



गीतारहस्य शताब्दी वर्ष

खंड  
चवथा



श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य

अथवा कर्मयोगशास्त्र

बाळ गंगाधर टिळक

# श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य

गीतारहस्य प्रकाशन शताब्दी निमित्त

खंड चवथा

लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक

ई साहित्य प्रतिष्ठान

श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य : खंड चवथा

लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक

प्रथम प्रकाशन : वैशाख १९१४

ई प्रकाशन : वैशाख २०१४

ई प्रकाशक : ई साहित्य प्रतिष्ठान

[www.esahity.com](http://www.esahity.com)

[esahity@gmail.com](mailto: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](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 धर्मातील 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 खंडांत

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

## या खंडांत

14. गीताध्यायसंगती ( Continuity of chapters of Gita)
15. उपसंहार ( summary)

## पुढील खंडांत

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.

पुणे.

# प्रकरण १४ वें गीताध्यायसंगति.

—•••••—

प्रवृत्तिलक्षणं धर्म ऋषिर्नारायणोऽब्रवीत् ।।

महाभारत, शांति. २१७.२.

**क**में करीत असतांच अध्यात्मविचारानें किवा भक्तीनें सर्वात्मैकरूप साम्यबुद्धि पूर्णपणें संपादन करणें, व ती प्राप्त झाल्यावरहि संन्यास घेण्याच्या भरीस न पडतां संसारात शास्त्रतः प्राप्त झालेली सर्व कमें केवळ कर्तव्य म्हणून नेहमीं करीत राहणें, हाच या जगांत मनुष्याचा परमपुरुषार्थ किवा आयुष्यक्रमणाचा उत्तम मार्ग होय, असें भगवद्गीतेत म्हणजे भगवंतांनीं गाईलेल्या उपनिषदांत प्रतिपादन केले आहे, हें आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून दिसून येईल. तथापि ज्या क्रमानें आम्ही या ग्रंथांत हा अर्थ वर्णिला आहे त्यापेक्षां गीताग्रंथातील क्रम निराळा असल्यामुळे याच विषयाची भगवद्गीतेत कशी मांडणी केली आहे याचेहि थोडेसें परीक्षण करणें जरूर आहे. कोणत्याहि विषयाचें निरूपण दोन पद्धतींनीं करितां येतें; एक शास्त्रीय व दुसरी पौराणिक. पैकीं सर्व लोकांस सहज कळणाऱ्या गोष्टींपासून प्रतिपाद्य विषयाची मूलतत्त्वे कशी निष्पन्न होतात हें साधकबाधक प्रमाणांची तर्कशास्त्रानुसार क्रमवार मांडणी करून दाखविणें यास शास्त्रीय पद्धत असें नांव आहे. भूमितीशास्त्र हें या पद्धतीचें उत्कृष्ट उदाहरण असून, न्यायसूत्रें किंवा वेदान्तसूत्रें यांतील उपपादनहि याच वर्गात येतें. म्हणून भगवद्गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा म्हणजे वेदान्तसूत्रांचा जेथें उल्लेख आहे तेथें त्यांतील विषय हेतुयुक्त व निश्चयात्मक प्रमाणांनीं सिद्ध केलेला असल्याचें वर्णन आलें आहे—“ब्रह्मसूत्र-पदश्रैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः” (गी. १३. ४). परंतु भगवद्गीतेतील निरूपण सशास्त्र असलें तरी तें या म्हणजे शास्त्रीय पद्धतीनें केलेलें नाहीं. भगवद्गीतेतील विषय श्रीकृष्ण आणि अर्जुन यांच्यामधील संवादाच्या सुलभ व मनोरंजकरूपानें वर्णिला आहे; व त्यामुळे प्रत्येक अध्यायाचे शेवटीं “भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे” असे शब्द आल्यावर पुढें “श्रीकृष्णार्जुनसंवादे” असें गीतानिरूप-

\*“नारायण ऋषींनीं धर्म प्रवृत्तिपर सांगितला आहे.” नर आणि नारायण या दोन ऋषींपैकींच हे नारायण ऋषि होत; व या दोघांचेच अनुक्रमे अर्जुन व श्रीकृष्ण हे अवतार होते हें पूर्वी सांगितले आहे. तसेंच नारायणीय धमेच गीतेत प्रतिपाद्य असल्याबद्दलच महाभारतांतील वचन मागें दिलेलें आहे.

णाच्या स्वरूपाचे दर्शक शब्द येत असतात. या निरूपणांतील आणि 'शास्त्रीय' निरूपणांतील भेद स्पष्टपणे दाखविण्यास संवादात्मक निरूपणास 'पौराणिक' असे नांव आम्ही दिले आहे. सातशे श्लोकांत केलेल्या अशा प्रकारच्या संवादात्मक किंवा पौराणिक निरूपणांत 'धर्म' या व्यापक शब्दांत समावेश होणाऱ्या सर्व विषयांचा सविस्तर उहापोह करणे कर्थाच शक्य नाही. पण त्रोटक रीतीनेच कां होईना, गीतेत जे अनेक विषय उपलब्ध होतात तेवढ्यांचा तरी त्यांत अविरोधाने कसा संग्रह करितां आला हेच आश्चर्य आहे. आणि त्यावरून गीताकारांचे अलौकिक सामर्थ्य व्यक्त होऊन गीतेतील उपदेश 'अत्यंत योग्युक्त चिंताने' सांगितलेला आहे, असे जे अनुगीतेच्या आरंभी म्हटले आहे त्याची सत्यता प्रत्ययास येत्ये. अर्जुनाला जे विषय पूर्वीच अवगत होते ते पुनः सविस्तर सांगण्याचे कांहीं कारण नव्हते. मी लढाईचे घोरकर्म करूं का नको, आणि कर म्हटल्यास कसें करूं, हा त्याचा मुख्य प्रश्न होता. व श्रीकृष्णांनी आपल्या उत्तरांत एखादा युक्तिवाद सांगितला म्हणजे त्यावर अर्जुन दुसरे आक्षेप घेत होता. अशा प्रकारे चाललेल्या प्रश्नोत्तररूपी संवादांत गीतेतील विवेचन साहजिकरीत्याच कधी त्रोटक किंवा संक्षिप्त तर कधी द्विरुक्त झाले आहे. उदाहरणार्थ, त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या पसाऱ्याचे वर्णन थोड्या भेदाने दोन ठिकाणी (गी. अ. ७ व १४), तर स्थितप्रज्ञ, भगवद्भक्त, त्रिगुणातीत आणि ब्रह्मभूत, यांच्या स्थितीचे वर्णन एक असतांही त्याची निरनिराळ्या दृष्टीनें दरएक प्रसंगी पुनरुक्ति केलेली आहे. उलटपक्षीं अर्थ व काम हे धर्मीला सोडून नसतील तेव्हां ग्राह्य होत या तत्त्वाचे "धर्माविरुद्धः कामोऽस्मि" (७.११) या एकाच वाक्यांत दिग्दर्शन केले आहे. याचा परिणाम असा होतो की, गीतेमध्ये जरी सर्व विषय आले आहेत तरी श्रौतधर्म, स्मार्तधर्म, भागवतधर्म, सांख्यशास्त्र, पूर्वमीमांसा, वेदान्त, कर्मविपाक, इत्यादिकांतील ज्या प्राचीन सिद्धान्तांच्या आधारें गीतेतील ज्ञानाचे निरूपण केले आहे त्यांची परंपरा ज्यास अवगत नाही त्याचे मन गाता वाचितांना गोंधळून जाते; आणि प्रतिपादनाची सरणी नीट लक्षांत न येतां गीता म्हणजे कांहीं तरी गौडबंगाल आहे, अथवा शास्त्रीय पद्धत प्रचारांत येण्यापूर्वी गीता उपदेशिली असावी आणि त्यामुळे गीतेत ठिकठिकाणी अपुरेपणा आणि विरोध भरलेले आहेत, किंवा निदान आपल्या बुद्धीला तरी गीतेतील ज्ञान अगम्य होय, अशी समजूत होत्ये संशयनिवृत्तीसाठी टीका पहाव्या तर त्याहि बहुतेक भिन्नभिन्न मंत्रदायांना धरून केलेल्या असल्यामुळे टीकाकारांच्या मतांमधील परस्परविरोधांची एकवाक्यता करणे दुर्घट होऊन मन अधिकच गोंधळून जाते. कांहीं सुप्रबुद्ध वाचकहि अशा प्रकारच्या भ्रान्तीत पडलेले आम्हांस माहीत आहेत. ही अडचण राहूं नये म्हणून गीतेतील प्रतिपाद्य विषयांची

आमच्या समजुतीप्रमाणे शास्त्रीय क्रमाने मांडणी करून एवढा वेळपर्यंत विवेचन केले. आतां तेच विषय श्रीकृष्ण व अर्जुन यांच्यामधील संभाषणांत अर्जुनाचे प्रश्न किंवा शंका यांच्या अनुरोधाने कमीजास्त प्रमाणाने कसकसे आले आहेत हे मांगितले म्हणजे हे विवेचन पूर्ण होऊन एकंदर विषयांचा पुढील प्रकरणांत उप-मंहार करण्यास सोयीचे पडेल.

आपला हिदुस्थान देश ज्ञानाचे, वैभवाचे, यशाचे आणि पूर्ण स्वराज्याचे मुख अनुभवांत आहे अशी जेव्हां त्याची चोहोंकडे ख्याति झाली होती, तेव्हां एका सर्वज्ञ महापराक्रमा, यशस्वी व परमपूज्य क्षत्रियाने दुसऱ्या महान धनुर्धराम धात्रधर्माच्या स्वकार्यास प्रवृत्त करण्यासाठी गीता उपदेशिली आहे, हे वाचकाने प्रथम लक्षांत ठेविले पाहिजे. जैन व बौद्ध धर्माचे प्रवर्तक महावीर व गौतमबुद्ध हे दोघेहि धात्रियच होते. तथापि दोघांनीहि वैदिक धर्मातील फक्त संन्यासमार्गाचाच अंगाकार करून धात्रियादिक सर्व वर्णास ज्याप्रमाणे संन्यासधर्माचा दरवाजा मो-कळा करून दिला, तशी श्रीकृष्णाची गोष्ट नसून धात्रियादिकांनीच काय पण ब्राह्म-णांनीहि निवृत्तिमार्गातील शांतीबरोबर निष्काम बुद्धीने सर्व कर्म आमरणान्त करण्या-चा मार्ग स्वांकारिला पाहिजे, असा भागवतधर्माचा उपदेश आहे. परंतु कोणताहि उप-देश झाला तरी तो करण्यास कांही तरी कारण घडून यावे लागते; आणि तो उप-देश सफल होण्यास शिष्याच्या मनांत सदर उपदेशाचे ज्ञान करून घेण्याची इच्छाहि प्रथम जागृत झालेली असावी लागत्ये. म्हणून या दोन्ही गोष्टींचा खुलासा करण्यासाठी गीतेच्या **पट्टित्या अध्यायांत** श्रीकृष्णांनी अर्जुनास हा उपदेश करण्याचे काय कारण ज्ञाले, ते व्यासांनी सविस्तर वर्णिले आहे. कौरवपांडवांची सैन्ये लढाईस सज्ज होऊन कुरुक्षेत्रावर उभी आहेत व आतां लढाईस तोंड लाग-णार, इतक्यांत अर्जुनाच्या सांगण्यावरून श्रीकृष्णांनी त्याचा रथ दोन्ही सैन्यांचे मध्यभागी नेऊन उभा केला; आणि “तुला ज्यांबरोबर लढावयाचे आहे ते हे भीष्मद्रोणादिक पहा,” म्हणून त्यास सांगितले. तेव्हां अर्जुनाने दोन्ही सैन्यांकडे दृष्टि फेकल्यावर त्याच्या असे नजरेस आले की, आपलेच वडील, काके, आज्ञे, मामे, बंधु, पुत्र, नातू, स्नेही, आप्त, गुरु, गुरुबंधु वगैरे दोहोंकडे भरलेले असून या युद्धांत सर्वांचाच नाश होणार ! लढाई कांही एकदम उपस्थित झालेली नव्हती. लढाईचा निश्चय होऊन दोहों बाजूंनी सैन्यांची जुळवाजुळव बरेच दिवस चालली होती. तथापि परस्परांमधल्या या लढाईत होणाऱ्या कुलक्षयाचे प्रत्यक्ष स्वरूप प्रथम जेव्हां डोळ्यांपुढे आले, तेव्हां अर्जुनासारख्या महायोद्धयासहि वाईट वाटून “अरेरे ! आम्हांला राज्य मिळाले म्हणून आमच्या कुलाचाच हा भयंकर क्षय आम्ही करणार ना ! यापेक्षां भिक्षा मागितलेली काय वाईट !” असे त्याच्या तोंडून

उद्गार निघाले; व “मलाच शत्रूंनी ठार मारिले तरी चालेल; पण त्रैलोक्याच्या राज्यासाठी देखील पितृहत्या, गुरुहत्या, बंधुहत्या किंवा कुलक्षय यांसारखी घोर पातके मी करू इच्छित नाही.” असे त्याने श्रीकृष्णास सांगितले. त्याच्या सर्वांगाला कंप सुटला, हातपाय गळाले, व तोंड कोरडे पडून खिन्नवदन होतसाता हातचे धनुष्यबाण टाकून देऊन तो विचारा आपल्या रथात खाली बसला, इतकी कथा पहिल्या अध्यायांत आहे. या अध्यायास “अर्जुनविषादयोग” असे म्हणतात. कारण, सर्व गीतेत ब्रह्मविद्यान्तर्गत (कर्म-)योगशास्त्र हा एकच विषय जरी प्रतिपाद्य असला, तरी प्रत्येक अध्यायांत जो विषय मुख्यत्वेकरून वर्णिलेला असतो तो या कर्मयोगशास्त्राचा भाग समजून दर एक अध्यायास त्यांतिल विषयाप्रमाणे अमुक योग, तमुक योग, अशी निरनिराळी नावे दिलेली आहेत; आणि हे सर्व योग एकत्र झाले म्हणजे “ब्रह्मविद्येर्ताल कर्मयोगशास्त्र” होते. पहिल्या अध्यायांतला या कथेचे महत्त्व काय हे आम्हां या ग्रंथाचे आरंभी सांगितले आहे. कारण, आपल्यापुढे प्रश्न काय हेच जर प्रथम नीट कळले नाही तर त्या प्रश्नाचे उत्तरहि पुरे लक्षांत भरत नाही. सांसारिक कर्मापासून निवृत्त होऊन भगवद्भजनां लागू किंवा संन्यास घे, हेच जर गीतेचे तात्पर्य म्हणावयाचे, तर अर्जुन लढाईचे घोर कर्म सोडून भिक्षा मागण्यास आयताच तयार झाला असल्यामुळे त्याला हा उपदेश करण्याची जरूर नव्हती. पहिल्याच अध्यायाचे अखेरीस “वाः! काय उत्तमगोष्ठे वोललास! तुला झालेली उपरति पाहून मला आनंद वाटतो! चल; आपण दोघेहि हा कर्ममय संसार सोडून संन्यासाश्रमाने किंवा भक्तीने आपल्या आत्म्याचे कल्याण करून घेऊ!” अशा अर्थाचा एखाददुसरा श्लोक श्रीकृष्णाचे तोंडांत घालून तेथेच गीतेची समाप्ति करावयास पाहिजे होती. मग इकडे लढाई होऊन व्यासांनी तिचे वर्णन करण्यांत तीन वर्षे (मभा. आ. ६२.५२) आपल्या वाणीचा दुरुपयोग केला असता, तर निदान अर्जुन आणि श्रीकृष्ण यांस तरी त्याचा दोष लागला नसता. कुरुक्षेत्रावर जमलेल्या शेंकडों महारथ्यांनी अर्जुनाचा व श्रीकृष्णाचा उपहास केला असता खरा, पण ज्याला आपल्या आत्म्याचे कल्याण करावयाचे तो असल्या उपहासास थोडीच भीक घालणार! जग कांही म्हणो; “यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्” (जा. ४)—ज्या क्षणां उपरति होईल त्या क्षणां संन्यास घ्यावा, विलंब लावूनये,— असे उपनिषदांतहि सांगितले आहे. अर्जुनाची उपरति ज्ञानपूर्वक नसून मोहाची होती असे म्हटले तरी उपरति झाली एवढ्यानेच निम्मं काम होत असल्यामुळे, मोह काढून टाकून तीच उपरति पूर्ण ज्ञानमूलक करणे भगवंतांस कांही अशक्य नव्हते. कोणत्याहि कारणाने संसाराचा वाट आल्यावर त्या वेतागानेच प्रथम संसार सोडून पुढे पूर्ण सिद्धि प्राप्त करून घेतल्याची भक्तिमार्गात किंवा संन्यासमार्गातहि

पुष्कळ उदाहरणें आहेत; व त्याप्रमाणें अर्जुनाचीहि सहज वाट लावितां आली असती. संन्यास घेण्यासाठी वृद्धे भगवीं करण्यास मूठभर काव, किंवा भक्तीनें भगवन्नामसंकीर्तन करण्यास टाळमृदंगादि साहित्यहि, उभ्या कुरुक्षेत्रांत मिळालें नसतें असें नाहीं.

परंतु तसें कांहींएक न करितां उलट दुसऱ्या अध्यायाचे आरंभीच “अरे! ही अवदसा (करमल) तुला कोटून आठवली! हा हिजडेपणा (कैबल्य) तुला शोभत नाहीं! हा तुझ्या कीर्तीचें वाटोळें करील! म्हणून हें दुबळेपण (दौर्बल्य) सोडून देऊन युद्धाला उभा रहा!” असें श्रीकृष्णानें अर्जुनास सांगितलें आहे. तथापि अर्जुनाने भागुवाईप्रमाणें पुनः पहिल्याच रडकथा गाऊन “मी भीष्मद्रोणादि महात्म्यांस कसें मारूं! मरणें बरें का मारणें बरें, या संशयांत माझे मन गोंधळून गेलें आहे; म्हणून यांपैकीं कोणता धर्म श्रेयस्कर तें मला सांगा; मी तुम्हांला शरण आलों आहे.” असें दीनवाण्या मुद्देनें सांगितल्यावर, याला अक्काबाईनें पुरें घेरिलें असें श्रीकृष्णाच्या नजरेस आलें; व जरा हसल्यासारखें करून “अशोच्यानन्वशोचस्त्वं०” इत्यादि ज्ञान त्यास सांगण्यास भगवंतांनीं सुरुवात केली आहे. अर्जुन ज्ञानी पुरुषाप्रमाणें वागूं चाहात असून कर्मसंन्यासाच्या बाता सांगूं लागला होता. म्हणून जगांत ज्ञानी पुरुषाच्या आचरणाचे “कर्म सोडणें” व “कर्म करणें” असे जे दोन पंथ म्हणजे निष्ठा आढळून येतात तेथपासूनच भगवंतांनी आपल्या उपदेशास आरंभ केला आहे; आणि या दोन्ही निष्ठांपैकीं कोणतीहि निष्ठा घेतली तरी तूं चुकत आहेस हें अर्जुनास भगवंतांचें पहिलें मांगणें आहे. नंतर ज्या ज्ञान किंवा सांख्य निष्ठेच्या आधारे अर्जुन कर्मसंन्यासाच्या गोष्टी बोलूं लागला होता त्या सांख्य निष्ठेच्या आधारे प्रथम “एषा तेऽभिहिता बुद्धिः” (गी. २. ११-३९) येथपर्यंत उपदेश केला असून पुढें अध्यायाच्या शेवटापर्यंत कर्मयोगमार्गीला धरून युद्ध हेंच तुझे खरें कर्तव्य असें अर्जुनास सांगितलें आहे. “एषा तेऽभिहिता सांख्ये०” यासारखा श्लोक “अशोच्यानन्वशोचस्त्वं०” या श्लोकाच्या पूर्वी आला असता तर हाच अर्थ अधिक व्यक्त झाला असता. पण संभाषणाच्या ओघांत सांख्यमार्गीचे प्रतिपादन झाल्यावर “हें सांख्यमार्गीप्रमाणें प्रतिपादन झालें; आतां योगमार्गीप्रमाणें प्रतिपादन सांगतों.” अशा रूपानें तो आला आहे. कसेंहि झालें तरी अर्थ एकच. सांख्य (किंवा संन्यास) आणि योग (किंवा कर्मयोग) यामधील भेद पूर्वी अकराव्या प्रकरणांत आम्हीं स्पष्ट करून दाखविला आहे. म्हणून त्याची पुनरुक्ति न करितां एवढेंच सांगतों की, चित्त-शुद्धीसाठीं स्वधर्माप्रमाणें वर्णाश्रमविहित कर्म करून ज्ञानप्राप्ति झाल्यावर मोक्षासाठीं शेवटीं सर्व कर्म सोडून संन्यास घेणें यास सांख्य, आणि कर्म कधींहि न सोडितां शेवटपर्यंत तीच निष्काम बुद्धीनें करीत राहणें यास योग किंवा कर्मयोग असें म्हणतात.



भगवान् अर्जुनाला पहिल्यानै असें सांगतात कीं, सांख्यमार्गातील अव्यात्मज्ञानाप्रमाणें आत्मा हा अविनाशी व अमर असल्यामुळें “भीष्मद्रोणादिकांना मी मारणार” ही तुझी समजूतच खोटी आहे. कारण, आत्मा मरत नाही व मारीतहि नाही. मनुष्य ज्याप्रमाणें आपली वस्त्रे बदलतो त्याप्रमाणें आत्मा एक देह सोडून दुसऱ्या देहांत जातो इतकेंच; पण त्यामुळें तो मेला असें मानून शोक करणें युक्त नव्हे. वरें; “मी मारणार” हा भ्रम मानिला तरी युद्ध कां करावें असें म्हणशील, तर शास्त्रतः प्राप्त झालेल्या युद्धापासून परावृत्त न होणें हा क्षत्रियधर्म आहे; आणि या सांख्यमार्गात ज्या अर्थी प्रथमतः वर्णाश्रमविहित कर्म करणें हेंच श्रेयस्कर मानितात, त्या अर्थी तूं तसें न करशील तर तुला लोक नांवें ठेवितील; किंबहुना युद्धांत मरणें हाच क्षत्रियाचा धर्म होय. मग व्यर्थ शोक कां करितोस ? मी मारणार आणि तो मरणार ही नुस्ती कर्म-दृष्टि सोडून देऊन, मी आपला केवळ स्वधर्म करीत आहे या बुद्धीनें तूं आपलें प्रवाहपतित कार्य कर म्हणजे त्यापासून तुला कोणतेंहि पाप लागणार नाही. सांख्यमार्गाप्रमाणें हा उपदेश झाला. परंतु चित्तशुद्धिसाठीं प्रथमतः कर्में करून चित्तशुद्धि झाल्यावर अखेर सर्व कर्में सोडून संन्यास घेणेंच जर या मार्गाप्रमाणें श्रेष्ठ समजतात, तर उपरति झाल्याबरोबर युद्ध न करितां साधल्यास एकदम संन्यास घेणें वरें नव्हे काय ? ही शंका शिल्लक रहात्ये. गृहस्थाश्रम पुरा करून मग म्हातारपणीं संन्यास घ्यावा, तारुण्यांत गृहस्थाश्रमच केला पाहिजे अशी मन्वादि स्मृतिकारांची आज्ञा आहे, असें म्हटल्यानें निर्वाह लागत नाही. कारण, केव्हां तरी संन्यास घेणेंच जर श्रेष्ठ, तर जेव्हां संसाराचा वांट येईल तेव्हांच विलंब न करितां संन्यास घेणें युक्त होय; व याच हेतूनें उपनिषदांतहि “ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत् गृहाद्वा वनाद्वा” अशीं वचनें आहेत (जा. ४). संन्यास घेऊन जी गति मिळणार तीच रणांगणांत मरण आल्यानें क्षत्रियास प्राप्त होत्ये.—

**द्वाविमौ पुरुषव्याघ्र सूर्यमंडलभेदिनौ ।**

**परिव्राड् योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखो हतः ॥**

“हें पुरुषव्याघ्रा ! सूर्यमंडलाला भेदून ब्रह्मलोकास जाणारे दोनच पुरुष आहेत; एक योगयुक्त संन्यासी व दुसरा रणांत तोंड देऊन लढत असतां मेलेला,”— असें महाभारतांत (उयो. ३२. ६५) म्हटलें असून कौटिल्याच्या म्हणजे चाणक्याच्या अर्थशास्त्रांत याच अर्थी—

**यान् यज्ञसंधैस्तपसा च विप्राः स्वर्गैषिणः पात्रचयैश्च यांति ।**

**क्षणेन तानप्यतिर्यांति शूराः प्राणान् सुयुद्धेषु परित्यजंतः ॥**

“स्वर्गाची इच्छा करणारे ब्राह्मण अनेक यज्ञांनी, साहित्यपात्रांनी, व तपानें ज्या लोकांप्रत जातात, त्याहिपलीकडे युद्धांत प्राण देणारे शूरपुरुष एका क्षणांत पौंच-

तात," म्हणजे तपस्व्यास किंवा संन्याशासच नव्हे तर यज्ञयागादिकरणा-या दीक्षितांसाहि जी गति मिळत्ये तीच रणांगणांत पडणा-या क्षत्रियास प्राप्त होत्ये, असा एक श्लोक दिलेला आहे (कौटि. १०. ३. १५०-१५२ व मभा. शां. ९८-१०० पहा). "युद्धासारखे स्वर्गाचे द्वार क्षत्रियाला क्वचित् उघडे सांपडते; युद्धांत मेलास तर स्वर्ग, आणि जय मिळविलास तर पृथ्वीचे राज्य मिळेल" (२. ३२, ३७), या गीतेतील उपदेशाचे तात्पर्यहि तेच होय म्हणून संन्यास घेतला काय किंवा युद्ध केले काय, फल सारखेच असेहि सांख्यमार्गाप्रमाणे प्रतिपादन करितां येईल. तथापि कांहीं म्हटले तरी युद्ध केलेंच पाहिजे असा निश्चितार्थ या मार्गातील युक्तिवादाने पुरा सिद्ध होत नाही. सांख्यमार्गातील ही अडचण लक्षांत आणून भगवंतांनीं यापुढे कर्मयोगमार्गाच्या प्रतिपादनास मुरुवात केली असून गीतेच्या शेवटच्या अध्यायाच्या अखेरपर्यंत याच कर्मयोगाचे, म्हणजे कर्मे केलीच पाहिजेत व तीं मोक्षाच्या आड न येतां उलट तीं करात असतांच मोक्ष कसा मिळतो याचे,— निरनिराळीं प्रमाणे देऊन शंकानिवृत्तिपूर्वक समर्थन केले आहे. कोणतेहि कर्म चांगले किंवा वाईट हे ठरविण्यास त्या कर्माच्या बाह्य परिणामांपेक्षां कर्त्याची वासनात्मक बुद्धि शुद्ध का अशुद्ध हे प्रथम पाहिले पाहिजे, हे या कर्मयोगातील प्रधान तत्त्व आहे (गी. २. ४९). परंतु वासना शुद्ध का अशुद्ध हे ठरविण्याचे कामहि अखेर व्यवसायात्मक बुद्धीचे असल्यामुळे निवडानिवड करणारे बुद्धीद्रिय स्थिर असल्याखेरीज वासनाहि शुद्ध व सम होत नाही. यासाठी वासनात्मक बुद्धि शुद्ध होण्यास व्यवसायात्मक बुद्धीद्रियहि समार्थीने प्रथम स्थिर केले पाहिजे, असे त्या बरोबरच सांगितले आहे (गी. २. ४९). जगातील सामान्य व्यवहार पाहिला तर बहुतेक लोक स्वर्गादि निरनिराळी काम्य सुखे प्राप्त होण्यासाठीच यज्ञयागादि वैदिक काम्य कर्माच्या खटाटोपांत पडलेले असतात, व त्यामुळे त्यांची बुद्धि आज हे फल मिळविण्यांत तर उद्यां ते फल प्राप्त करून घेण्यांत, म्हणजे स्वार्थांतच गुंग झालेली आणि नेहमी बदलणारी किंवा चंचल असत्ये, असे आढळून येते. पण अशा लोकांस स्वर्गसुखादिक अनित्य फलापेक्षां जास्त महत्वाचे अथोत् मोक्षरूपी नित्य सुख मिळणे शक्य नाही. म्हणून वैदिक कर्माची ही काम्य खटाटोप सोडून निष्काम बुद्धीने कर्म करण्यास शीक; कर्मे करण्यापुरताच तुझा अधिकार असून त्यांचे फल मिळणे किंवा न मिळणे ही गोष्ट केव्हांहि तुझ्या ताब्यांतली नाही (२. ४७); फलदाता परमेश्वर आहे असे मानून, कर्माचे फल मिळो वा न मिळो सारखेच, अशा समबुद्धीने केवळ कर्तव्य म्हणून जीं कर्मे करितात त्यांच्या पापपुण्याचा लेप कर्त्यास लागत नाही; म्हणून या समबुद्धीचाच आश्रय कर; या समबुद्धीलाच योग— म्हणजे पाप न लागतां कर्मे करण्याची युक्ति—असे म्हणतात; हा योग तुला सा-

थला म्हणजे कर्म करूनहि तुला मोक्ष मिळेल; मोक्षासाठी कर्मसंन्यासच केला पाहिजे असे नाही;—इत्यादि कर्मयोगमार्गाचें रहस्य आतां अर्जुनाला सांगण्यांत आलें आहे (२.४७—५३). ज्या पुरुषाची बुद्धि याप्रमाणें सम झाली तो स्थितप्रज्ञ म्हणावयाचा असें भगवंतांनीं सांगितल्यावर (२.५३), स्थितप्रज्ञ कसा वागतो तें मला सांगा असा अर्जुनानें पुनः प्रश्न केला. म्हणून दुसऱ्या अध्यायाचे अखेर या स्थितप्रज्ञाचें वर्णन दिलें आहे आणि अखेर स्थितप्रज्ञाचें स्थितीसच ब्राह्मी स्थिति म्हणतात असें सांगितलें आहे. सारांश, अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठी गीतें जो उपदेश केला आहे त्यास या जगांत ज्ञानी पुरुषास प्राह्य झालेल्या “कर्म सोडणें” (सांख्य) व “कर्म करणें” (योग) या दोन निष्ठांपासूनच प्रारंभ केला असून, युद्ध कां वेलें पाहिजे याची प्रथम सांख्यनिष्ठेप्रमाणें उपपत्ति सांगितली. पण ही उपपत्ति अपुरी पडत्ये असें पाहून, पुढें लागलीच योग किंवा कर्मयोगमार्गाप्रमाणें ज्ञान सांगण्यास सुरुवात केली आहे; व या कर्मयोगाचें स्वल्पाचरणाहि कसें श्रेयस्कर होतें हें सांगितल्यावर कर्मयोगमार्गांत कर्मापेक्षां त्या कर्माला प्रेरक झालेली बुद्धिच ज्या अर्थी श्रेष्ठ मानितात त्या अर्थी स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि सम करून कर्म कर म्हणजे तुला कोणतेंहि पाप लागणार नाही, येथपर्यंत दुसऱ्या अध्यायांत या उपपादनाची मजल येऊन ठेपली आहे. आतां पुढें आणखी काय प्रश्न निघतात तें पाहूं. सर्व उपपादनाचें मूळ दुसऱ्याच अध्यायांत असल्यामुळें त्यावद्दल जरा विस्तृत विवेचन केलें आहे.

“कर्मयोगमार्गांतहि कर्मापेक्षां बुद्धिच जर श्रेष्ठ तर मी आपली बुद्धि स्थितप्रज्ञाच्या बुद्धीसारखी सम करितों म्हणजे झाले; मला युद्धासारखी घोर कर्म करावयास कां सांगतां?” असा तिसऱ्या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुनाचा प्रश्न आहे. कारण, कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ म्हटल्यानें “युद्ध कां करावें ? बुद्धि सम ठेवून उदासीन कां बसूं नये ?” या प्रश्नाचा निर्णय होत नाही. बुद्धि सम ठेवूनहि कर्मसंन्यास करितां येत नाही असें नाही. मग समबुद्धि पुरुषास सांख्यमार्गाप्रमाणें कर्म सोडण्यास हरकत काय ? या प्रश्नाचें उत्तर भगवान् आतां असे देतात कीं, पूर्वीं तुला सांख्य व योग अशा दोन निष्ठा सांगितल्या खऱ्या; परंतु कोणाहि मनुष्यास कर्म सर्वथैव सुटणें अशक्य आहे. जोंपर्यंत तो देहधारी आहे तोंपर्यंत प्रकृति स्वभावतःच त्याला कर्म करावयास लावणार; आणि प्रकृतीचीं हीं कर्में जर सुटत नाहीत, तर इंद्रियसंयमनानें बुद्धि स्थिर व सम करून केवळ कर्मेन्द्रियांनींच आपलीं कर्तव्यकर्में करीत रहाणें हें अधिक श्रयस्कर होय. यासाठीं तूं कर्में कर, कर्में न केलीस तर तुला खायला देखील मिळणार नाही (३.३—८). कर्म हें परमेश्वरानेंच उत्पन्न केलें आहे; मनुष्यानें नाही. ब्रह्मदेवानें सृष्टि व प्रजा उत्पन्न केली त्या वेळींच ‘यज्ञ’

उत्पन्न केला असून, या यज्ञाने तुम्हा आपली समृद्धि करून घ्या, असे त्याने प्रजेस सांगितले; आणि हे यज्ञ ज्या अर्थी कर्माखेरीज सिद्ध होत नाहीत त्या अर्थी यज्ञ म्हणजेच कर्म होय. म्हणून मनुष्ये व कर्म ही दोन्ही बरोबरच उत्पन्न झालेली आहेत असे म्हटले पाहिजे. पण ही कर्म केवळ यज्ञासाठीच असल्यामुळे व यज्ञ हे मनुष्याचे कर्तव्य असल्यामुळे या कर्माचा फळ मनुष्याला बंधक होत नाहीत. आतां हे खरे कीं जो पुरुष ज्ञानी झाला त्याला स्वतःचे म्हणून कांहीं कर्तव्य शिल्लक राहण नाहीं, आणि लोकांच्या ठिकाणः त्याचे कांहीं अडलेले नसते. पण तेवढ्याने कर्म करूं नयेत असे सिद्ध होत नाही. कारण, कर्म कोणालाच सुटत नसल्यामुळे स्वार्थासाठी नको असले तरी तेंच कर्म लोकसंग्रहार्थ आतां निष्काम बुद्धीने केले पाहिजे असे अनुमान करणे भाग आहे (३.१७-१९). या गोष्टी लक्षात आणूनच जनकादि ज्ञानी पुरुषांनी पूर्वी कर्म केलें व मीहि करीत आहे. शिवाय लोकसंग्रह करणे म्हणजे लोकांना आपल्या वर्तमाने चांगला धडा घालून देऊन उत्तरीच्या मार्गास लाविणे हे ज्ञानी पुरुषांच्या कर्तव्यांपैकीच एक मुख्य कर्तव्य आहे. मनुष्य कितीहि ज्ञानवान् झाला तरी त्याला प्रकृतीचे व्यवहार सुटत नाहीत; म्हणून कर्म सोडणे तर दूरच, परंतु कर्तव्य म्हणून स्वधर्माप्रमाणे कर्म करीत असतां जरूर पडल्यास त्यातच मरणेहि श्रेयस्कर आहे (३.३०-३५); असा या अध्यायांत भगवंतांनी उपदेश केला आहे. भगवंतांनी याप्रमाणे प्रकृतीला सर्व कर्मांचे कर्तृत्व दिलेले पाहून मनुष्याची इच्छा नसतांना तो पाप कां करितो असा अर्जुनाने प्रश्न केला तेव्हां कामक्रोधादि विकार बलात्काराने मनाला भ्रष्ट करितात, अतएव इंद्रियांचे संयमन करून प्रत्येकांन आपले मन ताब्यांत ठेविले पाहिजे, असा जबाब देऊन हा अध्याय समाप्त केला आहे. सारांश, स्थितप्रज्ञाप्रमाणे बुद्धि सम झाली तरी कर्म कोणाला सुटत नाही, स्वार्थासाठी नको तर लोकसंग्रहार्थ निष्काम बुद्धीने कर्म केलेच पाहिजे, अशी कर्मयोगाची आवश्यकता सिद्ध करून “मला सर्व कर्म अर्पण कर” (३.३०.३१) असे परमेश्वरार्पणपूर्वक कर्म करण्याच्या भक्तिमार्गातील तत्त्वांचेहि याच अध्यायांत ‘सूत उवाच’ झालेले आहे.

तथापि हे विवेचन तिसऱ्या अध्यायांत पुरे न होतां चवथा अध्याय त्याच- करितां आरंभिला आहे. आतांर्पयत केलेले प्रतिपादन केवळ अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठी नवीन रचिले असेल अशी शंका येऊं नये म्हणून चवथ्या अध्यायाचे आरंभी या कर्मयोगाची म्हणजे भागवत किंवा नारायणीय धर्माची त्रेतायुगांतील परंपरा दिली आहे. आदौ किंवा युगारंभी मीच हा कर्मयोगमार्ग विवस्वतास, विवस्वानाने मनस व मनूने इक्ष्वाकूस सांगितला होता, पण मध्ये नष्ट झाल्यामुळे तोच योग (कर्मयोगमार्ग) मी आतां तुला पुनः सांगितला, असे श्रीकृष्णांनी म्हटल्यावर

विवस्वानाचे आधीं तुम्ही कोठून येणार असा अर्जुनानें प्रश्न केला. तेव्हां त्या प्रश्नास उत्तर देतांना सार्धूंचें संरक्षण, दुष्टांचा नाश आणि धर्माची स्थापना करणें असें आपल्या अनेक अवतारांचें प्रयोजन सांगून, याप्रमाणें हें लोकसंग्रहकारक कर्म मी करीत असतां हि माझी त्या ठिकाणी आसक्ति नसल्यामुळें मला त्याचें पापपुण्यादि फल लागत नाही असे कर्मयोगाचें समर्थन केल्यावर, आचरणाचें हें तत्त्व जाणूनच जनकादिकांनीं पूर्वीं कर्में केली व तूं हि तसेंच कर असा अर्जुनास भगवंतांनीं पुनः उपदेश केला आहे. तिसऱ्या अध्यायांत “यज्ञाकरितां केलेले कर्म बंधक होत नाहीं” असा जो मीमांसकांचा सिद्धान्त सांगितला होता, तोच आतां पुनः सांगून केवळ तीळतांदूळ जाळणें किंवा पशु मारणें हा एक प्रकारचा यज्ञ खरा, पण हा द्रव्यमय यज्ञ हलक्या प्रतीचा आणि संयमाद्रीत कामक्रोधादिक इंद्रियवृत्ति जाळणें किंवा ‘न मम’ म्हणून सर्व कर्माची ब्रह्मांत आहुति देणें हे यज्ञ वरच्या पायरिचे अशी यज्ञाची विस्तृत व व्यापक व्याख्या करून या यज्ञासाठीं फलाशा सोडून कर्में करावीं असा आतां बोध केला आहे. कारण, मीमांसकांच्या न्यायाप्रमाणें यज्ञार्थ केलेलीं कर्में जरी स्वतंत्ररीत्या बंधक नसलीं तरी यज्ञाचें म्हणून जें फल आहे तें मिळाल्याखेरीज रहात नाही. म्हणून यज्ञहि निष्काम बुद्धीनें केला म्हणजे यज्ञार्थ केलेले कर्म आणि खुद्द यज्ञ मिळून दोन्ही बंधक होत नाहीत. शेवटीं सर्वभूतें आपल्या ठायीं किंवा भगवंतांचे ठायीं आहेत असें जे ज्ञान तिचेंच नांव साम्यबुद्धि. आणि हें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व कर्म भस्म होऊन त्यांची वाधा कत्यास होत नाहीं; “सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते”—सर्व कर्म ज्ञानात लय पावतें; कर्म स्वतः बंधक नसून अज्ञानानें बंध उत्पन्न होतो; यासाठीं अज्ञान सोडून दे, व कर्मयोगाचा आश्रय करून लढाईला उभा रहा;—असें सांगून हा अध्याय पुरा केला आहे. सारांश, कर्मयोगमागाच्या सिद्धयर्थीहि साम्यबुद्धिरूप ज्ञान असणें जरूर आहे अशी या अध्यायांत आतां ज्ञानाची प्रस्तावना झाली आहे.

कर्मयोगाची अवश्यकता म्हणजे कर्में कां केलीं पाहिजेत यांचीं कारणें तिसऱ्या व चवथ्या अध्यायांत सांगितलीं खरीं; परंतु दुसऱ्याच अध्यायांत सांख्य-ज्ञान सांगून नंतर कर्मयोगाचे विवेचनांतहि कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ, असें वारंवार सांगण्यांत आल्यामुळें, या दोन मार्गांपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता हें सांगणें आतां जरूर आहे. कारण, दोन्ही मार्ग सारख्याच योग्यतेचे म्हटल्यास यांपैकीं ज्याला जो मार्ग बरा वाटेल तो त्यानें स्वीकारावा, कर्मयोगाच स्वीकारण्याचें कारण नाही असे प्राप्त होतें. अर्जुनाच्या मनांत हीच शंका येऊन “सांख्य व योग अशा दोन्ही निष्ठा मला सरमिसळ करून न सांगतां या दोहोंपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता तेवढें एकच निश्चयात्मक आतां मला सांगा म्हणजे त्याप्रमाणें वागण्यास मला सोईचें पडेल.”

असा पांचव्या अध्यायाचे आरंभी त्याने प्रश्न केला आहे; व दोन्ही मार्ग जरी निःश्रेयसकर म्हणजे एकसारखेच मोक्षप्रद आहेत तरी त्यांतले त्यांत कर्मयोगाची मातब्बरी अधिक होय—“कर्मयोगो विशिष्यते”—असे आतां भगवंतांनी स्वच्छ सांगून अर्जुनाचा संदेह दूर केला आहे (५.२). याच सिद्धान्ताच्या दृढीकरणार्थ भगवान् आणखी असे सांगतात कीं, संन्यास किंवा सांख्य निष्ठेनें जो मोक्ष मिळतो तोच कर्मयोगानेहि मिळतो इतकेच नव्हे, तर कर्मयोगांत जी निष्कामबुद्धि सांगितली ती प्राप्त झाल्याखेरीज संन्यास सिद्ध होत नाही; आणि ती प्राप्त झाल्यावर योग-मार्गाने कर्म करीत असूनहि ब्रह्मप्राप्ति झाल्याखेरीज रहात नाही. मग सांख्य आणि योग हे भिन्न आहेत असे वंड माजविण्यांत काय हांशील? चालणे, बोलणे, पहाणे, ऐकणे, वास घेणे, इत्यादि शेंकडों कर्मे सोडून म्हटले तरीहि जर सुटत नाहीत, तर कर्मे सोडण्याच्या भरीस न पडतां तांच ब्रह्मार्पणबुद्धीनें करणे हाच शहाणपणाचा मार्ग होय. म्हणून तत्त्वज्ञानी पुरुष निष्काम बुद्धीनें कर्मे करीत राहून त्यानेच अखेर शांति व मोक्ष यांची प्राप्ति करून घेत असतात. ईश्वर तुम्हांला कर्मे करा म्हणून सांगत नाही आणि सोडा असेहि म्हणत नाही. हा सर्व प्रकृतीचा खेळ आहे; आणि बंधन हा धर्म मनाचा असल्यामुळे समबुद्धि किंवा ‘सर्वभूतात्म-भूतात्मा’ होऊन जो कर्मे करितो त्याला त्याची बाधा होत नाही. किंबहुना कुत्रा, चांडाल, ब्राह्मण, गाय, हत्ती यांच्या ठिकाणी ज्याची बुद्धि सम झाली, व सर्व-भूतान्तर्गत आत्मैक्य ओळखून जो आपले व्यवहार करूं लागला त्याला बसल्या जागींच ब्रह्मनिर्वाणरूपी मोक्ष मिळतो, मोक्षप्राप्तीसाठीं त्याला दुसरे कोठे जावे लागत नाही, अगर साधनहि पहावयास नको, तो सदा मुक्तच असतो, असे या अध्यायाच्या अखेर म्हटले आहे.

**सहाव्या अध्यायांत** हाच विषय पुढे चालूं असून कर्मयोग सिद्ध होण्यास लागणारी समबुद्धि संपादन करण्यास उपाय कोणता ते सांगितले आहे. पहिल्याच श्लोकांत कर्मफलाची आशा न ठेवितां कर्तव्य म्हणून प्राप्त झालेलीं कर्मे जो करितो तोच खरा योगी व खरा संन्यासी, अग्निहोत्रादि कर्मे सोडून स्वस्थ बसलेला खरा संन्यासी नव्हे, असें भगवंतांनीं आपले मत स्पष्ट सांगून नंतर कर्मयोगांत बुद्धि स्थिर करण्यास इंद्रियनिग्रहरूपी जें कर्म करावें लागतें तें आपले आपण होऊनच केले पाहिजे, तसें न केल्यास त्याचा दोष दुसऱ्याला लावितां येत नाही असें आत्म-स्वातंत्र्याचें वर्णन केले आहे; आणि पुढे इंद्रियनिग्रहरूप योग कसा साधावा याचें पातंजलयोगदृष्ट्या या अध्यायांत मुख्यत्वेकरून वर्णन आहे. तथापि यमनि-यमासनप्राणायामादि साधनांनीं इंद्रियांचा निग्रह केला तरी तेवढ्यानेच काम भागत नसून पुढे त्या पुरुषाची वृत्ति “सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मानि” किंवा

“यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति” (६.२९, ३०) अशा प्रकारे सर्वाभूतीं सम झाली पाहिजे, अशी आत्मैक्यज्ञानाचीहि अवश्यकता या अध्यायांत वर्णिली आहे. इतक्यांत अर्जुनाला अशी शंका आली की, याप्रमाणे साम्यबुद्धिरूप योग एका जन्मांत साध्य न झाल्यास, पुनः दुसऱ्या जन्मींहि अगदी आरंभापासूनच सुरुवात करावी लागल्यामुळे पुनः तीच गति होणार आणि याप्रमाणे रहाटगाडों सुरू झाले म्हणजे या मार्गाने मनुष्यास सद्गति मिळणे कधीच शक्य नाही. ही शंका दूर करण्यासाठी योगमार्गात कांहीं फुकट जात नाही, पहिल्या जन्माचे संस्कार शिल्लक राहून दुसऱ्या जन्मांत त्यापेक्षा अधिक अभ्यास होतो व कमाकमाने अखेर सिद्धि मिळत्ये असे सांगून, शेवटी कर्मयोग याप्रमाणे श्रेष्ठ व क्रमशः सुसाध्य असल्यामुळे नुस्ती (म्हणजे फलाशा न सोडितां) कर्मे करणे, तपश्चर्या करणे, व ज्ञानाने कर्मसंन्यास करणे, हे सर्व मार्ग सोडून तू योगी म्हणजे निष्काम कर्मयोगाचे आचरण करणारा हो, असा या अध्यायाचे अखेरीस अर्जुनास पुनः स्पष्ट व निश्चित उपदेश आहे.

कित्येकांचे असे मत आहे की, कर्मयोगाचे विवेचन येथे म्हणजे पहिल्या सहा अध्यायांत संपले व यापुढे ज्ञान व भक्ति या दोन निष्ठा भगवंतांनी ‘स्वतंत्र’—म्हणजे परस्परनिरपेक्ष किंवा कर्मयोगाच्या तोडीच्याच पण त्याहून भिन्न व त्याच्याएवजी विकल्प म्हणून आचरण्यास योग्य अशा—वर्णिल्या आहेत; पैकीं सातव्या अध्यायापासून बाराव्या अध्यायापर्यंत भक्ति व पुढे बाकी राहिलेल्या सहा अध्यायांत ज्ञान सांगितले असून, अठरा अध्यायांची याप्रमाणे वांटणी केली म्हणजे कर्म, भक्ति व ज्ञान यांपैकीं प्रत्येकाच्या वांट्यास सहासहा अध्याय येऊन गीतेचे सारखे भाग होतात. परंतु हे मत बरोबर नाही. सांख्यनिष्ठेप्रमाणे युद्ध सोडून देऊं किंवा युद्धाचे घोर परिणाम डोळ्यांपुढे दिसत असतां हि युद्धच करूं, व कर म्हटल्यास त्याचे पाप कसे टाळूं, अशी अर्जुनाची मुख्य शंका होती व त्या शंकेचे समाधान “ज्ञानाने मोक्ष मिळतो व कर्मानेहि मिळतो” किंवा “तुला पाहिजे तर भक्तीची तिसरीहि एक निष्ठा आहे,” अशा धरसोडीच्या व बाष्कळ उत्तराने होणे शक्य नव्हते, हे पांचव्या अध्यायाच्या आरंभीच्या श्लोकांवरून स्पष्ट होते. शिवाय अर्जुन एक निश्चयात्मक वाट विचारीत असतां सर्वज्ञ व चतुर श्रीकृष्णाने मुद्दा सोडून त्याला तीन स्वतंत्र व विकल्पात्मक वाटा दाखविल्या असे मानणेहि गैरशिस्त होय. खरे पाहिले तर गीतेत ‘संन्यास’ आणि ‘कर्मयोग’ या दोनच निष्ठांचा विचार असून (गी.५.१). त्यापैकीं ‘कर्मयोग’ हा अधिक श्रेयस्कर असा स्पष्ट निकाल केला आहे (गी.५.२). भक्तीची तिसरी स्वतंत्र निष्ठा कोठेच सांगितलेली नाही. अर्थात् ज्ञान, कर्म आणि भक्ति या तीन स्वतंत्र निष्ठांची कल्पना सांप्रदायिक टीका-

कारांच्या पदरचा आहे; आणि गीतेंत फक्त मोक्षोपायांचाच विचार केला आहे अशी त्यांची समजूत असल्यामुळे त्यांना या तीन निष्ठा प्रायः भागवतावरून मुचलेल्या आहेत (भाग. ११. २०. ६). पण भागवतपुराण व भगवद्गीता यांचे तात्पर्य एक नाही ही गोष्ट टीकाकारांच्या लक्षांत आलेली नाही. नुस्त्या कर्मांनी मोक्ष मिळत नाही, मोक्षासाठी ज्ञान पाहिजे हा सिद्धान्त भागवतकारांसहि मान्य आहे. पण याखेरीज भागवतपुराणाचे असेहि म्हणणे आहे की, ज्ञान व नैष्कर्म्य हे जरी मोक्षप्रद असली तरी ती दोन्ही (म्हणजे गीतेंतील निष्काम कर्मयोग) भक्तीवाचून शोभत नाहीत, — नैष्कर्म्यमप्यच्युतभाववर्जितं न शोभते ज्ञानमलं निरंजनम् (भाग. १२. १२. ५. २ व १. २. १२). याप्रमाणे पाहिले तर भागवतकार भक्ति हीच काय ती एक खरी निष्ठा म्हणजे अखेरची मोक्षप्रद स्थिति मानितात असे उघड होते. भगवद्भक्तींनी ईश्वरार्पणबुद्धीने कर्म करूंच नये असे भागवत म्हणत नाही व केलेच पाहिजे असेहि सांगत नाही. निष्काम कर्म करा वा न करा, हे सर्व भक्तियोगाचेच निरनिराळे प्रकार होतात (भाग. ३. २९. ७—१९), भक्ति नसेल तर सर्व कर्मयोग पुनः संसारांत म्हणजे जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत पाडणारे होत (भाग. १. ५. ३४, ३५), असे भागवत सांगत आहे. सारांश, भागवतकारांचा सर्व कटाक्ष भक्तीवरच असल्यामुळे त्यांनी निष्कामकर्मयोगालाहि भक्तियोगांतच ढकलून, भक्ति हीच एक खरी निष्ठा असे प्रतिपादन केले आहे. पण भक्ति हाच कांहीं गीतेंतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय नाही म्हणून भागवतातील वराल सिद्धान्त किंवा परिभाषा गीतेंत घुसवून देणे म्हणजे वडाची साल पिपळास लावण्यासारखे अयोग्य होय. परमेश्वराच्या ज्ञानाखेरीज मोक्षप्राप्ति दुसऱ्या कशांनीही होत नसून हे ज्ञान संपादन करण्यास भक्ति हा सुलभ मार्ग होय, हे म्हणणे गतिम पूर्णपणे मान्य आहे. पण याच मार्गाबद्दल आप्रह न ठेवितां मोक्षप्राप्तीस अवश्य लागणारे ज्ञान ज्याला जो मार्ग सोपा दिसेल त्या मार्गाने त्याने संपादन करून घ्यावे असे गीता सांगत असून, अखेर म्हणजे ज्ञानप्राप्तीनंतर कर्मे करावा का न करावी हा गीतेंतला मुख्य मुद्दा आहे. म्हणून कर्म करणे व कर्म सोडणे असे जीवन्मुक्त पुरुषांच्या आयुष्यक्रमणाचे जगांत आढळून येणारे जे दोन मार्ग तेथपासून गीतेला सुरुवात केली असून यांपैकी पहिल्या मार्गास भागवतकारांप्रमाणे 'भक्तियोग' असे नवे नांव न देतां ईश्वरार्पणबुद्धीने कर्मे करणे यास 'कर्मयोग' किंवा 'कर्मनिष्ठा' आणि ज्ञानोत्तर कर्मे सोडणे यास 'सांख्य' किंवा 'ज्ञाननिष्ठा,' ही नारायणीयधर्मातील प्राचीन नांवे गीतेंत कायम ठेविली आहेत. गीतेंतील ही परिभाषा स्वीकारून विचार केला तर ज्ञान आणि कर्म यांच्या तोडीची भक्ति ही तिसरी स्वतंत्र निष्ठा केव्हांच होऊ शकत नाही. ८. १ दिसून येईल. कारण, 'कर्मे करणे' आणि 'न करणे म्हणजे सोडणे' (योग व



सांख्य) या अस्तित्नास्तिरूप दोन पक्षांखेरीज कर्मांबद्दल तिसरा पक्षच आतां शिल्लक रहात नाही. म्हणून भक्तिमान् पुरुषाची निष्ठा कोणती हे गीतेप्रमाणे ठरविणे अस-सल्यास सदरहू पुरुष भक्ति करितो एवढ्यावरूनच त्याचा निर्णय न करितां तो कर्मे करितो किंवा नाही याचा विचार केला पाहिजे. भक्ति हे परमेश्वरप्राप्तीचे एक साधन आहे; व साधन या अर्थी भक्तीलाच जरी 'योग' म्हणतां आले (गी. १४.२६), तरी ती अखेरची 'निष्ठा' होऊ शकत नाही. भक्तीने परमेश्वराचे ज्ञान झाल्यावर कर्मे करील तर कर्मनिष्ठ आणि न करील तर सांख्यनिष्ठ म्हणावयाचा. पैकीं कर्मे करणे ही निष्ठा अधिक श्रेयस्कर असा भगवंतांनी आपला अभिप्राय पांचव्या अध्यायामध्ये स्पष्ट सांगितला आहे. परंतु कर्मे करण्याने परमेश्वराचे ज्ञान होण्यास प्रतिबंध होतो; आणि परमेश्वराच्या ज्ञानाखेरीज तर मोक्ष नाही; म्हणून कर्मे सोडलीच पाहिजेत असा संन्यासमार्गाचा कर्मावर महत्त्वाचा आक्षेप आहे. हा आक्षेप खरा नसून संन्यासमार्गाने जो मोक्ष मिळतो तोच कर्मयोगमार्गानेहि मिळतो (गी. ५.५), असे पांचव्या अध्यायांत सामान्यतः सांगितले आहे. पण या सामान्य सिद्धान्ताचा तेव्हां कांहींच खुलासा केला नसल्यामुळे अपुऱ्या राहिलेल्या या महत्त्वाच्या प्रश्नाचे म्हणजे कर्मे करित असतां त्यानेच अखेरीस परमेश्वराचे ज्ञान होऊन मोक्ष कसा मिळतो याचे आतां भगवान् सविस्तर निरूपण करित आहेत. याच हेतूने सातव्या अध्यायाच्या आरंभा भक्ति ही स्वतंत्र निष्ठा तुला सांगतो असे न म्हणतां भगवान् अर्जुनास असे सांगतात कीः—

**मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युंजन् मदाश्रयः ।**

**असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तत्तच्छृणु ॥**

“हे पार्थ । माझ्या ठायीं चित्त ठेवून व माझा आश्रय करून योग म्हणजे कर्मयोग आचरीत असतां 'यथा' म्हणजे ज्या प्रकारे माझे निःसंशय पूर्ण ज्ञान होईल, ते (तुला सांगतो) ऐक” (गी. ७.१); आणि यासच पुढील श्लोकांत 'ज्ञानविज्ञान' म्हटले आहे (गी. ७.२). पैकीं पहिल्या म्हणजे वर दिलेल्या 'मय्यासक्तमनाः ०' इत्यादि श्लोकांतिल 'योगं युंजन्' म्हणजे “कर्मयोग आचरीत असतां” हीं पदे अत्यंत महत्त्वाची आहेत; परंतु त्यांकडे कोणाहि टीकाकाराने विशेष लक्ष पुरविलेले दिसत नाही. योग म्हणजे अर्थातच पूर्वीच्या सहा अध्यायांतून वर्णिलेला कर्मयोग होय; आणि हा कर्मयोग आचरीत असतां ज्या प्रकारे म्हणजे विधीने भगवंतांचे पूर्ण ज्ञान होईल तो विधि सांगण्यास आतां म्हणजे सातव्या अध्यायापासून सुरवात करितो, असा या श्लोकाचा अर्थ आहे, म्हणजे पहिल्या सहा अध्यायांचा पुढच्या अध्यायांशी संबंध काय तो दाखविण्यासाठी हा श्लोक सातव्या अध्यायाच्या आरंभी सुद्धा घातलेला आहे. म्हणून या श्लोकाकडे दुर्लक्ष करून “सहा अध्यायांच्या पुढे

भक्तिनिष्ठा स्वतंत्ररीत्या वर्णिली आहे” असे म्हणणे अगदी गैरशिस्त होय. किंबहुना असा अर्थ कोणी करू नये म्हणूनच ‘योगं युंजन्’ हीं पदे या श्लोकांत मुद्दाम घातलेली आहेत असे म्हटले तरी चालेल. गीतेच्या पहिल्या पांच अध्यायांत कर्माची अवश्यकता दाखवून सांख्यमार्गापेक्षां कर्मयोग श्रेष्ठ ठरविला आहे; आणि नंतर सहाव्या अध्यायात कर्मयोगास अवश्य लागणारा इंद्रियनिग्रहसंपादन करण्याची पातंजल योगांतील साधनें वर्णिली आहेत. पण एवढ्यानें कर्मयोगाचें वर्णन पुरें होत नाही. इंद्रियनिग्रह म्हणजे कर्मेन्द्रियाची एक प्रकारची तालीम आहे. या तालीमेने इंद्रिये आपल्या ताब्यांत ठेवतां येतात हें खरें, पण मनुष्याची वासनाच खोटी असेल तर इंद्रिये ताब्यांत असून उपयोग होत नाही. कारण वासना दुष्ट असल्यावर याच इंद्रियनिग्रहरूप सिद्धीचा जारणमारणादि दुष्कृत्ये करण्यांत कित्येक लोक उपयोग करतात, असे आढळून येते. म्हणून इंद्रियनिग्रहावरोंवरच वासनाहि “सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि” याप्रमाणे शुद्ध पाहिजे (गी. ६. २९), असे सहाव्याच अध्यायांत म्हटले आहे; आणि वासनेची ही शुद्धि ब्रह्मात्मैक्यरूप परमेश्वराचें शुद्ध स्वरूप ओळखिल्याखेरीज होणे शक्य नाही. तात्पर्य, कर्मयोगास अवश्य लागणारा इंद्रियनिग्रहसंपादन केला तरी ‘रस’ म्हणजे विषयांची गोडी मनांतून नाहीशी होत नाही. हा रस किंवा विषयवासना नाहीशी होण्यास परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञानच व्हावें लागतें, असे गीतेच्या दुसऱ्याच अध्यायांत म्हटले आहे (गी. २. ५९). म्हणून हें परमेश्वराचें ज्ञान कर्मयोग आचरीत असतांच ज्या प्रकारानें म्हणजे विधीनें होतें त्या विधीचें भगवान् आतां सातव्या अध्यायापासून वर्णन करीत आहेत. “कर्मयोग आचरीत असतां” या पदावरून कर्मयोग चालू असतांच हें ज्ञान संपादन करावयाचें आहे, त्यासाठी कर्म सोडून द्यावयाचीं नाहीत, असेहि सिद्ध होतें; व त्यामुळे कर्मयोगाऐवजी विकल्प म्हणून भक्ति व ज्ञान हे दोन स्वतंत्र मार्ग सातव्या अध्यायापासून पुढें सांगितले आहेत हे म्हणणे निर्मूल पडते. गीतेतील कर्मयोग भागवतधर्मातूनच घेतलेला असल्यामुळे कर्मयोगांतील ज्ञानप्राप्तीच्या विधीचें वर्णन म्हणजेच भागवत किंवा नारायणीय धर्मांतील विधीचें वर्णन होय; आणि याच अभिप्रायानें “प्रवृत्तिपर नारायणीय धर्म त्यांतील विधींसह भगवद्गीतेत वर्णिला आहे” असे वैशंपायनानें जनमेजयास शांतिपर्वाच्या अखेर सांगितले आहे (पहिल्या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेले श्लोक पहा). वैशंपायनानें म्हटल्याप्रमाणे यांतच संन्यासमार्गांतील विधींचाहि अंतर्भाव होतो. कारण, कर्म करणे व कर्म सोडणे असा जरी या दोन मार्गांत भेद असला तरी दोहोंकडे लागणारे ज्ञानविज्ञान एकच असल्यामुळे ज्ञान संपादन करण्याचे दोन्ही मार्गांतील विधि एकच असतात. तथापि “कर्मयोग आचरीत असतां” अशीं प्रत्यक्ष पदे

ज्या अर्थी वरील श्लोकेंत घातलेली आहेत, त्या अर्थी गीतेतील सातव्या व पुढील अध्यायांतील ज्ञानविज्ञानाचें निरूपण मुख्यतः कर्मयोगाच्याच परिपूर्यर्थ केलेलें असून, त्यांत संन्यासमार्गातील विधीचा जो समावेश होतो तो त्याच्या व्यापकपणा-मुळें होतो, कर्मयोग सोडून केवळ सांख्यनिष्ठेच्या समर्थनार्थ हें ज्ञानविज्ञान सांगितलेलें नाही, असें उघड सिद्ध होतें. दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, सांख्यमार्गी लोक ज्ञानाला जरी महत्त्व देत असले, तरी कर्माला किंवा भक्तीला ते कांहींच महत्त्व देत नाहींत; आणि गीतेत भक्ति मुलभ व प्रधान मानिली आहे, इतकेंच नव्हे तर अध्यात्मज्ञान व भक्ति यांचें वर्णन चालूं अमतां जागोजाग “तू कर्म म्हणजे युद्ध कर” असा अर्जुनास उपदेश केलेला आहे (गी. ८.७; ११.३२; १६. २४:१८.६). म्हणून गीतेतील सातव्या व पुढील अध्यायांतील ज्ञानविज्ञानाचें निरूपण मागें सहा अध्यायांत सांगितलेल्या कर्मयोगाच्या परिपूर्यर्थ व समर्थनार्थच सांगितलें आहे, केवळ सांख्यनिष्ठेचें किंवा केवळ भक्तीचें स्वतंत्र समर्थन या ठिकाणीं विवक्षित नाहीं, असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें. आणि असा सिद्धान्त केल्यावर कर्म, भक्ति आणि ज्ञान असे गीतेचे तीन परस्पर स्वतंत्र विभाग होऊं शकत नाहींत, इतकेंच नव्हे तर “तत्त्वमसि” या महावाक्यात तीनच पदें असून गीतेचे अध्यायहि अठरा आहेत, म्हणून “सहात्रिक अठरा” या हिशोबानें सहासहा अध्यायांचे गीतेचें तीन समान तुकडें करून पहिल्या सहा अध्यायांत ‘त्वम्’ पदाचें, दुसऱ्या सहांत ‘तत्’ पदाचें, आणि तिसऱ्या सहांत ‘असि’ पदाचे विवेचन केलेलें आहे हें मतहि शुद्ध काल्पनिक आहे, असें आतां दिसून येतें. कारण सवंध गीतेत केवळ ब्रह्मज्ञानच प्रतिपाद्य आहे व ‘तत्त्वमसि’ या महावाक्याच्या विवरणापलीकडे गीतेत कांहीं जास्त नाहीं, हा एकदेशाय पक्षच आता शिल्लक रहात नाहीं.

भगवद्गीतेत भक्ति व ज्ञान यांचें विवेचन कां आलें याचा याप्रमाणें एकदां उलगाडा झाल्यावर सातव्यापासून सतराव्या अध्यायाच्या शेवटपर्यंत अकराहि अध्यायांची संगति सहज कळण्यासारखी आहे. ज्या परमेश्वरस्वरूपाच्या ज्ञानानें बुद्धि रसवर्ज व सम होत्ये, त्या परमेश्वरस्वरूपाचा विचार करणें तो एकदां क्षराक्षरदृष्ट्या व एकदां क्षेत्रक्षेत्रज्ञदृष्ट्या करावा लागत असून, त्यावरून जें पिंडी तें ब्रह्मांडी असा अखेर सिद्धान्त करितात हें मागें सहाव्या प्रकरणांत सांगितलें आहे; व तेच विषय आतां गीतेत आले आहेत. पण परमेश्वरस्वरूपाचा याप्रमाणें विचार करूं लागलें म्हणजे परमेश्वरस्वरूप कधीं व्यक्त (इंद्रियगोचर) तर कधीं अव्यक्त असतें असें आढळून येतें; आणि मग या दोन स्वरूपांपैकीं श्रेष्ठ कोणतें आणि या श्रेष्ठ स्वरूपापासून कनिष्ठ स्वरूप कसें उत्पन्न होतें इत्यादि अनेक प्रश्नांचाहि विचार या निरूपणांत करावा लागतो. तसेंच परमेश्वराचें पूर्ण ज्ञान होऊन बुद्धि

स्थिर, सम व आत्मनिष्ठ ह्येण्यास परमेश्वराची जी उपासना करावयाची ती अव्यक्ताची करणे बरें का व्यक्ताची करणे बरें, याचाहि आतां निर्णय करावा लागतो; आणि त्याबरोबरच परमेश्वर एक असतां व्यक्त सृष्टीत जें नानात्व आढळून येतें त्याचीहि उपपत्ति सांगावी लागते. हे सर्व विषय व्यवस्थित रीतीनें सांगण्यास अकरा अध्याय लागले यांत कांहीं आश्चर्य नाही. गीतेंत भक्ति व ज्ञान यांचें बिलकुल विवेचन नाही असें आम्ही म्हणत नाही. आमचें एवढेंच सांगणें आहे की, कर्म, भक्ति व ज्ञान हे तिन्ही विषय किंवा निष्ठा स्वतंत्र म्हणजे तुल्यवल् कल्पून गीतेच्या अठरा अध्यायांची भाऊवंदकीप्रमाणे या तिघांत जी सारखी वांटणी करितात तसें करणें युक्त नगून, ज्ञानमूलक व भाक्तप्रधान कर्मयोग ही एकच निष्ठा सर्व गीतेंत प्रतिपाद्य होय; आणि सांख्यनिष्ठा, ज्ञानविज्ञान किंवा भक्ति यांचें जें निरूपण भगवद्गीतेंत आलेलें आहे तें एका कर्मयोगनिष्ठेच्या पृथ्थर्थ किंवा समर्थनार्थ अनुपंगानें आलेलें आहे, स्वतंत्र विषय प्रतिपादन करण्यासाठीं नाही. आतां या सिद्धान्ताप्रमाणें कर्मयोगाच्या परिपृथ्थर्थ व समर्थनार्थ सांगितलेल्या ज्ञानविज्ञानाची अध्यायवार कशी वांटणी केली आहे तें पाहूं.

**सातव्या अध्यायांत** क्षराक्षर सृष्टीच्या म्हणजे ब्रह्मांडाच्या विचारास आरंभ करून ही सर्व सृष्टि—पुरुष आणि प्रकृति—माझीच परापर स्वरूप असून या मायेच्या पलीकडलें अव्यक्त रूप ओळखून जें मला भजतात त्यांची बुद्धि सम होऊन त्यांना मी सद्गति देतो, असे अव्यक्त किंवा अक्षर परब्रह्माचें ज्ञान प्रथम भगवंतांनीं सांगितलें असून, सगळ्या देवता, सगळीं भूतें, सगळें यज्ञ, सगळें कर्म, सगळें अध्यात्म मीच आहे, माझ्याखेरीज या जगांत दुसरें कांहीं नाही, असें आपल्या स्वरूपाचें वर्णन केलें आहे. नंतर आठव्या अध्यायांत आरंभी अध्यात्म, अधियज्ञ, अधिदेव व अधिभूत म्हणजे काय याचा अर्थ मला सांगा असा अर्जुनानें प्रश्न केल्यामुळें या शब्दांचे अर्थ सांगून याप्रमाणें माझें स्वरूप ज्यानें ओळखिलें त्याला मी विसरत नाही असें वर्णन केल्यावर, सर्व जगांत अविनाशी किंवा अक्षर तत्त्व कोणतें, सर्व जगाचा संहार केव्हां व कसा होतो, आणि परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान झालेल्या पुरुषास कोणती गति प्राप्त होत्ये व ज्ञानाशिवाय नुस्तीं काम्य कर्म करणा-यास कोणती गति मिळत्ये यांचे संक्षेपानें विवेचन आहे. **नवव्या अध्यायांतहि** तोच विषय चालूं ठेवून चोहोंकडे याप्रमाणें भरून राहिलेल्या अव्यक्त परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाची भक्तीनें ओळख करून घेऊन अनन्यभावानें त्याला शरण जाणें हाच ब्रह्मप्राप्तीचा प्रत्यक्षावगम्य सुलभ मार्ग किंवा राजमार्ग होय, आणि राजविद्या किंवा राजगुह्य यालाच म्हणतात, असा उपदेश आहे. तथापि या तिन्ही अध्यायांत ज्ञानवान् किंवा भक्तिमान् पुरुषानें कर्म करीत राहिलें पाहिजे

हे कर्ममार्गांचे प्रधान तत्त्व मध्ये मध्ये सांगण्यास भगवान् विसरत नाहीत. उदाहरणार्थ, “तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युद्ध च” — म्हणून सर्व वेळ माझे स्मरण मनांत ठेव आणि युद्ध कर — असे आठव्या अध्यायांत (८.७), तर “सर्वे कर्मे मला अर्पण केल्याने कर्माच्या शुभाशुभ फलापासून तू मुक्त होशील” असे नवव्या अध्यायांत (९.२७, २८) म्हटले आहे. सर्व जग हे माझ्यापासून झालेले व माझेच रूप होय असे जे वर सांगितले तेच **दहाव्या अध्यायांत** जगांतील प्रत्येक श्रेष्ठ वस्तु माझीच विभूति आहे असे अनेक उदाहरणे देऊन अर्जुनास समजून दिल्यावर अर्जुनाच्या प्रार्थनेवरून **अकराव्या अध्यायांत** त्यास आपले विश्वरूप प्रत्यक्ष दाखवून मीच परमेश्वर चोहोंकडे भरलेला आहे या गोष्टीची सत्यता भगवंतांनी अर्जुनाच्या डोळ्यांपुढे मांडून अनुभवास आणून दिली आहे. पण याप्रमाणे विश्वरूप दाखवून सर्व कर्मे करविता मीच आहे अशी अर्जुनाची खातरी केल्यावर लागलीच “खरा कर्ता मी व तू निमित्त आहेस, म्हणून निःशंक होऊन युद्ध कर,” असे भगवंतांनी म्हटले आहे (गी. ११ ३३). सर्व जगांत एकच परमेश्वर आहे असे जरी याप्रमाणे सिद्ध झाले तरी “अव्यक्त असतां मला मूर्ख लोक व्यक्त समजतात” (७.२४), “यदक्षरं वेदविदो वदन्ति” (८.११) — ज्याला वेदवेत्ते अक्षर म्हणतात, “अव्यक्तालाच अक्षर म्हणतात” (८.२१), “माझे खरे स्वरूप न जाणतां मी मनुष्यदेहधारी आहे असे मूढ लोक मानितात” (९.११), “विद्येमध्ये अध्यात्म-विद्या श्रेष्ठ” (१०.३२), आणि अर्जुनाने म्हटल्याप्रमाणे “त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत्” (११.३७), याप्रमाणे जागोजाग परमेश्वराचे अव्यक्त स्वरूपच मुख्य अर्शा वर्णने आली असल्यामुळे परमेश्वराची उपासना करणे ती व्यक्ताची करावी की अव्यक्ताची करावी असा **बाराव्या अध्यायाचे** आरंभी अर्जुनाचा प्रश्न आहे. तेव्हां नवव्या अध्यायांत वर्णिलेली व्यक्त स्वरूपाची उपासना मुलभ असे आपले मत सांगून दुसऱ्या अध्यायांत स्थितप्रज्ञाचे जसे वर्णन आहे त्याप्रमाणे परम भगवद्भक्ताच्या स्थितीचे वर्णन करून हा अध्याय समाप्त केला आहे.

कर्म, भक्ति व ज्ञान असे गीतेचे तीन स्वतंत्र तुकडे जरी करितां आले नाहीत तरी सातव्या अध्यायापासून सुरू झालेल्या ज्ञानविज्ञानाचे भक्ति व ज्ञान असे दोन पृथक् विभाग सहज होतात असे कित्येकांचे मत असून, द्वितीय षडध्यायी भक्तिपर आहे असे ते म्हणत असतात. परंतु हे मत सुद्धा खरे नाही, असे थोड्या विचारान्ती कोणाच्याहि लक्षांत येईल. कारण, सातव्या अध्यायाची सुरुवात क्षराक्षर सृष्टीच्या ज्ञानविज्ञानापासून आहे, भक्तीपासून नाही; आणि भक्तीचे वर्णन जर बाराव्या अध्यायांत संपले म्हणावे, तर पुढील अध्यायांतून जागोजाग बुद्धीने ज्यांस माझे स्वरूप कळत नाही त्यांनी श्रद्धेने “दुसऱ्याच्या वचनावर विश्वास ठेवून माझे

ध्यान करावें” (गी. १३.२५; “जो माझी अव्यभिचारिणी भक्ति करितो तोच ब्रह्मभूत होतो” (१४.२६), “पुरुषोत्तमरूप जाणणारा माझीच भक्ति करितो” (गी. १५.१९), आणि अखेरीस अठराव्या अध्यायांत “सर्व धर्म सोडून तू मला भज” (गी. १८.६६), असा पुनःपुनःभक्तीचाच उपदेश केलेला आढळून येतो. म्हणून केवळ दुसऱ्या पडध्यायीतच भक्तीचा उपदेश आहे असे म्हणता येत नाही. तसेच ज्ञानाहून भक्ति निराळा असा भगवंतांचा जर अभिप्राय असता तर चवथ्या अध्यायांत ज्ञानाचा प्रस्तावना करून (४.३४-३७) तेच “ज्ञान आणि विज्ञान तुला आनां सांगतो” असे सातव्या अध्यायाच्या म्हणजे वरील आश्रेपकांच्या मते भक्तिपर पडध्यायीच्या आरंभी भगवंतांनी म्हटले नसते (७.२). यापुढल्या नवव्या अध्यायांत राजविया व राजगुह्य म्हणजे प्रत्यक्षावगम्य भक्तिमार्ग सांगितला आहे खरा; पण अध्यायाचे आरंभीच “विज्ञानसहित ज्ञान तुला सांगतो” (९.१) असे म्हटले आहे. यावरून गीतेत भक्तीचा समावेश ज्ञानांतच केलेला आहे हे उघड होते. दहाव्या अध्यायांत भगवंतांनी आपल्या विभूतांचे वर्णन केले आहे; पण त्यालाच अर्जुनाने अकराव्या अध्यायाच्या आरंभी ‘अध्यात्म’ असे म्हटले आहे (११,१); आणि परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचे वर्णन चालू असता मधून मधून व्यक्त स्वरूपापेक्षा अव्यक्त श्रेष्ठ अशा विधाने आहेत, हे वर सांगितलेच आहे. या विधानांवरून उपासना करणे ती व्यक्ताची करावी का अव्यक्ताची, असा अर्जुनाने वाराव्या अध्यायाच्या आरंभी प्रश्न केल्यावर अव्यक्तापेक्षा व्यक्ताची उपासना म्हणजे भक्ति मुलभ असे उत्तर देऊन लागलाच तेराव्या अध्यायांत क्षेत्रक्षेत्रज्ञाचे ‘ज्ञान’ सांगण्यास सुरुवात करून सातव्या अध्यायाच्या आरंभाप्रमाणे चवदाव्या अध्यायाच्या आरंभीहि “परं भुयःप्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञान-मुत्तमम्” (१४.१)—फिरून तुला तेच ‘ज्ञानविज्ञान’ पूर्ण करून सांगतो—असे म्हटले आहे; आणि हे ज्ञान सांगत असतां भक्तीचा धागाहि मधून मधून कायम ठेविला आहे. यावरून ज्ञान व भक्ति हीं दोन्ही पृथक्करीत्या म्हणजे निरनिराळीं सांगण्याचा भगवंतांचा उद्देश नसून सातव्या अध्यायापासून मुरू झालेल्या ज्ञान-विज्ञानांतच दोन्ही एकेच टिकाणी गुंफलेली आहेत असे स्पष्ट होते. भक्ति निराळी व ज्ञान निराळे, हे त्या त्या संप्रदायाच्या अभिमान्यांनीं माजविलेले खूळ आहे; गीतेचा अभिप्राय तसा नाही. अव्यक्तोपासनेत (ज्ञानमार्गात) अध्यात्मविचाराने परमेश्वरस्वरूपाचे जे ज्ञान करून घ्यावे लागते, तेच भक्तीलाहि अवश्यक आहे; पण व्यक्तोपासनेत (भक्तिमार्गात) ते ज्ञान आरंभी दुसऱ्यापासून श्रद्धेने ग्रहण करितां येते (१३.२५), म्हणून भक्तिमार्ग प्रत्यक्षावगम्य व सामान्यतः सर्व लोकांसच सुखकारक (९.२), आणि ज्ञानमार्ग (किंवा अव्यक्तोपासना) क्लेशमय (१२.५) होतो,

यापेक्षां या दोन साधनांत दुसरा कोणताहि भेद गीता करीत नाही. परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान प्राप्त करून घेऊन बुद्धि सम करणें असें जें कर्मयोगांतलें साध्य तें या दोन्ही साधनांनीं एकसारखेंच प्राप्त होतें. म्हणून व्यक्तोपासना घ्या किंवा अव्यक्तोपासना घ्या, दोन्हीहि भगवंतांस सारख्याच प्राद्य आहेत. तथापि ज्ञानी पुरुषासहि उपासनेची थोडीबहुत जरूर असल्यामुळे, चतुर्विध भक्तांत भक्तिमान् ज्ञानी श्रेष्ठ असें सांगून (गी. ७. १७), ज्ञान व भक्ति यांजमधील विरोध भगवंतांनीं काढून टाकिला आहे. पण कांही झालें तरी ज्ञानविज्ञानाचे वर्णन चालूं असतां प्रसंगा-नुसार एखाद्या अध्यायांत व्यक्तोपासनेचें तर दुसऱ्या अध्यायांत अव्यक्तोपासनेचें विशेष वर्णन येणें अपरिहार्य आहे परंतु तेवढ्यामुळे ही पृथक् आहेत असा गैर-समज होऊं नये याच हेतूनें परमेश्वराच्या व्यक्त स्वरूपाचें वर्णन चालले असतां व्यक्त स्वरूपापेक्षां अव्यक्ताची श्रेष्ठता, आणि अव्यक्ताचें वर्णन चालूं असतां भक्तीची अवश्यकता सांगण्यास भगवान् विसरले नाहोत. तथापि विश्वरूपाच्या आणि विभूताच्या वर्णनांतच तानचार अध्याय खर्ची पडले असल्यामुळे, या तीन चार अध्यायांस (पडध्यायांस नव्हे) स्थूलमानानें 'भक्तिमार्ग' हें नांव देणेंच कोणास गोड वाटत असल्यास तसें करण्यास हरकत नाही. परंतु कांही म्हटलें तरी गीतेंत भक्ति व ज्ञान असा भेद करून हे दोन मार्ग स्वतंत्र वर्णिले आहेत असा याचा अर्थ होऊं शकत नाही हें निश्चित होय. सांगणारा, कर्मयोगांत प्रधान असणारी साम्यबुद्धि प्राप्त होण्यास परमेश्वराच्या सर्वव्यापी स्वरूपाचें ज्ञान झाले पाहिजे; मग हें ज्ञान व्यक्ताच्या उपासनेनें होवो वा अव्यक्ताच्या उपासनेनें होवो, सौलभ्याखेरीज त्यांत दुसरा भेद नाही, हा या सर्वे निरूपणाचा इत्यर्थ असून सात-पासून सतरा अध्यायांपर्यंतच्या सर्व विषयांस 'ज्ञानविज्ञान' किंवा 'अध्यात्म' असें एकच नांव गीतेंत दिलें आहे, हे लक्षात ठेविलें पाहिजे.

असो; परमेश्वरच सर्व ब्रह्मांड किंवा क्षराक्षर सृष्टि व्यापून आहे असा विश्वरूपदर्शनानें अर्जुनाच्या 'चर्मचक्षुंस' प्रत्यक्ष अनुभव आणून दिल्यावर हाच परमेश्वर पिंडांत म्हणजे मनुष्याच्या शरीरात किंवा क्षेत्रांत आत्मा या रूपानें रहात असून या आत्म्याचें म्हणजे क्षेत्रज्ञाचें जें ज्ञान तेंच या परमेश्वराचेंहि (परमात्म्याचें) ज्ञान होय असा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार आतां तेराव्या अध्यायांत सांगितला आहे. पैकीं प्रथम परमात्म्याचें म्हणजे परब्रह्माचें "अनादिमत्परं ब्रह्म०" इत्यादि उपनिषदांचे आधारें वर्णन केल्यावर पुढें हाच क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार 'प्रकृति' आणि 'पुरुष' या सांख्य विवेचनांत अंतर्भूत झालेला आहे असें दाखविलें आहे; आणि अखेर प्रकृति व पुरुष हा भेद ओळखून सर्वगत निर्गुण परमात्मा ज्यानें "ज्ञानचक्षुनें" जाणिला तो मुक्त होतो असें वर्णन आहे. तथापि त्यांतहि "सर्वे कर्मे

प्रकृति करित्ये, आत्मा कर्ता नव्हे, हे जाणिल्यानें कर्म बंधक होत नाहीत” (१३. २९) असें कर्मयोगाचें आणि ‘ ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति” (१३. २४) असें भक्तीचें सूत्र कायम राखिलें आहे. चवदाव्या अध्यायांत हेंच ज्ञान पुढें चालूं असून एकच आत्मा अगर परमेश्वर एकत्र अमतांहि सत्त्व, रज आणि तम या प्रकृतिगुणांच्या भेदांमुळें जगांत वैचित्र्य कसें उत्पन्न होतें याचें सांख्यशास्त्राप्रमाणें वर्णन असून, जो हे प्रकृतीचे खेळ जाणितो व आपण कर्ता नाहीं हे ओळखून परमेश्वराची भक्तियोगानें सेवा करितो तोच खरा त्रिगुणातीत किंवा मुक्त असें सांगितलें आहे; व अखेरीस स्थितप्रज्ञ व भक्तिमान् पुरुषाच्या स्थितीप्रमाणेंच त्रिगुणातीताची स्थिति अर्जुनाच्या प्रश्नावरून वर्णिली आहे. पंधराव्या अध्यायांत परमेश्वराचें कधीं कधीं वृक्षरूपानें जें वर्णन श्रुतिग्रंथांतून येतें त्याचें आरंभीं वर्णन करून, व सांख्य ज्याला ‘प्रकृतीचा पसारा’ म्हणतात तो पसारा म्हणजेच हा अश्वत्थ वृक्ष होय असें सांगून, अखेर धर आणि अधर या दोहोंच्या पळीकडला जो पुरुषोत्तम त्याला जाणून त्याची भक्ति केल्यानें मनुष्यकृतकृत्य होतो व त्याप्रमाणें तें कर असा अर्जुनास उपदेश आहे. सोळाव्यांत प्रकृतिभेदांमुळें जगांत जसें वैचित्र्य उत्पन्न होतें तद्वत्च मनुष्यांमध्येहि देवी संपत्तीचे व आमुरी संपत्तीचे असे दोन भेद होतात असें सांगून त्यांची कर्म कशीं अमतात व त्यांना कोणकोणती गति प्राप्त होत्ये याचें वर्णन आहे. त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या गुणवैषम्यामुळें होणारें वैचित्र्य श्रद्धा, दान, यज्ञ, तप इत्यादिकांमध्येहि कसें दृष्टीस पडतें याचें अर्जुनाच्या प्रश्नावरून सतराव्या अध्यायांत विवेचन असून, अखेर अंततस्त या ब्रह्मनिर्देशांतील तत् या पदाचा निष्कामबुद्धीनें केलेलें कर्म, आणि सत् या पदाचा चांगलें परंतु काम्यबुद्धीनें केलेलें कर्म, असा अर्थ करून हा सामान्य ब्रह्मनिर्देशहि कर्मयोगभागांसच अनुकूल आहे असें दाखविलें आहे. सारांश, जगांत चोहोंकडे एकच परमेश्वर आहे मग तो विश्वरूपदर्शनानें ओळखा किंवा ज्ञानचक्षूंनी ओळखा, शरीरांत क्षेत्रज्ञहि तोच आणि धर सृष्टीत अधरहि तोच; तोच दृश्य सृष्टीत भरलेला पण तिच्याहि बाहेर किंवा पलीकडे आहे; तो जरी एक आहे तरी प्रकृतीच्या गुणभेदांमुळें व्यक्त सृष्टीत नानात्व किंवा वैचित्र्य आढळून येतें; आणि या मायेनें किंवा प्रकृतीच्या गुणभेदांनेच ज्ञान, श्रद्धा, तप, यज्ञ, धृति, दान यांचे किंवा मनुष्यांमध्येहि अनेक भेद होतात; परंतु या सर्व भेदांत जें ऐक्य आहे तें ओळखून त्या एक व नित्य तत्त्वाच्या उपासनेनें—मग ती उपासना व्यक्ताची असो वा अव्यक्ताची असो—प्रत्येकानें आपली बुद्धि स्थिर व सम करून त्या निष्काम, सात्त्विक किंवा साम्य बुद्धीनेच केवळ कर्तव्य म्हणून जगांतील स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेले सर्व व्यवहार केले पाहिजेत, असें या सर्व म्हणजे अकरा अध्यायांचें तात्पर्य आहे. हे



ज्ञानविज्ञान या ग्रंथाच्या म्हणजे गीतारहस्याच्या पूर्वीच्या प्रकरणांतून आम्ही सविस्तर प्रतिपादिले असल्यामुळे सातव्यापासून सतराव्या अध्यायांचा गोषवारा या प्रकरणांत अधिक विस्तृत दिला नाही. अध्यायसंगति पहाणे एवढाच प्रस्तुत उद्देश असल्यामुळे त्या कामाला जरूर तेवढाच भाग येथे दिला आहे.

