



गीतारहस्य शताब्दी वर्ष

खंड
दुसरा



श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य

अथवा कर्मयोगशास्त्र

बाळ गंगाधर टिळक

श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य

गीतारहस्य प्रकाशन शताब्दी निमित्त

खंड दुसरा

लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक

ई साहित्य प्रतिष्ठान

श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य : खंड दुसरा

लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक

प्रथम प्रकाशन : वैशाख १९१४

ई प्रकाशन : वैशाख २०१४

ई प्रकाशक : ई साहित्य प्रतिष्ठान

www.esahity.com

esahity@gmail.com

हे ई पुस्तक प्रताधिकारमुक्त असून ई साहित्य प्रतिष्ठानतर्फे विनामूल्य वितरणासाठी उपलब्ध आहे. आपला हक्क आहे व आपली जबाबदारी आहे की हे पुस्तक जास्तीत जास्त लोकांपर्यंत वितरित केले जावे

आभार

खंड १ ते ४

<http://www.geetarahasya.com/>

खंड ५ वा : इंटरनेट अर्काईव्हजवरून साभार

https://archive.org/details/Srimad_bhagavad_gita_rahasya-marathi-bal_gangadhar_tilak_1924

माहिती

<http://marathivishwakosh.maharashtra.gov.in/khandas/khand18/index.php/component/content/article?id=10488>

श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य :

लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक ह्यांनी लिहिलेले गीते वरील भाष्य. श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र हे ह्या ग्रंथाचे संपूर्ण नाव आहे; तथापि गीतारहस्य ह्या नावानेच हा ग्रंथ सामान्यतः ओळखला जातो. ह्या ग्रंथाची पहिली आवृत्ती १९१५ साली निघाली. केसरी प्रकाशनातर्फे 'समग लोकमान्य टिळक' ह्या योजनेतील एक ग्रंथ म्हणूनही गीतारहस्य हे १९७४ साली प्रसिद्ध झालेले आहे.

ह्या ग्रंथाची पूर्वपीठिका थोडक्यात अशी : १९०८ साली टिळकांना राजद्रोहाच्या आरोपावरून कारावासाची शिक्षा होऊन ती भोगण्यासाठी त्यांना ब्रह्मदेशातील (म्यानमार) मंडाले येथील तुरुंगात ठेवण्यात आले होते. त्यावेळी हा ग्रंथ लिहिण्यासाठी आवश्यक ती पुस्तकादी साधने पुण्याहून मंडाले येथे नेण्याची परवानगी तत्कालीन ब्रिटिश सरकारतर्फे मिळाल्याने ह्या ग्रंथाचा पहिला खर्डा टिळकांनी (१९१०-११ च्या हिवाळ्यात) तुरुंगात लिहून काढला. पुढे वेळोवेळी

सुचत गेल्याप्रमाणे त्यात सुधारणा केल्या. त्यांतील काही सुधारणा तुरुंगातून मुक्त झाल्यानंतरही केल्या. ह्या ग्रंथाचा पहिला खर्डा शिसपेन्सिलीने केलेला होता. वयाच्या सोळाव्या वर्षी गीते चा पहिल्यांदा संपर्क आल्यापासून टिळकांनी अनेक वर्षे केलेल्या गीता चिंतनाचे आणि त्याच्याशी संबंधित अशा अनेक ग्रंथांच्या त्यांनी केलेल्या अभ्यासाचे फळ म्हणजे गीतारहस्य हा ग्रंथ होय.

गीते वर जी भाष्ये झाली त्यांत आद्य शंकराचार्यां चे गीता भाष्य हे सर्वांत प्राचीन होय. ह्या भाष्यात शंकराचार्यांनी गीते चा अर्थ निवृत्तिपर लावलेला आहे; तथापि शंकराचार्यांपूर्वीही गीते वर भाष्ये व टीका झाल्या होत्या व गीतेवरील शांकरभाष्यातच ह्या टीकाकारांच्या मतांचा निर्देश आलेला आहे. ह्या टीकाकारांनी गीते चा अर्थ प्रवृत्तिपर लावलेला होता. ज्ञानी माणसाने आमरणान्त स्वधर्माक्त कर्म केले पाहिजे, अशी ह्या टीकाकारांची भूमिका होती. हा अर्थ शंकराचार्यांना मान्य नसल्यामुळे तो खोडून काढून आपला निवृत्तिपर असा गीतार्थ प्रस्थापित करण्यासाठी

त्यांनी आपले भाष्य लिहिले, असा त्यांच्या भाष्याच्या उपोद्घातात स्पष्ट निर्देश आहे. वैदिक काळात प्रवृत्तिवाद प्रभावी होता; तथापि गौतम बुद्धाच्या उदयापासून आणि पुढे बौद्ध धर्माचा ज्हास झाल्यानंतरही शंकराचार्यांच्या निवृत्तिपर गीता भाष्याच्या प्रभावामुळे निवृत्तिवाद, येथे बहुमान्य ठरला. ब्रह्म हीच सत्य वस्तू असून ऐहिक जग व जीवन हे मिथ्या, मायामय आहे. त्यामुळे चित्त शुद्ध होऊन ब्रह्म व आत्मा ह्यांच्या ऐक्याचे ज्ञान प्राप्त करून घेण्याची पात्रता अंगी येण्यासाठी स्मृतिग्रंथप्रणीत गृहस्थाश्रमाची कर्मे केली, तरी अखेरीस ती सर्व सोडून देऊन संन्यास घेतला पाहिजे; अन्यथा मोक्षप्राप्ती नाही, असा निवृत्तिमार्गी विचार आहे. टिळकांनी ह्या निवृत्तिवादाचे खंडन करून प्रवृत्तिमार्गाचा पुरस्कार केला.

निवृत्तिपर मोक्षमार्गाचे गीतेत मुळीच विवेचन नाही, असे टिळकांचे म्हणणे नाही, परंतु गीते मधला हा मुख्य मुद्दा नाही. युद्ध करणे हा क्षत्रियाचा धर्म असला, तरी युद्धात कुलक्षयादी भयंकर पापे घडत असल्यामुळे हे युद्ध माझ्या आत्मकल्याणाचा नाश करील; अशा

परिस्थितीत युद्ध करू का नको, अशा कर्तव्यमोहात पडलेल्या अर्जुनाला मोहमुक्त करण्यासाठी गीता सांगितली गेली. कर्म ही कधीच सुटत नाहीत आणि ती सोडूही नयेत. ज्ञानमूलक व भक्तिप्रधान असा कर्मयोग आचरिल्यास, म्हणजे त्यानुसार कर्म केल्यास कोणतेच पाप लागत नाही आणि मोक्षही मिळतो. ह्या कर्मयोगाचेच गीते त प्रतिपादन आहे, असा टिळकांचा अभिप्राय आहे.

टिळकांच्या गीतारहस्या ची एकूण पंधरा प्रकरणे असून गीते चे बहिरंग परीक्षण ह्या नावाने एक परिशिष्ट-प्रकरणही ह्या ग्रंथात अंतर्भूत केलेले आहे. गीतारहस्या तील पंधरा प्रकरणे अशी : (१) विषयप्रवेश, (२) कर्मजिज्ञासा, (३) कर्मयोगशास्त्र, (४) आधिभौतिक सुखवाद, (५) सुखदुःखविवेक, (६) आधिदैवतपक्ष व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार, (७) कापिल-सांख्यशास्त्र किंवा क्षराक्षरविचार, (८) विश्वाची उभारणी व संहारणी, (९) अध्यात्म, (१०) कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य, (११) संन्यास व कर्मयोग, (१२) सिद्धावस्था व व्यवहार, (१३) भक्तिमार्ग, (१४) गीताध्यायसंगती, (१५) उपसंहार.

गीता व महाभारत ह्यांचे कर्तृत्व, गीता व उपनिषदे ह्यांचा काळ, गीता व बहमसूत्रे ह्यांची पूर्वापारता, भागवत धर्माचा उदय व गीता, आपल्यासमोर आज असलेल्या गीतेचा काळ, गीता व बौद्ध ग्रंथ, गीता व ख्रिस्ती बायबल असे विषय गीतेच्या बहिरंग परीक्षणात आलेले आहेत.

ज्या अनेक वादांच्या व प्रमेयांच्या आधारे गीते त कर्मयोगाचे प्रतिपादन केलेले आहे व ज्यांचा निर्देश कधी कधी फारच संक्षिप्त रीत्या केलेला असतो, त्या सिद्धान्तांची आधी माहिती असल्याखेरीज गीतेतील विवेचनाचे पूर्ण मर्म लक्षात येत नाही. म्हणून गीतेत जे जे विषय किंवा सिद्धान्त आले आहेत, त्यांचे प्रकरणशः विभाग पाडून त्यांतील प्रमुख युक्तिवादांसह गीतारहस्यात त्यांचे थोडक्यात निरूपण करण्याचा हेतू उपर्युक्त प्रकरणे पाडण्यामागे असल्याचे टिळकांनी ह्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेतच स्पष्ट केलेले आहे. शिवाय गीतेच्या प्रमुख सिद्धान्तांची इतर धर्मांतील व तत्त्वज्ञानातील सिद्धान्तांशी आवश्यक तेथे थोडक्यात तुलना करून दाखविली आहे. अखेरीस गीते चे श्लोकशः

भाषांतर दिले आहे. तसेच त्याबरोबर टीकेच्या रूपाने अनेक टीपा दिल्या आहेत.

हा ग्रंथ बराच मोठा असला, तरी टिळकांचे मुख्य विवेचन 'संन्यास व कर्मयोग' आणि 'सिद्धावस्था व व्यवहार' ह्या एकामागोमाग एक अशा आलेल्या प्रकरणांत सविस्तरपणे आलेले आहे. कर्मयोग श्रेष्ठ का, ह्याबद्दल प्रत्यक्ष गीते त सांगितलेली कारणे ह्या प्रकरणांत नमूद केलेली आहेत. ज्ञानप्राप्तीनंतर ज्ञान्याला स्वतःचे असे काही कर्तव्य राहिले नाही आणि त्याचा पूर्ण वासनाक्षय झाला, तरीही त्याला कर्म सुटत नाही; म्हणून निःस्वार्थ बुद्धीने फलाशा सोडून कर्म करणे आवश्यक आहे, हे टिळकांनी दाखवून दिले आहे. शंकराचार्यांनी ज्ञाननिष्ठा वा संन्यासनिष्ठा ही अंतिम निष्ठा मानली आणि चित्तशुद्धीचे बाह्य साधन म्हणूनच कर्मयोग स्वीकारला. चित्त शुद्ध झाल्यानंतर कर्ममार्गाचा त्याग केला पाहिजे; संन्यास स्वीकारला पाहिजे; संन्यासावस्थेतच ब्रह्मज्ञान प्राप्त होते व ते सतत टिकविता येते, असे शंकराचार्यांचे प्रतिपादन आहे. ह्याखेरीज दुसरीही एक मतप्रणाली भारतीय परंपरेत

आहे. ती अशी : चित्तशुद्धी झाल्यानंतर फलाशा न धरता, निष्काम बुद्धीने कर्मयोग आचरणे शक्य होईल. त्यामुळे चित्तशुद्धी झालेल्याने संन्यासच घ्यायला हवा, असे नाही. संन्यास वा कर्मयोग ह्यांपैकी कोणताही पर्याय स्वीकारावा आणि अखेरपर्यंत टिकवावा. टिळकांनी ह्या दोन मतप्रणालींपेक्षा वेगळा विचार मांडलेला आहे. साधकावस्थेपासून सिद्धावस्था प्राप्त झाल्यानंतरही-म्हणजे आमरण-कर्ममार्गाचे अनुकरण करणे प्रशस्त, असा गीते चा अभिप्राय असल्याचे त्यांचे म्हणणे आहे.

माणूस सिद्धावस्थेला पोहोचला; त्याला स्वतःसाठी काहीही प्राप्त करून घेणे राहिलेले नसले, तरी समाजधारणेसाठी त्याने कर्म केली पाहिजेत. माणूस जेव्हा सिद्धावस्थेला पोहोचतो, तेव्हा त्याचे मन शुद्ध, निर्मळ झालेले असते; वासनांवर, विकारांवर त्याने विजय मिळविलेला असतो. समाजधारणेसाठी करावयाच्या कर्तव्यांची त्याला नेमकी जाण असते. त्यामुळे लोकांसाठी तो आचरणाचा उत्तम आदर्श निर्माण करू शकतो. त्याची जबाबदारी मोठी असते आणि जगाचा

व्यवहार चालविण्यासाठी कर्म आवश्यकच आहेत. निव्वळ चित्तशुद्धी एवढाच कर्माचा उपयोग नाही, असा गीतार्थ टिळकांनी सांगितला आहे.

ब्रिटिशांची भारतावर सत्ता प्रस्थापित झाल्यानंतर आपल्या पराभूतपणाचा विचार ब्रिटिश राजवटीतील भारतीय नवशिक्षितांपैकी काही थोड्या व्यक्तींनी केला आणि पराभवाच्या दुष्टचक्रातून बाहेर पडण्यासाठी त्यांना नवसंस्कृतीच्या निर्मितीची आणि नव्या भारताचा वैचारिक पाया घालण्याची आवश्यकता जाणवू लागली. भारताच्या मौलिक परिवर्तनाच्या दिशेने वैचारिक अंगाने त्यांनी प्रयत्न केले. लोकमान्य टिळकांचे गीतारहस्य हा अशाच प्रयत्नांचा एक महत्त्वाचा भाग होय. टिळक हे स्वतः हिंदू धर्मगंधांचे प्रामाण्य मानणारे होते. हे प्रामाण्य गीते च्या संदर्भातही पूर्णपणे मान्य करून त्याचे एक उत्कृष्ट नवे भाष्य गीतारहस्या च्या रूपाने टिळकांनी निर्माण केले, अशा आशयाचे विचार तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांनी मांडले आहेत.

कुलकर्णी, अ. र.

मराठीविश्वकोशावरून साभार

या आधीच्या खंडात

1. विषयप्रवेश
2. कर्मजिजासा
3. कर्मयोगशास्त्र
4. आधिभौतिकसुखवाद (Materialistic theory of happiness)
5. सुखदुःखविवेक (Consideration of happiness and unhappiness)

या खंडांत

6. आधिदैवतपक्ष आणि क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार (The intuitionist school and consideration of body and the soul)
7. कपिलसांख्यशास्त्र आणि क्षराक्षरविचार (Consideration of Mutable and imutable)
8. विश्वाची उभारणी व संहारणी The construction and destruction of cosmos
9. अध्यात्म The Philosophy of the absolute self

पुढील खंडांत

10. कर्मविपाक आणि आत्मस्वातंत्र्य (The effect of Karma and freedom of will)
11. संन्यास आणि कर्मयोग(renunciation and Karmayoga)
12. सिद्धावस्था आणि व्यवहार (The state of perfect and worldly affairs)
13. भक्तीमार्ग (The path of devotion)
14. गीताध्यायसंगती (Continuity of chapters of Gita)
15. उपसंहार (summary)
16. गीतेच्या प्रत्येक श्लोकावर निरूपण करणारे १८ अध्याय/

ॐ तत्सत् ।

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

—:o:—

गीतेचे बहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांची तुलना

हा ग्रंथ

बाल गंगाधर टिळक.

यांनी रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणें.

प्रकरण ६ वे

आधिदैवतपक्ष व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार.

सत्यपूतां वदेद्वचं मनःपुत्रं ममाचरन्तु ।॥

मनु ६. ४६.

आधिभौतिक मार्गाखेरीज कर्माकर्माच्या पगंधाणाचा दुसरा पंथ आधिदैवत वाद्यांचा होय. या पंथातील लोकांचे असे म्हणणे आहे की, मनुष्य कर्माकर्माचा किंवा कार्याकार्याचा ज्या वेळा निणय करितो त्यावेळा कोणत्या कमापासून कोणास किती सुख अगर दुःख होईल, व त्यांपैकी एकंदर मुखाची बेरीज अधिक किंवा दुःखाची अधिक एवढ्या भानगडीत किंवा आत्मानात्मविचारांतहि तो कधीच पडत नाही; व पुष्कळांना या भानगडी कळतहि पण नाहीत. किंबहुना प्रत्येक प्राणी प्रत्येक कर्म केवळ आपल्या मुखाभाठा करितो असेहि नाही. आधिभौतिक वादी कांहींहि उपपत्ति सांगेत: धर्माधर्मनिर्णय करीत असतां मनुष्याच्या मनाची काय स्थिति होत असत्ये याचा जर क्षणभर विचार केला तर आपणांस असे आढळून येईल की, कारण्य, दया, परोपकार इत्यादि मनुष्याच्या मनांत असणाऱ्या स्वाभाविक व उदात्त मनोवृत्तींचे एकदम एखादे कृत्य करण्यास त्यास प्रवृत्त करीत असतात. उदाहरणार्थ, भिकारी दृष्टीस पडल्यावर त्याला कांहीं धर्म कल्याणें जगाचें किंवा आपल्या आत्म्याचें किता कल्याण होईल याचा विचार मनुष्याचे मनांत येण्यापूर्वीच कारण्यवृत्ति जागृत होऊन मनुष्य आपल्या शक्तीप्रमाणें भिकार्यांस धर्म करून मोकळा होतो; आणि मूल रडूं लागले म्हणजे त्याला पाजण्यानें किती लोकांचें किती हित होईल याचा यात्काचेत् विचार न करितां आई त्याला पाजीत असत्ये. अर्थात् या उदात्त मनोवृत्तिच कर्मयोगशास्त्राचा खरा पाया होत. या मनोवृत्ती आपणांस कोणी दिल्या नसून त्या निसर्गसिद्ध म्हणजे स्वाभाविक किंवा एका दृष्टीनें स्वयंभू देवता आहेत. न्यायाधीश आपल्या गादीवर बसला म्हणजे त्याचे बुद्धीस न्यायदेवतेचें स्फुरण होऊन तो न्याय देत असतो; आणि हें स्फुरण जेव्हां एखादा न्यायाधीश जुमानत नाही तेव्हाच त्याचे हातून अन्याय घडतात. न्यायदेवतेप्रमाणेंच कारण्य, दया, परोपकार, कृतज्ञता, कर्तव्यप्रेम, धैर्य इत्यादि

* “ सत्यानें जें पूत म्हणजे शुद्ध ज्ञालें असेल तें बोलावें आणि मनाला जें शुद्ध वाटेल त्याप्रमाणें आचरण करावें. ”

सद्गुणांच्या ज्या स्वाभाविक मनोवृत्ती त्याहि देवताच होत. या देवतांची शुद्ध स्वरूपे कोणतीं हे प्रत्येकास स्वभावतःच माहीत असते. परंतु लोभामुळे, द्वेषाने, मत्सराने, किंवा दुसऱ्या अशाच कारणांनी तो या देवतांचे स्फुरण जुमानीत नाही, त्यास देवतांनी काय करावे ! आतां हे खरे आहे की, कित्येकदां या देवतांमध्येंच लढा-पडून एखादे कृत्य करितांना कोणत्या देवतेची स्फूर्ति बलवत्तर मानावी याचा आपणांस संशय पडतो; आणि मग या संशयाच्या निर्णयार्थ न्यायकारुणयादि देवतां-खेरीज दुसऱ्या कोणाची तरी सल्ला घेणे जरूर पडते. पण असल्या वेळींहि अध्यात्मविचाराच्या किंवा सुखदुःखांच्या तारतम्याच्या भानगडींत न पडतां आपण आपल्या मनोदेवतेची साक्ष घेतली तर सदर देवता दोहोंपैकीं कोणता मार्ग श्रेयस्कर आहे याचा आपणांस झटकन निकाल देत असत्ये: व त्याचमुळे वरील सर्व देवतांपेक्षांहि मनोदेवता श्रेष्ठ आहे. 'मनोदेवता' या शब्दांत मनांत असणाऱ्या इच्छा, क्रोध, लोभ वगैरे सर्व विकारांचा समावेश न करितां, फक्त चांगले किंवा वाईट निवडण्याची जी ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक शक्ति मनांत आहे तेवढीच प्रस्तुत प्रकरणीं विवक्षित धरावयाची. या शक्तीसच 'सदसद्विवेकबुद्धि': असें बडे नांव अमून कोणात्याहि संशयाच्या प्रसंगीं मनुष्य स्वस्थांत:करणानें आणि शांतपणानें जर क्षणभर विचार करील तर ही सदसद्विवेचनदेवता त्यास कधीहि अंतर द्यावयाची नाही. किंबहुना अशा प्रसंगीं "तूं आपल्या मनाला विचार" असेंच आपण दुसऱ्यास सांगत असतो. कोणत्या सद्गुणाला कोणत्या वेळीं किती महत्त्व द्यावयाचें याची या बड्यादेवतेजबळ एक याद नेहमींच तयार अमून त्या यार्दाप्रमाणे वेळोवेळीं ही मनोदेवता आपला निकाल ताबडतोब देत असत्ये. समजा की, एखाद्या वेळीं आत्मसंरक्षण आणि अहिंसा यांचा तंटा पडून दुष्काळाचे प्रसंगीं अभक्ष्य भक्षण करावे किंवा न करावे अशी आपणांस शंका आली तर आपण शांत चित्तानें या मनोदेवतेस कौल लावावा, म्हणजे लागलीच "अभक्ष्य भक्षण कर" असा निर्णय बाहेर पडतो. तसेंच स्वार्थ आणि परार्थ किंवा परोपकार यांचा लढा पडल्यास त्याचाहि निर्णय या मनोदेवतेच्या कौलानें केला पाहिजे, मनोदेवतेच्या घरची ही धर्माधर्मतारतम्याची यादी शांत विचारान्तीं एका ग्रंथकारास उपलब्ध होऊन त्यानें ती आपल्या ग्रंथांत प्रसिद्ध केली आहे.*या यादींत नम्रतापूर्वक पूज्यभावाला पहिलें म्हणजे अत्युच्च स्थान दिलें

* या सदसद्विवेकबुद्धीसच इंग्रजींत Conscience असें म्हणतात; आणि आधिदैवत पक्ष म्हणजे Intuitionist school होय.

* या ग्रंथकाराचें नांव James Martineau (जेम्स मार्टिनो) असें असून यानें ही यादी आपल्या *Types of Ethical Theory* (Vol. II. p. 266. 3d Ed) नांवाच्या ग्रंथांत दिलेली आहे. मार्टिनो हा आपल्या पंथास Idio-psychological हें नांव देतो. पण आम्ही आधिदैवतपक्षांतच याचा समावेश करितों.

असून त्याचेखाला कारण व त्याखाला कृतज्ञता, औदार्य, वात्सल्य इत्यादि क्रमा-
क्रमाने उतरत्या पायऱ्या दाखविल्या आहेत. खालच्या पायरीच्या आणि वरच्या
पायरीच्या सद्गुणांचा तेंटा पडला की, वरच्या वरच्या पायरीच्या देवतेसच अधि-
काधिक मान दिला पाहिजे, असा या ग्रंथकाराचा अभिप्राय आहे. कार्या-
कार्यांचा किंवा धर्माधर्मांचा निर्णय करण्यास त्याच्या मते यापेक्षा दुसरा योग्य मार्ग
नाही; कारण आपली दृष्टि आपण कितीही दूर पोंचवून “पुष्कळांचे पुष्कळ सुख,”
कशांत आहे हे जरी निश्चित केले, तरी पुष्कळांचे ज्यांत हित आहे तेच तू कर असे
सांगण्याचा सत्ता किंवा अधिकार तारतम्यबुद्धांत नसल्यामुळे, अखेर पुष्कळांचे हि-
ताची गोष्ट मी कां करावी याचा निकाल न होतां पुनः सर्व प्रथम पहिल्याप्रमाणेच
भिजत पडलेला रहातो. एखाद्या न्यायाधीशास राजाकडून अधिकार मिळाला
नसतां त्यानें एखादा निकाल दिल्यास त्या निकालाची जी वासलात होईल तीच
सुखदुःखांचा दूरदृष्टीनें विचार करून केलेल्या कार्याकार्यनिर्णयाची होईल. तू असे
कर, तुला ही गोष्ट केल्याच पाहिजे, असे केवळ दूरदृष्टि कोणासहि सांगू शकत नाही.
कारण, दूरदृष्टि झाली तरी ती मनुष्यकृत असल्यामुळे मनुष्यावर अंमल चालवू
शकत नाही. अशा प्रसंगी आपणापेक्षा थोर अधिकाराचा दुसरा कोणी तरा आज्ञा
करण्यास पाहिजे; आणि ते काम मनुष्यापेक्षा श्रेष्ठ अतएव मनुष्यावर अंमल कर-
ण्यास समर्थ अशा ईश्वरदत्त मदसद्विवेकदेवतेलाच करितां येते. ही देवता स्वयंभू
असल्यामुळे प्रचारांतहि मार्जा ‘मनोदेवता’ मला अमुक अमुक प्रकारची साक्ष देत
नाहीं असे म्हणण्याची वाहवाट आहे. एखाद्यानें एखादे कर्म केले असतां त्यालाच
त्याची पुढे लाज वाटत्ये किंवा त्याचे मन त्याला खात असते, हेहि या मनोदेव-
तेच्या शिक्षेचें फल आहे; आणि त्यावरून या स्वतंत्र मनोदेवतेचें अस्तित्व सिद्ध
होतें. कारण, आपले मन आपल्यालाच कां खातें याची एखादी उपपत्ति लागत
नाहीं, असे या पंथाचे मत आहे.

वर दिलेला गोषवारा पाश्चिमात्य आधिदैवतपंथाचा आहे. पाश्चिमात्य देशां-
तून हा पंथ प्रायः ख्रिस्ती धर्मांच्या उपदेशकांनी प्रवृत्त केला आहे; आणि त्यांचे
मते धर्माधर्मांचा निर्णय करण्यास केवळ आधिभौतिक साधनांपेक्षां हें ईश्वरदत्त
साधन मुलभ व श्रेष्ठ अतएव प्राथम्य आहे. आमच्या देशांत प्राचीन काळां कर्मयोग-
शास्त्राचा अशा प्रकारचा स्वतंत्र पंथ जरी नव्हता, तरी वरील प्रकारचीं मते प्राचीन
ग्रंथांतून बरेच ठिकाणीं आढळून येतात. मनाच्या निरनिराळ्या वृत्तीस महाभारतांत
अनेक ठिकाणीं देवतेचें स्वरूप दिलें असल्याचें दृष्टीस पडतें. धर्म, सत्य, वृत्त,
शील, श्री इत्यादि देवता प्रल्हादाचे शरीरांतून निघून इंद्राचे शरीरांत शिरल्याचें
मार्गें वर्णन आलेच आहे. कार्याकार्यांचा किंवा धर्माधर्मांचा निर्णय करणाऱ्या देवतेस

‘धर्म’ हेच नांव असून, शिवि राजाच्या सत्त्वाची परीक्षा करण्यास श्येनाचे रूपाने आणि युधिष्ठिराची परीक्षा करण्यास प्रथम यक्षरूपाने व शेवटी कुत्र्याच्या रूपाने ती प्रकट झाली होती अशी वर्णने आहेत. खुद्द भगवद्गीतेतहि (१०.३४) कीर्ति, श्री, वाक्, स्मृति, मेधा, धृति आणि क्षमा या देवता मानिल्या आहेत, व त्यापैकी स्मृति, मेधा, धृति व क्षमा हे मनाचे धर्म आहेत. मन हे मुद्दां एक दैवतच असून परब्रह्माचे प्रतीक म्हणून त्याची उपनिषदांतूनच उपासनाहि सांगितली आहे (तै. ३. ४: छां. ३. १८). “मनःपूतं समाचरेत्,”—मनाला शुद्ध वाटेल ते करावे—असे जेव्हां मनु सांगतो (६. ४६), तेव्हां ‘मन’ या शब्दाने मनोदेवताच मनुला अभिप्रेत असावी असे म्हणण्यास हरकत नाही. प्राकृत व्यवहारांत याऐवजी “मनोदेवतेस गोड वाटेळ ते करावे” असेच आपण म्हणत असतो. ‘मनुःपूत’ या शब्दाचा अर्थ मराठीत उलट झालेला आहे; व पुष्कळदा कोणी वाटेळ ते भलभलते करू लागला म्हणजे तो ‘मनःपूत’ वागतो असे आपण म्हणतो. परंतु या शब्दाचा खरा अर्थ “मनाला पवित्र किंवा शुद्ध वाटेळ तेवढेच करावे,” असा आहे, मनुसंहितेच्या चवथ्या अध्यायांत—

यत्कर्म कुर्वतोऽस्य स्यात् परितोषोऽतरात्मनः।

तत्प्रयत्नेन कुर्वति विपरीतं तु वर्जयेत् ॥

“जे कर्म केल्याने आपला अंतरात्मा संतुष्ट होतो ते प्रयत्नाने करावे, आणि तद्विपरीत असेल ते साडून द्यावे,”—असा मनुनेच त्याचा जास्त खुलासा केला आहे (मनु. ४. १६१). तसेच चातुर्वर्ण्यधर्मादिक व्यावहारिक नीतीची मूलतत्त्वे सांगतांना मनु—याज्ञवल्क्यादि स्मृतिप्रथकारहि

वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ।

एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम् ॥

“वेद, स्मृति, शिष्टाचार, आणि आपल्या आत्म्याला गोड वाटणे, अशी धर्माची चार मूलतत्त्वे आहेत” (मनु. २. १२) असेच सांगत आहे. “आपल्या आत्म्याला जे गोड वाटेळ ते” म्हणजे मनाला शुद्ध वाटेळ ते असाच अर्थ आहे; व श्रुति, स्मृति आणि सदाचार यांनी एखाद्या कृत्याच्या धर्माधर्मतेचा निर्णय न लागल्यास तो निर्णय करण्याचे चवथे साधन ‘मनःपूतता’ समजत असत, असे यावरून उघड होतें. महाभारतांत प्रल्हाद आणि इंद्र यांची मार्गील प्रकरणांत दिलेली गोष्ट सांगितल्यावर ‘शीला’चे लक्षण देतांना धृतराष्ट्राने—

यदन्येषां हितं न स्यात् आत्मनः कर्म पौषम् ।

अपत्रपेत वा येन न तत्कुर्यात् कथंचन ॥

“जें आपलें कर्म लोकांच्या हिताचें नाहीं, किंवा ज्याबद्दल आपली आपल्यासच लाज वाटत्ये तें कर्धाहि करूं नये” असें म्हटलें आहे (मभा. शां. १२४. ६६). ‘लोकांच्या हिताचें नाहीं’ आणि ‘लाज वाटत्ये’ या पदांनी ‘पुष्कळांचें पुष्कळ हित’ आणि ‘मनोदेवता’ या दोन्ही पक्षांचा या श्लोकांत एकत्र उल्लेख केला आहे, हें वाचकांच्या लक्षांत येईल. मनुस्मृतीतहि जें कर्म केल्याची किंवा करितांना लाज वाटत्ये तें तामस, आणि जें कर्म करितांना लाज वाटत नाहीं व अंतरात्मा संतुष्ट रहातो तें सात्त्विक असें सांगितलें आहे (मनु. १२. ३५, ३७); आणि धम्मपद नांवाच्या बौद्ध ग्रंथांत मुद्दां हे विचार आलेले आहेत (धम्मपद ६७ व ६८ पहा). कर्माकर्मांच्या निर्णयाबद्दल मंगय पडला असतां—

सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तः करणप्रवृत्तयः ॥

“सत्पुरुष स्वतःच्या अंतःकरणाचाच साक्ष प्रमाण धरितात,” असें कालिदासहि म्हणतो (शां. १. २०). चित्तवृत्तींचा निरोध करून मन एकाच विषयावर स्थिर करणें पातंजलयोगाचें काम आहे; आणि हें योगशास्त्र आमचेकडे फार प्राचीन काळापासून प्रचलित असल्यामुळे कर्माकर्मांचा संदेह पडला असतां अंतःकरण स्वस्थ व शांत करून योग्य दिसेल ते करावयाचें हा मार्ग आमच्या लोकांस कोणीहि शिकविण्याची जरूर नव्हती. सर्व स्मृतिग्रंथांच्या आरंभी स्मृतिकार ऋषि मन एकाग्र करूनच धर्माधर्म सांगत असत, अशीं वर्णनें आहेत (मनु. १. १); आणि कोणत्याहि कार्मी याप्रमाणें मनाची साक्ष घेणें हा मार्ग सकृदर्शनीं दिसण्यांतहि अत्यंत सुलभ वाटतो. पण शुद्ध मन म्हणजे काय याचा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे हा सोपा पक्ष अखेरपर्यंत टिकत नसल्यामुळे आमच्या शास्त्रकारांनीं कर्मयोगशास्त्राची इमारत या पायावर उभारली नाहीं. हें तत्त्वज्ञान कोणतें याचा आतां विचार करावयाचा; परंतु तत्पूर्वी पाश्चिमात्य आधिभौतिकवाद्यांनीं या आधिदैवतपक्षाचें कसें खंडन केलें आहे याची थोडी माहिती येथें देतो. कारण या बाबतींत आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक या दोन्हीं पंथांचीं कारणे भिन्न असलीं तरी अखेर निकाल एकसारखाच असल्यामुळे पहिल्यानें आधिभौतिक कारणे सांगितल्यानें मग आध्यात्मिक कारणांची महती व सयुक्तता वाचकांच्या लवकर लक्षांत येईल.

आधिदैविक पंथांत वर सांगितल्याप्रमाणें शुद्धमनोदेवतेसच अग्रस्थान दिलें असल्यामुळे, “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” या आधिभौतिक नीतिपंथांत कर्त्यांच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाहीं असा जो पूर्वीं दोष दाखविला तो या आधिदैवतपक्षास लागू पडत नाहीं, हें उघड आहे. परंतु सदसद्विवेकरूपी शुद्ध मनोदेवता कशाला म्हणावें याचा सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे या पंथांतहि दुसऱ्या अपरिहार्य अडचणी उपस्थित होतात. कोणतीहि गोष्ट घ्या, तिचा सर्व बाजूंनीं विचार

करून ती ग्राह्य आहे अगर अग्राह्य आहे, करण्यासारखी आहे किवा नाही, अगर फायद्याची किवा सुखाची होईल की नाही, हे ठरविण्याचे काम नाक किवा डोळे या इंद्रियांचे नसून त्यासाठी मन हे स्वतंत्र इंद्रिय आहे, हे कोणासहि सांगावयास पाहिजे असे नाही. अर्थात् कार्याकार्याचा किवा धर्माधर्माचा निर्णय मनच करणार; मग त्याला तुम्हा इंद्रिय म्हणा का देवता म्हणा. आधिदैविक पंथाचे एवढेच जर म्हणणे असेल तर त्याबद्दल कोणीहि तक्रार करणार नाही. परंतु पाश्चिमात्य आधिदैवतपक्ष यापेक्षां एक पायरी पुढे गेलेला आहे. त्याचे असे म्हणणे आहे की, बरे किवा वाईट (सत् किवा असत्). न्याय्य किवा अन्याय्य, धर्म किवा अधर्म याचा निर्णय करणे, आणि एखादा पदार्थ जड आहे का हलका आहे, गोरा आहे का काळा आहे, किवा एखादा हिशोब बरोबर आहे का चूक आहे, याचा निकाल करणे, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. दुसऱ्या प्रकारचे निर्णय न्यायशास्त्राच्या पद्धतीने मन करू शकते: पण पहिल्या वर्गातील गोष्टींचा निकाल देण्यास नुस्ते मन असमर्थ असून ते काम सदसद्विवेचनशक्तिरूप जी देवता मनांत आहे तीच करीत असत्ये. याचे कारण ते असे दाखविताने की, एखादा हिशेब बरोबर आहे किवा चुकला आहे हे ठरवितांना आपण त्या हिशोबांतील बेरजा किवा गुणाकार तपासून मग आपले मत कायम करितो; म्हणजे या गोष्टीचा निर्णय करण्यापूर्वी दुसऱ्या कांहीं क्रिया अगर व्यापार मनास करावे लागतात. परंतु बऱ्यावाईटाचा निर्णय तशांतला नाही. एखाद्या मनुष्याने कोणाचा खून केला असे आपणांस कळल्याबरोबर, लागलीच “छे! त्याने वाईट केले,” असे उद्गार आपल्या तोंडांतून निघतात; त्या बद्दल आपणांस कांहीं विचार करावा लागत नाही. अर्थात् यात्किंचित् विचार न करितां आपण जो निर्णय करितो तो, आणि विचार करून निर्णय करितो तो, हे दोन्ही एकाच मनोवृत्तीचे व्यापार आहेत, असे म्हणतां येत नाही; व त्यामुळे सदसद्विवेचनशक्ति ही एक स्वतंत्रच मानसिक देवता आहे, असे मानिले पाहिजे. सर्व मनुष्यांचे अंतःकरणांत ही शक्ति किवा देवता एकसारखीच जागृत असल्यामुळे सर्वास खून हा गुन्हा वाटतो, व त्याबद्दल कोणास कांहीं शिकवावे लागत नाही. या आधिदैविक युक्तिवादास आधिभौतिक पंथांतील लोक असे उत्तर देतात की, एखाद्या गोष्टीचा निर्णय आपणांस ताबडतोब करितां येतो एवढ्यावरूनच ती बाब ज्या गोष्टीचा निर्णय आपण विचार करून करितो त्या बाबींवरून भिन्न असली पाहिजे असे मानितां येत नाही. एखादी गोष्ट जलद किवा सावकाश करणे हे अभ्यासाचे काम आहे. हिशोबाचीच गोष्ट घ्या. व्यारी लोक खंडीवरून शेराचा दर चटकन तोंडचे हिशोबाच्या रीतीने सांगतात, म्हणून उत्तम गणित्यापेक्षां गुणाकार करण्याची त्यांची देवता निराळी होत नाही. संवयीने एखादी गोष्ट इतकी अंगवळणी पडत्ये

कां, यत्किंचित् विचार न करितां मनुष्य ता सहज करून जातो. उत्तम निशाण मारणारा मनुष्य बंदुकीने उडतां पाखरे सहज मारितो म्हणून नेम धरण्याची देवता स्वतंत्र आहे असे कोणी म्हणत नाही इतकेंच नव्हे, तर नेम कसा धरावा, उडत्या पश्यांचा वेग कसा मोजावा, वगैरे शास्त्रीय उपपत्तिहि त्यामुळे कोणी त्याज्य मानीत नाही. नेपोलियन बादशहाची अशी गोष्ट मांगतात कां, रणभूमांवर उभा राहून त्याने आपली नजर चौहोंकडे फेकल्याबरोबर शत्रूंचे बिग कोटें आहे हे त्याचे एक-दम लक्षांत येई; पण तेवढ्यावरून युद्धकलेची एक स्वतंत्रच देवता आहे, इतर मानसिक शक्तीशी तिचा कांही संबंध नाही असे कोणी म्हटले नाही. कोणत्याहि कामांत एखाद्याची बुद्धि स्वभावतःच जास्त. तर दुसऱ्याची कर्मा चालेल, हे खरे; पण तेवढ्याने दोघांच्या बुद्धि वस्तुतः भिन्न आहेत असे आपण म्हणत नाही. शिवाय कार्याकार्याचा किंवा धर्मोधर्माचा निर्णय नेहमीच अटकन होतो असेहि नाही. कारण, मग “अमुक करावे किंवा न करावे” असा संशयच कधी पडला नसता. अर्जुनाप्रमाणे हा संशय प्रसंगविशेषी सर्वांमच पडतो इतकेंच नव्हे, तर कार्याकार्य-निर्णयाच्या कांही बाबतात निरनिराळ्या पुरुषांचे अभिप्रायहि भिन्नभिन्न पडतात. सदसद्विवेचनशक्तिरूप स्वयंभू देवता जर एकच आहे तर हा भेद कां! अर्थात् मनुष्याची बुद्धि ज्याप्रमाणे सुशिक्षित किंवा मुसंस्कृत असेल त्याप्रमाणे कोणत्याहि गोष्टीचा तो निर्णय करितो, असे म्हणणे भाग पडते. पुष्कळ रानटी लोक असे आहेत कीं, मनुष्याचा खून करणे हा गुन्ह्या न मानितां मारलेल्या मनुष्याचे मांसहि ते आनंदाने खातात! पण रानटी मनुष्यांची गोष्ट आपण सोडून दिली तरीहि देशा-चाराप्रमाणे एका देशांत जी गोष्ट गर्ह्य समजतात तीच दुसऱ्या देशांत सर्वमान्य होऊन बसलेली असत्ये. एक बायको असतां दुसरी करणे हा विलायतेत गुन्हा आहे; पण हिंदुस्थान देशांत त्याबद्दल कोणास फारसा विधिनिषेध वाटत नाही. भर सभेत डोकीचे पागोटें काढून बसण्याची हिंदु लोकांस लाज वाटत्ये; पण इंग्रज लोक डोकीची टोपी काढणे हेंच सभ्यपणाचें लक्षण मानितात. ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक सदसद्विवेचनशक्तीमुळेच ऋग्वेद वाईट कृत्याची लाज वाटत्ये हें खरे, तर सर्वास एका कृत्याची एकसारखीच लाज वाटावयास नको काय? रामोशीहि एकदां ज्याचें अन्न खाल्लें त्यावर हत्यार धरणे निघ मानितात; परंतु मोठाल्या सुधारलेल्या पाश्चिमात्य राष्ट्रांतहि शेजारच्या राष्ट्रांतील लोकांचा लडाईत वध करणे स्वदेशभक्तीचें लक्षण समजण्यांत येते. सदसद्विवेचनशक्तिरूप देवता जर एकच आहे तर मग हा फरक कां! आणि सदसद्विवेचनशक्तीचेहि जर शिक्षणाप्रमाणे किंवा देशाचाराप्रमाणे भेद मानावयाचे तर तिच्या स्वयंभू नित्यत्वास बाध येतो. रानटी स्थिति सोडून देऊन मनुष्य जसजसा सुधारत जातो त्यामानाने त्याचें मन आणि बुद्धि हीं विकसित

होत असतात; आणि अशा रीतीने बुद्धीची वाढ झाल्यावर पूर्वी रानटी स्थितीत असतां जे विचार त्याला करितां आले नसते तेच विचार सुधारलेल्या स्थितीत तो झटकन करूं शकतो. किंबहुना अशा रीतीने बुद्धीची वाढ होणे हेंच सुधारणेचें लक्षण होय. सुधारलेला किंवा सुशिक्षित मनुष्य देखिली वस्तु मागत नाही हा जसा त्याचे अर्गीं रूढ झालेल्या इंद्रियनिग्रहाचा परिणाम आहे, तद्वत्च बॅरवाईट निवडण्याची मनाची शक्तिहि हळूहळू वाढत जाऊन आतां कांहीं कांहीं बाबतींत तरी ती इतकी अंगवळणीं पडली आहे कीं, यत्किंचित् विचार करण्याची जरूर न पडतां एखाद्या गोष्टीबद्दल आपण आपला नैतिक निकाल सांगतो. डोळ्यानें जवळची किंवा लांबची वस्तु पहाणें असल्यास डोळ्याच्या शिरा व स्नायु कमीजास्त प्रमाणानें आंखडून धरावे लागतात: आणि ही सर्व क्रिया इतक्या जलदीनें होत्ये कीं, आपणांस ती कळत देखील नाहीं. पण तेवढ्यानें या गोष्टीची उपपत्ति कोणीं निरूपयोगी मानिली आहे काय? सारांश, मनुष्याचें मन किंवा बुद्धि ही सर्व काळीं व सर्व कामांत एकच आहेत. काळेंगोरें एका प्रकारच्या बुद्धीनें निवडतो आणि बॅरवाईट दुसऱ्या प्रकारच्या बुद्धीनें निवडतो असा वास्तविक प्रकार नाहीं. कोणाची बुद्धि कमी असेल, तर कोणाची अशिक्षित किंवा अपुरी वाढलेली असेल, इतकाच काय तो भेद आहे. हा भेद लक्षांत आणिला, आणि कोणतीहि गोष्ट जलद करितां येणें हें संवयीचें व अभ्यासाचें फळ आहे या अनुभवाकडे दृष्टि दिली, म्हणजे मनाच्या ज्या स्वाभाविक शक्ती आहेत त्यांपलीकडे सदसद्बिचारशक्ति म्हणून एखादी निराळीच स्वतंत्र व विलक्षण शक्ति मानण्याचें कांहीं कारण रहात नाहीं असे पाश्चात्य आधिभौतिकवाद्यांनीं ठरविलें आहे.

आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांचा याबद्दलचा अखेरचा निर्णयहि पाश्चिमात्य आधिभौतिकवाद्यांप्रमाणेंच आहे. स्वस्थ व शांत अंतःकरणानें एखाद्या गोष्टीचा विचार केला पाहिजे हें तत्त्व त्यांना कबूल आहे. पण धर्माधर्मांचा निर्णय करणारी बुद्धि एक, आणि काळेंगोरें निवडणारी बुद्धि एक. हें मत त्यांना मान्य नाहीं. मन ज्याप्रमाणें सुशिक्षित असेल त्याप्रमाणें तें बरावाईट निर्णय करितें, म्हणून मनाची सुधारणा करण्यास प्रत्येकानें झटले पाहिजे असेंहि त्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे; आणि ही सुधारणा कोणती व कशी करावी याबद्दल नियमहि सांगितले आहेत. पण सदसद्बिचेनशक्ति म्हणून सामान्य बुद्धीहून कांहीं निराळीच ईश्वरी देणगी आहे, हें मत त्यांना कबूल नाहीं. मनुष्यास ज्ञान कसे प्राप्त होतें व त्याच्या मनाचे व बुद्धीचे व्यापार कसकसे चालतात याचें प्राचीन काळीं सूक्ष्म परीक्षण झालेलें आहे. या परीक्षणास 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार' असें म्हणतात. क्षेत्र म्हणजे शरीर आणि क्षेत्रज्ञ म्हणजे आत्मा. हा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार अध्यात्मविद्येचें मूळ आहे; व क्षेत्रक्षेत्रज्ञ गी. र. ९

विद्येचें नीट ज्ञान झाल्यावर सदसद्विवेकशक्तिच काय पण इतर कोणतीहि मनो-देवता आत्म्याहून वरचढ किंवा स्वतंत्र मानितां येत नसल्यामुळे, आधिदैवतपक्ष लंगडा कां याचाहि सहज उलगडा होतो. म्हणून या ठिकाणी त्याच क्षेत्रक्षेत्रज्ञविद्येचा आपण थोडक्यांत विचार करूं. भगवद्गीतेतील बऱ्याच सिद्धान्तांचा खरा अर्थहि त्यामुळे वाचकांच्या नीट लक्षांत येईल.

मनुष्याचा देह (पिंड, क्षेत्र, किंवा शरीर) हा एक मोठा कारखानाच आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. एखाद्या कारखान्यांत ज्याप्रमाणें बाहेरचा माल आंत घेतात, आणि मग त्या मालाची निवडानिवड अगर व्यवस्था लावून पुढे कारखान्यास उपयोगी पदार्थ कोणते आणि गैरउपयोगी कोणते हें ठरल्यावर बाहेरून आंत आलेल्या कच्च्या मालाचे नवीन पदार्थ तयार करून ते बाहेर पाठवितात, तद्वत मनुष्याचे देहांत प्रतिक्षण अनेक व्यापार चालू असतात. सृष्टीतील पांचभौतिक पदार्थांचें मनुष्यास ज्ञान होण्यास मनुष्याची इंद्रिये हें पहिलें साधन आहे. जगांतील पदार्थांचें खरें किंवा मूळ स्वरूप काय हें कोणासहि इंद्रियद्वारा समजावयाचें नाही. आमच्या इंद्रियांस तें स्वरूप जसे भासतें तसेच तें आहे, असें आधिभौतिकवादां समजतात; पण उद्यां जर एखाद्यास एखादें नवें इंद्रिय प्राप्त झालें तर त्याच्या दृष्टीनें सृष्टीतील पदार्थांचे गुणधर्म झळींच्याहून निराळे होतात हें सांगावयास नको. मनुष्याच्या इंद्रियांतहि दोन भेद आहेत. एक कर्मेद्रियें व दुसरा ज्ञानेद्रियें. हात, पाय, बाणी, गुद आणि उपस्थ हीं पांच कर्मेद्रियें आहेत. आपण आपल्या शरीरानें जे व्यवहार करितों ते सर्व कर्मेद्रियांचे द्वारेच करीत असतो. याशिवाय नाक, डोळे, कान, जीभ आणि त्वचा हीं पांच ज्ञानेद्रियें आहेत. डोळ्यानें रूप, जिह्वेनें रस, कानानें शब्द, नाकानें गंध, आणि त्वचेनें स्पर्श समजतो. कोणताहि बाह्य पदार्थ घेतला तर त्याचें आपणास जें ज्ञान होते तें सदर पदार्थाच्या रूप-रस-शब्द-गंध-स्पर्शापलीकडे दुसरें कांहीं नाही. उदाहरणार्थ, एक सोन्याचा तुकडा घ्या. तो पिवळा दिसतो, त्वचेस जड भासतो, ठोकला तर लांबतो, इत्यादि जे त्याचे गुण आपल्या इंद्रियांस गोचर होतात तेवढेच आमच्या दृष्टीनें सोनें होय; आणि हे गुण वारंवार एका पदार्थांत एकसारखेच आढळून येऊं लागले म्हणजे सोनें हा एक आमच्या मतानें स्वतंत्र पदार्थ बनतो! बाहेरचा माल आंत घेण्यास व आंतला माल बाहेर पाठविण्यास ज्याप्रमाणें एखाद्या कारखान्यास दरवाजे असतात त्याप्रमाणेंच मनुष्यदेहाचीं ज्ञानेद्रियें हीं बाहेरचा माल आंत घेण्याचीं, व कर्मेद्रियें हीं आंतील माल बाहेर पाठविण्याचीं द्वारे आहेत. सूर्याचे किरण एखाद्या पदार्थावर पडून तेथून ते उलट फिरतांना आमच्या डोळ्यांत शिरले म्हणजे आपल्या आत्म्यास त्या पदार्थाच्या रूपाचें ज्ञान होतें; आणि एखाद्या पदार्थापासून निघणारे गंधाचे सूक्ष्म पर-

माणु आपल्या नाकाच्या मज्जातंतूवर येऊन आदळले म्हणजे आपणांस त्याचा वास येतो. इतर ज्ञानेंद्रियांचे व्यापारहि असेच चालतात; व ज्ञानेंद्रिये याप्रमाणे व्यापार करू लागली म्हणजे त्यांच्या द्वारे बाह्य सृष्टीतील पदार्थ आपणांस अत्रगत होतात. परंतु ज्ञानेंद्रिये जे कांही व्यापार करितात त्यांचें ज्ञान स्वतः त्यांस होत नाही, म्हणून ज्ञानेंद्रियांस ज्ञाता ही संज्ञा न देतां फक्त बाहेरचा माल आंत घेणारे दरवाजे म्हटले आहे. या दरवाजांतून माल आंत येऊन पडल्यावर त्याची पुढची व्यवस्था लावण्याचें काम मनाचें आहे. उदाहरणार्थ, दोनप्रहर झाले असतां घड्याळांत बाराचें ठोके पडू लागल्यावर किती वाजले हें कानांस समजत नाही. प्रत्येक ठोका जसजसा पडत जातो तसतसा हवेच्या लाटा कानांवर आदळतात, आणि मज्जातंतूंच्या द्वारे प्रत्येक ठोक्याचा मनावर प्रथम निरनिराळा संस्कार झाल्यावर त्या सर्वांची बेरीज करून किती वाजले हें ठरविण्याचें काम आपण करीत असतो. ज्ञानेंद्रिये पशूसहि आहेत, व घड्याळाचा एक एक ठोका जसजसा पडत जातो तसतसा प्रत्येक ठोक्याचा संस्कार त्याच्या कानानें मनापर्यंतहि पोचतो. पण सर्वांची बेरीज करून बारा वाजले हें समजण्याइतकें त्याचें मन विकसित झालेलें नसतें. हाच अर्थ शास्त्रीय परिभाषेत सांगावयाचा म्हणजे असें म्हणतात कीं, पशूस जरी अनेक संस्कारांचें पृथक् पृथक् ज्ञान झालें तरी त्या नानात्वांतील एकत्वाचा त्याला बोध होत नाही. भगवद्गीतेत “इंद्रियाणि पराण्याहुः इंद्रियेभ्यः परं मनः” — इंद्रिये बाह्य पदार्थापेक्षां श्रेष्ठ आणि इंद्रियांपेक्षां मन श्रेष्ठ (गीता ३. ४२) — असें जें म्हटलें आहे त्यांतील भावार्थहि हाच आहे. मन ठिकाणीं नसेल तर डोळे उघडे असुनहि दिसत नाही, व कान उघडे असुनहि ऐकूं येत नाही हें मागे सांगितलेंच आहे. तात्पर्य, ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारे बाहेरचा माल देहाच्या कारखान्यांतील मन या कारकुनाकडे येतो, आणि हा कारकून मग त्याची तपासणी करितो. ही तपासणी कशी होत्ये, व त्यासाठी आपण एवढा वेळ ज्यास सामान्यतः ‘मन’ असें म्हणत आलों त्याचेच आणखी कसकसे भेद करावे लागतात, किंवा एकाच मनाला अधिकारभेदामुळे कोणकोणतीं निरनिराळीं नांवें प्राप्त होतात, याचा आतां विचार करूं.

ज्ञानेंद्रियांमार्फत मनावर जे संस्कार घडतात ते प्रथम एके ठिकाणीं मांडून त्यांच्या परस्पर तुलनेनें त्यांत चांगले कोणते व वाईट कोणते. ग्राह्य पणते व टाकाऊ कोणते, फायदेशीर कोणते व नुकसानीचे कोणते, याचा प्रथम निर्णय करावा लागतो; आणि हा निर्णय झाला म्हणजे मग पुढें त्यांपैकी जी गोष्ट चांगली, फायदेशीर, योग्य अगर करण्यासारखी असेल ती करण्यास आपण प्रवृत्त होतो, असा सामान्य व्यवहार आहे. उदाहरणार्थ, आपण एखाद्या बागेत गेलो म्हणजे डोळे व नाक या ज्ञानेंद्रियांनीं त्या बागेतील झाडे व फुलें यांचे संस्कार आपल्या मनावर

घडतात. पण या फुलांपैकी कोणत्या फुलाचा वास चांगला व कोणत्याचा वाईट हे ज्ञान आपल्या आत्मन्यास झाल्याखेरीज कोणतेहि फूल प्राप्त करून घेण्याची इच्छा मनांत उद्भवून ते तोडून घेण्याचा उद्योग आपण करित नाही. म्हणून (१) ज्ञानेन्द्रियांनी वाह्य पदार्थांचे ज्ञान होऊन त्या संस्काराची जुळवाजुळव किंवा तुलनेसाठी व्यवस्थित मांडणी करणे, (२) ही जुळवाजुळव झाल्यावर त्यांच्या बऱ्यावाईटपणाचा सारासार विचार करून कोणती गोष्ट ग्राह्य आणि कोणती अग्राह्य याचा निश्चय करणे आणि (३) हा निश्चय झाल्यावर ग्राह्य वस्तु प्राप्त करून घेण्याची आणि अग्राह्य टाकून देण्याची इच्छा होऊन त्याप्रमाणे प्रवृत्ति होणे, असे एकंदर मनोव्यापारांचे तीन ठोकळ विभाग होतात. या तिन्ही क्रियांमध्ये अंतर न पडतां त्या एकसारख्या एकामागून एक झाल्या पाहिजेत असे नाही. पूर्वी केव्हांहि पाहिलेली एखादी गोष्ट आज हवीशा वाटेल; तथापि तेवढ्याने या तीन क्रियांपैकी कोणतीहि क्रिया नको असे मात्र म्हणतां येत नाही. न्यायाचा कचेरी जरी एकच तरी त्यांतले-त्यांत ज्याप्रमाणे प्रथम पक्षकार किंवा त्यांचे वकील आपआपला साक्षीपुरावा न्यायाधीशापुढे मांडितात, नंतर उभय पक्षांचा पुरावा पाहून त्यावर न्यायाधीश आपला निकाल देतो, आणि न्यायाधीशाने दिलेल्या निकालाची शेवटी नाझर अंमल-जावणी करितो, अशा कामांची वांटणी आहे, तद्वत् एवढा वेळपर्यंत ज्या कार-कुनाला आपण सामान्यतः 'मन' असे म्हणत आलों त्याच्या व्यापाराचेहि भेद होत असतात. पैकीं पुढे आलेल्या गोष्टींचा सारासार विचार करून एखादी गोष्ट अमक्या प्रकारचीच (एवमेव) आहे, दुसऱ्या प्रकारची नाही (नाऽन्यथा), असा निश्चय करण्याचे, म्हणजे फक्त न्यायाधीशाचे काम 'बुद्धि' या इंद्रियाचे असून, वर सांगितलेल्या एकंदर मनोव्यापारांतून ही सारासारविकशक्ति वजा केल्यावर बाकीचे सर्व व्यापार ज्या इंद्रियाने होतात तेवढ्यासच आतां 'मन' असे नांव देण्याची वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांत वहिवाट आहे (सां. का. २३ व २७ पहा). हे (धाकटें) मनच वकीलाप्रमाणे एखादी गोष्ट अशी आहे (संकल्प), किंवा उलटपक्षी तशी आहे (विकल्प), इत्यादि कल्पना बुद्धीपुढे निर्णयासाठी मांडीत असते; व म्हणून त्यास 'संकल्पविकल्पात्मक' म्हणजे निश्चय न करितां नुस्ती कल्पना करणारे इंद्रिय असे म्हटले आहे. 'संकल्प' या शब्दांतच कधी कधी निश्चयाचाहि समावेश केला जातो (छांदोग्य. ७.४.१ पहा). पण प्रकृत स्थली निश्चयाची अपेक्षा न ठेवितां एखादी गोष्ट अमक्या तऱ्हेची आहेसे वाटणे, मानणे, गृहीत धरणे, समजणे, किंवा कांहीं योजना करणे, इच्छिणे, चितणे, मनांत आणणे, इ० व्यापारांस उद्देशूनच 'संकल्प' या शब्दाचा उपयोग केलेला आहे. पण वकीलाप्रमाणे अशा रीतीने आपल्या कल्पना बुद्धीपुढे निकालासाठी मांडणे एवढ्यानेच मनाचे काम संपत

नाही. बुद्धीने बऱ्यावाईटाचा निर्णय केल्यावर बुद्धीला जी गोष्ट ग्राह्य झाली ती कर्मेन्द्रियांकडून घडवून आणणे, म्हणजे त्याची अंमलबजावणी करणे, हे नाझराचे कामहि मनासच करावे लागते; व त्यामुळे मनाची व्याख्या दुसऱ्या तऱ्हेनेहि करिता येत्ये. बुद्धीने केलेल्या निर्णयाची अंमलबजावणी कशी करावी याचा जो विचार करावयाचा तो एक प्रकारे संकल्पविकल्पात्मकच आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. तथापि त्यास संस्कृतांत 'व्याकरण=(विस्तार करणे)' असे दुसरे स्वतंत्र नांव आहे. याखेरीज बाकीचीं कर्मे बुद्धीचीं होत. मनाच्या कल्पनांचा सारासार विचार मन करीत नाही. हा सारासार विचार करून कोणत्याहि वस्तूचे यथार्थ ज्ञान आत्म्यास करून देणे, किंवा निवडानिवड करून अमुक वस्तु अमुक्या प्रकारचीच आहे इत्यादि निश्चय करणे, अगर तर्कांने कार्यकारणसंबंध पाहून एखादे निश्चित अनुमान किंवा कार्याकार्यनिर्णय करणे, हे सर्व व्यापार बुद्धीचे आहेत; व संस्कृतांत या व्यापारांस 'व्यवसाय' किंवा 'अध्यवसाय' असे म्हणतात. म्हणून या दोन शब्दांचा उपयोग करून बुद्धि व (धाकटे) मन यांमधील भेद दाखविण्यासाठी—

व्यवसायात्मिका बुद्धिः मनो व्याकरणारमकम् ॥

“बुद्धि (इंद्रिय) हें व्यवसाय करणारे म्हणजे सारासार विचार करून निश्चय करणारे; आणि मन (धाकटे) हें व्याकरण म्हणजे विस्तार अगर पुढील व्यवस्था करणारे प्रवर्तक इंद्रिय आहे, अर्थात् बुद्धि व्यवसायात्मिक आणि मन व्याकरणात्मक आहे”—अशा यांच्या व्याख्या महाभारतांत दिल्या आहेत (मभा. शा. २.५१. ११). भगवद्गीतेतहि “व्यवसायात्मिका बुद्धिः” हे शब्द आलेले आहेत (गी. २. ४४.); व त्या ठिकाणी बुद्धीचा अर्थ सारासार विवेक करून निश्चय करणारे इंद्रिय असाच आहे. बुद्धि ही केवळ तरवार आहे. जें कांहीं तिच्यापुढें येईल किंवा कोणी आणील तें तोडणे एवढेंच तिचें काम आहे; तिला दुसरा कोणताहि गुण अगर धर्म नाही (मभा. वन. १८१.२६) संकल्प, वासना, इच्छा, स्मृति, धृति, श्रद्धा, उत्साह, कारुण्य, कळकळ, प्रेम, दया, कृतज्ञता, काम, लज्जा, आनंद, भीति, राग, संग, द्वेष, लोभ, मद, मत्सर, क्रोध इत्यादि सर्व मनाचेच गुण अगर धर्म असून (बृ. १.५.३; मैत्र्यु. ६.३०), या मनोवृत्ती जशा जागृत होतील त्याप्रमाणें कोणतेहि कर्म करण्याकडे मनुष्याची प्रवृत्ति होत असत्ये. उदाहरणार्थ, मनुष्य कितीहि बुद्धिमान् असला आणि त्याला गरीब लोकांचे हाल कसे होतात याचें जरी पूर्ण ज्ञान असलें, तरी त्याच्या अंगांत जर कारुण्यवृत्ति जागृत नसेल तर गरीबाला मदत करण्याची इच्छा त्याला कधीच होणार नाही; अगर युद्ध करण्याची इच्छा असूनहि धैर्य नसेल तर तो लढणार नाही. ज्या गोष्टी आपण करूं इच्छितों त्यांचा परिणाम काय होईल एवढेंच बुद्धि सांगत असत्ये. पण इच्छा किंवा धैर्य वगैरे गुण

बुद्धीचे धर्म नसल्यामुळे बुद्धि स्वतः होऊन म्हणजे मनाचे मदतीखेरीज केव्हांही इंद्रियांना प्रेरणा करू शकत नाही. उलटपक्षी क्रोधादिकांच्या झपाट्यांत मन स्वतः होऊन जरी इंद्रियांना प्रेरणा करू शकले, तरी बुद्धीच्या सारासार-विचारावांचून नुस्त्या मनोवृत्तीच्या प्रेरणेने घडलेले कर्म नीतिदृष्ट्या शुद्धच असेल असा नेम नसतो. उदाह-
 णार्थ, बुद्धीचा उपयोग न करितां नुस्त्या कारुण्यवृत्तीने कांहीं दान दिल्यास तें अपात्री होऊन त्यागसून वाईट परिणाम होण्याचाहि संभव असतो. सारांश, बुद्धीच्या साहा-
 य्याखेरीज नुस्त्या मनोवृत्ति आंधळ्या आहेत. म्हणून मनुष्याच्या हातून कोणतेहि शुद्ध कर्म घडण्याचे प्रसंगी बुद्धि शुद्ध म्हणजे बऱ्यावाईटाचा बिनचूक निर्णय करणारी, मन बुद्धीच्या तंत्राने वागणारे आणि इंद्रिये मनाच्या ताब्यांत असणारी याप्रमाणे त्यांची जोड असावी लागत्ये। बुद्धि आणि मन या दोन शब्दांखेरीज अंतःकरण व चित्त हे दोन शब्दहि प्रचारांत आहेत पैकीं अंतःकरण या शब्दाचा धात्वर्थे “आंतले करण म्हणजे इंद्रिय” असा असल्यामुळे त्यांत मन, बुद्धि, चित्त, अहं-
 कार वगैरे सर्वांचाच सामान्यतः समावेश होतो; आणि मन प्रथमतः बाह्य विषयांचे गृहण म्हणजे चित्तन करू लागले म्हणजे तेंच चित्त होतें (मभा. शां. २७४. १७). पण सामान्य व्यवहारांत हे सर्व शब्द प्रायः समानार्थीच योजीत असल्यामुळे पुष्कळदां कौणता अर्थ कोठें विवक्षित आहे याचा गोंधळ पडतो. हा घोंटाळा राहू नये म्हणून या अनेक शब्दांपैकी शास्त्रीय परिभाषेत मन व बुद्धि हे दोनच शब्द वर दिलेल्या द्विविध्तायी योजण्यांत येतात. मन आणि बुद्धि यांचा एकदां अशा रीतीने भेद केल्यावर न्यायाधीश या नात्याने बुद्धि मनापेक्षां अर्थातच श्रेष्ठ होऊन मन बुद्धीचा कारकून बनते. “मनसस्तु परा बुद्धिः”—मनापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ किंवा पलीकडची होय (गी. ३. ४२)—या गांतावाक्याचा भावार्थहि हाच आहे. तथापि वर सांगितल्या-
 प्रमाणे या कारकुनासहि दोन प्रकारचीं कामे करावीं लागतात. एक बाहेरून किंवा ज्ञानेंद्रियांचे द्वारा आंत आलेल्या संस्कारांची व्यवस्था लावून बुद्धीपुढे सदर संस्कार नैकालासाठीं मांडणे, आणि बुद्धीने निकाल केल्यावर बुद्धीचा हुकूम किंवा टपाल कर्मेंद्रियांस पोंचवून त्यांचेकडून बुद्धीचा हेतु सिद्ध होण्यास जरूर त्या बाह्य क्रिया करविणे. दुकानाकरितां खरेदी करणे आणि दुकानांत बसून विक्री करणे हीं दोन्ही कामे कित्येकदां ज्याप्रमाणे दुकानचा एकच कारकून करीत असतो तद्वत् मनाची स्थिति आहे. समजा की, आपला एक खेही दृष्टीस पडला व त्यास हांक मारण्याची आपणांस इच्छा होऊन आपण त्याला ‘अरे!’ म्हणून म्हटले. तर दरम्यान अंतःकरणांत किती व्यापार होतात पहा. प्रथम डोळ्यांनी म्हणजे ज्ञानेंद्रियांने आपला मित्र जवळ आहे हा संस्कार मनामार्फत बुद्धीला पोंचून बुद्धीमार्फत त्याचे ज्ञान आंतल्याला होतें. येथे पहिली म्हणजे ज्ञान होण्याची क्रिया संपली. नंतर त्या मित्रास

हांक मारावी असें आत्मा बुद्धिद्वारा ठरावितो, आणि बुद्धीच्या हेतूची अंमलबजावणी करण्यासाठी मनां बोलण्याची इच्छा होऊन मन कर्मेन्द्रियांकडून ' अरे ! ' असें वदविते. पाणिनीच्या शिक्षाग्रंथांत शब्दोच्चारणक्रियेचे वर्णन याच धोरणाने केले आहे.—

आत्मा बुद्ध्या समेत्याऽथान् मनो युंक्ते विवक्षया ।

मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम् ।

मारुतस्तूरसि चरन् मंद्रं जनयति स्वरम् ॥

“ आत्मा प्रथमतः बुद्धिद्वारा सर्व गोष्टींचें आकलन करून मनामध्ये बोलण्याची इच्छा उत्पन्न करितो; आणि मनाने कायाग्नीची चालना केल्यावर कायाभिवायूस प्रेरणा करितो. नंतर हा वायु छातींत शिरून मंद्र स्वर उत्पन्न करितो; ” व हाच स्वर पुढें कंठतालव्यादि वर्णभेदानें मुखाबाहेर पडतो. वरील श्लोकापैकीं शब्दचे दोन चरण मैत्र्युपनिषदांतहि आलेले आहेत (मैत्र्यु. ७.११.); व त्यावरून हे श्लोक पाणिनीपेक्षाहि प्राचीन असावे असें दिसून येते. *कायाग्निश्च आधुनिक शारीरशास्त्रांत मज्जातंतु हें नांव आहे. पण बाहेरच्या पदार्थांचें ज्ञान आंत आणणारे व बुद्धीचा हुकूम मनाचे द्वारे कर्मेन्द्रियांस कळविणारे शरीरांतल मज्जातंतू निरनिराळे आहेत; म्हणून त्याप्रमाणें मनहि दोन मानिली पाहिजेत, असें पाश्चिमात्य शारीरशास्त्रज्ञांचें म्हणणें आहे. आमच्या शास्त्रकारांनीं दोन मनं न मानितां, बुद्धि आणि मन निराळीं करून मन उभयात्मक आहे, म्हणजे तें कर्मेन्द्रियांचें ठायीं कर्मेन्द्रियांप्रमाणें आणि ज्ञानेन्द्रियांचे ठायीं ज्ञानेन्द्रियांप्रमाणें वागतें, एवढेंच सांगितलें आहे. तात्पर्य एकच. दोघांच्याहि दृष्टीनें बुद्धि निश्चय करणारी न्यायाधीश, तर मन प्रथम ज्ञानेन्द्रियांचें ठायीं संकल्पविकल्पात्मक बनून कर्मेन्द्रियांचे ठायीं व्याकरणात्मक किंवा अंमलबजावणी करणारें म्हणजे कर्मेन्द्रियांचें साक्षात् प्रवर्तक आहे. तथापि कोणत्याहि गोष्टीचे 'व्याकरण' करितांना बुद्धिचा हुकूम कोणत्या रीतीनें पार पडेल याबद्दल कधी कधी संकल्पविकल्पहि मनास करावे लागत असतात. म्हणून मनाची व्याख्या देतांना सामान्यतः 'संकल्पविकल्पात्मक मनः' एवढेंच म्हणण्याचा प्रघात आहे. परंतु तेव्हांहि मनाच्या दोन्ही व्यापारांचा त्यांत समावेश होत असतो हें विसरतां कामा नये.

बुद्धि म्हणजे निवडानिवड करणारें इंद्रिय असा जो वर अर्थ सांगितला तो शास्त्रीय सूक्ष्म विवेचनासाठी आहे. परंतु हे शास्त्रीय अर्थ नेहमींच मागाहून ठराविले जातात. म्हणून हा शास्त्रीय अर्थ कायम होण्यापूर्वीच बुद्धि शब्दाचे जे व्यावहारिक

*मैत्र्युपनिषत् पाणिनीपेक्षा प्राचीन असावे असें मॅक्समुलरसाहेबांनी लिहिलें आहे. Sacred Books of the East Series, Vol XV, pp. xlv.i—ii. याचा जास्त विचार आह्मी पुढें परिशिष्टप्रकरणांत केला आहे तो पहा.

