

**THE BOOK WAS
DRENCHED
TEXT FLY WITHIN
THE BOOK ONLY**

UNIVERSAL
LIBRARY

OU 196068

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. M181.4/352S Accession No. M 4608

Author डॉ. राजारव.

Vol. I

Title डॉ. राजारव. ब्रह्मसूत्रभाष्य. 1957

This book should be returned on or before the date last marked below.

शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य

(मराठी भाषांतर)

भाग पहिला

(अध्याय पहिला संपूर्ण)

भाषांतरकार

महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर,
प्राध्यापक दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर

संपादक

म. म. प्राध्यापक काशीनाथ वासुदेव अभ्यंकर, एम. ए.
सेवानिवृत्त संस्कृत प्राध्यापक, गुजरात कॉलेज, अहमदाबाद,
माननीय संस्कृत प्राध्यापक, भांडारकर ओरिण्टल रिसर्च इन्स्टिट्यूट, पुणे.

प्रकाशक :

प्रा. सदानंद वासुदेव कोणेकर,
सेक्रेटरी, डेकन एज्युकेशन सोसायटी,
फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे.

◆ ◆ ◆

द्वितीय आवृत्ति

◆ ◆ ◆

किंमत बारा रुपये

◆ • ◆

मुद्रक :

म. ना. चापेकर,
आर्यसंस्कृति मुद्रणालय,
टिळक रस्ता, पुणे २.

प्रास्ताविक निवेदन

कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनी ब्रह्मसूत्रांवरील शंकराचार्यविरचित ब्रह्मसूत्र-भाष्याच्या मराठीत केलेल्या भाषांतराची ही द्वितीयावृत्ति प्रसिद्ध करतांना आम्हांस आनंद वाटत आहे. गेली २५ वर्षे प्रथमावृत्तीच्या सर्व प्रती खपून गेल्यामुळे हे भाषांतर उपलब्ध नव्हते. कै. श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड यांनी या शतकाचे सुरवातीस म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर व प्रो. दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर यांचेकडे सदर भाषांतर करण्याचे काम सोपविले. परंतु दुर्दैवाने प्रो. चांदोरकर भाषांतराच्या कामाला सुरुवात झाल्यापासून एक वर्षातच काल-वश झाले व त्यापुढील भाषांतर करण्याचे सर्व काम एकट्या शास्त्रीबोवांनाच पुरे करावे लागले. संपूर्ण ग्रंथाच्या मुद्रणाला दहा वर्षे लागली व संपूर्ण ग्रंथ इ. स. १९११ मध्ये प्रकाशित झाला.

डेकन एज्युकेशन सोसायटीने हे काम अंगावर घेण्यास अनेक कारणे आहेत, त्यांपैकी शास्त्रीबोवांनी निरलसपणे सोसायटीच्या फर्ग्युसन कॉलेजांत केलेली सेवा व तीबद्दल वाटणारी कृतज्ञता हे एक; व पातञ्जल महाभाष्याचा शास्त्रीबोवांनी सहा खंडांमध्ये केलेला अनुवाद फारच लोकप्रिय झाला हे दुसरे. यास्तव सोसायटीने प्रस्तुत ग्रंथाची दुसरी आवृत्ति प्रकाशित करण्याचे काम हाती घेण्याचे ठरविले.

शारार भाष्याचे इतके सरळ, सुलभ व स्पष्ट भाषांतर मराठीत दुसरे नाही व वेदान्त-शास्त्राच्या अभ्यासकाला त्याची अत्यंत आवश्यकता भासते. ही उणीव लक्षांत घेऊन सोसायटीने हा अनुवाद तीन खंडांमध्ये प्रसिद्ध करण्याचे ठरविले व त्याप्रमाणे ते कार्य आज सिद्धीस गेल्यामुळे आम्हांस धन्यता वाटत आहे.

या आवृत्तीचे संपादकीय काम शास्त्रीबोवांचे चिरंजीव प्रा. काशीनाथपंत अभ्यंकर यांनी पितृऋण समजून हौसेने स्वीकारले व स्वतः विद्वत्तापूर्ण अशी प्रस्तावनाही लिहिली याबद्दल आम्ही त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानतो. वास्तविक पाहता त्यांच्यामार्गे अशी पुष्कळ कामे असतात व सध्याही आहेत. तरी पण वेळांत वेळ काढून हे संपादकीय काम आमच्यासाठी त्यांनी अंगावर घेऊन यशस्वी रीतीने पार पाडले याबद्दल त्यांना धन्यवाद देणे आवश्यक आहे.

ही द्वितीयावृत्ति प्रसिद्ध करण्यासाठी गायकवाड सरकार यांनी पूर्वीच परवानगी दिली होती; व बडोदा संस्थानच्या विलीनीकरणानंतर मुंबई सरकारनेही अनुमति दिली याबद्दल आम्ही उभयतांचे आभारी आहो.

या ग्रंथाच्या प्रतींच्या विक्रीपासून खर्चवेच वजा जातां जी प्राप्ति होईल तिचा विनियोग शास्त्रीबोवांचे दुर्मिळ व अप्रकाशित ग्रंथ प्रसिद्ध करण्यासाठी व त्यांची स्मृति शिष्य-वृत्त्यादि योजनांचे द्वारा चिरंतन करण्यासाठी करावयाचा असा सोसायटीचा विचार आहे.

(२)

या ग्रंथाच्या प्रकाशनाच्या खर्चासाठी पुणे विद्यापीठाने दर भागास एक हजार याप्रमाणे रु. ३००० ची जी उदार देणगी दिली आहे तिच्याबद्दल डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी ही पुणे विद्यापीठाची अत्यंत ऋणी आहे. सदर देणगीमुळे प्रकाशनाचा आर्थिक भार बराच हलका झाला यांत मुळीच शंका नाही.

प्रस्तुत ग्रंथाच्या मुद्रणाचे काम पुणे येथील आर्यसंस्कृति मुद्रणालय, वाई येथील प्राज्ञ प्रेस व आर्यभूषण प्रेस पुणे, यांच्या चालकांनी उत्तम प्रकारे केले याबद्दल त्यांचेही आभार मानिले पाहिजेत.

भारतीय दिनांक २२, आश्विन, शके १८७९ }
इसवी सन ता. १४-१०-१९५७ }

सदानंद वासुदेव कोगेकर
सेक्रेटरी,
डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी, पुणे.

द्वितीय आवृत्तीची प्रस्तावना.

१. भाषांतर प्रकाशनाचें कार्य :— वेदान्तशास्त्रावरील सर्व ग्रंथांमध्ये अत्यंत श्रेष्ठ दर्जाचें व बहुमानाचें स्थान मिळविलेल्या भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या लोकप्रिय अशा अद्वैतात्मक स्वरूपाचें विवेचन करणाऱ्या शारीरभाष्याच्या मराठी अनुवादाची द्वितीयावृत्ति काढण्याचा आज सुदैवानें योग येत आहे. सुमारे साठ वर्षांपूर्वी स्वतः विद्वान् व विद्वत्प्रिय श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड यांनी सामान्य जनतेमध्ये उच्च तत्त्वज्ञानाचा प्रसार व्हावा या हेतूनें या शारीरभाष्याचें मराठी भाषेत भाषांतर करून घेण्याचें मनांत आणिलें व त्यांनीं त्या वेळचे विद्वान् प्राध्यापक कै. आत्रासाहेब काथवटे यांना हें काम कोणाकडून उत्तम प्रकारें पार पडेल हें विचारलें. प्राध्यापक काथवटे यांनीं बरीचशी कसून चौकशी केली व फर्ग्युसन कॉलेजमधील त्या वेळचे प्रसिद्ध संस्कृत प्राध्यापक वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर व दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर यांची त्या कामाकरितां शिफारस केली व श्रीमंत सरकार सयाजीराव यांनींही दोन वर्षांची मुदत घालून वरील दोघां विद्वानांकडे तें काम सोंपविलें. दोघांनींही कॉलेज-मधील आपलें काम करून राहिलेला वेळ व सुट्टीचे दिवसांतील सर्व वेळ त्या कामाकडे खर्च करून तें काम करण्यास सुरुवात केली. डॉ. थिब्रो या विद्वान् प्राध्यापकांनीं केलेलें इंग्रजी भाषांतर वाचून व शास्त्रीबोवांकडून ग्रंथ समजावून घेऊन प्रा. चांदोरकर हें भाषांतर करूं लागले व शास्त्रीबोवा हें भाषांतर बरोबर झालें आहे किंवा नाहीं तें पाहून व तपासून त्यावर टिप्पण्या व अधिकरणांचा सारांश लिहूं लागले. याप्रमाणें कामास सुरुवात होऊन एक वर्ष झालें नाहीं तोंच प्रा. चांदोरकर हे प्लेगच्या आजारानें निवर्तले. त्या वेळीं साधारणपणें पहिल्या अध्यायाचें भाषांतर पुरें झालें होतें. बाकीं राहिलेलें सर्व काम शास्त्रीबोवांनीं रात्रंदिवस बसून संपवीत आणलें व जादा पारिशिष्ट लिहिण्याकरितां तीन महिने ज्यास दिले होते ते संपण्या-पूर्वीं म्हणजे एकंदर सव्वा दोन वर्षांमध्ये सर्व काम पूर्ण करून श्रीमंत गायकवाड सरकारकडे रवाना केलें. गायकवाड सरकारकडून तें संस्थानच्या छापखान्यांत छापून प्रसिद्ध करण्यांत आलें व तें चार खंडांमध्ये इ. स. १९११ मध्ये प्रसिद्ध करण्यांत आलें. भाषांतर छापण्याचें काम सुरू होतांच ६ ३००० ची रक्कम शास्त्रीबोवांकडे पाठविण्यांत आली, व सर्व ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यावर राहिलेली रु. २००० ची रक्कम पाठविण्यांत आली. शास्त्रीबोवांनीं या सर्व रकमेपैकी अर्धी रक्कम श्रीमती चांदोरकर यांचे स्वाधीन केली.

२. म. म. वासुदेवशास्त्री यांची विद्वत्ता :— सदरहू शारीरभाष्याचा अनुवाद करण्यापूर्वीं शास्त्रीबोवांनीं केलेलें ग्रंथलेखनाचें काम म्हणजे व्याकरणशास्त्रावरील शब्देन्दुशेखर व परिभाषेन्दुशेखर यांवर संस्कृतमध्ये टीका लिहिण्याचें काम एवढेंच सांगतां येईल. या दोनही टीका त्यांनीं सातारा येथून १८९० सालीं पुण्यांत येण्यापूर्वींच गुरुजींचे पार्शी अध्ययन व सहाध्यायी शिष्यवर्गास अध्यापन हीं चालूं असतांनाच लिहिल्या. यांपैकी शब्देन्दुशेखरावरील टीकेचीं कांहीं पानेंच उपलब्ध आहेत; व परिभाषेन्दुशेखरावरील टीका छापण्याचें काम सध्यां चालूं आहे. फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये १८९२ सालीं अध्यापनाचें काम चालूं केल्यानंतर त्यांना अलंकार, न्याय, वेदान्त व धर्मशास्त्र यांवरील ग्रंथांचा अभ्यास करावा लागला. आकरग्रंथ व टीकाग्रंथ यांचें परिशीलन केल्याशिवाय, व त्याप्रमाणेंच तत्सम इतर ग्रंथांचा तौलनिक अभ्यास केल्याशिवाय कोणत्याही शास्त्राचें यथार्थ अध्ययन होऊं शकत नाहीं हें त्यांचें ठाम मत होतें व म्हणूनच

त्यांनी शंकराचार्यांच्या शारीरभाष्याबरोबरच अद्वैत वेदान्तावरील मुख्य मुख्य ग्रंथांशिवाय रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, मध्वाचार्य इत्यादि इतर आचार्यांच्या मतांच्या ग्रंथांचाही सूक्ष्म अभ्यास केला व शारीरभाष्याचें भाषांतर केल्यानंतर थोडक्याच कालावधीत रामानुजाचार्यांच्या श्रीभाष्याच्या चतुःसूत्रीवर 'समासोक्ति' नांवाची विद्वत्तापूर्ण टीका व इतर भागावर संस्कृत टीपा लिहिल्या. श्रीभाष्यावरील टीकेत दिसून आलेल्या त्यांच्या विशिष्टाद्वैत-मताच्या विवेचननैपुण्यामुळे व डॉ. भांडारकर यांच्याबरोबर नेहमी झालेल्या विचारविनिमया-मुळे त्या वेळचे पुण्यातील त्यांचे स्नेही शास्त्री व विद्वान् हे शास्त्रीबोवांचें मतपरिवर्तन होऊन ते विशिष्टाद्वैतमती झाले आहेत असें विनोदानें म्हणूं लागले. त्यांचें निराकरण करण्याकरितांच की काय त्यांनी सर्वदर्शनसंग्रहाला सर्व मतांचें सुंदर प्रतिपादन करणारा मार्मिक उपोद्धात लिहिला व त्याप्रमाणेंच 'अद्वैताभेद' नांवाचा अद्वैतप्रतिपादनपर सुंदर प्रबन्ध लिहिला. शास्त्रीबोवांचें जीवन, अध्यापनकार्य, शिष्यपरंपरा व ग्रन्थनिर्मिति यांविषयी ज्यास्त माहिती त्यांनी केलेल्या पातंजलमहाभाष्याच्या मराठी अनुवादाच्या सहा भागांना जोडलेल्या सातव्या प्रस्तावनाखंड या भागांतील भूमिकेमध्ये देण्यांत आली आहे.