कर्मयोगमार्गात कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ असल्यामुळे, ही बुद्धि शुद्ध व सम होण्यास अवश्य लागणारे परमेश्वराच्या सर्वव्यापित्वाचे म्हणजे सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्याचे “ज्ञानविज्ञान” सांगण्यास सुरुवात करून, अधिकारभेदाप्रमाणे व्यक्ताच्या किंवा अव्यक्ताच्या उपासनेने हे ज्ञान हृदयांत धिबल्यावर बुद्धीला स्थैर्य व समता कशी प्राप्त होत्ये व त्यानेच कर्म न सोडितांही अखेर मोक्ष कसा मिळतो याचे क्षराक्षर व क्षेत्रक्षेत्रज्ञ विचारपूर्वक एवढा वेळपर्यंत निरूपण केले. तथापि बुद्धि याप्रमाणे सम झाल्यावर कर्माचा त्याग करण्यापेक्षां फलाशा सोडून लोकसंग्रहार्थ आमरणान्त कर्मेच करीत रहाणे अधिक श्रेयस्कर असे भगवंतांना निश्चयात्मक सांगितले आहे (गी. ५. २). म्हणून स्मृतिग्रंथांतून वर्णिलेला ‘संन्यासाश्रम’ या कर्मयोगांत रहात नाही व त्यामुळे मन्वादि स्मृतिग्रंथांचा व या कर्मयोगाचा विरोध येण्याचा संभव आहे, अशी एक शंका मनांत येऊन ‘संन्यास’ व ‘त्याग’ यांतील रहस्य काय ते मला सांगा असा अठराव्या अध्यायाच्या आरंभी अर्जुनाचा प्रश्न आहे. भगवान् यास असे उत्तर देतात की, संन्यास म्हणजे मोडणे असा मूळ अर्थ असल्यामुळे, व कर्मयोगमार्गात कर्म सोडिलीं नाहीत तरी फलाशा सोडितात, म्हणून कर्मयोग हा तत्त्वतः संन्यासच होतो; कारण संन्याशाचा वेप स्वीकारून भिक्षा मागितली नाही तरी बुद्धि निष्काम ठेवणे असे जे वैराग्याचे व संन्यासाचे स्मृत्युक्त तत्त्व ते कर्मयोगांतहि कायमच रहाते. पण फलाशा मृटली म्हणजे स्वर्गप्राप्तीचीहि आशा रहात नसल्यामुळे यज्ञयागादि श्रौत कर्म करण्याची जरूर रहात नाही अशी दुसरी एक शंका या ठिकाणी येत्ये. म्हणून सदर कर्म चित्तशुद्धिकारक असल्यामुळे तीहि इतर कर्मांबरोबरच पण निष्काम बुद्धीने करून यज्ञचक्र लोकसंग्रहार्थ कायम ठेविले पाहिजे असे भगवंतांना आपले निश्चित मत सांगितले आहे. याप्रमाणे अर्जुनाच्या प्रश्नांची उत्तरे झाल्यावर ज्ञान, कर्म, कर्ता, बुद्धि, धृति व सुख यांचे प्रकृतिस्वभावानुरूप सात्त्विक, राजस व तामस असे जे भेद होतात त्यांचे निरूपण करून गुणवैचित्र्याचा विषय पुरा केला आहे. नंतर यांपैकी निष्काम कर्म, निष्काम कर्ता, आसक्तिरहित बुद्धि, अनासक्तीपासून होणारे सुख आणि “अविभक्तं विभक्तैषु” या न्यायाने होणारे आत्मैक्यज्ञान हींच सात्त्विक किंवा श्रेष्ठ ठरविल्यावर याच तत्त्वावर चातुर्वर्ण्याचीहि उपपत्ति देऊन, चातुर्वर्ण्यधर्माने प्राप्त झालेलीं कर्मे सात्त्विक म्हणजे निष्काम बुद्धीने केवळ कर्तव्य म्हणून करीत राहिल्यानेच मनुष्य

या जगांत कृतकृत्य होऊन अखेर त्याला शांति व मोक्ष मिळतात, असे सांगितले आहे, आणि कर्म हा प्रकृतीचा धर्म असल्यामुळे ती सोडून म्हाटले तरीही सुटत नाहीत, म्हणून सर्व कर्ता व करविता परमेश्वरच आहे अशा बुद्धीने त्याला शरण जाऊन, सर्व कर्मे निष्काम बुद्धीने करीत जा, मीच तो परमेश्वर आहे, माझ्यावर विश्वास ठेवून मला भज, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, असा अर्जुनास भक्तिमार्गाचा निश्चित उपदेश करून भगवंतांनी गीतेतील प्रवृत्तिपर धर्माच्या निरूपणाची समाप्ति केली आहे. सारांश, इहलोक आणि परलोक या दोहोंचाहि विचार करून ज्ञानवान् शिष्टांनी प्रचारांत आणिलेल्या 'सांख्य' व 'कर्मयोग' अशा ज्या दोन निष्ठा त्यांच्यापासून गीतेतील उपदेशास सुरुवात झालेली अगून, त्यांपैकी ज्या कर्मयोगाची मातब्बरी अधिक असा पांचव्या अध्यायांत निर्णय केला व ज्या कर्मयोगाच्या सिद्धयर्थे सहाव्यांत पातंजल योगाचे वर्णन करून, जो कर्मयोग आचरीत असता त्यांतच परमेश्वराचे पूर्ण ज्ञान होऊन अखेर मोक्ष कसा मिळतो या विधीचे पुढील अकरा अध्यायांत पिंडब्रह्मांड—ज्ञानपूर्वक सविस्तर निरूपण केले, त्याच कर्मयोगाचे अठरावे अध्यायांत म्हणजे शेवटीही समर्थन आहे; आणि मोक्षरूपी आत्मकल्याणाच्या आड न येतां परमेश्वरार्पणपूर्वक केवळ कर्तव्यबुद्धीने स्वधर्माप्रमाणे लोकसंग्रहार्थे सर्व कर्मे करीत रहाण्याचा जो हा योग किंवा युक्ति तिच्या श्रेष्ठत्वाचे हे भगवत्प्रणीत उपपादन जेव्हां अर्जुनाने ऐकिले, तेव्हांच संन्यास घेऊन भिक्षा मागण्याचा मनांत आलेला विचार सोडून देऊन—केवळ भगवान् सांगतात म्हणून नव्हे, तर कर्माकर्मशास्त्राचे पूर्ण ज्ञान झाल्यामुळे—तो स्वेच्छेने युद्ध करण्यास प्रवृत्त झाला आहे. अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीच गीता सांगण्यास सुरुवात झाली व गीतेचा शेवटहि तसाच झाला आहे (गी. १८.७३).

गीतेच्या अठरा अध्यायांची वर जी संगति सांगितली त्यावरून गीता म्हणजे कर्म, भक्ति व ज्ञान या तीन स्वतंत्र निष्ठांची खिचडी, किंवा कापूस, रेशीम व जर यांच्या चिंध्या शिवून तयार केलेली गोधडी नसून, कापूस, रेशीम व जर यांचे निरनिराळे धागे यथास्थानी योग्य रीतीने बसवून दिल्यावर कर्मयोग नांवाचे मौल्यवान् व मनोहर असे हे गीतारूपी सणंग अब्जपासून अखेरपर्यंत 'अत्यंत योगयुक्त-चित्ताने' सलग विणलेले आहे, असे दिसून येईल. निरूपणाची पद्धति संवादात्मक असल्यामुळे शास्त्रीय पद्धतीपेक्षा ती थोडी ढिली आहे खरी; संवादात्मक निरूपणाने शास्त्रीय पद्धतीची रूक्षता जाऊन त्याऐवजी गीतेत जे सौलभ्य व प्रेमळपणा भरला गेला आहे, तो लक्षांत आणिला म्हणजे शास्त्रीय पद्धतीतील हेत्वनुमानांची केवळ बुद्धिप्राप्त्ये नीरस छक्कड सुटल्याचे कोणासहि काडीभर देखील वाईट वाटणार नाही. तसेच गीतानिरूपणाची पद्धत जरी पौराणिक किंवा संवादात्मक

आहे तरी मीमांसकांच्या ग्रंथपरीक्षणाच्या सर्व कसोट्या तिला लावून गीतेचें तात्पर्य ठरविण्यास तिनें कांहीं अडचण पडत नाही हें या ग्रंथांतील एकंदर विवेचनावरून कळून येईल. गीतेचा प्रारंभ पाहिला तर क्षात्रधर्माप्रमाणें लढाई करण्यास निघालेला अर्जुन धर्माधर्मविधिकित्सेच्या बुचकळ्यांत पडल्यावर त्यालावेदान्तशास्त्राच्या आधारें प्रवृत्तिपर कर्मयोगधर्माचा उपदेश करण्यासाठीं गीता प्रवृत्त झाली आहे असें उघड नजरेस येते; आणि गीतेचा उपसंहार व फळ हीं दोन्ही त्याच प्रकारचीं म्हणजे प्रवृत्तिपर आहेत असें पहिल्याच प्रकरणात आम्ही दाखविलें आहे. यानंतर गीतेत अर्जुनाला जो उपदेश केला त्यांत “तूं युद्ध किंवा कर्मच कर” असें स्पष्टपणें दहावारादां व पर्यायानें पुष्कळदांच (अभ्यास) सांगितलें असून, संस्कृत वाङ्मयांत कर्मयोगाची उपपत्ति सांगणारा गीतेखेरीज दुसरा ग्रंथ नसल्यामुळे, अभ्यास आणि अपूर्वता या दोन प्रमाणानां गीतेची कर्मयोगपरताच कशी अधिक व्यक्त होत्ये तें सांगितलें. मीमांसकांना ग्रंथतात्पर्यनिर्णयार्थ ज्या कसोट्या सांगितल्या आहेत त्यांपैकी अर्थवाद व उपपत्ति या दोन शिळक राहिल्या होत्या. त्यांबद्दल प्रथम प्रकरणशः पृथक् पृथक् आणि आतां गीतेतील अध्यायक्रमाप्रमाणें या प्रकरणांत जो विचार केला त्यावरून ‘कर्मयोग’ हाच गीतेतील प्रतिपाद्य विषय आहे असें निष्पन्न झालें. एतावता मीमांसकांचें ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे सर्व नियम लावून पाहिले तरी गीताग्रंथांत ज्ञानमूलक व भक्तिप्रधान कर्मयोगच प्रतिपाद्य आहे, असें निर्विवाद सिद्ध होतें. याखेरीज बाकीची गीतातात्पर्ये सांप्रदायिक होत याबद्दल शंका नाही. पण हीं तात्पर्ये जरी सांप्रदायिकदृष्ट्या काढिलेलीं असलीं तरी गीतेचे हे सांप्रदायिक अर्थ—विशेषतः संन्यासपर अर्थ—लावण्यास सवड कशी मिळाली हें दाखविल्याखेरीज या सांप्रदायिक अर्थाची चर्चा पुरी होत नाही. म्हणून या सांप्रदायिक टीकाकारांस गीतेचा संन्यासपर अर्थ कसा करितां आला याचा आतां थोडा विचार करून हें प्रकरण संपवितां.

मनुष्य हा बुद्धिमान् प्राणी असल्यामुळे पिंडब्रह्मांडांतील तत्त्व ओळखिणें हेंच त्याचें मुख्य काम किंवा पुरुषार्थ आहे, असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे; व यासच धर्मशास्त्रांत ‘मोक्ष’ असें म्हणतात. तथापि दृश्य सृष्टीच्या व्यवहाराकडे नजर देऊन, हा पुरुषार्थ, धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष असा चतुर्विध आहे असें शास्त्रांतूनच प्रतिपादन केलें आहे. ‘धर्म’ शब्दानें या ठिकाणीं व्यावहारिक, सामाजिक व नैतिक धर्म समजावयाचा, हें पूर्वीच सांगितलें आहे. पुरुषार्थ याप्रमाणें चतुर्विध मानिल्यावर त्याची चारी अंगे परस्परांचीं पोषक आहेत किंवा नाहीत हा प्रश्न आपोआपच उत्पन्न होतो. पैकीं पिंडी व ब्रह्मांडी जें तत्त्व आहे त्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय मोक्ष नाही, मग तें ज्ञान कोणत्याहि मार्गानें प्राप्त होवो,

या सिद्धांताबद्दल शाब्दिक मतभेद असला तरी तत्त्वतः मतभेद नाही. निदान गीताशास्त्रास तरी हा सिद्धान्त सर्वथैव प्राप्य आहे. तसेच अर्थ व काम हे दोन पुरुषार्थ संपादन करावयाचे असल्यास तेहि नीतिधर्मानेच केले पाहिजेत हे तत्त्व मुद्दां गीतेस पूर्णपणे मान्य आहे. आतां धर्म (म्हणजे व्यावहारिक चातुर्व्यण्णधर्म) आणि मोक्ष यांचा परस्पर संबंध काय एवढ्याचाच निर्णय करणे शिल्लक उरलें. पैकीं प्रथम धर्मानें चित्तशुद्धि झाल्याखेरीज मोक्षाची गोष्टच बालावयास नको हा सिद्धान्त सर्व पक्षांस मान्य आहे. ही चित्तशुद्धि होण्यास बराच काल लागतो. म्हणून मोक्षदृष्ट्या विचार केला तरीहि तत्पूर्वीच्या कालांत 'धर्मानें' संसार आधों पुरा करून घेतला पाहिजे असेंच सिद्ध होतें (मनु. ६. ३५.—३७). संन्यास म्हणजे सोडणे; आणि धर्मानें ज्याला प्रपंच सिद्ध झाला नाही, तो सोडणार तरी काय : अथवा ज्याला प्रपंच नीट साधत नाही 'त्या करंठ्याला' परमार्थ तरी नीट कसा साधणार (दास. १२. १. १—१० व १२. ८. २१—३१ पहा) ? कारण, साध्य प्रापंचिक असो वा पारमार्थिक असो, तें सिद्ध होण्यास दीर्घप्रयत्न, मनोनिग्रह व सामर्थ्य इत्यादि गुणांची सारखीच अपेक्षा असत्ये; आणि हे गुण ज्याच्या अंगांत नाहीत त्याला कोणतेंच साध्य प्राप्त होणार नाही हे उघड आहे. पण हें कबूल करून यापुढे कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, दीर्घप्रयत्नानें व मनोनिग्रहानें आत्मज्ञान झाल्यावर शेवटीं जगांतील विषयोपभोगरूपी सर्व व्यवहार निःसार वाटतात; आणि सर्प आपली निरुपयोगी झालेली कात ज्याप्रमाणें टाकून देतो तद्वत् ज्ञानी पुरुष सर्व ऐहिक विषय सोडून केवळ परमेश्वरस्वरूपीच लीन होऊन रहात असतात (बृ. ४. ४. ७). आयुष्यक्रमणाच्या या मार्गांत अखेर व्यवहार सोडून केवळ ज्ञानालाच प्राधान्य दिलें असल्यामुळें त्यास ज्ञाननिष्ठा, सांख्यनिष्ठा, किंवा सर्व व्यवहाराचा त्याग केल्यामुळें संन्यासनिष्ठा असें म्हणतात. पण याच्या उलट गीताशास्त्राचें असें म्हणणें आहे कीं, पहिल्यानें चित्तशुद्धीसाठीं 'धर्म' पाहिजे इतकेंच नव्हे, तर पुढें चित्तशुद्धि झाल्यावर स्वतःकरितां जरी विषयोपभोगरूपी व्यवहार तुच्छ झाले तरी लोकसंग्रहार्थ तेच व्यवहार केवळ स्वधर्म किंवा कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीनें करणें जरूर आहे. ज्ञानी पुरुष याप्रमाणें न करील तर लोकांना किता घालून देणारा कोणीच न राहून जगाचा नाश होईल. या कर्मभूमीत कर्म कोणालाच सुटत नाही; व बुद्धि निष्काम झालेली असली म्हणजे जें कर्म करावें तें मोक्षाच्या आड येऊं शकत नाही. म्हणून संसार न सोडितां इतरांप्रमाणें जगांतील सर्व व्यवहार विरक्त बुद्धीनें आमरणान्त करणें हे ज्ञानी पुरुषांचेहि कर्तव्य बनतें. आयुष्यक्रमणाच्या गीतेत उपदेशिलेल्या या मार्गासच कर्मनिष्ठा किंवा कर्मयोग असें म्हटलें आहे. परंतु कर्मयोग याप्रमाणें श्रेष्ठ ठरविला तरी त्यासाठीं गीतेत संन्यासमार्गाची कोठेहि निंदा केलेली

नसून उलट तोहि मोक्षप्रदच आहे असे म्हटले आहे. उघडच आहे की, सृष्ट्यारंभी सनत्कुमारादिकांनी व पुढे शुक्याह्नवल्क्यांनी जो मार्ग स्वीकारिला त्यास भगवान् तरी सर्वथैव त्याज्य कसा म्हणणार? जगांतील व्यवहार नीरस व गोड वाटणे हे कांहीं अंशी प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या उपजत स्वभावावर अवलंबून आहे; आणि ज्ञान झाले तरी प्रारब्धकर्म भोगिल्याखेरीज सुटत नाही हे पूर्वीच सांगितले आहे. म्हणून या प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या उपजत स्वभावामुळे एखाद्या ज्ञानी पुरुषास संसाराचा मनापासून कंटाळा येऊन तो संन्यस्त झाल्यास त्यास नावें ठेवण्यांत कांहीं हांशील नाही. आत्मज्ञानाने ज्या सिद्ध पुरुषाची बुद्धि निःसंग व पावत्र झाली तो दुसरे कांहीं करो वा न करो, मानवी बुद्धीच्या शुद्धतेची कमाल, आणि निसर्गतःच विषयास लुब्ध होणाऱ्या दुर्धर मनोवृत्तीस आपल्या ताब्यांत आणण्याचें पराकाष्ठचें मानवी सामर्थ्य, तो लोकांच्या प्रत्यक्ष नजरेस आणून देतो, ही कामगिरी लोकसंग्रहदृष्ट्याहि कांहीं लहानसान नव्हे. संन्यासधर्मावद्दल लोकांत जी आदरबुद्धि आहे त्याचें खरें कारण हेच असून, ते गीतेसहि मोक्षदृष्ट्या संमत आहे. पण नुस्त्या उपजत स्वभावाकडे म्हणजे प्रारब्धकर्माकडेच लक्ष न देतां, ज्याला पूर्ण आत्मस्वातंत्र्य प्राप्त झाले अशा ज्ञानी पुरुषानें या कर्मभूमींत पुढें कसे वागावें याचा शास्त्रीयरीत्या विचार करू लागलें म्हणजे कर्मत्यागपक्ष गौण होऊन सृष्ट्यारंभी मरीच्यादिकांनी व पुढें जनकादिकांनी आचरिलेला कर्मयोगच ज्ञानी पुरुषानें लोकसंग्रहार्थ स्वीकारिला पाहिजे, असा गीतेप्रमाणें सिद्धान्त करावा लागतो. कारण, परमेश्वरनिर्मित सृष्टि चालविण्याचें कामहि ज्ञानी पुरुषानें केले पाहिजे असें आतां न्यायतःच प्राप्त होते; आणि या मार्गांत ज्ञानसामर्थ्यातच कर्मसामर्थ्याची अविरोधानें भर पडत असल्यामुळे, हा कर्मयोग नुस्त्या सांख्यमार्गापेक्षां एकंदरीत अधिक योग्यतेचा ठरतो.

सांख्य आणि कर्मयोग या दोन निष्ठांमध्ये मुख्य भेद कोणता याचा या-प्रमाणें विचार केला म्हणजे सांख्य-निष्कामकर्म=कर्मयोग असें समीकरण निष्पन्न होऊन वैशंपायनानें म्हटल्याप्रमाणें गीतेतील प्रवृत्तिपर कर्मयोगाच्या प्रतिपादनांतच सांख्यनिष्ठेच्या निरूपणाचा साहजिकरीत्या समावेश होऊन जातो (मभा.शां. ३४८.५३) असें दिसून येईल; व त्यामुळेच गीतेवरील संन्यासमार्गीय टीकाकारांस आपला सांख्य किंवा संन्यास मार्गच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे असें दाखविण्यास चांगली सवड झाली आहे. गीतेतील ज्या श्लोकांत कर्म श्रेयस्कर ठरवून करण्यास सांगितले आहे, त्या श्लोकांकडे दुर्लक्ष केले, अथवा ते सर्व अर्थवादात्मक म्हणजे आनुषंगिक प्रशंसात्मक आहेत असा आपल्या पदरचाच शेरा मारून किंवा दुसऱ्या कांहीं लटपटीनें वरील समीकरणांतून एकदां निष्कामकर्म उडवून टाकिले,

म्हणजे त्याच समीकरणाने साख्य=कर्मयोग असे रूपांतर होऊन गीतेत साख्य-मार्गच प्रतिपाद्य आहे असे म्हणण्यास सवड सांपडत्ये. पण अशा रीतीने केलेले अर्थ गीतेच्या उपक्रमोपसंहारांस अत्यंत विरुद्ध असून, गीतेत कर्मयोग गौण आणि संन्यास मुख्य समजणे, म्हणजे यजमानास त्याच्याच घरांत पाहुणा ठरवून पाहुण्यास यजमान करण्याइतकेच असर्मजस होय, हे आम्हीं या ग्रंथांत ठिकठिकाणी व्यक्त करून दाखविले आहे; आणि त्यांतच निष्कल वेदान्त, केवळ भक्ति किंवा नुस्ता पातंजलयोगच गीतेत प्रतिपाद्य आहे या मतांचेहि खंडन आलेले आहे. गीतेत नाही काय? वैदिक धर्मात मोक्षप्राप्तीची जी जी मुख्य साधने किंवा मार्ग आहेत त्यांपैकी प्रत्येक मार्गातून काहीं ना काहीं तरी भाग गीतेत घेतला आहे; व इतके करूनहि “भूतभृन्न च भूतस्थो” (गी. ९. ५) या न्यायाने गीतेतील खरे रहस्य पुनः या सर्व मार्गापेक्षां निराळेंच आहे. ज्ञानाखेरीज मोक्ष नाही हे संन्यासमार्गातील म्हणजे उपनिषदांतील तत्त्व गीतेस ग्राह्य आहे; पण त्याची निष्काम कर्माशी जोड घालून दिल्यामुळे गीतेतील भागवतधर्माच्या पोटांतच यतिधर्माचाहि सहज समावेश झालेला आहे. तथापि संन्यास आणि वैराग्य यांचा अर्थ कर्मे सोडून द्यावी असा न करिता, फलाशा सोडणे यांतच खरे वैराग्य किंवा संन्यास आहे असे सांगून उपनिषत्कारांच्या कर्मसंन्यासापेक्षां निष्काम कर्मयोग अधिक श्रेयस्कर असा गीताशास्त्रांत अखेर सिद्धान्त केला आहे. वेदविहित यज्ञयागादि कर्मे केवळ यज्ञार्थ आचरिलीं तर बंधक नाहीत हे कर्मठ मीमांसकांचे मतहि गीतेस मान्य आहे; पण ‘यज्ञ’ शब्दाचा अर्थ विस्तृत करून, फलाशा सोडून केलेलीं सर्व कर्मे हा एक मोठा यज्ञच होत असल्यामुळे वर्णाश्रमविहित सर्व कर्मे निष्काम बुद्धीनें सदैव करीत रहाणे हे मनुष्यमात्राचे कर्तव्य होय, अशी गीतेनें त्यांत भर घातली आहे. उपनिषत्कारांच्या सृष्ट्युत्पत्तिक्रमोपक्षां सांख्यांचा सृष्ट्युत्पत्तिक्रम गीतेत प्रधान धरिला आहे; तथापि प्रकृति आणि पुरुष येथेच मुक्काम न करितां सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची परंपरा उपनिषदांतील नित्यपरमात्म्यापर्यंत नेऊन भिडविली आहे. अध्यात्मज्ञानकेवळ बुद्धीनें प्राप्त करून घेणे क्लेशांचे असल्यामुळे श्रद्धेनें व भक्तीनें ते प्राप्त करून घ्यावे असा जो वासुदेवभक्तीचा भागवत किंवा नारायणीय धर्मातील विधि तोहि गीतेत वर्णिला आहे; परंतु या बाबतीत देखील भागवतधर्माची सर्वाशीं नकूल न करितां वासुदेवापासून संकर्षण किंवा जीव उत्पन्न झाला हे भागवतधर्मातील जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलचे मत वेदान्तसुत्रांप्रमाणे गीतेनेंहि त्याज्य ठरवून, भागवतधर्मातील भक्तीचा व उपनिषदांतील क्षेत्रक्षेत्रज्ञांबद्दलच्या सिद्धान्ताचा गीतेत पूर्ण मेळ घालून दिला आहे. मोक्षप्राप्तीचे याखेरीज इतर साधन म्हटले म्हणजे पातंजलयोग होय. पण पातंजलयोग हेच आयुष्यांतील मुख्य कर्तव्य असे जरी गीतेचे सांगणे नाही, तरी

बुद्धि सम होण्यास इंद्रियनिग्रहाची जरूर असल्यामुळे तेवढ्यापुरता पातंजलयोगांतील यमनियमासनादि साधनांचा उपयोग करून घ्या, असे गीता सांगत आहे. सारांश, वैदिक धर्मात मोक्षप्राप्तीची जी जी साधने सांगितली आहेत ती सर्व कर्मयोगाचे सांगोपांग विवेचन करितांना भगवद्गीतेत प्रसंगानुसार थोड्याबहुत अंशाने वर्णावी लागली आहेत. हीं सर्व वर्णने स्वतंत्र मानिलीं म्हणजे विसंगतता उत्पन्न होऊन गीतेतील सिद्धान्त परस्परविरोधी आहेत असा भास होतो; व हा भास निरनिराळ्या सांप्रदायिक टीकांमुळे अधिकच दृढ होत असतो. परंतु ब्रह्मज्ञान व भक्ति यांची जोड घालून अखेर तद्द्वारा कर्मयोगाचे समर्थन करणे हाच गीतेचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे असा आम्ही वर सांगितल्याप्रमाणे सिद्धान्त केला, म्हणजे हे सर्व विरोध नाहीसे होऊन पूर्ण व्यापकदृष्ट्या तत्त्वज्ञानाशी भक्तीचा व कर्मयोगाचा मेळ घालून देण्याच्या गीतेतील अलौकिक चातुर्याचे आश्चर्य वाटल्याखेरीज रहात नाही. गंगेस दुसऱ्या कितीही नद्या येऊन मिळाल्या तरी गंगेचे स्वरूप त्यामुळे जसे भंगत नाही तद्वतच गीतेचीहि गोष्ट आहे. तीत सर्व कांही असले तरी कर्मयोग हाच मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय. परंतु कर्मयोग जरी याप्रमाणे मुख्य विषय आहे तरी कर्माबरोबरच मोक्षधर्माचे मर्महि यांत सुंदर रीतीने निरूपिले असल्यामुळे कार्याकार्यनिर्णयार्थ सांगितलेला हा गीताधर्मच—‘स हि धर्मः सुपार्श्वो ब्रह्मणः पदवेदेने’ (मभा.अश्व.१६.१२)—ब्रह्मप्राप्ति करून देण्यासहि पूर्ण समर्थ आहे, व या मार्गाने जाणारास मोक्षप्राप्त्यर्थ दुसरे कोणतेहि अनुष्ठान करण्याची जरूर नाही, असे अनुगीतेच्या आरंभी भगवंतांनी अर्जुनास स्पष्ट सांगितले आहे. व्यावहारिक सर्व कर्मांचा त्याग केल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होणे शक्य नाही, असे प्रतिपादन करणाऱ्या संन्यासमार्गातील लोकांस हे म्हणणे रुचणार नाही हे आम्ही जाणतो; पण त्यास आमचा इलाज नाही. गीताग्रंथ संन्यासमार्गाचा किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि निवृत्तिपर पंथाचा नाही इतकेंच नव्हे, तर ज्ञानोत्तरहि कर्मसंन्यास कां करूं नये याचे ब्रह्मज्ञानदृष्ट्या सयुक्तिक उत्तर देण्यासाठी गीतेची प्रवृत्ति झालेली आहे. म्हणून भगवद्गीतेस सुद्धा संन्यास देण्याच्या भरीस न पडतां संन्यासमार्गप्रतिपादक दुसरे जे वैदिक ग्रंथ आहेत तेवढ्यांवरच संन्यासमार्गाच्या अनुयायांनी संतुष्ट राहिले पाहिजे. अथवा गीतेत संन्यासमार्गालाहि भगवंतांनी ज्या निरभिमान बुद्धीने निःश्रेयस्कर म्हटले आहे त्याच समबुद्धीने सांख्यमार्गायांनी सुद्धा “जग चालावे असा परमेश्वराचा हेतु असून त्यासाठीच ज्या अर्थी तो वेळोवेळी अवतार धारण करितो, त्या अर्थी ज्ञानोत्तर निष्काम बुद्धीने व्यावहारिक कर्मे चालू ठेवण्याचा भगवंतांनी गीतेत उपदेशिलेला मार्गच कळिकाली युक्त आहे,” असे म्हणणे हा सर्वांत उत्तम पक्ष होय.

# प्रकरण १९ वें

## उपसंहार.

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च । \*

गीता ८. ७.

**गी**तेतांल अध्यायांची संगति पहा, किंवा त्यांतील विषयांचें मीमांसकांच्या पद्धतीनें पृथक् पृथक् विवेचन करा, कोणत्याहि वाजूने पाहिलें तरी सांप्रदायिक टीकाकारांनी कर्मयोग गौण ठरवून अनेक प्रकारें गीतेचीं जीं तात्पर्ये वर्णिली आहेत तीं यथार्थ नसून उपनिषदांतील अद्वैत वेदान्ताची भक्तीशी जोड घालून तद्द्वारा थोर व कर्त्या पुरुषांच्या आयुष्यक्रमाची उपपत्ति लावणें, किंवा थोडक्यांत सांगावयाचें असल्यास “ज्ञानभक्तियुक्त कर्मयोग,” हेंच गीतेचें खरें तात्पर्य आहे असें सिद्ध होतें. मीमांसक म्हणतात त्याप्रमाणें नुस्तां श्रौतस्मार्त कर्मच सदैव करीत रहाणें जरी शास्त्रोक्त असलें, तरी ज्ञानार्शिवाय होणाऱ्या असल्या तांत्रिक क्रियेनें बुद्धिमान् मनुष्याचें समाधान होत नाही; आणि उपनिषदांतील धर्म पहावा तर तो केवळ ज्ञानमय असल्यामुळें अल्पबुद्धि लोकांस त्याचें आकलन होणें कठिण असून शिवाय त्यांतील संन्यासमार्गाहि लोकसंग्रहास विरुद्ध पडतो. म्हणून बुद्धि (ज्ञान), प्रेम (भक्ति) व कर्तृत्व या सर्वांचा योग्य मेळ वसून मोक्षाला अंतर न पडतां ज्यानें लोकव्यवहारहि सुरळीत चालेल असा ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान व आमरणान्त निष्काम कर्मपर धर्म भगवंतांनी गीतेत उपदेशिला आहे; व यांतच कर्माकर्मशास्त्राचा सर्व इत्यर्थ आलेला आहे, किंबहुना हा धर्म अर्जुनास उपदेशण्यास कर्माकर्म्याचें विवेचन हेंच मूळ कारण झालें आहे, असें गीतेच्या उपक्रमोपसंहारांवरून उघड होतें. कोणतें कर्म धर्म्य, पुण्यप्रद, न्याय्य किंवा श्रेयस्कर, आणि कोणतें त्या उलट म्हणजे अधर्म्य, पापप्रद, अन्याय्य किंवा गर्ह्य हें दोन प्रकारें सांगतां येतें. पाहिला प्रकार म्हटला म्हणजे त्याची उपपत्ति किंवा मर्म न सांगतां अमुक गोष्ट अमक्या रीतीनें केली तर शुद्ध, आणि तमक्या रीतीनें केली तर अशुद्ध असें नुस्तें विधान करणें हें होय. हिंसा करूं नको, चोरी करूं नको, सत्यं-

\* “म्हणून सर्व कालीं माझे स्मरण कर आणि लढ.” लढ हा शब्द प्रसंगानुसार योजिलेला आहे; पण याचा अर्थ नुस्तां ‘लढ’ एवढाच नसून ‘यथाधिकार कर्म कर’ असा समजला पाहिजे.



वद, धर्म चर, हीं विधानें या प्रकारचीं होत. मन्वादि स्मृतींतून व उपनिषदांतून हे विधि, आज्ञा किंवा आचार स्पष्टपणें नमूद केलेले आहेत. पण मनुष्य हा ज्ञानवान प्राणी असल्यामुळे वरच्यासारख्या नुस्त्या विधानांनी त्याचें समाधान न होतां, हे नियम घालून देण्याचें कारण काय हें समजून घेण्याची त्याला स्वभावतःच इच्छा होत्ये; आणि मग विचार करतां करतां या नियमांतील नित्य व मूलचें तत्त्व काय हें शोधून काढीत असतो. व्यावहारिक धर्माचा याप्रमाणें अंत पाहून त्यांतील मूलतत्त्वे शोधून काढणें हें शास्त्राचें काम असून सदर विषयाचे नुस्ते नियम एकत्र करून सांगणें यास आचारसंग्रह असें म्हणतात. कर्ममार्गाचा आचारसंग्रह स्मृतिग्रंथांत आहे, आणि भगवद्गीतेंत त्या आचाराचीं मूलतत्त्वे काय याचें संवादात्मक किंवा पौराणिक पद्धतीचें पण शास्त्रीय म्हणजे तात्त्विक विवेचन आहे. म्हणून भगवद्गीतेंतील प्रतिपाद्य विषयास नुस्ते कर्मयोग असें म्हणण्यापेक्षां कर्मयोगशास्त्र असें म्हणणें अधिक प्रशस्त होय; आणि हाच शब्द म्हणजे योगशास्त्र भगवद्गीतेच्या अध्यायपरिसमाप्तिसूचक संकल्पांत आलेला आहे. गीतेंतील या कर्मयोगशास्त्रासच पारलौकिक दृष्टि सोडून देणारे किंवा गौण मानणारे पाश्चिमात्य पंडित सद्वर्तनशास्त्र, सदाचारशास्त्र, नीतिशास्त्र, नीतिमीमांसा, नीतिशास्त्राची मूलतत्त्वे, कर्तव्यशास्त्र, कार्याकार्यव्यवस्थिति, किंवा समाजधारणाशास्त्र, अशीं निरनिराळीं केवळ लौकिक नांवें देत असतात; व नीतिमीमांसेची त्यांची पद्धतहि लौकिकच असत्ये. यामुळे असल्या पाश्चात्य पंडितांचे ग्रंथ ज्यांनी वाचिले आहेत त्यांपैकीं पुष्कळांची अशी समजूत होत्ये कीं संस्कृत वाङ्मयांत सदाचरणाच्या किंवा नीतीच्या मूलतत्त्वांचा कोणीहि उहापोह केलेला नाही. आमच्याकडील गहन तत्त्वज्ञान म्हटलें म्हणजे वेदान्त; आणि सध्यांचे आमचे वेदान्तग्रंथ पहावे तर सांसारिक कर्माबद्दल ते प्रायः उदासीन असतात असें आढळून येतें. मग कर्मयोगशास्त्राचा किंवा नीतीचा विचार कोठें सांपडणार ! व्याकरण किंवा न्याय यांवरील ग्रंथांत हा विचार येणें शक्य नाही; आणि स्मृतिग्रंथांत धर्माद्विच्या संग्रहापलीकडे कांहीं जास्त मिळत नाही. तेव्हां आमचे प्राचीन शास्त्रकार मोक्षाच्या गहन विचारांत गहन गेल्यामुळे सदाचरणाच्या किंवा नीतीधर्माच्या मूलतत्त्वांचें विवेचन करण्यास विसरले, अशी बऱ्याच लोकांची समजूत झालेली आहे. महाभारताचा किंवा गीतेचा लक्षपूर्वक अभ्यास केल्यास ही समजूत दूर होण्यासारखी आहे. पण महाभारत अतिविस्तीर्ण असल्यामुळे तें संबंध वाचून त्यांतील विषयांचें मनन करण्यास अवघड; आणि गीता लहान असली तरी सांप्रदायिक टीकाकारांच्या अभिप्रायाप्रमाणें तीस केवळ मोक्षप्राप्तीचेंच ज्ञान सांगितलेलें आहे अशी हद्द समजूत झालेली. परंतु कोणीं असें ध्यानांत आणना कीं सभ्यास आणि

कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग आमच्याकडे वैदिक कालापासून प्रचलित असून संन्यास-मार्गातील लोकापेक्षां केव्हांहि झाले तरी कर्मयोगमार्गाच्याच अनुयायांची संख्या-सहस्रपट अधिक असून पुराणेतिहासांतून ज्या कर्त्या महापुरुषांची वर्णने येतात ते सर्व कर्मयोगमार्गाचेच पुरस्कर्ते होते. मग यांपैकी एकास देखील आपल्या कर्मयोग-मार्गाचे समर्थन करण्याची बुद्धि झाली नसेल काय ? सर्व ज्ञान ब्राह्मणज्ञातीत, आणि वेदान्ती ब्राह्मण कर्मावद्दल उदासीन असल्यामुळे कर्मयोगावर ग्रंथ झाले नाहीत, असे कारण कोणी दाखवील तर तेंहि सयुक्तिक नाही. कारण उपनिषत्काली व त्यानंतर जनक-श्रीकृष्णासारखे क्षत्रियांतहि ज्ञानी पुरुष झाले होते; आणि व्यासा-सारख्या बुद्धिमान् ब्राह्मणांनी थोर थोर क्षत्रियांचा इतिहासहि लिहिलेला आहे. हा इतिहास लिहितांना ज्या थोर पुरुषांचा आपण इतिहास लिहितो त्यांच्या चरित्रां-तील मर्म काय हेहि सांगायलास नको काय ? हे मर्म म्हणजेच कर्मयोग किंवा व्यवहारशास्त्र; आणि ते सांगण्यासाठीच महाभारतांत जागोजाग सूक्ष्म धर्माधर्मांचे विवेचन करून अखेर जगाच्या धारणपोषणाला कारणीभूत झालेल्या सदाचाराच्या म्हणजे धर्माच्या मूलतत्त्वांचा मोक्षदृष्टि न सोडितां गीतेत ऊहापोह केलेला आहे. इतर पुराणांतूनहि असे पुष्कळ प्रसंग आहेत. पण गीतेच्या तेजापुढे इतर सर्व विवेचने फिकीं पडत असल्यामुळे भगवद्गीता हाच कर्मयोगशास्त्रावरील प्रधान ग्रंथ होऊन बसला आहे. या कर्मयोगाचे खरे स्वरूप काय याचे मागील प्रकरणांतून आम्ही सविस्तर विवेचन केले आहे. तथापि गीतेत वर्णिलेल्या कर्माकर्मांच्या आध्यात्मिक मूलतत्त्वांशी पाश्चिमात्य पंडितांनी प्रतिपादिलेली नीतीची मूलतत्त्वे कितपत जुळतात याची तुलना केल्याखेरीज गीताधर्माचे हे निरूपण पूर्ण झाले असे म्हणतां येत नाही. ही तुलना करितांना दोहोंकडील अध्यात्मज्ञानाचीहि तुलना करावयास पाहिजे. पण पाश्चिमात्म आध्यात्मिक ज्ञानाची धांव आमच्या वेदान्ता-पलीकडे अद्याप फारशी गेलेली नाही. ही गोष्ट सर्वमान्य असल्यामुळे, पौराणिक व पाश्चिमात्य अध्यात्मशास्त्रांची तुलना करण्याचे विशेष कारण रहात नसून- ज्या शास्त्राचा उपपत्ति आमच्या प्राचीन शास्त्रकारांनी सांगितलेली नाही अशी कित्ये-कांची समजूत झालेली आहे त्या नीतिशास्त्राच्या किंवा कर्मयोगाच्या तुलनेचाच प्रश्न काय तो शिल्लक रहातो. पण या एकट्या विषयाचाहि विचार इतका विस्तृत

\*वेदान्त आणि पाश्चात्य तत्वज्ञान यांची तुलना प्रो. डायसन यांच्या *The Elements of Metaphysics* या ग्रंथांत ठिकठिकाणी केली असून या ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृ-त्तीच्या अखेर "On the Philosophy of Vedanta" या विषयावर सन १८९३ साली प्रो. डायसन हिंदुस्थानांत आले होते तेव्हां त्यांनी मुंबईच्या रॉयल एशियाटिक सोसायटीपुढे जे व्याख्यान दिले तेंहि छापिलेले आहे. याशिवाय *The Religion and Philosophy of the Upanishads* हा डायसनसाहेबांचा ग्रंथहि या नाकतीत वाचण्यासारखा आहे.

आहे की, त्याचें पूर्ण प्रतिपादन करण्यास एक निराळाच ग्रंथ लिहावा लागेल. तथापि तेवढ्यासाठी या ग्रंथांत हा विषय अजीबात गाळणेंहि इष्ट नाही असे वाटल्यावरून दिग्दर्शनार्थ त्यांतील महत्त्वाच्या कांहीं गोष्टींचें या उपसंहारांत प्रथम विवेचन करितों.

सदाचरण व दुराचरण, किंवा धर्म व अधर्म, हे शब्द खरें म्हटलें म्हणजे ज्ञानवान् मनुष्याच्या कर्मासच लागत असल्यामुळें नीतिमत्ता नुस्त्या जड कर्मांत नसून बुद्धीत आहे असे थोड्या विचारांतीं कोणाच्याहि लक्षांत येईल. “धर्मो हि तेषामधिको विशेषः”—धर्माधर्मज्ञान हा मनुष्याचा म्हणजे बुद्धिमान् प्राण्याचाच विशिष्ट गुण आहे,—या वचनाचें तात्पर्य किंवा भावार्थहि असाच आहे. एखादा बैल किंवा नदी खोडकर किंवा भयंकर आहे, असे त्यांच्या कर्मांचा आपणावर जो परिणाम घडतो त्यावरून आपण म्हणतो खरें; पण बैलानें धक्का दिला तर त्यावर कोणी फियाद करीत नाही, आणि नदीला पूर येऊन पिकें वाहून गेल्यास ‘पुष्कळांचें पुष्कळ नुकसान’ झाल्यामुळें कोणी तिला दुराचरणी किंवा लुटारूहि म्हणत नाही. यावर कित्येक असा प्रश्न करितात की, धर्माधर्माचे नियम मनुष्याच्या व्यवहारांसच लागतात हें एकदां कबूल केल्यावर, मनुष्याच्या कर्मांच्या बरेवाईटपणाचा जो विचार करावयाचा तो केवळ त्याच्या कर्मांवरूनच करण्यास हरकत काय ! परंतु याहि प्रश्नाचें उत्तर देणें कांहीं कठिण नाही. कारण अचेतन वस्तु किंवा पशुपक्ष्यादि मूढ योनींतील प्राणी यांची गोष्ट सोडून मनुष्याच्याच कृत्यांचा विचार केला तरी त्यांतहि वेडेपणानें किंवा अजाणतां एखाद्याच्या हातून कांहीं अपराध घडल्यास लोकांत व कायद्यांत ज्या अर्थां तो क्षम्य मानिला जातो त्या अर्थां मनुष्याच्याहि कर्मांकर्मांचा बरेवाईटपणा ठरविण्यास कर्त्यांच्या बुद्धीचा, म्हणजे त्यानें कोणत्या हेतूनें तें कर्म केलें व सदर कर्मांच्या परिणामाचें त्यास ज्ञान होतें कीं नाही याचाच आधीं अवश्य विचार करावा लागतो. एखाद्या श्रीमंत गृहस्थास आपल्या खुषी-प्रमाणें पुष्कळ दानधर्म करणें कांहीं कठिण नसतें. पण ही गोष्ट जरी ‘चांगली’ असली तरी त्याची खरी नैतिक किंमत जेव्हां ठरवावयाची असत्ये तेव्हां केवळ सहजगत्या केल्ल्या या दानावरूनच ती ठरवितां येत नाही. या श्रीमंत गृहस्थाची बुद्धि खरोखर श्रद्धायुक्त आहे कीं नाही हें पहावें लागतें; आणि त्याचा निर्णय करण्यास सहजगत्या केल्ल्या या दानाखेरीज जर दुसरा कांहीं पुरावा नसेल तर या दानाची योग्यता श्रद्धापूर्वक केल्ल्या दानाबरोबर आहे असें कोणी समजत नाही; निदान शंका घेण्यास तरी योग्य कारण असतें. सर्व धर्माधर्मांचें विवेचन झाल्यावर महाभारतांत अखेर हा अर्थ एका कथानकांत सुंदर रीतीनें वर्णिला आहे. युधिष्ठिर राज्यासूढ झाल्यावर त्यानें जो मोठा अश्वमेध यज्ञ केला त्यांत अश्वस-

तर्पणाने व देणग्यांनीं लाखों लोक तृप्त होऊन युधिष्ठिराची प्रशंसा करू लागले. तेव्हां तेथे एक दिव्य मुंगूस (नकुल) येऊन तो त्यांस असे म्हणू लागला कीं,— “तुमची प्रशंसा फुकट आहे. पूर्वी याच कुरुक्षेत्रांत उच्छृग्रीतीच्या म्हणजे शेतांत पडलेले दाणे टिपून त्यांवर निर्वाह करणाऱ्या एका दरिद्री ब्राह्मणाने, आपण व बायकापोरें कित्येक दिवस उपाशी असतां हि, ऐन भोजनाचें वेळीं अकस्मात् घरीं आलेल्या धुधित अतिथीस आपल्या व आपल्या बायकामुलांच्या पुढचें सत्तूचें सर्व अन्न समर्पण करून जो अतिथियज्ञ केला त्याची सर युधिष्ठिराचा यज्ञ कितीहि मोठा झाला तरी त्यास येऊ शकत नाही” (मभा. अश्व. ९०). या मुंगुसाचें तोंड व अर्धे अंग सोन्याचें होतें, व युधिष्ठिराच्या यज्ञाची योग्यता गरीब ब्राह्मणाने अतिथीस दिलेल्या शेरभर सत्तूबरोबर नाही, असे म्हणण्याचें कारण त्यानें असे सांगितलें कीं,— “ब्राह्मणाचे घरीं अतिथीच्या उष्ट्यांत लोळल्यानें आपलें तोंड व अर्धे अंग सोन्याचें झालें; पण युधिष्ठिराच्या यज्ञमंडपांतील उष्ट्यांत लोळल्यानें बाकी-राहिलेले अंग सोन्याचें होईना !” या स्थली कर्माच्या बाह्य परिणामाकडे नजर देऊन पुष्कळांचें पुष्कळ हित कशांत होतें याचा जर आपण विचार केला तर एका अतिथीस तृप्त करण्यापेक्षां लाखों लोकांस तृप्त करण्याची योग्यता लाखपट अधिक आहे, असा निर्णय करावा लागेल. पण केवळ धर्मदृष्ट्याच नव्हे तर नीतिदृष्ट्याहि हा निर्णय बरोबर होईल काय ! कोणालाहि पुष्कळ द्रव्य मिळणें किंवा लोकोपयोगाचीं मोठमोठीं कामे करण्याची संधि सांपडणें हें केवळ त्याच्या सद्वर्तनावरच अवलंबून असत नाही; आणि गरीब ब्राह्मणास द्रव्याभावीं मोठा यज्ञ करितां आला नाही म्हणून त्यानें यथाशक्ति केलेल्या स्वल्प कृत्याची नैतिक किंवा धार्मिक किंमत जर कमी समजावाची, तर गरीबाने श्रीमंताप्रमाणे नीतिमान् व धार्मिक होण्याची कधीच आशा बाळगावयास नको असें प्राप्त होईल. आत्मस्वातंत्र्याप्रमाणें आपली बुद्धि शुद्ध ठेवणें ही गोष्ट ब्राह्मणाच्या ताब्यांतली होती; आणि त्याच्या स्वल्पाचरणावरून त्याची परोपकारबुद्धि युधिष्ठिराइतकीच शुद्ध होती याबद्दल जर कांहींच संशय रहात नाही तर त्याची व त्याच्या स्वल्प कृत्याची नैतिक किंमत युधिष्ठिर व त्याचा भपकेदार यज्ञ यांच्या तोडीचीच मानिली पाहिजे. किंबहुना दरिद्री व कित्येक दिवस उपाशी असतां हि अन्नसंतर्पणाने अतिथीचे प्राण वांचविण्यासाठीं ब्राह्मणाने जो स्वार्थत्याग केला त्यावरून त्याची शुद्ध बुद्धि अधिक व्यक्त होत्ये असेहि म्हणतां येईल. कारण धैर्यादि गुणांप्रमाणें शुद्ध बुद्धीची खरी परीक्षा संकटाकालीच होत असत्ये ही गोष्ट सर्वमान्य असून, संकटाचे वेळीं सुद्धां ज्याचें नैतिक सत्त्व दळत नाही तोच खरा नीतिमान् असें कान्ट यानेहि आपल्या नीतिप्रथांच्या आरंभी प्रतिपादन केले आहे. मुंगुसाचा अभिप्राय असाच होता. पण राज्यारूढ झाल्या-

वर म्हणजे संपत्कालीं केलेल्या एका अश्रमेधानेच नव्हे तर तत्पूर्वी म्हणजे आपत्कालच्या अनेक अडचणींच्या प्रसंगीं ब्राह्मणाप्रमाणेच युधिष्ठिराच्या शुद्ध बुद्धीची पूर्ण परीक्षा झालेली होती; म्हणून धर्माधर्मनिर्णयाच्या वरील सूक्ष्म न्यायानेहि युधिष्ठिर धार्मिकच ठरतो असा महाभारतकारांचा सिद्धान्त असल्यामुळे, त्यांनीं मुंगुसाला निदक म्हटलें आहे. तथापि अश्रमेध करणारांना जी गति मिळावयाची तीच ब्राह्मणासहि मिळाली असें जें वर्णन आहे त्या वर्णनावरून ब्राह्मणाच्या कर्माची योग्यता युधिष्ठिराच्या यज्ञापेक्षां अधिक नसली, तरी निदानपक्षीं दोहोंची नैतिक व धार्मिक किंमत महाभारतकार एकच समजतात हें निर्विवाद आहे. व्यवहारान्ताहि याच न्यायाने एखाद्या लाखोपतीनें एखाद्या धर्मकृत्यास हजार रुपये आणि गरीबानें एक रुपया वर्गणी दिल्यास आपण त्या दोहोंची नैतिक किंमत एकच समजतो. वर्गणी या शब्दावरून हा दृष्टान्त कोणास नवा वाटण्याचा संभव आहे; म्हणून सांगतो कीं, मुंगुसाची कथा चाळूं असतां महाभारतांत धर्माधर्माचें जें विवेचन केलें आहे त्यांतच—

**सहस्रशक्तिश्च शतं शतशक्तिर्दशापि च ।**

**दद्यादपश्च यः शक्त्या सर्वे तुल्यफलाः स्मृताः ॥**

“हजारवाल्यानें शंभर, शंभरवाल्यानें दहा, किंवा कोणी यथाशक्ति थोडें पाणीहि दिल्यास ते सर्व तुल्यफल म्हणजे सारख्याच योग्यतेचे आहेत”—मभा.अश्र.९०.९७) असा श्लोक असून, “पत्रं पुष्पं फलं तोयं०” (गी.९.२६) या गीतावाक्याचें तात्पर्यहि तेंच आहे. आमच्याच धर्मांत नव्हे तर ख्रिस्तां धर्मांतहि या तत्त्वाचा संग्रह केलेला आहे. “ज्याला पुष्कळ दिलें आहे त्यापासून पुष्कळाची अपेक्षा करितात” (ल्यूक, १२.४८) असें ख्रिस्तानें एके ठिकाणां म्हटलें असून, एके दिवशीं तो देवळांत गेला असतां त्या ठिकाणीं धर्मार्थ पैसे गोळा करण्याचें काम सुरू झाल्यावर तेथें असलेल्या एका अत्यंत गरीब विधवेनें आपल्याजवळ असलेले दोन्ही पैसे धर्मार्थ दिलेले पाहून “या बाईनें इतर सर्वांपेक्षां अधिक धर्म केला,” असे ख्रिस्ताच्या तोंडून उद्गार निघाल्याचें बायबलांत दुसऱ्या ठिकाणीं वर्णन आहे (मार्क. १२.४३ व ४४). कर्माची योग्यता कर्त्याच्या बुद्धीवरून ठरवावी लागत्ये, कर्त्याची बुद्धि शुद्ध असली, म्हणजे लहान कर्महि कित्येकदां मोठ्या कर्माची नैतिक योग्यता पावते ही गोष्ट ख्रिस्तालाहि मान्य होती असें यावरून उघड होतें. उलटपक्षीं म्हणजे बुद्धि शुद्ध नसतां कर्माच्या नैतिक किंमतीवर त्याचा काय परिणाम घडतो याचा विचार केला तर असे आढळून येतें कीं, हत्त्या करणें हें कर्म एकच; पण आपल्या रजांवर चालून आलेल्यास स्वसंरक्षणार्थ मारणें, व एखाद्या श्रीमंत वाटसरूचा प्रब्यासाठीं वाटेत खून करणें, या दोन गोष्टी नैतिकदृष्ट्या अत्यंत भिन्न आहेत. जर्मन

कवि शिल्प याने याच मासल्याचा एक प्रसंग आपल्या 'वुइल्यम टेल' नांवाच्या नाटकाच्या अखेरीस वर्णिला आहे, आणि तेथे त्याने बुद्धीच्या शुद्धाशुद्धतेमुळे दोन बाह्यतः समसमान कृत्यांत होणारा जो भेद दाखविला आहे तोच स्वार्थत्याग आणि स्वार्थहत्या या दोहोंमधलाहि भेद आहे. कर्म लहानमोठी असोत वा समसमान असोत, त्यांच्यामध्ये नैतिकदृष्ट्या जो भेद पडतो तो कर्त्याच्या हेतूमुळे पडत असतो, असे यावरून व्यक्त होते. या हेतूसच उद्देश, वासना, किंवा बुद्धि असे म्हणतात. कारण, बुद्धि या शब्दाचा व्यवसायात्मक इंद्रिय असा जरी शास्त्रीय अर्थ असला, तरी ज्ञान, वासना, हेतु, हीं सर्व बुद्धीद्रियाच्या व्यापाराचीच फळे असल्यामुळे त्यांनाहि बुद्धि असे म्हणण्याचा प्रघात असून, स्थितप्रज्ञाच्या साम्य-बुद्धीत व्यवसायात्मक बुद्धीची स्थिरता आणि वासनात्मक बुद्धीची शुद्धता या दोहोंचाहि समावेश होतो हे पूर्वी सांगितले आहे. युद्ध केल्याने किती मनुष्यांचे किती कल्याण होईल आणि किती लोकांचे किती नुकसान होईल हे पहा, असे अर्जुनास भगवंतांनी सांगितले नाही. उलट भगवान् असे सांगतात की, युद्धा युद्ध करण्याने भीष्म मरणार का द्रोण मरणार हा विचार गौण आहे. तू कोणत्या बुद्धीने युद्ध करण्यास उभा राहिला आहेस हा मुख्य प्रश्न होय; व तुझी बुद्धि जर स्थितप्रज्ञाप्रमाणे असेल तर त्या युद्ध व पवित्र बुद्धीने आपले कर्तव्य करीत असतां भीष्म किंवा द्रोण मेले तरी त्याचे पाप तुला लागणार नाही. भीष्माला मारण्याची फलाशा धरून त्यासाठी म्हणून तुम्ही युद्ध करीत नाही. तुम्हांस जन्मतःच हक्काने प्राप्त झालेल्या राज्याचा विभाग तुम्ही मागितला, व युद्ध टाळण्यासाठी होईल तितकी पड घेण्यासहि कर्माकेले नसून सामोपचाराच्या मध्यस्थ्याहि केल्या. पण शिष्टाईच्या व साधुपणाच्या या मार्गाने जेव्हां निभाव लागेना तेव्हां नाइलाजास्तव तुम्ही युद्धास प्रवृत्त झालां यांत तुमचा कांही दोष नाही; कारण, युद्धाजवळ आपल्या धर्म्य हक्कासाठी ब्राह्मणाप्रमाणे भिक्षा मागत न बसतां जरूर पडल्यास अखेर क्षात्रधर्माप्रमाणे लोकसंग्रहार्थ सदर हक्क युद्धाने संपादन करणे हे तुमचे कर्तव्य होय ( मभा.उ.२८व ७२; आणि वनपर्व ३३.४८ व ५० पहा). भगवंतांचा हा युक्तिवाद स्वीकारूनच व्यासांनी पुढे शांतिपर्वात युधिष्ठिराचे समाधान केले आहे (शां. अ. ३२ व ३३). परंतु कर्माकर्मनिर्णयार्थ बुद्धि जरी याप्रमाणे श्रेष्ठ मानिली तरी शुद्ध बुद्धि म्हणजे काय हे आतां सांगणे जरूर आहे. कारण, मन व बुद्धि हे दोन्ही प्रकृतीचे विकार असल्यामुळे ते उपजतच सार्विक, राजस व तामस असे तीन प्रकारचे असू शकतात. म्हणून बुद्धीच्याहि पलीकडचा जो नित्य आत्मा त्याचे सर्वाभूती एकच असणारे स्वरूप ओळखून त्याप्रमाणे कार्याकार्याचा निर्णय करणारी जी बुद्धि तिलाच या शास्त्रांत शुद्ध किंवा सार्विक बुद्धि म्हणावे

असें गीतेत सांगितलें आहे. सात्त्विक बुद्धीसच साम्यबुद्धि असेंहि नाव आहे; व त्यांतील 'साम्य' या शब्दाचा 'सर्वभूतान्तर्गत आत्म्याचें एकत्व किंवा साम्य ओळखणारी' असा अर्थ आहे. जी बुद्धि हें साम्य ओळखीत नाही ती शुद्ध नव्हे व सात्त्विकहि नव्हे. नीतिनिर्णयाच्या कामीं साम्यबुद्धि याप्रमाणें श्रेष्ठ मानिल्यावर बुद्धीची ही समता किंवा साम्य कसें ओळखावें हा प्रश्न पुढें आपोआपच उत्पन्न होतो; कारण, बुद्धि हें अंतरिंद्रिय असल्यामुळें तें चांगलें आहे का वाईट आहे हें डोळ्यांना दिसत नाही. यासाठी बुद्धि सम व शुद्ध आहे किंवा नाही याची परीक्षा करण्यास प्रथम मनुष्याच्या बाह्य आचरणाकडे दृष्टि दिली पाहिजे; नाहीपेक्षां माझी बुद्धि चांगली आहे असें तोंडानें म्हणून कोणीहि मनुष्य हवें तें करूं लागेल. म्हणून खरा ब्रह्मज्ञानी पुरुष त्याच्या स्वभावावरून ओळखावा लागतो, नुस्ता बोलका असेल तर तो खरा साधु नव्हे, असा शास्त्रांत सिद्धान्त केला असून, स्थितप्रज्ञांची व भगवद्भक्तांची लक्षणें सांगतांना सदर पुरुष जगांत इतर लोकांशां कसे वागतात याचेंच मुख्यत्वेकरून भगवद्गीतेत वर्णन केलें आहे; आणि तेराव्या अध्यायांत ज्ञानाची व्याख्याहि त्याच प्रकारची म्हणजे ज्ञानाचा स्वभावावर काय परिणाम घडतो हें सांगून केली आहे. बाह्यकर्माकडे मुळींच लक्ष देऊं नका, असें गीतेचें म्हणणें नाही हें यावरून स्पष्ट दिसून येईल. पण एखाद्याची,—विशेषतः परक्याची,—बुद्धि सम आहे कीं नाही याची परीक्षा करण्यास त्याचें बाह्य कर्म म्हणजे वर्तन,—आणि त्यांतलें त्यांतहि संकटकालचें वर्तन,—हेंच जरी मुख्य साधन आहे, तरी केवळ या बाह्य वर्तनावरूनच नीतिमत्तेची बिनचूक परीक्षा होऊं शकत नाही हें पुनः लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, प्रसंगविशेषी बाह्य कर्म लहान असलें तरी त्याची नैतिक किंमत मोठ्या कर्माइतकीच असत्ये, हें नकुलोपाख्यानावरून सिद्ध होतें. म्हणून बाह्य कर्म लहान असो वा मोठें असो, एकाला सुख देणारें असो वा अनेकांच्या अत्यंत सुखाचें असो, शुद्ध बुद्धीचा पुरावा यापेक्षां त्यास जास्त महत्त्व न देतां, या बाह्य कर्मावरून कर्त्याची बुद्धि किती शुद्ध आहे तें प्रथम ठरवून, अशा रीतीनें व्यक्त होणाऱ्या शुद्ध बुद्धीवरून अखेर सदर कर्माच्या नीतिमत्तेचा निर्णय करावा लागतो, नुस्त्या बाह्य कर्मावरून नीतिमत्तेचा योग्य निर्णय होत नाही, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे; आणि याचमुळें कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ (गी.२.४९), असें गीतेच्या कर्मयोगांत सम व शुद्ध बुद्धीस म्हणजे वासनसच प्राधान्य दिलें आहे. नारदपंचरात्र नांवाचा भागवतधर्माचा जो एक गीतेहून अर्वाचीन ग्रंथ आहे त्यांत मार्कंडेय नारदास असें सांगतात कीं—

**मानसं प्राणिनामेव सर्वकर्मैककारणम् ।**

**मनोनु रूपं वाक्यं च वाक्येन प्रस्फुटं मनः ॥**

“लोकांच्या सर्व कर्मांचें मन हेंच एक (मुळ) कारण होय. मन तसें बोलणें, आणि बोलण्यावरून मन प्रगट होतें” (ना. पं. १.७.१८). सारांश, मन (म्हणजे मनाचा निश्चय) प्रथम हे ज्ञान नंतर सर्व कर्म घडत असतात. म्हणून कर्माकर्मनिर्णयार्थ गीतंतील शुद्धबुद्धीचा सिद्धान्तच बौद्ध ग्रंथकारांनाहि स्वीकारिला आहे. उदाहरणार्थ, धम्मपद नांवाच्या बौद्धधर्मीयांच्या प्रसिद्ध नीतिग्रंथांत आरंभीच—

**मनोपुच्छंगमा धम्म मनोसेट्ठा (श्रेष्ठा) मनोमया ।**

**मनसा चे पदुट्ठेन भासति वा करोति वा ।**

**ततो न दुक्खमन्वेति चक्कं नु वहतो पदं ॥**

“मन म्हणजे मनाचा व्यापार प्रथम आणि नंतर धर्माधर्मांचें आचरण (असा क्रम) असल्यामुळे या कार्मी मनच मुख्य व मनच श्रेष्ठ असून हे सर्व धर्म मनोमय म्हटले पाहिजेत; म्हणून कर्त्यांचें मन ज्याप्रमाणें शुद्ध किंवा दुष्ट असेल त्याप्रमाणें त्याचें भाषण व कर्म बरेवाईट घडून त्याला पुढें सुखदुःख प्राप्त होतें” असें म्हटले आहे.\* तसेंच ज्याचें मन एकदां पूर्ण शुद्ध व निष्काम झालें अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषाच्या हातून पुढें कोणतेंच पाप घडणें शक्य नाही, सर्व करूनहि तो पापपुण्यापासून अलिप्त असतो, असें यावरून पुढें उपनिषदांत व गीतेंत काढिल्लें जें दुसरें अनुमान (कौषी. ३.१ आणि गीता १८.१७), तेंहि बौद्धांस मान्य झाल्लें असून ‘अर्हत’ म्हणजे पूर्णावस्थेस पोचलेला पुरुष नेहमींच शुद्ध व निष्पाप असतो, असें बौद्ध ग्रंथांतून अनेक स्थळां वर्णन आहे (धम्मपद २९४ व २९५; मिलिंद-प्र. ४.५.७).

नीतिनिर्णयाचे कार्मी सदसद्विवेकदेवतेस कौल लावणारा पाश्चिमात्य आधिदैवतपंथ, आणि “पुष्कळांचें पुष्कळ हित कशांत आहे” या एका बाह्य कसोटीवरूनच नीतिनिर्णय करण्यास सांगणारा पाश्चिमात्य आधिभौतिक पंथ हे दोन्ही एकदेशीय व शास्त्रदृष्ट्या अपुरे होत, असें वरील विवेचनावरून सहज दिसून येईल. कारण, सदसद्विवेकशक्ति म्हणून कांहीं स्वतंत्र वस्तु किंवा देवता नसून व्यवसायात्मक बुद्धीतच तिचा अंतर्भाव होतो, व तसा अंतर्भाव केला म्हणजे प्रत्येकाच्या प्रकृतिस्वभावाप्रमाणें त्याची सदसद्विवेकबुद्धि सात्त्विक, राजस किंवा तामस असल्यामुळे तिचा कार्याकार्यनिर्णय नेहमींच बिनचूक असू शकत नाही; आणि केवळ “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” कशांत आहे या बाह्य आधिभौतिक कसोटीकडेच लक्ष

\*या पाली श्लोकाचा निरनिराळे लोक निरनिराळा अर्थ करितात. पण आमच्या मतें हा श्लोक कर्माकर्मीच्या जिण्यार्थे मन कसे आहे तें पहावें लागतें या तत्वावरच रचिलेला आहे. मॅक्समुलरसाहेबांच्या धम्मपदाच्या मूळी भाषांतरांतील या श्लोकावरची टीप पहा. S. B. E. Vol. X. pp.3,4.



देऊन नीतिमत्तेचा निकाल करावयाचा म्हटल्यास कर्म करणाऱ्या पुरुषाच्या बुद्धीचा कांहींच विचार न होता, एखाद्याने आपल्या चोरीचे किंवा व्यभिचाराचे अनिष्ट बाह्य परिणाम होतील तितके कमी करण्याची आगाऊच कुटिल खबरदारी घेतली असल्यास त्याचे दुष्कृत्य आधिभौतिकनीतिदृष्ट्या त्या मानाने कमी गर्ह्य होते, असे म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होतो. म्हणून केवळ वैदिक धर्मातच कायिक, वाचिक व मानसिक शुद्धतेची आवश्यकता वर्णिली आहे (मनु. १२. ३—८; ९. २९) असे नाही; तर बायबलांतहि व्यभिचार हे पाप केवळ कायिक न मानितां, परस्त्रीकडे पुरुषांनी किंवा परपुरुषाकडे स्त्रियांनी पहाणे, याची व्यभिचारांतच गणना केली आहे (माथ्यू ५. २८); आणि बौद्ध धर्मात केवळ कायिक म्हणजे बाह्यच नव्हे तर त्याबरोबर वाचिक व मानसिक शुद्धताहि जरूर असली पाहिजे असे म्हटले आहे (धम्म. ९६ व ३९१ पहा). शिवाय ग्रीन याचे आणखी असे म्हणणे आहे कीं, बाह्य सुख हेच परमसाध्य मानिल्याने मनुष्यामनुष्यांत व राष्ट्राराष्ट्रांत ते प्राप्त करून घेण्यासाठी चढाओढ लागून कलह उत्पन्न होण्याचा संभव असतो. कारण बाह्य सुख प्राप्त होण्यास लागणारी बाह्य साधने प्रायः दुसऱ्याचे सुख कमी केल्याखेरीज आपणांस प्राप्त होणे शक्य नसते. साम्यबुद्धीची गोष्ट तशी नाही. हे अंतःसुख आत्मवश म्हणजे दुसऱ्या कोणाहि मनुष्याच्या सुखाच्या आड न येतां ज्याचे त्यास प्राप्त करून घेतां येते, इतकेच नव्हे तर आत्मैक्य ओळखून सर्व भूतांशी समतेने वागण्याचा ज्याचा देहस्वभाव झाला त्याच्या हातून छपून किंवा उघड कोणतेच दुष्कृत्य होण्याचा संभव रहात नसून, “पुष्कळांचे पुष्कळ सुख कशांत आहे हे नेहमी पहात जा” असेहि त्यास सांगण्याची जरूर रहात नाही. कारण, मनुष्य म्हटला म्हणजे तो कोणतेहि कृत्य सारासारविचार करूनच करणार हे अर्थातच प्राप्त आहे. नैतिक कर्मांच्या निर्णयार्थच फक्त सारासारविचार लागतो असे नाही. हा सारासारविचार करितांना अंतःकरण कसे पाहिजे हाच महत्त्वाचा प्रश्न आहे; कारण, सर्वांची अंतःकरणे एकसारखी नसतात. म्हणून अंतःकरणांत नेहमी साम्य-बुद्धि जागृत असली पाहिजे एवढे म्हटले, म्हणजे पुष्कळ मनुष्यांच्याच काय, पण सर्व भूतांच्या किंवा प्राणिमात्रांच्या हिताचा सारासार विचार कर हे निराळे सगळे लागत नाही. मानव जातीतील प्राण्यांसंबंधानेच नव्हे, तर मुक्या जनावरांसंबंधानेहि मनुष्यांची कांहीं कतेव्ये असून त्यांचा कार्याकार्यशास्त्रांत समावेश केला पाहिजे, असे पाश्चिमात्य पंडितहि आतां म्हणू लागले आहेत; व या व्यापक दृष्टीने पाहिले तर “पुष्कळ मनुष्यांचे पुष्कळ हित” यापेक्षा “सर्वभूतहित” हे शब्द अधिक व्यापक असून ‘साम्य बुद्धीत’ या सर्वांचाच समावेश होतो, असे दिसून येईल. उलटपक्षी, म्हणजे एखाद्याची बुद्धि शुद्ध व सम नाही असे मानिले तर,

“पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” कशांत आहे हें ठरविण्याचें हिशोबी काम त्याला बिनचूक येत असूनहि नीतिधर्माकडे त्याची प्रवृत्ति होणें शक्य नाहीं. कारण कोणत्याहि सत्कार्याकडे प्रवृत्ति होणें हा गुण शुद्ध मनाचा आहे, हिशोबी मनाचा नव्हे. हिशोब करणाऱ्या मनुष्याचा स्वभाव किंवा मन पहाण्याचें तुम्हांस कांहीं कारण नाहीं, त्यानें केलेला हिशोब बरोबर असला म्हणजे तेवढ्यानें कर्तव्याकर्तव्याचा निर्णय होऊन तुमचें काम भागते, असें कोणी म्हणेल तर तेंहि खरें नाहीं. कारण सुख व दुःख म्हणजे काय हें सामान्यतः सर्वासच जरी कळत असलें तरी सर्व प्रकारच्या सुखदुःखांचा तारतम्य हिशोब करितांना कोणत्या सुखदुःखाला किती किंमत द्यावयाची याचें माप प्रथम ठरविणें जरूर पडतें; आणि ही मोजदाद करण्यास उष्णतामापक यंत्रासारखें कोणतेंच निश्चित बाह्य साधन सध्यां किंवा पुढेंह उपलब्ध होण्याचा संभव नसल्यामुळें सुखदुःखांची योग्य किंमत ठरविण्याचें काम प्रत्येकास अखेर आपल्या मनानेंच करावें लागतें. पण ‘मी तसा दुसरा’ ही आत्मौपम्यबुद्धि ज्याच्या मनांत पूर्ण जागृत झालेली नाहीं त्याला परक्याच्या सुखदुःखांची तीव्रता नीट कळणें कधीच शक्य नसल्यामुळें, या सुखदुःखांची खरी किंमत त्यास करितां येत नाहीं; आणि मग तारतम्यनिर्णयार्थ त्यानें घेतलेल्या सुखदुःखांच्या किंमतीच्या रकमांतच साहजिकरीत्या फेर पडून त्यामुळें शेवटीं सर्व हिशोब चुकण्याचा पुष्कळ संभव असतो. म्हणून “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख पहाणें” या वाक्यांतील ‘पहाणें’ या हिशोबी क्रियेस महत्त्व न देतां, तदर्थ ज्या आत्मौपम्य व निलोभ बुद्धीनें पुष्कळ परक्यांच्या सुखदुःखांची यथार्थ किंमत प्रथम ठरवावी लागत्ये ती सर्वाभूतां सम झालेली शुद्ध बुद्धिच नीतिमत्तेचें खरें बीज होय, असें म्हणणें अखेर भाग पडतें. नीतिमत्ता हा निर्मम, शुद्ध, प्रेमळ, सम किंवा थोडक्यांत सांगणें असल्यास, सत्त्वशील अंतःकरणाचा धर्म आहे, नुस्त्या सारासार-विचाराचें फल नव्हे. यासाठीं भारती युद्धानंतर युधिष्ठिर राज्यारूढ होऊन पुत्रांच्या पराक्रमानें कृतार्थ झालेली कुंती धृतराष्ट्राबरोबर वानप्रस्थाश्रम आचरण्यास जेव्हां वनास जाण्यास निघाली तेव्हां पुष्कळांचें कल्याण कर इत्यादि पाल्हाळ लावीत न बसतां “मनस्ते महदस्तु च” (मभा. आश्र. १७.२१)—बाबा ! तुझे मन नेहमी मोठें असू दे,—एवढेंच तिनें युधिष्ठिरास शेवटीं सांगितलें आहे. पुष्कळांचें पुष्कळ सुख कशांत आहे तें पहाणें एवढीच काय ती एक नीतिमत्तेची खरी, शास्त्रीय व सोपी कसोटी होय, असें ज्या पाश्चिमात्य पंडितांनीं प्रतिपादन केलेलें आहे, त्यांनीं आपल्याप्रमाणेंच इतर सर्व लोक शुद्ध मनाचे आहेत असें प्रथम गृहीत धरून मग नीतीचा निर्णय त्यांनीं कोणत्या तऱ्हेनें करावा हें त्यांस सांगितलें आहे असें दिसतें. पण या पंडितांनीं गृहीत घेतलेली ही गोष्ट खरी नसल्यामुळें नीतिनिर्णयाचें त्यांचें

तत्त्व एकदेशीय व अपुरे पडते, इतकेंच नव्हे तर त्यांच्या लेखामुळे असाहि भ्रम उत्पन्न होतो की, मन, स्वभाव अगर शील अधिकाधिक शुद्ध आणि पापभीरू कसे होईल हा उद्योग करण्याऐवजी नीतिमान बनण्यास कोणीहि आपल्या कर्मांच्या बाह्य परिणामांचा हिशोब करण्यास शिकला म्हणजे बस्स आहे; आणि मग ज्यांची स्वार्थबुद्धि सुटलेली नसत्ये ते लोक कारस्थानी, तर्कटी किंवा ढोंगी (गीता. ३. ६) बनून एकंदर समाजाचेहि त्या मानाने नुकसान होण्याचा संभव असतो. म्हणून केवळ नीतिमत्तेची कसोटी या दृष्टीने पाहिले तरीहि कर्मांचे नुस्ते बाह्य परिणाम पहाणे हा मार्ग अपुरा व कृपण ठरवून 'बाह्य कर्मांवरून व्यक्त होणाऱ्या व संकट-समर्याहि दृढ रहाणाऱ्या साम्यबुद्धीसच या कामा, म्हणजे कर्मयोगांत, परिणामी शरण गेले पाहिजे, ज्ञानयुक्त निस्मीम शुद्ध बुद्धि किंवा शील हीच सदाचरणाची खरी कसोटी होय असा जो गीतेत सिद्धान्त केला आहे, तोच पाश्चिमात्य आधि-दैविक किंवा आधिभौतिक पक्षांतील मतांपक्षां अधिक मार्मिक, व्यापक, मुद्देसूद आणि निर्दोष होय, असें आम्ही ठरवितो.

नीतिशास्त्रावरील आधिभौतिक व आधिदैविक ग्रंथ सोडून नीतीचा अध्यात्म-दृष्ट्या विचार करणाऱ्या पाश्चिमात्य पंडितांचे ग्रंथ पाहिले तर नीतिमत्तेचा निर्णय करण्याच्या कामा गीतेप्रमाणे त्यांतहि कर्मापेक्षां शुद्ध बुद्धीसच अखेर विशेष प्राधान्य दिलेले आहे असे आढळून येईल. उदाहरणार्थ प्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट याचे 'नीतीचा आध्यात्मिक मूलतत्त्वे' व दुसरे नीतिशास्त्रावरील ग्रंथ घ्या. कान्ट\* याने सर्वभूतात्मक्याचा सिद्धान्त जरी दिला नाही तरी व्यवसायात्मक व वासनात्मक बुद्धीचाच सूक्ष्म विचार करून त्याने जसे ठरविले आहे की, (१) कोणत्याहि कर्मांची नैतिक किंमत सदर कर्मापासून किती लोकांस किती सुख होईल अशा बाह्य फला-वरून न ठरवितां, कर्म करणाऱ्या पुरुषाची 'वासना' किती शुद्ध आहे हे पाहूनच ठरविली पाहिजे; (२) मनुष्याची ही वासना (किंवा वासनात्मक बुद्धि) इंद्रिय-सुखाला लुब्ध न होतां सदैव शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धीच्या आज्ञेत (म्हणजे या बुद्धीने ठरविलेल्या कर्तव्याकर्तव्याच्या नियमांप्रमाणे) वागू लागली म्हणजे ती शुद्ध, पवित्र व स्वतंत्र समजावी; (३) इंद्रियांचा निग्रह करून याप्रमाणे ज्याची वासना शुद्ध झाली त्या पुरुषास पुढे कोणतेहि नीतिनियम घालून देण्याची जरूर नाही; हे निर्वैध सामान्य मनुष्यांसाठीं होत; (४) वासना या प्रकारे शुद्ध झाली म्हणजे ती

\* Kant's *Theory of Ethics*, trans. by Abbótt, 6th Ed. या पुस्तकांत हे सर्व सिद्धान्त दिलेले आहेत. पहिला पृष्ठे १०, १२, १६, व २४ यांत; दुसरा पृष्ठे ११२ व ११७ यांत; तिसरा पृष्ठे ३१, ५८, १२१ व २९० यांत; चवथा पृष्ठे १८, ३८, ५५ व ११९ यांत; आणि पांचवा पृष्ठे ७०-७३ व ८० यांत वाचकांस पहावयास सांपडतील.