अर्थ रूढ होऊन गेले आहेत त्यांचाहि येथे विचार करणे जरूर आहे. व्यवसाया-
त्मक बुद्धीने कोणत्याहि गोष्टीचा प्रथम निर्णय केल्याखेरजि त्या वस्तूचे आपणांस
ज्ञान होत नाही: आणि ज्ञान झाल्याखेरजि ती वस्तु प्राप्त करून घेण्याची इच्छा
किंवा वासनाहि होत नाही. म्हणून व्यवहारांत आंब्याच्या झाडास व फळास ज्या-
प्रमाणे 'आंबा' हा एकच शब्द लावितात, त्याप्रमाणे व्यवसायात्मक बुद्धि आणि
त्या बुद्धिची वासनादि फले दाखविण्यासहि 'बुद्धि' या एकाच शब्दाचा सामान्य लोक
व्यवहारांत पुष्कळदां उपयोग करितात. उदाहरणार्थ, अमक्याची बुद्धि खोटी,
असे जेव्हां आपण म्हणतो तेव्हां त्याची 'वासना' खोटी असा आपल्या बोलण्याचा
अर्थ असतो. शास्त्रीयदृष्ट्या इच्छा किंवा वासना हे मनाचे धर्म असल्यामुळे त्यांस
'बुद्धि' हे नांव देणे युक्त नाही. पण 'बुद्धि' या शब्दाची शास्त्रीय छाननी होण्या-
पूर्वीपासूनच 'बुद्धि' या एकच शब्दाचा (१) निवडानिवड करणारे इंद्रिय, आणि (२)
त्या इंद्रियाच्या व्यापारामुळे पुढे मनुष्याच्या मनात उद्भवणारी वासना किंवा इच्छा,
या दोन्ही अर्थी व्यवहारांत लोक उपयोग करीत आले आहेत. म्हणून आंब्याचा
भेद दाखविणे झाल्यास पुढे 'झाड' किंवा 'फळ' हा शब्द ज्याप्रमाणे योजितात त्या-
प्रमाणे बुद्धीच्या दोन अर्थाचा भेद जेव्हां व्यक्त करणे जरूर पडते तेव्हां निवडा-
निवड करणाऱ्या म्हणजे शास्त्रीय बुद्धीस व्यवसायात्मिक' हे विशेषण जोडण्यांत येते:
आणि वासनेस नुस्ती 'बुद्धि' किंवा फारच झाले तर 'वासनात्मक' बुद्धि असे म्हणतात.
गीतेत 'बुद्धि' या शब्दाचा वरील दोन्ही अर्थी प्रयोग केल्ला आहे, (गी. २. ४१, ४४,
४९; व ३. ४२); व कर्मयोगाचे विवेचन नीट समजण्यास 'बुद्धि' या शब्दाचे वरील
दोन अर्थ नेहमी लक्षांत ठेविले पाहिजेत. मनुष्य कोणतेहि कर्म करूं लागला म्हणजे
ते कर्म बरे आहे किंवा वाईट आहे, करण्यासारखे आहे किंवा नाही इत्यादि
गोष्टींचा तो आपल्या 'व्यवसायिक' बुद्धीद्वियाने प्रथम विचार करितो; आणि मग
ते कर्म करण्याची इच्छा अगर वासना (म्हणजे वासनात्मक बुद्धि) त्याच्या मनांत
होऊन सदर कर्म करण्यास तो प्रवृत्त होतो, असा या मनोव्यापारांचा क्रम आहे. पैकीं
कार्याकार्यांचा निकाल करणे हा ज्या (व्यवसायात्मिक) बुद्धीद्वियाचा व्यापार आहे,
ते इंद्रिय ताळयावर असले म्हणजे मग भलभलत्या वासना (बुद्धि) मनांत उत्पन्न
होऊन मन बिघडत नाही. म्हणून प्रथम व्यवसायात्मिक बुद्धि शुद्ध व स्थिर केली
पाहिजे असा गीतेतल्या कर्मयोगशास्त्राचा पहिला सिद्धांत आहे (गी. २. ४१).
गीतेतच नव्हे तर कान्ट*यानेहि बुद्धीचे याचप्रमाणे दोन भेद करून शुद्ध म्हणजे

* कान्ट हा व्यवसायात्मिक बुद्धीस pure Reason आणि वासनात्मक बुद्धीस
Practical Reason, अशी नावे देतो; व दोन्ही बुद्धींचे विवेचन त्यानें दोन स्वतंत्र
ग्रंथांत केले आहे.

व्यवसायात्मक बुद्धीच्या, आणि व्यावहारिक म्हणजे वासनात्मक बुद्धीच्या, व्यापारांचे दोन स्वतंत्र ग्रंथांत विवेचन केले आहे. वास्तविक पाहिले तर व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर कशी करावी हा पातंजल योगशास्त्राचा विषय आहे, कर्मयोगशास्त्राचा नव्हे. पण कर्माचा विचार करितांना कर्माच्या परिणामाकडे पहाण्यापेक्षा तें कर्म करणाराची वासना म्हणजे वासनात्मक बुद्धि कशी आहे हें प्रथम पाहिले पाहिजे, असा गीतेचा सिद्धान्त आहे (गी. २. ४९); आणि त्याप्रमाणे वासनेचा विचार करावयास लागले म्हणजे असे दिसून येते की, ज्याची व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर व शुद्ध झालेली नसत्ये, त्याच्या मनांत वासनांचे निरनिराळे तरंग उद्भवत असतात, व त्यामुळे त्या वासना नेहमींच शुद्ध व पवित्र असतील असा नेम नसतो (गी. २. ४९). आणि वासनाच जर शुद्ध नाहीत तर पुढील कर्म तरी शुद्ध कसे घडणार ? म्हणून कर्मयोगशास्त्रांतहि व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध ठेवण्यास साधनें किंवा उपाय कोणते याचा सविस्तर विचार करणे जरूर पडते; व यासाठी भगवद्गतेच्या सहाव्या अध्यायांत बुद्धि शुद्ध करण्याचे एक साधन या दृष्टीने पातंजल योगाचे विवेचन केलेले आहे. पण हा संबंध लक्षांत न आणितां गीतेमध्ये पातंजल योगाच प्रतिपाद्य आहे असे कांहीं सांप्रदायिक टीकाकारांनी गीतेचे तात्पर्य काढिले आहे ! गीताशास्त्रांत 'बुद्धि' या शब्दाचे वर दिलेले दोन अर्थ व त्या अर्थांमधील परस्पर संबंध लक्षांत ठेवणे किती महत्त्वाचे आहे, हें यावरून वाचकांचे लक्षांत येईल.

असो: मनुष्याचे अंतःकरणांतील व्यापार कसे चालतात हें पाहून मन व बुद्धि यांची कामे काय व बुद्धि शब्दाचे दुसरे अर्थ कोणते, हें सांगितले. आतां मन आणि व्यवसायात्मक बुद्धि याप्रमाणे पृथक् केल्यावर सदसद्विवेकदेवतेची काय वाट लागत्ये तें पाहू. बरे व्हाईट निवडणें हेंच या देवतेचे काम असल्यामुळे (धाकट्या) मनांत तिचा समावेश होऊ शकत नाही; आणि कोणत्याहि गोष्टीचा विचार करून निर्णय करणारी व्यवसायात्मक बुद्धि एकच असल्यामुळे, सदसद्विवेचनशक्तीला निराळी जागा रहात नाही. ज्या गोष्टीचा किंवा विषयांचा सारासार विवेक करून निर्णय सांगावयाचा ते विषय अनेक असू शकतील. व्यापार, लडाई, फौजदारी अगर दिवाणी खटले, सावकारी, शेतकी, इत्यादि अनेक धंद्यांत हरएक प्रसंगी सारासार विवेक करावा लागत असतो. पण तेवढ्यामुळे यांतील व्यवसायात्मक बुद्धि निरनिराळ्या होत नाहीत. सारासार विवेक म्हणून जी क्रिया आहे ती सर्वत्र एकच आहे; आणि म्हणून तो विवेक किंवा निर्णय करणारी बुद्धि ही एकच असली पाहिजे. परंतु मनाप्रमाणे बुद्धिहि शारीर धर्म असल्यामुळे पूर्वकर्मानें, पिढीजाद संस्कारासुळे अगर शिक्षणादि अन्य कारणानी ही बुद्धि कमीजास्त सात्त्विक, राजस किंवा तामस असू शकत्ये; व म्हणूनच एकाचे बुद्धीस जी गोष्ट प्राण्य तीच दुसऱ्याच्या बुद्धीस

अग्राह्य वाटत असत्ये. पण तेवज्याने बुद्धि हे इंद्रिय प्रत्येक वेळा भिन्न असते, असे म्हणतां यावयाचे नाही. उदाहरणार्थ डोळा घ्या. कोणाचे डोळे तिरवे तर कोणाचे पिचके आणि कोणाचे काणे असून, कोणाची दृष्टि अंधुक तर कोणाची साफ असत्ये. म्हणून डोळा हे इंद्रिय एक नसून अनेक आहेत असे आपण म्हणत नाही. बुद्धीसहि हाच न्याय लागू केला पाहिजे. ज्या बुद्धीने तांदूळ किंवा गहू निवडले जातात, ज्या बुद्धीने दगड आणि हिरा यांमधील भेद कळतो, ज्या बुद्धीने काळेगोरे किंवा गोडकडू समजते, तीच बुद्धि भय कशाचे बाळगावे व कशाचे बाळगू नये, अगर सत् आणि असत्, फायदा किंवा नुकसान, धर्म अगर अधर्म, आणि कार्य अगर अकार्य, या सर्व गोष्टींचा तारतम्य विचार करून अखेर निर्णय करित असत्ये. सामान्य व्यवहारांत मनोदेवता म्हणून तिचे कितीहि गौरव केले, तरी तत्त्वज्ञानदृष्ट्या ती एकच व्यवसायात्मक बुद्धि होय. हाच अभिप्राय मनांत आणून गीतेच्या अठराव्या अध्यायांत एकाच बुद्धीच सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन भेद करून—

प्रवृत्ति च निवृत्ति च कार्याकार्ये भयाभये ।

बंध मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥

'कोणती गोष्ट करू लागो, कोणती करू लागू नये, कोणते कृत्य करण्यास योग्य व कोणते अयोग्य, कशास भ्यावे व कशास भिऊं नये, बंध कशांत आहे व मोक्ष कशांत होतो, हे ज्या बुद्धीस (यथार्थ) समजते ती बुद्धि सात्त्विक होय" (गी. १८. ३०), असे सांगितल्यावर—

यथा धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।

अयथावत् प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥

"धर्म व अधर्म किंवा कार्य व अकार्य यांचा जी यथार्थ निर्णय करित नाही म्हणजे चुकत्ये ती बुद्धि राजस" (१८. ३१), आणि अखेरीस—

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।

सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥

"अधर्मालाच धर्म म्हणणारी किंवा सर्व बाबतींत विपरीत म्हणजे उलटा निर्णय करणारी बुद्धि तामस होय," असे अर्जुनाला भगवंतांनी सांगितले आहे (गी. १८. ३२). या विवेचनावरून केवळ चांगलेवाईट निवडण्यास सांगणारी म्हणजे सदसद्विवेकबुद्धिरूप स्वतंत्र निराळी देवता गीतेस संमत नाही, हे उघड होते. नेहमी चांगले निवडणारी बुद्धि कधीच असू शकत नाही, असा याचा अर्थ नाही. तर बुद्धि एकच असून चांगल्याची निवड करणे हा सात्त्विक धर्माच्या एकाच बुद्धीत पूर्व-संस्काराने, शिक्षणाने, इंद्रियनिग्रहाने किंवा आहारादिकांनी येत असतो; आणि या पूर्वसंस्कारादि कारणांच्या अभावी तीच बुद्धि केवळ कार्याकार्यनिर्णयाचे कामीच

नव्हे, तर इतर बाबतींतहि राजस किंवा तामस होऊं शकत्ये, असा वरील श्लोकांचा भावार्थ आहे. चोर व साव यांच्या अगर निगनिराळ्या देशांतील मनुष्यांच्या बुद्धीत अंतर कां पडतें याची या सिद्धान्तानें जग्गी उपपत्ती लागत्ये, तशी सदसद्विवेचन-शाक्ति स्वतंत्र देवता मानिल्यानें लागत नाही. आपली बुद्धि सात्त्विक करणें हें प्रत्ये-काचें काम होय; आणि इंद्रियनिग्रहाखेगज तें काम होऊं शकत नाही. जोपर्यंत व्यवसायात्मक बुद्धि मनुष्याचें खरें हित कशांत आहे याची निवडानिवड अगर प-रीक्षा न करितां केवळ इंद्रियांच्या मर्जीप्रमाणें वागत असत्ये, तोंपर्यंत त्या बुद्धीस शुद्ध म्हणतां येत नाही. यासाठीं बुद्धीला मन व इंद्रियें यांच्या ताब्यांत जाऊं न देतां उलट मन व इंद्रियें तिच्या ताब्यांत घेतील अशी व्यवस्था आपण केली पाहिजे. भगवद्गीतेंत अनेक ठिकाणीं हेंच तत्त्व सांगितलें असून (गी. २. ६७, ६८; ३. ७, ४१; ६. २४-२६), याच कारणासाठीं कठोपनिषदांत शरीराला रथाची उपमा देऊन त्याला जोडिलेले इंद्रियरूपी घोडे विषयोपभोगाच्या मार्गांत व्यवस्थित चालविण्यास (व्यवसायात्मक) बुद्धिरूप सारध्यानें मनोमय लगाम घेर्यानें नीट खेंचून धरिले पा-हिजेत, असें रूपक केले आहे (कठ. ३. ३-९); आणि महाभारतांतहि दोनतीब ठिकाणीं हेंच रूपक कांहीं कमीजास्त फरकानें घेतलेले आहे (मभा. वन. २. १०, २५; स्त्री. ७. १३; अश्व. ५१. ५). इंद्रियनिग्रहाची कृति वर्णन करण्यास हा दृष्टान्त इ-तका समर्पक आहे कीं, ग्रीस देशांतील प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता ल्येटी यानें आपल्या ग्रंथांत (फीड्स २४६) इंद्रियनिग्रहाचें वर्णन कारितांना हाच दृष्टान्त योजिला आहे. भगवद्गी-तेंत हा दृष्टान्त प्रत्यक्ष आलेला नाही. तथापि वर निर्दिष्ट केलेल्या गीतेच्या श्लोकां-तील इंद्रियनिग्रहाचें वर्णन हा दृष्टान्त मनांत ठेवूनच केलेलें आहे, हें या विषयाची पूर्वापर सरणी ज्याला माहीत आहे, त्याच्या लक्षांत आल्याखेरीज रहाणार नाही. सामान्यतः म्हणजे शास्त्रांय सूक्ष्म भेद करण्याची जेव्हां अवश्यकता असत्ये तेव्हां त्यालाच मनोनिग्रह असें म्हणतात. पण मन आणि बुद्धि यांचा वर सांगितल्याप्रमाणें जेव्हां भेद करितात तेव्हां निग्रहाचें कर्तृत्व मनाकडे न रहातां व्यवसायात्मक बुद्धी-कडे जातें. ही व्यवसायात्मक बुद्धि शुद्ध होण्यास पातंजल योगांतील समाधीनें, भक्तीनें, ज्ञानानें किंवा ध्यानानें परमेश्वरस्वरूप ओळखून सर्व मनुष्यांत एकच आत्मा आहे हें तत्त्व बुद्धीत ठसून गेलें पाहिजे हिलाच आत्मनिष्ठ बुद्धि असें म्हण-तात. व्यवसायात्मक बुद्धि याप्रमाणें आत्मनिष्ठ झाली, आणि मनोनिग्रहानें मन व इंद्रियें तिच्या ताब्यांत वागण्यास शिकलेली असली, म्हणजे इच्छा, वासना इत्यादि मनोधर्म (किंवा भ्वासनात्मक बुद्धि) आपोआपच शुद्ध व पवित्र राहून शुद्ध सात्त्विक कर्माकडे देहेंद्रियांची साहजिकरीत्याच प्रवृत्ति होत असत्ये. अध्यात्म-दृष्ट्या हेंच सर्व सदाचरणाचें मूळ म्हणजे कर्मयोगशास्त्राचें रहस्य आहे.

मन आणि बुद्धि यांच्या नेहमींच्या वृत्तींखेरीज सदसद्विवेकशक्ति म्हणून स्वतंत्र दैवत आमच्या शास्त्रकारांनीं कां मानिलें नाहीं याचें कारण वरील विवेचनावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. मनाला किंवा बुद्धीलाच गौरवानें देवता मानण्यास त्यांच्या मते कांहीं हरकत नाहीं; पण ज्याला आपण मन किंवा बुद्धि म्हणतो त्याहून भिन्न व स्वयंभू असें तिसरेंच सदसद्विवेकदैवत तात्त्विक विचारान्तीं निष्पन्न होत नाहीं, असें त्यांनीं ठरविलें आहे. 'सतां हि संदेहपदेषु०' या वाक्यांत 'सतां' पद घालण्याचें स्वारस्यहि आतां उघड होतें. ज्यांचीं मनं शुद्ध व आत्मनिष्ठ आहेत, त्यांनीं आपल्या अंतःकरणाची साक्ष घेणें कांहीं गैर नाहीं किंबहुना त्यांनीं आपलें मन होईल तितकें शुद्ध करून कोणतेंहि कर्म करण्यापूर्वीं त्याची साक्ष घेतली पाहिजे असेंहि म्हणतां येईल. पण लुच्च्या लोकांनीं 'आम्हीहि याचप्रमाणें वागतों' असें म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण, दोघांची सदसद्विवेचनशक्ति एक नसून सत्पुरुषांची सात्त्विक तर चोरांची तामस असत्ये. सारांश, ज्याला आधिदैवतपक्षांतील लोक सदसद्विवेकदेवता म्हणतात तिचा तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विचार केला तर ती स्वतंत्र देवता नसून व्यवसायात्मक बुद्धीच्या स्वरूपापेक्षाच हें एक आत्मनिष्ठ म्हणजे सात्त्विक स्वरूप आहे, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे आणि असा सिद्धान्त केला म्हणजे आधिदैवतपक्ष आपोआपच लंगडा पडतो.

आधिभौतिक पक्ष एकदेशीय व अपुरा आणि आधिदैवतपक्षाची सोपी युक्तीहि याप्रमाणें लंगडी पडल्यावर, कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति लावण्यास दुसरा कांहीं मार्ग आहे कीं नाहीं हें पाहणें जरूर पडतें. हा मार्ग आध्यात्मिक होय, कारण, बाह्य कर्मापेक्षां बुद्धि जरी श्रेष्ठ तरी सदसद्विवेकबुद्धि म्हणून एखादी स्वतंत्र व स्वयंभू देवता नाहीं असें ठरल्यावर शुद्ध कर्म घडण्यास बुद्धि शुद्ध कशी ठेवावी, शुद्ध बुद्धि कशाला म्हणतात, किंवा बुद्धि शुद्ध कशी करितां येत्ये, या प्रश्नांचा कर्मयोगशास्त्रांतहि विचार करणें जरूर पडतें; आणि हा विचार निव्वळ बाह्य सृष्टीचा विचार करणारी म्हणजे आधिभौतिक शास्त्रें सोडून देऊन अध्यात्मज्ञानांत शिरल्याखेरीज पुरा होत नाहीं. ज्या बुद्धीस आत्म्याचें किंवा परमेश्वराच्या सर्वव्यापी खऱ्या स्वरूपाचें पूर्ण ज्ञान झाल्लें नाहीं ती बुद्धि शुद्ध नव्हे, असा या बाबतींत आमच्या शास्त्रकारांचा अखेर सिद्धान्त असून अशा प्रकारची म्हणजे आत्मनिष्ठ बुद्धि कशाला म्हणावें हे सांगण्यासाठींच गीतेंत अध्यात्मशास्त्राचें निरूपण केलेलें आहे. पण या पूर्वापारसंबंधाकडे दुर्लक्ष करून गीतेवरील सांप्रदायिक टीकाकारांपैकीं कांहींनीं वेदान्त हाच गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय असें ठरविलें आहे. गीतेंतील प्रतिपाद्य विषयासंबंधानें सदर टीकाकारांनीं केलेला हा निर्णय बरोबर नाहीं असें पुढें सविस्तर दाखविण्यांत येईल. बुद्धि शुद्ध कशी होत्ये हें पहाण्यास आत्म्याचाहि विचार करणें

कसें जरूर पडतें एवढेंच सध्यां दाखवावयाचें आहे. आत्म्याचा हा विचार दोन बाजूंनीं करावा लागतो. (१) स्वतःच्या पिंडाच्या, क्षेत्राच्या किंवा शरीराच्या व मनाच्या व्यापाराचें परीक्षण करून त्यावरून क्षेत्रज्ञरूपी आत्मा कसा निष्पन्न होतो याचें विवेचन करणें हा पहिला प्रकार आहे (गी. अ. १३.). यासच शारीरक किंवा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार ही संज्ञा आहे: व याच कारणास्तव वेदान्तसूत्रांस “शारीरक (शरीराचा विचार करणारी) सूत्रे” असें म्हणतात. स्वतःच्या शरीराचा व मनाचा याप्रमाणें विचार झाल्यावर मग (२) त्यांतून जें तत्त्व निष्पन्न होतें तें, आणि आपल्या भोवतां जी दृश्य सृष्टि म्हणजे ब्रह्मांड आहे त्याच्या निरीक्षणानें जें तत्त्व निष्पन्न होतें तें, मिळून दोन्ही एकच आहेत का भिन्न आहेत हें पहावें लागतें. अशा रीतीनें केलेल्या सृष्टीच्या परीक्षणास क्षराक्षरविचार किंवा व्यक्ताव्यक्तविचार असें नांव आहे. क्षर किंवा व्यक्त म्हणजे सृष्टीतील सर्व नाशवंत पदार्थ, आणि अक्षर किंवा अव्यक्त म्हणजे सृष्टीतल्या या नाशवंत पदार्थांचें सारभूत नित्य तत्त्व होय (गी. ८. २१; १५. १६). क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारानें आणि क्षराक्षरविचारानें निघालेल्या या दोन तत्त्वांचा पुनः विचार करितां, हीं दोन्ही ज्यापासून निघतात व या दोहोंच्याहि पलीकडे (पर) जें सर्वांचें मूलभूत तत्त्व निष्पन्न होतें त्यास परमात्मा किंवा पुरुषोत्तम म्हणतात (गी. ८. २०). भगद्गीतेंत हे सर्व विचार आलेले असून अखेरीस सर्वांचें मूलभूत जें परमात्मरूपी तत्त्व त्याच्या ज्ञानानें बुद्धि शुद्ध कर्ता होतये तें दाखवून कर्मयोगशास्त्राचा उपपत्ति सांगितला आहे. म्हणून ही उपपत्ति आपणांस समजून घेणें असल्यास आपणहि त्याच मार्गानें गेलें पाहिजे. पैकीं ब्रह्मांडज्ञान किंवा क्षराक्षरविचार पुढील प्रकरणांत येईल. सदसद्विवेकदेहाच्या खऱ्या स्वरूपाचा निर्णय करण्यासाठी या प्रकरणांत मुरूकेलेलें पिंडज्ञान किंवा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार अपुरा राहिला आहे तेवढा आतां पुरा करून घेतों.

पांच भौतिक स्थूलदेह, पांच कर्मेन्द्रिये, पांच ज्ञानेन्द्रिये, या ज्ञानेन्द्रियांचें शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंधात्मक पांच विषय, संकट पविकल्पात्मक मन आणि व्यवसायात्मक बुद्धि, यांबद्दलचें विवेचन संपलें. पण एवढ्यानें शरीराचा विचार पुरा होत नाही. मन आणि बुद्धि हीं विचार करण्याचीं साधनें किंवा इंद्रिये होत. जडशरीरामध्ये याखेरीज प्राणरूपी चेतना म्हणजे हालचाल जर नसेल, तर मन आणि बुद्धि असून नसून सारखीच. अर्थात् वरील गोष्टींखेरीज चेतना म्हणून आणखी एका तत्त्वाचा शरीरांत समावेश केला पाहिजे. चेतना शब्दाचाच कित्येकदां चैतन्य असा अर्थ होत असतो. पण चेतना हा शब्द प्रस्तुत स्थलीं चैतन्य या अर्थीं योजिलेला नाही हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. चेतना म्हणजे जडदेहांत दिसून येणारी प्राणांची हालचाल, चेष्टा किंवा जिवंतपणाचा व्यापार एकठाच अर्थ येथें विवक्षित आहे. ज्या चिच्छ-

कांनै जडांतहि हालचाल किंवा व्यापार उत्पन्न होतो तें चैतन्य होय; आणि ही शक्ति कोणती याचाच आतां विचार करावयाचा आहे. शरीरांत दृश्य होणारा जिवंतपणाचा व्यापार किंवा चेतना याखेरीज 'परक्याचें' व 'माझे' असा भेद ज्यामुळें उत्पन्न होतो तो एक निराळाच गुण आहे. कारण, वर सांगितल्याप्रमाणें बुद्धि हें इंद्रिय फक्त सारासार विचार करून निर्णय करणारें असल्यामुळें आपपरभेदाचें मूळ म्हणजे अहंकार त्याहून पृथक् धरावा लागतो. इच्छाद्वेष, सुखदुःख वगैरे द्वंद्व मनाचेच गुण होत; पण नैय्यायिक हे गुण आत्म्याचे आहेत असें मानात असल्यामुळें हा गैरसमज दूर करण्यासाठीं वेदान्तशास्त्र मनांतच त्यांचा समावेश करीत असते. त्याचप्रमाणें पंचमहाभूतें ज्या मूळ तत्त्वांपासून निघालीं त्या प्रकृतिरूप तत्त्वांचाहि शरीरांतच समावेश होतो (गी. १३. ५, ६). हीं सर्व तत्त्वे ज्या शक्तीने स्थिर रहातात ती शक्ति या सर्वांपेक्षां पुनः निराळाच आहे. तिला धृति असें म्हणतात (गी. १८. ३३), या सर्व गोष्टी एके ठिकाणीं केल्या म्हणजे जो समुच्चयरूपी पदार्थ बनतो त्यास सविकार शरीर किंवा क्षेत्र अर्शा शाब्दांत संज्ञा आहे; व यालाच व्यवहारांत आपण चालतें बोलतें (सविकार) मनुष्यशरीर किंवा पिंड असें म्हणतो. क्षेत्र शब्दाची ही व्याख्या आद्वीं गीतेला धरून केली आहे; पण इच्छाद्वेषादि गुण मोजतांना या व्याख्येत काचित् थोडाफार फरक केलेला असतो. उदाहरणार्थ, शांतिपर्वांत जनकमुलभासंवादांत (शां. ३२०) शरीराची व्याख्या करितांना पंचकर्मेंद्रियें सोडून देऊन त्याऐवजीं काल, सदसद्भाव, विधि, शुक्र आणि बल या सहा गुणांचा समावेश केलेला आहे. या गणनेप्रमाणें पंचमहाभूतांतच पंचकर्मेंद्रियांचा समावेश करावा लागतो, व गीतेतील गणनेप्रमाणें कालाचा आकाशांत व विधिशुक्रबलादिकांचा इतर महाभूतांत अगर प्रकृतींत अंतर्भाव झाला आहे, असें मानावें लागतें. कसेंहि झाले तरी क्षेत्र शब्दानें एकच अर्थ सर्वास अभिप्रेत आहे. मानसिक आणि शारीरिक सर्व द्रव्ये व गुण यांचा प्राणरूपी विशिष्टचेतनायुक्त जो समुदाय त्याचें नांव क्षेत्र. शरीर हा शब्द मृतदेहासहि लावितात; म्हणून त्याहून भिन्न क्षेत्र हा शब्द प्रकृत स्थलीं वापरतात. क्षेत्र याचा मूळ अर्थ शेत असा आहे; पण प्रस्तुत प्रकरणीं त्याचा 'सविकार व सजीव मनुष्यदेह' या अर्थीं लाक्षणिक उपयोग केलेला आहे. वर ज्याला पूर्वीं आम्हीं मोठा कारखाना म्हटलें आहे तो हाच होय. बाहेरचा माल या कारखान्यांत घेण्यास आणि कारखान्यांतील माल बाहेर पाठविण्यास अनुक्रमें ज्ञानेंद्रियें व कर्मेंद्रियें हे कारखान्याचे दरवाजे असून मन, बुद्धि, अहंकार, चेतना हे त्यांतील कामगार आहेत; आणि सदर कामगार जे व्यवहार करितात किंवा करवितात त्यांस या क्षेत्राचे व्यापार, विकार किंवा धर्म असें म्हणतात.

क्षेत्र या शब्दाचा अर्थ याप्रमाणें निश्चित केल्यावर हें क्षेत्र किंवा शेत कोणाचें,

या कारखान्यान कोणी मालक आहे की नाही, हा प्रश्न पुढे महज निष्पन्न होतो. आत्मा हा शब्द कित्येकदां मन, अंतःकरण किंवा आपण स्वतः या अर्थी जरी वापरला जातो, तरी त्याचा मुख्य अर्थ क्षेत्रज्ञ किंवा शरीराचा चालक असा आहे. मनुष्य ज्या ज्या क्रिया करितो, — मग त्या मानसिक असोत वा शारीरिक असोत, — त्या सर्व त्याची बुद्ध्यादि अंतरिद्रिये, चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रिये किंवा हस्तपादादि क्रमेन्द्रिये करीत असतात. मन व बुद्धि हीं दोन इंद्रिये या सर्व समूहांत श्रेष्ठ होत. पणही जरी श्रेष्ठ असली तरी इतर इंद्रियांप्रमाणे हीं सर्व मूळांत जडदेहाचे किंवा प्रकृतीचेच विकार ओढत (पुढील प्रकरण पहा). म्हणून मन व बुद्धि हीं इंद्रिये सर्वांत श्रेष्ठ असलीं तरी आपआपल्या विशिष्ट व्यापारांपलीकडे त्यांना दुसरे काहीच करितां येत नाही, व येणे शक्यहि नाही. मन चित्तन करिते, व बुद्धि निश्चय करित्ये, हे खरे. पण हीं कामे मन व बुद्धि कोणासाठीं करितात, अगर निरनिराळ्या वेळीं मन व बुद्धि यांचे जे पृथक् पृथक् व्यापार पडतात त्यांचे एकत्वाने ज्ञान हाण्यास जे एकीकरण करावे लागते ते एकीकरण कोण करितो, किंवा त्याप्रमाणे पुढे सर्व इंद्रियांस आपआपले व्यापार तदनुकूल करण्याची दिशा कशाने लागत्ये, याचा त्यानें निर्णय होत नाही. मनुष्याचा जड देहच हे काम करितो असें म्हणतां येत नाही. कारण, शरीरांतून चेतना म्हणजे हालचालीचे व्यापार नष्ट झाले म्हणजे जडदेह शिल्लक असूनहि तो या गोष्टी करूं शकत नाही; आणि जडदेहाचे मांस, स्नायु इत्यादि जे घटकावयव ते अन्नाचा परिणाम असून नित्य क्षिजून नित्य नवे बनत असल्यामुळे काल ज्यानें अमुक गोष्ट पाहिली तोच मी आज दुसरी गोष्ट पहात आहे अशी जी एकत्वबुद्धि ती नित्य पालटणाऱ्या जडदेहाचाच धर्म आहे, असें मानितां येत नाही. बरे, जडदेह सोडून चेतनाच मालक म्हणावी, तर गाढ निद्रित प्राणादि वायूंचे श्वासोच्छ्वासादि किंवा रुधिराभिसरणादि व्यापार म्हणजे चेतना कायम असूनहि 'मी' हे ज्ञान नसते (बृ. २. १. १५—१८). म्हणून चेतना किंवा प्राणादिकांचा व्यापार, हा सुद्धां जडांत उत्पन्न झालेला एक प्रकारचा विशिष्ट गुण आहे, सर्व इंद्रियांच्या व्यापारांचे एकीकरण करणारी मूळ मालक शक्ति नव्हे असें सिद्ध होते (कठ. ५. ५.). 'माझे व परक्याचे' या षट्यंत विशेषणांनीं अहंकाररूपी गुणाचा बोध होतो; पण 'अहं' म्हणजे 'मी' कोण याचा त्यानें निर्णय होत नाही. 'मी' हा नुस्ता भ्रम म्हणावा तर प्रत्येकाची प्रतिती किंवा अनुभव तसा नसून या अनुभवाला सोडून कोणतीहि कल्पना करणे म्हणजे समर्थानीं म्हटल्याप्रमाणे 'प्रचीतीवीण जें बोलणें। तें अबोधेची कंटाळवाणें। तोंड पसरून जैसें सुणें। रडोन गेलें॥' यांतलाच प्रकार होतो (दा. ९. ५. १५.); आणि इतके करूनहि इंद्रियांच्या व्यापारांच्या एकीकरणाची उपपत्ति लागत नाही ती नाहीच. कित्येकांचे असें म्हणणे आहे कीं, 'मी' म्हणून

कांहीं निराळा पदार्थ नसून मन, बुद्धि, चेतना, जडदेहें वगैरे ज्या तत्त्वांचा 'क्षेत्र' या शब्दांत समावेश केला जातो त्या सर्वांच्या संघातास किंवा समुच्चयास 'मी' असे म्हणावे. पण लांकडावर लांकूड रचिल्याने पेटी होत नाही, किंवा घड्याळाचीं सर्व चक्रे एके ठिकाणी जुळल्याने त्यांत गतीहि पण उत्पन्न होत नाही, हें आपण प्रत्यक्ष पहातो. म्हणून नुसत्या संघातामुळे कर्तृत्व येतें असे म्हणतां येत नाही. क्षेत्राचे सर्व व्यापार उगाच वेड्यासारखे होत नसून त्यांत कांहीं विशिष्ट धोरण अगर हेतु असतो हें कोणासहि मांगवयास नको. क्षेत्र या कारखान्यांतील बुद्ध्यादि सर्व कामगारांस हें धोरण कोण लावून देतो! संघात म्हणजे नुस्ती जुळणी. सर्व पदार्थ एकत्र केले तरी त्याचा एकजीव होण्यास त्यांमधून दौरा घालावा लागतो. एरवीं ते पुनः केव्हांहि विस्खलित होतील. हा दौरा कोणता हें आपणांस आतां पहाणें आहे. संघात गीतेस मान्य नाही असे नाही; तर त्याची गणना क्षेत्रांतच केली जात्ये (गी. १३.६.). क्षेत्राचा मालक किंवा क्षेत्रज्ञ कोण याचा त्यानें निकाल लागत नाही. समुच्चयामध्ये कांहीं नवीन गुण उत्पन्न होतो असे कोणी समजतात. परंतु हें मतच आधी खरे नव्हे. कारण जें पूर्वी कोणत्याहि रूपांनै अस्तित्वांत नव्हतें तें या जगांत नव्यानें उत्पन्न होत नाही, असा तत्त्वज्ञानी पुरुषांनी पूर्ण विचारान्ती सिद्धान्त केला आहे (गी. २.१६) पण हा सिद्धान्त धणभर वाजूला ठेविला तरी संघातांत उत्पन्न होणारा नवा गुणच क्षेत्राचा मालक कां मांनूं नये असा यापुढें दुसरा प्रश्न सहज उद्भवतो. यावर कित्येक आर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्रज्ञांचे असे म्हणणे आहे कीं, द्रव्य आणि त्याचे गुण निरनिराळे असूं शकत नाहीत, गुणाला कांहीं तरी अधिष्ठान असावें लागतें. याकरितां समुच्चयोत्पन्न गुणाऐवजीं आम्ही समुच्चयच या क्षेत्राचा मालक असे समजतो. ठीक आहे; पण मग व्यवहारांत तुम्ही अग्नि शब्दाऐवजीं लांकूड, विद्युत् शब्दाऐवजीं डग, किंवा पृथ्वीच्या आकर्षणाऐवजीं पृथ्वी असें कां म्हणत नाही! क्षेत्राचे सर्व व्यापार एका व्यवस्थेनें व शिस्तानें जुळून चालण्यास मन आणि बुद्धि यांच्याहून भिन्न अशी कांहीं तरी शक्ति असली पाहिजे एवढी गोष्ट जर निर्विवाद आहे, तर त्या शक्तीचें अधिष्ठान अद्याप आपणांस अगम्य आहे, किंवा त्या शक्तीचें अगर अधिष्ठानाचें पूर्ण स्वरूप अद्याप नीट सांगतां येत नाही, म्हणून ती शक्तिच नाही असे म्हणणे हा न्याय कोठला! कोणीहि झाला तरी तो जसा आपल्याच खांद्यावर बसूं शकत नाही, तद्वत् संघाताचें ज्ञान संघात आपणच करून घेतो असे म्हणतां येत नाही. म्हणून देहेंद्रियादि संघाताचे व्यापार ज्याच्या उपभोगासाठी किंवा फायद्यासाठी होतात तो कोणी तरी संघाताहून निराळाच आहे असे तर्कदृष्ट्याहि दृढ अनुमान होतें. संघाताहून निराळे असणारें हें तत्त्व स्वतःच सर्व गोष्टी जाणणारें असल्यामुळे सृष्टीतील इतर पदार्थांप्रमाणें तें आपल्या स्वतः-

त्याच ज्ञेय म्हणजे गोचर होऊं शकत नाही हे खरें; पण त्यामुळें त्याच्या अस्तित्वाला कांही बाध येत नाही. कारण, सर्व पदार्थ 'ज्ञेय' या एकाच कोटीत पडले पाहिजेत असा नियम नाही. ज्ञाता व ज्ञेय—जाणणारा व त्याला झालेले ज्ञान—असे त्यांचे दोन वर्ग होतात, आणि दुसऱ्या वर्गात एखादी वस्तु न आली तर पहिल्या वर्गात तिचा समावेश होऊन तिचें अस्तित्व ज्ञेय वस्तूइतकेंच पूर्णपणें सिद्ध होतें. किंबहुना संघातापलीकडचा आत्मा हा स्वतःच जाणणारा असल्यामुळे, त्याला होणाऱ्या ज्ञानाचा तो विषय न झाल्यास त्यांत कांहीं आश्चर्य नाही, असेंहि म्हणतां येईल; आणि याच अभिप्रायानें "अरे! जो सर्व गोष्टी जाणणारा त्याला जाणणारा दुसरा कोठून येणार!"—विज्ञातारमरे केन विजानीयात्—असे बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें उद्गार काढिले आहेत (बृ. २. ४. १४) म्हणून हस्तपादादि इंद्रियांपासून चढत चढत प्राण, चेतना, मन आणि बुद्धि या परतंत्र व एकदेशीय कामगारांच्याहि पलीकडे राहून त्या सर्वांच्या व्यापारांचें एकीकरण करणारी, व त्यांनीं काय करावें याचें त्यास धोरण लावून देणारी, किंवा त्यांच्या कर्माला नित्य साक्षी-भूत होणारी, अशा त्यांच्याहून अधिक व्यापक व समर्थ शक्ति या चेतनाविशिष्ट सर्जाव देहांत म्हणजे क्षेत्रांत वाम करीत असत्ये, असा अखेर सिद्धान्त करावा लागतो. सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांस हा सिद्धान्त मान्य असून, अर्वाचीन कालीं जर्मन तत्त्वज्ञ कान्ट यानें वृद्धीच्या व्यापारांचें सूक्ष्म परीक्षण करून हेंच तत्त्व निष्पन्न होतें असें दाखविलें आहे. मन, बुद्धि, अहंकार किंवा चेतना हे सर्व देहाचे म्हणजे क्षेत्रांचे गुण किंवा अवयव होत. यांचा प्रवर्तक यांहून भिन्न, स्वतंत्र व यांपलीकडचा आहे,—“यो बुद्धेः परतस्तु सः” (गी. ३. ४२). यासच सांख्यशास्त्रांत पुरुष हें नांव असून वेदान्ती यालाच क्षेत्रज्ञ म्हणजे क्षेत्रास जाणणारा आत्मा असें म्हणतात. आणि 'मी आहे' अशी जी त्याची प्रत्येक स होणारी साक्षात् प्रतीति तीच त्याच्या अस्तित्वाचा उत्कृष्ट पुरावा होय (वे. सू. शाभा. ३. ३. ५३, ५४). 'मी नाही' असें कोणाम वाटत नाही इतकेंच नव्हे, तर मुखानें 'मी नाही' असे शब्द उच्चारित असतांना देखील 'नाहीं' या क्रियापदाच्या कर्त्याचें म्हणजे 'मी'चें किंवा आत्म्याचें अस्तित्व तो पर्यायानें कबूलच करीत असतो. 'मी' या अहंकारयुक्त सुगुण रूपानें देहांत याप्रमाणे आपल्या स्वतःसच व्यक्त होणाऱ्या आत्म्याचें म्हणजे क्षेत्रज्ञाचें मूळांतलें शुद्ध व गुणविरहित स्वरूप कोणतें याचा यथाशक्ति निर्णय करण्यासाठींच वेदान्तशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे (गी. १३. ४); तथापि हा निर्णय केवळ देहाचा म्हणजे क्षेत्राचाच विचार करून ठरवीत नाहीत. क्षेत्रक्षेत्रज्ञाच्या विचाराखेरीज बाह्य सृष्टीचा म्हणजे ब्रह्मांडाचाहि विचार करून काय निष्पन्न होतें हें पहावें लागतें, असें मार्गे सांगितलें आहे. ब्रह्मांडाच्या या विचारासच भ्राक्षर-

विचार असें नांव आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारानें क्षेत्रांत (म्हणजे देहांत किंवा फिडांत) कोणतें मूलतत्त्व (क्षेत्रज्ञ किंवा आत्मा) आहे याचा निर्णय होतो; आणि क्षराक्षर-विचारानें बाह्य सृष्टींतील म्हणजे ब्रह्मांडांतील मूलतत्त्व समजतें. पिंड व ब्रह्मांड मिळून दोहोकडच्या मूलतत्त्वे याप्रमाणें प्रथम पृथक् पृथक् निश्चित झाल्यावर, मग पुढे जास्त विचार करून ही दोन्ही एकरूपी म्हणजे एकच आहेत,— किंवा 'जें पिंडां ते ब्रह्मांडां.'—असा वेदान्तशास्त्रांत अखेर सिद्धान्त करण्यांत येतो,* हेंच सर्व चराचर सृष्टीतलें अखेरचें सत्य होय. पाश्चिमात्य देशांतांह या प्रकारचे ऊहापोह झालेले असून, कान्टप्रभृति कांहीं पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञांचे सिद्धान्त आमच्याकडील वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांशीं पुष्कळांशा जुळत चालले आहेत, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे आधिभौतिक शास्त्रांची हल्लीइतकी वाढ पूर्वी झालेली नसतांहि वेदान्तांतील सिद्धान्त ज्यांनी अंतर्दृष्टीनें फार प्राचीन काळा शोधून काढिले, त्यांच्या अलौकिक बुद्धिवैभवांचे आश्चर्य वाटल्याखेरीज रहात नाही; आणि आश्चर्याच नव्हे, तर आपणांस त्याचा योग्य अभिमानहि वाटला पाहिजे.

* क्षराक्षरविचार व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार हे आमच्या शास्त्रांतील वर्गीकरण ग्रीनसाहबांस माहीत नव्हतं, तथापि आपल्या *Prolegomena to Ethics* या ग्रंथाचे आरंभी त्यांनी अध्यात्माचे जे विवेचन केले आहे तें *Spiritual Principles in nature* आणि *Spiritual Principles in Man* याप्रमाणें प्रथम दोन वाजूनीं करून पुढे त्यांचें ऐक्य दाखविलें आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत *Psychology* वगैरे मानस शास्त्रांचा, व क्षराक्षरविचारांत *Physics, Metaphysics* वगैरे शास्त्रांचा समावेश होतो; आणि या सर्वांचा विचार करून मग आत्मस्वरूपाचा निर्णय करावा लागतो, ही गोष्ट पाश्चिमात्य विद्वानांसहि मान्य आहे.

प्रकरण ७ वें

कापिलसांख्यशास्त्र किंवा क्षराक्षरविचार.

प्रकृति पुरुषं चैव विद्वचनादी उभावपि । :

गीता १३ १९.

शरीर व शरीराचा मालक किंवा अधिष्ठाता—क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ—याच्या विचाराबरोबरच हृदय सृष्टि आणि त्यांतील मूलतत्त्व-क्षर आणि अक्षर-याचाही विचार करून मग आत्म्याच्या स्वरूपाचा निर्णय करावा लागतो, हें गेल्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. या क्षराक्षरसृष्टीचा योग्य पद्धतीने विचार करणारी तीन शास्त्रे आहेत. पहिलें न्यायशास्त्र आणि दुसरें कापिलसांख्य; पण या दोन्ही शास्त्रांतील सिद्धान्त अपुरे ठरवून वेदान्तशास्त्रानें ब्रह्मस्वरूपाचा निर्णय तिसऱ्याच रीतीने केला आहे. म्हणून वेदान्ताची उपपत्ति पहाण्यापूर्वी न्याय व सांख्य यांच्या कल्पना काय आहेत हे आपणांस पाहिलें पाहिजे. बादरायणाचार्यांच्या वेदान्तसूत्रात हीच पद्धत स्वीकारिली असून न्याय व सांख्य यांच्या मतांचें दुसऱ्या अध्यायांत खंडन केलेलें आहे. हें समग्र प्रकरण जरी येथे देतां येत नाहीं, तरी भगवद्गीतेने रहस्य समजण्यास अवश्य तेवढी माहिती आम्हीं या पुढल्या प्रकरणांत दिली आहे. नैय्यायिक सिद्धान्तांपेक्षा सांख्यांचे सिद्धान्त अधिक महत्त्वाचे आहेत. कारण बादरायणाचार्यांनीं (वे.सू. २.१.१२ व २.२.१७) ह्मटल्याप्रमाणे काणादन्यायमतांचा जरी कोणत्याहि शिष्ट व प्रमुख वेदान्त्यांनीं स्वीकार केला नाहीं, तरी कापिलसांख्यशास्त्राचे बरेच सिद्धान्त मन्वादिक स्मृतिग्रंथांतून व गीतेतहि आले असल्यामुळे त्यांची वाचकांस प्रथम माहिती असली पाहिजे. तथापि आरंभीच एवढें सांगणें जरूर आहे कीं, सांख्यशास्त्राच्या बऱ्याच कल्पना जरी वेदान्तांत आढळतात, तरी सांख्य व वेदान्त याचे अखेरचे सिद्धान्त अत्यंत भिन्न आहेत हें वाचकानें विसरतां कामा नये. वेदान्त आणि सांख्य यांना साधारण अशा ज्या कल्पना आहेत त्या प्रथम कोणी काढिल्या—वेदान्त्यांनीं का सांख्यांनीं—असाहि एक प्रश्न निघालेला आहे. पण इतक्या खोल विचारांत या ग्रंथांत शिरतां येत नाहीं. उपनिषदे (वेदान्त) आणि सांख्य यांची वाढ कदाचित् दोन भावंडांप्रमाणें बरोबरच झाली असूच

* “ प्रकृति आणि पुरुष हीं दोन्हीं जनादि आहेत असें जाण. ”

उपनिषदांत जो मते सांख्याचे मतांसारखी आहेत तीं उपनिषत्कारांनी स्वतंत्र शोधून काढिलीं असतील, किंवा त्यांपैकी कांहीं सांख्यशास्त्रांतून घेऊन त्यांना वेदान्त-शास्त्राला अनुकूल असें स्वरूप दिले असेल, अथवा प्राचीन उपनिषदांतील सिद्धान्तांतच कपिलाचार्यांनी आपल्या मताप्रमाणे सुधारणा करून सांख्यशास्त्र बनविले असेल असे तिन्ही पक्ष या ठिकाणी संभवतात. पण उपनिषदे व सांख्य हीं दोन्ही जरी प्राचीन आहेत तरी त्यांतले त्यांत उपनिषदे अधिक प्राचीन (श्रौत)होत हे लक्षांत आणिले म्हणजे शेवटचे अनुमान सर्वांत अधिक विश्वसनीय आहे असें दिसून येते. कसेंहि असो; पहिल्यानें न्याय व सांख्य यांच्या सिद्धान्तांची आपणांस ओळख झाली असली म्हणजे वेदान्ताचीं—विशेषतः गीतेंतल्या वेदान्ताचीं—तत्त्वे लवकर लक्षांत येतात. म्हणून या दोन स्मार्त शास्त्रांचें धराक्षर सृष्टीच्या रचनेबद्दल काय मत आहे याचा आपण प्रथम विचार करूं.

एखाद्या विवक्षित किंवा गृहीत गोष्टीपासून तर्कानें पुढे कोणकोणती अनुमाने कसकशी काढावीं, आणि या अनुमानांपैकीं बरोबर किंवा चूक कोणती व कां, हाच काय तो एक न्यायशास्त्राचा विषय, अशा जी कित्येकांची समजूत आहे ती बरोबर नाही. अनुमानादिप्रमाणखंड हा न्यायशास्त्राचा एक भाग आहे. परंतु हा मुख्य नसून प्रमाणाखेरीज सृष्टीतील अनेक वस्तूंची म्हणजे प्रमेय पदार्थांची विव्हेवारी किंवा वर्गीकरण करून खालच्या वर्गापासून वरच्या वर्गांत चढत चढत गेल्यानें सृष्टीतील सर्व पदार्थांचे मूलभूत वर्म किंवा पदार्थ किती होतात, त्यांचे गुणधर्म कोणते, त्यांपासून पुढे इतर पदार्थांची उत्पत्ति कशी झाली, आणि या गोष्टी कोणत्या प्रकारे सिद्ध होऊं शकतात, इत्यादि सर्व प्रश्नांचा न्यायशास्त्रांत विचार केलेला असतो. किंबहुना यासाठीच हे शास्त्र निर्माण झालेले आहे, नुसता अनुमानखंडाचा विचार करण्यासाठी नव्हे, असें म्हटले तरी चालेल. कणादाच्या न्यायसूत्रांची सुरुवात व पुढील रचनाहि अशीच आहे. कणादाचे अनुयायांस कणाद असें म्हणतात. यांचें मत असें आहे कीं, जगाचें मूळ कारण परमाणु होत. कणादाची परमाणूची व्याख्या आणि पाश्चिमात्य आधिभौतिक शास्त्रज्ञांची परमाणूची व्याख्या या दोन्ही एकसारख्याच आहेत. पदार्थ विभागतां विभागतां शेवटीं विभाग न होण्याची वेळ आली म्हणजे त्यास परमाणु (परम+अणु) म्हणावें. हे परमाणु जसजसे एकत्र होतात तसतसे त्यांच्यांत नवे नवे गुण संयोगानें उत्पन्न होऊन निरनिराळे पदार्थ बनतात. मनाचे व शरीराचेहि परमाणु आहेत, व ते एकत्र झाले म्हणजे चैतन्य उत्पन्न होतें. पृथ्वी, आप (पाणी), तेज आणि वायु यांचे परमाणु स्वभावतःच पृथक् पृथक् किंवा निरनिराळे आहेत. पृथ्वीच्या मूळ परमाणूंत चार गुण (रूप, रस, गंध, स्पर्श) असून, पाण्याच्या परमाणूंत तीन, तेजाच्यांत

दोन, व वायूच्या परमाणूत एक गुण आहे. याप्रमाणे सर्व जग पहिल्यापासूनच सूक्ष्म व नित्य परमाणूनी भरलेले आहे. परमाणूखेरीज दुसरे जगाचे मूळ कारण कांही नाही. सूक्ष्म व नित्य परमाणूंचा परस्परसंयोग होण्यास जेव्हा 'आरंभ' होतो, तेव्हा सृष्टीतील व्यक्त पदार्थ बनू लागतात. व्यक्त सृष्टीच्या उत्पत्तीसंबंधाने नैय्यायिकांनी प्रतिपादन केलेल्या या कल्पनेस 'आरंभवाद' अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे; व कांही नैय्यायिक याच्यापलीकडे कधीहि जात नाहीत. एकाची तर अशी गोष्ट सांगतात की, मरणसमयी ईश्वराचे नांव घेण्यास त्याम जवळच्या आस मनुष्यांनी सांगितल्यावर "पीलवः ! पीलवः ! पीलवः!"—परमाणु ! परमाणु ! परमाणु !—असे त्याचे तोंडांतून उद्गार निघाले ! तथापि दुसरे कांही नैय्यायिक परमाणूंचा संयोग होण्यास ईश्वर निमित्तकारण आहे असे मानून सृष्टीच्या कारण-परंपरेची मांखळी पुरी करून घेतात; व यांस येश्वर नैय्यायिक असे म्हणतात. वेदान्तसूत्राच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत या परमाणुवादाचे (२. २. ११-१७) व त्याबरोबरच पुढे ईश्वर केवळ निमित्तकारण आहे या मताचेहि (२. २. ३७-३९) खंडन केलेले आहे.

वरील परमाणुवाद वाचून इंग्रजी शिकलेल्या वाचकांस अर्वाचीन रसायनशास्त्रज्ञ डाल्टन नामक पंडिताने प्रतिपादन केलेल्या परमाणुवादाची आठवण झाल्याखेरीज रहाणार नाही. परंतु पाश्चिमात्य देशांत डाल्टनचा परमाणुवाद डार्विन नामक प्रसिद्ध सृष्टिशाल्ज्ञाच्या उत्क्रांतिवादाने ज्याप्रमाणे आतां मार्गे पाडिला, त्याप्रमाणेच प्राचीन काळी हिंदुस्थानांतहि सांख्यमताने कणादाचे मत मार्गे टाकिले आहे. मूळ परमाणूस गति कशी आली हे कणादास सांगतां येत नाही इतकेच नव्हे, तर वृक्ष, पशु, मनुष्ये, अशा सचेतन प्राण्यांच्या चढत्या पायऱ्या कशा झाल्या व अचेतनास सचेतनत्व कसे आले वगैरे दुसऱ्या पुष्कळ गोष्टींचा या मताने नीट खुलासा होत नाही. हा खुलासा पाश्चात्य देशांत १९ व्या शतकांत लामार्क व डार्विन यांना व आमच्याकडे प्राचीन काळी कपिलाने केला. एकाच मूळ पदार्थाच्या गुणांचा विकास होऊन सृष्टीची सर्व रचना होत गेली असे या दोन्ही मतांचे तात्पर्य आहे; व त्यामुळे पूर्वी हिंदुस्थानांत आणि आतां पाश्चिमात्य देशांत परमाणुवाद मार्गे पडला आहे. तसेच परमाणु अविभाज्य नाही, असेहि आतां आधुनिक पदार्थशास्त्रज्ञांनी सिद्ध केले आहे. हल्लीं ज्याप्रमाणे सृष्टीतील अनेक पदार्थांचे पृथक्करण व परीक्षण करून अनेक सृष्टिशाल्ज्ञांच्या आधारे परमाणुवाद किंवा उत्क्रांतिवाद सिद्ध करितात तशी पूर्वी स्थिति नव्हती. सृष्टीतील पदार्थांवर निरनिराळे नवे नवे प्रयोग करून पहाणे, किंवा त्यांचे अनेक रीतींनी पृथक्करण करून त्यांतील गुणधर्म निश्चित करणे, किंवा सजीव सृष्टीतील जुन्या नव्या अनेक प्राण्यांच्या शारीरिक अवयवांची एकत्र तुलना

करणे, इत्यादि आधिर्भातिक शास्त्राच्या अर्वाचीनयुक्ति कणादास किवा कपिलास उपलब्ध नव्हत्या. त्यांच्या दृष्टीसमोर त्या वेळी जेवढी सामग्री होती तेवढीवरून त्यांनी आपले सिद्धान्त काढिले आहेत. तथापि सृष्टीची वाढ किवा घटना कशी झाली असावी याबद्दल सांख्यशास्त्रकारांनी दिलेल्या तात्त्विक सिद्धान्तात आणि अर्वाचीन आधिर्भातिक शास्त्रांच्या तात्त्विक सिद्धान्तांत फारसा भेद नाही, ही आश्चर्य करण्यासारखी गोष्ट आहे. सृष्टिशास्त्राचें ज्ञान वाढल्यामुळे या मताची आधिर्भातिक उपपत्ति आतां अधिक संगतवार देतां येत असून आधिर्भातिक ज्ञानाच्या वाढीनें मनुष्यास व्यावहारिकदृष्ट्या पुष्कळच फायदा झालेला आहे यांत कांहीं शंका नाही. परंतु एका अव्यक्त प्रकृतीपासून पुढे नानाविध व्यक्त सृष्टि कशी झाली याबद्दल अर्वाचीन आधिर्भातिक शास्त्रां कपिलापिक्षां फारसें जास्त कांहींच सांगूं शकत नाहींत, हे लक्षांत घेण्यासाठी कपिल सिद्धान्ताबरोबरच पुढें ठिकठिकाणीं आम्हां हेकेलच्या सिद्धान्ताचा तुलनेसाठी थोडक्यांत निर्देश केला आहे. हेकेलनें हे सिद्धान्त नवीन काढिलेले नसून डार्विन, स्पेन्सर, वगैरे तत्पूर्वीच्या आधिर्भातिक पंडितांच्या ग्रंथांचे आधारेच आपण आपले सिद्धान्त प्रतिपादन करितों असे त्यानें आपल्या ग्रंथांत स्वच्छ लेहिलें आहे. तथापि या सिद्धान्तांची जुळणी करून ते हेकेलनेच प्रथम थोडक्यांत 'ब्रथाचें कोडे' या आपल्या ग्रंथांत सुबोध रीतीनें वर्णिले असल्यानें सोप्यासाठी हेकेलच्यासच सर्व आधिर्भातिक तत्त्वज्ञांचा म्होरक्या कल्पून त्याच्या मतांचा आम्हां प्राधान्ये करून या व पुढल्या प्रकरणांत उल्लेख केला आहे. हा उल्लेख अगदीं त्रोटक आहे हे मांगावयास नको. परंतु यापेक्षां या सिद्धान्ताचा जास्त विचार करणें येथें शक्य नाही ज्यांना याबद्दल सविस्तर माहिती पाहिजे असेल त्यांनीं स्पेन्सर, डार्विन, हेकेल वगैरे पंडितांच्या मूळ ग्रंथांचेंच अवलोकन केलें पाहिजे

कपिलसांख्यशास्त्राचा विचार करण्यापूर्वी 'सांख्य' या शब्दाचे दोन भिन्न अर्थ होतात हे येथें सांगितलें पाहिजे. पहिला अर्थ कपिलाचार्यांनी प्रतिपादिलेले सांख्यशास्त्र हा असून, तोच या प्रकरणांत व भगवद्गीतेंतहि एकदां (गी १८. १३) आलेला आहे. परंतु या त्रिंशष्ट अर्थाखेरीज सर्व प्रकारच्या तत्त्वज्ञानासहि सामान्यतः 'सांख्य' हेंच नांव देण्याची वहिवाट असून, त्यांत वेदान्तशास्त्राचाहि समावेश होतो. सांख्यनिष्ठा किंवा सांख्ययोग या शब्दांत सांख्य शब्दाचा हाच सामान्य अर्थ विवक्षित आहे; व पुढें या निष्ठेंतल ज्ञानी पुरुषांसहि (गी. २. ३९; ३. ३; ५. १, ५; आणि १३. २४) 'सांख्य' असें भगवद्गीतेंत जेथें म्हटलें आहे, त्या स्थळीं सांख्य म्हणजे केवळ कपिलसांख्यमार्गी असा अर्थ नसून आत्मानात्मविचारानें सर्व

कर्माचा संन्यास करून ब्रह्मज्ञानांतच गहून रहाणाऱ्या वेदान्त्याचाहि त्यांत समावेश केलेला आहे. 'सांख्य' हा शब्द 'सं-ख्या' या धातूपासून निघाला असल्यामुळे त्यांचा पहिला अर्थ 'मोजणारा' असा होतो; आणि कापिल शास्त्रांतील मूलतत्त्वे मोजकी 'पंचवीस'च असल्यामुळे त्याम 'मोजणारे' या अर्थी 'सांख्य' हे विशिष्ट नांव प्रथम मिळाले, व नंतर 'सांख्य' म्हणजे सामान्यतः सर्व प्रकारचे तत्त्वज्ञान हा व्यापक अर्थ बनला, असे शब्दशास्त्रज्ञांचे मत आहे. म्हणून कापिल भिक्षुस 'सांख्य' म्हणण्याची वहिवाट पहिल्याने पडल्यानंतर मग वेदान्ती संन्याशांसहि तेंच नांव देऊं लागले असतील असे वाटते. कसेहि असो: 'सांख्य' शब्दाच्या या अर्थभेदामुळे घोंटाळा होऊं नये म्हणून या प्रकरणास 'कापिलसांख्यशास्त्र' हें लांबट नांव आम्ही मुद्दाम दिलें आहे. कणादच्यायशास्त्राप्रमाणें या कापिलसांख्यशास्त्राचीहि सूत्रे आहेत. पण गौडपाद किंवा धारीरभाष्यकार श्रीशंकराचार्य यांनी हा सूत्रे ज्या अर्थी आपल्या ग्रंथांतून आधार म्हणून घेतलीं नाहींत, त्या अर्थी ती सूत्रे प्राचीन नसावीं, असे पुष्कळ विद्वानांचें मत आहे. ईश्वरकृष्णाची सांख्यकारिका हा ग्रंथ त्याहून प्राचीन समजतात. त्यावर शंकराचार्यांचे परमगुरु गौडपाद यांचे भाष्य असून, खुद्द शांकर भाष्यांतहि याच कारिकांचें उतारे घेतलेले आहेत. व इ.स. ५७० च्या पूर्वी चिनी भाषेत झालेले सदर ग्रंथाचे भाषांतर मध्यां उपलब्ध आहे.* 'षष्टितंत्र, नांवाच्या साठ प्रकरणांच्या एका तत्पूर्वीच्या विस्तृत ग्रंथाचें तात्पर्य (कांही प्रकरणे सोडून देऊन) सत्तर आर्यांत या ग्रंथांत सांगितले आहे, असें ईश्वरकृष्णाने या कारिकांचे अखेरीस म्हटलें आहे. षष्टितंत्र ग्रंथ आतां उपलब्ध नाही. म्हणून या कारिकांच्या आधारेच कापिलसांख्यशास्त्राच्या मूळ सिद्धान्तांचें आम्ही येथे विवेचन केले आहे. महाभारतांत सांख्यमताचें अनेक अध्यायांत निरूपण आलेले आहे. पण त्यांत नेहमी वेदान्ती मताची मिसळ असल्यामुळे शुद्ध कापिलसांख्यमत

* ईश्वरकृष्णासंबंधी आतां बौद्ध ग्रंथांवरून बरीच माहिती उपलब्ध झालेली आहे. बौद्ध पंडित वसुबंधूचा गुरु हा ईश्वरकृष्णाचा समकालीन प्रतिपक्षी होता; व या वसुबंधूचें परमाणें (इ. स. ४९९-५६९) चिनीभाषेत लिहिलेलें चरित्र आतां प्रसिद्ध झालें आहे. त्यावरून ईश्वरकृष्णाचा काल सुमार इ. स. ४५० असावा, असे डाक्टर टककस यानें ठरविले आहे. *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 1: 05 pp. 33 53. पण डाक्टर व्हिंसेट स्मिथ यांच्या मतें खुद्द वसुबंधूचा कालच इसवी सनाच्या चवथ्या शतकांत (सुमार २८०-३६०) नेला पाहिजे. कारण, त्याच्या ग्रंथाचें भाषांतर इ. स. ४०४ मध्ये चिनी भाषेत झालें आहे. वसुबंधूचा काल याप्रमाणें मागे हटविला म्हणजे ईश्वरकृष्णाचा कालहि त्या मानानें सुमार दोनशें वर्षे मागे म्हणजे इ. स. २४० च्या सुमारास न्यावा लागतो. Vincent Smith's *Early History of India*, 3rd Ed. p. 328.

कोणतें हें ठरविण्यास दुसरे ग्रंथ पहाणें अवश्य पडतें; आणि त्या कामा सांख्यकारिकेपेक्षां अधिक जुना दुसरा ग्रंथ सध्यां उपलब्ध नाही. “सिद्धानां कपिलो मुनिः” (गी. १०. २६).—सिद्धांपैकी कपिलमुनि मी आहे,—असें जें भगवंतांनीं गीतेंत म्हटलें आहे, त्यावरून कपिलाचा योग्यता उघड होत्ये. तथापि कपिलऋषि कोठें व केव्हां झाले याचा पत्ता नाही. सनत्कुमार, सनक, सनंदन, सनत्मुजात, सन, सनातन आणि कपिल हे ब्रह्मदेवाचे सात मानसपुत्र असून त्यांना उपजतच ज्ञान झालेलें होतें असें शांतिपर्वात (३४०. ६७) एके ठिकाणीं वर्णन आहे; आणि दुसरे ठिकाणीं (शां. २१८.) कपिलाचा शिष्य आसुरि व आसुरीचा शिष्य पंचशिख यानें जनकाला केल्ल्या सांख्यशास्त्राचा उपदेश दिलेला आहे. तसेंच शांतिपर्वात (३०१. १०८, १०९) भीष्म असेंहि सांगतात की, सांख्यांना सृष्ट्याच्या रचनेसंबंधानें वंगैरे जें ज्ञान एकदां प्रवृत्त केलें तेंच “पुराणांत, इतिहासांत, अर्थशास्त्रांत वगैरे सर्व ठिकाणीं” आढळून येतें किंवा “ज्ञानं च लोके यदिहास्ति किंचित् सांख्यागतं तच्च महन्महात्मनः”—या जगांतलें सर्व ज्ञान सांख्यांपासून निघालेलें आहे—असें म्हटलें तरी चालेल (मभा. शां. ३०१. १०९), पाश्चिमात्य ग्रंथकार उत्क्रांतिवादाचा हल्लीं सर्वत्र क्रमा उपयोग करीत आहेत हें लक्षांत आणिलें म्हणजे उत्क्रांतिशास्त्राच्याच तोडीच्या आमच्याकडील प्राचीन सांख्यशास्त्राचा थोडाफार अंशानें सर्वांनीच स्वीकार केलेला असल्यास त्यांत कांही नवल नाही. गुरुत्वाकर्षण किंवा सृष्टिरचनेतील उत्क्रांतित्व,* अथवा ब्रह्मात्मकैक्य, यांसारख्या उदात्त कल्पना शेंकडों वर्षांनी एखाद्या महात्म्यास सुचत असतात. म्हणून ज्या काली जो सामान्य सिद्धान्त किंवा व्यापक तत्त्व प्रचलित असतें तेवढ्यावरच भिस्त ठेवून आपलें प्रतिपादन करण्याची वहिवाट सामान्यतः सर्व देशांतील ग्रंथांतून आढळून येत्ये.

असो: कपिलसांख्यशास्त्राचा अभ्यास अलीकडे प्रायः लुप्त झाला असल्यामुळे ही प्रस्तावना करणें जरूर पडलें. आतां कपिलसांख्यशास्त्रांतील मुख्य सिद्धान्त काय आहेत तें पाहूं. सांख्यशास्त्राचा पहिला सिद्धान्त असा आहे की, या जगत नवें असें कांहींच उत्पन्न होत नाही; कारण, शून्य म्हणजे जें पूर्वी नव्हतेंच त्यापासून शून्याखेरीज दुसरे कांहींच निष्पन्न होणें शक्य नाही. म्हणून उत्पन्न झालेल्या वस्तूत म्हणजे कार्यात जे गुण दृष्टीस पडतात, ते ज्यापासून सदर वस्तु उत्पन्न झाली त्यांत म्हणजे कारणांत सूक्ष्म रूपानें तरी असलेच पाहिजेत, असें नेहमीं समजलें

* उत्क्रांतित्व हा शब्द Evolution Theory या अर्थी हल्लीं रूढ झाला असल्यामुळे आम्हीं येथें योजिला आहे. पण उत्क्रांति या शब्दाचा अर्थ संस्कृतांत ‘मरण’ असा होतो. म्हणून उत्क्रांतित्व या शब्दापेक्षां गुणविकास, गुणोत्कर्ष किंवा गुणपरिणाम हे सांख्यांचे शब्द याजणें आमच्या मतें अधिक प्रशस्त होय.