३. भाषांतराची योग्यता :-शास्त्रीबोवांनी आपल्या सहजसुंदर व सरळ भाषेत लिहिलेलें शारीरभाष्याचें मराठी भाषांतर व जरूर त्या ठिकाणींच लिहिलेल्या तळटीपा इतक्या लोकप्रिय झाल्या कीं वे. शा. सं धर्ममार्तण्ड भाऊशास्त्री लेले व आचार्य-भक्त विष्णुशास्त्री बापट यांनी केलेले मराठी भाषेतील शांकरभाष्याचे अनुवाद त्यामुळे पूर्ण मार्ग पडले; इतकेंच नव्हे, तर कॉलेजमधील सर्व संस्कृतचे प्राध्यापक व युनिव्हर्सिटी परीक्षांना बसणारे विद्यार्थी यांना सोप्या शब्दांत व सरळ भाषेत डॉ. थीबो यांनी केलेल्या शारीर-भाष्याच्या इंग्रजी अनुवादापेक्षांही शास्त्रीबोवांनी केलेला अनुवाद, सारांश व तळटीपा ज्यास्त उपयुक्त दिसून आल्या. परिशिष्टांतील टीपा तर अतिशय विद्वत्ताप्रचुर आहेत. त्यामुळे ब्रह्मसूत्रांवरील भाष्य लिहिणारे रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य व मध्वाचार्य यांच्या मतांचें शांकरमतांशी साम्य व भेद यांचा अत्यंत स्पष्ट रीतीनें खुलासा होतो. उपरिनिर्दिष्ट भाषांतर व परिशिष्ट हीं सव्वादोन वर्षांच्या कालमर्यादेंत तयार करून देत असतांना जरी घाईघाईनें शास्त्रीबोवांना प्रस्तावना लिहावी लागली तरी ती वर निर्दिष्ट केलेल्या चारही आचार्यांचे काल, वेदान्तविषयप्रतिपादन व मतभेद थोडक्यांत समजण्याचे कामी फारच उपयुक्त झाली आहे. या द्वितीय आवृत्तीचें पुनर्मुद्रण त्यांचेकडून होण्याचा योग आला असता तर मध्यंतरीच्या दीर्घ कालावधीत त्यांनी केलेल्या वेदान्तग्रंथांच्या दीर्घ व्यासंगामुळे व अध्यापनामुळे व सिद्धान्त-बिन्दु, सर्वदर्शनसंग्रह इत्यादे ग्रंथांवर विद्वत्त-प्रचुर टीका व प्रस्तावना लिहिण्यामुळे वेदान्त-शास्त्रावर प्रभुत्व मिळविणाऱ्या परिणतप्रज्ञ शास्त्रीबोवांच्या लेखणीतून अतिशय मार्मिक, सुदृष्ट व विचारपरिप्लुत अशी प्रस्तावना लिहिली गेली असती यांत संशय नाही.

४. द्वितीयावृत्तीची प्रस्तावना :-भारतांतील निरनिराळ्या विश्वविद्यालयांमध्ये वेदान्तग्रंथांचें अध्ययनाध्यापन सुरू झाल्यानंतर डॉ. मॅक्स म्यूलर, थीबो, डॉयसन इत्यादि परद्वीपस्थ पंडितांनी, त्याप्रमाणेंच भारतामधील डॉ. भांडारकर, लोकमान्य टिळक, डॉ. दासगुप्त, डॉ. राधाकृष्ण इत्यादि लोकोत्तर प्रतिभाशाली विद्वानांनी वेदान्तशास्त्रावर निबंध, प्रस्तावना, तत्त्वज्ञानेतिहास इत्यादि प्रकारचे अनेक ग्रंथ लिहून बहुमोल ग्रंथसंपत्ति निर्माण केली आहे; तरी पण शास्त्रीबोवांच्या निकट सांनिध्यांत शास्त्रीयग्रंथांचें अध्ययन करण्याचा लाभ मिळाल्यामुळे व वेळोवेळीं त्यांना विचारलेल्या शास्त्रीय शंकांचें निराकरण करतांना

त्यांनी केलेले मार्मिक विवेचन श्रवण करण्याचा लाभ मिळाल्यामुळे, व त्याप्रमाणेच गुजरात कॉलेजमध्ये वेदान्त व इतर शास्त्रे यांचे अध्यापन सतत तीन तर्पे करण्याची संधि मिळाल्यामुळे सुचलेले वेदान्तविषयक कांहीं विचार या ग्रंथाच्या द्वितीय आवृत्तीची प्रस्तावना या रूपाने मांडण्याचे लेखकाच्या मनांत आले व त्याप्रमाणे पुढे दिलेल्या अल्प अशा विवेचनरूपाने ते मांडले जात आहेत.

५. भारतीय तत्त्वज्ञानाचे मूलभूत सिद्धान्तः—भारतांत संस्कृतभाषेमध्ये लिहिलेल्या वेदान्तविषयावरील सर्व ग्रंथांमध्ये श्रीशंकराचार्यांनी बादरायणाच्या वेदान्तसूत्रांवर लिहिलेल्या शारीरभाष्य अथवा शंकरब्रह्मसूत्रभाष्य या नांवाने प्रसिद्ध असलेल्या ग्रंथाचे स्थान फार उच्च दर्जाचे आहे याबद्दल विद्वानांमध्ये मतभेद असण्याचे कांहीं कारण नाही. भारतांतील तत्त्वज्ञानाच्या निरनिराळ्या प्रणालींचे उदयस्थान दशोपनिषदे ही होत; व या सर्व प्रणाली प्रत्यक्षतः अथवा परंपरेने उपनिषदांपासूनच सुरू झाल्या व त्यांतील तत्त्वज्ञान हे मुख्यतः व बहुतांशी उपनिषदांवरच आधारले गेले; मग ते तत्त्वज्ञानप्रदर्शक वर्णाने ब्राह्मण असोत किंवा इतर असोत; तसेच, संप्रदायाने वैदिक संप्रदायी असोत अगर अवैदिकसंप्रदायी बौद्ध, अगर जैन, अगर तांत्रिक अगर शैव कोणीही असोत. उपनिषदांमध्ये प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानावर किंवा ते प्रतिपादन करण्याच्या प्रकारावर वरवर दृष्टि टाकली असतां असे दिसून येईल की त्यांतील मूलभूत सिद्धान्त हे सुदीर्घकाल गाढ व्यासंग व अनुचितन केलेल्या ऋषींनी पूर्ण अभ्यास करूनच मांडलेले आहेत. वेदसंहिताकाली तसेच वेदब्राह्मणोपनिषत्काली उपनिषत्तत्त्वज्ञानाचे मांडार त्या वेळच्या सर्व विद्वानांना सारखेच खुले होते. विषयप्रतिपादनाची पद्धति व विषयाची मांडणी ही निरनिराळ्या शाखांच्या निरनिराळ्या उपनिषदांमध्ये जरी वेगवेगळी दिसून आली तरी त्या सर्व उपनिषदांतील मूलभूत सिद्धान्त हे सर्व एकच आहेत हे स्पष्ट दिसून येते. अर्थात् हे सिद्धान्त वेदग्रंथांमध्ये ठिकठिकाणी निर्दिष्ट केलेल्या व नासदीयसूक्त, वागाम्भृणीयसूक्त, वामनसूक्त, पुरुषसूक्त इत्यादि सूक्तांमध्ये स्पष्ट रीतीने प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानाचे सूक्ष्म निरीक्षण करून त्यावरच आधारलेले आहेत हे खरे. हे सिद्धान्त अगदीं मोजक्या शब्दांमध्ये मांडणे झाल्यास पुनर्जन्माच्या फेऱ्यांतून मुक्त होण्याकरितां जीवाला 'तत्त्वज्ञानप्राप्ति' हा एकच उपाय आहे, व हे सर्व जग परमात्मस्वरूप आहे अशी जाणीव होणे हेच त्या तत्त्वज्ञानाचे स्वरूप होय, या दोन वाक्यांमध्ये मांडतां येतील.

६. मूलभूत दोन तत्त्वेः—तत्त्ववेत्त्याच्या दृष्टीने पाहावयाचे म्हटल्यास तत्त्वांचे वर्णन करणे व त्यांच्या ज्ञानाचे स्वरूप सांगणे या दोन गोष्टी तत्त्वज्ञाननिरूपणात्मक ग्रंथांमध्ये प्रामुख्याने दिसून येतात. मानवाचे अंगी विचारशक्ति उत्पन्न झाल्याबरोबर 'मी' व 'तू' हे दोन पदार्थ मुख्यत्वाने त्याच्या पुढे उभे राहिले. त्यांपैकी 'मी' म्हणजे 'विचार करणारा' व 'तू' म्हणजे 'विचार्य वस्तु' अशा रीतीने या दोन पदार्थांचे दिसणारे स्वरूप व त्या दोहोंमधील संबंध यांचे सांग विवेचन करण्याकडे तत्त्ववेत्त्यांची प्रवृत्ति झाली व प्रथमतः उघड उघड जसे दृष्टोत्पत्तीस येते तशा रीतीने म्हणजे 'मी' या शब्दाने आन्तर ज्ञातृत्वत्वाचे व 'तू' या शब्दाने सर्व बाह्य सृष्टीचे प्रतिपादन करण्यांत आले व साहजिकच 'मी' व 'तू' हे दोन्ही पदार्थ एकमेकांपासून अत्यंत भिन्न समजण्यांत आले; तत्त्वज्ञानेतिहासाच्या दृष्टीने पाहिल्यास 'मी' व 'तू' या पदार्थांचे पूर्ण भेदाने प्रतिपादन मानव बुद्धीकडून प्रथमतः केले गेले व त्यामुळे साहजिकच या ज्ञातृत्वभेद प्रतिपादन करणाऱ्या मताला सांख्य मत अथवा सांख्यदर्शन ही संज्ञा दिली गेली. या मतांतील मुख्य तत्त्वे व त्यांचे अवान्तरभेद व

त्यांची मांडणी ही सर्व अनुमानाच्या म्हणजे बुद्धीच्या (संख्या = बुद्धि) जोरावर केली गेली असल्यामुळे एकप्रकारे ' सांख्य ' ही संज्ञा अन्वर्थकही म्हणता येते.