जें कर्म करण्यास सांगत्ये तें “आपल्याप्रमाणेंच इतरांनीं केलें तर काय होईल” याचा विचार करून मांगितलेलें असतें; आणि (५) वासनेची ही शुद्धता व स्वतंत्रता यांची उपपत्ति कर्मसृष्टि सोडून ब्रह्मसृष्टीत शिरल्याखेरीज लागत नाही. परंतु आत्मा व ब्रह्मसृष्टि यासंबंधी कान्ट याचे विचार थोडे अपुरे असल्यामुळें ग्रीन हा जरी कान्टचाच अनुयायी आहे तरी आपल्या “नीतिशास्त्राच्या उपाद्घातांत” बाह्य सृष्टीत म्हणजे ब्रह्मांडांत जें अगम्य तत्त्व आहे तेंच आत्मस्वरूपानें पिंडी म्हणजे मनुष्याचे देहांत अंशतः प्रादुर्भूत झालेले आहे असें प्रथम सिद्ध करून पुढें मनुष्याच्या शरीरांतील नित्य व स्वतंत्र तत्त्वास म्हणजे आत्म्यास आपले सर्वभूतान्तर्गत सामाजिक पूर्ण स्वरूप प्राप्त करून घेण्याची जी दुर्धर इच्छा तीच मनुष्यास सदाचरणाकडे प्रवृत्त करित असत्ये, आणि त्यांतच मनुष्याचें नित्य व कायमचें कल्याण असून विषयमुख, अनित्य आहे असें त्यानें प्रतिपादन केले आहे. सारांश, कान्ट व ग्रीन या दोघांची ही दृष्टि जरी आध्यात्मिक असली तरी व्यवसायात्मक बुद्ध्याच्या व्यापारांतच गुरफटन न रहातां कर्माकर्मविवेचनाची व वासनास्वातंत्र्याची उपपत्ति ग्रीन यानें पिंडी व ब्रह्मांडां मिळून दोहोंकडे एकत्वानें व्यक्त होणाऱ्या शुद्ध आत्मस्वरूपाला नेऊन भिडविली आहे असें दिसून येईल. कान्ट व ग्रीन या आध्यात्मिक पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांचे हे सिद्धान्त, आणि (१) बाह्यकर्मापेक्षा कर्त्याची (वासनात्मक) बुद्धिच श्रेष्ठ आहे, (२) व्यवसायात्मक बुद्धि आत्मनिष्ठ होऊन निःसंशय व सम झाली म्हणजे मग वासनात्मक बुद्धि आपाआपच शुद्ध व पवित्र होत्ये; (३) अशा रीतीनें ज्याची बुद्धि सम व स्थिर झाली तो स्थितप्रज्ञ पुरुष स्वतः नेहमींच विधीनयमांपलीकडच्या स्थितींत असून, (४) त्याचें वर्तन किंवा त्याच्या आत्मैक्यबुद्धीनें सिद्ध होणारे नीतीचे नियम सामान्यमनुष्यास कित्यासारखे प्रमाण होतात; आणि (५) पिंडी व ब्रह्मांडी एकच आत्मस्वरूपी तत्त्व असून देहांतील आत्मा आपलें शुद्ध व पूर्ण स्वरूप (मोक्ष) प्राप्त करून घेण्यास उत्सुक असतो, व या शुद्ध स्वरूपाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्वाभूतीं आत्मैक्यमयदृष्टि प्राप्त होत्ये— इत्यादि गीतेतील सिद्धान्त, हे दोन्ही जरी तंतोतंत बरोबर नाहीत तरी त्यात किती विलक्षण साम्य आहे, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. तथापि ब्रह्म, आत्मा, माया, आत्मस्वातंत्र्य, ब्रह्मात्मैक्य, कर्मविपाक इत्यादि बाबतींत वेदान्तशास्त्राचें सिद्धान्त कान्ट व ग्रीन यांच्याहि पुढें गेलेले व निश्चित असल्यामुळें उपनिषदांतील वेदान्ताच्या आधारे केलें गीतेतील कर्मयोगाचें विवेचन आध्यात्मिकदृष्ट्या अधिक निःसंदिग्ध व पूर्ण झालेले आहे; व प्रस्तुतचे वेदान्ती जर्मन पंडित प्रो. डायसन यांनी नीतिविवेचनाची हीच पद्धत आपल्या “अध्यात्मशास्त्राची मूलतत्त्वे” या

ग्रंथांत स्वीकारिली आहे. डायसन हे शोपेनहौएरचे अनुयायी असून “संसाराचें कारण वासना असल्यामुळे तिचा क्षय केल्याखेरीज दुःखनिवृत्ति होणें शक्य नाही, वासनाक्षय करणें प्रत्येकाचें कर्तव्य होय,” हा शोपेनहौएरचा सिद्धान्त त्यांस पूर्णपणें ग्राह्य आहे, व या आध्यात्मिक सिद्धान्तावरून पुढें नीतीची उपपत्ति कशी लागत्ये हें वर सांगतलेल्या ग्रंथाच्या तिसऱ्या भागांत त्यांनी स्पष्ट करून दाखविलें आहे. वासनाक्षय होण्यास किंवा ज्ञाल्यावरहि कर्में सोडण्याची जरूर नाही, इतकेंच नव्हे तर वासनेचा पूर्ण क्षय ज्ञाला आहे कीं नाही हें परापकारार्थ केलेल्या निष्काम कर्मांनां जसें व्यक्त होतें तसें दुसऱ्या कशानेंहि व्यक्त होत नसल्यामुळे, निष्काम कर्म हें वासनाक्षयाचेंच लक्षण व फल आहे असें दाखवून वासनेची निष्कामता हेंच सदाचाराचें व नीतिमतेचेंहि मूळ होय असें डायसन यांचें प्रतिपादन आहे; व त्याच्या शेवट्या “तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचार” (गी. ३. १९) हा गीतेंतला श्लोक दिला आहे. त्यावरून डायसन यांस ही उपपत्ति गीतेवरूनच मुचली असावी असें दिसतें. कसेंहि असो, डायसन, ग्रान, शोपेनहौएर, कान्ट यांच्या पूर्वी किंवा हुना आरिस्टाटलच्याहि पूर्वी शेकडों वर्षे हे विचार आमच्या देशांत प्रचलित झालेले होते ही कांहीं लहानसहान गोष्ट नव्हे. वेदान्त म्हणजे संसार सोडून मोक्ष संपादन करण्याची शुष्क कटकट, अशी अलीकडे कित्येकांची समजूत होऊं लागली आहे; पण ही कल्पना खरी नाही. जगांत जें डोळ्यांना दिसतें त्याच्या परीकडे जाऊन मी कोण, सृष्टीच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे, या तत्त्वाचा व माझा संबंध काय, हा संबंध लक्षांत आणून माझे या जगांत परमसाध्य कोणतें ठरतें, आणि हें साध्य प्राप्त करून घेण्यास मी कोणत्या प्रकारचा आयुष्यक्रमणाचा मार्ग स्वीकारिला पाहिजे, किंवा कोणत्या मार्गानें कोणतें साध्य प्राप्त होईल, इत्यादि गहन प्रश्नांचा यथाशक्ति शास्त्रीयरीत्या विचार करण्यासाठींच वेदान्तशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे; आणि वास्तविक पाहिलें तर सर्व नीतिशास्त्र अथवा मनुष्यांनी व्यवहारांत एकमेकांशीं कसें वागावें यासंबंधाचा विचार त्या गहन शास्त्राचेंच एक अंग आहे, असें दिसून येईल. म्हणून कर्मयोगाची उपपत्ति वेदान्तशास्त्राधारेच लावावी लागत असून, संन्यासमार्गीय लोकांनीं कांहीं म्हटलें तरी गणितशास्त्राचे ज्याप्रमाणें शुद्ध गणित व व्यावहारिक गणित असे दोन भेद आहेत, तद्वत् वेदान्तशास्त्राचेहि शुद्ध वेदान्त व नैतिक किंवा व्यावहारिक वेदान्त असे दोन भेद होतात हें निर्विवाद आहे. कान्ट याचें तर असें म्हणणें आहे कीं, “मी जगांत कसें वागावें ! किंवा माझे या जगांतील खरें कर्तव्य काय?” या नीतीच्या प्रश्नांचा विचार करितां करितांच ‘पर-

\*See Deussen's *Elements of Metaphysics*, Eng. trans. 1909 p. 304.

भेश्वर' (परमात्मा), 'अमृतत्व' आणि '(इच्छा—) स्वातंत्र्य' यासंबंधाचे गूढ प्रश्न मनुष्याचे मनांत उद्भवलेले आहेत; आणि या प्रश्नाची उत्तरं न देतां नीतीची उपपत्ति कोणत्याहि केवळ बाह्य मुखाच्या हिशोबाने लावणे म्हणजे मनुष्याच्या मनांतील विषयमुखास लुब्ध होणाऱ्या पशुवृत्तांस उत्तेजन देऊन खऱ्या नीतिमतेच्या मूळ पायावरच कुन्हाड घालण्यासारखे आहे. गीतेंत कर्मयोग प्रतिपाद्य असतां त्यांतच शुद्ध वेदान्त कसा व कां आला, हे आतां निराळें सांगायलास नको. कान्ट यानें या विषयावर “शुद्ध (व्यवसायात्मक) बुद्धीची मीमांसा” आणि “व्यावहारिक (वासनात्मक) बुद्धीची मीमांसा” असे दोन ग्रंथ लिहिले आहेत. पण भगवद्गीतेंत आमच्या औपनिषदिक तत्त्वज्ञानाप्रमाणें या दोन्ही विषयांचा समावेश झालेला आहे, इतकेंच नव्हे, तर श्रद्धामूलक भक्तिमार्गाचेंहि विवेचन त्यांतच केलेलें असल्यामुळें गीता-सर्वतोपरी ग्राह्य व प्रमाणभूत झालेली आहे.

मोक्षाला क्षणभर बाजूला ठेवून केवळ कर्माकर्माच्या परीक्षणाचें नैतिक तत्त्व या दृष्टीनें हिं 'साम्यबुद्धि'च जर श्रेष्ठ ठरत्ये, तर गीतेंतील आध्यात्मिक पक्षाखेरीज नीतिशास्त्रांत दुसरे पंथ कसे व का निर्माण झाले याचाहि थोडा विचार करणें जरूर आहे. डॉ. पॉल कॅरस नांवाचा एक प्रसिद्ध अमेरिकन ग्रंथकार आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत या प्रश्नाचें असे उत्तर देतो की, “पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें मनुष्याचें जें मत असतें, त्याप्रमाणें नीतिशास्त्रांतील मूळ तत्वां बदलल्या

\*Empiricism, on the contrary, cuts up at the roots the morality of intentions (in which, and not in actions only, consists the high worth that men can and ought to give themselves) ...Empiricism, moreover, being on this account allied with all the inclinations which (no matter what fashion they put on) degrade humanity when they are raised to the dignity of a supreme practical principle, is for that reason much more dangerous.” Kant's *Theory of Ethics*, p. p. 163, and 236-238. See also Kant's *Critique of pure Reason*, (trans. by Max Muller) 2nd Ed. pp. 640 657

† See *The Ethical Problem*, by Dr. Carus, 2nd Ed p. III. “Our proposition is that the leading principle in ethics must be derived from the philosophical view back of it. The world-conception a man has, can alone give character to the principle in his ethics. Without any world-conception we can have no ethics (*i. e.* ethics in the highest sense of the word). We may act morally like dreamers or somnambulists, but our ethics would in that case be a mere moral instinct without any rational insight into its *raison d'être*”

त्याच्या विचारांचा रंग पालटत असतो. पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल कांहीं तरी निश्चित मत असल्याखेरीज खरें म्हटलें म्हणजे नैतिक प्रश्नच उपस्थित होत नाही. पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेविषयीं कायम मत नसतां हि आपल्या हातून कदाचित् नैतिक वर्तन घडू शकेल; पण हें वर्तन झोपेंतल्या व्यापाराप्रमाणें असल्यामुळें यास नैतिक म्हणण्याएवजीं देहधर्मानुसार घडणारी केवळ कायिक चेष्टा असें म्हटलें पाहिजे.” उदाहरणार्थ, वाघीण ही आपल्या पिळ्ळांच्या रक्षणार्थ जीव देण्यास तयार होत्ये. पण वाघीणीचें हें वर्तन नैतिक न म्हणतां तिचा हा जन्मतःसिद्ध स्वभाव आहे असें आपण म्हणत असतो. नीतिशास्त्राच्या उपपादनांत अनेक पंथ कांनिघाले याचा या उत्तरावरून चांगला उल्लाग होतो. कारण, मी कोण, जग कसे झालें, माझा या जगांत काय उपयोग, इत्यादि गूढ प्रश्नांचा ज्या तत्त्वानें निकाल लागणार त्यानेंच मी आपल्या हयातींत लोकांशीं कसे वागावें याचाहि प्रत्येक विचारी पुरुष अखेर निकाल लावणार, यांत कांहीं शंका नाही. परंतु या गूढ प्रश्नांचें उत्तर निरनिराळ्या काळीं व निरनिराळ्या देशांत एकच असूं शकत नाही. युरोपखंडांत चालूं असलेल्या ख्रिस्ती धर्मांत मनुष्याचा व सृष्टीचा कर्ता बायबलांतील सगुण परमेश्वर असून त्यानेंच प्रथमतः जग उत्पन्न करून सदाचरणाचे नियम किंवा आज्ञा मनुष्यास घालून दिल्या असें वर्णन आहे; आणि पिंडब्रह्मांडाच्या बायबलांतील या कल्पनेप्रमाणें बायबलांत सांगितलेले नीतीचे नियम हेच नीतिशास्त्राचें मूळ असा पहिल्यानें ख्रिस्ती पंडितांचा अभिप्राय होता. पुढें पुढें हे नियम व्यवहारास अपुरे पडतात, असें दृष्टीस पडल्यावर या नियमांच्या पृथ्यर्थ किंवा स्पष्टीकरणार्थ परमेश्वरानेच सदसद्विवेकशक्ति मनुष्यास दिली आहे असें प्रतिपादन होऊं लागलें. पण चोराची व सावाची सदसद्विवेकशक्ति एक नसत्ये ही अडचण पुढें लक्षांत येऊन परमेश्वराची इच्छा हाच जरी नीतिशास्त्राचा पाया असला, तरी परमेश्वराची ही इच्छा पुष्कळांचें पुष्कळ कल्याण कशांत आहे याचा विचार केल्यानें आपणास समजत्ये, तिचें स्वरूप जाणण्यास दुसरें साधन नाही, हें मत प्रचारांत आलें. हीं सर्व मते बायबलांतील सगुण परमेश्वरच जगाचा कर्ता असून मनुष्यानें नीतीनें वागावें ही त्याचीच इच्छा किंवा आज्ञा होय, अशी जी पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें ख्रिस्ती लोकांची समजूत त्या समजुतीला धरून आहेत. परंतु ख्रिस्ती धर्मपुस्तकांतील पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दलचे सिद्धान्त बरोबर नाहीत असें आधिभौतिक शास्त्राच्या वाढीनें नजरेस आल्यावर, परमेश्वरासारखा सृष्टीचा कोणी कर्ता आहे किंवा नाही याचा विचार बाजूला राहून नीतिशास्त्राची इमारत प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या गोष्टींच्या पायावर उभारतां येईल कीं नाही हा विचार सुरू झाला; आणि पुष्कळांचें पुष्कळ सुख अगर कल्याण, किंवा माणुसकीची वाढ, हीं दृश्य तत्त्वेच नीतिशास्त्राचें मूळ होय असें प्रतिपादन होऊं

लागले. या प्रतिपादनांत पुष्कळांचें पुष्कळ हित मनुष्यानें कां करावें याची उपपत्ति न देतां, ही एक मनुष्याची वाढत जाणारी स्वाभाविक प्रवृत्ति आहे एवढेंच सांगण्यांत येतें. तथापि मनुष्यस्वभावांत दृश्यहोणाच्या स्वार्थासारख्या दुसऱ्या प्रवृत्ति असल्यामुळे या पंथांतहि पुनः भेद होऊं लागले. नीतिमत्तेच्या या उपपत्त्या सर्वस्वी निर्दोष आहेत असें नाही. पण सृष्टींत दृश्य होणाऱ्या पदार्थापलीकडे सृष्टीच्या बुडाशी कांहीं तरी अव्यक्त तत्त्व आहे या सिद्धान्तावर या पंथांतील सर्व पंडितांचा सारखाच अविश्वास किंवा अश्रद्धा असल्यामुळे आपल्या प्रतिपादनांत कितीहि अडचणी आल्या तरी केवळ बाह्य व दृश्य तत्त्वांनाच कसा तरी निर्वाह करून घेण्याचा हे नेहमी प्रयत्न करित असतात. नीति सर्वांनाच हवी असली, तरी पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधाने निरनिराळीं मते असल्यामुळे नीतिशास्त्राच्या त्यांच्या उपपत्तींत नेहमी कसें फरक पडत असतो हे यावरून दिसून येईल; आणि याच कारणासाठी पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल आधिभौतिक, आधिदैविक व आध्यात्मिक मतांप्रमाणे नीतिशास्त्राच्या प्रतिपादनाचे तिसऱ्या प्रकरणांत तीन भेद करून पुढे प्रत्येक पंथांतील प्रमुख सिद्धान्तांचा आम्हीं निरनिराळा विचार केला आहे. सर्व दृश्य सृष्टि सगुणपरमेश्वराने निर्माण केली असें ज्यांचें मत आहे ते आपआपल्या धर्मपुस्तकांतील परमेश्वराच्या आज्ञा किंवा त्याच्याच सत्तेनें निर्माण झालेली सदसद्विवेचनशक्तिरूप देवता यांपलीकडे नीतिशास्त्राचा विचार करित नाहीत. या पंथासच आम्हां 'आधिदैविक' पंथ असें नांव दिलें आहे. कारण, सगुण परमेश्वर म्हटला तरी एक दैवतच होय. दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं कोणतेंहि अदृश्य तत्त्व नाही, किंवा असल्यास ते मनुष्याच्या बुद्धीस अगम्य आहे, असें ज्यांचें मत आहे ते पुष्कळांचें पुष्कळ कल्याण किंवा माणुसकीचा परम उत्कर्ष या दृश्य तत्त्वावरच नीतिशास्त्राची इमारत उभारीत असतात, आणि या बाह्य व दृश्य तत्त्वापलीकडे जाण्यांत कांहीं अर्थ नाही असें मानितात. या पंथास आम्ही 'आधिभौतिक' असें नांव देतो. नामरूपात्मक दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं आत्म्यासारखें नित्य व अव्यक्त कांहीं तरी तत्त्व आहे असा ज्यांचा सिद्धान्त आहे ते आपल्या नीतिशास्त्राची उपपत्ति आधिभौतिक उपपत्तीच्या पलीकडे नेतात; आणि आत्मज्ञान व नीति किंवा धर्म याचा मेळ घालून मनुष्याचें जगांतील कर्तव्य काय याचा निर्णय करितात. या पंथास आम्हीं 'आध्यात्मिक' ही संज्ञा दिली आहे. तिन्ही पंथांतील आचारात्मक नीति एकच आहे; पण पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल प्रत्येक पंथाचें मत निराळें असल्यामुळे नीतिशास्त्राच्या मूलतत्त्वांचें स्वरूप दरएक पंथांत थोडें थोडें बदलत गेलें आहे. व्याकरणशास्त्र ज्याप्रमाणे नवी भाषा न बनवितां व्यवहारांत जी भाषा असत्ये तिचेच नियम शोधून काढून भाषेच्या अभिवृद्धीस मदत करिते,



त्याप्रमाणेच नीतिशास्त्राचा प्रकार आहे. मनुष्य या सृष्टीत उत्पन्न झाल्या दिवसापासून स्वतःच्या बुद्धीनेच तो आपले वर्तन देशकालाप्रमाणे शुद्ध ठेवीत आला आहे; व वेळोवेळीं जे थोर पुरुष निर्माण झाले त्यांनीं त्यांच्या समजुतीप्रमाणे आचारशुद्धयर्थ चोदनारूपी नियमहि घालून दिलेले आहेत. नीतिशास्त्र हे नियम मोडून नवे नियम घालण्याकरितां प्रवृत्त झाल्ले नाहीं. हिंसा करूं नको, सत्य बोल, परोपकार कर, इत्यादि नीतीचे नियम प्राचीन कालापासून चालत आलेले आहेत. पण नीतीची वाढ होण्यास सोयीचें पडावें म्हणून या नीतीच्या नियमांतील मूलतत्त्व काय एवढेंच नीतिशास्त्रांत पहावयाचें असतें; व त्यामुळे नीतिशास्त्राचा कोणताहि पंथ घेतला तरी नीतीचे हल्लीं प्रचारांत असलेले नियम सर्व पंथांत एकच असतात. त्यांत जो भेद पडतो तो उपपत्तीच्या स्वरूपाबद्दलचा होय; आणि हा भेद पडण्यास दरएक पंथाचें पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधानें निरनिराळें मत हेंच मुख्य कारण आहे, असें जें डॉ. पॉल कॅरस यानीं म्हटलें आहे तेंच खरें असें दिसून येतें.

नीतिशास्त्रावरील मिल्, स्पेन्सर, केॉट आदिकरून आधिभौतिक पंथांतील आधुनिक पाश्चिमात्य ग्रंथकारांनीं आत्मौपम्यदृष्टीचें सुलभ व व्यापक तत्त्व सोडून देऊन ‘सर्वभूतहित’ किंवा ‘पुष्कळांचें पुष्कळ हित’ या आधिभौतिक बाह्य तत्त्वावरच नीतीची इमारत उभारण्याचा जो प्रयत्न केला आहे, तो पिंडब्रह्मांडासंबंधानें त्यांचीं मते प्राचीन मतांहून भिन्न असल्यामुळे केलेला आहे, एवढें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर, ब्रह्मांडाच्या रचनेसंबंधाचीं ही नवीन मते कबूल नसून मी कोण, सृष्टि म्हणजे काय, मला या सृष्टीचें ज्ञान कसें होतें, माझ्याहून बाह्य सृष्टि स्वतंत्र आहे किंवा नाहीं, असल्यास तिच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे, या तत्त्वाचा व माझा संबंध काय, एका मनुष्यानें दुसऱ्याच्या सुखासाठीं आपला जीव कां खर्च करावा, ‘जें जन्मलें तें मरतें’ या न्यायानें ज्या पृथ्वीवर आपण रहातो तिचाच प्राणिमात्रासह केव्हांना केव्हां तरी नाश होणार हें जर निश्चित आहे तर नाशवंत पुढील पिढ्यांसाठीं आपण आपल्या सुखाचीं होळीं कां करावी, इत्यादि प्रश्नांचा ज्यांस खोल विचार करावयाचा आहे, किंवा परोपकार वगैरे मनोवृत्ति कर्ममय अनित्य दृश्य सृष्टीतील नैसर्गिक प्रवृत्ति आहेत एवढ्या उत्तरानें ज्यांचें पूर्ण समाधान होत नसून या प्रवृत्तीचें मूल काय हें ज्यांना पहाणें आहे, त्यांना अध्यात्मशास्त्रांतील नित्य तत्त्वज्ञानाकडे वळल्याखेरीज गत्यंतर नाहीं: आणि याच कारणास्तव ग्रीन यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथास जडसृष्टीचें ज्या आत्म्याला ज्ञान होतें तो आत्मा जड सृष्टीहून भिन्न असला पाहिजे येथपासूनच सुरुवात केली असून, कान्ट यानें प्रथम व्यवसायात्मक बुद्धीचें विवेचन करून मग वासना-

त्मक बुद्धीची व नीतिशास्त्राची मीमांसा केली आहे. मनुष्य आपल्या किंवा पुष्कळांच्या सुखासाठीच जन्मला आहे हे म्हणणे वरवर कितीही मोहक दिसले तरी ते वस्तुतः खरे नाही. केवळ सत्याकरिता जीव देण्यास जे महात्म्ये तयार होतात त्यांच्या मनांत पुढे येणाऱ्या पिढ्यांस अधिकाधिक विषयसुख व्हावे एवढाच हेतु असतो काय, याचा जर क्षणभर विचार केला तर आपल्या किंवा लोकांच्या अनित्य आधिभौतिक सुखापेक्षा अधिक महत्त्वाचे दुसरे कांहीं तरी या जगांत मनुष्याचे परमसाध्य असले पाहिजे असे म्हणणे भाग पडते. हे साध्य कोणते? पिंडब्रह्मांडाच्या नामरूपात्मक अतएव नाशवंत पण दृश्य स्वरूपाखाली आच्छादित झालेले आत्मस्वरूपी नित्यतत्त्व ज्यांनी आत्मप्रतीतीने जाणिले आहे त्यांचे या प्रश्नास असे उत्तर आहे की, आपल्या आत्म्याचे अमर, श्रेष्ठ, शुद्ध, नित्य व सर्वव्यापी स्वरूप ओळखून त्यात विराम पावणे हेच ज्ञानवान् मनुष्याचे या नाशवंत जगांतील पहिले कर्तव्य होय. सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्याची याप्रमाणे ओळख होऊन हे ज्ञान ज्याच्या देहाद्विधात मुरून गेले तो पुरुष जग नश्वर आहे की नाही याचा विचार करीत न बसतां सर्वभूताहिताच्या उद्योगास आपोआपच प्रवृत्त होऊन सत्याचा पुरस्कर्ता बनतो. कारण, अविनाशी व त्रिकालाबाधित सत्य कोणते ते त्यास पूर्णपणे कळलेले असते. मनुष्याची ही आध्यात्मिक पूर्णावस्थाच सर्व नीतीच्या नियमांचा मूळ झरा असून यालाच वेदान्तांत 'भोक्ष' असे म्हणतात. कोणतीही नीति घेतली तरी ती या अखेरच्या साध्यास सोडून असणे शक्य नाही; म्हणून नीतिशास्त्राचे किंवा कर्मयोगाचे विवेचन करितांना अखेर याच तत्त्वास शरण गेले पाहिजे. सर्वात्मैक्यरूप अव्यक्त मूलतत्त्वाचेच सर्वभूतहितेच्छा हे एक व्यक्त स्वरूप असून सगुण परमेश्वर आणि दृश्य सृष्टि ही देखील सर्वभूतान्तर्गत व सर्वव्यापी अव्यक्त आत्म्याचीच व्यक्त रूपे आहेत; आणि या व्यक्त स्वरूपांपलीकडे जाऊन अव्यक्त आत्म्याचे ज्ञान झाल्याखेरीज ज्ञानाची परिपूर्ति नाही इतकेच नव्हे, तर देहांतील आत्म्याची पूर्णावस्था प्राप्त करून घेणे हे जे प्रत्येकाचे या जगांतील परम कर्तव्य तेहि या ज्ञानाखेरीज सिद्ध होत नाही. नीति घ्या, व्यवहार घ्या, धर्म घ्या, किंवा दुसरे कोणतेहि शास्त्र घ्या, "सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते"—अध्यात्मज्ञान हीच सर्वांची अखेरची गति आहे; आणि आमचा भक्तिमार्गहि याच तत्त्वज्ञानास अनुसरून असल्यामुळे ज्ञानदृष्ट्या निष्पन्न होणारे साम्यबुद्धिरूप तत्त्वच मोक्षाचे व सदाचरणाचे मूळ आहे, हा सिद्धान्त आमच्या भक्तिमार्गात सुद्धा कायम रहातो. ज्ञानप्राप्तीनंतर सर्व कर्मांचा संन्यास केला पाहिजे अशी जी कांहीं वेदान्त्यांची समजूत आहे तेवढाच काय तो वेदान्तशास्त्राने सिद्ध होणाऱ्या वरील तत्त्वावर महत्त्वाचा आक्षेप आहे. म्हणून ज्ञान व कर्म यांचा विरोध

नाहीं असे दाखवून वासनाक्षय झाला तरी देखील ज्ञानी पुरुषाने परमेश्वरार्पण-पूर्वक बुद्धीने लोकसंग्रहार्थ केवळ कर्तव्य म्हणून सर्व कर्मे केली पाहिजेत, हा कर्मयोगाचा सिद्धान्त गीतेत विस्तार करून वर्णिला आहे. परमेश्वरास सर्व कर्मे समर्पण करून युद्ध कर असा अर्जुनास युद्ध करण्याचा विशेष उपदेश आहे खरा; पण तो तत्कालीन प्रसंगाला अनुसरून केला आहे (गी. ८.७). अर्जुनाप्रमाणेच शेतकरी, सोनार, सुतार, लोहार, वाणी, उदमी, व्यापारी, ब्राह्मण, कारकून वगैरे सर्वांनीच आपआपल्या अधिकारानुरूप आपले व्यवहार परमेश्वरार्पणबुद्धीने चालू ठेवून जगाचे धारणपोषण केले पाहिजे; ज्याला जो धंदा निसर्गतः प्राप्त झाला आहे तो त्याने अशा प्रकारे निष्काम बुद्धीने चालू ठेविला म्हणजे कर्त्याला त्याचे कांहीं पाप लागत नाही; कर्मे तेथून सर्व सारखीच; दोष कर्त्याच्या बुद्धीत आहे, कर्मात नाही; म्हणून बुद्धि सम करून सर्व कर्मे केल्याने परमेश्वराची उपासना घडून पाप न लागतां अखेरीस सिद्धि मिळत्ये;—असा या सर्व उपदेशाचा इत्यर्थ आहे. पण कांहीं झाले तरी नाशवंत दृश्य सृष्टीपलीकडे जाऊन आत्मानात्मविचाराच्या खोल पाण्यांत शिरणे योग्य नव्हे, असा (विशेषतः अर्वाचीन काली) ज्यांचा कृत-संकल्प आहे ते ब्रह्मात्मैक्यरूप परम साध्याची उच्च पायरी सोडून देऊन मानव जातीचे कल्याण किंवा सर्वभूतहित इत्यादि खालच्या पायरीच्या आधिभौतिक दृश्य पण अनित्य तत्त्वापासूनच आपल्या नीतिशास्त्राच्या विवेचनाम सुरुवात करित असतात. परंतु एखाद्या झाडाचा शेंडा तोडिला म्हणून ते झाड ज्याप्रमाणे नवे म्हणतां येत नाही, तद्वत् आधिभौतिक पंडितांनी निर्माण केलेले नीतिशास्त्र भुंडे म्हणजे अपुरे असले तरी नवे होत नाही. आमच्याकडे ब्रह्मात्मैक्य कबूल न करितां प्रत्येक पुरुष स्वतंत्र मानणाऱ्या सांख्यशास्त्रज्ञ पंडितांनी देखील जगाचे धारणपोषण कोणत्या गुणांनी होतें व विनाश कोणत्या गुणांनी होतो हे पाहून सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांची लक्षणें ठरविली आहेत; व त्यांपैकी सात्त्विक सद्गुणांचा परम उत्कर्ष करणे हेच मनुष्याचे कर्तव्य असून त्यानेच अखेर त्रिगुणातीत अवस्था प्राप्त होऊन मोक्ष मिळतो असे प्रतिपादन केले आहे; आणि भगवद्गीतेच्या सतराव्या व अठराव्या अध्यायांत थोड्या फरकाने हाच अर्थ वर्णिला आहे.\* सात्त्विक सद्गुणांचा परम उत्कर्ष म्हटले काय, किंवा आधिभौतिक वादाप्रमाणे परोपकारबुद्धीची किंवा माणुसकीची वाढ म्हटले काय, अर्थ एकच. महाभारतांत किंवा गीतेत या सर्व आधिभौतिक तत्त्वांचा स्पष्ट उल्लेख आलेला आहे इतकेंच नव्हे, तर धर्मा-

\* बाबू किशोरीलाल सरकार एम्. ए., बी. एल. यांनी *The Hindu System of Moral Science* या नांवाचे जे एक लहानसे पुस्तक लिहिले आहे ते याच प्रकारचे म्हणजे सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांच्या पायावर रचिलेले आहे.

धर्मांच्या नियमांचा लौकिक किंवा बाह्य उपयोग काय याचा विचार केला तर हे नीतिधर्म सर्वभूताहितार्थ म्हणजे लोकांच्या कल्याणार्थच आहेत असेंहि महाभारतांत उघड सांगितले आहे. परंतु अव्यक्तावर अविश्वास असल्यामुळे तात्त्विक दृष्ट्या कार्याकार्यनिर्णयास आधिभौतिक तत्त्वे अपुरी पडतात हे जाणूनहित्यांतल्या-त्यांतच शब्दजाल वाढवून पाश्चिमात्य आधिभौतिक पंडित व्यक्तानेच ज्याप्रमाणे कसा तरी सर्वे निर्वाह करून घेतात तसे न करितां, या तत्त्वांची परंपरा पिंडब्रह्मांडाच्या मूळ अव्यक्त व नित्य तत्त्वापर्यंत नेऊन मोक्ष, नीतिधर्म व व्यवहार या तिहींचीहि तत्त्वज्ञानाचे आधारे गीतेत भगवंतांनी पूर्ण एकवाक्यता करून दाखविली आहे; व त्यामुळे कार्याकार्यनिर्णयार्थ जो धर्म सांगितला तोच मोक्ष प्राप्त करून देण्यासहि समर्थ आहे, असे अनुगीतेच्या आरंभी स्पष्ट म्हटले आहे (मभा.अश्र. १६.१२). मोक्षधर्म व नीतिशास्त्र, किंवा अध्यात्मज्ञान आणि नीति, यांची सांगड घालून देण्याचे कारण नाही, असे ज्यांचे मत असेल त्यांना या उपपादनाचे महत्त्व कळणार नाही. पण याबद्दल उदासीन नसणाऱ्या सर्व लोकांस गीतेतील कर्मयोगाचे प्रतिपादन आधिभौतिक विवेचनापेक्षां श्रेष्ठ व ग्राह्य वाटेल यांत शंका नाही. हिंदुस्थान देशाप्रमाणे अध्यात्मज्ञानाची वाढ प्राचीन काळी दुसरी कोठेच झालेली नसल्यामुळे दुसऱ्या कोणत्याच देशांत कर्मयोगाचे अशा प्रकारचे आध्यात्मिक उपपादन प्रथम निघणे शक्य नव्हते व निघालेहि नाही.

इहलोकीचा संसार अशाश्वत असून त्यांत सुखापेक्षां दुःख अधिक हे कवूल असतांहि (गी.९.३३)—“कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः”—संसारांत सर्व कर्मांचा केव्हां तरी संन्यास करण्यापेक्षां तींच कर्मे निष्काम बुद्धीने लोककल्याणार्थ करीत रहाण्याचा मार्ग अधिक श्रेयस्कर असा जो गीतेत सिद्धान्त केला आहे (गी.३.८;५.२), त्याच्या साधकबाधक कारणांचा विचार पूर्वी अकराव्या प्रकरणांत केला आहे. पण गीतेतल्या या कर्मयोगाची पाश्चिमात्य कर्ममार्गाशी, किंवा आमच्याकडील संन्यासमार्गाची पाश्चिमात्य कर्मत्यागपक्षाशी तुलना करीत असतां यासंबंधाने थोडा जास्त खुलासा करणे जरूर आहे. दुःखमय व निःसार संसारांतून निवृत्त झाल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होत नाही, हे मत वैदिक धर्मात प्रथम उपनिषत्कारांनी व सांख्यांनी प्रचारांत आणिले. तत्पूर्वीचा वैदिक धर्म प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मकाण्डात्मकच होता. पण वैदिकेतर धर्मांचा विचार केला तर त्यांपैकी बहुतेकांत पहिल्यापासूनच संन्यासमार्ग स्वीकारिला आहे असे दिसून येते. उदाहरणार्थ, जैन व बौद्ध हे दोन्ही धर्म मूळांतच निवृत्तिपर असून क्षिस्ताचा उपदेशहितसाच आहे. “संसाराचा त्याग करून यतिधर्माने रहावे व स्त्रियांकडे बघू नये अगर त्यांजबळ बोलू नये” असा बुद्धाचा आपल्या शिष्यांस ज्याप्रमाणे शेवटचा उपदेश आहे (महापरिनिब्बान सुत्त. ५.२३),

त्याप्रमाणेच मूळ ख्रिस्ती धर्माचेहि म्हणणे आहे. “तू आपल्या शेजाऱ्यावर आपल्या-प्रमाणेच प्रीति कर” असे ख्रिस्ताने (माथ्यू. १९. १९), तर “तू जे खातोस, पितोस, वा करितोस, ते सर्व ईश्वरासाठीं कर” असे पॉल याने म्हटले आहे (१ कारिं. १०. ३१); आणि हे दोन्ही उपदेश आत्मौपम्यबुद्धीने ईश्वरार्पणपूर्वक कर्मे करण्याचा गीतेत जो उपदेश आहे तत्सदृश आहेत (गी. ६. २९ व ९. २७). पण तेवढ्याने गीताधर्माप्रमाणे ख्रिस्ती धर्म प्रवृत्तिपर आहे, असे सिद्ध होत नाही. कारण, मनुष्याला अमृतत्व मिळून तो मुक्त व्हावा हेंच ख्रिस्ती धर्मातहि अखेरचे साध्य आहे; आणि तें साध्य घरदार सोडिल्याखेरीज प्राप्त होत नाही असे प्रतिपादन केले असल्यामुळे ख्रिस्ताचा मूळ धर्म संन्यासपरच म्हटला पाहिजे. ख्रिस्त स्वतः शेतपर्थीत अविवाहित होता इतकेंच नव्हे, तर “आईबापांवर किंवा शेजाऱ्यावर प्रीति कर, हे सर्व धर्म यावज्जन्म मी पाळीत आलों आहे, आतां पूर्ण अमृतत्व मिळण्यास अद्याप माझ्यांत काय कमी आहे तें मला सांगा,” असा जेव्हां एका गृहस्थाने त्यास प्रश्न केला, तेव्हां “घरदार विकून टाकून किंवा गरीबाला देऊन तूं माझा भक्त बन,” असे ख्रिस्ताने त्यास साफ उत्तर दिले आहे (माथ्यू. १९. १६—३० व मार्क. १०. २१—३१); व पुढे लागलीच आपल्या शिष्यांकडे वळून त्यांस असे सांगितले आहे की, “उट सुईच्या नेढ्यांतून एकवार पार जाऊं शकेल, पण ईश्वराच्या राज्यांत श्रीमंतांचा प्रवेश होणे कठिण आहे.” “अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन” (बृ. २. ४. २)—द्रव्याने अमृतत्व मिळण्याची आशा नको—असा याज्ञवल्क्याने मंत्रेयीस जो उपदेश केला त्याचीच ही नकळ आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. अमृतत्व मिळण्यास सांसारिक कर्मे सोडण्याची जरूर नाही, तींच निष्काम बुद्धीने केला म्हणजे झाले असा गीतेप्रमाणे ख्रिस्ताने कोठेंच उपदेश केलेला नाही. उलट ऐहिक संपत्ति व परमेश्वर या दोहोंमध्ये कायमचा विरोध आहे (माथ्यू. ६. २४), म्हणून “आईबाप, घरदार, बायकामुले, बहिणभाऊयांचा किंबहुना स्वतःच्या जीविताचाहि द्वेष करून जो पुरुष माझ्याच मार्गे येत नाही, तो माझा भक्त होणे कधीच शक्य नाही” (ल्यूक. १४. २६—३३), असा ख्रिस्ताचा, तर “स्त्रियांस स्पर्श देखील न करणे हाच उत्तम पक्ष होय” (१ कारिं. ७. १), असा ख्रिस्ताचा शिष्य पॉल याचा स्पष्ट उपदेश आहे. तसेच “आपली जन्मदात्री आई\* आपल्याला काय होय ? आपल्या भोवतालचे ईश्वरभक्त हेच आपले आईबाप व बंधु होत,” (माथ्यू. १२. ४६—५०) असे ख्रिस्ताच्या तोंडांतून निघालेले उद्गार, आणि “किं प्रजया करिष्यामो

\* संन्यासमार्गीयांचा हा नेहमींचाच उपदेश आहे. “का ते कान्ता कस्ते पुत्रः” हा शंकराचार्यांचा श्लोक प्रसिद्ध असून अश्वघोषाच्या बुद्धचरितांत (६. ४५) बुद्धाच्या तोंडून “काहं मातुः क सा मम” असे उद्गार निघाल्याचें वर्णन आहे.

येषां नोऽयमात्माऽयं लोकः” हे बृहदारण्यकोपनिषदांतील संन्यासपर वचन (बृ ४.४. २२), या दोहोंमधील साम्यहि आम्हां पूर्वी दाखविले आहे. खुद्द वायवलांतल्या या वाक्यांवरून जैन किंवा बौद्ध धर्माप्रमाणेच ख्रिस्ती धर्म मूळांत संसार सोडून देण्यास सांगणारा म्हणजे संन्यासपर आहे असे सिद्ध होते; आणि ख्रिस्ती धर्माचा प्राचीन इतिहास पाहिला तर “ख्रिस्तभक्तांनी पैसारका न ठेवितां रहावे” (माथ्यू. १०.९-१५) या ख्रिस्ताच्या उपदेशाप्रमाणेच पहिले ख्रिस्ती धर्मोपदेशक वैराग्याने रहात होते, असे दिसून येते. \* ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनी किंवा ख्रिस्तभक्तांनी गार्हस्थ्यधर्माने संसारांत रहाण्याचा प्रघात मागाहून झालेल्या सुधारणेचे फळ आहे, मूळ ख्रिस्ती धर्म नव्हे. अद्यापहि शोपेनहौएरसारखे संसार दुःखमय अतएव त्याज्य असेच प्रतिपादन करीत आहेत; आणि ग्रीस देशांत प्राचीनकाळीं तत्त्वविचारांत आयुष्य घालविणे श्रेष्ठ किंवा लोककल्याणार्थ राजकीय उलाढाली करणे श्रेष्ठ हा प्रश्न उद्भवला होता, हे पूर्वी सांगितले आहे. सारांश, पाश्चात्यांचा हा कर्मत्यागपक्ष आणि आमचेकडील संन्यासमार्ग हे दोन्ही बहुतेकांशीं एकसारखेच असून त्या मार्गांचे समर्थन करण्याची पाश्चात्य व पौरस्त्य पद्धतहि एकच आहे, असे म्हणण्यास हरकत नाही. पण कर्मत्यागापेक्षां कर्ममार्ग श्रेष्ठ कां याचीं आधुनिक पाश्चिमात्य पंडित जीं कारणे दाखवितात त्यांपेक्षां गीतेतील प्रवृत्तिमार्गांचे प्रतिपादन भिन्न असल्यामुळे त्यांतील भेद येथे सांगितला पाहिजे जगांतील सर्व मनुष्यांचे किंवा पुष्कळ लोकांचे पुष्कळ सुख—अर्थात् ऐहिक सुख—हेच काय ते या जगांतील परम साध्य ठरवून सर्वांच्या सुखाकरितां प्रयत्न करीत आपणहि त्याच सुखांत रंगून जाणे हे प्रत्येकाचे कर्तव्य आहे, असे पाश्चिमात्य आधिभौतिक कर्ममार्गायांचे म्हणणे आहे; आणि त्याच्या पुष्टीकरणार्थ संसारांत दुःखापेक्षां एकंदरीत सुखच अधिक आहे असेहि त्यांपैकीं बरेच पंडित प्रतिपादन करितात. अशा दृष्टीने पाहिले म्हणजे पाश्चिमात्य

\* See Paulsen's *System of Ethics*, (Eng trans.) Book I. Chap. 2 and 3 ; esp. pp.89-97. “The new (Christian) converts seemed to renounce their family and country...their gloomy and austere aspect, their abhorrence of the common business and pleasures of life, and their frequent predictions of impending calamities inspired the pagans with the apprehension of some danger which would arise from the new sect.” *Historians' History of the World*, Vol VI, p. 318. जर्मन कवि गण्टे याने आपल्या *Faust* (फौस्ट) नामक काव्यांत “Thou shalt renounce ; That is the eternal song which rings in everyone's ears; which, our whole life-long every hour is hoarsely singing to us.” याप्रमाणे उद्गार काढले आहेत. (*Faust*, Part 1. 11. 1195-1198) मूळ ख्रिस्ती धर्म संन्यासपर होता याबद्दल दुसरेहि पुष्कळ आधार देतां येतील.

कर्ममार्गातील लोक “सुखप्राप्तीच्या आशेने संसार करणारे” असतात आणि पाश्चिमात्य कर्मत्यागमार्गातील लोक “संसारास कंटाळलेले” असतात, असे म्हणावे लागते; आणि प्रायः याच कारणामुळे त्यांस “आशावादी आणि निराशावादी” अशी नावे अनुक्रमे देण्यात येतात. परंतु भगवद्गीतेत ज्या दोन निष्ठा वर्णिल्या आहेत त्या याहून भिन्न आहेत. स्वतःच्या काय आणि लोकांच्या काय, कसेहि झाले तरी, ऐहिक विषयसुखाच्या लालुचीमुळेच संसारास प्रवृत्त झाल्याने साम्यबुद्धिरूप सात्त्विक तृतीत थोडा तरी कमीपणा आल्याखेरीज रहात नाही. म्हणून गीतेचे असे सांगणे आहे की, संसार सुखमय असो वा दुःखमय असो, सांसारिक कर्मे सोडून म्हटल्यासहि जर सुटत नाहीत, तर त्यांच्या सुखदुःखांचा विचार करण्यांत कांहीं फायदा नाही. सुख असो वा दुःख असो, मनुष्यजन्म प्राप्त झाला हेच महद्भाग्य समजून कर्मसृष्टीच्या या अपरिहार्य व्यवहारांत जे जे प्राप्त होईल ते ते अंतःकरणाचा हिरमोड न होऊं देतां, “दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः” (गी. २. ५६) या न्यायाने म्हणजे साम्यबुद्धीने सहन करणे आणि जगाच्या धारणपोषणार्थ आपल्या अधिकाराप्रमाणे कर्मांचा जो भाग शास्त्रतः आपल्या वाढ्यास आला आहे, तो अमक्यातमक्यासाठी नव्हे, तर निष्काम बुद्धीने आमरणान्त करीत रहाणे हेच मनुष्याचे कर्तव्य होय. गीताकाली चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमलांत होती या कारणामुळे ही सामाजिक कर्मे चातुर्वर्ण्यविभागाप्रमाणे प्रत्येकास प्राप्त होतात असे म्हटले असून अठराव्या अध्यायांत गुणकर्मविभागशः हे भेद कसे निष्पन्न होतात ते सांगितले आहे (गी. १८. ४१-४४). पण तेवढ्यावरून गीतेतील नीतितत्त्वे चातुर्वर्ण्यरूपी समाजव्यवस्थेवरच अवलंबून आहेत असे कोणी समजू नये. अहिंसादि नीतिधर्माची व्याप्ति चातुर्वर्ण्यापुरतीच नसून हे धर्म मनुष्यामात्रास सामान्यतःच प्राप्त आहेत ही गोष्ट महाभारतकारांच्या पूर्ण लक्षांत आलेली होती. म्हणून चातुर्वर्ण्याबाहेरच्या ज्या अनार्थ लोकांत हे धर्म चालू असतात त्या लोकांचे राजाने जे रक्षण करावयाचे ते या सामान्य धर्माप्रमाणेच केले पाहिजे असे भारतांत स्पष्ट म्हटले असून (शां. ६५. १२-२२पहा), गीतेतील नीतीची उपपत्ति चातुर्वर्ण्यादि कोणत्याच एखाद्या विशिष्ट समाजव्यवस्थे-

\*जेम्स सली (James Sully) याने आपल्या *Pessimism* नांवाच्या पुस्तकांत Optimist आणि Pessimist असे दोन पंथ वर्णिले आहेत. पैकी Optimist म्हणजे ‘उल्हासी’ आणि Pessimist म्हणजे ‘संसारास कंटाळलेले’ असा अर्थ असून हे शब्द गीतेतील ‘योग’ आणि ‘सांख्य’ यांशी सर्वांशी समानार्थक नाहीत हे आम्ही पूर्वी पण टीपेंत (पृ. ३०१ पहा) सांगितले आहे; आणि त्याचाच येथे विस्तार केला आहे. ‘दुःखनिवारणेच्छु’ म्हणून जो एक तिसरा पंथ पुढे वर्णिला आहे त्याला सली याने Meliorism असे नांव दिले आहे.

वर अवलंबून न ठेवितां सर्वसामान्य आध्यात्मिक ज्ञानाच्या आधारे प्रतिपादिली आहे. शास्त्रतः प्राप्त झालेले कर्तव्य निष्काम व आत्मौपम्य बुद्धीने केले पाहिजे हे गीतेतील नीतिधर्माचे मुख्य सार होय, व हे सर्व देशांतील लोकांस एकसारखेच लागू पडते. पण आत्मौपम्यदृष्टीचे व निष्काम कर्माचरणाचे हे सामान्य नीतितत्त्व जरी सिद्ध झाले तरी ते ज्या कर्मास लागू करावयाचे तीं कर्मे या जगांत प्रत्येकास कशी प्राप्त होतात याचाहि कांहीं खुलासा करणे जरूर होते. म्हणून ते सांगण्यास तत्कालीं लागू पडणारे साहजिक उदाहरण या नात्याने चातुर्वर्ण्याचा गीतेत उल्लेख केलेला आहे; व त्याबरोबर गुणकर्मविभागाने त्या समाजव्यवस्थेची थोडक्यांत उपपत्तिहि दिली आहे. पण हा कांहीं गीतेचा मुख्य भाग नसून चातुर्वर्ण्यव्यवस्था जर कोठे चालू नसेल किंवा लंगडी पडली असेल तर तेथे सुद्धां तत्कालीं अंमलांत असलेल्या समाजव्यवस्थेप्रमाणे समाजधारणपोषणाची जीं जीं कामे आपणांस प्राप्त होतील तीं तीं लोकसंप्रहार्थ धैर्योत्साहाने व निष्काम बुद्धीने कर्तव्य म्हणून करण्यासाठीं मनुष्य जन्मास आला आहे—केवळ सुखोपभोगार्थ नव्हे—असा सर्व गीताशास्त्राचा व्यापक सिद्धान्त आहे. गीतेतील नीतिधर्म केवळ चातुर्वर्ण्यमूलक आहे असे जे कित्येकांचे म्हणणे आहे ते खरे नव्हे, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. समाज हिंदूंचा असो वा म्लेंच्छांचा असो, प्राचीन असो वा अर्वाचीन असो, पौरस्य असो वा पाश्चिमात्य असो, त्यांत चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अंमलांत असल्यास त्याप्रमाणे, किंवा दुसरी समाजव्यवस्था अंमलांत असेल तर त्याप्रमाणे, जे काम आपणांस प्राप्त झाले, अथवा शक्य असल्यास आपल्या अभिरुचीप्रमाणे आपण कर्तव्य म्हणून एकदा पत्करिले, तेच आपला स्वधर्म बनते; आणि तो धर्म सोडून देऊन कोणत्याहि सबंधी वर आयत्या वेळीं कोणी दुसऱ्याच काम करू लागणे, हे धर्मदृष्ट्या व सर्वभूतहितदृष्ट्या गल्ब होय असे गीता सांगत आहे. “स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः” ( गी. ३. ३५ )—स्वधर्मांत मरण आले तरी ते श्रेयस्कर, पण परक्याचा धर्म भयावह होय,—या गीतावचनाचे हेच तात्पर्य असून, या न्यायानेच जातीचे ब्राह्मण असतां हि देशकालानुरूप क्षात्रधर्माचा अंगीकार करणारे थोरले माधवराव पेशवे यांस “स्नानसंध्येंत वेळ न घालवितां क्षात्रधर्माप्रमाणे प्रजेचे संरक्षण करण्यांत आपला सर्व वेळ खर्च करण्यांतच तुमचे उभयत्र कल्याण आहे” असा रामशास्त्रीबुवांनीं उपदेश केला ही गोष्ट महाराष्ट्रांत सुप्रसिद्ध आहे. समाजधारणेसाठीं कोणती व्यवस्था असावी हे सांगण्याचा गीतेचा मुख्य उद्देश नाही. समाजव्यवस्था कोणतीहि असो त्यांत यथाधिकार प्राप्त झालेले कर्मे उत्साहाने करून सर्वभूतहितरूप आत्मश्रेय साधा हे गीताशास्त्राचे तात्पर्य आहे. अशा रीतीने कर्तव्य म्हणून गीतेतील स्थितप्रज्ञ जीं कर्मे करितो तीं स्वभावतःच लोककल्याणकारक होत



असतात हे खरे; पण गीतेतील स्थितप्रज्ञाचे मनांत माझ्या कर्मांनी मी लोक-कल्याण करितो ही अभिमानबुद्धि नसून साम्यबुद्धि हा त्याचा देहस्वभाव झाल्यामुळे तत्कालीन समाजव्यवस्थेप्रमाणे केवळ कर्तव्य म्हणून तो जी कर्मे करितो तीच स्वभावतः लोककल्याणकारक होत असतात, आणि आधुनिक पाश्चात्य नीतिशास्त्र संसार सुखमय मानून हे संसारसुख सर्व लोकांस प्राप्त करून देण्यासाठी लोक-कल्याणाची कामे करण्यास सांगत असतात, हा पाश्चिमात्य आधिभौतिक कर्म-मार्गांत व गीतेतील कर्मयोगांत महत्त्वाचा भेद आहे.

तथापि सर्वच पाश्चात्य आधुनिक कर्मयोगी संसार सुखमय मानणारे आहेत असे नाही. शोपेनहौएरप्रमाणे संसार दुःखप्रधान आहे असे कबूल करूनही लोकांचे हे दुःख होईल तेवढे कमी करणे हे शहाण्या पुरुषांचे कर्तव्य असल्यामुळे संसार न सोडितां लोकांचे दुःख होईल तितके कमी करण्याचा ज्ञानी पुरुषाने प्रयत्न केला पाहिजे असे प्रतिपादन करणारा किंवा दुःखनिवारणेच्छु कर्मयोग्यांचा एक पंथहि पाश्चिमात्य देशांत आतां निघालेला आहे; व त्याचे गांतेतील कर्मयोगाशी बरेच साम्य आहे. “सुखाद्बहुतरं दुःखं जीविते नात्र संशयः”—संसारांत सुखापेक्षां दुःखच अधिक आहे—असे महाभारतांत जेथे म्हटले आहे तेथेच—

**न जानपदिकं दुःखमेकः शोचि तुमर्हति ।**

**अशोचन्प्रातर्कुर्वीत यदि पश्येदुपक्रमम् ॥**

“जे दुःख सार्वजनिक आहे त्याचा शोक करीत बसणे योग्य नाही; त्यासाठीं रडत न बसतां त्याच्या प्रतिकारार्थ आपल्याला इलाज सुचेल तर तो (ज्ञानी पुरुषाने) करावा” —असे मनुने बृहस्पतीस व नारदाने शुक्रास सांगितले आहे (शां. २०५.५ व ३३०. १५). यावरून संसार दुःखमय असला तरी त्यांत सर्व लोकांस होणारे दुःख कमी करण्याचा उद्योग शहाण्या पुरुषाने केला पाहिजे, हे तत्त्व महाभारतकारांसहि प्राह्य आहे असे स्पष्ट होते. परंतु हा कांहीं आमचा सिद्धान्तपक्ष नव्हे. ऐहिक सुखापेक्षां हि आत्मबुद्धिप्रसादापासून होणाऱ्या सुखास अधिक महत्त्व देऊन या आत्मबुद्धिप्रसादसुखाचा पूर्ण अनुभव घेत असता केवळ कर्तव्य म्हणून, म्हणजे लोकांचे दुःख मी कमी करीन अशी राजस अभिमानबुद्धि मनांत न ठेवितां, सर्व व्यावहारिक कर्मे करण्यास सांगणाऱ्या गीतेतील कर्मयोगाची बरोबरी होण्यास दुःखनिवारणेच्छु पाश्चिमात्य कर्मयोगांतहि अद्याप पुष्कळ सुधारणा झाली पाहिजे. स्वतःचे किंवा सर्व लोकांचे ऐहिक सुख,—मग ते सुखाची साधने वाढवून होवो, किंवा दुःख कमी करून प्राप्त होवो—हेच काय ते मनुष्यांचे या जगांतील खरे परम साध्य या समजुतीनें सर्व पाश्चिमात्य पंडितनेहमींच थोडेबहुत पछाडलेले असल्यामुळे, संसार दुःखमय असला तरी तो अपरिहार्य समजून केवळ लोकसंप्रहार्थ जगां-

तील कर्म करण्यास सांगणारा गीतेतील निष्काम कर्मयोग त्यांच्या शास्त्रांत आढळून येत नाही. सर्वच कर्ममार्गी खरे; पण पाश्चिमात्य कर्मयोगी सुखेच्छु अथवा दुःखनिवारणेच्छु, —काहीं म्हटले तरी इच्छु अर्थात् सकाम, आणि गीतेतील कर्मयोगी नेहमींच फलाबद्दल निष्काम असतो, —किंवा हाच अर्थ दुसऱ्या शब्दांनी व्यक्त केला तर गीतेतील कर्मयोग सात्त्विक आणि पाश्चिमात्य कर्मयोग राजस—असा या दोहोंमध्येहि शुद्ध नीतिदृष्ट्याहि फरक आहे असे दिसून येईल (गीता १८.२३.२४ पहा).

केवळ कर्तव्य म्हणून परमेश्वरार्पणबुद्धीनें सर्व सांसारिक कर्म करित राहून तद्द्वारा परमेश्वराचें यजन किंवा उपासना आमरणान्त चाळू ठेवण्याचा जो हा गीतेतील ज्ञानयुक्त प्रवृत्तिमार्ग किंवा कर्मयोग यासच 'भागवतधर्म' असें म्हणतात. "स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः" (गी. १८. ४५) हें या मार्गातील रहस्य होय. वनपर्वात ब्राह्मण-व्याध-कथेत (वन. २०८) व शांतिपर्वात तुलाधार-जाजलिसंवादांत (शां. २६१) याच धर्माचें निरूपण महाभारतांत केलेले असून मनुस्मृतीतहि यतिधर्माच्या निरूपणानंतर वेदसंन्यासिकांचा कर्मयोग म्हणून हाच मार्ग विहित व मोक्षप्रद होय असें सांगितले आहे (मनु. ६. ९६, ९७). वेदसंन्यासिक या पदावरून व वेदांच्या संहितेतून व ब्राह्मणग्रंथांतून जीं वर्णनें आहेत त्यांवरून हा मार्ग आमच्या देशांत अनादिकालापासून चालत आला आहे असें सिद्ध होते. किंबहुना एरवीं हा देश कधीच वैभवशाली झाला नसता. कारण, कोणत्याहि देशांत झाले तरी कर्ते पुरुष म्हटले म्हणजे ते कर्मकर्माचेच पुरस्कर्ते असले पाहिजेत हें उघड आहे. परंतु कर्ते झाले तरी ब्रह्मज्ञान न सोडितां त्याला जोडूनच कर्तृत्व कायम ठेवणें हें आमच्या कर्मयोगाचें मुख्य तत्त्व आहे; आणि या बीजभूत तत्त्वाचें व्यवस्थित विवेचन करून या मार्गाचें भगवतांनीं अधिक पुष्टीकरण व प्रसार केल्यामुळे या प्राचीन मार्गासच 'भागवतधर्म' हें नांव पुढें प्राप्त झाले असावे, असें पूर्वी सांगितले आहे. उलटपक्षीं केव्हांहि झाले तरी काहीं थोड्या ज्ञानी पुरुषांचा कल प्रथमपासूनच स्वभावतः संन्यासमार्गाकडे वळत असे; किंवा निदानपक्षीं प्रथम गृहस्थाश्रम करून अखेर मरणसमयीं तरी संन्यास घेण्याची बुद्धि मनांत जागृत होई—मग पुढें खरोखरीच ते संन्यास धेवोत वा न धेवोत—असें उपनिषदांवरून व्यक्त होते. म्हणून संन्यासमार्गहि नवा म्हणता येत नाही. परंतु स्वभाववैचित्र्यादि कारणामुळे हे दोन्ही मार्ग आमच्याकडे याप्रमाणे प्राचीन कालापासून जरी चालत आलेले आहेत, तरी वैदिककालीं मीमांसकांच्या कर्ममार्गाचेंच लोकांत विशेष प्राबल्य होते, व कौरवपांडवांच्या कालीं तर कर्मयोगानें संन्यासमार्गास बहुतेक मार्गे टाकिले होते याबद्दल काहीं शंका नाही. कारण, कौरवपांडवांच्या कालानंतर म्हणजे ऋषियुगांत

संन्यासधर्म निषिद्ध आहे असे आमच्या धर्मशास्त्रकारांनी साफ म्हटले आहे; आणि “आचारप्रभवो धर्मः” (मभा. अनु. १४९, १३७; मनु. १. १०८) या वचनाप्रमाणे धर्मशास्त्र हे प्रायः ज्या अर्थी आचाराचेच अनुवादक असते, त्या अर्थी धर्मशास्त्रकारांनी हा निषेध घालून देण्यापूर्वीच लोकाचारांत संन्यासधर्मास गौणत्व आलेले असले पाहिजे, असे सहज सिद्ध होते. पण कर्मयोगाचे याप्रमाणे प्रथम प्राबल्य असून अखेर कलियुगांत संन्यासधर्म निषिद्ध मानण्यापर्यंत जर मजल येऊन ठेपली होती, तर एकदां जारीने सुरू असलेल्या या ज्ञानयुक्त कर्मयोगास उतरती कळा लागून सध्यांच्या भक्तिमार्गातहि संन्यासपक्षकाय तो एकदा श्रेष्ठ हे मत कसे शिरले असा प्रश्न या ठिकाणी साहाजिकरीत्याच उत्पन्न होतो. कित्येकांचे असे म्हणणे आहे की, श्रीमदाद्यशंकराचार्यांनी हा फरक केला. परंतु इतिहासाकडे लक्ष दिल्यास ही उपपत्ति बरोबर नाही असे दिसून येईल. श्रीशंकराचार्यांच्या संप्रदायाचे (१) मायावादात्मक अद्वैत ज्ञान आणि (२) कर्म—संन्यासधर्म असे दोन विभाग होतात हे आम्ही पहिल्याच प्रकरणात सांगितले आहे. पैकीं अद्वैतब्रह्मज्ञानाबरोबरच संन्यासधर्माचेहि उपनिषदांतून जरी प्रतिपादन केलेले असले तरी दोहोंमधला हा संबंध नित्य नसल्यामुळे अद्वैतवेदान्तमत पत्करिले म्हणजे संन्यासमार्गाहि पत्करिलाच पाहिजे असे होत नाही. उदाहरणार्थ, याज्ञवल्क्यादिकांपासून अद्वैत वेदान्त पूर्णपणे शिकलेले जनकादिक स्वतः कर्मयोगी होते इतकेंच नव्हे, तर उपनिषदांतील अद्वैतब्रह्मज्ञानच गीतेत जरी प्रतिपाद्य आहे तरी या ज्ञानाच्या आधारेच संन्यासाऐवजी कर्मयोगाचे गीतेत समर्थन केले आहे. म्हणून संन्यासधर्मास उत्तेजन दिल्याबद्दलचा शांकरसंप्रदायावर जो आक्षेप आहे तो त्या संप्रदायांतील अद्वैतज्ञानास लागू न पडतां तदंतर्गत संन्यासधर्मासच फक्त लागू पडण्याचा संभव आहे, हे प्रथम लक्षांत ठेविले पाहिजे. हा संन्यासमार्ग आचार्यांनी जरी नवा काढिला नाही, तरी कलिवज्यांत पडल्यामुळे त्यास जें गौणत्व आले होते तें आचार्यांनी दूर केले, हें खरे आहे. पण तत्पूर्वी दुसऱ्या कांहीं कारणांनी संन्यासमार्गाची आवड लोकांत जर उत्पन्न झालेली नसती तर आचार्यांचे संन्यासपर मत इतके प्रसृत झाले असते कीं नाही याचा वानवाच आहे. एका गालफडांत मारली तर दुसरा गाल पुढे करावा (ल्यूक. ६. २९) म्हणून ख्रिस्ताने म्हटले आहे. पण या मताचे अनुयायी युरोपांतील ख्रिस्ती राष्ट्रांत कितीसे आहेत याचा विचार केला, तर एखाद्या धर्मोपदेशकाने एखादी गोष्ट बरी म्हटली म्हणजे तेवढ्याचमुळे ती प्रचारांत येत नसून लोकांचीं मने तिकडे वळण्यास तत्पूर्वी कांहीं तरी सबळ कारणे घडत असतात, आणि मग लोकाचारांत हळूहळू फेर पडून तदनु रूप

धर्मनियमांतर्हि फेर होत असतो, असे आढळून येते. आचार हे धर्माचे मूळ होय या स्मृतिवचनाचे तात्पर्यहि हेच आहे. शौपेनही एर याने गेह्या शतकांत संन्यास-मार्गाचे जर्मनात समर्थन केले; पण ते बाज अद्यापहि तेथे रुजलेले आढळून येत नमून शौपेनहा एरपेक्षां निश्कोचेच प्रस्थ सध्यां अधिक माजलेले आहे, आणि आम-च्याकडे पाहिले तरीहि असे दिसून येईल की, संन्यासमार्ग श्रीशंकराचार्यापूर्वी म्हणजे वैदिक कालांचे जरी निघालेला होता तरी तेव्हां त्याने कर्मयोगास कथांचे मार्ग टाकिले नव्हते. स्मृतिग्रंथांतून अखेरीस संन्यास घेण्यास सांगितले आहे खरे, पण त्यांतहि पूर्वाश्रमांतील कर्तृत्व नाहीसे केलेले नाही; आणि श्रीशंकराचार्यांच्या ग्रंथातून कर्मसंन्यासपक्षच जरी प्रतिपाद्य असला तरी ज्ञानी पुरुषांनी व संन्याशांनीहि यथाधिकार धर्मसंस्थापनेसारखी लोकसंग्रहाची कामे करण्यास त्यांची हरकत नव्हती (वे.सू शा भा ३.३.३२), असे खुद्द त्यांचेच चरित्र साक्ष देत आहे. संन्यासमार्गाचे प्राबल्य होण्यास शंकराचार्यांचा स्मार्त संप्रदायच कारण असता तर आधुनिक भागवत संप्रदायातील रामानुजाचार्यांनी आपल्या गीता-भाष्यांत शंकराचार्यांप्रमाणेच कर्मयोगाला गौणत्व देण्याचे काही कारण नव्हते. पण एकदां जरीने मरु असलेला कर्मयोग भागवत संप्रदायांतहि ज्या अर्थी निवृत्तिपर भक्ताने मार्ग पडला आहे, त्या अर्थी तो मार्ग पडल्यास सर्व संप्रदायांना किंवा सर्व देशाला एकसारखीच लागू होणारी दुसरी कांही तरी कारणे घडून आलीं असावीं असे म्हणावे लागते. आमच्या मते जैन व बौद्ध धर्माचा उदय व प्रसार हे त्यांपैकी पाहिले व मुख्य कारण असून, संन्यासमार्गाचे द्वार या दोन्ही धर्मांनी चारी वर्षांस खुले करून दिल्यामुळे क्षत्रियवर्गांतहि संन्यासधर्माची विशेष उठावणी होण्यास हे दोन्ही धर्म निघाल्यापासून मुरुवात झाली आहे. परंतु कर्मशून्य संन्यासमार्गच मूळारंभी जरी बुद्धीने उपदेशिला होता, तरी बौद्ध यतींनी गेह्यासारखे रानांत एकलकोडेपणाने न रहातां धर्मप्रसारार्थ व परोपकारार्थ सदैव झटले पाहिजे अशा गीतेतील कर्मयोगानुसार बौद्धधर्मात पुढे लवकरच मुधारणा करण्यांत आली (परिशिष्टप्रकरण पहा); आणि या मुधारणेमुळे उद्योगी बौद्धधर्माय यतींच्या संघाची मजल उत्तरेस तिवेट, पूर्वेकडे ब्रह्मदेश, चीन व जपान, दक्षिणेस लंका, आणि पश्चिमेस तुर्कस्थान व त्यास लागून असणारे ग्रीस वगैरे युरोपांतील देश येथपर्यंत गेली होती, असे इतिहासावरून समजते. शालिवाहन शकापूर्वी सुमारे सहासातशे वर्षे जैन व बौद्ध धर्मांचे प्रवर्तक जन्मले व शंकराचार्यांचा जन्म शालिवाहन शकानंतर सहाशे वर्षांनीं झाला. या दरम्यानच्या अवधीत धर्मासाठीं झटणाऱ्या बौद्ध यतींच्या संघांचे वैभव लोकांच्या डोळ्यापुढे असल्याने यतिधर्माबद्दल एक प्रकारची आवड किंवा आदरबुद्धि शंकराचार्यांच्या जन्मापूर्वीच लोकांत उत्पन्न

जालेली होती; आणि जैन व बौद्ध धर्माचे श्राशंकराचार्यांना जरी खंडन केले तरी यातधर्मावद्दल लोकांत जी आदरबुद्धि उत्पन्न झालेली होती तिलाच वैदिक रूप देऊन बौद्ध धर्माच्या एवजी वैदिक धर्माच्या संस्थापनेसाठी झटणारे तितकेच उद्योगी वैदिक संन्यासी त्यांना तयार केले. हे संन्यासी ब्रह्मचर्यव्रताने राहून संन्यासाची छाटा व दंड ग्रहण करीत खेरे; तथापि वैदिकधर्मसंस्थापनेचे कर्म त्यांच्या गुरुप्रमाणे त्यांनाहि पुढे चालू ठेविले होते. यतिसंघाची याप्रमाणे तोडाम तोड झालेली पाहून श्रामच्छंकराचार्यांच्या मतांत आणि बौद्ध मतांत परिणामा फरक काय अशी शंका त्या वेळांहि कित्येकांस येऊ लागली असावी, आणि प्राय. ती दूर करण्यासाठीचछांदोग्योपनिषदावरील भाष्यांत ' बौद्ध व साख्य यतिवर्म वेदवाह्य व खोटा आणि आमचा संन्यासधर्म वेदाच्या आधारे प्रवृत्त झाला असल्यामुळे खरा,' असे आचार्यांनी लिहिले असावे असे दिसते (छा. शाभा. २. २३. १.). कसेंहि असो; कलियुगात यातधर्माची उच्चलप्रथम वैद्वानां व जैनांनी केली हे निर्विवाद आहे. पण धर्मप्रसारार्थ किंवा लोकसंप्रहार्थ जें कर्म करावयाचें तें बौद्ध यतिहि पुढे करू लागले होते, व त्याचा पाडाव करण्यासाठी श्राशंकराचार्यांनी जें वैदिकयतिसंघ तयार केले त्यांनाहि कर्म अर्जावात सोडून न देता आपल्या उद्योगानेच वैदिकधर्माची पुनः संस्थापना केली, असे इतिहासावरून दिसून येते. परंतु पुढे लवकरच मुसलमानांच्या स्वाऱ्या या देशावर होऊ लागल्या; आणि पराक्रमाने परचक्रापासून रक्षण करून देशाचे धारणपोषण करणाऱ्या क्षत्रिय राजकर्त्यांचा व त्याबरोबरच देशातील कर्तृत्वशक्तीचाहि जेव्हां मुसलमानी अमदानीत न्हास होऊ लागला, तेव्हां संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांपैकी पहिला म्हणजे केवळ "हार हरि" म्हणत स्वस्थ बसण्याचा मार्गच काय तो एरुटा श्रेष्ठ, हे मूळांतले एकदेशीय मत तत्कालीन बाह्य परिस्थितीस विशेष सोयीचे असल्यामुळे सांसारिक लोकांसहि अधिकाधिक ग्राह्य झाले असावे असे दिसते. यापूर्वी अशी स्थिति नव्हती, असे—

अपहाय निजं कर्म कृष्ण कृष्णेति वादिनः।

ते हरेद्वेषिणः पापाः धर्मार्थं जन्म - ह्यतः ॥\*

“आपले (स्वधर्माक्त) कर्म सोडून (केवळ) 'हरि हरि' म्हणत बसणारे लोक हरीचे द्वेषे व पापी होत, कारण हरीचा जन्म तरी धर्मरक्षणार्थच आहे,”—या शूद्रकमलाकरांत घेतलेल्या विष्णुपुराणांतील श्लोकाकरून उघड होते. वास्तविक पाहिले तर हे लोक संन्यासनिष्ठ नव्हेत आणि कर्मयोगीहि नव्हेत. कारण संन्याश्याप्रमाणे

\* मुबईस छापिलेल्या विष्णुपुराणाच्या प्रतीत हा श्लोक आम्हःम सापडला नाही; तथापि कमलाकरभट्टांसारख्या प्रामाणिक ग्रंथकारान घेतला असल्यामुळे तो निरधार मानितां येत नाहीं.

ज्ञानाने व तीव्र वैराग्याने ते सर्व सांसारिक कर्मे सोडीत नाहीत; आणि संसारांत राहूनहि कर्मयोग्याप्रमाणे शास्त्रतः प्राप्त झालेले आपले कर्तव्य निष्काम बुद्धीने करीत नाहीत. म्हणून या वाचिक संन्याश्यांची गणना गीतेत न वर्णिलेल्या अशा एका निराळ्या तृतीय निष्ठेत केली पाहिजे कोणत्याहि कारणाने कां होईना लोक अशा रीतीने तृतीयप्रकृति वनले, म्हणजे धर्माचाहि अग्नेर नाश झाल्याखेरीज रहात नाही. इराणांतून पारशी धर्मास खो मिळण्यास हीच स्थिति कारण झाली अमून त्यामुळे हिंदुस्थानातून वैदिक धर्महि 'समूलं च त्रिनश्यति' होण्याची वेळ आली होती. पण बौद्ध धर्माच्या न्हासानंतर वेदान्ताबरोबर गीतेतील भागवत-धर्माचे जे पुनरुज्जीवन झाले त्यामुळे आमच्याकडे हा दुष्परिणाम घडून आला नाही. दौलताबादचे हिंदु राज्य मुसलमानांनी बुडविण्यापूर्वी कांही वर्षे आमच्या सुदैवाने श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांनी भगवद्गीतेस " देशीकार लेणे " करून " मन्हाटि-येचिया नगरी " गीतेतील " ब्रह्मविद्येचा मुकालु " करून सोडिला होता; आणि हिंदुस्थानातील इतर प्रांतांतहि याच वेळी गीतेतील भक्तिमार्गाचा उपदेश दुसऱ्या साधुसंतांनी जारीने चालू ठेविला होता. वैराग्ययुक्त भक्तिरूपानेच कां होईना पण यवनद्राघणचांडाळादिकांस सम आणि ज्ञानमूलक गीताधर्माचा जाज्वल्य उपदेश चोहोंकडे एकसमयावच्छेदेंकरून चालू राहिल्यामुळे हिंदुधर्माचा पुरा न्हास होण्याचे भय नाहीसे झाले, इतकेंच नव्हे तर करब्बा मुसलमानी धर्मावरहि त्याची थोडीशी छाप वसून कबीरासारख्या साधूचा संतमंडळांत समावेश होऊं लागला; आणि उपनिषदांचे फारशी भाषांतरहि याच वेळी औरंगजेबाचा वडील भाऊ शाहाजादा दारा याने आपल्या देखरेखीखाली तयार करविले. वैदिक भक्तिमार्ग अध्यात्मज्ञानाला सोडून नुस्त्या तांत्रिक श्रद्धेच्याच पायावर उभारलेला असता तर हे सामर्थ्य त्याच्या अंगांत राहिले असते की नाही याचा वानवाच आहे. तथापि भागवतधर्माचे हे आधुनिक पुनरुज्जीवन मुसलमानी अमदानींतच झाले असल्यामुळे तेहि बहुतेक भक्तिपर म्हणजे एकदेशीय होऊन, मूळ भागवतधर्मातल्या कर्मयोगाचे एकदां कमी झालेले स्वतंत्र महत्त्व त्यास पुनः प्राप्त न होतां कर्मयोग संन्यासमार्गाचे अंग किंवा साधन आहे असे म्हणण्याऐवजी तो भक्तिमार्गाचे अंग आहे असे या वेळची भागवतधर्मीय संतमंडळी, पंडित व आचार्यहि म्हणूं लागले. तत्काली प्रचलित असलेल्या या समजुतीस श्रीसमर्थ रामदासस्वामींचे ग्रंथ हाच काय तो आमच्या माहितीप्रमाणे एक अपवाद आहे; आणि कर्ममार्गाचे खरे महत्त्व शुद्ध व प्रासादिक मराठी भाषेत सांगितलेले ज्यास पहावयाचे असेल त्याने समर्थांच्या दासबोधाचे व त्यांतलेत्यांतहि विशेषेकरून उत्तरार्धाचे पठण केले पाहिजे. श्रीसमर्थांचाच उपदेश शिवाजीमहाराजांस मिळालेला होता; व मराठेशाहीत पुढे कर्म-

योगाची तत्वे समजून देण्याची जेव्हां जरूर वाटू लागली तेव्हां शांडिल्यसूत्रे किंवा ब्रह्मसूत्रभाष्ये यांऐवजी महाभारताची गद्यात्मक भाषांतरे होऊन वखरीच्या रूपाने त्यांचा अभ्यास सुरू झाला ही भाषांतरे तैजान्वर येथील पुस्तकालयांत अद्याप ठेविलेली आहेत. हाच क्रम जर पुढे अबाधित चालू असता तर गीतेवरील एकदेशीय टीका मार्गे पडून महाभारतातील सर्व नीतीचे सार गीताधर्मातल्या कर्मयोगांत वर्णिले आहे ही गोष्ट कालमानाप्रमाणे पुनः सर्व लोकांच्या लक्षांत आल्याखेरीज राहिली नसती. परंतु कर्मयोगाचे हे पुनरुज्जीवन आमच्या दुर्दैवाने फार दिवस टिकले नाही.

असो; हिंदुस्थानच्या धार्मिक इतिहासाचे विवेचन करण्याचे हे स्थल नव्हे. गीतेतील धर्मात एक प्रकारचा जिवंतपणा, तेज किंवा सामर्थ्य असून मध्यंतरी दैव-वशात् संन्यासधर्माची जी उचल झाली तिने देखील हे सामर्थ्य नाहीसे झाले नाही एवढे वरील संक्षिप्त व त्रोटक हकीकतीवरून वाचकांच्या लक्षांत येईल. “धारणाधर्मः” असा धर्म शब्दाचा धात्वर्थ असून सामान्यतः त्याचे ‘पारलौकिक’ व ‘व्यावहारिक,’ किंवा ‘मोक्षधर्म’ आणि ‘नीतिधर्म’ असे दोन भेद होतात हे आम्ही तिसऱ्या प्रकरणांत सांगितले आहे. वैदिक धर्म घ्या, बुद्धाचा घ्या किंवा ख्रिस्ताचा घ्या, जगाचे धारणपोषण होऊन मनुष्याला अखेर सद्गति मिळावी हाच सर्वांचा मुख्य हेतु असल्यामुळे मोक्षधर्माबरोबरच व्यावहारिक धर्माधर्मांचेहि या प्रत्येक धर्मात थोडेबहुत विवेचन आले आहे किंवा प्राचीन काळी मोक्षधर्म निराळा व व्यावहारिक धर्म निराळा हा भेदच करित नसत असे म्हटले तरी चालेल; कारण, परलोकी सद्गति मिळण्यास या जगातील आचरणहि शुद्धच असले पाहिजे अशी सर्वांची पुरी समजूत होती. इतकेच नव्हे तर गीतेत सांगितल्याप्रमाणे पारलौकिक व ऐहिक कल्याणाचा पायाहि एकच आहे असे ते मानीत असत. परंतु आधिभौतिक ज्ञानाच्या प्रसाराने सध्यांचे काळी पाश्चिमात्य देशांत ही समजूत कायम न रहातां मोक्षधर्माशिवाय नीतीची, म्हणजे ज्या नियमांनी जगाचे धारणपोषण होते त्या नियमांची, उपपत्ति सांगतां येईल की नाही, हा विचार सुरू होऊन केवळ आधिभौतिक म्हणजे दृश्य किंवा व्यक्त पायावरच समाजधारणाशास्त्र रचण्यास प्रारंभ झाला आहे. तथापि नुस्त्या व्यक्ताने मनुष्याचा निर्वाह कसा लागणार ? झाड, मनुष्य हे जातिवाचक शब्द देखील अव्यक्त अर्थच दाखवितात. आंब्यांचे झाड, गुलाबाचे झाड, ही विशिष्ट वस्तु दृश्य आहे खरी, परंतु झाड हा सामान्य शब्द कोणतीहि दृश्य किंवा व्यक्त वस्तु दाखवीत नाही; आणि याचप्रमाणे आपला सर्व व्यवहार चालू आहे. अव्यक्ताची कल्पना मनांत जाणूत होण्यास प्रथम कांहीं तरी व्यक्त वस्तु डोळ्यापुढे पाहिजे हे यावरून उघड होते; पण

व्यक्त हीच अखेरची पायरी नसून अव्यक्ताच्या आश्रयाखेरीज एक पाऊलहि आपणांस पुढे टाकतां येत नाही, किंवा एक वाक्यहि पुरे करितां येत नाही, हेहि तितकेंच निश्चित आहे. म्हणून अध्यात्मदृष्ट्या नीतिशास्त्रास आधार म्हणून घेतलेली सर्वभूतात्मैक्यरूप परब्रह्माची अव्यक्त कल्पना सोडून दिली तरी अखेरीस त्याऐवजी “सर्व मानवजात” ही डोळ्यांनी न दिसणारी अतएव अव्यक्त वस्तुच देवासारखी पूज्य मानणे भाग पडते, व त्यांतच पूर्वीच्या व पुढच्या पिढ्यांचा समावेश केल्याने अमृतत्वावद्दलची मनुष्याची स्वाभाविक प्रवृत्ति तृप्त झाली पाहिजे असे मानून, या बड्या देवाची प्रेमाने व अनन्यभावाने उपासना करणे, त्याच्या सेवेत आपले सर्व आयुष्य खर्च करणे, किंवा त्याच्याकरितां सर्व स्वार्थांचा यज्ञ करणे, हेच प्रत्येक मनुष्याचे या जगांतील परम कर्तव्य होय, असा नव्याणव हिश्राने आधिभौतिक पंडितांहि आतां मोठ्या कळकळीने उपदेश करूं लागले आहेत. फ्रेंच पंडित कॅंट याने प्रतिपादिलेल्या धर्माचे हेच सार असून या धर्मासच “सकल-मानव ज्ञातिधर्म” किंवा थोडक्यांत सांगावयाचे असल्यास “मानव-धर्म” असे गोंडस नांव त्याने आपल्या ग्रंथात दिले आहे.\* अलीकडील जर्मन पंडित नित्शे याची गोष्टहि याच प्रकारची आहे. इसवी सनाच्या एकोणिसाव्या शतकांत “परमेश्वर मयत झाला आहे” असे याने स्पष्ट विधान केले असून, अध्यात्मशास्त्र सर्व झूट आहे असे याचे म्हणणे आहे. तथापि आधिभौतिकदृष्ट्याच कर्मविपाक व पुनर्जन्माचे चक्र कबूल करून आपल्याला पुनः जन्मोजन्मी करितां येईल अशा प्रकारचे कृत्य करणे, आणि ज्याच्या सर्व मनोवृत्ति अत्यंत विकसित होऊन पूर्णावस्थेस पोचलेल्या आहेत असे मानवी जनांवर जेणेकरून पुढे निर्माण होईल अशा रीतीने समाजव्यवस्था राखणे, हेच या जगांत मनुष्यमात्राचे कर्तव्य व परमसाध्य होय असे त्याने आपल्या सर्व ग्रंथांतून प्रतिपादन केले आहे. अध्यात्मशास्त्र ज्यांना कबूल नाही त्यांनाहि कर्माकर्मविवेचन करितांना काही तरी परमसाध्य मानावे लागते व ते एक प्रकारे ‘अव्यक्त’च असते असे यावरून दिसून येईल. कारण सर्व मानवज्ञातिरूप महादेवतेची उपासना करून सर्व मनुष्यांचे हित संपादन करा म्हटले काय, किंवा पुढे केव्हां तरी अत्यंत पूर्णावस्थेस पोचलेला मनुष्यप्राणी जेणेकरून उत्पन्न होईल अशी कर्मे करा म्हटले काय, आधिभौतिक नीतिशास्त्रज्ञांची ही दोन्ही ध्येये ज्यांस हा उपदेश करावयाचा त्यांच्या दृष्टीला अगोचर म्हणजे अव्यक्तच आहेत. कॅंट किंवा

\* कॅंट याने आपल्या धर्मास Religion of Humanity असे नांव दिले आहे; व त्याचे सविस्तर विवेचन कॅंटच्या *A System of Positive Polity* (Eng-trans. in four Vols) या ग्रंथात केलेले आहे. केवळ आधिभौतिकदृष्ट्याहि समाजधारणा कशी करितां येईल याची या ग्रंथांत उत्तम चर्चा केलेली आहे.