पाहिजे (सां. का. ९). बाँद आणि काणाद यांच्या मते एका पदार्थाचा नाश होऊन त्यापासून दुसरा नवा पदार्थ तयार होतो; उदाहरणार्थ, बीजाचा नाश होऊन त्यापासून अंकुर व अंकुराचा नाश होऊन त्यापासून झाड इ०. पण सांख्यशास्त्री आणि वेदान्ती यांस हे मत कबूल नाही. ते असे प्रतिपादन करितात की, वृक्षाच्या बीजांत जी द्रव्ये होता ती नाहीशी न होतां त्यांनीच जमिनीतून व हवेतून दुसरीं द्रव्ये आकर्षून घेतल्यामुळे बीजास अंकुर हे नवे रूप किंवा अवस्था प्राप्त होत्ये (वे. सु. शांभा. २. १. १८ पहा). तसेच लांकूड जळले तर त्याचीच राख किंवा धूर इत्यादि रूपांतरे होतात; लांकडातील द्रव्ये अजीवात नाहीशी होऊन धूर हा नवा पदार्थ होत नाही. “कथमसतः सज्जायेत” — जें नाहीच त्याचेपासून जें आहे तें कसे निघेल — असे छांदोग्योपनिषदांतहि म्हटले आहे (छां. ६. २. २.). जगाच्या मूळ कारणाला ‘असत’ हा शब्द उपनिषदांतून कधी कधी लावितात (छां. ३. १९. १; तै. २. ७. १); पण त्याचा अर्थ ‘अभाव=नाहीं’ असा न करितां नामरूपात्मक व्यक्त स्वरूपाचा किंवा अवस्थेचा अभाव एवढाच विवाक्षित असतो, असे वेदान्तसुत्रांत ठरविले आहे (वे. सु. २. १. १६. १७). दुधाचेच दही होणे, पाण्याचे दोंत नाही; निळापामून तेल निघते, वाळूपासून निघत नाही; इत्यादि प्रत्यक्ष अनुभवावरूनहि हाच सिद्धान्त काढावा लागतो. करणांत नसलेले गुण कार्यांत स्वतंत्रपणे उत्पन्न होतात असे मानिले तर मग पाण्यापासून दही कां होऊं नये, याचे कारण सांगतां येत नाही. सारांश, जें मूळांत नाहीच त्यापासून जें सध्यां अस्तित्वांत आहे त्याची उत्पत्ति होऊं शकत नाही. म्हणून कोणतेहि कार्य घेतले तरा त्याचे हल्लीचे द्रव्यांश व गुण मूळच्या कारणांतहि कोणत्या तरी रूपाने असले पाहिजेत, असा सांख्यांना सिद्धान्त केला आहे. या सिद्धान्तासच ‘सत्कार्यवाद’ असे नांव आहे. अर्वाचीन पदार्थशास्त्रज्ञानीहि पदार्थातील जड द्रव्ये व कर्मशक्ति या नेहमी कायम असतात, व कोणत्याहि पदार्थाची कितीहि रूपांतरे झाली तरी अखेरीस सृष्टीतील एकंदर द्रव्यांशाची व कर्मशक्तीची बेरीज नेहमी एकसारख्याच असत्ये, असा सिद्धान्त आर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्र्यांनीहि ठरविला आहे. उदाहरणार्थ, दिवा जळत असून तेल नाहीसे झाले असे जरी आपणांस दिसले तरी तेलांच परमाणु अत्यंत नाश न पावतां काजळ. धूर किंवा इतर सूक्ष्म द्रव्ये यांच्या रूपाने ते अस्तित्वांत असतात; आणि ही सूक्ष्म द्रव्ये एकत्र करून त्यांचे वजन केले तर तें, आणि तेल जळनांना त्याशीं मिसळलेले हवेमधले पदार्थ या दोहोंच्या वजनाबरोबर असते, आणि हाच न्याय कर्मशक्तीसहि लागू पडतो, हे आतां सिद्ध झाले आहे. परंतु आधुनिक पदार्थविज्ञानशास्त्राचा व सांख्यांचा सिद्धान्त हे दोन्ही दिसण्यांत जरी एक दिसले तरी सांख्यांचा सिद्धान्त एका पदार्थापासून दुसरा पदार्थ उत्पन्न होणे एवढ्या एकाच गोष्टीस — म्हणजे विशेष-

पैकरून केवळ कार्यकारणभावासून—अनुलक्षून असून, अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्रातील सिद्धान्त याद्वन अधिक व्यापक आहे हे विसरतां कामा नये. कार्यातील कोणताहि गुण कारणाबाहेरच्या गुणापासून उत्पन्न होऊं शकत नाही इतकेंच नव्हे, तर कारणांना कार्यांचें स्वरूप प्राप्त झाल्याने त्या कार्यातील द्रव्यांश व कर्मशक्ति यांचा यत्किंचितहि नाश न होतां पदार्थांच्या निरनिराळ्या अवस्थांतील द्रव्यांश व कर्मशक्ति यांच्या वेरजेचें मापहि सदैव एकच भरते, जास्त किंवा कमीहि होत नाही, असे प्रत्यक्ष प्रयोगावरून गणितरीत्या आतां ठरविण्यांत आलें आहे, हा या दोन सिद्धान्तांमधील महत्त्वाचा विशेष होय. अशा दृष्टीनें पाहिलें तर भगवद्गीतेत “नासतो विद्यते भावः” जें नाहीच तें कधीहि अस्तित्वांत येत नाही,—इत्यादि जे सिद्धांत दुसऱ्या अध्यायाचें आरंभ दिले आहेत (गी. २. १६), ते दिसण्यांत जरी सत्कार्यवादासारखे दिसले तरी नुसत्या कार्यकारणात्मक सत्कार्यवादापेक्षां अर्वाचीन पदार्थविज्ञानशास्त्राच्या सिद्धांताशी त्यांचें अधिक साम्य आहे असें दिसून येईल. वर दिलेल्या छांदोग्योपनिषदांतील वचनाचा भावार्थहि तसाच आहे. सारांश, सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त वेदान्त्यांस कबूल आहे. पण हा सिद्धान्त सगुण सृष्टीच्या पलीकडे लागू होत नाही. निर्गुणापासून सगुण झालेले कसे दिसतें याची उपपत्ति निराळ्या तऱ्हेनें लाविली पाहिजे, असें अद्वैतवेदान्तशास्त्राचें मत आहे. या वेदान्तमताचा विचार पुढे अध्यात्मप्रकरणां सविस्तर करण्यांत येईल. सध्यां सांख्यांची मजल कोठपर्यंत गेलेली आहे एवढाच विचार कर्तव्य असल्यामुळे, सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त गृहीत धरून क्षगक्षरशास्त्रांत सांख्यांनी त्याचा कसा उपयोग केला आहे, याचा विचार करूं.

सांख्यमताप्रमाणें हा सत्कार्यवाद सिद्ध झाला म्हणजे इश्य सृष्टीची उत्पत्ति पूर्वी कांहींएक पदार्थ नसतां शून्यापासून झाली हें मत आपोआपच गळून पडतें. कारण, शून्य म्हणजे नाही; आणि जें नाही त्यापासून जें आहे तें कधीहि उत्पन्न होऊं शकत नाही. अर्थात सृष्टि कोणत्या तरी पदार्थापासूनच उत्पन्न झाली असली पाहिजे, व हल्लीं आपल्याला सृष्टीत जे गुण दिसतात तेच गुण या मूळच्या पदार्थातहि असले पाहिजेत, हें उघड सिद्ध होतें. आतां सृष्टीकडे पाहिले तर तीत झाडे, पशु, मनुष्य, दगड, सोने, रूपां, हिरे, पाणी, वायु, वगैरे अनेक पदार्थ आपल्या इंद्रियांस गोचर होतात; आणि त्यांचीं रूपां आणि गुणाहि निरनिराळे आहेत. हा निरनिराळेपणा किंवा नानात्व कायमचें किंवा मूळचें नसून मूळांतसर्व वस्तूतील द्रव्य एकच आहे असा सांख्यांचा सिद्धान्त आहे. अर्वाचीन रसायनशास्त्रज्ञांनी निरनिराळ्या द्रव्यांचें पृथक्करण करून पहिल्यानें मूळ ६२ तत्त्वे काढिलीं होती; पण हीं ६२ तत्त्वेहि कायमचीं नसून मूळांत कोणता तरी एकच पदार्थ आहे व त्या पदार्था-

पासूनच सूर्य, चंद्र, तारे, पृथ्वी वगैरे सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली आहे असे पाश्चिमात्य पदार्थशास्त्रवेत्त्यांनीही आतां ठरविलें असल्यामुळे या सिद्धान्ताबद्दल जास्त विवेचन करण्याची जरूर नाही. जगांतील सर्व पदार्थांचे जे हे मूलभूत द्रव्य त्यास सांख्यशास्त्रांत 'प्रकृति' असे म्हणतात. प्रकृति याचा अर्थ 'मूळचे' असा असून या प्रकृतीपासून पुढे होणाऱ्या पदार्थास 'विकृति' किंवा मूलभूत द्रव्याचे विकार असे नांव देतात.

परंतु सर्व पदार्थांत द्रव्य जरी एकच आहे, तरी या द्रव्यांत गुणांहि जर एकच असेल तर सत्कार्यवादाप्रमाणें या एकाच गुणापासून अनेक गुण निघणें शक्य नाही; आणि दगड, माती, पाणी, सुवर्ण इत्यादि जगांतील निरनिराळे पदार्थ पहावे तर त्यांत निरनिराळे अनेक गुण आहत, असे दृष्टास पडतें. म्हणून पदार्थमात्राच्या गुणांचे प्रथम निरीक्षण करून त्या गुणांचेच सांख्यांनी सत्त्व, रज व तम असे तीन वर्ग केले आहेत. कारण, कोणताहि पदार्थ घेतला तरी त्याची शुद्ध, निर्मल किंवा पूर्णावस्था आणि तद्विरुद्ध निकृष्टावस्था असे दोन भेद स्वभावतःच होत असून, निकृष्टावस्थेतून पूर्णावस्थेकडे वाढत जाण्याचाहि त्याची प्रवृत्ति असत्ये, असे नजरेस पडतें. या तीन अवस्थांपैकी शुद्धावस्थेस सात्त्विक, निकृष्टावस्थेस तामस, आणि प्रवर्तकावस्थेस राजस अशी विशेषणें देऊन, सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण सर्व पदार्थांच्या मूलभूत द्रव्यांत म्हणजे प्रकृतींत प्रारंभापासूनच असतात असे सांख्यांचे म्हणणें आहे. किंबहुना हे तीन गुण म्हणजेच प्रकृति होय, असे म्हटलें तरी चालेल. या तीन गुणांच्यापैकी प्रत्येकाचा जोर आरंभी सारखाच असल्यामुळे प्रथमतः प्रकृति साम्यावस्थेत असत्ये. ही साम्यावस्था जगाच्या आरंभी होती, व जगाचा लय झाला म्हणजे पुनः होईल. साम्यावस्थेत कांही हालचाल नाही; सर्व स्तब्ध असतें. पण पुढें हे तीन गुण कमीजास्त होऊं लागले म्हणजे प्रवृत्त्यात्मक रजोगुणामुळे मूळ प्रकृतीपासून निरनिराळे पदार्थ उत्पन्न होऊन सृष्टीला आरंभ होतो. सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण प्रथम साम्यावस्थेत असतां त्यांत कमीजास्तपणा कसा उत्पन्न होतो, अशी येथें एक शंका येत्ये. पण त्यास सांख्यांचें उत्तर एवढेंच आहे की, हा प्रकृतीच्या अंगचा मूळ धर्म आहे (सां. का. ६१). प्रकृति जरी जड आहे तरी आपण होऊनच ती हे सर्व व्यवहार करित असत्ये. या तीन गुणांपैकी ज्ञान किंवा जाणीवपणा हे सत्त्वाचे लक्षण आहे, अज्ञान किंवा नेणीवपणा हा तमाचा धर्म आहे, आणि रजोगुण हा प्रवर्तक म्हणजे बऱ्या किंवा वाईट कार्याला प्रवृत्त करणारा आहे. हे तिन्ही गुण कधीहि निरनिराळे असू शकत नाहीत. सर्व पदार्थांत सत्त्व, रज आणि तम या तिहींचेंहि मिश्रण आहे; आणि हे मिश्रण नेहमी तिहींच्या अन्योन्य कमीजास्त प्रमाणानें होत असल्यामुळे मूळ द्रव्य एक असलें तरी गुणभेदां

एक मूळ द्रव्याचेच सोने, लोखंड, माती, पाणी, आकाश, मनुष्याचें शरीर इत्यादि निरनिराळे विकार होत असतात. ज्याला आपण सात्त्विक गुणाचा पदार्थ म्हणतो, त्यांत रज आणि तम या दोन गुणांपेक्षां सत्त्वाचा जोर किंवा प्रमाण अधिक असल्यामुळे त्यांत नेहमी असणारे रज आणि तम गुण दबले जाऊन आपल्या दृष्टीस पडत नाहीत इतकेंच. बाकी वस्तुतः पहातां, सत्त्व, रज आणि तम हे तिन्ही गुण इतर पदार्थांप्रमाणेच सात्त्विक पदार्थांतहि आहेत असे समजले पाहिजे. निव्वळ सत्त्वगुणी, निव्वळ रजोगुणी किंवा निव्वळ तमोगुणी असा पदार्थच नाही. प्रत्येक पदार्थांत तिन्ही गुणांची लटपट चाललेली असत्ये, आणि या झटपटींत जो गुण प्रबल होतो त्याप्रमाणे प्रत्येक पदार्थ सात्त्विक, राजस अगर तामस आहे, असे आपण म्हणतो (सां. का. १२; मभा. अश्व.—अनुगीता—३६ व शां. ३०५, पहा). उदाहरणार्थ, आपल्या शरीरामध्ये रज आणि तम या दोहोंवर सत्त्वाचा पगडा बसला म्हणजे आपल्या देहांत ज्ञान उत्पन्न होऊन खरे काय आहे तें दिसू लागते, आणि चित्तवृत्ति शांत होत्ये. या वेळीं शरीरांत रज व तम हे गुण बिलकुल नसतात असे नाही; तर ते दबून गेले असल्यामुळे त्यांचा जोर चालत नाही (गी. १४.१०). सत्त्वाऐवजीं रजोगुण जर प्रबल झाला तर मनुष्याच्या शरीरांत लोभ जागृत होऊन त्याला हांव उत्पन्न होत्ये व तो अनेक कृत्ये करण्यास प्रवृत्त होतो. तसेंच सत्त्व व रज या दोहोंवर तमाचा पगडा बसला म्हणजे निद्रा, आळस, स्मृतिभ्रंश वगैरे दोष शरीरांत उत्पन्न होनात. तात्पर्य, जगांतील पदार्थांत सोने, लोखंड, पारा इत्यादि जें नानात्व आहे तें प्रकृतीच्या सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांच्या अन्योन्य लटपटींचे किंवा कमीजास्त प्रमाणाचे फळ आहे. मूळ प्रकृति एक असतांहि हें नानात्व कसे उत्पन्न होतें, याचा जो विचार त्यास विज्ञान म्हणतात; व यांतच सर्व आधिभौतिक शास्त्रांचा समावेश होतो. उदाहरणार्थ, रसायनशास्त्र, विद्युच्छास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र हीं सर्व विविध ज्ञाने म्हणजे विज्ञानेच होत.

साम्यावस्थेंत असणारी ही मूळ प्रकृति 'अव्यक्त' म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणारी असून तिच्यांतील सत्त्व रज व तम या तीन गुणांच्या अन्योन्य झटपटीनें उत्पन्न होणारे जे अनेक पदार्थ आपल्याला इंद्रियगोचर होतात, म्हणजे जे आपण पहातो, ऐकतो, चाखतो, वास घेतो अगर स्पर्श करितो त्यांस 'व्यक्त' असे सांख्यशास्त्रांत नांव आहे. 'व्यक्त' म्हणजे इंद्रियांस स्पष्ट गोचर होणारे पदार्थ; मग ते त्यांच्या आकृतीमुळे व्यक्त होवोत किंवा रूपामुळे, वासामुळे, अगर दुसऱ्या कोणत्याहि गुणांनी व्यक्त होवोत. व्यक्त पदार्थ अनेक असून त्यांपैकीं झाडे, दगड वगैरे कांहीं स्थूल तर मन, बुद्धि, आकाश वगैरे कांहीं इंद्रियांस गोचर होणारे म्हणजे व्यक्त असले तरी सूक्ष्म आहेत. सूक्ष्म म्हणजे लहान असा या ठिकाणी

अर्थ नाही; कारण, आकाश सूक्ष्म असून सर्व जग व्यापून राहिले आहे. म्हणून सूक्ष्म म्हणजे स्थूलाचे उलट किंवा वायूपेक्षांहि विरळ असा अर्थ समजावयाचा. सूक्ष्म व स्थूल या शब्दांनी एखाद्या वस्तूची शरीरघटना कशी आहेत ते समजते आणि; व्यक्त व अव्यक्त या शब्दांनी सदर वस्तूचे प्रत्यक्ष ज्ञान आपणांस होण्यासारखे आहे की नाही हे दाखविले जाते. म्हणून दोन निरनिराळे पदार्थ दोन्ही सूक्ष्म असले तरी त्यांपैकी एक व्यक्त व दुसरा अव्यक्त असू शकता. उदाहरणार्थ, हवा सूक्ष्म असली तरी स्पर्शोद्दिश्यास तिचे ज्ञान होते म्हणून ती व्यक्त मानितात, आणि सर्व पदार्थांचे मूळ द्रव्य जी प्रकृति ती हवेपेक्षांहि अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळे कोणत्याहि इंद्रियास न कळणारी अताव अव्यक्त आहे. प्रकृति कोणत्याहि इंद्रियास जर कळत नाही, तर ती आहे यास पुरावा काय असा येथे प्रश्न निघतो. पण अनेक व्यक्त पदार्थांच्या अवलोकनावरून मत्कार्यवादाप्रमाणे त्यासर्वांचे मूलरूप इंद्रियांना प्रत्यक्ष न भासले तरी सूक्ष्मरूपाने अस्तित्वांत असलेच पाहिजे असे अनुमानाने सिद्ध होते, असे सांख्यांचे या प्रश्नास उत्तर आहे (सां. का. ८); आणि वेदान्त्यांना ब्रह्माचे अस्तित्व सिद्ध करण्यास हाच कोटिक्रम स्वीकारिलेला आहे (कठ, ६. १२, १३ वरील शांकरभाष्य पहा). प्रकृति याप्रमाणे अत्यंत सूक्ष्म व अव्यक्त मानिली म्हणजे नैय्यायिकांचा परमाणुवाद आपोआपच गळून पडतो. कारण, परमाणु जरी अव्यक्त व असंख्य असले तरी एकेक परमाणु ही स्वतंत्र व्यक्ति किंवा अवयव होत असल्यामुळे दोन परमाणूंमध्ये काय पदार्थ आहे हा प्रश्न पुनः शिळक रहातोच. यासाठी सांख्यशास्त्राचा असा सिद्धांत आहे की, प्रकृतीमध्ये परमाणुरूप अवयवभेद नसून, ती सदैव एकाला एक लागून किंवा एकसारखी अगर मध्ये यत्किंचित् आहे खंड न पडता, अव्यक्त (म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या) व निरवयव रूपाने निरंतर सर्वत्र भरलेली आहे. परब्रह्माचे वर्णन देतांना दासबोधामध्ये (दा. २०.२.३) श्रीसमर्थ रामदासस्वामी असे सांगतात की,—

जिकडे पहावे तिकडे अपार । कोणीकडे नाही पार ॥

एकाजिनमी स्वतंत्र । दुसरें नाही ॥

सांख्यांच्या प्रकृतीला देखील हेच वर्णन लागू पडते. त्रिगुणात्मक प्रकृति ही अव्यक्त, स्वयंभू, एकाजिनसी असून चोहोंकडे निरंतर गच्च भरून राहिली आहे. आकाश, वायु हे भेद मागाहून झाले; व ते सूक्ष्म असले तरी व्यक्त असून या सर्वांची मूलभूत जी प्रकृति ती एकाजिनसी आणि सर्वव्यापी असून अव्यक्त आहे. तथापि वेदान्त्यांच्या परब्रह्मांत आणि सांख्यांच्या प्रकृतींत जमीनअस्मानाचे अंतर आहे. कारण, परब्रह्म चैतन्यरूपी निर्गुण, तर प्रकृति जडरूपी व सत्त्वरजस्तमोमयी म्हणजे सगुण आहे. परंतु याबद्दल जास्त विचार पुढे करण्यांत येईल. सध्या

सांख्यांचें मत काय एवढेंच आपणांस पहाणें आहे. सूक्ष्म आणि स्थूल, व्यक्त आणि अव्यक्त, यांचे याप्रमाणें अर्थ केल्यावर सृष्टीच्या मूळारंभी प्रत्येक पदार्थ सूक्ष्म पण अव्यक्त प्रकृतीच्या रूपाचा असून नंतर तो (सूक्ष्म असो वा स्थूल असो) व्यक्त म्हणजे इंद्रियगोचर होतो, आणि प्रलयकालीं या व्यक्त स्वरूपाचा नाश झाला म्हणजे पुनः अव्यक्त प्रकृतींत मिळून जाऊन अव्यक्त बनतो, असें म्हणावें लागतें: आणि गीतेंतहि याच मताचा अनुवाद केलेला आहे (गीता २.२८ आणि ८.१८ पहा). या अव्यक्त प्रकृतीलाच ' अक्षर, ' आणि प्रकृतीपासून उत्पन्न होणाऱ्या सर्व पदार्थांचा ' क्षर ' अशा सांख्यांच्या दुसऱ्या संज्ञा आहेत. क्षर म्हणजे अजांबात नाश होणारे असा अर्थ घ्यावयाचा नसून फक्त व्यक्त स्वरूपाचा नाश एवढाच अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आट. प्रधान, गुणक्षोभिणी, बहुधानक, प्रसवधर्मिणी. अशीं दुसरींही नांवें प्रकृतीस आहेत. सर्व सृष्टीतील पदार्थांचें मुख्य मूळ अतएव प्रधान, त्रिगुणाची साम्यावस्था स्वतःच मोडत्ये म्हणून गुणक्षोभिणी, गुणत्रयरूपी पदार्थभेदाचीं बाजें तीत आहेत म्हणून बहुधानक, आणि हिच्यापासूनच सर्व पदार्थ प्रसव पावतात किंवा उत्पन्न होतात म्हणून प्रसवधर्मिणी, ही नांवें प्रकृतीस देत असतात. या प्रकृतीसच वेदान्तशास्त्रांत 'माया' म्हणजे मायिक देखावा असें म्हटलें आहे.

सृष्टीतील सर्व पदार्थांचे 'व्यक्त' आणि 'अव्यक्त' किंवा 'क्षर' व 'अक्षर' असे दोन भेद झाल्यावर क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत सांगितलेलीं आत्मा, मन, बुद्धि, अहंकार व इंद्रिये हीं सांख्यमताप्रमाणें कोणत्या सदरांत घालावयाचीं हा यापुढला प्रश्न आहे. क्षेत्र व इंद्रिये हीं जडच असल्यामुळें व्यक्तांत त्याचा समावेश होईल; पण मन, अहंकार, बुद्धि व विशेषेकरून आत्मा यांची व्यवस्था कशी लावावयाची ! युरोप-खंडांतलें सांप्रतकालीन प्रसिद्ध सृष्टिशाल्मज्ञ हेकेल हा आपल्या ग्रंथांतून असें प्रतिपादन करितो कीं, मन, बुद्धि, अहंकार आणि आत्मा हे सर्व शारीर धर्म आहेत. मनुष्याचे डोक्यांतलें मेंदु बिघडला म्हणजे त्याची स्मरणशक्ति नाहीशी होत्ये, आणि त्याला वेडहि लागतें हें आपण पहातो. तसेंच डोक्यावर टोला पडून मस्तकांतलें मेंदूचा एखादा भाग बधिर झाला तरी देखील त्या भागाची मानसिक शक्ति नाहीशी होत्ये असें दृष्टीस पडतें. सारांश, मनोधर्म हे जडाचेच गुण आहेत; जडापासून त्यांस कधीहि वेगळें करितां येत नाही. अतएव मस्तकांतलें मेंदूबरोबरच मनोधर्म व आत्मा हीं 'व्यक्त' या सदरांतच घातलीं पाहिजेत. याप्रमाणें व्यवस्था केली म्हणजे अव्यक्त व जड प्रकृति हीच काय ती अखेरीस एकटी शिल्लक रहात्ये. कारण, सर्व व्यक्त पदार्थ या मूळच्या अव्यक्तापासूनच निर्माण झालेले आहेत. प्रकृतीखेरीज जगाचा कर्ता अगर उत्पादक दुसरा कोणीहि नाही. मूळ प्रकृतीची शक्ति वाढतां वाढतांच तिला चैतन्य किंवा आत्मा हें रूप आलेलें आहे.

या मूळ प्रकृतीचे सत्कार्यवादासारखे कायदे अगर नियम ठरलेले आहेत; आणि त्यांना प्रमाणें सर्व जग व त्याबरोबरच मनुष्यहि कैद्यासारखा वागत आहे. आत्मा म्हणून निराळा पदार्थ नाही इतकेंच नव्हे, तर तो अविनाशी नाही व स्वतंत्रहि नाही: मग मोक्ष कोठून येणार? माझ्या इच्छेप्रमाणें मी अमुक करीन असे जें प्रत्येकास वाटतें तो निव्वळ भ्रम आहे. प्रकृति जिकडे खेचिल तिकडे त्याला गेलें पाहिजे. मारांश, कै शंकर मोरो रानडे यांनी कलहपुरी नाटकाच्या आरंभीच्या ध्रुपदांत म्हटल्याप्रमाणें—

विश्व सर्व हें तुरंग मोठा प्राणिमात्र हे कैदी ॥

पदार्थधर्मांचा शंखला त्यांन कोणि न धेदी ॥

असा सर्व सजीव व निर्जीव सृष्टीचा व्यवहार चालू आहे, असें हेकेलचें मत आहे. आणि सर्व सृष्टीचे मूळ याप्रमाणें एकट्या जड व अव्यक्त प्रकृतीतच असल्यामुळे हेकेलचें आपल्या मतास नुसतें 'अद्वैत' असें नांव दिलें आहे! पण हें अद्वैत जडमूलक म्हणजे एका जड प्रकृतीतच सर्व गोष्टींचा समावेश करणारे असल्यामुळे आम्हां त्यास जडाद्वैत किंवा आधिभौतिकाद्वैत असें म्हणतो.

पण सांख्यशास्त्रकारांम हें जडाद्वैत कडल नाही. मन, बुद्धि, अहंकार हे पंचभूतात्मक जड प्रकृतीचेच धर्म आहेत ही गोष्ट त्यांना मान्य आहे, व त्याप्रमाणें अव्यक्त प्रकृतीपासूनच पुढे क्रमाक्रमानें बुद्धि, अहंकार, वगैरे गुण उत्पन्न होतात असें सांख्यशास्त्रांत पुढें सांगितलें आहे. पण जड प्रकृतीपासून चैतन्य उत्पन्न होणें शक्य नाही इतकेंच नव्हे, तर कोणीहि ज्ञाला तरी तो आपल्याच खांद्यावर ज्या प्रमाणें वसू शकत नाही त्याप्रमाणें प्रकृतीला जाणणारा किंवा पहाणारा प्रकृतीहून भिन्न असल्याखेरीज 'मी अमुक जाणतो' ही भाषाच प्रचारांत येऊ शकत नाही: आणि सृष्टिव्यवहार पाहिला तर मी जें जाणतो किंवा पहातो तें माझ्याहून भिन्न आहे असा सर्वांचाच अनुभव आहे. म्हणून ज्ञाता व ज्ञेय, पहाणारा व पहाण्याची वस्तु, किंवा प्रकृतीचा पहाणारा व जड प्रकृति हे दोन पदार्थ मूळांतच भिन्नभिन्न आहेत असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे (सां. का. १७). गेल्या प्रकरणांत ज्याला क्षेत्रज्ञ किंवा आत्मा म्हटलें तोच हा पहाणारा, ज्ञाता अगर उपभोग घेणारा असून यासच सांख्यशास्त्रांत 'पुरुष' किंवा 'ज्ञ' (ज्ञाता) असें म्हणतात. हा ज्ञाता प्रकृतीहून भिन्न असल्यामुळे निसर्गतःच तो सत्त्व, रज व तम या प्रकृतीच्या तीन गुणांच्या पलीकडला म्हणजे निर्गुण, विकारनपावणारा आणि जाणणें व पहाणें यांखेरीज दुसरें कांहीं न करणारा

असून, जगांत जी कांहीं घडामोड चालत्ये ती सर्व एकट्या प्रकृतीचीच आहे, असें निष्पन्न होतें. सारांश, प्रकृति अचेतन तर पुरुष सचेतन, प्रकृति सर्व खटाटोप करणारी तर पुरुष उदासीन व अकृती, प्रकृति त्रिगुणात्मक तर पुरुष निर्गुण, प्रकृति आंधळी तर पुरुष मार्क्षा, अर्शा हीं दोन भिन्नभिन्न तत्त्वे या सृष्टीत अनादिसिद्ध, स्वतंत्र व स्वयंभू आहेत असा सांख्यशास्त्राचा सिद्धान्त आहे; व त्यास अनुलक्षणच भगवद्गीतेत “ प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वयनादी उभावपि ”—प्रकृति व पुरुष हे दोन्ही अनादि आहेत (गी. १३.१९)—असें प्रथम सांगून पुढे “ कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ” म्हणजे देह व इंद्रिये यांचे व्यापार प्रकृति करित्ये, आणि “ पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ” म्हणजे पुरुष हा सुखदुःखांचा उपभोग घडण्यास कारण असतो असें त्यांचे वर्णन केले आहे. परंतु प्रकृति व पुरुष हीं दोन्ही अनादि आहेत हे मत जरी गीतेस मान्य असले, तरी सांख्य मानितात त्याप्रमाणे गीता ही दोन्ही तत्त्वे स्वतंत्र किंवा स्वयंभू मानित नाहीं हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. कारण, गीतेतच प्रकृतीस भगवंतांनी आपली माया म्हटले आहे (गी. ७.१४; १४.३). आणि पुरुषाबद्दलहि—“ ममैवांशो जीवलेकि ” (गी. १५७)—तो माझाच अंश आहे, असें सांगितले आहे. अर्थात् गीता सांख्यशास्त्राचे पुढे गेल्ली आहे परंतु तूतें तिकडे लक्ष न देतां शुद्ध सांख्यशास्त्र पुढे काय सांगतें हे पाहूं.

सांख्यशास्त्राप्रमाणें सृष्टीतील सर्व पदार्थांचे अव्यक्त (मूळ प्रकृति), व्यक्त (तिचे विकार), आणि पुरुष (ज्ञ) असे तीन वर्ग होतात. पण यापैकी व्यक्त पदार्थांचे स्वरूप प्रलयकाली नाश पावत असल्यामुळे मूळांत अव्यक्त प्रकृति आणि पुरुष हीं दोनच तत्त्वे शिल्लक रहातात; आणि हीं दोन्ही मूलतत्त्वे अनादि आणि स्वयंभू होत, असा सांख्यशास्त्राचा सिद्धान्त असल्यामुळे त्यांस द्वैती (दोन मूलतत्त्वे मानणारे) असें म्हणतात. प्रकृति व पुरुष यांच्या पर्यायां ईश्वर, काल, स्वभाव किंवा दुसरें कोणतेंच मूलतत्त्व ते मानित नाहीत. कारण, सगुण ईश्वर, काल किंवा स्वभाव हे सर्व व्यक्त असल्यामुळे अव्यक्त प्रकृतीपामून उत्पन्न होणाऱ्या व्यक्त पदार्थांतच

* ईश्वरकृष्ण हा पक्का निरीश्वरवादी होता. याच्या सांख्यकारिकेत मूळ विषयावर ७० आर्या होत्या असें त्यानें शेवटच्या उपसंहारात्मक तीन आर्यांत म्हटले आहे. पण कोल्लुक आणि विल्सन यांच्या भाषांतरासह मुंबईस रा. रा. तुकारामतात्या यांनी जी प्रत छापिली आहे तीत मूळ विषयावर फक्त ६९ च आर्या आहेत. तेव्हां ७० वी आर्या कोणती अशी विल्सन साहबांस अर्थांतच शंका आली. पण ती आर्या त्यांना उपलब्ध न झाल्यामुळे त्यांची शंका तशीच राहून गेली आहे. आमच्या मते ही आर्या हल्लींच्या ६१ व्या आर्यपुढे असावी. कारण, ६१ व्या आर्यवर गौडपादांचे ते भाष्य आहे ते एका आर्येचें नाहीं, दोन आर्यांचें आहे. आणि या भाष्यांतील प्रतीक पदे घेऊन आर्या बनविली तर ती—

त्यांचा समावेश होतो; आणि ईश्वर निर्गुण मानिला तर सत्कार्यवादाप्रमाणे निर्गुण मूलतत्त्वापासून त्रिगुणात्मक प्रकृति कधीच उत्पन्न होऊं शकत नाही. म्हणून प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंहून निराळें या सृष्टीचें तिसरें मूळ नाही असे त्यांनीं कायम ठरविलें आहे; व दोनच मूलतत्त्वे अशा रीतीने निश्चित केल्यावर त्या दोहोंपासून सृष्टि कशी उत्पन्न झाली याचीहि त्यांनीं आपल्या मताप्रमाणे व्यवस्था लाविली आहे. त्यांचें असे म्हणणें आहे कीं, निर्गुण पुरुष स्वतः जरी कांहीं करूं शकत नाही, तरी प्रकृतीचा व त्याचा संयोग झाला म्हणजे गाय ज्याप्रमाणें वासराकरितां दूध देत्ये किंवा लोहचुंबकाच्या सान्निव्यानें लोखंडांत आकर्षणशक्ति येत्ये, तद्वत् मूळ अव्यक्त प्रकृति आपल्या गुणांचा (सूक्ष्म व स्थूल) व्यक्त पसारा पुरुषापुढें मांडूं लागत्ये (सां. का. ५७). पुरुष सचेतन व ज्ञाता असला तरी केवळ म्हणजे निर्गुण असल्यामुळें त्याच्याजवळ स्वतः कर्म करण्याची साधनें नाहीत; आणि प्रकृति कर्म करणारी असली तरी जड किंवा अचेतन असल्यामुळें कोणती गोष्ट करावी हें तिला कळत नाही. म्हणून लंगडा व आंधळा यांची जोडी जमल्यावर आंधळ्याच्या खांद्यावर लंगडा बसून दोघेहि ज्याप्रमाणें वाट चालूं लागतात, त्याप्रमाणें जड प्रकृति व सचेतन पुरुष यांचा संयोग झाला म्हणजे सृष्टीतील कर्म सुरु होत असतात (सां. का. २१); आणि नाटकांत ज्याप्रमाणें प्रेक्षकाच्या मनोरंजनार्थ एखादी नटी आतां एक तर घटकाभन्यानें दुसरें याप्रमाणें सोंगें घेऊन नाचत्ये त्याप्रमाणें पुरुषाच्या फायद्यासाठी (पुरुषार्थाकरितां), पुरुष कांहीं एक मोबदला देत नसतां हि, प्रकृति सत्त्वरजतमांच्या कर्माजाम्तपणानें अनेक सोंगें घेऊन त्यापुढें एकसारखी नाचत असत्ये (सां. का. ५९). प्रकृतीच्या या नाचास मुद्दून मोडानें किंवा वृथाभिमा-

कारणमीश्वरमेकं ब्रुवते कालं परे स्वभावं वा ।

प्रजाः कथं निर्गुणतो व्यक्तः कालः स्वभावश्च ॥

अशी बनत्ये, व ती मागल्या पुढल्या संदर्भालाहि अनुसरून आहे. ही आर्या निरीश्वरमताची प्रतिपादक असल्यामुळे कोणी तरी ती मागाहून काढून टाकिली आहे असे वाटतें. पण मूळ आर्यांत जावईशोधकरणाचा हा गृहस्थत्या आयवरील भाष्यहि काढून टाकण्यास विसरल्यामुळें ती आर्या आपणांस आतां शोधून काढतां येत्ये, म्हणून या जावईशोधकाचे आपण आभार मानिले पाहिजेत. प्राचीन काळां कांहीं लोक स्वभाव व काल आणि वेदान्ती त्यापलीकडे जाऊन ईश्वर हे जगताचें मूलकारण मानित असत, असे श्वेताश्वतरोपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायाच्या पहिल्या मंत्रावरून दिसून येते. हा मंत्र असा—

स्वभावमेकं कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः ।

देवस्यैवा महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ॥

पण ही तिन्ही मूलकारणे सांख्यांस कबूल नाहीत असे दाखविण्याकरितांच ईश्वरकृष्णानें वर सांगितलेली आर्या ६१ व्या आयच्या पुढें घातलेली आहे.

नामें (गी. ३.२७) प्रकृतीचे हें कर्तृत्व पुरुष आपल्या अंगावर फुकट ओढून घेऊन सुखदुःखांच्या पाशांत आपणास जांपर्यंत गुंतवून घेत असतो, तोंपर्यंत त्याला कधी-हि मोक्ष मिळावयाचा नाही. पण ज्या दिवशी त्रिगुणात्मक प्रकृति निराळी आणि मी निराळा असें ज्ञान पुरुषास होतें त्या दिवशी तो मुक्तच आहे (गी. १३.२९, ३०; १८.२०). कारण, वस्तुतः पहातां, पुरुष मूळांत कर्तोहि नाही व बांधलेलाहि नाही. तो स्वतंत्र असून निसर्गतःच केवळ म्हणजे अकर्ता आहे. जें कांहीं होत असतें तें प्रकृतिच करीत असत्ये. किंबहुना मन आणि बुद्धि हे सुद्धां प्रकृतीचेच विकार असल्यामुळे बुद्धीला जें ज्ञान होतें तेंहि प्रकृतीच्या कृत्याचेंच फल आहे. हें ज्ञान तीन प्रकारचें असतें, सात्त्विक, राजस व तामस (गी. १८.२०-२२). त्यांपैकी बुद्धीला सात्त्विकज्ञान झालें म्हणजे मी निराळा व प्रकृति निराळी हें पुरुषाला कळूं लागतें. सत्त्व, रज व तम हे गुण प्रकृतीचे आहेत, पुरुषाचे नाहीत. पुरुष निर्गुण असून त्रिगुणात्मक प्रकृति हा त्याचा आरसा आहे (मभा.शां. २०४.८). हा आरसा जेव्हां साफ होतो, म्हणजे प्रकृतीचा विकार जी बुद्धि ती जेव्हां सात्त्विक बनत्ये, तेव्हां मी निराळा व प्रकृति निराळी असें आपले खरे स्वरूप या स्वच्छ आरशांत पुरुषाच्या नजरेस येतें; व प्रकृति लाजल्यासारखी होऊन पुनः त्या पुरुषापुढें नाचण्याचें बंद करित्ये. ही अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे पुरुष सर्व पाशांतून सुद्धां त्याला त्याचें स्वाभाविक कैवल्यपद प्राप्त होतें, कैवल्य म्हणजे केवळपणा, एक-टेपणा किंवा प्रकृतीशी संयोग नसणें असा अर्थ असून, पुरुषाच्या या नैसर्गिक स्थितीसच सांख्यशास्त्रांत मोक्ष (सुटका) असें म्हणतात. पण अशा स्थितींत पुरुष प्रकृतीला सोडितो. किंवा प्रकृति पुरुषाला सोडित्ये असा एक नाजुक प्रश्न सांख्यांनीं उपस्थित केला आहे. नवऱ्याला नवरी उंच का नवरीला नवरा ठेंगणा अशा मासल्याचाच हा प्रश्न असून तो निरर्थक आहे, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. कारण, दोन वस्तूंचा वियोग झाला म्हणजे कोणी कोणाला सोडिलें हें पहाण्यांत कांहीं हंशील नसून दोन्ही एकमेकांना सोडितात, असें आपल्या नजरेस येतें. पण जरा सूक्ष्म विचार केला तर सांख्यांचा हा प्रश्न त्यांच्या दृष्टीनें गैरवाजवी नव्हे, असें लक्षांत येईल. सांख्यशास्त्राप्रमाणें पुरुष हा निर्गुण, अकर्ता व उदासीन असल्यामुळे 'सोडणें' किंवा 'धरणें' या क्रियांचें कर्तृत्व तत्त्वदृष्ट्या पुरुषाकडे येऊं शकत नाही (गी. १३.३१, ३२). म्हणून कर्तृत्व हा ज्या प्रकृतीचा धर्म आहे तीच प्रकृति पुरुषाला सोडून जात्ये, म्हणजे प्रकृतिच पुरुषापासून आपला मोक्ष करून घेत्ये, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे (सां. का. ६२ व गी. १३. ३४). सारांश, मोक्ष म्हणून पुरुषाला बाहेरून प्राप्त होणारी निराळी अवस्था नाही, किंवा पुरुषाच्या मूळच्या स्वाभाविक स्थितीहून भिन्न अशी दुसरी स्थितिहि नाही, गवताच्या वरच्या

त्वचेहून आंतली गाभ्याची कांडी जशी निराळी, किंवा पाण्यांत असणारा मासा जसा पाण्याहून भिन्न, त्याप्रमाणे प्रकृति व पुरुष यांचा संबंध आहे. प्रकृतीच्या गुणांनी मोह पावून सामान्य पुरुष हा भिन्नपणा ओळखीत नाहीत, व संसाराच्या चक्रांत गुंतून रहातात. परंतु हा भिन्नपणा ज्याने जाणिला तो मुक्तच आहे. त्यालाच 'जाणता' (किंवा 'बुद्ध') आणि 'कृतकृत्य' म्हणतात, असे महाभारतांत म्हटले असून (मभा.शां. १९४.५८; २४८.११; व ३०६-३०८पहा), "एतद् बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात्" (गी. १५.२०) या गीतावचनांत 'बुद्धिमान्' शब्दाचाहि तोच अर्थ आहे. अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या मोक्षाचे खरे स्वरूपहि याच प्रकारचे आहे (वे.सू. शांभा. १.१.४ पहा). पण पुरुष निसर्गतः केवळ आहे असे कारण न देतां आत्मा मूळांत परब्रह्मस्वरूपी असल्यामुळे त्याने आपले मूळचे रूप म्हणजे परब्रह्म ओळखणे हाच मोक्ष असे अद्वैत वेदान्ताचे सांख्यापेक्षां विशिष्ट म्हणणे आहे. सांख्य व वेदान्त यांमधला हा भेद पुढील प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविण्यांत येईल.

पुरुष (आत्मा) निर्गुण, उदासीन व अकर्ता आहे हे सांख्यांचे मत जरी अद्वैत वेदान्तास पूर्ण मान्य आहे, तरी एकाच प्रकृतीला पहाणारे स्वतंत्र पुरुष मूळांतच असंख्य आहेत ही पुरुषासंबंधाची सांख्यांची दुसरी कल्पना वेदान्त्यांस कबूल नाही. (गी. ८.४; १३.२०-२२; मभा.शां. ३५१; आणि वे.सू. शां. भा. २.१.१ पहा). उपाधिभेदामुळे जीव निरनिराळे भासतात, वस्तुतः सर्व ब्रह्मच आहे, असे वेदान्त्यांचे म्हणणे आहे. परंतु सांख्यांचे असे मत आहे की, ज्या अर्थी प्रत्येक मनुष्याचे जन्म-मरण व संसार हीं निरनिराळीं आहेत, आणि ज्या अर्थी कोणी सुखी तर कोणी दुःखी असा या जगांत भेद आढळून येतो, त्या अर्थी प्रत्येक आत्मा किंवा पुरुष मूळचाच भिन्नभिन्न असून त्यांची संख्याहि अनंत आहे (सां. का. १८). प्रकृति आणि पुरुष हीं सर्व सृष्टीचीं दोन मूलतत्त्वे खरीं; पण त्यांत पुरुष या शब्दाने असंख्य पुरुषांचा समुदाय असा सांख्यांचा अर्थ आहे. हे असंख्य पुरुष आणि त्रिगुणात्मक प्रकृति यांच्या संयोगामुळे सृष्टीतील सर्व व्यवहार चालला आहे. प्रत्येक पुरुषाचा व प्रकृतीचा संयोग झाला म्हणजे प्रकृति आपल्या गुणांचा पसारा त्या त्या पुरुषापुढे मांडू लागत्ये, व पुरुष त्याचा उपभोग घेत असतो. असे होतां होतां ज्या पुरुषाच्या सभोवारेचे प्रकृतीचे खेळ सार्विकरूपी होतात त्याच पुरुषाला (सर्व पुरुषांना नव्हे) खरे ज्ञान होतें, व त्याच्यापुढे प्रकृतीचे खेळ बंद पडून तो आपल्या मूळच्या कैवल्य स्वरूपास पोचतो. परंतु त्यास मोक्ष मिळाला तरी बाकीच्यांचा संसार चालूच रहातो. पुरुष याप्रमाणे कैवल्यपदास पोचला म्हणजे तो एकदम प्रकृतीच्या पसाऱ्यांतून सुटला पाहिजे असे कोणास वाटण्याचा संभव आहे. पण सांख्यमताप्रमाणे तसे न होतां देह व इंद्रिये हे प्रकृतीचे विकार त्यास मरेपर्यंत सुटत नाहीत. असे होण्याचे

कारण मांख्य असें सांगतात की, “ज्याप्रमाणें कुंभाराचें चाक त्यावरील मडकें तयार होऊन काढून घेतल्यावरहि पूर्वसंस्कारामुळें पुढें कांहीं वेळ फिरत असतें, तद्वत् कैवल्य प्राप्त झालेल्या मनुष्याचेंहि शरीर कांहीं दिवस शिल्लक रहातें” (सां. का. ६७). तथापि त्या शरीरापासून कैवल्य प्राप्त झालेल्या पुरुषास कांही अडचण किंवा सुखदुःखाची बाधा होऊं शकत नाही. कारण, जड प्रकृतीचा विकार जो देह तोहि जडच असल्यामुळें मुख काय आणि दुःख काय त्याला दोन्हीं सारखीच असतात; आणि पुरुषाला सुखदुःख होईल म्हणावें तर प्रकृतीचे व्यवहार व आपण निराळें असून रावें कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे, आपलें नव्हे. हें तत्त्व त्यानें ओळांखलें असल्यामुळें प्रकृतीचे कितीहि खेळ चालले तरी तो उदासीनच असतो. प्रकृतीच्या त्रिगुणांतून सुटून हे ज्ञान ज्या पुरुषाला झालें नाहीं त्याचा जन्ममरणाचा फेरा चुकत नाहीं; मग सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षामुळें तो देवयोनीत जन्मो, किंवा रजाच्या उत्कर्षानें मानवयोनीत अगर तमोगुणाच्या प्राबल्यानें पशुकोटींत उत्पन्न होवो (सां. का. ४४, ५४). जन्ममरणाच्या चक्राची ही फलें प्रत्येक पुरुषाच्या सभोवारच्या प्रकृतीत म्हणजे त्याच्या बुद्धीत झालेल्या सत्त्व, रज किंवा तम यांच्या उत्कर्षापकर्षामुळें त्याला प्राप्त होतात. “उर्ध्वे गच्छन्ति सत्त्वस्थाः”—सात्त्विक वृत्तीचे पुरुष स्वर्गास जातात—व तामस पुरुषांस अधोगति प्राप्त होत्ये, असें गीतेंतहि म्हटलें आहे (गी. १४. १८). पण हीं स्वर्गादि फलें अनित्य होत. जन्ममरणापासून ज्याला आपली सुटका करून घ्यावयाची आहे, किंवा सांख्यांचे परिभाषेंत ज्याला प्रकृतीपासून आपला भिन्नपणा अगर कैवल्य कायम राखावयाचें आहे, त्याला त्रिगुणातीत होऊन विरक्त (संन्यस्त) बनल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं. कपिलाचार्यास हें वैराग्य व ज्ञान जन्मतःच प्राप्त झालें होतें. पण सर्वास हीच स्थिति जन्मतः प्राप्त होणें शक्य नाहीं. म्हणून तत्त्वविवेकरूप साधनानें प्रकृति व पुरुष यांच्यामधील भेद ओळखून प्रत्येकांनें आपली बुद्धि शुद्ध करून घेण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. अशा प्रयत्नानें बुद्धि सात्त्विक झाली म्हणजे तिच्यांतच पुढें ज्ञान, वैराग्य आणि ऐश्वर्य हे गुण उत्पन्न होऊन मनुष्यास अखेर कैवल्य प्राप्त होतें. ऐश्वर्य म्हणजे जें जें इच्छील तें तें प्राप्त करून घेण्याचें योगसामर्थ्य असा या ठिकाणा अर्थ आहे. सांख्यमताप्रमाणें धर्माची गणना सात्त्विक गुणांतच होत्ये; पण नुस्त्या धर्मानें फक्त स्वर्गप्राप्ति होत्ये; आणि ज्ञान व वैराग्य (संन्यास) यांनीं मोक्ष किंवा कैवल्य प्राप्त होऊन पुरुषाच्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होत्ये, असा कपिलाचार्यांनीं त्यांत शेषटी भेद केला आहे.

देहेंद्रियें व बुद्धि यांत प्रथम सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष होऊन वर चढत चढत अखेरीस त्रिगुणात्मक प्रकृति निराळी व मी निराळा हें ज्ञान ज्या पुरुषास झालें त्यास ‘त्रिगुणातीत’ म्हणजे सत्त्व, रज तम या तिन्ही गुणापलीकडे पोंचलेला असें सांख्य

म्हणतात. या त्रिगुणातीतावस्थेत सत्त्व, रज व तम यांपैकी कोणताच गुण शिळक रहात नाही. म्हणून बारकाईने विचार केल्यास सात्त्विक, राजस व तामस या तिन्ही स्थितींहून ही स्थिति भिन्न आहे, असे मानावे लागते, व याच अभिप्रायाने भागवतांत भक्तीचे तामस, राजस व सात्त्विक असे तीन भेद केल्यावर या तिन्ही गुणांपलीकडे पोंचलेला पुरुष निहंतुक व अभेद भावाने जी भक्ति करितो तिला निर्गुण भक्ति असे चवथे नांव दिले आहे (भाग. ३. २९. ७-१४). पण सात्त्विक, राजस आणि तामस या तीन वर्गापेक्षां वर्गीकरणाची तत्त्वे फाजील वाढवीत बसणे युक्त नाही. म्हणून सत्त्वगुणाच्या अत्यंत उत्कर्षानेच अखेर त्रिगुणातीतावस्था प्राप्त होत्ये असे मानून सांख्यशास्त्री सात्त्विक वर्गातच तिची गणना करीत असतात; आणि गीतेतहि तीच पद्धत स्वीकारलेली आहे. उदाहरणार्थ, सर्व कांहीं एक आहे असे जे अभेदात्मक ज्ञान ते सात्त्विक होय, असे गीतेत म्हटले आहे (गी. १८. २०); आणि सत्त्वगुणाचे वर्णन चालू असतांच पुढे त्रिगुणातीतावस्थेचे वर्णन गीतेच्या चवदाव्या अध्यायांत शेवटीं आले आहे. परंतु भगवद्गीतेस प्रकृति व पुरुष हे द्वैत कबूल नसल्यामुळे गीतेत प्रकृति, पुरुष, त्रिगुणातीत इत्यादि सांख्यांच्या पारिभाषिक शब्दाचा नेहमीच थोड्या निराळ्या अर्थाने उपयोग केलेला असतो, किंवा सांख्यांच्या द्वैतावर अद्वैत परब्रह्माचे टोपण गीतेत कायमचे ठेविलेले असते, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. उदाहरणार्थ, सांख्यांचा प्रकृतिपुरुषभेदच गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत वर्णिला आहे (गी. १३. १९-३४). पण तेथे प्रकृति व पुरुष हे शब्द क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांशीं समानार्थक आहेत. तसेच चवदाव्या अध्यायांतील त्रिगुणातीतावस्थेचे वर्णनहि (गी. १४. २२-२७) त्रिगुणात्मक मायेच्या पसाऱ्यांतून सुटून प्रकृति व पुरुष यांपलीकडला परमात्मा ओळखणाऱ्या सिद्ध पुरुषाचे आहे; प्रकृति व पुरुष हीं दोन पृथक् तत्त्वे मानून पुरुषाचे कैवल्य म्हणजेच त्रिगुणातीतावस्था असे मानणाऱ्या सांख्यांचे नव्हे. हा भेद पुढे अध्यात्मप्रकरणीं आम्हीं व्यक्त करून दाखविला आहे. परंतु गीतेत अध्यात्मपक्षच प्रतिपाद्य असला, तरी अध्यात्माचीं तत्त्वे सांगतांना भगवंतांनीं सांख्य परिभाषेचा व युक्तिवादाचा जागोजाग उपयोग केला असल्यामुळे गीता वाचतांना शुद्ध सांख्यांचींच मते गीतेस प्राह्य आहेत असा गैरसमज होण्याचा संभव असतो. म्हणून सांख्यशास्त्र व गीतेतील तत्त्वज्ञ मिद्धान्त यांतील हा भेद पुनः येथे सांगितला आहे. प्रकृति आणि पुरुष यांच्या पलीकडे जगाचे परब्रह्मरूपी एकच मूलभूत तत्त्व असून त्यापासून प्रकृतिपुरुषसुद्धां सर्वे सृष्टि झालेली आहे, या उपनिषदांतील अद्वैत सिद्धान्तास न सोडतां बाकीचे सांख्यांचे सिद्धान्त आपणांस अग्राह्य नाहीत, असे वेदान्तसूत्रभाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनीं म्हटले आहे (वे.सू.शांभा.२.१.३); व तोच न्याय गीतेतील उपादानासहि लागू पडतो.

प्रकरण ८ वें.

विश्वाची उभारणी व संहारणी.

गुणा गुणेषु जायन्ते तत्रैव निविशन्ति च ।

महाभारत, शांति. ३०५. २३.

कापिलसांख्याप्रमाणे प्रकृति आणि पुरुष अशी जी जगाची दोन स्वतंत्र मूलतत्त्वे त्यांचे स्वरूप काय, आणि या दोघांचा संयोग हें निमित्त-कारण झाल्यावर पुरुषापुढे प्रकृति आपल्या गुणांचा जो बाजार मांडीत असत्ये त्यांतून सुटका कशी करून घ्यावी, याचे विवेचन झाले. पण हा प्रकृतीचा बाजार किंवा खेळ, ज्यास मराठी कवींनी 'संस्तीचा पिंगा' असे ठसठशीत नांव दिले आहे, व ज्यासच ज्ञानेश्वरमहाराज 'प्रकृतीची टांकसाळ' असे म्हणतात, तो प्रकृतीचा संसार, प्रकृति कोणत्या क्रमाने पुरुषापुढे पसरीत असत्ये व त्याचा लय कसा होतो याचा खुलासा अद्याप शिल्लक राहिला आहे तो या प्रकरणांत करूं. प्रकृतीच्या या व्यापारासच 'विश्वाची उभारणी व संहारणी' असे म्हणतात. कारण, हें सर्व जग किंवा सृष्टि सांख्यमताप्रमाणे असंख्य पुरुषांचे फायद्यासाठीच प्रकृतीने निर्माण केली आहे. प्रकृतीपासून सर्व ब्रह्मांड कसे निर्माण होते याचे दासबोधांत दोनतीन ठिकाणी समर्थानीहि सुरस वर्णन केले आहे; व त्या वर्णनांतूनच विश्वाची 'उभारणी व संहारणी' हे शब्द आम्हां घेतले आहेत. तसेच भगवद्गीतेच्या सातव्या व आठव्या अध्यायांत हाच विषय मुख्यत्वे प्रतिपाद्य असून पुढे अकराव्या अध्यायाच्या आरंभो—“भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया” (गी. ११.२)—भूतांची उत्पत्ति व प्रलय (आपण) विस्ताराने (सांगितले ते) मी ऐकिले, आतां मला आपले विश्वरूपप्रत्यक्ष दाखवून कृतार्थ कर,—अशी जी अर्जुनाने श्रीकृष्णास प्रार्थना केली आहे, त्यावरून विश्वाची उभारणी व संहारणी हा क्षराक्षरविचाराचाच एक प्रमुख भाग आहे, असे स्पष्ट होते. सृष्टीतील अनेक (नाना) व्यक्त पदार्थांत एकच अव्यक्त मूळ द्रव्य आहे हे ज्याने समजते ते ज्ञान, (गी. १८.२०) आणि एकाच मूलभूत अव्यक्त द्रव्यापासून भिन्नभिन्न अनेक व्यक्त पदार्थ प्रत्येकी कसकसे निर्माण झाले (गी. १३.३०) हे ज्याने समजते ते विज्ञान होय; आणि त्यांत क्षराक्षरविचा-

* “ गुणांतच गुण उत्पन्न होतात, आणि त्यांतच लय पावतात. ”

राचा समावेश होतो इतकेच नव्हे, तर क्षेत्रक्षेत्रज्ञान व अध्यात्म हे विषयहि त्यातच येतात.

भगवद्गीतेप्रमाणे प्रकृति आपला संसार चालविण्यास स्वतंत्र नसून ती हे काम परमेश्वराच्या इच्छेने चालवीत असत्ये असे म्हटले आहे (गी.९.१०). परंतु कपिलांना प्रकृति स्वतंत्र मानिली आहे, हे पूर्वी सांगितलेच आहे. सांख्यशास्त्राप्रमाणे पुरुषाचा संयोग एवढेच निमित्तकारण प्रकृतीच्या संसाराला सुरुवात होण्यास बसस होते. प्रकृति या बाबतीत दुसऱ्या कोणाचीहि अपेक्षा ठेवीत नाही. पुरुषाचा व तिचा संयोग झाला म्हणजे तिची टांकसाळ सुरू होत्ये, आणि वसंतऋतूत ज्या प्रमाणे झाडांना पालवी फुटून क्रमाक्रमाने पाने, फुले व फळे येतात (मभा. शां. २३१.७३; मनु १.३०), तद्वत् प्रकृतीची मूळची साम्यावस्था मोडून तिच्या गुणांचा विस्तार होऊ लागतो, असे सांख्यांचे म्हणणे आहे. उलटपक्षी वेदसंहितेत, उपनिषदांत व स्मृतिग्रंथांत प्रकृति मूळ न मानितां परब्रह्म मूळ मानून त्यापासून “हिरण्यगर्भ. समवर्तताप्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्” प्रथम हिरण्यगर्भ (ऋ. १०.१२१.१), आणि या हिरण्यगर्भापासून किंवा सत्यापासून सर्व सृष्टि झाली (ऋ. १०.७२; १०.१९०); किंवा प्रथम पाणी उत्पन्न होऊन (ऋ.१०.८२.६; तै. ब्रा. १.१.३.७; ऐ. उ. १.१.२) त्यापासून सृष्टि; अगर या पाण्यांत एक अंडे उत्पन्न झाल्यावर त्यांत ब्रह्मदेव, आणि ब्रह्मदेवापासून किंवा मूळ अंड्यापासूनच पुढे सर्व जग (मनु. १.८-१३; छां. ३.१९); किंवा तोच ब्रह्मदेव (पुरुष) अर्ध्या भागाने स्त्री झाला (बृ. १.४.३; मनु. १.३२); किंवा पाणी उत्पन्न होण्यापूर्वीच पुरुष होता (कठ. ४.६); अगर परब्रह्मापासून प्रथम तेज, पाणी व पृथ्वी (अन्न) हीं तीनच तत्त्वे उत्पन्न होऊन त्यांच्या मिश्रणाने पुढे सर्व पदार्थ निर्माण झाले (छां. ६.२-६); अशीं सृष्ट्युत्पत्तीचीं भिन्नभिन्न वर्णने आहेत. तथापि आत्मरूपी मूळ ब्रह्मापासूनच आकाशादि क्रमाने पंचमहाभूते निघालीं (तै. उ. २.१.), असे अखेर वेदान्तसूत्रांत ठरविले असून (वे. सू. २.३.१-१५), प्रकृति, महत् इत्यादि तत्त्वांचाहि कठ. (३. ११), मैत्रायणी (६.१०), श्वेताश्वतर (४.१०; ६.१६), वगैरे उपनिषदांतून स्पष्ट उल्लेख केलेला आहे. वेदान्ती प्रकृति स्वतंत्र मानित नसेल तरी एकदां शुद्ध ब्रह्मांतच मायात्मक प्रकृति हा विकार दिसू लागल्यावर पुढील सृष्ट्युत्पत्तिक्रमासंबंधाने त्यांची आणि सांख्यांची अखेर एकवाक्यता झालेली होती, हे यावरून दिसून येते; व याच कारणास्तव “ इतिहासांत, पुराणांत, अर्थशास्त्रांत वगैरे जे जे ज्ञान आहे ते सर्व सांख्यापासून आलेले आहे,” असे महाभारतांत झटले आहे (शां. ३०१.१०८, १०९). कपिलापासून हे ज्ञान वेदान्त्यांनी किंवा पौराणिकांनी घेतले असा त्याचा अर्थ नाही; तर सर्वत्र सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाचे ज्ञान एकसारखे आहे एवढाच

अर्थ अभिप्रेत आहे. किंबहुना 'ज्ञान' या व्यापक अर्थीच साख्य शब्दाचा या ठिकाणी प्रयोग केला आहे असे म्हटलें तरी चालेल. तथापि कपिलाचार्यांनी शास्त्र या दृष्टीनें सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची जुळणी विशेष पद्धतवार दिली असून भगवद्गीतेंत हि-याच सांख्यक्रमाचा मुख्यत्वेकरून स्वीकार केलेला असल्यामुळे त्याचेंच आर्हणी या प्रकरणांत विवेचन केलें आहे.

इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या म्हणजे अव्यक्त, सूक्ष्म, एकजिनसी व चोहों-कडे अखंड भरून राहिलेल्या एका निरवयवमूळ द्रव्यापासून सर्व व्यक्त सृष्टि उत्पन्न झाली, हा सांख्यांचा सिद्धान्त पाश्चिमात्य देशांतील अर्वाचीन आधिभौतिक शास्त्र-ज्ञांस ग्राह्य आहे इतकेंच नव्हे, तर या मूळ द्रव्यांतील शक्तीची क्रमाक्रमानें वाढ होत आलेली आहे, व हा पूर्वापार क्रम किंवा सरणी सोडून मध्येंच उपटमुळासारखें कांहीं निर्माण झालेलें नाही, असेंहि त्यांनीं आतां ठराविलें आहे. या मतास उत्क्रांति-वाद असें म्हणतात हा सिद्धान्त पाश्चिमात्य राष्ट्रांत गेल्या शतकांत जेव्हां प्रथ-मतः शोधून काढण्यांत आला, तेव्हां तिकडे मोठी धांदल उडून गेली. ख्रिस्ती धर्म-पुस्तकांतून असें वर्णन आहे की, देवानें पंचमहाभूतें आणि जंगम कोटींतील प्रत्येक प्राण्याची जात निरनिराळ्या वेळीं पृथक् पृथक् व स्वतंत्र निर्माण केली आहे, आणि हेंच मत उत्क्रांतिवाद निघण्यापूर्वीं सर्व ख्रिस्ती लोक सत्य मानीत असत. म्हणून उत्क्रांतिवादानें हा सिद्धान्त खोटा ठरण्याची जेव्हां पाळी आली तेव्हां चोहोंकडून उत्क्रांतिवाद्यांवर हल्ला सुरू झाला, व तो अद्यापहि थोडाबहुत चालू आहे. तथापि शास्त्रीय सत्याचा जोर अधिक असल्यामुळे सृष्ट्युत्पत्तीसंबंधानें उत्क्रांतिमतच सर्व विद्वानांस आतां अधिकाधिक ग्राह्य होत चाललें आहे. या मताप्रमाणें सूर्यमालेंत प्रथमतः एकजिनसी सूक्ष्म द्रव्य भरलेलें असून त्याच्या मूळच्या गतीचें किंवा उष्ण-तेचें मान कमीकमी झाल्यानें सदर द्रव्याचा जास्तजास्त संकोच होऊन, पृथ्वीमुद्धां सर्व प्रह क्रमाक्रमानें निर्माण झाले, व सूर्य हा शेवटीं शिल्लक राहिलेला अंश आहे. पृथ्वी हा सूर्यासारखाच प्रथमतः उष्ण गोळा होता, पण त्यांतील उष्णता कमी होतां होतां मूळ द्रव्यापैकीं कांहीं द्रव्य पातळ तर कांहीं घट बनून, पृथ्वीवरील हवा व पाणी आणि त्याखालचा पृथ्वीचा जड गोळा, हीं निर्माण झालीं; व पुढें या तिहिंच्या संयोगानें सर्व सर्जाव व निर्जिव सृष्टी बनली आहे. डार्विन वगैरे पंडितांनीं मनुष्य सुद्धां याच न्यायानें लहान किड्यांपासून क्रमाक्रमानें वाढ होऊन झाला, असें प्रति-पादन केलें आहे. तथापि आत्मा म्हणून मूळांत निराळें तत्त्व मानावें का नाही याबद्दल आधिभौतिकवाद्यांत व अध्यात्मवाद्यांत अद्याप पुष्कळ मतभेद आहे. हेकेलसारखे कांहीं पंडित जडापासूनच वाढत वाढत आत्मा व चैतन्य उत्पन्न झालें, असें मानून जडाद्वैत प्रतिपादन करितात; आणि उलटपक्षीं कान्टसारखे अध्यात्मज्ञानी

असे सांगतात की, आपणांस जें सृष्टिज्ञान होतें तें आपल्या आत्म्याच्या एकीकरण-
च्यापाराचें फल असल्यामुळें आत्मा हें एक स्वतंत्र तत्त्व मानणें भाग आहे. कारण,
बाह्य सृष्टीला जाणणारा आत्मा, स्वतःस गोचर झालेल्या सृष्टीचाच एक भाग आहे
किंवा या सृष्टीपासूनच तो उत्पन्न झाला आहे असें म्हणणें, हें आपल्याच खांद्यावर
आपण बसू शकतो या म्हणण्याप्रमाणें तर्कदृष्ट्या असमंजस होय सांख्यशास्त्रांत
याच कारणास्तव प्रकृति व पुरुष हीं दोन स्वतंत्र तत्त्वे मानिली आहेत. सारांश, आ-
धिभौतिक सृष्टिज्ञान कितीहि वाढलें तरी सृष्टीतील मूलतत्त्वाच्या स्वरूपाचें विवेचन
नेहमींच निराळ्याच पद्धतीनें केलें पाहिजे, असें अद्यापहि पाश्चिमात्य देशांत पुष्कळ
मोठमोठे पंडित प्रतिपादन करीत आहेत. परंतु एका जड प्रकृतीपासून पुढें सर्व
व्यक्त पदार्थ कोणत्या क्रमानें निघाले एवढाच जर विचार केला, तर पाश्चिमात्य
उत्क्रांतिमतांत आणि सांख्यशास्त्रांत वर्णिलेल्या प्रकृतीच्या पमाऱ्याच्या तत्त्वांत
फारसा भेद नाही असें वाचकांस दिसून येईल. कारण, अव्यक्त सूक्ष्म व एक-
जिनसी मूळ प्रकृतीपासूनच क्रमःक्रमानें (सूक्ष्म आणि स्थूल) बहुजिनसी व्यक्त सृष्टि
निर्माण झाली, हा मुख्य सिद्धान्त दोघांसहि एकसारखाच मेमन आहे. परंतु आधि-
भौतिक शास्त्रांचें ज्ञान आतां पुष्कळ वाढलें असल्यामुळें 'सत्त्व, रज, तम' या
सांख्यांच्या तीन गुणांऐवजीं अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञांनीं गति, उष्णता किंवा आकर्षण-
शक्ति हे गुण प्रधान धरिले आहेत. सत्त्व, रज किंवा तम या त्रिगुणांच्या कमीजास्त
प्रमाणापेक्षां उष्णता किंवा आकर्षणशक्ति यांच्या कमीजास्तपणाचा समजुत आधि-
भौतिकशास्त्रदृष्ट्या अधिक लवकर पडत्ये हें खरें. तथापि "गुणा गुणेषु वर्तन्ते"
(गी. ३. २८) असें जें गुणांच्या पमाऱ्याचें किंवा गुणोत्कर्षाचें तत्त्व तें दोहोंकडे एकच
आहे. घडीचा पंखा मिटलेला असतां तो ज्याप्रमाणें हळूहळू उघडण्यांत येतो
तशी सत्त्व, रज आणि तम यांच्या साम्यावस्थेंत पडलेली प्रकृतीची घडी हळूहळू
खुली होत चालली म्हणजे सर्व व्यक्त सृष्टि निर्माण होत्ये असें सांख्यशास्त्री
म्हणतात; आणि या म्हणण्यांत व उत्क्रांतिवादांत वस्तुतः कांहीं भेद नाही. तथापि
या गुणोत्कर्षतत्त्वाचा खिस्ती धर्माप्रमाणें अब्हेर न करितां गीतेंत व अंशतः उपनि-
षदादि वैदिक ग्रंथांतहि अद्वैत वेदान्ताबरोबरच अविरोधानें गुणोत्कर्षवादाचा स्वी-
कार केलेला आहे, हा भेद तात्त्विक धर्मदृष्ट्या लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे.

असो, प्रकृतीची कळी उमलण्याच्या क्रमावद्दल सांख्यशास्त्रकारांचें काय
म्हणणें आहे तें आतां पाहूं. या क्रमासच गुणोत्कर्ष किंवा गुणपरिणामवाद असें
म्हणतात. कोणतेंहि काम करावयास लागण्यापूर्वीं सदर काम करण्याचा मनुष्य आप-
ल्या बुद्धीनें निश्चय करीत असतो, किंवा तें करण्याची बुद्धि त्याला प्रथम व्हावी लाग-
त्ये, हें कोणासहि सांगावयास नको. किंबहुना उपनिषदांतूनहि मूळ एका परमात्म्यास

आपण अनेक व्हावें—‘बहु म्यां प्रजायेय’—अग्नी बुद्धि झाल्यावर मग सृष्टि उत्पन्न झाली अशी वर्णने आहेत (छां. ६.२.३; तै. २. ६). याच न्यायाने अव्यक्त प्रकृति देखील स्वतःची सामावस्था मोडून पुढे व्यक्त सृष्टि निर्माण करण्याचा निश्चय प्रथम करित असत्ये. निश्चय म्हणजेच व्यवसाय, व तो करणे हे बुद्धीचे लक्षण आहे. म्हणून प्रकृतीत व्यवसायात्मक बुद्धि हा गुण प्रथम उत्पन्न होतो, असे सांख्यांनी ठरविले आहे. सारांश, मनुष्याला ज्याप्रमाणे एखादे कृत्य करण्याची बुद्धि प्रथम होत्ये, त्याचप्रमाणे प्रकृतीलाहि आपला पसारा करण्याची बुद्धि प्रथम व्हावी लागत्ये. पण मनुष्यप्राणी सचेतन असल्यामुळे, म्हणजे त्याच्या ठायी प्रकृतीच्या बुद्धीशी सचेतन पुरुषाचा (आत्म्याचा) संयोग झाला असल्यामुळे, मनुष्याला झालेली व्यवसायात्मक बुद्धि मनुष्याला समजत्ये, आणि प्रकृति स्वतः अचेतन म्हणजे जड असल्यामुळे तिच्या बुद्धीचे तिला स्वतःला ज्ञान नसते, असा या दोहोंमध्ये मोठा फरक आहे. हा फरक पुरुषाच्या संयोगाने प्रकृतीत उत्पन्न झालेल्या चैतन्यामुळे होत असतो; तो नुस्त्या जड प्रकृतीचा गुण नव्हे. मानवी इच्छेच्या तोडीची पण अस्वयंवेद्य शक्ति जड पदार्थातहि आहे असे मानिल्याखेरीज गुरुत्वाकर्षण, किंवा रसायनक्रियेचे व लोहचुंबकाचे आकर्षण व अपसारण, इत्यादि केवळ जड सृष्टीतच आढळून येणाऱ्या आवडनिवडीची नीट उपपत्ति लागत नाही,* असे अर्वाचीन आधिभौतिक सृष्टिशाल्त्रज्ञहि आतां म्हणू लागले आहेत, हे लक्षांत आणिले म्हणजे प्रकृतीत प्रथम बुद्धि हा गुण उत्पन्न होतो, या सांख्यांच्या सिद्धान्ताचे आश्चर्य वाटण्याचे कांही कारण रहात नाही. प्रकृतीत प्रथम उत्पन्न होणाऱ्या या गुणास

“Without the assumption of an atomic soul the commonest and the most general phenomena of Chemistry are inexplicable. Pleasure and pain, desire and aversion, attraction and repulsion must be common to all atoms of an aggregate; for the movements of atoms which must take place in the formation and dissolution of a chemical compound can be explained only by attributing to them *Sensation and Will*”—Haeckel in the *Perigesis of the Plastidule* cited in Martineau's *Types of Ethical Theory*, vol II. p. 399, 3rd Ed. Haeckel himself explains this statement as follows—“I explicitly stated that I conceived the elementary psychic qualities of *sensation and will* which may be attributed to atoms, to be *unconscious*—just as unconscious as the elementary memory, which I, in common with the distinguished psychologist Ewald Hering, consider to be a common function of all organised matter, or more correctly the living substances”—*The Riddle of the Universe*, Chap. IX. p. 63 (R. P. A. Cheap Ed.).