७. उपनिषदांतील आत्माद्वैतः—चेतनस्वरूप अन्तस्तत्त्व व जडस्वरूप बाह्यस्तत्त्व या दोहोंची उत्पत्ति अथवा प्रादुर्भाव, त्यांचे स्वरूप, त्यांचा परस्परसंबंध, प्रभाव, पोटभेद इत्यादि बाबतींचा खुलासेवार जो विचार त्याला तत्त्वज्ञान (Philosophy) हें नांव देण्यांत आले. पाश्चात्य देशांमध्ये या तत्त्वज्ञानाच्या विचारांना ग्रीस देशांमध्ये जरी इसवी सनापूर्वी काहीं शतके सुरुवात झाली असली तरी भारतामध्ये तत्त्वज्ञानासंबंधी विचार यापूर्वी कित्येक शतके सुरु होते, इतकेच नव्हे, तर ते काहीं बाबतींत परिपूर्णवस्थेलाही गेले होते असे म्हटले असता चालण्याजोगे आहे. आज मितीसही भौतिक शास्त्रांच्या वाढीत झालेल्या जोरदार प्रगतीने व त्याकरिता उपलब्ध असलेल्या प्रचंड साधनसामुग्रीने जे शोध लागले आहेत व लागत आहेत त्या शोधांमुळे, प्राचीन ऋषींनी आपल्या दिव्य दृष्टीने व ज्ञानाने भौतिक वस्तूंची उत्पत्ति स्वरूप, धर्म व शक्ती या बाबतींत सिद्धान्त मांडून विचारांचे जे एक प्रकारचे कोडे निर्माण केले आहे त्याचा एका दृष्टीने उलगडाच होऊं लागला आहे. मात्र, उपनिषदांमध्ये ठिक-ठिकाणी मांडलेल्या महत्त्वाच्या सिद्धान्तांमध्ये ज्या आत्म्याला अप्रस्थान दिले आहे, इतकेच नव्हे, तर हे सर्व जग आत्माच आहे (“ इदं सर्वं यदयमात्मा ”) इतके सांगण्यापर्यंत मजल गेली आहे त्या आत्मतत्त्वाला भौतिक सिद्धान्तांविषयींच्या आधुनिक संशोधनामध्ये स्थानदेखील नाही असे म्हटले तरी चालेल. अर्थात्, सर्व विश्वामधील अणुरेणूंमध्ये भरून असलेली जी शक्ति तीच उपनिषदांमध्ये प्रतिपादन केलेला आत्मा होय असे मानिल्यास भौतिक शास्त्रांतील सिद्धान्त हे उपनिषत्प्रतिपादित सिद्धान्तांशी जुळते आहेत असे म्हणण्यास हरकत दिसत नाही.

८. तत्त्वप्रतिपादनाचे चार प्रवाहः—भारतामधील तत्त्वज्ञानपर निरनिराळ्या ग्रंथांमध्ये केलेल्या तत्त्वज्ञानप्रतिपादनाचे स्वरूप पाहिल्यास वर निर्दिष्ट केलेली जी जीव व जड ही दोन तत्त्वे, त्यांचे परस्परसंबंध, व्याख्या, गुणधर्म, पोटभेद, त्यांचे यथार्थ ज्ञान व ते होण्यास उपयुक्त प्रमाणे व साधने व त्यांच्या ज्ञानाचे फल इत्यादि बाबतींत निरनिराळ्या तत्त्ववेत्त्यांनी व ग्रंथकारांनी जरी निरनिराळीं मते प्रतिपादित केलेली असली, तरी त्या जीव व अजीव या पदार्थांचे याथातथ्याने जे ज्ञान तेच तत्त्वज्ञान व त्या तत्त्वज्ञानाने मोक्षप्राप्ति म्हणजे पूर्णत्वाने दुःखनिवृत्ति होते हे सर्वांनी सारखेच प्रतिपादन केले आहे. सामान्यतः जीव व अजीव, अथवा चेतन व जड, अथवा आत्मा व अनात्मा, अशा प्रकारच्या नांवांनी संबोधिली जाणारी मुख्य तत्त्वे कोणत्या रीतीने एकमेकांपासून पूर्ण भिन्न व स्वतंत्र आहेत व तशी ती नसल्यास कोणते तत्त्व कोणत्या तत्त्वावर अवलंबून आहे, किंवा कोणत्या तत्त्वापासून उत्पन्न झाले आहे, तसेच ती दोन्ही तत्त्वे नित्य व पारमार्थिक सत्य आहेत किंवा अनित्य व मिथ्या किंवा व्यावहारिक सत्य आहेत या मुख्य मुद्द्यांवर प्रथमतः मतभेद होऊन (१) जड तत्त्व हे परिणामी व क्षणोक्षणी पालटत असले तरी तेवढे एकच नित्यतत्त्व आहे व त्यामध्ये विशिष्ट परिस्थितीत दिसून येणारा एक विशिष्ट गुण या रूपानेच चैतन्य-तत्त्व दृष्टोत्पत्तीस येते असे मानणारा जडाद्वैत पक्ष (Materialistic philosophy), (२) जड व चेतन दोन्ही तत्त्वे क्षणिक व मिथ्या असे मानणारा शून्यवाद (Nihilism), (३) जड व चेतन ही दोन्ही तत्त्वे एकमेकांपासून अत्यंत भिन्न व नित्य असे मानणारा द्वैतवादपक्ष (dualism) व (४) चेतन हे एकच नित्य व पारमार्थिक सत्य असे तत्त्व व त्या चेतना-

पासूनच जडाची उत्पत्ति, विकास, परिणाम अथवा आविर्भाव हे होत असल्यामुळे त्या जडाहून वस्तुतः अभिन्न असें चेतन हें एकच पारमार्थिक तत्त्व असें मानणारा जीवाद्वैत अथवा आत्माद्वैत पक्ष (Spiritualistic monism), असे चार मुख्य पक्ष निर्माण झाले. यांपैकी प्रत्येक पक्षामध्ये जीव व अजीव या तत्त्वांचें स्वरूप, गुणधर्म व पोटभेद तसेंच त्यांचे नित्यत्व, एकत्व, अनेकत्व, सत्यत्व इत्यादि विशिष्ट धर्म यांवर भिन्न भिन्न मते प्रतिपादिलीं जाऊन अनेक उपपक्ष निर्माण झाले. उपनिषत्कालींही असे कांहीं पक्ष होते हें त्यांमध्ये आलेल्या उल्लेखांवरून व विशेषतः श्वेताश्वेतरोपनिषदांतील आरंभीच्या दोन श्लोकांवरून दिसून येतें. या पक्षोपपक्षांची संख्या वाढतां वाढतां कालांतरानें इतकी मोठी झाली कीं एका जैन टीकाकारानें आपले वेळीं असे पक्ष ३८४ होते असें विधान केलें आहे.

१. पूर्व व उत्तर मीमांसा :— यांपैकी द्वैतवाद हा वरती सांगितल्याप्रमाणें सामान्य माणसाच्या बुद्धीला तत्काळ पटणारा व व्यवहारांतील अनुभवानें सिद्ध झालेला दिसत असल्यामुळे वेदकालीं व तत्पूर्वींही तो प्रचलित होता. वेदकालींसुद्धां सृष्टीतील विविध शक्ती या विविध देवतास्वरूपांनीं कल्पिल्या गेल्यामुळे व यागादिक कर्म यथाविधि केलीं असतां त्या देवता प्रसन्न होऊन त्यांच्याच प्रभावानें व प्रसादानें ऐहिक धनधान्यादिप्राप्तिरूप व पारलौकिक स्वर्गप्राप्तिरूप उत्कर्ष होतो असें वेदग्रंथांमध्ये अनेक ठिकाणीं प्रतिपादन केलें असल्यामुळे वेदप्रतिपादित म्हणजे अर्थात् वेदब्राह्मणारण्यकप्रतिपादित तत्त्वज्ञान हें द्वैतपरच होतें असें म्हणावयास पाहिजे. याउलट, वेदकालींसुद्धां आत्माद्वैतपर असा एक तत्त्वज्ञानप्रवाह होता हे नासदीयसूक्त, नागाम्भृणीयसूक्त, पुरुषसूक्त इत्यादि सूक्तांमध्ये आढळून येणाऱ्या तत्त्वज्ञानपर निर्देशांवरून स्पष्ट दिसून येतें. याच विचारप्रवाहाला उपनिषत्कालीं जोर लागून आत्माद्वैताचा ईश, केन वगैरे मुख्य मुख्य दहा बारा उपनिषदांमध्ये पुरस्कार केला गेला. कदाचित् या वेळीं तीन वर्गांपैकी ब्राह्मण वर्गानेंच वेदप्रतिपादित यज्ञादि कर्म आपणांकडेच ओढून घेतल्यामुळे क्षत्रियादि इतर वर्गांनीं मुख्यतः आत्माद्वैताचें प्रतिपादन केलें असावें, उपनिषदे हीं मुख्यतः वेदसूक्तांवरच आधारलेलीं असल्यामुळे व बहुशः मन्त्रद्रष्ट्या ऋषींनीं अथवा त्यांचे शिष्यांनींच त्यांतील निरनिराळ्या विद्या सांगण्याचें कार्य केल्यामुळे या उपनिषद्रूप उत्तरकांडालाही वेदग्रंथांच्या पूर्वकांडाइतकेंच महत्त्व देण्यांत आलें व संहिताग्रन्थ, ब्राह्मणग्रन्थ, आरण्यकें व उपनिषदे या सर्वांना वेदग्रन्थ म्हणून संज्ञा देण्यांत आली. यांपैकी पूर्वकांडांतील विषयांचे बाबतींत—विशेषतः त्यांतील ब्राह्मणग्रंथांनीं प्रतिपादन केलेल्या यागादि विधींचे बाबतींत निरनिराळ्या वेदमन्त्रांचा विनियोग करण्याकरितां, तसेंच विधि चालूं असतां येणाऱ्या निरनिराळ्या शंकांचा निर्णय होण्याकरितां, वैदिक वाक्यांचा योग्य अर्थ समजावा या दृष्टीनें वाक्यार्थमीमांसारूप ऊहापोह जैमिनीमुनींनीं बारा अध्याय सूत्रग्रंथ लिहून केला व त्यामुळेच या सूत्रग्रंथाला ' पूर्वमीमांसासूत्र ' अथवा ' मीमांसासूत्र ' असें म्हणण्यांत आलें. त्याप्रमाणेंच उपनिषदांचें बाबतींत हें मीमांसेचें काम बादरायण व्यासांनीं चार अध्याय सूत्रग्रंथ लिहून केलें. हा सूत्रग्रंथ उत्तरमीमांसासूत्र, वेदान्तसूत्र, ब्रह्मसूत्र, शारीरमीमांसासूत्र, इत्यादि नांवांनीं प्रसिद्ध आहे. यांपैकी जैमिनिचें पूर्वमीमांसासूत्र व त्यांवर भाष्य, व्याख्यान, वृत्ति, टीका-निबंध इत्यादि प्रकारचे जे अनेक ग्रंथ लिहिले गेले त्या सर्वांना पूर्वमीमांसाशास्त्र म्हणून संबोधण्यांत येतें. त्याप्रमाणेंच उत्तरमीमांसासूत्रें व त्यांवर अधिष्ठित जे वरील प्रकारचे सर्व ग्रंथ त्यांना उत्तरमीमांसाशास्त्र अथवा वेदान्त—(वेद + अन्त) शास्त्र म्हणून संबोधण्यांत येतें. वेदाचें पूर्वकांड हें मुख्यतः विधिस्वरूपाचें असल्यामुळे व

त्याची भीमांसा ही विधीना उपयुक्त अशीच असल्यामुळे पूर्वमीमांसाग्रंथांमध्ये तत्त्वज्ञानप्रतिपादन किंवा तत्त्वज्ञानविवेचन या स्वरूपाचे कांहींच नाही असे म्हटले तरी चालेल.

१०. वेदवाङ्मय व त्याचा अभ्यास :—वेदकाली व त्यानंतर कांहीं शतके लिपि अस्तित्वांत आली नसल्यामुळे अथवा आली असल्यास ती चिन्हरूप असल्याकारणाने स्वरयुक्त स्पष्ट वर्णोच्चार दाखविण्यास ती असमर्थ असल्यामुळे किंवा लिहिण्याची साधने, अधिकरणे वगैरे फारशी उपलब्ध नसल्यामुळे, महत्त्वाचे वाङ्मय हे मौखिक पाठानेच जिवंत ठेवावे लागे. साहाजिकच ते वाङ्मय शक्य तितक्या थोड्या व मोजक्या शब्दांतच निर्माण करावे लागे. ही स्थिति इसवी सनापूर्वी कांहीं शतकेपर्यंत चालू होती; व तोंपर्यंतचे महत्त्वाचे वाङ्मय छंदोमय, गाथामय किंवा सूत्रमयच रचिले गेले. त्या वेळी वेदशाखा व विद्यासंप्रदायही अनेक असल्यामुळे असे वाङ्मय जरी बहुविध निर्माण झाले असले तरी त्यापैकी पुष्कळसे लुप्त झाले असले पाहिजे. या बाबतीत महत्त्वाचा पुरावा म्हणजे महाभाष्यकारांचे पुढील वचन देण्याजोगे आहे:—“महान् हि शब्दस्य प्रयोगविषयः..... एकशतमध्वर्युशाखाः सहस्रवर्त्मा सामवेदः एकविंशतिधा बाह्वृच्यं नवधार्थवर्णो वेदः वाको-वाक्यमितिहासः पुराणं वैद्यकम् ” (महाभाष्य पहिले प्रस्तावनाहिक पहा.)