नित्ये यांचा हा उपदेश ख्रिस्ती धर्मासारख्या तत्त्वज्ञानविरहित नुस्त्या आधिदैवत भक्तिधर्मास जरी विरोधी असला, तरी अध्यात्मदृष्ट्या सर्वभूतात्मैक्यज्ञानरूप साध्याच्या किंवा कर्मयोगी स्थितप्रज्ञाच्या पूर्णावस्थेच्या पायावर राचिलेल्या धर्माधर्मशास्त्रांतील किंवा नीतिशास्त्रांतील परम ध्येयाच्या पोट्यांत वरील सर्व आधिभौतिक साध्यांचा अविरोधानें सहज समावेश होतो; व त्यामुळें अध्यात्मज्ञानानें परिपूत झालेला वैदिक धर्म त्यानें केव्हां तरी मार्गें पडेल अशी भीति बाळगण्याचें कारण नाही. परमसाध्य अव्यक्त मानणें जर जरूर आहे तर तें मानवजातीपुरतेंच संकुचित कां धरावें? किंवा पूर्णावस्था हेंच जरी परमसाध्य मानिलें तरी जनावर आणि मनुष्य या दोहोंसहि सामान्य अशा आधिभौतिक साध्यापेक्षां त्यांत अधिक काय? असे उलट प्रश्न या ठिकाणां उत्पन्न होतात; आणि या प्रश्नांचें उत्तर देण्याचा प्रयत्न करूं लागलें म्हणजे अध्यात्मदृष्ट्या निष्पन्न होणाऱ्या सर्व चराचर सृष्टीच्या एका अनिर्वाच्य परम तत्त्वासच शरण जावें लागतें. आधिभौतिक शास्त्रांची अर्वाचीन काळीं अश्रुतपूर्व वाढ झाली असून दृश्य सृष्टीचें मनुष्याचें ज्ञान पूर्वीपेक्षां शेकडोंपट वाढलें आहे; आणि 'जशास तसें' या न्यायानें जें प्राचीन राष्ट्र हें आधिभौतिक ज्ञान संपादन करून घेणार नाही त्याचा सुधारलेल्या नवीन पाश्चिमात्य राष्ट्रांपुढें टिकाव लागणें अशक्य होय, हें निर्विवाद आहे. परंतु आधिभौतिक शास्त्रांचा कितीहि वाढ झाली, तरी जगाचें मूलतत्त्व समजून घेण्याची मनुष्यमात्राची जी स्वाभाविक प्रवृत्ति तिचे नुस्त्या आधिभौतिकवादानें पूर्ण समाधान होणें केव्हांच शक्य नाही. केवळ व्यक्त सृष्टीच्या ज्ञानानें सर्व निर्वाह लागत नसून नामरूपात्मक दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं कांहीं तरी अव्यक्त तत्त्व असलें पाहिजे असें स्पेन्सरसारखे उत्क्रांतिवादीहि प्रांजलपणें कबूल करितात. पण त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, या नित्य तत्त्वाचें स्वरूप काय हें समजणें शक्य नसल्यामुळें त्याच्या आधारे कोणत्याच शास्त्राची उपपत्ति लावितां येत नाही. जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट हाहि अव्यक्त सृष्टितत्त्वाचें अज्ञेयत्व कबूल करितो तथापि नीतिशास्त्राची उपपत्ति याच अगम्य तत्त्वानें लाविली पाहिजे असें त्याचें मत आहे. शोपेनहौएर यापुढें जाऊन हें अगम्य तत्त्व वासनास्वरूपी आहे असें प्रतिपादन करित असून नीतिशास्त्रावरील इंग्रजी ग्रंथकार ग्रीन याच्या मते हेंच सृष्टितत्त्व आत्मा या रूपानें अंशतः मनुष्याचे देहांत प्रादुर्भूत झालेलें आहे, आणि गीता तर "ममैवांशो जीवलोकं जीवभतः सनातनः" असे स्पष्ट म्हणत आहे. जगाच्या बुडाशीं असणारें हें अव्यक्त तत्त्व नित्य, एक, अमृत, स्वतंत्र व आत्मरूपी आहे, यापेक्षां त्याबद्दल ज्यास्त कांहीं सांगतां येत नाही, असा आमच्या उपनिषदत्कारांचा सिद्धान्त असून या सिद्धान्तापलीकडे मनुष्याच्या ज्ञानाची गति कधीं तरी जाईल कीं नाही याचा वानवाच आहे. कारण जगाच्या

बुडाशा जें अव्यक्त तत्त्व आहे तें इंद्रियांना अगोचर म्हणजे अर्थातच निर्गुण असल्यामुळे, गुण, वस्तु, अगर क्रिया दाखविणाऱ्या कोणत्याच शब्दांनी या निर्गुण तत्त्वाचे वर्णन होऊं शकत नाही, व म्हणूनच त्यास अज्ञेय म्हणतात. परंतु अव्यक्त सृष्टितत्त्वाचें आपणांस होणारें ज्ञान शब्दांनी अधिक सांगतां न येणारें अतएव दिसण्यांत जरी अल्प दिसलें, तरी तेंच मानवा ज्ञानाचें सर्वस्व असल्यामुळें लौकिक नीतिमतेची उपपत्तिहि त्याच्या आधारेंच सांगितली पाहिजे; व ती योग्य रीतीने सांगण्यास कोणतीच अडचण पडणार नाही हें गीतेतील विवेचनावरून सहज दिसून येईल. दृश्य सृष्टीतांल हजारां व्यवहार कोणत्या पद्धतीने चालवावे—उदाहरणार्थ, व्यापार कसा करावा, लडाई कशी मारावी, रोग्यास कोणतें औषध केव्हां द्यावें, सूर्यचंद्रादिकांचीं अंतरे कशा मोजावा, —हें नाट समजण्यास नामरूपात्मक दृश्य सृष्टीच्या ज्ञानाची नेहर्मा अवश्यकता लागणार, आणि हा लौकिक व्यवहार अधिकाधिक कौशल्यानें करितां येण्यास नामरूपात्मक आधिभौतिक शास्त्राचेंच जास्त जास्त अध्ययन केलें पाहिजे या चढल शंका नाही परंतु गीतेचा तो विषय नव्हे. अध्यात्मदृष्ट्या मनुष्याची परमश्रेष्ठ अवस्था कोणती तें सांगून त्याच्या आधारें कर्माकर्मरूप नीतिधर्माचें मूलतत्त्व काय ते ठरविणें हा गीतेचा मुख्य विषय होय. पैकीं आध्यात्मिक परमसाध्य जें मोक्ष त्याचढल आधिभौतिक पंथ यद्यपि उदासीन असला, तरी केवळ नीतिधर्माच्या मूलतत्त्वांचा निर्णय करण्यासहि आधिभौतिकपक्ष अपुरा पडतो, आणि प्रवृत्तिस्वातंत्र्य, किंवा नीतिधर्माचें नित्यत्व, अगर अमृतत्व प्राप्त करून घेण्याची मनुष्याच्या मनांतील स्वाभाविक इच्छा, इत्यादि गूढ विषयांचा त्यानें निकाल लागत नाही, यासाठी आत्मानात्मविचारांत शिरणें अखेर भाग पडतें, हें आम्हीं पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविलें आहे. परंतु अध्यात्मशास्त्राचें काम एवढ्यानेच संपते असे नाही. जगाच्या बुडाशा असणाऱ्या अमृतत्वाचा नित्य उपासनेनें आणि अपरोक्षानुभवानें मनुष्याच्या आत्म्याला एक प्रकारची विशिष्ट शांति मिळून त्यामुळे मनुष्याच्या शीलांत किंवा स्वभावांत जो फरक होतो तोच सदाचरणाचें मूळ असल्यामुळे, मानवजातीची पूर्ण अवस्था कशांत आहे या प्रश्नाचाहि अध्यात्मशास्त्रानें जसा निर्णय होतो तसा केवळ आधिभौतिक सुखवादानें होत नाही हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. कारण, केवळ विषयसुख हें पशूंचें साध्य असून ज्ञानवान् मनुष्याच्या बुद्धीचें त्यानें कधीच पूर्ण समाधान होणें शक्य नाही, व सुखदुःखे अनित्य असून धर्म नित्य आहे, हें पूर्वीच सविस्तर प्रतिपादन केलें आहे. अशा दृष्टीने विचार केला म्हणजे गीतेतील पारलौकिक धर्म आणि नीतिधर्म मिळून दोन्हीहि जगांतील नित्य व अमृत तत्त्वाच्या आधारें प्रतिपादिलेले असल्यामुळे परमावधीचा हा गीताधर्म, मनुष्य हें एक केवळ उच्च प्रतीचें जना-

वर आहे अशा दृष्टीने मानवी कृत्यांचा विचार करणाऱ्या नुस्त्या आधिभौतिक ज्ञानास कधीहि हार न जाणारा अतएव नित्य व अभय झाला आहे, व हिंदु लोकांस या वावतांत दुसऱ्या कोणत्याहि ग्रंथाकडे, धर्माकडे किंवा मताकडे पहाण्याची अपेक्षा भगवंतांना ठेविलेली नाही, असें दिसून येईल. किंबहुना सर्व ब्रह्मज्ञानाचें निरूपण केल्यावर “अभयं वै प्राप्नोसि”—आतां तूं अभय झालास—(वृ. ४.२.४), असें याज्ञवल्क्यानें जें जनकराजास सांगितलें आहे तेंच या गीताधर्माच्या ज्ञानासहि अनेकार्थी अक्षरशः लागू पडतें असें म्हटलें तरी चालेल.

अशा रीतीनें सर्वतोपरी निर्भय व व्यापक असून सम म्हणजे वर्णांचा, जातींचा, देशाचा किंवा दुसरा कोणताच भेद न ठेवितां सर्वास एकाच मापापेनें एकच सद्गति देणारा, व इतर धर्माबद्दल योग्य सहिष्णुता दाखविणारा, ज्ञान-भक्ति-कर्मयुक्त गीताधर्म सनातन वैदिकधर्मवृक्षाचें अत्यंत मधुर व अमृत फल आहे. वैदिक धर्मात प्रारंभीं द्रव्यमय किंवा पशुमय यज्ञाचें म्हणजे नुस्त्या कर्मकांडाचेंच अधिक माहात्म्य होतें. पण पुढें उपनिषदांतील ज्ञानानें हा केवळ कर्मकांडपर श्रौतधर्म गौण ठरविल्यावर त्यांतच सांख्यशास्त्राचाहि प्रादुर्भाव झाला. पण हें ज्ञान सामान्य जनांस अगम्य असून त्याचा ओढाहि कर्मसंन्यासाकडे विशेष असल्यामुळे सर्वसामान्य लोकांचें केवळ औपनिषदिक धर्मानें किंवा दोहोंच्या स्मार्त एकवाक्यतेनें मुद्दां पूर्ण समाधान होणें शक्य नव्हतें. यासाठी उपनिषदांतील केवळ बुद्धिगम्य ब्रह्मज्ञानास प्रेमगम्य व्यक्त उपासनेच्या राजगुह्याची जोड देऊन, कर्मकांडाच्या प्राचीन परंपरेप्रमाणें “तुम्हां आपआपल्या योग्यतेनुरूप आपआपली सांसारिक कर्तव्ये लोकसंग्रहार्थे निष्काम बुद्धीनें, आत्मौपम्यदृष्टीनें व उत्साहानें यावज्जीव करीत राहून तद्द्वारा पिंडब्रह्मांडांत सर्व भूती एकत्वानें भरलेल्या नित्य परमात्मदेवतेचें नेहमीं यजन करा, त्यांतच तुमचें पारलौकिक व ऐहिक कल्याण आहे,” असें अर्जुनास निमित्त करून सर्वासच गीताधर्म कंठरवानें सांगत आहे; व त्यामुळे कर्म, बुद्धि (ज्ञान) आणि प्रेम (भक्ति) या तिहांमधील विरोध नाहीसा होऊन सर्व आयुष्यच यशमय करण्यास सांगणाऱ्या एका गीताधर्मात सकल वैदिक धर्माचें सार आलें आहे. हा नित्य धर्म ओळखून केवळ कर्तव्य म्हणून सर्वभूतहितार्थ शेंकडों खटाटोप करणारे महात्मे व कर्ते पुरुष जेव्हां या भरतभूमीस अलंकृत करीत होते तेव्हां हा देश परमेश्वराच्या कृपेस पात्र होऊन ज्ञानाच्याच नव्हे तर ऐश्वर्याच्याहि शिखरास पोचला होता; आणि हा उभयत्र श्रेयस्कर पूर्वतर धर्म सुटला तेव्हां त्याला निकृष्ट स्थिति प्राप्त झाली हें कोणासहि सांगावयास नको. यासाठी भक्तीची, ब्रह्मज्ञानाची व कर्तृत्वाची जोड घालून देणाऱ्या या सम आणि तेजस्वी गीताधर्मानें परमेश्वराचें यजन-पूजन करणारे सत्पुरुष पुनः या देशांत उत्पन्न होवोत अशी भगवंतांची अखेर

प्रार्थना करून, आणि ग्रंथांत कांहीं न्यूनाधिक झालें असल्यास वाचकांनी तें समानदृष्टीनें सुधारून घ्यावे असें खालील मंत्रानें (ऋ १०.१९१.४) त्यांस विनवून गीतेचें हें रहस्यविवेचन येथें पुरें करितों.

**समानां व आकृतिः समाना हृदयानि वः ।**

**समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति ॥**

**यथा वः सुसहासति ॥३**

— हा मंत्र ऋग्वेदमहितेच्या शेवटी आलेला आहे. यज्ञमंडपात जमलेल्या लोकांस उद्देशून हे भाषण आहे. “तुमचा अभिप्राय एकसारखा, तुमची अतःकरणे एकसारखी व तुमचे मन एकसारखे असा; जेणेकरून तुमचे सुमाद्य म्हणजे मघशक्तीची वळकटी होईल.” असा याचा अर्थ आहे. अमति अस्ति हे वैदिक रूप आहे. ‘यथा वः सुसहासति’ याची द्विरुक्ति ग्रंथाची ममाप्ति दाखविण्यासाठी आहे.

**ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ।**

# परिशिष्ट-प्रकरण

## गीतेचें बहिरंगपरीक्षण.

अविदित्वा ऋषि छंदो दैवतं योगमेव च ।  
योऽध्यापयेज्जपेद्राऽपि पापीयाञ्जायते तु सः ॥३॥  
स्मृति.

**भा**रती युद्धांत होणाऱ्या भयंकर कुलक्षयाचें व ज्ञातिक्षयाचें प्रत्यक्ष स्वरूप प्रथमतः डोळ्यापुढें आल्यावर आपला धात्रधर्म सोडून संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास ताळ्यावर आणण्यासाठीं, कर्मयोग अधिक श्रेयस्कर आणि कर्मयोगांत बुद्धि प्रधान असून ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें किंवा परमेश्वरभक्तीनें साम्यास पोंचलेल्या बुद्धीनें स्वधर्माप्रमाणें कर्म करीत राहण्यानेंच मोक्षप्राप्ति होत्ये, मोक्ष मिळण्यास याखेरीज दुसऱ्या कशाची अपेक्षा रहात नाही, असें वेदान्तशास्त्राच्या आधारें प्रतिपादन करून श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास युद्ध करण्यास कसें लाविले याचें मागील प्रकरणांतून सविस्तर वर्णन केले आहे गीतेचें खरें तात्पर्य काय याचा याप्रमाणें निर्णय झाल्यावर गीताग्रंथ केवळ वेदान्ताचा व निवृत्तिपर आहे अशा गैरसमजुतीनें “गीता भारतांत घालण्याचें कांही कारण नाही” इत्यादि ज्या शंका उत्पन्न झालेल्या आहेत त्याचेंहि आतां महज निवारण होतें. कारण, कर्णपर्वत सत्यानृताचें विवेचन करून श्रीकृष्णांनीं ज्याप्रमाणें अर्जुनास युधिष्ठिरवधापासून निवृत्त केले, त्याप्रमाणेंच गीतेतील उपदेश युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीं जरूर होता; आणि काव्यदृष्ट्या पाहिलें तरीह महाभारतांत अशा रीतीचे जे दुसरे अनेक प्रसंग जागोजाग आले आहेत त्या सर्वांतील मूलतत्त्व कोठें तरी सांगणें अवश्य असल्यामुळे तें भगवद्गीतेत सांगून व्यावहारिक धर्माधर्मांच्या किंवा कार्याकार्य-व्यवस्थितीच्या निरूपणाची पूर्तत अखेर गीतेत केली आहे, असें आतां सिद्ध होतें.

\*“कोणत्याहि मंत्राचा ऋषि, छंद, दैवत आणि विनियोग न जाणतां (सदर मंत्र) जो शिकवितो किंवा त्याचा जप करितो तो पापी होतो.” हें कोणत्या तरी स्मृतिग्रथातले वचन आहे, पण कोठलें त सांपडत नाही. पण त्याच मूळ आप्त्य ब्राह्मण (आप्त्य. ?) या श्रुतिग्रंथांत आहे; तें असें—“यो ह वा अविदिताप्त्यन्छन्दोदैवतब्राह्मणेन मंत्रेण याजयति वाऽध्यापयति वा म्थाणु वच्छ्रितिं गतं वा प्रणिपद्यते ।” कोणत्याहि मंत्राची ऋषि, छंद वगैरे बहिरंगं होत; व तीं माहीत असल्याखेरीज मंत्र म्हणून नये. हाच न्याय गीतेसारख्या ग्रंथासहि लागू कला पाहिजे.

वनपर्वत ब्राह्मणव्याधसंवादांत व्याधानें मी आपला मांसविक्रयाचा धंदा कां करितों याचें वेदान्ताच्या आधारे विवेचन केलें असून, शांतिपर्वत तुलाधार-जाजलिसंवादां-ताहि तशाच प्रकारें तुलाधारानें आपल्या वाणिज्यधंद्याचें समर्थन केलें आहे (वन. २०६—२१५, आणि शां. २६०—२६३). पण ही उपपत्ति त्या त्या विशिष्ट धंद्या-पुरती झाली. तसेंच अहिंसा, सत्य वगैरे विषयांचें विवेचन जरी महाभारतांत ठिकठिकाणी आलेलें आहे तरी हेहि एकदेशीय म्हणजे त्या त्या विषयापुरतें असल्यामुळे, महाभारताचा तो प्रधान भाग म्हणतां येत नाही, किंवा ज्या श्रीकृष्णाच्या आणि पांडवांच्या थोर कृत्याचें वर्णन करण्याकरितां व्यासांनी महाभारत लिहिलें त्या थोर पुरुषाच्या चरित्राना किंता घेऊन मनुष्यमात्रानें चालावें किंवा नाही, याचाहि असल्या एकदेशीय विवेचनानें निर्णय लागत नाही. संसार निःसार असून केव्हां तरी संन्यास घेणेंच जर श्रेष्ठ, तर श्रीकृष्ण अगर पांडव यांनी असल्या उलाढाली कां कराव्या आणि त्यानीं त्या कोणत्याहि हेतूनें केल्या असल्या तरी लोक-संग्रहार्थ त्यांचा गौरव करून व्यासांनीं संबंधतान वेंपें एकसारखें खपून (मभा. आ. ६२.५२) एक लाय्य ग्रंथ तरी कशाला लिहावा, असें प्रश्न सहज उत्पन्न होतात. वर्णाश्रमकर्म चित्तशुद्धीसाठीं आहूत असें म्हटल्यानें या प्रश्नांचा नाट उलगडा होत नाही. कारण, काही म्हटले तरी स्वधर्माचरण किंवा जगाचे इतर व्यवहार संन्यासदृष्टीनें गौणच मानावे लागतात. यासाठीं महाभारतांत ज्या थोर पुरुषांची चरित्रें वर्णिलीं आहेत त्या महात्म्यांच्या वर्तनावर “मूले कुठारः” या न्यायानें येणाऱ्या वरील अदिपाचें निरसन करून संसार करावा कीं नाही, आणि करावा म्हटल्यास संसारात प्रत्येक मनुष्यानें कोणत्या रीतीनें आपआपले धंदे केले असतां तें कर्म मोक्षप्राप्तीच्या आड येत नाही, हें महाभारतांत कोठें तरी सविस्तर सांगणें जरूर होतें. परंतु नलोपाख्यान, रामोपाख्यान वगैरे जीं उपाख्यानें महाभारतांत आहेत त्यांत हें विवेचन करणें युक्त झालें नसतें. कारण मग त्या उपागाप्रमाणें हें विवेचनहि गौणच मानिलें गेलें असतें. तसेंच वनपर्व किंवा शांतिपर्व यांतील अनेक विषयांचे खिचडोत गीतेचा संग्रह केल्यानें तिच्या महत्त्वास कमीपणा आल्याखेरीज राहिला नसता म्हणून उद्योगपर्वसंपून महाभारतांतील प्रधान कर्म जें भारती युद्ध त्यास सुरुवात होण्याच्या ऐन प्रसंगी त्यावरच नीतिधर्मदृष्ट्या दिसण्यांत अपारिहार्य असा आक्षेप घेऊन कर्माकर्मविवेचनाचें हें स्वतंत्र शास्त्र तैथेच सोपपात्तिक सांगितलें आहे. सारांश, श्रीकृष्णानां युद्धारंभींच अर्जुनास गीता सांगितली ही परंपरागत कथा क्षणभर बाजूला ठेवून महाभारत हें धर्माधर्मनिरूपणार्थ रचिलेलें एक आर्ष महाकाव्य आहे अशा बुद्धीनें जरी विचार केला, तरी गीता सांगण्यास भारतांत जी स्थलयोजना केली आहे तीच गीतेचें महत्त्व लोकांचें लक्षांत भरण्यास काव्यदृष्ट्याहि

योग्य आहे, असें यावरून दिसून येईल. गीतेतील प्रतिपाद्य विषय आणि गीता भारतांत ज्या ठिकाणी सांगितली आहे तें स्थल, या दोहोंचीहि याप्रमाणे नीट उपपत्ति लागल्यावर गीतेतील ज्ञान रणभूमीवर मांगण्याचें कारण नाहीं, हा ग्रंथ मागाहून कोणी तरी महाभारतांत घुसडून दिला असावा, अथवा भगवद्गीतेत दहा श्लोक मुख्य किंवा शंभर मुख्य, हे प्रश्न आतां शिक्क रहात नाहींत. कारण, धर्म-निरूपणार्थ भारताचें महाभारत करण्यास अमुक विषय महाभारतांत अमुक कारणा-साठीं अमुक ठिकाणीं घातले पाहिजेत असें एकदां ठरल्यावर, त्या विषयाचें पूर्ण निरूपण करण्यास कितीहि जागा लागली तरी महाभारतकार त्याची पर्वा करीत नाहींत, असें इतर प्रकरणांवरूनहि दिसून येतें. तथापि गीतेच्या बहिरंगपरीक्षणा-संबंधानें दुसऱ्या ज्या कोट्या निघाल्या आहेत त्यांचाहि प्रसंगानुसार विचार करून त्यांत तथ्य किती आहे हें पहाणें अवश्य असल्यामुळे त्यापैकीं (१) गीता व महाभारत, (२) गीता व उपनिषदे, (३) गीता व ब्रह्मसूत्रे, (४) भागवतधर्माचा उदय व गीता, (५) हल्लींच्या गीतेचा काल, (६) गीता व बौद्ध ग्रंथ, आणि (७) गीता व ख्रिस्ती बायबल, या सात विषयांचा या प्रकरणाच्या पुढील सात भागांत क्रमशः विचार केला आहे. हा विचार करितांना महाभारत, गीता, ब्रह्मसूत्रे, उपनिषदे वगैरे ग्रंथांचें विवेचन केवळ काव्य या नात्यानें म्हणजे व्यावहारिक व ऐतिहासिक दृष्ट्याच बहिरंगपरीक्षक करीत असल्यामुळे आम्हांहि वरील प्रश्नाचा त्याच दृष्टीनें आतां विचार करणार आहोत एवढें प्रथम सांगितलें पाहिजे.

### भाग १—गीता व महाभारत.

श्रीकृष्णासारख्या थोर महात्म्यांच्या चरित्रांच्या नैतिक समर्थनार्थ कर्मयोग-पर गीता महाभारतांत योग्य कारणांसाठीं योग्य स्थळां आली असून महाभारता-चाच गीता हा एक भाग असला पाहिजे, असें जें वर अनुमान केलें तेंच या दोन्ही ग्रंथांच्या रचनेची तुलना केली असतां दृढ होतें. पण तशी तुलना करण्या-पूर्वी या दोन ग्रंथांच्या प्रस्तुतच्या स्वरूपावद्दल थोडा विचार केला पाहिजे. गीता-ग्रंथांत सातशे श्लोक आहेत असे श्रीमच्छंकराचार्यांनी आपल्या गीताभाष्यांत आरंभाच स्पष्ट म्हटलें असून हल्लीं उपलब्ध असलेल्या सर्व प्रतींत तितकेच श्लोक आढळून येतात. या ७०० श्लोकांपैकी १ श्लोक धृतराष्ट्राचा, ४० संजयाचे, ८४ अर्जुनाचे आणि ५७५ भगवंताचे आहेत. परंतु मुंबईत गणपत कृष्णार्जाच्या छाप-खान्यांत छापिलेल्या महाभारताच्या प्रतींत भाष्मपर्वांत गीतेचे अठरा अध्याय संपल्यावर जो अध्याय लागतो त्याच्या म्हणजे भाष्मपर्वाच्या त्रेचाळिसाव्या अध्यायाच्या आरंभी साडेपाच श्लोकांत जें गीतामाहात्म्य वर्णिलें आहे, त्यांत—

पटुशतानि सर्विशानि श्लोकानां प्राह केशवः ।

अर्जुनः सप्तपञ्चाशत् सप्तपष्टि तु संजयः ।

धृतराष्ट्रः श्लोकमेकं गीताया मानमुच्यते ॥

“गीतेत केशवाचे ६२०, अर्जुनाचे ५७, संजयाचे ६७ आणि धृतराष्ट्राचा १ मिळून एकंदर ७४५ श्लोक आहेत,” असे म्हटले आहे. हे श्लोक मद्रास इलाख्यांतील पाठाप्रमाणे कृष्णाचार्य यांना छापिलेल्या महाभारताच्या प्रतीत सापडतात पण कलकत्याम छापिलेल्या महाभारताच्या प्रतीत ते आढळून येत नाहीत; आणि भारतटीकाकार नीलकंठ याने हे साडेपांच श्लोक “गौडः न पठ्यते” असे लिहिले आहे. म्हणून ते प्रक्षिप्त असावे असे दिसते. पण प्रक्षिप्त मानिले तरी गीतेत ७४५ म्हणजे हल्ली उपलब्ध आहेत त्यापेक्षा ४५ श्लोक जास्त कोणाला केव्हां तरी कसे मिळाले हे सांगता येत नाही महाभारत हा ग्रंथ विस्तीर्ण असल्यामुळे त्यांत मधून मधून दुसरे श्लोक घालणे किंवा असलेले काढणे शक्य आहे. परंतु गीतेची गोष्ट तशी नाही. गीता हा ग्रंथ नेहमीच्या पाठांतला असून वेदांप्रमाणे संबंध गीताहि तोंडपाठ म्हणणारे पर्याय पुष्कळ लोक होते, व अद्यापिहि कांही आहेत. हल्लीच्या गीतेत पाठातरे फारशा आढळून येत नाहीत, आणि जे थोडे भिन्न पाठ आहेत ते टीकाकारांस माहित आहेत याचे कारणहि हेच होय. शिवाय गीताग्रंथांत कोणी फेरबदल करू नये या हेतूनेच त्यांत बरोबर सातशे श्लोक घातले असावे, असेहि म्हणण्यास हरकत नाही. मग मुंबईच्या व मद्रासच्या भारताच्या प्रतीत म्हटल्याप्रमाणे ४५ श्लोक—आणि तेहि सर्व भगवंतांचे—जास्त कोटून आले ! कारण, संजयाच्या आणि अर्जुनाच्या श्लोकांची बेरीज हल्लीच्या प्रतीत व या गणनेत एकसारखाच म्हणजे १२४ आहे; आणि अकराव्या अध्यायांतील “पश्यामि देवान्०” (११.१५-३१) इत्यादि १७ श्लोकांप्रमाणे दुसरेहि दहा श्लोक मतभेदाने संजयाचे समजले जाण्याचा संभव असल्यामुळे, संजय व अर्जुन यांच्या श्लोकांची बेरीज एक असली तरी एकमेकांचे श्लोक पृथक् पृथक् मोजण्यांत फेर पडला असावा असे म्हणता येईल. परंतु हल्लीच्या प्रतीत भगवंतांचे जे ५७५ श्लोक आहेत त्यांऐवजी ६२० म्हणजे ४५ अधिक श्लोक कोटून आले याचा कांहीच पत्ता लागत नाही. गीतेचे स्तोत्र किंवा ध्यान किंवा अशाच प्रकारच्या दुसऱ्या प्रकरणाचा यांत समावेश केलेला असेल असे म्हणावे, तर ते प्रकरण मुंबईच्या भारताच्या प्रतीत दिलेले नाही इतकेच नव्हे, तर या प्रतीतील गीतेतहि सातशेच श्लोक आहेत. म्हणून हल्लीची सातशे श्लोकांची गीताच प्रमाण धरून चालल्याखेरीज मार्ग नाही. गीतेची ही गोष्ट झाली. परंतु महाभारताची स्थिति पाहिली तर हा विरोध कांहीच नाही असे म्हणावे लागते. महाभारतसंहिता एक लक्ष आहे असे महाभारतांतच वर्णन



आं. पण हल्लीं छापिलेल्या प्रतीतून तितके श्लोक मिळत नसून निरनिराळ्या पर्वा-  
तील अध्यायसंख्याहि भारताच्या आरंभो दिलेल्या अनुक्रमणिकेप्रमाणे नाही, असे  
रावबहादुर चिंतामणराव वैद्य यांना आपल्या भारतावरील टीकाग्रंथात स्पष्ट करून  
दाखविले आहे. अशा स्थितीत गीता आणि महाभारत यांची तुलना करण्यासाठी  
या दोन ग्रंथांच्या कोणत्या तरी विवक्षित प्रती घेतल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाही;  
म्हणून श्रीमच्छंकराचार्यांनी प्रमाण धरलेली सप्तशतश्लोकी गीता आणि कलकत्यास  
वाचू प्रतापचंद्र राय यांनी छापिलेली महाभारताची प्रत प्रमाण धरून आम्हां  
त्यांची तुलना केली आहे; आणि महाभारतातून घेतलेल्या श्लोकावा या ग्रंथांतील  
स्थलनिर्देशहि कलकत्यास छापिलेल्या वरील महाभारताच्या प्रतीस अनुसरूनच  
आम्हां केलेला आहे. हेच श्लोक मुंबईच्या किंवा मद्रासतील पाठास अनुसरून  
छापिलेल्या कृष्णाचार्यांच्या प्रतीत पहाणे असल्यास आम्हां निर्दिष्ट केलेल्या  
टिकाणी नसेल तर जरा मागेपुढे पाहिले म्हणजे सापडतील.

सातशे श्लोकी गीता व कलकत्यास वाचू प्रतापचंद्र राय यांनी छापिलेली  
महाभारताची प्रत याची तुलना केली तर प्रथमतः असे आढळून येते की, भगव-  
द्गीता हा महाभारताचाच एक भाग आहे असे खुद्द महाभारतात बरेच टिकाणी  
उद्देख आहेत. पैकीं पहिला उद्देख आदिपर्वाच्या आरंभा दुसऱ्या अध्यायांत दिलेल्या  
अनुक्रमणिकेतला होय. “पूर्वांक्तं भगवद्गीतापर्वं भीष्मपर्वस्ततः” (मभा आ. २. ६९)  
असे प्रथमतः पर्ववर्णनात सांगून नंतर अठरा पर्वांच्या अध्यायांच्या व श्लोकांची  
संख्या देताना भीष्मपर्वाच्या वर्णनांत—

**कश्मलं यत्र पार्थस्य वासुदेवे गहामतिः ।**

**मोहज नाशयामास हेतुभिर्मोक्षदर्शिभिः ॥**

“ज्यांत मोक्षगर्भे कारणे दाखवून वासुदेवांना अर्जुनाच्या मनाचे मोहज कश्मल  
काढून टाकिले” (मभा आ. २. २४७)—असा भगवद्गीतेचा पुनः स्पष्ट उद्देख केलेला  
आहे. तसेच आदिपर्वाच्या पहिल्या अध्यायांत “यदाश्रौषं” अशी प्रत्येक श्लोकास  
सुरुवात करून दुर्योधनादिकांच्या जयाबद्दल आपली निराशा कमकशा होत गेली हे  
धृतराष्ट्र सांगत असतां त्यांतहि “अर्जुनाला मोहझाल्यावर त्याला कृष्णाने विश्वरूप  
दाखविलेले ऐकले तेव्हां माझी जयाबद्दल निराशा झाली” असे वर्णन आहे  
(मभा. आ. १. १७९). आदिपर्वातील या तीन उद्देखांनंतर शांतिपर्वाच्या अखेरीस  
नारायणीयधर्म सांगतांना गीतेचा पुनः निर्देश करावा लागला आहे. नारायणीय,  
सात्वत, ऐकान्तिक आणि भागवत ही चारीहि नावे समानार्थक असून नारायण-  
ऋषींनी किंवा भगवंतांनी श्वेतद्वीपांत नारदास उपदेशिलेल्या भक्तिपर प्रवृत्तिमार्गाचे  
वर्णन या उपाख्यानांत केलेले आहे (शां. ३३४—३५१). वासुदेवाची एकान्तभावाचे

भक्ति करून जगांतील व्यवहार स्वधर्माप्रमाणे करीत राहिल्यानेच मोक्षप्राप्ति होत्ये, असे या भागवतधर्माचे तत्त्व असून भगवद्गीतेतहि याचप्रमाणे कर्मयोग संन्यास मार्गापेक्षा श्रेष्ठ असे प्रतिपादन आहे, हे आम्हीं पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविले आहे. या नारायणीय धर्माच्या परंपरेचे वर्णन करितांना वैशंपायन जनमेजयास असे सांगतो की, हा धर्म साक्षात् नारायणापामून नारदास प्राप्त झाला असून तोच धर्म “कथितो ह्यरिगीतासु समासविधिकल्पतः” (मभा. शां. ३४६.१०) हरिगीतेत किंवा भगवद्गीतेत सांगितला आहे. तसेच पुढे अध्याय ३४८ श्लोक ८ यांत—

**समुपादेष्ट्वनीकेषु कुरुपांडवयोर्मृधे ।**

**अर्जुन विमनस्के च गीता भगवता स्वयम् ॥**

ऐकान्तिक किंवा नारायणधर्माचे हे विधि पूर्वी कौरवपांडवांच्या युद्धप्रसंगी विमनस्क झालेल्या अर्जुनास भगवंतांनी उपदेशिले आहेत असे सांगूनच नारायणधर्माची सर्व युद्धांतील परंपरा देऊन, हा धर्म आणि यतींचा म्हणजे संन्यासधर्म मिळून दोन्ही ‘हरिगीतेत’ सांगितले आहेत असे पुनः म्हटले आहे. (मभा.शां. ३४८.५३). आदिपर्व आणि शांतिपर्व यांत आलेल्या या सहा उल्लेखांखेरीज अश्वमेधपर्वातल्या अनुगीता-पर्वातहि आणखी एकदां भगवद्गीतेचा उल्लेख आहे. भारती युद्ध समाप्त होऊन युधिष्ठिरास राज्याभिषेक झाल्यावर कांही दिवसांनी श्रीकृष्ण व अर्जुन एकत्र बसले असता श्रीकृष्णांनी “आतां मला येथे रहाण्याचे कारण नाही; द्वारकेस जाण्याची इच्छा आहे;” अशी गोष्ट काढिल्यावर अर्जुनाचे मागे युद्धाच्या आरंभी तुम्ही मला जो उपदेश केला तो मी विसरलो, यासाठी पुनः तोच उपदेश मला सांगा, अशी श्रीकृष्णास विनंती केली (अश्व. १६). तेव्हां या विनंतीप्रमाणे श्रीकृष्णांनी द्वारकेस जाण्यापूर्वी अर्जुनास अनुगीता सांगितली आहे. या अनुगीतेत प्रथम “युद्धारंभी तुला जो उपदेश केला तो विसरलास हे तुझे दुर्दैव होय. तो उपदेश पुनः तसाच सांगतां येणे मलाहि शक्य नाही; म्हणून त्याऐवजी दुसऱ्या कांही गोष्टी तुला सांगतो.” (मभा. अश्व. अनुगीता १६.९-१६ असे भगवंतांनीच म्हटले असून अनुगीतेतील कांही प्रकरणेहि गीतेतल्या प्रकरणांसारखी आहेत. अनुगीतेतील या निर्देशासुद्धां महाभारतांतलाच भगवद्गीतेचा सातदां स्पष्ट उल्लेख आहे. अर्थात् भगवद्गीता हा हल्लींच्या महाभारतांतलाच एक भाग आहे असे त्यांतील अंतर्गत पुराव्यावरून स्पष्ट सिद्ध होते.

परंतु शंकेची गति निरंकुश असल्यामुळे वरील सातहि निर्देशांनी कित्येकांचे समाधान न होतां, हे उल्लेखहि भारतांत मागाहून घुसडलेले नसतील कशावरून, असे यावर त्यांचे म्हणणे आहे, व त्यामुळे गीता हा महाभारताचा भाग आहे की नाही ही शंका त्यांचे मनांत कायम रहात्ये. गीताग्रंथ केवळ ब्रह्मज्ञानपर आहे

अशा समजुतीमुळे ही शंका प्रथम निघालेली आहे. पण ही समजुतच आधी खरी नाही असें आम्ही पूर्वी सविस्तर दाखविले असल्यामुळे आतां ही शंका वास्तविक म्हटले म्हणजे राहूं नये. तथापि एवढ्या पुराव्यावर अवलंबून न रहातां इतर पुराव्यानें देखील ही शंका खोटी कशी ठरत्ये तें आतां सांगतों. कोणतेहि दोन ग्रंथ एकाच ग्रंथकाराचे आहेत किंवा नाहीत अशी शंका आल्यास काव्य-मीमांसक प्रथमतः शब्दसादृश्य व अर्थसादृश्य या दोन गोष्टींचा विचार करीत असतात. पैकी शब्दसादृश्यांत नुस्त्या शब्दांचाच नव्हे, तर एकंदर भाषा-सरणीचाहि समावेश होतो. या दृष्टीनें विचार करावयाचा म्हणजे गीतेची भाषा-महाभारताच्या भाषेशीं कितपत जुळत्ये हें पाहिलें पाहिजे. परंतु महाभारत ग्रंथ अतिविस्तृत असल्यामुळे प्रसंगानुसार त्यांत भाषेची रचनाहि निरनिराळी आहे. उदाहरणार्थ, कर्णपर्वातील कर्णार्जुनांच्या युद्धाचें वर्णन पाहिलें तर त्यांतील भाषा-सरणी इतर प्रकरणांतील भाषेहून निराळी आहे असें दिसून येईल. म्हणून गीतेची भाषा महाभारताच्या भाषेशीं जुळत्ये की नाही हें निश्चित सांगणें दुर्घट होय. तथापि सामान्यतः विचार केला तर कै. काशीनाथपंत तेलंग\* म्हणतात त्याप्रमाणें गीतेची भाषा व छंदोरचना आर्ष किंवा प्राचीन आहे असें म्हणावें लागतें. उदाहरणार्थ, अंत (गी. २.१६), भाषा (गी. २.५.४) ब्रह्म (=प्रकृति, गी. १.४.३), योग(=कर्मयोग), पादरपूरक अव्यय 'ह' (गी. २.९) वगैरे शब्द गीतेत ज्या अर्थानें आले आहेत त्या अर्थी ते कालिदासादिकांच्या काव्यांतून आढळून येत नाहीत असें काशीनाथपंतांनी दाखविलें असून, पाठभेदानें कां होईना पण गीता ११ ३५ वा श्लोकांत 'नमस्कृत्वा' असा अपाणिनीय शब्द व गी. ११.४८यांत 'शक्य अहं' असा अपाणिनीय संधिहि आहे. तसेंच "सेनानीनामहं स्कंद." (गी. १०.२४) यांतील 'सेनानीनां' ही षष्ठीहि पाणिनीप्रमाणें शुद्ध नाही. आर्ष वृत्तरचनेची उदाहरणें कै. तेलंग यांनीं खुलासेवार दिलीं नाहीत. पण अकराव्या अध्यायांतील विश्वरूपवर्णनाच्या (गी. ११.१५-५०) छत्तीस श्लोकांस उद्देशूनच त्यांनीं गीतेची छंदोरचना आर्ष आहे असें म्हटलें असावें असें आम्हांस वाटतें. या श्लोकांच्या प्रत्येक चरणांत अकरा अक्षरें आहेत; पण गणाचा नियम नसून एक चरण ईद्रवज्रा तर दुसरा उपेद्रवज्रा, तिसरा शाक्ती तर चवथा आणखी निराळ्याच प्रकारचा,

\*कै. काशीनाथ त्र्यंबक तेलंग यांनीं केलेलें भगवद्गीतेचें इंग्रजी भाषांतर मॅक्समुलर साहेबांनीं संपादिलेल्या प्राच्यधर्मपुस्तकमालेत (Sacred Books of the East Series, Vol. VIII.) प्रसिद्ध झालें आहे. या ग्रथास इंग्रजीतच गीतेवर एक टीकात्मक लेखप्रस्तावनेच्या रूपानें जोडिला आहे. कै. तेलंग यांच्या मताचे या प्रकारणांत जे उल्लेख आहेत ते (एका स्थलाखेरीज) या प्रस्तावनेस अनुलक्षून केलेले आहेत.

याप्रमाणे एकंदर अकरा निरनिराळ्या जातींचे चरण या छत्तीस श्लोकांत म्हणजे १४४ चरणांत आढळून येतात. तथापि दर चरणांत अक्षरं अकरा असून, पहिले, चवथे, आठवे व शेवटचे दोन गुरू आणि सहावे प्रायः लघु असा त्यांत नियम दिसून येतो; व त्यावरून ऋग्वेदांतील किंवा उपनिषदांतील त्रिष्टुप् वृत्ताच्या चालीवर हे श्लोक राचिलेले आहेत असे अनुमान होतें. कालिदासाच्या काव्यांत अकरा अक्षरांची असला विपम वृत्ते आढळून येत नाहींत. शाकुंतल नाटकांत “अमी वेदि परितः क्लृप्तधिष्ण्याः” हा श्लोक या छंदाचा आहे; पण कालिदासाचेच यास ‘ऋक्छंद’ म्हणजे ऋग्वेदांतील छंद असे नांव दिले आहे यावरून गीताग्रंथ आर्ष वृत्ते प्रचारांत असतांना झ लेला आहे हे उघड होतें. महाभारतांत अन्यत्रहि असेच आर्ष शब्द व वैदिक वृत्ते आढळून येतात. परंतु दोन्ही ग्रंथांमधील भाषा-सादृश्याचा याखेरीज दुसरा निःशंक पुरावा म्हणजे महाभारतात व गीतेत उपलब्ध होणाऱ्या एकसारख्या श्लोकांचा होय महाभारतांतील सर्व श्लोक तपासून त्यांपैकी गीतेत किती आले आहेत, हे विनचूक ठरविणे महाप्रयासाचे काम आहे. तथापि महाभारत वाचितां वाचिता त्यांत अक्षरशः किंवा थोड्या पाठभेदाने गीतेच्या श्लोकासारखे जे श्लोक आम्हास आढळून आले त्यांचीहि संख्या कांही कमी नसून तेवढ्याने भाषासादृश्याच्या प्रश्नाचा सहज निकाल होण्यासारखा आहे. गीतेत आणि महाभारतांत (कलकताप्रत) खाली दिलेले श्लोक आणि श्लोकार्थे शब्दशः किंवा एखाददुसऱ्या शब्दाच्या भेदाने एकसारख्याच सांपडतात—

गीता

महाभारत

- १.९ नानाशस्त्रप्रहरणां श्लोकार्थे. भीष्मपर्व ५१.४. गीतेतल्याप्रमाणेच दुर्योधन आपल्या सैन्याचे द्रोणाचार्यजवळ पुनः वर्णन करित आहे.
- १.१० अरथांसं संबध श्लोक. भीष्म. ५१.६
- १.१२-१९ पर्यंत आठ श्लोक. भीष्म. ५१.२२-२९ थोड्या शब्दभेदाने गीतेतील श्लोकासारखेच आहेत.
- १.४५ अहो बत महत्पापं श्लोक. द्रोण. १९७.५०. थोड्या शब्दभेदाने गीतेतील श्लोकासारखा.
- २.१९ड भौ तौ न विजानीतः श्लोकार्थे. शान्ति. २२४.१४ थोड्या पाठभेदाने बलिवासवसंवादांत व कठोपनिषदांत (२.१८) आहे.
- २.२८ अव्यक्तादीनि भूतामि श्लोक. स्त्री. २.६; १.११. ‘अव्यक्त’ याऐवजी ‘अभाव.’ बाकी एकच.

- २.३१ धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयो० श्लोकार्ध. भीष्म १२४.३६. भीष्म कर्णाला हेच शब्द सांगत आहेत.
- २.३२ यदृच्छया० श्लोक. कर्ण.५७.२. 'पार्थ' याऐवजी 'कर्ण' असे पद घालून दुर्योधन कर्णास सांगत आहे.
- २.४६ यावान् अर्थ उदपाने० श्लोक. उद्योग.४५.२६. सनत्सुजातीयप्रकरणांत थोज्या शब्दभेदाने आला आहे.
- २.५९ विषया विनिवर्तन्ते० श्लोक. शान्ति. २०४.१६. मनु-बृहस्पतिसंवादांत अक्षरशः आला आहे.
- २.६७ इंद्रियाणां हि चरतां० श्लोक. वन. २१०.२६. ब्राह्मण-व्याधसंवादांत थोज्या पाठभेदाने आला असून पूर्वी रथाचे रूपकहि आले आहे.
- २.७० आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं० श्लोक. शांति. २५०.९. शुकानुप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे.
- ३.४२ इंद्रियाणि पराण्याहः० श्लोक. शांति २४५.३२ व २४७.२. थोज्या पाठभेदाने शुकानुप्रश्नांत दोनदां आला आहे. पण हा श्लोक मूळ कठोपनिषदांतला आहे (कठ. ३.१०).
- ५.७ यदा यदा हि धर्मस्य० श्लोकार्ध. वन १८९.२७. मार्कंडेयप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे.
- ४.३१ नायं लोकोऽस्थयज्ञस्य० श्लोकार्ध. शांति. २६७.४० गोकापिलीयाख्यानांत आले असून सर्व प्रकरण यज्ञाचेच आहे.
- ४.४० नायं लोकोऽस्ति न परो० श्लोकार्ध. वन. १९९.११०. मार्कंडेयसमस्यापूर्वीत अक्षरशः आले आहे.
- ५.५ यत्संख्यैः प्राप्यते स्थानं० श्लोक शान्ति. ३०५.१९ व ३१६.४. या दोन ठिकाणी थोज्या पाठभेदाने वसिष्ठ-कराल व याज्ञवल्क्य-जनकसंवादांत आला आहे.
- ७.१८ विद्याविनयसंपन्ने० श्लोक. शान्ति. २३८.१९. शुकानुप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे.
- ६.५ आत्मैव ह्यात्मनो बंधुः० श्लोकार्ध. उद्योग. ३३.६३, ६४. विदुरनीतींत अक्षरशः आले आहे.
- ६.२९ सर्व भूतस्थमात्मनं० श्लोकार्ध. शान्ति. २३८.२१. शुकानुप्रश्नांत, मनु-मूर्तीत (मनु. १२.९१), ईशावास्योपनिषदांत (ईश ६) व कैवल्योपनिषदांत तर अक्षरशः (कै १.१०) आले आहे.

- ६.४४ जिज्ञासुरपि योगस्य० श्लोकार्ध. शांति. २३५. ७. शुकानुप्रश्नांत थोड्या पाठभेदाने आले आहे.
- ८.१७ सहस्रयुगपर्यंतं० हा श्लोक युग म्हणजे काय हे पूर्वी न सांगतां गीतेत दिला आहे. शांति. २३१. ३१. शुकानुप्रश्नांत अक्षरशः आला आहे व युग म्हणजे काय हे कोष्टकहि पूर्वी दिले आहे. मनुस्मृतींतहि हा श्लोक थोड्या पाठभेदाने आला आहे (मनु. १.७३).
- ८.२० यः स सर्वेषु भूतेषु० श्लोकार्ध. शांति. ३३९. २३. नारायणीय धर्मांत थोड्या पाठभेदाने दोनदां आले आहे.
- ९.३२ स्त्रियो वैश्यास्तथा० हा श्लोक संबंध व पुढील श्लोकाचा पूर्वार्ध. अश्व. १९. ६१ व ६२. अनुगीतेत थोड्या पाठभेदाने हेच श्लोक आहेत.
- १३.१३ सर्वतः पाणिपादं० श्लोक. शांति. २३८. २९. अश्व. १९. ४२. शुकानुप्रश्नांत आणि अनुगीतेत व इतरत्रहि अक्षरशः आला आहे, हा श्लोक मूळचा श्वेताश्वतरोपनिषदांतला आहे (श्वे ३. १६).
- १३.३० यदाभूतपृथग्भावं० श्लोक. शांति. १७. २३. युधिष्ठिराने अर्जुनास हेच शब्द सांगितले आहेत.
- १४.१८ ऊर्ध्वं गच्छति सत्त्वस्था० श्लोक. अश्व. ३९. १० अनुगीतेत गुरुशिष्यसंवादांत अक्षरशः आला आहे.
- १६.२१ त्रिविधं नरकस्येदं० श्लोक उद्योग. ३२. ७०. विदुरनीतींत अक्षरशः आला आहे.
- १७.३ श्रद्धामयोऽयं पुरुषः० श्लोकार्ध. शान्ति. २६३. १७. तुलाधार-जाजलि-संवादांत श्रद्धाप्रकरणांत आले आहे.
- १८.१४ अधिष्ठानं तथा कर्ता० श्लोक. शान्ति. ३४७. ८७. नारायणीयधर्मांत अक्षरशः आला आहे.

येणेप्रमाणे २७ संबंध श्लोक आणि १२ श्लोकार्धे गीतेत आणि महाभारताच्या निरनिराळ्या प्रकरणांतून कधी अक्षरशः तर कधी थोड्या पाठभेदाने एकसारखीच आहेत असे आढळून येते, व पुरा तपास केला तर याद्वनहि आणखी कांहों साधारण श्लोक किंवा श्लोकार्धे सांपडण्याचा संभव आहे. दोनदोन किंवा तीनतीन शब्द अगर श्लोकाचे चवथे भाग (चरण) गीतेत आणि महाभारतांत किती ठिकाणी एकसारखे आढळतात हे पाहू गेल्यास वरील यादी पुष्कळच वाढवावी लागेल.\*पण

\* सर्व महाभारतांत या दृष्टीने पाहू गेल्यास गीतेत आणि महाभारतांत समान

हे शब्दसाम्य सोडून देऊन, केवळ वरील यादीतील श्लोकसादृश्याचा जरी विचार केला तरी महाभारतातील इतर प्रकरणे आणि गीता ही एकाच्याच हातचीं असावीं असें म्हटल्याखेरीज निभाव लागत नाही. प्रकरणशः विचार केला तर वरील ३३ श्लोकांपैकी १ मार्कंडेयप्रश्नांत  $\frac{1}{2}$  मार्कंडेयसमस्येत, १ ब्राह्मणव्याधसंवादांत, २ विदुरनीतींत, १ सनत्सुजातीयांत, १ मनुबृहस्पतिसंवादांत, ६ $\frac{1}{2}$  शुक्रानुप्रश्नांत, १ तुलाधारजाजलिसंवादांत, १ वसिष्ठकराल व याजवल्क्यजनकसंवादांत, १ $\frac{1}{2}$  नारायणीय धर्मांत, २ $\frac{1}{2}$  अनुगीतेंत आणि बाकी भाष्म, द्रोण, कर्ण व स्त्री पर्वान्तून आलेले असून, यांपैकीं प्रायः सर्व ठिकाणीं हे श्लोक पूर्वापर संदर्भाला धरून योग्य स्थलीं आले आहेत, प्रक्षिप्त नव्हेत, असें आढळून येईल किंबहुना कांहीं श्लोक गीतेंतच समारोपदृष्ट्या घेतलेले दिसतात. उदाहरणार्थ, “सहस्रयुगपर्यंतं” (गी. ८. १७ हा श्लोक समजण्यास वर्ष, युग यांच्या व्याख्या पूर्वी देणे जरूर होते; आणि भारतांत (शां. २३१) व मनुस्मृतींत त्यांची लक्षणं पूर्वी देऊन नंतर हा श्लोक दिला आहे. परंतु गीतेंत हा श्लोक या युगादिकाच्या व्याख्या न देतां एकदम सांगितला आहे. अशा दृष्टीने विचार केला म्हणजे महाभारताच्या इतर प्रकरणांत हे श्लोक गीतेंतूनच घेतलेले असतील असें म्हणतां येत नाही; आणि इतक्या निरनिराळ्या प्रकरणांतून गीतेंत हे सर्व श्लोक घेतलेले असणेहि संभवत नाही. तेव्हां गीता आणि हीं प्रकरणे लिहिणारा पुरुष एकच असला पाहिजे असे अनुमान करणे भाग पडतें. मनुस्मृतीतील अनेक श्लोक ज्याप्रमाणे महाभारतांत आढळतात\* तद्वत् गीतेंतला “सहस्रयुगपर्यंतं” (८. १७) हा सबंध श्लोक थोड्या पाठभेदाने आणि “श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्” (गी. ३. ३५ व गी. १८. ४७) हे श्लोकार्थ ‘श्रेयान्’ या ऐवजीं ‘वरं’ या पाठभेदाने, व “सर्वभूतस्थमात्मनं” हे श्लोकार्थ (गी. ६. २९) “सर्वभूतेषु चात्मनं” अशा भेदाने मनुस्मृतींत उपलब्ध होतात (मनु. १. ७३; १०. ९७; १२. ९१), हेहि या असे श्लोकपाद म्हणजे चरण शंभराहून देखील अधिक सांपडतील. त्यापैकीं कांहीं येथें देतो—किं भोगैर्जीवितेन वा (गी १.३२), नैतत्त्वय्युपपद्यते (गी.२.३), त्रायते महतो भयात् (२.४०), अशान्तस्य कुतःसुखम् ( २.६६), उत्सीदयुरिम लोकाः ( ३.२४), मनो दुर्निग्रहं चलम् (६.३५), ममात्मा भूतभावनः (९.५), मोघाशा मोघकर्माणः (९. १२), समः सर्वेषु भूतेषु (९.२९), दीप्तानलकैर्जुतिं (११.१७), सर्वभूतहिते रताः (१२.४), तुल्यनिंदास्तुतिः (१२.१९), संतुष्टो येन केनचित् (१२.१९), समलोष्टाश्मकांचनः (१४. २४), त्रिविधा कर्मचोदना (१८.१८), निर्ममः शान्तः (१८.५३), ब्रह्मभूयाय कल्पते (१८ ५३) इ. इ.

मनुस्मृतीतील कोणते श्लोक महाभारतांत सांपडतात याची यादी बुल्हरसाहेबांनीं ‘प्राच्यधर्मपुस्तकमालेत’ प्रसिद्ध केलेल्या मनुच्या इंग्रजी भाषांतरास जोडिलेली आहे ती पहा (S.B.E. Vol. XXV. pp 531 ff).

ठिकाणी सांगितले पाहिजे. महाभारताच्या अनुशासनपर्वात तर “मनुनाभिहितं शास्त्रं” (अनु.४७.३५) असा मनुस्मृतीचा स्पष्टच उल्लेख आहे.

शब्दसादृश्याच्या ऐवजी अर्थसादृश्य पाहिले तरीहि हेच अनुमान दृढ होतें. गीतेतील कर्मयोगमार्ग आणि प्रवृत्तिपर भागवत किंवा नारायणीय धर्म यांतील साम्य आम्हां पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविलेंच आहे. वासुदेवापासून संकर्षण, संकर्षणापासून प्रद्युम्न, प्रद्युम्नापासून अनिरुद्र आणि अनिरुद्रापासून ब्रह्मदेव अशी जी व्यक्त सृष्टीच्या उपपत्तीची परंपरा नारायणीय धर्मात दिली आहे (शां ३३९. ७१, ७२) ती गीतेत घेतलेली नसून याशिवाय गीतेतील धर्मात आणि नारायणीय धर्मात दुसरेहि कित्येक भेद आहेत हे खरे. पण चतुर्व्यूह परमेश्वराची कल्पना गीतेस मान्य नसली, तरी एकव्यूह वासुदेवाचा भक्ति हाच राजमार्ग होय; दुसऱ्या कोणत्याहि देवतेचा भक्ति केली तरी तां वासुदेवाचीच भक्ति होत्ये; भक्त चार प्रकारचे असतात; भगवद्भक्तानें स्वधर्माप्रमाणें सर्व कर्म करून यज्ञचक्र चालू ठेविले पाहिजे; संन्यास घेणें योग्य नाही; इत्यादि सिद्धान्तांचा विचार केला तर गीतेतील धर्म आणि भागवतधर्म हे एकच आहेत असे आढळून येते. आणि विवस्वान्-मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि संप्रदायपरंपराहि दोहोंकडे एकच आहे हे पूर्वी सांगितले आहे. तसेच गीतेतला वेदान्त किंवा अध्यात्मज्ञानहि सनत्सुजातीय, शुकानुप्रथ, किंवा याज्ञवल्क्यजनकसंवाद इत्यादि प्रकरणांत अगर अनुगीतेत प्रातिपादन केलेल्या ब्रह्मज्ञानाशी मिळते आहे, हे सदर प्रकरणे वाचिल्यास कोणाच्याहि लक्षांत येईल. कापिलसांख्यशास्त्रातील २५ तत्त्वे व गुणोत्कर्षाचा सिद्धान्त कवूल करूनहि भगवद्गीता प्रकृति आणि पुरुष यांच्याहि पलीकडे असणारें तत्त्व ज्याप्रमाणें नित्य मानित्ये, तद्वतच सांख्यांच्या २५ तत्त्वांपलीकडे ‘सव्विसावें’ तत्त्व असून त्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय कैवल्य प्राप्त होत नाही असे शांतिपर्वात वसिष्ठकरालजनकसंवादांत आणि याज्ञवल्क्यजनकसंवादांत सविस्तर प्रतिपादन केले आहे. कर्मयोग किंवा अध्यात्म या दोन विषयांसंबंधानेंच हे विचारसाम्य आढळून येतें असे नाही; तर या दोन मुख्य विषयांखेरीज गीतेत जे दुसरे पोटविषय आहेत त्यांच्या तोडीची प्रकरणेहि महाभारतांत इतरत्र आलेली आहेत. उदाहरणार्थ, गीतेच्या पहिल्या अध्यायाच्या आरंभाचें दुर्योधनानें दोन्ही सैन्यांचें द्रोणाचार्याजवळ जसे वर्णन केले तसेच वर्णन पुढे भीष्मपर्वात ५१ व्या अध्यायांत त्यानें पुनः द्रोणाचार्याजवळच केले आहे. पहिल्या अध्यायाच्या उत्तरार्धात अर्जुनाला जो विषाद झाला आहे, त्याच तोडीचा विषाद पुढे युधिष्ठिराला शांतिपर्वाच्या आरंभां झाला असून, भीष्म व द्रोण यांचे ‘योगानें’ वध करण्याची वेळ आली तेव्हां अर्जुनाच्या तोंडांतून पुनः अशाच प्रकारचे विषादप्रचुर उद्गार निघाले आहेत (भीष्म. ९.७.४-७व १०८. ८८-९४).



ज्यांच्याकरितां उपभोग प्राप्त करून घ्यावयाचे त्यांनाच ठार मारल्यावर मग जय मिळाला तरी काय उपयोग, असे अर्जुनानें गीतेच्या आरंभी म्हटलें आहे (गी. १. ३२ ३३); तर पुढें युद्धांत सर्व कौरवांचा क्षय झाल्यावर तेच उद्गार दुर्योधनाच्या तोंडांतूनही निघाले आहेत (शल्य. ३१. ४२-५१). दुसऱ्या अध्यायाचे आरंभीच सांख्य व कर्मयोग या दोन भिन्न निष्ठा ज्याप्रमाणें सांगितल्या तद्वत् नारायणीय धर्मातच नव्हे, तर शांतिपर्वातहि जापकोपाख्यानांत व जनकसुलभसंवादांत या निष्ठांचें वर्णन आहे (शां. १९६व ३२०); आणि तिसऱ्या अध्यायातील अकर्मापेक्षां कर्म श्रेष्ठ, कर्म न केलें तर पोट देखील भरणार नाही, इत्यादि विचार वनपर्वाचे आरंभी द्रौपदीने युधिष्ठिरास सांगितले असून (वन. ३२), अनुगीतेंतहि याच तत्वांचा पुनः उल्लेख आहे. श्रौतधर्म किंवा स्मार्तधर्म यज्ञमय आहे, यज्ञ आणि प्रजा ब्रह्मदेवानें बरोबर निर्माण केल्या, इत्यादि गीतेंतील प्रवचन नारायणीय धर्माखेरीज शांतिपर्वात इतर ठिकाणीं (शां. २६७) व मनुस्मृतींतहि आलें असून (मनु. ३), स्वधर्माप्रमाणें कर्म करण्यांत पाप नाही हे विचार तुलाधारजाजलिसंवादांत व ब्राह्मणव्याघसंवादांतहि आलेले आहेत (शां. २६०-२६३ व वन. २०६-२१५). याखेरीज सृष्ट्युत्पत्तीची जी थोडी हकीगत गीतेच्या सातव्या व आठव्या अध्यायांत आहे तद्वत्च शांतिपर्वात शुकानुप्रश्नांत वर्णन असून (शां. २३१) सहाव्या अध्यायांत पार्त-जलयोगाच्या आसनांची जी माहिती आहे तीच पुनः शुकानुप्रश्नांत (शां. २३९) व पुढें शांतिपर्वाच्या ३०० व्या अध्यायांत व अनुगीतेंतहि सविस्तर सांगितली आहे (अश्व. १९). अनुगीतेंतील गुरुशिष्यसंवादांतलें मध्यमोत्तम वस्तूंचें वर्णन (अश्व. ४३ व ४४) आणि गीतेच्या दहाव्या अध्यायातील विभूतिवर्णन, हीं तर बहुतेक एकार्थक आहेत असें म्हणण्यास हरकत नाही. गीतेंत भगवंतांनीं अर्जुनाला जें विश्वरूप दाखविलें तेंच शिष्टाईचे वेळां दुर्योधनादि कौरवांस व पुढें लढाई संपल्यानंतर द्वारकेस परत जातांना वाटेंत उत्तंकास, आणि नारायणांनीं नारदास व दाशरथि रामानें परशुरामास दाखविलें, असें महाभारतांत सांगितलें आहे (उ. १३०; अश्व. ५५; शां. ३३९; वन ९९). गीतेंतील विश्वरूपवर्णन या चारी ठिकाणच्या वर्णनांपेक्षां सरस व विस्तृत आहे खरें; पण अर्थसादर्याच्या दृष्टीनें विचार करितां त्यांत कांहीं नवें नाही, असें हीं सर्व वर्णनें वाचिलीं असतां सहज दिसून येईल. सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांमुळे सृष्टींत वैचित्र्य कसें निर्माण होतें, या गुणांचीं लक्षणें कोणतीं आणि सर्व कर्तृत्व गुणांचें आहे, आत्म्याचे नव्हे, इत्यादि प्रकारचें गीतेच्या चवदाव्या व पंधराव्या अध्यायांत जें निरूपण आहे त्याच नमुन्याचें या तीन गुणांचें वर्णन अनुगीतेंत (अश्व. ३६-३९) आणि शांतिपर्वातहि ठिकठिकाणीं आलें आहे (शां. २८५-३००—

३११). सारांश, गीतेतल्या प्रसंगाला अनुसरून गीतेत कांही विषयांचे विवेचन अधिक विस्तृत असून या विषयांची गीतेतील जुळणी जरी निराळी असली, तरी गीतेतील सर्व विचारांच्या तोडीचे विचार महाभारतांत पृथक् पृथक् इतरत्र कोठे ना कोठे तरी कमीजास्त प्रमाणाने आले आहेत असे आढळून येते; आणि या विचारसाम्याबरोबर शब्दांचेहि थोडेबहुत साम्य आपोआपच येते हे सांगावयास नको. मार्गशीर्ष महिन्यासंबंधाचे सादृश्य तर विलक्षणच आहे. गीतेत “मासानां मार्गशीर्षोऽहं” (गी १०.३५) असे या महिन्यास ज्याप्रमाणे प्रथम स्थान दिले आहे त्याप्रमाणेच अनुशासनपूर्वक दानधर्मप्रकरणां उपवासाकरितां महिन्यांची नावे दोनदां सांगण्याचा जेथे प्रसंग आला तेथे प्रत्येक वेळी मार्गशीर्ष महिन्यापासून महिने मोजण्यास सुरुवात केलेली आहे (अनु.१०६ व १०९). गीतेतील आत्मौपम्याची किंवा सर्वभूतहिताची दृष्टि, अथवा आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक हा भेद, अगर देवयान व पितृयाण गति यांचाहि महाभारतांत इतरत्र अनेक ठिकाणी उल्लेख आलेला आहे; पण याबद्दल मागील प्रकरणांतून सविस्तर विवेचन आले असल्यामुळे त्याची येथे पुनरुक्ति करित नाही.

भाषासादृश्य घ्या, अर्थसादृश्य घ्या, किंवा गीतेसंबंधाने महाभारतांत सहासा-तदां जे स्पष्ट उल्लेख आले आहेत त्यांचा विचार करा; गीता हा हल्लींच्या महाभारताचाच एक भाग असूच ज्या पुरुषाने हल्लींचे महाभारत रचिले त्यानेच हल्लींची गीता वर्णिलेली आहे, असे अनुमान करणे भाग पडते. या सर्व प्रमाणांकडे दुर्लक्ष करून त्यांची कशी तरी वासलात लावून कांहीजणांनीं गीता प्रक्षिप्त ठरविण्याचा प्रयत्न केलेला आमच्या पहाण्यांत आलेला आहे. पण बाह्य प्रमाणास अप्रमाण ठरवून स्वतःच्या संशयापिशाचिकेस अग्रस्थान देणाऱ्या या लोकांची विचारसरणी आमच्या मते अगदीं अशास्त्र अतएव अप्राह्य होय. त्यांतून गीता महाभारतांत कां यावी याची जर कांही उपपत्ति लागत नसती तर गोष्ट निराळी. पण या प्रकरणाच्या आरंभी सांगितल्याप्रमाणे गीता नुस्ती वेदान्तपर अगर भक्तिपर नसून प्रमाणभूत झालेल्या थोर पुरुषांचीं जीं चरित्रें महाभारतांत वर्णिली आहेत त्यांतील नीतितत्त्व किंवा मर्म सांगण्यासाठी महाभारतात कर्मयोगपर गीता सांगणे जरूर होते व ती हल्ली महाभारतांत ज्या स्थली सांगितली आहे त्यापेक्षां काव्यदृष्ट्याहि सर्व भारतप्रंथांत अधिक योग्य स्थल दिसत नाही एवढे सिद्ध झाल्यावर, गीता भारतांत योग्य कारणासाठी व योग्य स्थली आली आहे, प्रक्षिप्त नव्हे, हाच सिद्धान्त अखेर कायम ठरतो. महाभारताप्रमाणेच रामायणहि सर्वमान्य व उत्कृष्ट आर्षे महाकाव्य असून त्यांत सुद्धा कथाप्रसंगानुसार सत्याचे, पुत्रधर्माचे, मातृधर्माचे, राजधर्माचे वगैरे मार्मिक विवेचन केलेले आहे. पण हे काव्य महाभारताप्रमाणे

“ अनेकसमयान्वित, सूक्ष्म धर्माधर्मांच्या अनेक न्यायांनी भरलेले, आणि सर्व लोकांना शीलचारित्र्याचा सर्व प्रकार धडा घालून देण्याला समर्थ ” करण्याचा वाल्मीकिऋषींचा मूळ हेतु नसल्यामुळे, धर्माधर्मांच्या, कार्याकार्यांच्या अगर नीतीच्या दृष्टीने महाभारताची योग्यता रामायणापेक्षा विशेष आहे, हे सांगायचास नको. महाभारत हे नुस्तें आर्ष काव्य अगर नुस्ता इतिहास नसून धर्माधर्मांच्या सूक्ष्म प्रसंगांचें निरूपण करणारी ही एक संहिताच आहे; आणि या धर्मसंहितेंत जर कर्मयोगाचें शास्त्रीय व तात्त्विक विवेचन आलें नाहीं तर तें येणार कोठें ! नुस्त्या वेदान्तावरील ग्रंथांत हें विवेचन येऊं शकत नाहीं. धर्मसंहिता हेंच त्याचें योग्य स्थल होय; आणि महाभारतकारांनीं जर हें विवेचन केलें नसतें तर धर्माधर्मांचा हा मोठा संग्रह, किंवा पांचवा वेद, त्या मानानें अपुराच राहिला असता. ही अपूर्तता काढून टाकण्यासाठीं भगवद्गीता महाभारतांत आली आहे; आणि कर्मयोग-समर्थनाचें हें काम करण्यास वेदान्तशास्त्राप्रमाणेंच व्यवहारातहि अत्यंत प्रवीण असा महाभारतकारासारखा उत्तम ज्ञानी सत्पुरुष आम्हांस लाधला, हें आमचें भाग्य समजलें पाहिजे.

हल्लींची भगवद्गीता हा हल्लींच्या महाभारतांतच एक भाग आहे एवढें या प्रमाणें सिद्ध झालें, तरी त्याच्या अर्थाचा थोडा जास्त खुलासा केला पाहिजे. भारत आणि महाभारत हे दोन शब्द हल्लीं आपण समानार्थी समजतो; पण वस्तुतः हे दोन शब्द निराळे आहेत. व्याकरणरीत्या पाहिलें तर भरतवंशातील राजाच्या पराक्रमाचें ज्या ग्रंथांत वर्णन आहे त्यास ‘भारत’ असें नांव प्राप्त होतें. रामायण, भागवत इत्यादि शब्दांची व्युत्पत्ति अशाच प्रकारची आहे; व त्याप्रमाणें भारती युद्धाचें ज्या ग्रंथांत वर्णन आहे त्यास नुस्तें ‘भारत’ असें म्हटलें म्हणजे बस्स आहे; मग तो ग्रंथ कितीहि विस्तृत असला तरी हरकत नाहीं. रामायण ग्रंथ कांहीं लहान नाहीं; पण त्यास महारामायण असें कोणी म्हणत नाहीं. मग भारतासच ‘महाभारत’ हें नांव कां ? महत्त्व आणि भारतत्व या दोन गुणांमुळे ‘महाभारत’ हें नांव या ग्रंथास मिळालें असें महाभारताच्या शेवटीं सांगितलें आहे (स्वर्गा. ५. ४४). पण सरळ शब्दार्थ पाहिला तर ‘महाभारत’ म्हणजे ‘मोठें भारत’ असा अर्थ होतो. आणि हा अर्थ घेतला म्हणजे ‘मोठें’ भारत होण्यापूर्वीं एखादें ‘लहान’ भारत होतें काय ? आणि त्यात गीता होती कीं नाहीं ? अशी सहज शंका येत्ये. हल्लींच्या महाभारताच्या आदिपर्वांत उपाख्यानांखेरीज महाभारतग्रंथ चोवीस हजार आहे असें वर्णन असून (आ. १. १०१), पुढें यासच ‘जय’ असें पूर्वीं नांव होतें असें म्हटलें आहे (आ. ६२. २०). ‘जय’ या शब्दानें भारती युद्धांत झालेला पांडवांचा जय हा अर्थ विवक्षित दिसतो; आणि तसा अर्थ

धरिला म्हणजे भारती युद्धाचे वर्णन 'जय' नांवाच्या ग्रंथांत प्रथम असून, पुढे त्याच ऐतिहासिक ग्रंथांत उपाख्यानांची भर पडून, इतिहास आणि धर्माधर्मविवेचन या दोहोंचे निरूपण करणारा महाभारत हा मोठा ग्रंथ झाला असावा असे दिसून येते. आश्वलायनगृह्यसूत्रांत "सुमन्तु-जैमिनी वैशंपायन-पैल-सूत्र-भाष्य-भारत-महा-भारतधर्माचार्या." (आ. गृ. ३.४.४) असा ऋषितर्पणांत भारत व महाभारत या दोन निरनिराळ्या ग्रंथांचा जो स्पष्ट उल्लेख आहे त्यावरूनहि हेच अनुमान दृढ होते. लहान भारताचा याप्रमाणे मोठ्या भारतांत समावेश झाल्यावर कांहीं काळाने लहान भारत हा स्वतंत्र ग्रंथ शिळक न रहाता 'महाभारत' हाच काय तो एक भारतग्रंथ अशी समजूत होणे स्वाभाविक आहे. हल्लींच्या महाभारताच्या प्रतींतहि व्यासांनी भारत प्रथमतः आपला पुत्र शुक्र यास आणि नंतर ते दुसऱ्या शिष्यांस पढाविले असे वर्णन असून, (आ. १.१०३) पुढे सुमंतु, जैमिनी, पैल, शुक्र आणि वैशंपायन या पांच शिष्यांनी पांच निरनिराळ्या भारतसंहिता किंवा महाभारते लिहिलीं असे स्पष्ट सांगितले आहे (आ. ६३.९०). या पांच महाभारतांपैकी वैशंपायनाचे महाभारत आणि जैमिनीच्या महाभारतापैकी अश्वमेधपर्व एवढीच व्यासांनी अखेर शिळक ठेविली अशी कथा आहे. ऋषितर्पणांत 'भारत-महाभारत' या शब्दांपूर्वी सुमन्तु वगैरे नावे कां आलीं याची आतां उपपत्ति लागत्ये. परंतु इतक्या खोल पाण्यांत येथे शिरण्याचे कारण नाही. रा. व. चिंतामणराव वैद्य यांनी आपल्या महाभारतावरील टीकाग्रंथांत या विषयाचा विचार करून जो सिद्धान्त केला आहे तोच आमच्या मते सयुक्तिक आहे. म्हणून हल्लीं आपणांस उपलब्ध असलेले महाभारत मूळचे नसून भारताची किंवा महाभारताची अनेक रूपे होत होत अखेरीस त्याला जें स्वरूप आले तें हल्लींचे महाभारत होय, एवढे या टिकाणीं सांगितले म्हणजे बस्स आहे. यांपैकीं अगदीं मूळच्या भारतांतहि गीता नसेल असे म्हणतां येत नाही. सनत्सुजातीय, विदुरनीति, शुकानुश्रथ, याज्ञवल्क्यजनकसंवाद, विष्णु-सहस्रनाम, अनुगीता, नारायणीय धर्म वगैरे प्रकरणांप्रमाणेच हल्लींची गीताहि महाभारतकारांनीं पूर्वीच्या ग्रंथाच्या आधारांनेच लिहिलीं आहे, नवी रचिलेली नाही, हे उघड आहे. तथापि महाभारतकारांनीं अगदीं मूळच्या गीतेत कांहींच फेरफार केला नसेल असेहि निश्चयाने सांगतां येत नाही. हल्लींची सातशे श्लोकी गीता प्रस्तुतच्या महाभारताचाच एक भाग असून, दोहोंचीहि रचना एकाच्याच हातची आहे, हल्लींच्या महाभारतांत हल्लींची गीता कोणीं मागाहून ढकललेली नाही, एवढे वरील विवेचनावरून कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. हल्लींच्या महाभारताचा काल कोणता, आणि मूळ गीतेबद्दल आमचे काय म्हणणे आहे ते पुढे सांगण्यांत येईल.

भाग २—गीता व उपनिषदें.

आतां गीता व निरनिराळीं उपनिषदें यांचा परस्पर संबंध काय आहे तो पाहूं. हल्लींच्या महाभारतांतच जागोजाग उपनिषदांचा सामान्यरीत्या उल्लेख आला आहे इतकेंच नाही. तर बृहदारण्यक व छांदोग्यामधील (बृ. १.३; छा. १.२.) प्राणेंद्रियांच्या लडाईची हकीकत अनुगीतें (अश्व. २.३) दिली असून “न मेस्तेनो जनपदे” इत्यादि कैकेय अश्वपतिराजाचे तोंडचे शब्द (छां. ५. ११. १५) शांतिपर्वांत सदर राजाची गोष्ट सांगतांना आले आहेत (शां. ७.७.८). तसेंच “न प्रेत्य संज्ञास्ति”— मेल्यावर ज्ञात्याला संज्ञा रहात नाही; कारण, तो ब्रह्मांत मिळून जातो—हा बृहदारण्यकांतील विषय (बृ. ४.५.१३) शांतिपर्वांत जनकपंचाशिखसंवादांत आला असून तेथेंच अखेरीस प्रश्न व मुंडक या उपनिषदांतील (प्रश्न. ६. ५; मुं. ३.२.८) नदी आणि समुद्र यांचा दृष्टान्त नामरूपानें विमुक्त ज्ञानाच्या पुरुषास उद्देशून योजिला आहे. शिवाय इंद्रियांना घोडे बनवून ब्राह्मणव्याधसंवादांत (वन. २२०) व अनुगीतेंत बुद्धीला सारथ्याची जी उपमा दिली आहे, तीहि कठोपनिषदांतली असून (क. १. ३.३,) शांतिपर्वांत (१८७. २९ व ३३१. ४४) दोन ठिकाणी “एष सर्वेषु भूतेषु गृहात्मा” (कठ. ३. १२) व “अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मात्” (कठ. २. १४) हे कठोपनिषदांतील श्लोकहि थोड्या फरकानें आले आहेत. श्रेताश्वतरांतील “सर्वतः पाणिपादं०” हा श्लोक महाभारतांत अनेक ठिकाणी व गीतेंतहि आला आहे हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. परंतु एवढ्यानेच हें सादर्य संपलें नसून याखेरीज उपनिषदांतील पुष्कळ वाक्ये महाभारतांत ठिकठिकाणी आली आहेत. किंबहुना, महाभारतांतील अध्यात्मज्ञान बहुतेक उपनिषदांतलेंच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही.

महाभारताप्रमाणेंच भगवद्गीतेंतील अध्यात्मज्ञानहि उपनिषदांस धरून आहे. इतकेंच नव्हे, तर गीतेंतला भक्तिमार्गहि या ज्ञानाला न सोडितां सांगितला आहे हें गीतारहस्याच्या नवव्या व तेराव्या प्रकरणांत आम्हीं सविस्तर दाखविलें आहे. म्हणून त्याची येथें द्विस्तिक न करितां थोडक्यात एवढेंच सांगतों कीं, गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील आत्म्याचें अशोच्यत्व, आठव्यांतील अक्षरब्रह्मस्वरूप आणि तेराव्यांतील क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार व त्यांतहि विशेषेकरून ‘ज्ञेय’ परब्रह्माचें स्वरूप, हे सर्व विषय अक्षरशः उपनिषदांच्याच आधारे गीतेंत वर्णिले आहेत. उपनिषदांपैकी कांही उपनिषदें गद्यांत व कांही पद्यांत आहेत. पैकीं गद्यात्मक उपनिषदांतील वाक्ये पद्यमय गीतेंत जशींच्या तशींच येणें शक्य नाही; तथापि ‘जें आहे तें आहे आणि नाही तें नाही’ (गी. २. १६,) “यं यं वापि स्मरन् भावं०” (गी. ८. ६), इत्यादि विचार छांदोग्योपनिषदांतले, आणि “क्षीणे पुण्ये०” (गी. ९. २१), “ज्योतिषां ज्योतिः” (गी. १३. १७), किंवा “मात्रास्पर्शाः” (गी. २. १४) इ०

विचार व वाक्ये बृहदारण्यकांतील आहेत असे सदर उपनिषदे ज्याने वाचिली असतील त्याला सहज कळून येईल. पण गद्यात्मक उपनिषदे सोडून पद्यात्मक उपनिषदे घेतलीं तर हे साम्य याहून अधिक चांगले व्यक्त होते. कारण, या पद्यात्मक उपनिषदांतील कांही श्लोक जसेच्या तसेच भगवद्गीतेत घेतले आहेत. उदाहरणार्थ, कठोपनिषदांतील सहासात श्लोक अक्षरशः किंवा थोड्या शब्दभेदाने गीतेत आले आहेत. गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांतील “आश्चर्यवत्पश्यति०” (२.२९) हा श्लोक कठोपनिषदाच्या दुसऱ्या वर्णांतील “आश्चर्यो वक्ता०” (कठ.२.७) या श्लोकाशां सदृश असून, “न जायते भ्रियते वा कदाचित्०” हा श्लोक (गी.२.२०) आणि “यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति०” (गी.८.११) हे श्लोकार्थे गीतेत व कठोपनिषदांत अक्षरशः एकच आहे (कठ.२.१९; २.१५). “इंद्रियाणि पराण्याहुः०” (गी. ३.४२) हा गीतेतील श्लोक कठोपनिषदांतला आहे (कठ.३.१०) हे पूर्वी सांगितलेच आहे. त्याचप्रमाणे गीतेतल्या पंधराव्या अध्यायांतील अश्वत्थवृक्षाचे रूपक कठोपनिषदांतून, आणि “न तद्भासयते सूर्यो०” (गी.१५.६) हा श्लोक कठ व श्वेताश्वतर उपनिषदांतून थोड्या शब्दभेदाने गीतेत घेतला आहे. श्वेताश्वतरोपनिषदांतल्या दुसऱ्या पुष्कळ कल्पना व श्लोकहि गीतेत आहेत. माया हा शब्द प्रथम श्वेताश्वतरोपनिषदांत आला असून तेथूनच तो गीतेत व महाभारतांत घेतला असावा हे नवव्या प्रकरणांत आम्हां दाखविले आहे. याखेरीज गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत “शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य०” (गी. ६.११) असे जे योगाभ्यासास योग्य स्थलाचे वर्णन आहेत ते “समे शुचौ०” इत्यादि (श्वे.२.१०) मंत्रावरून आणि “समं कायशिरोघ्नीवं०” (गी.६.१३) हे शब्द “त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरम्” (श्वे. २. ८) या श्वेताश्वतरोपनिषदांतील मंत्रावरून घेतले आहेत असे शब्दसादृश्यावरून उघड होते तसेच “सर्वतःपाणिपादं०” हा श्लोक व त्याचा पुढील श्लोकार्थहि गीतेत (१३.१३) व श्वेताश्वतरोपनिषदांत शब्दशः आढळतात (श्वे.३.१६); आणि “अणोरणीयांसं” किंवा “आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्” हीं पदेहि गीतेत (८.९) आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांत एकसारखी आहेत (श्वे.३. ९, २०). याशिवाय गीतेतील व उपनिषदांतील शब्दसादृश्य म्हटले म्हणजे “सर्वभूतस्थमात्मानं” (गी. ६. २९) आणि “वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो” (गी.१५.१५) हीं दोन श्लोकार्थे कैवल्योपनिषदांत (कै. १.१०; २. ३) जशींच्या तशींच आढळतात हे होय. परंतु या शब्दसादृश्याबद्दल जास्त विचार करण्याचे कारण नाही. गीतेतील वेदान्त उपनिषदांच्या आधारें प्रतिपादन केला आहे याबद्दल कोणालाच शंका नाही. उपनिषदांतील विवेचनांत व गीतेतील विवेचनांत कांहीं फेर आहे किंवा नाही, आणि असल्यास कोणता, हेच मुख्यत्वेकरून पहाणे आहे. म्हणून आतां त्या विषयाकडे वळू.

उपनिषदें पुष्कळ असून त्यांपैकी कांहींची भाषा इतकी अर्वाचीन आहे की, हीं उपनिषदें व जुनीं उपनिषदें एकाच कालचीं नाहीत असे सहज दिसून येतें. म्हणून गीतेंतील व उपनिषदांतील प्रतिपाद्य विषयांचें सादृश्य पहातांना ब्रह्मसुत्रांत ज्या उपनिषदांचा उल्लेख आहे तींच उपनिषदें मुख्यत्वेकरून आम्हां या प्रकरणांत तुलनेसाठीं घेतली आहेत. या उपनिषदांतील अर्थाचा व गीतेंतील अध्यात्माचा मेळ पाहूं लागलें तर प्रथम असे आढळून येतें की, निर्गुण परब्रह्माचें स्वरूप दोहोंमध्ये जरी एकच आहे, तरी निर्गुणापासून सगुण कसें निर्माण झालें याचें वर्णन करितांना 'अविद्या' शब्दाऐवजी 'माया' किंवा 'अज्ञान' हे शब्दच गीतेमध्ये योजिले आहेत. 'माया' हा शब्द श्वेताश्वतरोपनिषदांत आला असून नामरूपात्मक अविद्येसच हा दुसरा पर्याय शब्द आहे, हा खुलासा पूर्वी नवव्या प्रकरणांत केलेला आहे; आणि श्वेताश्वतरोपनिषदांतील कांहीं श्लोक अक्षरशः गीतेंत आले आहेत हें वर दाखविलें आहे. यावरून पहिलें अनुमान असें होतें की, "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" (छां. ३. १४. १) किंवा "सर्वमात्मानं पश्यति" (बृ. ४. ४. २. ३) अथवा "सर्वभूतेषु चात्मानं०" (ईश. ६) हा सिद्धान्त किंवा उपनिषदांतील एकंदर अध्यात्मज्ञान यांचा जरी गीतेंत संग्रह केला आहे, तरी नामरूपात्मक अविद्येस माया हें नांव उपनिषदांतच रूढ झाल्यावर मग गीताग्रंथ झालेला आहे.

आतां उपनिषदांतील आणि गीतेंतील उपपादनांत भेद कोणता याचा विचार केला, तर गीतेंत कापिल सांख्यशास्त्राला विशेष महत्त्व दिल्याचें दिसून येईल. बृहदारण्यक किंवा छांदोग्य या ज्ञानपर उपनिषदांमध्ये सांख्यप्रक्रियेचें नांवहि आढळून येत नाही; आणि कटादि उपनिषदांत जरी अव्यक्त, महान् इत्यादि सांख्यांचें शब्द आले तरी त्यांचा अर्थ सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें न समजतां वेदान्ताच्या सख्णीस धरून लाविला पाहिजे असें उघड दिसत असून मैत्र्युपनिषदांतील उपपादनासहि तोच न्याय लागू पडतो. सांख्यप्रक्रियेस याप्रमाणें बहिष्कृत करण्याची मजल येथपर्यंत देऊन पोचली आहे की, वेदान्तसुत्रांत पंचीकरणाचे ऐवजी छांदाग्योपनिषदाला धरून त्रिवृत्करणानेच सृष्टीतील नामरूपात्मक वैचित्र्याची उपपत्ति सांगितली आहे (वे.सू. २. ४. २०). सांख्यांना अजीबात सोडून देवून अध्यात्मांतील क्षराक्षराचें विवेचन करण्याची ही पद्धत गीतेंत स्वीकारिली नाही. तथापि सांख्यांचें सिद्धान्त जसेच्या तसेहि गीतेंत घेतलेले नाहीत हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. त्रिगुणात्मक अव्यक्त प्रकृतीपासून गुणोत्कर्षानें सर्व व्यक्त सृष्टि कशी निर्माण झाली याबद्दलचे सांख्यांचे सिद्धान्त, आणि पुरुष निर्गुण असून तो ब्रह्म आहे हें त्यांचें मतहि गीतेस प्राप्य आहे. पण प्रकृति व पुरुष हीं स्वतंत्र न मानितां दोन्हीहि उपनिषदांतील आत्मरूपी एकाच परब्रह्माची रूपें म्हणजे विभूति

होत, अशी अद्वैत वेदान्ताची द्वैती सांख्यज्ञानावर नेहमीच कुरघोडी ठेवून सांख्यांचा क्षराक्षरविचार गीतेंत सांगितला आहे. उपनिषदांतील ब्रह्मात्मैक्यरूप अद्वैतमताशी घातलेली द्वैती सांख्यांच्या सृष्टयुत्पात्तिक्रमाची ही सांगड गीतेप्रमाणे महाभारतांतील इतर ठिकाणच्या अध्यात्मविवेचनांतहि आढळून येत्ये, व तीवरून गीता व महाभारत हे दोन्ही ग्रंथ एकाच्याच हातचे असावेत असे जे वर अनुमान केले आहे त्यास बळकटी येत्ये.