पाहिजे तर अचेतन किंवा अस्वयंवेद्य म्हणजे स्वतःस न कळणारी बुद्धि म्हणा. पण कांहीं म्हटलें तरी मनुष्यास होणारी बुद्धि आणि प्रकृतीस होणारी बुद्धि या दोन्ही मुळांत एकाच वर्गातल्या आहेत हें उघड आहे; आणि त्यामुळें त्यांच्या व्याख्याहि दोन्ही स्थली एकसारख्याच दिलेल्या आहेत. या बुद्धीसच 'महत्, ज्ञान, मति, आसुरी, प्रज्ञा, ख्याति,' इत्यादि दुसरीं नांवें आहेत. पैकी महत् (पुल्लिगी प्रथमेचें एकवचन महान्=मोठा) हें नांव प्रकृति आतां मोठी होऊं लागत्ये म्हणून किंवा या गुणाच्या श्रेष्ठतेमुळें दिलें असावें असे वाटतें. प्रकृतींत प्रथम उत्पन्न होणारा महान् किंवा बुद्धि हा गुण, सत्त्व, रज आणि तम या तिघांच्या मिश्रणाचाच परिणाम असल्यामुळें, प्रकृतीची ही बुद्धि दिसण्यांत एक दिसली तरी पुढें ती अनेक प्रकारची होऊं शकत्ये. कारण सत्त्व, रज व तम हे गुण सकृद्दर्शनी जरी तीनच आहेत, तरी त्यांच्या मिश्रणांत प्रत्येकाचें प्रमाण अनंत रीतीने भिन्न होत असल्यामुळें, या तिघांच्या प्रत्येकी अनंत भिन्न प्रमाणानें झालेले बुद्धीचे प्रकारहि तिघांत अनंत होऊं शकतात ! अव्यक्त प्रकृतीपासून निर्माण होणारी ही बुद्धि प्रकृतीप्रमाणेच सूक्ष्म आहे. परंतु व्यक्त आणि अव्यक्त, सूक्ष्म आणि स्थूल यांचा गेल्या प्रकरणांत जो अर्थ सांगितला आहे त्याप्रमाणें बुद्धि प्रकृतीसारखा सूक्ष्म असली तरी प्रकृतीप्रमाणें अव्यक्त नसून तिचें मनुष्याला ज्ञान होऊं शकतें. म्हणून या बुद्धीचा आतां व्यक्त (म्हणजे मनुष्यास गोचर होणारे पदार्थ) या सदरांत समावेश होतो; आणि बुद्धीच नव्हे, तर बुद्धीच्या पुढचे प्रकृतीचे सर्व विकारहि सांख्यशास्त्रांत व्यक्तच मानिले जातात. एका मूळ प्रकृतीखेरीज दुसरें कोणतेंहि तत्त्व अव्यक्त नाही.

अव्यक्त प्रकृतीमध्ये अशा रीतीने व्यक्त व्यवसायात्मिक बुद्धि उत्पन्न झाली, तरी प्रकृति अद्याप एकजिनसीच असत्ये. एकजिनसीपणा मोडून बहुजिनसीपणा उत्पन्न होणें यासच 'पृथक्त्व' म्हणतात. उदाहरणार्थ, पारा जमीनीवर पडून त्याच्या निरनिराळ्या लहानलहान गोळ्या होणें. बुद्धीनंतर हा पृथक्पणा किंवा बहुजिनसीपणा उत्पन्न झाल्याशिवाय एकाच प्रकृतीचे अनेक पदार्थ होणें शक्य नाही. बुद्धीपासून पुढें उत्पन्न होणाऱ्या पृथक्पणाच्या या गुणासच 'अहंकार' असे म्हणतात. कारण, पृथक्पणा 'मी-तूं' या शब्दांनीच प्रथम व्यक्त करण्यांत येत असतो; आणि 'मी-तूं' म्हणजेच अहं-कार-अहं अहं (मी-मी) करणें-होय. प्रकृतींत उत्पन्न होणाऱ्या अहंकाराच्या या गुणास पाहिजे तर अस्वयंवेद्य म्हणजे आपल्या स्वतःस न कळणारा अहंकार म्हणा. पण मनुष्यामधला अहंकार, आणि ज्या अहंकारामुळें झाडें, दगड, पाणी, किंवा निरनिराळे मूळ परमाणु एकजिनसी प्रकृतीपासून निर्माण होतात तो अहंकार, यांची जात एकच आहे. दगडाच्या चैतन्य नसल्यामुळें त्यास 'अहं' हें ज्ञान नसतें व तोंड नसल्यामुळें 'मी

निराळा व तू निराळा' असे तो स्वाभिमानाने दुसऱ्यास सांगू शकत नाही, एवढाच काय तो भेद आहे. बाकी दुसऱ्यापासून पृथक्पणाने रहाण्याचे म्हणजे अभिमानाचे किंवा अहंकाराचे तत्त्व सर्व ठिकाणी एकच आहे. या अहंकारासच तैजस, अभिमान, भूतादि, धानु, अशीं दुसरीं नांवे आहेत. अहंकार हा बुद्धीचाच एक पोट-भेद असल्यामुळे पहिल्याने बुद्धि झाल्याखेरीज अहंकार उत्पन्न होऊ शकत नाही. म्हणून अहंकार हा दुसरा म्हणजे बुद्धीच्या मागाहूनचा गुण आहे असे साख्यांनी ठरविले आहे. सात्त्विक, राजस व तामस भेदाने बुद्धीप्रमाणे अहंकारहि अनंत प्रकारचा असतो हे सांगावयास नको. पुढील गुणहि याचप्रमाणे प्रत्येका तिघांत अनंत आहेत. किंबहुना व्यक्त सृष्टीत प्रत्येक वस्तूचे याचप्रमाणे अनंत सात्त्विक, राजस व तामस भेद होत असतात; व या सिद्धान्तास अनुसरूनच गीतेत गुणत्रय-विभाग व श्रद्धात्रयविभाग सांगितले आहेत (गी. अ. १४ व १७).

व्यवसायात्मिक बुद्धि आणि अहंकार हे दोन व्यक्त गुणमूळ साम्यावस्थेतल्या प्रकृतीत उत्पन्न झाले म्हणजे प्रकृतीचा एकजिनसीपणा मोडला जाऊन तिचे अनेक पदार्थ बनू लागतात. तथापि तिचा सूक्ष्मपणा अद्याप कायम आहे. म्हणजे नैऋत्यायिकांच्या सूक्ष्म परमाणूस आतां सुरुवात होत्ये, असे म्हटले तरी चालेल. कारण, अहंकार उत्पन्न होण्यापूर्वी प्रकृति अखंड व निरवयव होती. नुस्ती बुद्धि व नुस्ता अहंकार हे वस्तुतः पहातां केवळ गुण आहेत. म्हणून प्रकृतीच्या इव्याला ते सोडून असतात, असा वरील सिद्धान्ताचा अर्थ घ्यावयाचा नाही. तर मूळ एकजिनसी व निरवयवप्रकृतीत हे गुण उत्पन्न झाले म्हणजे तिलाच बहुजिनसी व सावयवद्रव्यात्मक व्यक्त रूप येते, असा एकंदर भावार्थ आहे. मूळ प्रकृतीत अहंकाराने भिन्नभिन्न पदार्थ बनण्याची शक्ति याप्रमाणे आल्यावर पुढील वाढीच्या दोन शाखा होतात, एक,—झाडे, मनुष्ये वगैरे सेंद्रिय प्राण्यांची सृष्टि; व दुसरी,—निरिंद्रिय पदार्थांची सृष्टि. या ठिकाणी इंद्रिये या शब्दाने 'इंद्रियवान् प्राण्यांच्या इंद्रियांच्या शक्ति' एवढाच अर्थ समजावयाचा. कारण, सेंद्रिय प्राण्यांच्या जड देहाचा समावेश जड म्हणजे निरिंद्रिय सृष्टीत होतो, आणि या प्राण्यांचा आत्मा 'पुरुष' या निराळ्याच सदरांत पडतो. म्हणून सेंद्रियसृष्टीचा विचार करितांना देह व आत्मा सोडून फक्त इंद्रियांचाच सांख्यशास्त्रांत विचार केलेला असतो. सेंद्रिय किंवा निरिंद्रिय याखेरीज तिसरा पदार्थ सृष्टीत असण्याचा संभव नसल्यामुळे अहंकारापासून दोहोंपेक्षा अधिक शाखा निघू शकत नाहीत हे सांगावयास नको. पैकीं निरिंद्रियपदार्थांपेक्षा इंद्रियशक्ति श्रेष्ठ असल्यामुळे इंद्रियसृष्टीस सात्त्विक म्हणजे सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षाने होणारी, व निरिंद्रिय सृष्टीस तामस म्हणजे तमोगुणाच्या उत्कर्षाने होणारी, अशी नांवे आहेत. सारांश, अहंकार आपल्या शक्तीने भिन्नभिन्न

पदार्थ उत्पन्न करून लागला म्हणजे त्यांतच एकदां सत्त्वगुणाचा उत्कर्ष होऊन एका बाजूला पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें व मन मिळून इंद्रियसृष्टीची मूलभूत अकरा इंद्रियें, आणि दुसऱ्या बाजूला समोगुणाचा उत्कर्ष होऊन त्यापासून निरिन्द्रिय सृष्टीची मूलभूत पांच तन्मात्र द्रव्यें उत्पन्न होतात. पण प्रकृतीचें सूक्ष्मत्व अद्याप कायमच असल्यामुळे अहंकारापासून उत्पन्न होणारी ही सोळाहि तत्त्वे सूक्ष्मच असतात. *

शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध यांची तन्मात्रे—म्हणजे मिसळ न होतां प्रत्येक गुणाचीं निरनिराळीं अतिसूक्ष्म मूलस्वरूपें—ही निरिन्द्रिय सृष्टीचीं मूलतत्त्वे असून, मनासुद्धां अकरा इंद्रियें हीं सेंद्रिय सृष्टीचीं बाजें होत. पैकी पहिली पांचच कां किंवा दुसरीं अकराच कां मानावी लागतात याची सांख्यशास्त्रांतील उपपत्ति विचार करण्यासारखी आहे. अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रज्ञांनी सृष्टीतील पदार्थांचे षट्, पातळ व वायुरूपी असे तीन भेद केले आहेत. पण पदार्थांच्या वर्गीकरणाचें सांख्यांचें तत्त्व याहून भिन्न आहे. सांख्य असें म्हणतात की, सृष्टीतील सर्व पदार्थांचें ज्ञान मनुष्याला पांच ज्ञानेंद्रियांना होतें; आणि या ज्ञानेंद्रियांची रचना अशी कांहीं विलक्षण आहे की, एका इंद्रियाला एकच गुण कळत असतो. डोळ्यांना वास येत नाही तर कानांना दिसत नाही; य त्वचेला गोडकडू कळत नाही तर जिव्हेला शब्दज्ञान नसून, नाकाला पांढरेंकाळें समजत नाही. पांच ज्ञानेंद्रियें व त्यांचे शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे पांच विषय याप्रमाणें जर ठरलेले आहेत, तर सृष्टीतील सर्व गुणहि पांचापेक्षां अधिक मानितां येत नाहींत. कारण, पांचापेक्षां अधिक गुण असावेत अशा जरी कल्पना केली तरी ते आपणांस कळण्याचें कांहींच साधन नाही. या पांच गुणांपैकी प्रत्येकाचें अनेकभेद होऊं शकतील. उदाहरणार्थ, शब्द हा गुण जरी एकच आहे तरी लहान, मोठा, कर्कश, घोगरा, फुटका, मंजुळ, किंवा गायनशास्त्रांत वर्णन केल्याप्रमाणें निषाद, गांधार, षड्ज इत्यादि, अगर व्याकरणशास्त्राप्रमाणें कंठ्य, तालव्य, ओष्ठ्य, वगैरे एका शब्दाचिच अनेक प्रकार होत असून, रस किंवा रुचि ही वस्तुतः जरी एकच आहे तरी तिचेहि मधुर, आंबट, खारट, तिखट, कडू किंवा तुरट इत्यादि अनेक भेद होतात; आणि रूप हा

* इंग्रजी भाषेंत हाच अर्थ थोडक्यांत सांगावयाचा तर असें म्हणावे लागेल कीं—

The Primeval matter (*Prakriti*) was at first *homogenous*.

It resolved (*Buddhi*) to unfold itself, and by the principle of differentiation (*Ahamkara*) became *heterogeneous*. It then branched off into two sections—*one organic (Sensdriya)*, and the other *inorganic (Nirindriya)*. There are *eleven elements* of the organic and *five* of the inorganic creation. *Purusha* or the observer is different from all these and falls under none of the above categories

जरी एकच गुण आहे तरी पांढरें, काळें, हिरवें, निळें, पिवळें किंवा तांबडें याप्रमाणें रूपेहि अनेक प्रकारचीं असतात. तसेंच गोडपणा ही एक विशिष्ट रुचि घेतली तरीहि उंसाची गोडी निराळी, दुधाची निराळी, गुळाची निराळी, साखरेची निराळी याप्रमाणें त्याचे पुनः अनेक भेद होतात; आणि निरनिराळ्या गुणांचीं निरनिराळीं मिश्रणें घेतलीं तर हें गुणवैचित्र्य अनंत प्रकारें अनंत होऊं शकतें. परंतु कांहीं झालें तरी पदार्थाचे मूळ गुण पांचापेक्षां कधीहि जास्त होऊं शकत नाहीत. कारण, इंद्रियें पांचच आहेत व प्रत्येकास एकेकच गुण समजतो. यासाठीं नुस्त्या शब्दगुणाचे किंवा नुस्त्या स्पर्शगुणाचे असे पृथक् पृथक्, म्हणजे दुसऱ्या गुणाची भेसळ नसणारे, पदार्थ जरी आपल्या नजरेस येत नसले तरी मूळांत नुस्ता शब्द, नुस्ता स्पर्श, नुस्तें रूप, नुस्ता रस, आणि नुस्ता गंध—शब्दतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र, आणि गंधतन्मात्र—याप्रमाणें मूळ प्रकृतीचे पांचच भिन्न भिन्न सूक्ष्म तन्मात्रविकार किंवा द्रव्ये असलीं पाहिजेत असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे. पंचतन्मात्रें किंवा त्यापासून होणारीं पंचमहाभूतें यासंबंधानें उपनिषत्कारांचें काय म्हणणें आहे त्याचा विचार पुढें केला आहे.

निरिंद्रिय सृष्टीचा याप्रमाणें विचार होऊन त्यांत पांचच सूक्ष्म मूलतत्त्वे आहेत असें निश्चित केल्यावर सेंद्रिय सृष्टि पाहूं लागलें तर पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, आणि मन या अकरापेक्षां अधिक इंद्रियें कोणासहि नाहीत असें दिसून येतें. पैकीं स्थूल देहांत हस्तपादादि इंद्रियें जरी स्थूल दिसतात तरी त्या प्रत्येकाच्या बुडाशीं मूळांत कांहीं तरी सूक्ष्म तत्त्व असल्याखेरीज इंद्रियांच्या निरनिराळेपणाची उपपत्ति होत नाही. पाश्चिमात्य आधीभौतिक उत्क्रांतिवादांत याची बरीच भवति—न—भवति झालेली आहे. अत्यंत लहान असें जे मूळांतले गोलाकार जंतु त्यांना त्वचा हें एकच इंद्रिय असतें; व या त्वचेतून दुसरीं इंद्रियें क्रमाक्रमानें उत्पन्न झालीं आहेत, असें अर्वाचीन सृष्टिशाल्मज्ज म्हणतात. उदाहरणार्थ, मूळ जंतूच्या त्वचेशीं प्रकाशाचा संयोग होऊं लागल्यावर डोळा झाला, वगैरे. प्रकाशादिकांच्या संयोगानें स्थूल इंद्रियांचा प्रादुर्भाव होतो हें अधिभौतिकवाद्यांचें तत्त्व सांख्यांसहि ग्राह्य असून महाभारतांत—

शद्वरागात् श्रोत्रमस्य जायते भावितात्मनः।

रूपरागात् तथा चक्षुःघ्राणं गन्धजिघृक्षया ॥

“ प्राण्याच्या आत्म्यास शब्द ऐकण्याची भावना झाली म्हणजे कान, रूप ओळखण्याच्या इच्छेनें डोळे, आणि वास घेण्याच्या बुद्धीपासून नाक उत्पन्न होतें,” असें सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें इंद्रियांच्या प्रादुर्भावाचें वर्णन आहे (मभा. शां. २१३. १६.). परंतु सांख्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, त्वचेचा प्रादुर्भाव जरी प्रथम होत असला

तरी मूळ प्रकृतीतच जर भिन्नभिन्न इंद्रियें उत्पन्न होण्याची नैसर्गिक शक्ति नसेल तर सजीव सृष्टीतील अत्यंत लहान किड्यांच्या कांतडीवर सूर्यप्रकाशाचा किती जरी आघात किंवा संयोग झाला तरी त्याला डोळे—आणि तेहि शरीराच्या एकाच विशिष्ट भागी—कोटून येणार ? डार्विनचा सिद्धान्त एवढेंच सांगतो कीं, एक डोळस व दुसरा बिनडोळ्यांचा असे दोन प्राणी निर्माण झाल्यावर जड सृष्टीच्या झटापटींत डोळस प्राणी अधिक टिकाव धरितो, व दुसरा बळी पडतो. परंतु नेत्रादि भिन्न-भिन्न इंद्रियें प्रथम उत्पन्नच कां होतात, याची उपपत्ति पाश्चिमात्य आधिभौतिक सृष्टिशास्त्र सांगत नाही. सांख्यांचें असे मत आहे कीं, हीं सर्व इंद्रियें मूळ एकाच इंद्रियापासून पुढे परंपरेनें उत्पन्न झालीं नसून अहंकारामुळे प्रकृतीला बहुजिनसीपणा येण्यास सुरवात झाली म्हणजे प्रथम त्या अहंकारापासून पाच सूक्ष्म कर्मेंद्रिये, पांच सूक्ष्म ज्ञानेंद्रिये व मन मिळून अकरा भिन्नाभिन्न शक्ति किंवा गुण मूळ प्रकृतीतच स्वतंत्रपणें सर्व एकदम (युगपत्) निर्माण होऊन त्यापासून पुढें स्थूल सेंद्रिय सृष्टि होत असत्ये. या अकरापैकीं मन, ज्ञानेंद्रियांचे ठायीं संकल्पविकल्पात्मक म्हणजे ज्ञानेंद्रियांनीं ग्रहण केलेल्या संस्कारांची जुळवाजुळव करून बुद्धीपुढें निर्णयार्थ मांडणारे, आणि कर्मेंद्रियांचे ठायीं व्याकरणात्मक म्हणजे बुद्धीच्या निर्णयाची कर्मेंद्रियांकडून अंमलबजावणी करणारे, मिळून उभयविध म्हणजे इंद्रियभेदाप्रमाणें दोन निरनिराळ्या प्रकारचीं कामें करणारे असते, हें पूर्वीं सहाव्याच प्रकरणांत सांगितलें आहे. उपनिषदांतून इंद्रियानांच प्राण हें नांव देतात; व हे प्राण पंचमहाभूतात्मक नसून परमात्म्यापासून पृथक् उत्पन्न झालेले आहेत असे सांख्यांप्रमाणें उपनिषत्कारांचेंहि मत आहे (सुड. २. १. ३). या प्राणांची म्हणजे इंद्रियांची संख्या उपनिषदांतून कोठें सात तर कोठें दहा, अकरा, बारा, अगर तेरा वर्णिली आहे. पण उपनिषदांतील या सर्व वाक्यांची एकवाक्यता केली तर इंद्रियांची संख्या अकराच सिद्ध होत्ये, असें वेदान्तसूत्राधारें श्रीशंकराचार्यानीं ठरविलें आहे (वे.सु.शां.भा. २. ४. ५. ६); आणि गीतेंत तर “इंद्रियाणि दशैक च” (गी. १३. ५)—इंद्रिये दहा आणि एक म्हणजे अकरा आहेत—असें स्वच्छंदच सांगितलें आहे. अर्थात् या बाबतींत सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांत आतां कांहीं मतभेद राहिलेला नाही.

सेंद्रिय सृष्टीतील मूलभूत अकरा इंद्रियशक्ति किंवा गुण आणि निरिंद्रिय सृष्टीची मूलभूत पांच तन्मात्रद्रव्ये मिळून अनुक्रमें सात्त्विक व तामस अहंकारापासून याप्रमाणें निर्माण झाल्यावर, पुढें त्यापैकीं पंचतन्मात्रद्रव्यांपासून क्रमाक्रमानें स्थूल पंचमहाभूते (यास विशेष असेंहि नांव आहे) व स्थूल निरिंद्रिय पदार्थ निर्माण होऊं लागतात, आणि या पदार्थांचा यथासंभव अकरा सूक्ष्म इंद्रियांशीं संयोग होऊन सेंद्रिय सृष्टि बनत्ये, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे.

प्रकृतीपासून पुढे प्रादुर्भूत होणाऱ्या तत्त्वांचा आतांपर्यंत वर्णिलेला सांख्यांचा क्रम खाली दिलेल्या वंशवृक्षावरून स्पष्ट दिसून येईल—

ब्रह्मांडाचा वंशवृक्ष

पुरुष >(दोन्ही स्वयंभू व अनादि) <— प्रकृति (अव्यक्त व सूक्ष्म)
(निर्गुण. पर्यायशब्द-ज्ञ, द्रष्टा इ.) (सत्त्व-रजस्तमोगुणी. पर्यायशब्द-प्रधान, अव्यक्त, माया, प्रसवधर्मिणी इ.)

महान् किवा बुद्धि (व्यक्त व सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द-आसुरी, मति, ज्ञान, ख्याति, इ.)

अहंकार (व्यक्त व सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द-अभिमान, तैजस, इ.)

(सात्त्विकसृष्टि म्ह० व्यक्त व सूक्ष्म इंद्रिये) (तामस म्ह० निरिन्द्रियसृष्टि)

पांच बुद्धीद्वये

पांच कर्मेन्द्रिये

मन

पंचतन्मात्रे (सूक्ष्म)

विशेष किवा पंचमहाभूते (स्थूल)

अशा तत्त्वांचे खिगशरीर (सूक्ष्म)

स्थूल पंचमहाभूते व पुरुष धरून याप्रमाणे एकंदर २५ तत्त्वे होतात. यांपैकी महान् किवा बुद्धीपासून पुढले तेवीस गुण हे मूळ प्रकृतीचे विकार होत. पण त्यांतहि सूक्ष्मतन्मात्रे व पांच स्थूल महाभूते हे द्रव्यात्मक विकार असून बुद्धि, अहंकार व इंद्रिये या केवळ शक्ति किंवा गुण आहेत, व हीं तेवीस तत्त्वे व्यक्त, तर मूळ प्रकृति अव्यक्त, असा भेद आहे. या तेवीस तत्त्वांपैकी आकाशांतच दिक्क व काल यांचा सांख्य समावेश करीत असून, प्राण निराळा न मानितां सर्व इंद्रियांचे व्यापार सुरू झाले म्हणजे त्यांसच ते प्राण असे म्हणतात (सां. का. २९). परंतु वेदान्त्यांस हे मत कबूल नसून ते प्राण हे स्वतंत्र तत्त्व समजतात (वे. सू. २.४.९). तसेच सांख्य समजतात त्याप्रमाणे प्रकृति व पुरुष दोन्ही स्वयंभू व स्वतंत्र नसून एकाच परमेश्वराच्या दोन विभूति आहेत, असे वेदान्ती मानितात हे पूर्वी सांगितलेच आहे. सांख्य व वेदान्त यांजमधील हे भेद खेरीज करून बाकीचा सृष्ट्युत्पत्तिक्रम उभयपक्षां ग्राह्य आहे. उदाहरणार्थ, महाभारतांत अनुगीतेत दोनदा 'ब्रह्मवृक्ष' किंवा 'ब्रह्मवन' यांचे जें वर्णन आहे (मभा. अश्व. ३५. २०-२३; व ४७. १२-१५), तें सांख्यांच्या तत्त्वांना धरून केलेले आहे.—

अव्यक्तबीजप्रभवो बुद्धिस्कंधमयो महान् ।

महाहंकारविटपः इंद्रियान्तरकोटरः ॥

महाभूतविशाखश्च विशेषप्रतिशाखवान् ।
 सदापर्णः सदापुष्पः शुभाशुभफलोदयः ॥
 आर्जीव्यः सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।
 एनं छित्त्वा च भस्त्वा च तत्त्वज्ञानासिना बुधः ॥
 हित्त्वा सङ्गमयान् पाशान् मृत्युजन्मजरादथान् ।
 निर्ममो निरहंकारो मुच्यते नात्र संशयः ॥

“अव्यक्त (प्रकृति) हैं ज्याचें बीं, बुद्धि (महान्) हैं ज्याचें खोड, अहंकार हा ज्याचा मुख्य पल्लव, मन व दहा इंद्रियें हीं ज्याच्या आंतल्या ढोल्या, (सूक्ष्म) महाभूतें (पंचतन्मात्रें) या ज्याच्या मोठ्या शाखा, आणि विशेष म्हणजे स्थूल महाभूतें या ज्याच्या आडशाखा किंवा डाहाळ्या, असा हा नेहमीं पानें, फुलें व शुभाशुभ फळें धारण करणारा, सर्व प्राणिमात्रांना आधारभूत, पुरातन मोठा ब्रह्मवृक्ष आहे. याला तत्त्वज्ञानरूप तरवारीनें छेदून व त्याचे तुकडेतुकडे करून ज्ञानी पुरुषानें जन्म, जरा व मृत्यु उत्पन्न करणारे संगमय पाश तोडावे, आणि ममत्वबुद्धि व अहंकार यांचा त्याग करावा, म्हणजे तो निःसंशय मुक्त होतो.” सारांश, हा ब्रह्मवृक्ष म्हणजेच ‘संस्तीचा पिगा’ किंवा प्रकृतीचा अगर मायेचा ‘पसारा’ होय. याला ‘वृक्ष’ म्हणण्याची वहिवाट फार प्राचीन म्हणजे ऋग्वेदापर्यंत पोंचलेली असून, उपनिषदांतून यासच ‘सनातन अश्वत्थवृक्ष’ असें म्हटलें आहे (कठ. ६.१). परंतु तेथें म्हणजे वेदांत या वृक्षाचें मूळ (परब्रह्म) वर आणि शाखा (दृश्यसृष्टीचा पसारा) खालीं एवढेंच वर्णन केलेलें असतें. हें वैदिक वर्णन आणि सांख्यांचीं तत्त्वां यांची जोड घालून गीतेंतील अश्वत्थवृक्षाचें वर्णन बनविलें आहे, हें गीता १५. १ व २ या श्लोकांवरील आमच्या टीकेत स्पष्ट करून दाखविलें आहे.

वर वृक्षरूपानें दिलेल्या पंचवीस तत्त्वांचेंच सांख्य आणि वेदान्ती निरनिराळ्या प्रकारें वर्गीकरण करीत असल्यामुळें, या वर्गीकरणाबद्दलचीहि थोडी माहिती येथें सांगितली पाहिजे. सांख्य असें म्हणतात की, या पंचवीस तत्त्वांचे मूलप्रकृति, प्रकृति-विकृति, विकृति आणि न प्रकृति—न-विकृति, असे चार वर्ग होतात. (१) प्रकृतितत्त्व दुसऱ्या कोणापासून झालेलें नाहीं म्हणून त्यास मूलप्रकृति हें नांव प्राप्त होतें. (२) ही मूलप्रकृति सोडून दुसऱ्या पायरीवर आलें म्हणजे महान् हें तत्त्व लागतें. महान् प्रकृतीपासून निघाला म्हणून तो ‘प्रकृतीची विकृति किंवा विकार, आहे; व पुढें अहंकार या महान्तत्त्वापासून निघाला म्हणून महान् हा अहंकारचें प्रकृति किंवा मूळ आहे. एतावता महान् किंवा बुद्धि हा गुण एका बाजूनें अहंकाराची प्रकृति किंवा मूळ होतो; आणि दुसऱ्या बाजूनें मूळ प्रकृतीची विकृति म्हणजे विकार होतो. म्हणून सांख्यांनीं त्यास ‘प्रकृति-विकृति’ या वर्गांत घातलें आहे; व याच न्यायानें अहंकार व पंचतन्मात्रें यांचा समावेशहि ‘प्रकृति-विकृति’ या वर्गांतच

करण्यात येतो. जें तत्त्व अगर गुण स्वतः दुसऱ्यापासून निघालेलें (विकृति) असून पुढें आपणच दुसऱ्या तत्त्वाचें मूलभूत (प्रकृति) होतें त्यास 'प्रकृति-विकृति' असें म्हणतात. महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रें हीं सात तत्त्वे अशा प्रकारचीं आहेत. (३) पण पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, मन आणि स्थूल पंचमहाभूतें या सोळा तत्त्वांपासून पुढें दुसरीं कोणतीहि तत्त्वे निघालेलीं नाहींत. उलट तींच दुसऱ्यापासून निघालीं आहेत. म्हणून या सोळा तत्त्वांस 'प्रकृति-विकृति' असें न म्हणतां नुस्तें 'विकृति' किंवा 'विकार' असें म्हणतात. (४) पुरुष प्रकृति नाहीं व विकृतिहि नाही, तो स्वतंत्र व उदासीन द्रष्टा आहे. ईश्वरकृष्णानें याप्रमाणें वर्गीकरण करून—

मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

“मूल प्रकृति हीं अविकृति, म्ह० कशाचाच विकार नाहीं. महदादि सात,—महत्, अहंकार व पंचतन्मात्रें,—या प्रकृति-विकृति होत; आणि मनासकट अकरा इंद्रियें व स्थूल पंचमहाभूतें मिळून सोळा तत्त्वांस नुस्त्या विकृति किंवा विकार असें म्हणतात. पुरुष प्रकृति नाही आणि विकृति नाही” (सां. का. ३), असा त्याचा खुलासा केला आहे. आणि पुढें याच पंचवीस तत्त्वांचे पुनः अव्यक्त, व्यक्त व ज्ञ असे तीन वर्ग केले आहेत. पैकीं मूल प्रकृति तेवढी एकच अव्यक्त, प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेलीं तेवीस तत्त्वे व्यक्त, आणि पुरुष हा ज्ञ होय. सांख्यांच्या वर्गीकरणाचे हे भेद झाले. पुराणें, स्मृति, महाभारत वगैरे वैदिकमार्गीय ग्रंथांत प्रायः हींच पंचवीस तत्त्वे सांगितलेलीं असतात (मैत्र्यु. ६.१०; मनु. १.१४, १५ पहा). पण उपनिषदांतून हीं सर्व परब्रह्मापासून उत्पन्न झालीं असे वर्णन असून तेथें त्यांचें जास्त विवेचन किंवा वर्गीकरण केलेलें नसतें. उपनिषदांपुढील ग्रंथांत मात्र त्यांचें वर्गीकरण केलेलें आढळून येतें. पण वर सांगितलेल्या सांख्यांच्या वर्गीकरणाहून तें भिन्न असतें. एकंदर तत्त्वे पंचवीस; पैकीं सोळा तत्त्वे सांख्यमताप्रमाणेंहि विकार म्हणजे बोलून चालूनच दुसऱ्या तत्त्वांपासून उत्पन्न झालेलीं असल्यामुळें त्यांस प्रकृति किंवा मूलभूत पदार्थ या वर्गांत घालीत नाहींत. बाकी नऊ तत्त्वे शिळक राहिलीं;—१पुरुष, २प्रकृति, ३—९ महत्, अहंकार व पांच तन्मात्रें. यांपैकीं पुरुष व प्रकृति सोडून देऊन बाकीच्या सातांस सांख्य प्रकृति-विकृति असें म्हणतात. पण वेदान्तशास्त्रांत प्रकृति स्वतंत्र मानीत नसून एका परमेश्वरापासूनच पुरुष व प्रकृति उत्पन्न होतात असा त्यांचा सिद्धांत आहे. हा सिद्धान्त स्वीकारिला म्हणजे मूल प्रकृति आणि प्रकृति-विकृति असा जो सांख्य भेद करितात तो शिळक रहात नाहीं. कारण, प्रकृतिसुद्धां परमेश्वरापासून उत्पन्न झाली असल्यामुळें तिला मूल म्हणतां येत नसून ती प्रकृति-विकृतिच्याच वर्गांत येत्ये. म्हणून सृष्ट्युत्पत्तीचें वर्णन करि-

तांना वेदान्ती एका परमेश्वरापासून एका बाजूस जीव व दुसऱ्या बाजूस (महदादि सात प्रकृति-विकृतिसुद्धां) अष्टधा म्हणजे आठ प्रकारची प्रकृति निर्माण झाली असें वर्णन करीत असतात (मभा. शां. ३०६. २९ व ३१०.१० पहा). म्हणजे वेदान्त्यां-प्रमाणें पंचवीस तत्त्वांपैकी सोळा तत्त्वे सोडून देऊन बाकी राहिलेल्या नऊ तत्त्वांचे 'जीव' आणि 'अष्टधा प्रकृति' असें दोन प्रकारचेंच वर्गीकरण होतें. वेदान्त्यांचें हेंच वर्गीकरण भगवद्गीतेंत स्वीकारिलें आहे. पण त्यांत अखेर थोडा फरक झाला आहे. सांख्य ज्याला पुरुष म्हणतात त्यालाच गीतेंत जीव म्हटलें असून जीव हा ईश्वराची 'परा प्रकृति' म्हणजे श्रेष्ठ स्वरूप होय असें सांगितलें आहे; आणि सांख्य जिला मूलप्रकृति म्हणतात तिलाच गीतेंत परमेश्वराचें 'अपर' म्हणजे कनिष्ठ स्वरूप म्हटलें आहे (गी. ७. ४, ५). याप्रमाणें प्रथम दोन ठोकळ वर्ग केल्यावर यांतील दुसऱ्या वर्गाचे म्हणजे कनिष्ठ स्वरूपाचे पुढील भेद किंवा प्रकार जेव्हां सांगावयाचे, तेव्हां या कनिष्ठ स्वरूपाखेरीज त्यापासून निघालेलीं बाकीचीं तत्त्वे सांगितलीं पाहिजेत. कारण, कनिष्ठ स्वरूप (म्हणजे सांख्यांची मूलप्रकृति) हा स्वतः आपलाच एक प्रकार किंवा भेद होऊं शकत नाही. उदाहरणार्थ, बापाला मुलें किती हें जेव्हां सांगावयाचें असतें, तेव्हां त्या मुलांतच बापाची गणना करितां येत नाही. म्हणून परमेश्वराच्या कनिष्ठ स्वरूपाचे पुढें भेद किती हें सांगतांना, वेदान्त्यांच्या अष्टधा प्रकृती-पैकी मूलप्रकृति सोडून देऊन बाकी राहिलेले महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रे एवढेच सात त्या मूलप्रकृतीचे भेद किंवा प्रकार आहेत असें म्हणावें लागतें. पण असें केलें म्हणजे परमेश्वराचें कनिष्ठ स्वरूप किंवा मूलप्रकृति सात प्रकारची आहे असें म्हणावें लागेल; आणि वर सांगितल्याप्रमाणें वेदान्ती तर प्रकृति अष्टधा म्हणजे आठ प्रकारची आहे असें म्हणतात. वेदान्ती म्हणणार आठ प्रकारची आणि गीता म्हणणार सात प्रकारची, असा या ठिकाणीं दिसण्यांत विरोध येतो हा विरोध न रहातां 'अष्टधा प्रकृति' हें वर्णन पुनः कायम ठेवणें गीताकारांस इष्ट होतें. म्हणून महान्, अहंकार व पंचतन्मात्रे या सातांतच मन या आठव्या तत्त्वाची भर घालून परमेश्वराचें कनिष्ठ स्वरूप म्हणजे मूलप्रकृति अष्टधा आहे असें गीतेंत वर्णन केलें आहे (गी. ७. ५). पैकीं मनांतच दहा इंद्रियांचा आणि पंचतन्मात्रांत पंचमहाभूतांचा समावेश होतो. म्हणून गीतेंतील वर्गीकरण सांख्यांच्या व वेदान्त्यांच्याहि वर्गीकरणाहून जरी भिन्न दिसलें तरी एकंदर तत्त्वांची संख्या त्यामुळें कमीजास्त होत नाही असें दिसून येईल. तत्त्वे सर्वत्र पंचवीसच आहेत. तथापि वर्गीकरणाच्या भेदानें भ्रम पडूं नये म्हणून ही तिन्ही वर्गीकरणे कोष्टकाच्या रूपानें एकत्र करून पुढें दिलीं आहेत. गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत (१३. ५) वर्गीकरणाच्या भरीस न पडतां सांख्यांचीं पंचवीस तत्त्वेच जशींच्या तशींच पृथक् वर्णिलीं आहेत; व

त्यावरून वर्गीकरण भिन्न असले तरी दोन्ही ठिकाणी तत्त्वांची संख्या एकच आहे ही गोष्ट उघड होत्ये.

पंचवीस मूलतत्त्वांचें वर्गीकरण.

साख्यांचें वर्गीकरण.	तत्त्वे.	वेदान्त्यांचें वर्गीकरण.	गीतेचें वर्गीकरण.
न-प्रकृति-न-विकृति मूलप्रकृति	१ पुरुष १ प्रकृति	परब्रह्माचें श्रेष्ठ स्वरूप	परा प्रकृति अपरा प्रकृति
७ प्रकृति-विकृति	{ १ महान् १ अहंकार ५ तन्मात्रे }	परब्रह्माचें कनिष्ठ रूप (आठ प्रकारचे)	{ अपरा प्रकृतिचे आठ प्रकार }
१६ विकार	{ १ मन ५ बुद्धीद्रिये ५ कर्मेद्रिये ५ महाभूते }	विकार म्हणून वेदान्ती या सोळा तत्त्वांस मूल- तत्त्वांत गणीत नाहीत	{ विकार ह्मणून या पधरा तत्त्वांची मूल- तत्त्वांत गीता गणना करीत नाही. }

—
२५

असो. मूल साम्यावस्थेत असणाऱ्या एकजिनसी निरवयव अव्यक्त जड प्रकृतीस व्यक्त सृष्टि उत्पन्न करण्याची अस्वयंवेद्य 'बुद्धि' झाल्यावर 'अहंकाराने' तिच्यांतच सावयव बहुजिनसीपणा येऊन, पुढे एका बाजूस सात्त्विक म्हणजे इंद्रिय-सृष्टीची मूलभूत सूक्ष्म अकारा इंद्रिये आणि दुसऱ्या बाजूस निरिन्द्रिय म्हणजे तामस सृष्टीची मूलभूत पंच सूक्ष्म तन्मात्रे 'गुणापासून गुण' या गुणपरिणामवादाप्रमाणे कशी निर्माण होतात याचें विवेचन संपले. यापुढील सृष्टि म्हणजे स्थूल पंचमहाभूते किंवा त्यांपासून होणारे दुसरे जड पदार्थ कोणत्या क्रमाने निर्माण झाले याचा आतां खुलासा केला पाहिजे. सूक्ष्म तन्मात्रापासूनच पुढे स्थूल पंचमहाभूते किंवा 'विशेष' हे गुणपरिणामाने उत्पन्न झालेले आहेत, एवढेच काय ते सांख्यशास्त्रांत सांगितले आहे. पण वेदान्तशास्त्रावरील ग्रंथांत या प्रश्नाचें अधिक विवेचन केले असल्यामुळे प्रसंगोपात्त तेहि,—वेदान्तशास्त्रांतले आहे, सांख्यांचें नव्हे ही इशारत देऊन,—येथे थोडक्यांत सांगतो. स्थूल पृथ्वी, पाणी, तेज, वायु व आकाश यांस पंचमहाभूते किंवा विशेष असें म्हणतात. यांच्या उत्पत्तीचा क्रम तैत्तिरीयोपनिषदांत असा दिला आहे कीं—“ आत्मनः आकाशः संभूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथिवी । पृथिव्या ओषधयः । इ० ” (तै.उ. २.१),—परमात्म्यापासून (सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणे मूल जड प्रकृतीपासून नव्हे) प्रथम आकाश, आकाशापासून वायु, वायुपासून अग्नि, अग्निपासून पाणी, व पाण्यापासून पुढे पृथिवी उत्पन्न झाली आहे. तैत्तिरीयोपनिषदांत या क्रमाचें कारण काय

तैःसांगितलेले नाही. पण उत्तरवेदान्तग्रंथांतून पंचमहाभूतें निर्माण होण्याच्या या क्रमाची उपपत्ति सांख्यशास्त्रोक्त गुणपरिणामाच्या तत्त्वावरच लाविलेली दिसत्ये. या उत्तरवेदान्त्यांचें असे म्हणणें आहे कीं, “गुणा गुणेषु वर्तन्ते” या न्यायानें प्रथम एकाच गुणाचा पदार्थ उत्पन्न होऊन त्यापासून दोन गुणांचे, तीन गुणांचे, अशी वाढ होत गेली आहे. पंचमहाभूतांपैकी आकाशास मुख्यतः शद्ध एवढा एकच गुण असल्यामुळे आकाश प्रथम उत्पन्न झालें. त्यानंतर वायु. कारण, वायूंत शद्ध व स्पर्श हे दोन गुण आहेत. वारा वाजतो म्हणजे ऐकूं येतो इतकेंच नव्हे, तर तो आपल्या स्पर्शोद्द्रियासहि समजतो. वायूनंतर अग्नि. कारण, शद्ध व स्पर्श या दोहों-खेरीज अग्नीत रूप हा तिसरा गुण आहे. या तीन गुणखेरीज रुचि किंवा रस हा पाण्यांत चवथा गुण असल्यामुळे, अग्नीमागून पाणी झालें असलें पाहिजे; आणि शेवटीं पृथ्वीत या चारी गुणांपेक्षां गंध हा गुण विशेष असल्यामुळे पाण्यापासून पुढें पृथ्वी उत्पन्न झाली असा सिद्धान्त होतो. यास्कानें हाच सिद्धान्त दिला आहे (निरुक्त. १४.४). स्थूल पंचमहाभूतें या क्रमानें निर्माण झाल्यावर “पृथिव्या ओषधयः । ओषधीभ्योऽन्नम् । अन्नात्पुरुषः । ” (तै २ १)—पृथिवीपासून वनरपति, वनस्पतीपासून अन्न, व अन्नापासून पुरुष उत्पन्न झाला,—असें तैत्तिरीयोपनिषदांतच पुढें वर्णन आहे. ही पुढील सृष्टि पंचमहाभूतांच्या मिश्रणानें होत असून त्या मिश्रणाच्या क्रियेस वेदान्तग्रंथांत ‘पंचीकरण’ हें नांव दिलेंलें आहे. पंचीकरण म्हणजे पांच महाभूतांपैकीं प्रत्येकाचा कमीजास्त भाग घेऊन त्या सर्वांच्या मिश्रणानें नवा पदार्थ तयार होणें असा अर्थ आहे. हें पंचीकरण अर्थात् अनंत प्रकारें होऊं शकतें.

काळें पांढरें मेळवितां । पारवें होतें तत्त्वतां ।

काळें पिचळें मेळवितां । हिरवें होय ॥

असें दासबोधाच्या नवव्या दशकांत (९.६.४०) सांगून तेराव्या दशकांत—

त्या भूगोऱ्याचे पोटी । अनंत बीजांचीया कोटा ॥

पृथ्वी पाण्या हांतां भेटी । अंकुर निघती ॥

पृथ्वी वल्ली नाना रंग । पत्रें पुष्पांन्ने तरंग ।

नाना स्वाद ते मग । फळें जालीं ॥

अंडज, जारज, श्वेदज, उद्भिज, पृथ्वी पाणी सकळाचें बीज
ऐसें हें न गलचोज । सृष्टिरचनेचें ॥

चारी खाणा चारी वाणी । चौऱ्यांशीं लक्ष*जीव योनी ।

निर्माण झाले लोक तिन्ही । पिंड ग्रह्यांड ॥

चौऱ्यांशीं लक्ष योनींची ही कल्पना पौराणिक अमून ती अदमासानें केलेली आहे हें उघड आहे. तथापि ती अगदींच निराधार नाही. पाश्चिमात्य आधिभौतिकशास्त्री उत्क्रांति-

(दा. १३.३.१०-१५) असें समर्थानीं जें वर्णन केले आहे तें याच धोरणावर केलेले आहे. परंतु पंचीकरणानें नुस्ते जड पदार्थ, किंवा जड देहच उत्पन्न होतात. या जड देहाचा संचेतन प्राणी बनण्यास जड देहाचा प्रथम सूक्ष्म इंद्रियांशीं व नंतर आत्म्याशीं म्हणजे पुरुषाशीं संयोग व्हावा लागतो हें विसरतां कामा नये.

उत्तरवेदान्तप्रथांतून वर्णिलेले हें पंचीकरण प्राचीन उपनिषदांतले नव्हे हें हि येथें सांगितले पाहिजे. तन्मात्रे किंवा महाभूते पांच न मानितां छांदोग्योपनिषदांत तेज आप (पाणी), व अन्न (पृथ्वी), हीं तीनच सूक्ष्म मूलतत्त्वे घेऊन या तिहीं-च्याच मिश्रणानें म्हणजे 'त्रिवृत्करणानें' पुढें सर्व विविध सृष्टि निर्माण झाली, असें वर्णन आहे; आणि "अजामिकां लोहितशुक्रकृष्णां बह्नीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः" (श्वेता. ४.५) — तांबडी म्हणजे तेजोरूपी, पांढरी म्हणजे जलरूपी व काळी म्हणजे पृथ्वीरूपी अशीं तीन रंगांच्या तीन तत्त्वांची जी ही अजा म्हणजे बकरी तिच्या-पासून नामरूपात्मक अनेक प्रजा (सृष्टि) उत्पन्न झाली आहे, — असें श्वेताश्वतरोपनिषदात म्हटले आहे. छांदोग्योपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत श्वेतकेतूचा व त्याच्या बापाचा संवाद दिला आहे. त्यांत आरंभीच श्वेतकेतूला त्याचा पिता असें

वादाप्रमाणे मनुष्यप्राणी सृष्ट्यारंभी असलेल्या एका लहान गोल सजीव सूक्ष्म जंतूपासून उत्पन्न झाला अस मानितात. या कल्पनेप्रमाणे सूक्ष्मगोलजंतूचा स्थूल गोलजंतु होण्यास, या स्थूलजंतूचा पुनः लहान किडा होण्यास, लहान किड्याचा त्याच्या पुढला प्राणी होण्यास, दरम्यान प्रत्येक योनीच्या ह्मणजे जातीच्या कित्येक पिढ्या झाल्या असल्या पाहिजेत हें उघड आहे. यावरून एका इंग्रजी जीवशास्त्रज्ञानें असे गणित केले आहे कीं, पृण्यांतील लहान मत्स्यांच गुणधर्म वाढतां वाढतां त्यालाच अखेर मनुष्यांचें स्वरूप प्राप्त होण्यास मध्यंतरी निरनिराऱ्या जातींच्या एकंदर सुमारें ५३ लक्ष ७५ हजार पिढ्या झालेल्या असाव्या, व पिढ्याची ही संख्या याच्या दसपटहि असू शकेल पाण्यांतील लहान जलचरांपासून मनुष्यापर्यंतच्या या योनी झाल्या. यांतच लहान जलचरांपूर्वीच्या सजीव जंतूंची भर घातल्यास आणखी किती लक्ष पिढ्या धराव्या लागतील याचा अंदाजहि करणें अशक्य आहे. आमच्या पुराणांतील चौऱ्यांशीं लक्ष योनींच्या कल्पनेपेक्षां आधिभौतिक शास्त्रांच्या पुराणांतील पिढ्यांच्या कल्पनेची वाढ किती पुढें गेलेली आहे हे यावरून कळून येईल. कालाच्या कल्पनेसंबंधानहि हाच न्याय लागू आहे. सजीव सृष्टीतील सूक्ष्मजंतु या पृथ्वीवर केव्हां उत्पन्न झाले याचा स्थूल मानानहि निश्चय करितां येत नसून सूक्ष्म जलचराची उत्पत्तिहि कोठ्यावधि वर्षापूर्वी झालेली आहे असे भूगर्भगतजीवनशास्त्रज्ञांचे ह्मणणे आहे. यासंबंधी थोडक्यांत माहिती पाहिजे असल्यास *The Last Link by Ernst Haeckel, with notes etc. by Dr. H. Gadow (1898)* हें पुस्तक पहावें. ह्या पुस्तकाला डॉ. गॅडो यांनीं जीं दोनतीन उपयुक्त परिशिष्टे जोडलेली आहेत त्यांतून वरील माहिती घेतलेली आहे. पुराणांतील चौऱ्यांशीं लक्ष योनींचा हिशेब पुढे लिहिल्याप्रमाणे आहे — ९ लक्ष जलचर, १० लक्ष पक्षी, ११ लक्ष कृमि, २० लक्ष पशु, ३० लक्ष स्थावर आणि ४ लक्ष मनुष्य. (दास. २०.६. पहा)

स्पष्ट सांगतो की, “बाबा! जगाच्या आरंभी ‘एकमेवाद्वितीयं सत्’ खेरीज म्हणजे येथून तेथून सर्व एकजिनसी व नित्य परब्रह्माखेरीज दुसरे कांहीं नव्हते. जें असत (द्वणजे नाहींच) त्यापासून सत् कसे उत्पन्न होईल ? म्हणून आरंभी सत्च सर्वत्र भरलेलें होतें. नंतर त्याला अनेक म्हणजे बहुजिनसी व्हावेसे वाटून त्यापासून क्रमाक्रमानें सूक्ष्म तेज (अग्नि), आप (पाणी), व अन्न (पृथ्वी) उत्पन्न झालीं. नंतर या तीन तत्वांतच जीवरूपानें परब्रह्मानें प्रवेश केल्यावर त्यांच्या त्रिवृत्करणानें जगांतील अनेक नामरूपात्मक वस्तु निर्माण झाल्या. स्थूल अग्नि, सूर्य, किंवा वीज यांच्या ज्योतींत जो तांबडा (लोहित) रंग आहे तो सूक्ष्म तेजोरूपी मूळ तत्वाचा, जो पांढरा (शुक्ल) रंग आहे तो सूक्ष्म आपतत्वाचा, व जो काळा(कृष्ण) रंग आहे तो सूक्ष्म पृथ्वी तत्वाचा परिणाम आहे. तसेंच मनुष्य जें अन्न भक्षण करितो त्यांतहि सूक्ष्म तेज, सूक्ष्म आप, सूक्ष्म अन्न (पृथ्वी) हीं तीन मूलतत्त्वेच भरलेलीं असतात. दहीं घुसळले असतां ज्याप्रमाणें लोणी वर येतें तद्वत् वरील तीन सूक्ष्म तत्वांनीं झालेलें अन्न पोटांत गेल्यावर त्यांपैकीं तेजाचे अस्थि, मज्जा व वाणी, असे अनुक्रमें स्थूल, मध्यम व सूक्ष्म परिणाम मनुष्याचे देहांत उत्पन्न होतात; आणि त्याचप्रमाणें आप म्हणजे पाणी या तत्वापासून मूत्र, रक्त व प्राण; आणि अन्न म्हणजे पृथ्वी या तत्वापासून पुरीष, मांस व मन ही तीन द्रव्ये निर्माण होत असतात (छां. ६. २-६). मूळ महाभूतें पांच न मानितां तीनच मानून त्रिवृत्करणानें सर्व दृश्य पदार्थांच्या उत्पत्तीची व्यवस्था लाविण्याची छांदोग्योपनिषदांतील ही पद्धतच वेदान्तसूत्रांत (२.४.२०) सांगितली असून पंचीकरणानें नांवाहि बादरायणाचार्य घेत नाहींत. तथापि तैत्तिरीय (२.१), प्रश्न (४.८), बृहदारण्यक (४.४.५), वगैरे दुसऱ्या उपनिषदांतून आणि खुद्द श्वेताश्वतर (२.१२), वेदान्तसूत्रें (२.३.१-१४) व शेवटीं गीता (७.४; १३.५) यांतहि तिहींच्या ऐवजीं पांच महाभूतें सांगितलीं आहेत; आणि गर्भोपनिषदांत मनुष्यदेह ‘पंचात्मक’ आहे असें आरंभीच म्हटलें असून महाभारत किंवा पुराणें यांतून तर पंचीकरणानें स्पष्टच वर्णन आहे. (मभा. शां. १८४-१८६). यावरून पंचीकरणाची कल्पना सर्व वेदान्त्यांस अखेर प्राह्य झालेली असून त्रिवृत्करण जरी प्राचीन असलें तरी तिहींऐवजीं पांच महाभूतें मानूं लागल्यावर त्रिवृत्करणाच्या नमुन्यावरच पंचीकरणाची कल्पना निघून त्रिवृत्करण मार्गें पडलें, असें स्पष्ट दिसून येतें. मनुष्याचें शरीर पंचमहाभूतांचें बनले आहे. इतकेंच नव्हे, तर या पंचमहाभूतांपैकीं प्रत्येक पांच प्रकारें शरीरांत विभागलें आहे. उदाहरणार्थ, त्वक्, मांस, अस्थि, मज्जा व स्नायु ही पंचकडी अन्नमय पृथ्वीची होय, इ. इ.—असाहि पंचीकरण शब्दाचा अर्थ पुढें वाढलेला आहे (मभा. शां. १८४. २०-२५; व मराठींत दासबोध १७. ८ पहा). ही कल्पनासुद्धां वर दिलेल्या छांदोग्यो-

पनिषदांतील त्रिभुक्तरणाच्या वर्णनावरून सुचलेली दिसत्ये. कारण, तेथेहि तेज, आप व पृथ्वी हीं तत्वे प्रत्येकीं तीन तीन प्रकारें मनुष्याच्या देहांत आढळून येतात असें अखेर वर्णन आहे.

मूळ अव्यक्त प्रकृतीपासून, किंवा वेदान्तसिद्धान्ताप्रमाणें परब्रह्मापासून, अनेक नामरूपे धारण करणारे सृष्टीतील अचेतन म्हणजे निर्जाव किंवा जड पदार्थ कसे निर्माण झाले याचें विवेचन संपले. आतां सृष्टीतील सचेतन म्हणजे सजीव प्राण्यांच्या उत्पत्तीसंबंधानें सांख्यशास्त्र जास्त काय म्हणतें त्याचा विचार करून पुढें वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांशीं त्याचा कितपत मेळ पडतो तें पाहूं. मूळ प्रकृतीपासून निघालेल्या पृथिव्यादि स्थूल पंचमहाभूतांचा सूक्ष्म इंद्रियांशी संयोग झाला म्हणजे सजीव प्राण्याचें शरीर तयार होतें. पण हें शरीर सेंद्रिय असलें तरी जडच असतें. या इंद्रियांना प्रेरणा करणारे तत्व जडप्रकृतीहून निराळें असून त्यास पुरुष असें म्हणतात. हा पुरुष मुळांत अकर्ता असून त्याचा प्रकृतीशी संयोग झाला म्हणजे सजीव सृष्टीस सुरवात होत्ये; व “मी निराळा व प्रकृती निराळा” हें ज्ञान झाल्यावर पुरुषाचा प्रकृतीशीं झालेला संयोग मुद्दन तो मुक्त होतो, नाहीपेक्षां जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत त्यास पडवें लागतें: इत्यादि सांख्यांचे सिद्धान्त मागील प्रकरणांत सांगितले आहेत. पण पुरुष निराळा व प्रकृति निराळा हें ज्ञान नसतां मरण पावणाराच्या आत्म्यास म्हणजे सांख्यपरिभाषेप्रमाणें पुरुषास हे नवेनवे जन्म कसे प्राप्त होतात याचें विवेचन तेव्हां केले नसल्यामुळे त्याबद्दल आतां जास्त विचार करणें जरूर आहे. ज्ञानाखेरीज जो मनुष्य मरतो त्याचा आत्मा प्रकृतीच्या चक्रांतून अजीबात सुटत नाही हें उघड आहे. कारण, तसें होईल तर ज्ञानाची किंवा पापपुण्याची कांहींच मातब्बरी न रहातां, मेल्यावर प्रत्येक इसम प्रकृतीपासून सुटतो किंवा मोक्ष पावतो असें चार्वाकाप्रमाणें म्हणावें लागेल. बरें; मेल्यावर नुस्ता आत्मा म्हणजे पुरुष शिल्लक राहून तो आपण होऊनच नवेनवे जन्म घेण्याचे काम करितो असें म्हटलें, तर पुरुष अकर्ता व उदासीन असून सर्व कर्तृत्व प्रकृतीचें आहे या मूलभूत सिद्धान्तास बाध येतो. शिवाय आत्मा आपण होऊनच नवेनवे जन्म घेतो असें मानिल्यास हा त्याचा धर्म होऊन जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून त्याची कधींच सुटका व्हावयाची नाही, अशी अनवस्थाहि प्राप्त होत्ये. म्हणून ज्ञानावांचून एखादामनुष्य मेला तरी त्याच्या आत्म्यासपुढें नवे जन्म प्राप्त करून देण्यास प्रकृतीचा त्याच्याशीं संबंध राहिलाच पाहिजे असें सिद्ध होतें. तथापि मरणानंतर स्थूल देहाचा नाश होत असल्यामुळे हा संबंध आतां स्थूल महाभूतात्मक प्रकृतीशीं असू शकत नाही हें उघड आहे. पण प्रकृति म्हणजे केवळ स्थूल पंचमहाभूतेंच आहेत असें नाही. प्रकृतीपासून एकदर तेथीस तत्वे निर्माण होतात; व स्थूल पंचमहाभूतें हीं या तेवितांपैकीं शेवटचीं पांच होत. हीं शेवटचीं

पांच तत्त्वे (पंचमहाभूते) एकंदर तेवीस तत्त्वांतून वजा केली म्हणजे बाकी १८ तत्त्वे शिल्पक रहातात. म्हणून ज्ञान न होतां जो मरण पावतो तो पुरुष पंचमहाभूतात्मक स्थूल शरीरापासून म्हणजे शेवटच्या पांच तत्त्वांतून जरी सुटला, तरी प्रकृतीच्या इतर १८ तत्त्वांशी असलेला त्यांचा संबंध अशा प्रकारच्या मरणाने सुटत नाही असें आतां ओघानेंच प्राप्त होतें. महान् (बुद्धि), अहंकार, मन, दहा इंद्रिये आणि पंचतन्मात्रे हींच तीं अठरा तत्त्वे होत, (पृष्ठ १७६ यांत दिलेला ब्रह्मांडाचा वंशवृक्ष पहा). हीं सर्व सूक्ष्म आहेत. म्हणून पुरुषाचा यांच्याशीं संयोग कायम राहून जो देह बनतो त्यास स्थूल शरीराचे उलट सूक्ष्म किंवा लिंग शरीर असें म्हणतात (सां. का. ४०). एखादा प्राणी ज्ञान नसतां मेली तर मरतेवेळीं त्याच्या आत्म्याबरोबरच प्रकृतीच्या १८ तत्त्वांचें हें लिंगशरीर स्थूल देहांतून बाहेर पडतें, आणि ज्ञानप्राप्ति होईपर्यंत त्या पुरुषास नवेनवे जन्म घेण्यास लावीत असते. यावर कित्येकांची अशी शंका आहे कीं, मनुष्य मेल्यावर जीवाबरोबरच जडदेहांतून बुद्धि, अहंकार, मन व दहा इंद्रिये, यांचे व्यापारहि नष्ट होतात हें प्रत्यक्ष दिसत असल्यामुळे लिंगशरीरांत या तेरा तत्त्वांचा समावेश करण्यास कांहीं हरकत नाही. पण या तेरा तत्त्वांबरोबर पाच सूक्ष्म तन्मात्रांचा लिंगशरीरांत समावेश करण्याचें कांहीं कारण दिसत नाही. सांख्यांचें याला असें उत्तर आहे कीं, नुस्ती बुद्धि, नुम्ना अहंकार, मन व दहा इंद्रिये हीं तेरा तत्त्वे प्रकृतीचे नुस्ते गुण होत; आणि सावलीला ज्याप्रमाणें कोणत्या तरी पदार्थाचा किंवा चित्राला भित, कागद वगैरेचा आश्रय लागतो, तद्वत् ही गुणात्मक तेरा तत्त्वे एकत्र रहाण्यास कोणत्या तरी द्रव्याचा आश्रय पाहिजे. पैकीं आत्मा (पुरुष) स्वतः निर्गुण व अकर्ता असल्यामुळे तो स्वतः कोणत्याच गुणाचा आश्रय होऊं शकत नाही. मनुष्य जिवंत असतां त्याच्या देहांतील स्थूल पंचमहाभूते हा या तेरा तत्त्वांस आश्रय असतो. पण मरणानंतर म्हणजे स्थूल देहाच्या नाशानंतर स्थूल पंचमहाभूतांचा हा आश्रय नाहीसा होतो. तेव्हां या तेरा गुणात्मक तत्त्वांना दुसरा कांहीं तरी द्रव्यात्मक आश्रय पाहिजा पाहिजे. मूळ प्रकृति आश्रय म्हणावी तर ती अव्यक्त व अविकृत स्थितीतली म्हणजे अनंत व सर्वव्यापी असल्यामुळे एका लहानशा लिंगशरीरांतली बुद्ध्यादि गुणांचा आधार होऊं शकत नाही. म्हणून मूळ प्रकृतीच्याच द्रव्यात्मक विकारांपैकीं स्थूल पंचमहाभूतांऐवजी त्यांची मूलभूत पांच सूक्ष्म तन्मात्र-द्रव्ये यांचा, वरील तेरा गुणांबरोबरच त्यांना आश्रय म्हणून, लिंगशरीरांत समावेश करावा लागतो (सां. का. ४१). कित्येक सांख्य ग्रंथकार लिंगशरीर व स्थूल शरीर यांचे दरम्यान पंचतन्मात्रांचें तिसरें एक शरीर कल्पून तें लिंगशरीराचा आश्रय आहे असें प्रतिपादन करितात. पण सांख्यकारिकेतील एकेचाळिसाव्या आर्येचा

खरा अर्थतसानसून, टीकाकारांनीं भ्रांतीनें तिसरें शरीर कल्पिलें आहे असें आमचें मन आहे. बुद्ध्यादि तेरा तत्त्वांबरोबर पंचतन्मात्रांचा लिंगशरीरांत कां समावेश केला याचें कारण सांगण्यापलीकडे या आर्येचा आमच्या मते दुसरा कांहींच हेतु नाही.*

सूक्ष्म अठरा तत्त्वांच्या सांख्योक्त लिंगशरीरांत आणि उपनिषदांतून वर्णिलेल्या लिंगशरीरांत फारसा भेद नाही, असे थोड्या विचारान्तीं कोणासहि दिसून येईल. बृहदारण्यकोपनिषदांत असे म्हटलें आहे कीं,—“जळू (जलायुका) ज्याप्रमाणें गवताचे काडीच्या एका टोंकास पोचली म्हणजे दुसऱ्या काडीवर (पुढच्या पायांनीं) शरीराचा पुढचा भाग ठेवून, मग पूर्वीच्या काडीवर असलेला मागचा भाग आकर्षून घेत्ये, तद्वत् आत्मा एक शरीर सोडून दुसऱ्या शरीरांत जातो” (बृ. ४.४.३). परंतु केवळ या दृश्यान्तावरून नुस्ता आत्माच दुसऱ्या शरीरांत जातो, व तोहि एक शरीर सुटल्याक्षणांचि जातो, हीं दोन्ही अनुमानें सिद्ध होत नाहींत. कारण, बृहदारण्यकोपनिषदांतच पुढें (बृ. ४.४.५) आत्म्याबरोबरच पंच (सूक्ष्म) भूतें, मन, इंद्रियें, प्राण व धर्माधर्म हीं शरीरांतून निघून जातात असें वर्णन असून, आत्म्याला आपल्या कर्माप्रमाणें निरनिराळें लोक प्राप्त होऊन तेथें तो कांहीं काळ वास करितो असें म्हटलें आहे (बृ. ६.२.१४ व १५). त्याप्रमाणेंच छांदोग्योपनिषदांतहि आप (पाणी) या मूलतत्त्वासहवर्तमान जीवाची जी गति वर्णिली आहे (छां. ५.३.३; ५.९.१), व त्याचा वेदान्तसूत्रांत जो अर्थनिर्णय केला आहे त्यावरून (वे.सू. ३.१.१-७) लिंगशरीरांत पाणी व त्याबरोबर तेज व अन्न मिळून तिन्ही मूलतत्त्वांचा समावेश छांदोग्योपनिषदालाहि अभिप्रेत आहे असे स्पष्ट होतें. सारांश, महदादि अठरा सूक्ष्म तत्त्वांचें जें सांख्यांचें लिंगशरीर त्यांतच प्राण व धर्माधर्म म्हणजे कर्म यांची भर घातली म्हणजे वेदान्तांतील लिंगशरीर होतें असें दिसून येतें. पण सांख्यशास्त्राप्रमाणें अकरा इंद्रियांच्या तृतीयांतच प्राणाचा, व बुद्धीन्द्रियांचे व्यापारांत धर्माधर्माचा

* आमच्याप्रमाणेच भट्टकुमारिलयांनीया आर्येचा अर्थ लाविला आहे असें त्यांच्या मीमांसाश्लोकवार्तिक ग्रंथांतल्या एका श्लोकावरून (आत्मवाद, श्लो. ६२) दिसून येतें. तो श्लोक असा—

अंतराभवदेहो हि नेष्यते सिंम्यवासिना ।

तदस्तित्वे प्रमाणं हि न किंचिदवगम्यते ॥ ६२ ॥

“अतराभव ह्मणजे लिंगशरीर आणि स्थूलशरीर यांमधला देह किंवा शरीर विध्यवासीला संमत नाही, अशा प्रकारचा मधला देह आहे म्हणण्यास कांहींच प्रमाण मिळत नाही.” ईश्वरकृष्ण विंध्य पर्वतावर रहात असे ह्मणून त्याला विध्यवासी नांव पडलें आहे. अंतराभवशरीरास ‘गंधर्व’ असेंहि नांव आहे. अमरकोश ३. ३. १३२ व न्यावरील रा. रा. कृष्णाजी गोविंद ओक यांनीं प्रसिद्ध केलेली क्षीरस्वामीची टीका व सदर ग्रंथाची प्रस्तावना पृ. ८ पहा.

समावेश होत असल्यामुळे हा भेद केवळ शाब्दिक असून लिंगशरीराच्या घटकावय-
वाबद्दल वेदान्त व सांख्य यांत वस्तुतः काहीच भेद नाही असे म्हटले
तरी चालेल. याचसाठीं मैत्र्युपनिषदांत (मै. ६. १०) “महदादि सूक्ष्मपर्यंतं” हे
सांख्योक्त लिंगशरीराचें लक्षण “महादायविशेषांतं” अशा पर्यायानें जसेच्या तसेच
दिलें आहे. * भगवद्गीतेत “मनःषष्ठानींद्रियाणि” (गी. १५. ७) —मन आणि पांच
ज्ञानेंद्रियें एवढेच सूक्ष्म शरीर होय असे सांगून पुढें “वायुर्गंधानिवाशयात्” (१५. ८)
म्हणजे वारा ज्याप्रमाणें फुलांतून सुगंध हरण करितो तद्वत् जीव स्थूल शरीर सोडि-
तांना हें लिंगशरीर बरोबर घेऊन जातो असे वर्णन केलें आहे. तथापि गीतेतील
अध्यात्मज्ञान उपनिषदांतूनच घेतलेले असल्यामुळे ‘मनासह सहा इंद्रिये’ या शब्दां-
तच पांच कर्मेंद्रियें, पंचतन्मात्रें, प्राण व पापपुण्य यांचा संग्रह भगवंतास अभिप्रेत आहे,
असे म्हटलें पाहिजे. मनुष्य मेल्यावर त्याला या जन्मांतील पाप पुण्याचीं फलें भोग-
ण्याकरितां पंचतन्मात्रात्मक सूक्ष्म शरीर प्राप्त होतें, असे मनुस्मृतींतहि वर्णिलें आहे
(मनु. १२. १६, १७). ‘वायुर्गंधानिवाशयात्’ या गीतेतील दृष्टान्तावरून हें शरीर सूक्ष्म
आहे एवढेच सिद्ध होतें; त्याचा आकार केवडा तें समजत नाही. पण महाभारतांत
सावित्र्युपाख्यानांत (मभा. वन. २९६. १६) सत्यवानाचे (स्थूल) शरीरांतून अंगुष्ठ-
मात्र पुरुष यमानें बाहेर काढिला, —“अंगुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चर्क्य यमो बलात्”—असें
जें वर्णन आहे त्यावरून हें लिंगशरीर दृष्टान्तासाठीं तरी आंगठयाएवढ्या आकाराचें
मानीत असत असें दिसून येतें.

लिंगशरीर आमच्या डोळ्यांना न दिसलें तरी तें आहे असे कोणत्या अनुमा-
नानें सिद्ध होतें, आणि त्या शरीराचे घटकावयव कोणते याचा विचार झाला. परंतु
प्रकृति व पांच स्थूल महाभूतें सोडून बाकी अठरा तत्त्वांच्या समुच्चयानें लिंगशरीर
निर्माण होतें, असें म्हटल्यानें सर्व निर्वाह लागत नाही. लिंगशरीर जेथें जेथें असेल

* द्वात्रिंशदुपनिषदांच्या आनंदाश्रमप्रतीत मैत्र्युपनिषदांतील वरील मंत्राचा पाठ “मह-
दाद्य विशेषान्तं” असा दिला आहे व तोच टीकाकारानेंहि स्वीकारिला आहे. हा पाठ घेतला
तर आरंभीच्या महत्त्वाचा लिंगशरीरांत समावेश करून विशेषान्तं या पदानें दाखविलेलीं
विशेष म्हणजे पंचमहाभूतें सोडून धावीं लागतात म्हणजे महादाद्य यापैकीं महत् धरावयाचें
आणि विशेषान्तं यापैकीं विशेष सोडावयाचें, असा अर्थ करावा लागतो. पण आद्यन्त जेथें
सांगितले असतात तेथें ते दोन्ही धरणें किंवा दोन्ही सोडणें युक्त आहे. म्हणून महादाद्य या
पदाच्या अखेरचा अनुस्वार काढून टाकून “महदाद्यविशेषान्तम्” (महदा + दिअविशे-
षान्तम्) असा पाठ घ्यावा असें प्रो. डायसन यांचें म्हणणें आहे. असें केलें असतां अविशेष
असें पद पडून महत् आणि अविशेष म्हणजे आदि व अंत या दोघांसहि एक न्याय लागूं
होऊन दोघांचाहि लिंगशरीरांत समावेश केला जातो, हा या पाठाचा विशेष गुण आहे. पण
पाठ कोणताहि घेतला तरी अर्थांत भेद होत नाही हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे.