११. शास्त्रग्रंथांचे विविध प्रकार :—सूत्रग्रंथ हे थोडक्यांत लिहावे लागल्यामुळे त्यांचे स्पष्टीकरण तसेच त्यांतील विषयांचे शंकासमाधानरूपाने विवरण हे मौखिक पाठाचे वेळीच गुरुर्जाकडून शिष्यवर्गाला केले जात असे. लिपीचा प्रचार व प्रसार वाढल्यावर हेच विवरण वृत्ति, भाष्य, व्याख्या, वार्तिक, टीका, निर्युक्ति इत्यादि विविध रूपांनी जतन केले गेले व ते लिपिबद्ध झाल्यामुळे त्यांतील बराचसा भाग आपणास उपलब्ध राहिला. सूत्रग्रंथांचे संपूर्ण व्याख्यान करणारे ग्रंथ निर्माण झाल्यानंतर निरनिराळ्या प्रत्येक विषयांवरील मूळ सूत्रग्रंथ व त्यांचे व्याख्यानरूप भाष्य, वार्तिक, टीका इत्यादि प्रकारचे ग्रंथ मिळून सर्वांना ‘शास्त्र’ अशी संज्ञा देण्यांत आली; व अशा रीतीने वर निर्दिष्ट केलेली पूर्वमीमांसासूत्रे व त्यांवरील ग्रंथसंपत्ति यांना पूर्वमीमांसाशास्त्र (अथवा केवळ मीमांसाशास्त्र) ही संज्ञा देण्यांत आली; व बादरायणसूत्रे व त्यांवरील विवरणग्रंथ यांना उत्तरमीमांसाशास्त्र (अथवा वेदान्तशास्त्र) म्हणण्यांत आले. मीमांसाशास्त्र व वेदान्तशास्त्र यांप्रमाणेच सूत्रग्रंथांवर आधारलेली ग्रंथसंपत्ति असल्यामुळे शास्त्र म्हणून संबोधिली गेलेली न्यायशास्त्र, धर्मशास्त्र, व्याकरणशास्त्र, सांख्यशास्त्र, योगशास्त्र, अर्थशास्त्र, कामशास्त्र इत्यादि शास्त्रे उदाहरणे म्हणून देण्यांत येण्यासारखी आहेत. याउलट बरीच ग्रंथसंपत्ति असली तरी व त्यांमधील कांहीं सूत्रग्रंथ असले तरी बौद्ध, जैन, चार्वाक, प्रःयाभिश, पाशुपत, भागवत इत्यादि मतांवरील ग्रंथांना शास्त्र अशी संज्ञा देण्यांत आली नाही; त्यांचा उल्लेख दर्शन या शब्दानेच ज्यास्त केला गेला. या बाबतीत असेही म्हणता येईल की जरी तत्त्वज्ञानविचार हा वाङ्मयाच्या ज्ञानवाङ्मय (Literature of knowledge) आणि भावनावाङ्मय (Literature of power) या दोन विभागांपैकी ज्ञानवाङ्मयाचाच एक प्रमुख विभाग असला, तरी त्यामध्ये केव्हां केव्हां बुद्धीला प्राधान्य देऊन प्रत्यक्ष अनुमान, शब्द इत्यादि प्रमाणांच्या बलाबलाचा काटेकोरपणाने विचार करून ती प्रमाणे उपयोगांत आणलेली असतात व त्याप्रमाणे निष्कर्ष काढलेले असतात, तर केव्हां केव्हां श्रद्धेला ज्यास्त प्राधान्य देऊन ‘आप्तवाक्यं शब्दः’ या शब्दांत ज्याची व्याख्या दिली आहे अशा शब्दप्रमाणाला ज्यास्त महत्त्व देऊन निष्कर्ष काढलेले असतात. अशा रीतीने बुद्धीला प्राधान्य देऊन ज्यांमध्ये निष्कर्ष काढलेले असतात अशा ग्रंथांचा शास्त्रग्रंथांमध्ये

अंतर्भाव होतो व श्रद्धेला प्राधान्य देऊन ज्यांमध्ये निष्कर्ष काढले असतात अशा ग्रंथांचा दर्शनग्रंथांमध्ये अंतर्भाव होतो. या विचारसरणीला अनुसरून शास्त्र व दर्शन या संज्ञा प्रचारांत आल्या असाव्या.

१२. शास्त्रग्रंथ व दर्शनग्रंथ :—सर्वदर्शनसंग्रहामध्ये वरतीं निर्दिष्ट केलेल्या बौद्ध चार्वाक, जैन, पाशुपत इत्यादि सर्व मतांचा माधवाचार्यांनी 'दर्शन' या शब्दाने निर्देश केला आहे; इतकेंच नव्हे, तर वरतीं शास्त्रें म्हणून संबोधिलेल्या व ज्यांचा शास्त्रें म्हणून उल्लेख रूढ आहे अशा षट्शास्त्रांचा व इतरही शास्त्रांचा त्यांनी 'दर्शन' म्हणूनच उल्लेख केला आहे. व्याकरणाच्या प्रतिपाद्य विषयांसंबंधी भिन्न भिन्न मतांचें प्रतिपादन करतेवेळीं 'दर्शन' या शब्दाचा सररास उपयोग वैयाकरणकेसरी भर्तृहरि यानें आपल्या ग्रंथांत केलेला आढळतो. सर्वदर्शनसंग्रहांतील विषयाची मांडणी व विषयाचें स्वरूप पाहतां असें दिसून येतें कीं शास्त्रें व दर्शनें या सर्वांचाच दर्शन या एकाच नांवानें उल्लेख करण्यांत सर्वदर्शनसंग्रहकारांचा कांहीं हेतु असावा व तो म्हणजे 'दर्शन' या शब्दाचा त्यांना अभिप्रेत असा कांहीं विशिष्ट अर्थ असावा असें दिसतें; व त्याला अनुसरूनच त्यांनीं चार्वाक, बौद्ध, जैन इत्यादि मतांचें विवेचन करतांना त्या त्या मतांतील 'दर्शन' या दृष्टीनें जे उपयुक्त सिद्धांत तेवढेच घेऊन त्यांचा ऊहापोह केलेला दिसतो. हा विशिष्ट अर्थ म्हणजे मोक्षप्राप्तीचें एकमेव साधन जें तत्त्वज्ञान तें कसें मिळवावें या दृष्टीनें तत्त्वज्ञानसाधनांचा प्रामुख्यानें विचार करून तत्त्ववेत्त्यांनीं मांडलेले विचारसरणीला 'दर्शन' हें नांव देणें योग्य आहे; व तत्त्वज्ञान म्हणजे काय, तीं तत्त्वे कोणतीं, कितीं, व कितपत परस्परावलम्बी इत्यादि विचार करून तत्त्ववेत्त्यांनीं मांडलेल्या विचारसरणीला 'शास्त्र' हें नांव देणें योग्य आहे, अशा प्रकारचा शास्त्र व दर्शन या संज्ञांच्या अर्थांमधील भेद त्यांचे मनांत असणें शक्य आहे.

१३. तत्त्वज्ञान व धर्म या संज्ञांचा अर्थ :—पुन्हें जन्म, पुन्हें मरण, या रीतीनें दुःखरूप संसारसागरांत गटांगळ्या खाणाऱ्या जीवाची कायमची दुःखनिवृत्ति हाच परमपुरुषार्थ व ती मिळविण्याचा एकच उपाय म्हणजे तत्त्वज्ञान या विचारसरणीनें चेतन व अचेतन या दोन तत्त्वांचें विवेचन करण्याकडे भारतांतील तत्त्ववेत्त्यांची प्रवृत्ति झाली हें मागें सांगितलेंच आहे. साहजिकच या तत्त्वांचें यथार्थस्वरूप काय तें जाणणें या बाबतीबरोबरच तें यथार्थस्वरूप कसें जाणणें या बाबतीचाही विचार भारतांतील तत्त्ववेत्त्यांना करावा लागला. या तत्त्वस्वरूपनिरूपणाला तत्त्वज्ञानाचें (Philosophy) स्वरूप असल्यामुळें व उपायाला धर्माचें (Religion) स्वरूप असल्यामुळें भारतांत धर्म व तत्त्वज्ञान यांचा एकत्र विचार करण्याकडेच सर्व शास्त्रांची प्रवृत्ति झाली. त्यांतल्या त्यांत आरंभीं म्हणजे सूत्ररचनाकालीं व त्यापूर्वींही तत्त्वज्ञानविवेचनापेक्षां तत्त्वज्ञानोपायनिरूपण करण्याकडे ज्यास्त प्रवृत्ति होती. या तत्त्वज्ञानोपायविवेचनाला दर्शन ही संज्ञा ज्यास्त लागूं पडते व सर्वदर्शनसंग्रहामध्ये माधवाचार्यांनीं चार्वाक, बौद्ध, जैन वगैरे सोळा मतांचा दर्शनस्वरूपानेंच ज्यास्त विचार केलेला आढळतो. याच दृष्टीनें पाहिल्यास वेदग्रंथांवर, विशेषतः त्यांतील कर्मप्रधानपर ब्राह्मणग्रंथांवर, अधिष्ठित झालेले जे कल्पग्रंथ म्हणजे श्रौत, गृह्य व धर्मसूत्रें, त्यांमध्ये प्रतिपादन केलेलें जें कर्मानुष्ठान तेंच स्वर्गरूपीं परमपुरुषार्थाचें साधन असल्यामुळें जैमिनिसूत्रापूर्वींच्या कर्मकाण्डनिरूपणपर ग्रंथांना 'वैदिकदर्शन' ही संज्ञा व जैमिनिसूत्रें व त्यांवर आधारलेले भाष्य, वार्तिक, व्याख्या, टीका इत्यादि जे ग्रंथ त्यांना 'मीमांसाशास्त्र' ही संज्ञा योग्य होईल. वेदांतील तत्त्वज्ञानपर सूक्तें व त्यांवर आधारलेले उपासनापर आरण्यक ग्रंथ व उपनिषद्ग्रंथ यांचें स्वरूप पाहिल्यास आत्मा व अनात्मा या मुख्य तत्त्वांचें विवेचन

जरी जागोजागी त्यांमध्ये दिसून आलें तरी आत्मज्ञान मिळवणें हें ध्येय ठेवून त्यांमधील निर-
निराळ्या कथा व विद्या या सांगितल्या आहेत. कदाचित् हीच बाब लक्षांत घेऊन टीका-
कारांनीं उपनिषदांमध्ये केलेल्या तत्त्वनिरूपणाचा “ औपनिषद-दर्शन ” या शब्दांनीं उल्लेख
केलेला दिसतो.

१४. वैदिक दर्शनाचे मूलभूत सिद्धांत :—वर निर्दिष्ट केलेल्या वैदिक दर्शनाचे
मूलभूत सिद्धांत थोडक्यांत द्यावयाचे झाल्यास ते पुढें निर्दिष्ट केल्याप्रमाणें देतां येतील :—
(१) वेद हे ईश्वरप्रणीत आहेत व त्यांचें प्रामाण्य इतरनिरपेक्ष व त्रिकालाबाधित आहे.
(२) संहिता, ब्राह्मण इत्यादि वेद-ग्रंथांमध्ये सांगितलेलें कर्म यथासांग केल्यास तें
पुनर्जन्माचा नाश करून शेवटीं स्वर्गप्राप्ति करून देतें. (३) वेदामध्ये सांगितलेलें कर्म ज्याचे
त्यानें आपआपल्या वर्णाश्रमधर्माप्रमाणें करणें जरूर व योग्य आहे व त्यांतच त्याचें ऐहिक
व पारमार्थिक हित आहे. या बाबतींत विचार करण्याजोगी गोष्ट ही आहे कीं, ब्राह्मण-
ग्रंथांमध्ये जरी अनेक प्रकारचीं ऐहिक व पारमार्थिक फलें देणारीं, इष्टि, याग, ऋतु इत्यादि
निरनिराळ्या नांवांनीं प्रसिद्ध असलेलीं, व निरनिराळ्या देवतांना, निरनिराळ्या वेदमन्त्रांनीं
आवाहन करून त्यांना निरनिराळे हविर्भाग देऊन त्यांना प्रसन्न करून समयविशेषीं त्यांची प्राप्ति
करून देणारीं (“कदा न्वन्तर्वरुणे भवानि” ऋ. सं ७ पहा) कर्म सांगितलीं असलीं तरी पुरुष-
सूक्त, वागाम्भृणीय सूक्त, नासदीय सूक्त इत्यादि तत्त्वप्रतिपादनपर सूक्तांमध्ये सर्व निर-
निराळ्या देवता या एकाच देवतेचीं स्वरूपें आहेत असें प्रतिपादन केलें आहे. गीतेमध्ये या
वैदिक दर्शनाचा उल्लेख कांहीं ठिकाणीं स्पष्ट आढळून येतो. उदाहरणार्थ, “ यामिमां
पुष्पितां वाचं० ” (अ. २।४२-४४) या ठिकाणीं तसेंच “ त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापाः० ”
(अ. ९।२०) या ठिकाणीं वैदिक कर्मांच्या यथाविहित अनुष्ठानानें ऐहिक तसेंच पारलौकिक
सुख मिळतें असें म्हटलें आहे; व या वैदिक दर्शनाला ‘ त्रयी-धर्म ’ अशी संज्ञा दिली आहे.
अर्थात् या स्वर्गसुखापेक्षां परमेश्वरप्राप्तिरूप मोक्ष-सुख हें अत्यंत श्रेष्ठ व तें ब्रह्मतत्त्वज्ञानानेंच
प्राप्त होतें असें तेथें म्हटलें आहे ही गोष्ट वेगळी.