व्यक्तोपासना किंवा भक्तिमार्ग हा गीतेतील उपपादनाचा उपनिषदांपेक्षा दुसरा महत्त्वाचा विशेष आहे. केवळ यज्ञयागादि कर्मे ज्ञानदृष्ट्या भगवद्गीतेप्रमाणेच उपनिषदांतहि गौण मानिली आहेत; पण व्यक्त मानवदेहधारी ईश्वराची उपासना प्राचीन उपनिषदांतून आढळून येत नाही. अव्यक्त आणि निर्गुण परब्रह्माचे आकलन होणे कठिण असल्यामुळे मन, आकाश, सूर्य, अग्नि, यज्ञ इत्यादि सगुण प्रतीकांची उपासना केली पाहिजे हे तत्त्व उपनिषत्कारांस मान्य आहे. परंतु उपासनेसाठी प्राचीन उपनिषदांतून जीं प्रतीके सांगितलीं आहेत त्यांत मनुष्यदेहधारी परमेश्वराच्या स्वरूपाचे प्रतीक सांगितलेले नाही. रुद्र, शिव, विष्णु, अच्युत, नारायण हीं सर्व परमात्म्याचीं चरूपे होत असे मैत्र्युपनिषदांत (मै. ७. ७) म्हटले असून श्वेताश्वतरोपनिषदांत 'महेश्वर' वगैरे शब्द आले आहेत, आणि "ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः" (श्वे. ५. १३) किंवा "यस्य देवे परा भक्तिः" (श्वे. ३. २३) अशीं बचनेंहि श्वेताश्वतरांत आहेत. पण या वचनांतून नारायण, विष्णु इत्यादि शब्दांनीं विष्णूचे मानवदेहधारी अवतारच विवक्षित असतील असे खात्रीने सांगतां येत नाही. कारण, रुद्र व विष्णु या दोन्ही देवता वैदिक म्हणजे प्राचीन असून "यज्ञो वै विष्णुः" (तै.सं. १. ७. ४) इत्यादि प्रकारे प्राचीन यज्ञयागासच विष्णूच्या उपासनेचे जे स्वरूप पुढे देण्यांत आले होते, तेच बरील उपनिषदांतून अभिप्रेत नसेल असे म्हणतां येत नाही तथापि मानवरूपधारी अवतारांची कल्पना तेव्हां निघालेली असावी असे कोणी म्हटल्यास तेहि अगदींच असंभवनीय नाही. कारण, 'भक्ति' असा जो श्वेताश्वतरोपनिषदांत शब्द आहे तो यज्ञरूपी उपासनेस लावणे सकृदर्शनी युक्त दिसत नाही. महानारायण, नृसिंहातापनी, रामतापनी किंवा गोपालतापनी वगैरे उपनिषदांतील वचने श्वेताश्वतरोपनिषदांतील वचनांपेक्षा अधिक स्पष्ट असल्यामुळे त्यांबद्दल अशा रीतीची शंका घेण्यास जागाच रहात नाही हे खरे. पण या उपनिषदांचे काल निश्चितपणे ठरविण्यास कांही साधन नसल्यामुळे वैदिक धर्मांत मानवरूपधारी विष्णूच्या भक्तीचा उदय केव्हां झाला या प्रश्नाचा या उपनिषदांवरून नीट उत्तराडा होऊ शकत नाही. तथापि वैदिक भक्तिमार्ग बराच प्राचीन आहे, असे अन्य रीतीने चांगले सिद्ध होते. 'भक्तिः'—म्हणजे ज्याचे



ठायीं भक्ति असेल—असें सूत्र प्रथम देऊन (पा. ४.३.९५), पुढें “वासुदेवार्जुनाभ्यां युन्” (पा. ४.३.९८) या सूत्रानें वासुदेवाचे ठिकाणीं ज्याची भक्ति आहे त्यास ‘वासुदेवक’ व अर्जुनाच्या ठिकाणीं ज्याची भक्ति असेल त्यास ‘अर्जुनक’ म्हणावें अशीं पाणिनीचीं सूत्रें असून, पतंजलीच्या महाभाष्यांत यावर टीका करितांना ‘वासुदेव’ हें या सूत्रांत क्षत्रियाचें किंवा ‘भगवंतांचें’ नांव आहे असें म्हटलें आहे. पैकीं पतंजलीचें भाष्य ख्रिस्ती सनापूर्वीं सुमारे अडीचशें वर्षें झालेलें आहे असें डॉ. भांडारकर यांनीं सिद्ध केलें असून पाणिनीचा काल यापेक्षांहि बराच प्राचीन असला पाहिजे याबद्दल वाद नाही. शिवाय बौद्ध धर्मग्रंथांतहि भक्तीचा उल्लेख असून बौद्ध धर्माच्या महायानपंथांत भक्तीचीं तत्त्वे शिरण्यास श्रीकृष्णाचा भागवतधर्मच कारण झाला असावा असें आम्ही पुढें सविस्तर दाखविलें आहे. म्हणून निदानपक्षीं बुद्धाच्या पूर्वीं म्हणजे अर्थातच ख्रिस्ती सनाच्या पूर्वीं सुमारे सहापेक्षां अधिक शतकें आमच्याकडील भक्तिमार्ग पुरा स्थापित झालेला होता असें निर्विवाद सिद्ध होतें. नारदपंचरात्र किंवा शांडिल्याचीं अगर नारदाचीं भक्तिसूत्रें तदुत्तरकालीन आहेत. पण भक्तिमार्गाच्या किंवा भागवतधर्माच्या प्राचीनत्वास त्यानें कांहींच बाध येऊं शकत नाही. प्राचीन उपनिषदांतून ज्या सगुणोपासना वर्णिल्या आहेत त्यांतूनच क्रमाक्रमानें आमचा भक्तिमार्ग निघालेला आहे, आणि पातंजल योगांत चित्त स्थिर होण्यास कांहीं तरी व्यक्त व प्रत्यक्ष वस्तु डोळ्यापुढें ठेवावी लागत असल्यामुळें भक्तिमार्गाला त्यानें दुजोरा मिळालेला आहे, भक्तिमार्ग दुसऱ्या कोटून हिंदुस्थानांत आलेला नाही व येण्याचें कारणहि नव्हतें, असें गीतारहस्यांतील विवेचनावरून उघड दिसून येईल. हिंदुस्थानांत अशा रीतीनें उद्भवलेल्या भक्तिमार्गाचें व विशेषतः वासुदेवभक्तीचें उपनिषदांतील वेदान्तदृष्ट्या समर्थन करणे हा गीतेच्या प्रतिपादनांतला एक विशेष भाग आहे.

परंतु याहिपेक्षां अधिक महत्त्वाचा गीतेचा भाग म्हटला म्हणजे कर्मयोगाशीं भक्तीचा व ब्रह्मज्ञानाची जोड घालून देणे हा होय. चातुर्वर्ण्याचीं किंवा श्रौत-यज्ञयागादि कर्में उपनिषदांनीं गौण मानिलीं असलीं तरी चित्तशुद्धीसाठीं तीं केलींच पाहिजेत, व चित्त शुद्ध झाल्यावरहि तीं सोडून देणे योग्य नाही, असें कांहीं उपनिषत्कारांचें म्हणणें आहे. तथापि बऱ्याच उपनिषदांचा ओढा सामान्यतः कर्मसंन्यासाकडे आहे असें म्हटलें पाहिजे. “कुर्वन्नेवेह कर्माणि” अशीं ईशावास्योपनिषदाप्रमाणें दुसऱ्या कांहीं उपनिषदांतूनहि आमरणान्त कर्में करीत रहाण्याबद्दलचीं विधानें आहेत; पण अध्यात्मज्ञान आणि सांसारिक कर्में यांमधील विरोध काढून टाकून प्राचीन कालापासून चालत आलेल्या या कर्मयोगाचें गीतें जें समर्थन आहे तें दुसऱ्या कोणत्याहि उपनिषदांत आढळून येत नाही. किंबहुना या

बाबतीत गोतेचा सिद्धान्त बऱ्याच उपनिषत्कारांच्या सिद्धान्ताहून भिन्न आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. गीतारहस्यप्रकरण ११ यांत या विषयाचा सविस्तर विचार केला अमल्यामुळे येथे याबद्दल जास्त लिहून जागा अडवीत नाही- गीतेच्या सहाच्या अध्यायांत ज्या योगसाधनाचा निर्देश आहे त्याचे पातंजल योगसूत्रांत सविस्तर व पद्धतशीर विवेचन असून, हीच सूत्रे या विषयावरील प्रमाणग्रंथ होत असे सध्यां समजतात. या सूत्राचे चार अध्याय आहेत. पैकीं पहिल्या अध्यायाचे आरंभीच “योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः” अशी योगाची व्याख्या देऊन “अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः”—हा निरोध अभ्यास व वैराग्य यांनी करितां येतो—असे सांगितल्यावर, पुढे यमनियमासनप्राणायामादि योगसाधनांचे वर्णन करून तिसऱ्या व चवथ्या अध्यायांत ‘असंप्रज्ञात’ म्हणजे निर्विकल्पसमाधीने अणिमालघिमादि अलौकिक सिद्धि व सामर्थ्य कसे प्राप्त होतें, व या समाधीनेच अखेर ब्रह्मनिर्वाणरूप मोक्ष कसा मिळतो, याचे निरूपण केले आहे. भगवद्गीतेतहि प्रथम चित्तनिरोध करण्याची आवश्यकता (गी. ६.२०) व पुढे अभ्यास व वैराग्य या दोन साधनांनी चित्ताचा निरोध करावा (गी. ६.३५) हे सांगून शेवटीं निर्विकल्पसमाधि कशी लावावी व त्यांत सुख काय तें सांगितले आहे. पण तेवढ्यावरून पातंजल योगमार्ग भगवद्गीतेस संमत आहे, किंवा पातंजल सूत्रे भगवद्गीतेच्या पूर्वीचीं आहेत, असेहि म्हणतां येत नाही. पातंजल सूत्रांत वर्णन केल्याप्रमाणे समाधि सिद्ध होण्यासाठीं नाक धरून सर्व आयुष्य घालविण्यास भगवान् कोठेंच सांगत नाहीत. कर्मयोगसिद्धयर्थे लागणारी बुद्धीची समता प्राप्त होण्यास साधन म्हणून गीतेत चित्तनिरोधाचे व समाधीचे वर्णन आलेले आहे. म्हणून या बाबतीत पातंजलसूत्रांपेक्षां श्वेताश्वतर किंवा कठ या उपनिषदाशीं गीतेचे अधिक साम्य आहे असे म्हटले पाहिजे. ध्यानबिंदु, छुरिका, योगतत्त्व हीं उपनिषदे योगावरचींच आहेत. पण त्यांत योग हाच मुख्य विषय असून त्याचीच महती सर्वत्र गाडली असल्यामुळे कर्मयोगच श्रेष्ठ मानणाऱ्या गीतेशीं या एकपक्षीय उपनिषदांचा सर्वाशीं मेळ घालणे युक्त नाही व तो बसतहि नाही. थामसन सोह्यांनीं इंग्रजीत गीतेचे जें भाषांतर केले आहे त्याच्या उपोद्धातांत गीतेतील कर्मयोग पातंजल योगाचेच एक रूपांतर होय असे त्यांनीं म्हटले आहे; पण ही गोष्ट मुळींच संभवनीय नसून गीतेतील ‘योग’ शब्दाचा खरा अर्थ लक्षांत न आल्यामुळे हे भ्रम उत्पन्न झालेले आहेत असे आमचे म्हणणे आहे कारण, गीतेतील कर्मयोग प्रवृत्तिपर तर पातंजल योग त्याच्या अगदीं उलट म्हणजे निवृत्तिपर आहे. म्हणून यापैकीं एक दुसऱ्यापासून उद्भवला जाणें शक्य नाही व गीतेत म्हटलेहि नाही. किंबहुना योग या शब्दाचा जुना अर्थ ‘कर्मयोग’ असा असून पातंजल

सुत्रानंतर तोच शब्द 'चित्तनिरोधरूपी योग' या एकव्याच अर्थी विशेषतः रूढ झाला असवा, असेंहि म्हणण्यास हरकत नाही. कसेंहि असो; जनकादिकांनी प्राचीन कालीं आचरिलेल्या निष्काम कर्माचरणाच्या मार्गाशीं गीतेंतला योग म्हणजे कर्ममार्ग सद्दश असून मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि परंपरेनें चालत आलेल्या भागवतधर्मांतून तो घेतलेला आहे, पातंजल योगापासून निर्माण झालेला नव्हे, एवढें निर्विवाद आहे.

गीताधर्म व उपनिषदें या दोहोंमध्ये सादृश्य व वैदृश्य कोणत्या बाबतींत आहे तें यावरून कळून येईल. या बाबींपैकी बहुतेकांचा विचार गीतारहस्यांत ठिकठिकाणीं केलेला आहे. म्हणून येथें अखेरीस थोडक्यांत एवढेंच सागतो कीं, गीतेंतील ब्रह्मज्ञान जरी उपनिषदांच्याच आधारे सांगितलें आहे तरी उपनिषदांतील अध्यात्मज्ञानाचाच केवळ अनुवाद न करितां त्यांत वामुद्देवभक्तीची आणि सांख्यशास्त्रांतील सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाची म्हणजे क्षराक्षरज्ञानाचा भर घालून सामान्य जनांस आचरण्यास सुलभ आणि उभयत्र श्रेयस्कर अशा वैदिक कर्मयोगधर्माचेच गीतेंत मुख्यत्वेंकरून प्रतिपादन केलें आहे; आणि उपनिषदांपेक्षां गीतेंत जें कांहीं विशेष आहे तें हेंच होय. म्हणून ब्रह्मज्ञानाखेरीज इतर बाबतींत संन्यासपर उपनिषदांशीं मेळ घालण्यासाठीं गीतेची सांप्रदायिकदृष्ट्या ओढाताण करणें युक्त नव्हे. दोहोंतील अध्यात्मज्ञान एक आहे खरें; तथापि अध्यात्मज्ञानरूपी डोकें एक असलें तरी सांख्य व कर्ममार्ग हे वैदिक धर्माचे दोन तुल्यबल हात असून त्यांपैकीं ईशावास्योपनिषदाप्रमाणें ज्ञानयुक्त कर्मच कंठरवानें गीतेंत प्रतिपादिलें आहे, असें आम्ही गीतारहस्याच्या अकराव्या प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविलें आहे.

### भाग ३—गीता व ब्रह्मसूत्रें

ज्ञानप्रधान, भक्तिप्रधान आणि योगप्रधान उपनिषदें व भगवद्गीता यांमध्ये सादृश्य किती आणि भेद कोणता याचा याप्रमाणें विचार केल्यावर ब्रह्मसूत्रे व गीता यांची तुलना करण्याची वास्तविकरीत्या जरूर नाही. कारण, निरनिराळ्या उपनिषदांतून निरनिराळ्या ऋषींनीं सांगितलेल्या अध्यात्मसिद्धान्तांचेच पद्धतवार विवेचन करण्यासाठीं बादरायणाचार्यांच्या ब्रह्मसूत्रांची प्रवृत्ति असल्यामुळें त्यांत उपनिषदांपेक्षां निराळे विचार येणें शक्य नाही. तथापि भगवद्गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार चालूं असतां आरंभाच—

**ऋषिभिर्बहुधा गीतं छंदोभिर्विविधैः पृथक् ।**

**ब्रह्मसूत्रपदैश्च व हेतुमद्भिर्विानश्चितैः ॥**

क्षेत्रक्षेत्रज्ञाचे “अनेक प्रकारें विविध छंदांनीं (अनेक) ऋषींना पृथक् पृथक्, आणि हेतुयुक्त व पूर्ण निश्चयात्मक ब्रह्मसूत्रपदांनींही विवेचन केलें आहे” (गी. १३.४),—

असा ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख आहे, आणि ही ब्रह्मसूत्रे व हल्लींची वेदान्तसूत्रे एकच मानल्याम हल्लीच्या वेदान्तसूत्रानंतर हल्लीची गीता झाली असावी असे प्राप्त होते म्हणून ही ब्रह्मसूत्रे कोणती याचा गीताकालानिर्णयदृष्ट्या अवश्य विचार करावा लागतो.\* कारण, हल्लीच्या वेदान्तसूत्रांखेरीज ब्रह्मसूत्रे या नांवाचा दुसरा ग्रंथ सध्या उपलब्ध नाही अग्नर कोठे सांगितलेलाहि नाही; आणि हल्लीच्या ब्रह्मसूत्रानंतर गीता झाली असावी, हे म्हणणे शोभत नाही. कारण, गीता याहून प्राचीन आहे अशी परंपरागत समजूत आहे. प्रायः ही अडचण लक्षांत आणूनच शांकरभाष्यांत “ब्रह्मसूत्रपदैः,” याचा अर्थ “श्रुतींतील किंवा उपनिषदांतील ब्रह्मप्रतिपादक वाक्ये” असा केला असावा असे दिसते. पण उलटपक्षीं शांकरभाष्यावरील टीकाकार आनंदगिरी आणि रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य वगैरे गीतेवरील दुसरे भाष्यकार “ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव” या शब्दांना “अथातो ब्रह्मजिज्ञासा” या बादरायणाचार्यांच्या ब्रह्मसूत्रांचाच या ठिकाणी निर्देश आहे असे म्हणतात; व श्रीधरस्वामी दोन्ही अर्थ देतात. या श्लोकाचा खरा अर्थ कोणता हे स्वतंत्र रीतीनेच आपणांस ठरविले पाहिजे. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार “ऋषींनी अनेक प्रकारे पृथक्” सांगितला असून त्याखेरीज (चैव) “हेतुयुक्त आणि विनिश्चयात्मक ब्रह्मसूत्रपदांनीहि” तोच अर्थ सांगितला आहे, अशा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचाराची दोन भिन्नभिन्न स्थले या श्लोकांत वर्णिली आहेत, हे ‘चैव’ (आणखीहि) या पदांवरून उघड होते. हा दोन स्थले भिन्न आहेत एवढेच नव्हे, तर यांपैकी पहिले म्हणजे ऋषींनी केलेले वर्णन “ विविध छंदांनी पृथक् पृथक् म्हणजे तुटके व अनेक प्रकारचे ” असून ‘ऋषिभिः’ या अनेकवचनी तृतीयान्त पदाने ते अनेक ऋषींनी केलेले आहे, आणि ब्रह्मसूत्रपदांतील दुसरे वर्णन “हेतुयुक्त व विनिश्चयात्मक” आहे, असाहि या दोन वर्णनांतील विशेष भेद याच श्लोकांत स्पष्ट केला आहे. ‘हेतुमत्’ हा शब्द महाभारतांत पुष्कळ ठिकाणी आला असून त्याचा अर्थ ‘ नैऋत्याधिक पद्धतीने कार्यकारणे दाखवून केलेले प्रतिपादन’ असा आहे. उदाहरणार्थ, जनकापुढे सुलभेने केलेले भाषण किंवा श्रीकृष्ण शिष्टार्हा गेले तेव्हा कौरवांच्या समेत त्यांनी केलेले भाषण घ्या. पहिले भाषण “हेतुमत् व अथेवत्” (शां. ३२०. १९१) तर दुसरे ‘सहेतुक’ (उद्यो. १३१.२) असे महाभारतांतच म्हटले आहे. यावरून साधकबाधक प्रमाणे दाखवून शेवटी कोणतेहि अनुमान निःसंदेह रीतीने ज्यांत सिद्ध केले असते त्या प्रतिपादनासच “हेतुमद्विविनिश्चितैः” हा विशेषण लागू पडतात; एके ठिकाणी कांही तर दुसऱ्या ठिकाणी कांही अशा उपनिषदांतील संकीर्ण प्रतिपादनास हे शब्द

\* या विषयाचा विचार कै तेलग यांनी केला असून शिवाय सन १८९५ साली या विषयावर प्रो. तुकाराम रामचंद्र अमळनेरकर बी. ए. यांनी एक निबंध प्रसिद्ध केलेला आहे.

लागू होऊं शकत नाहीं असें सिद्ध होतें. म्हणून “ऋषिभिः बहुधा विविधैः पृथक्” आणि “हेतुमद्भिः विनिश्चितैः” या पदांचें विरोधात्मक स्वारस्य जर कायम ठेवावयाचें असेल, तर गीतेतील वरील श्लोकांत “ऋषींनीं विविध छंदांनीं केलेलें अनेक प्रकारचें पृथक्” विवेचन म्हणजे निरनिराळ्या उपनिषदांतील संकीर्ण व पृथक् वाक्यें, आणि “हेतुयुक्त व विनिश्चयात्मक ब्रह्मसूत्रपदै” या शब्दांनीं साधकबाधक प्रमाणें दाखवून अखेर सिद्धान्त ज्यांत निःसंदेह निश्चित केले आहेत असें ब्रह्मसूत्र-ग्रंथांतील विवेचनच अभिप्रेत आहे असें म्हणणें भाग पडतें. दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, उपनिषदांतील विचार ऋषींना जसे सुचले तसतसे म्हणजे विस्खलित रीतीनें सांगितले असल्यामुळे त्यांतील विचारांची एकवाक्यता केल्याखेरीज उपनिषदांचा भावार्थ नीट कळत नाही. म्हणून उपनिषदांबरोबरच त्यांची ज्या ग्रंथांत कार्यकारणहेतु दाखवून एकवाक्यता केली आहे त्या वेदान्त-सूत्रांचाहि उल्लेख करणें जरूर होतें.

गीतेतील श्लोकांचा याप्रमाणें अर्थ केला म्हणजे उपनिषदे आणि ब्रह्मसूत्रे गीतेच्या पूर्वीचीं असलीं पाहिजेत असे उघड होतें. पैकीं मुख्य मुख्य उपनिषदांबद्दल तर वादच नाही. कारण, या उपनिषदांतील श्लोकच शब्दशः गीतेत आलेले आढळतात. परंतु ब्रह्मसूत्रांबद्दल संशय घेण्यास जागा आहे; कारण, ब्रह्मसूत्रांत ‘भगवद्गीता’ हा शब्द जरी साक्षात् आला नाही, तरी निदानपक्षां कांहीं सूत्रांत ‘स्मृति’ या शब्दानें भगवद्गीतेचाच निर्देश केलेला आहे असें भाष्यकार मानितात. ज्या ब्रह्मसूत्रांत शांकरभाष्याप्रमाणें ‘स्मृति’ या शब्दानें गीतेचाच उल्लेख आहे, त्यांपैकी खाली दिलेलीं सूत्रे मुख्य होत.

ब्रह्मसूत्रे—अध्याय, पाद व सूत्र.

गीता—अध्याय व श्लोक.

१.२.६. स्मृतेश्च ।

गीता १८.६१. “ईश्वरः सर्वभूतानां०”  
इ० श्लोक.

१.३.२३. अपि च स्मर्यते ।

गीता १५.३. “न तद्भासयते सूर्यः०” इ०

२.१.३६. उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ।

गीता १५.३. “न रूपमस्येह तथोपलभ्यते०” इ०

२.३.४५. अपि च स्मर्यते ।

गीता १५.७. “ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः०” इ०

३.२.१७. दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते ।

गीता १३.१२. “ज्ञेयं यत्तत् प्रवक्ष्यामि०” इ०

३.३.३१. अनियमः सर्वासामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम् ।

गीता ८.२३. “शुक्कृष्णे गती ह्येते०” इ०

४.१.१०. स्मरंति च ।

गीता ६.११. “शुचौ देशे०” इ०

४.२.२१. योगिनः प्रति च स्मर्यते । गीता ८.२३. “यत्र काले त्वनावृत्ति-  
मावृत्तिं चैव योगिनः०” इ०

वरील आठ स्थलापैकी काही स्थले जरी संग्रह मानिली तरी आमच्या मते चवथे (ब्र.सू.२.३.४५) व आठवे (ब्र.सू.४.२.२१) ही स्थले निःसंदेह होत; आणि या बाबतीत शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य आणि वल्लभाचार्य या चारी भाष्यकारांचे मत एकसारखे आहे ही गोष्ट लक्षांत घेतली पाहिजे. जीवात्मा-आणि परमात्मा यांचा संबंध काय याचा विचार करितांना सृष्टीतील इतर पदार्था-प्रमाणे जीवात्मा हा परमात्म्यापासून उत्पन्न झालेला नाही, असा “नात्माऽश्रुतेर्नि-त्यत्वाच्च ताभ्यः” (ब्र.सू.२.३.१७) या सूत्राने निर्णय करून, व जीवात्मा हा पर-मात्म्याचाच ‘अंश’ आहे असे “अंशो नानान्यपदेशात्०” (२.३.४३) या सूत्रांत सांगून, पुढे “मंत्रवर्णाच्च” (२.३.४४) असा श्रुतीचा आधार दाखविल्यावर, “अपि च स्मर्यते” (२.३.४५) म्हणजे “स्मृतिहि तशीच आहे” हे सूत्र आले आहे. ही स्मृति म्हणजे “ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः” (गी.१५.७) हे गीतेतील वचन होय, असे सर्व भाष्यकार म्हणतात. परंतु याहिपेक्षां शेवटचे स्थल अधिक निःसंदेह आहे. देवयान व पितृयाण या दोन गतींत उत्तरायणाचे सहा महिने आणि दक्षिणायनाचे सहा महिने येतात, व त्यांचा अर्थ कालपर न करितां बाद-रायणाचार्य या शब्दांनी तत्कालाभिमानी देवता समजतात (वे.सू.४.३.४), हे पूर्वी दहाव्या प्रकरणांत सांगितले आहे. दक्षिणायन व उत्तरायण या शब्दांचा कालवाचक अर्थ कधीच घ्यावयाचा नाही काय, अशी शंका येऊन “योगिनः प्रति च स्मर्यते” (ब्र.सू.४.२.२१) म्हणजे केवळ काल “स्मृतींत योग्यांना विहित आहेत” हे सूत्र आले आहे; आणि “यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः” (गी. ८.२३) या गीतावचनांत हे काल योग्यांना विहित आहेत असे स्वच्छ म्हटले आहे. यावरून भाष्यकार म्हणतात त्याप्रमाणे या दोन स्थली तरी ब्रह्मसूत्रांमध्ये ‘स्मृति’ या शब्दाने भगवद्गीताच विवक्षित आहे असे म्हणणे भाग पडते.

पण भगवद्गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख आणि ब्रह्मसूत्रांत ‘स्मृति’ या शब्दाने भगवद्गीतेचा निर्देश आहे असे मानिले तर दोहोंत कालदृष्ट्या विरोध उत्पन्न होतो. कारण, भगवद्गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख असल्यामुळे ब्रह्मसूत्रे गीतेच्या पूर्वीची ठरतात, आणि ब्रह्मसूत्रांत ‘स्मृति’ शब्दाने गीता उद्दिष्ट धरिली तर गीता ब्रह्म-सूत्रांपूर्वीची ठरत्ये. एकदां ब्रह्मसूत्रे गीतेच्या पूर्वीची, तर पुनः तीच सूत्रे गीते-च्या नंतरची असणे शक्य नाही. बरे; या अडचणीतून सुटण्यास गीतेतील

“ब्रह्मसूत्रपर्यैः” या शब्दाचा शांकरभाष्यांतला अर्थ स्वीकारिला तर “हेतुमाद्भिर्वि-  
निश्चितैः” इत्यादि पदांचें स्वारस्य बिल्कुल रहात नाही: आणि ब्रह्मसूत्रांतील ‘स्मृति’  
या शब्दानें गीतेखेरजि दुसरा कोणता तरी स्मृतिग्रंथ विवाक्षित असावा असें मानिलें  
तर एकूणएक सर्वच भाष्यकार चुकले असें म्हणावें लागतें, व ते चुकले म्हटलें तर  
‘स्मृति’ या शब्दानें कोणता ग्रंथ विवाक्षित आहे हें सांगतां येत नाही तें नाहीच.  
मग या अडचणीचें निवारण कसें होणार ? आमच्या मतें या अडचणीतून सुटका  
होण्यास एकच मार्ग आहे. ब्रह्मसूत्रें ज्यानें रचिलीं त्यानेंच मूळ भारतास व गीतेस  
हल्लींचें स्वरूप दिलें असावें असें मानिलें म्हणजे कांहींच भानगड रहात नाही. ब्रह्म-  
सूत्रांस ‘व्याससूत्रे’ असें म्हणण्याचा परिपाठ असून, ‘शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथान्ये-  
ष्विति जैमिनिः’ ( व. सू. ३.४.२ ) यावरील शांकरभाष्याच्या टीकेत जैमिनि हा  
वेदान्तसूत्रकार व्यास यांचा शिष्य होय असें आनंदगिरीनें लिहिलें आहे, आणि त्या-  
चप्रमाणें आपल्या आरंभींच्या मंगलाचरणांतहि “श्रीमद्भ्यामपयोनिधिर्निधिरसौ”  
असें त्यानें ब्रह्मसूत्रांचें वर्णन केलें आहे. महाभारतकार व्यास यांचे पैल, शुक,  
सुमंत, जैमिनि व वैशंपायन असें पांच शिष्य असून, त्यांस व्यासांनीं महाभारत  
पढविलें इत्यादि कथा हल्लींच्या महाभारताच्या आधारें आम्हीं वर दिली आहे.  
या दोन्ही गोष्टी जमेस धरून विचार केला म्हणजे मूळ भारत व तदन्तर्गत गीता  
यांस हल्लींचें स्वरूप देण्याचें व ब्रह्मसूत्रे रचण्याचें काम एकाच बादरायण व्यासांनीं  
केलें असावें असें अनुमान निघतें. बादरायणाचार्यांनीं हल्लींचें महाभारत नवें रचिलें  
असा या म्हणण्याचा अर्थ नाही. महाभारतग्रंथ अतिविस्तीर्ण असल्यामुळे त्यांतील  
कांहीं भाग बादरायणाचे वेळीं लुप्त किंवा विस्खलित झालेले असतील; यासाठीं  
तत्कालीं उपलब्ध होणाऱ्या महाभारताच्या भागांचा शोध करून आणि जेथें जेथें  
ग्रंथ त्रुटित झालेला आढळण्यांत आला किंवा अशुद्ध अगर अपुरा वाटला तेथें तेथें  
त्याची शुद्धि अगर पूर्ति करून व अनुक्रमणिका वगैरे जोडून बादरायणाचार्यांनीं या  
ग्रंथाचें पुनरुज्जीवन केलें असावें किंवा त्यास हल्लींचें स्वरूप दिलें असावें, असा  
आमच्या म्हणण्याचा आशय आहे. मराठी वाङ्मयांतहि ज्ञानेश्वरीची एकनाथांनीं  
याप्रमाणें शुद्धि केली हें प्रसिद्ध असून संस्कृतांत व्याकरणमहाभाष्यहि एकदां लुप्त  
झाल्यामुळे त्याचा चंद्रशेखराचार्यांस पुनः उद्धार करावा लागला अशी कथा आहे.  
महाभारताच्या इतर प्रकरणांत गीतेचे श्लोक कसे आले याचीहि उपपत्ति आतां  
नीट लागत्ये; व गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख व ब्रह्मसूत्रांत ‘स्मृति’ या शब्दानें  
गीतेचा निर्देश कां आला याचाहि सहज उलगडा होतो. हल्लींच्या गीतेस आधार-  
भूत झालेली गीता बादरायणाचार्यांच्याहि पूर्वीं उपलब्ध असल्यामुळे तिचा ब्रह्म-  
सूत्रांत ‘स्मृति’ या शब्दानें निर्देश केला; व महाभारताची शुद्धि करितांना क्षेत्र-

क्षेत्रज्ञाचा सविस्तर विचार ब्रह्मसूत्रांत केलेला आहे, असें गीतेत\* सांगितले. हल्लींच्या गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा जो हा उल्लेख आहे त्याच्याच तोडीचे सूत्रग्रंथाचे दुसरे उल्लेख हल्लींच्या महाभारतांत आहेत. उदाहरणार्थ, अनुशासनपर्वात अष्टा-ब्रह्मादिकसंवादांत “अनृताः स्त्रिय इत्येवं सूत्रकारो व्यवस्यति” (अनु. १९. ६) असें वाक्य आहे. तसेंच शतपथब्राह्मण (शांति. ३१८. १६-२३), पंचरात्रे (शान्ति. ३३९. १०७), यास्काचे निरुक्त (शांति. ३४२. ७१), आणि मनु (अनु. ३७. १६), यांचाहि इतरत्र स्पष्ट उल्लेख आहे. परंतु गीतेप्रमाणे महाभारताचे सर्व भाग तोंडपाठ करण्याची वहिवाट नसल्यामुळे गीतेखेरीज महाभारतांत अन्य ठिकाणी उपलब्ध होणारे इतर ग्रंथांचे उल्लेख कालनिर्णयार्थ कितपत विश्वसनीय मानावे अशी सहज शंका येत्ये, कारण, जे भाग तोंडपाठ करीत नाहीत त्यांत कोणतीहि गोष्ट अगर श्लोक प्राक्षिप्त घालण्यास केव्हांहि संधि सांपडणे कठिण नाही. तथापि हल्लींच्या

\* ब्रह्मसूत्रे हा वेदान्तावरील मुख्य ग्रंथ आहे आणि त्याचप्रमाणे गीता हा कर्मयोगावरील प्रधान ग्रंथ आहे असें आम्ही पूर्वीच्या प्रकरणांतून दाखविले आहे. तेव्हां ब्रह्मसूत्रे आणि गीता एकानेच म्हणजे व्यासने रचिली हें आमचे अनुमान खरे असल्यास व्यासाकडे या दोन्ही शाखांचें वर्तुत्व येतें, आम्हीं ही गोष्ट अनुमानानें वर सिद्ध केली आहे. पण कुंभ-काणस्थ कृष्णाचार्य यांनी महाभारताची दाक्षिणात्य पाठाप्रमाणे जी एक प्रत नुकतीच प्रसिद्ध केली आहे तीत शान्तिपर्वाच्या २१२ व्या अध्यायांत (वाष्णेयाच्यात्मप्रकरणांत) प्रथम युगारंभी निरनिराळीं शास्त्रे व इतिहास कसे निर्माण झाले याने वर्णन करितांना ३४ वा श्लोक खाली लिहिल्याप्रमाणे दिला आहे—

वेदान्तकर्मयोगं च वेदविद् ब्रह्मविद्भिः ।

द्वैपायनो निजग्राह शिल्पशास्त्रं भृगुः पुनः ॥

यांत ‘वेदान्तकर्मयोग’ हें एकवचनी एक पद आहे पण त्याचा अर्थ ‘वेदान्त आणि कर्मयोग’ असाच करावा लागतो, किंबहुना ‘वेदान्तं कर्मयोगं च’ असा मूल पाठ असून लिहितांना किंवा छापितांना ‘न्तं’ वरचा अनुस्वार सुटला असेल असेंहि वाटतें वेदान्त आणि कर्मयोग हीं दोन्ही शास्त्रे व्यासास प्राप्त झालीं व शिल्पशास्त्र भृगूला मिळालें, असें या श्लोकांत स्पष्ट म्हटलें आहे परंतु हा श्लोक मुंबईत गणपत कृष्णाजीच्या छापखान्यांत छापिलेल्या प्रतीत किंवा कलकत्याच्या प्रतीत मिळत नाही. कुंभकोणप्रतीतील शान्तिपर्वाचा २१२ वा अध्याय हा मुंबई व कलकत्ता येथील प्रतीत २१० वा आहे. कुंभकोणपाठांतील हा श्लोक आमचे मित्र डा. गणेश कृष्ण गदें यांनी आमच्या नजरेस आणिला याबद्दल आम्हीं त्यांचे आभारी आहो. त्यांच्या मतें कर्मयोगशब्दानें गीताच या ठिकाणी विवक्षित असून गीता आणि वेदान्तसूत्रे या दोहोंचेहि कर्तृत्व या श्लोकांत व्यासांकडे दिलेले आहे. महाभारताच्या तीन प्रतीपैकी एका प्रतीतच हा पाठ आढळतो म्हणून याबद्दल जरा शंका येत्ये; पण काहीं म्हटलें तरी वेदान्त आणि कर्मयोग यांचा कर्ता एकच आहे हें आमचे अनुमान काहीं नवें किंवा निराधार नाही एवढें त्यावरून सिद्ध होतें.



गीतेत आलेला ब्रह्मसूत्राचा उल्लेख एकटा किंवा अपूर्व अतएव अविश्वसनीय नाही एवढे दाखविण्यासाठी या दुसऱ्या उल्लेखांचा उपयोग करण्यास आमच्या मते कांही हरकत नाही.

“ब्रह्मसूत्रपदैशैव” इ० श्लोकांतील पदांच्या अर्थस्वारस्याची मीमांसा करून भगवद्गीतेत हल्लींच्या ब्रह्मसूत्रांचा किंवा वेदान्तसूत्रांचाच उल्लेख केलेला आहे असे वर ठरविले आहे. पण भगवद्गीतेत ब्रह्मसूत्रांचा हा उल्लेख येण्यास व तोहि तेराव्या अध्यायांत म्हणजे क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांतच येण्यास आमच्या मते दुसरेंहि एक महत्त्वाचें व सबळ कारण आहे. भगवद्गीतेतील वासुदेवभक्तीचें तत्त्व मूळ भागवत किंवा पांचरात्र धर्मांतून जरी घेतलें आहे, तरी वासुदेवापासून संकर्षण म्हणजे जीव, संकर्षणापासून प्रद्युम्न (मन) व प्रद्युम्नापासून पुढे अनिरुद्ध (अहंकार) उत्पन्न झाला असे जे चतुर्व्यूहपांचरात्रधर्मातील मूळचें जीवाच्या व मनाच्या उत्पत्तीबद्दलचें मत तें भगवद्गीतेस मान्य नाही हें आम्हीं पूर्वींच्या प्रकरणांतून सांगितलें आहे. जीवात्मा दुसऱ्या कोणापासून उत्पन्न झालेला नाही (वे.सू. २.३. १७), व सनातन परमात्म्याचाच तो नित्य ‘अंश’ आहे (वे.सू. २.३.४३), असा ब्रह्मसूत्रांचा सिद्धान्त आहे. त्यामुळे ब्रह्मसूत्रांच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादांत वासुदेवापासून संकर्षण ही भागवतधर्मीय जीवाची उत्पत्ति संभवनीय नाही (वे.सू. २.२.४२) असें दूषण देऊन, जीवाचें मन हें एक इंद्रिय असल्यामुळे जीवापासून प्रद्युम्न (मन) उत्पन्न होणेंहि शक्य नाही (वे.सू. २.२.४३); कारण लोकव्यवहार पहातां कर्त्यापासून कारण किंवा साधन उत्पन्न झालेलें आढळून येत नाही; असें भागवतधर्माचें तेवढ्यापुरतें बादरायणाचार्यांनी सयुक्तिक खंडन केलें आहे. यावर भागवतधर्माचें असें उत्तर येण्याचा संभव आहे की, आम्ही वासुदेव (ईश्वर), संकर्षण (जीव), प्रद्युम्न (मन) व अनिरुद्ध (अहंकार) हे चारी सारखे ज्ञानी समजतो व एकमेकांपासून एकमेकांची उत्पत्ति लाक्षणिक किंवा गौण मानितो. परंतु असे मानिलें तर एक मुख्य परमेश्वराच्या ऐवजी चार मुख्य परमेश्वर होतात. म्हणून हें उत्तरहि समर्पक नाही असें ब्रह्मसूत्रांत म्हटलें असून, शेवटी परमेश्वरापासून जीव उत्पन्न झाला हे मत वेदांस म्हणजे उपनिषदांस विरुद्ध अतएव त्याज्य होय असा बादरायणाचार्यांनी अखेर निकालकेला आहे (वे.सू. २.२.४४, ४५) भगवद्गीतेत भागवतधर्मातील कर्मपर भक्तितत्त्व घेतलें आहे खरें; तथापि जीव वासुदेवापासून उत्पन्न झाला नसून नित्य परमात्म्याचाच जीव हा ‘अंश’ आहे, मुलगा नव्हे, असा गीतेचाहि सिद्धान्त आहे (गी. १५, ७) जीवाबद्दलचा हा सिद्धान्त मूळ भागवतधर्मातला नाही; यासाठी त्याला आधार काय हें सांगणें जरूर होतें. कारण, तसें न केलें तर चतुर्व्यूह भागवतधर्मातील प्रवृत्तिपर भक्तितत्त्वा-

बरोबरच जीवाच्या उत्पत्तीबद्दलची कल्पनाहि गीतेस संमत आहे असा गैर-समज होण्याचा संभव होता. म्हणून क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारांत जीवात्म्याचें स्वरूप सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग आला तेव्हां म्हणजे गीतेच्या तेराव्या अध्यायाच्या आरंभीच “आमचें क्षेत्रज्ञ म्हणजे जीव यांच्या स्वरूपाबद्दलचें मत भागवतधर्माप्रमाणें नसतां उपनिषदांतील ऋषींच्या मतांप्रमाणें आहे” असें स्वच्छ सांगावें लागलें; आणि मग भिन्नभिन्न ऋषींनीं भिन्नभिन्न उपनिषदांतून पृथक् पृथक् उपपादन केलें असल्यामुळें त्या सर्वांची ब्रह्मसूत्रांत केलेली एकवाक्यताच (वे. सू. २. ३. ४३) आम्हांस संमत आहे असेंहि त्याबरोबरच सांगणें ओघानें प्राप्त झालें. अशा दृष्टीनें विचार केला म्हणजे भागवतधर्मावर ब्रह्मसूत्रांत जे आक्षेप घेतले आहेत ते दूर होतील अशा रीतीनें भागवतधर्मातील भक्तिमार्गाचा गीतेत समावेश केला आहे असें दिसून येईल रामानुजाचार्यांनीं आपल्या वेदान्तसूत्रभाष्यांत वरील सूत्रांचे अर्थ फिरवून टाकिले आहेत (वे. सू. राभा. २. २. ४२-४५, पहा). पण आमच्या मते हे अर्थ क्लिष्ट अतएव अप्राह्य आहेत. थिबो याचा कल रामानुजभाष्यांतील अर्थाच्या बाजूचा आहे; पण थिबोच्या लिहिण्यावरून त्याला या वादाचें स्वरूप नीट कळलें आहे असें दिसत नाही. महाभारतांत शांतिपर्वाच्या अखेरीस नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें वर्णन आहे त्यांतहि वासुदेवापासून जीव म्हणजे संकर्षण उत्पन्न झाला असें वर्णन न करतां, “जो वासुदेव तोच (स एव) संकर्षण म्हणजे जीव किंवा क्षेत्रज्ञ” असें प्रथम सांगून (शां. ३३९. ३९ व ७१; आणि ३३४. २८ व २९, पहा), संकर्षणापासून प्रथुन्न हा पुढील क्रम मात्र दिला आहे; व एके ठिकाणीं भागवत-धर्म कोणी चतुर्व्यूह, कोणी त्रिव्यूह, कोणी द्विव्यूह, आणि अखेर कोणी एक-व्यूहहि मानितात असें स्पष्ट म्हटलें आहे (मभा शां. ३४८. ५७). पण भागवतधर्मा-तील हे अनेक पक्ष न स्वीकारितां त्यांपैकीं क्षेत्रक्षेत्रज्ञाच्या परस्पर संबधानें उपनिषदें व ब्रह्मसूत्रे यांस जुळेल तेवढें एकच मत हल्लींच्या गीतेत कायम ठेविलें आहे; आणि ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख गीतेत कां करावा लागला याचा नीट उलगडा होतो. किंबहुना मूळ गीतेत ही एक सुधारणाच केलेली आहे, असें म्हटलें तरी चालेल.

### भाग ४—भाषितधर्माचा उद्दय व गीता.

उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान व कापिलसांख्यांतील क्षराक्षराविचार यांशीं भक्ति व विशेषतः निष्काम कर्म यांचा मेळ घालून कर्मयोगाचें शास्त्रीयरीत्या पूर्ण समर्थन करणें हा गीताग्रंथांतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय, असें गीतारहस्यांत अनेक ठिकाणीं व पूर्वी या प्रकरणांतहि सांगितलें आहे. पण इतक्या विषयांची एकवाक्यता करण्याची गीतेची सरणी ज्यांच्या पूर्ण लक्षांत भरत नाही, किंवा इतक्या

विषयांची एकवाक्यता होणे दुरापास्त आहे असा ज्यांचा पूर्वग्रह असतो त्यांस गीतेतील पुष्कळ विधाने परस्परविरोधी आहेत असा भास होत असतो. उदाहरणार्थ, या जगांत जे कांदा आहे ते सर्व निर्गुण ब्रह्म होय असें तेराव्या अध्यायांत तर उलट हे सर्व सगुण वासुदेवच आहे असें जे सातव्या अध्यायांत म्हटले आहे (७.१९), ते परस्परविरुद्ध असून, एकदां “मला शत्रु व मित्र सारखेच” (९.२९) तर दुसरे ठिकाणां “ज्ञानी व भक्तिमान् पुरुष मला अत्यंत प्रिय होत” (७.१७; १२.१९), असें जे भगवंतांनीं सांगितले आहे तेहि पहिल्या सांगण्याच्या विरुद्ध आहे, असें या आक्षेपकांचे म्हणणे आहे. पण वास्तविक पहातां हे विरोध नसून, एकाच गोष्टीबद्दल एकदां अध्यात्मदृष्ट्या तर एकदां भक्तिदृष्ट्या विचार करात असतां ही दिसण्यांत विरोधी विधाने करावीं लागलीं, तरी व्यापक तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें गीतेत अखेर त्यांचा मेळ घातलेला आहे, हे गीतारहस्यांत आम्हीं अनेक ठिकाणीं स्पष्ट करून दाखविले आहे. तथापि यावरहि कित्येकांचे असे म्हणणे आहे कीं, अव्यक्त ब्रह्मज्ञान आणि व्यक्त परमेश्वराची भक्ति यांचा आतां जरी अशा प्रकारे मेळ घालितां आला, तरी मूळच्या गीतेत हा मेळ घातलेला असणे संभवनीय नाही; मूळची गीता हल्लींच्या गीतेप्रमाणे विरोधप्रचुर नसून तीत वेदान्त्यांनीं किंवा सांख्यशास्त्राभिमान्यांनीं आपआपल्या शास्त्रांचे भाग मागाहून घुसडून दिले आहेत. उदाहरणार्थ, प्रो. गाबें असे म्हणतो कीं, मूळ गीतेत भक्तिचा फक्त सांख्य व योग या दोहों-शींच मेळ घातलेला असून, वेदान्ताशीं आणि मीमांसकांच्या कर्ममार्गाशीं भक्तीचा मेळ घालण्याचें काम मागाहून कोणीं तरी केलेले आहे; आणि मूळच्या गीतेत याप्रमाणे मागाहून कोणते श्लोक घातले गेले याची आपल्या मताप्रमाणे एक यादहि त्यानें केलेल्या गीतेच्या जर्मन भाषांतराच्या अखेर दिलेली आहे! आमच्या मते या कल्पना चुकीच्या आहेत. वैदिक धर्माच्या निरनिराळ्या अंगांची ऐतिहासिक परंपरा, आणि गीतेतील सांख्य व योग या दोन शब्दांचे खरे अर्थ नीट लक्षांत न आल्यामुळे, व विशेषतः तत्त्वज्ञानविरहित म्हणजे नुस्त्या भक्तिपर ख्रिस्ती धर्माचाच इतिहास या लेखकांच्या डोळ्यांपुढे असल्यामुळे, अशा प्रकारचे भ्रम उत्पन्न झाले आहेत. ख्रिस्ती धर्म मूळांत केवळ भक्तिपर असून ग्रीक लोकांच्या किंवा इतर तत्त्वज्ञानाशीं त्यांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न मागाहून झालेला आहे. पण आमच्या-कडील गोष्ट तशी नाही. हिंदुस्थानांत भक्तिमार्गाचा उदय होण्यापूर्वींच मीमांसकांचा यज्ञमार्ग, उपनिषत्कारांचे ज्ञान, आणि सांख्य व योग, हीं सर्व परिपक्व दर्शेस आलेली होती. त्यामुळे या सर्व शास्त्रांस व त्यांतहि विशेषकरून उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञानास सोडून स्वतंत्रपणे प्रतिपादिलेला भक्तिमार्ग आमच्या देशांतील लोकांस मान्य होणे पहिल्यापासूनच संभवनीय नव्हते; आणि हा असंभव लक्षांत आणिले.

म्हणजे गीतेतील धर्मप्रतिपादनाचे स्वरूप पहिल्यापासूनच बहुतेक हल्लींच्या गीते-  
तील प्रतिपादनासारखेच असावे असे मानणे भाग पडते. गीतारहस्यांतील विवे-  
चन याच धोरणाने केलेले आहे; तथापि हा प्रश्न महत्त्वाचा असल्यामुळे गीता-  
धर्माचे मूलरूप व परंपरा यासंबंधाने ऐतिहासिकदृष्ट्या आमच्या मते काय निष्पन्न  
होते ते थोडक्यांत सांगतां.

वैदिक धर्माचे अत्यंत प्राचीन स्वरूप भक्तिप्रधान, ज्ञानप्रधान अगर योग-  
प्रधानहि नसून यज्ञमय म्हणजे कर्मप्रधान होते, आणि वेदसंहिता व ब्राह्मण यांतून  
मुख्यत्वेकरून हाच यज्ञयागादि कर्मपर धर्म प्रतिपादिलेला आहे, असे गीतारह-  
स्याच्या दहाव्या प्रकरणांत दाखविले आहे. या धर्माचेच पुढे जैमिनीच्या मीमां-  
सासूत्रांत व्यवस्थित विवेचन केले असल्यामुळे त्यास 'मीमांसकमार्ग' हें नांव प्राप्त  
झाले आहे. पण मीमांसा हें नांव जरी नवे असले, तरी यज्ञयागादि धर्म प्राचीन  
आहे, किंबहुना इतिहासदृष्ट्या वैदिक धर्माची ही पहिली पायरी आहे, याबद्दल  
कांहीच शंका नाही. 'मीमांसक मार्ग' हें नांव प्राप्त होण्यापूर्वी यास त्रयीधर्म, म्हणजे  
तीन वेदांनी प्रतिपादिलेला धर्म, हें नांव होते; व तेच गीतेतहि आलेले आहे  
(गी. ९. २० व २१ पहा). कर्ममय त्रयीधर्म याप्रमाणे जारीने चालू असतां कर्माने  
म्हणजे केवळ यज्ञयागादिकांच्या बाह्य खटाटोपाने परमेश्वराचे ज्ञान कसे होणार ?  
ज्ञान होणे ही मानसिक स्थिति असल्यामुळे परमेश्वरस्वरूपाचा विचार केल्याखेरीज  
ज्ञान होणे शक्य नाही, इत्यादि प्रश्न व कल्पना निघून क्रमाक्रमाने त्यांतच औपनि-  
षदिक ज्ञानाचा प्रादुर्भाव झाला, असे छांदोग्यादि उपनिषदांच्या प्रारंभी जी अवतरणे  
आहेत त्यांवरून स्पष्ट होते. या औपनिषदिक ब्रह्मज्ञानासच पुढे वेदान्त हें नांव  
प्राप्त झाले आहे. पण मीमांसा शब्दाप्रमाणे वेदान्त हा शब्द जरी मागाहून  
निघालेला आहे, तरी ब्रह्मज्ञान किंवा ज्ञानमार्ग त्यामुळे नवा ठरत नाही. कर्म-  
कांडानंतर ज्ञानकांड निघाले हें खरे; तथापि दोन्हीहि प्राचीन होत हें लक्षांत  
ठेविले पाहिजे. कापिलसांख्य ही या ज्ञानमार्गाचीच दुसरी पण स्वतंत्र शाखा आहे.  
ब्रह्मज्ञान अद्वैती तर सांख्य द्वैती असून सृष्ट्युत्पत्तिक्रमासंबंधाने सांख्यांचे विचार  
मूळांत भिन्न आहेत हें गीतारहस्यांत सांगितले आहे. परंतु औपनिषदिक अद्वैती  
ब्रह्मज्ञान व सांख्यांचे द्वैती ज्ञान हीं दोन्हीहि मूळांत जरी याप्रमाणे भिन्न असलीं  
तरी केवळ ज्ञानदृष्ट्या पाहिले तर हे दोन्ही मार्ग तत्पूर्वीच्या यज्ञयागादि कर्ममार्गांस  
एकसारखेच विरोधी होते. म्हणून कर्माचा ज्ञानाशीं मेळ कसा घालवा, हा प्रश्न  
साहजिकरीत्या उद्भवून उपनिषत्कालींच या बाबतींत दोन पक्ष झालेले होते. कर्म  
व ज्ञान यांचा नित्य विरोध असल्यामुळे ज्ञान झाल्यावर कर्म सोडून देणे प्रशस्तच  
नव्हे तर अवश्यहि होय, असे बृहदारण्यकादिक उपनिषदे व सांख्य म्हणू लागले.

आणि उलटपक्षी ज्ञानोत्तरहि कर्म सोडितां येत नाही, वैराग्यानें बुद्धि निष्काम करून जगांत व्यवहारसिद्धयर्थे ज्ञानी पुरुषानें हीं सर्व कर्मे केलीं पाहिजेत, असें ईशा-वास्यादि दुसरीं उपनिषदें प्रतिपादन करूं लागलीं या उपनिषदांवरील भाष्यांतून हा भेद काढून टाकण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. पण शांकरभाष्यांतील हे सांप्र-दायिक अर्थ ओढाताणीचे असून या उपनिषदांचा स्वतंत्रपणें विचार करीत असतां ते ग्राह्य मानितां येत नाहीत, असें गीतारहस्याच्या अकराव्या प्रकरणाच्या अखेर केलेल्या विवेचनावरून दिसून येईल. यज्ञयागादि कर्म व ब्रह्मज्ञान यांचाच केवळ याप्रमाणें मेळ घालण्याचा प्रयत्न झाला असें नाही; तर कापिलसांख्यांतील प्रथम स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेले क्षराक्षरज्ञान आणि उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान यांचीहि शक्य तेवढी एकवाक्यता करण्यास याच काली सुरुवात झालेली होती, असें मैत्र्युपनिष-तांतील विवेचनांवरून उघड होतें. बृहदारण्यकादि जुन्या उपनिषदांत कापिलसांख्य ज्ञानाला महत्त्व दिलेले नाही. पण मैत्र्युपनिषदांत सांख्यांची परिभाषा पूर्णपणें स्वीकारून एका परब्रह्मापासून अखेर सांख्यांची चोवीस तत्वे निर्माण झालीं असें वर्णन आहे. तथापि कापिलसांख्यशास्त्रहि वैराग्यपरच म्हणजे कर्माला विरुद्ध आहे. म्हणून एकंदरीत पहातां (१) केवळ यज्ञयागादि कर्मे करण्याचा मार्ग (२) ज्ञानानें व वैराग्यानें कर्मसंन्यास करणें म्ह० ज्ञाननिष्ठा अगर सांख्यमार्ग, आणि (३) ज्ञानानें व वैराग्यदुद्धानेंच सदैव कर्मे करण्याचा म्हणजे ज्ञानसमुच्चयमार्ग, असे तीन पक्ष वैदिक धर्मांत प्रार्चान काळीच उद्भवले होते असें दिसून येतें. यांपैकी ज्ञान-मार्गांतूनच योग व भक्ति या दुसऱ्या दोन शाखा पुढें निर्माण झाल्या आहेत. पर-ब्रह्माचें ज्ञान होण्यास ब्रह्मचिंतन करणें अवश्य आहे; आणि हें चिंतन, मनन किंवा ध्यान करण्यास चित्त एकाग्र करावें लागत असून, ह्यासाठीं परब्रह्माचें कोणतें तरी सगुण प्रतीक प्रथम डोळ्यांपुढे ठेवावें, असें छांदोग्यादि जुन्या उपनिषदांतून सांगि-तले आहे. अशा प्रकारे ब्रह्मोपासना करीत असतां जें चित्तैकाग्र होतें त्यासच पुढें विशेष महत्त्व दिल्यामुळें चित्तनिरोधरूपी योग हा निराळा मार्ग झाला; आणि सगुण प्रतीकाऐवजीं परमेश्वराचें व्यक्त मानवरूपधारी प्रतीक उपासनेस घेण्यास हळूहळू सुरुवात होऊन अखेर भक्तिमार्ग निघालेला आहे. भक्तिमार्ग किंवा भक्तीची कल्पना औपनिषदिक ज्ञानास सोडून मध्येच स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेली नाही किंवा दुसऱ्या देशांतूनहि हिंदुस्थानांत आलेली नाही. ब्रह्मचिंतनार्थ प्रथम यज्ञांतील अंगांची किंवा ३काराची, आणि पुढें रुद्र, विष्णु, इत्यादि वैदिक देवतांची, अगर आकाशादि सगुण व्यक्त ब्रह्मप्रतीकाची उपासना सुरू होऊन, अखेर त्याच कारणासाठीं म्हणजे ब्रह्मप्राप्त्यर्थे राम, नृसिंह, श्रीकृष्ण, वासुदेव इत्यादिकांची भक्ति, म्हणजे एक प्रका-रची उपासना सुरू झालेली आहे, अशी कमवार सरणी एकंदर सर्व उपनिषदांचे

अवलोकन केले असतां निष्पन्न होत्ये. यांपैकी योगतत्त्वादि योगावरील किंवा तृसिंह-तापनी, रामतापनी वगैरे भक्तीवरील उपनिषदे छांदोग्यादि उपनिषदांपेक्षां अर्वाचीन आहेत हे त्यांच्या भाषेवरून उघड आहे. म्हणून छांदोग्यादि जुन्या उपनिषदांत वर्णिलेल्या कर्म, ज्ञान किंवा संन्यास, आणि ज्ञानकर्मसमुच्चय या तिन्ही पक्षांचा उद्भव झाल्यावर मग पुढे योग व भक्ति मार्गास प्राधान्य आले आहे, असे म्हणणे ऐतिहासिकदृष्ट्या भाग पडते. परंतु योग व भक्ति हीं साधनें याप्रमाणे जरी पुढे प्रधान मानिलीं गेलीं, तरी तत्पूर्वीच्या ब्रह्मज्ञानाचें श्रेष्ठत्व त्यानें कमी झाले नाही, व होणेहि शक्य नव्हते. म्हणून योगप्रधान किंवा भक्तिप्रधान उपनिषदांतूनहि ब्रह्मज्ञान हे भक्तीचें आणि योगाचें अखेरचें साध्य होय, आणि रुद्र, विष्णु, अच्युत, नारायण किंवा वासुदेव वगैरे ज्यांची भक्ति करावयाची तींहि परमात्म्याची किंवा परब्रह्माची रूपे होत अशीं वर्णनें येत असतात (मैत्र्यु. ७.७; रामपू. १६; अमृतबिंदु. २२ वगैरे पहा). सारांश, वैदिक धर्मांत वेळोवेळीं आत्मज्ञानी पुरुषांनीं जीं धर्मांगे प्रवृत्त केलीं तीं तत्पूर्वी प्रचलित असलेल्या धर्मांगांतूनच उद्भवलेलीं अमून नव्या धर्मांगांचा पूर्वीच्या धर्मांगांशीं मेळ ठेवणे हे वैदिक धर्माच्या वाटाचें पहिल्यापासून चालत आलेले मुख्य धोरण आहे; आणि निरनिराळ्या धर्मांगांची एकवाक्यता करण्याचें हेच धोरण स्वीकारून स्मृतिकारानीं आश्रमव्यवस्थाधर्म पुढे प्रतिपादिला आहे. निरनिराळ्या धर्मांगांची एकवाक्यता करण्याची ही प्राचीन पद्धत लक्षांत आणिली म्हणजे गीताधर्म तेवढाच एकटा या पूर्वापर पद्धतीस सोडून प्रवृत्त झाला असेल हे म्हणणे सयुक्तिक होत नाही.

ब्राह्मणग्रंथांतील यज्ञयागादि कर्म, उपनिषदांतील ब्रह्मज्ञान, कापिल सांख्य, चित्तनिरोधरूपी योग आणि भक्ति अशीं जीं वैदिक धर्माचीं मुख्य मुख्य अंगे त्यांच्या उत्पात्तिकमाचा सामान्य इतिहास वर सांगितला. आतां गीतेत या सर्व धर्मांगांचे जें प्रतिपादन केले आहे त्याचें मूळ काय—म्हणजे तें प्रतिपादन साक्षात् निरनिराळ्या उपनिषदांतून गीतेत घेतलेले आहे, किंवा मध्यें आणखी एखादी पायरी आहे—याचा विचार करूं. नुस्त्या ब्रह्मज्ञानाचें विवेचन चाळूं असतां कठादि उपनिषदांतले कांहीं श्लोक गीतेत जसेच्या तसेच घेतले असून, ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष प्रतिपाद्य असतां जनकादिकांचे औपनिषदिक दाखले दिलेले आहेत. यावरून गीताग्रंथ साक्षात् उपनिषदांवरूनच रचिलेला असावा असा समज होतो. पण गीताधर्माची गीतेत दिलेली परंपरा पाहिली, तर तीत उपनिषदांचा कोठेच उल्लेख नाही. गीतेत द्रव्यमय यज्ञापेक्षां ज्ञानमय यज्ञ ज्याप्रमाणे श्रेष्ठ ठरविला आहे (गी. ४. ३३), त्याप्रमाणे छांदोग्योपनिषदांतहि एके ठिकाणीं (छां. ३. १६, १७) मनुष्याचें जीवित हा एक प्रकारचा यज्ञच होय असे सांगून, अशा प्रकारच्या

यज्ञाची महती वर्णन करीत असतां “ही यज्ञविद्या घोर अगिरस नांवाच्या ऋषीने देवकीपुत्र कृष्ण यास सांगितली,” असे म्हटले आहे. हा देवकीपुत्र कृष्ण आणि गीतेतील श्रीकृष्ण एकच मानण्यास कांही आधार नाही. तथापि दोन्ही एकच आहेत असे जरी क्षणभर गृहीत धरिले, तरी ज्ञानयज्ञ प्रधान मानण्यास गीतेत घोर आंगिरसाचा कोठेच उल्लेख नाही हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. शिवाय जनकाचा मार्ग जरी ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक होता तरी त्याच्या काली या मार्गात भक्तीचा समावेश झालेला नव्हता, असे बृहदारण्यकोपनिषदावरून स्पष्ट होते. म्हणून भक्तियुक्त ज्ञानकर्मसमुच्चयपंथाच्या सांप्रदायिक परंपरेत जनकाची गणना होऊ शकत नाही, व गीतेत केलेलीहि नाही. गीताधर्म युगारंभी भगवंतांनी प्रथम विवस्वानास, विवस्वानाने मनूस, व मनूनने इक्ष्वाकूस उपदेशिला होता; पण कालान्तराने तो नष्ट झाल्यामुळे अर्जुनास फिरून सांगावा लागला, असे गीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभी (गी. ४.१—३) म्हटले आहे. गीताधर्माची परंपरा समजण्यास हे श्लोक अत्यंत महत्त्वाचे असतां हि टीकाकारांनी त्यांचा शब्दार्थ सांगण्यापलीकडे फारसा जास्त खुलासा केलेला दिसत नाही; आणि कदाचित् तसे करणे त्यांस इष्टहि नसावे असे दिसते. कारण गीताधर्म मूळांत एखाद्या विशिष्ट पंथातला आहे, असे म्हटल्याने दुसऱ्या धार्मिक पंथास थोडा तरी कर्मापणा आल्याखेरीज रहात नाही. पण गीतेतली ही परंपरा महाभारतान्तर्गत नारायणीयोपाख्यानांत भागवतधर्माची जी परंपरा दिली आहे त्यांतील शेवटच्या त्रेतायुगीच्या परंपरेशी पूर्णपणे जुळत्ये हे आम्हां गीतारहस्याच्या आरंभी व गीता ४.१ व २ या श्लोकांवरील टीपेत साधार स्पष्ट करून दाखविले आहे. भागवतधर्माच्या व गीताधर्माच्या परंपरेचे हे ऐक्य पाहिले म्हणजे गीताग्रंथ भागवतधर्माचा आहे असे म्हणावे लागते; आणि त्याबद्दल कांही शंका असल्यास “गीतेत भागवतधर्मच सांगितला आहे ” ( मभा. शां. ३४६. १० ) या महाभारतातील वैशंपायनाच्या वाक्यावरून ती पूर्ण नाहीशी होत्ये. गीता हा औपनिषदिक ज्ञानाचा म्हणजे वेदान्ताचा स्वतंत्र ग्रंथ नसून, त्यांत भागवतधर्माचे प्रतिपादन केलेले आहे, असे याप्रमाणे सिद्ध झाल्यावर, भागवतधर्मास सोडून केलेली गीतेची कोणतीहि चर्चा अपुरी व भ्रामक होण्याचा संभव आहे हे सांगावयास नको. म्हणून भागवतधर्म केव्हां उत्पन्न झाला व त्याचे मूळ स्वरूप कसे होते इत्यादि प्रश्नांबद्दल सध्या उपलब्ध होणारी माहिती येथे प्रथम थोडक्यांत देतो. या भागवतधर्मासच नारायणीय, सात्वत, किंवा पांचरात्र धर्म हीं दुसरीं नांवे आहेत, हे गीतारहस्यांत पूर्वीच सांगितले आहे.

उपनिषत्कालानंतर आणि बुद्धापूर्वी झालेल्या वैदिक धर्मग्रंथांपैकी पुष्कळांचा

लोप झाला असल्यामुळे, गीतेखेरीज भागवतधर्मावरील सध्यां उपलब्ध होणारे मुख्य ग्रंथ म्हटले म्हणजे महाभारतान्तर्गत शांतिपर्वाच्या अखेर अठरा अध्यायात निरूपिलेलें नारायणीयोपाख्यान (मभा.शां. ३३४—३५१), शांडिल्यसूत्रें, भागवतपुराण, नारदपंचरात्र, नारदसूत्रें व रामानुजाचार्यादिकांचे ग्रंथ, एवढेच होत. पैकीं रामानुजाचार्यांचें ग्रंथ बोलून चालून सांप्रदायिकदृष्ट्या म्हणजे भागवतधर्माच्या विशिष्टाद्वैत वेदान्ताशीं मेळ घालण्यासाठीं शालिवाहन शकाच्या सुमारे बाराव्या शतकांत लिहिलेले आहेत. म्हणून भागवतधर्माचें मूळचें स्वरूप ठरविण्यास या ग्रंथावर अवलंबून रहातां येत नाही; आणि माध्वादि दुसऱ्या वैष्णवसांप्रदायी ग्रंथांची गोष्टहि तशीच आहे. श्रीमद्भागवतपुराण यापूर्वीचे आहे. पण या पुराणांत आरंभीच अशी कथा आहे कीं, (भाग. स्कं. १ अ. ४व५५ पहा), महाभारतांत, आणि अर्थातच गीतेंतहि, नैष्कर्म्यपर भागवतधर्माचें जें निरूपण आहे त्यांत भक्तीचे व्हावें तसें वर्णन झालेलें नाही, आणि 'भक्तीवांचून नुस्तें नैष्कर्म्य शोभत नाही,' असें मनांत येऊन व्यासांस वाईट वाटले; व मनाची ही तळमळ काढून टाकण्यासाठीं नारदांच्या सांगण्यावरून त्यांनी भक्तीचें माहात्म्य प्रतिपादन करणारें भागवतपुराण रचिलें. या कथेचा ऐतिहासिकदृष्ट्या विचार केला तर असें दिसून येईल कीं, मूळ म्हणजे भारतांतील भागवतधर्मांत नैष्कर्म्याला जें प्राधान्य होतें तें कालान्तरानें कमी होऊन त्याऐवजीं भक्तीला जेव्हां प्राधान्य आलें तेव्हां या दुसऱ्या स्वरूपाचा (म्हणजे भक्तिप्रधान) भागवतधर्म प्रतिपादन करण्यासाठीं भागवतपुराण ही पुरणपोळी मागाहून बनविली आहे. नारदपंचरात्र ग्रंथहि याच प्रकारचा म्हणजे शुद्ध भक्तिपर असून त्यांत द्वादश स्कंधांचें भागवतपुराण, ब्रह्मवैवर्तपुराण, विष्णुपुराण आणि गीता व महाभारत यांचा नामतः स्पष्ट निर्देश केलेला आहे (ना. पं. २. ७. २८—३२; ३. १४. ७३; व ४. ३. १५४ पहा). तेव्हां भागवतधर्माचें मूळचें स्वरूप ठरविण्यास हा ग्रंथ भागवतपुराणाहूनहि कमी योग्यतेचा आहे असें उघड होतें. नारदसूत्रें व शांडिल्यसूत्रें हे ग्रंथ नारदपंचरात्राहून कदाचित् प्राचीन असतील. तथापि नारदसूत्रांत व्यास व शुक्र (ना. सू. ८३) यांचा उल्लेख असल्यामुळें तें भारतभागवतानंतरचें, आणि शांडिल्यसूत्रांत भगवद्गीतेंतील श्लोकच घेतलेले असल्यामुळें (शां. सू. ९, १५व८३) हें सूत्र नारदसूत्रापेक्षां प्राचीन (ना. सू. ८३) असलेंतरी गीता व महाभारत यांच्या पुढलें आहे यांतशंका नाही. म्हणून भागवतधर्माचें मूळचें व प्राचीन स्वरूप काय याचा निर्णय अखेर महाभारतान्तर्गत नारायणीयाख्यानावरूनच करावा लागतो. भागवतपुराण (१. ३. २४) व नारदपंचरात्र (४. ३. १५६-१५९; ४. ८. ८१) या दोन्ही ग्रंथांत बुद्धाला विष्णूचा अवतार म्हटलें आहे. पण नारायणीयाख्यानांत वर्णिलेल्या दशावतारांत बुद्धाची गणना केली



नसून, पहिला अवतार हंस व पुढे कृष्णानंतर एकदम कल्कि सांगितला आहे (मभा. शां. ३३९.१००) यावरूनहि नारायणीयाख्याने हे भागवतपुराण व नारद-पंचरात्र यांहून प्राचीन आहे असे सिद्ध होते. या नारायणीयाख्यानांत असे वर्णन आहे की, परब्रह्माचेच अवतार जे नर व नारायण नामक दोन ऋषि त्यांनीं नारायणीय म्हणजे भागवत धर्म मूळारंभी प्रवृत्त केला, व त्यांच्या सांगण्यावरून नारद ऋषि श्वेतद्वीपास गेल्यावर तेथे खुद्द भगवंतांनींच नारदास या धर्माचा प्रथम उपदेश केला; भगवान् ज्या श्वेतद्वीपांत रहातात ते द्वीप क्षीरसमुद्रांत असून क्षीरसमुद्र मेरुपर्वताच्या उत्तरेस आहे, इत्यादि नारायणीयाख्यानांतील वर्णन प्राचीन पौराणिक ब्रह्मांडवर्णनास अनुसरून आहे, व त्याबद्दल आमच्याकडे कोणास कांहीं विशेष वाटत नाही. पण वेबर नांवाच्या पाश्चिमात्य संस्कृतज्ञ पंडितांने याच कथेचा विपर्यास करून अशी दीर्घ शंका काढिली होती की, भागवतधर्मातील भक्तितत्त्व श्वेतद्वीपांतून म्हणजे हिंदुस्थानाबाहेरील कोणत्या तरी देशांतून हिंदुस्थानांत गेले आहे, आणि भक्तीचे हे तत्त्व तत्कालीं ख्रिस्ती धर्माखेरीज दुसरीकडे ज्या अर्थी प्रचारांत नव्हते त्या अर्थी ख्रिस्ती देशांतूनच भक्तीची कल्पना भागवतधर्मायांस सुचलेली आहे ! परंतु पाणिनीस वासुदेवभक्तीचे तत्त्व माहीत असून बौद्ध व जैन धर्मातहि भागवतधर्माचे किंवा भक्तीचे उल्लेख आहेत; आणि पाणिनी व बुद्ध हे दोन्ही ख्रिस्तापूर्वीचे होत हेहि निर्विवाद आहे. यासाठीं वेबरची वरील शंका पाश्चिमात्य पंडितांनींही आतां निर्मूल ठरविली आहे. भक्ति हे धर्माग आमच्याकडे ज्ञानपर उपनिषदांच्या नंतर निघालेले आहे हे वर सांगितले आहे. म्हणून ज्ञानपर उपनिषदानंतर आणि बुद्धापूर्वी वासुदेवभक्तिपर भागवतधर्म निघाला आहे एवढे निर्विवाद होय. बुद्धापूर्वी किती शतके\* एवढाच काय तो प्रश्न आहे; व त्याचे

\* भक्तिमान् ( पाली भक्तिमा ) हा शब्द थेरगाथंत ( श्लोक ३७० ) आला असून एका जातकांतहि भक्तीचा उल्लेख आहे, शिवाय प्रसिद्ध फ्रेंच पाली पंडित सेनार्त (Senart) यांने 'बौद्ध धर्माचे मूळ' या विषयावर १९०९ सालीं जें एक व्याख्यान दिलें त्यांत बौद्ध धर्मापूर्वी भागवतधर्म निघालेला आहे असे स्पष्ट पतिपादन केले आहे. "No one will claim to derive from Buddhism, Vishnuism or the Yoga. Assuredly Buddhism is the borrower."... "To sum up if there had not previously existed a religion made up of the doctrines of Yoga, of Vishnuite legends, of devotion to Vishnu-Krishna, worshipped under the title of Bhagavata, Buddhism would not have come to birth at all." "सेनार्त याचा हा निबंध *The Indian Interpreter* नांवाच्या पुणे येथे प्रसिद्ध हाणाच्या मिशनरी त्रैमासिकाच्या आक्टोबर १९०९ व जानेवारी १९१० च्या अंकांत भाषांतररूपानें प्रसिद्ध झाला असून वर दिलेलीं वाक्ये

पूर्ण निश्चयात्मक उत्तर जरी देतां आलेनाही, तरी ठोकळ मानानें या कालाचा अजमास करणें कांहीं अशक्य नाही, असें पुढील विवेचनावरून दिसून येईल.

श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास उपदेशिलेला भागवतधर्म तत्पूर्वीं लुप्त झालेला होता. (गी. ४. २) असें गीतें म्हटलें असून या धर्माच्या तत्त्वज्ञानांत परमेश्वराला वासुदेव, जीवाला संकर्षण, मनाला प्रद्युम्न व अहंकाराला अनिरुद्ध हीं नांवें दिलेलीं आहेत. पैकीं वासुदेव हें खुद्द श्रीकृष्णाचेच नांव असून संकर्षण हें त्याच्या वडील भावाचें म्हणजे बलरामाचें आणि प्रद्युम्न व अनिरुद्ध हीं नांवें श्रीकृष्णाचा पुत्र व पौत्र यांची आहेत. याखेरीज सात्वत असें जें या धर्मास दुसरें नांव आहे तेंहि श्रीकृष्णज्या यादवज्ञातींत जन्मास आले त्या ज्ञातीचें आहे. यावरून श्रीकृष्ण ज्या कुळांत व ज्ञातींत जन्मले त्यांत हा धर्म प्रवृत्त झालेला असून, तेव्हांच श्रीकृष्णांनीं तो आपल्या प्रिय मित्रास म्हणजे अर्जुनास उपदेशिला असावा असें उघड होतें; व पौराणिक कथाहि तशीच आहे. शिवाय श्रीकृष्णाबरोबर सात्वतज्ञातीचाहि शेवट झाला अशी कथा असल्यामुळे श्रीकृष्णानंतर सात्वतज्ञातींत या धर्माचा प्रसार होणेंहि शक्य नव्हतें. श्रीकृष्णांनीं अशा रीतीनें जो धर्म प्रवृत्त केला तो तत्पूर्वीं कदाचित् नारायणीय किंवा पांचरात्र या नांवांनं थोड्याबहुत अंशानें चालूं असेल, आणि पुढें सात्वत ज्ञातींत त्याचा प्रसार झाल्यावर त्यास 'सात्वत' हें नांव प्राप्त होऊन, नंतर भगवान् श्रीकृष्ण व अर्जुन हे नरनारायणाचेच अवतार होत या बुद्धीनें या धर्मास 'भागवतधर्म' म्हणूं लागले असतील, अशी या धर्माच्या निरनिराळ्या नांवांची एक प्रकारची ऐतिहासिक उपपत्ति लावितां येईल; त्यासाठीं तीन किंवा चार निरनिराळे श्रीकृष्ण झाले असून त्यांपैकीं प्रत्येकानें त्यांत थोडीथोडी भर घातली असेल असें मानण्याचें कारण नाही, व मानण्यास पुरावाहि नाही. मूळ धर्मांत घडत आलेल्या बऱ्यावाईट फरकावरून ही कल्पना बसवलेली आहे. पण बुद्ध, ख्रिस्त किंवा महंमद एक एक असतांहि त्यांच्या त्यांच्या धर्मातहि जर पुढें पुष्कळ बरेवाईट फरक झालेले आढळून येतात, तर मूळच्या भागवतधर्मास पुढें निरनिराळीं स्वरूपें प्राप्त झालीं म्हणून, अगर श्रीकृष्णाबद्दल पुढें निरनिराळ्या कल्पना निघाल्या म्हणून तितके

जानेवारीच्या अंकांत पृ. १७७ व १७८ यांत सांपडतील. डा. बुल्हर यांनींहि असें म्हटलें आहे कीं, "The ancient, Bhagavata Satvata or Pancharatra sect devoted to the worship of Narayana and his deified teacher Krishna-Devakiputra dates from a period long anterior to the rise of Jainas in the 8th Century B. C."-*Indian Antiquary* Vol. XXIII. (1894) P.248. याबद्दलचें जास्त विवेचन पुढें याच परिशिष्टाच्या सहाव्या भागांत केलें आहे तें पहा.

निरनिराळे श्रीकृष्ण मानण्याचें आमच्या मते कांहीं कारण नाही. कोणताहि धर्म घेतला तरी कालान्तरानें त्याची अशा रूपांतरे होणें अगदी सहज व स्वाभाविक आहे, त्यासाठी भिन्न भिन्न कृष्ण, बुद्ध, अगर ख्रिस्त मानण्यास नकोत.\* श्रीकृष्ण, यादव व पांडव, किंवा भारती युद्ध या ऐतिहासिक गोष्टी नसून कल्पित कथा आहेत असेंहि तर्क कित्येक लोक— विशेषतः कांहीं पाश्चिमात्य तार्किक—काढीत असतात, आणि कित्येकांच्या मते महाभारत हें एक मोठे थोरले अध्यात्मपर रूपक आहे. पण आमच्याकडील प्राचीन ग्रंथांचा पुरावा पाहिला तर या शंका निराधार होत असें कोणाहि निःपक्षपाती मनुष्यास कबूल करावें लागेल. या कथांस मूळांत ऐतिहासिक आधार आहे एवढें निर्विवाद आहे. सारांश, श्रीकृष्ण चारपांच नसून एकच ऐतिहासिक पुरुष होते असें आमचें मत आहे. आतां या श्रीकृष्णाच्या कालाचा विचार करितांना श्रीकृष्ण, यादव, पांडव व भारती युद्ध यांचा काल एकच म्हणजे कलियुगारंभीच असून, पुराणगणनेप्रमाणें तेव्हांपासून आतांपर्यंत पांच हजारारंहुन अधिक वर्षे गेली आहेत, आणि हाच श्रीकृष्णाचा खरा काल होय, असें रा. व. चिंतामणराव वैद्य यांनी प्रतिपादन केले आहे. † पण पांडवांपासून शककालापर्यंत झालेल्या राजांच्या पुराणांत वर्णिलेल्या पिढ्या पाहिल्या तर त्यांशी हा काल विसंगत पडतो. म्हणून “परीक्षित राजांच्या जन्मापासून नंदाच्या अभिषेकापर्यंत ११९५ (किंवा १०१५) वर्षे होतात” (भाग. १२.२.२६; व विष्णु.४.२४.३२) असें जें भागवतांत व विष्णुपुराणांत वचन आहे, त्याचा आधारें ख्रिस्ती

\* श्रीकृष्णाच्या चरित्रांत पराक्रम, भक्ति व वेदान्त याखेरीज गोपींची रासक्रीडा येत्ये आणि या गोष्टी एकमेकांस विसंगत आहेत, म्हणून महाभारतांतला श्रीकृष्ण निराळा, गीतेतला निराळा आणि गोकुळांतला निराळा, असे हल्लीं कित्येक विद्वान् प्रतिपादन करीत असतात; आणि असलेंच मत डा. भांडारकर यांनी आपल्या ‘वैष्णव, शैव वगैरे पंथ’ या इंग्रजी ग्रंथांत स्वीकारिले आहे. पण आमच्या मते तें बरोबर नाही. गोपींच्या कथांत जें श्रृंगारिक वर्णन आहे तें मागाहून आलेलें असेल, नाही असे नाही; परंतु तेवढ्यासाठीं श्रीकृष्ण या नांवाचे पुरुष निरनिराळे झाले होते असें मानण्याची जरूर नाही व त्याला कल्पनेखेरीज दुसरा आधारहि नाही. शिवाय गोपींची कथा भागवतकालीं व प्रथम प्रचारांत आली असें नव्हे, तर शककालाच्या आरंभी अश्र्वघोषानें लिहिलेल्या बुद्धचरितांत (४.१४) आणि भासाच्या बालचरित नाटकांतहि (३.२) गोपींचा उल्लेख आहे. तेव्हां या बाबतींत चिंतामणराव वैद्य यांचें म्हणणें डा. भांडारकरांच्या म्हणण्यापेक्षां आम्हांस अधिक सयुक्तिक दिसतें.

† रावबहादुर चिंतामणराव वैद्य यांचें हें मत त्यांच्या महाभारतावरील टीकात्मक इंग्रजी ग्रंथांत नमूद असून शिवाय याच विषयावर यथील डकन कॉलेज ॲनिव्हर्सरीचे प्रसंगी त्यांनीं सन १९१४ सालीं जें व्याख्यान दिलें त्यांतहि विवेचन केले आहे.

सनापूर्वी सुमारे १४०० वर्षे पांडव व भारती युद्ध झाले असावे असे या विद्वानांनी आतां ठरविले आहे. अर्थात् श्रीकृष्णाचाहि हाच काल होय; आणि हा काल स्वीकारिला म्हणजे श्रीकृष्णांनी भागवतधर्म ख्रिस्तापूर्वी निदान १४०० वर्षे म्हणजे बुद्धापूर्वी सुमारे ८०० वर्षे प्रवृत्त केला असावा असे प्राप्त होतें. कित्येकांचा यावर असा आक्षेप आहे की, श्रीकृष्ण व पांडव हे जरी ऐतिहासिक पुरुष असेल तरी श्रीकृष्ण या एका क्षत्रिय योद्धयास प्रथम एका महापुरुषाचे, नंतर विष्णूचे, आणि क्रमाक्रमाने अखेर पूर्ण परब्रह्माचे रूप ब्राह्मणांनी देईपर्यंत दरम्यान पुष्कळ काळ लोटला असावा, व त्यामुळे भागवतधर्माच्या उदयाचा व भारती युद्धाचा काळ एक मानितां येत नाही. पण या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ दिसत नाही. कोणाला देव मानावे व कोणाला देव मानूं नये याबद्दलची आधुनिक तार्किकांची समजूत आणि दोनचार हजार वर्षांच्या पूर्वीच्या लोकांची समजूत (गी. १०.४१) यांत महदंतर पडलेले आहे; आणि ज्ञानी पुरुष स्वतःच ब्रह्ममय होतो असा श्रीकृष्णापूर्वीच्या उपनिषदांत सिद्धान्त केलेला असून (बृ. ४.४.६), मैत्र्युपनिषदांत रुद्र, विष्णु, अच्युत नारायण, हे सर्व ब्रह्मच आहेत (मैत्र्यु. ७. ७), असे स्वच्छ म्हटले आहे. मग श्रीकृष्णास परब्रह्मत्व येण्यास वेळ लागण्याचे कारण काय ! इतिहासाकडे पाहिले तरी बुद्ध आपल्या स्वतःला 'ब्रह्मभूत' (सेलसुत्. १४; थेरगाथा ८३१) म्हणत असून, त्याच्या हयातीतच त्यास देवाचा मान मिळू लागला होता, व त्याच्या मरणानंतर लवकरच त्यास 'देवाधिदेवाचे' किंवा वैदिक धर्मातील परमात्म्याचे स्वरूप प्राप्त होऊन त्याची पूजाहि सुरू झाली होती असे विश्वसनीय बौद्ध ग्रंथावरून दिसून येते; आणि ख्रिस्ताची गोष्टहि तशीच आहे. बुद्ध व ख्रिस्त यांप्रमाणे श्रीकृष्ण संन्यासी नव्हते व भागवतधर्महि निवृत्तिपर नाही हे खरे. पण तेवढ्यामुळे बौद्ध व ख्रिस्त धर्मांच्या मूळपुरुषांप्रमाणे भागवतधर्माच्याहि प्रवर्तकास पहिल्यापासूनच ब्रह्माचे किंवा देवाचे स्वरूप प्राप्त होण्यास कोणतीच हरकत येण्याचे कारण नाही.