तेथें तेथें या अठरा तत्त्वांचा समुच्चय आपआपल्या गुणधर्माप्रमाणें मातापितरांच्या स्थूल देहांतून किंवा पुढें स्थूल सृष्टीतील अन्नापासून हस्तपादादि स्थूल अवयव किंवा स्थूल इंद्रियें उत्पन्न करील, अथवा त्यांचें पोषण करील, यांत शंका नाही. पण अठरा तत्त्वांच्या समुच्चयानें झालेलें लिंगशरीर पशु, पक्षां, मनुष्य असे निरनिराळे देह कां उत्पन्न करितें याचें कारण अद्याप सांगावयाचें आहे. सजीव सृष्टीतील सचेतन तत्त्वांस सांख्य पुरुष असें म्हणतात; व सांख्यांच्या मतें हे पुरुष जरी असंख्य असले तरी प्रत्येक पुरुष स्वभावतःच उदासीन किंवा अकर्ता असल्यामुळें पशुपक्ष्यादि प्राण्यांचे भिन्नभिन्न देह उत्पन्न करण्याचें कर्तृत्व पुरुषाकडे येऊं शकत नाही. वेदान्तशास्त्रांत पापपुण्यादि कर्मांच्या परिणामानें हे भेद उत्पन्न होतात असें म्हटलें आहे. या कर्मविपाकाचें विवेचन पुढें करण्यांत येईल. सांख्यशास्त्राप्रमाणें कर्म हें पुरुष व प्रकृति यांहून भिन्न असें तिसरें तत्त्व मानितां येत नाही; व पुरुष ज्या अर्थी उदासीन आहे त्या अर्थी कर्म हें प्रकृतीच्या सत्त्वरजस्तमोगुणांचाच विकार आहे असें म्हणणें भाग पडतें. लिंगशरीरांत ज्या अठरा तत्त्वांचा समुच्चय आहे त्यांपैकी बुद्धि हें तत्त्व मुख्य होय. कारण, बुद्धिपासूनच पुढें अहंकारादि सतरा तत्त्वे उत्पन्न होतात. अर्थात् वेदान्तांत ज्याला कर्म म्हणतात त्यासच सांख्यशास्त्रांत सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांच्या कमीजास्त प्रमाणानें झालेला बुद्धीचा व्यापार, धर्म किंवा विकार असें नांव प्राप्त होतें. बुद्धीच्या या धर्मास 'भाव' अशी संज्ञा आहे, आणि सत्त्व, रज व तम या गुणांच्या तारतम्यानें हे भाव अनेक प्रकारचे होतात. फुलाला ज्याप्रमाणें वास किंवा ऋपड्याला रंग त्याप्रमाणें लिंगशरीराला हे भाव चिकटून असतात (सां. का. ४०). या भावांप्रमाणें, किंवा वेदान्ताच्या परिभाषेत कर्माप्रमाणें, लिंगशरीर नवेनवे जन्म घेऊं लागतें; आणि हे जन्म घेतांना आईबापांच्या शरीरांतून जीं द्रव्यें लिंगशरीर आर्कषून घेतें त्या द्रव्यांतहि पुनः दुसरे भाव येत असतात देवयोनि, मनुष्ययोनि, पशुयोनि किंवा वृक्षयोनि हे भेद या भावांच्या समुच्चयाचा परिणाम आहे (सां. का. ४३-५५). या सर्व भावांत सात्त्विक गुणाचा उत्कर्ष होऊन जेव्हां मनुष्यास ज्ञान व वैराग्य प्राप्त होतें व त्यामुळें प्रकृति आणि पुरुष यांचा भेद कळूं लागतो, तेव्हां पुरुष मूळच्या कैवल्यपदास पोचतो; आणि लिंगशरीर सुटून त्याच्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होत्ये. पण हा प्रकृतिपुरुषभेद न कळतां नुस्त्या सात्त्विक गुणांचाच उत्कर्ष झालेला असला तर लिंगशरीर देवयोनीत म्हणजे स्वर्गांत जन्म घेतें, रजोगुणाचें प्राबल्य असल्यास मनुष्ययोनीत म्हणजे पृथ्वीवर, आणि तमोगुणाचें आधिक्य असल्यास त्यास तिर्यक्योनीत शिरावें लागतें (गी. १४. १८). याप्रमाणें मानवयोनीत जन्म झाल्यावर रेतोबिंदूपासून क्रमाक्रमानें कलल, बुद्बुद, मांस, पेशी व नंतर निरनिराळीं स्थूल इंद्रियें कशीं बनतात, याचें

“ गुणा गुणेषु जायन्ते” या तत्त्वावरच सांख्यशास्त्रांत वर्णन केले असून(सां.का. ४३; मभा. शां. ३२०) तें व गर्भोपनिषदांतील वर्णन प्रायः सारखेंच आहे. सांख्यशास्त्रांत ‘भाव’ या शब्दाचा वर सांगितलेला जो पारिभाषिक अर्थ तो जरी वेदान्तग्रंथांतून विवाक्षित नसला तरी भगवद्गीतेत “ बुद्धीर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ” इत्यादि गुणांस भगवंतांनी याच्या पुढील श्लोकांत ‘भाव’ असें जें नांव दिलें आहे (गी. १०.४,५; ७ १२), तें प्रायः सांख्यशास्त्राची परिभाषा मनांत आणूनच दिलें असावें, असें वरील विवेचनावरून दिसून येईल.

अशा रीतीने सांख्यशास्त्राप्रमाणें मूळ अव्यक्त प्रकृतीपासून किंवा वेदान्ता-प्रमाणें मूळ सद्रूपी परब्रह्मापासून सृष्टींतील सर्व सजीव व निर्जीव व्यक्त पदार्थ क्रमा-क्रमानें निर्माण झाल्यावर सृष्टीच्या संहाराची वेळ आली म्हणजे उभारणीचा वर जो गुणपरिणामक्रम सांगितला त्याच्या उलट क्रमानें सर्व व्यक्त पदार्थ अव्यक्त प्रकृतीत किंवा मूळ ब्रह्मांत लय पावतात, असा सांख्य व वेदान्त या दोन्ही शास्त्रांचा सिद्धान्त आहे (वे. सू. २. ३. १४; मभा. शां. २३२). उदाहरणार्थ, पंचमहाभूतांपैकी पृथ्वी पाण्यांत, पाणी अग्नींत, अग्नि वायूंत, वायु आकाशांत, आकाश तन्मात्रांत, तन्मात्रे अहंकारांत, अहंकार बुद्धींत आणि बुद्धि किंवा महान् प्रकृतींत, आणि वेदान्ताप्रमाणें प्रकृति मूळ ब्रह्मांत लय पावत्ये. सृष्टीची उत्पत्ति किंवा उभारणी झाल्यावर लय किंवा संहारणी होईपर्यंत किती काल जातो हें सांख्यकारिकेंत कोठें सांगितलेलें नाही. तथापि मनुसंहिता (१. ६६-७३), भगवद्गीता (८. १७), किंवा महाभारत (शां. २३१) यांत वर्णिलेली कालगणना सांख्यांसहि मान्य झालेली असावी असें वाटते. आपले उत्तरायण म्हणजे देवांचा दिवस आणि आपलें दक्षिणायन म्हणजे देवांची रात्र होत्ये. कारण, देव मेरु पर्वतावर म्हणजे उत्तरध्रुवस्थानी रहातात, असें स्मृति-ग्रंथांतच नव्हे, तर ज्योतिषशास्त्राच्या संहितेंतहि वर्णन आहे (सूर्यसिद्धान्त १ १३; १२. ३५. ६७). अर्थात् दोन अयनांचें आपलें एक वर्ष म्हणजे देवांची एक दिवस-रात्र, आणि आपली ३६० वर्षे, म्हणजे देवांच्या ३६० दिवसरात्री किंवा एक वर्ष झालें. कृत, त्रेता, द्वापर आणि कालि अशीं आमची चार युगे आहेत. कृतयुगाचीं चार हजार वर्षे, त्रेतायुगाचीं तीन हजार, द्वापराची दोन हजार आणि कलीचीं एक हजार याप्रमाणें या युगांची कालगणना आहे. परंतु एक संपून लगेच दुसरें युग लागत नसून मध्ये दोहोंच्या गडबडीचीं म्हणजे संधिकालाचीं कांहीं वर्षे जात असतात. कृतयुगाच्या रूपुस्तास म्हणजे मागें व पुढें मिळून दोन्ही बाजूंस, याप्रमाणें प्रत्येकीं चारशें, त्रेतायुगाच्या रूपुस्तास प्रत्येकीं तीनशें द्वापराच्या प्रत्येकीं दोनशें व कलीच्या प्रत्येकीं शंभर, मिळून एकंदर चारी युगांचा रूपुस्ताचा संधिकाल दोन हजार वर्षांचा होतो. हीं दोन हजार वर्षे आणि

कृत, त्रेता, द्वापर व कलि यांची प्रथम दिलेल्या संख्याप्रमाणाने दहा हजार वर्षे मिळून एकंदर चारी युगांची बारा हजार वर्षे झालीं. ही बारा हजार वर्षे मनुष्यांची का देवांची ? मनुष्यांची धरिलीं तर कलियुगास आरंभ होऊन आतां पांच हजारांवर वर्षे झाल्यामुळे हजार मानवी वर्षांचे कलियुग संपले इतकेंच नव्हे, तर त्यापुढील पुनःयेणारें कृतयुगहि संपून आपण आतां त्रेतायुगांत आहों असें म्हणावें लागेल ! हा विरोध टाळण्यासाठी ही बारा हजार वर्षे देवांची आहेत, असें पुराणांतून ठरविलें आहे. देवांची बारा हजार वर्षे म्हणजे मनुष्यांची $३६० \times १२००० = ४३,२०,०००$, त्रेचाळीस लक्ष वीस हजार वर्षे होतात. सध्यांच्या पंचांगांतील युग-परिणाम याच पद्धतीने वर्तविलेले असते. देवांच्या वर्षांची ही बाराहजारी म्हणजे मनुष्यांचे महाभुग किंवा देवांचे युग होतें. (देवांच्या) एकाहत्तर युगांस मन्वंतर ही संज्ञा असून मन्वंतरें १४ आहेत. पण पहिल्या मन्वंतराचे आरंभी व शेवटी आणि पुढे प्रत्येकाच्या शेवटीं रूपुस्तासह कृतयुगाएवढा एकेक असे १५ संधि काल जातात. हे पंधरा संधिकाल व चवदा मन्वंतरें मिळून देवांची एक हजार युगे किंवा ब्रह्मदेवाचा एक दिवस होतो (सूर्यसिद्धान्त १. १५-२०); आणि पुनः तसलीं हजार युगे म्हणजे ब्रह्मदेवाची एक रात्र होत्ये, असें मनुस्मृतींत व महाभारतांत लिहिलें आहे (मनु. १. ६९-७३ व ७९; मभा. शां. २३१.१८-३१; आणि यास्काचें निरुक्त १४.९ पहा). या गणनेप्रमाणे ब्रह्मदेवाचा एक दिवस म्हणजे मनुष्यांची चार अब्ज बत्तीस कोटि वर्षे होतात; व यासच कल्प असेंही नांव आहे.* ब्रह्मदेवाच्या या दिवसास किंवा कल्पास सुरुवात झाली म्हणजे—

अव्यक्ताद्ब्रह्मकृतयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।

रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥

“अव्यक्तापासून सृष्टीतील सर्व व्यक्त पदार्थ निर्माण होऊं लागतात; आणि ब्रह्म-देवाच्या रात्रीस सुरुवात झाली म्हणजे ते सर्व व्यक्त पदार्थ पुनः अव्यक्तांत लय पावतात,” असें भगवद्गीतेत (गी. ८.१८ व ९, ७ पहा), स्मृतिग्रंथांत व महाभार-तांत इतरत्रहि सांगितले आहे. याखेरीज दुसऱ्याहि कांहीं प्रलयांचे पुराणादिकांतून वर्णन असते. पण सूर्यचंद्रादिक सर्व सृष्टीचा तेव्हां नाश होत नसल्यामुळे हे प्रलय ब्रह्मांडाच्या उत्पत्तीचा व संहारणीचा विचार करितांना जमेस धरीत नाहीत. कल्प म्हणजे ब्रह्मदेवाचा एक दिवस किंवा रात्र होत्ये, व असले ३६० दिवस व ३६० रात्री म्हणजे त्याचें एक वर्ष होतें. म्हणून ब्रह्मदेवाचें आयुष्य त्याची शंभर वर्षे

* ज्योतिःशास्त्राधारें युगादिगणनेचा विचार कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांनी आपल्या ‘भारतीय ज्योतिःशास्त्र’ नांवाच्या ग्रंथांत ठिकठिकाणीं केला आहे तो पहा. पृ. १०३-१०५; १९३ इ०.

कल्पून त्यांपैकीं निम्में आयुष्य जाऊन दुसऱ्या निम्मेंच्या म्हणजे एकावनाव्या वर्षाच्या पहिल्या दिवसास किंवा श्वेतवाराह नांवाच्या कल्पास हल्लीं सुरुवात झालेली आहे; आणि या कल्पाच्या चौदा मन्वंतरांपैकीं सहा मन्वंतरे जाऊन सातव्या म्हणजे वैवस्वत मन्वंतराच्या ७१ महायुगांपैकी २७ महायुगें होऊन २८ व्या महायुगांतील कलियुगाचा पहिला चरण म्हणजे चतुर्थ भाग सध्यां चालू आहे असें पुराणादिकांतून वर्णन असतें (विष्णुपुराण १.३ पहा). शके १८२१ साली या कलियुगाची बरोबर ५००० वर्षे गेलीं होती. याप्रमाणें हिशेब केला तर कलियुगांतील प्रलय होण्यास शके १८२१ साली मनुष्याची तीन लक्ष एक्याण्णव हजार वर्षे शिल्लक होती असें दिसून येतें; मग प्रस्तुत मन्वंतराच्या अखेरीस किंवा सध्यांच्या कल्पान्तीं होणाऱ्या महाप्रलयाची गोष्ट तर दूरच राहिली ! मानवी चार अब्ज वत्तीस कोटि वर्षांचा ब्रह्मदेवाचा जो दिवस सध्यां चालू आहे त्याची पुरी मध्यान्ह म्हणजे सात मन्वंतरेंहि अद्याप झालेलीं नाहीत !

सृष्टीच्या उभारणीचें व संहारणीचें आतांपर्यंत जें विवेचन केलें तें वेदान्तांतील, - आणि परब्रह्म सोडून दिलें तर सांख्यशास्त्रांतील, - तत्त्वज्ञानाला धरून असल्या-मुळें सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची हीच परंपरा आमचे शास्त्रकार नेहमीं प्रमाण समजतात. व भगवद्गीतेंतहि हाच क्रम दिलेला आहे. श्रुतिस्मृतिपुराणांतून कांही ठिकाणीं पहिल्यानें ब्रह्मदेव अगर हिरण्यगर्भ झाला, किंवा पाणी प्रथम उत्पन्न होऊन त्यांत परमेश्वराचे बीजापासून एक सुवर्णमय अंडें निर्माण झालें, वगैरे सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाच्या दुसऱ्या कल्पना आढळून येतात, हें या प्रकरणाच्या आरंभीच सांगितलें आहे. पण या सर्व कल्पना गौण किंवा उपलक्षणात्मक समजून त्यांची उपपत्ति सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग येतो तेव्हां हिरण्यगर्भ किंवा ब्रह्मदेव म्हणजेच प्रकृति होय असें सांगण्यांत येत असतें. भगवद्गीतेंतहि “मम योनिर्महत् ब्रह्म” (गी. १४. ३) असें त्रिगुणात्मक प्रकृतीलाच ब्रह्म हें नांव देऊन आपल्या बीजापासून या प्रकृतीच्या ठायीं त्रिगुणानें अनेक मूर्ति उत्पन्न होतात असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. ब्रह्मदेवापासून आरंभी दक्षादि सात मानसपुत्र अगर सात मनु उत्पन्न होऊन त्यांनीं पुढें चराचर सृष्टि निर्माण केली इत्यादि जें वर्णन आहे (मभा. आ. ६५-६७; मभा. शां. २०७; मनु. १. ३४-६३), व ज्याचा गीतेंतहि एकदां उल्लेख आलेला आहे (गी. १०. ६), तेंहि सर्व ब्रह्मदेव म्हणजेच प्रकृति असा अर्थ लावून वर दिलेल्या तात्त्विक सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाशीं मिळतें आहे, असें वेदान्तग्रंथांत प्रतिपादन करितात; व तोच न्याय इतरत्रहि लागू पडतो. उदाहरणार्थ, शैव किंवा पाशुपत दर्शनांत शिव हा निमित्त कारण समजून त्यापासून कार्यकारणादि पांच पदार्थ उत्पन्न झाले असें समजतात; आणि नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत वासुदेव प्रधान समजून वासुदेवापासून पहि-

ल्याने संकर्षण (जीव), संकर्षणापासून प्रद्युम्न (मन) आणि प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध (अहंकार) उत्पन्न झाला असे वर्णन आहे. परंतु वेदान्तशास्त्राप्रमाणे जीव हा दर वेळी नवानवा उत्पन्न होणारा नसून नित्य व सनातन परमेश्वराचा तो नित्य—अतएव अनादि-अंश असल्यामुळे वेदान्तसूत्रांच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत (वे.सू. २.२.४२—४५) भागवतधर्मातील जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलच्या वरील मताचे खंडन करून हे मत वेदविरुद्ध अतएव त्याज्य होय असे म्हटले आहे; आणि वेदान्तसूत्रांच्या याच सिद्धान्ताचा गीतेत अनुवाद केलेला आहे (गी. १३. ४; १५. ७). तसेच सांख्य प्रकृति व पुरुष अशीं दोन स्वतंत्र तत्त्वे मानितात; पण हे द्वैत सोडून देऊन प्रकृति व पुरुष ही दोन्ही तत्त्वे एकाच नित्य व निर्गुण परमात्म्याच्या विभूति होत असा वेदान्ताचा सिद्धान्त असून, भगवद्गीतेसहि तो प्राच्य आहे (गी. ९. १०). परंतु याबद्दल सविस्तर विवेचन पुढील प्रकरणांत येईल. सध्यां एवढेच सांगणे आहे की, भागवत किंवा नारायणीय धर्मातील वामुदेवाच्या भक्तांचे आणि प्रयत्तिपर धर्मांचे तत्त्व भगवद्गीतेस जरी मान्य आहे, तरी वामुदेवापासून प्रथम संकर्षण किंवा जीव उत्पन्न झाला आणि त्यापासून पुढे प्रद्युम्न (मन) व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध (अहंकार) निघाले ही भागवतधर्मातील कल्पना गीतेस संमत नसून संकर्षण, प्रद्युम्न किंवा अनिरुद्ध यांचे नांवहि गीतेत कोठे आलेले नाही. पांचरात्रांत सांगितलेल्या भागवतधर्मात आणि गीतेतल्या भागवतधर्मात हा महत्त्वाचा भेद आहे. भगवद्गीतेत भागवतधर्म सांगितला आहे, एवढ्यावरून सृष्ट्युत्पत्तीच्या क्रमाबद्दल किंवा जीव-परमेश्वर-स्वरूपाबद्दल भागवतादि भक्तिसंप्रदायांतील मतेहि गीतेस मान्य असला पाहिजेत असा गैरसमज होऊं नये, म्हणून हा उल्लेख यथे मुद्दाम केला आहे. आतां सांख्यशास्त्रोक्त प्रकृति व पुरुष या दोहोंच्याहि पलीकडे सर्व व्यक्ताव्यक्त किंवा क्षराक्षर जगाच्या बुडाशीं दुसरें कांहीं तत्त्व आहे कीं नाही याचा त्रिचार करूं. यासच अध्यात्म किंवा वेदान्त हे नांव आहे.

प्रकरण ९ वें

अध्यात्म.

—:०:—

परस्मैस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्ते ननांतनः
यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥

गीता ८. २०.

क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत ज्यास क्षेत्रज्ञ म्हणतात त्यासच सांख्यशास्त्रांत पुरुष हें नांव असून, सर्व क्षराक्षर किंवा चराचर सृष्टीच्या संहारणीचा आणि उभारणीचा विचार करितां सांख्यमताप्रमाणे अखेरीस प्रकृति व पुरुष हीं दोनच स्वतंत्र व अनादि मूलतत्त्वे निष्पन्न होतात, आणि पुरुषास आपल्या दुःखाची अत्यंत निवृत्ति करून मोक्ष प्राप्त होण्यास त्यानें प्रकृतीपासून आपला भिन्नपणा म्हणजे केवळपणा ओळखून त्रिगुणातीत झालें पाहिजे, हा गेल्या दोन प्रकरणांचा इत्यर्थ आहे. प्रकृति व पुरुष यांचा संयोग झाल्यावर प्रकृति आपला बाजार पुरुषापुढें कसकसा मांडीत जात्ये या बाबतींत सांख्यांच्या क्रमापेक्षां अर्वाचीन सृष्टिशास्त्रवेत्ते थोडा निराळा क्रम सांगतात, व आधिभौतिक शास्त्रांची जसजशी अधिकाधिक वाढ होत जाईल तसतशी या क्रमांत आणखीहि सुधारणा होण्याचा संभव आहे परंतु एका अव्यक्त प्रकृतीपासूनच सर्व व्यक्त पदार्थ गुणोत्कर्षानें क्रमाक्रमानें निर्माण झाले आहेत, या मूल सिद्धान्तांत फरक पडणें शक्य नाहीं. तथापि हा विषय इतर शास्त्रांचा आहे, आपला नाहीं असें समजून वेदान्त-केसरी त्याबद्दल वाद घालीत बसत नाहीं. या सर्वांच्या पुढे जाऊन पिंडब्रह्मांडाचे बुडाशीं कोणते श्रेष्ठ तत्त्व आहे व मनुष्यानें तद्रूप कसें व्हावें, हे ठरविण्यासाठीं तो प्रवृत्त झाला आहे; आणि या त्याच्या मुलखांत मात्र तो दुसऱ्या कोणत्याहि शास्त्राची गर्जना चाहूंदे त नाहीं सिंहापुढें ज्या प्रमाणे कोल्हीं त्याप्रमाणे वेदान्तापुढें इतर शास्त्रें गप्प होतात; म्हणून—

तावत् गर्जन्ति शास्त्राणि जंबुका विपिने यथा ।

न गर्जति महाशक्तिः यावद्वेदान्तकेसरी ॥

असें एका जुन्या सुभाषितकारानें वेदान्ताचें यथार्थ वर्णन केलें आहे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञ-

* “त्या (सांख्य) अव्यक्ताहून श्रेष्ठ व सनातन असा जो दुसरा अव्यक्त पदार्थ, जो सर्व प्राणी नष्ट झाले असतां देखील नाश पावत नाहीं,” तोच अखेरची गति आहे.

गी. र. १३.

विचारान्तीं निष्पन्न होणारा 'पहाणारा' म्हणजे पुरुष किंवा आत्मा, आणि क्षराक्षर-सृष्टीच्या विचारान्तीं निष्पन्न होणारी सत्त्वरजस्तमोगुणमयी अव्यक्त प्रकृति, ही दोन्ही स्वतंत्र असून जगाचें मूलतत्त्व याप्रमाणें द्विधा मानणें जरूर आहे असें सांख्य सांगतात. पण वेदान्त यापुढें जाऊन असें म्हणतो की, सांख्याचे पुरुष निर्गुण असले तरी ते असंख्य असल्यामुळे या असंख्य पुरुषांचा फायदा कशांत आहे ते ओळखून त्याप्रमाणें प्रत्येक पुरुषाशीं वर्तन करण्याचें सामर्थ्य प्रकृतीच्या अंगीं आहे असें मानण्यापेक्षां, "अविभक्तं विभक्तेषु" अशी जी एकीकरणाची ज्ञानक्रिया खालपासून चालत आली आहे,—व ज्या क्रियेच्या साहाय्यानेच सृष्टीतील अनेक व्यक्त पदार्थांचा एका अव्यक्त प्रकृतीत समावेश करण्यांत येतो—तीच ज्ञानक्रिया निरपवाद शेवटपर्यंत चालवून प्रकृति व असंख्य पुरुष यासर्वांचा एकाच परमतत्त्वांत अखेर अविभागानें समावेश करणें, हेंच सकृददर्शनीं सात्त्विक तर्कशास्त्रदृष्ट्या अधिक सयुक्तिक होय (गी. १८. २०—२२). निरनिराळेपणा असणें हा अहंकाराचा परिणाम आहे, आणि पुरुष जर निर्गुण आहे, तर असंख्य पुरुष निरनिराळे रहाणें हा गुण त्यांच्या ठायीं असू शकत नाही; किंवा मूळांत ते असंख्य नसून प्रकृतीच्या ठायीं असणाऱ्या अहंकारगुणाच्या उपाधीनें हा असंख्यपणा त्यांच्यांत उत्पन्न झालेला दिसतो असें म्हणणें प्राप्त होतें. शिवाय दुसरा असाहि प्रश्न निघतो की, स्वतंत्र पुरुषाचा स्वतंत्र प्रकृतीशीं जो संयोग झाला आहे तो सत्य का मिथ्या? सत्य मानिला तर तो केव्हांहि सुटणें शक्य नसल्यामुळे सांख्यमताप्रमाणें आत्म्याला मुक्ति कधींच प्राप्त होऊं शकत नाही; आणि मिथ्या मानिला तर पुरुषाच्या संयोगामुळे प्रकृति आपला बाजार त्यापुढें मांडण्यास सुरुवात करित्ये, हें म्हणणें निर्मूल पडतें. गाय ज्याप्रमाणें वांसरासाठीं दूध देत्ये तद्वत् प्रकृति पुरुषाच्या फायद्यासाठीं एकसारखी नाचत असत्ये, हा दृष्टान्तहि समर्पक नाही. कारण, गायीच्या पोटांच वांसरूं झाले असल्यामुळे वांसरावर असणाऱ्या गायीच्या प्रेमाची जशी उपपत्ति सांगतां येत्ये तद्वत् प्रकृति आणि पुरुष यांची गोष्ट नाही (वे.सू. शांभा. २. २. ३.) प्रकृति व पुरुष हीं सांख्यशास्त्राप्रमाणें मूळांतच अत्यंत भिन्न असून एक जड तर दुसरा सचेतन आहे. जगाच्या आरंभी हे दोन्ही पदार्थ जर अत्यंत भिन्न व स्वतंत्र होते तर त्यांपैकी एकाची प्रवृत्ति दुसऱ्याच्या फायद्यासाठींच कां व्हावी? हा त्यांचा स्वभाव आहे, हें कांहीं समाधानकारक उत्तर नव्हे. स्वभावच घ्यावयाचा तर मग हेकेलचें जडाद्वैत काय वाईट? मूळ प्रकृतीच्या गुणांची वाढ होतां होतां तिच्यांतच स्वतःला पहाण्याची व स्वतःबद्दल विचार करण्याची चैतन्यशक्ति उत्पन्न होत्ये, म्हणजे हा तिचा स्वभाव आहे, असेंच हेकेल म्हणतो कीं नाही? परंतु हें मत न स्वीकारितां सांख्य 'पहाणारा' निराळा आणि 'दृश्य सृष्टि' निराळी असा जर भेद करितात, तर ज्या न्यायानें हा

भेद उत्पन्न होतो त्याच न्यायाचा पुढेहि आणखी जास्त उपयोग कां करूं नये? दृश्य सृष्टीचे कोणी कितीहि जरी परीक्षण केलें, आणि डोळ्यांतील मज्जातंतूत असुक असुक धर्म आहेत असें ठरविलें तरी हें ठरविणारा पुनः भिन्न रहातो तो रहातोच. सृष्टि पहाणारा पुरुष दृश्य सृष्टीहून याप्रमाणें भिन्न झाल्यावर हा पाहणारा कोण याचा जर आपणांस विचार करावयाचा असला, किंवा दृश्य सृष्टीचें खरें स्वरूप आपण आपल्या इंद्रियांनीं पहातो तसेच आहे किंवा त्याहून भिन्न आहे, हें जर आपणांस पहावयाचें असलें तर त्याला कांहीं मार्ग आहे किंवा नाही? सांख्य असें म्हणतात की, हे प्रश्न कधीहि न सुटण्यासारखे असल्यामुळें प्रकृति व पुरुष हीं दोन तत्त्वे मूळांतच भिन्न व स्वतंत्र आहेत असें गृहीत धरणें भाग आहे; आणि निव्वळ आधिभौतिक शास्त्रांच्या पद्धतीनेच विचार केला तर सांख्यांचें हें मत गैरवाजवी आहे, असें म्हणतां यावयाचें नाही. कारण, सृष्टीतील इतर पदार्थ ज्याप्रमाणें आपल्या इंद्रियांस गोचर होऊन आपण त्यांच्या गुणधर्मांचें परीक्षण करितों त्याप्रमाणें 'पहाणारा' किंवा ज्याला वेदान्तांत 'आत्मा' असें म्हणतात तो 'पहाणाऱ्या'च्या म्हणजे स्वतःच्याच इंद्रियांना भिन्नरूपानें कधीच गोचर होऊं शकत नाही; आणि जो पदार्थ याप्रमाणें इंद्रियगोचर होणें अशक्य म्हणजे इंद्रियातीत त्याचें मानवी इंद्रियांनीं परीक्षण तरी कसें करावें? भगवद्गीतेतच—

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।

न चैनं हृदयन्तगोपो न शोषयति मारुतः ॥

असें भगवंतांनीं आत्म्याचें वर्णन केलें आहे (गी. २.२३). अर्थात् आत्मा हा असा पदार्थ नाही कीं सृष्टीतील इतर पदार्थांप्रमाणें आपण त्याजवर तेजाबादि पातळ पदार्थ ओतल्यानें त्याचा द्रव होईल, किंवा प्रयोगशाळेंतील तीक्ष्ण शस्त्रांनीं त्याचे तुकडे होऊन त्याचें अंतरंग आपणांस पहावयास मिळेल, अथवा विस्तवावर धरिल्यानें त्याचा धूर होईल, अगर वाऱ्यानें तो सुकला जाईल! सारांश, सृष्टीतील पदार्थांचें परीक्षण करण्याच्या आधिभौतिक शास्त्रवेत्त्यांच्या ज्या ज्या युक्त्या आहेत त्या सर्व या ठिकाणीं रद्द पडतात. मग आत्म्याचें परीक्षण तरी कसें होणार? प्रश्न अवघड दिसतो खरा; पण जरा विचार केला तर त्यांत कांहीं कठिण नाही असें दिसून येईल. सांख्यशास्त्रांत तरी पुरुष निर्गुण व स्वतंत्र आहे हें कसें ठरविलें? स्वतःच्या अंतःकरणांतील अनुभवावरूनच कीं नाही? मग तीच रीति प्रकृति व पुरुष यांच्या खऱ्या स्वरूपाचा निर्णय करण्यास कां लावूं नये? आधिभौतिक शास्त्रांत व अध्यात्मशास्त्रांत जो मोठा भेद आहे तो हाच होय. आधिभौतिक शास्त्राचे विषय इंद्रियगोचर असतात; आणि अध्यात्मशास्त्राचा विषय इंद्रियातीत म्हणजे केवळ स्वसंवेद्य अथवा ज्याचा त्यालाच कळणारा आहे. कोणी असें म्हणेल कीं,

आत्मा हा जर स्वसंवेद्य आहे तर प्रत्येक पुरुषास त्याचे जसे ज्ञान होईल तसे होऊं या; अध्यात्मशास्त्राची जरूर काय ? प्रत्येक मनुष्याचे मन किंवा अंतःकरण जर सारखेच शुद्ध असेल तर हा प्रश्न योग्य होईल. परंतु प्रत्येक पुरुषाच्या मनाची शुद्धि किंवा शक्ति ज्या अर्थी एकसारखी नाही असा आपला अनुभव आहे त्या अर्थी ज्यांचीं मने अत्यंत शुद्ध, पवित्र आणि विशाल आहेत त्यांचीच प्रतीति या बाबतीत आपणांस प्रमाण मानिली पाहिजे. उगाच ' मला असे वाटते ' किंवा ' तुला असे वाटते ' म्हणून वितंडवाद वाढविण्यांत कांही हांशील नाही. युक्तिवाद अजीबात सोडून या असे वेदान्तशास्त्र सांगत नाही. वेदान्तशास्त्राचे एवढेच म्हणणे आहे की, अध्यात्मशास्त्रातील विषय स्वसंवेद्य अतएव केवळ आधिभौतिक युक्त्यांनीं निर्णीत होण्यासारखा नसल्यामुळे अत्यंत शुद्ध, पवित्र आणि विशाल मनाच्या महात्म्यांनी या बाबतीत जो आपला अपरोक्ष म्हणजे साक्षात् अनुभव सांगितला आहे त्याला जो युक्तिवाद विरुद्ध तो या शास्त्रांत ग्राह्य धरितां यत नाही. आधिभौतिकशास्त्रात ज्याप्रमाणे प्रत्यक्षाला विरुद्ध असणारे अनुमान त्याज्य मानितात, त्याप्रमाणे वेदान्तशास्त्रांत युक्तीपेक्षां सदर स्वानुभवाची किंवा आत्मप्रतीतीची मातब्बरी अधिक समजतात. या अनुभवाला जुळेल ती युक्ति वेदान्त्यांस मान्य आहे. श्रीमत् शंकराचार्यांनी आपल्या वेदान्तसूत्रांवरील भाष्यांत हाच सिद्धान्त दिला असून अध्यात्मशास्त्राचा अभ्यास करणारानें तो नेहमी लक्षांत ठेविला पाहिजे.—

अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण साधयेत् ।

प्रकृतिभ्यः परं यत्तु तदचिन्त्यस्य लक्षणम् ॥

“इंद्रियातीत असल्यामुळे ज्या पदार्थांचें चिंतन करणे अशक्य त्यांचा निर्णय केवळ तर्कानें किंवा अनुमानानेंच करूं नये; सर्व सृष्टीच्या मूळ प्रकृतीच्या पत्तीकडला जो पदार्थ तो याप्रमाणे अचित्य होय,” असा एक जुना श्लोक असून तो महाभारतांत (मभा. भीष्म. ५. १२), व ' साधयेत् ' याऐवजी ' योजयेत् ' अशा पाठभेदानें वेदान्तसूत्रांवरील श्रीशंकराचार्यांच्या भाष्यांतहि घेतला आहे (वे.सू. शांभा. २. १. २७). मुंडक व कठोपनिषदांत याचप्रमाणे आत्मज्ञान नुस्त्या तर्कानें प्राप्त होत नाही असे म्हटले आहे (मुं. ३. २, ३; कठ. २. ८, ९ व २२). अध्यात्मशास्त्रांत उपनिषद्-ग्रंथांचें महात्म्य विशेष कां याचें कारणहि हेंच होय. मन एकाग्र कसें करावें याची प्राचीन काळीं हिंदुस्थानांत पुष्कळ भवति—न—भवति होऊन अखेरीस आमच्याकडे (पातंजल) योगशास्त्र नांवाचें त्याचें एक स्वतंत्र शास्त्र बनलें आहे. या शास्त्रांत प्रवीण असून खेरजि स्वभावतःच ज्यांचें मन पवित्र व विशाल अशा थोर थोर ऋषींनीं मन अंतर्मुख करून आत्म्याच्या स्वरूपाबद्दलचा आपला अनुभव किंवा त्यासंबंधानें आपल्या शुद्ध व शांत बुद्धीला ज स्फुरण झालें तें उपनिषद्-

ग्रंथातून सांगितलें आहे. म्हणून कोणत्याहि अध्यात्मतत्त्वाचा निर्णय करितांना अखेर या श्रुतिग्रंथातील अनुभवास शरण जाण्याखेरीज आपणास दुसरा मार्ग रहात नाही (कठ. ४.१). मनुष्याच्या बुद्धीच्या तीव्रपणानें या आत्मप्रतीतीचे पोषक युक्तिवाद निराळे होऊं शकतील; पण त्यामुळे मूळच्या प्रतीतीचे प्रामाण्य कमी-जास्त होऊं शकत नाहीं. भगवद्गीता हा स्मृतिग्रंथ खरा; पण या बाबतीत त्याची योग्यता उपनिषदांच्या बरोबरीची मानितात हें पहिल्या प्रकरणाच्या आरंभीच आम्हीं सांगितलें आहे. म्हणून गीतेंत व उपनिषदांतून प्रकृतीच्या पलीकडच्या या अर्चित्य पदार्थाबद्दल काय काय सिद्धान्त केलेले आहेत त्यांचा प्रथम नुस्ता—म्हणजे कारणें न सांगतां-साधार उपन्यास करून, त्यांची शास्त्ररीत्या उपपत्ति कशा लागत्ये याचा विचार या प्रकरणांत मागाहून केला आहे

प्रकृति व पुरुष हें सांख्यांचें द्वैत भगवद्गीतेस मान्य नसून या दोहोंच्याहि पलीकडे तिसरें सर्वव्यापक, अव्यक्त व अमृत तत्त्व चराचर सृष्टीच्या बुडाशीं आहे, हा गीतेतील अध्यात्मज्ञानाचा व वेदान्तशास्त्राचाहि पहिला सिद्धान्त आहे. सांख्याची प्रकृति अव्यक्त असली तरी ती त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण होय. पण जें सगुण तें नाशवंत म्हणून या सगुण व अव्यक्त प्रकृतीचाहि नाश झाल्यावर जें दुसरें कांहीं अव्यक्त शिल्लक रहातें तेंच सर्व सृष्टीतील खरें व नित्य तत्त्व होय, असे प्रकृति-पुरुषविचार चालूं असतां या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेल्या म्हणजे गी ८.२० या श्लोकांत म्हटलें आहे; व पुढें पंधराव्या अध्यायांत क्षर आणि अक्षर—व्यक्त आणि अव्यक्त-अशीं सांख्यशास्त्राप्रमाणें दोन तत्त्वे सांगितल्यावर—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

या दोहोंहून भिन्न असा जो पुरुष तोच उत्तम, परमात्मसंज्ञक, अव्यय व सर्व शक्तिमान् होय, आणि तोच तिन्ही लोक व्यापून त्यांचें संरक्षण करितो, असे वर्णन केलें आहे (गी. १५. १७). क्षर आणि अक्षर म्हणजे व्यक्त आणि अव्यक्त या दोहों-च्याहि 'पलीकडचा' हा पुरुष असल्यामुळे त्याला 'पुरुषोत्तम' अशी यथार्थ संज्ञा आहे (गी. १५. १८). महाभारतांतहि 'परमात्मा' या शब्दाची व्याख्या देतांना—

आत्मा क्षेत्रज्ञ इत्युक्तः संयुक्तः प्राकृतैर्गुणैः ।

तैरेव तु विनिर्मुक्तः परमात्मेत्युदाहृतः ॥

“आत्मा देहांत बद्ध असला म्हणजे त्यास क्षेत्रज्ञ (जीवात्मा) असे म्हणतात, आणि तोच या प्राकृत म्हणजे प्रकृतीच्या किंवा देहाच्या गुणांपासून मुक्त झाला म्हणजे त्यास परमात्मा ही संज्ञा आहे” असे भृगूनें भरद्वाजास सांगितलें आहे (मभा.शां. १८७.२४). 'परमात्म्याच्या'वरील दोन व्याख्या भिन्न आहेत असे वाटण्याचा संभव

आहे; पण वस्तुतः त्या भिन्न नाहीत. क्षराक्षर सृष्टि आणि जीव (अगर सांख्यशास्त्रा-प्रमाणे अव्यक्त प्रकृति आणि पुरुष)या दोहोंच्याहि पलीकडे एकच परमात्मा असल्या-मुळे एकदां तो क्षराक्षरापलीकडचा व एकदां तो जीवाच्या किंवा जीवात्म्याच्या (पुरुषाच्या) पलीकडचा असें एकाच परमात्म्याचें दुहेरी लक्षण किंवा व्याख्या करितां येत्ये. हाच अभिप्राय मनांत आणून कालिदासानेहि “पुरुषाच्या फायद्याकरितां झटणारी प्रकृतीहि तूंच, आणि स्वतः उदासीन असून त्या प्रकृतीला पहाणारा पुरुषहि तूंच,” असें परमेश्वराचें कुमारसंभवांत वर्णन केलें आहे (कुमा. २.१३). तसेंच गीतेतहि भगवंतांनीं “मम योनिर्महद्ब्रह्म”—प्रकृति ही माझी योनि किंवा माझेच एक स्वरूप (१४.३) व जीव किंवा आत्मा हाहि माझाच अंश आहे. (१५.७),—असें सांगितलें असून, सातव्या अध्यायांत भगवान् म्हणतात कीं,—

**भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥**

“पृथ्वी, पाणी, अग्नि, वायु, आकाश, मन, बुद्धि व अहंकार अशी आठ प्रकारची माझी प्रकृति असून याखेरीज (अपरेयमितस्त्वन्यां) सर्वे जग ज्यानें धारण केले आहे तो जीवहि माझीच दुसरी प्रकृति होय” (गी. ७.४.५). महाभारतांत शांतिपर्वांत सांख्यांच्या पंचवीस तत्वांचें अनेक ठिकाणीं विवेचन केलेलें आहे; तथापि अखेरीस या पंचवीस तत्त्वांपलीकडे सव्विसावें (षड्विंश) म्हणून एक एक परमतत्त्व असून तें ओळखिल्याखेरीज मनुष्य ‘बुद्ध’ होत नाही (शां. ३०८), असें सर्वत्र म्हटलेलें आहे, सृष्टीतील पदार्थांचे आपल्या ज्ञानेन्द्रियांनीं आपणांस जें ज्ञान होतें तीच काय ती आपली सृष्टि होय, म्हणून प्रकृति किंवा सृष्टि यांसच कित्येकदां ‘ज्ञान’ हें नांव देत असून या दृष्टीनें पुरुष हा ‘ज्ञाता’ होतो (शां. ३०६.३५-४१) पण खरें ‘ज्ञेय’ म्हणून जें काय आहे (गी. १३.१२) तें प्रकृति व पुरुष या दोहोंच्याहि, म्हणजे ज्ञान आणि ज्ञाता यांच्याहि, पलीकडचें असून त्यालाच परमपुरुष अशी गीतेत संज्ञा आहे. त्रैलोक्य व्यापून त्यांचे सदैव धारण करणारा जो हा परम किंवा पर पुरुष तो ओळखा, तो एक आहे, अव्यक्त आहे, नित्य आहे, अक्षर आहे, असें भगवद्गीताच नव्हे, तर वेदान्तशास्त्रावरील सर्व ग्रंथ कंठरवानें सांगत आहेत. ‘अक्षर’ आणि ‘अव्यक्त’ हीं दोन विशेषणें किंवा शब्द सांख्यशास्त्रांत प्रकृतीस उद्देशून योजिलेले असतात; कारण, प्रकृतीपेक्षां अधिक सूक्ष्म असें जगाचें दुसरें कोणतेंच मूलकारण नाही असा सांख्यांचा सिद्धान्त आहे (सां. का. ६१). पण वेदान्तदृष्ट्या पाहिलें तर परब्रह्म हेंच काय तें अ-क्षर म्हणजे कधीहि नाश न पावणारें असून तेंच अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांस अगोचर असल्यामुळे गीतेत ‘अक्षर’ व ‘अव्यक्त’ हेच शब्द प्रकृतीपलीकडच्या परब्रह्माचें स्वरूप दाखविण्यासहि योजिलेले असतात, ही

गोष्ट वाचकानीं नेहमीं लक्षांत ठेविली पाहिजे (गी. ८. २०; ११ ३७; १५. १६, १७). ही दृष्टि स्वीकारिल्यावर प्रकृति अव्यक्त असली तरी तिला अक्षर म्हणणे योग्य होत नाही हे खरे; पण प्रकृति आणि पुरुष यांच्या पलीकडचा जो हा तिसरा उत्तम पुरुष त्याच्या सर्वशक्तित्वास बाध न आणितां सृष्ट्युत्पत्तिक्रमासंबंधाने सांख्य-शास्त्राचे सिद्धान्त गीतेसहि मान्य असल्यामुळे सांख्यांची ठराविक परिभाषा न मोडितां त्यांच्या शब्दांनीच गीतेत क्षराक्षर किवा व्यक्ताव्यक्त सृष्टीचे वर्णन केलेले असते; आणि त्यामुळे परब्रह्माचे स्वरूप सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग येतो तेव्हां संदेह राहू नये म्हणून (सांख्य) अव्यक्तापलीकडले अव्यक्त आणि (सांख्य) अक्षरापलीकडले अक्षर अशी भाषा योजणे भाग पडते. उदाहरणार्थ, या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेला श्लोक पहा. सारांश, 'अव्यक्त' आणि त्याप्रमाणे 'अक्षर' हे दोन्ही शब्द कधी सांख्यांच्या प्रकृतीस तर कधी वेदान्तांतील परब्रह्मास उद्देशून—म्हणजे दोन निरनिराळ्या प्रकारे—गीतेत योजिलेले आहेत हे गीता वाचितांना नेहमीं ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. सांख्यांच्या अव्यक्त प्रकृतीपलीकडला दुसरा अव्यक्त हेच वेदान्ताप्रमाणे जगाचे मूळ होय. जगाच्या मूलतत्त्वासंबंधाने सांख्य आणि वेदान्त यांच्या दरम्यान जो हा फरक आहे, त्यामुळे अध्यात्मशास्त्रांतील मोक्षाचे स्वरूपहि सांख्यांच्या मोक्षस्वरूपाहून कसे भिन्न झाले आहे हे पुढे सांगण्यांत येईल.

प्रकृति आणि पुरुष हे सांख्यांचे द्वैत न मानितां हीं दोन्हीहि ज्याच्या विभूति आहेत असे तिसरे परमेश्वररूपी किवा पुरुषोत्तमरूपी नित्य तत्त्व जगाच्या बुडाशी आहे असे म्हटल्यावर, या तिसऱ्या मूलभूत तत्त्वाचे स्वरूप काय व त्याचा प्रकृति आणि पुरुष या दोहोर्शा कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे हा प्रश्न पुढे सहज निष्पन्न होतो प्रकृति, पुरुष व परमेश्वर या त्रयीलाच अध्यात्मशास्त्रांत अनुक्रमे जगत्, जीव व परब्रह्म असे म्हणतात; व या तिन्ही वस्तूंचीं स्वरूपे व परस्पर संबंध यांचा निर्णय करणे हेच वेदान्तशास्त्रांचे मुख्य काम असून उपनिषदांतून सर्वत्र हीच चर्चा आहे. तथापि या बाबतींत सर्व वेदान्त्यांचे मतैक्य नसल्यामुळे कोणी हे तिन्ही पदार्थ मूळांत एकच आहेत, तर कोणी जीव व जगत् हीं परमेश्वराहून मूळांतच थोडी किंवा अत्यंत भिन्न आहेत असे समजतात, व त्यामुळे वेदान्त्यांचे अद्वैती, विशिष्टाद्वैती व द्वैती असे भेद झालेले आहेत. जीव व जगत् यांचे सर्व व्यवहार परमेश्वराच्या इच्छेने चालतात हा सिद्धान्त सर्वास एकसारखाच ग्राह्य आहे. पण या तिन्ही वस्तूंचे स्वरूप मूळांत आकाशासारखे एकजिनसी व अखंड आहे असे कित्येक मानितात; तर दुसरे वेदान्ती असे म्हणतात की, जड आणि चैतन्य एक होणे शक्य नसल्यामुळे डाळिंबाच्या फळांत अनेक दाणे असले तरी त्यामुळे फळाचे एकत्व जसे नाहीसे होत नाही तद्वत् जीव व जगत् हीं परमेश्वरामध्ये भरलेली

असली तरी ती परमेश्वराहून मूळांतच भिन्न आहेत, आणि तिन्ही 'एक' आहेत असे जेव्हां उपनिषदांतून वर्णन येते तेव्हां 'डाळिंबाच्या फळासारखी एक' असा त्याचा अर्थ समजावयाचा. जीवाच्या स्वरूपाबद्दल एकदां अशा रीतीने भिन्न मते उपस्थित झाल्यावर उपनिषदांचीच काय पण गीतेतील शब्दांचीहि निरनिराळ्या सांप्रदायिकांनी आपआपल्या टीकांत ओढाताण केली आहे. त्यामुळे गीतेतील खरा प्रतिपाद्य विषय बाजूला राहून गीतेतील वेदान्त द्वैतमताचा आहे का अद्वैतमताचा आहे हाच या सांप्रदायिक टीकाकारांच्या मते गीतेतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होऊन बसला आहे! असो; याबद्दल जास्त विचार करण्यापूर्वी खुद्द भगवंतांनाच जगत् (प्रकृति), जीव (आत्मा किवा पुरुष), आणि परब्रह्म (परमात्मा किवा पुरुषोत्तम) यांच्या परस्परसंबंधाबद्दल गीतेत काय सांगितले आहे ते पाहू. या बाबतीत गीता व उपनिषदे या दोहोंचे म्हणणे एकच असून गीतेतील सर्व विचार पूर्वी उपनिषदांतून आलेले आहेत असेहि पुढील विवेचनावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल.

प्रकृति आणि पुरुष या दोहोंच्याहि पलिकडचा जो पुरुषोत्तम, परपुरुष परमात्मा किवा परब्रह्म, त्याचे वर्णन करितांना भगवद्गीतेत प्रथम व्यक्त व अव्यक्त (डोळ्यांना दिसणारे व डोळ्यांना न दिसणारे) अशी त्याची दोन स्वरूपे सांगितली आहेत. पैकी व्यक्त म्हणजे इंद्रियांना गोचर होणारे रूप सगुणच असले पाहिजे हे उघड आहे. बाकी राहिले अव्यक्त. हे रूप अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर आहे हे खरे पण ते इंद्रियाना अगोचर आहे एवढयावरूनच ते निर्गुणच असले पाहिजे असे म्हणतां येत नाही. कारण आमच्या डोळ्यांना ते न दिसले तरीहि त्यांत सर्व प्रकारचे गुण सूक्ष्मरूपाने असू शकतील. म्हणून अव्यक्ताचेहि पुढे सगुण, सगुणानिर्गुण व निर्गुण असे तीन भेद केलेले आहेत 'गुण' या शब्दाने मनुष्यास केवळ त्याच्या बाह्य इंद्रियांनीच नव्हे तर मनानेहि ज्यांचे ज्ञान होते ते सर्व गुण या ठिकाणी विवक्षित आहेत. परमेश्वराचे मूर्तिमान् अवतार जे श्रीकृष्ण तेच उपदेश करण्यास साक्षात् अर्जुनापुढे उभे असल्यामुळे गीतेत ठिकठिकाणी "प्रकृति माझे स्वरूप आहे" (९.८.), "जीव माझा अंश आहे" (१५.७), "सर्व भूतांच्या अंतरी असणारा आत्मा मी आहे" (१०.२०), जगात ज्या ज्या श्रीमत् किंवा विभूतिमत् मूर्ती आहेत त्या सर्व माझ्या अंशापासून झालेल्या आहेत" (१०.४१), "माझ्या ठायीं मन ठेवून माझा भक्त हो" (९.३४), "म्हणजे मलाच येऊन मिळतील, हे तू माझा प्रिय म्हणून तुला मी प्रतिज्ञेने सांगतो" (१८.६५), असा आपल्या व्यक्त स्वरूपाला अनुलक्षून भगवंतांनी स्वतःबद्दल प्रथमपुरुषी निर्देश केला आहे; व सर्व चराचरसृष्टि आपल्या व्यक्त स्वरूपांत साक्षात् भरलेली आहे, असे विश्वरूपदर्शनाने अर्जुनाच्या प्रत्यक्ष प्रत्ययास आणून दिल्यावर अखेर अव्यक्तापेक्षां व्यक्ताची उपासना करणे

अधिक सोपें म्हणून तू माझ्याच ठिकाणी आपला भाव ठेव (गी. १२. ८), मीच ब्रह्माचें, अव्यय मोक्षाचें, शाश्वत धर्माचें व परमावधीच्या मुखाचें मूळ स्थान आहे (गी. १४. २७), असा अर्जुनाला उपदेश केला आहे. यामुळें आरंभापासून अखेरपर्यंत गीतेंत भगवंताच्या व्यक्त स्वरूपाचेंच प्राधान्येकरून वर्णन आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाही.

परंतु एवढ्यावरून गीतेंत व्यक्त परमेश्वरच अंतिम साध्य मानिला आहे, असें जें कित्येक केवळ भक्त्याभिमानी पंडितांचें वा टीकाकारांचें मत आहे तें खरें धरितां येत नाही. कारण, वरील वर्णनावरोबरच आपलें व्यक्त स्वरूप मायिक असून त्याच्या पलीकडे (पर) असणारें अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांस गोचर न होणारें स्वरूपच मुख्य होय असें भगवंतांनी स्पष्ट सांगितलें आहे. उदाहरणार्थ—

अव्यक्तं व्यक्तीमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।

पर भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

“मी अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असतां अडाणी लोक मला व्यक्त समजातात, आणि व्यक्तापलीकडचें माझे श्रेष्ठ व अव्यय स्वरूप ओढखीत नाहीत” (७. २४), असे सांगून पुढील श्लोकांत (७. २५) “मी माझ्या योगभावेनें आच्छादित असल्यामुळें मूर्ख लोक मला जाणीत नाहीत” असें भगवंतांनी सातव्या अध्यायांत म्हटलें आहे. तसेंच चवथ्या अध्यायांत “मी जरी जन्मविरहित आणि अव्यय आहे तरी स्वतःच्या प्रकृतीत आधिष्ठित होऊन मी आपल्या मायेनें (स्वात्ममायया) जन्म घेतों म्हणजे व्यक्त होत असतो” (४. ६), अशी आपल्या व्यक्त स्वरूपाची उपपत्ति दिली आहे; व पुढें सातव्या अध्यायांत “त्रिगुणात्मक प्रकृति ही माझी वैची माया असून त्या मायेला जे तरून जातात ते मला येऊन पावतात, आणि त्या मायेनें ज्यांचें ज्ञान नष्ट होतें ते मूढ नराधम मजला येऊन मिळत नाहीत,” (१४, १५) असें वर्णन करून, अखेरीस अठराव्या अध्यायांत (१८. ६१) “हे अर्जुन! सर्वभूतांच्या हृदयांत जीवरूपानें ईश्वरच वास करीत असून तो आपल्या मायेनें सर्व भूतांस यंत्राप्रमाणें फिरवीत असतो,” असा अर्जुनास बोध केला आहे. अर्जुनाला भगवंतांनी जें विश्वरूप दाखविलें तेंच भगवंतांनी नारदालाहि दाखविलें होतें, असें भारताच्या शांतिपर्वांतर्गत नारायणीय प्रकरणांत सांगितलें आहे. (शां. ३३९); आणि नारायणीय किंवा भागवत धर्मच गीतेंतहि प्रतिपाद्य आहे असें आम्हीं पहिल्याच प्रकरणांत दाखविलें आहे. नारदाला याप्रमाणें हजारों ढोळ्यांचें, रंगांचें व इतर दृश्य गुणांचें विश्वरूप दाखविल्यानंतर—

माया ह्येषा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद ।

सर्वभूतगुणैर्युक्तं नैवं त्वं ज्ञातुमर्हसि ॥

“तू माझे जें रूप पहातोस ही मी उत्पन्न केलेली माया आहे, म्हणून सर्व भूतांच्या गुणांनी मी युक्त आहे असें तू समजू नकोस” असें भगवंतांनी सांगून, “माझे खरे स्वरूप सर्वव्यापी, अव्यक्त आणि नित्य आहे व तें सिद्ध पुरुष ओळखितात” असें म्हटलें आहे (शां. ३.३९. ४४, ४८). यावरून गीतेत अर्जुनाला दाखविलेलें विश्वरूपहि मायिकच होतें असें म्हटलें पाहिजे. सारांश, उपासनेसाठीं व्यक्त स्वरूपाची भगवंतांनी गीतेत जरी प्रशंसा केली आहे, तरी परमेश्वराचें श्रेष्ठ स्वरूप अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असून, तो अव्यक्ताचा व्यक्त बनतो ही त्याची माया आहे, आणि ही माया तरून जाऊन अखेर तिच्या पलीकडच्या शुद्ध व अव्यक्त स्वरूपाचें ज्ञान झाल्याखेरीज मनुष्यास मोक्ष मिळत नाही, असा गीतेचा सिद्धान्त असल्याचें वरील वचनांवरून निर्विवाद दिसून येतें. माया म्हणजे काय याचा जास्त विचार पुढें करूं. वर दिलेल्या वाक्यांवरून हा मायावाद श्रीशंकराचार्यांनी नवा काढिलेला नसून, त्यांच्यापूर्वी तो भगवद्गीतेत, महाभारतांत आणि भागवतधर्मातहि प्राद्य मानिला होता एवढें उघड होतें. श्वेताश्वतरोपनिषदांतहि “मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्” (श्वेता. ४. १०)—माया म्हणजे प्रकृति (सांख्यांची) होय, व त्या मायेचा अधिपति परमेश्वर असून तोच आपल्या मायेनें विश्व निर्माण करितो,—अशी सृष्टीची उत्पत्ति दिली आहे.

परमेश्वराचें श्रेष्ठ स्वरूप व्यक्त नसून अव्यक्त आहे एवढें जरी स्पष्ट झालें, तरी हें श्रेष्ठ अव्यक्त रूप सगुण का निर्गुण याचाहि येथें थोडा विचार केला पाहिजे. कारण, सांख्यशास्त्रांतील प्रकृति अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अगोचर असूनहि सगुण म्हणजे सत्त्वरजस्तमोगुणमयी आहे, हें सगुण अव्यक्ताचें आपल्यासमोर एक उदाहरण असून, परमेश्वराचें अव्यक्त व श्रेष्ठ स्वरूपहि त्याचप्रमाणें सगुण मानिलें पाहिजे असें कित्येकांचें म्हणणें आहे. आपल्या मायेनेच कां होईना, पण अव्यक्त परमेश्वरच ज्याअर्थी व्यक्त सृष्टि निर्माण करितो (गी. १.८) व सर्वांच्या हृदयांत राहून त्यांचे व्यापार त्यांच्याकडून चालवितो (१८.६१), ज्याअर्थी तो सर्व यज्ञांचा भोक्ता व प्रभु आहे (९. २४), ज्याअर्थी प्राणिमात्राचे सुखदुःखादि सर्व ‘भाव’ त्यापासून उत्पन्न होतात (१०. ५), आणि ज्याअर्थी प्राणिमात्राच्या ठायीं श्रद्धा उत्पन्न करणारा तोच असून “लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान्” (७. २२)—प्राण्यांच्या वासनांचें फळ देणाराहि तोच आहे, त्याअर्थी तो अव्यक्त म्हणजे इंद्रियगोचर नसला तरी दया, कर्तृत्व वगैरे गुणांनी युक्त अर्थात् सगुणच असला पाहिजे असें सिद्ध होतें. पण उलटपक्षीं भगवान् असेंहि सांगतात की, “न मां कर्माणि लिम्पन्ति”—मला कर्मांचा अर्थात् गुणांचाहि कधीं विटाळ होत नाही (४.१४); प्रकृतीच्या गुणानें ‘मोह’ पावून मूर्ख लोक आत्म्यासच कर्ता

मानितात (३.२७; १४.१९); किंवा हा अव्यय व अकर्ता परमेश्वरच प्राणिमात्राच्या हृदयांत जीवरूपाने असल्यामुळे (१३.३१), प्राणिमात्राचे कर्तृत्व व कर्म या दोहों-पासून वस्तुतः तो अलिप्त असतां अज्ञानाने गुरफटलेले लोक मोहांत पडत असतात (५. १४, १५). अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना गोचर न होणाऱ्या परमेश्वराची-स्वरूपे याप्रमाणे सगुण व निर्गुण अशीं दोनच प्रकारचीं वर्णिलीं आहेत असें नाही; तर कांहीं ठिकाणीं हीं दोन्हीं रूपे एकत्र मिसळून अव्यक्त परमेश्वराचे वर्णन केले आहे. उदाहरणार्थ, “ भूतभूत न च भूतस्थो ” (९.५)—मी भूतांचा आधार असून त्यांमध्ये नाही,—असें नवव्या, व तेराव्या अध्यायांत “ परब्रह्म सत् नाही आणि असतहि नाही ” (१३.१२). “ सर्वेन्द्रियवान् आहे असा भास होणारे पण सर्वेन्द्रियविरहित आणि निर्गुण व गुणोपभोग घेणारे ” (१३.१४), “ दूर आहे आणि जवळहि आहे ” (१३.१५), “ अविभक्त आहे आणि विभक्तहि दिसते ” (१३.१६), याप्रमाणे परमेश्वरस्वरूपाचीं परस्परविरुद्ध म्हणजे सगुण-निर्गुण वर्णने आहेत. तथापि प्रारंभी दुसऱ्याच अध्यायांत “ हा आत्मा, अव्यक्त, अचित्य व अविकार्य आहे ” (२.२५), असें सांगून तेराव्यांत “ हा परमात्मा अनादि निर्गुण व अव्यय असल्यामुळे तो शरीरांत असला तरी कांहीं करीत नाही, व त्याला कशाचाहि गंध लागत नाही ” (१३.३१), असें शुद्ध, निर्गुण, निरवयव, निर्विकार, अचित्य आणि अनादि अव्यक्त स्वरूपाचेच श्रेष्ठत्व गीतेत वर्णिले आहे.

भगवद्गीतेप्रमाणे उपनिषदांतूनहि अव्यक्त परमेश्वराचे स्वरूप कधीं सगुण, तर कधीं सगुण-निर्गुण असें उभयविध, आणि कधीं शुद्ध निर्गुण, असें तीन प्रकारें वर्णिलेले आढळून येते. उपासनेला नेहमीं प्रत्यक्ष मूर्तिच डोळ्यापुढे पाहिजे असें नाही. निराकार म्हणजे चक्षुरादि ज्ञानेन्द्रियांना अगोचर अशा स्वरूपाची देखील उपासना होऊं शकत्ये. पण ज्याची उपासना करावयाची तो चक्षुरादि इंद्रियांना गोचर नसला तरी मनाला गोचर असल्याखेरीज त्याची उपासना होणे शक्य नाही. उपासना म्हणजे चिंतन, मनन किंवा ध्यान होय; आणि चिंतन वस्तूचे रूप नाही तर दुसरे कोणते तरी गुण मनाला कळल्याखेरीज मन चिंतन कशाचे करणार ? म्हणून अव्यक्त म्हणजे डोळ्यांना न दिसणाऱ्या परमात्म्याचे ज्या ज्या ठिकाणीं चिंतन, मनन किंवा उपासना उपनिषदांत सांगितली आहे, त्या त्या ठिकाणीं अव्यक्त परमेश्वर सगुण कल्पिलेला आहे. परमेश्वराच्या ठायीं कल्पिलेले हे गुण उपासकाच्या अधिकाराप्रमाणे कमीजास्त व्यापक किंवा सात्त्विक असतात, आणि ज्याची जशी निष्ठा त्याप्रमाणे त्याचे फळ त्यास प्राप्त होत असते. “ पुरुष हा क्रतुमय आहे, ज्याचा जसा क्रतु (निश्चय) त्याप्रमाणे त्याला मेल्यावर फळ मिळते, ” असें छांदोग्योपनिषदांत (३.१४.१), आणि “ देवांची भक्ति करणारे देवांस व पितरांची भक्ति करणारे पितरांस जाऊन

मिळतात”(गीता ९.२५.), किंवा “यो यच्छ्रद्धः स एव सः”—जो तो आपल्या श्रद्धे-
 प्रमाणे सिद्धि पावतो (१७.३), असें भगवद्गीतेतहि म्हटलें आहे. अर्थात् उपास-
 काच्या अधिकारभेदाप्रमाणे उपास्य अव्यक्त परमेश्वराचे गुणहि उपनिषदांतून निर-
 निराळे वर्णिले आहेत. उपनिषदांतील या प्रकरणास ‘विद्या’ असें म्हणतात. विद्या
 म्हणजे ईश्वरप्राप्तीचा (उपासनारूप) मार्ग, आणि तो ज्या प्रकरणांत सांगितला असतो
 त्यालाहि ‘विद्या’ हेंच नांव अखेर देण्यांत येतें. शांडिल्यविद्या (छां. ३, १४), पुरुष
 विद्या (छां. ३.१६ १७), पर्यकविद्या (कौषी. १), प्राणोपासना (कौषी. २) इत्यादि
 अनेक प्रकारच्या उपासना उपनिषदांत वर्णिली आहे, व त्या सर्वांचे वेदान्तसूत्रांच्या
 तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत विवेचन केलें आहे. या प्रकरणांतून अव्यक्त
 परमेश्वर मनोमय, प्राणशरीर, भारूप, सत्यसंकल्प, आकाशात्मा, सर्वकर्मा, सर्वकाम,
 सर्वगंध, सर्वरस आहे अशीं सगुण वर्णनें (छां. ३.१४.२) असून, तैत्तिरीयोपनिषदांत
 तर अन्न प्राण, मन, विज्ञान किंवा आनंद या रूपांनीहि ब्रह्माची चढती उपासना सांगि-
 तली आहे (तै. २. १-५; ३. २-६) बृहदारण्यकांत (२.१) गार्ग्य बालाकानें अजात-
 शत्रुस आदित्य, चंद्र, वियुत, आकाश, वायु, अग्नि, पाणी, किंवा दिशा यांतील
 पुरुषांची ब्रह्मस्वरूपानें उपासना प्रथम सांगितली; पण खरें ब्रह्म यापलीकडे आहे
 असें अजातशत्रुनें त्यास सांगून अखेरीस प्राणोपासना मुख्य असें प्रतिपादिलें आहे.
 तथापि ही परंपरा येथेंच संपत नाही. वर सांगितलेल्या सर्व ब्रह्मस्वरूपांस ‘प्रतीक’
 म्हणजे उपासनेकरितां घेतलेलें गौण ब्रह्मस्वरूप किंवा ब्रह्मानिदर्शक चिन्ह असें म्हण-
 तात, व हेंच स्वरूप मूर्तीच्या रूपानें डोळ्यापुढें ठेविलें म्हणजे ती प्रतिमा होत्ये.
 पण सर्व उपनिषदांचा असा सिद्धान्त आहे की, वास्तविक ब्रह्मस्वरूप याहून भिन्न
 आहे (केन. १.२-८). या ब्रह्माचें लक्षण देतांना कित्येक ठिकाणीं “सत्यं ज्ञानमनन्तं
 ब्रह्म” (तैत्ति. २.१) किंवा “विज्ञानमानन्दं ब्रह्म” (बृ. ३.९.२८),— ब्रह्म सत्य (सत्)
 ज्ञान (चित्), आणि आनंदरूप—किंवा सच्चिदानंदरूप आहे, असें सर्व गुणांचा
 तीनच गुणांत समावेश करून व्याख्यान केलेलें असतें. आणि दुसऱ्या ठिकाणीं भग-
 वद्गीतेप्रमाणें “ ब्रह्म सत्हि नाही आणि असत्हि नाही ” (ऋ. १०.१२९.१), अथवा
 “आणोरणीयान्महतो महीयान्”-आणूपेक्षां धाकटें आणि मोठ्यापेक्षां हि मोठें-(कठ.
 २.२०), “ तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तदंतिके”—तें हालतें व हालतहि नाही, तें दूर
 आणि जवळहि आहे (ईश ५.मुं. ३.१.७), अगर ‘सर्वेन्द्रियगुणाभास’ होणारें तथापि
 ‘सर्वेन्द्रियविवर्जित’ (श्वेता. ३.१७), याप्रमाणें परस्परविरुद्ध गुणांचा त्यांत समावेश
 झालेला आहे असें वर्णन आहे. अखेरीस हीं सर्व लक्षणें सोडून देऊन धर्म
 आणि अधर्म, कृत आणि अकृत, किंवा भूत आणि भव्य याच्यापलीकडे जें आहे तें
 ब्रह्म समज, म्हणून मृत्यूनें नचिकेतास बोधकेला आहे (कठ. २.१४); आणि त्याच-

प्रमाणें महाभारतांत नारायणीय धर्मांत ब्रह्मा रुद्राला (मभा. शां. ३५१.११), व मोक्षधर्मांत नारद शुक्ला सांगत आहेत (३३१.४४). बृहदारण्यकोपनिषदांतहि (२.३.२) प्रथमतः ब्रह्माचीं पृथिवी, जल व अग्नि हीं तीन मूर्ते, आणि वायु, आकाश हीं दोन अमूर्त रूपें सांगून, या अमूर्तांच्या सारभूत पुरुषांचीं रूपें किंवा रंग पाल्तात असें दाखविल्यावर, अखेरीस 'नेति नेति' म्हणजे एवढा वेळपर्यंत जें कांहीं सांगितलें तें नव्हे, तें ब्रह्म नव्हे, या सर्व नामरूपात्मक मूर्त किंवा अमूर्त पदार्था-पलीकडलें (पर) जें 'अगृह्य' किंवा 'अवर्णनीय' तें परब्रह्म समज, असा उपदेश केला आहे (बृह. २.३.६ वे सू. ३.२.२२). किबहुना ज्याला ज्याला म्हणून कांही नांव देतां येतें त्या सर्व पदार्थांच्या जें पलीकडे आहे तें ब्रह्म असून त्याचें अव्यक्त व निर्गुण स्वरूप दाखविण्यास 'नेतिनेति' हा एक छोट्यासा निर्देश, आदिश किंवा सूत्रच झाल्लें असून बृहदारण्यकोपनिषदांतच तें पुनः चारदां (बृह. ३.९.२६; ४.२.४; ४.४.२२; ४.५.१५) आलेलें आहे; आणि त्याचप्रमाणें इतर उपनिषदांतूनहि "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (तैत्ति. २.९), "अदृश्यं (अदृश्य), अप्राह्यं" (मुं. १.१.६), "न चक्षुषा गृह्यते नाऽपि वाचा" (मुं. ३.१.८) डोळ्यानें न दिसणारें किंवा वाचनें सांगतां न येणारें, अगर—

अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं तथाऽरसं नित्यमगंधवच्च यत् ।

अनाद्यनन्तं महत्तः परं ध्रुवं निचाय्य तन्मृत्युमुखात्प्रमुच्यते ॥

पंचमहाभूतांच्या शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध या पांच गुणांनीं विरहित, अनादि, अनंत, अव्यय (कठ. २.१५), अशीं परब्रह्माच्या निर्गुण व अचित्य स्वरूपाचीं वर्णनें आहेत (वे. सू. ३.२.२२-३० पहा). महाभारताच्या शांतिपर्वांत नारायणीय किंवा भागवत धर्मांच्या वर्णनांतहि भगवंतांनीं आपलें वास्तविक स्वरूप "अदृश्य, अग्रेय, अस्पृश्य, निर्गुण, निष्कल (निरवयव), अज, नित्य, शाश्वत आणि निष्क्रिय आहे" असें नारदास सांगून त्यासच "वासुदेव परमात्मा" असें म्हणतात, व तोच सृष्टीची उत्पत्ति व लय करणारा त्रिगुणातीत परमेश्वर होय, असें म्हटलें आहे (मभा शां. ३३९.२१-२८).