१५. स्मार्त दर्शन :—जनतेच्या दृष्टीनें हें वैदिक दर्शन बुद्धीला जलदी पटणारें जरी
असलें तसेंच वेदविहित कर्म हीं ध्यान किंवा उपासना यांपेक्षां अनुष्ठानाला जरी सोपीं
असलीं, तरी पण समाजांतील वरच्या वर्गीलाच वैदिक कर्म करण्याचा अधिकार रूढीनें चालत
गेल्यामुळें व या वर्गीतील थोडक्याच लोकांना यज्ञादि कर्म करणें शक्य असल्यामुळें बहुजन-
समाजाला वैदिक दर्शनासारख्याच दुसऱ्या दर्शनाचा परमपुरुषार्थाकरितां अवलंब करणें भाग
पडलें. या दुसऱ्या दर्शनाला विशिष्ट नांव दिलें गेलें नसलें व देतां येण्याजोगें नसलें, तरी
त्याला ‘ स्मार्त-दर्शन ’ म्हणून संबोधतां येण्याजोगें आहे. या दर्शनामध्ये देवताराधन ही
गोष्ट आवश्यक होतीच; तरी पण, या देवता इंद्र, वरुण इत्यादि देवतांपेक्षां निराळ्या, पण
त्यांच्या सारख्याच, विष्णु, शिव, सूर्य यांसारख्या देवता अत्यंत प्राचीन काळीं रूढ झाल्या
व त्यानंतर देवी, गणपति, राम, कृष्ण, धनपति, स्कन्द, बलभीम, नाग इत्यादि अत्यंत
लौकिक देवताही रूढ झाल्या, व कांहीं शतकें ध्यान, जप इत्यादि स्वरूपांनीं या देवतांची
उपासना चालूं असली तरी कालान्तरानें या देवतांकरितां मंदिरे व त्यांच्या प्रतिमां, पूजा
नैवेद्य इत्यादि प्रकारही पतञ्जलिपूर्वीं कांहीं एक दोन शतकें या कालांत सुरू झाले. या स्मार्त
दर्शनाचेंच स्वरूप विस्तारानें अठरा पुराणें व उपपुराणें यांमध्ये तपशालवार बऱ्याचशा ऐति-
हासिक व काल्पनिक कथांची व प्रवचनांची जोड देऊन प्रतिपादित केलें गेलें व या देवतांच्या

उपासनेचे बाबतीत भक्तीला अतिशय प्राधान्य दिले गेले. अर्थात् तत्त्वज्ञानसंपादनाचे बाबतीत भक्ति ही निमित्तरूपाने शिरली की तिचे बरोबर तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपांत द्वैताचा शिरकाव होणे ही आवश्यकच बाब होते; व त्यामुळे पुराण-रचना-काली पुराणांमध्ये निरूपण केलेले जे पौराणिक दर्शन लोकांमध्ये पुष्कळ प्रसृत झाले ते भक्तिप्रधान द्वैतदर्शनच झाले. वरती वर्णन केलेल्या स्मार्त दर्शनालाच भगवद्गीतेमध्ये निर्दिष्ट केलेल्या भक्तिमार्गाचे वर्णन लागू पडते. उपास्य देवता कोणतीही असो, दृढ भक्तीने उपास्य देवता प्रसन्न होते व ती उपासकाचा उद्धार करते असे या स्मार्त व पौराणिक दर्शनांचे थोडक्यांत स्वरूप सांगता येण्यासारखे आहे.

१६. उपनिषद्-ग्रंथांतील मूलभूत सिद्धान्त :— वेदग्रंथांमध्ये जरी इन्द्र, अग्नि, वरुण इत्यादि निरनिराळ्या देवतांना उद्देशून यज्ञ, हविर्भाग वगैरे सांगितले असले तरी उदात्त विचारांनी भरलेल्या, पुरुषसूक्त, नासदीयसूक्त, वागाम्भृतीयसूक्त, वामनसूत्र इत्यादि वैदिक सूक्तांमध्ये स्पष्ट रीतीने सर्व विद्यांची प्रतिष्ठा म्हणजे आधाररूप असलेली जी ब्रह्मविद्या अथवा आत्मविद्या ती सांगितली आहे; व या आत्मविद्येचेच विस्तृत प्रतिपादन निरनिराळ्या उपनिषदांतील संवादांमध्ये व अन्य ठिकाणी केले आहे. ब्रह्म हेच पूर्ण आहे व ते सच्चिदानन्द-स्वरूप आहे हेच उपनिषदांतील मुख्य तत्व होय; व त्याला अनुसरूनच जीवात्माही ब्रह्मच आहे, दृश्यमान सर्व वस्तू ब्रह्माचाच विकार असल्यासारख्या आहेत, त्यांना वास्तविक रीतीने ब्रह्माहून निराळे अस्तित्व नाही, सर्व देवता ब्रह्माहून निराळ्या नाहीत, ब्रह्माच्याच सत्तेखाली त्या राहतात व वागतात असेही तेथे प्रतिपादन केले आहे. त्याप्रमाणेच हे गूढ आत्मज्ञान तर्कसाध्य नाही, या ब्रह्माच्या साक्षात्कारानेच जीवाला त्याची प्राप्ति होते व जीव संसारापासून मुक्त होतो असाही सिद्धान्त सर्व उपनिषद्-ग्रंथांमध्ये स्पष्ट आढळून येतो; व निरनिराळ्या उपनिषद्-ग्रंथांमध्ये प्रतिपादित केलेल्या निरनिराळ्या विद्या याच सिद्धांताचे प्रतिपादन करतात. ईश, केन व कठ उपनिषदांमध्ये स्पष्ट सांगितले आहे की ब्रह्म हे इंद्रियातीत असून इंद्रियांवर अधिकार चालविणारे आहे व ज्याला त्याचे ज्ञान झाले असे वाटते त्याला त्याचे ज्ञान बिलकूल झालेले नसते. जौपर्यंत ज्ञान व ज्ञेय यांच्यामध्ये भेदबुद्धि असते तौपर्यंत ब्रह्मज्ञान होणे शक्यच नसते. श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांमुळे 'ब्रह्मात्मक सर्व आहे' अशी बुद्धि स्थिर झाली असतां शोक, मोह इत्यादि सर्व नाहीसे होतात व परमेश्वरानुग्रह होऊन ब्रह्मसाक्षात्कार होतो (कठ. २।२३). छांदोग्योपनिषदांतील शांडिल्यविद्या (२।१४), आरुणीविद्या (६।८) व बृहदारण्यक उपनिषदांतील दध्यङ् आथर्वणाची मधुविद्या (२।५), त्याप्रमाणेच योगेश्वर याज्ञवल्क्यांचे संवाद स्पष्टपणे ब्रह्मैकत्वाचेच प्रतिपादन करतात, फार काय, उपनिषदांमध्ये निरनिराळ्या ठिकाणी आढळणारे ब्रह्मविद्याप्रतिपादक भाग हे जगांतील अत्यंत अमूल्य व उदात्त तत्त्वज्ञानाचे कायमचे निधीच आहेत असे म्हणावे लागते व हीच गोष्ट प्राचीन व अर्वाचीन, या देशांतील व अन्य देशांतील तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करणाऱ्या सर्व विद्वानांनाही कबूल आहे. एकंदरीत पाहतां, उपनिषदांमध्ये अद्वैतवादच मुख्यत्वाने प्रतिपाद्य आहे असे स्पष्ट दिसून येते.

१७. 'ब्रह्मन्' व 'आत्मन्' या शब्दांचा अर्थ :— उपनिषद् या शब्दाचा अर्थ साधारणपणे 'गुरुसांनिध्यांत प्राप्त होणारी आत्मज्ञान अथवा ब्रह्मज्ञान प्राप्त करून देणारी विद्या' असा केला असता तो बहुतेक उपनिषदांना लागू पडेल. प्राचीन व अर्वाचीन अशा हल्ली उपलब्ध उपनिषद्-ग्रंथांची संख्या जरी अडीचशेंच्या वर असली तरी त्यांतील अत्यंत

प्राचीन उपनिषदांची संख्या बारापंधरांच्या वर जाणार नाही. तीं प्राचीन उपनिषदें म्हणजे ईश, केन, इत्यादि प्रसिद्ध दहा व त्यांशिवाय श्वेताश्वतर, कौषीतकि, जाबाल, नृसिंहपूर्वोत्तर-तापिनी इत्यादि गणलीं जातात; व यांमधीलच उतारे मुख्यतः शंकराचार्य व इतर प्रसिद्ध भाष्यकारांनीं घेतले आहेत. या उपनिषदांमध्ये 'आत्मा' अथवा 'ब्रह्म' हे दोनही शब्द 'जडाभिन्न तत्त्व' या एका अर्थांच वापरले आहेत; इतकेंच नव्हे, तर 'अयमात्मा ब्रह्म' या शब्दांत दोघांचें ऐक्यही प्रतिपादन केलें आहे. व्युत्पत्तिदृष्ट्या व प्रयोगसंदर्भदृष्ट्या विचार केला अमतां या दोन शब्दांच्या अर्थामध्ये अगदीं सूक्ष्म भेद काढणें शक्य आहे. 'ब्रह्मन्' या शब्दाची व्युत्पत्ति 'बृहणाद् ब्रह्म' अशी दिली आहे, व त्यावरून 'जें शक्य तेवढें वाढलेलेंच आहे, व ज्याची पुढें वाढ अशक्य आहे असें अमर्याद पसरलेलें चेतनतत्त्व' असा 'ब्रह्मन्' या शब्दाचा अर्थ सिद्ध होतो; त्याप्रमाणेंच 'जें अन्तर्गत म्हणजे अर्थात् सर्व सृष्टीच्या अन्तर्गत भरून राहिलेलें आहे असें चेतनतत्त्व' असा 'आत्मन्' या शब्दाचा अर्थ सिद्ध होतो. दोनही शब्दांचा चेतनतत्त्व असा जरी अर्थ असला तरी, ज्यामध्ये चैतन्य आहे असें अत्यंत सूक्ष्म जें आधारभूत तत्त्व तें लक्षांत घेऊन त्यामध्ये राहणारें चैतन्य असा अर्थ 'ब्रह्म' या शब्दानें विवक्षित असतो; तर, आधारभूत तत्त्वाकडे दुर्लक्ष करून चैतन्यतत्त्वच प्राधान्यानें 'आत्मन्' या शब्दानें विवक्षित असतें असे, ठिकठिकाणीं फारसा भेद न बाळगतां सररास सर्व प्राचीन उपनिषदांमध्ये उपयोगांत आणलेल्या 'ब्रह्मन्' व 'आत्मन्' या शब्दांच्या प्रयोगांवर सूक्ष्म नजर टाकली असतां दिसून येण्यासारखें आहे.