श्रीकृष्णाचा काल याप्रमाणे निश्चित केल्यावर भागवतधर्माच्या उदयाचाहि तोच काल मानणे प्रशस्त व सयुक्तिक असतां, पाश्चिमात्य पंडित तसे करण्यास सामान्यतः कां कचरतात यांतील बीज निराळेंच आहे. खुद्द ऋग्वेदाचाच काल ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १५०० किंवा फार झालेतर २००० वर्षांपेक्षा अधिक प्राचीन नाही, अशी या पंडितांपैकी पुष्कळांची अद्यापहि समजूत आहे. म्हणून भक्तिपर भागवतधर्म ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १४०० वर्षे निघाला असेल हे म्हणणे त्यांच्या दृष्टीने त्यांस असंभवनीय वाटते. कारण, ऋग्वेदानंतर यज्ञयागादिक कर्मप्रतिपादक यजुर्वेद व ब्राह्मण ग्रंथ, नंतर ज्ञानपर उपनिषदे व सांख्यशास्त्र, आणि शेवटी भक्ति-

पर ग्रंथ, हा कम वैदिकधर्मवाङ्मयावरून निर्विवाद सिद्ध होत असून नुस्त्या भागवत धर्माचे ग्रंथ पाहिले तरीहि औपनिषदिक ज्ञान, साख्यशास्त्र चित्तनिरोधरूपी योग वगैरे धर्मागे भागवतधर्म निघण्यापूर्वीच प्रचलित झाली होती, असे स्पष्ट दिसून येते. कालाची अत्यंत खेचाखेची केली तरीहि ऋग्वेदानंतर व भागवतधर्म निघण्यापूर्वी या निरनिराळ्या धर्मागांचा प्रादुर्भाव व वाढ होण्यास दरम्यान दहाबारा शतके तरी लोटली असावांत असे मानणे भाग आहे. पण भागवतधर्म श्रीकृष्णांनी आपल्या काला म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १४०० वर्षे प्रवृत्त केला असे मानिले तर या निरनिराळ्या धर्मागांच्या वाढीस या पंडितांच्या मते योग्य कालावकाश हि रहात नाही. कारण ऋग्वेदाचाच काल हे पंडित ख्रिस्तापूर्वी १५०० किंवा २००० वर्षे समजतात; आणि मग शंभर किंवा फार झाले तर पांचसहस्र वर्षांनीच भागवतधर्म उद्भवला असे मानावे लागते. यासाठी वर सांगितल्याप्रमाणे कांहीं तरी शुष्क सबबीवर श्राकृष्णाची व भागवतधर्माची जोडी फोडून भागवतधर्माचा उदय बुद्धाच्या नंतर झाला असावा, असे म्हणण्यासहि कांहीं पाश्चिमात्य पंडित तयार झाले आहेत. पण खुद्द जैन व बौद्ध ग्रंथांत भागवतधर्माचे जे उल्लेख आहेत त्यांवरून भागवतधर्म बुद्धाहून प्राचीन असावा असे स्पष्ट दिसून येते. म्हणून भागवतधर्मोदयाचा काल बुद्धापुढे ढकलण्याऐवजी, ऋग्वेदादि ग्रंथांचा कालच आमच्या 'ओरायन' ग्रंथांत प्रतिपादिल्याप्रमाणे मागे हटविला पाहिजे, असे डॉ० बुद्धर यांनी म्हटले आहे.\* पाश्चिमात्य पंडितांनी कांहीं तरी संदिग्ध अनुमानधर्क्याने ठरविलेले वैदिक ग्रंथांचे काल चुकीचे असून, वैदिक कालाची पूर्वमर्यादा ख्रिस्तापूर्वी ४५०० वर्षांहून कमी धरितां येत नाही, असे वेदांतील उदगयनस्थितिदर्शक वाक्यांच्या आधारें आम्ही आपल्या 'ओरायन'ग्रंथांत सिद्ध करून दाखविले आहे; आणि हे अनुमान आतां वऱ्याच पाश्चिमात्य पंडितांस ग्राह्य झाले आहे. ऋग्वेदकाल याप्रमाणे मागे नेला म्हणजे वैदिक धर्मातील सर्व अंगांच्या वाढीस योग्य कालावकाश मिळून भागवतधर्मोदयकालाचा संकोच करण्याचें कांहींच कारण रहात नाही. ऋग्वेदानंतर ब्राह्मणादि ग्रंथांतून कृत्तिकादि नक्षत्रगणना असल्यामुळे त्यांचा काल ख्रिस्तापूर्वी सुमारे २५०० वर्षे धरावा लागतो, असे मराठीत के. शंकर वालकृष्ण दीक्षित यांनी आपल्या भारतीय ज्योतिःशास्त्राच्या इतिहासांत हि दाखविले आहे. पण उदगयनस्थितीवरून ग्रंथाचा कालनिर्णय करण्याची ही पद्धत उपनिषदांस लाविलेली आमच्या पहाण्यांत नाही. रामतापनीसारख्या भक्तिपर किंवा योगतत्त्वासारख्या योगपर उपनिषदांची भाषा व रचना

\* डा. बुद्धर यांना *Indian Antiquary*, September 1894. (Vol XXIII. pp., 238-249) यात केलेले 'ओरायन' च पुस्तकपरीक्षण पहा.

प्राचीन दिसत नाही, एवढ्यावरून सर्वच उपनिषदे बुद्धापूर्वी चारपांचशें वर्षांहून प्राचीन नसावीत असें कित्येकांनी अनुमान केले आहे. परंतु कालनिर्णयाच्या वरील रीतीप्रमाणे पाहिले तर ही समजूत चुकीची आहे असें आढळून येईल. ज्योतिष-रीत्या सर्वच उपनिषदांचा काल निश्चित करितां येत नाही हें खरे. तथापि मुख्य मुख्य उपनिषदांचा काल ठरविण्यास या रीतीचा चांगला उपयोग होतो. भाषेच्या दृष्टीने पाहिले तर मैत्र्युपनिषत् पाणिनीपेक्षांहि प्राचीन आहे, असें प्रो. मॅक्समुल्लर यांनी म्हटले आहे. \* कारण या उपनिषदांत मैत्रायणी संहितेतच आढळून येणारे व पाणिनीच्या वेळी प्रचारांतून गेलेले म्हणजे छांदस असे पुष्कळ शब्दसंधि आले आहेत. पण मैत्रायण्युपनिषत् हें कांही सर्वांत पहिले म्हणजे अतिप्राचीन उपनिषत् नव्हे. मैत्रायण्युपनिषदांत ब्रह्मज्ञान व सांख्य यांची जोड घालून दिली आहे, इतकेंच नव्हे तर टिकटिकाणी छांदोग्य, बृहदारण्यक, तैत्तिरीय, कठ आणि ईशावास्य या उपनिषदांतील वाक्ये अगर श्लोकहि मैत्र्युपनिषदांत प्रमाणार्थ घेतलेले आहेत. या उपनिषदांची प्रत्यक्ष नांवे मैत्र्युपनिषदांत दिलेली नाहीत. तथापि हीं वाक्ये देताना तत्पूर्वी “एवं ह्याह” किंवा ‘उक्तं च’ (=असें म्हटले आहे), अशीं परवाक्यदर्शक पदे घातलेली असल्यामुळे तीं वाक्ये दुसऱ्या ग्रंथांतील होत. मैत्र्युपनिषत्कारांची स्वतःची नव्हेत, याबद्दल शंका राहात नाही; आणि ती कौटली आहेत हें इतर उपनिषदे पाहून सहज ठरवितां येते. आतां या मैत्र्युपनिषदांत कालरूपां किंवा संवत्सररूपी ब्रह्मचे विवेचन चालू असतां (मैत्र्यु ६.१४) “मघा नक्षत्राच्या आरंभापासून क्रमाने श्रविष्ठा म्हणजे धनिष्ठा नक्षत्राच्या अर्ध्या भागावर येईपर्यंत (मघाद्यं श्रविष्ठाद्यं) दक्षिणायन होतें; आणि सार्प म्हणजे आश्लेषा नक्षत्रापासून उलट क्रमाने, म्हणजे आश्लेषा, पुष्य, इत्यादि प्रकारें, मार्गे मोजीत धनिष्ठा नक्षत्राच्या अर्ध्या भागापर्यंत उत्तरायण होतें;” असे वर्णन आहे. ही उदगयनस्थिति-दर्शक वचने तत्कालीन उदगयनस्थितीमच अनुलक्षन असली पाहिजेत हें उघड आहे; व मग त्यावरून या उपनिषदाचा कालनिर्णयहि गणितरीत्या सहज होऊ शकतो. पण त्याचा अशा दृष्टीने कोणी विचार केल्याचे दिसत नाही. मैत्र्युपनिषदांत वर्णिलेली ही उदगयनस्थिति वेदांगज्योतिषांतील उदगयनस्थितीच्या पूर्वीची आहे. कारण, वेदांगज्योतिषांत उदगयनाचा आरंभ धनिष्ठा नक्षत्राच्या आरंभापासून होतो असें स्वच्छ म्हटले आहे; व मैत्र्युपनिषदांतला आरंभ ‘धनिष्ठा’पासून आहे. मैत्र्युपनिषदांतील ‘श्रविष्ठा’ या शब्दांत ‘अर्ध’ असें जें पद आहे त्याचा अर्थ ‘बरोबर निम्मे’ असा धरावा किंवा “धनिष्ठा व शततारका यांच्या दरम्यान

\* See Sacred Books of the East Series, Vol. XV. Intro. pp Xlviii-lix.

कोठे तरी" असा करावा, याबद्दल मतभेद आहे. पण कांहीं म्हटलें तरी वेदांग-ज्योतिषाच्या पूर्वीची उदगयनस्थिति मैत्र्युपनिषदांत वर्णिली आहे, व तीच तत्कालची स्थिति असावी, याबद्दल शंका रहात नाही. म्हणून वेदांगज्योतिषकालचें उदगयन मैत्र्युपनिषत्कालीन उदगयनापेक्षां सुमारे अर्ध्या नक्षत्रानें मागे आलें होतें असें म्हटलें पाहिजे. वेदांगज्योतिषांतील उदगयनस्थिति इसवी सनापूर्वी सुमारे १२०० किंवा १४०० वर्षांची आहे असें ज्योतिर्गणितावरून सिद्ध होतें;\* आणि उदगयन अर्ध्या नक्षत्रानें मागे पडण्यास सुमारे ४८० वर्षे लागतात म्हणून मैत्र्युपनिषत् ख्रिस्तापूर्वी १८८० ते १६८० वर्षांच्या दरम्यान केव्हां तरी झालें असावें असें गणितानें निष्पन्न होतें. निदानपक्षीं हें उपनिषत् वेदांगज्योतिषाच्या पूर्वीचें आहे याबद्दल कांहीच शंका रहात नाही. छांदोग्यादि ज्या उपनिषदांचे उतारें मैत्र्युपनिषदांत घेतले आहेत तीं याहिपेक्षां प्राचीन आहेत हें आतां सांगायलास नको. ऋग्वेद (इ.स.पूर्वी सुमारे ४५००), यज्ञयागादिपर ब्राह्मण (इ.स.पूर्वी सुमारे २५००), आणि छांदोग्यादि ज्ञानपर उपनिषदे (इ.स. पूर्वी सुमारे १६०० वर्षे), याप्रमाणें या ग्रंथांच्या कालाचा निर्णय झाल्यावर ज्या कारणासाठी भागवतधर्माच्या उदयाचा काल पाश्चात्य पंडित अलीकडे ओढितात ते शिकक न रहातां, श्रीकृष्ण व भागवतधर्म या गायवासरंांची नैसर्गिक जोडी एकाच कालरज्जून वांघून ठेविण्यास कसलीच भीति रहात नाही; आणि मग बौद्ध ग्रंथकारांना वर्णिलेल्या किंवा इतर ऐतिहासिक वस्तुस्थितीशीहि नीट मेळ वसतो. वैदिक काल संपन्न सूत्रे व स्मृति यांच्या कालास याच सुमारास आरंभ झालेला आहे.

भागवतधर्माचा उदय ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १४०० म्हणजे बुद्धापूर्वी सुमारे सातआठशें वर्षे झालेला आहे, असें वरील कालगणनेवरून स्पष्ट होते. हा काल बराच प्राचीन आहे; तथापि ब्राह्मणग्रंथांतील कर्ममार्ग यापेक्षांहि प्राचीन असून उपनिषदांतील व सांख्यशास्त्रांतील ज्ञानहि भागवतधर्म निघण्यापूर्वीच प्रचलित होऊन सर्वमान्य झालेले होतें हें वर सांगितलें आहे. अशा वेळीं या ज्ञानाची अगर धर्मागांची अपेक्षां न ठेवितां श्रीकृष्णासारखा चतुर व ज्ञानी पुरुष आपला धर्म प्रवृत्त करील किंवा त्यानें केला असला, तरी तो तत्कालीन राजर्षीस व ब्रह्मर्षीस मान्य होऊन लोकांत प्रसृत झाला असेल, अशी कल्पना करणें आमच्या मते सर्वथैव अयोग्य होय. ख्रिस्तानें आपल्या भक्तिपर धर्माचा ज्या यहुदी लोकांत प्रथम

\* वेदांगज्योतिषाच्या कालाबद्दलचें विवेचन आमच्या Orion (ओरायन) नां वाच्या इंग्रजी ग्रंथांत आणि मराठींत कै. शंकर बाळकृष्ण दिक्षित यांच्या "भारतीय ज्योतिःशास्त्राच्या इतिहासांत" (पृ. ८७-९४ व १२७-१३०) केलेले आहे तें पहा. त्यांतच उदगयनवरून वैदिक ग्रंथांचा काल कोणता ठरतो याचाहि विचार केलेला आहे.

उपदेश केला त्यांच्यांत तत्कालीं धार्मिक तत्त्वज्ञानाचा प्रसार झालेला नसल्यामुळे, ख्रिस्ताला आपल्या धर्माची तत्त्वज्ञानाशी जोड घालून देण्याची कांही जरूर नव्हती. बायबलाच्या जुन्या करारांत जो कर्ममय धर्म वर्णिला आहे त्याला जोडूनच आपला भक्तिमार्ग आहे, एवढे दाखविल्याने ख्रिस्ताचे काम भागत होतें; व तेवढाच प्रयत्न त्याने केला आहे. पण ख्रिस्ती धर्माच्या या हकीकतीशीं भागवतधर्माची ऐतिहासिकदृष्ट्या तुलना करितांना भागवतधर्म ज्या लोकांत ज्या कालीं प्रवृत्त झाला त्या लोकांत त्या कालीं केवळ कर्ममार्गाचीच नव्हे तर ब्रह्मज्ञानाची व कापिल-सांख्यशास्त्राची देखील पुरी ओळख होऊन या तिन्ही धर्मांची एकवाक्यता करण्यासहि तेव्हां ते शिकलेले होते, हें विसरतां कामा नये. अशा लोकांस “तुमचें कर्मकांड, किंवा औपनिषदिक व सांख्य ज्ञान, गुंडाळून ठेवा आणि केवळ श्रद्धेनेच भागवतधर्म स्वीकारा” असे सांगणें समजस झालें नसतें. ब्राह्मणादि वैदिक ग्रंथांत वर्णिलेल्या व तत्कालीं प्रचलित असलेल्या यज्ञयागादि कर्मांचे फल काय, उपनिषदांतील किंवा सांख्यशास्त्रांतील ज्ञान व्यर्थ आहे काय, किंवा भक्तीचा आणि चित्तनिरोधरूपी योगाचा मेळ कसा बसतो, इत्यादि तेव्हां साहजिकरीत्या उद्भवणाऱ्या प्रश्नांची नीट उत्तरे दिल्याखेरीज भागवतधर्माचा प्रसार होणेंच शक्य नव्हतें. म्हणून या सर्व विषयांची चर्चा भागवतधर्मात अगदी पहिल्यापासूनच करणें अवश्य होतें असे न्यायतः प्राप्त होतें; आणि महाभारतान्तर्गत नारायणीयोपाख्यानावरूनहि तोच सिद्धान्त दृढ होतो. या आख्यानांत भागवतधर्माचा औपनिषदिक ब्रह्मज्ञान व सांख्य क्षराक्षरविचार या दोहोशीहि मेळ घातला असून “चार वेद आणि सांख्य व योग या पांचांचाहि त्यांत समावेश होतो म्हणून त्यास पांचरात्रधर्म हें नांव मिळाले आहे” (मभा. शां. ३३९. १०७), आणि “वेदारण्यकासुद्धां (अर्थात् उपनिषदांसुद्धां) हीं सर्व (शास्त्रे) परस्परान्ची अंगे होत” (शां. ३४८. ८२), असे म्हटले आहे. ‘पांचरात्र’ शब्दाची ही निरुक्ति व्याकरणरीत्या शुद्ध नसली तरी सर्व प्रकारच्या ज्ञानाची एकवाक्यता भागवतधर्मात आरंभीच केलेली होती एवढे त्यावरून स्पष्ट होतें. तथापि भक्तीची इतर सर्व धर्मांशी एकवाक्यता करणें हाहि कांही भागवतधर्माचा प्रमुख विशेष नव्हे. भक्तीचे धर्मतत्त्व भागवतधर्मानेच प्रथम प्रवृत्त केलें असे नाहीं. रुद्राची किंवा विष्णूच्या कोणत्या तरी स्वरूपाची भक्ति भागवतधर्म निघण्यापूर्वीच सुरू झालेली होती, आणि उपास्य कोणतेहि असले तरी ते ब्रह्माचेच प्रतीक किंवा एक प्रकारचे रूप होय ही कल्पनाहि पूर्वीच निघालेली होती, असे मैत्र्युपनिषदांतील वर दिलेल्या वाक्यांवरून (मैत्र्यु. ७.७) उघड होतें. रुद्रादि उपास्याएवजीं वासुदेव हें उपास्य भागवतधर्मात घेतलें आहे खरें; पण त्याचबरोबर भक्ति कोणाचीहि



केली तरी ती एका भगवंतांस पोंचत्ये, आणि रुद्र आणि भगवान् दोन नव्हेत, असें गीतेंत आणि नारायणीयोपाख्यानांतहि वर्णन आहे (गी. ९. २३; मभा. शां. ३४१. २०-२६ पहा). म्हणून नुस्ती वासुदेवभक्ति हेंच भागवतधर्माचें मुख्य लक्षण मानितां येत नाही. ज्या सात्वतज्ञातींत भागवतधर्माचा प्रादुर्भाव झाला त्यातील सात्यकि आदिकरून पुरुष, परम भगवद्भक्त भीष्मार्जुन, आणि स्वतः श्रीकृष्णहि पराकमाच्या अनेक उलाढाली करणारे व करविणारे होते. यासाठी हाच किता इतर भगवद्भक्तांनींहि गिरवून तत्कालीं प्रचारांत असलेलीं चातुर्वर्ण्यांप्रमाणें युद्धादि व्यावहारिक कर्में करावीं हा मूळ भागवतधर्मातील मुख्य विषय होता. भक्तीचें तत्त्व स्वीकारून वैराग्ययुक्त तीव्रबुद्धीनें संसाराचा त्याग करणारे विरक्त पुरुष तेव्हांहि अगदीच नसतील असें नाही. पण हें कांहीं सात्वतांच्या किंवा श्रीकृष्णाच्या भागवतधर्माचें मुख्य तत्त्व नव्हे. भक्तीनें परमेश्वराचें ज्ञान झाल्यावर भगवद्भक्तांनीं परमेश्वराप्रमाणें जगाच्या धारणपोषणार्थ झटलें पाहिजे हें श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचें सार आहे. पैकीं ब्रह्मज्ञानी पुरुषांनींहि निष्काम कर्म करण्यास हरकत नाही असें उपनिषत्कार्त्वालीं जनकादिकांनींच ठरविलें होतें. पण त्या वेळीं भक्तीचा त्यांत समावेश झालेला नसून शिवाय ज्ञानोत्तर कर्म करणें किंवा न करणें ही गोष्ट तेव्हां ज्याच्या त्याच्या खुपीची म्हणजे वैकल्पिक मानित असत (वे.सू. ३. ४. १५). भागवतधर्मानें यापुढें धांव घेऊन शुद्ध निवृत्तीपेक्षां निष्कामकर्मपर प्रवृत्तिमार्ग (नैष्कर्म्य) अधिक श्रेयस्कर ठरविला, आणि ज्ञानाशींच नव्हे तर भक्तीशीहि कर्माची योग्य जोड घालून दिली, ही वैदिक धर्माच्या इतिहासांतील त्याची महत्त्वाची आणि स्मार्तधर्मापेक्षां निराळी कामगिरी होय. या धर्माचें मूळ प्रवर्तक जे नरनारायणऋषि तेहि याचप्रमाणें सर्व कर्में निष्कामबुद्धीनें करणारे होते व सर्वांनीं त्यांच्याप्रमाणें कर्मच करणें जरूर आहे, असें महाभारतांत एके ठिकाणीं म्हटले असून (मभा. उद्यो. ४८. २१, २२), नारायणीयाख्यानांत तर “प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः” (मभा. शां. ३४७. ८१),—नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मपर आहे,—असें त्याचें स्पष्ट लक्षण सांगितले आहे. नारायणीय किंवा मूळ भागवत धर्मातील जें हें निष्काम प्रवृत्तीचें तत्त्व यासच नैष्कर्म्य हें नांव आहे, व हेंच मूळ भागवतधर्मातील मुख्य तत्त्व होय. पण पुढें कालान्तरानें हें तत्त्व मंदावत जाऊन, वैराग्यपर वासुदेवभक्ति या धर्मांत प्रधान मानूं लागले असें भागवतावरून दिसून येतें; आणि नारदपंचरात्रांत तर भक्तीबरोबरच मंत्रतंत्रांचाहि भागवतधर्मांत समावेश केला आहे. तथापि हीं या धर्माचीं मूळचीं स्वरूपे नव्हेत असें भागवतावरूनच उघड होतें. कारण, नारायणीय किंवा सात्वत धर्माबद्दल धोळण्याचा जेथें प्रसंग आला तेथें सात्वताचा किंवा नारायणऋषीचा (म्हणजे भागवत) धर्म ‘नैष्कर्म्ये-

लक्षण' आहे असे भागवतांत म्हटले आहे. (भाग. १. ३. ८ व ११. ४. ६); व नंतर या नैष्कर्म्यधर्मात भक्तीला द्यावे तितके प्राधान्य दिले नसल्यामुळे भक्तिपर भागवत-पुराण सांगावे लागले असे म्हटले आहे (भाग, १. ५. १२). यावरून मूळ भागवतधर्म नैष्कर्म्यप्रधान म्हणजे निष्कामकर्मप्रधान असून पुढे कालान्तराने त्याचे स्वरूप पालटून तो भक्तिप्रधान झाला असे निर्विवाद सिद्ध होते. ज्ञान व भक्ति यांशी पराक्रमाची नित्य जोड ठेवणाऱ्या मूळ भागवतधर्मात व आश्रमव्यवस्थारूपी स्मार्तमार्गात भेद काय, केवळ संन्यासपर जैन व बौद्ध धर्माच्या प्रसाराने भागवतधर्मातील कर्मयोग मार्ग पडून त्यास दुसरे म्हणजे वैराग्ययुक्त भक्तिस्वरूप कसे प्राप्त झाले, आणि बौद्ध धर्माच्या न्हासानंतर जे वैदिक संप्रदाय प्रवृत्त झाले त्यांपैकी कांहींना भगवद्गीतेसच अखेर संन्यासपर तर कांहींना केवळ भक्तिपर, आणि कांहींना विशिष्टाद्वैतपर स्वरूप कसे दिले, इत्यादि ऐतिहासिक प्रश्नांचे विवेचन गीतारहस्यांत मागेच केले असल्यामुळे त्याची येथे द्विरुक्ति करीत नाहीं

वैदिक धर्माच्या सनातन प्रवाहांत भागवतधर्म केव्हां उदयास आला, व प्रथम तो प्रवृत्तिपर किंवा कर्मप्रधान असतांही त्याला पुढे भक्तिप्रधान व अखेर रामानुजाचार्यांच्या काली विशिष्टाद्वैती स्वरूपहि कसे आले, हे वरील संक्षिप्त विवेचनावरून कळून येईल. भागवतधर्माच्या या निरानिराळ्या स्वरूपांपैकी अगदीं मूळारंभींचे म्हणजे निष्कामकर्मपर जे स्वरूप तेच गीताधर्माचे स्वरूप होय. आतां अशा प्रकारच्या मूळच्या गीतेच्या कालाबद्दल काय अनुमान करितां येण्यासारखे आहे ते थोडक्यांत सांगतो. श्रीकृष्ण आणि भारती युद्ध यांचा काल जरी एकच म्हणजे ख्रिस्ती सनापूर्वी सुमारे १४०० वर्षे असला, तरी मूळ गीता व मूळभारत असे जे भागवतधर्माचे दोन प्रधान ग्रंथ ते त्याच काली झाले असतील असे म्हणतां येत नाहीं. कोणताहि धर्मपथ निघाल्यावर लागलीच त्यावरील ग्रंथतयार होतात असे नाहीं; आणि भारत व गीता यांसहि तोच न्याय लागू पडतो. भारती युद्ध झाल्यावर पाडवांचा पणतू जो जनमेजय त्याने केलेल्या सर्पसत्रांत वैशंपायनाने त्यास गीतेसहित भारत प्रथम सांगितले, व तेच सौतीने शौनकास सांगितल्यावर तेथून पुढे भारताची प्रवृत्ति झाली, अशी कथा हल्लींच्याच महाभारताच्या प्रारंभी दिली आहे. सौति आदिकरून पौराणिकांच्या मुखांतून सुटून यापुढे भारतास काव्यमय ग्रंथांचे स्थायिक स्वरूप येण्यास मध्यंतरी कांहीं काळ लोटला असला पाहिजे हे उघड आहे. परंतु तो किती हे निश्चितपणे ठरावण्यास आतां कांहीं साधन नाही. तथापि भारती युद्धानंतर सुमारे पांचशे वर्षांच्या आंतच आर्ष महाकाव्यात्मक मूळ भारत निर्माण झाले असावे असे मानिल्यास त्यांत कांहीं साहस केल्यासारखे होणार नाहीं. कारण, बौद्ध धर्माचे ग्रंथ बुद्धाच्या मरणानंतर

यापेक्षांहि लवकर तयार झालेले आहेत. आतां आपे महाकाव्य म्हटलें म्हणजे नायकाच्या नुस्त्या पराक्रमाचेच त्यांत वर्णन केल्याने काम भागत नाही; नायक जें कांहीं करितो तें योग्य वा अयोग्य हेंहि सांगावें लागतें. किंबहुना अर्ष महाकाव्याचा हा एक मुख्य भाग असतो असें संस्कृताखेरीज इतर वाङ्मयांतील अशा प्रकारच्या महाकाव्यांवरूनहि दिसून येते. अर्वाचीनदृष्ट्या पाहिले तर नायकांच्या कृत्यांचें हें समर्थन शुद्ध नीतिशास्त्रदृष्ट्या केले पाहिजे. पण प्राचीनकाळीं धर्म व नीति असा पृथक् भेद झाला नसल्यामुळे हें समर्थन करण्यास धर्मदृष्टीखेरीज दुसरा मार्ग नव्हता; आणि मग भारतांतील नायकांस ग्राह्य झालेला किंवा त्यांनींच प्रवृत्त केलेला जो भागवतधर्म त्याच्या आधारेच त्यांच्या कृत्यांचें समर्थन करणें जरूर होतें हें सांगावयास नको. पण याांशवाय दुसरोहि असे कारण आहे की, भागवतधर्माखेरीज तत्काळी प्रचलित असलेले दुसरे वैदिक धर्मपंथ थोडेवहुत किंवा सर्वांशीं निवृत्तिपर असल्यामुळे त्यांतील धर्मतत्त्वांच्या आधारे भारतांतील नायकांच्या पराक्रमी कृत्यांचें पूर्ण समर्थन होणेंहि शक्य नव्हतें. म्हणून महाकाव्यात्मक मूळ भारतांतच कर्मयोगपर भागवतधर्माचें निरूपण करणें भाग होतें. हीच मूळ गीता होय; आणि भागवतधर्माचें मूळ स्वरूप सोपपत्तिक प्रतिपादन करणारा हा अगदीं पाहेला नसला तरी आदिग्रंथांपैकी एक ग्रंथ असून त्याचा काल ख्रिस्तापूर्वी सुमारे ९१० वर्षे असावा असें ढोबळ अनुमान करण्यास आम्हांस कांही हरकत दिसत नाही. गीता हा अशा रीतीनें भागवतधर्मावरील पहिला नसला तरी मुख्य ग्रंथ असल्यामुळे, त्यांत प्रतिपादन केलेला निष्काम कर्मयोग तत्काळी प्रचलित असलेल्या इतर धर्मग्रंथांशीं—म्हणजे कर्मकांडाशी, औपनिषदिक ज्ञानाशी, सांख्यांशी, चित्तनिरोधरूपी योगाशी आणि भक्तीशीं—आविरुद्ध आहे, असें दाखविणें जरूर होतें; किंबहुना हेंच या ग्रंथांचें मुख्य प्रयोजन होतें, असें म्हटलें तरी चालेल. वेदान्त व मीमांसा ही पद्धतशीर शास्त्रे पुढें निघाली असल्यामुळे, मूळ गीतेत त्यांचें प्रतिपादन येऊं शकत नाही, व म्हणून गीतेत वेदान्त मागाहून घुसडलेला आहे अशी शंका कित्येक काढितात. पण पद्धतशीर वेदान्त व मीमांसा हीं शास्त्रे जरी मागाहून बनलीं असलीं तरी त्यांतील प्रतिपाद्य विषय फार प्राचीन आहेत हें वर सांगितलें आहे. म्हणून हे विषय मूळ गीतेत येण्यास कालदृष्ट्या कांहीं प्रत्यवाय येत नाही. तथापि मूळ भारताचें जेव्हां महाभारत बनविलें तेव्हां मूळच्या गीतेत बिलकुल फरक झाला नसेल असेंहि आम्ही म्हणत नाही कोणताहि धर्मपंथ घेतला तरी त्यात वेळोवेळीं मतभेद होऊन अनेक उपपंथ निर्माण होतात, असे इतिहासावरून दिसून येते. भागवतधर्मास सुद्धां हाच न्याय लागू आहे. नारायणीयोपाख्यानांतच काहीं लोक भागवतधर्म चतुर्व्यूह म्हणजे वासुदेव

संक्षेपण, प्रद्युम्न व अनिच्छ याप्रमाणे चार व्यूहाचा, तर काही त्रिव्यूह, द्विव्यूह अगर एकव्यूह मानितात असे स्पष्ट म्हटले आहे (मभा.शां. ३४८.५७); आणि अशाच प्रकारचे दुसरोही काही मतभेद पुढे निघालेले असतील, नाही असे नाही तसेच औपनिषदिक व सांख्य ज्ञानार्थादि वाढ होत चाललीच होती म्हणून मूळ गीतेत काही विस्खलितपणा असल्यास तो काढून टाकून वाढत्या पिढ्याबद्दल ज्ञानाशी भागवतधर्माचा पुरा मेळ राहाल अशी खबरदारी घेणे अस्वाभाविक किंवा मूळ गीतेच्या हेतूंसहि विरुद्ध नव्हते; व त्याचमुळे हल्लीच्या गीतेत ब्रह्मसूत्राचा उल्लेख आलेला आहे हे वर “गीता व ब्रह्मसूत्रे” या सदराखाली दाखविले आहे. याशिवाय अशा प्रकारचे दुसरोही काही फरक मूळ गीतेत झाले असतील तथापि मूळ गीताग्रंथांत अशा प्रकारचे फेरफार देखील फार होणे शक्य नव्हते. गीतेचे हल्ली जे प्रामाण्य आहे ते तिला हल्लीच्या महाभारतानंतर आले आहे असे दिसत नाही. ब्रह्मसूत्रांतच ‘स्मृति’ या शब्दाने गीता प्रमाणार्थ घेतलेली आहे हे वर सांगितले आहे. मूळ भारताचे महाभारत होतांना मूळच्या गीतेत जर पुष्कळच फरक झाला असता, तर या प्रामाण्यास धोका आल्याखेरीज राहिला नसता. पण तसे न होतां हे प्रामाण्य अधिकच वाढले आहे. म्हणून मूळच्या गीतेत जे काही फरक झाला असेल तो महत्त्वाचा नमून, मूळांतील अर्थाचा ज्याने परिपोष होईल अशा प्रकारचाच तो असला पाहिजे, असे अनुमान करणे भाग आहे. गीतेला एकदां याप्रमाणे जे स्वरूप प्राप्त झाले तेच आतांपर्यंत कायम आहे, पुढे पुनः त्यांत काही फरक झालेला नाही, असे निरनिराळ्या पुराणांतून हल्लीच्या भगवद्गीतेच्या धर्तीवर ज्या अनेक गीता सांगितल्या आहेत त्यांवरून उघड होते. कारण, या सर्व पुराणांतील अतिप्राचीन पुराणापूर्वी काही शतके तरी हल्लीची गीता जर पूर्ण प्रमाणभूत अतएव फिरवितां न येण्यासारखी झालेली नसती, तर तिच्या नमुन्यावर दुसऱ्या गीता सांगण्याची कल्पनाच मनांत येणे संभवनीय नव्हते. तसेच गीतेच्या निरनिराळ्या सांप्रदायिक टीकाकारांनी एकच गीतेतील शब्दांची ओढाताण करून गीतार्थ आपआपल्या संप्रदायास अनुकूल आहे असे दाखविण्याची जी खटपट केली आहे तीहि करण्याचे एरवी काही कारण नव्हते. हल्लीच्या गीतेतील काही सिद्धान्त परस्परविरोधी भासतात या सबबीवर हल्लीच्या महाभारतांतील गीतेतहि पुढे वेळोवेळी फरक झाला असेल अशी शंका कित्येक काढीत असतात. पण हे विरोध वास्तविक नसून धर्मप्रतिपादन करणाऱ्या पूर्वापर वैदिक पद्धतीचे स्वरूपनीट लक्षांत न आल्यामुळे उत्पन्न होणारा हा भ्रम आहे, असे आम्ही आरंभीच सांगितले आहे. सारांश, निरनिराळ्या प्राचीन वैदिक धर्मागांची एकवाक्यता करून प्रवृत्तिमार्गाचे विशेष समर्थन करणाऱ्या भागवतधर्माच्या उदया.

नंतर सुमारे पांचशे वर्षांनी, म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी सुमारे ९०० वर्षे, तोच मूळ भागवतधर्म प्रतिपादन करणारे मूळ भारत व गीता प्रथम झालेली आहेत, आणि भारताचे महाभारत वनतांना या मूळ गीतेत तदर्थपोषक अशा जरी कांही थोड्या किरकोळ सुधारणा झाल्या असल्या तरी गीतेचे एकंदर स्वरूप तेव्हांहि बदलले गेले नाही, आणि हल्लींच्या महाभारतांत गीता गोंविली गेल्यानंतर तीत पुनः दुसरा कांही फेरफार झालेला नाही व होणेहि शक्य नव्हते, असे एकंदर विवेचनावरून दिसून येईल. मूळ गीता किंवा मूळ भारत यांच्या स्वरूपाबद्दलचा व कालाबद्दलचा हा निर्णय अर्थातच स्थूलमानानें व अंदाजानें केलेला आहे. कारण त्यासाठीं लागणारी सर्व माहिती सध्यां उपलब्ध नाही. पण हल्लींचें महाभारत व हल्लींची गीता यांची गोष्ट तशी नाही. त्यांचा कालनिर्णय करण्यास सध्यां बरीच साधनें सांपडतात. म्हणून त्याची चर्चा पुढील भागांत स्वतंत्ररीत्या केलेली आहे. हल्लींची गीता व हल्लींचें महाभारत, म्हणजे मूळ स्वरूपांत कालान्तरानें फेर होत होत सध्यां ज्या स्वरूपांत गीता व महाभारत आपणास उपलब्ध आहेत ते ग्रंथ होत, तत्पूर्वीचे मूळ ग्रंथ नव्हेत, हे वाचकांनी या ठिकाणी लक्षांत ठेविले पाहिजे.

### भाग ५—हल्लींच्या गीतेचा काल.

भगवद्गीता हा भागवतधर्माचा प्रधान ग्रंथ असून, हा भागवतधर्म इ.स. पूर्वी सुमारे चवदाशे वर्षे व त्यानंतर कांही शतकांनी मूळ गीता निघालेली असावी असे स्थूलमानानें वर ठरविले आणि मूळ भागवतधर्म निष्कामकर्मप्रधान असतां त्याचेच पुढे भक्तिप्रधान रूपान्तर होऊन अखेर विशिष्टाद्वैताचाहि त्यात कसा समावेश झाला हे सांगितले. मूळ गीतेबद्दलची किंवा मूळ भागवतधर्माबद्दलची यापेक्षा जास्त माहिती निदान सध्यां तरी सांपडत नाही; आणि पांचपन्नास वर्षापूर्वी हल्लींचें महाभारत व हल्लींची गीता यासंबंधानेंहि असाच प्रकार होता. पण डॉ. भांडारकर कै. काशीनाथपंत तेलंग, कै. शंकर वाळकृष्ण दीक्षित आणि रावबहादूर चिंतामण राव वैद्य वगैरेंच्या उद्योगानें हल्लींच्या भारताचा व हल्लींच्या गीतेचा काल ठरविण्यास बरीच प्रमाणे आतां उपलब्ध झाली आहेत; व अगदीं अलीकडे दुसरीहि एकदोन प्रमाणे कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांनी दाखविली आहेत हीं सर्व एकत्र करून, व आमच्या समजुतीप्रमाणें त्यांत जी भर घालावयास पाहिजे ती घालून, परिशिष्टाचा हा भाग संक्षिप्त रीतीनें लिहिला आहे. या परिशिष्टप्रकरणाच्या आरंभीच हल्लींचें महाभारत आणि हल्लींची गीता हे दोन्ही ग्रंथ एकाच्याच हातचे असावे हे अगदीं सप्रमाण दाखविले आहे. हे दोन्ही ग्रंथ एकाच्या हातचे अर्थात् एकाकालीन मानिले, म्हणजे महाभारताच्या कालावरून गीतेच्या कालाचाहि सहज निर्णय होतो. म्हणून या भागांत हल्लींच्या महाभारताचा काल ठरवि-

ण्यास जी मुख्य मुख्य प्रमाणे सांपडतात तीं प्रथम देऊन नंतर हल्लींच्या गीतेचा काल ठरविण्याम उपयोगी पडणारी प्रमाणे स्वतंत्ररीत्या दिली आहेत; अशासाठी कीं महाभारताचा काल ठरविण्याबद्दलची प्रमाणे जरी कोणास यदाकदाचित् संदिग्ध वाटली, तरी गीतेच्या कार्लानर्णयास त्यामुळे बाध येऊं नये.

**महाभारतकालनिर्णय**—महाभारत हा ग्रंथ अतिविस्तीर्ण असून तो लक्षश्लोकात्मक आहे असे त्यांतच लिहिलेले आहे पण हल्लीं महाभारताचा जो ग्रंथ उपलब्ध आहे त्यांत या लक्ष श्लोकांपैकी कांही कमीजास्त झालेले आहेत, आणि हरिवंश धरिला तरी लास्य घेरीज भरत नाही, असें राववहादुर वैद्य यांनी आपल्या महाभारतावरील टीकात्मक इंग्रजी ग्रंथांच्या पहिल्या परिशिष्टांत दाखविले आहे. तथापि भारताचे महाभारत झाल्यावर जो मोठा ग्रंथ बनला तो बहुतेक हल्लींच्यासारखाच असावा असें मानण्यास कांही हरकत नाही. या महाभारतांत यास्काचे निरुक्त व मनुसंहिता याचा आणि भगवद्गीते तर ब्रह्मसूत्रांचाहि उल्लेख आलेला आहे हे वर सांगितले आहे. आतां याखेरीज त्याच्या कालनिर्णयार्थ जी प्रमाणे सापडतात ती येणेप्रमाणे—

(१) हा अठरा पर्वाचा ग्रंथ आणि हरिवंश ही जावा व बाली बेटांत शके चारपांचशेच्या पूर्वी गेलेली असून, तेथील प्राचीन म्हणजे कवि नांवाच्या भाषेत त्यांचे भाषान्तर झालेले आहे; आणि या भाषान्तराचीं आदि, विराट, उद्योग भीष्म, आश्रमवासि, मुसल, प्रस्थानिक व स्वर्गारोहण ही आठ पर्वे बालीबेटांत सध्यां उपलब्ध असून त्यांपैकी कांही छापिलीहि आहेत. परंतु भाषान्तर जरी कवि-भाषेत असले, तरी त्यांत जागोजाग महाभारतांतले मूळ संस्कृत श्लोक घेतलेले आहेत. यांपैकी उद्योगपर्वातील श्लोक आम्ही ताडून पाहिले. ते सर्व हल्लींच्या महाभारताच्या कलकत्ताप्रतीतल्या उद्योगपर्वाच्या अध्यायांतून मधून मधून क्रमाने सांपडतात; यावरून लक्ष श्लोकात्मक महाभारत शके चारशेंच्या पूर्वी निदान दोनशें वर्षे तरी हिंदुस्थानांत प्रमाणभूत झालेले होते असें सिद्ध होते. कारण, तसें नसतें तर ते जावा व बाली बेटांत नेण्याचेच कांही कारण नव्हतें तिबेटी भाषेतहि महाभारताचे एक भाषान्तर झालेले आहे पण ते यानंतरचे आहे.†

\* *The Mahabharata a criticism*, p. 185. ग व. वैद्य यांच्या महाभारतावरील टीकात्मक पुस्तकाचा पुढे जेथे जेथे हवाला दिला आहे ते हेच पुस्तक होय.

† जावा बेटांतील महाभारतामंथी माहिती *The Madras Review*, July-1914, pp 32-38 मध्य दिली आहे ती पहा; आणि तिबेटी भाषेतील महाभारता-संबंधाचा उल्लेख *Rockhill's Life of the Buddha*, p. 228 note 1 मध्ये आला आहे.

(२) चेदि संवत् १९ ७ म्हणजे शके ३६७ चा गुप्त राजांचा एक शिलालेख हल्लीं उपलब्ध झाला असून त्यांत महाभारत हा ग्रंथ तत्कालीं एकलक्ष होता असा स्पष्ट निर्देश आहे; व त्यावरून शके ३६७च्या पूर्वी निदान एकदोन शतके ते अस्तित्वांत असले पाहिजे असे दिसून येते. :-

(३) हल्लीं भास कवीचा जीं नाटके प्रसिद्ध झाली आहेत त्यांपैकीं बरींच महाभारतांतील आख्यानांवरून रचिलेलीं आहेत. अर्थात् त्यावेळीं महाभारत उपलब्ध असून लोक प्रमाण मानीत असले पाहिजेत हे उघड आहे. भास कवीच्या बालचरित नाटकांत श्रीकृष्णाच्या बालपणाच्या गोप्रीचा व गोपीचा उल्लेख आहे. म्हणून हरिवंशहि तेव्हां असला पाहिजे असे म्हणावे लागते. भास काळिदासाच्या पूर्वीचा कवि आहे हे निर्विवाद आहे. भास कवीच्या नाटकांचे संपादक पंडित तं. गणपतिशास्त्री यांनी भास चाणक्याच्याहि पूर्वी झाला असे स्वप्नवासवदत्त नामक नाटकाच्या प्रस्तावनेत लिहिले आहे, कारण, भास कवीच्या नाटकांत आढळून येणारा एक श्लोक चाणक्याच्या अर्थशास्त्रांत सांपडतो, व तेथे तो दुसऱ्याचा आहे असा उल्लेख आहे. पण हा काल जरी संदिग्ध मानिला तरी भास कवीला इसवी सनाच्या दुसऱ्या किंवा तिसऱ्या शतकापेक्षा अधिक अर्लाकडे आणिता येत नाही एवढे आमच्या मते निर्विवाद आहे.

(४) अश्वघोष म्हणून एक बौद्ध कवि शालिवाहन शकाच्या आरंभी झाला असे बौद्ध ग्रंथांवरून ठरले आहे. या अश्वघोषाची बुद्धचरित आणि सौंदरानंद या नांवाची दोन बौद्धधर्मीय संस्कृत महाकाव्ये असून ती सध्यां छापून प्रसिद्ध झालेली आहेत. या दोहोंतहि भारतीय कथांचा उल्लेख आहे. शिवाय अश्वघोषाचा म्हणून वज्रसूत्रकोपनिषदावर व्याख्यानरूपी एक ग्रंथ आहे; किंवा हे वज्रसूत्र उपनिषत् त्याचेच आहे म्हटले तरी चालेल. प्रो. वेबर यांनी हा ग्रंथ सन १८६० साली जर्मनीत छापिला असून त्यांत हरिवंशातील श्राद्धमाहात्म्यापैकीं “सप्तव्याधा दशाणेषु०” (हरि. २४, २० व २१) इत्यादि श्लोक आणि खुद्द महाभारतांतले दुसरेहि कांहीं श्लोक (उदाहरणार्थ मभा. शां. २६१. १७) आलेले आहेत. यावरून शकारंभाच्या पूर्वी हरिवंशामुद्दां हल्लींचे लक्ष श्लोकात्मक महाभारत प्रचलित होते असे दिसून येते.

(५) आश्वलायनगृह्यसूत्रांत (३. ४. ४.) भारत आणि महाभारत यांचा पृथक् उल्लेख असून बौधायनधर्मसूत्रांत एके ठिकाणी (२. २. २६) महाभारतांतील ययाति-उपाख्यानांतला एक श्लोक आलेला आहे (मभा. आ. ७८. १०). पण या एकव्या

\* हा शिलालेख *Inscriptionum Indicarum* नांवाच्या पुस्तकाच्या तिसऱ्या खंडांत पृ. १३४ वर समग्र दिलेला आहे व त्याचा उल्लेख के. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांनी आपल्या भारतीय ज्योतिःशास्त्रांत (पृ. १०८) केलेला आहे.

श्लोकावरून बौधायनाच्या पूर्वी महाभारत होतें असें पक्कें अनुमान होत नाही असें बुल्हरसाहेब म्हणतात.\* पण ही शंका वरोबर नाही. कारण, बौधायनाच्या गृह्यशेष-सूत्रांत विष्णुसहस्रनामाचा उल्लेख असून (बौ. गृ.शे. १.२२.८), शिवाय त्याच सूत्रांत (२.२२.९) पुढें गीतेंतला “पत्रं पुष्पं फलं तोयं०” हा श्लोक (गी. ९.२६) आलेला आहे. बौधायनसूत्रांतील हे उल्लेख प्रथम कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांनी प्रसिद्ध केले;† व त्यांवरून बुल्हरसाहेबांची शंका निर्मूल असून आश्वलायन व बौधायन या दोघांसहि महाभारत माहीत होतें असें म्हणावें लागतें. बौधायन इसवी सनापूर्वी सुमारे चारशें वर्षे झाला असावा असे बुल्हर यांनीच अन्य प्रकरणांवरून निश्चित केले आहे.

(६) बुद्ध महाभारतांत जेथे विष्णूच्या अवतारांचें वर्णन आहे तेथे त्यांत बुद्धाचें नांव नाही; आणि नारायणीयोपाख्यानांत (मभा. शां. ३३९ १००) जेथे दहा अवतारांचीं नांवां आहेत तेथे हंस हा प्रथम अवतार धरून कृष्णानंतर एकदम कल्कि घालून दहांची वरीज केली आहे. तथापि वनपर्वांत कलियुगाच्या भविष्यत स्थितीचें वर्णन चालूं असतां, “एडूकचिह्वा पृथिवी न देवगृहभूषिता”—म्हणजे पृथ्वीवर देवळांच्या ऐवजी एडूक होतील, असें वर्णन आहे (मभा. वन. १९० ६८) एडूक म्हणजे बुद्धाचा केस, दांत वगैरे कांहीं स्मारक पुरून त्यावर उभारलेला खांब, मनोरा किंवा इमारत होय; व यास हल्लीं ‘डागोवा’ असें म्हणतात. डागोवा हा शब्द संस्कृत ‘धातुगर्भ’ (=नाली डागव) याचा अपभ्रंश असून ‘धातु’ म्हणजे ‘आंत ठेविलेली स्मारकवस्तु’ असा अर्थ आहे. सिलोन व ब्रह्मदेश यांमध्ये असले डागोवा जागो-जाग आहेत. यावरून बुद्ध झाल्यानंतर परंतु त्याची गणना अवतारांत होण्यापूर्वी महाभारत झाले असावे असें दिसून येतें. महाभारतांत बुद्ध आणि प्रतिबुद्ध असे शब्द अनेक ठिकाणीं आले आहेत (शां. १९४.५८; ३०७ ४७; ३४३.५२). पण यांचा अर्थ ज्ञानी, जाणता किंवा स्थितप्रज्ञ पुरुष एवढाच तेथे उद्दिष्ट आहे. बौद्ध धर्मातून तो शब्द घेतलेला दिसत नाही; किंबहुना बौद्धांनीच हे शब्द वैदिक धर्मातून घेतले असावे जसें मानण्यास सबळ कारण आहे.

(७) महाभारतांत नक्षत्रगणना अश्विन्यादि नसून कृत्तिकादि आहे (मभा. अनु. ६४ व ८९), आणि मेष-वृषभादि राशींचा कोठेंच उल्लेख नाही, ही गौष्ट कालनिर्णयदृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाची आहे. कारण ग्रीक लोकांच्या सहवासानें मेष-वृषभादि राशि हिंदुस्थानांत येण्यापूर्वी म्हणजे अलेक्झांडरच्या पूर्वी महाभारत

\* See Sacred Books of the East Series. Vol XIV Intro p.xli.

† कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांचा संबंध लेख *The Vedic Magazine and Gurukula Samachar*, Vol. VII. Nos. 6,7 pp. 528-532 मध्ये छापिला आहे. यांत लेखकाचें नांव प्रो. काळे असे दिलें आहे ते चूक आहे



हा ग्रंथ झाला असावा असे त्यावरून सहज अनुमान होते. परंतु याहिपेक्षां महत्त्वाची गोष्ट म्हटली म्हणजे श्रवणादि नक्षत्रगणनेची होय. अनुगीतेत (मभा.अश्व. ४४.२ आणि आदि.७१.३४ पहा) विश्वामित्राने श्रवणादि नक्षत्रगणना सुरू केली असे म्हटले आहे; व त्याचा अर्थ तेव्हां श्रवणनक्षत्रापामून उत्तरायणास सुरुवात होत होती असा टीकाकारांने केला असून, त्याखेरीज दुसरा नीट अर्थहि होत नाही. वेदांगज्योतिषकांनी उत्तरायणाची सुरुवात धनिष्ठा नक्षत्रांत होत असे. धनिष्ठा उदगयन होण्याचा काल ज्योतिर्गणितरीत्या शकापूर्वी सुमारे पंधराशे वर्षे येतो; आणि ज्योतिर्गणितरीत्या उदगयन एक नक्षत्र मागे येण्यास सुमारे हजार वर्षे लागतात. या हिशोबाने श्रवणारंभी उदगयन होण्याचा काल शकापूर्वी सुमारे पांचशे वर्षे येतो. अर्थात् शकापूर्वी पांचशेच्या सुमारास हल्लींचे महाभारत झाले असावे असे गणिताने दाखवितो येते. कै. शंकर बालकृष्ण दीक्षित यांनी आपल्या भारतीय ज्योतिःशास्त्रांत याचप्रमाणे अनुमान केलेले आहे (भा.ज्यो. पृ. ८७-९०, १११ व १४७ पहा). या प्रमाणाचा विशेष असा आहे की, यामुळे हल्लींच्या महाभारताचा काल शकापूर्वी ५०० वर्षांपेक्षां फार अधिक मागे नेतांच येत नाही.

(८) रावबहादुर वैद्य यांनी आपल्या महाभारतावरील टीकात्मक इंग्रजी पुस्तकांत चंद्रगुप्ताच्या दरबारी (इ.स. पूर्वी सुमारे ३२० वर्षे) असलेल्या मेगॅस्थनीस नांवाच्या ग्रीक वकीलाने महाभारतातील कथा माहीत होत्या असे दाखविले आहे. मेगॅस्थनीसचा ग्रंथ सध्यां समग्र उपलब्ध नाही. पण त्याचे इतरांनी घेतलेले उतारे एकत्र करून प्रथम जर्मन भाषेत छापिले व त्यांचे संक्रीडल यांनी इंग्रजी भाषांतर केले आहे. या पुस्तकांत (पृष्ठ २००-२०१) वर्णिलेला हेरॅक्लीज हाच श्रीकृष्ण असून त्याचा पूजा मेगॅस्थनीसच्या वेळी शौरसेनी लोक करित होते व हे शौरसेनी लोक मथुरेत रहात असत, असे म्हटलेले आहे. शिवाय हेरॅक्लीज

See M. Crindle's *Ancient India-Megasthenes and Strabo* pp 200 201. मेगॅस्थनीसचा म्हणजे अलीकडे एका शोबावरून चमत्कारिक रीतीने छद्म झाले आहे. मुंबईसरकारच्या Archaeological Department चा १९१४ मालचा Progress Report नुसतच प्रसिद्ध झाला आहे, त्यांत ग्वाल्हेर संस्थानातील भिलसा शहराजवळ बेसनगर गांवी खाववावा म्हणून एक गरुडवृक्ष स्तंभ असून त्यावरील लेख दिला आहे यांत सदर खांबासमोर वासुदेवाचे देवालय हे लिओडोरस नावाच्या एका हिंदू बनलेल्या यवनाने म्हणजे ग्रीकांनी बांधिलेले होते, व ता तेथील भगवद् नांवाच्या राजाच्या दरबारी तक्षशिला येथील अँटिआल्किडस नामक ग्रीक राजाच्या वतीने वकील होता अशी माहिती आहे. ख्रिस्तापूर्वी १४० व्या वर्षी अँटिआल्किडस राज्य करित होता असे त्याच्या नाण्यांवरून आतां सिद्ध झाले आहे. तेव्हां या वेळेस वासुदेवभक्ति प्रचारांत होती इतकेच नव्हे तर यवनहि वासुदेवाची देवळ बांधू लागले होते असे पुर सिद्ध होते. मेगॅस्थनीसलाच नव्हे तर पाणिनीलाहि वासुदेवभक्ति माहीत होती हे पूर्वा मागितलेच आहे.

हा डायोनिसम या मूळ पुरुषापासून पंधरावा होता असे त्यांत लिहिलेले असून महा-भारतांतहि (मभा. अनु. १४७.२५-३३) त्याचप्रमाणे श्रीकृष्ण हा दक्षप्रजापती-पासून पंधरावा पुरुष होय असे वर्णन आहे. तसेच कर्णप्रावरण, एकपाद, ललाटाक्ष वगैरे विलक्षण लोकांचे (पृ. ७४), अगर सोने वर काढणाऱ्या मुंग्यांचे (पिपीलिका), जें वर्णन (पृ. ९४) मेरुगन्धर्वांसने केले आहे, तेहि महाभारतांतच सांपडते (मभा. सभा. ५.१ व ५.२). या व इतर गोष्टींवरून महाभारत हा ग्रंथच नव्हे, तर श्रीकृष्ण चरित्र व श्रीकृष्णपूजाहि मेरुगन्धर्वांसच्या वेळीं प्रचारांत आलेली होती असे स्पष्ट होते.

वर दिलेली प्रमाणे परस्परसापेक्ष नसून स्वतंत्र आहेत ही गोष्ट लक्षांत आणिली म्हणजे हल्लींचे महाभारत याचा पूर्वी निदान सुमारे पांचशें वर्षे अस्तित्वांत होते, असे निःसंशय सिद्ध होते. कांहा श्लोक यानंतर कदाचित कोणी आंत घुसडले असतील किंवा कांही काढिलेहि असतील, पण प्रस्तुत प्रश्न कांही विशिष्ट श्लोकां-वद्दलचा नसून एकंदर मुख्य ग्रंथावद्दलचा आहे; व हा एकंदर ग्रंथ शककालाच्या पांच शतके तरी अगोदर आलेला आहे असे सिद्ध होते. गीता हा या एकंदर ग्रंथाच्यान भाग असून ती त्यात सागाहून घुसडलेली नाहीं असे या प्रकरणाच्या आरंभाच आम्ही सिद्ध केले आहे. तेव्हा गीतेचाहि हाच काल धरावा लागतो. मूळ गीता यापूर्वीची असू शकते. कारण, तिची परंपरा बरीच मागे न्यावी लागत्ये, हे याच प्रकरणाच्या चवथ्या भागांत दाखविले आहे. पण कांही म्हटले तरी तिचा काल महाभारताच्या पुढे ढकलता येत नाहीं हे निर्विवाद आहे. केवळ वरच्याच प्रमाणांवरून ही गोष्ट सिद्ध होत्ये असे नाहीं, तर त्यावद्दल स्वतंत्र प्रमाणेहि सांपडतात; ती कोणतीं हे आतां सांगतो.

**गीताकालनिर्णय**— तर जीं प्रमाणे सांगितलीं आहेत त्यांत गीतेचा स्पष्ट म्हणजे नामतः निर्देश नाहीं. महाभारतावरून तो काढिलेला आहे. आतां ज्या प्रमाणातून गीतेचा स्पष्ट उल्लेख आहे ती क्रमाने येथे येतो. पण तत्पूर्वी एवढे सांगितले पाहिजे कीं, कै. तेलंग यांनी गीता आपमन्वाच्या पूर्वीची म्हणजे ख्रिस्तापेक्षां निदान तीनशें वर्षांहून अधिक प्राचीन असे ठरविले आहे; आणि डा. भाडारकर यांनी आपल्या “वैष्णव, शैव वगैरे पंथ” या इंग्रजी ग्रंथांत बहुतेक हाच काल स्वीकारिला आहे. प्रो. गावे याच्या मते तेलंगांनी ठरविलेला काल बरोबर नसून मूळ गीता ख्रिस्तापूर्वी दुसऱ्या शतकात झाली असून तीमध्ये

\*See Telang's *Bhagavadgita* S. B. E. Vol VIII. Intro. pp. 21 and 34; Dr. Bhandarkar's *Vaishnavism, Shaivism and other Sects*, p. 13; Dr. Garbe's *Die Bhagavadgita*, p. 64.

ख्रिस्तानंतर दुसऱ्या शतकांत सुधारणा झाली आहे. परंतु गावेंचें हें म्हणणें बरो-  
वर नाही असें खाली दिलेल्या प्रमाणांवरून स्पष्ट होईल—

(१) गीतेवर ज्या टीका व भाष्ये उपलब्ध आहेत त्यांपैकी शांकरभाष्य हे अत्यंत प्राचीन होय. श्रीशंकराचार्यांनी महाभारतांतील सनत्सुजातीय प्रकरणावरहि भाष्य केले असून त्यांच्या ग्रंथात महाभारतांतील अनुगीता, मनु-बृहस्पतिसंवाद आणि शुकानुप्रश्न यांतील वचने अनेक ठिकाणी प्रमाणार्थ घेतलेली आहेत. म्हणून महाभारत आणि गीता हे दोन्ही ग्रंथ त्याच्या काली प्रमाणभूत मानित असत हे उघड आहे. श्रीशंकराचार्यांचा जन्मकाल एका सांप्रदायिक श्लोकाच्या आधारे शके ७१० ठरतो असें प्रो. कार्शानाथ वापू पाठक यांनी ठरविले आहे पण आमच्या मते हा काल आणखी शंभर वर्षे मागे नेला पाहिजे. कारण, महानुभाव पंथाच्या 'दर्शनप्रकाश' नामक ग्रंथांत "युगमपयोधिरमान्वितगाके," म्ह० शक ६४२ साला, श्रीशंकराचार्यांनी गुहाप्रवेश केला असें वर्णन आहे; आणि या वेळां आचार्यांचे वय ३२ वर्षांचे असल्यामुळे त्यांचा जन्मकाल शके ६१० होता असें सिद्ध होतें. आमच्या मते हाच काल प्रो. पाठक यांनी ठरविलेल्या कालापेक्षा अधिक स्यु-क्तिक आहे. पण त्याचदल सविस्तर विचार येथे करितां येत नाही. गीतेवरील शांकरभाष्यांत पूर्वीच्या वन्याच टीकाकारांचा उल्लेख आहे व त्यांची मते खोडून गीतेवर आपण नवे भाष्य लिहिले असे सदर भाष्याच्या आरंभाच शंकराचा-र्यांना म्हटले आहे. म्हणून आचार्यांचा जन्मकाल शके ६१० धरा किंवा ७१० धरा, तत्पूर्वी निदान दोनतीनशे वर्षे म्हणजे शके चारशेच्या सुमारास गीता प्रच-लित होती एवढे निर्विवाद आहे. आतां याच्याहि मागे कसकसे व किती जातां येतें तें पाहूं.

(२) कै. तेलंबा यांना कालिदास व वाणभट्ट यास गीता माहीत होती असे दाखविले आहे. कालिदासाच्या रघुवंशांतील (१०-३१) विष्णुमुर्तुत "अनवाप्तम-  
वाप्तव्यं न ते किंचन विद्यते" हा श्लोक "नानवाप्तमवाप्तव्यं०" या गीतेतील (३.  
२२) श्लोकाशी सदृश आहे; आणि वाणभट्टाच्या कादंबरीत "महाभारतमिवान-  
न्तर्गीताकर्णनानान्दतनरं" असा एका श्लेषप्रधान वाक्यांत गीतेचा स्पष्ट उल्लेख  
आलेला आहे कालिदास आणि भारवि यांचा स्पष्ट उल्लेख शके ५५६ च्या एका  
शिलालेखांत असून वाणभट्टाहि कै. पांडुरंग गोविंदशास्त्री पारखी यांनी आपल्या  
वाणभट्टावरील मराठी निबंधांत दाखविल्याप्रमाणे शके ५२८ च्या सुमारास हर्ष  
राजाच्या पदरी होता असें आतां निश्चित झाले आहे.

(३) जावा वेदांत जें महाभारत गेले आहे त्यांतील भीष्मपर्वत गीताप्रकरण  
असून त्यांत गीतेच्या निरनिराळ्या अध्यायांतील म्णारें शेंसवायें श्लोक अक्षरशः

आलेले आहेत. फक्त १२, १५, १६ व १७ या चार अध्यायांतला मात्र श्लोक त्यात नाही. तथापि हल्लींच्या प्रमाणे गीतेचे तेव्हां स्वरूप होते, असे म्हणण्यास त्याने कांही प्रत्यवाय येत नाही. कारण, गीतेचे कवि-भाषेत भाषांतर असून त्यांत जे संस्कृत श्लोक सांपडतात ते मध्ये मध्ये उताऱ्यादाखल किंवा प्रतीकादाखल घेतलेले आहेत. अर्थात् एवढेच त्या वेळा गीतेत श्लोक होते असे अनुमान करणे युक्त नव्हे. डा. नरहर गोपाळ सरदेसाई हे जावा वेटांत गेले होते तेव्हां ही माहिती त्यांना मिळविली असून कलकत्याच्या मॉडर्न रिव्यू नामक मासिकाच्या जुलै १९१४ च्या अंकांत व तत्पूर्वी पुणे येथील चित्रमयजगत् मासिकांत ती प्रसिद्ध झालेली आहे. यावरून शके चारपांचशेच्या पूर्वी निदान दोनशे वर्षे तरी महाभारताच्या भीष्मपर्वाने गीता असून त्यातील श्लोक हल्लींच्या गीतेतील श्लोकांच्या क्रमाप्रमाणेच होते असे सिद्ध होते.

(४) या ग्रंथाच्या पहिल्या प्रकरणांत विष्णुपुराण, पद्मपुराण, वगैरे ग्रंथांतून भगवद्गीतेच्या अर्थावर रचिलेल्या ज्या दुसऱ्या गीता अथवा गीतेचे उल्लेख आढळून येतात त्यांनी माहिती दिलेली आहे. भगवद्गीतेचे याप्रमाणे अनुकरण होण्यात त्या काळी भगवद्गीता प्रमाण व पूज्य झालेली असली पाहिजे, एखादी कोणी तिचे अनुकरण करणाऱ्याचे मनांत आणणार नाही, हे उघड आहे. म्हणून या पुराणांपैकी अत्यंत प्राचीन पुराणातून देखील भगवद्गीता निदान शेंदोनशे वर्षांनी तरी प्राचीन असली पाहिजे, असे सिद्ध होते. पुराणकालाचा प्रारंभ इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकापेक्षा अधिक अर्धाचीन मानिता येत नाही तेव्हां यावरून गीतेचा काल निदानपक्षा शकारंभाच्या थोडा तरी पूर्वी जातो.

(५) कालिदास व वाण यांस गीता माहित होनी हे वर सांगितले आहे. कालिदासापूर्वीच्या भास कवींचा नाटकें लुकतीच प्रसिद्ध झाली आहेत. त्यांपैकी 'कर्णभार' नामक नाटकांत वारावा श्लोक पुढीलप्रमाणे आहे—

हतोऽपि लभते स्वर्गं जित्वा तु लभते यशः ।

उभे बहुमते लंके नास्त्यनण्फलतारण ॥

हा श्लोक गीतेतील "हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं" (गीता. २. ३७) या श्लोकाशी अगदी समानार्थक आहे; आणि भास कवीस महाभारताची पूर्ण ओळख असल्याचे त्याच्या इतर नाटकांवरून ज्या अर्थी दिसून येते त्या अर्थी वर दिलेला श्लोक लिहितांना त्याच्या डोळ्यांपुढे गीतेतील श्लोकच असावा, असे अनुमान करण्यास कांही हरकत नाही. म्हणजे भास कवीच्या पूर्वीहि महाभारत व गीता होती असे सिद्ध होते. भास कवीचा काल शकापूर्वी दोनतानशे वर्षे असावा, असे पंडित तं. गणपतिशास्त्री यांनी ठरविले आहे पण त्याचा काल शकानंतर शेंदोनशे वर्षे असावा

असें कित्येक मानितात. हे दुसरे म्हणणे खरे धरिले तरीहि भासापूर्वी निदान शेंदोनशें वर्षे म्हणजे शककालारंभी महाभारत व गीता हे सर्वमान्य झालेले ग्रंथ होते असें वरील प्रमाणावरून सिद्ध होते.

(६) परंतु याहिपेक्षां या प्रकारचे, म्हणजे जुन्या ग्रंथकारांनीं गीतेतील श्लोक घेतल्याचे, बलवत्तर प्रमाण कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांनीं गुरुकुलाच्या 'वैदिक मंगक्षिन' नामक इंग्रजी मासिक पुस्तकांत (पुस्तक ७. अंक ६।७.पृ. ५२८-५३२, मार्गशीर्ष व पौष, संवत् १९७०) प्रसिद्ध केले आहे. यापूर्वी पाश्चिमात्य संस्कृतज्ञ पंडितांची अशी समजूत होती कीं, गीतेचा उल्लेख संस्कृत काव्ये किंवा पुराणे यांपेक्षां प्राचीन अशा कोणत्याच ग्रंथांत, उदाहरणार्थ सूत्रग्रंथांतहि, सांपडत नाहीं; व त्यामुळे सूत्रकाल संपल्यानंतर म्हणजे फार झाले तर इसवी सनापूर्वी दुसऱ्या शतकांत गीता झाली असावी असें म्हटले पाहिजे. परंतु कै. काळे यांनीं ही समजूत चुकीची आहे असें दाखविले आहे. बौधायनगृह्यशेषसूत्रांत (२.२२.९)—

देशाभावे द्रव्याभवे साधारणे कुर्यान्मनसा वार्चयेदिति । तदाह भगवान्—

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥ इति

असा गीतेतील (९.२६) श्लोक “यथाह भगवान्” म्हणून स्पष्ट घेतला आहे; व पुढे, भक्तिनम्र होऊन हे मंत्र म्हणावे—भक्तिनम्रः एतान् मंत्रानधीयीत—असें म्हटले आहे. आणि याच गृह्यशेषसूत्राच्या तिसऱ्या प्रश्नाच्या अखेरीस “ॐ नमो भगवते वासुदेवाय” हा द्वादशाक्षर मंत्र जपला म्हणजे अश्वमेधफल मिळते असें म्हटले आहे. यावरून बौधायनाच्या पूर्वी गीता प्रचलित असून वासुदेवपूजाहि सर्वमान्य झालेली होती असें पूर्ण सिद्ध होतें. याशिवाय बौधायनाच्या पितृमेधसूत्रांत तृतीय प्रश्नाच्या आरंभीच—

जातस्य वै मनुष्यस्य ध्रुवं मरणमिति विजानीयात्तस्माज्जाते

न प्रहृष्येन्मृते च न विषीदेत् ।

असें वाक्य आहे, व ते “जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः ध्रुवं जन्म मृतस्य च । तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचिनुमर्हसि” या गीतेतील श्लोकावरून सुचलेले असावे, असें सहज दिसून येते; आणि त्याच्या भरतीस वरील “पत्रं पुष्पं०” हा श्लोक घातला म्हणजे तर काहींच शंका रहात नाहीं. खुद्द महाभारतातील एक श्लोक बौधायनसूत्रांत सांपडतो हे वर सांगितलेच आहे. बौधायनाचा काल आपस्तंबापूर्वी शेंदोनशें वर्षे असून आपस्तंबाचा काल ख्रिस्तापूर्वी तीन शतकांहून अलीकडे नसावा असें बुद्धरसाहेवांनी ठरविले आहे.\* पण आमच्या मते तो किंचित

\* See Sacred Books of the East Series, Vol. II. Intro. p. xliii. and also the same Series, Vol. XIV. Intro. p. xliii.

अलीकडे ओढिला पाहिजे. कारण, महाभारतांत मेषवृषभादि राशि नाहीत आणि बौधायनाचे “मीनमेषयोर्मेषवृषभयोर्वा वसंतः” असे वचन कालमाधवांत दिले असून कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांच्या भारतीय ज्योतिःशास्त्रांतहि (पृ. १०२) ते घेतलेले आहे. यावरूनहि महाभारत बौधायनाच्या पूर्वीचे असून शकाच्या पूर्वी निदान चारशे वर्षे बौधायन आणि पांचशे वर्षे महाभारत व गीता होती, असे निश्चित अनुमान होतें. कै. काळे यांनी बौधायनाचा काल ख्रिस्तापूर्वी सात आठशे वर्षे धरिला आहे तो बरोबर नाही. राशीसंबंधी बौधायनाचे वचन त्यांच्या लक्षांत आलेले नव्हते.

(७) वरील प्रमाणांवरून हल्लीची गीता शकापूर्वी सुमारे पांचशे वर्षे अस्तित्वांत असून, बौधायन व आश्वलायन यांस ती माहीत होती, आणि तेथपासून तहत श्री-शंकराचार्यापर्यंत तिची परंपरा अविच्छिन्न दाखवितां येत्ये, असे कोणासहि स्पष्ट दिसून येईल. पण हा सर्व पुरावा वैदिकधर्मीय ग्रंथांतला आहे; आणि आतां आम्ही जें प्रमाण दाखविणार आहोत तें वैदिकेतर म्हणजे बौद्ध वाड्मयांतले असून त्यानें गीतेचे वर सांगितलेले प्राचीनत्व स्वतंत्ररीत्या अधिक बळकट व निःसंदिग्ध होतें. बौद्ध धर्मापूर्वी भागवतधर्म उदयास आला होता याबद्दल बुद्ध व प्रसिद्ध फ्रेंच पंडित सेनार्त यांचीं मतें पूर्वी दिलीं असून बौद्ध धर्माची वाढ कशी झाली, व हिंदु धर्माशी त्याचा संबंध काय, इत्यादि गोष्टींचे विवेचन पुढील भागांत स्वतंत्र रीतीनें केले आहे. येथें फक्त गीतेच्या कालासंबंधानें जेवढा उल्लेख करणें जरूर आहे तेवढाच भाग संक्षेपानें देत आहों. भागवतधर्म बौद्ध धर्मापूर्वीचा असला तरी केवळ तेवढ्यानेंच गीताहि बुद्धाच्या पूर्वी होती असा निश्चय होऊं शकत नाही. कारण, भागवतधर्माचा आणि गीताग्रंथाचा उदय बरोबर झाला असें म्हणण्यास निश्चित प्रमाण नाही. म्हणून बौद्ध ग्रंथकार गीताग्रंथाचा स्पष्ट उल्लेख कोठें करितात कीं नाही हें पहाणें जरूर आहे. प्राचीन बौद्धग्रंथांतहि चार वेद, वेदांगें, व्याकरण, ज्योतिष, इतिहास, निघंटुवगैरे वैदिक धर्मातील ग्रंथ बुद्धाच्या वेळीं झालेले होते असें स्पष्ट लिहिलेले आहे; म्हणून वैदिक धर्म बुद्धापूर्वीच पूर्णतेस आला होता याबद्दल शंका नाही. यानंतर बुद्धानें जो नवा पंथ काढिला तो अध्यात्मदृष्ट्या अनात्मवादी असला तरी आचरणदृष्ट्या उपनिषदांतील संन्यासमार्गाचेच त्यांत अनुकरण केलेले होते असें पुढील भागांत दाखविण्यांत येईल. पण अशोकाच्या वेळीं बुद्ध-धर्माची ही स्थिति बदलून बौद्ध भिक्षु रानांत रहाण्याचे सोडून देऊन धर्मप्रसाराची व परोपकराची कामे करण्यासाठी पूर्वेकडे चिनांत आणि पश्चिमेकडे थेट अलेक्झांड्रिया व ग्रीस येथपर्यंत पसरले होते असें दिसून येतें. रानांत रहाण्याचे सोडून लोकसंप्रदायाची कामे करण्यास बौद्ध यति कसे प्रवृत्त झाले हा बौद्ध धर्माच्या

इतिहासांत एक मोठा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. बौद्ध धर्माचे जुने ग्रंथ पाहिले तर जो भिक्षु पूर्ण अर्हतावस्थेस पोचला त्याने काहीं न करितां गेंड्याप्रमाणें रानांत रहावें असें सुत्तनिपातापैकीं खग्विसाणसुत्तांत म्हटलें असून महावग्गांत (५.१.२७) खास बुद्धाचा शिष्य सोनकोळीविस याच्या गोष्टीत “जो भिक्षु निर्वाणपदास पोचला त्याला ‘कतस्स पटिचयो नत्थि करणीयं न विज्जति’—काहीं करावयाचें शिक्क उरल्लें नसतें आणि केलेलें काहीं भोगावयाचेंहि नसतें,” असें म्हटलें आहे. हा शुद्ध संन्यासमार्ग ज्ञाला; व त्याचें आमच्या औपनिषदिक संन्यासमार्गाशीं पूर्ण साम्य आहे. “करणीयं न विज्जति” हें वाक्य “तस्य कार्यं न विद्यते” या गीता-वाक्याशीं समानार्थकच नव्हे, तर शब्दशःहि एकच आहे. पण बौद्ध भिक्षूंचा मूळचा हा संन्यासपर आचार बदलून पुढें ते जेव्हां परोपकाराचीं कामें करूं लागले तेव्हां जुन्या व नव्या मतांचा तंटा होऊन जुने लोक आपणांस ‘थेरवाद’ (वृद्धपंथ) म्हणूं लागले; आणि नवे लोक आपल्या पंथास ‘महायान’ हें नांव देऊन जुन्या पंथास ‘हीनयान’ (म्हणजे कमी पंथाचे) म्हणूं लागले. अश्वघोष हा महायान-पंथाचा असून बौद्ध यतींनीं परोपकाराचीं कामें करावीं हें मत त्यास ग्राह्य होतें. म्हणून सौंदरानंद काव्याच्या अखेर नंद अर्हतावस्थेस पोचल्यावर त्याला बुद्धानें या काव्यांत जो बोध केला आहे त्यांत प्रथम—

**अवाप्तकार्योऽसि परां गतिं गतः न तेऽस्ति किञ्चित्करणायमण्वपि ।**  
 “तुझे कार्ये ज्ञालें, उत्तम गति तुला मिळाली, आतां तुझे (स्वतःचें) तिळभर देखील कर्तव्य उरलें नाहीं,” (सौ. १८.५४) असें सांगून पुढें—

**विहाय तस्मादिह कार्यमात्मनः कुरु स्थिरात्मनपरकार्यमप्यथो ॥**  
 “म्हणून तूं आपलें कार्य सोडून स्थिरबुद्धि होत्साता परकार्य कर,” (सौ. १८.५७)—असा स्वच्छ उपदेश केलेला आहे. बुद्धानें प्राचीन ग्रंथांतून केलेला कर्मत्यागपर उपदेश, आणि सौंदरानंद काव्यांत अश्वघोषानें बुद्धाच्या तोंडीं घातलेला हा कर्मयोगपर उपदेश, हे दोन्ही अत्यंत भिन्न आहेत; आणि अश्वघोषाच्या या कोटिकर्माचें गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांतील “तस्य कार्यं न विद्यते... तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर” —तुझे काहीं उरलें नाहीं, म्हणून प्राप्त झालेलें कर्तव्य निष्काम बुद्धीनें कर (गी. ३.१७, १९)—या कोटिकर्माशीं अर्थदृष्ट्याच नव्हे, तर शब्दशःहि साम्य आहे असें दिसून येतें. यावरून अश्वघोषानें ही कोटि गीतंतूनच घेतली आहे असें अनुमान होतें. कारण अश्वघोषापूर्वीं महाभारत होतें हें वर दाखविलें आहे. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असें नाहीं. बौद्धांच्या पहिल्या संन्यासमार्गांत महायानपंथानें जी ही कर्मयोगपर सुधारणा केली ती महायानपंथाचा प्रमुख पुरस्कर्ता जो नागार्जुन त्याचा गुरु राहुलभद्र यास प्रथम सुचण्यास ‘ज्ञानी

श्रीकृष्ण व गणेश' कारण झाले असे तारांनाथ नामक बौद्धधर्मीयाचा बौद्ध धर्माच्या इतिहासावर तिबेटी भाषेत जो ग्रंथ आहे त्यांत लिहिले आहे. हा ग्रंथ रशियन-मधून जर्मन भाषेत भाषान्तर झालेला आहे, इंग्रजीत नाही. आम्ही त्याचा उतारा डा. केर्न याने १८९६ साली बुद्धधर्माचे जें एक पुस्तक लिहिले त्यावरून घेतला आहे. \*या ठिकाणी श्रीकृष्ण या नांवाने भगवद्गीतेचाच उल्लेख आहे असे डा. केर्न याचे मत आहे. महायानपंथाच्या बौद्ध ग्रंथांपैकी 'सद्धर्मपुंडरीक' नांवाच्या ग्रंथांतहि भगवद्गीतेतील श्लोकांसारखे कांहीं श्लोक आहेत. पण या व इतर गोष्टींचा विचार पुढील भागांत करण्यांत येईल. मूळ बौद्ध धर्म संन्यासपर असतां त्यांत भक्तिपर व कर्मपर असा महायानपंथ निघण्यास भगवद्गीता कारण झालेली आहे असे खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांचेच म्हणणे असून अश्वघोषाच्या काव्यांतले आणि गीतेतले वर जें साम्य दाखविले आहे त्यावरूनहि त्याला बळकटी येत्ये एवढेच येथे सांगावयाचे आहे. महायानपंथाचा प्रथम पुरस्कर्ता नागार्जुन शकापूर्वी सुमारे शेंदीडशे वर्षे झाला असावा असे पाश्चिमात्य पंडितांनी ठरविले असून, या पंथाचे बीजारोपण अशोकाच्या कारकीर्दीत झाले असले पाहिजे. हे उघड आहे. अर्थात् भगवद्गीता महायान बौद्धपंथ निघण्यापूर्वी—किंबहुना अशोकाच्याहि पूर्वी—म्हणजे सुमारे इ. स. पूर्वी निदान तीन शतके तरी अस्तित्वांत होती असे बौद्धग्रंथांवरून व खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांनी लिहिलेल्या बौद्ध धर्माच्या इतिहासावरून स्वतंत्ररीत्या पुरे सिद्ध होतें.

वरील सर्व प्रमाणांचा विचार केला म्हणजे हल्लींची भगवद्गीता शकापूर्वी सुमारे पांचशे वर्षे अस्तित्वांत होती याबद्दल बिल्कुल शंका रहात नाही. डॉ. भांडारकर, कै. तेलंग, रा. ब. चिंतामणराव वैद्य आणि कै. दीक्षित यांचे मत बहुतेकांशी असेच आहे व तेच या प्रकरणी ग्राह्य मानिले पाहिजे. प्रो. गाबें यांचे मत निराळे असून त्याला आधार म्हणून गीतेच्या चवथ्या अध्यायातील संप्रदाय-परंपरेच्या श्लोकांमधील 'योगो नष्टः'—म्हणजे योगाचा नाश झाला—हें वाक्य घेऊन त्याने तेथे योग शब्दाचा अर्थ 'पातंजल योग' असा केला आहे. पण योग शब्दाचा अर्थ तेथे 'पातंजल योग' असा नसून 'कर्मयोग' असा आहे हें आम्ही पूर्वीच सप्रमाण दाखविले आहे. म्हणून प्रो. गाबें यांचे मत चुकीचे व अग्राह्य होय. हल्लींच्या गीतेचा काल शककालापूर्वी पांचशे वर्षांपेक्षा अलीकडे ओढितां येत नाही हें निर्विवाद आहे. मूळ गीता यापेक्षाहि कांहीं शतके तरी प्राचीन असली पाहिजे हें मागच्या भागांतच सांगितले आहे.

\* See Dr. Kern's *Manual of Indian Buddhism*, Grundriss, III. 8. p. 122 महायानपंथाचा 'अमितायुसुत्त' या नांवाचा मुख्य ग्रंथ चिनी भाषेत इ. स. १४८ च्या सुमारास भाषांतर झालेला आहे.



भाग ६—गीता व बौद्ध ग्रंथ.