भगवद्गीतेतच नव्हे तर महाभारतान्तर्गत नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत व उपनिषदांतहि परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपापेक्षां अव्यक्त स्वरूप श्रेष्ठ मानिलें आहे, व हें श्रेष्ठ अव्यक्त स्वरूपहि पुनः सगुण, सगुण-निर्गुण आणि अखेर केवळ निर्गुण असें तीन प्रकारें वर्णिलें आहे, हें वरील वचनांवरून दिसून येईल. अव्यक्त व श्रेष्ठ स्वरूपाच्या या तीन परस्परविरोधी स्वरूपांचा मेळ कसा घालावयाचा ? तिहींपैकीं सगुण-निर्गुण असें जें उभयात्मकरूप आहे तें सगुणांतून निर्गुणांत (किंवा अज्ञेयांत) जाण्याची पायरी किंवा साधन आहे असें समजतां येईल. कारण, पहिल्यानें सगुण

रूपाचें ज्ञान झाल्यावर हळूहळू एकेक गुण सोडून देऊनच निर्गुण स्वरूपाचा अनुभव येत जाणार; आणि अशाच रीतीनें ब्रह्मप्रतीकाची चढती उपासना उपनिषदांतून वर्णिली आहे. उदाहरणार्थ, तैत्तिरीय उपनिषदांत भृगुवल्लींत प्रथम अन्न हेंच ब्रह्म म्हणून भृगूस वरुणानें उपदेश केला आहे; व नंतर क्रमाक्रमानें प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंद या ब्रह्मस्वरूपाचें त्यास ज्ञान करून दिलें आहे (तैत्ति. ३. २-६). किंवा असेंहि म्हणतां येईल कीं, निर्गुणाचें गुणबोधक विशेषणांनीं वर्णन करणें केव्हांच शक्य नसल्यामुळें परस्परविरुद्ध विशेषणांनींच त्याचें वर्णन करणें भाग आहे. कारण, दूर किंवा सत् हे शब्द उच्चारिले म्हणजे दुसरी कोणती तरी वस्तु जवळ किंवा असत् आहे असा पर्यायानें आपल्या मनाला बोध होत असतो. परंतु एकच ब्रह्म जर चोहों-कडे आहे, तर परमेश्वराला दूर किंवा सत् हीं विशेषणें देऊन जवळ किंवा असत् कोणाला म्हणणार! यासाठीं 'दूर नाही जवळ नाही, सत् नाही असत् नाही,' अशा भाषेनें दूर व जवळ, सत् व असत् इत्यादि परस्परसापेक्ष गुणांच्या जोड्या उडवून टाकून, बाकी जें कांहीं निर्गुण सर्व स्थली व सर्वदा निरपेक्ष व स्वतंत्र वसत आहे तेंच खरें ब्रह्म असा बोध होण्यासाठीं परस्परविरुद्ध विशेषणांची ही भाषाच व्यवहारांत योजिल्याखेरीज गत्यंतर नाही (गी. १. ३. १२). जें कांहीं आहे तें सर्वच ब्रह्म असल्यामुळें दूरहि तेंच, जवळहि तेंच, सत्हि तेंच, असत्हि तेंच होय म्हणून दुसऱ्या दृष्टीनें पहातां त्याच ब्रह्माचें परस्परविरुद्ध विशेषणांनीं एकसमयावच्छेदें-करून वर्णन केलें तरीहि चालेल (गी. १. १. ३७; १. ३. १५). पण सगुण-निर्गुण या उभयविध वर्णनाची जरी याप्रमाणें उपपत्ति लाविली तरी सगुण आणि निर्गुण हीं दोन परस्परविरुद्ध स्वरूपे एकाच परमेश्वरास कशीं प्राप्त होतात, याचा खुलासा शिल्लक रहातोच. अव्यक्त परमेश्वर व्यक्त किंवा इंद्रियगोचर स्वरूप धारण करितो ही त्याची माया आहे; पण व्यक्त किंवा इंद्रियगोचर न होतां अव्यक्तच राहून जेव्हां तो निर्गुणाचा सगुण बनतो तेव्हां त्याला काय म्हणावयाचें? उदाहरणार्थ, एकच निराकार परमेश्वर कोणी 'नेति नेति' असा निर्गुण तर कोणी सर्वगुणसंपन्न, सर्वकर्मा, दयाळू असा सगुण मानितात. तेव्हां यांतील बीज काय किंवा यांपैकीं श्रेष्ठपक्ष कोणता, व या निर्गुण व अव्यक्त ब्रह्मापासून सर्व व्यक्त सृष्टि आणि जीव कसे झाले, याचाहि खुलासा करणें जरूर आहे. सर्व संकल्पांचा दाता अव्यक्त परमेश्वर वास्तविक सगुण असून उपनिषदांत व गीतेंत निर्गुण स्वरूपाचें जें वर्णन आहे तें अतिशयोक्तीचें किंवा उगाच प्रशंसापर आहे असें म्हणणें, म्हणजे अघ्यात्मशास्त्राच्या मूळ पायावरच धाव घालणें होय. कारण, ज्या थोर ऋषींनीं मन एकाग्र करून सूक्ष्म व शांत विचारांनीं "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" (तै. २. ९)—मनाला सुद्धां जें दुर्गम असून वाणीहि ज्याचें वर्णन करूं शकत नाही,—तेंच अखेरचें ब्रह्मस्वरूप असा सिद्धान्त

केला त्यांची आत्मप्रतीति अतिशयोक्तीची, व माझ्या मनाला अनंत व निर्गुण ब्रह्माचें आकलन होत नाही म्हणून खरें ब्रह्मसगुणच असलें पाहिजे असें प्रतिपादन करणें, म्हणजे सूर्यापेक्षां आपली दिवटी अधिक श्रेष्ठ असें म्हणण्याइतकेंच समंजस होय ! त्यांतून या निर्गुण स्वरूपाची उपपत्ति जर उपनिषदांतून अगर गीतेंतून दिली नसती तर गौष्ट निराळी. पण तसाहि वास्तविक प्रकार नाही. भगवद्गीतेंत परमेश्वराचें श्रेष्ठ व खरें स्वरूप अव्यक्तच होय असें स्पष्ट म्हटलें असून तो व्यक्त सृष्टीचें रूप धारण करितो ही त्याची माया आहे एवढेंच सांगितलें आहे (गी. ४. ६), असें नाही; तर प्रकृतीच्या गुणांनीं “मोह पावून मूर्ख लोक (अव्यक्त व निर्गुण) आत्म्यालाच कर्ता मानितात,” (गी. ३. २७-२९); ईश्वर कांहीं करीत नसून अज्ञानानें लोक फसतात (गी. ५. १५); म्हणजे अव्यक्त आत्मा किवा परमेश्वर मूळांत निर्गुण असतां (गी. १३. ३१). त्याचे ठायीं कर्तृत्वादि गुणांचा ‘मोहानें’ किवा ‘अज्ञानानें’ अध्यारोप करून त्याला सगुण अव्यक्त बनवितात; असा भगवंतांनी स्वच्छ उपदेश केला आहे (गी. ७. २४). यावरून असें निष्पन्न होतें कीं, (१) गीतेंत परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें जरी पुष्कळ वर्णन आहे, तरी परमेश्वराचें मूळ व श्रेष्ठ स्वरूप निर्गुण व अव्यक्त असून, मनुष्ये अज्ञानानें किवा मोहानें त्याला सगुण मानितात, आणि (२) सांख्यांची प्रकृति किंवा तिचा व्यक्त पसारा म्हणजे सर्व जग ही परमेश्वराची माया असून, (३) सांख्यांचा पुरुष म्हणजे जीवात्मा हा मूळांत परमेश्वररूपी व परमेश्वराप्रमाणेंच निर्गुण व अकर्ता आहे, पण ‘अज्ञानानें’ लोक त्याला कर्ता मानितात,—हेच परमेश्वरस्वरूपासंबंधानें गीतेचे खरे सिद्धान्त आहेत. वेदान्तशास्त्राचे सिद्धान्तहि हेच होत. पण उत्तरवेदान्तग्रंथांतून हे सिद्धान्त सांगतांना माया व अविद्या या दोहोंत थोडा भेद केलेला असतो. उदाहरणार्थ, पंचदशीत आत्मा व परब्रह्म हीं दोन्ही मूळांत एकच म्हणजे ब्रह्मस्वरूप असून हें चित्स्वरूपी ब्रह्म मायेंत जेव्हां प्रतिबिंबित होतें तेव्हां सत्त्वरजस्तमोगुणमयी (सांख्यांची मूळ) प्रकृति निर्माण होत्ये असें प्रथम सांगितलें आहे. पण पुढें या मायेचेच ‘माया’ व ‘अविद्या’ असे पुनः दोन भेद करून, मायेंतील त्रिगुणांपैकी ‘शुद्ध’ सत्त्वगुणाचा जेव्हां उत्कर्ष झालेला असतो तेव्हां ती नुस्ती माया होय, व या मायेंत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास सगुण म्हणजे व्यक्त ईश्वर (हिरण्यगर्भ) म्हटलें आहे; आणि हाच सत्त्वगुण जर ‘अशुद्ध’ असेल तर ती ‘अविद्या’ झाली, व त्यांत प्रतिबिंबित झालेल्या ब्रह्मास ‘जीव’ हें नांव दिलें आहे (पंच. १. १५-१७). याप्रमाणें पाहिलें तर परब्रह्मापासून ‘व्यक्त ईश्वर’ निर्माण होण्याचें कारण माया, व ‘जीव’ निर्माण होण्याचें कारण अविद्या, असा स्वरूपतः एकाच मायेचा द्विविध भेद करावा लागतो. पण गीतेंत हा भेद केलेला नाही. भगवान् आपण ज्या मायेनें व्यक्त म्हणजे सगुण रूप धारण करितात (७. २५),

किंवा ज्या मायेने अष्टधा प्रकृति म्हणजे सृष्टीतील सर्व विभूति त्यांच्यापासून उत्पन्न होतात (४.६), त्या मायेच्याच अज्ञानाने जीव मोह पावतो (७ ४-१५), असे गीता सांगत आहे. 'अविद्या' हा शब्द गीतेत कोठेच आलेला नाही, आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांत तो जेथे आला आहे तेथे मायेच्या प्रपंचासच 'अविद्या' ही संज्ञा आहे, असा त्याचा अर्थ स्पष्टपणे सांगितला आहे (श्वेता. ५. १). म्हणून उत्तरवेदान्तग्रंथांत केवळ निरूपणाच्या सोयीसाठी जीवेश्वरदृष्ट्या केलेला अविद्या व माया हा सूक्ष्म भेद न स्वीकारितां माया, अविद्या, अज्ञान हे शब्द समानार्थक मानून या त्रिगुणात्मक मायेचे, अविद्येचे किंवा अज्ञान व मोह यांचे सामान्यतः तात्त्विक स्वरूप काय, आणि गीतेतील व उपनिषदांतील सिद्धान्तांची त्याने कशी उपपत्ति लागत्ये यांचे शास्त्रीयरीत्या आतां संक्षेपाने विवेचन करितों.

निर्गुण आणि सगुण हे शब्द दिसण्यांत जरी लहान आहेत तरी त्यांत कोणकोणत्या गोष्टींचा समावेश होतो हे पाहू गेले म्हणजे खरोखर सर्व ब्रह्मांड डोळ्यापुढे उभे रहाते. जगाचे मूल जें अनादि परब्रह्म तें एक, निष्क्रिय व उदासीन असतां त्यांतच मनुष्याच्या इंद्रियांस गोचर होणारे अनेक प्रकारचे व्यापार किंवा गुण उत्पन्न होऊन त्या अखंडास खंड कसा पडला; किंवा जें मूळांत एकजिनसी त्याचेच बहुजिनसी भिन्नभिन्न व्यक्त पदार्थ झालेले कसे दिसतात; जें परब्रह्म निर्विकार असून ज्यांत गोड, आंबट, कडु, किंवा घट्ट, पातळ, अगर शीतोष्णादि भेद नाहीत, त्यांतच निरनिराळ्या रुचि, कमीअधीक दाटपाताळपणा, किंवा थंडी व उष्ण, सुख व दुःख, उजेड व अंधार, मृत्यु व अमरता इत्यादि अनेक प्रकारचा द्वेद कसा उत्पन्न झाला; जें परब्रह्म शांत व निर्वात, त्यांतच नानातःहेचे ध्वनि किंवा शब्द कसे निर्माण होतात; ज्या परब्रह्मांत आत बाहेर किंवा दूर जवळ हा भेद नाही, त्यांतच अलीकडे पलीकडे दूर किंवा जवळ, अथवा पूर्व, पश्चिम इत्यादि दिक्कृत किंवा स्थलकृत भेद कसा आला; जें परब्रह्म अविकारी, त्रिकालाबाधित, नित्य व अमृत त्याचेच कमीजास्त कालमानाने नाश पावणारे पदार्थ कसे झाले; किंवा ज्याला कार्यकारणभावाचा स्पर्श होत नाही तेंच परब्रह्म मृत्तिका आणि घट अशा कार्यकारणरूपाने आपल्या दृष्टीला कां पडतें; इत्यादि अनेक गोष्टींचा वरील लहानशा शब्दांत समावेश झालेला आहे. किंवा थोडक्यांत सांगणें असल्यास एकालाच नानात्व, निर्द्वैताला अनेक प्रकारचे द्वैतत्व, अद्वैतालाच द्वैत, अगर असंगाला संग कसा जडला, याचा आतां विचार करावयाचा आहे. सांख्यांनीं निर्गुण व नित्य पुरुषाबरोबरच त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण प्रकृतिहि नित्य व स्वतंत्र आहे असें प्रारंभीच द्वैत कल्पून ही कटकट काढून टाकिली आहे. पण जगाचे मूलतत्त्व शोधून काढण्याची मनुष्याच्या मनाची जी स्वाभाविक प्रवृत्ति तिचे या

द्वैतानें समाधान होत नाही इतकेंच नव्हे, तर युक्तिवादासहि असलें द्वैत टिकत नाही. म्हणून प्रकृति आणि पुरुष यांच्यापलीकडे जाऊन सच्चिदानंद ब्रह्माच्याहि वरच्या पायरीचे 'निर्गुण' ब्रह्मच जगाचे मूल आहे असा उपनिषत्कारांनी सिद्धान्त केला आहे. परंतु आतां निर्गुणापासून सगुण कसे झालें याची उपपत्ति दिली पाहिजे. कारण, जें नाही तें नाहीच, त्यापासून जें आहे तें कधीहि निर्माण होत नाही, असा सांख्याप्रमाणें वेदान्तशास्त्राचाहि सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणें निर्गुण म्हणजे ज्यांत गुण नाहीत त्या ब्रह्मापासून, सगुण म्हणजे ज्यांत गुण आहेत असं सृष्टीतील पदार्थ उत्पन्न होऊं शकत नाहीत. मग सगुण आलें कोठून ? सगुण नाही म्हणावें तर डोंळ्यांपुढें दिसतें; आणि निर्गुणाप्रमाणें सगुणाहि सत्यच म्हणावें तर इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या शब्द-स्पर्श-रूप-रसादि सर्व गुणांची स्वरूपें आज एक तर उद्यां दुसरी याप्रमाणें नित्य पालटणारी, अतएव नाशवंत, विकारी व अशाश्रित असल्यामुळें, सर्वव्यापी परमेश्वर या सगुण भागापुरता तरी (परमेश्वर विभाज्य आहे अशी कल्पना करून) नाशवंत आहे, असें म्हणावें लागतें. आणि विभाज्य व नाशवंत असून सृष्टिनियमांच्या कचाटीत नेहमी परतंत्र जो वागतो तो परमेश्वर तरी कसा म्हणावा ? सारांश, इंद्रियगोचर सर्व सगुण पदार्थ पंचमहाभूतांपासून निर्माण झाले आहेत असें ममजा, किंवा सांख्यांप्रमाणें अगर आधिभौतिकदृष्ट्या हे सर्व पदार्थ एकाच अव्यक्त पण सगुण मूळ प्रकृतीपासून निर्माण झाले आहेत, असें अनुमान करा; कोणताहि पक्ष स्वीकारिला तरी नाशवंत गुण जोपर्यंत या मूळ प्रकृतीलाहि सुटले नाहीत तोपर्यंत पंचमहाभूतें किंवा प्रकृतिरूप हा मूळ पदार्थ जगातील अविनाशी, स्वतंत्र किंवा अमृत तत्त्व आहे असें मानितां येत नाही हें निर्विवाद आहे. म्हणून ज्याला प्रकृतिवाद स्वीकारणें आहे त्यानें परमेश्वर नित्य, स्वतंत्र व अमृत आहे हें म्हणणें तरी सोडून दिलें पाहिजे, अथवा पंचमहाभूतांच्या अगर प्रकृतीसारख्या सगुण मूळ प्रकृतीच्याहि पलीकडे काय आहे याचा शोध घेतला पाहिजे, दुसरा मार्ग नाही. मृगजलानें तान्ह भागणे किंवा वाळूपासून तेल निघणें जसें अशक्य, तद्वत् जें ढळढळीत नाशवंत आहे त्यापासून केव्हां तरी अमृतत्व निष्पन्न होईल अशी आशा बाळगणें व्यर्थ होय; आणि म्हणूनच कितीहि संपत्ति मिळाली, तरी "अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन" (बु. २.४.२)—त्या संपत्तीनें अमृतत्व मिळण्याची आशा नको—असें याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीस साफ सांगितलें आहे. बरें, अमृतत्व खोटें म्हणावें तर राजापासून जें इनाम मिळवावयाचें तें आपल्यापुढें आपल्या पुत्रपौत्रादिकांसहि आचंद्रार्क उपभोगावयास मिळवें अशी मनुष्याची इच्छा असत्ये; अथवा चिरकाल टिकणारी म्हणजे शाश्र्वत कीर्ति होण्याचा प्रसंग आल्यास आपल्या जीविताचीहि तो पर्वा करीत नाही असें आढळून येतें.

ऋग्वेदासारख्या अत्यंत प्राचीन ग्रंथांतून “हे इंद्रा! आम्हांला तू ‘अक्षित ध्रुव’ म्हणजे अक्षय्य कीर्ति किंवा धन दे” (ऋ.१.९.७), अगर “हे सोमा! तूं मला वैवस्वत (यम) लोकांत अमृत कर” (ऋ.९.११३.८), अशा पूर्वऋषींच्या प्रार्थना आहेत इतकेंच नव्हे, तर अर्वाचीन कालीं हीच दृष्टि स्वीकारून “कोणत्याहि तूर्ता-तूर्तींच्या सुखास न भुलतां प्रस्तुतच्या व भावां मानवज्ञातीच्या चिरकालिक सुखार्थ झटणें हेंच या जगांत मनुष्यमात्राचें नैतिक परम कर्तव्य आहे,” असें स्पेन्सर, क्रॉट यांसारखे शुद्ध आधिभौतिक पंडितहि प्रतिपादन करीत आहेत आपल्या हयाती-पलीकडच्या निरंतरच्या कल्याणाची अर्थात् अमृतत्वाची ही कल्पना आली कोठून? ती स्वभावसिद्ध आहे म्हटलें तर मग या विनाशी देहापलीकडे कांहींतरी अमृतवस्तु आहे असें म्हणावें लागतें: आणि अशी अमृतवस्तु नाही म्हटलें तर आपणांस साक्षात् ज्या मनोवृत्तीची प्रतीति आहे तिची दुसरी कांहीं उपपत्ति देतां येत नाही. अशा प्रकारच्या अडचणींत कित्येक आधिभौतिक पंडित असा उपदेश करितात कीं, हे प्रश्न कधींहि न सुटण्यासारखे असल्यामुळे त्यांचा विचार न करितां, दृश्य सृष्टीतील पदार्थांच्या गुणधर्मांपलीकडे आपल्या मनाची धांव जाऊं देऊं नका. उपदेश सोपा दिसतो; पण मनुष्याच्या मनांत तत्त्वज्ञानाची जी स्वाभाविकच हांव आहे तिला आळा कोण व कसा घालणार? आणि ही दुर्धर ज्ञानेच्छा एकदां मारून टाकिली म्हणजे मग ज्ञानाची वृद्धि तरी कोठून होणार? मनुष्य या पृथ्वीवर निर्माण झाल्या दिवसापासून सर्व दृश्य व नाशवंत सृष्टीचें मूलभूत अमृत तत्त्व काय, व तें मला कसे प्राप्त होईल, याचा विचार तो एकसारखा करीत आला आहे; व आधिभौतिक शास्त्राची किती जरी वाढ झाली तरी मनुष्याची अमृत तत्त्वाच्या ज्ञानाकडील ही स्वाभाविक प्रवृत्ति कधींहि कमी व्हावयाची नाही. आधिभौतिक शास्त्रें कितीहि वृद्धिगत होवोत; सर्वे आधिभौतिक सृष्टिविज्ञान बगलेस मारून तत्त्वज्ञान नेहमींच त्याच्या पुढे धांव घेत रहाणार! दोनचार हजार वर्षांपूर्वी हीच स्थिति होती, व आतां पाश्चिमात्य देशांतूनहि तोच प्रकार नजरेस येत आहे. किंबहुना मनुष्याच्या बुद्धीची ही हांव ज्या दिवशीं सुटेल त्या दिवशीं त्यास “स वै मुक्तोऽथवा पशुः” असें म्हणावें लागेल!

असो. दिक्कालानें अमर्यादित, अमृत, अनादि, स्वतंत्र, एकजिनसी, एक, निरंतर, सर्वव्यापी व निर्गुण अशा तत्त्वाच्या अस्तित्वाबद्दल अगर त्या निर्गुणतत्त्वापासून सगुण सृष्टि कशी झाली याबद्दल आमच्या प्राचीन उपनिषदांतून जें उपपादन केलेलें आहे त्यापेक्षां अधिक सयुक्तिक उपपादन कोणत्याहि दुसऱ्या देशांतील तत्त्वज्ञानीं अद्याप शोधून काढिलेले नाही. अर्वाचीन जर्मन तत्त्वज्ञ कान्ट यानें मनुष्याला बाह्य सृष्टीच्या नानात्वाचें एकत्वानें ज्ञान होण्यास कारण काय याचा सूक्ष्म विचार करून हीच उपपत्ति अर्वाचीनशास्त्ररीत्या अधिक स्पष्ट केली आहे; आणि हेगेल हा जरी

कान्टच्या पुढे गेला आहे तरी त्याचे सिद्धान्तहि वेदान्ताच्या पुढे गेलेले नाहीत. शोपेनहौएर याची गोष्ट अशीच आहे. उपनिषदांच्या लॅटिन भाषेत झालेल्या भाषांतराचें अध्ययन त्यानें केलें होतें, व 'जगाच्या वाड्मयांतील या अत्युत्तम' ग्रंथांतून आपल्या ग्रंथांत आपण कांहीं विचार घेतले आहेत, असें त्यानेंच म्हटलें आहे. परंतु हे गहन विचार आणि त्यांची साधकवाधक प्रमाणें किंवा वेदान्तांतील सिद्धान्त आणि कान्ट आदिकरून पाश्चात्य तत्त्वज्ञांचे सिद्धान्त यांत सादृश्य किती व वैषम्य किती, अगर उपनिषदे व वेदान्तसूत्रे इत्यादि प्राचीन ग्रंथांतील वेदान्त आणि तदुत्तरकालीन ग्रंथांतील वेदान्त यांतील बारीकसारीक भेद कोणते, इत्यादि गोष्टींचें सविस्तर निरूपण या लहानशा ग्रंथांत करणें शक्य नाही. म्हणून गीतेतील अध्यात्म-सिद्धान्तांचा खरेपणा, उपपत्ति व महत्त्व लक्षांत भरण्यास जरूर तेवढ्याच भागाचें, मुख्यत्वेकरून उपनिषदे, वेदान्तसूत्रे व त्यांवरील शांकरभाष्य यांचे आधारें, येथें आम्हीं फक्त दिग्दर्शन केले आहे. प्रकृति आणि पुरुष या सांख्योक्त द्वैतापलीकडे काय आहे याचा निर्णय करण्यास, सृष्टि पहाणारा व दृश्य सृष्टि या द्वैती भेदाचाच मुकाम न करितां, सृष्टि पहाणाऱ्या मनुष्यास बाह्य सृष्टीचें जें ज्ञान होतें त्याचें स्वरूप काय, तें कशांनें व कशाचें होतें, या गोष्टींचाहि आतां सूक्ष्म विचार करावा लागतो. बाह्य सृष्टीतील पदार्थ मनुष्याच्या डोळ्यांनी मनुष्याला जसे दिसतात तसेच पशूंसहि ते दिसत असतात. पण डोळे, कान इत्यादि ज्ञानेंद्रियांमार्फत मनावर घडणाऱ्या संस्कारांचें एकीकरण करण्याची शक्ति मनुष्याचे अंगी विशेष असल्यामुळे मनुष्यास बाह्य सृष्टीतील पदार्थमात्राचें ज्ञान होतें हा मनुष्यांत विशेष गुण आहे. हा विशेष ज्या एकीकरणशक्तीचें फल आहे ती शक्ति मन व बुद्धि यांच्यापलीकडची म्हणजे आत्म्याची आहे, हें पूर्वी क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांतच सांगितलें आहे. केवळ एका पदार्थाचेच नव्हे, तर सृष्टीतील भिन्नभिन्न पदार्थांचे कार्यकारण-भावादि जे अनेक संबंध—ज्यांस सृष्टीचे नियम किंवा कायदे असें म्हणतात—त्यांचें ज्ञानहि अशाच प्रकारें होत असतें, कारण, भिन्नभिन्न पदार्थ जरी डोळ्यांना दिसले तरी त्यांमधील कार्यकारणादि संबंध हा प्रत्येक गोचर होणारा नसून पहाणारानें आपल्या मानसिक व्यापारानें तो निश्चित केलेला असतो. उदाहरणार्थ, कोणता तरी एक पदार्थ आपल्या डोळ्यांपुढून गेला म्हणजे त्याचें रूप व गति पाहून तो लष्करी शिपाई आहे, असें आपण ठरवितों, व तो संस्कार मनांत कायम रहातो. या पदार्थाच्या मागून दुसरा पदार्थ डोळ्यांपुढें आला म्हणजे पुनः तीच मानसिक क्रिया सुरू होऊन तो पदार्थ दुसरा लष्करी शिपाई आहे असा पुनः आपल्या बुद्धीचा निश्चय होतो; आणि याप्रमाणें एकामागून एक पण भिन्नभिन्न क्षणीं किंवा काळीं मनावर झालेले अनेक संस्कार आपल्या स्मरणशक्तीनें आठवून ते एकत्र

केल्यावर आपल्या समोरून 'सैन्य' चालले आहे असे या सर्व भिन्नभिन्न संस्कारांचे आपणांस एकत्वाने ज्ञान होतें. या सैन्याच्या मागोमाग येणारा पदार्थ त्याच्या रूपावरून 'राजा' असे निश्चित केल्यावर सैन्याचा मागचा संस्कार व हा नवा संस्कार पुनः एकत्र करून ही 'राजाची स्वारी' चालली आहे असे आपण म्हणता. यावरून सूत्रज्ञान म्हणजे इंद्रियांना प्रत्यक्ष दिसणारा केवळ जड पदार्थ नसून इंद्रियांच्या द्वारे मनावर घडलेल्या अनेक संस्कारांचे 'पहाणारा आत्मा' जे एकीकरण करितो, त्याचे ज्ञान हे फल होय, असे म्हणणे भाग पडतें; आणि याचसाठी भगवद्गीतेतहि "अविभक्तं विभक्तेषु"—जे विभक्त म्हणजे निरनिराळे आहे त्यांतील अविभक्तपणा किंवा एकत्व ज्याने समजतेतें खरें ज्ञान होय, असे ज्ञानाचे लक्षण दिले आहे (गी. १८.२०). परंतु इंद्रियांमार्फत मनावर जे संस्कार प्रथम घडतात ते कशाचे याचा पुनः सूक्ष्म विचार केला तर असे आढळून येईल की, डोळे, कान, नाक इत्यादि इंद्रियांनी पदार्थमात्रांचे रूप, शब्द किंवा गंध इत्यादि गुण जरी आपणांस कळले, तरी हे बाह्य गुण ज्या द्रव्यांत आहेत त्या द्रव्याच्या अंतरंग स्वरूपाबद्दल आपली इंद्रिये आपणांस काहींच सांगू शकत नाहीत. ओल्या मातीचा घट झाला असे आपण पहातो खरे. पण ज्याला आपण 'ओली माती' म्हणतो त्या पदार्थाचे मूळ तात्त्विक स्वरूप काय हे आपण जाणू शकत नाही. चिकणाई, ओलेपणा, मळका रंग किंवा गोळ्यासारखा आकार (रूप), इत्यादि गुण इंद्रियांमार्फत मनाला पृथक् पृथक् कळल्यावर त्या सर्व संस्कारांचे 'पहाणारा' आत्मा एकीकरण करून "ही ओली माती आहे," असे म्हणतो व पुढे याच द्रव्याची (कारण, द्रव्याचे तात्त्विक स्वरूप बदलले असे मानण्यास काहीं कारण नाही) वाटोळी पोकाळ आकृति किंवा रूप, खणखणीत शब्द व कोरडेपणा हे गुण मनाला कळल्यावर त्यांचे एकीकरण करून 'पहाणारा' त्यास 'घट' असे म्हणतो. सारांश, सर्व पालट किंवा भेद 'रूप किंवा आकार' या गुणांतच होत असून मनावर झालेल्या सदर गुणांच्या संस्कारांचे 'पहाणाऱ्याने' एकीकरण केल्यावर एकाच तात्त्विक द्रव्याला अनेक नावे प्राप्त होत असतात. याचे सर्वांत सोपे उदाहरण म्हटले म्हणजे समुद्र व तरंग, किंवा सुवर्ण व अलंकार हे होय. कारण, रंग, घटपातळपणा किंवा वजन वगैरे गुण एकच राहून रूप (आकार) व नांव ही दोनच या ठिकाणी पालटत असतात; व त्यामुळेच वेदान्तांत हे सोपे दृष्टान्त नेहमी येत असतात. सोने एकच पण त्याच्या आकारांत निरनिराळ्या वेळी झालेल्या फरकांचे इंद्रियांमार्फत मनाने ग्रहण केलेले संस्कार एकत्र करून 'पहाणारा'

* Cf. "Knowledge is first produced by the synthesis of what is manifold." Kant's *Critique of Pure Reason*, p.64. Max Muller's translation 2nd. Ed.

तार्त्त्विकदृष्ट्या एकाच मूळ द्रव्यास एकदां 'कडीं' तर एकदां 'डुशी,' एकदां 'पोंची' तर एकदां 'सरी,' आणि एकदां 'सल्ले' तर एकदां 'चंद्रहार' अशीं निरनिराळीं नांवे देत असतो. पदार्थास आपण वेळोवेळीं देत असलेली हीं नांवे, व तीं सदर पदार्थांच्या ज्या भिन्नभिन्न आकृतींमुळे बदलतात त्या आकृती, यांनाच उपनिषदांतून 'नामरूपे' (नांव व रूप) असें म्हणत असून, इतर सर्व गुणांचाहि यांतच समावेश करण्यांत येतो (छां. ६. ३ व ४; बृ. १.४.७). कारण, कोणताहि गुण घेतला तरी त्याला कांहीं तरी नांव व रूप असावयाचेंच. पण हीं न मरूपे जरी क्षणोक्षणें पालटलीं तरी त्यांचेखालीं मूळांत या नामरूपाहून भिन्नभिन्न व कधींहि न पालटणारे असें कांहींतरी द्रव्य असून पाण्यावर ज्याप्रमाणें कसला तरी तवंग (किंवा तरंग) यावा त्याप्रमाणें कोणत्या तरी एकाच मूळ द्रव्यावर अनेक नामरूपांचे हे तवंग आले आहेत असें म्हणणें भाग पडतें. आपलीं इंद्रियें नामरूपांखेरीज दुसरे कांहींच ओळखूं शकत नाहींत, म्हणून या नामरूपांना आधारभूत झालेले पण नामरूपाहून भिन्न असें जें मूळांतलें द्रव्य तें इंद्रियांना कळणें शक्य नाहीं, हें खरें. पण सर्व जगाला आधारभूत झालेले हें तत्त्व अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांना अज्ञेय असलें तरी तें सत् म्हणजे खरोखरीच सर्वकाल या नामरूपांखालीं व नामरूपांतहि वास करीत आहे, कधींहि नाहींसें होत नाही. असें आपल्या बुद्धीनें निश्चित अनुमान करावें लागतें. कारण, इंद्रियांना गोचर होणाऱ्या नामरूपांखेरीज मूळांत कांहींच नाही असें मानिलें तर 'सरी' व 'कडीं' हे पदार्थ भिन्न होऊन ते एकाच सोन्याचे केलेले आहेत असें जें हल्लीं आपणांस ज्ञान होतें त्याला कांहींच आधार रहावयाचा नाहीं. 'सरी आहे,' 'कडीं आहेत' एवढें म्हणतां येईल; पण 'सरी सोन्याची आहे,' असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. म्हणून 'सरी सोन्याची आहे,' 'गोफ सोन्याचा आहे' इत्यादि वाक्यांत 'आहे' या शब्दानें ज्या सोन्याशीं नामरूपात्मक सरीचा किंवा गोफाचा संबंध जोडिला जातो तें सोनें शशशंगवत् अभावरूपी नसून सर्व दागिन्यांना आधारभूत झालेल्या द्रव्यांशाचाच 'सोनें' या शब्दानें बोध होतो, असें न्यायतः प्राप्त होतें. हाच न्याय सृष्टीतील सर्व पदार्थांस लागू केला म्हणजे दगड, मोती, रुपें, लोखंड, लांकूड वगैरे निरनिराळे नामरूपात्मक जे पदार्थ आपल्या नजरेस येतात ते एकाच कोणत्या तरी नित्यद्रव्यावर निरनिराळ्या नामरूपांचा मुलामा चढून उत्पन्न झालेले आहेत, किंवा सर्व भेद नामरूपांचा आहे, मूळ द्रव्याचा नव्हे, नाना प्रकारच्या नामरूपांखालीं बुडांत एकजिनसी एकच द्रव्य नित्य वास करीत आहे, असें सिद्ध होतें. "सर्व पदार्थांत याप्रमाणें नित्यरूपानें सदैव असणें" यासच संस्कृतांत 'सत्तासामान्य' असें म्हणतात.

आमच्या वेदान्तशास्त्रांतील वरील सिद्धान्तच कान्ट आदिकरून अर्वाचीन

पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञान्यांनींही अंगीकारिला आहे, आणि नामरूपात्मक जगाच्या बुडाशी असणारे जे हे कांहींतरी नामरूपाहून भिन्न अदृश्य द्रव्य त्यास 'वस्तुतत्त्व,' आणि नेत्रादि इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या नामरूपास 'वरील देखावा' अशी नावे त्याने आपल्या ग्रंथांत दिली आहेत. * पण वेदान्तशास्त्रांत नित्य पालटणाऱ्या नामरूपात्मक देखाव्यास 'मिथ्या' किंवा 'नाशवंत' आणि मूळ द्रव्यास 'सत्य' किंवा 'अमृत' असे म्हणण्याची वहिवाट आहे. सामान्य लोक 'चक्षुर्वै सत्यं' म्हणजे डोळ्यांनी दिसते तेवढेच सत्य, अशी सत्य शब्दाची व्याख्या करीत असतात; आणि व्यवहार पाहिला तर लाख रुपये आपणांस मिळाले असे स्वप्नांत दिसणे किंवा लाख रुपयांची गोष्ट कानांनी ऐकणे, आणि लाख रुपये प्रत्यक्ष मिळणे, यांत महदंतर आहे हे कोणासहि सांगावयास नको. यामुळे कर्णोपकर्णी पखादी गोष्ट ऐकिली व डोळ्यांनी ती प्रत्यक्ष पाहिली तर कान व डोळे यांपैकी कोणावर अधिक श्रद्धा ठेवावी हे सांगण्यासाठी बृहदारण्यकोपनिषदांत 'चक्षुर्वै सत्यं' हे वाक्य आलेले आहे (बृ. ५. १४. ४). पण रुपया हा पदार्थ 'रुपया' या दृश्य नावाने व रुपाने म्हणजे वर्तुलाकृतीने, खरा आहे की नाही याचा ज्या शास्त्रांत निर्णय करावयाचा तेथे सत्याची ही सापेक्ष व्याख्या काय उपयोगी! व्यवहारांतहि आपण असे पहातो की, कोणाच्या बोलण्यांत मेळ नसून आतां एक व क्षणभराने दुसरेच जर तो सांगू लागला, तर लोक त्याला खोटा म्हणतात. मग 'रुपया' या नामरूपास (आंताल द्रव्यास नव्हे) तोच न्याय लागू करून खोटा किंवा मिथ्या म्हणण्यास हरकत काय! कारण, रुपयाचे डोळ्यांस आज दिसणारे 'रुपया' हे नामरूप काढून टाकून त्याऐवजी 'सांखळ्या' किंवा 'पेला' हे नामरूप उद्यां त्यास देतां येते, म्हणजे नामरूपांत नित्य फरक होतो किंवा मेळ नसतो, हे आपण आपल्या डोळ्यांनीच पहातो. शिवाय डोळ्यांनी जे दिसते त्याखेरीज दुसरे काही खरे नाही असे म्हटले तर, एकीकरणाच्या ज्या मानसिक क्रियेत सृष्टिज्ञान होते ती क्रियाहि डोळ्यांनी न दिसणारी अतएव खोटीच आहे, असे म्हणण्याचा प्रसंग येईल, व त्यामुळे आपणांस होणारे यच्चयावत् ज्ञानहि खोटे म्हणावे लागेल. या व दुसऱ्या अशाच अडचणी लक्षांत आणून डोळ्यांनी दिसते तेवढेच सत्य हे सत्याचे लौकिक व सापेक्ष लक्षण खरे न मानितां, जे अविनाशी म्हणजे इतर गोष्टी नाहीशा झाल्या तरी जे कधीच नाहीसे होत नाही तेच सत्य अशी सत्य शब्दाची

* कान्ट याच्या *Critique of Pure Reason* या ग्रंथांत हा विचार केलेला आहे. नामरूपात्मक जगाच्या बुडाशी असणाऱ्या द्रव्यास त्याने 'डिंग आन् झिश्' (Ding an sich = 'thing in itself') असे नांव दिले आहे, व याचेच 'वस्तुतत्त्व' असे आम्हीं भाषांतर केले आहे. नामरूपाच्या वरच्या देखाव्यास कान्टचे नांव 'एरशायनुंग' (Erscheinung = appearance) असे आहे. कान्ट वस्तुतत्त्व अज्ञेय आहे असे झणतो.

सर्वोपनिषदांत व्याख्या केली आहे, व त्याचप्रमाणे महाभारतातहि—

सत्यं नामाऽव्ययं नित्यमविकारि तथैव च ।*

“जे अव्यय म्हणजे कधीहि नाश न पावणारे, नित्य म्हणजे नेहमी कायम रहाणारे, आणि अविकारी म्हणजे ज्याचे स्वरूप कधीहि पालटत नाही, तेच सत्य”—असे सत्याचे लक्षण दिले आहे (मभा.शां.१६२.१०). आतां एक व क्षणभरां दुसरेच सांगणाऱ्यास व्यवहारांत खोटा म्हणतात यांतील बीजहि हेंच आहे. सत्याचे हे निरपेक्ष लक्षण स्वीकारिले म्हणजे डोळ्यांना दिसले तरी क्षणोक्षणी बदलणारे नामरूप खोटे व त्यांनीं आच्छादिलेले व त्यांच्या बुडाशीं सदैव एकसारखे रहाणारे अमृत वस्तुतत्त्व तेवढेच—डोळ्यांना न दिसले तरी—खरे सत्य होय, असे म्हणणे भाग पडते. भगवद्गीतेत “यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति” (गी. ८.२०; १३.२७)—सर्वपदार्थ अर्थात् सर्व पदार्थांची नामरूपात्मक शरीरे नाहीशी झाली तरीहि जे नाहीसे होत नाही ते अक्षर ब्रह्म होय—असे जे ब्रह्माचे वर्णन केले आहे ते याच धोरणाने केले असून, महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्माच्या निरूपणांत हाच श्लोक “यः स सर्वेषु भूतेषु” याएवजीं ‘भूतग्रामशरीरेषु’ अशा पाठभेदाने पुनः आला आहे (मभा.शां. ३३९.२३). तसेच गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील सोळाव्या व सतराव्या श्लोकांचे तात्पर्यहि तेच आहे. वेदान्तांत अलंकार ‘मिथ्या’ आणि सुवर्ण ‘सत्य’ असे जेव्हां म्हणतात तेव्हां अलंकार निरुपयोगी किंवा अजीबात खोटा, म्हणजे डोळ्यांना न दिसणारा अगर मातीला बेगड लावून केलेला, अथवा मुळीच अस्तित्वांत नसणारा, असा त्याचा अर्थ समजावयाचा नाही. ‘मिथ्या’ हा शब्द या ठिकाणी पदार्थांच्या रंगरूपादि गुणांस आणि आकृतीस म्हणजे त्याच्या वरच्या देखाव्यास अनुलक्षून योजिलेला आहे, आंतील तात्त्विक द्रव्याला अनुलक्षून नाही. कारण, तात्त्विक द्रव्य नेहमीच ‘सत्य’ आहे हें नीट लक्षांत ठेविले पाहिजे. वेदान्त्याला पदार्थमात्राच्या नामरूपात्मक पांघरणाखाली मूळांत काय तत्त्व आहे हें पहावयाचे असते; आणि तत्त्वज्ञानाचा खरा विषयहि पण तोच आहे. व्यवहारांतहि आपण पुष्कळदां असें पहातो कीं, एकादा दागिना घडविण्यास आपण जरी पुष्कळ मजुरी दिली असली तरी आपत्कालीं तो दागिना सराफास विकावयाची वेळ आली म्हणजे सराफ आपणास असें सांगतो कीं, “दागिना घडविण्यास तोळ्यामागे काय खर्च आला हें मी पहात नाही; तुला हा दागिना सोन्याच्या भावाने

*ग्रीन याने real (सत् किंवा सत्य) याची व्याख्या देतांना “Whatever any thing is really, it is unalterably” असे म्हटले आहे (*Prolegomena to Ethics*, § 25) ग्रीनची ही व्याख्या आणि महाभारतांतील वरील व्याख्या या दोन्ही तत्त्वतः एकच आहेत.

द्यावयाचा असला तर मी घेतों !” वेदान्ताच्या परिभाषेत हाच विचार व्यक्त करावयाचा असल्यास “सराफास दागिना मिथ्या व त्यांतील सोने तेवढेच सत्य दिसते” असे म्हणावे लागेल नवे बांधलेले घर विकावयास काढिले तर याचप्रमाणे सदर घराचा सुबकपणा (रूप) अगर त्याची सोईवार रचना (आकृति) करण्यास काय खर्च झाला इकडे लक्ष न देतां घरास लागलेल्या मालमसाल्याच्या व लांकडाच्या किमतीने ते घर मला विका असे गिऱ्हाईक म्हणत असतो. नामरूपात्मक जग मिथ्या व ब्रह्म सत्य असे वेदान्त्यांचे जें म्हणणें आहे त्याचा अर्थ वरील दृष्टान्तावरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. दृश्य जग मिथ्या म्हणजे जग डोळ्यांना दिसत नाही असा अर्थ घ्यावयाचा नाही; तर एकाच द्रव्याचे नामरूपामुळे झालेले जगांतील अनेक स्थलकृत किंवा कालकृत देखावे नाशवंत अतएव मिथ्या असून, या सर्व देखाव्यांच्या नामरूपात्मक पांघरूणाखाली नेहमी असणारे अविनाशी व अविकार्य द्रव्य तेवढेच नित्य व सत्य असा त्याचा खरा अर्थ आहे. सराफाला गोट, तोडे, गोफ, पाटल्या वगैरे दागिने मिथ्या व त्यांतील सोने तेवढेच सत्य वाटते; पण सृष्टीचा जो सोनार त्याच्या कारखान्यांत मूळ एकाच द्रव्यास निरनिराळी नामरूपे देऊन त्याचे सोने, दगड, लांकूड, पाणी, हवा वगैरे सर्व दागिने घडविले जातात. म्हणून वेदान्ती सराफापेक्षां आपली थोडा खोल जाऊन सोने, रूपे किंवा दगड, इत्यादि नामरूपे दागिन्याप्रमाणेच सर्व मिथ्या समजून या सर्व पदार्थांच्या बुडाशी असणारे द्रव्य म्हणजे ‘वस्तुतत्त्व’ तेवढेच काय ते खरे म्हणजे अविकारी सत्य होय असा सिद्धान्त करितो. या वस्तुतत्त्वास नामरूपादि कोणतेच गुण नसल्यामुळे ते नेत्रादि इंद्रियांना गोचर होणे कधीच शक्य नाही. पण डोळ्यांना न दिसले, नाकानें हुंगतां न आले, किंवा हाताला न समजले, तरी अव्यक्त रूपानें ते असलेच पाहिजे असे बुद्धीने निश्चित अनुमान करितां येते, इतकेच नव्हे. तर कधीहि न पालटणारे असे ‘जें कांहीं’ या जगांत आहे तें हेंच खरे वस्तुतत्त्व होय, असाहि निश्चय करावा लागतो. यालाच जगांतलें मूळ सत्य म्हणतात. पण सत्य व मिथ्या या शब्दांचे वेदान्तशास्त्रांतील हे पारिभाषिक अर्थ लक्षांत न घेतां, किंवा सत्य या शब्दाचा आपणांस वाटतो त्यापेक्षां निराळा अर्थ असू शकेल की नाही हें पहाण्याचीहि तसदी न घेतां, “आमच्या डोळ्यांस प्रत्यक्ष दिसणारे जगहि वेदान्ती मिथ्या म्हणतो, काय करावे !” अशी कांहीं अडाणी परकीय आणि कांहीं स्वकीय पंडितमन्य लोकहि अद्वैतवेदान्ताची टवाळकी करीत असतात ! पण यास्कानें म्हटल्याप्रमाणे आंधळ्याला खांब दिसत नाही हा कांहीं खांबाचा दोष नव्हे ! नित्य पालटणारी म्हणजे नाशवंत नामरूपे सत्य नसून, ज्याला सत्य म्हणजे नित्य टिकणारे तत्त्व पहाणें आहे त्यानें या नामरूपांपलीकडे आपली दृष्टि पोंचविली पाहिजे, असे

छांदोग्य (६.१; वं७.१) बृहदारण्यक (१.६.३), मुंडक (३.२.८), प्रश्न (६.५), इत्यादि उपनिषदांतून अनेकवार सांगितलें असून या नामरूपासच कठ (२.५), मुंडक (१.२.९), वगैरे उपनिषदांतून अविद्या व अखेरीस श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'माया' (श्वे. ४.१०) असें म्हटलें आहे. भगवद्गीतेंत 'माया' 'मोह' 'अज्ञान' या शब्दांनीं तोच अर्थ विवक्षित आहे. जगाच्या आरंभीं जें कांहीं होतें, तें नामरूपाशिवाय म्हणजे निर्गुण व अव्यक्त असून त्यालाच पुढें नामरूपें प्राप्त झाल्यानें तें व्यक्त व सगुण बनत असतें (ब्र. १.४.७; छां. ६.१, २, ३), म्हणून विकारी किंवा नाशवंत नामरूपासच 'माया' ही संज्ञा देऊन, सगुण अगर दृश्य सृष्टि ही एका मूळ द्रव्याचा म्हणजे ईश्वराच्या मायेचा खेळ किंवा लीला आहे असें म्हणतात. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे सांख्यांची प्रकृति अव्यक्त असली तरी ती सत्त्वरजस्तमोगुणी अतएव नामरूपानीं युक्त मायाच असून, या प्रकृतीपासून होणारी आठव्या प्रकरणांत वर्णन केलेली व्यक्त विश्वाची उभारणी अगर पसारा हीं मुद्धा त्या मायेचे सगुणनामरूपात्मक विकार होतात. कारण, कोणताहि गुण म्हटला कीं तो इंद्रियांना गोचर होणारा अतएव नामरूपात्मकच असावयाचा. सर्व आधिभौतिक शास्त्रें याचप्रमाणें मायेच्या कोटींत येतात. इतिहास, भूज्ञान, विद्युच्छास्त्र, रसायनशास्त्र, पदार्थविज्ञान वगैरे कोणतेंहि शास्त्र घ्या, त्यांत जें विवेचन केलेलें असतें तें सर्व नामरूपांचें म्हणजे कोणत्याहि पदार्थाचें एक नामरूप जाऊन त्याला दुसरें नामरूप कसें प्राप्त होतें, एवढ्याबद्दलचेंच असतें. उदाहरणार्थ, ज्याला पाणी हें नांव आहे त्याला वाफ हें नांव केव्हां व कसें येतें, किंवा एका काळ्यादुसस डांबरापासून तांबडे, हिरवे, निळे वगैरे अनेक पुडीचे रंग (रूपे) कसे होतात इत्यादि नामरूपांच्या फरकाचाच विचार या शास्त्रांतून केलेला असतो. म्हणून नामरूपांतच गुंतलेल्या या शास्त्रांच्या अभ्यासानें नामरूपांपलीकडल्या सत्य वस्तूचा बोध होऊं शकत नाही; ज्यास खऱ्या ब्रह्मस्वरूपाचा शोध घ्यावयाचा त्यानें आपली दृष्टि या सर्व आधिभौतिक म्हणजे नामरूपात्मक शास्त्रांच्या पलीकडे पोंचविली पाहिजे, असें उघड होतें. आणि हाच अर्थ छांदोग्योपनिषदाच्या सातव्या अध्यायाच्या आरंभींच्या कथेंत व्यक्त केला आहे. कथारंभीं नारद ऋषि सनत्कुमाराकडे म्हणजे स्कंदाकडे जाऊन 'मला आत्मज्ञान सांगा' असें म्हणाले; तेव्हां सनत्कुमारांनीं "तूं काय शिकला आहेस तें सांग म्हणजे त्यापुढें सांगतो" असा प्रश्न केला. नारद म्हणाले, "मी ऋग्वेदादि चार व इतिहास पुराणरूपी पांचवा मिळून सर्व वेद, व्याकरण, गणित, तर्कशास्त्र, कलाशास्त्र, नीतिशास्त्र, वेदांगें, धर्मशास्त्र, भूतविद्या, क्षत्रविद्या, नक्षत्रविद्या, सर्पदेवजनविद्या, वगैरे सर्व कांहीं शिकलों आहे; पण त्यानें आत्मज्ञान झालें नाही म्हणून आतां तुमच्याकडे आलों." त्यावर सनत्कुमारांनीं "तूं जें कांहीं शिकला आहेस तें सर्व नामरूपा-

त्मक असून खरे ब्रह्म या नामब्रह्माच्या फार पलीकडे आहे, " असे उत्तर देऊन पुढे क्रमाक्रमाने या नामरूपाहून अर्थात् सांख्यांच्या अव्यक्त प्रकृतीहून किंवा वाणी, आशा, संकल्प, मन, बुद्धि (ज्ञान) आणि प्राण यांच्याहि पलीकडे व याहून वरचढ असे जे परमात्मरूपी अमृत तत्त्व याची नारदास ओळख करून दिली आहे.

मनुष्याच्या इंद्रियांना नामरूपाखेरीज दुसऱ्या कशाचेंहि प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसलें तरी या अनित्य नामरूपाच्या पांघरूणाखालीं डोळ्यांना न दिसणारे म्हणजे अव्यक्त असे कांहींतरी नित्य द्रव्य असलेच पाहिजे, व त्यामुळेच सर्व सृष्टीचें एकतत्त्वानें आपणांस ज्ञान होत असतें, हें वरील विवेचनाचें तात्पर्य आहे. जें काय ज्ञान होतें तें आत्म्याला होतें, म्हणून आत्मा हा ज्ञाता म्हणजे जाणणारा झाला. या ज्ञात्याला जें ज्ञान होतें तें नामरूपात्मक सृष्टीचें होतें, म्हणून नामरूपात्मक बाह्य सृष्टि हें ज्ञान झालें (मभा. शां. ३०६. ४०); आणि या नामरूपात्मक सृष्टीच्या बुडाशीं जें कांहीं वस्तुतत्त्व आहे तें ज्ञेय होय. हेंच वर्गीकरण स्वीकारून भगवद्गीतेंत ज्ञाता म्हणजे क्षेत्रज्ञ आत्मा, ज्ञेय म्हणजे इंद्रियातीत नित्य परब्रह्म (गी. १३.१२-१७), आणि पुढें ज्ञानाचे तीन भेद करून भिन्नत्वानें किंवा नानात्वानें होणारें सृष्टिज्ञान राजस व अखेर या नानात्वाचें एकत्वानें होणारें ज्ञान सात्त्विक होय असें म्हटलें आहे (गी.१८.२०, २१). यावर कित्येकांची अशी कोटी आहे की, ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय असा त्रिधा भेद करणें रास्त नसून आपणांस जें कांहीं ज्ञान होतें त्यापेक्षां या जगांत दुसरें कांहीं आहे असें म्हणण्यास आपणांजवळ कांहींच पुरावा नाही. गाय, घोडे वगैरे ज्या बाह्य वस्तु आपणांस दिसतात, तें आपणांस झालेलें ज्ञानच होय, व हें ज्ञान जरी सत्य आहे तरी तें कशाचें झालें हें सांगण्यास ज्ञानाखेरीज दुसरा मार्गच रहात नसल्यामुळे, या ज्ञानाखेरीज बाह्य पदार्थ म्हणून कांहीं स्वतंत्र वस्तू आहेत किंवा या बाह्य वस्तूच्या बुडाशीं दुसरें कांहीं स्वतंत्र तत्त्व आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण, ज्ञाता नाही म्हणजे जग कांहीं शिळक रहात नाही. अशा दृष्टीनें विचार केला म्हणजे ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय यांपैकी ज्ञेय हा तिसरा वर्ग न रहातां ज्ञाता व त्याला होणारें ज्ञान हीं दोनच बाकी रहातात; आणि हाच युक्तिवाद जरा पुढें नेला म्हणजे 'ज्ञाता' किंवा 'पहाणारा' हेहि एका प्रकारचें ज्ञानच असल्यामुळे शेवटीं ज्ञानाखेरीज दुसरी वस्तुच शिळक रहात नाहीशी होत्ये. यासच 'विज्ञानवाद' असें म्हणतात; व तो योगाचारपंथांतील बौद्धांनीं प्रमाण धरिला असून ज्ञात्याच्या ज्ञानाखेरीज स्वतंत्र असें दुसरें कांहींच या जगांत नाही, किंबहुना जगच नाही, जें काय आहे तें मनुष्याचें ज्ञान होय, असें या पंथांतील विद्वानांनीं प्रतिपादन केलें आहे. इंद्रजी ग्रंथकारांतहि ह्यमसारखे पंडित अशा प्रकारच्या मताचे पुरस्कर्ते

आहेत. पण वेदान्त्यांस हें मत मान्य नसून बादरायणाचार्यांनी वेदान्तसूत्रांत (वे.सू. २.२८-३२) व श्रीमच्छंकराचार्यांनी सदर सूत्रांवरील भाष्यांत या मताचें खंडन केलें आहे. मनुष्याच्या मनावर झालेले संस्कारच अखेर त्याला कळत असतात हें कांहीं खोटें नव्हे; व यालाच आपण ज्ञान म्हणतो. पण या ज्ञानाखेरीज जर दुसरें कांहीं नाही, तर 'गाय' हें ज्ञान निराळें, 'घोडा' हें ज्ञान निराळें, 'मी' हें ज्ञान निराळें, असा ज्ञानाज्ञानांतच जो निराळेपणा आपल्या बुद्धीला कळून येतो त्याचें कारण काय ? ज्ञान होणें ही मानसिक क्रिया सर्वत्र एकच आहे; आणि त्याशिवाय दुसरें कांहींच नाही, तर गाय, घोडा इ० निरनिराळे भेद आले कोठून ? स्वप्नांतल्या सृष्टीसारखें मन आपण होऊनच आपल्या मर्जीप्रमाणें ज्ञानाचे हे भेद निर्माण करितें असें कोणी म्हणेल, तर स्वप्नसृष्टीपेक्षां भिन्न असा जो जागृतावस्थेंतील ज्ञानांत एक प्रकारचा सुसंगतपणा आढळून येतो, त्याचें कारण सांगतां येत नाही (वे.सू.शांभा.२.२.२९; ३.२.४). शिवाय ज्ञानाखेरीज दुसरी कांहींच वस्तु नसून 'पहाणाराचें' मनच सर्व भिन्नभिन्न पदार्थ निर्माण करितें असें म्हटलें तर प्रत्येक पहाणारास 'माझे मन म्हणजे मीच खांब आहे' किंवा 'मीच गाय आहे' असें 'मीपूर्वक' सर्व ज्ञान व्हावयास पाहिजे. पण तसें न होतां मी निराळा असून माझ्याहून खांब, गाय वगैरे पदार्थहि निरनिराळे आहेत अशी ज्या अर्थी सर्वांनाच प्रतीति होत असत्ये, त्या अर्थी पहाणाऱ्याच्या मनास होणाऱ्या सर्व ज्ञानाला आधारभूत झालेल्या बाह्य सृष्टींत दुसऱ्या बाह्य कांहीं तरी स्वतंत्र वस्तु असल्या पाहिजेत, असा शंकराचार्यांनी सिद्धान्त केला आहे (वे.सू.शांभा.२.२.२८). कान्ट याचें मत याच प्रकारचें असून सृष्टिज्ञान होण्यास मनुष्याच्या बुद्धीचें एकीकरण जरी अवश्य असलें, तरी हें ज्ञान बुद्धि सर्वस्वी आपल्याच पदरचें म्हणजे निराधार किंवा नवें उत्पन्न करीत नाही, त्याला सृष्टीतील बाह्य वस्तूंची नेहमीच अपेक्षा असत्ये, असें त्यानें स्वच्छ म्हटलें आहे. या ठिकाणीं कोणी प्रश्न करील कीं, "काय हो! शंकराचार्य एकदां बाह्य सृष्टि मिथ्या म्हणतात आणि बौद्धांचें खंडन करितांना त्याच बाह्य सृष्टीचें अस्तित्व 'पहाणाऱ्याच्या' अस्तित्वाप्रमाणेंच सत्य आहे, असें प्रतिपादन करितात ! तर याचा मेळ कसा घालावयाचा ?" या प्रश्नाचें उत्तर पूर्वीच सांगितलें आहे. आचार्य बाह्य सृष्टीला जेव्हां मिथ्या किंवा असत्य म्हणतात तेव्हां बाह्य सृष्टीचें दृश्य नामरूप असत्य म्हणजे विनाशी एवढाच त्याचा अर्थ समजावयाचा. पण नामरूपात्मक बाह्य देखावा जरी मिथ्या झाला तरी त्याच्या मूळांत कांहीं तरी इंद्रियातीत सत्य वस्तु आहे या सिद्धान्तास त्यानें कांहीं बाध येत नाही. सारांश, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत देहेंद्रियादिक विनाशी नामरूपांखालीं कांहीं तरी नित्य आत्मतत्त्व आहे असा ज्याप्रमाणें सिद्धान्त केला त्याचप्रमाणें नामरूपात्मक बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीहि कांहीं तरी

नित्य तत्त्व आहे, असे म्हणावें लागतें. म्हणून देहेद्रिये आणि बाह्यसृष्टि या दोहोंच्या रोज पालटणाऱ्या म्हणजे मिथ्या देखाव्याखाली दोहोंकडेही कांहीं नित्य म्हणजे सत्य द्रव्य आच्छादिलेले आहे असे वेदान्तशास्त्राने ठरविले आहे. दोहोंकडलीं हीं नित्य तत्त्वे दोन निरनिराळीं आहेत का एकरूपी आहेत हा यापुढला प्रश्न आहे. पण याचा विचार करण्यापूर्वी या मतावर कित्येकदां त्याच्या अर्वाचीनत्वाबद्दल जो एक आपेक्ष घेण्यांत येत असतो त्याचा प्रथम थोडा विचार करूं.

कित्येकांचें असे म्हणणें आहे कीं, बौद्धांचा विज्ञानवाद जरी वेदान्तशास्त्रास संमत नसला, तरी बाह्य सृष्टीचें डोळ्यांनीं दिसणारें नामरूपात्मक स्वरूप मिथ्या आणि त्याखालचें जें अव्यय व नित्य द्रव्य तेवढेंच सत्य हें श्रीशंकराचार्यांचें मत,—ज्यास मायावाद असे म्हणतात,—त्याचें प्राचीन उपनिषदांतून वर्णन नसल्यामुलें तो वेदान्त-शास्त्राचा मूळचा भाग आहे असे मानितां येत नाही. परंतु उपनिषदांचें लक्षपूर्वक अध्ययन केल्यास हा आपेक्ष निराधार आहे असें कोणासहि सहज दिसून येईल. 'सत्य' हा शब्द सामान्य व्यवहारांत डोळ्यांस प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तूस लावितात हें पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून 'सत्य' या शब्दाचा हाच व्यावहारिक अर्थ घेऊन उपनिषदांतून कांहीं ठिकाणीं डोळ्यांनीं दिसणाऱ्या नामरूपात्मक बाह्य पदार्थास 'सत्य' व त्या नामरूपांनीं आच्छादिलेल्या द्रव्यास 'अमृत' अशीं नांवें दिलेलीं आहेत उदाहरणार्थ, बृहदारण्यकोपनिषदांत (१.६.३.) "तदेतदमृतं सत्येन च्छन्नं"—तें अमृत सत्यानें आच्छादिलेले आहे—असें सांगून अमृत आणि सत्य या शब्दांची लागलीच "प्राणो वा अमृतं नामरूपे सत्यं ताभ्यामयं प्राणश्छन्नः"—प्राण हें अमृत व नामरूप हें सत्य, या नामरूप सत्यानें प्राण आच्छादिला आहे,—अशी व्याख्या केली आहे. प्राण म्हणजे प्राणस्वरूपी परब्रह्म असा या ठिकाणीं अर्थ आहे. पुढच्या उपनिषदांतून ज्याला 'मिथ्या' आणि 'सत्य' म्हणतात त्यासच पूर्वी अनुक्रमें 'सत्य' आणि 'अमृत' हीं नांवें होतीं असें यावरून दिसून येतें. कित्येक ठिकाणीं या अमृतासच 'सत्यस्य सत्यं'—डोळ्यांनीं दिसणाऱ्या सत्याच्या पोटांतील अखेरचें सत्य (बृ.२.३.६)—असें म्हटलें आहे. पण उपनिषदांत कांहीं ठिकाणीं डोळ्यांना दिसणाऱ्या सृष्टीसच सत्य म्हटलें आहे एवढ्यावरून वरील आक्षेप सिद्ध होत नाही. कारण, बृहदारण्यकांतच आत्मरूप परब्रह्माखेरीज इतर सर्व 'आर्तम्' म्हणजे विनाशी आहे असा शेवटीं सिद्धान्त केला आहे (बृ.३.७.२३). जगाच्या मूलतत्त्वाचा शोध लावण्याला जेव्हां प्रथम सुरवात झाली, तेव्हां डोळ्यांना दिसणारें जग हें पहिल्यानें सत्य मानून त्याच्या पोटांतलें दुसरें सूक्ष्म सत्य कोणतें हें शोधक पाहूं लागले. पुढें असें आढळून आलें कीं, ज्या दृश्य सृष्टीच्या रूपाला आपण सत्य मानितों, तें विनाशी असून त्याच्या पोटांत दुसरें कांहीं तरी अविनाशी किंवा अमृत तत्त्व आहे. दोहों-

मधला हा भेद जसजसा जास्त व्यक्त करण्याची जरूर पडू लागली, तसतसे 'सत्य' व 'अमृत'च्या दोन शब्दांऐवजी 'अविद्या' व 'विद्या' आणि अखेरीस 'माया व सत्य' किंवा 'मिथ्या व सत्य' ही परिभाषा प्रचारांत आली. कारण, 'सत्य' शब्दाचा धात्वर्थ 'नेहमीं टिकणारे' असा असल्यामुळे, नित्य बदलणाऱ्या व नाशवंत नामरूपास सत्य म्हणणे उत्तरोत्तर विशेष गैरशिस्त वाटू लागले. पण अशा रीतीने 'माया किंवा मिथ्या' हे शब्द जरी मागाहून प्रचारांत आले असले, तरी जगांतील वस्तूंचा आमच्या डोळ्यांस दिसणारा देखावा विनाशी व असत्य, आणि त्याखालचें 'तात्त्विक द्रव्य' तेवढेंच सत् किंवा सत्य, हे विचार फार प्राचीन काळापासून चालत आले आहेत; आणि खुद्द ऋग्वेदांतहि "एकं सद्रिप्रा बहुधा वदन्ति" (१. १६४. ४६ व १०. ११४. ५)—जे मूळांत एक व नित्य (सत्) त्यालाच विप्र (ज्ञाते) निरनिराळी नांवे देतात—अर्थात् एकच सत्य वस्तु नामरूपांने भिन्नभिन्न दिसत्ये असे म्हटले आहे. "एका रूपाचीं अनेक रूपे करून दाखविणें" या अर्थी ऋग्वेदांतहि 'माया' हा शब्द योजिला असून, "इंद्रो मायाभिः पुरुरूपः ईयते"—इंद्र आपल्या मायेने अनेक रूपे धारण करितो (ऋ. ६. ४७. १८) असे वर्णन आहे. 'माया' शब्दाचा तैत्तिरीयसंहितेत एका स्थळीं (तै.सं. ३. १. ११) याच अर्थी प्रयोग केलेला असून, अखेर श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'माया' हा शब्द नामरूपास लाविला आहे. परंतु नामरूपास 'माया' हा शब्द लाविण्याचा प्रघात प्रथम श्वेताश्वतरोपनिषत्कालीच जरी रूढ झाला असला तरी नामरूपे अनित्य किंवा असत्य ही कल्पना तत्पूर्वीची आहे, 'माया' शब्दाचा विपरीत अर्थ करून श्रीशंकराचार्यांनी नवी काढिलेली नव्हे, एवढें निर्विवाद आहे. नामरूपात्मक सृष्टिस्वरूपाला 'मिथ्या' असे श्रीशंकराचार्यांप्रमाणे ठसठसीत नांव देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाहीं, अथवा गीतेंत भगवंतांनी म्हटल्याप्रमाणे त्याच अर्थी 'माया' शब्दाचा उपयोग करण्यासहि जे भितात, त्यांनी पाहिजे तर बृहदारण्यकोपनिषदांतील 'सत्य' आणि 'अमृत' ही भाषा खुशाल वापरावी कांहीं म्हटले तरी नामरूपे 'विनाशी' आणि त्यांनी आच्छादिलेले तत्त्व 'अमृत' किंवा 'अविनाशी' हा भेद प्राचीन वैदिक काळापासून चालत आलेला आहे या सिद्धान्तास त्यांने कांहीं बाध येत नाहीं.