१८. आत्मज्ञानाची साधनें :—आत्मज्ञान किंवा ब्रह्मज्ञान हेंच मोक्षप्राप्तीला अत्यंत आवश्यक आहे, किंबहुना, आत्मज्ञान हाच संसारबन्धनांतून मोक्ष, असें सर्व उपनिषद्ग्रंथांचें तात्पर्य आहे. परंतु, आत्मा किंवा ब्रह्म म्हणजे काय हें समजण्याकरितां कोणत्याही उपनिषदांमध्ये ब्रह्मन् अथवा आत्मन् शब्दाची व्याख्या देऊन विस्तारानें व्याख्यान किंवा वर्णन केलें नाही. उलट, ब्रह्म हें 'अमुक नाही', 'अमुक नाही', किंवा अमक्यानें त्याची प्राप्ति होणें शक्य नाही, अमक्यानें होणें शक्य नाही, अशा रीतीनें व्यावहारिक सर्व गोष्टींचा ब्रह्मस्वरूप म्हणून निषेध केलेला आढळतो. पण त्याबरोबरच 'हें सर्व ब्रह्म आहे, ब्रह्माच्या व्यतिरिक्त जगांत कांहींही नाही' असेंही जागोजागीं प्रतिपादन केलेलें आढळतें. ब्रह्माच्या स्वरूपाची कल्पना यावी या दृष्टीनें विधिरूपानें जर कांहीं सांगितलें असेल तर या सर्व वस्तूंच्या पलीकडे परंतु सर्व वस्तूंच्या आंत आत्मतत्त्व किंवा ब्रह्मतत्त्व भरलें आहे असें प्रतिपादन उपनिषद्ग्रंथांमध्ये केलेलें दिसून येतें. त्याप्रमाणेंच ब्रह्मज्ञान हें साक्षात्काररूपानेंच होतें व हा आत्मसाक्षात्कार प्रवचनें ऐकण्यानें, किंवा बुद्धीच्या तर्कानें, किंवा नुसत्या दीर्घ अभ्यासानें होत नाही, तर ज्याचा परमात्मा स्वीकार करील त्यालाच परमेश्वराचा साक्षात्कार होतो असें एके ठिकाणीं सांगितलें आहे. दुसऱ्या एका ठिकाणीं सत्य, तपश्चर्या, ब्रह्मचर्य व सम्यग्ज्ञान यांनीं ब्रह्मप्राप्ति होते असें सांगितलें आहे; तर आणखी एके ठिकाणीं उपनिषद्ग्रंथांच्या सूक्ष्म अभ्यासानें वस्तु-स्वरूपाचें यथार्थज्ञान झाल्यावर, तसेंच संन्यासाचे योगानें चित्तशुद्धि झाल्यावर मरणानंतर ज्ञानी लोक ब्रह्माप्रत जातात असें सांगितलें आहे. मुंडकोपनिषदामध्ये तर एके ठिकाणीं रूपकालंकारयुक्त वर्णन करून "उपनिषदांचें ज्ञान हें धनुष्य घेऊन त्याला उपासनारूप तीक्ष्ण शर लावल्यावर ब्रह्मारीचें परमात्म्याचे ठिकाणीं स्थिर झालेल्या चित्तानें दोरी ओढून तें धनुष्य वांकवून बाण सोडला कीं जें लक्ष्य साधलें जातें तेंच ब्रह्म" असें सांगितलें आहे (मुं. २।२।३). हें सर्व विचारांत घेऊन भगवद्गीतेमध्ये "ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति,....तेपि चातितरन्त्येष मृत्युं श्रुतिपरायणाः"

(भ. गी. १३।२४-२५) या दोन श्लोकांमध्ये वरील सर्व मोक्षमार्गांचा समन्वय करून सर्व मार्ग एकाच स्थानाप्रत जाणारे आहेत असे स्पष्ट म्हटले आहे. भगवद्गीतेमध्ये बुद्धिप्रधान, भावनाप्रधान, व क्रियाप्रधान अशी तीन प्रकारची मनाची ठेवण असलेल्या तीन प्रकारच्या व्यक्तींना मोक्षप्राप्तीकरिता अनुक्रमे ' स्थिरबुद्धियुक्तसमाधि ', ' दृढ उपासना ' व ' निष्काम कर्मानुष्ठान ' ही साधने सांगितली आहेत. यांपैकी ' स्थिरबुद्धियुक्तसमाधि ' हीच ' सांख्ययोग ' या शब्दाने अभिप्रेत दिसते व ' निष्कामकर्मानुष्ठान ' हेच ' योगः कर्मसु कौशलम् ' अशी ज्याची व्याख्या दिली आहे त्या ' कर्मयोग ' या शब्दाने अभिप्रेत दिसते. ' भक्त्या त्वनन्यया शक्यः (भ. गी. ११।५४) ' या श्लोकांत वर्णिलेली भक्ति हीच ' दृढ उपासना ' होय. या तीनही साधनांचे साध्य एकच आहे हे लक्षांत घेऊनच भगवद्गीतेमध्ये " यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते । एकं सांख्यं च योगं यः पश्यति स पश्यति " (भ. गी. ५।५) तसेच " सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः (भ. गी. ५।४) " असेही म्हटले आहे. एकंदरीत सांख्य व योग हीं दोनही उपनिषत्प्रतिपादित ब्रह्मप्राप्तीची साधने म्हणून त्या कालीं समजली जात असत व त्यांचा अर्थ मोक्षोपयुक्त सांख्यमार्ग व मोक्षोपयुक्त योगमार्ग असा होता. उपनिषत्कालीं सांख्यांचीं पंचवीस तत्त्वे व त्यांचा विचार करणारे सांख्य-शास्त्र, तसेच सांख्यप्रतिपादित तत्त्वे व यम, नियम इत्यादि आठ अंगे असलेले ईश्वरसाक्षात्काराचे साधन असे योगशास्त्र हीं दोनही अस्तित्वांत आलेलीं नव्हतीं असे स्पष्ट दिसून येते.

१९. स्मार्तदर्शनामध्ये भगवद्गीतेचे स्थान :—एकंदरीत पाहतां, उपनिषत्प्रतिपादित ब्रह्माद्वैतज्ञानाने ब्रह्मस्वरूप किंवा आत्मस्वरूप मोक्षाची प्राप्ति होते हेच तत्त्वज्ञान उपनिषत्कालीं व त्यानंतर कित्येक शतके प्रामुख्याने प्रतिपादिले जात होते. त्याबरोबरच त्या कालीं कर्मकाण्डाला अनुसरून केवळ वैदिक कर्मानुष्ठान केल्याने आत्म्याला स्वर्गप्राप्तिरूप फळ मिळते हेही मत प्रतिपादिले जात होते. जनतेच्या दृष्टीने हे वैदिक दर्शन बुद्धीला जरी जलदी पटणारे असले, व वेदविहित यज्ञादि कर्मे ही ध्यान किंवा उपासना यांच्यापेक्षा अनुष्ठानाला सोपी असली, तरी पण समाजामधील वरच्या वर्गालाच वैदिक कर्मे करण्याचा अधिकार चालत गेला असल्यामुळे व त्या वर्गातीलही थोड्यांच लोकांना यज्ञादि कर्मे करणे शक्य असल्यामुळे बहुजनसमाजाला वैदिकदर्शनासारख्याच दुसऱ्या दर्शनाचा परमार्थसाधन म्हणून स्वीकार करणे भाग पडले. या दुसऱ्या दर्शनाला विशिष्ट नांव दिले गेले नसले व देतां येण्याजोगे जरी नसले तरी त्याला ' स्मार्त-दर्शन ' म्हणून संबोधतां येणे शक्य आहे. या दर्शनामध्ये देवताराधन ही आवश्यक गोष्ट होतीच; पण या देवता इंद्र, अग्नि, वरुण, इत्यादि वैदिक देवतांपेक्षा निराळ्या पण त्यासारख्या विष्णु, शिव, सूर्य यांसारख्या लौकिक देवता प्राचीन कालीं प्रथम रूढ झाल्या व त्यानंतर बलभीम, नाग इत्यादि देवताही लोकांमध्ये प्रसूत झाल्या. या देवतांची उपासना हविर्द्रव्ये देऊन व वैदिक मन्त्र उच्चारून केली जात नसे, तर स्तुतिपर श्लोक म्हणून ध्यान, जप इत्यादि रूपांनी केली जात असे. या देवतांच्या प्रतिमांरूपी प्रतीकांची पुष्पगन्धधूपदीपादिकांनी पूजा अर्चा करणे वगैरे प्रकार बऱ्याच कालानंतर म्हणजे इसवी सनापूर्वी दोन तीन शतकेच चालू झाले असावे. या स्मार्त दर्शनाचेच प्रतिपादन भगवद्गीतेमध्ये ' भक्तिमार्ग ' या रूपाने केले आहे, व कालान्तराने निरनिराळीं अनेक पुराणे रचिलीं गेल्यावर या स्मार्तदर्शनाचेच पौराणिकदर्शनामध्ये रूपान्तर झाले. उपास्य देवता कोणतीही असो, भक्तीने उपास्य देवता प्रसन्न होते व ती उपासकाचा उद्धार करते हे या स्मार्त अथवा पौराणिक दर्शनाचे स्वरूप आहे.

२०. भगवद्गीतेचें तत्त्वज्ञानप्रतिपादक ग्रंथांमधील स्थान :— उपनिषत्काला-
नंतर कांहीं शतकांनीं रामायण हा मौलिक काव्यग्रंथ व जयकाव्य म्हणून विद्वानांनीं संबोधिलेला
मूळ भारत ग्रंथ हे दोन महत्त्वाचे ग्रंथ रचिले गेले. या मूळ भारत ग्रंथामधील तत्त्वप्रतिपादन व
वर्णनें स्मृतीवर आधारलेलीं असल्यामुळे याला स्मृतिग्रंथ मानण्यांत येतें व स्मृतिग्रंथांचें
प्रामाण्य देण्यांत येतें. या ग्रंथाच्या धर्तीवर निरनिराळ्या देवतांचा प्रधानदेवता म्हणून उल्लेख
करून, व सृष्टिप्रलयवर्णन, स्वर्गवर्णन, पुनर्जन्मादि सिद्धान्त तसेंच परमेश्वरप्राप्तिरूप मोक्ष व
त्यांचें भक्तिरूपी मुख्य साधन इत्यादि अनेक बाबतींत साधारणपणें सारखेच विचार निर्दिष्ट
करून अनेक श्लोकबद्ध ग्रंथ लिहिले गेले. या बाबतींत विशेष निर्देश करण्याजोगी गोष्ट
म्हणजे या बरींच शतके मागाहून लिहिलेल्या श्लोकबद्ध ग्रंथांना 'पुराण' अशी संज्ञा दिली
गेली, व त्यांचे कर्त्यांनीं अज्ञात राहाण्याचें स्वीकारल्यामुळे मूळ ऐतिहासिक जयकाव्याचा
विस्तारभूत महाभारत ग्रंथ व त्यानंतर लिहिलेले सर्व पुराण ग्रंथ यांचा कर्ता एकच व तो
व्यास अशी "अष्टादशपुराणानां कर्ता सत्यवतीसुतः" ही प्रौढोक्तीही लोकांमध्ये प्रसृत
झाली. मूळ भारत ग्रंथांमधील भारतयुद्धारंभ या महत्त्वाच्या प्रसंगी युद्धाला तयार झालेले
प्रतिपक्षामधील सर्व नातलग व स्नेही पाहून अर्जुनाच्या मनांत उत्पन्न झालेली युद्धपराङ्मुखता,
व त्या वेळीं धार्मिक, व्यावहारिक, नैतिक इत्यादि सर्व दृष्टींनीं विचार केला असतां धर्म व
कर्तव्य या दृष्टींनीं युद्ध करणेच श्रेष्ठ असें श्रीकृष्णांनीं केलेलें प्रतिपादन, ज्या भागांमध्ये आले
आहे असा भगवद्गीता नांवाचा भारताचा भाग अत्यंत महत्त्वाचा गणला जातो. हा भाग
अक्षरशः जसाचा तसा अगदीं जुना असो वा नसो; तसेंच, त्यांतील तत्त्वज्ञान हें जरी उप-
निषत्प्रतिपादित तत्त्वज्ञानावरच आधारलेलें असलें, तरी त्याची मांडणी बहुजनसमाजाला
अत्यंत उपयुक्त अशा तऱ्हेनें केली आहे. या भगवद्गीतेवर जाड्या विद्वान् आचार्यांनीं
स्वमतप्रदिपादक भाष्य-ग्रंथ लिहिले; त्या भाष्यग्रंथांवर, तसेंच स्वतंत्र रीत्या, अनेक
टीकाग्रंथ, अनेक विवरणे, अनेक प्रबंध, तसेंच अनेक भाषांमध्ये अनुवाद व टीकात्मक
ग्रंथ आजपर्यंत इतके लिहिले गेले आहेत कीं त्या सर्वांचा संग्रह करणे किंवा सारांश काढणे,
किंवा त्यांत प्रतिपादिलेल्या सिद्धान्तांचा समन्वय करणे हें अत्यन्त अशक्य कोटीतलें काम
झालें आहे. तथापि, एवढें खरें कीं या ग्रंथांमध्ये प्रतिपादन केलेलें तत्त्वज्ञान हें त्या कालीं
प्रसृत असलेल्या तत्त्वज्ञानविषयक भिन्न भिन्न विचारसरणींचा समन्वय करून मांडलेलें आहे व
तेही प्रसृत असलेल्या कोणत्याहि मतप्रणालीचें खंडन न करितां अत्यंत उच्च भूमिकेवरून त्या
तत्त्वज्ञानाचें प्रतिपादन केले आहे व तें संपादन करण्याचें भिन्न भिन्न मार्गही सांगितले आहेत.