हल्लींच्या गीतेचा काल ठरविण्यास वर जो बौद्ध ग्रंथांचा पुरावा दाखल केला आहे, त्याचें पुरें महत्त्व लक्षांत येण्यास गीता आणि बौद्ध ग्रंथ किंवा बौद्ध धर्म यांच्यामधील सामान्य सादृश्यवैदृश्याचाहि या ठिकाणी थोडा विचार करणें जरूर आहे. गीतेतील स्थितप्रज्ञ प्रवृत्तिमार्गातला असतो हा गीताधर्माचा विशेष होय असें पूर्वी अनेक वेळां सांगितलें आहे. पण हा विशेष गुण क्षणभर बाजूला ठेवून, अशा पुरुषाच्या मानसिक व नैतिक गुणांचाच फक्त विचार केला तर गीतेत स्थित-प्रज्ञाची (गी. २. ५५-७२), ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाची (४. १९-२३; ५. १८-२८) व भक्ति-योग्याची (१२. १३-१९) जी लक्षणें सांगितली आहेत त्यात, आणि निर्वाणपदास अधिकारी झालेल्या अर्हतांची म्हणजे पूर्णावस्थेस पोचलेल्या बौद्ध भिक्षूंची निरानिराळ्या बौद्ध ग्रंथांत जी लक्षणें दिलेली आहेत त्यांत विलक्षण साम्य आहे असें दिसून येतें (धम्मपद श्लो. ३६०-४२३ व सुत्तनिपातापैकी मुनिसुत्त व धम्मिकसुत्त पहा). किंबहुना स्थितप्रज्ञ किंवा भक्तिमान् पुरुषाप्रमाणेच खरा भिक्षुहि 'शांत,' 'निष्काम,' 'निर्मम,' 'निराशी,' (निरिस्सित), 'समदुःखसुख,' 'निरारंभ,' 'अनिकेतन' किंवा 'अनिवेशन' अथवा 'समनिदास्तुति,' 'मानापमान व लाभालाभ सम मानणारा' असतो असें या वर्णनांतून कांहीं शब्द-साम्यहि आढळून येतें (धम्मपद ४०, ४१ व ९१: सुत्तनि. मुनिसुत्त. १. ७ व १४; द्वयतानुपस्सनसुत्त २१-२३; व विनयपिटक चुल्लवग्ग. ७. ४. ७ पहा). ज्ञानी पुरुषास जो उजेड तोच अज्ञानाचा अंधकार—“या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी” (गी. २. ६९)—हा विचार द्वयतानुपस्सनमुत्ताच्या ४० व्या श्लोकांत, आणि “अरोसनेय्यो न रोसेति”—म्हणजे स्वतः त्रासला जात नाही व लोकांनाहि त्रासवीत नाही—असें गीतेतील “यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः” (गी. १२. १५) या वर्णनाशीं सदृश वर्णनहि मुनिसुत्ताच्या १० व्या श्लोकांत आलेलें आहे. तसेंच सल्लसुत्तांत “जे कांहीं जन्मलें तें मरणशाली आहे,” किंवा “भूतांचा आदि अगर अंत अव्यक्त असल्यामुळें त्याचा शोक करणें व्यर्थ होय” (सल्लसुत्त १ व ९ आणि गी. २. ७ व २८) इत्यादि गीतेतलेच विचार थोड्या शब्दभेदानें आढळून येतात; आणि गीतेच्या दहाव्या अध्यायांत किंवा अनुगीतेत (मभा. अश्व. ४३, ४४) “ज्योतिष्मानांपैकी सूर्य, नक्षत्रांपैकी चंद्र, वेदमंत्रांत गायत्री” इत्यादि जें वर्णन आहे तेंच हुबेहुब सेलसुत्ताच्या २१, २२ या श्लोकांत आणि महावग्ग ६. ३५. ८ यांत आलेले असून दुसरीहि बरीच किरकोळ शब्दसादृश्ये व अर्थसादृश्ये कै. तेलंग यांनीं गीतेच्या आपल्या इंग्रजी भाषांतरास जोडिलेल्या टीपांतून दाखविली आहेत. तथापि हीं सादृश्ये कां उत्पन्न झालीं ? किंवा हे विचार मूलचे बौद्धांचे

किंवा वैदिकधर्मांतले ? व त्यांवरून काय अनुमान निघते ? इत्यादि प्रश्नाचा निर्णय करण्यास तेव्हां उपलब्ध होणारी साधने अपुरी असल्यामुळे बरोल चमत्कारिक शब्दसादृश्य व अर्थसादृश्य दाखविण्यापेक्षां कै. तेलंग यांनी या बाबतीत जास्त कांहीच लिहिलेले नाही. परंतु आतां बौद्ध धर्माबद्दल जी अधिक माहिती उपलब्ध झालेली आहे तीवरून या प्रश्नाचा निकाल लागत असल्यामुळे बौद्ध धर्माची ती माहिती येथे थोडक्यांत सांगतो. कै. तेलंग यांनी केलेले गीतेचे इंग्रजी भाषांतर ज्या 'प्राच्यधर्मग्रंथमालेत' प्रसिद्ध झाले, त्याच मालेत पुढे बौद्धधर्मग्रंथांची जी इंग्रजी भाषांतरे पाश्चिमात्य विद्वानांनी प्रसिद्ध केली आहेत, त्यांवरून ही बहुतेक माहिती गोळा केलेली असून प्रमाणार्थ दाखल केलेले बौद्ध ग्रंथांचे स्थलनिर्देशाहि या मालेतील भाषांतरांसच अनुसरून आहेत कांहीं ठिकाणी पाली शब्द किंवा वाक्ये दिली आहेत ती मूळ पाली ग्रंथांतून घेतली आहेत.

जैनधर्माप्रमाणे बौद्ध धर्महि वैदिकधर्मरूप आपल्या पित्यापासून आपल्याला पाहिजे तेवढ्या संपत्तीचा वांटा घेऊन कांहीं कारणासाठीं वेगळा निघालेला मुलगा आहे, अर्थात् तो परकी नसून तत्पूर्वीच्या ब्राह्मणधर्माची येथेच उत्पन्न झालेली एक शाखा आहे, ही गोष्ट आतां निःसंशय सिद्ध झाली आहे. सिलोन बेटांतील महावंस किंवा दीपवंसादि जुन्या पाली ग्रंथांत बुद्धानंतरच्या राजांचे व बौद्ध आचार्यांच्या परंपरेचे जें वर्णन आहे त्यावरून हिशोब करून पहातां गौतमबुद्ध ऐशी वर्षांचा होऊन इसवी सनापूर्वी ५४३व्या वर्षी मरण पावला असें निष्पन्न होते. पण यांत कांहीं गोष्टी असंबद्ध आहेत. सबब प्रो. मॅक्समुल्लर यांनी या गणनेची सूक्ष्म चर्चा करून बुद्धाचा खरा निर्वाणकाल इ. स. पूर्वी ४७३ असावा असें म्हटले असून, डॉ. बुह्रर यानें तोच काल अशोकाच्या शिलालेखांवरून सिद्ध होतो असें दाखविले आहे. तथापि प्रो. विहसडेविड्स किंवा डा. केर्न यांसारखे कांहीं चिकित्सक हा काल याहिपेक्षां पांसष्ट किंवा शंभर वर्षे अलीकडे ओढिला पाहिजे असें म्हणतात; आणि प्रो. गायगर यांनी नुकतेंच या सर्व मतांचें परीक्षण करून इ. स. पूर्वी ४८३ वर्षे हा बुद्धाचा खरा निर्वाणकाल होय असें ठरविले आहे,\* यांपैकी कोणताहि काल स्वीकारिला तरी बुद्धाचा जन्म होण्यापूर्वीच वैदिक धर्म पूर्णावस्थेस पोचला होता, व उपनिषदेच नव्हे, तर धर्मसूत्रांसारखे ग्रंथहि त्यांपूर्वीच तयार

\* बुद्धाच्या निर्वाणकालासंबंधाची माहिती, प्रो. मॅक्समुल्लर यांनी केलेल्या धम्मपदाच्या इंग्रजी भाषांतराच्या प्रस्तावनेत (S. B. E. Vol. X Intro pp xxxv-xlv) दिलेली असून त्यांचे परीक्षण डा. गायगर यांनी १९१२ साली प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या महावंशाच्या भाषांतराच्या प्रस्तावनेत केलेले आहे तें पहा (The Mahavamsa by Dr. Geiger, Pali Text Society, Intro. p. xxiif).

झालेले होते, हे निर्विवाद आहे. कारण, पाली भाषेतल्या प्राचीन बौद्ध धर्मग्रंथातच “चार वेद, वेदांगे, व्याकरण, ज्योतिष, इतिहास, निघंटु” वगैरे विषयांत पारंगत असलेल्या कांहीं सत्त्वशील ब्राह्मण गृहस्थ, किंवा जटिल तपस्वी, यांशी खुद्द गौतमबुद्धाने स्वतः वाद करून त्यांस आपल्या धर्माची दीक्षा दिली अशीं वर्णने आहेत (सुत्तनिपातापैकीं सेलसुत्तांतील सेलाचे वर्णन व वथ्थुगाथा ३०—४५ पहा); आणि कथादि उपनिषदांतून ( कठ, १.१८; मुंड, १.२.१० ), किंवा त्यांना अनुसरून गीतेत ( २.४०—४५; ९.२०, २१ ) यज्ञयागादि श्रौत कर्मांचा ज्याप्रमाणे हल्केपणा वर्णिला आहे, त्याचप्रमाणे व कांहीं अंशी त्याच शब्दांनीं तेविज्जसुत्तांत (त्रैविद्यसूत्रांत) बुद्धानेहि ‘यज्ञयागादि’ निरूपयोगी व त्याज्य ठरवून ब्राह्मण ज्याला ‘ब्रह्मसहव्यताय’ (ब्रह्मसहव्यत्यय=ब्रह्मसायुज्यता) म्हणतात ती अवस्था कशी प्राप्त होत्ये याचे आपल्या मताप्रमाणे निरूपण केले आहे. ब्राह्मणधर्मातील कर्मकांड व ज्ञानकांड—किंवा गार्हस्थ्यधर्म व संन्यासधर्म, अर्थात् प्रवृत्ति आणि निवृत्ति—या दोन्ही शाखा पूर्णपणे रूढ झाल्यावर त्यांत सुधारणा करण्याच्या हेतूने बौद्ध धर्म निघालेला आहे हे यावरून उघड होते. सुधारणा म्हटली म्हणजे त्यांत पूर्वीच्या कांहीं गोष्टी कायम रहातात व कांहीं बदलतात, असा सामान्य नियम आहे. म्हणून या न्यायाप्रमाणे बौद्ध धर्मात वैदिक धर्मांतल कोणत्या गोष्टी कायम ठेविल्या आहेत व कोणत्या सोडिल्या आहेत याचा आतां विचार करूं. हा विचार गार्हस्थ्यधर्म व संन्यास या दोन्ही दृष्टींनीं केला पाहिजे. पण बौद्ध धर्म मूळांत संन्यासमार्गाचा किंवा केवळ निवृत्तिपरच असल्यामुळे दोहोंकडील संन्यासधर्माचा प्रथम विचार करून नंतर दोहोंकडील गार्हस्थ्यधर्माच्या तारतम्याचा विचार करूं.

वैदिक संन्यासधर्म पाहिला तर असे दिसून येईल की, कर्ममय सृष्टीतील सर्व व्यवहार तृष्णामूलक अतएव दुःखमय असून त्यांतून म्हणजे जन्ममरणाच्या भवचक्रांतून आत्म्याची कायमची सुटका होण्यास मन निष्काम व विरक्त करून ते दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या आत्मस्वरूपी नित्य परब्रह्माचे ठायीं स्थिर करणे व सांसारिक कर्मांचा सर्वस्वीं त्याग करून या आत्मनिष्ठ स्थितीतच नेहमीं गहून रहाणे, हे त्यांतील मुख्य तत्त्व आहे. पैकीं दृश्यसृष्टि नामरूपात्मक व नाशवंत असून तिचा अखंड व्यापार कर्मविपाकामुळे चालूं राहिला आहे.

**कम्मना वत्तती लोको कम्मना वत्तती पजा (प्रजा) ।**

**कम्मनिबंधना सत्ता (सत्त्वानि) रथस्साऽणीव यायतो ॥**

“कर्मानेच लोक व प्रजाहि चालूं आहे; चालता गाडा ज्याप्रमाणे रथाच्या कुणीने नियंत्रित असतो, त्याप्रमाणे प्राणिमात्र कर्माने बद्ध झालेला आहे” (सुत्तनि. वासेठ-सुत्त. ६१),—हे वैदिकधर्माय ज्ञानकांडांतील तत्त्व, किंबहुना जन्ममरणाचा फेरा किंवा

ब्रह्मा, इंद्र, महेश्वर, ईश्वर, यम, वगैरे अनेक वैदिक देवता व त्यांचें निरनिराळे स्वर्गादि अगर पातालादि लोक, यांचें ब्राह्मणधर्मांत वर्णिल्लें अस्तित्वहि बुद्धास मान्य होतें; आणि त्याचमुळें नामरूपें कर्मविपाक, अविद्या, उपादान, प्रकृति वगैरे वेदान्त किंवा सांख्यशास्त्रांतील शब्द आणि ब्रह्मादि वैदिक देवांच्या कथांहि (बुद्धाचा श्रेष्ठपणा कायम राखून) थोड्या बहुत फरकानें बौद्ध ग्रंथांत नेहमीं येत असतात. परंतु दृश्य सृष्टि नाशवंत व अनित्य असून तिचें व्यवहार कर्मविपाकामुळें चाल्लें आहेत, इत्यादि कर्मसृष्टीसंबंधाचे वैदिक धर्मांतील सिद्धान्त बुद्धास जरी मान्य होते, तरी नामरूपात्मक नाशवंत सृष्टीच्या बुडाशीं नामरूपाव्यतिरिक्त आत्म-स्वरूपी परब्रह्मासारखी एक नित्य व सर्वव्यापक वस्तु आहे असा जो वैदिक धर्माचा अर्थात् उपनिषत्कारांचा सिद्धान्त तो बुद्धास कबूल नव्हता, हा या दोन धर्मांतील महत्त्वाचा भेद आहे. आत्मा किंवा ब्रह्म वास्तविक नसून भ्रम असल्यामुळें, आत्मानात्मविचाराच्या किंवा ब्रह्मचिंतनाच्या भानगडींत पडून कोणीहि आपला काल फुकट दवडूं नये, असें गौतमबुद्धानें स्पष्ट म्हटलें आहे (सब्बासवसुत्त. ९-१३ पहा). आत्म्याची कोणतीहि कल्पना बुद्धास मान्य नव्हती हें दीर्घघनिकायापैकीं ब्रह्मजालसुत्तांतावरूनहि उघड होतें.\* आत्मा व ब्रह्म एक का दोन इत्यादि प्रकारें आत्म्याच्या ६२ प्रकारच्या निरनिराळ्या कल्पना सांगून त्या सर्व मिथ्या 'दृष्टि' होत, असें या सुत्तांतांत म्हटलें आहे; व मिलिंदप्रश्नांतहि बौद्धधर्माप्रमाणें "आत्मा म्हणून काहीं खरी वस्तु नाही" असें नागसेनानें ग्रीक मिलिंद (मिनांदर) यास स्वच्छ सांगितलें आहे (मि. प्र. २.३.६ व २.७.१५). आत्मा आणि तद्रूप ब्रह्म हीं दोन्ही भ्रम आहेत, खरी नव्हेत, असें मानिल्यावर वास्तविक म्हटलें म्हणजे धर्माचा पायाच ढांसळून पडतो. कारण, मग सर्व अनित्य वस्तुच शिल्लक राहून नित्य सुख किंवा त्याचा अनुभव घेणाराच कोणी कायम रहात नाही; आणि याच कारणास्तव हें मत श्रीशंकराचार्यांनीं तर्कदृष्ट्याहि अग्राह्य ठराविलें आहे. पण मूळ बुद्धधर्म काय एवढेंच सध्यां आपणांस पहाणें असल्यामुळें, या वादांत येथें न शिरता बुद्धानें आपल्या धर्माची उपपत्ति पुढें कशी लाविली आहे तें पाहूं. आत्म्याचें अस्तित्व बुद्धास जरी मान्य नव्हतें, तरी (१) कर्मविपाकामुळें नामरूपात्मक देहास (आत्म्यास नव्हे) नाशवंत जगाच्या संसारांत पुनः पुनः जन्म घ्यावा लागतो, आणि (२) हा पुनर्जन्माचा फेरा किंवा एकंदर संसारच दुःखमय असून त्यांतून सुटका करून घेऊन कायमची शांति किंवा सुख प्राप्त करून घेणें जरूर

\* ब्रह्मजालसुत्तांचें इंग्रजींत भाषान्तर झाल्लें नाही, पण त्याचा गोषवारा हिस्से-विद्स यांनीं S. B. E Vol XXVI. Intro. pp. xxiii-xxv मध्ये दिले आहे ता पहा.

आहे, या दोन गोष्टी बुद्धास पूर्णपणे मान्य होत्या. सांसारिक दुःखाचे अस्तित्व व ते निवारण करण्याची आवश्यकता, या दोन गोष्टी याप्रमाणे कबूल केल्या म्हणजे हे दुःख निवारण करून अत्यंत सुख प्राप्त करून घेण्याचा मार्ग कोणता हा वैदिक धर्मातील प्रश्न पुनः कायमच राहून त्यांचे काही तरी समर्पक उत्तर सांगणे जरूर पडते. यज्ञयागादि कर्मांनी भवचक्रांतून सुटका होत नाही असे उपनिषत्कारांनीच म्हटले आहे, व बुद्धाने यापुढे जाऊन ही सर्व कर्मे हिंसात्मक अतएव सर्वथैव त्याज्य व निर्षिद्ध होत असे सांगितले आहे. तसेच खुद्द 'ब्रह्म' हाच जर एक मोठा भ्रम मानिला तर दुःखनिवारणार्थ ब्रह्मज्ञान हा मार्गहि आतां भ्रांतिकारक किंवा असंभवनीय ठरतो. मग दुःखमय भवचक्रांतून सुटण्याचा मार्ग कोणता ? बुद्धाचे याला असे उत्तर आहे कीं, एखादा रोग दूर करण्यास त्या रोगाचे मूळ काय ते ठरवून ते मूलकारणच काढून टाकण्याचा चांगला वैद्य ज्याप्रमाणे प्रयत्न करितो, त्याप्रमाणे सांसारिक दुःखाचा रोग दूर करण्यास (३) त्याचे कारणकाय ते समजून येऊन, (४) ते कारणच जेणेकरून समूळ नाहीसे होईल असा मार्ग शहाण्या पुरुषाने पत्कारिला पाहिजे. पैकीं कारणांचा विचार करू लागले म्हणजे तृष्णा किंवा वासना हेच या जगातील सर्व दुःखाचे मूळ असून एका नामरूपात्मक देहाचा नाश झाल्यावर मार्गे अवशिष्ट रहाणाऱ्या या वासनात्मक बीजापासून दुसरे नामरूपात्मक देह पुनः पुनः उत्पन्न होत असतात असे दिसून येते. आणि मग पुनर्जन्माच्या दुःखमय संसारांतून सुटका होण्यास इन्द्रियनिग्रहाने, ध्यानाने व वैराग्याने तृष्णेचा पूर्ण क्षय करून संन्यासी किंवा भिक्षु वनणे हाच काय तो एक खरा मार्ग होऊन, या वैराग्ययुक्त संन्यासानेच कायमची शांति व सुख प्राप्त होते असे बुद्धाने ठरविले आहे. तात्पर्य, यज्ञयागादिकांच्या किंवा आत्मानात्मविचारांच्या भानगर्डांत न पडतां, सांसारिक दुःखाचे अस्तित्व, त्याचे कारण, त्याचा निरोध किंवा निवारण करण्याची आवश्यकता, व ते समूळ नाहीसे करण्याचे वैराग्यरूप साधन—किंवा बौद्ध परिभाषेप्रमाणे अनुक्रमे दुःख, समुदय, निरोध व मार्ग—या चार दृश्य गोष्टींवरच बौद्ध धर्म उभारिला असून, आपल्या धर्माच्या या चार मूलभूत तत्वांस 'आर्यसत्ये' असे नांव बुद्धाने दिले आहे. उपनिषदांतील आत्मज्ञानाऐवजी चार आर्यसत्यांच्या दृश्य पायावरच याप्रमाणे बौद्धधर्म जरी उभारिलेला आहे, तरी कायमची शांति किंवा सुख मिळविण्यास तृष्णेचा किंवा वासनेचा क्षय करून मन निष्काम करण्याचा बुद्धाने उपदेशिलेला मार्ग (चवथे सत्य) आणि मोक्षप्राप्त्यर्थे उपनिषदांत वर्णिलेला मार्ग हे दोन्ही वस्तुतः एकच असल्यामुळे, दोन्ही धर्मांत मनाची निर्विषय स्थिति हेच अखेरचे दृश्य साध्य आहे हे उघड होते पण ब्रह्म व आत्मा एक मानणारे उपनिषत्कार मनाच्या या निष्काम अवस्थेस 'आत्मनिष्ठा'

‘ब्रह्मसंस्था,’ ‘ब्रह्मभूता,’ ‘ब्रह्मनिर्वाण’ (गी. ५. १७—२५; छां. २. २३. १), म्हणजे ब्रह्मांत आत्म्याचा लय करणे, अशी शेवटच्या आधाराची दर्शक नांव देतात; आणि बुद्ध तिला फक्त ‘निर्वाण’ म्हणजे ‘विराम पावणे, किंवा दिवा विझतो त्याप्रमाणे वासनेचा नाश होणे’ असे केवळ क्रियादर्शक नांव देतो, असा या दोन धर्मांत भेद आहे. कारण, ब्रह्म किंवा आत्मा भ्रम म्हटल्यावर ‘विराम कोण व कशांत पावतो.’ हा प्रश्नच शिल्लक रहात नाही (सुत्तनिपातापैकीं रतनसुत्त १४ व वंगीसमुत्त १२ व १३ पहा); व शहाण्या पुरुषाने या गूढ प्रश्नाचा विचार करीत बसूहि नये, असे बुद्धाने स्पष्ट म्हटले आहे (सब्बासवसुत्त ९—१३ व मिलिंदप्रश्न ४—२. ४ व ५ पहा) ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर पुनर्जन्म नसल्यामुळे, एका देहाचा नाश होऊन पुनः दुसरा देह प्राप्त होणे या सामान्य क्रियेस लागणारा ‘मरण’ हा शब्द बौद्ध धर्माप्रमाणेहि ‘निर्वाणास’ लावितां येत नाही. निर्वाण हे ‘मरणाचे मरण’ किंवा उपनिषदांत वर्णिल्याप्रमाणे ‘मृत्यु तरून जाण्याचा मार्ग’ आहे, नुसते मरण नव्हे. कोणताहि मनुष्य या स्थितीस पोचला म्हणजे सापाला ज्याप्रमाणे त्याने टाकून दिलेल्या आपल्या कातेची पवी नसथे तद्वत् या स्थितीस पोचलेला मनुष्य आपल्या शरीराची फिकीर करीत नाही असा बृहदारण्यकोपनिषदांत (४. ४. ७) जो दृष्टान्त आहे तोच खऱ्या बौद्ध भिक्षूंचे वर्णन करितांना सुत्तनिपातांतील उरगमुत्ताच्या प्रत्येक श्लोकांत घेतला आहे; व आत्मनिष्ठ पुरुष पापपुण्यापासून नेहमीच अलिप्त असल्यामुळे (बृ. ४. ४. २३) मातृवध किंवा पितृवध यांसारख्या पातकाचाहि त्यास दोष लागत नाही हे वैदिकधर्मातील तत्त्वहि (कौषी. ब्रा. ३. १), धम्मपदांत शब्दशः जसेच्या तसेच सांगितले आहे (धम्म. २९४ व २९५ आणि मिलिंदप्रश्न. ४. ५. ७ पहा). सारांश ब्रह्माचे व आत्म्याचे अस्तित्व बुद्दाला जरी कबूल नव्हते, तरी मन शान्त, विरक्त व निष्काम करणे इत्यादि मोक्षप्राप्तीची जीं साधनें उपनिषदांतून वर्णिली आहेत, तांच साधने बुद्धाच्या मते निर्वाणप्राप्तीसहि जरूर असल्यामुळे, बौद्ध यति व वैदिक संन्यासी यांचीं वर्णनें मानसिक स्थितीच्या दृष्टीनें एकसारखीच होतात; आणि त्यामुळे पापपुण्याच्या जबाबदारीसंबंधाचे किंवा जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून सुटका होण्याबद्दलचे वैदिक संन्यासधर्मातील सिद्धान्तच बौद्ध धर्मातहि कायम रहातात. पण वैदिकधर्म गौतमबुद्धापूर्वीचा असल्यामुळे हे विचार मूळचे वैदिकधर्मातलेच आहेत याबद्दल कांही शंका नाही.

वैदिक व बौद्ध संन्यासधर्मांत भेदाभेद कोणते ते सांगितले. आतां गार्हस्थ्य-धर्मासंबंधाने बुद्धांचे काय म्हणणे आहे ते पाहू. आत्मानात्मविचाराच्या तत्त्वज्ञानाला महत्त्व न देतां सांसारिक दुःखाचे अस्तित्व वगैरे दृश्य पायावरच जरी बौद्ध

धर्म उभारिलेला आहे, तरी केाँटसारख्या आधुनिक पाश्चिमात्य पंडितांच्या निव्वळ आधिभौतिक धर्माप्रमाणे—किंवा गीताधर्माप्रमाणेहि—बौद्ध धर्म मूळांत प्रवृत्तिपर नाही हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. उपनिषदांतील आत्मज्ञानाची तात्त्विक 'दृष्टि' बुद्धास मान्य नाही हे खरे; पण संसार अर्जाबात सोडून देऊन मन निर्विषय व निष्काम करणे हेच काय ते मनुष्याचे या जगांतील परम कर्तव्य होय, हा बृहदारण्यकोपनिषदांतील याज्ञवल्क्याचा सिद्धान्त (बृ. ४. ४. ६) बौद्धधर्मातहि सवस्वी कायम राखलेला असल्यामुळे, बौद्ध धर्म मूळांत केवळ संन्यासपर झाला आहे. संसार न सोडितां केवळ गृहस्थाश्रमांतच राहून, परमसुख अगर अर्हतावस्था कधीच शक्य नाही, हे बुद्धाच्या सर्व उपदेशांचे तात्पर्य होय. तथापि गार्हस्थ्यवृत्तीचे त्यांत अगदीच विवेचन नाही असे नाही. भिक्षु न होतां, बुद्ध, त्याचा धर्म, आणि बौद्ध भिक्षूंचे संघ, म्हणजे मेळे किंवा मंडळया, या तिघांवर विश्वास ठेवून "बुद्धं शरणं गच्छामि, धर्मं शरणं गच्छामि, संघं शरणं गच्छामि," या संकल्पोच्चारणाने या तिघांस शरण जाणाऱ्या लोकांस बौद्ध ग्रंथांत उपासक अशी संज्ञा आहे. हेच बौद्धधर्मा गृहस्थ म्हणावयाचे; व या उपासकांनी आपली गार्हस्थ्यवृत्ति कशी चालवावी याबद्दल प्रसंगोपात्त खुद्द बुद्धानेहि कांहीं ठिकाणी उपदेश केलेला आहे (महापरिनिब्बानसुत्त. १. २४). वैदिक गार्हस्थ्यधर्मापैकीं हिंसात्मक श्रौत यज्ञयाग व चातुर्वर्ण्यभेद बुद्धास मान्य नव्हता. या गोष्टी सोडून दिल्यावर स्मार्त पंचमहायज्ञ, दानादि परंपारिक धर्म आणि नीतीने वागणे एवढेच काय ते गृहस्थांचे कर्तव्य शिल्लक रहाते; आणि गृहस्थधर्म वर्णन करितांना एवढ्या गोष्टींचाच बौद्ध धर्मग्रंथांत उल्लेख असतो. पंचमहायज्ञ प्रत्येक गृहस्थाने म्हणजे उपासकाने आचरावे असे बुद्धाने म्हटले असून, अहिंसा, सत्य, अस्तेय, सर्वभूतानुकंपा आणि (आत्मा मान्य नसला तरी) आत्मोपम्यटाट्टि, शौच किंवा मनःपूतता, आणि विशेषेकरून सत्पात्री म्हणजे बौद्ध भिक्षूस किंवा बौद्ध भिक्षुसंघास अन्नवस्त्रादि दान करणे, वगैरे नीतिधर्महि बौद्ध उपासकाने पाळिले पाहिजेत असे बुद्धांचे स्पष्ट सांगणे आहे. बौद्ध धर्मांत यास 'शील' अशी संज्ञा असून पंचमहायज्ञांप्रमाणे हे नीतिधर्महि ब्राह्मणधर्मातील धर्मसूत्रे किंवा प्राचीन स्मृतिग्रंथ (मनु. ६. ९२ व १०. ६३ पहा) यांतून बुद्धाने घेतले आहेत असे दोहोंच्या तुलनेवरून स्पष्ट होते.\* किंबहुना या आचारासंबंधाने जुन्या ब्राह्मणांची स्वतः बुद्धानेच ब्राह्मणधम्मिकसुत्तांत स्तुत केली आहे, आणि मनुस्मृतींतले कांही श्लोक तर धम्मपदांत अक्षरशः आलेले आहेत (मनु. २. १२१ व ५. ४५ आणि धम्मपद १०९ व १३१ पहा). पण पंचमहायज्ञ व नीतिधर्म एवढ्याच गोष्टी वैदिक ग्रंथांतून बौद्ध धर्मांत घेतल्या आहेत असे नाही. गृहस्था-

\* See Dr. Kern's *Manual of Buddhism* (Grundriss III. 8) p 68.

श्रमांत पूर्ण मोक्षप्राप्ति कधीच होत नाही हे वैदिक धर्मात प्रथम कांहीं उपनिषत्कारांनी प्रतिपादिलेले मतहि बुद्धाने स्वीकारिले आहे. उदाहरणार्थ, सुत्तनिपातापैकी धम्मिकमुत्तांत उपासक व भिक्षु यांची तुलना करून, गृहस्थास उत्तम शिलाने फार झाले तर 'स्वयंप्रकाश' देवलोकांची प्राप्ति होईल, पण जन्ममरणाच्या चक्रांतून कायमची सुटका होण्यास संसार व बायकामुले यांचा त्याग करून त्याने अखेर भिक्षुधर्मच स्वीकारिला पाहिजे, असे बुद्धाने स्पष्ट म्हटले आहे (धम्मिकसुत्त. १७, २९; आणि बृ. ४. ४. ६ व मभा. वन. २. ६३ पहा). कर्ममार्गीय वैदिक ब्राह्मणांशी वाद करितांना आपले हे संन्यासपर मत सिद्ध करण्यास "तुमच्या ब्रह्मास जर बायकामुले अगर रागलोभ नाही तर बायकामुलांत राहून व यज्ञयागादि काम्य कर्मे करून तुम्हांस ब्रह्मप्राप्ति कशी होणार?" अशा तऱ्हेचा युक्तिवाद बुद्ध करीत असे असें तेषु सुत्तांत वर्णन आहे (ते सु. १. ३५; ३. ५); व खुद्द बुद्धाने स्वतः तरुणपणीच बायको मुलगा व राज्य सोडून देऊन भिक्षुधर्म अंगीकारिल्यावर सहा वर्षांनी त्याला बुद्धावस्था प्राप्त झाली, ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. बुद्धांशी समकालीन पण त्याच्या आधी समाधिस्त झालेल्या महावीर नावाच्या शेवटच्या जैन तीर्थकाराचा उपदेशहि असाच आहे. पण तो बुद्धाप्रमाणे अनात्मवादी नसून, वस्त्रप्रावरणादि ऐहिक सुखांचा त्याग करणे आणि अहिंसाव्रत पाळणे हे धर्म जैन यति बौद्ध भिक्षुपेक्षा अधिक कडकडीत रीतीने पाळित असत, व अद्याप पाळितात हा या दोन धर्मांमधील एक महत्त्वाचा भेद आहे. आपल्या खाण्यासाठी म्हणून मुद्दाम मारिलेले नाहीत अशा प्राण्यांचे 'पवत' (सं. प्रवृत्त) म्हणजे 'तयार असलेले मांस' (हत्ती, सिंह वगैरे कांहीं प्राणी वर्ज्य करून) बुद्ध स्वतः खात असून 'पवत' मांस व मासे खाण्याची बौद्ध भिक्षुसहि त्याने परवानगी दिली आहे; व वस्त्राखेरीज नग्न हिंडणे हा गुन्हा होतो असा बौद्ध भिक्षुधर्मात नियम आहे (महावग्ग. ६. ३१. १४ व ८. २८. १). सारांश, अनात्मवादी भिक्षु व्हा असा जरी बुद्धाचा निश्चित उपदेश होता, तरी कायकेशमय उग्र तप बुद्धाला संमत नसून (महावग्ग. ५. १. १६ व गी. ६. १६), बौद्ध भिक्षुंच्या विहारांतील म्हणजे त्यांना रहाण्यासाठी बांधिलेल्या मठांतील एकंदर व्यवस्थाहि शरीरास फार कष्ट न होतां प्राणायामादि योगाभ्यास आचरितां यावा अशा बेताची असे. तथापि अर्हतावस्था किंवा निर्वाणसुख प्राप्त होण्यास गृहस्थाधम सोडिलाच पाहिजे, हे तत्त्व त्यांत पुरे कायम असल्यामुळे बौद्ध धर्म संन्यासपर आहे. या म्हणण्यास त्याने कांहीं प्रत्यवाय येत नाही.

ब्रह्मज्ञान किंवा आत्मानात्मविचार म्हणजे श्रमाचे एक मोठे जाळे होय असे जरी बुद्धांचे ठाम मत होतें, तरी दुःखमय संसारचक्रांतून सुटका होऊन निरंतरची शांति व सुख मिळण या दृश्य कारणासाठी वैराग्याने मन 'निर्विषय' करणे या



उपनिषदांतील संन्यासमार्गीबांच्या साधनाचाच त्यानें स्वीकार केला होता, व चातुर्वर्ण्यभेद किंवा हिंसात्मक यज्ञयाग सोडून देऊन वैदिक गार्हस्थ्यधर्मातील नीति-नियमच बौद्ध धर्मात थोड्या फरकानें घेतलेले आहेत एवढें सिद्ध झाल्यावर उपनिषदे किंवा मनुस्मृति इत्यादि ग्रंथांतून वैदिक संन्याश्यांचीं जीं वर्णनें आहेत तीं आणि बौद्ध भिक्षूंचीं किंवा अर्हतांचीं वर्णनें अगर अहिंसादि नीतिधर्म दोन्ही धर्मांत एकसारखे—कित्येकदां शब्दशः एकसारखेच—आढळून येतात यांत कांहीं नवल नाहीं. या सर्व गोष्टी मूळ वैदिक धर्मातल्याच आहेत. परंतु केवळ एवढ्याच गोष्टी बौद्धांनीं वैदिक धर्मापासून घेतल्या आहेत असें नाहीं. दशरथजातकासारखे बौद्ध धर्मातील जातकग्रंथहि याचप्रमाणें प्राचीन वैदिक पुराणेतिहासकथांचीं बुद्धधर्मानुकूल तयार केलेलीं रूपांतरें आहेत. बौद्धांनींच काय पण जैनांनीं देखील आपल्या अभिनवपुराणांत वैदिक कथांची अशीं रूपांतरें केलीं आहेत; आणि ख्रिस्तानंतर निघालेल्या महंमदी धर्मात एका ख्रिस्तचरित्राचा असाच विपर्यास केलेला आहे, असें सेलसाहेबानें\* लिहिलें असून, बायबलाच्या जुन्या करारांतील सृष्ट्युत्पत्तीच्या, प्रलयाच्या किंवा नोहाच्या वगैरे कथा प्राचीन खाल्दी लोकांच्या धर्म-कथांची अशाच प्रकारचीं रूपांतरें करून यहुदी लोकांनीं वर्णिलेल्या आहेत, असें अलीकडील शोधांवरून सिद्ध झालें आहे. उपनिषदे, प्राचीन धर्मसूत्रे, किंवा मनुस्मृति यांतील वर्णनें, कथा किंवा विचार बौद्ध ग्रंथांत जर याप्रमाणें—पुष्कळदां अगदीं शब्दशः—घेतलेले आहेत, तर “जयानें वैर वाढतें आणि वैरानें वैर शमत नाहीं” (मभा. उद्यो. ७१. ५९ व ६३), किंवा “परक्याचा क्रोध शांतीनें जिंकावा” इत्यादि विदुरनीतींतला (मभा. उद्यो. ३८. ७३), अगर “माझा एक बाहु चंदनानें माखला व दुसरा कापला तरी मला त्या दोन्ही गोष्टी सारख्याच” हा जनकानें म्हटलेला (मभा. शां. ३२०. ३६), अथवा दुसरेहि महाभारतांतले जे बरेचसे श्लोक बौद्ध ग्रंथांत शब्दशः आढळून येतात (धम्मपद ५व २२३ आणि मिलिंदप्रश्न ७.३.५), ते मूळचे महाभारतांतलेच असून तेथून ते बौद्ध ग्रंथकारांनीं घेतले असावे असें साहाजिकरीत्याच अनुमान होतें. पण उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे किंवा मनुस्मृति हे वैदिक ग्रंथ बुद्धापेक्षां निःसंशय प्राचीन असल्यामुळे त्यांतले जे श्लोक अगर विचार बौद्ध ग्रंथांत आढळून येतात ते बौद्ध ग्रंथकारांनीं सदर वैदिक ग्रंथांतूनच घेतलेले आहेत असें ज्याप्रमाणें निःसंशय म्हणतां येतें तशी महाभारताची गोष्ट नाहीं. महाभारतांतच बौद्ध डागोबांचा उल्लेख असल्यामुळे त्यांचें शोबटचें संस्करण बुद्धा-

\* See Sale's *Koran*, "To the Reader". (Preface), p. x, and the Preliminary Discourse, Sec. IV. p. 58 (Chandos Classics Edition).

नंतर झालेलें आहे हें उघड आहे. म्हणून केवळ श्लोकसादर्यावरून हल्लीचें महा-भारत बौद्ध ग्रंथांच्या पूर्वीचेंच असलें पाहिजे असा ठाम निर्णय करितां येत नाही; आणि गीता हा महाभारताचाच एक भाग असल्यामुळें तोच न्याय गीतेसहि लागू होऊं शकेल. शिवाय गीतेतच ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख असून ब्रह्मसूत्रांत बौद्ध मतांचें खंडन आहे हें पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून ही शंका दूर होऊन गीता बौद्ध ग्रंथांच्या पूर्वीची आहे हें निर्विवाद सिद्ध होण्यास स्थितप्रज्ञाच्या वर्णनाचें वगैरे जें दोहोंमधील सादर्य वर दाखविलें त्याखेरीज बौद्ध ग्रंथांत दुसरें काहीं साधन मिळतें कीं नाही याचा आतां विचार करूं.

बौद्ध धर्माचें मूळचें स्वरूप शुद्ध निरात्मवादी व निवृत्तिपर असें सांगितलें आहे. पण त्याचें हें स्वरूप फार दिवस टिकलें नाहीं. भिक्षूंच्या आचारासंबंधानें मतभेद पडून बुद्धाच्या मरणानंतर त्यांत अनेक उपाय निर्माण होऊं लागले इतकेंच नव्हे. तर धार्मिक तत्त्वज्ञानाबद्दलहि अशाच प्रकारचा मतभेद उत्पन्न झाला. अलीकडे तर कित्येक अशीहि कोटि करूं लागले आहेत कीं, आत्मा नाही म्हणण्यांत “अचित्य आत्मज्ञानाच्या शुष्क वादांत न पडतां वैराग्यानें व अभ्यासानें मन निष्काम करण्याच्या उद्योगास लाग; आत्मा असो, वा नसो, मनोनिग्रहाचें काम मुख्य असून तें सिद्ध करून घेण्याचा प्रयत्न प्रथम करून घेतला पाहिजे,”—एवढेंच बुद्धाच्या मनांतून सांगावयाचें आहे, ब्रह्म किंवा आत्मा मुळीच नाही असें म्हणण्याचा त्याचा हेतु नाही. कारण, तेविज्जमुत्तांत खुद्द बुद्धानेंच ‘ब्रह्मसहव्यताय’ स्थितीचा उल्लेख केला असून सेल्लसुत्तांत व थेरगाथेतहि “मी ब्रह्मभूत आहे” असे त्यानें आपलें वर्णन केलें आहे (सेलसु. १४; थेरगा. ८३१ पहा). पण ही कोटि जरी खरी मानिली तरी त्यांतूनच “आत्मा किंवा ब्रह्म यांपैकी कोणतीच नित्य वस्तु जगाच्या बुडाशीं नाही, जें काहीं दिसतें ते क्षणिक किंवा शून्य आहे,” अथवा “जें काहीं दिसतें तें ज्ञान आहे, ज्ञानाखेरीज या जगांत दुसरें काहीं नाही” इत्यादि तत्त्वज्ञानदृष्ट्या अनेक प्रकारचीं मते, वाद, किंवा आग्रही पंथ पुढें निर्माण झाले, ही गोष्ट निर्विवाद आहे (वे. सू. शांभा. २. २. १८-२६ पहा). या निरीश्वर किंवा अनात्मवादी बौद्ध मतांसच क्षणिकवाद, शून्यवाद आणि विज्ञानवाद असें म्हणतात. पण या सर्व पंथांचा येथें विचार करण्याचें आपणास काहीं कारण नाही. आपला प्रश्न ऐतिहासिक आहे. म्हणून त्याचा निकाल होण्यास अवश्य तेवढी, म्हणजे ‘महायान’ नांवाच्या एकाच पंथाची हकीकत येथें थोडक्यांत सांगतो. बुद्धाच्या मूळ उपदेशांत आत्मा अगर ब्रह्म (अर्थात् परमात्मा किंवा परमेश्वर) यांचें अस्तित्वच नाकबूल केलेलें किंवा गौण मानिलेलें असल्यामुळें भक्तीनें परमेश्वरप्राप्ति करून घेण्याचा मार्ग खुद्द बुद्धानेंच आपल्या हयातींत उपदेशिला जाणें शक्य नव्हतें; आणि त्याची

भग्य मूर्ति व चरित्रक्रम लोकांच्या डोळ्यांपुढे जोपर्यंत प्रत्यक्ष होता तोपर्यंत या मार्गाची कांहीं जरूरहि नव्हती. पण हा धर्म पुढे सामान्य जनांस प्रिय होऊन त्याचा जास्त जास्त प्रसार होण्यास, संसार सोडून व भिक्षु होऊन मनोनिग्रहाने (कशांत हे न समजतां) जागच्या जागीं निर्वाण पावणे, या निरीश्वर निवृत्तिमार्गापेक्षां दुसरा कांहीं तरी सोपा व प्रत्यक्ष मार्ग लोकांस दाखविणे जरूर पडले. किंबहुना, सामान्य बुद्धभक्तांनीं तत्काली प्रचलित असलेल्या वैदिक भक्तिमार्गाचें अनुकरण करून बुद्धाच्या उपासनेस आपण होऊनच प्रथम सुरुवात केली असेल असेहि संभवनीय आहे. म्हणून बुद्धाच्या निर्वाणानंतर लवकरच बौद्ध धर्मातील पंडितांनीं बुद्धालाच “स्वयंभू व अनाद्यन्त पुरुषोत्तमाचें” रूप दिले आणि बुद्ध निर्वाणपावला ही त्याची केवळ लीला असून “खरा बुद्ध कधीं नाश पावत नसून सदैव कायमच असतो” असें ते म्हणू लागले. तसेंच हा खरा बुद्ध “सर्व जगाचा पिता व लोक हीं त्यांचीं लेकरें” असल्यामुळे तो सर्वानाच “सम असून कोणावर प्रीति करीत नाही व कोणाचा द्वेषहि करीत नाही,” “धर्माची घडी बिघडली म्हणजे ‘धर्मकृत्यांसाठीं तोच वेळोवेळीं बुद्धाच्या रूपानें प्रकट होत असतो,” आणि या देवातिदेव बुद्धाची “भक्ति केल्यानें, त्याच्या ग्रंथाची पूजा केल्यानें, त्याच्या डागोबापुढे कीर्तन केल्यानें,” किंबहुना “त्यास भक्तीनें मूठमर कमळे किंवा एखादे फूल वाहिल्यानेंहि” मनुष्यास सद्गति प्राप्त होत्ये, असें बौद्ध ग्रंथांतून प्रतिपादन होऊं लागलें (सद्धर्मपुंडरीक २.७७-९८; ५.२२; १५.५-२२ व मिलिंदप्रश्न ३.७७ पहा).\* “मनुष्याचें सर्व आयुष्य दुराचरणांत गेलें असलें तरी मृत्युसमयीं जर तो बुद्धास शरण जाईल तर त्याला स्वर्ग प्राप्त झाल्याखेरीज रहाणार नाही” असेंहि मिलिंदप्रश्नांत म्हटलें आहे (मि. प्र. ३.७.२); आणि सर्व श्लोकांचा “अधिकार, स्वभाव व ज्ञान एकाच प्रकारचें नसल्यामुळे, अनात्मपर निवृत्तिपर मार्गाखेरीज भक्तीचा हा मार्ग (यान) बुद्धानेंच दयाळु होऊन आपल्या ‘उपायकौशल्यानें’ निर्माण केला आहे,” असें सद्धर्मपुंडरीकाच्या दुसऱ्या तिसऱ्या अध्यायांत सविस्तर रीतीनें वर्णिलें आहे. निर्वाणपदाची प्राप्ति होण्यास भिक्षुधर्मच स्वीकारिला पाहिजे असें जें स्वतः बुद्धानें सांगितलेलें धर्मतत्त्व तें अजीबात सोडून देणें केव्हांहि शक्य नव्हतें; कारण, तसें करणें म्हणजे बुद्धाच्या मूळ उपदेशास हृत्ताळ लाविण्यासारखें झालें असतें. पण भिक्षु झाला तरी अरण्यांत ‘गेंड्या’प्रमाणें एकटेंच व उदासीनपणें न रहातां धर्मप्रसारादि लोकहिताचीं व परोपकाराचीं कामें ‘निरिस्सित’ बुद्धीनें करणें,

\* ‘सद्धर्मपुंडरीक’ या ग्रंथाचें प्राच्यधर्मपुस्तकमालेंत खंड २१ मध्ये भाषांतर झालें आहे. हा ग्रंथ मूळचा संस्कृत भाषेंतला अमून तो मूळ संस्कृत भाषेंतला देखील आतां प्रसिद्ध झाला आहे.

हे बौद्ध भिक्षुंचे कर्तव्य होय असे म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही; आणि हेच मत महायानपंथाच्या सद्धर्मपुंडरीकादि ग्रंथांत प्रतिपादिले असून 'गृहस्थाश्रम चालवून निर्वाणपद प्राप्त होणे अगदीच अशक्य नाही, किंबहुना अशी पुष्कळ उदाहरणेहि आहेत," असे नागसेनाने मिलिंदास सांगितले आहे (मि. प्र. ६.२.४). हे विचार अनात्मवादि व केवळ संन्यासपर मूळच्या बुद्धधर्मातले नव्हेत, अगर शून्यवाद किंवा विज्ञानवाद स्वीकारूनहि त्यांची उपपत्ति लागत नाही, हे कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल; आणि खुद्द बौद्धधर्मातच पुष्कळांस हे विचार बुद्धाच्या मूळ उद्देशाच्या विरुद्ध आहेत असे प्रथम वाटत होतें पण हे नवे मतच साहजिक रीत्या पुढे अधिकाधिक लोकप्रिय होऊं लागले; आणि बुद्धाच्या मूळ उपदेशाप्रमाणे चालणाऱ्यास 'हीनयान' (हलका मार्ग) व या नव्या पंथास 'महायान' (मोठा मार्ग) ही नांवे प्राप्त झाली.† चीन, तिबेट, जपान वगैरे देशांतून हल्लीं जो बौद्ध धर्म प्रचारांत आहे तो महायानपंथाचा आहे; व बुद्धाच्या निर्वाणानंतर बौद्ध धर्माचा झपाट्याने प्रसार होण्यास महायानपंथातील भिक्षुसंघाचा दीर्घयोग्य कारण झालेला आहे. बौद्ध धर्मात जी ही सुधारणा झाली तिचा उद्भव शालिवाहन शकापूर्वी सुमारे तीनशे वर्षापूर्वी झाला असावा डा. केर्न यांना ठराविले आहे.‡ कारण,

\* मुत्तनिपातांत खगगविसाणमुत्ताच्या ४१ श्लोकांचे ध्रुवपद "एको चरे खगगविसाणकप्पी" अस आहे. खगगविसाण म्हणजे गेडा व त्याप्रमाणे बौद्ध भिक्षूंत रानांत एकटें रहावे असा याचा अर्थ आहे.

† हीनयान व महायान या पंथांतील भेद वर्णन करीत असतां डा. केर्न म्हणतो कीं, "Not the Arhat who has shaken off all human feeling, but the generous, self-sacrificing active Bodhisattva is the ideal of the Mahayanists, and this attractive side of the creed has, more perhaps than anything else, contributed to their wide conquests, whereas S. Buddhism has not been able to make converts except where the soil had been prepared by Hinduism and Mahayanism."—*Manual of Indian Buddhism* p 69 Southern Buddhism म्हणजे हीनयान होय महायानपंथांत भक्तिचाहि समावेश झालेला होता. "Mahayanism lays a great stress on devotion, in this respect as in many others harmonising with the current of feeling in India which led to the growing importance of *Bhakti*," *Ibid* p. 124

‡ See Dr Kern's *Manual of Indian Buddhism* pp 6, 69 and 119 मिलिंद (मिन्डर नामक ग्रीक राजा) हा इ स पूर्वी सुमारे १४० किंवा १५० व्या वर्षी हिंदुस्थानच्या वायव्येस बॅक्ट्रिया देशांत राज्य करीत होता तेव्हां त्यास नागसेनाने बौद्ध धर्माची दीक्षा दिली असे मिलिंदप्रश्नांत म्हटलेले आहे. बौद्धधर्मप्रसाराची ही कामे महायानपंथातील लोकच करीत असल्यामुळे महायानपथ तेव्हां उद्भवला होता हे उघड आहे.

शकराजा कनिष्क याच्या कारकीर्दीत बौद्ध भिक्षुंची जी एक महापरिषद भरली होती त्यांत महायानपंथाचे भिक्षु हजर होते, असा बौद्ध ग्रंथांत उल्लेख असून या महायानपंथाचा 'अमितायुसुत्त' नांवाचा जो प्रधान सूत्रग्रंथ त्याचें इ. स. १४८ च्या सुमारास चिनी भाषेत भाषांतर झालेलें सध्यां उपलब्ध आहे. परंतु आमच्या मते हा काल याहूनहि प्राचीन असला पाहिजे. कारण, इ. स. पूर्वी सुमारे २३० वर्षे अशोकानें जे शिलालेख प्रसिद्ध केले आहेत त्यांत संन्यासपर निरीश्वर बौद्ध धर्माचा विशेष उल्लेख नसून भूतदयेचा प्रवृत्तिपर बौद्ध धर्मच सर्वत्र उपदेशिला आहे. तेव्हां अर्थात् तत्पूर्वीच बुद्धधर्माला महायान पंथांतील प्रवृत्तिपर स्वरूप येण्यास सुरुवात झाली होती असें उघड होतें. बौद्ध यति नागार्जुन हा या पंथाचा प्रमुख पुरस्कर्ता होता, मूळ उत्पादक नव्हे.

ब्रह्म किंवा परमात्मा यांचें अस्तित्त्व नाकबूल करून मन निर्विषय करण्याच्या उपनिषदांतील केवळ निवृत्तिमार्गाचा अंगीकार करणाऱ्या मूळ निरीश्वरवादी बुद्धधर्मातूनच पुढें क्रमाक्रमानें स्वाभाविकरीत्या भक्तिपर प्रवृत्तिमार्ग निघणें शक्य नसल्यामुळे, बुद्धाच्या निर्वीणानंतर लवकरच बौद्ध धर्मास जें हें कर्मप्रधान भक्ति-स्वरूप प्राप्त झालें त्यास बौद्ध धर्माबाहेरचें तत्कालीन कांहीं तरी कारण असलें पाहिजे हें उघड आहे; आणि हें कारण कोणतें याचा विचार करूं लागलें म्हणजे भगवद्गीतेकडे दृष्टि गेल्याखेरीज रहात नाही. कारण, हिंदुस्थान देशांत तत्कालीं प्रचलित असलेल्या धर्मापैकीं जैन धर्म व उपनिषद्धर्म पूर्ण निवृत्तिपरच होते; आणि वैदिक धर्मातील पाशुपत किंवा शैव वगैरे पंथ जरी भक्तिपर होते तरी प्रवृत्तिमार्ग व भक्ति यांचा मेळ भगवद्गीतेखेरीज कोठेंच आढळून येत नव्हता, हें आम्ही गीतारहस्याच्या अकराव्या प्रकरणांत स्पष्ट करून दाखविलें आहे. गीतेंत भगवान् आपल्याला पुरुषोत्तम हें नांव घेत असून, मी पुरुषोत्तमच सर्व लोकांचा 'पिता' व 'पितामह' (९.१७) असून सर्वांना 'सम' आहे, मला कोणी द्वेष्य व प्रिय नाही (९.२९), मी अज व अव्यय असतां हि धर्मसंरक्षणार्थ वेळेवेळीं अवतार धारण करितों (४.६-८), मनुष्य कितीहि दुराचारी असला तरी मला भजू लागल्यानें साधुच होतो (९.३०), किंवा मला भक्तीनें एखादें फूल, पान, थोडें पाणीहि दिल्यानें मी तें संतोषानें ग्रहण करितों (९.२६), आणि अन्न लोकांसाठीं भक्ति हा सुलभ मार्ग आहे (१२.५), इत्यादि विचार भगवद्गीतेंत आलेले आहेत; आणि ब्रह्मनिष्ठ पुरुषांनीं लोकसंग्रहार्थ प्रवृत्तिमार्गच अंगीकारिला पाहिजे हें तत्त्व तर गीतेखेरीज दुसरें कोठेंच सविस्तर प्रतिपादिलें नाही. म्हणून वासनाक्षयाचा केवळ निवृत्तिपर मार्ग मूळ बुद्धधर्मात जसा उपनिषदांतून घेतलेला आहे, तसें पुढें महायानपंथांत प्रवृत्तिपर भक्तितत्त्वहि

भगवद्गीतेवरूनच घेतलेले आहे, असे अनुमान करणे भाग पडते. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असे नाही. तिबेटी भाषेत बौध्द धर्माच्या इतिहासावर बौध्दधर्मी तारानाथ याचा जो एक ग्रंथ आहे त्यांत महायानपंथाच्या प्रमुख पुरस्कृत्यांचा म्हणजे 'नागार्जुनाचा गुरु राहुलभद्र नांवाचा बुध्दधर्मी झालेला ब्राह्मण होता, व या ब्राह्मणास (महायान पंथांतल्या) कल्पना सुचण्यास ज्ञानी श्री-कृष्ण व गणेश कारण झाले" असे स्पष्ट लिहिले आहे; व दुसऱ्या एका तिबेटी ग्रंथांत असाच उल्लेख आहे. तारानाथाचा ग्रंथ फार प्राचीन नाही हे खरे; पण त्यांतील माहिती प्राचीन आधाराखेरीज दिलेली नाही हे सांगायला नको. कारण, कोणीहि बौध्द ग्रंथकार स्वतःच्या धर्मपंथातील तत्त्वे सांगतांना उगाच परधर्मीयांचा अशा रीतीने उल्लेख करील हे संभवत नाही. यासाठीं खुद्द बौध्द ग्रंथकारांनीच या बाबतीत श्रीकृष्णाचा जो हा स्पष्ट नामनिर्देश केला आहे तो महत्त्वाचा आहे. कारण, भगवद्गीतेखेरीज श्रीकृष्णोक्त दुसरा प्रवृत्तिपर भक्तिपंथ वैदिक धर्मांत नसल्यामुळे महायानपंथ अस्तित्वांत येण्यापूर्वी भागवतधर्मच नव्हे, तर भागवतधर्मावरील श्रीकृष्णोक्त ग्रंथ म्हणजे भगवद्गीताहि तेव्हां प्रचारांत होती ही गोष्ट यावरून पुरी सिध्द होत्ये; व डॉ. केर्न यांचेहि मत असेच आहे. गीता बुध्दधर्मी महायानपंथाच्या पूर्वीची ठरल्यावर त्याबरोबर महाभारतहि तेव्हां असले पाहिजे असे अनुमान होतें. बुद्धाच्या मरणानंतर लागलेंच त्याच्या मतांचा एकत्र संग्रह करण्यांत आला असे बौद्ध ग्रंथांत म्हटले आहे खरे, पण हल्लीं उपलब्ध असलेले अतिप्राचीन बौद्ध ग्रंथहि तेव्हांच झालेले असले पाहिजेत असे त्यावरून सिद्ध होत नाही. महापरिनिब्बानसुत हा हल्लींच्या ग्रंथांपैकी प्राचीन ग्रंथ मानितात. पण त्यांत पाटलिपुत्र शहरासंबंधाचा जो उल्लेख आहे त्यावरून हा ग्रंथ बुद्धाच्या निर्वाणानंतर निदान शंभर वर्षे होण्यापूर्वी तरी झालेला नसावा असे प्रो. व्हिहसडेविहड्स यांनी दाखविले आहे; आणि बुद्धानंतर शंभर वर्षांनी बौद्धधर्मीय भिक्षूंची दुसरी परिषद भरली होती, असे सांगून त्याचे वर्णन विनयपिटकांत चुल्लवगग्रंथाच्या अखेर दिलेले आहे. यावरून

\* See Dr. Kern's *Manual of Indian Buddhism*, p. 122. "He (Nagarjuna) was a pupil of the Brahmana Rahulabhadra, who himself was a Mahayanist. This Brahmana was much indebted to the sage Krishna and still more to Ganesha. This quasi-historical notice, reduced to its less allegorical expression, means that Mahayanism is much indebted to the Bhagavadgita and more even to Shivaism." 'गणेश' शब्दानें डॉ. केर्न शैवपंथ समजतात असे दिसते. डॉ. केर्न यांनी प्राच्यधर्मपुस्तकमालेत सद्धर्मपुंडरीक ग्रंथाचे भाषांतर केले अमुन त्याच्या प्रस्तावनेत हे मत त्यांनी प्रतिपादन केले आहे (S. B. E. Vol. XXI. intro. pp. xxv-xxviii)

सिलोन बेटांतले पाली भाषेत लिहिलेले जुने विनयपिटकादि बौद्ध ग्रंथ या परिषदे-  
नंतरचे आहेत हे उघड दिसून येते.\* अशोकाचा पुत्र महेंद्र याने इ. स. पूर्वी  
२४१ च्या सुमारास सिंहलद्वीपांत बौद्ध धर्माचा प्रसार करण्यास सुरुवात केली तेव्हां  
हे ग्रंथ तिकडे गेलेले आहेत, व यानंतर सुमारे दीडशे वर्षांनी ते तिकडे प्रथमतः  
पुस्तकरूपाने लिहिले गेले, असे बौद्ध ग्रंथकारांनीच म्हटले आहे. हे ग्रंथ तोंडपाठ  
करण्याची वद्विवाट होती व त्यामुळे महेंद्राच्या वेळेपासून त्यांत कांहीं फरक झाला  
नसावा असे जरी मानिले तरी बुध्दाच्या निर्वाणानंतर हे ग्रंथ प्रथम जेव्हां तयार  
झाले तेव्हां, अगर पुढे महेंद्राच्या किंवा अशोकाच्या काळापर्यंत, तत्काली प्रचलित  
असलेल्या वैदिक ग्रंथांतून त्यांत कांहींच घेतलेले नाही असे म्हणतां येत नाही.  
म्हणून महाभारत बुध्दानंतरचे असले तरी ते अलेक्झांडर वादशहाच्या पूर्वीचे म्हणजे  
इ. स. ३२५ च्या पूर्वीचे आहे असे अन्य प्रमाणांवरूनहि सिद्ध होत असल्यामुळे,  
मनुस्मृतींतल्या श्लोकांप्रमाणेच त्यांतील श्लोकहि महेंद्राने सिलोन बेटांत नेलेल्या  
पुस्तकांत आढळून येणे कांहीं असंभवनीय नाही. सारांश बुद्धाच्या मरणानंतर  
त्याच्या धर्माचा प्रसार होत चाललेला पाहून लवकरच प्राचीन वैदिक गाथांचा व  
कथांचा महाभारतांत एकत्र संग्रह करण्यांत आलेला आहे, व त्यांतले जे श्लोक  
बौद्ध ग्रंथांत शब्दशः आढळून येतात ते बौद्ध ग्रंथकारांनी महाभारतावरून घेतलेले  
आहेत, महाभारतकारांनी बौद्ध ग्रंथांतून घेतलेले नव्हेत, असे यावरून दिसून येते.  
पण बौद्ध ग्रंथकारांनी हे श्लोक महाभारतावरून न घेतां महाभारतास आधारभूत पण  
सध्यां लुप्त झालेल्या तत्पूर्वीच्या वैदिक ग्रंथांतून घेतलेले असतील व त्यामुळे महा-  
भारताच्या कालाचा निर्णय वरील श्लोकसादृश्यावरून पूर्ण होत नाही असे जरी  
कदाचित् मानिले, तरी (१) केवळ अनात्मवादी व संन्यासपर मूल बुद्धधर्मापासूनच  
पुढे क्रमाक्रमाने स्वाभाविकरीत्या भक्तिपर व प्रवृत्तिपर तत्त्वे निघण्याचा असंभव  
(२) महायान पंथाच्या उत्पत्तीसंबंधाने खुद्द बौद्ध ग्रंथकारांनीच केलेला श्रीकृष्णाचा  
स्पष्ट नामनिर्देश, (३) गीतेतील भक्तिपर व प्रवृत्तिपर तत्त्वांचे महायान पंथातील  
मतांशी असणारे अर्थतः व शब्दतः सादृश्य, आणि (४) बौद्ध धर्मांबरोबर तत्कालीं  
प्रचलित असलेल्या दुसऱ्या जैन किंवा वैदिक पंथांत प्रवृत्तिपर भक्तिमार्गाचा अभाव,  
या चार गोष्टींवरून बौद्ध धर्मांत महायान पंथाचा प्रादुर्भाव होण्यापूर्वी भागवतधर्म  
चाळू होता, इतकेंच नव्हे तर तेव्हां भगवद्गीता सर्वमान्य झालेली होती, व या गी-  
तेच्या आधारेच महायान पंथ निघालेला आहे, श्रीकृष्णप्रणीत गीतेतील तत्त्वे बौद्ध  
धर्मांतून घेतलेली नव्हेत, एवढे निःसंशय निष्पन्न होते हल्लींच्या गीतेचा वर इतर  
प्रमाणांवरून जो कालनिर्णय केला आहे तो यांशी पूर्णपणे जुळत आहे.

\* See S. B. E. Vol. XI. Intro. pp. xv-xx and p. 58.

## भाग ७—गीता च ख्रिस्ती बायबल.

हिंदुस्थानांत भक्तिपर भागवतधर्माचा उदय ख्रिस्तापूर्वी सुमारे १४ शतके झालेला होता, आणि ख्रिस्तापूर्वी निघालेल्या मूळच्या संन्यासपर बौद्ध धर्मांत प्रवृत्तिपर भक्तितत्त्वांचा प्रवेश होण्यास बौद्ध ग्रंथकारांच्या मतेच श्रीकृष्णप्रणीत गीता कारण झालेली आहे, इत्यादि गोष्टी वर सांगितल्याप्रमाणे निश्चित झाल्यावर गीतेतील बरेच सिद्धान्त ख्रिस्ती बायबलांत म्हणजे बायबलाच्या नव्या करारांत आढळून येतात, अशी सबब दाखवून ख्रिस्ती धर्मातून हीं तत्त्वे गीतेंत घेतली असावीं असें कित्येक पाद्री ग्रंथांतून जें प्रतिपादन केलेले असतें व विशेषतः डा. लॉरिनसर यांनी इ. स. १८६९ सालीं प्रसिद्ध केलेल्या गीतेच्या जर्मन भाषांतरग्रंथांत जें प्रतिपादन केले आहे, तें सर्व निर्मूल आहे असें आपोआप सिद्ध होतें. लॉरिनसर यांनी आपल्या पुस्तकाच्या (म्हणजे गीतेच्या जर्मन भाषांतराच्या) अखेर भगवद्गीता आणि बायबल—विशेषेकरून नवा करार—यांतील शब्दसादर्याचीं सुमारे शंभरांहून अधिक स्थळे दाखविलीं असून त्यांपैकी कांहीं विलक्षण आणि मनन करण्यासारखीं आहेत. उदाहरणार्थ, “त्या दिवशां तुम्हांला कळून येईल कीं, मी माझ्या बापांत, तुम्ही माझ्यांत आणि मी तुमच्यांत आहे” (जान १४.२०), हें वाक्य गीतेतील “येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि” (गीता ४.३५), आणि “यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति (गी. ६.३०) या वाक्यांशीं समानार्थकच नव्हे तर शब्दशःहि एकच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. त्याचप्रमाणे जॉनमधील यापुढले (१४.२१) म्हणजे “जो माझ्यावर प्रीति करितो त्यावर मी प्रीति करितो” हें वाक्यहि गीतेतील “प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थ अहं स च मम प्रियः” (गी. ७. १७) या वाक्याशीं सर्वांशीं सदृश आहे. या व दुसऱ्या अशाच प्रकारच्या अनेक सदृश वाक्यांवरून गीतकारांस बायबल माहीत होतें असें डॉ. लॉरिनसर यांनी अनुमान केले असून, गीता ख्रिस्तानंतर सुमारे पांचशे वर्षांनीं झाली असावी असें म्हटले आहे. डॉ. लॉरिनसर यांच्या पुस्तकांतील हा भाग ‘इंडियन अँटिक्वरी’ पुस्तक २ मध्ये त्यावेळीं इंग्रजी भाषान्तराच्या रूपाने प्रसिद्ध झाला होता. आणि कै. तैलंग यांनी भगवद्गीतेचे जें पद्यात्मक इंग्रजी भाषान्तर केले आहे त्याला जोडिलेल्या प्रस्तावनेत त्यांनी लॉरिनसरचे पूर्ण खंडन केले आहे.\* डॉ. लॉरिनसर यांची गणना पाश्चात्य संस्कृतज्ञ पंडितांत होत नसून संस्कृतापेक्षां ख्रिस्ती धर्माचे त्यांचे ज्ञान व अभिमान ही अधिक होती. म्हणून त्यांची मते केवळ कै. तैलंग

\*See *Bhagavadgita* translated into English Blank Verse with Notes &c by K. T. Telang, 1875, (Bombay). This book is different from the translation in the S. B. E. Series.



यांसच नव्हे तर मॅक्समुलर आदि करून प्रमुख पाश्चिमात्य संस्कृतज्ञ पंडितांसहि अमान्य झालेली आहेत. गीता एकदां निःसंशय ख्रिस्तापूर्वीची ठरल्यावर गीता आणि बायबल यांच्यामधील आपण दाखविलेली शॅकडो अर्थसादृश्ये व शब्दसादृश्ये भुतासारखी उलट आपल्याच गळ्यांत पडतील ही कल्पनाहि बिचाऱ्या लॉरिनसरास आलेली नसेल ! पण जी गोष्ट स्वप्नांतहि घडून येत नाही तीच कधीकधी प्रत्यक्ष डोळ्यापुढे उभी रहात असत्ये असे म्हणतात ते कांहीं खोटे नाही; आणि वास्तविक पाहिले तर डा. लॉरिनसर यांस उत्तर देण्याची देखील आतां कांहीं अवश्यकता राहिलेली नाही. तथापि कित्येक बड्या इंग्रजी ग्रंथांतून अद्यापहि या खोट्या मताचा अनुवाद केलेला आढळून येत असल्यामुळे यासंबंधाने अर्वाचीन शोधान्तीं काय निष्पन्न झाले आहे तेहि शेवटीं येथे थोडक्यांत सांगणे अवश्य आहे. कोणत्याहि दोन ग्रंथांतील सिद्धान्त एकसारखे आहेत एवढ्याच गोष्टीवरून त्यांपैकी पहिला कोणता व मागाहूनच कोणता याचा निर्णय होऊं शकत नाही हें प्रथमतः लक्षात ठेविले पाहिजे. कारण (१) या दोहोंपैकी पहिल्या ग्रंथांतील विचार दुसऱ्यावरून, किंवा (२) दुसऱ्या ग्रंथांतील विचार पहिल्यावरून घेतले असतील, असे दोन्ही पक्ष या ठिकाणीं संभवतात. म्हणून कोणत्याहि दोन ग्रंथांचे काल स्वतंत्ररीत्या प्रथम निश्चित केल्यानंतर मग विचारसादृश्यावरून अमक्यानें अमक्यापासून अमुक विचार घेतले असतील असे ठरवावे लागते. शिवाय एकमेकांसारखे विचार दोन देशांत दोन ग्रंथकारांस स्वतंत्रपणे एकाच कालीं किंवा भिन्न कालीं सुचणे अशक्य नसल्यामुळे दोन ग्रंथांमधील साम्य पहातांना ते स्वतंत्ररीत्या उद्भवण्यासारखे आहे कीं नाही, आणि ज्या दोन देशांत हे ग्रंथ झाले त्यामध्ये तत्कालीं कांहीं दळवळण असून एका देशांतून हे विचार दुसऱ्या देशांत जाण्याचा संभव होता कीं नाही, याचाहि विचार करावा लागतो. याप्रमाणे सर्व बाजूंनीं पाहिले म्हणजे ख्रिस्ती धर्मांतून गीतेत कोणतीहि गोष्ट घेतली जाणे अशक्य, इतकेंच नव्हे तर गीतेतील तत्त्वांसारखी जीं कांहीं तत्त्वे ख्रिस्ती बायबलांत आढळून येतात तीं उलट बायबलांतच बौद्ध धर्मांतून—म्हणजे पर्यायाने गीतेतून किंवा वैदिक धर्मांतूनच—ख्रिस्ताने किंवा त्याच्या शिष्यांनीं घेतलेलीं असण्याचा पूर्ण संभव आहे असे आढळून येते; आणि कांहीं पाश्चिमात्य पंडित आतां तसे उघड म्हणूंहि लागले आहे. तागडीचे पारडे याप्रमाणे फिरलेले पाहिल्यावर कट्ट्या ख्रिस्तभक्तांस आश्चर्य वाटून ही गोष्ट नाकरण्याकडे त्यांच्या मनाचा कल झाल्यास त्यांत कांहीं नवल नाही. पण अशा गृहस्थांस आमचे एवढेच सांगणे आहे कीं, हा प्रश्न धार्मिक नसून ऐतिहासिक असल्यामुळे, इतिहासाच्या नेहमींच्या पद्धतीप्रमाणे हल्लीं उपलब्ध झालेल्या माहितीवरून शान्त विचारांतीं जीं अनुमाने निघतील तीं सर्वांनीं,—व त्यांतहि

विशेषतः विचारसादृश्याचा हा प्रश्न ज्यांनीं प्रथम उपास्थित केला त्यांनीं,—आनं दाने व निःपक्षपातयुद्धीनें पत्करणे हेंच न्याय्य व सयुक्तिक होय.

यहुदी वायवलांत म्हणजे वायवलाच्या जुन्या करारांत प्रतिपादिलेल्या प्रा-  
र्चान यहुदी धर्मात सुधारणा या नात्यानें नव्या करारांतील ख्रिस्तधर्म निघालेला  
आहे. यहुदी भाषेत देवास 'इलोहा' (आरबी 'इलाह') असें म्हणतात. पण मोझेस याने  
घालून दिलेल्या नियमांप्रमाणें यहुदी धर्मातील जें मुख्य उपास्य दैवत त्यास 'जि-  
होव्हा' अशी विशिष्ट संज्ञा आहे. 'जिहोव्हा' हा शब्द मूळ यहुदी नसून खाल्दी भा-  
षेतील 'यव्हे' (संस्कृत यद्) या शब्दापासून निघाला आहे, असें पाश्चिमात्य पंडितां-  
नींच आतां ठरविलें आहे. यहुदी लोक मूर्तिपूजक नाहीत. अर्थांत पशुचें किंवा इतर  
द्रव्याचें हवन करून व देवानें घालून दिलेले धर्मनियम पाळून जिहोव्हास संतुष्ट  
करणे आणि तद्द्वारा इहलोकी आपले व आपल्या ज्ञातीचें कल्याण संपादन करणे,  
हा त्यांच्या धर्मातील मुख्य आचार आहे. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे वैदिक  
धर्मातील कर्मकांडाप्रमाणें यहुदी धर्महि यज्ञमय व प्रवृत्तिपर आहे असें म्हटलें  
पाहिजे. उलटपक्षां 'मला (हिंसाकारक) यज्ञ नकोत, मी (ईश्वराची) कृपा चहातो'  
(माथ्यू. ९. १३), 'देव व द्रव्य हीं दोन्ही साधणें शक्य नाही' (माथ्यू. ६. २४), ज्याला  
ऋतृत्वाची प्राप्ति करून घ्यावयाची असेल त्यानें वायकामुलें सोडून देऊन माझा  
भक्त बनलें पाहिजे' (माथ्यू. १९. २१), असा ख्रिस्ताचा अनेक ठिकाणीं उपदेश  
असून आपले शिष्य धर्मप्रसारार्थ जेव्हां त्यानें देशांवर धाडिलें तेव्हां "तुम्ही जवळ  
सोने, रुपें किंवा फाजील वस्त्रप्रावरणहि ठेवूं नका," इत्यादि संन्यासधर्माचें नियम  
पाळण्यास ख्रिस्तानें त्यांस सांगितलें आहे (माथ्यू. १०. ९-१३). अर्वाचीन ख्रिस्ती  
राष्ट्रांनीं ख्रिस्ताचे हे उपदेश गुंडाळून ठेविले आहेत हे खरें; पण अलीकडील शंकरा-  
चार्य हत्ती घोडे बाळगितात म्हणून शांकरसंप्रदाय ज्याप्रमाणें दरवारी होत नाही,  
तद्वत् अर्वाचीन ख्रिस्ती राष्ट्रांच्या या वर्तनामुळें मूळ ख्रिस्ती धर्महि तसाच म्हणजे  
प्रवृत्तिपर होता असें म्हणतां येत नाही. वैदिक धर्म मूळ कर्मकांडात्मक असतां  
त्यांत ज्याप्रमाणें पुढें ज्ञानकांडाचा उदय झाला, तद्वत् यहुदि व ख्रिस्ती धर्माचा  
संबंध आहे. पण वैदिक कर्मकांडांत ज्याप्रमाणें हळूहळू व क्रमाक्रमानें ज्ञानकांडांची  
व नंतर भक्तिपर भागवतधर्माची उपपत्ति व वाढ शंकरांनीं वर्षांनीं होत गेली आहे,  
तशी ख्रिस्ती धर्माची गोष्ट नाही. ख्रिस्तापूर्वी फार झालें तर सुमारे दोनशें वर्षे  
एसी किंवा एसीन नांवाच्या संन्याश्यांचा पंथ एकाएकीच यहुदि देशांत  
उद्भवला असें इतिहासावरून समजतें. हे एसी लोक यहुदि धर्माचे असले  
तरी हिंसात्मक यज्ञयाग सोडून देऊन ते आपला काळ निवाऱ्याच्या स्थळीं  
परमेश्वराचें ध्यान करण्यांत घालवीत असत; व पोटासाठीं फारच झालें तर

शेतकीसारखे निरुपद्रवी धंदे करीत. अविवाहित रहाणे, मद्यमांस वर्ज्य करणे, हिंसा न करणे, शपथ न घेणे, संघाने मठांत राहून कोणास कांहीं मिळकत झाल्यास ती सर्व संघाची सामाजिक मिळकत समजणे, वगैरे यांच्या पंथाचीं मुख्य तत्त्वे होती; व त्यांच्या मंडळींत कोणास शिरणे अगल्यास तीन वर्षे उभेदवारी करून पुढे कांहीं शर्ती पाळण्याचे कबूल करावे लागत असे. यांचा मुख्य मठ मृतसमुद्राच्या पश्चिम-किनाऱ्यावर एंगदी येथे होता आणि तेथे ते संन्यासवृत्तीने व शांततेने रहात असत. खुद्द ख्रिस्त व त्याचे शिष्य यांनीं एसी पंथाच्या मतांचे नव्या करारांत जे मान्यता-पूर्वक निर्देश केलेले आहेत (माथ्यू. ५. ३४; १९. १२; जेम्स. ५. १२; कृत्ये. ४. ३२-३५), त्यांवरून येशू ख्रिस्त याच पंथाचा अनुयायी होता, व या पंथाच्या संन्यास-धर्माचाच त्यानें पुढे जास्त प्रसार केला असे दिसून येते. परंतु ख्रिस्ताच्या संन्यासपर भक्तिमार्गाची परंपरा याप्रमाणे जरी एसी पंथास नेऊन भिडविली, तरी मूळ कर्ममय यहुदी धर्मांत संन्यासपर एसी पंथ तरी एकदम कसा निघाला याची कांही तरी सयुक्तिक उपपत्ति सांगणे ऐतिहासिकदृष्ट्या जरूर आहे. ख्रिस्त एसीनपंथी नव्हता असे यावर कित्येकांचे म्हणणे आहे. पण हे जरी खरे मानिले तरी बायबलाच्या नव्या करारांत जो संन्यासपर धर्म वर्णिलेला आहे त्याचे मूळ काय किंवा कर्मप्रधान यहुदी धर्मांत त्याचा एकदम प्रादुर्भाव कसा झाला हा प्रश्न टाळिता येत नाही; आणि एसीन पंथाच्या उत्पत्तीबद्दलच्या प्रश्नाचेवर्जी या प्रश्नाचे उत्तर द्यावे लागते एवढाच काय तो भेद होतो. कारण कोणतीहि गोष्ट एकदम कोठेच उत्पन्न होत नसून तिची वाढ हळूहळू व वराचवेळ पूर्वी होत असत्ये, आणि अशी वाढ जेथे नजेरस येत नाही ती गोष्ट प्रायः परकी देशांतून किंवा लोकांपासून घेतलेली असत्ये, असा समाजशास्त्राचा सामान्य सिद्धान्त आतां ठरलेला आहे. प्राचीन ख्रिस्ती ग्रंथकारांच्या लक्षांत ही अडचण आली नव्हती असें नाही. पण बुद्धधर्माची युरोपियन लोकांस माहिती होण्यापूर्वी म्हणजे इसवी सनाच्या अठराव्या शतकापर्यंत शोधक ख्रिस्ती विद्वानांचे असे मत होते कीं, ग्रीक लोक व यहुदी लोक यांचा परस्परांचा निटक संबंध घडून आल्यावर ग्रीक लोकांच्या—विशेषतः पायथागोरसच्या—तत्त्वज्ञानामुळे कर्ममय यहुदी धर्मांत एसी लोकांच्या संन्यासमार्गाचा प्रादुर्भाव झालेला असावा. अर्वाचीन शोधार्थी हा सिद्धान्त खरा ठरत नाही. तथापि यज्ञमय यहुदी धर्मांतच एकदम संन्यासपर एसी किंवा ख्रिस्ती धर्माचा उद्भव होणे स्वाभाविकरीत्या शक्य नसून त्याला यहुदी धर्मावाहेरचे दुसरे कांहीं तरी कारण झालेले आहे, ही कल्पना नवी नसून इसवी सनाच्या अठराव्या शतकापूर्वी ख्रिस्ती पंडितांसहि ती मान्य झालेली होती, हे त्यावरून सिद्ध होते

पायथागोरस याचे तत्त्वज्ञान आणि बौद्ध धर्मातील तत्त्वज्ञान यांमध्ये

पुष्कळ सादृश्य आहे असें कोलब्रुक याने म्हटलें आहे; \* म्हणून वरील सिद्धान्त खरा मानिला तरी एसीपंथाचें जनकत्व परंपरेनें हिंदुस्थानाकडेच येतें असें म्हणतां येईल. पण इतके आढेवेढे घेण्याचीहि आतां कांही जरूर नाही. एसी किंवा ख्रिस्ती धर्माचें पायथागोरियन मंडळ्यांशीं जें साम्य आहे त्यापेक्षां केवळ एसी धर्माचेंच नव्हे, तर ख्रिस्तचारेत्र व ख्रिस्ताचा उपदेश यांचेहि बुद्धाच्या धर्माशीं शतपट अधिक विलक्षण साम्य आहे, असें बौद्ध धर्मग्रंथ आणि बायबलाचा नवा करार यांची तुलना केली असतां स्पष्ट दिसून येतें. ख्रिस्ताला भूल पाडण्याचा सैतानानें ज्याप्रमाणें प्रयत्न केला, ख्रिस्तास सिद्धावस्था प्राप्त होण्याचे वेळीं त्यानें ज्याप्रमाणें चाळीस दिवस उपोषण केलें, तद्वतच बुद्धास मारानें मोह पाडण्याचा प्रयत्न केला असून त्या वेळीं बुद्धानें एकुणपन्नास दिवस (सात आठवडे) उपोषण केलें होतें असें बुद्धचरित्रांत वर्णन आहे. त्याप्रमाणें पूर्ण श्रद्धेच्या प्रभावानें पाण्यावर चालणें, चेहऱ्याची अगर देहाची कान्ति एकदम सूर्यासारखी बनविणें, अथवा शरण आलेल्या चोरांस किंवा वेश्यांसहि सद्गति देणें, इत्यादि गोष्टीहि बुद्ध व ख्रिस्त या दोघांच्या चरित्रांत एकसारख्या असून, “तूं आपल्या शेजाऱ्यांवर किंवा वैऱ्यांवरहि प्रीति कर” वगैरे ख्रिस्ताचे जे मुख्य मुख्य नैतिक उपदेश तेहि कधी कधी अगदीं अक्षरशः बौद्ध धर्मांत तत्पूर्वीं आलेले आहेत. भक्तांचें तत्त्व मूळ बुद्धधर्मांत नव्हतें; पण तेहि पुढे म्हणजे ख्रिस्ताच्या पूर्वीं निदान दोनतीन शतकें महायान बौद्धपंथांत भगवद्गीतेवरून शिरलेलें होतें, असें वर सांगितलेंच आहे. परंतु हें साम्य केवळ एवढ्याच गोष्टीपुरतें नसून याखेरीज दुसऱ्या शेंकडों लहानमोठ्या बाबतींत ख्रिस्ती व बौद्ध धर्मांत अशाच प्रकारचें साम्य आहे, असें मि. आर्थर लिली यांनीं आपल्या पुस्तकांत साधार व्यक्त करून दाखविलें आहे. किंबहुना ख्रिस्तास ‘कृपा’-वर चढवून त्याचा वध केल्यामुळे ख्रिस्ती लोकांस पवित्र व पूज्य झालेली ‘कृपा’ची खूणहि ‘स्वतिक’ या रूपानें वैदिक व बौद्ध धर्मांतील लोक ख्रिस्तापूर्वीं शेंकडों वर्षे शुभदायक मानीत होते; आणि ईजिप्त वगैरे पृथ्वीच्या जुन्या खंडांतील देशांसच नव्हे, तर कोलंबसापूर्वीं कांहीं शतकें अमेरिकेंतील पेरू व मेक्सिको देशांतहि स्वस्तिक चिन्ह शुभावह मानिलें जात होतें, असें प्राचीन शोधकांनीं ठरविलें आहे. † यावरून ख्रिस्ताच्या पूर्वींच सर्व लोकांस पूज्य झालेल्या स्वस्तिक चिन्हाचा ख्रिस्त भक्तांनीं पुढें एका विशिष्ट रीतीनें उपयोग करून घेतला आहे असें अनुमान करावें लागतें. बौद्ध भिक्षु आणि जुने ख्रिस्ती धर्मोपदेशक (विशेषतः पहिलेपाद्री) यांच्या

\* See Colebrooke's *Miscellaneous Essays*, Vol. I. pp. 399, 400.

† See *The Secret of the Pacific*, by C. Reginald Enock, 1912, pp. 248-252.

पोषाखांत व धर्मविधीतहि पुष्कळ साम्य आहे. उदाहरणार्थ, 'बासिस्म्या'चा म्हणजे स्नानोत्तर दीक्षा देण्याचा विधि सुद्धां ख्रिस्तापूर्वीच प्रचारांत होता; आणि दूरदूरच्या देशी धर्मोपदेशक पाठवून धर्मप्रसार करण्याची पद्धत ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांपूर्वीच बौद्ध भिक्षूंनी पूर्णपणे स्वीकारिली होती असें आतां सिद्ध झाले आहे.

बुद्ध व ख्रिस्त यांच्या चरित्रांत व नैतिक उपदेशांत आणि दोन्ही धर्मांच्या धार्मिक विधीतहि जें हें विलक्षण व व्यापक साम्य आढळून येते, त्याचें कारण काय हा प्रश्न कोणाहि विचारी मनुष्याच्या मनांत उद्भवणें अगदी साहजिक आहे.\* बौद्ध धर्मग्रंथांच्या अभ्यासानें हें साम्य पाश्चिमात्यांच्या जेव्हां प्रथम नजरेस आले, तेव्हां बुद्धधर्मी लोकांनी हीं तत्त्वे 'नेस्टोरियन' नांवाच्या आशियाखंडांत प्रचलित असलेल्या ख्रिस्ती पंथांतून घेतलीं असावीं, असें कांहीं ख्रिस्ती पंडित म्हणूं लागले. पण ही गोष्टच संभवनीय नाही. कारण, नेस्टार पंथाचा प्रवर्तकच ख्रिस्तानंतर सुमारे सव्वाचारशें वर्षांनी उत्पन्न झाला; आणि ख्रिस्तापूर्वी सुमारे पांचशें म्हणजे नेस्टारच्या पूर्वी सुभारे नऊशें वर्षे बुद्धाचा जन्म झाला असून, अशोकाच्या वेळीं—म्हणजे इसवी सनापूर्वी निदान अडीचशें वर्षे—बौद्ध धर्म हिंदुस्थानांत व आसपासच्या देशांत जारानें चालू असून बुद्धचरित्रादि ग्रंथहि तेव्हां झालेले होते, असें अशोकाच्या शिलालेखांवरून आतां निःसंशय सिद्ध झाले आहे. बौद्ध धर्माचें प्राचीनत्व याप्रमाणें निर्विवाद असल्यामुळे, ख्रिस्ती व बौद्ध धर्मांत आढळून येणारे साम्य एक तर (१) दोहोंकडे स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेले असावे, किंवा (२) बौद्ध धर्मांतून हीं तत्त्वे ख्रिस्तानें किंवा त्याच्या शिष्यांनी घेतलेलीं असावीं, हे दोनच पक्ष शिल्लक रहातात. पैकीं प्रो. व्हिसडेविड्स यांचें असें म्हणणें आहे कीं, हें साम्य बुद्ध व ख्रिस्त यांच्या परिस्थितीतील एक यामुळे दोहोंकडे स्वभावतः स्वतंत्ररीत्या उत्पन्न झालेले आहे.† पण ही कल्पना समाधानकारक नव्हे असें थोड्या विचारान्तीं कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. कारण, एखादी गोष्ट कोठेहि जेव्हां स्वतंत्ररीत्या उद्भवत्ये तेव्हा ती नेहमीच क्रमाक्रमानें उद्भवत असून तिच्या वाढीचा क्रमहि आपल्याला सांगतां येतो. उदाहरणार्थ, वैदिक कर्मकांडांतून ज्ञानकांड व

\*यासंबंधानें मि. आर्थर लिली यांनी *Buddhism in Christendom* या नांवाचा एक स्वतंत्र ग्रंथ लिहिला असून शिवाय आपले मत थोडक्यांत *Buddhism and Buddhism* नांवाच्या ग्रंथाच्या अखेरच्या चार भागांत स्पष्टपणें निरूपण केले आहे. आम्हीं परिशिष्टाच्या या भागांत जे विवेचन केले आहे तें मुख्यत्वेकरून या दुसऱ्या ग्रंथाच्या आधारेच केलेले आहे. *Buddha and Buddhism* हा ग्रंथ 'The World's Epoch makers' Series मध्ये १९०० सालीं प्रसिद्ध झाला आहे, व त्याच्या दहाव्या भागांत बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मांतील सुमारे पन्नास साध्दयें दाखविलीं आहेत.