असो. आपल्या आत्म्याला नामरूपात्मक बाह्य सृष्टीतील पदार्थमात्राचें जें ज्ञान होतें तें होण्यास त्याला आधारभूत व त्याच्या पडताळ्याचें बाह्य सृष्टीत नानापदार्थांच्या बुडाशी 'कांहीं तरी' एक मूलभूत नित्य द्रव्य असलें पाहिजे, एरवीं हें ज्ञान होणें शक्य नाहीं, एवढें ठरविल्याने अध्यात्मशास्त्राचें काम संपत नाहीं. बाह्य सृष्टीच्या बुडाशी असणाऱ्या या नित्य द्रव्यासच वेदान्ती 'ब्रह्म' म्हणतात; आणि शक्य असल्यास या ब्रह्माचें स्वरूप काय तें ठरविणेंहि जरूर आहे. सर्व नामरूपा-

त्मक पदार्थांच्या बुडाशीं असणारें हें नित्य तत्त्व अव्यक्त असल्यामुळें त्याचें स्वरूप नामरूपात्मक पदार्थांप्रमाणें व्यक्त व स्थूल (जड) असूं शकत नाहीं हें उघड आहे. पण व्यक्त व स्थूल पदार्थ सोडून दिले, तरी स्थूल नाहींत असे मन, स्मृति, वासना, प्राण, ज्ञान वगैरे दुसरे पुष्कळ अव्यक्त पदार्थ आहेत; व परब्रह्म त्यांपैकी कोणत्याहि एखाद्याच्या स्वरूपाचें असणें अशक्य नाहीं, पैकी प्राणाचें व परब्रह्माचें स्वरूप एक आहे असें कित्येक म्हणतात जर्मन पंडित शोपेनहौएर यानें परब्रह्म वासनात्मक आहे असें ठरविलें आहे. वासना हा मनाचा धर्म असल्यामुळें या मताप्रमाणें ब्रह्म मनोमयच आहे असें म्हणतां येईल (तै. ३. ४). पण आतांपर्यंत केलेल्या विवेचना-वरून पाहिलें तर 'प्रज्ञानं ब्रह्म' (ऐ. ३. ३) किंवा 'विज्ञानं ब्रह्म' (तै. ३. ५)—म्हणजे जडसृष्टीतील नानात्वाचें एकत्वानें आपणांस जें ज्ञान होतें तेंच ब्रह्माचें स्वरूप असावें असें म्हणतां येईल. हेगेलचा सिद्धान्त याच मासल्याचा आहे; पण उपनिषदांत चिद्रूपी ज्ञानाबरोबरच सत् म्हणजे जगांतील सर्व वस्तूंच्या अस्तित्वाचा जो सामान्य धर्म किंवा सत्तासामान्य त्याचा आणि आनंदाचाहि ब्रह्मस्वरूपांतच अंतर्भाव करून ब्रह्म सच्चिदानंदरूपी आहे असें म्हटलेलें आहे. याखेरीज दुसरें ब्रह्मस्वरूप म्हटलें म्हणजे ॐकार होय. याची उपपत्ति अशी आहे कीं, सर्व अनादि वेद प्रथम ॐकारापासून निघाले आहेत, आणि ते निघाल्यावर नंतर त्या वेदांतील नित्य शब्दांपासूनच पुढें ब्रह्मदेवानें ज्या अर्थीं सर्व सृष्टि निर्माण केलेली आहे (गी. १७. २३; मभा. शां. २३१. ५६-५८), त्या अर्थीं ॐकाराखेरीज मूळारंभीं दुसरें कांहीं नव्हतें असें सिद्ध होतें, व त्यामुळें ॐकार हेंच खरें ब्रह्म-स्वरूप होय (मांडूक्य. १; तैत्ति. १. ८). पण शुद्ध अध्यात्मशास्त्रदृष्ट्या विचार केला तर परब्रह्माचीं हीं सर्व स्वरूपे थोडीं बहुत तरी नामरूपात्मकच होतात. कारण, हीं सर्व स्वरूपे मनुष्याच्या इंद्रियांस कळणारीं आहेत, व मनुष्यास अशा रीतीनें जें कांहीं कळतें तें नामरूपाच्याच कोटींत पडतें. मग या नामरूपाखालीं असणारें जें अनादिमत्, आंत बाहेर सर्वत्र एकसारखें भरून राहिलेलें, एकजिनसी, नित्य व अमृत तत्त्व (गी. १३. १२-१७) त्याच्या वास्तविक स्वरूपाचा निर्णय कसा होणार? केव्हांहि झालें तरी हें तत्त्व आमच्या इंद्रियांना अज्ञेयच रहाणार, असें कित्येक अध्यात्मशास्त्रज्ञांचें म्हणणें असून कान्त यानें तर या प्रश्नाचा पुढें विचार करण्याचेंच सोडून दिलें आहे. तसेंच उपनिषदांतहि “नेति नेति”—म्हणजे ज्याबद्दल कांहीं सांगतां येतें तें नव्हे,—ब्रह्म यापलीकडचें आहे, तें डोळ्यांना दिसत नसून “यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह”—वाणीला व मनालाहि अगोचर आहे, अशीं परब्रह्माच्या अज्ञेय स्वरूपाचीं वर्णनें आहेत. तथापि, या अगम्य स्थितींतहि ब्रह्म-स्वरूपाचा एक प्रकारें मनुष्यास आपल्या बुद्धीनें निर्णय करितां येतो असें अध्यात्म-

शास्त्राने निश्चित केले आहे. वासना, स्मृति, धृति, आशा, प्राण, ज्ञान वगैरे जे अव्यक्त पदार्थ वर सांगितले त्यांपैकी अतिशय व्यापक किंवा श्रेष्ठ कोण याचा विचार करून या सर्वात जो श्रेष्ठ ठरेल तेंच परब्रह्म्याचें स्वरूप होय असें मानिलें पाहिजे. कारण, सर्व अव्यक्त पदार्थात परब्रह्म श्रेष्ठ ही गोष्ट निर्विवाद आहे. आशा, स्मृति, वासना, धृति इत्यादिकांचा या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे हे सर्व मनाचे धर्म असल्यामुळे मन यांपेक्षा श्रेष्ठ, मनापेक्षा ज्ञान श्रेष्ठ, आणि ज्ञान हा बुद्धीचा धर्म म्हणून ज्ञानापेक्षा बुद्धी श्रेष्ठ, व अखेर बुद्धी सुद्धां ज्याची नोकर तो आत्मा सर्वाहून श्रेष्ठ (गी.३.४२), असें क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकरणांत दाखविलें आहे. वासना, मन, आदिकरून सर्व अव्यक्त पदार्थात जर आत्मा श्रेष्ठ तर परब्रह्म्याचें स्वरूपहि मग तेंच असलें पाहिजे असें ओघानेंच निष्पन्न होतें. छांदोग्योपनिषदाच्या मातव्या अध्यायांत हाच युक्तिवाद स्वीकारीला असून वाणीपेक्षां मन अधिक योग्यतेचें (भुयस्) मनापेक्षां ज्ञान, ज्ञानापेक्षां बल, याप्रमाणें चढत चढत सर्वात ज्या अर्थी आत्मा श्रेष्ठ (भूमन्) त्या अर्थी आत्मा हेंच परब्रह्म्याचें खरें स्वरूप होय, असें सनत्कुमारांनीं नारदास सांगितलें आहे. इंद्रज ग्रंथकारांत ग्रीन यानें याच सिद्धान्ताचा स्वीकार केलेला आहे. पण त्याचा युक्तिवाद थोडा निराळा असल्यामुळे तो येथें वेदान्ताच्या परिभाषेनें थोडक्यांत सांगतों. इंद्रियांचे मार्फत बाह्य नामरूपांचे आपल्या मनावर जे संस्कार घडतात त्यांचे एकीकरण करून आपला आत्मा जें ज्ञान उत्पन्न करितो, त्याच्या पडताळ्याला बाह्य सृष्टीच्या भिन्नभिन्न नामरूपांखालींहि एकत्वानें असणारी कांहीं तरी वस्तु असली पाहिजे; एरवीं आत्म्याच्या एकीकरणानें उत्पन्न झालेले ज्ञान स्वकपोलकल्पित व निराधार होऊन विज्ञानवादासारखें लटकें पडेल, असें ग्रीनचें म्हणणें आहे. या 'कांहीं तरी' वस्तूस आम्ही ब्रह्म म्हणतो; पण कान्टची परिभाषा स्वीकारून ग्रीन त्यास वस्तुत्व म्हणतो एवढा भेद आहे. कांहीं म्हटलें तरी वस्तुत्व (ब्रह्म) आणि आत्मा हे एकमेकांच्या पडताळ्याचे दोनच पदार्थ अखेरीस शिल्लक रहातात. पैकीं आत्मा हा मन व बुद्धि यांपलीकडला अर्थात् इंद्रियातीत असला तरी स्वतःची प्रतीति प्रमाण मानून हा आत्मा जड नाही, चिद्रूपी किंवा चैतन्यरूपी आहे, असा आपण निश्चय करितों. आत्म्याचें स्वरूप याप्रमाणें निश्चित केल्यावर बाह्य सृष्टीतील ब्रह्म्याचें स्वरूप काय तें ठरवावयाचें. हें ब्रह्म किंवा वस्तुत्व (१) आत्म्याचे स्वरूपाचें असेल किंवा (२) आत्म्याहून भिन्न स्वरूपाचें असेल, असे दोनच पक्ष या बाबतींत संभवतात. कारण, ब्रह्म व आत्मा या दोहोंखेरीज तिसरी वस्तुच आतां शिल्लक रहात नाही. पण कोणतेहि दोन पदार्थ स्वरूपतः भिन्न असले तर त्यांचें परिणाम किंवा कार्येहि भिन्न असलीं पाहिजेत असा आपला अनुभव आहे. म्हणून पदार्थांच्या परिणामावरूनच सदर पदार्थ भिन्न किंवा एक रूपाचे आहेत, याचा आपण कोण-

त्याहि शास्त्रांत निर्णय करितों. उदाहरणार्थ, दोन झाडांची मुळे, पाळे, साल, पाने, फुले, वगैरे एकसारखीच असल्यास ती झाडेहि एकच होत, व भिन्न असल्यास भिन्न होत, असे आपण ठरवितों. हीच रीति प्रस्तुत स्थली लागू केली म्हणजे आत्मा व ब्रह्म एकाच स्वरूपाची असली पाहिजेत असे दिसून येते. कारण, सृष्टीतील भिन्नभिन्न पदार्थांचे मनावर जे संस्कार होतात त्यांचे आत्म्याच्या व्यापारामुळे जे एकीकरण होते ते एकीकरण, आणि या भिन्नभिन्न बाह्य पदार्थांच्या बुडाशी असणारे वस्तुतत्त्व म्हणजे ब्रह्म सदर पदार्थांचे नानात्व मोडून जे एकीकरण करिते ते एकीकरण, मिळून दोन्ही एकमेकांच्या पडताळ्याची असली पाहिजेत, एरवीं सर्व ज्ञान निराधार व लढके पडेल, हे वर सांगितले आहे. एकाच मासल्याचे व सर्वस्वी एकमेकांच्या तोडीचे हे एकीकरण करणारी तत्त्वे दोन ठिकाणी असली तरी ती परस्परांहून भिन्न असणे शक्य नाही, आणि यांपैकी आत्म्याचे जे रूप असेल तेच ब्रह्माचेहि रूप असले पाहिजे, असे पुढे ओघानेच प्राप्त होते.* सारांश, कोणत्याहि रीतीने विचार केला तरी बाह्य सृष्टीतील नामरूपाखाली आच्छादित झालेले ब्रह्मतत्त्व नामरूपात्मक प्रकृतीप्रमाणे जड नाही इतकेच नव्हे, तर वासनात्मक ब्रह्म, मनोमय ब्रह्म, ज्ञानमय ब्रह्म, प्राणब्रह्म, किंवा ॐकाररूपी शब्दब्रह्म हीं ब्रह्मस्वरूपे सुद्धा खालच्या पायरीची असून खरे ब्रह्मस्वरूप यापलीकडेचे व याहून अधिक योग्यतेचे म्हणजे शुद्ध आत्मस्वरूपी आहे असे आतां सिद्ध होते, आणि गीतेचा सिद्धान्तहि तोच आहे असे यासंबंधाचे गीतेत अनेक ठिकाणी जे उल्लेख आहेत त्यावरून स्पष्ट होते (गी. २. २०; ७. ५; ८. ४; १३ ३१; १५. ७, ८ पहा). तथापि ब्रह्म व आत्मा यांचे स्वरूप एक हा सिद्धान्त केवळ असल्या युक्तिवादार्थेच आमच्या ऋषींनी प्रथम शोधून काढिला असे समजू नये. कारण, अध्यात्मशास्त्रांत केवळ बुद्धीच्या साहाय्येने कोणतेहि एकच अनुमान निश्चित करितां येत नाही, आत्मप्रतीतीची त्याला नेहमी जोड असली पाहिजे, हे या प्रकरणाच्या आरंभीच सांगितले आहे. शिवाय आधिभौतिक शास्त्रांतहि अनुभव आधीं येऊन त्याची उपपत्ति मागाहून कळत्ये किंवा शोधून काढितात, हे आपण नेहमी पहातो. याच न्यायाने वर दिलेली ब्रह्मात्मैक्याची बुद्धिगम्य उपपत्ति निघण्यापूर्वी शेंकडों वर्षे आमच्या प्राचीन ऋषींनी “ नेह नानाऽस्ति किंचन ” (बृ. ४. ४. १९; कठ ४. ११)—या सृष्टींत दिसून येणारे अनेकत्व खरे नसून, त्याच्या बुडाशी चोहोंकडे एकच अमृत, अव्यय व नित्य तत्त्व आहे (गी. १८. २०) असा प्रथम निर्णय करून, अखेर बाह्य सृष्टीतील नामरूपाने आच्छादिलेले अविनाशी तत्त्व आणि आपल्या शरीरातील बुद्धीपलीकडेचे आत्मतत्त्व हीं दोन्ही एकच म्हणजे एकजिनसी, अमर व अव्यय

आहेत किंवा जें तत्त्व ब्रह्मांडी तेंच पिंडी म्हणजे मनुष्याच्या देहांतहि वास करीत आहे, हा सिद्धान्त आपल्या अंतर्दृष्टीने झोडून काढिला आहे; व हेंच काय तें सर्व वेदान्ताचें रहस्य असें बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्य मैत्रेयीस, गार्गाविराणि-प्रभृतींस व जनकास सांगत आहे (बृ. ३.५-८; ४.२-४). “अहं ब्रह्मास्मि”—मीच परब्रह्म आहे,—हे ज्याने जाणिलें त्यानें सर्व जाणिलें असें याच उपनिषदांत पूर्वी म्हटलें असून (बृ. १.४.१०.), छांदोग्योपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायांत श्रुत-केतूस त्याच्या बापांनें अद्वैतवेदान्ताचें हेंच तत्त्व अनेक रीतींनीं समजावून दिलें आहे. “मातीच्या एका गोळ्यांत काय आहे तें कळल्यानें मृत्तिकेचे नामरूपात्मक सर्व विकार ज्याप्रमाणें समजतात त्याप्रमाणें ज्या एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तु कळतील ती वस्तु मला सांगा, मला तिचें ज्ञान नाही,” असा अध्यायाच्या आरंभी श्रुतकेतूनें आपल्या बापास प्रश्न केला; तेव्हां नद्या, समुद्र, पाणी, मीठ इत्यादि अनेक दृष्टान्त देऊन बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं जें द्रव्य आहे तें (तत्) आणि तूं (त्वम्) म्हणजे तुझ्या देहांतील आत्मा ही एकच आहेत—“तत्त्वमसि,” तूं आपला आत्मा ओळखिलास म्हणजे तुला सर्व जगाच्या बुडाशीं काय आहे तें आपोआप कळेल, असा बापांनें त्यास नऊ निरनिराळ्या दृष्टान्तांनीं उपदेश केला आहे; आणि दरवेळीं “तत्त्वमसि”—तेंच तूं आहेस—या सूत्राची पुनरावृत्ति केलेली आहे (छां. ६.८-१६). “तत्त्वमसि” हें अद्वैत वेदान्ताच्या महावाक्यांपैकी मुख्य वाक्य असून, “जें पिंडी तें ब्रह्मांडी” हें त्याचेंच मराठी रूपांतर आहे.

ब्रह्म आत्मस्वरूपी आहे असा याप्रमाणें निर्णय झाला. पण आत्मा चिद्रूपी मानीत असल्यामुळें ब्रह्महि चिद्रूपी आहे, असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे. म्हणून ब्रह्माचें व त्याचबरोबर आत्म्याचें खरें स्वरूप काय याचा येथें आणखी थोडा खुलासा करणें जरूर आहे. चित् म्हणजे ज्ञान हा आत्म्याच्या सान्नि-ध्यानें जडात्मक बुद्धींत उत्पन्न झालेला धर्म आहे. पण ज्या अर्थी बुद्धीचा हा धर्म आत्म्यावर लादणें योग्य नाही, त्या अर्थी तात्त्विकदृष्ट्या आत्म्याचें मूळचें स्वरूपहि निर्गुण व अज्ञेयच मानिलें पाहिजे. म्हणून ब्रह्म जरी आत्मस्वरूपी आहे, तरी हीं दोन्ही किंवा यांपैकीं कोणतेंहि एक चिद्रूपी आहे असें म्हणणें कांहीं अंशीं गौणच होय, असें कित्येकांचें मत आहे. केवळ चिद्रूपावरच हा आक्षेप आहे असें नाही; तर सत् हें विशेषणहि परब्रह्मास लाविणें वाजवी नाही असें मग ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, सत् आणि असत् हे दोन धर्मपरस्परविरुद्ध व नेहमीं परस्परसापेक्ष म्हणजे दोन निरनिराळ्या वस्तूंस उद्देशून सांगितलेले असतात. ज्यानें उजेड कधींच पाहिला नाही त्याला अंधाराची कल्पना येणें शक्य नाही इतकेंच नव्हे, तर उजेड व अंधार हीं शब्दांचीं जोडीहि त्याला सुचावयाची नाही. सत् आणि असत् या

शब्दांच्या जोडीस (द्वंद्वास) हाच न्याय लागू पडतो. कांहीं वस्तूंचा नाश होतो हे लक्षांत आल्यावर मग असत् (नाश होणाऱ्या) आणि सत् (नाश न होणाऱ्या) असे सर्व वस्तूंचे आपण दोन वर्ग करू लागतो, किंवा सत् आणि असत् हे शब्द सुचावयास मनुष्याच्या दृष्टीपुढे दोन प्रकारचे विरुद्ध धर्म यावे लागतात, हे उघड आहे. पण मळारंभी जर एकच वस्तु होती तर द्वैत उत्पन्न झाल्यावर दोन वस्तूंस उद्देशून प्रचारांत आलेले सत् आणि असत् हे सापेक्ष शब्द या मूळ वस्तूस कसे लाविणार? कारण, तिला सत् म्हटल्यास त्या वेळी तिच्या जोडीचे दुसरे कांहीं असत् होते की काय अशी शंका येत्ये. म्हणून परब्रह्मास कोणतेच विशेषण न देतां “जगाच्या आरंभी सत् नव्हते, व असत्हि नव्हते, जे कांहीं होते ते एक होते,” सत् आणि असत् या शब्दांच्या जोड्या (किंवा द्वंद्वे) मागाहून निघालेल्या आहेत, असे ऋग्वेदाच्या नासदीय सूक्तांत सृष्टीच्या मूलतत्त्वाचे वर्णन आहे (ऋ. १०. १२९); आणि सत् व असत्, शीत व उष्ण इत्यादि द्वंद्वांतून ज्याची बुद्धि मुक्त झाली तो या सर्व द्वंद्वांपलीकडच्या म्हणजे निर्द्वंद्व ब्रह्मपदास पोचतो असे गीतेत म्हटले आहे (गी. ७. २८; २. ४५). अध्यात्मशास्त्रांतील विचार किती गहन व सूक्ष्म आहेत हे यावरून दिसून येईल. केवळ तर्कदृष्ट्या विचार केला तर परब्रह्माचे किंवा आत्म्याचेहि हे अज्ञेयत्व कबूल केल्याखेरीज मार्ग रहात नाही. परंतु ब्रह्म याप्रमाणे अज्ञेय व निर्गुण अतएव इंद्रियातीत असले तरी प्रत्येक मनुष्यास त्याच्या स्वतःच्या आत्म्याची साक्षात् प्रतीति असल्यामुळे, या निर्गुण आत्म्याचे जे कांहीं अनिर्वाच्य स्वरूप साक्षात्काराने आपण ओळखितो तेच परब्रह्माचेहि स्वरूप आहे अशी प्रतीति येऊ शकत्ये; व त्यामुळे ब्रह्म व आत्मा एकस्वरूपी आहे, हा सिद्धान्त निरर्थक होऊ शकत नाही. अशा दृष्टीने पाहिले म्हणजे “ब्रह्म आत्मस्वरूपी आहे” यापेक्षा त्याच्या स्वरूपाबद्दल जास्त कांहींच सांगतां येण्यासारखे नाही, बाकीच्या गोष्टींबद्दल सर्व हवाला स्वानुभवावर ठेवावा लागतो. पण बुद्धिगम्य शास्त्रीय प्रतिपादनांत शब्दांनी शक्य तेवढा खुलासा करणे जरूर पडते. म्हणून ब्रह्म जरी सर्वत्र एक सारखे व्यापलेले, अज्ञेय व अनिर्वाच्य आहे, तरी जड सृष्टीचा व आत्मस्वरूपी ब्रह्मतत्त्वाचा भेद व्यक्त करण्यासाठी आत्म्याच्या सान्निध्याने जडप्रकृतीत चैतन्य रूपी जो गुण आपल्याला दृग्गोचर होतो तोच आत्म्याचे प्रधान लक्षण मानून, आत्मा आणि ब्रह्म दोन्ही चिद्रूपी किंवा चैतन्यरूपी आहेत असे अध्यात्मशास्त्रांत म्हणत असतात. कारण, तसे न केले तर आत्मा व ब्रह्म दोन्हीहि निर्गुण, निरंजन व अनिर्वाच्य असल्यामुळे त्यांचे स्वरूप वर्णन करण्यास गप्प बसणे, किंवा शब्दांनी कोणी कांहीं वर्णन केल्यास “नेति नेति। एतस्मादन्यत्परमस्ति।”—हे नव्हे, हे (ब्रह्म) नव्हे, (हे नामरूप झाले), खरे ब्रह्म यापलीकडे दुसरेच आहे,—असा नेह-

मींच नम्राचा पाढा घोकीतरहाण्याखेरीज दुसरा मार्ग नाही (बृ.२.३.६). म्हणून चित्त (ज्ञान), सत् (सत्तामात्रत्व किंवा आह्वयणा) आणि आनंद ही ब्रह्मस्वरूपाची लक्षणे सामान्यतः सांगण्यांत येत असतात. ही लक्षणे इतर सर्व लक्षणांपेक्षा श्रेष्ठ होत यांत संशय नाही. तथापि ही लक्षणेहि ब्रह्मस्वरूपाची शब्दांनी शक्य तेवढी ओळख करून देण्यासाठी सांगितलेली आहेत, खरे ब्रह्मस्वरूप निर्गुणच असून त्याचे ज्ञान होण्यास त्याचा अपरोक्षानुभवच यावा लागतो, हे विसरतां कामा नये हा अनुभव कसा येऊं शकतो, म्हणजे इंद्रियातीत अतएव अनिर्वाच्य असें जें ब्रह्मस्वरूप तें ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाच्या कसे व केव्हां अनुभवास येतें याचें आमच्या शास्त्रकारांनीं जें विवेचन केलें आहे तें आतां थोडक्यांत सांगतो.

ब्रह्म व आत्मा एक या समीकरणासच मराठींत “जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं” असें म्हणतात; आणि हें ब्रह्मात्मैक्य अनुभवास आल्यावर पुढें ज्ञाता म्हणजे पहाणारा आत्मा निराळा व ज्ञेय म्हणजे पहाण्याची वस्तु निराळी, हा भेद राहूं शकत नाही, हें न्यायतःच सिद्ध होतें. पण मनुष्य जिवंत आहे तोंपर्यंत त्याला त्याची नेत्रादि इंद्रिये जर सुटत नाहीत, तर इंद्रिये निराळीं आणि इंद्रियांस गोचर होणारे विषय निराळे हा भेद तरी कसा सुटणार? आणि हा भेद सुटला नाही तर ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव कसा घडणार? अशी एक शंका या बाबतींत येण्यासारखी आहे; आणि केवळ इंद्रियदृष्ट्याच विचार केला तर ही शंका सकृद्दर्शनी गैरवाजवीहि दिसत नाही. परंतु खोल विचार करावयास लागलें असतां असें आढळून येईल कीं, इंद्रिये बाह्य विषय पहाण्याचें काम केवळ आपण होऊनच करितात असें नाही. “चक्षुःपश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा” (मभा.शां. ३११.१७)—कोणतीहि वस्तु पहाण्यास (व ऐकण्यास वगैरेहि) नेत्रांस (तसेंच कान वगैरेंसहि) मनाचें सहाय्य लागतें. मन शून्य असेल तर वस्तु डोळ्यांपुढें असूनहि दिसतनाशी होत्ये, हें पूर्वी सांगितलें आहे. हा व्यावहारिक अनुभव लक्षांत आणिला म्हणजे नेत्रादि इंद्रिये शावृत असूनहि मन जर त्यांतून काढून घेतलेलें असेल, तर इंद्रियांच्या विषयांची द्वंद्वे बाह्य सृष्टींत असूनहि आपल्यास नसल्यासारखी होतील; आणि मग मन हें केवळ आत्म्यांत म्हणजे आत्मस्वरूपी ब्रह्मांतच रत होऊन ब्रह्मात्मैक्याचा आपल्याला साक्षात्कार होऊं लागेल, असें सहज अनुमान होतें. ध्यानानें, समाधीनें, एकान्त उपासनेनें किंवा अत्यन्त ब्रह्मविचारान्तीं ही मानसिक स्थिति ज्यास प्राप्त होत्ये त्याला दृश्य सृष्टीतील द्वंद्वे किंवा भेद डोळ्यांपुढें असूनहि दिसतनासे होतात, आणि मग अद्वैत ब्रह्मस्वरूपाचा आपोआपच पूर्ण साक्षात्कार होतो. पूर्ण ब्रह्मज्ञानानें शेवटीं प्राप्त होणारी जी ही परमावधीची स्थिति त्यांत ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान हा तीन प्रकारचा भेद म्हणजे त्रिपुटी शिळक रहात नाही, किंवा उपास्य आणि उपासक हा द्वैत-

भावहि उरत नाही. म्हणून ही अवस्था दुसऱ्या कोणास सांगतां येत नाही. कारण, 'दुसरा' हा शब्द उच्चारिल्याबरोबर ही अवस्था बिघडत्ये, व मनुष्य अद्वैतांतून द्वैतांत येतो हे उघड आहे. किंबहुना ही अवस्था मला स्वतःला कळली असेहि म्हणण्याची पंचाईतच ! कारण, 'मी' म्हटलें तरी इतरांहून भिन्न ही भावना मनांत येत्ये; आणि ब्रह्मात्मैक्य होण्यास ती बाधक असत्ये. याच कारणास्तव "यत्र द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति... जिघ्रति... शृणोति... विजानाति।... यत्र त्वस्य सर्वं मात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्... जिघ्रेत्... शृणुयात्... विजानीयात्।... विज्ञातारमरे केन विजानीयात्। एतावदरे खलु अमृतत्वमिति।"—पहाणारा व पहावयाचा पदार्थ हे द्वैत जोपर्यंत कायम होतें तोपर्यंत एक दुसऱ्याला पहात होता, हुंगीत होता, ऐकत होता, आणि जाणीत होता; पण सर्व जेव्हां आत्ममय झालें (म्हणजे आपण व दुसरा हा भेदच राहिला नाही), तेव्हां कोण कोणाला पहाणार, हुंगणार, ऐकणार, अगर जाणणार ? अरे ! जो स्वतःच ज्ञाता म्हणजे जाणणारा त्याला जाणणारा आणखी दुसरा कोटून आणणार ?—असें याज्ञवल्क्यानें बृहदारण्यकांत या परमावधीच्या स्थितीचें वर्णन केलें आहे (बृ. ४.५.१५; ४.३.२७) सर्वच याप्रमाणें आत्मभूत किंवा ब्रह्मभूत झाल्यावर त्या ठिकाणीं भीति, शोक किंवा सुखदुःखादि द्वंद्वेहि राहूं शकत नाहीत (ईश. ७). कारण, ज्याचें भय वाटावयाचें किंवा शोक करावयाचा तो आपल्याहून भिन्न असला पाहिजे, आणि ब्रह्मात्मैक्याचा अनुभव आल्यावर अशा प्रकारच्या कोणत्याहि भिन्नपणास अवकाशच रहात नाही. या दुःखशोकविरहित अवस्थेसच 'आनंदमय' असें नांव देऊन हा आनंद म्हणजे ब्रह्म असें तैत्तिरीय उपनिषदांत म्हटले आहे (तै. २.८; ३.६). पण हे वर्णनहि गौणच होय. कारण, आनंदाचा अनुभव घेणारा तरी आतां रहातो कोठें ? म्हणून लौकिकानंदापेक्षां हि आत्मानंद कांहीं विलक्षण प्रकारचाच आहे असें बृहदारण्यकोपनिषदांत सांगितलें आहे (बृ. ४.३.३२). ब्रह्मवर्णनांत येणाऱ्या 'आनंद' शब्दाचें हे गौणत्व लक्षांत आणूनच इतर ठिकाणीं "ब्रह्म भवति य एवं वेद" (बृ. ४.४.२५) किंवा "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" मुं. ३. २.९)—ज्यानें ब्रह्म जाणिलें तो ब्रह्मच झाला—एवढेंच (म्हणजे 'आनंद' शब्द गाळून) ब्रह्म वेच्या पुरुषाचें अखेर वर्णन येत असतें. मिठाचा खडा पाण्यांत विरघळून गेल्यावर त्या पाण्यापैकीं अमुक भाग खारट आणि अमुक भाग बिनखारट असा भेद ज्याप्रमाणें रहात नाही तद्वत् ब्रह्मात्मैक्याचें ज्ञान झाल्यावर सर्व ब्रह्ममय होऊन जातें, असा दृष्टान्त या स्थितीस उपनिषदांतून दिलेला आहे (बृ. २. ४. १२; छां. ६. १३). पण "जयाची वेदे नित्य वेदान्त वाणी" त्या तुकारामबुवांनी या खारट दृष्टान्ताऐवजीं—

गोडपणें जैसा गूळ । तैसा देव झाला सकळ ॥

आतां भजो कोणेपरी । देव सबाह्य अंतरीं ॥

असा गुळाचा गोड दृष्टान्त घेऊन आपला स्वानुभव वर्णिला आहे (तु. गा. ३६२७). परब्रह्म इंद्रियांना अगोचर आणि मनालाहि अगम्य असले तरी ते स्वानुभवगम्य म्हणजे ज्याचे त्याला आपल्या अनुभवाने कळणारे आहे असे जे म्हणतात त्यांतील तात्पर्य हेच आहे. परब्रह्माची जी अज्ञेयता वर्णन करितात, ती ज्ञाता व ज्ञेय या द्वैती स्थितीतली आहे; अद्वैत साक्षात्कारांतली नव्हे. मी निराळा आणि जग निराळं ही बुद्धि जोंपर्यंत कायम आहे, तोंपर्यंत कांहीं केले तरी ब्रह्मात्मैक्याचे पूर्ण ज्ञान होणे शक्य नाही. पण नदीला समुद्र गिळतां न आला तरी समुद्रांत पडून तिला ज्याप्रमाणे समुद्ररूप होतां येते, तद्वत् परब्रह्मांत बुडी मारून मनुष्याला त्याचा अनुभव येत असतो; आणि मग “सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि” (गी. ६. २९) - सर्व भूते आपल्याठांयीं आणि आपण सर्व भूतांठांयीं—अशी त्याची ब्रह्ममय स्थिति होऊन जात्ये. पूर्ण परब्रह्मज्ञान याप्रमाणे केवळ स्वानुभवावरच अवलंबून आहे, हा अर्थ व्यक्त करण्यास “अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानतां” (केन. २. ३)—आपणांस परब्रह्म कळलें असे जे म्हणतात त्यांना ते कळलेलें नसतें, आणि ते आपणांस कळले हें ज्यांना कळत नाही त्यांना ते कळलेलें असतें,—असे परब्रह्मस्वरूपाचे मोठ्या खुबीदार रीतीने विरोधाभासात्मक वर्णन केले आहे. कारण, परब्रह्म मला कळलें असे जेव्हां कोणी म्हणतो त्या वेळीं मी (ज्ञाता) निराळा आणि मला कळलेलें (ज्ञेय) ब्रह्म निराळें ही द्वैत बुद्धि मनांत उत्पन्न झालेली असल्यामुळे त्याचा ब्रह्मात्मैक्यरूपी अद्वैती अनुभव तितक्यापुरता या वेळीं कच्चा किंवा अपुराच असतो, म्हणून असे बोलणारास खरे ब्रह्म कळले नसतें असे त्याच्या स्वमुखानेंच सिद्ध होतें. उलटपक्षीं ‘मी’ व ‘ब्रह्म’ हा द्वैती भेद नाहीसा होऊन ब्रह्मात्मैक्याचा जेव्हां पूर्ण अनुभव येतो तेव्हां “मला ते (म्हणजे अर्थात्च माझ्याहून दुसरे कांहीं तरी) कळले” ही भाषाच त्याच्या तोंडांतून निघणे शक्य नसतें. म्हणून या स्थितीत म्हणजे आपणास ब्रह्म कळलें हें सांगण्यास जेव्हां एखादा ज्ञानी मनुष्य असमर्थ असतो अशा स्थितीत, त्याला ब्रह्म कळलेलें असतें असे म्हणावें लागतें. द्वैती भावाचा याप्रमाणे पुरा लोप होऊन ज्ञाता सर्वस्वी परब्रह्मांत रंगून, लय पावून, निःशेष विरून, मुरून, किंवा ‘मरून’ जाणे सामान्यतः दुष्कर वाटतें. पण ही सकृददर्शनीं दुर्घट वाटणारां ‘निर्वाण’ स्थिति अभ्यासानें व वैराग्यानें मनुष्यास अखेर साध्य होऊं शकत्ये असे आमच्या शास्त्रकारांनीं अनुभावान्तीं ठरविलें आहे. मीपणाचा दुजाभाव या स्थितीत नाश किंवा मरण पावतो म्हणून आत्मनाशाचा हा एक प्रकार आहे, अशी कित्येक लोक शंका काढीत असतात. पण या स्थितीचा अनुभव घेत असतां जरी तिचे वर्णन करितां येत नाही, तरी मागाहून तिचे स्मरण होऊं शकतें ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे बरील शंका निर्मूल होय असें कोणा-

च्याहि लक्षांत येईल. पण यापेक्षांहि बलवत्तर प्रमाण म्हणजे साधुसंतांचा अनुभव हें होय. मागील सिद्ध पुरुषांच्या अनुभवाचें वर्णन राहूं या. पण अगदीं अलीकडे भगवद्भक्तशिरोमणि तुकारामबुवा यांनांहि—

आपुलें मरण पाहिलें म्यां डोळां । तो जाला सोहळा अनुपम ।

असें या परमावधीच्या स्थितिचें आलंकारिक भाषेंत मोठया कौतुकानें व धन्यतापूर्वक वर्णन केलें आहे (गा. ३५७९) व्यक्त किंवा अव्यक्त सगुण ब्रह्माच्या उपासनेपासून ध्यानानें ऋत चढत उपासक अखेरीस अशा स्थितीला येऊन पोचतो कीं, “अहं ब्रह्मास्मि” (वृ. १.४.१०)—मीच ब्रह्म आहे—या ब्रह्मात्मैक्यस्थितीचा त्यास साक्षात्कार होऊं लागतो, आणि मग त्यांत तो इतका गहून जातो की, मी कोणत्या स्थितींत आहे अगर कशाचा अनुभव घेत आहे, इकडेहि त्याचें लक्ष जात नाहीं. जागृति कायम असल्यामुळें या अवस्थेस स्वप्न किंवा सुषुप्ति म्हणजे झोंप असें म्हणतां येत नाहीं; आणि जागृति म्हणावें तर जागृतावस्थेंत सामान्यतः होणारें द्वैताचे सर्व व्यवहार बंद पडलेले असतात. म्हणून स्वप्न, सुषुप्ति (झोंप) किंवा जागृति या तीन व्यावहारिक अवस्थांहून निराळीच ही एक चौथी किंवा तुरीय अवस्था आहे असें शास्त्रांत म्हटलें आहे; आणि ही स्थिति प्राप्त होण्यास निर्विकल्प म्हणजे ज्यांत द्वैताचा यत्किंचित्ही स्पर्श नाहीं असा समाधियोग लाविणें हें पातंजलयोगदृष्टया मुख्य साधन असल्यामुळें गीतेंत हा निर्विकल्प समाधियोग अभ्यासानें संपादन करून घेण्यास मनुष्याने कंटाळूं नये असें म्हटलें आहे (गी. ६.२०—२३). ही ब्रह्मात्मैक्यस्थिति म्हणजेच ज्ञानाची पूर्णावस्था होय. कारण, सर्व जग ब्रह्मरूप म्हणजे एकच झाल्यावर “अविभक्तं विभक्तेषु”—अनेकांचें एकत्व करणें—असें जें ज्ञानक्रियेचें गीतेंतलें लक्षण त्याची कमाल झाल्यामुळें पुढें कशाचेंहि जास्त ज्ञान होणें शक्य नसतें. तसेंच नामरूपांपलीकडल्या या अमृतत्वाचा अनुभव आल्यावर जन्ममरणाचा फेराहि मनुष्यास आपोआपच चुकतो. कारण जन्ममरण तरी नामरूपांतच येतें आणि त्याच्यापलीकडे हा गेलेला असतो (गी. ८.२१). तुका-

* ध्यानानें व समाधीनें प्राप्त होणारी ही अद्वैताची किंवा अभेदभावाची अवस्था nitrous oxide $g-s$ नांवाचा एक प्रकारचा रासायनिक वायु हुंगल्यानेंहि प्राप्त हात असत्ये. या वायुसच ‘लाफिंग ग्यास’ हें नांव आहे *Wits to Britain and Other Essays on Popular Philosophy* by William James, pp. 294 29३ पण ही अवस्था कृत्रिम असून समाधीनें प्राप्त होणारी अवस्था खरी व स्वाभाविक असत्ये असा या दोहोंत महत्त्वाचा भेद आहे. तथापि या कृत्रिम अवस्थेच्या पुराव्यावरून अभेदावस्थेच्या अस्तित्वाबद्दल कांहींच वाद रहात नाहीं, म्हणून या ठिकाणीं तिचा आम्हीं उल्लेख केला आहे.

रामबुवांनीं यासाठीं या स्थितीस 'मरणाचे मरण' हें नांव दिलें आहे (गी. ३५, ८०); आणि याज्ञवल्क्य याच कारणास्तव या स्थितीस अमृतत्वाचीं सामा किंवा पराकाष्ठा ह्मणत आहे. हाच जीवन्मुक्तावस्था होय. या अवस्थेंत आकाशगमनादि कांहीं अपूर्व व अलौकिक सिद्धि प्राप्त होतात असें पातंजलयोगसूत्रांत व अन्यत्रहि वर्णन आहे (पातंजलसू. ३. १६-५५); आणि यासाठींच योगाभ्यासाच्या नादीं कित्येक लागत असतात. पण योगवासिष्ठकारांनीं म्हटल्याप्रमाणें आकाशगमनादि सिद्धि हें ब्रह्मनिष्ठ स्थितीचें साध्य किंवा भागहि नसून जीवन्मुक्त पुरुष या सिद्धि प्राप्त करून घेण्याचा उद्योग करीत नसतो, व पुष्कळदां त्याच्या अंगीं त्या दिसूनहि येत नाहीत (यो. ५. ८९, पहा). म्हणून योगवासिष्ठकारांनींच नव्हे, तर गीतेंतहि या सिद्धीचा कोठें उल्लेख केला नाही. हे चमत्कार म्हणजे मायेचे खेळ होत, ब्रह्मविद्या नव्हे, असें वसिष्ठानीं रामास स्पष्ट सांगितलें आहे. ते खर असतील; नसतीलच असें आम्हां म्हणत नाही. पण कांहीं म्हटलें तरी तो ब्रह्मविद्येचा विषय नव्हे एवढें निर्विवाद आहे. म्हणून या सिद्धि मिळोत वा न मिळोत, त्यांकडे लक्ष न देतां किंवा त्यांची इच्छा अगर आशाहि न ठेवितां सर्वाभूतीं एक आत्मा ही परमावधीची ब्रह्मनिष्ठ स्थिति आपणास ज्या रीतीनें प्राप्त होईल तेवढेच प्रयत्न करण्यास मनुष्यानें झटलें पाहिजे, सिद्धीच्या नादीं लागूं नये, असें ब्रह्मविद्याशास्त्राचें सांगणें आहे. ब्रह्मज्ञान ही आत्म्याची शुद्धावस्था आहे, जादू अथवा मायिक चमत्कार नव्हे; व म्हणून सदर चमत्कारानें ब्रह्मज्ञानाची महती वाढत नाही इतकेंच नव्हे, तर ब्रह्मविद्येच्या महत्त्वाचा सदर चमत्कार हा पुरावाहि होऊं शकत नाही. पक्षी किंवा आतां विमानवाले लोकहि आकाशांत उडतात; पण त्यासाठीं त्यांची गणना कोणीहि ब्रह्मवेत्त्यांत करीत नाही. किंबहुना आकाशगमनादि सिद्धि प्राप्त झालेले कांहीं पुरुष मालतीमाधव नाटकांतील अघोरघंटाप्रमाणें क्रूर व घातकी देखील असूं शकतात.

ब्रह्मात्मैक्यरूप आनंदमय स्थितीचा अनिर्वाच्य अनुभव दुसऱ्यास पूर्णपणें सांगतां येणें शक्य नाही. कारण, तो दुसऱ्यास सांगावयाचा म्हणजे 'मी-तू' ही द्वैताचीच भाषा करावी लागत्ये, व या द्वैती भाषेंत अद्वैताचा सर्व अनुभव व्यक्त करितां येत नाही. म्हणून या परमावधीच्या स्थितीचीं उपनिषदांतून जीं वर्णनें आहेत तीं हि अपुरी किंवा गौण समजलीं पाहिजेत. आणि हीं वर्णनें जर गौण तर सृष्टीची उत्पात्ति, रचना वगैरे समजावून देण्यासाठीं कित्येक ठिकाणीं जीं शुद्ध द्वैती वर्णनें उपनिषदांतून आढळून येतात, तीं हि गौणच मानिलीं पाहिजेत. उदाहरणार्थ, आत्मस्वरूपी, शुद्ध, नित्य, सर्वव्यापी व अविकारी ब्रह्मापासूनच पुढें हिरण्यगर्भनामकं सगुण पुरुष अगर आप (पाणी) आदिकरून सृष्टीतील व्यक्त पदार्थ क्रमाक्रमानें निर्माण झाले, किंवा हीं नामरूपे निर्माण करून मग जीवरूपानें परमेश्वरानें

त्यांत प्रवेश केला (तै. २. ६; छां. ६. २ ३; बृ. १. ४. ७), अशीं दृश्य सृष्टीच्या उत्पत्तीची जीं वर्णनें उपनिषदांतून केलेली आहेत तीं अद्वैतदृष्ट्या यथार्थ होऊं शकत नाहीत. कारण, ज्ञानगम्य निर्गुण परमेश्वरच जर चोहोकडे भरलेला आहे, तर एकानें दुसऱ्याला उत्पन्न केले हें म्हणणेंच तात्त्विकदृष्ट्या निर्मूल पडते. परंतु सामान्य लोकांस सृष्टिरचना समजून देण्यास व्यावहारिक म्हणजे द्वैताची भाषा हेंच काय तें साधन असल्यामुळे व्यक्त सृष्टीच्या म्हणजे नामरूपाच्या उत्पत्तीचीं वरच्यासारखीं वर्णनें उपनिषदांतून येत असतात. तथापि त्यांतहि अद्वैताचा धागा कायम ठेविला असून, अशा प्रकारें द्वैताची व्यावहारिक भाषा वापरली तरी मूळांत अद्वैतच खरें, असें अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे. सूर्य फिरत नाहीं असे आतां निश्चित ज्ञान झालें असतांहि, सूर्य उगवला किंवा मावळला ही भाषा जशी आपण वापरतो, तद्वत् एकच आत्मस्वरूपी परब्रह्म चोहोकडे अखंड भरलेलें असून तें अविकार्य आहे असें निश्चयात्मक ठरलेलें असतांहि, “परब्रह्मापासून व्यक्त जग निर्माण झालें” अशी भाषा उपनिषदांतून येत असत्ये; व गीतेंतहि त्याचप्रमाणें “माझे खरें स्वरूप अव्यय व अज आहे” (गी. ७. २५) असें सांगितलें असतांहि “मी सर्व जग उत्पन्न करितों” (गी. ४. ६) असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. पण या वर्णनांतील मर्म लक्षांत न घेतां तीं शब्दशः खरीं आहेत व तींच मुख्य होत, असें कल्पून कित्येक पंडित द्वैत किंवा विशिष्टाद्वैत मत उपनिषदांत प्रतिपाद्य आहे, असा सिद्धान्त करीत असतात. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, सर्वत्र एकच निर्गुण ब्रह्म व्यापून राहिलें आहे असें मानिलें, तर या अविकारी ब्रह्मापासून विकारी नाशवंत सगुण पदार्थ कसे निर्माण झाले याची उपपत्ति लागत नाही. कारण, नामरूपात्मक सृष्टीला जरी ‘माया’ म्हटलें तरी निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण माया उत्पन्न होणेंच तर्कदृष्ट्या शक्य नसल्यामुळे अद्वैतवाद लंगडा पडतो. यापेक्षां सांख्यशास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणें नामरूपात्मक व्यक्त सृष्टीचें प्रकृतीसारखें एखादें सगुण पण व्यक्त रूप नित्य मानून त्याच्या अंतर्गामी, लोखंडाच्या यंत्रांत जशी वाफ त्याप्रमाणें, दुसरें परब्रह्मरूप नित्य तत्त्व खेळते ठेवणें (बृ. ३. ७), व या दोहोंचे डाळिंबाच्या फळांतील दाण्यांप्रमाणें ऐक्य झाले आहे असें मानणें अधिक प्रशस्त होय. परंतु आमच्या मते उपनिषदांचें तात्पर्य याप्रमाणें ठरविणें युक्त नाही. उपनिषदांत कधीं कधीं द्वैती व कधीं शुद्ध अद्वैती वर्णनें येत असून या दोहोंचीं कांहीं तरी एकवाक्यता लाविली पाहिजे, हें खरें आहे. परंतु अद्वैतवाद मुख्य मानून निर्गुण ब्रह्म सगुण होतांना मात्र तेवढ्यापुरती मायिक द्वैताची स्थिति प्राप्त झाल्यासारखी दिसत्ये, असें मानिल्यानें सर्व क्वनांची जशी व्यवस्था लागत्ये, तशी व्यवस्था द्वैतपक्ष प्रधान मानून लागत नाही. उदाहरणार्थ, “तत त्वमसि” या वाक्यांतील पदांचा अन्वय द्वैती मता-

प्रमाणे कधीच नीट लागत नाही. द्वैत्यांच्या लक्षांत ही अडचण आली नाही असे नाही. पण तत्त्वम्—तस्य त्वम्—म्हणजे तुझ्याहून भिन्न असा जो कोणी त्याचा तू आहेस, तोच तू नव्हेस—अशा प्रकारे कसाबसा तरी या महावाक्याचा अर्थ लावून द्वैतां आपले समाधान करून घेत असतात. पण ज्याला संस्कृताचे थोडे ज्ञान असून ज्याची बुद्धि आप्रधाने विद्ध झाली नाही त्याला हे ओढाताणीचे अर्थ खरे नव्हेत असे तेव्हांच कळून येईल कैवल्योपनिषदांत तर “स त्वमेव त्वमेव तत् (कै. १. १६) याप्रमाणे ‘तत्’ व ‘त्वम्’ यांची उलटसुलट करून वरील महावाक्य अद्वैतपरच असल्याचा सिद्धान्त दर्शविला आहे. फार काय सांगावे ? एकंदर उपनिषदांचा बराच भाग कापून काढिल्याखेरीज किंवा जाणूनबुजून त्याकडे दुर्लक्ष केल्याखेरीज उपनिषच्छास्त्राचे अद्वैताशिवाय दुसरे कांहीं रहस्य आहे असे दाखवितां येणे शक्य नाही. पण हे वाद कधीच न संपणारे असल्यामुळे त्याबद्दल येथे आम्ही जास्त चर्चा करीत बसत नाही. ज्याला अद्वैताखेरीज इतर मते आवडत असतील त्यांनी ती खुशाल स्वीकारावी. ज्या थोर महात्म्यांनी उपनिषदांत “नेह नानास्ति किंचन” (बृ. ४. ४. १९; कठ. ४. ११)—या स्पष्टतः कोणत्याहि प्रकारचा अनेकपणा नाही, —जे कांहीं आहे ते मूळांत सर्व “एकमेवाद्वितीयम्” (छां. ६. २. २), अशी आपली प्रतीति स्पष्ट सांगून पुढे “मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति”—या जगांत ज्याला नानात्व दिसते तो जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत पडतो—असे वर्णन केले आहे, त्या महात्म्यांचा आशय अद्वैताखेरीज दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारचा असू शकेल असे आम्हांस वाटत नाही. पण अनेक वैदिक शाखांची अनेक उपनिषदे असल्यामुळे एकंदर सर्व उपनिषदांचे तात्पर्य एकच आहे की काय याबद्दल शंका घेण्यास कदाचित् जसा थोडा तरी आवकाश सांपडतो, तसाहि गीतेचा प्रकार नाही. गीता हा एकच ग्रंथ असल्यामुळे त्यांत एकच प्रकारचा वेदान्त प्रतिपाद्य असला पाहिजे हे उघड आहे; आणि तो कोणता याचा विचार करू लागले म्हणजे “सर्व भूतांचा नाश झाला तरी जे एकच कायम रहाते” (गी. ८. २०) तेवढेच काय ते खरे सत्य असून पिडी व ब्रह्मांडी मिळून सर्वत्र तेंच भरून राहिलेले आहे (गी. १३. ३१), असा अद्वैतपर सिद्धान्त करणे भाग पडते. किंबहुना आत्मौपम्यबुद्धीचे जे नीतितत्त्व गीतेत सांगितले आहे, त्याची पुरी उपपत्तिहि अद्वैताखेरीज दुसऱ्या प्रकारच्या वेदान्तदृष्टीने लागत नाही. श्रीशंकराचार्यांच्या वेळी किंवा तदुत्तरकाली अद्वैतमतप्रतिपादक ज्या अनेक कोट्या अंगर प्रमाणे निघाली तीं सर्व यच्चयावत् गीतेत प्रतिपादिली आहेत असे म्हणण्याचा आमचा आशय नाही. द्वैती, अद्वैती, विशिष्टाद्वैती वगैरे संप्रदाय निघण्यापूर्वी गीता झालेली आहे; व त्यामुळे कोणत्याहि विशिष्ट सांप्रदायिक कोट्यांचा तीत

समावेश होणे शक्य नव्हते, हे म्हणणे आम्हांसहि मान्य आहे. पण त्यामुळे गीतेत जो वेदान्त आहे तो सामान्यतः शांकर संप्रदायांतील ज्ञानाप्रमाणे अद्वैती आहे, द्वैती नव्हे, या म्हणण्यास कांहीं बाध येत नाही. परंतु तत्त्वज्ञानदृष्ट्या गीता व शांकर संप्रदाय यांत याप्रमाणे जरी सामान्य मेळ आहे, तरी आचारदृष्ट्या कर्म-संन्यासापेक्षां गीता कर्मयोगाला अधिक महत्त्व देत असल्यामुळे गीतार्थम शांकर संप्रदायाहून भिन्न झाला आहे असे आमचे मत आहे. पण त्याचा विचार पुढे करण्यांत येईल. सध्यांचा विषय तत्त्वज्ञानाबद्दलचा आहे; आणि हे तत्त्वज्ञान गीता व शांकर संप्रदाय या दोहोंतहि एकाच प्रकारचे म्हणजे अद्वैती आहे एवढेच येथे सांगायचे आहे. इतर सांप्रदायिक भाष्यांपेक्षां गीतेवरील शांकर भाष्यास जे अधिक महत्त्व आले आहे त्याचे कारणहि हेच होय.

सर्व नामरूपे ज्ञानदृष्ट्या बाजूला काढिल्यावर, एकच अविकारी व निर्गुण तत्त्व कायम रहाते, व त्यामुळे पूर्ण व सूक्ष्म विचारान्तीं अद्वैतसिद्धान्तच कबूल करावा लागतो एवढे सिद्ध झाल्यावर, या एका निर्गुण व अव्यक्त द्रव्यापासून नानाविध व्यक्त सगुण सृष्टि कशी झाली याचा अद्वैतवेदान्तदृष्ट्या खुलासा करणे जरूर पडते. निर्गुण पुरुषाबरोबरच त्रिगुणात्मक म्हणजे सगुण प्रकृति अनादि व स्वतंत्र मानून सांख्यांनी हा प्रश्न सोडविला आहे, असे पूर्वीच सांगितले आहे. पण सगुण प्रकृति याप्रमाणे स्वतंत्र मानिली तर जगाची मूलतत्त्वे दोन होऊन वर अनेक कारणांवरून पूर्णपणे निश्चित केलेल्या अद्वैतमतास बाध येतो; आणि सगुण प्रकृति स्वतंत्र न मानावी तर एकाच मूळ निर्गुण द्रव्यापासून नानाविध सगुण सृष्टि कशी उत्पन्न झाली हे सांगतां येत नाही. कारण, निर्गुणापासून सगुण —म्हणजे जे कांहीं नाही त्यापासून दुसरे कांहीं—उत्पन्न होणे शक्य नाही, हा सत्कार्यवादाचा सिद्धान्त अद्वैत्यांसहि मान्य झालेला आहे. एतावता दोहोंकडूनहि अडचणच. मग हाच पेंच सुटणार कसा? अद्वैत न सोडितां निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होण्याचा मार्ग सांगितला पाहिजे; आणि तो तर सत्कार्यवादाप्रमाणे बंद पडल्यासारखा दिसतो. पेंच मोठा खरा. किंबहुना अद्वैत सिद्धान्त स्वीकारण्यास कित्येकांच्या मते हीच काय ती मुख्य अडचण आहे, व त्याचमुळे ते द्वैताचा अंगी-कार करीत असतात. पण अद्वैती पंडितांनी आपल्या बुद्धीने या विकट अडचणींतून सुटण्याचाहि एक सयुक्तिक व बिनतोड मार्ग काढिला आहे. ते असे म्हणतात की, सत्कार्यवादाचा किंवा गुणपरिणामवादाचा सिद्धान्त, कार्य व कारण हीं दोन्ही जेव्हां एकाच कोटीतलीं किंवा एकाच वर्गातलीं असतात तेव्हां लागू पडतो; व त्यामुळे सत्य व निर्गुण ब्रह्मापासून सत्य व सगुण माया उत्पन्न होणे शक्य नाही हे अद्वैत वेदान्तीहि कबूल करील. पण ही कबुली दोन्ही पदार्थ सत्य असतील तेव्हांची

आहे; जेथे एक पदार्थ सत्य व दुसरा फक्त त्याचा देखावा आहे, तेथे सत्कार्यवाद लागू पडत नाही. सांख्य पुरुषाप्रमाणे प्रकृतिहि स्वतंत्र सत्य पदार्थ मानितात. म्हणून निर्गुण पुरुषापासून सगुण प्रकृतीच्या उत्पत्तीची उपपत्ति सत्कार्यवादाप्रमाणे त्यांस लावितां येत नाही. पण माया अनादि असली तरी ती सत्य व स्वतंत्र नाही, गीतेत म्हटल्याप्रमाणे 'मोह,' 'अज्ञान' किंवा 'इंद्रियांस दिसणारा देखावा" आहे, असा अद्वैतवेदान्ताचा सिद्धान्त असल्यामुळे, सत्कार्यवादावरून निष्पन्न होणारा आक्षेपच अद्वैतसिद्धान्तास लागू होऊं शकत नाही. बापापासून पुढे मुलगा झाल्यास बापाच्या गुणपरिणामानें तो झाला असें म्हणूं; परंतु बाप ही एकच व्यक्ति असून तो जेव्हां कधी मुलाचें, कधी तरुणाचें तर कधी म्हाता-ऱ्याचें सोंग घेतांना दिसतो, तेव्हां या व्यक्तीमध्ये आणि त्याच्या अनेक सोंगामध्ये गुण-परिणामरूपी कार्यकारणभाव नसतो, असें आपण नेहमीच पहातो तसेंच सूर्य एकच आहे, हें निश्चित झाल्यावर, पाण्यांत डोळ्यांना दिसणारे त्याचें प्रतिबिंब हा एक भ्रम आहे, गुणपरिणामामुळे उत्पन्न झालेला दुसरा सूर्य नव्हे, असें आपण म्हणतो; आणि दुर्बिणीनें एखाद्या ग्रहाचें खरें स्वरूप निश्चित केल्यावर नुसत्या डोळ्यांस दिसणारे त्या ग्रहाचें स्वरूप डोळ्यांच्या दुर्बलतेमुळे आणि अतिदीर्घ अंतरामुळे उत्पन्न झालेला नुस्ता देखावा आहे, असें ज्योतिःशास्त्र स्वच्छ सांगते. कोणतीहि गोष्ट नेत्रादि इंद्रियांना प्रत्यक्ष गोचर होत्ये एवढ्याच कारणावरून ती स्वतंत्र सत्य वस्तु मानितां येत नाहीं हें यावरून उघड होतें. मग तोच न्याय अध्यात्मशास्त्रासहि लागू करून ज्ञानचक्षुरूप दुर्बिणीनें निश्चित केलेले निर्गुण परब्रह्म तेवढें खरें, व ज्ञानशून्य चर्मचक्षूस गोचर होणारें नामरूप या परब्रह्माचें कार्य नसून इंद्रियांच्या दुर्बलतेनें होणारा नुस्ता भ्रम म्हणजे मोहात्मक देखावा आहे, असें म्हणण्यास हरकत काय? निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होऊं शकत नाहीं हा आक्षेपच येथें लागू पडत नाहीं कारण, दोन्ही वस्तु एकाच कोटी-तल्या नसून एक सत्य व दुसरी फक्त देखावा आहे; आणि मूळांत एकच सत्य वस्तु असली तरी पहाणाऱ्या पुरुषाच्या दृष्टिभेदानें, अज्ञानानें, किंवा नजरबंदपणानें त्या एकाच वस्तूचे देखावे पालटत असतात असा आपला अनुभव आहे. उदाहरणार्थ, कानांना ऐकू येणारे शब्द व डोळ्यांना दिसणारे रंग हे दोन गुण घ्या. पैकीं कानांना जो शब्द किंवा आवाज ऐकूं येतो त्याचें सूक्ष्म परीक्षण करून 'शब्द' म्हणजे हवेच्या लाटा किंवा गति आहे असें आधिभौतिक शास्त्र्यांनी पूर्णपणें सिद्ध केले आहे. तसेंच डोळ्यांना दिसणारे तांबडे, पिवळे, निळे वगैरे रंगहि मूळांत एकाच सूर्यप्रकाशाचे विकार असून सूर्यप्रकाश देखील एक प्रकारची गतिच होय असें आतां सूक्ष्म शोधान्तीं निश्चित झाले आहे. 'गति' मूळांत एकच असतां तिला कान जर शब्द

व ढोळे रंग ठरवितात, तर हाच न्याय जास्त व्यापकरीत्या सर्व इंद्रियांस लागू केला म्हणजे कोणत्या तरी एकाच अविकार्य वस्तूवर मनुष्याची निरनिराळी इंद्रिये आप-आपल्यापरी शब्दारूपादि अनेक नामरूपात्मक गुणांचा 'अध्यारोप' करून नाना-प्रकारचा देखावा उत्पन्न करीत असतात, मूळच्या एकाच वस्तूत हे देखावे, गुण किंवा नामरूपे असण्याचे कारण नाही, अशी सर्व नामरूपांच्या उत्पत्तीसंबंधाने सत्कार्यवादावाचूनहि नीट उपपत्ति देतां येत्ये. आणि हाच अर्थ सिद्ध करण्यास दोरीच्या ठायी सर्पांचा, किंवा शिपीच्या ठायी रुप्याचा भ्रम होणे, अगर डोळ्यांत बोट घातले असतां एकाचे दोन पदार्थ दिसणे, किंवा निरनिराळ्या रंगांचे चष्मे लाविले असतां एकच पदार्थ निरनिराळ्या रंगांचा दिसणे, इत्यादि अनेक दृष्टान्त वेदान्तशास्त्रांत येत असतात. मनुष्याची इंद्रिये त्यास केव्हांच सुटत नसल्यामुळे जगांतील नामरूपे किंवा गुण नेहमीच त्याच्या दृष्टीस पडणार हे खरे. पण इंद्रियवान् मनुष्याच्या दृष्टीने जगाचे जे हे सापेक्ष स्वरूप दिसते, तेच त्या जगाचे मूळांतले म्हणजे निरपेक्ष व नित्य स्वरूप आहे असे म्हणतां येत नाही. मनुष्याला हल्ली जी इंद्रिये आहेत त्यापेक्षा कमीजास्त इंद्रिये जर त्याला प्राप्त झाली तर ही सृष्टि त्याला हल्ली दिसत्ये तशीच दिसेल असे नाही; आणि हे जर खरे, तर पहाणाऱ्या मनुष्याच्या इंद्रियांची अपेक्षा न ठेवितां सृष्टीच्या बुडाशीं जें तत्त्व आहे त्याचे नित्य व खरे स्वरूप काय तें सांगा, असे कोणी विचारिल्यास तें मूलतत्त्व निर्गुण असून मनुष्याला तें सगुण दिसते हा मनुष्याच्या इंद्रियांचा धर्म आहे, मूळ वस्तूचा गुण नव्हे, असे उत्तर देणे भाग पडते. आधिभौतिक शास्त्रांत फक्त इंद्रियांस दिसणाऱ्या गोष्टींचेच परीक्षण करावयाचे असल्यामुळे अशा तऱ्हेचे प्रश्नच कधी उद्भवत नाहीत पण मनुष्य व त्याची इंद्रिये नाहीशी झाली म्हणजे परमेश्वरहि नाहीसा होतो, किंवा मनुष्याला तो अमुक प्रकारचा दिसतो म्हणून त्याचे त्रिकालाबाधित नित्य व निरपेक्ष स्वरूपहि तेंच असले पाहिजे, असे म्हणतां येत नाही. म्हणून जगाच्या बुडाशी असणाऱ्या सत्याचे मूलस्वरूप काय याचा ज्या अध्यात्मशास्त्रांत विचार करावयाचा त्यांत मनुष्याच्या इंद्रियांची सापेक्ष दृष्टि सोडून देऊन निव्वळ ज्ञानदृष्टीने म्हणजे शक्य तेवढ्या बुद्धीनेच अखेर विचार करावा लागतो; आणि असे केले म्हणजे इंद्रियांना गोचर होणारे सर्व गुण आपोआप सुटून जाऊन ब्रह्माचे नित्य स्वरूप इंद्रियातीत म्हणजे निर्गुण असून तेंच सर्वांत श्रेष्ठ होय असे सिद्ध होते. पण जें निर्गुण त्याचे वर्णन तरी कोण व कसे करणार? यासाठी परब्रह्माचे अखेरचे म्हणजे निरपेक्ष व नित्य स्वरूप केवळ निर्गुणच नव्हे, तर अनिर्वाच्यहि आहे, आणि या निर्गुण स्वरूपांतच मनुष्याला त्याच्या इंद्रियांच्या योगाने सगुण देखावा दिसतो, असा अद्वैतवेदान्तांत सिद्धान्त केला आहे.

पण निर्गुणाचें सगुण करण्याची ही शक्ति इंद्रियांना तरी आली कोठून असा या ठिकाणीं पुनः प्रश्न निघतो. अद्वैत वेदान्तशास्त्राचें यास असें उत्तर आहे कीं, मानवी ज्ञानाची गति येथें खुंटत्ये म्हणून हें इंद्रियांचें अज्ञान असून निर्गुण परब्रह्मांत सगुण जगाचा देखावा दिसणें हा त्या अज्ञानाचा परिणाम आहे, किंवा इंद्रियें तरी परमेश्वराच्या सृष्टीतीलच असल्यामुळें सगुण सृष्टि (प्रकृति) ही निर्गुण परमेश्वराचीच एक 'दैवी माया' आहे एवढें निश्चित अनुमान करूनच या ठिकाणीं स्वस्थ वसावें लागतें (गी. ७. १४). अप्रबुद्ध म्हणजे केवळ इंद्रियांनीं पहाणाऱ्या लोकांस परमेश्वर व्यक्त व सगुण दिसला तरी परमेश्वराचें खरें व श्रेष्ठ स्वरूप निर्गुण असून तें ज्ञानदृष्टीनें ओळखणें यांतच ज्ञानाची परमावधि आहे, इत्यादि गीतेंत जें वर्णन आहे (गी. ७. १४, २४, २५), त्यांतील बाज वाचकांच्या आतां लक्षांत येईल. पण परमेश्वर मूळांत निर्गुण असून त्यांतच मनुष्याच्या इंद्रियांस सगुण सृष्टीचा विविध देखावा दिसतो असा जरी याप्रमाणें निर्णय केला, तरी या सिद्धान्तांत 'निर्गुण' शब्दाचा अर्थ काय समजावयाचा याचा आणखी थोडा खुलासा करणें जरूर आहे. हवेच्या लाटांवर शब्दरूपादि गुणांचा किंवा शिंपीवर रुप्याचा जेव्हां आपलीं इंद्रियें अध्यारोप करितात, तेव्हां हवेच्या लाटांत शब्दरूपादि किंवा शिंपीत रुप्याचे गुण नसतात हें खरें; पण अध्यारोपित केलेले गुण जरी त्यांत नसले तरी त्यांहून दुसरे गुण मूळ पदार्थांत नसतीलच असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण, शिंपीत रुप्याचे गुण जरी नाहींत तरी रुप्याच्या गुणांखेरीज दुसरे गुण असतात हें आपण प्रत्यक्ष पहातो. मग इंद्रियांनीं आपल्या अज्ञानानें मूल ब्रह्मावर अध्यारोपित केलेले गुण जरी त्या ब्रह्मांत नाहींत असें म्हटलें, तरी दुसरे गुण परब्रह्मांत नसतील कशावरून, आणि जर असतील तर तें निर्गुण कसें, अशीहि एक शंका या ठिकाणीं उत्पन्न होत्ये; पण जरा अधिक सूक्ष्म विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, इंद्रियांनीं अध्यारोपित केलेल्या गुणांखेरीज मूळ ब्रह्मांत दुसरे गुण असतील असें जरी मानिलें तरी ते आपणांस कळणार कसे ? मनुष्याला जे गुण कळतात ते त्याच्या इंद्रियद्वारा कळतात; आणि जे गुण इंद्रियांस गोचर नाहींत ते कळतहि नाहींत. सारांश, इंद्रियांनीं अध्यारोपित केलेल्या गुणांखेरीज परब्रह्मांत जर दुसरे कांहीं गुण असतील तर ते आम्हांस कळणें शक्य नाहीं; आणि जे गुण आपणांस कळणें शक्य नाहीं ते परब्रह्मांत आहेत असें विधान करणेंहि न्यायशास्त्र-दृष्ट्या योग्य नव्हे. म्हणून 'गुण'शब्दानें "मनुष्यास कळणारे गुण" असा अर्थ घेऊन या अर्थी ब्रह्म 'निर्गुण' आहे असा वेदान्ती सिद्धान्त करीत असतात. मनुष्यास अतर्क्य असे गुण किंवा शक्तिहि मूळ परब्रह्मस्वरूपांत नसेल असें अद्वैत वेदान्त म्हणत नाहीं, व दुसऱ्या कोणासहि म्हणतां यावयाचें नाहीं. किंबहुना इंद्रियांचें वर सांगि-

तल्ले अज्ञान किवा माया ही त्या मूळ परब्रह्माचीच एक अतर्क्य शक्ति असली पाहिजे असे वेदान्तीहि म्हणत असतात, हे पूर्वीच सांगितले आहे.

त्रिगुणात्मक माया किंवा प्रकृति ही स्वतंत्र दुसरी वस्तु नसून एकजिनसी एका निर्गुण ब्रह्मावरच मनुष्याचीं इंद्रिये नेहमी अज्ञानाने सगुण देखाव्याचा अध्यारोप करीत असतात. या मतासच 'विवर्तवाद' असे म्हणतात. निर्गुण ब्रह्म हे एकच मूलतत्त्व असतां नानाविध सगुण जग प्रथम कसे दिसू लागले, याची अद्वैतवेदान्ता-प्रमाणे ही उपपत्ति आहे. कणादन्यायशास्त्रांत असंख्य परमाणु हे जगाचे मूलकारण आहे असा सिद्धान्त केला असून नैय्यायिक हे परमाणु सत्य मानितात. म्हणून या असंख्य परमाणूंचा संयोग होण्यास प्रारंभ झाला म्हणजे सृष्टीतील अनेक पदार्थ होऊं लागतात, असे त्यांनीं ठरविले आहे. या मताने परमाणूंच्या संयोगास प्रारंभ झाल्यावर सृष्टि निर्माण होत्ये, म्हणून यास 'आरंभवाद' असे म्हणतात. पण नैय्यायिकांचे असंख्य परमाणूंचे हे मत न स्वीकारितां "एकाजिनसी, सत्य व त्रिगुणात्मक प्रकृति" हेच जडसृष्टीचे मूलकारण होय. आणि या त्रिगुणात्मक प्रकृतीतील गुणांच्या विकासाने किंवा परिणामाने व्यक्त सृष्टि निर्माण होत्ये असे सांख्यांचे म्हणणे आहे. या मतास 'गुणपरिणामवाद' असे म्हणतात. कारण, एका मूळ सगुण प्रकृतीच्या गुणविकासानेच सर्व व्यक्त सृष्टि झाली असे यांत प्रतिपादन केलेले असते. पण हे दोन्ही वाद अद्वैतवेदान्ती कबूल करीत नाहीत. परमाणु असंख्य असल्यामुळे अद्वैतमताप्रमाणे ते जगाचे मूळ असू शकत नाहीत; आणि प्रकृति एक असली तरी ती पुरुषाहून भिन्न व स्वतंत्र आहे, हे द्वैतहि अद्वैत सिद्धान्तास विरुद्ध पडते. पण अशा रीतीने हे दोन्ही वाद सोडून दिले म्हणजे एका निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण सृष्टि कशी झाली याची दुसरी कांही तरी उपपत्ति द्यावी लागत्ये. कारण, सत्कार्यवादाप्रमाणे निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होऊं शकत नाही. यावर वेदान्ती असे म्हणतात की, सत्कार्यवादाचा हा सिद्धान्त कार्य आणि कारण या दोन्ही वस्तू जेथे सत्य आहेत तेथेच लागू पडतो. मूळ वस्तु एकच असून तिचे फक्त देखावेच जेथे पालटतात तेथे हा न्याय लागू होत नाही. कारण, एकाच वस्तूचे निरनिराळे देखावे दिसणे हा त्या वस्तूचा धर्म नसून पहाणाऱ्या पुरुषाच्या दृष्टिभेदांमुळे हे निरनिराळे देखावे उत्पन्न होऊं शकतात, असे नेहमी आपल्या नजरेस येते. * हाच न्याय निर्गुण ब्रह्म व सगुण जग यांस लागू केला म्हणजे, ब्रह्म निर्गुण असून मनुष्याच्या इंद्रिय-धर्मांमुळे त्यांतच सगुणत्वाचा देखावा उत्पन्न होतो असे म्हणावे लागते. हा

*इंग्रजीत हाच अर्थ व्यक्त करणे असल्यास appearances are the results of subjective conditions, viz. the senses of the observer and not of the thing in itself असे म्हणावे लागेल.

विवर्तवाद होय. विवर्तवादांत एकच मूळ सत्य द्रव्य धरून त्यावरच अनके असत्य म्हणजे नेहमी पालटणाऱ्या देखाव्यांचा अध्यारोप होतो असे मानितात आणि गुणपरिणामवादांत प्रथमच दोन सत्य द्रव्ये धरून त्यांपैकी एकाच्या गुणांचा विकास होऊन जगांतील नानागुणयुक्त दुसऱ्या वस्तू उत्पन्न होतात असे मानिले जाते. रज्जूच्या ठिकाणी सर्पाचा भास होणे, हा विवर्त होय; आणि काथ्याची दोरी होणे किंवा दुधाचे दही होणे हा गुणपरिणाम होय. याच कारणास्तव वेदान्तसार ग्रंथाच्या एका प्रतीत—

यमत्तारिक्कोऽन्यथाभावः परिणाम उदीरितः ।

अतात्त्विकोऽन्यथाभावो विवर्तः स उदीरितः ॥

“एखाद्या मूळ वस्तूपासून जेव्हां तात्त्विक म्हणजे खरोखरच दुसऱ्या प्रकारची वस्तू होत्ये तेव्हां त्यास (गुण-)परिणाम असे म्हणतात; आणि तसे न होतां मूळ वस्तू जेव्हां भलतीच (अतात्त्विक) भासू लागते, तेव्हां त्यास विवर्त असे म्हणतात,”—असे या दोन वादांचे लक्षण दिले आहे (वे. सा. २१). आरंभवाद नैय्यायिकांचा आहे, गुणपरिणामवाद सांख्यांचा आहे, आणि विवर्तवाद अद्वैतवेदान्त्यांचा आहे. अद्वैतवेदान्ती परमाणु किंवा प्रकृति या दोन्ही सगुण वस्तु निर्गुण ब्रह्माहून भिन्न व स्वतंत्र मानीत नाहीत. पण मग सत्कार्यवादाप्रमाणे निर्गुणापासून सगुण उत्पन्न होणे अशक्य, असा आक्षेप येतो. म्हणून तो दूर करण्यासाठी विवर्तवाद निघालेला आहे. पण तेवढ्यावरून गुणपरिणामवादाचा वेदान्ती कधीच स्वीकार करीत नाहीत किंवा करणार नाहीत अशी जी कित्येकांची समजूत झाली आहे ती चुकीची आहे. निर्गुण ब्रह्मापासून सगुण प्रकृतीचा म्हणजे मायेचा उगम होणेच अशक्य असा अद्वैत मतावर सांख्यांचा किंवा इतर द्वैत्यांचाहि जो मुख्य आक्षेप तो अपरिहार्य नाही, एकाच निर्गुण ब्रह्मांत मायेचे अनेक देखावे आपल्या इंद्रियांस दिसणे शक्य आहे, एवढेच दाखविण्याचा विवर्तवादाचा मुख्य उद्देश आहे हा उद्देश सिद्ध झाल्यावर, म्हणजे एका निर्गुण परब्रह्मांतच त्रिगुणात्मक सगुण प्रकृतीचा देखावा दिसणे शक्य आहे असे विवर्तवादाने सिद्ध झाल्यावर, या प्रकृतीचा पुढील विस्तार गुणपरिणामाने झालेला आहे, हे कबूल करण्यास वेदान्तशास्त्राची कोणतीच हरकत नाही. मूळ प्रकृतिच देखावा आहे, सत्य नव्हे, एवढेच काय ते अद्वैतवेदान्ताचे मुख्य म्हणणे आहे. प्रकृतीचा देखावा एकदां दिसू लागल्यावर, मग या देखाव्यापासून पुढे निघणाऱ्या दुसऱ्या देखाव्यांस स्वतंत्र न मानितां, एका देखाव्याच्या गुणांतून दुसऱ्या देखाव्याचे गुण, याप्रमाणे नानागुणात्मक देखावे उत्पन्न होतात असे मानण्यास अद्वैतवेदान्ताची कांहीं हरकत नाही. म्हणून “ प्रकृति ही माझीच माया आहे ” (गी. ७. १४; ४. ६) असे गीतेत जरी भगवंतांनी सांगितले आहे, तरी ईश्वराने

अधिष्ठित झालेल्या (गी. ९.१०) या प्रकृतीचा पुढील विस्तार “गुणा गुणेषु वर्तन्ते” (गी. ३.२८; १४.२३) या न्यायानेच होत असतो असे गीतेत म्हटले आहे. यावरून असे उघड होते की, विवर्तवादाप्रमाणे मूळ निर्गुण परब्रह्मांत एकदां मायेचा देखावा उत्पन्न झाल्यावर, या मायिक देखाव्याच्या म्हणजे प्रकृतीच्या पुढील विस्ताराच्या उपपत्तीसाठी गुणोत्कर्षांचे तत्त्व गीतेसहि मान्य झालेले आहे सर्व दृश्य जग हाच मायात्मक देखावा म्हटले म्हणजे या देखाव्याची जी रूपांतरे होतात त्यांना गुणोत्कर्षासारखा कांही नियम असू नये असेहि म्हटलेच पाहिजे असे नाही. मायात्मक देखाव्याचा विस्तारहि नियमबद्धच असतो हे वेदान्त्यांस नाकबूल नाही. त्यांचे एवढेच म्हणणे आहे की, मूळ प्रकृतीप्रमाणे हे नियमहि मायिकच आहेत, आणि परमेश्वर या सर्व मायिक नियमांचा अधिपति व त्यांच्यापलीकडचा असून त्याच्या सत्तेनेच या नियमांस नियमत्व म्हणजे नित्यत्व प्राप्त झालेले असते. त्रिकालाबाधित नियम घालण्याचे सामर्थ्य देखावारूपी सगुण अतएव विनाशी प्रकृतीच्या अंगी असणे शक्य नाही.