२१. भगवद्गीतेचें महत्त्व :— भगवद्गीता हा संवादरूप ग्रंथ असल्यामुळे त्यामध्ये
कांहीं कांहीं गोष्टी पुन्हां पुन्हां सांगितल्या जाणें अपरिहार्य झालें आहे. त्याप्रमाणेंच, प्रश्नो-
त्तरांच्या स्वरूपांत प्रतिपाद्यविषय ग्रथित झाल्यामुळे प्रथम विषयाचें प्रतिपादन, नंतर त्यावर
उद्भवणारे आक्षेप, त्यानंतर त्यांचें निरसन, त्यानंतर प्रतिपाद्य विषयाला साधक प्रमाणें देणें
व त्यानंतर प्रतिपाद्य सिद्धान्ताचें प्रतिपादन या किंवा अशा तऱ्हेच्या मार्गांनीं ग्रंथाची मांडणी
विषयप्रतिपादनाचे दृष्टीनें पद्धतशीर झालेली दिसून येत नाही. तसेंच, आपाततः मुख्य प्रति-
पाद्य विषयाचे बाबतींत विरोधात्मक प्रतिपादनही केलेलें दिसून येत असल्यामुळे कांहीं ठळक
गोष्टींविषयी संदेहही निर्माण झाल्यासारखा दिसतो. उदाहरणार्थ, गीता ही कर्मयोगपर आहे कां
ज्ञानयोगपर आहे, तसेंच ज्ञानोत्तर कर्म करणे हें शक्य आहे किंवा नाही, तसेंच गीतेमध्ये
आत्माद्वैत प्रतिपादन केले आहे, कां भक्तानें परमेश्वराची सर्वकर्मसमर्पणपूर्वक सेवा करावी

या उच्च सिद्धान्तांमध्ये उपास्योपासकभावरूपी द्वैत सूचित केले आहे या व अशा अनेक बाबतीत गीतेचे निःसंशय प्रतिपादन काय आहे हे समजणे फार कठिण काम होऊन बसले आहे. हे सर्व जरी खरे असले तरी पण, गीता ही उपनिषत्प्रतिपादित सिद्धांतांचा पूर्ण धरून आहे व त्याचेंच प्रतिपादन कंठरवानें ती करित आहे यांत विलकूल शंका नाही; व त्यामुळेच गीता हा महाभारत या इतिहासपुराणस्वरूपाच्या ग्रंथाचा एक भाग जरी असला तरी “ भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ” या नेहमी उच्चारल्या जाणाऱ्या वाक्यावरून गीतेला उपनिषद् ग्रंथांची मान्यता कित्येक शतकांपूर्वी देण्यांत आली होती हे स्पष्ट दिसून येते. उपनिषदांमध्ये प्राधान्याने सांगितलेले आत्माद्वैत अथवा ब्रह्माद्वैत हाच गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे व हे ब्रह्माद्वैताचे ज्ञान फक्त उच्च वर्णीयांना न पोंचतां समाजांतील सर्व घटकांना सारखें पोंचावें या बुद्धीने महाभारतामध्ये प्रसंगानें वेदान्तविषय आणून ब्रह्माद्वैताचे निरनिराळ्या प्रकारांनी विवेचन करून त्याचें ज्ञान हे समाजांतील भिन्नभिन्न मनोघटनेच्या लोकांना भिन्न भिन्न मार्गांनी प्राप्त होईल अशा रीतीने सुलभ करून देणें हे अत्यंत महत्वाचें कार्य भगवद्गीतेने केले आहे.

२२. भगवद्गीतेतील तत्त्वज्ञान व तें संपादन करण्याची साधनेः— मन हे अतरिद्रिय चंचलतेकरिता जितकें प्रसिद्ध आहे तितकेंच किंवा, त्याहूनही कांकणभर ज्यास्तच तें वाचन्याकरितां प्रसिद्ध आहे. कोणत्याही दोन माणसांचीं मनें कदापि सारखीं असत नाहींत. पौर्वात्य व पाश्चात्य मानसशास्त्रवेत्त्यांनीं मनोवृत्तींचें जरी अनेक प्रकार वर्णन केले असले व त्यांतील भेद व पोटभेद दाखविले असले, तरी मनाची घटना म्हणजे मन हे कोणत्या भौतिक तत्त्वांनी घडलेले आहे, किंवा तें मुळीच भौतिक नाहीं याविषयी कोणत्याही तत्त्ववेत्त्यानें निर्णायक विचार केलेला दिसून येत नाहीं. उपनिषदांमधील ‘ अन्नमयं हि सौम्य मनः ’ यासारखीं कांहीं वाक्ये मात्र मन हे भौतिक आहे असें दाखवितात. मनाच्या घटनेचा विचार तूर्त जरी बाजूला ठेवला तरी मनोवृत्तींचे निरनिराळे कल व प्रकार पाहून मनाचे बुद्धिप्रधान (Intellection), भावनाप्रधान (Emotion), व क्रियाप्रधान (Volition), असे तीन विभाग पौर्वात्य व पाश्चात्य तत्त्ववेत्त्यांनीं केलेले आढळतात. मनुष्याच्या मनाच्या घटनेचा साधारणपणे विचार केल्यास बुद्धिप्रधान मन असलेल्या माणसांचें प्रमाण फारच अल्प दिसून येते. कारण इंद्रिये व इंद्रियांवर अधिकार चालविणारें मन हीं दोनही ताब्यांत ठेवणारी बुद्धि असलेली “ स्थितप्रज्ञ ” माणसें फारच क्वचित् आढळून येतात. नुसतें मन ताब्यांत ठेवणें हीच गोष्ट फार कठिण आहे. “ इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ” असें भगवद्गीतेत स्पष्ट म्हटले आहे. मग बुद्धीची गोष्ट बाजूलाच राहूं द्या. इंद्रिये हीं ताब्यांत ठेवणें कठिणच खरें, पण निष्काम रीतीने पुण्यकारक कर्म करण्यांत त्याची शक्ति खर्च करणें हे मनुष्याला कठिण असलें तरी शक्य आहे म्हणून सामान्य जनतेच्या दृष्टीनें ज्याला ‘ कर्मयोग ’ म्हणतां येईल असा परमपुरुषार्थ मिळवून देण्याचा मार्ग गीतेमध्ये प्रामुख्याने प्रतिपादन केलेला दिसतो. तसेंच, ज्याप्रमाणें चांगल्या कर्मांमध्ये सदा व्यग्र राहिल्याने इंद्रिये एकप्रकारें ताब्यांत ठेवली जातात. त्याप्रमाणें चांगल्या विचारामध्ये मन सर्वदा व्यग्र करणें हे जरी इंद्रिये ताब्यांत ठेवण्यापेक्षां कठिण असलें तरी शक्य आहे व तसें मन ताब्यांत राहावें म्हणून परमेश्वराचे चिंतन, ध्यान, अनुस्मरण इत्यादि मनोवृत्तींमध्येच मन सदा गुंतवून ठेवून त्या मनोवृत्तींना अनुकूल अशींच कर्मे करण्यांत इंद्रिये गुंतविणें अशा प्रकारचा भक्तिमार्गही भावनाप्रधान मन ज्यांचे आहे अशा व्यक्तीकरितां भगवद्गीतेत सांगितला आहे.

२३. भगवद्गीतेतील सांख्यमार्ग व योगमार्ग :—बुद्धिप्रधान मन असलेल्या व्यक्तीं-
करितां भगवद्गीतेमध्ये वर्णन केलेला जो स्थितप्रज्ञत्वरूप मार्ग तोच सांख्यमार्ग व योगमार्ग या
शब्दांनीं गीतेत विवक्षित आहे सांख्यमार्ग व योगमार्ग असे दोन निरनिराळे शब्द घालून
जरी हे मार्ग सांगितले असले तरी वास्तविक पाहतां ते दोनही मार्ग एकाच स्वरूपाचे आहेत
हे “ यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं... एकं सांख्यं च योगं च... पश्यति ” या गीतेतील शब्दांवरून
स्पष्ट होत आहे. उपनिषद्ग्रंथांमध्ये जरी या मार्गांनें खुलासेवार वर्णन केलेलें नसलें तरी
उपनिषत्प्रतिपादित आत्मैक्यज्ञानसंपादनला तोच मार्ग उपनिषत्कार्णीं विवक्षित असला पाहिजे.
गीतेमध्ये जो निष्कामकर्ममार्ग म्हणून सामान्य जनतेकरिता सांगितला आहे तोच योगमार्ग
“ तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ” या श्लोकाधींतील ‘ कर्मयोग ’ या शब्दानें
विवक्षित आहे व क्रियाप्रधान मनोवृत्ति ज्यांची आहे अशा व्यक्तींकरितांच तो सांगितला आहे;
विशेषतः वर (परि. १४) वर्णन केलेला वैदिक दर्शनास अनुसरून वागणाऱ्या व यज्ञ-
यागादि वैदिक कृत्यें करणाऱ्या लोकांनाही कर्मफलाशा सोडून कृत्यें केल्यास स्वर्गसुखाऐवजीं
ब्रह्मज्ञानामुळें मोक्षमुख लाभतें असें भगवद्गीतेचें प्रतिपादन आहे. हीच गोष्ट “ कृत्वा कर्म-
फलासङ्गं नित्यवृत्तो... न स लिप्यते ” या श्लोकामध्ये सांगितली आहे. एकंदरीत श्रौतदर्शन-
कार्णीं म्हणजे उपनिषत्कार्णीं प्रसृत असलेले जे सांख्यमार्ग व योगमार्ग तत्त्वज्ञानदृष्ट्या औप-
निषद दर्शन व वैदिक दर्शन अनुसरणाऱ्या लोकांकरितां भगवद्गीतेमध्ये घालून दिले आहेत व
स्मार्तदर्शन अनुसरणाऱ्या भावनाप्रधान व्यक्तींकरितां भक्तिमार्ग घालून दिला आहे. अशा
रीतीनें तीनही दर्शनांचा व तीनही मार्गांचा सुंदर समन्वय भगवद्गीतेमध्ये केला असल्यामुळें
समाजांतील सर्व प्रकारच्या जनतेला तत्त्वज्ञानसंपादनपूर्वक मोक्षलाभ व्हावा या दृष्टीनें लिहिलेला
भगवद्गीतेसारखा दुसरा ग्रंथ व भारतखंडांत नाही असें म्हटलें तरी चालेल. आपाततः या
तीनही मार्गांमध्ये पुष्कळसा भेद दिग्गज जरी आला व भक्तिमार्ग हा द्वैतात्मक जरी वाटला तरी
निष्कामकर्मयोग अथवा निस्सीम भक्तियोग या दोन्हींचें पर्यवसान स्थितप्रज्ञतेमध्ये होतें, व
स्थितप्रज्ञतेनें प्राप्त होणारा मोक्षमार्ग म्हणजेच आत्माद्वैतज्ञानरूपी उपनिषत्प्रतिपादित मोक्ष-
मार्ग होय.