† See *Buddhist Suttas*, S. B. L. Series, Vol. XI. p. 163.

ज्ञानकांडांतून म्हणजे उपनिषदांतूनच पुढे भक्ति, पातंजलयोग किंवा अखेर बौद्ध धर्म कसकसा निघाला हे सयुक्तिकरीत्या क्रमवार दाखवितां येतें. पण यज्ञमय यहुदी धर्मात संन्यासपर एसी किंवा ख्रिस्ती धर्माचा उद्भव अशा प्रकारें झालेला नाही. तो एकदम उत्पन्न झाला आहे; व तो अशा रीतीनें एकदम उत्पन्न होण्यास यहुदी धर्मावाहेरचें कांहीं तरी कारण घडलेलें आहे, वगैरे गोष्टी प्राचीन ख्रिस्ती पंडितांसहि मान्य असल्याचें वर सांगितलें आहे. शिवाय ख्रिस्ती व बौद्ध धर्मात जें साम्य दिसून येतें तें इतकें विलक्षण व पूर्ण आहे की, तसलें साम्य स्वतंत्ररीत्या उद्भवणें शक्यहि नाही. यहुदी लोकांस तेव्हां बौद्ध धर्माची माहिती होणेंच सर्वथा अशक्य होतें असें जर सिद्ध झाले असतें तर गोष्ट निराळी. पण अलेक्झांडरच्या वेळेपासून पुढे—आणि अशोकाच्या वेळां (म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी सुमारे २५० वर्षे) तर खासच,—बौद्ध यतीचा प्रवेश पूर्वेकडे ईजिप्त-मधील अलेक्झांड्रिया व ग्रीसदेश यथपर्यंत झालेला होता, असें इतिहासावरून सिद्ध होतें. अशोकाच्या एका शिलालेखांतच असें लिहिलें आहे की, त्यानें यहुदी लोकांच्या सभोवऱ्या देशांचा ग्रीक राजा जो आंटिओकस त्याशीं तह केला होता. तसेंच ख्रिस्त जन्मला तेव्हां पूर्वेकडील कांहीं ज्ञानी पुरुष जेरुशलेम येथें गेलेले होते असें वायबलांतहि वर्णन आहे (माथ्यू. २.१) हे ज्ञानी पुरुष मगो म्हणजे इराणी धर्माचे असावे, हिंदुस्थानांतले नव्हते, असें ख्रिस्ती लोक म्हणतात. पण कांहीं म्हटलें तरी अर्थ एकच कारण, या कालापूर्वीच बौद्ध धर्माचा प्रसार काश्मीरांत व काबुलांत होऊन पूर्वेकडे इराण व तुर्कस्थानापर्यंत त्याची मजल गेलेली होती असें इतिहासावरून स्पष्ट होतें. शिवाय ख्रिस्ताच्या वेळां हिंदुस्थानांतला एक यति तांबड्या समुद्राच्या किनाऱ्यावर व अलेक्झांड्रियाच्या आसपास दर वर्षी येत असे. असें प्लूटार्क यानें स्वच्छ लिहिलें आहे \* तात्पर्य ख्रिस्ताच्या पूर्वी दोनतीनशे वर्षे यहुदी लोकांच्या देशांत बुद्धधर्मा यतीचा प्रवेश होऊं लागला होता याबद्दल

\* See *Plutarch's Morals Theosophical Essays*, translated by C. N. King (George Bell & Sons) p 96,97 पाली महावंशांत (२९,३९) यवनांच्या म्हणजे ग्रीकांच्या अलसंदा (योन-नगराऽलसंदा) नामक शहराचा उल्लेख असून, तेथून इ. स. पूर्वी कांहीं वर्षे मिलोनांत एक देऊळ बांधण्याचें काम चालू असतां बरेच बौद्ध यति उत्पन्नासाठीं गेले होते असे म्हटलें आहे. महावंशाचे इंग्रजी भाषा-न्तरकार अलमंडा शब्दाने ईजिप्त देशातील अलेक्झांड्रिया न घेतां, काबुलांत या नांवाचें अलेक्झांडरनें वसविलें एक गांव अलसंदा शब्दाने या स्थली विवक्षित आहे असें म्हणतात. पण हे म्हणणें बर वर नाही, कारण या लहान गांवाला कोणी यवनांचे नगर म्हटलें नसतें. शिवाय अशोकाच्या वर निर्दिष्ट केलेल्या शिलालेखांतच यवनांच्या राज्यांत बौद्ध भिक्षु पाठविल्याचा स्पष्ट उल्लेख आहे.

आतां कांहीं शंका नाही; आणि हा संबंध सिद्ध झाला म्हणजे यहुदि लोकांत प्रथम संन्यासपर एसी व पुढें संन्यासयुक्त भक्तिपर ख्रिस्ती धर्माचा प्रादुर्भाव होण्यास बौद्ध धर्मच विशेष कारणीभूत झाला असावा असें सहज निष्पन्न होते. इंग्रजी ग्रंथकार लिली यानें हेंच अनुमान केलेलें असून, त्याच्या पुष्टीकरणार्थ फ्रेंच पंडित एमिल बुर्नुफ व रोस्नी\* यांचीं तत्सदृश मते त्यानें आपल्या ग्रंथांत दाखल केली आहेत; आणि जर्मन देशांत लैप्सिक येथील तत्त्वज्ञानशास्त्राचे अध्यापक प्रो. सेडन यांनी या विषयांवरील आपल्या ग्रंथांतूनहि हेंच मत प्रतिपादिलें आहे. ख्रिस्ती व बौद्ध धर्म सर्वस्वी सारखा नाही, दोहोंत कांहीं बाबतीत साम्य असलें तरी दुसऱ्या बाबतींत वैषम्यहि बरेच आहे, व त्यामुळे ख्रिस्ती धर्म बौद्ध धर्मापासून निघाला हें मत प्राह्य मानितां येत नाही, असें जर्मन प्रोफेसर थ्रडर आपल्या एका निबंधांत म्हणतो. पण हें म्हणणे मुद्दाला सोडून असल्यामुळे त्यांत कांही अर्थ नाही. ख्रिस्ती व बौद्ध धर्म सर्वांशीं एक आहेत, असें कोणीच म्हणत नाही. कारण तसें असतें तर हे दोन धर्म भिन्नच झाले गेले नसते. मूळांत केवळ कर्ममय अशा यहुदी धर्मात सुधारणा म्हणून संन्यासयुक्त भक्तिमार्ग प्रतिपादणारा ख्रिस्ती धर्म उद्भवण्यास काय कारण झाले असावें हा मुख्य प्रश्न आहे; आणि ख्रिस्तापेक्षां निःसंशय प्राचीन अशा बौद्ध धर्माचा इतिहास लक्षांत आणिला म्हणजे संन्यासपर भक्तीचा व नीतीचा तत्त्वें ख्रिस्तानें स्वतंत्रपणे शोधून काढली असतील हें म्हणणे ऐतिहासिकदृष्ट्या संभवनीय दिसत नाही. ख्रिस्त आपल्या बाराव्या वर्षापासून तीस वर्षाचा होईपर्यंत काय करीत होता, अगर कोठें होता, याबद्दल बायबलांत कांहींच माहिती मिळत नाही. हा काल त्यानें ज्ञानार्जनांत, धर्मचिंतनांत आणि प्रवासांत घालविला असेल हें उघड आहे. म्हणून या अवधीत त्याचा व बौद्ध भिक्षूंचा प्रत्यक्ष किंवा पर्यायानें संबंध घडून आला नसेलच असें खात्रीनें सांगतां येणें अशक्य आहे; कारण बौद्ध यतींची चळवळ त्या वेळीं ग्रीसदेशापर्यंत पोचलेली होती. नेपाळांतील एका बौद्ध मठांतल्या ग्रंथांत येशूच्या वेळीं हिंदुस्थानांत आला होता व तेथे त्यास बौद्ध धर्माचें ज्ञान झालें, असें स्पष्ट म्हटलें आहे. निकोलस नोटोव्हिहश या नांवाच्या एका रशियन गृहस्थास हा ग्रंथ उपलब्ध होऊन त्यानें त्याचें भाषांतर सन १८९४ सालीं फ्रेंच भाषेत प्रसिद्ध केलें आहे. नोटोव्हिहश याचें भाषांतर बरोबर असलें तरी मूळ ग्रंथ मागाहून कोणी तरी लबाडानें बनावट रचिलेला आहे, असें बऱ्याच ख्रिस्ती पंडितांचें म्हणणें आहे; आणि सदर ग्रंथ या पंडितांनी खराच मानावा असा आमचाहि विशेष आग्रह नाही. नोटोव्हिहश यास उपलब्ध झालेला ग्रंथ खरा असो वा प्राक्षिप्त असो, केवळ ऐतिहासिकदृष्ट्या आम्हीं

\* See Lillie's *Buddha and Buddhism*, pp. 158. //

जें विवेचन वर केलें आहे त्यावरून एवढें स्पष्ट दिसून येईल की, श्निस्तास नाही तर निदान नव्या करारांतील त्याचें चरित्र लिहिणाऱ्या त्याच्या भक्तांस तरी बौद्ध धर्माची माहिती असणें असंभवनीय नव्हतें; आणि ही गोष्ट जर असंभवनीय नाही तर श्निस्ताच्या किंवा बुद्धाच्या चरित्रांत व उपदेशांत आढळून येणारें विलक्षण साम्य केवळ स्वतंत्ररीत्या उद्भवलेलें असेल असे मानणेंहि सयुक्तिक दिसत नाही.\* सारांश, मीमांसकांचा नुस्ता कर्ममार्ग, जनकादिकांचा ज्ञानयुक्त कर्मयोग (नैष्कर्म्य), उपनिषत्कारांची व सांख्यांची ज्ञाननिष्ठा व संन्यास, चित्तनिरोधरूपी पातंजल योग, आणि पांचरात्र किंवा भागवतधर्म म्हणजे भक्ति, हीं सर्व धार्मिक अंगें व तत्त्वे मूळांत प्राचीन वैदिक धर्मांतलीं आहेत. पैकीं ब्रह्मज्ञान, कर्म व भक्ति हीं सोडून देऊन, चित्तनिरोधरूप योग व कर्मसंन्यास या दोन तत्त्वांच्या आधारें बुद्धानें आपला संन्यासपर धर्म चारी वर्णांस उपदेशिला होता; पण त्यांतच पुढें भक्ति व निष्काम कर्म यांची भर घालून बुद्धाच्या अनुयायांनीं बुद्धधर्माचा चोहोंकडे प्रसार केला. अशोकाच्या वेळीं बौद्ध धर्माचा अशा रीतीनें प्रसार झाल्यानंतर शुद्ध कर्मपर यहुदी धर्मांत संन्यासमार्गाचीं तत्त्वे शिरण्यास मुहवात झाली; व अखेर त्यालाच भक्तिची जोड देऊन श्निस्तानें आपला धर्म प्रवृत्त केला आहे; इतिहासावरून निष्पन्न होणारी ही परंपरा पाहिली म्हणजे डॉ. लॉरिनसर म्हणतो त्याप्रमाणें श्निस्ती धर्मांतून कांहीं तरी गीतें घेतलें जाण्याची गोष्ट तर दूरच, पण उलटपक्षीं आत्मौपम्यदृष्टीचीं, संन्यासाचीं, निर्वैरत्वाचीं किंवा भक्तीचीं जीं तत्त्वे बायबलाच्या नव्या करारांत आढळून येतात, तीं श्निस्ती धर्मांतच बौद्ध धर्मांतून म्हणजे परंपरेनें वैदिक धर्मांतून, घेतलेलीं असण्याचा मात्र बळकट संभव किंवा बहुतेक खातरी आहे; हिंदु लोकांस त्यांसाठीं दुसऱ्याच्या तोंडाकडे पहाण्याची केव्हांच बिल्कुल जरूर नव्हती, असे पूर्णपणें सिद्ध होतें.

येणेंप्रमाणें या प्रकरणाच्या आरंभी दिलेल्या सात प्रश्नांचा विचार झाला. हिंदुस्थानांत सध्यां प्रचलित असलेल्या भक्तिप्रथांवर भगवद्गीतेचा काय परिणाम घडून आला आहे वगैरे दुसरे कांहीं महत्त्वाचे प्रश्नांना जोडूनच उद्भवतात. पण हे प्रश्न गीताप्रथासंबंधाचे म्हणण्यापेक्षां हिंदु धर्माच्या अर्वाचीन इतिहासांतले आहेत असें म्हटलें पाहिजे. यासाठीं, आणि विशेषतः हें परिशिष्टप्रकरण आटपतें घेतांघेतां हि आमच्या अजमासाबाहेर वाढलें म्हणून, गीतेचें बहिरंगरीक्षण आतां येथें संपवितों.

\*रमेशचंद्र दत्त यांचें मत हेंच असून तें आपल्या ग्रंथांत त्यांनीं सविस्तर दिलें आहे. Romesh Chunder Dutt's *History of Civilization in Ancient India* VcI. II. Chap. pp. 328-340.



# सूची.

सूचना:—हैं सूचीपत्र वरवर चालत्यासहि वाचकांना त्यांच्या रचनेची कल्पना येईल. ग्रंथ आणि ग्रंथकार यांची नांवे वर्णानुक्रमानें दिलीं असून एकाच स्वरूपाच्या ग्रंथांची एकत्र यादी दिलेली आहे हे वाचकांना सकृद्वर्णनीच समजण्यासारखें आहे. गीतेचें रहस्य उकलण्यासाठीं विषयविवेचनाच्या अनुरोधानें आलेल्या व्यक्तींचा निर्देश स्वतंत्र मथळ्याखालीं गेला असून व्याख्यांमध्ये पारिभाषिक शब्दांचा समावेश करण्यांत आलेला आहे. टी. म्हणजे टीप समजावी

अ

अग्निपुराण, ४, ५  
अथर्ववेद, २५४.  
अध्यात्म रामायण, ४, ६, ३१४.  
अनंताचार्य, ३६१  
अपराकृतदेव, ३६१.  
अमृतबिंदूपनिषद्, २४४, २८३, ५३८.  
आमितायुसुत्त (पालि) ५६४, ५७७,  
अर्जुनमिश्र, ३.  
अमरकोश, ५३, १८६, टी.  
अश्वघोष, ६०, ४८९, ५४३, ५५५, ५६३  
अष्टादश पुराणदर्शन, ४.  
अष्टावक्र गीता, ३.  
अश्वलायन गृह्यसूत्रें, ५२०, ५५५.  
अवधूतगीता, ३.

आ

आनंदगिरि, ७६ टी. ८१, ३१०टी.  
आनंदतीर्थ (मध्वाचार्य पहा)  
५२८.

आपस्तंबीयधर्मसूत्रें, ३४८, ३४९.  
आर्षेय ब्राह्मण, ५०५.

ई

ईश्वरगीता, ३.  
ईश्वरकृष्ण, ९७, १५१, १५६, १५७,  
१५९ १६०, १६१ १६२, १६३,  
१६४. १८३, १८६ टी.  
ईशावास्योपनिषद्, २०४, २२८,  
२७३, ३१०, ३१७, ३२०, ३४९,  
३५७, ३५८, ३५९, ३६०, ३८४,  
३८७, ४१६, ४२९, ५२३, ५२६,  
५२७, ५३७.

उ

उत्तर रामचरित्र, ७२.  
उत्तरगीता, ३ ३१८.  
उदान (पालि) ११.  
उपनिषद् (यादी पहा.)  
उवटाचार्य, १६०.  
उदभंग, ५

## ऋ

ऋग्वेद, ३३, १६७, १७७, २०४, २१०,  
२१७, २२१, २२६, २४२, २४८,  
२४९, २५०, २५१ टी २५२, २५३,  
२५४, २५५, २६०, २७८, २८६,  
२८७, २८८, २८९, २९३, ३४२,  
३५८, ३९४, ४२१

## ए

एकनाथ, ३८९.  
एपिक्यूरस, ३६७.

## ऐ

ऐतरयोपनिषद्, १६७, २२२.  
ऐतरेय ब्राह्मण, ७२.

## ओ

ओक. (कृ गो.) १८६.  
ओरायन, ५४५, ५४७ टी.

## क

कठोपनिषद्, ५६ ९३, ११८, १३९,  
१४३, १५७, १६७, १७७, १९६,  
१९७, २०४, २०५, २१७, २२४,  
२३३, २४४, २४६, २९५, २९६,  
३०८, ३१०, टी ३५९ ४०४, ४२९,  
४३४, ५२१, ५२२, ५२६, ५३८,  
५६७

कथासरित्सागर, ४१.

कणाद, १४९.

कपिल, १५२, ५३४, ५३६, ५३७, ५४७

कपिगीता, ३, ४.

कमलाकरभट्ट, ४९७टी.

कालिदास, ४१, ७३. ८३, १०२, १२६,  
३१६, ३३४, ३३६, ३९९, ५११,  
५१२, ५५५, ५५९.

काले, ५५३, ५५६, ५६१.

किरात (भागवी पहा)

कुराण, २४.

कूर्मपुराण, ४.

कैनोपनिषद्, २०४, २२९, ३८७,  
४०५, ४२९, ४३४.

केशव काश्मीरिभट्टाचार्य, १७.

केसरी, २५५.

कैवल्योपनिषद्, २३३, ३३७, ३८४.

कौटिल्य (चाणक्य पहा)

कौपीतन्युपनिषद्, ६३, ७२, २०४,  
२६४, २८६, २९३, ३६८, ३६९,  
टी ४७६.

कृष्णानंदस्वामी, २७.

## ख

खँ-फून्त्से, (कानफ्यू) ३८७.

## ग

गणेशगीता, ३, ३००.

गणेशपुराण, ३.

गरुड पुराण, ५.

गर्भोपनिषद्, १८३.

गाथा (तुकागम पहा).

गीतार्थपरामर्श, २७.

गीता (यादवी पहा).

गुरुज्ञान वासिष्ठ तत्त्वसारायण, ४, ६,  
३६३.

गोपालतापन्युपनिषद्, ५२४.

गौडपाद् पाद्, १५१, १६०.  
गौडीय पञ्चात्तर पुराण, ४.  
गौतम सूत्रे, ८५.

च

चाणक्य, ४४५ ४४६, ५५५.  
चार्वाक. ७७, ८०.  
चुल्लवग (पाली) ४६. ८४, ९८, ३९६,  
४३७, ४७६, ५६५, ५६८, ५६९,  
५७०.

छ

छांदोग्योपनिषद्, ३२, १२५, १३२,  
१५३, १६१, १७० १८२, १८३,  
१८६, २०३, २०४, २१७, २२३,  
२२५ २२८, २३२, २३३, २४२,  
२४३, २४९, २५३, २५४, २७३,  
२८४ २८६, २९१, २९३, २९५,  
२९६, ३११ ३४०, ५५६, ४०६,  
४१०, ४१४, ५२१, ५२३, ५३६,  
५३७, ५३८, ५४७, ५७०.  
छुरिकोनिषद्, ५२६.

ज

जाबालसंन्यासोपनिषद्, ९८, ३१०,  
३३६, ३३७, ४४३, ४४५, ५४३,  
५४५.  
जैमिनी (मीमांसा, मी.) सूत्रे २२,  
५३, ५४, ६९, २८७, ३१२, ४३६,  
५२०, ५३१, ५३६.

ट

टाकाकसू, १५१ टी.

तत्त्वप्रकाशिका, १७.

तारानाथ, (पाला.) ५६४.

तुकाराम, १५, १८, ८०, ८५, ८८,  
१०६, २२८, २३०, २४६, २७८,  
३३०, ३९१, ४१२, ४१३, ४१४,  
४१७, ४२१, ४२६, ४२७, ४२८,  
४२९, ४३०, ४३१, ४३३, ४३४,  
४३५, ४३७ ४३९.

तेलंग. १५. ५११, ५२८, ५५३, ५५८,  
५५९, ५८०.

तेविजसुत्त, ( त्रेविजसूत्र, -पाली. )

५७२. ५७४

तैत्तिरीयोपनिषद् ३३ ४३. ४५, ७२,  
१२५, १५३. १६७. १७०, १८०,  
१८१, १८२, १८३, २०४, २०५,  
२०६ २२२, २२४, २३५, २४२,  
२४३, २४९, २५४, २५८, २७३,  
२८९, २९५, ३०९, ३१० ३४९,  
३५६, ३६०, ३६२ ३६५ ४१४.

तैत्तिरीय ब्राह्मण, १६७ १८८ २४९,  
२५०, टी. २६०.

तैत्तिरीय संहिता, २२१, २८९, ३३५,  
३४८, ५२४.

थ

थेरगाथा (पाली) ५४४, ५७४.

द

दीक्षित, (शं. बा.) १९०, टी. ५४५,  
५५३. ५५२, ५५७, ५६२.

देवीगीता, ५.

देवीभागवत, ४.

दीपवंस, (पाली) ६६६.

दशरथ जातक, (पाली) ५७३.

घ

धम्मपद् (पाली) ९८, १०६, १२६,  
२७८, ३६९, ३८६, ३८८, ४७६,  
४७८, ५६५, ५६६, ५७१, ५७२.  
ध्यानबिंदूपनिषद्, ५२६.

न

नागानन्द, ४१.  
नारदपुराण, ४१.  
नारदसूत्रे, ४०९, ५२६, ५४०.  
नारायणीयोपनिषद्, ३३७,  
निर्वाकाचार्य १७.  
निरुक्त (यास्क पहा)  
निर्णयसि १, ३४० टी.  
नीलकण्ठ, ५०८.  
नीतिशतक ८३.  
नृसिंहपुराण ४, ३६१.  
नृसिंहोक्त-तापनीयोपनिषद्, २५१  
टी. ४३८, ५२४.

प

पराशरगीता, ३.  
पद्मपुराण, ४, ५.  
पंचदशा, २०७, २६१, ३६९.  
पंचगम, (नारद पहा) ५२६, ५४०.  
पंचशिख, १५२  
पंडित ज्वालाप्रसाद, ४.  
प्रश्नोपनिषद्, १८३, २१७, २४३,  
३५९, ५२१,  
पाणिनीसूत्रे २६७ टी. २६६, ५२५,  
५४१, ५४६.  
पालंजल सूत्रे, २३१.  
पांडवगीता, ३.  
पिंगलगीता, ३, ३३७.

पालीग्रंथ (यादी पहा.)

पुराणे:—(यादी पहा)  
पारखी, ५५५.  
पुरुषसूक्त, २४३.  
पैशाचभाष्य, ५५.

ब.

ब्रह्मगीता ३, ४.  
बालचरित्र (भास पहा)  
बाणभट्ट ५५९.  
बादरायणाचार्य १२, १२५.  
बायबल २४, ३५, ३६९, ३७०, ३८७,  
३८९.  
बुद्धचरित ६०  
बृहदारण्यकोपनिषद्, ३२, ९३, ९८,  
१३३, १४३, १४५, १६७, १८३,  
१८६, २०४, २०५, २०९, २१३,  
२१४, २१७, २२०, २२०, २२४,  
२२५, २२७, २२८, २३०, २३२,  
२३३, २४१, २४४, २४७, २४९,  
२५४, २५५, २६१, २७३, २८६,  
२९१, २९३, २९५, २९६, ३१०,  
३११, ३१८, ३३७, ३४५, ३५६,  
३५८, ३८४, ४२७, ०६४, ४८९,  
४९०, ५०३, ५२१, ५२३, ५३९,  
५४४, ५७०, ५७१, ५७२.

बांधवगीता, ३.

बौधायनसूत्रे ५, ३४८,

बौधायन गृह्यशेषसूत्रे ५५६.

ब्रह्मजालसुत्त (पाली). ५६८.

ब्रह्मवैवर्तकपुराण, ५४०.

ब्रह्मसूत्रे (वेदान्तसूत्रे, शारीरक पहा)

ब्रह्मांडपुराण, ४.  
ब्राह्मण भूमिका, (पाली). ५७०.  
ब्राह्मणे (यादी पहा.)

भ

भट्ट कुमारिल १८६टी.  
भवभूति, ७२, ४२४.  
भर्तृहरि ३८, ४७, ८३, ८४, ९१, ९७.  
१०९, ११५.

भागवत ४, १०, ११, २०, ४१, ४७,  
१६५ २७६, २९६, ३११, ३३६,  
३३९, ३५४, ३९४, ४०८, ४०९,  
४१२, ४२१, ४४४, ४२८, ४३०,  
४३२, ४३६, ४५२, ५४०, ५४३,  
५४९, ५५०, ५५१, ५५२.

भांडारकर (रा. गो.) १६, १७, १६१,  
५२५, ५४३, ५५३, ५५८, ५६४.

भारवि ४७, ३९४.

भास ६, ३०८, ३२६टी. ५४३, ५५६,  
५६०.

भास्कराचार्य ४०८.

भीष्म-१५६; २९३; ५०९; ५१२,  
५१३.

भिक्षुगीता, ३, ४, ५१५.

म

मधुसूदन १४

महानारायणोपनिषद्, ६२४

मार्कंडेयपुराण, ४७६.

महावग्ग. (पाली). ३८९, ५६५,  
५६३, ५७२.

महावंस. (पाली) ५६६.

महापरिनिब्बानसुत्त(पाली.), ५८७.

मध्वाचार्य (आनंदतीर्थ) १६, १७,  
३०६, ५२८, ५३०, ५४०.

मनुस्मृति, ३१, ३२, ३३, ३४, ३५, ३७,  
४०, ४१, ४३, ४४, ४५, ४६, ४७,  
४८, ५०, ६६, ६९, ७०, ७३, १०३,  
१०५, १०७, ११०, ११९, १२५,  
१६७, १७८, १८७, १८९, १९०,  
१९१, २५९, २६१, २६३, २६८,  
२७५, २८१, २८८, २८९, २८०,  
२९१, ३२७, ३३१, ३३४, ३३७,  
३४६, ३४७, ३४८, ३४९, ३५४,  
३५६, ३६०, ३६१, ३६२, ३६४,  
३८६, ३९०, ६९५, ३९९, ४६४,  
४७७, ४८४, ५३२, ५३९, ५५४,  
५७१,

मांडुक्योपनिषद्, १२२, २३३.

मिलिंदप्रश्न (पाली.) ६०, ३६८,  
४३७, ४७६, ५३८, ६७०, ५७३,  
५७५, ५७६.

मुंडोपनिषद्, १७५, १९६, २०४, २०६,  
२०७, २१७, २२८, २४५, २४६,  
२४७, २५३, २७३, २९६, ३१०,  
३४२, ४२१, ५६७.

मुरारीकवि ९.

मैत्र्युपनिषद् १३३, १३५, १६७, १७८,  
१८७, २४४, २४९, २७३, २७९,  
२८०, २८३, २९०, ३५०, ५२१,  
५२४, ५३७, ५३८, ५४४, ५४६,  
५४७, ५४८.

मोरोपंत ६९.

मंकिगीता, ३.

मृच्छकटिक ४१.

**महाभारत --**

भादि. ३०, ३१, ३३, ३४, ३५, ३७, ३८  
 ४५ १८ ७७, १०५, १०९, २६३,  
 २८९, ३९८ ४४३, ५००, ५०९,  
 ५१०, ५१९ ५५५, ५५५.

सभा, १०८ ३९८, ५५८

वन, ३२, ३५, ४२, ४३ ४४, ५०, ७१,  
 ७३, १०१, १०२, १०७, १३३,  
 १३९, १८७, २७२ २७३, २९१,  
 २९३, ३१४, ३१७ ३१८, ३४२,  
 ३७६ ३७७, ३९१, ४१४ ४३७,  
 ४७०, ४९४, ५०६ ५१३, ५२१,  
 ५५६, ५७२.

विंगट. ३७८.

उद्योग ३८, ५१ ४५ ४६, ४७, ५६,  
 ९४, १०४, १०८, ३३६, ३३८,  
 ३८९, ३९४ ३९५, ४४५, ४७४,  
 ५०६, ५०७ ५१३, ५१४, ५२८,  
 ५४९, ५५४, ५७३.

द्रोण, ३८ ५६ ५१२.

कर्ण, ३४, ३९ ६६ ६७, १०४, ५०५,  
 ५११, ५१३, ५१५.

शल्य ४४

स्त्रीपर्व. १३९. ५१२.

शांतिपर्व ३, ९, १०, ३१, ३२, ३५,  
 ३७ ३९, ४०, ४२, ४३, ४५, ४६,  
 ४८, ४९ ५०, ५३, ५९, ६६ ७०,  
 ९५ ९६, ९८, १०१, १०३, १०६,  
 १०८, ११०, १११, ११२, ११८,  
 ११९, १२६, १३३, १३०, १४३,  
 १५२, १६३, १५६, १६२, १६३,  
 १६६, १६७, १६९, १८३,

१८९, १९०, १९१, १९७, १९८,  
 २०१, २०२, २०५, २१५, २१८,  
 २२२, २२७ २४९, २५७, २६१,  
 २६२, २६३, २७१, २७३, २७४,  
 २७७ २८०, २८८ २८९, ३९०,  
 २९१, २९२, ३०१, ३०३, ३०४,  
 ३१० ३११, ३१३ ३१५, ३१७,  
 ३२३ ३२८, ३३३, ३३६, ३३७,  
 ३३८, ३३९, ३४१, ३४२, ३४६,  
 ३५७, ३६४, ३६६ ३७६, ३८४,  
 ३८५, ३८६, ३९२, ३९४, ३९५,  
 ४१६, ४३७, ४३८, ४४०, ४४३,  
 ४६५, ४९१, ४९३ ४९४, ५०६,  
 ५०७, ५०९ ५१०, ५१२, ५१३,  
 ५१४ ५१५, ५१६, ५१७, ५१८,  
 ५२१, ५२८, ५३२, ६३४,  
 ५३९, ५४०, ५४१, ५४८, ५४९,  
 ५५२, ५५५, ५५६, ५७३.

अनुशासन, ३१, ३२, ३४, ३८, ५०,  
 ६९, २६८, २८९, ३७६, ३७७,  
 ३८४, ३८५, ३८६, ४९५, ५३२,  
 ५५६, ५५८

अश्वमेध, २, ३ ३८, ४२, ५९, १५६,  
 १७६, २८०, ३१४, ३१७, ३२२,  
 ३३३, ३३९, ४-७, ४३८, ४६७,  
 ४७२, ४७३, ४७४ ४८८, ५१०,  
 ५१४, ५१८, ६२०, ५२१, ५५७,  
 ५६५

आश्रमवासिक, ४७८.

स्वर्गारोहण, ३८, ९४, ५१९.

## य

- यमगीता, ३.  
 यथार्थदीपिका, १९.  
 यादवराव वावीकर. ४४.  
 याज्ञवल्क्य. ३५, १०५, ३४८, ३६१.  
 ४२७  
 यास्क (निरुक्त.), ४०, ४९, १८१,  
 १९०, २९३, २९५, ३४८, ५३२,  
 ५५४.  
 योगवासिष्ठ, ५, ६, २८२, २८७, ३११,  
 ३२१, ३२२, ३२९, ३६२.  
 योगतत्त्वोपनिषद्, ५२६, ५४०.

## र

- रघुवंश, ७३.  
 रमेशचंद्रदत्त, ५८८.  
 रामपूर्वतापिन्युपनिषद्, ४११, ४१८,  
 ५२४, ५३८, ५४५.  
 रानडे शंकर कवि, शंकर मोरो,  
 १५९, २६७.  
 रामानुजाचार्य, १५, १६, ३०६, ४९६,  
 ५२८, ५३०, ५३४, ५४०, ५५०.

रामगीता, ३, ४.

रामायणः—

- बालकांड, ४३.  
 अयोध्याकांड, ४५.  
 युद्धकांड ३९४.  
 उत्तरकांड, ७३.

## ल

लिंगपुराण, ३१८टी.

## व

- वज्रसूच्युपनिषद्, ५५५.  
 वथुगाथा, (पाळी) ५६७.

वल्लभाचार्य, १७, ५३०.

वराहपुराण, ५

वाजसनेयी संहिता, २५४, ३६०.

वामनपांडित. (यथार्थदीपिका) १९.

वायुपुराण, ५.

वाचिख्यगीता, ३.

विदुर, ९८.

विष्णुपुराण, ४, ११९, १२१, ५४०,

५४३

वेद (यादा पहा)

वेदान्तभार, २३९.

वेदान्त (शारीरक, ब्रह्म-) सूत्रे, ७,

३२, ७६ टी, ८१, ९८, १४५,

१४७ १४९, ५५३ १ ३, १६५,

१६७ १७५, १७८, १८३, १८६,

१८९, १९०, १९४, १९६, २०५,

२११, २१९, २४२, २४३, २६०,

२६१, २६२, २६४, २६७, २६८,

२६९, २७०, २७०, २७४, २७६,

२७८, २७९, २८४, २९१, २९३,

२९४, २९५, २९६, ३१०, ३१२,

३१३, ३१८ टी. ३१९, ३३२,

३३३ ३३६टी. ३४०, ३४२, ३४५,

३५०, ३५६.

वैद्य (चिंतामण विनायक, ) १०९,

५२०, ५४३, ५५३, ५५४, ५५७

५६४.

व्यासगीता, ३४.

वृत्रगीता, ३.

## श

शतपथ ब्राह्मण, ३०९.

शाकुंतल, ८३ १२६.

शिवगीता, ३

शिवदिन केसरी, ३६३.

श्वेताश्वेतराजनिषद्. १६१ टी, १६७,  
१८२, १८३, २०२, २०४, २०८,  
२१७, २२१, २२४, २४४ २७३,  
३१०, ३४९, ३५६, ४१४, ५२२,  
५२३, ५२४, ५२६.

शैवपुराण. ५.

शंकराचार्य, ११, १४, ८१ ९८, १४५,  
१५१, १५३, १६३ १६५, १७५,  
१९४, २१९, २६१, २६८, २७१,  
२७६, २८८, २९४, ३८५, ३०६,  
३१९, ३२५ ३४०, ४०५, ४८९,  
४९०, ४९५ ४०६, ४९७, ५०७,  
६०९, ५२८, ५२९, ६३०, ५३१,  
५३७, ५५९.

शंपाकगीता, ३.

शांकरभाष्य, ११, १४, ८१.

शांडिल्यसूत्र, ४०८, ५४०.

श्रीधर, १८, ५२८.

ष

षष्टितंत्र, १५१.

स

समर्थ (रामदास; दासबोध), ४२,  
१०१, १४३, १५७, १८१, १८२,  
२७८, ३०१, ३१७, ३७४, ३८३,  
३८७, ३९४, ३९९, ४३६, ४६४,  
४९८.

सरकार बाबू किशोरीलाल, ४८७.

सद्धर्ष पुंडरीक (पाली), ६६४, ५७५,

सब्बासंस्त (पाली). ५६८, ५७०.

सर्वोपनिषद्, २१५.

सप्तश्लोकीगीता, ७.

संहिता (यादी पहा),

सांख्यकारिका, ९७, १३२, १५५,  
१५६, १५७, १६९, १६१, १६२,  
१६३, १६४ १७३, १७८, १८३,  
१८५, १८८, १९८, २७०.

सुत्तनिपात (पाली) ३८६, ५४४,

५६३, ५६५, ५६७, ५६८, ५७०,

५७१, ५७२, ५७४, ५७६.

सुभाषित. ३८.

सूतगीता, ३, ४.

सूतसंहिता, ४.

सूर्यगीता ३, ४

सूत्रं (यादी पहा.)

सूर्य सिद्धान्त, १८९, १९०.

सेलसुत्त (पाली) ५४४, ६६५, ५७४.

सौंदरानन्द (पाली) ५५५, ५६३, ६८५,

स्कंदपुराण, ४.

ह

हनुमान पंडित, १५.

हरिर्गीता, ३, ९, १०.

हर्ष ४१.

हारीतगीता, ३, ३६१.

हरिवंश पुराण, ५५५.

हंसगीता, ३, ४.

क्ष

क्षीर स्वामी, १८६.

ज्ञ

ज्ञानेश्वर, १८, २६७, २४८, ३२१,

४९८, ५३१.



## व्यक्तिनिर्देश.

अ	ख्रिस्त, ३५, ८१, ८६, २२८, ३७११
अचौरघंट, २३१.	३८९, ५२८, ५४७, ५५१, ५७३,
अजीगर्त, ४०	५८०, ५८३, ५८४, ५८५, ५८६,
अगुलीमाल, ४३७.	५८७.
अबदुल रहमान. १०७.	ग
अलेक्झांडर, ६५६, ५७९, ५८६.	गणपतिशास्त्री, ५५५.
अन्नोक, ५६४, ५७९, ५८५, ५८६.	गार्गी, २२५.
अँटिओकस, ५८६.	गार्थ बालार्की, ३११.
अश्वपति कैकेय, ३११, ६२१.	गौतमबुद्ध, ९९.
आ	च
आंगिरस, ४३, ४४.	चंद्रशेखर, ५३१
आम्रपाली, ४३७.	चारुदत्त, ४१.
इ	चित्ररथ, ४१७.
इक्ष्वाकु, ९, १० ४५५, ४४८.	ज
उ	जनक, १३३, २२५, २७४, २९५.
उहालक, ३११.	३१०, ३११, ३२३, ३४०, ३४६,
उषस्ति चाक्रायण, ६९	३४८, ३५६, ३६३, ४६५, ५७३,
ए	५८८.
एकनाथ, ३८९.	जनमेजय, १०, ४५४, ५१०, ५५०.
क	जरत्कारु, २८९.
कणाद, १४८.	जरासंध, ५६.
कबीर, ४९८.	जाबाली, ७७, ७८.
कॅरायेलनसू, २९, ३०.	जीमूतवाहन, ४१.
कालखंज, ७२.	जैगीषव्य, ३१, ३४२.
काशीराज अजातशत्रु, ३११.	त
कोलंबस, ५८४.	तुलाधार, ५०.
ख	द
खनीनेत्र ४६.	दधीचि, ४१.
खूं-फू-त्से, ३८७	दक्षप्रजापति, ३३६.
	शहाजादा दारा, ४९८.

## न

नचिकेत, ९३, ११५, ११७, ३०८.  
 नागार्जुन, ५६३, ५७८.  
 नागधेन, ५६७.  
 नागद, २०५, २१७, २१८, २२३.  
 ३३६, ४०९, ४७५.  
 निकोलस नोटोब्रिस, ५८७.  
 नेपालियन, १२८.  
 नेस्टर, ५८५.  
 नद, ५६३.  
 न्यूटन, ४०८.

## प

परशुराम, ४५, ६०२.  
 पायथ्यागोरस, ५८३.  
 पॉल, ३५.  
 पृथु, १०.  
 प्रतर्दन, ७३.  
 प्रसहाद, १०, ३२, ३३, ४४, ४५, ७२,  
 ११८, १२५, ४१७.  
 प्रियव्रत, १०.  
 पैल ५२०.  
 पौलोम, ७२.

## ब

बलि, ३२.  
 बाह, ४०५  
 बाणकली, ४०५.  
 बुद्ध, ५६३, ५६६, ५७७, ५८३, ५८४,  
 ५८५, ५८६, ५८७, ५८८.  
 बृहस्पता, ११८.

## भ

भास्कराचार्य, ४८८.  
 भृगु, ४१७.

## म

मनु, ९, १०, ५९, ४४८.  
 मरीचि, ४६५.  
 महंमद, ५४२.  
 महावीर, ४४२.  
 महेंद्र, ५७९, ५८६  
 मार्केडिय, ४७५  
 मार, ५८४.  
 मितांदर, ५६७.  
 मेग्नास्थर्नी, २, ५५८  
 मैत्रया, ८१, २२५.

## य

याज्ञवल्क्य, ८१, २२५, २९५, ३४१,  
 ३४५, ३५६, ४६५.

येशू ख्रिस्त (ख्रिस्त पहा)

## र

रामचंद्र (राम), ३८, ४३, ७२, ७७,  
 ३००, ३१४, ३६२, ४३३  
 रामशास्त्री, ४१२  
 रावण, ४३३.  
 राहुलभद्र, ५६३, ५७८.

## ल

लव, ७५  
 लक्ष्मण, ३१४.  
 ला-भ्रो-रस, ३८९.

## व

वरेण्य, ३००.  
 वामदेव, ४०.  
 विदुला, ४१.  
 विवस्वान्, ९, ५९, ४४, ४४९.  
 विश्वामित्र, ३९, ४०.

वृष, ३८.

वेन, ४६.

वैशंपायन, १०, ४५४ ४६५, ५१९.

५२०, ५३१, ५५०

श

शबलाश्व, ३३६

शिविराजा, ४१, ७३, २२५, ४०१.

शिवःजी, ४२१, ४३५ ४९८.

शुक्राचार्य, ४८, ७०, ११८.

शुक. २०५, ३११, ३१४, ४६५, ५३१.

५४०.

श्रीभगवान्, ९

श्वेतकेतु, १४, ४८, ७०, १९३.

शौनक, २१४.

स

सनत्कुमार, २१७, २२३, ४३०.

सरदेसाई (नरहर गोपाल) ५६०.

सांक्रैटीस, २०प्र, ८६, ८७.

सुदामा, ८८.

सुमंतु, ५२० ५३१.

सुलभा, २७४.

सैतान, ७२, ५८४, ५८७.

सोनकोलीवस, ५६३.

स्कंद, २१०.

स्यूमरिडिम, ३३६.

ह

हत्तिश्रंद्र, ३८.

हर्यश्व, ३३६.

हॅम्लेट, २९.

हिरण्यगर्भ, ३०३, ३०४.

युरोपियन ग्रंथकारः—

आ

ऑरिस्टॉटल, ६८ ७३ ८९, ३००टी,

३०१, ३६७, ४८१.

आगस्ट कौट, ६३टी., ६८, ७७, २१०.

२७८, ३००, ३०१, ३३१

आर्थर लिलॉ, ५८४, ५८५, टी ५८७टी.

इ

इनॉक रोजिनाल्ड, ५८४टी.

ए

एमिल, ५८७.

क

कौट, ६३, ६४, ६८, ८९ टी., १२१,

१३५, १४५, १४६, १६७, २१०,

२१२टी, २१३ २. ४ टी., २१९,

२५९, २२३, २५५ २६१टी. ३०१,

३७१, ३८१, ४७९, ४८१, ४८२

४८५ ५००.

कॅरस, (पाल) ८टी, १०८ ४८२

टी. ४८५

किंग, ५८६.

कोलब्रुक, १६०टी., ५८४.

केर्न, (डॉ.) ५६४, ५६६, ५७१, ५७६,

५७८,

ग

ग्रीन, ३५, ३६टी, ३७, ६८, ८९, १२१

१४६, २१५, २२३, २२४, ४८०,

४८१.

गोप्टे, ४९०.

गॅडो, (डॉ. एच्.) १८२टी.

गार्बे, ५३५, ५५८, ५६४

गिगर, (भायगर) ५६६.

ज

जेम्स सली, ३०१टी., ४९१टी.

जेम्स मार्टिनो, १२३, १७०.

ज्यूवेट, ३००.

ट

टककसू, (डॉ.) १५१.

ड

डायसेन, २६, १८७, ४७०, ४८१टी.

डार्विन, १०३, १४९, १५०, १६८, १७५.

डॉल्टन, १४९.

डिडरो, ८०.

थ

थॉमसन, ५२६.

थिबो, ५३४.

न

नित्को, २६३, ३०१, ३७१, ३९०, ४९६

निकोलस नोटोगिहस, ५८७.

न्यूटन, ४०८.

प

पायथ्यागोरस, ५८३.

पालसेन, ३९८, ४९०

प्लूटार्क, ५८७.

प्लेटो, ११५, १३९, ३३१.

ब

बटकर, ८०.

बेन, ३७, ९१, ३६७

बैथेम, ८४टी.

ब्रुकस, ३८०.

बुल्हार, ५१५, ५४२, ५४६, ५५६, ५६१, ५६६.

बुरनुफ, ५८७.

म

मैकिंडल, ५५७टी.

माँडस्ले, ४२३.

मार्टिनो, १२३टी., १७०.

मोर्ले, ८०.

मैक्समुल्लर, ४४, १३५, २९२, ४२४, ४८२, ५४६, ५६६, ५८१.

मैक्मीलन, १०७टी.

मिल्मन, ३६.

मिल, ३६, ४०, ६४, ७७, ८४, ८९, ९०, ११५, ३०१, ४८५

र

रॉकहिल, ९९, ५५४.

रोस्नी, ५८७

ल

लामार्क, १४९

लॉरिनसर, ५८०

व

विल्यम जेम्स, २३०.

विल्सन, १६०टी.

वेबर, २५४, ५४७, ५५५.

विह्नसेंट स्मिथ, १९१.

व्हेव्हेल, ३७.

श

शिलर, ४७४.

शेक्सपियर, २९

शोपेन हाएर, ६४, १०६, १०८,  
२०१, २२२, ३००, ३०१, ४८१,  
४९०, ४९६ ५०१.

श्रडर, ५८७.

स

सिजिवक, ३६, ३७, ८४, ४०१.

साक्रोटस ८६, ८७

स्पेन्सर, ६४, ७७ ९१, १११, २१०,  
३०१, ३२६, ३६३, ३६७, ४८९,  
५०१.

सेल, ५०३, ५७३.

स्टीफन, (लेस्ले) ३६.

सेनार्त, ( ) ५४१ टी.

ह

हॉडस, ४०, ७०, ८१, ८२, ८३.

ह्यूम, ८१ टी ८९.

हेकेल, १५०, १५९, १६८, १७०,  
१८२, १९४, २४१, २४५, २६५.

हेगेल ८४, २१०, २२२.

हेल्वेशिअच, २२, ८०.

हॉर्टमन, ३०१.

न्हिस डेविहड्स, ५६६, ५६८, ५७८,  
५८५.

हॉटा, (डॉ.) ७२.

व्याख्या (पारिभाषिक शब्द.)

अ

अदृष्ट, २६८,

अद्वैतवाद, १४,

अधिकार, ३३२,

अंतरंगपरीक्षण, ७ ८.

अध्यवसाय, ११३.

अध्यात्म, ६५,

अध्यात्मपक्ष. ६२, ६३

अनंत, २४४.

अनादि, २६२.

अनारब्धकार्य, २६९, २७०

अनुभवद्वैत, ३६३.

अनुमान, ४०५.

अनृत, २४१, २४२.

अज्ञमयकोश, २५८.

अपूर्व, २६८.

अपूर्वता, १६८.

अभ्यास, २२, ४६३.

अमृत, २२०, ३५८, ३६९, ३६०,  
३६१.

अमृतत्व, ४८२, ४८९

अमृतान्न, २८८

अमृतशी, ३८३.

अर्थवाद, २२, २३, ४६३.

अर्हत्, ४७६.

अविद्या, २०७, ३५७, ३५८, ३५९,  
३६०, ५२३.

अव्यक्त, १५६

अशुभकर्तृचे भेद, २६८.

अष्टधा प्रकृति, १७९

असत्, १५३, २४२, २४९.

असंभूति; ३५७.

अहंकार, १०१.

अहंकारबुद्धि, १११.

अहिंसाधर्म ३१.

अज्ञान, १७, २३५, ५२३.

अद्वैतब्रह्मज्ञान, १६, १७.

अस्तेय, ३९.

आ

आचारसंग्रह, ४६९.

आचार सारसंग्रह ४७४८.

आत्म, ३९.

आत्मसंरक्षण, ४१, ४२.

आत्मनिष्ठबुद्धि ५३९.

आत्मनिष्ठा, ५७१.

आत्म्याचा स्वतंत्र प्रवृत्ति, २७६.

आध्यात्मिक विवेचन, ६२.

„ मार्ग ३७८.

„ पंथ, ४८४.

आध्यात्मिक सुखदुःख, ९७.

आधिदैविक विवेचन, ६२.

„ मार्ग, ३७७.

„ पंथ, ४८४.

आधिदैविक सुखदुःख, ९६.

आधिभौतिक विवेचन, ६२.

„ मार्ग, ३७७.

„ पंथ ४८४.

आधिदैवतपक्ष, ६२, ६३, १२३-१२६.

आधिभौतिकपक्ष, ६२, ६३, १२४-

१२६.

आधिभौतिक सुखदुःख, ९६.

आधिभौतिक सुखवाद, ७६.

आनंद, २२८.

आनंदमय, २२८.

आनंदमय कोश, २५८.

आपद्धर्म, ४९.

आप्तवचन प्रमाण, ४०७.

आर्बिटर डिक्टा, २३टी.

आर्त्तभू २२०, २२१.

आरब्ध कार्य, २६९, २७०.

आरंभवाद, १४९, २३८.

आर्यसभ्ये, ५६९.

आशावादी, ५९१.

आसुरी मंपत्, १०९.

इ

इच्छा स्वातंत्र्य, २६६, २७७

ईंद्रिय, १७२.

ई

ईश्वराची शक्ति, २६१.

उ

उदात्त किंवा शहाणा स्वार्थ, ८३, ८४.

उत्क्रांतितत्व, १३२टी. १६८.

उपक्रम, २१.

उपपत्ति, २३, ५६३.

उपपादन, २३.

उपसंहार, २१, ४६३.

उपासना, ३५९, ४०८.

ऋ

ऋकंड, ५१२.

ए

एकान्तिक धर्म, १०.

एषणा, ३१०, ३१८.

एसि-एसिनपंथ, ५८३.

क

कर्तव्यमूढ, २७, २८, २९.  
 कर्तव्यधर्ममोह २४, २५, २६, २७,  
 २८.  
 कर्म, ५३, ५६, २५९, २६०, २६९.  
 कर्मठ, २९२,  
 कर्मत्याग, (तामस) ३१६.  
 कर्मत्याग, (राजस) ३१६  
 कर्मत्याग, (सगन्धक) ३१७.  
 कर्मनिष्ठा, ३०१, ४५२  
 कर्म, (निवृत्ति) ३४६, ३५४.  
 कर्म, (प्रवृत्त) ३४६, ३५४.  
 कर्मप्रवाहाच्च पर्यायशब्द, २६४, २६५  
 कर्मभोग, २६९  
 कर्ममुक्ति, २७१.  
 कर्मजिज्ञासा, ५१.  
 कर्मयोग, ५२, १०९, २९८, २९९,  
 ३०१, ३६५, ४०१, ४३२, ४४४,  
 ४५१, ४५२, ४६२, ४६५, ४६९,  
 ४९४, ४९७, ५२६.  
 कर्मयोग, (गीतैतिल) ३०३  
 कर्मविपाक, २६२.  
 कर्मयोगशास्त्र, ५३, ६९, ४६९.  
 कर्मयोगशास्त्रार्थी लौकिक नाविं, ४६९  
 कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ, ३७२.  
 कर्मत्यागानिषेध, ११३, ११४.  
 कर्मसंन्यास, २९८.  
 कर्मद्वय व्यापार, १३०, १३५.  
 कर्माकर्मविवेचन, ५०६.  
 काम, १११, ३२३, ३२५.  
 कार्याकार्यनिर्णय, ६४, ६५, ६७.

कापिलसांख्य, ०४९, १५२, १५६.  
 काम्य, ३४६.

काल, २९८.

कृष्ण मार्ग २९३.

कृष्णार्पण ०१०.

कृष्णार्पणवृत्ति धर्म ४३०.

कर्मशुक्ति ०९५.

क्रियमाण, २६९, ४२९.

ख

खरं ज्ञान २१२, २४६.

ख्रिस्ती सिद्धान्त, १५२, १५४.

ख्रिस्ती संन्यास मार्ग, १५६, ५८७.

ग

गति किंवा सृति, २९४.

गीता स्मृति, ५२९, ५३०, ५३१,  
 ५५२.

गीताशङ्कार्थ, ३.

गीताधर्मार्थी चतुःसूत्री, ११८.

गीतातात्पर्य, ९, १०, ११.

गुण, २००, २३७.

गुणपरिणामवाद, किंवा गुणोत्कर्ष,  
 १६९, २३८.

ग्रंथपरिक्षण, ६

ग्रंथतात्पर्यनिर्णय, २१.

च

चतुर्विध पुरुषार्थ, ६८.

चतुर्व्यूह, ४५१-४५२.

चित्, २२७, २४१.

चित्त, १३४.

चेतना, १४१.

चोदना, ६९-७०.

चोदनाधर्म, ६९, ७०.

चातुर्वर्ण्यधर्म, ६६.

चार्वाकधर्म, ७७, ७८.

### ज

जडाद्वैत, १५९.

जय, ३०, ५१९, ५२०.

जशास तमें, ३९२, ३९७, ४०१.

जीव, १७९, २०७.

जीवन्मुक्त, २९७.

जीवन्मुक्तावस्था, ३३२.

जीवात्मा, २६३.

जें पिडीं तें ब्रह्मांडां, २२५.

### ट

टीका, १२.

### त

तत्त्वमासि, १५.

तत्, २४३.

तन्मात्रें, १७३.

तप, २५३, २८९.

तम, १५५.

तामसबुद्धि, १३८.

तिसरामार्ग, २९५.

तुष्टि, ११७.

तृष्णा, ९९.

त्याग, ३४६, ४६१.

त्रयीधर्म, २८७.

त्रयी विद्या, ३८७.

त्रिगुणातीत, १६८, २४७, ३७१, ४६०,

४८७.

त्रिगुणात्मक प्रकृति, २६०.

त्रिगुणांची साम्यावस्था, १५५, १५६.

त्रिवृत्करण, १८२.

### द

दातव्य, ३९१.

दुःख, ९६.

दुःखनिवारक कर्ममार्ग, ४३०.

देवयान, २९२, २९३, २९४, २९६.

दैव, २६५, ३२४.

दैवीमाया, २३७.

द्वैताद्वैती संप्रदाय, १७.

### ध

धर्म (पारलौकिक,) ६५.

धर्म (देवता,) १२५.

धर्मप्राकृत, ६९,

“ (व्यवहारिक अर्थ) ६९.

धर्म (यद्गुदि), ५८२.

“ (सामाजिक अर्थ), ६६.

धर्म (अनेक अर्थ), ४६३, ४९९.

धर्म (जैन), ५६५, ५६७.

धर्मप्रवचन, ६५.

धर्म (उपनिषद्,) ५७७.

धर्मशास्त्र, ५९.

धर्म, (गार्हस्थ्य), ५७०.

धर्माधर्मनिरूपण, ५०६.

धर्माधर्म, २८, २९.

धातु, ५५६.

धारणधर्म, ६६, ६७.

धर्माधर्मनिर्णय नियम, ७१, ७३.

धृति, १४२.

### न

नानात्व, १५६.

नामरूपे, २१३.



नारायणाय धर्म, (सात्वत, एकातिक-  
भागवत) ३३८, ५०९, ५३९, ५४२,  
५४९.

नामदीय सूक्त, २४८.

नित्यमंन्यासी ३४६.

निराशावादी, ४९१.

निर्गुण, २३७.

निर्गुणपरब्रह्म, ४०७.

निर्गुणभक्ति, १६५.

निवृत्ति, ३५४, ३५५.

निवृत्तिपर, १७.

निवृत्तिमार्ग, १४.

निर्वाण, ५७०.

निर्वाणस्थिती, २२९.

निर्वाणार्ची शांति, ११७.

निर्वैर, ३९१, ३९२, ३९३.

निष्काम गीता धर्म, ७३, ७४.

निष्ठा, ३११, ३१२, ४५३.

नीतिधर्म, ५०६.

नीतिशास्त्र, ५०.

नैष्कर्म्य, २७१.

नैष्कर्म्यसिद्धि, २७१.

## प

परार्थ प्रधानपक्ष, ८४ ८५.

पंचीकरण, १८३.

पंचमहाभूते, १७५, १८०.

परमात्मा, १९७, ४८२.

परमाणुवाद (कणाद), १४८, १४९.

परमार्थ, ४०२.

परमेश्वराचें, अपरस्वरूप, १७९.

पंचरात्र धर्म, ५३९, ५४२, ५४८.

पाशुपते पंथ, १५७.

पातंजलयोग, ५६४.

पिंड, १४२.

पितृयाण, २९२, २९३, २९४, २९६.

पुरुष, १५९, १६३, ४६५.

पुरुषार्थ, ५४, ६५.

पुरुषोत्तम, १२७.

पुष्कळांचें पुष्कळ मुख, (हित किंवा क-  
ल्याण), ८४टी. ८५, ३७४, ३७७,  
३७८, ३८३, ३८७, ४०२, ४७६,  
४७८, ४८५.

पुष्टि, १७, ११७, ११८.

पुष्टिमार्ग, १७.

पृथक्त्व, १७१.

पोषण, १७.

पौराणिक कमें, ५४.

प्रकृति, (मत्व) १७५, ४५९, २६०.

" (रज), १५५, १५६, २६०.

" (तम), १५५, १५६, २६०.

प्रकृति (अष्टधा), १७९.

प्रकृति, (त्रिगुणात्मक) २६०.

प्रकृति, (मूल) १७७.

प्रकृति-विकृति, १७७.

प्रतीक, २०४, ४१६, ४१८.

प्रतिज्ञापालन, ३८.

प्रवृत्ति-स्वातंत्र्य, २३६, २७८.

प्रवृत्तिपर, १७.

प्रस्थानत्रयी, १२.

प्राण म्हणजे इंद्रिये, १७५, १७६.

प्रारब्ध, २६८, २७०, ४२९.

प्रारंभ, ४६३.

प्रेय, ९३, ११६, ११७.

## फ

फल, २२, ४६३.  
फलाशा, १११, ३०३,  
फलाशात्याग, ८३०.

## व

वंहिरंगपरीक्षण, ७.  
वुद्ध, १६३, ३७३.  
वुद्धि, १२०, ४७८, ८७९, ४८०, ४८२.  
वुद्धीर्णी कामे, १३६, १३८  
वुद्धि ( आत्मानुष्ठा.) १३९.  
" (तामस.) १३८.  
" (राजस) १३८.  
" (वासनात्मक.) १३६, १३७,  
१९०.  
" (व्यवसायात्मक.) १३३ ४८९.  
" (मदमद्विवेक.) १२३.  
" (सात्त्विक.) १३८  
वुद्धिर्ची नावे, १७१.  
वुद्धिभेद, ३२८.  
वुद्धियोग, ३७९.  
ब्रह्म, २२१  
ब्रह्मनिष्ठ,  
ब्रह्मनिर्वाण मोक्ष, २१६.  
ब्रह्मवृक्ष किंवा ब्रह्मवन, १७६-१७७.  
ब्रह्मसूत्रे, १२.  
ब्रह्मसृष्टि, २५७.  
ब्रह्मार्पण, ११२.  
ब्रह्मार्पणपूर्वक कर्म, ४३०.  
बौद्धसिद्धांत, ५७८.

## भ

भक्ति, ४०८, ५२४.  
भक्तिभाग, ६५, ४११, ४१२, ४२७,  
४५८, ४५९, ५२४.  
भक्तियोग, ४५२.  
भग, ११९.  
भागवत, ३४०.  
भागवत धर्म, ३३८, ३४९, ४९ ४५४२

## म

मन, १३१, ४३६,  
मनाची कामे, १३४, १३८.  
मन, (व्याकरणशास्त्रमक) १३३.  
मनःपूत, १२५.  
मनोदेवता, १२३, १२६.  
मनोमय कोश, २५८.  
मरणार्थे मरण, २३१, ५७०.  
महा-भारत, ३०, ५१९  
महायानपंथ, ५७६.  
माणुसका, ९२.  
मात्रा, १००.  
मानवधर्म, ५००.  
माया, १५८, २०७, २१७, २२१,  
२५९, २६०, २६१, ५२३.  
माया, (दैवी) २३७.  
मायासृष्टि, २५७.  
मिथ्या, २१४.  
मीमांसक मार्ग, २८७, ५३६.  
मीमांसा किंवा मीमांसासूत्रे, २८७.  
मुक्त, १६३, ४६०.  
मुक्ति (क्रम,) २९५.  
मुक्ति ( विदेह ), २९५.

मूलप्रकृति, १७७.

मृत्यु, ३५८.

मोह, २१७, २३५.

मोक्ष ( सांख्यांचा अर्थ ), १६२.

,, (ब्रह्मनिर्वाण), २४६, ४६३, ४८६.

मोक्ष (धर्म), ६५.

## य

यज्ञ, २८९, ४६६.

योग, ५६, ५७.

योग ( गीतार्थ ), ५७, ३०१; ३२६,  
३३९, ३४९, ३६९, ४४४, ४४६,  
४४७, ४५२, ४५३.

योग ( धात्वर्थ ), ५६.

योगभ्रष्ट, २८१.

योगविधि, ११८.

योगशास्त्र, ६०, ४६९.

## र

रज, १५५.

राग, ३२५.

राजगुह्य, ४१४, ४१५, ४५६, ४५८.

राजविद्या, ४१४, ४१५, ४२२, ४५६,  
४५८.

राजसबुद्धि, १३८.

## ल

लिंग किंवा सूक्ष्मशरीर, २५८.

लोकसंग्रह, ३२७, ३२८, ३३१, ३५८.

४०१.

## व

वर्णाश्रमधर्म, ५०६.

वस्तुतत्त्व, २१४टी. २१६, २२३, २४२.

वासनात्मकबुद्धि, १३६, १३७, ३७७.

४४६.

वासना-स्वातंत्र्य, २६६

वासुदेव परमात्मा, २०५.

विकल्प, १३८, १३९.

विकृति, १५५.

विघस, २८८

विद्या, २०४, २७२, २७३, ३५७, ३५८,  
३५९, ३६०, ४१५.

विदेह मुक्ति, २९५.

विनाश, ३५८.

विवर्तवाद, २३८. २३९, २६५.

विशेष, (पंचमहाभूते) १७५, १८०.

व्यक्त, १५६.

व्यवसाय, १३३.

व्यवसायात्मक बुद्धि १३३, ३०७, ४४८

व्याकरणात्मक मन, १३३.

विशिष्टाद्वैत, १५, १६.

वेदान्ती, २८७.

“ (कर्मयोगी) ३४९.

“ (संन्यासी) ३४९.

वैदिकधर्म, ५७७.

वैष्णव पंथ, १६, १७.

व्यावहारिक धर्मनाति ६५.

## श

शास्त्रीयप्रतिपादनपंथ, ६१.

शान्ति, ११७, ११८.

शारीरआत्मा, २४४.

शारीरकसूत्रे, १२

शास्त्र, ७४ ४६९.

शुक्लमार्ग, २९३,

शुद्धाद्वैत, १७.

शुद्धवासना, ३६७.

शैवपंथ, ५१७.

श्रद्धा, ४२४.

श्रेय, ९३, ११६, ११७.

## स

सत, २२७, २४२, २४३, २४९.

सत्तासामान्यत्व, २१३.

सत्कार्यवाद, १५३, २३४, २४१.

सत्त्व, १५५.

सदसद्विवेक देवतापक्ष, १२२, १२४.

सदसद्विवेकबुद्धि, १२३.

सत्य, ३३, २१४, २१५, २२१.

समत्वबुद्धियोग, ३७९.

समता, ३९१.

संभूति, ३५७.

संसार, २६३,

संकल्प, १३२.

संग, १११, ३२३, ३२५.

सत्यानृताविवेक, ३३, ३४.

संप्रह, (कोशार्थ) ३२७.

संप्रह, (राष्ट्रांचा) ३२७

संघात, १४४.

संचित, २६८.

संन्यास, ३०१, ३०२, ३४६, ४३२,

४४४, ४५१, ४६१, ४९७.

संन्यासी, ३०२.

संन्यासनिष्ठा, १४, ४२.

संन्यासी स्थितप्रज्ञ, ३७२.

संपत्, (आसुरी), १०९.

सर्वभूतहित, ८४, ८५.

सात्वत धर्म १०.

सात्त्विक बुद्धि, १३५, १३६.

सांख्य (दोन अर्थ). १५०,

सांख्य (धात्वर्थ), १५१.

सांख्य (ज्ञानी), ३०१, ३४९, ३६१.

४४४ ४४७, ४५२, ४५३, ४६२,

४६६.

साम्य, ४७५.

स्मार्त ३३७, ३३९, ३४०.

स्मार्त कर्म, ५४.

स्मार्त यज्ञ, ५४.

स्वधर्म, ४९२.

सिद्धावस्था, २४७.

स्थितप्रज्ञ, ३७१, ४६०.:

सुखदुःख, ९६.

„ (अध्यात्मिक) ९७.

„ (आधिदैविक) ९६.

„ (आधिभौतिक) ९६.

सुखवाद (आधिभौतिक) ७६.

सूक्ष्म १५६.

सूक्ष्मशरीर, २५८.

सेश्वर नैय्यायिक, १४९.

स्थूल, १५६.

स्वार्थ.

„ (निव्वळ चार्वाक) ७७, ७८, ८९.

„ (दूरदर्शी हॉब्स) ८०, ८१.

„ (शाहाणा—उदात्त,

सिज्विक—हेल्वेशियस्.) ८३, ८४.

हीनयान, ५७६.

क्ष

क्षमा, ३२.

क्षर आणि अक्षर, १४१.

क्षराक्षर विचार किंवा व्यक्ताव्यक्त  
विचार, १४१, १४५, १४६.

क्षेत्र, १४२.

क्षेत्रज्ञ (आत्मा) १४५.

क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार १२९, १४१.

ज्ञ

ज्ञ, १५९.

ज्ञान, १९८, २७२, २७३, २७४.

ज्ञानोद्दिष्टे व्यापार, १३१, १३६.

ज्ञानी, २९५.

ज्ञान आणि विज्ञान, ३०८, ४५८, ४५९.

ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष, ३०६, ४३०.

ज्ञानकांड, २८७.

ज्ञाननिष्ठा, १४, ३०१, ४१२, ४५२.

ज्ञानाची पूर्णावस्था, २३०.

ज्ञान भक्तियुक्त कर्मयोग, ४६८.

ज्ञानमय कोश, २५८.

ज्ञान मार्ग ४११, ४१२, ४२५, ४५८.

## हिंदु धर्मग्रंथांची सामान्य माहिती.

हिंदु धर्माला मूलभूत असणाऱ्या ग्रंथांमध्ये महत्त्व आणि कालानुक्रम या दृष्टीने वेद हे श्रेष्ठ व आय असून यांतच संहिता, ब्राह्मणे व उपनिषदे यांचा अंतर्भाव केला जातो. यज्ञयागादिकांचे कर्मकांड व परमार्थविचारांचे ज्ञानकांड या दोन्हींचा उगम वरील त्रयांत आहे. तथापि ज्ञानकांडाला मूलभूत आधारग्रंथ उपनिषदे होत. हिंदु धर्माच्या सामाजिक व्यवहारांचे नियंत्रण स्मृतिग्रंथांच्या द्वारे केले जाते, पण यांचा मूलाधार गृह्यसूत्रे आहेत. गृह्यसूत्राखेरीज अनेक सूत्रग्रंथ आहेत; परंतु त्यांचा धर्म-व्यवहारांशी संबंध नसून केवळ विश्वाचे कोडे उलगडण्याकरितां सुरू झालेल्या विविध विचारपरंपरेशी संबंध आहे. या विविध विचारपरंपरेलाच षड्दर्शने म्हणतात. गौतमाचा न्यायसूत्र, वैशेषिकसूत्र, जैमिनीची पूर्वमीमांसासूत्रे वादरायणांचीं वेदान्त किंवा ब्रह्मसूत्रे, पातंजलीची योगसूत्रे इत्यादिकांचा षड्दर्शनात समावेश होतो. पण षड्दर्शनाखेरीज अनेक सूत्रग्रंथ आहेत. त्यांतच पाणिनीसूत्रे, शांडिल्यसूत्रे, नारदसूत्रे वगैरेची गणना होते. प्राचीन मूर्तिपूजाशून्य व निर्मळ पारमार्थिक स्वरूपाच्या वैदिक धर्मात पालट होऊन उपास्यदेवता मानण्याची प्रवृत्ति सुरू झाल्यावर, पुराणे जन्मास आलीं. महाभारत, रामायण हीं पुराणे नसून इतिहास आहेत. पुराणांतच गीता आलेल्या आहेत. गीतारहस्य ग्रंथांत या विषयाचा प्रसंगानुसार उद्‌घोष आहे, पण वाचकाना याचे एकत्र ज्ञान व्हावे म्हणून खाली ही माहिती यादीच्या रूपाने सादर केली आहे:—

### (१) वेद अगर श्रुतिग्रंथः—

संहिता (ऋचांचा किंवा मंत्रांचा संग्रह )	} कर्म किंवा यज्ञकांड
ब्राह्मणे (आरण्यके)	
उपनिषदे	(ज्ञानकांड)

### (२) शास्त्रेः—

(१) धर्मग्रंथः—गृह्यसूत्रे. स्मृतिग्रंथ (मनु, याज्ञवल्क्य व हारीत).

(२) सूत्रेः—(षड्दर्शने), जैमिनी (मीमांसा अथवा पूर्वमीमांसा) ब्रह्म (वेदान्त, शारीरिक किंवा उत्तरमीमांसा), न्याय (गौतम), योग (पातंजल), सांख्य-वैशेषिक (सांख्यकारिका).

(३) इतर सूत्रेः—व्याकरण (पाणिनी). (नारद, शांडिल्य) भक्तिमार्गीचे सूत्रग्रंथ

(३) इतिहासः—रामायण, महाभारत (हरिवंश).

(७) पुराणेः—अष्टादश महापुराणे, उपपुराणे व गीता.

यामर्थ्ये अष्टादश महापुराणं व अष्टादश उपपुराणं असे वर्गीकरण अमून  
निरनिराळ्या गीतांचा जन्म झालेला आहे. गीताग्रहस्थायत निर्देशिलेल्या वेदमन्त्रि-  
पुराणादि ग्रंथांच्या याद्या पुढील पानावर दिलेल्या आहेत —

वेद.—

अथर्व.  
ऋग्वेद.

संहिता:—

तैत्तिरीय  
मनु.  
वाजसेनदी  
सूत.

ब्राह्मण:—

आर्षेय.  
पेत्रेय.  
कौषिक.  
तैत्तिरीय.  
कौषीतकी.  
झतपथ.

उपनिषद:—

अमृताबिंदु.  
ईश ( ईशावास्य )  
पेत्रेय.  
कठ.  
केन.  
कैवल्य.  
कौषीतकी (कौ. ब्राह्मण).  
गर्भ.  
गोपालतापनी.  
छांदोग्य.  
छुरिका.  
जाबालसंन्यास.

तैत्तिरीय.  
ध्यानबिंदु.  
नारायणीय.  
नृसिंहोत्तरतापनीय.  
प्रश्न.

बृहदारण्यक.  
महानारायण  
मांडुक्य.  
मुंडक (मुंड).  
मैत्री ( मैत्रायणी ).  
योगतंत्र.  
रामपुर्थ (तापिनी ).  
वज्रसूची.  
श्वेताश्वतर.  
सर्व.

स्मृति:—

मनु.  
याज्ञवल्क्य.  
हारीत.

सूत्र:—

आपस्तंब.  
भाश्वलायन.  
गृह्यशेष.  
गीतम-न्याय.  
तैत्तिरीय.  
नारद.  
नारदपंचरात्र.

पाणिनी.  
 पातंजलयोग,  
 बौधायनधर्म.  
 बौधायनगृह्य.  
 ब्रह्म वेदांत (शारीरक).  
 मीमांसः  
 वेदांत ( ब्रह्म, शारीरक).  
 शारीरक. (ब्रह्म, शारीरक).  
 शांडिल्य..

कारिका:—  
 सांख्यकारिका.

व्याकरणः—  
 पाणिनी.

इतिहासः—  
 रामायण.  
 महाभारत (हरिवंश).

पुराणैः—  
 अग्नि.  
 कूर्म.  
 गणेश.  
 गरुड.  
 गौडिय पञ्चोत्तर.  
 देवीभागवत.  
 नारद.  
 नृसिंह.  
 पद्म.  
 ब्रह्माण्ड.  
 भागवत.  
 मत्स्य.  
 मार्कण्डेय.  
 लिंग.

वराह.  
 विष्णु  
 स्कंद,  
 हरिवंश.

गीताः—  
 अवधूत.  
 भष्टावक्र.  
 ईश्वर.  
 उत्तर.  
 कपिल,  
 गणेश.  
 देवी.  
 पराशर.  
 पांडव.  
 पिंगल.  
 ब्रह्म.  
 बोध्य.  
 भिक्षु.  
 मंकि.  
 यम.  
 राम.  
 विचिख्यु.  
 व्यास.  
 वृत्र.  
 शिव.  
 शंपाक.  
 सूत.  
 सूर्य.  
 हरि.  
 हंस.  
 हारीत.



पालीग्रंथः—

अमितायुसुतसूत्र.  
उदान.  
चुल्लवग्ग.  
तारानाथ.  
तेविज्जसुत्त ( त्रेवज्जसुत्त )  
थेरगाथा.  
दशरथजातक.  
दीपवंस.  
धम्मपद.  
ब्रह्मजालसूत्त.

ब्राह्मणधमिका.  
महापरी निळवाणसुत्त.  
महावंस.  
महावग्ग.  
मिळिंदप्रश्न.  
वथुगाथा.  
सद्धर्म पुंडरीक.  
सुत्त निपात्त.  
सल्लसुत्त.  
सब्बासवसुत्त.  
सौंदरानंद.

**लोकमान्य टिळकांची कुंडली.**  
**लोकमान्यांची जन्मकुंडली व राशिकुंडली स्पष्ट ग्रहासह**  
**खाली दिल्या आहेत.**

शके १७७८ आषाढ कृष्ण ६, सूर्योदयात् गत घ. २, प. ५.

**जन्मकुंडली**

**राशिकुंडली**

	६	बु. ३ श.		२
के. ६		शु. ४ रं.		
	मं. ७	९	रा. चं.	
८		१०	गु. १२	
	९	११		

	१	गु. १२		११
२		बु. श.		१०
	शु. र. ४	के ६	९	
८		५	७ मं.	

**जन्मकालचे स्पष्टग्रह.**

र.	चं.	मं.	बु.	गु.	शु.	श.	रा.	के.	ल.
३	११	६	२	११	३	२	११	५	३
८	१६	४	२४	१७	१०	१७	२७	२७	१९
१९	३	३४	२९	५२	८	१८	३९	३९	२१
५१	४६	३७	१७	१६	२	७	१६	१६	३१
५७	८५०	३४	८४	२	७२	७	३	३	
९	२३	२	५२	३२	३७	१०	११	११	

## गीतारहस्याच्या मूळ हस्तलिखित प्रतीची अधिक माहिती.

गीतारहस्याचा मूळ खर्डा चार वधांत लिहिलेला आहे या चार वधां-  
विषयी अधिक माहिती खाली दिली आहे:—

वही.	मजकूर.	पाने.	लेखनाचा काल
१	रहस्य.प्र. १ ते ८	१ ते ४१३	२ नव्हेंबर १९१० ते ८ डिसेंबर १९१०
२	रहस्य.प्र. ९ ते १३.	१ ते ४०२.	{ १३ डिसेंबर १९१० ते १५ जानेवारी १९११
३	रहस्य.प्र. १४ ते १५.	१ ते १४७.	{ ११ जानेवारी १९११ ते ३० जानेवारी १९११
	बहिरंगपरीक्षण,	{ १११-२४४ व ४०१-४१०.	
	मुखपृष्ठ, समर्पण व श्लोकांचे भाषांतर	{ २४५-२४७. २४९-३९९.	
	अध्याय १-३.		
४	श्लोकांचे भाषांतर अध्याय ४ ते १८.	{ १-३६०, ३४४-३७४, ३८५-४०७.	{ १० मार्च १९११ ते ३० मार्च १९११
	व प्रस्तावना.	{ ३४१-३४३, ३७५-३८४.	

पुस्तकाची अनुक्रमणिका, समर्पण व प्रस्तावनांदर्वाळ लोकमान्यांना तुरुंग-  
गांतच लिहिली होती व ठिकठिकाणी कोणत्या मजकुरापुढे कोणता मजकूर घ्याव-  
याचा यांच्या सूचना लिहून ठेवल्या होत्या व अशा रीतीने ग्रंथ परिपूर्ण करून  
ठेविला होता. यावरून त्यांना आपण तुरुंगांतून जिवंत सुटू किंवा नाही याची  
खात्री नव्हती व न सुटल्यास आपण परिश्रमपूर्वक मिळविलेले ज्ञान व त्यापासून  
सुचलेले विचार फुकट न जातां पुढील पिढीस मिळावे अशी त्यांची अत्युत्कट  
इच्छा होती असे दिसते. पुस्तकाची अनुक्रमणिका पहिल्या दोन वधांचे सुरवा-

नीस त्या त्या वद्यांतील मजकुरापुरती आहे. पुस्तकाचे मुखपृष्ठ व समर्पण तिसऱ्या वहीत २४५ ते २४७ पानांत आहेत व प्रस्तावना चवथ्या वहीत ३४१ ते ३४३ व ३७५ ते ३८४ या पानांतून आहे. तुरुंगांतून मुटल्यावर प्रस्तावनेत थोडी भर घालण्यांत आली व ती फक्त प्रकाशनकाली उपयोगी पडलेल्या व्यक्तिनिर्देशा-पुरतीच आहे. हा मजकूर म्हणजे प्रथमावृत्तीच्या प्रस्तावनेपैकी शेवटच्या अलीकडचा परिग्राफ होय. शेवटचा परिग्राफ तुरुंगांतच लिहिलेला आहे.

यांतील पहिल्या वहींतील पहिल्या आठ प्रकरणांना 'पूर्वार्ध' अशी संज्ञा दिलेली आहे (हे वहीच्या पानाच्या फोटोवरून दिसून येईल). दुसऱ्या वहीस उत्तरार्ध भाग १ ला व तिसरीस उत्तरार्ध भाग २ रा अशा संज्ञा आहेत. यावरून ग्रंथाचे प्रथम दोन भाग करण्याचा त्यांचा विचार होता असे दिसते. यापैकी पहिल्या आठ प्रकरणांची वही फक्त मुमारे महिन्यांत लिहून तयार झाली व हीच प्रकरणे अनिश्चय महत्त्वाची आहेत. यावरून लोकमान्यांच्या विषयाच्या ओतप्रोत तयारीचे व लेखनाच्या अस्खलित ओघाचे यथार्थ ज्ञान वाचकांस सहजच होईल. वद्यांचीं पाने फाडण्याला किंवा नवी जोडण्याला तुरुंगाच्या नियमान्वये त्यांस परवानगी नव्हती; पण विचारान्तीं मुचलेल्या नव्या मजकुराचीं पाने मध्ये घालण्यासाठी त्यांना परवानगी मिळाल्याची माहिती दुसऱ्या व तिसऱ्या वहीच्या पुढ्याच्या आंतल्या वाजूस दिलेली आढळते. पहिल्या तीन वद्या एकेक महिन्याच्या अवधीत लिहिलेल्या असून शेवटची वही अवघ्या पंधरा दिवसांत लिहून काढली आहे. मुख्य मजकूर उजव्या हाताकडच्या पानावर लिहिलेला असून त्या पानांमागल्या कोऱ्या पानांवर पुढील पानांतल्या मजकुरांत वाढणारा मजकूर जोडला आहे. मूळ प्रतीविषयींची जिज्ञासा वरील माहितीच्या योगाने पूर्ण होईल अशी उमेद आहे.

या ग्रंथाचा जन्म होण्यापूर्वी प्रस्तुत विषयासंबंधी त्याचा व्यासंग चालू होता याचे उत्तम प्रमाण त्यांचे दुसरे दोन ग्रंथ होत. 'मासानां मार्गशीर्षोह' (गीता १०-३५. गी. र. पान ७६०) या श्लोकाचा अर्थ वसवीत असतां त्यांनी वेदाच्या महोदधींत उडी मारून, 'ओरायन' हे रत्न जनतेच्या स्वाधीन केले आणि वेदोदधीचे पर्यटन करीत असतां 'आर्यांचे मूलवसतिस्थान' शोधून काढले. कालानुक्रमाने गीतारहस्य ग्रंथ शेवटचा असला तरी महत्त्वाच्या दृष्टीने त्यालाच, वरील दोन पुस्तकांचा पूर्ववृत्तांत ध्यानांत ठेवल्यास आद्यस्थान द्यावे लागते. गीतेसंबंधीच्या व्यासंगांतून ही पुस्तके निर्माण झालेली आहेत. 'ओरायन' पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत लोकमान्यांनी गीतेच्या अभ्यासाचा उल्लेख केला आहे.

वरील दोन पुस्तके यथावकाश प्रसिद्ध होऊन त्यांचा जगभर बोलवाला झाला, पण गीतारहस्य ग्रंथाच्या लेखनाला मुहूर्त लाभण्याला लोकमान्यांचा तिसऱ्या वेळचा दीर्घ तुरुंगवास हे कारण आहे. गीतारहस्याच्या अगोदरच्या भावंडाचा संभव देखील तुरुंगांतलाच. सार्वजनिक कार्यांचा व्याप सुटून ग्रंथलेखनाला लागणारी स्वस्थता तुरुंगांत मिळाली, पण प्रत्यक्ष ग्रंथलेखनाचा टप्पा गांठण्यापूर्वी त्यांस बऱ्याच अडचणीशीं टक्कर यावी लागला त्या अडचणी त्यांच्याच शब्दांत सांगणे या स्थळां वर चित्त आहे:- 'ग्रंथासंबंधी तीनदां तीन हुकूम आले.....मर्बे पुस्तके माझ्याजवळ व्हाण्याचे कांही दिवसांनी बंद होऊन फक्त चार पुस्तकेच मजजवळ एका वेळा ठेवावी असा हुकूम झाला. त्यावर बर्मा सरकारकडे मी अर्ज केल्यानंतर ग्रंथलेखनामाठीं म्हणून मर्बे पुस्तके मजजवळ ठेवावी असा हुकूम झाला. पुस्तकांची संख्या मी तेथून निघालों तेव्हां ३५० पासून ४०० पर्यंत झाली होती. ग्रंथलेखनामाठीं जे कागद देत तेहि सुटे न देता बांधलेली बुके आतील पाने मोजून त्यावर पाठपोट आंकडे घालून देत असत व लिहिण्याकरिता शार्ड न देतां शिसोपेन्सलाच व त्याही करून देत असत.' (लो. टिळकांची सुटकेनंतरची मुलाखत. केमरी ता. ३० जून, १९१४.)

वाचकांनी कल्पनाशक्तीला थोडा ताण दिल्यास ग्रंथ लिहितांना लोकमान्याला किती अडचणी व त्राम मोसावा लागला असेल याचे चित्र डोळ्यांपुढे उभे रहाण्यास शकत नाही. तथापि त्यांस भाक न घालतां १९१० च्या हिवाळ्यांत हस्तलिखित प्रत त्यांनी लिहून तयार केली. पुस्तकाचा कच्चा खर्चा तयार झाल्याची माहिती त्यांनी १९११ सालच्या प्रारंभा एका पत्रांत दिलेली असून ते पत्र १९११ साली मार्च महिन्यामध्ये 'मराठा' पत्राच्या एका अंकांत ममग्र प्रसिद्ध झालिले आहे. गीतारहस्यांतले विवेचन लोकांस अधिक सुगम व्हावे म्हणून टिळकांनी १९१८ सालच्या गणेशोत्सवांत चार व्याख्याने दिली, व नंतर ग्रंथ छापण्याच्या कामास प्रारंभ होऊन १९१५ च्या जून महिन्यांत त्याचा पूर्णवतार झाला. या पुढचा तिहास सर्वांच्या परिचयाचा आहेच.



## 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](http://www.esahity.com) या वेबसाईटला भेट द्या.

आपले विनम्र

टीम ई साहित्य

esahity@gmail.com