वर जे विवेचन केले त्यावरून जगत्, जीव व परमेश्वर किंवा अध्यात्मशास्त्राचे परिभाषेप्रमाणे माया (म्हणजे मायेने उत्पन्न केलेले जग), आत्मा व परब्रह्म यांचे स्वरूप व परस्पर संबंध काय हे कळून येईल. अध्यात्मदृष्ट्या ‘नामरूपे’ व त्यांच्या पांघरूणाखालचे ‘नित्यतत्त्व’ असे जगातील सर्व वस्तूंचे दोन वर्ग होतात पैकीं नामरूपांनाच सगुण माया किंवा प्रकृति असे म्हणतात. पण नामरूपे बाजूला काढिली म्हणजे जे ‘नित्यद्रव्य’ शिल्लक रहाते ते निर्गुणच असले पाहिजे. कारण, कोणताहि गुण नामरूपांखेरीज असू शकत नाही. हे नित्य व अव्यक्त तत्त्व म्हणजेच परब्रह्म होय; आणि मनुष्याच्या दुर्बळ इंद्रियांस या निर्गुण परब्रह्मांतच सगुण माया उद्भवलेली दिसत्ये. ही माया सत्य पदार्थ नसून परब्रह्म तेवढेच काय ते सत्य म्हणजे त्रिकालाबाधित व कधीहि न पालटणारी वस्तु आहे. दृश्य सृष्टीचे नामरूप आणि त्याने आच्छादिलेले परब्रह्म यांच्या स्वरूपाबद्दल हे सिद्धान्त झाले. आतां मनुष्याचा याच न्यायाने विचार केला म्हणजे मनुष्याचा देह व इंद्रिये ही दृश्य सृष्टीतील इतर पदार्थांप्रमाणे नामरूपात्मक, म्हणजे अनित्य मायेच्या कोटीतील, असून या देहेन्द्रियांनी आच्छादिलेला आत्मा नित्यस्वरूपी परब्रह्माच्या कोटीतला आहे, किंवा ब्रह्म आणि आत्मा एकच, असे सिद्ध होते. बाह्य सृष्टि अशा अर्थाने स्वतंत्र सत्य पदार्थ न मानणाऱ्या अद्वैती सिद्धान्तांतील आणि बौद्ध सिद्धान्तांतील भेद वाचकांच्या लक्षांत आलाच असेल. विज्ञानवादी बौद्ध बाह्य सृष्टिच नाही असे मानून एकटे ज्ञानच सत्य मानितात; आणि वेदान्तशास्त्री बाह्य सृष्टीचे नित्य पालटणारे नामरूप तेवढेच असत्य मानून त्याखाली व मनुष्याच्या देहांत मिळून दोही-

कडे एकच आत्मस्वरूपी द्रव्य भरलेलें आहे, आणि हें एकाजिनसी आत्मतत्त्व एवढेंच काय तें अखेरचें सत्य होय असा सिद्धान्त करितात. तसेंच सांख्यांनी “अबिभक्तं विभक्तेषु” या न्यायानें सृष्ट पदार्थातील नानात्वाचें एकीकरण जडप्रकृतीपुरतेंच स्वीकारिलें आहे. पण वेदान्त्यांनीं सत्कार्यवादाची हरकत काढून टाकून “जें पिंडी तेंच ब्रह्मांडी” असा निश्चय केल्यामुळे, सांख्यांचे असंख्य पुरुष आणि प्रकृति यांचा एकाच परमात्म्यांत आतां अद्वैतानें किंवा अविभागानें समावेश झाला आहे. शुद्धाधिभौतिक पंडित हेकेल अद्वैती खरा. पण तो एका जड प्रकृतीतच चैतन्याचाहि संग्रह करितो, आणि वेदान्त जडाला प्राधान्य न देतां दिक्कालांनीं अमर्यादित अमृत व स्वतंत्र चिद्रूपी परब्रह्मच सर्व सृष्टीचें मूळ होय असें सिद्ध करितो, हा हेकेलच्या जडाद्वैतामधला व अध्यात्मशास्त्रातील अद्वैतामधला अत्यंत महत्त्वाचा भेद आहे. अद्वैतवेदान्ताचे हेच सिद्धान्त गीतेंत दिलेले असून एका जुन्या कवीनें—

श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रंथकोटिभिः ।

ब्रह्म सत्यं जगान्मथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ॥

“कोट्यवधि ग्रंथांचें सार अर्ध्या श्लोकांत सांगतों—(१) ब्रह्म सत्य, (२) जग म्हणजे जगांतील सर्व नामरूपें मिथ्या किंवा नाशवंत. आणि (३) मनुष्याचा आत्मा व ब्रह्म हीं मूळांत एकच आहेत, दोन नाहीत,”—असें सर्व अद्वैतवेदान्ताचें सार वर्णिलें आहे. या श्लोकांतला ‘मिथ्या’ हा शब्द कोणाच्या कानास झोबत असल्यास त्यानें ‘ब्रह्मामृतं जगत्सत्यं’ असें बृहदारण्यकोपनिषदाप्रमाणें तिसऱ्या चरणाचें खुशाल पाठांतर करून घ्यावे; त्यामुळे वाच्यार्थ बदलत नाही हें पूर्वीच सांगितलें आहे. तथापि सर्व दृश्य जगाचें अदृश्य पण नित्य असें जें परब्रह्मरूपी मूळ तत्त्व त्याला सत् (सत्य) म्हणावें का असत् (असत्य=अनृत) म्हणावें याबद्दल कित्येक वेदान्ती बराच रिकामा वाद घालीत असतात. म्हणून या वादांतील खरें बीज काय याचा यथेथोडा खुलासा करितों. सत् किंवा सत्य या एकाच शब्दाचे दोन निरनिराळे अर्थ होत असल्यामुळे हा वाद माजलेला आहे; आणि ‘सत्’ या शब्दाचा प्रत्येकजण कोणत्या अर्थी उपयोग करितो, इकडे जर प्रथम नीट लक्ष दिलें तर कांहींच घोटाळा रहावयाचा नाही. कारण, ब्रह्म अदृश्य असलें तरी नित्य, व नामरूपात्मक जग दृश्य असलें तरी क्षणोक्षणीं पालटणारें, हा भेद सर्वांना एकसारखाच कबूल आहे. सत् किंवा सत्य या शब्दाचा (१) डोळ्यांपुढें सध्यां ढळढळीत दिसणारें म्हणजे व्यक्त (मग उद्यां त्याचें दृश्य स्वरूप पालटो वा न पालटो), असा व्यावहारिक अर्थ असून दुसरा अर्थ (२) डोळ्यांना न दिसलें म्हणजे अव्यक्त असलें तरी ज्याचें स्वरूप सदैव एकसारखेंच रहातें, कधीहि पालटत नाही, असा अर्थ. यांपैकी पहिला अर्थ ज्यांना संमत आहे ते डोळ्यांना दिसणारें नामरूपात्मक

जग सत्य; आणि परब्रह्म तद्विरुद्ध, म्हणजे डोळ्यांना न दिसणारं, अतएव असत् किंवा असत्य असे म्हणतात. उदाहरणार्थ, तैत्तिरीयोपनिषदांत दृश्य सृष्टीला 'सत्' आणि दृश्य सृष्टीपलीकडच्याला 'त्यत्' (तें म्हणजे पलीकडलें) किंवा 'अनृत' (डोळ्यांना न दिसणारं) हे शब्द लावून जें कांहीं मूळारंभीं होतें तेंच द्रव्य "सच्च त्यच्चाभवत् । निरुक्तं चानिरुक्तं च । निलयनं चानिलयनं च । विज्ञानं चाविज्ञानं च । सत्यं चानृतं च ।" (तै. २. ६)—सत् (डोळ्यांपुढलें) आणि तें (पलीकडचें), वाच्य आणि अनिर्वाच्य, साधार आणि निराधार, ज्ञात व अविज्ञात (अज्ञेय), सत्य आणि अनृत,—असें द्विधा वनलेलें आहे असें ब्रह्माचें वर्णन केले आहे. परंतु, याप्रमाणें ब्रह्माला 'अनृत' म्हटलें तरी अनृत म्ह० लटकें किंवा खोटें असा अर्थ नसून पुढें तैत्तिरीयोपनिषदांतच "हें अनृत ब्रह्म जगाची 'प्रतिष्ठा' किंवा आधार आहे, त्याला दुसऱ्या आधाराची अपेक्षा नाही, आणि तें ज्यानें जाणिलें तो अभय झाला," असें म्हटलें आहे. यावरून शब्दभेदानें वाच्यार्थ बदलला नाही हें उघड होतें. तसेंच अखेर "असद्वा इदमग्र आसीत्"—हें सर्व जग पहिल्यानें असत् (ब्रह्म) होतें आणि ऋग्वेदांत (१०.१२९.४) वर्णिल्याप्रमाणें त्यापासूनच पुढें सत् म्हणजे नामरूपात्मक व्यक्त जग निघालें असें सांगितलें आहे (तै. २. ७). यावरून 'असत्' हा शब्द या ठिकाणी "अव्यक्त म्हणजे डोळ्यांनीं न दिसणारं" एवढ्याच अर्थी योजिलेला आहे हें स्पष्ट दिसून येतें; व वेदान्तसूत्रांत बादरायणाचार्यांनीं वरील वचनांचा असाच अर्थ केला आहे (वे. सु. २. १. १७). पण 'सत्' किंवा 'सत्य' या शब्दाचा, डोळ्यांना न दिसलें तरी सदैव असणारं किंवा टिकणारं, असा (म्हणजे वर दिलेल्या दोन अर्थांपैकीं दुसरा) अर्थ ज्यांना संमत आहे ते अदृश्य पण कधींहि न पालटणाऱ्या परब्रह्मासच सत् किंवा सत्य हें नांव देऊन नामरूपात्मक मायेस असत् म्हणजे असत्य अर्थात विनाशी असें म्हणतात. उदाहरणार्थ, "सदेव सौम्येदमग्र आसीत् कथमसतः सज्जायेत"—बाबा हें सर्व जग पहिल्यानें सत् (ब्रह्म) होतें जें असत् म्हणजे नाहीच त्यापासून सत् म्ह० जें आहे तें कसें उत्पन्न होईल—असें छांदोग्यांत वर्णन आहे (छां. ६.२.१,२). तथापि छांदोग्योपनिषदांतच या परब्रह्मास एके ठिकाणी अव्यक्त या अर्थी 'असत्' असें नांव दिलें आहे (छां. ३.१९.१). *एकाच परब्रह्मास निरनिराळ्या वेळीं आणि भिन्न अर्थी, एकदां 'सत्' तर एकदां 'असत्' अशीं परस्पविरुद्ध नांवां देण्याची ही घोंटाळ्याची—म्हणजे वाच्य अर्थ एकच

*अध्यात्मशास्त्रावरील इंग्रज ग्रंथकारांतहि real म्हणजे सत् हा शब्द जगाच्या देखाव्याला (मायेस) लावावा किंवा वस्तुतत्त्वास (ब्रह्मास) लावावा याबद्दल मत भेद आहे. कान्ट देखाव्याला सत् (real) समजून वस्तुतत्त्व अविनाशी म्हणतो. पण हेकेल, ग्रीन वगैरे देखाव्याला असत् (unreal) समजून वस्तुतत्त्वाला सत् (real) म्हणतात.

असतां हि नुस्ते शब्दवाद माजविण्यास मदत करणारी—पद्धत पुढे मोडून जाऊन अखेर ब्रह्म सत् किंवा सत्य म्हणजे सदैव टिकणारे, आणि दृश्य सृष्टि असत् म्हणजे नाशवंत, एवढीच एक परिभाषा कायम झालेली आहे. भगवद्गीतेत ही अखेरची परिभाषा स्वीकारिली असून त्या अन्वये दुसऱ्या अध्यायांत (गी. २. १६-१८) परब्रह्म सत् व अविनाशी, आणि नामरूपे असत् म्हणजे नाशवंत होत, असे म्हटले आहे; आणि वेदान्तसूत्रांचा सिद्धान्तहि तसाच आहे. तथापि दृश्य सृष्टीस 'सत्' म्हणून परब्रह्मास 'असत्' किंवा 'त्यत्' (ते=पलीकडले) म्हणण्याची जी तैत्तिरीयोपनिषदांतील जुनी परिभाषा तिचा मागमूस अद्यापि अगदीच नाहीसा झालेला नाही. ॐ तत् सत् असा जो ब्रह्मनिर्देश गीतेत दिलेला आहे (गी. १७. २३) त्याचा मूळ अर्थ काय असावा याचा या जुन्या परिभाषेने चांगला खुलासा होतो. 'ॐ' हा गूढाक्षररूपी वैदिक मंत्र असून उपनिषदांतून त्याचे अनेकरीतीने व्याख्यान केले आहे (प्र. ५; मां. ८.-१२; छां. १. १). 'तत्' म्हणजे ते किंवा दृश्य सृष्टीपलीकडे दूर असणारे अनिवाच्य तत्त्व, आणि 'सत्' म्हणजे डोळ्यांपुढली दृश्य सृष्टि. ही तिन्ही मिळून सर्व ब्रह्मच आहे असा या संकल्पाचा अर्थ आहे. व त्याच अर्थी "सदसच्चाहमर्जुन" (गी. ९. १९)—सत् म्हणजे परब्रह्म आणि असत् म्हणजे दृश्य सृष्टि दोन्ही मीच आहे—असे भगवंतांनी गीतेत म्हटले आहे. तथापि गीतेत कर्मयोग प्रतिपाद्य असल्यामुळे प्रसंगानुसार 'ॐ तत्सत्' यांतील 'सत्' शब्दाचा अर्थ लौकिकदृष्ट्या चांगले म्हणू सदबुद्धीने केलेले किंवा ज्याचे फल चांगले मिळते ते कर्म, आणि तत्=यापलीकडले किंवा फलाशा सोडून केलेले कर्म, असे अर्थ करून या ब्रह्मनिर्देशानेहि कर्मयोगाचे पूर्ण समर्थन होते असे सतराव्या अध्यायाचे अखेर प्रतिपादन केले आहे. संकल्पांत ज्याला 'सत्' म्हटले आहे ती दृश्य सृष्टि म्हणजे कर्मच असल्यामुळे (पुढील प्रकरण पहा) या ब्रह्मनिर्देशाचा हा कर्मपर अर्थ मूळ अर्थापासूनच सहज निष्पन्न होतो. ॐ तत्सत्, नेति नेति, सच्चिदानंद, सत्यस्य सत्यं यांखेरीज दुसरेहि कांही ब्रह्मनिर्देश उपनिषदांतून दिलेले आहेत; पण गीतार्थ समजण्यास त्यांचा उपयोग नसल्यामुळे ते येथे देत नाही.

जगत्, जीव व परमेश्वर (परमात्मा) यांच्या परस्परसंबंधाचा याप्रमाणे निकाल लागल्यावर "जीव हा माझाच 'अंश' आहे" (गी. १५. ७) आणि "मीच एका 'अंशाने' हें सर्व जग व्यापून राहिलों आहे." (गी. १०-४२), असे जे भगवंतांनी गीतेत आणि बादरायणाचार्यांनी वेदान्तसूत्रांत म्हटले आहे (वे.सू. २. ३. ४३; ४. ४. १९), किंवा पुरुषसुक्तांत "पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि"—"स्थिरचर व्यापुनि अवधा जो जगदात्मा दशांगुले उरला"—असे जे वर्णन आहे त्यांतील "पाद" किंवा 'अंश' पदाचा काय अर्थ समजावयाचा याचाहि सहज निर्वच

होतो. परमेश्वर किंवा परमात्मा सर्वव्यापी असला तरी तो निरवयव, एकाजिनसी न नामरूपां विरहित अतएव कापतां न येणारा (अच्छेद्य), व विकार न पावणारा (अविकार्य) असल्यामुळे त्याचे निरनिराळे विभाग म्हणजे सुटे तुकडे होणे शक्य नाही (गी. २ २५) म्हणून चोहोंकडे गच्च भरून राहिलेल्या या एकाजिनसी परब्रह्माचा आणि मनुष्याच्या शरीरांतील आत्म्याचा भेद दाखविण्यास 'शारीर आत्मा' हा परब्रह्माचाच 'अंश' आहे असे जरी व्यवहारांत म्हणावे लागते, तरी 'अंश' किंवा 'भाग' या शब्दाचा 'कापून काढिलेला म्हणजे विलग तुकडा,' किंवा 'डाळी बाच्या अनेक दाण्यांपैकी एक दाणा,' असा अर्थ न करितां, घरांतील आकाश, घागरींतील आकाश (मठाकाश, घटाकाश) हे जसे सर्वव्यापी एकाच आकाशाचे भाग आहेत तद्वत आत्मा हा परब्रह्माचा भाग आहे, असा तात्त्विकदृष्ट्या त्याचा अर्थ केला पाहिजे (अमृतबिंदूपनिषत् १३ पहा). सांख्यांची प्रकृति, आणि हेकेलच्या आधिभौतिक जडाद्वैतांत मानिलेले एकजिनसी तत्त्व, हे सुद्धां याचप्रमाणे खऱ्या निर्गुण परमेश्वराचेच सगुण म्हणजे मर्यादित अंश आहेत. किंबहुना आधिभौतिक शास्त्राच्या पद्धतीने जे जे व्यक्त किंवा अव्यक्त मूळ तत्त्व (मग ते आकाशासारखे कितीही व्यापक असो) असेल, ते ते सर्व स्थल आणि काल यांनी विद्ध झालेले नामरूप अतएव विनाशी आणि मर्यादित होय. त्यांच्या व्याप्तीपुरते परब्रह्म त्यांनी आच्छादिले आहे खरे; पण परब्रह्म त्यांनी मर्यादित न होतां त्या सर्वांत ओतप्रोत भरले असून शिवाय ते आणखी बाहेर किती उरले आहे याचा पत्ता नाही. परमेश्वराची व्याप्ति दृश्य जगाबाहेर किती आहे हे दाखविण्यास 'दशांगुले' किंवा 'त्रिपाद' हे शब्द जरी पुरुषसूक्तांत योजिलेले आहेत तरी त्यांचा अर्थ 'अनंत' असाच विवक्षित आहे. कारण, वस्तुतः पहातां देश व काल, वजन आणि मापे, किंवा संख्या हे देखील नामरूपाचेच प्रकार होत; आणि परब्रह्म या सर्व नामरूपांपलीकडेच आहे हे वर दाखविलेच आहे. यासाठी ज्या नामरूपात्मक 'कालाने' सर्व प्रासिले आहे त्या कालालाहि प्रासणारे किंवा पचनी पाडणारे जे तत्त्व तेच परब्रह्म, अशी उपनिषदांतून ब्रह्मस्वरूपाची वर्णने आहेत (मै. ६. १५); आणि 'न तद्भासयते सूर्यो न दशांको न पावकः'—परमेश्वराचे स्थान प्रकाशित करण्यास सूर्य, चंद्र किंवा अग्नि यांसारखे कांही प्रकाशक साधन नसून ते स्वयंप्रकाशित आहे, इत्यादि पौर्तेत आणि उपनिषदांतून जे वर्णन आहे (गी. १५. ६. कठ ५. १५; श्वे. ६. १४) त्यांतील तात्पर्यहि हेच होय. सूर्य, चंद्र, तोर हे सर्व नामरूपात्मक विनाशी पदार्थ आहेत. ज्याला "ज्योतिषां ज्योतिः" (गी. १३. १७; ब. ४. ४. १६)—तेजाचे हेज—असे म्हणतात ते स्वयंप्रकाश ज्ञानमय ब्रह्म या सर्वांचे पलीकडे अमृत भरले असून, त्याला दुसऱ्या प्रकाशक पदार्थाची अपेक्षा नाही, इतकेच नव्हे, तर सूर्याच्या-

दिकांना जो प्रकाश मिळतो तोहि या स्वयंप्रकाश ब्रह्मापासून मिळत असतो, असें उपनिषदांतूनहि स्पष्ट म्हटलें आहे (मुं. २. २. १०). आधिभौतिक शास्त्रांच्या युक्त्यांनां इंद्रियांस गोचर हीणारा अति सूक्ष्म किंवा अत्यंत दूरचा पदार्थ घ्या, तें सर्व दिक्कालादि नियमांच्या कैदेंत पडलेलें नामरूपात्मक जग आहे; खरा परमेश्वर त्यांत असूनहि त्याहून निराळा, त्यांपेक्षां जास्त व्यापक, एकजिनसी व नामरूपांच्या पाशांत न गुंतलेला अतएव स्वतंत्र असल्यामुळें केवळ नामरूपांचाच विचार करणाऱ्या आधिभौतिक शास्त्रांच्या युक्त्या किंवा साधनें हल्लींपेक्षां शतपट सूक्ष्म किंवा प्रगल्भ झाली तरी जगाच्या मूळ 'अमृत तत्त्वाचा' त्यांनीं पत्ता लागणें शक्य नाहीं. तें अविनाशी, अविकार्य व अमृत तत्त्व अध्यात्मशास्त्राच्या ज्ञानमार्गानेंच अखेर शोधिलें पाहिजे.

येथवर अध्यात्मशास्त्राचे मुख्यमुख्य सिद्धान्त व त्यांची शास्त्रीयरीत्या जी संक्षिप्त उपपत्ति सांगितली त्यांवरून परमेश्वराचीं नामरूपात्मक सर्व व्यक्त स्वरूपें मायिक व अनित्य असून त्यांपेक्षां अव्यक्त स्वरूप श्रेष्ठ कां, त्यांतहि निर्गुण म्हणजे नामरूपांव्यतिरिक्तच श्रेष्ठ कां, आणि निर्गुणाचा सगुण अज्ञानानें भासतो असें गीतेंत कां म्हटलें आहे, याचा खुलासा होईल. पण हे सिद्धान्त शब्दामध्यें अंशित करण्याचें काम सुदैवेंकरून ज्याला दोन अक्षरांचें ज्ञान झालें असा आमच्यासारखा कोणीहि मनुष्य करूं शकेल, त्यांत कांहीं विशेष नाहीं. हे सिद्धान्त बुद्धीत उतरल्यावर मनांत बिंबून, हृदयांत ठसून आणि हाडामांसांत खिळले जाऊन, एकच परब्रह्म सर्व प्राणिमात्रांत भरलेलें आहे, अशा प्रकारच्या परमेश्वरस्वरूपाची पूर्ण ओळख होण्यास, व त्याच भावनेनें संकटकालीं देखील सर्वांशीं समतेनें वागण्याचा अचल देहस्वभाव बनण्यास, अनेक पिढीजाद संस्कारांची, इंद्रियनिग्रहाची, दीर्घोद्योगाची व ध्यान आणि उपासना यांची जरूर मदत लागत्ये. म्हणून या सर्वांच्या साहाय्यानें "सर्वाभूती एक आत्मा" हें तत्त्व संकटसमयीं देखील ज्याच्या प्रत्येक कृतींत साहाजिकरीत्या स्पष्ट गोचर होऊं लागलें, त्याच्या ठायींच ब्रह्मज्ञानाचा खरा परिपाक झाला व त्यालाच मोक्ष मिळतो (गी. ५. १८-२०; ६. २१, २२). हा वरील सर्व सिद्धान्तांचा सारभूत आणि शिरोमणीभूत अध्यात्मशास्त्राचा अखेरचा सिद्धान्त आहे. हें आचरण ज्या पुरुषांत दिसून येत नाहीं त्याचें 'मडकें' त्या मानानें कच्चेच आहे, ब्रह्मज्ञानार्थीत अद्याप पुरें भाजून निघालें नाहीं असें समजावें खरे साधु आणि नुस्ते वेदान्तशास्त्री यांमधला भेद हाच आहे; व याच अभिप्रायानें गीतेंत ज्ञानाचें लक्षण देतांना ज्ञान म्हणजे "बाह्य सृष्टीच्या बुडाशीं काय आहे तें नुस्त्या बुद्धीला कळणें" अशी व्याख्या न करितां, "अमानित्व, शान्ति, आत्मनिग्रह समबुद्धि" इत्यादि उदात्त मनोवृत्ति जागृत होऊन ज्यानें चित्ताची पूर्ण शुद्धि

आचरणांत सदैव व्यक्त होत्ये तेंच खरें ज्ञान होय, असें म्हटलें आहे (गी. १३. ७-११). ज्ञानानें व्यवसायात्मक बुद्धि आत्मनिष्ठ म्हणजे आत्मानात्मविचारांत स्थिर होऊन ज्याच्या मनाला सर्वभूतात्मैक्याची ओळख पटली त्या पुरुषाची वासनात्मक बुद्धिहि शुद्धच असली पाहिजे यांत शंका नाही. परंतु कोणाची बुद्धि कशी आहे हें समजण्यास त्याच्या आचरणाखेरीज दुसरे बाह्य साधन नसल्यामुळे 'ज्ञान' किंवा 'समबुद्धि' या शब्दांतच शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धि, शुद्ध वासना (किंवा वासनात्मक बुद्धि) आणि शुद्ध आचरण, या तिन्ही शुद्ध गोष्टींचा समावेश केला जातो, हें विशेषतः हल्लींच्या पुस्तकीज्ञानप्रसाराच्या कालांत, नीट लक्षांत ठेविलें पाहिजे. ब्रह्माबद्दल कोरडें वाक्पांडित्य करणारे आणि तें ऐकून "वाः! वाः!" म्हणत माना डोलविणारे, किंवा नाटकी सभासदाप्रमाणें "पुनश्च तैच सांगा" म्हणणारे, पुष्कळ असतात (गी. २. २९; क. २. ७). पण वर सांगितल्याप्रमाणें जो अंतर्बाह्य शुद्ध म्हणजे साम्यशील झाला तोच खरा आत्मनिष्ठ व त्यालाच मुक्ति मिळत्ये, नुस्त्या पंडिताला नाही मग तो कितीहि बहुश्रुत अगर बुद्धिमान असो,—"नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन"—असें उपनिषदांत स्वच्छ सांगितलें असून (क. २. २२; मुं. ३. २. ३), "झालासि पंडित पुराण सांगसी। परी तूं नेणसी मी हें कोण ॥" असें तुकारामबुवांनींही म्हटलें आहे (गा. २. ५९९). आमचें ज्ञान किती कोतें आहे पहा. 'मुक्ति मिळत्ये' हे शब्द आमच्या तोंडातून सहज बाहेर पडतात ! जणू काय आत्म्याहून मुक्ति म्हणून कोणी निराळीच आहे ! ब्रह्म व आत्मा हीं एक आहेत हे ज्ञान होण्यापूर्वी पहाणारा व दृश्य जग हा भेद होता; पण ब्रह्मात्मैक्याचें पूर्ण ज्ञान झाल्यावर आत्मा ब्रह्मांत विरघळून जाऊन ब्रह्मज्ञानी पुरुष बसल्या जागी आपणच ब्रह्मरूप होत असतो, आणि या आध्यात्मिक अवस्थेसच 'ब्रह्मनिर्वाण' मोक्ष हें नांव असून तो कोणी कोणास द्यावा लागत नाही, दुसऱ्या कोटून येत नाही, अगर त्यासाठीं दुसऱ्या लोकां जाण्याचीहि जरूर नाही, असें आमच्या आध्यात्मशास्त्रानें निश्चित ठरविलें आहे. पूर्ण आत्मज्ञान जेव्हां व जेथें होईल त्या क्षणा व त्या स्थलीच मोक्ष ठेविलेला असतो. कारण, मोक्ष ही आत्म्याचिच मूळ शुद्धावस्था आहे. निराळी स्वतंत्र वस्तु किंवा स्थल नव्हे—

मोक्षस्य न हि वासोऽस्ति न ग्रामांतरमेव वा।

अज्ञानहृदयग्रंथिनाशो मोक्ष इति स्मृतः ॥

"मोक्ष म्हणजे असुक एक ठिकाणी ठेविलेला असतो, किंवा त्यासाठीं दुसऱ्या कोणत्या तरी गांवीं म्हणजे प्रदेशां जावें लागतें, असेंही नाही; आपल्या हृदयांतील अज्ञान-ग्रंथीचा नाश होणें यालाच मोक्ष असें म्हणतात."—असा शिवगीतेंत (१३. ३२) श्लोक असून अध्यात्मशास्त्रावरून निष्पन्न होणारा परिणामीचा हाच अर्थ "अभितो

ब्रह्मनिर्वाणं वर्तेते विदितात्मनाम्” (गी.५.२६)—ज्यांना पूर्ण आत्मज्ञान झाले त्यांना ब्रह्मनिर्वाणरूपी मोक्ष जागच्या जागीच प्राप्त होत असतो, किंवा “यः सदा मुक्त एव सः” (गी.५.२८) या भगवद्गीतेच्या श्लोकांत, आणि “ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति”—ज्याने ब्रह्म जाणिले तो ब्रह्मच झाला (मुं.३.२.९)—इत्यादि उपनिषद्वाक्यांतून वर्णिला आहे. मनुष्याच्या आत्म्याची ज्ञानदृष्ट्या जी ही पूर्णावस्था तिलाच ‘ब्रह्मभूत’ (गी.१८.५४), किंवा “ब्राह्मी स्थिति” (गी.२.७२), असे म्हणतात; व स्थितप्रज्ञ (गी.२.५५-७२), भक्तिमान् (गी.१२.१३.-२०) किंवा त्रिगुणातीत (गी.१४.२२-२७) पुरुषांची भगवद्गीतेत इतरत्र जी वर्णने आहेत तींही याच अवस्थेची आहेत. ‘त्रिगुणातीत’ या पदावरून प्रकृति व पुरुष दोन्ही स्वतंत्र मानून सांख्य म्हणतात त्याप्रमाणे पुरुषाच्या केवळपणाचा मोक्ष गीतेस संमत आहे असे समजावयाचे नाही; तर अध्यात्मशास्त्रातील “अहं ब्रह्मास्मि”—मीच ब्रह्म आहे (बृ.१.४.१०)—ही ब्राह्मी स्थिति कधी भक्तिमार्गाने, तर कधी चित्तनिरोधरूप पातंजलयोगमार्गाने, आणि कधी गुणा-गुणविवेचनरूप सांख्यामार्गानेही प्राप्त होत्ये, असा गीतेचा अभिप्राय आहे. या मार्गापैकी अध्यात्मविचार हा मार्ग केवळ बुद्धीगम्य असल्यामुळे सामान्य मनुष्यास परमेश्वररूपाचे ज्ञान होण्यास भक्ति हेच सुलभ साधन आहे असे गीतेत म्हटले असून, त्याचा सविस्तर विचार आम्ही पुढे तेराव्या प्रकरणात केला आहे. साधन कोणतेही असो; ब्रह्मात्मैक्याचे म्हणजे खऱ्या परमेश्वरस्वरूपाचे ज्ञान होऊन जगांत सर्वाभूती एकच आत्मा आहे हे ओळखणे व त्याप्रमाणे वागणे ही अध्यात्मज्ञानाची पराकाष्ठा असून ही स्थिति ज्यांस प्राप्त झाली तेच पुरुष धन्य व कृतकृत्य होत एवढे निर्विवाद आहे. कारण, केवळ इंद्रियसुख पशस आणि मनुष्यास सारखेच असल्यामुळे मनुष्यजन्माची सार्थकता किंवा मनुष्याचे मनुष्यपण ज्ञानप्राप्तीत आहे, हे पूर्वीच सांगितले आहे. सर्व भूतांच्या ठिकाणी काया-वाचामनेकरून नेहमी अशा प्रकारची साम्यबुद्धि ठेवून सत्रे कर्मे करणे यालाच नित्य-मुक्तावस्था, पूर्णयोग अगर सिद्धावस्था, अशीहि दुसरी नावे आहेत. या अवस्थेची गीतेत जी वर्णने आहेत त्यापैकी बाराव्या अध्यायातील (ज्ञा.१२.१८) भक्तिमान पुरुषाच्या वर्णनावर टीका करितांना—

पार्था जयाचिया ठायी । वैषम्याची वार्ता नाही ।

रिपुमित्रा दोही । सरिसा पाहु ।।

कां घरिचियां उजियेडु करावा । पारश्रियां अंधारपाढावा ।

हें नेणेचि गा पांडवा । दीपु जैसा ।।

जो खांडावया घावो घाली । कां लावणी जयाने केळी ।

दोघां एरुचि साउळी । वृक्ष दे जैसा ।।

किंवा तत्पूर्वी (ज्ञा. १२.१३) त्याच अध्यायांत—

उत्तमातें धरिजे । अधमातें अग्नेरिजे ।
 हें कांहींच नेणजे । वसुधा जेवीं ॥
 कां रायाचें देह चाळूं । रंका परीतें गाळूं ।
 हें न म्हणेचि कृपाळू । प्राणु पै ना ॥
 गाईची तृषा इळूं । कां व्याघ्रा विष होऊनि माळूं ।
 ऐसें नेणेचि कां करूं । तोष जैसें ॥
 तैसी आघवियांचि भूतमात्रीं । एकपणें जया मैत्री ।
 कृपेशीं धात्री । आपणचि जो ॥
 आणि मी हे भाष नेणे । माझे कांहींचि न म्हणे ।
 सुखदुःख जाणणें । नाहीं जया ॥

याप्रमाणें ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं अनेक दृष्टान्त देऊन ब्रह्मभूतपुरुषाच्या साम्यावस्थेचें शुद्ध मराठींत मोठें सुरस व चटकदार निरूपण केलें आहे; व त्यांत गीतेतील चारी ठिकाणच्या ब्राह्मी स्थितीच्या वर्णनाचें सार आलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. अध्यात्मविद्येनें अखेर जें काय मिळवावयाचें तें हेंच होय.

सर्वमोक्षधर्माचें मूळ जें अध्यात्मज्ञान त्याची परंपरा आमच्याकडे उपनिषदांपासून तों तुकारामबोवापर्यंत कशी अव्याहत चालत आलेली आहे, हें बरील विवेचनावरून दिसून येईल. पण उपनिषदांच्याहि पूर्वी म्हणजे अत्यंत प्राचीन काळीच आमच्या देशांत या ज्ञानाचा प्रादुर्भाव झालेला होता व तेव्हांपासून पुढें क्रमाक्रमानें उपनिषदांतील विचारांची वाढ झालेली आहे, हें लक्षांत येण्यासाठीं उपनिषदांतील ब्रह्मविद्येसहि आधारभूत झालेले ऋग्वेदांतील एक प्रसिद्ध सूक्त मराठी भाषान्तरासह शेवटीं येथें देतो. सृष्टीचें अगम्य मूलतत्त्व काय, व त्यापासून ही विविध दृश्य सृष्टी कशी झाली असावी, याबद्दल या सूक्तांत जे विचार प्रदर्शित केलेले आहेत, त्यांसारखे प्रगल्भ, स्वतंत्र व मूळाला हात घालणारे तत्त्वज्ञानाचे मार्मिक विचार दुसऱ्या कोणत्याहि धर्माच्या मूलग्रंथांत आढळून येत नाहीत इतकेंच नव्हे, तर अशा प्रकारच्या अध्यात्मविकारानें भरलेला याच्याइतका प्राचीन लेखहि अद्याप कोठेंच उपलब्ध झालेला नाही. म्हणून मनुष्याच्या मनाची प्रवृत्ति साहजिकरीत्याच नाशवंत व नामरूपात्मक सृष्टीच्या पलीकडच्या नित्य व अचिंत्य ब्रह्मशक्तीकडे कशी धांव घेत असत्ये, हें दाखविण्यास धार्मिक इतिहासदृष्ट्याहि हें सूक्त महत्त्वाचें समजून अनेक पाश्चात्य पंडितांनीं त्याचें आपल्या भाषांतून आश्चर्यपूर्वक भाषान्तर केलेलें आहे. हें सूक्त ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलांत १२९ वें असून सूक्ताच्या आरंभीच्या शब्दांवरून यास “नासदीय सूक्त” असें म्हणतात. आणि हेंच तैत्तिरीय ब्राह्मणांत (२.८.९) घेतलेलें असून महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्मांत भगवदिच्छेनें प्रथम सृष्टि कशी निर्माण झाली, याचें वर्णन याच सूक्ताच्या आधा-

रानें केलेले आहे (मभा.शां. ३४२.८). सर्वानुक्रमणिकेप्रमाणें याचा ऋषि परमेष्टि प्रजापति, व देवता परमात्मा असून, त्रिष्टुप् वृत्ताच्या म्हणजे अकरा अक्षरी चार चरणांच्या यांत सात ऋचा आहेत. 'सत्' आणि 'असत्' हे शब्द द्वयी असल्यामुळे जगाच्या मूलद्रव्यास 'सत्' म्हणण्याबद्दल उपनिषत्कारांच्या ज्या मतभेदाचा पूर्वी या प्रकरणांत उल्लेख केला आहे तोच मतभेद ऋग्वेदांतहि आढळून येतो. उदाहरणार्थ, हें मूळ कारण, "एकं सद्दिग्रा बहुधा वदन्ति" (ऋ.१.१६४.४६) किंवा "एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति" (ऋ.१०.११४.५)—एक व सत् म्हणजे सदैव टिकणारे असून त्यालाच लोक निरनिराळीं नांवें देतात, असें कांहीं स्थली, तर उलट "देवांनां पूर्वे युगेऽसतःसदजायत" (ऋ.१०.७२.७)—देवांच्याहि पूर्वकालीं असत्पासून म्हणजे अव्यक्तापासून 'सत्' म्ह० व्यक्त सृष्टि उत्पन्न झाली, असें दुसरे ठिकाणीं म्हटले आहे. याशिवाय जगाच्या मूळारंभी हिरण्यगर्भ होता, आणि अमृत व मृत्यु या दोन्ही त्याच्याच छाया असून त्यानेच पुढें सर्व जग निर्माण केले (ऋ.१०.१२१.१,२); किंवा विराटरूपी पुरुष प्रथम असून, त्यापासून यज्ञानें सर्व सृष्टि उत्पन्न झाली (ऋ. १०.९०); अगर प्रथम आप (पाणी) असून, त्यांत प्रजापति उत्पन्न झाला (ऋ. १०.७२.६; १०.८२.६); अथवा ऋत व सत्य प्रथमतः उत्पन्न होऊन नंतर रात्र (अंधकार), व त्यापुढें समुद्र (पाणी), सवत्सर वगैरे उत्पन्न झालीं (ऋ.१०.१९०.१);—अशीं कोणत्या तरी एका दृश्य तत्त्वापासून सृष्टि उत्पन्न झाल्याचीं ऋग्वेदांतच भिन्नभिन्न वर्णनें आहेत. ऋग्वेदांत वर्णिलेल्या या मूलद्रव्यांपैकीच पुढें (१) तैत्तिरीय ब्राह्मणांत 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्' (तै.ब्रा.१.१.३.५)—हें सर्व पहिल्यानें पातळ पाणी होतें—असा पाण्याचा, (२) तैत्तिरीयोपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत्' (तै.२.७)—हें पहिल्यानें असत् होतें—असा असताचा, (३) छांदोग्यांत 'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्' (छां.६.२)—हें सर्व पहिल्यानें सत्च होतें—असा सताचा, किंवा (४) 'आकाशःपरायणम्' (छां.१.९)—आकाश सर्वांचें मूळ—असा आकाशाचा, (५) बृहदारण्यकांत 'नैवेह किंचनाग्र आसीन्मृत्युनैवेदमावृतमासीत्' (बृ.१.२.१)—पहिल्यानें हें कांहींच नव्हतें, सर्व मृत्यूनें आच्छादिलेले होतें—असा मृत्यूचा, आणि (६) मैत्र्युपनिषदांत 'तमो वा इदमग्र आसीदेकम्' (मै.५.२)—हें सर्व पहिल्यानें एकटें तम (तमोगुणी, अंधकार) होतें,—पुढें त्यापासून रज व सत्त्व झाले, असा तमाचा अनुवाद केलेला आहे. तसेंच या वेदवचनांस अनुसरून अखेर मनुस्मृतीत—

आसीद्विदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् ।

अप्रतर्क्यमविज्ञेय प्रसुप्तमिव सर्वतः ॥

“हें सर्व पहिल्यानें तमानें म्हणजे अंधकारानें व्याप्त असून भेदाभेद ओळखून न येण्या-ज्याचें अगम्य व निजल्यासारखें होतें; नंतर पुढें त्यांत अव्यक्त परमात्म्यानें प्रवेश

करून पाणी प्रथम उत्पन्न केले"—असे सृष्ट्यारंभाचे वर्णन आहे (मनु. १.५-८). सृष्ट्यारंभीच्या मूलद्रव्यासंबंधाने ही किंवा अशाच प्रकारची भिन्नभिन्न वर्णने नासदीय सूक्ताच्या वेळींही प्रचलित असली पाहिजेत; आणि यांपैकी कोणते मूल द्रव्य खरे समजावे, असा प्रश्न तेव्हांही निघालेला असावा. सबब त्यांतील बीज किंवा खरे काय आहे यावद्दल या सूक्ताचा ऋषि असे सांगतो कीं—

सूक्त.

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।
किमावरीवः कुह कस्य शर्म-
न्नभः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥ १ ॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि
न रात्र्या भह आसीत्प्रकेतः ।
आनीदवातं स्वधया तदेकं
तस्माद्दान्यन्न परः किंचनाऽऽस ॥ २ ॥

तम आसीत्तमसा गूढमधेऽ-
प्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् ।
तुच्छेनाभ्रविहितं यदासीत्
तपसस्तन्माहिनाऽजःयतैरुम् ॥ ३ ॥

भाषांतर.

१. तेव्हां म्ह० मूळारंभी असत नव्हते आणि सतहि नव्हते! अंतरिक्ष नव्हते आणि त्यापलीकडेच जें आकाश तेंहि नव्हतें! (अशा स्थितीत) कोणी(कोणाला) आवरण घातलें (म्हणावे)? कोठें? कोणाच्या सुखासाठी? अगाध व गहन पाणी (तरी) होतें काय?*

२. तेव्हां मृत्यु म्ह० मृत्युप्रस्त नाशवंत दृश्य सृष्टि नव्हती, व म्हणून (दुसरा) अमृत म्ह० अविनाशी नित्य पदार्थ (हा भेद) हि नव्हता. (तसेच) रात्र आणि दिवस यांचा भेद कळण्यास कांहीं साधन (=प्रकेत) नव्हतें. (जें काय होतें) तें एकलें एकच स्वधेनें म्ह० आपल्या शक्तीनें वायूशिवाय श्वासोच्छ्वास करित म्ह० स्फुरत होतें. त्याखेरीज किंवा त्यापलीकडे दुसरें असे कांहींच नव्हतें.

३. अंधकार होता, आरंभीं हें सर्व अंधकारानें व्याप्त (आणि) भेदाभेदविरहित पाणी होतें, (किंवा) आभु म्हणजे सर्वव्यापी ब्रह्म (आरंभींच) तुच्छानें म्हणजे फोल मायेनें आच्छादिलें होतें,— असे (यत्) जें (म्हणतात), तें (तत्)

* ऋचा पहिली:—चवथ्या चरणांत 'आसीत् किम्' असा अन्वय घेऊन आम्ही वरील अर्थ दिला आहे; व त्याचा भावार्थ 'पाणी तेव्हां नव्हतें' असा आहे (तै. ब्रा. २.२.९ पहा).

कामस्तदग्रे समवर्तताधि

मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।

सतो बन्धुमसति निरविन्दन्

हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥ ४ ॥

तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषाम्

अधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत् ।

रेतोधा आसन् महिमान आसन्

स्वधा अवस्तात् प्रयतिः परस्तात् ॥५॥

मूळ एक (ब्रह्मच) तपाच्या महिम्याने.
(रूपांतराने पुढे) प्रकट झालेले होते.*

४. (याच्या) मनाचे जें रेत म्हणजे
बीज प्रथमतः निघाले तोच आरंभी काम
(म्हणजे सृष्टि निर्माण करण्याची प्रवृत्ति
किंवा शक्ति) झाला. (हाच) असतामध्ये
म्हणजे मूळ परब्रह्मांत सताचा म्ह०
विनाशी दृश्य सृष्टीचा (पहिला) संबंध
होय, असे ज्ञात्यांनी अंतःकरणांत विचार
करून बुद्धीने निश्चित केले आहे.

५. (हा) रश्मि म्ह० धागा किंवा कि-
रण यांच्या(मध्ये) आडवा पसरला; आणि
खाली होता म्हटले तर वरहि होता.
(यांच्यांतले कांहीं) रेतोधा म्ह० बीजप्रद
झाले, व (वाढून) मोठेहि झाले. त्यांचीच
स्वशक्ति अलीकडे व प्रयति म्ह० प्रभाव
पलीकडे (व्यापून) राहिला.

* ऋचा तिसरी—यांतील पहिले तीन चरण स्वतंत्र कल्पून सृष्ट्यारंभी “अंधकार, अंध-
कारानें व्यापिलेले पाणी, किंवा तुच्छानें आच्छादिलेले आमु (पोकळी) होतें” असा
यांचा विधानात्मक अर्थ कित्येक करितात. पण आमच्या मतें तो चुकीचा आहे. कारण, प-
हिल्या दोन ऋचांत मूळारंभी कांहींच नव्हते असें जर स्पष्ट विधान आहे, तर त्याच्या अगदीं
विरुद्ध अंधकार किंवा पाणी मूळारंभी होतें असें याच सूक्तांत सांगितलें जाणें शक्य नाहीं.
शिवाय या पक्षीं तिसऱ्या चरणांतील यत् शब्द निष्कारण मानावा लागतो. म्हणून तिसऱ्या
चरणांतील यत् याचा चवथ्या चरणांतील तत् या पदार्शी संबंध लावून आम्ही वर दिल्या-
प्रमाणें अर्थ लावणें जरूर पडतें. मूळारंभी पाणी वगैरे पदार्थ होते असें म्हणणाऱ्या लोकांस
उत्तर म्हणून ही ऋचा या सूक्तांत आली आहे. आणि तुम्ही ह्मणतां त्याप्रमाणें तम, पाणी,
वगैरे पदार्थ मूळ नसून एका ब्रह्माचाच तो पुढला विस्तार आहे असें सांगण्याचा ऋषीचा हेतु
आहे. तुच्छ व आमु हे दोन शब्द एकमेकांचे प्रतियोगी असल्यासुद्धे तुच्छाच्या उलट ह्म०
मोठा किंवा समथे असा आमु शब्दाचा अर्थ होतो; आणि ऋग्वेदांत ज्या दुसऱ्या दोन ठि-
कार्णी हा शब्द आला आहे (ऋ. १०. २७. १, ४) तेथे सायणांनीं हाच अर्थ घेतला आहे. पंच-
दर्शीत (चित्र. १२९, १३०) तुच्छ हा शब्द मायेला लाविला आहे, (नृसिं. उक्त. ९ पहा), अर्थात्
आमु ह्म० पोकळी नसून ‘परब्रह्म’ असाच अर्थ होतो. ‘सर्व आः इदम्’ या ठिकारणीं आः
(अ+अस्) हें अस् धातूचें भूतकाळाचें रूप असून त्याचा अर्थ ‘आसीत्’ असा आहे.

को अद्वा वेद क इह प्र वोचत्
 कुत आजाता कुत इह विसृष्टिः ।
 अर्वाङ् देवा अस्य विसर्जनेना-
 थ को वेद यत आबभूव ॥ ६ ॥

इर्ष विसृष्टिर्यत आबभूव
 यदि वा दधे यदि वा न ।
 को अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
 सो अंग वेद यदि वा न वेद । ७ ॥

६. (सताचा) विसर्ग म्हणजे पसारा कशापासून किंवा कोठून आला, हे (यापेक्षां) प्र म्हणजे विस्तराने येथे कोण सांगणार? कोण निश्चयात्मक जाणतो? देवहि या (सत् सृष्टीच्या) विसर्गानंतरचे. मग ती जेथून निघाली ते कोण जाणणार

७. (सताचा) हा विसर्ग म्हणजे पसारा जेथून झाला, किंवा तो निर्मिला गेला अगर न गेला, ते परम आकाशांत असणारा या जगाचा जो अध्यक्ष (हिरण्यगर्भ) तो जाणीत असेल; किंवा नसेलहि! (कोणी सांगावे?)

डोळ्यांना किंवा सामान्यतः सर्व इंद्रियांस गोचर होणाऱ्या विकारी विनाशी नामरूपात्मक नाना देखाव्यांच्या जाळ्यांतच गुंतून न रहातां त्यापलीकडे कांहीं तरी एक व अमृत तरेच आहे हे ज्ञानदृष्ट्या ओळखणे हेच सर्व वेदान्तशास्त्राचे रहस्य होय; आणि या लोण्याच्या गोळ्यावर वरील सूक्ताच्या ऋषींच्या बुद्धीची पहिल्याच झपाट्यास जी अचूक उडी पडली आहे त्यावरून त्याचे अंतर्ज्ञान किती तीव्र होते ते स्पष्ट दिसून येते! मूळारंभी म्हणजे सृष्टीतील नाना पदार्थ अस्तित्वांत येण्यापूर्वी जे कांहीं होते ते सत् होते, का असत् होते, मृत्यु होते का अमर होते, आकाश होते का पाणी होते, उजेड होते का अंधार होते, इत्यादि अनेक प्रश्न करणाऱ्यांशी वाद करित न बसतां, एकदम या सर्वांच्या पुढे धांव घेऊन हा ऋषि असे विचारितो की, सत् आणि असत्, मर्त्य आणि अमर, अंधकार व उजेड, आच्छादन करणारे व त्याने आच्छादिलेले, सुख देणारा व सुख अनुभविणारा, ही द्वैताची परस्परसापेक्ष भाषा दृश्य सृष्टि निर्माण झाल्यानंतरची असून, सृष्टीतील ही द्वंद्व उत्पन्न होण्यापूर्वी, म्हणजे एक व दुसरा हा भेदच जेव्हां नव्हता तेव्हां, कोण कोणाला आच्छादन करणार? म्हणून मूळारंभीच्या एकजिनसी द्रव्यास सत् किंवा असत्, आकाश किंवा पाणी, उजेड किंवा अंधकार, अमृत वा मृत्यु इत्यादि परस्पर सापेक्ष कोणतेच नांव देणे योग्य नाही; जे काय होते ते या सर्व पदार्थांहून विलक्षण असून ते एकले एकच आरंभी चोहोंकडे आपल्या अपरंपार शक्तीने स्फुरत होते, त्याच्या जोडीला किंवा त्याला आच्छादन करणारे दुसरे कांहींच नव्हते, असे या सूक्ताचा ऋषि आरंभीच निर्भयपणे सांगत आहे. दुसऱ्या ऋचेत 'आनीत' या क्रियापदातील 'अन्' धातूचा अर्थ श्वासोच्छ्वास करणे किंवा स्फुरण पावणे असा

असून 'प्राण' हा शब्द त्याच धातूपासून निघाला आहे; परंतु जें सत् ना असत् तें स्र-
 जीव प्राण्यांप्रमाणे श्वासोच्छ्वास करीत होतें असें तरी कोण सांगणार? आणि श्वासो-
 च्छ्वास चालण्यास वायु तरी कोठल्या ? म्हणून 'आनीत्' या पदालाच 'अवातं'=वासु-
 शिवाय आणि 'स्वधया'=आपल्या स्वतःच्याच महिम्यानें, हीं पदे जोडून जगाचें
 मूलतत्त्व जड नव्हतें हा अद्वैतावस्थेतील अर्थ "तें एक वायूशिवाय म्हणजे वायूची
 अपेक्षा न ठेवितां आपल्या शक्तीनेच श्वासोच्छ्वास करीत किंवा स्फुरत होतें," असा
 द्वैताच्या भाषेनें मोठ्या युक्तीनें वर्णिला आहे ! व त्यांत सकृद्दर्शनी जो विरोध
 दिसतो तो द्वैती भाषेच्या अपुरेपणामुळे उत्पन्न झालेला आहे "नेति नेति"
 "एकमेवाद्वितीयम्" किंवा "स्वे महिम्नि प्रतिष्ठितः" (छां. ७. २४. १),—आपल्याच
 महिम्यानें म्हणजे दुसऱ्या कोणाची अपेक्षा न ठेवितां एकलाच रहाणारा,—इत्यादि
 परब्रह्माचीं जीं वर्णनें उपनिषदांतून आहेत तीं याच अर्थाचीं अनुवादात्मक होत.
 सर्व सृष्टीच्या मूळारंभी जें हें अनिर्वाच्य तत्त्व चोहोंकडे स्फुरत होतें म्हणून या
 सूक्तांत म्हटलें आहे, तेंच सर्व दृश्य सृष्टीचा प्रलय झाल्यावरहि शिळक रहाणार हें
 उषड आहे. म्हणून गीतें "सर्व पदार्थांचा नाश झाला तरी ज्याचा नाश होत
 नाही" (गी. ८. २०), असें याच परब्रह्माचें थोड्या पर्यायानें वर्णन केलें असून, "तें
 सत् नाही आणि असत्हि नाही" (गी, १३. १२) असें या सूक्ताला धरून पुढे स्पष्ट
 म्हटलें आहे. पण निर्गुण ब्रह्माखेरीज मूळारंभी जर दुसरें कांहींच नव्हतें तर
 "आरंभी पाणी, अंधकार, किंवा आभु व तुच्छ यांची जोडी होती," इत्यादि जीं
 वर्णनें वेदांतूनहि आहेत त्यांची व्यवस्था कशी लावावयाची अशी शंका येत्ये.
 म्हणून तिसऱ्या ऋचेत हा कवि असें सांगतो कीं, जगाच्या आरंभी अंधकार होता
 किंवा अंधकारानें झांकलेलें पाणी होतें, किंवा आभु (ब्रह्म) व त्याला आच्छादणारी
 माया (तुच्छ) हीं दोन्ही पहिल्यापासूनच आहेत, इत्यादि जीं वर्णन आहेत तीं सर्व
 एकल्या एक मूळ परब्रह्माचीं त्याच्या तपोमहिम्यानें पुढें विविध पसारा झाल्यानें त-
 रचीं वर्णनें होत, अगदीं मूळारंभीचीं नव्हत. या ऋचेत 'तप' या शब्दाने
 मूळ ब्रह्माची ज्ञानमय विलक्षण शक्ति विवक्षित असून तिचेंच वर्णन चवथ्या
 ऋचेत केलेलें आहे (मुं. १. १. ९ पहा). "एतावन् अस्य महिमाश्रो
 ज्यायांश्च पूरुषः" (ऋ. १०. ९०. ३.) या न्यायानें म्हणजे सर्व सृष्टि हा ज्याला
 महिमा झाला तें मूलद्रव्य, या सर्वांपलीकडचें व सर्वांहून श्रेष्ठ आणि भिन्न आहे, हें
 सगळ्यांसांगवयास नको. परंतु पहावयाची वस्तु व पहाणारा, भोक्ता व भोग्य,
 आच्छादणारा व आच्छाद्य, क्राळोख व उजेड, मर्त्य आणि अमर इत्यादि सर्व द्वैत
 याप्रमाणे एकदम ह्यागारूच देऊन एक निर्भेळ चिद्रूपी विलक्षण परब्रह्मच काय तें
 मूळारंभी होतें असा सरी निश्चय केला, तरी या अनिर्वाच्य व निर्गुण एकल्या एक

तत्त्वापासून आकाश, पाणी वगैरे द्वंद्वात्मक विनाशी सगुण नामरूपात्मक विविध सृष्टि, किंवा या सृष्टीची मूलभूत जी त्रिगुणात्मक प्रकृति ती, कशी उत्पन्न झाली हे सांगण्याची वेळ आल्याबरोबर मन, काम, असत् व सत् अशी द्वैताची भाषाच या ऋषींसहि योजावी लागली असून, अखेर हा प्रश्न मनुष्याच्या बुद्धीच्या आटोक्याबाहेरचा आहे असे हा ऋषि स्वच्छ सांगत आहे. चवथ्या ऋचेत मूळ ब्रह्मासच 'असत्' असे म्हटले आहे. पण त्याचा अर्थ 'काहीं नाही' असा घेतो येत नाही; कारण, दुसऱ्याच ऋचेत 'ते आहे' असे स्पष्ट विधान आहे. सूक्तांतच नव्हे, तर इतरत्रहि दृश्य सृष्टीस यज्ञाची उपमा देऊन हा यज्ञ करण्यास लागणारी तूप, समिधा वगैरे सामग्री प्रथम कोटून आणिली (ऋ. १०.१३०.३) ! किंवा घराचा दृष्टान्त घेऊन मूळ एका निर्गुणापासून डोळ्यांस प्रत्यक्ष दिसणारी आकाशपृथ्वीची ही भव्य इमारत घडण्यास लांकूड (मूल प्रकृति) कोटून आणिले !—किं स्वद्वनं क उ स वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्टतः—असे व्यावहारिक भाषा स्वीकारूनच ऋग्वेद व वाजसनेयि संहितेत गूढ प्रश्न केले आहेत (ऋ. १०.३१.७; १०.८१.४; वाज. सं. १७.२०). त्या अनिर्वाच्य एकल्या एक ब्रह्माच्या मनांतच सृष्टि निर्माण करण्याचे 'काम, रूपी तत्त्व कसे तरी उद्भवले, आणि वखांतील धाग्याप्रमाणे किंवा सूर्यप्रकाशाप्रमाणे त्याच्याच शाखा झटकन खाली वर व चोहोंकडे पसरून सताचा सर्व पसारा म्हणजे आकाश पृथ्वीची भव्य इमारत निर्माण झाली, असे जें या सूक्ताच्या ४थ्या व ५व्या ऋचेत (वाज. सं. ३३.७४ पहा) म्हटले आहे, त्यापेक्षा या प्रश्नास जास्त उत्तर देणे शक्य नाही. म्हणून या सूक्तातील अर्थाचाच उपनिषदांतून "सोऽकामयत । बहु स्यां प्रजायेयेति ।" (तै. २. ६; छां. ६, २. ३)—त्या परब्रह्मासच एकजिनसी होण्याची इच्छा झाली—असा अनुवाद केलेला असून (बृ. १. ४ पहा), अथर्ववेदांतहि या सर्व दृश्य सृष्टीच्या मूलभूत द्रव्यापासून प्रथम 'काम' झाला, असे वर्णन आहे (अथर्व. ९. २. १९). परंतु या सूक्ताची मौज अशी आहे की, निर्गुणापासून सगुणाच्या, असतापासून सताच्या, निर्द्वैतापासून द्वंद्वाच्या, किंवा असंगापासून संग्याच्या उत्पत्तीचा हा प्रश्न मनुष्याच्या बुद्धीस अगम्य आहे, म्हणून सांख्यांप्रमाणे निव्वळ तर्कवशा होऊन मूलप्रकृतीसारखे दुसरे स्वयंभू व स्वतंत्र तत्त्व न मानितां "जें कळत नाही ते कळत नाही म्हणा; पण त्यासाठीं शुद्ध बुद्धीने व आत्मप्रतीतीने निश्चित केलेल्या अनिर्वाच्य ब्रह्माची योग्यता दृश्य सृष्टीरूप मायेस देऊन परब्रह्माबद्दलची अद्वैतबुद्धि सोडून देणे न्याय्य नाही" असे हा ऋषि प्रतिपादन करीत आहे ! शिवाय असेहि पाहिले पाहिजे की, प्रकृति हा त्रिगुणात्मक स्वतंत्र दुसरा पदार्थ मानिला तरी त्यापासून सृष्टि निर्माण होण्यास त्यांत प्रथमतः बुद्धि (महान्) किंवा अहंकार कसा उत्पन्न झाला या प्रश्नास उत्तर देतां येत नाही ते

नाहींच. आणि हा दोष जर केव्हांहि टळत नाही तर प्रकृति स्वतंत्र मानण्यांत तरी काय हंशील ? मूळ ब्रह्मापासून प्रकृति म्हणजे सत् कसे निर्माण झाले तें कळत नाही एवढें म्हणा म्हणजे झालें. त्यासाठी प्रकृति स्वतंत्र मानण्याची जरूर नाही. मनुष्याच्या बुद्धीसच काय, पण देवांना देखील सतान्ची उत्पात्ति कशी झाली तें कळणें शक्य नाही. कारण, देवहि दृश्य सृष्टीला सुरुवात झाल्यावर पुढें उत्पन्न झालेले असल्यामुळे त्यांना मागलेकाय ठाऊक असणार ! (गी. १०.२पहा). पण देवांपेक्षांहि हिरण्यगर्भ पुरातन आणि श्रेष्ठ असून तो एकटाच आरंभी “ भूतस्य जातः पतिरेक आसीत् ” (ऋ. १०. १२१.१)—सर्वे सृष्टीचा ‘पति’ म्हणजे ‘राजा’ किंवा अध्यक्ष होता, असे ऋग्वेदांतच म्हटलें आहे. मग त्याला ही गोष्ट माहीत नसेल कशावरून ? आणि त्याला जर माहीत असेल तर ती दुर्बोध कशी म्हणतां, असें कोणी विचारिल. म्हणून या प्रश्नास “होय; तो ही गोष्ट जाणीत अरोल” असें प्रथम औपचारिक उत्तर देऊन, लागलीच “अथवा नसेलहि ! कोणी सांगावें ? कारण, तोहि ‘सता’च्याच कोटींत पडत असल्यामुळे, सत्, असत्, आकाश व पाणी यांच्याहि पूर्वीच्या गोष्टीबद्दल ‘परम’ म्हटलें तरी ‘आकाशा’तच रहाणाऱ्या जगाच्या या अध्यक्षास निश्चित ज्ञान कोठून असणार ?” असे आपल्या बुद्धीनें ब्रह्मदेवाच्याहि ज्ञानाचा ठाव घेऊं पहाणारा हा ऋषि आश्चर्यानें अखेर साशंक सांगत आहे ! पण एका ‘ असत् ’ म्हणजे अव्यक्त व निर्गुण द्रव्यासच विविध नामरूपात्मक सताचा म्हणजे मूलप्रकृतीचा संबंध कसा जडला हें कळत नसलें, तरी मूळ ब्रह्म एकच आहे ही आपली अद्वैतबुद्धि तो ढळूं देत नाही ! अचित्य वस्तूंच्या गहन रानांत मनुष्याची बुद्धि सात्त्विक श्रद्धेच्या व निर्मल प्रतिभेच्या जोरावर सिंहाप्रमाणें निर्भयपणें संचार करून त्यांतील अतर्क्य गोष्टी यथाशक्ति कशा निश्चित करीत असत्ये याचें हें उत्कृष्ट उदाहरण असून, ऋग्वेदांत हें सूक्त आढळून येतें हें खरोखरीच आश्चर्यकारक होय ! या सूक्तांतील विषयाचें पुढें ब्राह्मण (तैत्ति. ब्रा. २. ८. ९), उपनिषदे, व त्यानंतरचे वेदान्तशास्त्रावरील ग्रंथ यांत आमच्याकडे आणि अर्वाचीन काळीं पाश्चिमात्य देशांत कान्ट वगैरे तत्त्वज्ञान्यांनीं, पुष्कळ सूक्ष्म परीक्षण केलें आहे. परंतु ऋषींच्या शुद्ध बुद्धीस या सूक्तांत ज्या परम सिद्धान्तांचें स्फुरण झालेलें आहे तेच सिद्धान्त प्रतिपक्ष्यांस विवर्तवादासारखीं योग्य उत्तरें देऊन अधिक दृढ, स्पष्ट, किंवा तर्कदृष्ट्या निःसंदेह करण्यापलीकडे अद्याप कोणाचीच मजल गेलेली नाही; व जाण्याची फारशी आशाहि नको.

अध्यात्मप्रकरण संपलें। आतां पुढील रस्त्यास लागण्यापूर्वी ‘केसरी’च्या शिर-स्त्याप्रमाणें एवढा वेळ चालत आलेल्या मार्गाचें थोडें निरीक्षण करितों. कारण असें सींहावलोकन न केलें तर विषयानुसंधान सुद्धन भलतीकडेच संचार जाण्याचा संभव

असतो. ग्रंथाच्या प्रारंभी वाचकांचा विषयांत प्रवेश करून देऊन व कर्मजिज्ञासेचें स्वरूप थोडक्यांत सांगून, तिसऱ्या प्रकरणांत **कर्मयोगशास्त्र** हाच गीतेतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे, असे दाखविले. नंतर या शास्त्राची आधिभौतिक उपपत्ति एकदेशीय व अपुरी, आणि आधिदैविक लंगडी पडत्ये, असें सुखदुःखविवेकपूर्वक चवथ्या, पांचव्या व सहाव्या प्रकरणांत प्रतिपादन केल्यावर, कर्मयोगाची आध्यात्मिक उपपत्ति सांगण्यापूर्वी आत्मा म्हणजे काय हें पहाण्यासाठी सहाव्याच प्रकरणांत प्रथम क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार व पुढे सातव्या व आठव्या प्रकरणांत सांख्यशास्त्रातील द्वैताप्रमाणें क्षराक्षरविचार करून, अखेर या प्रकरणांत आत्म्याचें स्वरूप काय आणि पिंडी व ब्रह्मांडी मिळून दोहोंकडेहि एकच अमृत व निर्गुण आत्मतत्त्व कसे ओतप्रोत व निरंतर भरलें आहे याचें निरूपण केलें; आणि सर्वाभूतीं एकच आत्मा, हा समबुद्धियोग संपादन करून तो सदैव जागृत ठेवणें हीच आत्मज्ञानाची व आत्मसुखाची पराकाष्ठा असून, आपली बुद्धि याप्रमाणें शुद्ध आत्मनिष्ठावस्थेस आणणें यांतच मनुष्याचें मनुष्यपण म्हणजे नरदेहाचें सार्थकत्व किंवा मनुष्याचा परमपुरुषार्थ आहे, असा निश्चय केला. मानवज्ञातीचें आध्यात्मिक परमसाध्य कोणतें याचा याप्रमाणें निर्णय झाल्यावर जगांत आपणांस जे व्यवहार करावयाचे ते कोणत्या धोरणानें केले पाहिजेत, किंवा हे व्यवहार ज्या शुद्ध बुद्धीनें करावयाचे तिचें स्वरूप काय असा जो कर्मयोगशास्त्रातील मुख्य प्रश्न त्याचाहि उलगडा यांतच सहज होऊन जातो. कारण, हे सर्व व्यवहार परिणामी ब्रह्मात्मैकरूप समबुद्धीस पोषक किंवा अविरोध होतील अशा रीतीनेच केले पाहिजेत, हें आतां सांगावयास नको. कर्मयोगाचें हेंच आध्यात्मिक तत्त्व भगवद्गीतेंत अर्जुनास उपदेशिलें आहे. परंतु कर्मयोगाचें प्रतिपादन एवढ्यानें संपत नाही. नामरूपात्मक जगांतील व्यवहार आत्मज्ञानाला विरोध असल्यामुळें ते ज्ञानी पुरुषानें सोडून दिले पाहिजेत, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे; व हें जर खरें असेल तर जगांतील सर्व व्यवहार त्याज्य ठरून मग कर्माकर्मशास्त्रहि निरर्थक होईल ! म्हणून या गोष्टीचा निर्णय करण्यासाठी कर्मांचे कायदे कोणते व परिणाम काय, अगर बुद्धि शुद्ध असली तरी हे व्यवहार म्हणजे कर्म कां केलें पाहिजे, इत्यादि प्रश्नांचाहि कर्मयोगशास्त्रांत अवश्य विचार करावा लागतो, व त्याप्रमाणें भगवद्गीतेंत तो केलाहि आहे. संन्यासमार्गीय लोकांस या प्रश्नांचें कांहींच महत्त्व वाटत नसल्यामुळें भगवद्गीतेतील वेदान्त किंवा भक्ति यांचें निरूपण संपलें म्हणजे ते आपली पोथी गुंडाळण्यास प्रायः सुरुवात करीत असतात. पण तसें करणें म्हणजे आमच्या मतें गीतेतील मुख्य मुद्द्यांकडेच दुर्लक्ष करण्यासारखें आहे. यासाठी भगवद्गीतेंत वरील प्रश्नांची काय उत्तरे दिली आहेत याचें आतां क्रमाक्रमानें परीक्षण करूं.

ई साहित्य प्रतिष्ठान

ई साहित्य प्रतिष्ठान ही व्यावसायिक प्रकाशन संस्था नाही. मराठीत नवनवीन लेखकांना एक सशक्त व्यासपीठ सहजपणे उपलब्ध व्हावे आणि वाचकांना सहजपणे काही चांगले वाचायला मिळावे हा आमचा उद्देश.

हे काम वाढावे असे वाटत असेल तर कृपया आपल्या मित्रांचे ई मेल पत्ते आम्हाला कळवा. अधिक माहितीसाठी www.esahity.com या वेबसाईटला भेट द्या.

आपले विनम्र

टीम ई साहित्य

esahity@gmail.com