२४. बहुजनसमाजांतील तत्त्वज्ञानप्रतिपादक संप्रदाय :—बहुजनसमाजाला तत्त्व-
ज्ञानसंपादनाचे बाबतीत भगवद्गीता हा ग्रंथ कितीही उपयुक्त असला व “ सर्वोपनिषदो गावो
... दुग्धं गीतामृतं महत् ” या प्रसिद्ध श्लोकामध्ये वर्णन केल्याप्रमाणें जरी परंपरागत तत्त्व-
ज्ञान त्यामध्ये उत्कृष्ट रीतीनें प्रतिपादन केलें असलें, तरी पण निरनिराळ्या समाजांमध्ये प्रसृत
असलेल्या धार्मिक समजुती, सामाजिक चालीरीती, व तत्त्वज्ञानप्रतिपादक प्रणाली यांना तो
सर्वस्वी अनुकूल नसल्यामुळें म्हणा, किंवा विषयगांभीर्यामुळें सामान्य जनांना त्यांतील तत्त्व-
ज्ञानाचें यथार्थ ग्रहण करणें अशक्यप्राय झाल्यामुळें म्हणा, साध्या व सुलभ भाषेत सामान्य
जनतेला समजेल अशा रीतीनें अनेक पुराणग्रंथ लिहिण्यांत आले, व त्यांमध्ये जुन्या प्रसृत
असलेल्या अद्भुतरम्य दन्तकथा व ऐतिहासिक माहिती यांची जोड देऊन उपनिषदे व
भगवद्गीता यांमधील तत्त्वज्ञानच ठिकाठिकाणच्या जनतेच्या दृष्टीनें योग्य ते बदल करून प्रति-
पादन करण्यांत आले. संस्कृत भाषेतच नव्हे, तर इतरही त्या वेळीं प्रचारांत असलेल्या पाली,
अर्धमागधी इत्यादि प्राकृत भाषांमध्येही लोकाचार व लोककल्पना यांचेकडे लक्ष देऊन
त्याप्रमाणें आचारांचे बाबतींत अहिंसेवर कटाक्ष ठेवून व विचारांचे बाबतींत सर्व वस्तु क्षणिक
आहेत या सिद्धान्ताचा पुरस्कार करून जैन व बौद्ध तीर्थकारांनीं व त्यांच्या शिष्यप्रशिष्यांनीं
उपनिषत्प्रतिपादित तत्त्वज्ञानच लोकांमध्ये प्रसृत केलें; व अनुक्रमें ‘ आगम ’ व ‘ त्रिपिटक ’

या नांवांने पुढें जें प्रसिद्धीस आले तें ग्रंथ लिहिले. त्यापैकीं बौद्धांनीं ध्यानाकडे ज्यास्त नजर देऊन चार आर्यसत्यांवर अचल श्रद्धा व आर्याष्टाङ्गिक मार्ग हीं दोन मुख्य निर्वाणसाधनें म्हणून प्रतिपादन केलीं; व जैनांनीं कष्ट, क्लेश उपवास इत्यादिकांनीं युक्त ' रत्नत्रय ' म्हणजे ज्ञान, दर्शन व चारित्र्य यांचे त्रिक हेंच मुख्य सिद्धिगतिसाधन म्हणून प्रतिपादिलें. कालांतरानें जैन व बौद्ध या दोन्ही मतसंप्रदायामध्ये पुराण कथांवर आधारलेले व दर्शनाला पोषक असे पुराणग्रंथ लिहिले गेले व मूर्तींची स्थापना व पूजाही अंमलांत आली.

✓ २५. बादरायणप्रणीत ब्रह्मसूत्रे :—वर लिहिल्याप्रमाणें सामान्य जनतेला पुराणग्रंथ हेच प्रमाणभूत ग्रंथ झाले व त्यांतील तत्त्वज्ञान हें बहुतांशीं धार्मिक स्वरूपाचें असल्यामुळें, तसेंच पुराणरचनाकारांनीं निरनिराळ्या पुराणांतील निरनिराळ्या देवता याच मुख्य उपास्य देवता होऊन बसल्यामुळें, वास्तविकरीत्या पुराणग्रंथांमध्ये जरी विशिष्ट देवता परब्रह्माहून निराळ्या समजल्या नसल्या तरी सामान्य जनांच्या पुराणाविषयींच्या श्रद्धादाब्धीमुळे त्या देवता परस्परांपासून भिन्न भिन्न अशा समजल्या गेल्या. साहजिकच शैव, वैष्णव वगैरे निरनिराळे धार्मिक पंथ उत्पन्न झाले इतकेंच नव्हे, पण ' सर्व आत्माच आहे ' हें मूलभूत तत्त्वज्ञान, व कोणतीही इष्ट देवता ही वस्तुतः परब्रह्मस्वरूपच आहे ही धर्मबुद्धीही शिथिल झाली व त्या त्या पंथांमध्ये एक प्रकारची चुरस होऊं लागली व निरनिराळ्या देवतांच्या श्रेष्ठत्वाविषयीं भांडणें सुरूं झालीं. उपनिषदांतील मुख्य मुख्य वाक्यांथेही लोक निरनिराळे अर्थ करू लागले व तत्त्वज्ञानप्रतिपादनाचेही भिन्न भिन्न मार्ग सुरूं झाले. मोठमोठ्या ऋषांनाही टळकटळक उपनिषदाक्यांच्या तात्पर्याविषयीं ऊहापोह करावा लागला व जसजसे ते जीव व ब्रह्म, तसेंच जगत् व ब्रह्म, यांच्या संबंधाविषयी खोल खोल विचार करू लागले तसतसे त्यांचे निष्कर्षही निरनिराळे होऊं लागले. या सर्व निरनिराळ्या मतांना संग्रहित करून उपनिषदांतील वाक्यांचा समन्वित अर्थ भगवान् बादरायण व्यासांनीं बादरायण सूत्रांमध्ये अत्यंत सपर्यक रीतीने दिला व जीवाचें स्वरूप, त्याचा शरीराशीं संबंध, जगाचे स्वरूप, त्याचा ब्रह्माशीं संबंध वगैरे तत्त्वज्ञानपर मुद्यांचाही चांगला खुलासा केला. तत्त्वज्ञान-प्रतिपादनात्मक ग्रंथांमध्ये बादरायण सूत्रांची योग्यता फारच वरच्या दर्जाची समजली गेली व त्यांना उपनिषदांखालोखाल मान्यता मिळाली. उपनिषदे, बादरायणसूत्रे व भगवद्गीता हे तीन ग्रंथ तत्त्वज्ञानप्रतिपादनात्मक ग्रंथांमध्ये मूलभूत झाले व तिघांना मिळून प्रस्थानत्रयी ही संज्ञा मिळाली. जरी उपनिषदे, भगवद्गीता व बादरायणसूत्रे या ग्रंथांची रचना, स्वरूप व मांडणूक भिन्न प्रकारची दिसली तरी सूक्ष्म दृष्ट्या विचार केला असतां तीनही ग्रंथांमध्ये प्रतिपादिलेले तत्त्वज्ञान हें एकच आहे. या सर्व जगाचे उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय हे परब्रह्मापासून हातात; परब्रह्म अथवा परमात्मा हें एकच मूलतत्त्व आहे; या परब्रह्माचें खालील दर्जाचें स्वरूप अपरब्रह्म होय व त्यालाच ब्रह्मदेव अथवा कार्यब्रह्म म्हणतात. परब्रह्मतत्त्वच परमोपास्य आहे व त्याच्या ज्ञानानेंच जीवाला संसारापासून पूर्ण मुक्ति मिळते. वस्तुतः पाहतां जीव, जड व त्यांचा नियंता परमेश्वर हीं तीनही निरनिराळीं भासणारीं तत्त्वे एकच आहेत. हे व अशाच प्रकारचे सिद्धांत तीनही ग्रंथांमध्ये आढळून येतात. या तीन ग्रंथांपैकीं उपनिषद्ग्रंथ हे श्रुतिग्रंथ समजले जातात व ते सर्वांत पूर्वीचे हे निर्विवादच आहे. आज जरी २००-२५० उपनिषदे उपलब्ध असलीं तरी भगवद्गीता व बादरायणसूत्रे यांना मूलभूत असलेलीं अशीं उपनिषदे ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुंडक, मांडूक्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, छांदोग्य, व बृहदारण्यक हीं दहा व फार तर श्वेताश्वतर, जावाच व नृसिंहतापिनी येवढींच समजलीं जातात.

२६. **ब्रह्मसूत्रांचा रचनाकाल:**—भगवद्गीतेनंतर योडक्याच ालावधीत बादरायणांनी ब्रह्मसूत्रे रचिलीं असावीं. भगवद्गीता पूर्वी लिहिली गेली किंवा बादरायणसूत्रे पूर्वी लिहिलीं गेलीं याविषयीं विद्वानांमध्ये तीव्र मतभेद आहे व दोनही मतांना बरीच साधकबाधक प्रमाणे दिलीं जातात. त्यांमध्ये विशेष महत्त्वाचें म्हणून दिलेलें प्रमाण म्हणजे गीतेमधील “ ब्रह्मसूत्र-पदैश्रैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ” (भ. गी.) हा श्लोकार्ध व त्यांतील ब्रह्मसूत्रपद हा शब्द होय या श्लोकार्धावरून भगवद्गीता ही ब्रह्मसूत्रे म्हणजे बादरायणसूत्रे रचिलीं गेल्यानंतर रचिलीं गेलीं असें कांहीं विद्वानांचें म्हणणें आहे परंतु इतर अन्तर्गत व बाह्य पुरावे पाहिल्यास भगवद्गीतेनंतर ब्रह्मसूत्रे रचिलीं गेलीं असें म्हणावयास पुष्कळच जागा मिळते. या बाबतीत विशेष महत्त्वाचें प्रमाण म्हणजे गीतेमध्ये ज्यांचा प्रत्यक्ष उल्लेख नाही अशा जैन, बौद्ध, न्याय, वैशेषिक, पाशुपत, भागवत इत्यादि मतांचा ब्रह्मसूत्रांमध्ये स्पष्ट उल्लेखच नव्हे, तर त्यांचें खंडनही केलेले दिसून येतें. गीतेमध्ये बौद्धमताचा उल्लेख “ असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनाश्वरम् । अपरस्परसंभूतं किमन्यत् कामहेतुकम् ” (भ. गी. १६।८) या श्लोकांत दिसून येतो. विशेषतः या श्लोकांतील ‘ अपरस्पर ’ या पदाचा अर्थ “ अपरस्पराः क्रियासातत्ये ” या सूत्राप्रमाणे घेतल्यास बौद्धांच्या ‘ प्रतीत्यसमुत्पाद ’ या सिद्धांताला उद्देशून वरील श्लोक लिहिला असावा असें दिसून येतें; व तसें जरी वास्तविक असलें तरी त्यावरून फार तर स्वतः बुद्धानें व त्यांच्या निकटवर्ती शिष्यांनी प्रतिपादन केलेले जे ‘ च-वारि आर्यसत्यानि ’ इत्यादि मूलभूत सिद्धान्त त्यांना उद्देशूनच वरील श्लोक लिहिला असावा असें दिसून येतें; बादरायणसूत्रे ही यानंतर म्हणजे बौद्धमताचा बराच विस्तार होऊन त्यामध्ये सौत्रान्तिक, वैभाषिक, योगाचार व माध्यमिक हे चार मुख्य पक्ष निर्माण होण्यापूर्वी जरा म्हटलें तरी विज्ञानवादाचा प्रादुर्भाव झाल्यानंतर लिहिलीं गेलीं असें मानण्यास मुळींच हरकत दिसत नाही. वर निर्दिष्ट केलेल्या दर्शनांचे कोणते ग्रंथ व ग्रंथकार बादरायणसूत्रांमध्ये अभिप्रेत असावे यासंबंधानें जरी नक्की निर्णय करणें कठिण अश्लें तरी या दर्शनांचे सूत्रात्मक मूलभूत ग्रंथ व त्यानंतर एकदोन शतकांमध्ये लिहिले गेलेले संक्षिप्त विवेचनात्मक ग्रंथ बादरायणांनी पाहिले असावे व या दर्शनांचे काळांतरानें झालेले पोटभेद बादरायणांनंतर अधिक स्पष्ट झाले असावे. उदाहरणार्थ—न्यायदर्शनाचे न्याय व वैशेषिक हे भेद, जैन-दर्शनाचे दिगम्बर व श्वेताम्बर हे पंथ, तसेच पाशुपतांचे रसेश्वर, प्रत्यभिज्ञा, औलूक्य इत्यादि पंथ व त्या पंथांचे व्याख्याते वात्स्यायन, प्रशस्तपाद, उमास्वाति, नागार्जुन, वसु-बन्धु, असङ्ग इत्यादि मोठमोठे आचार्य हे बादरायण व्यासानंतरच होऊन गेले असावे. एकंदरीत पाहतां, भगवद्गीतेचा काल भारतयुद्धकालाइतका प्राचीन मानिला अथवा सूत-शौनकांच्या कालाइतका अर्वाचीन मानिला, तरी भगवद्गीतेनंतर बादरायणसूत्रे रचिलीं गेलीं, व बादरायणसूत्रांपूर्वी निरनिराळ्या आस्तिक व नास्तिक दर्शनांवर सूत्रग्रंथ लिहिण्यांत आले होते हें सिद्ध होतें. बादरायणसूत्रांची पद्धतशीर रचना व विवेचन यांची भगवद्गीतेच्या रचनेशी तुलना केली असतांही बादरायणसूत्रे ही भगवद्गीतेनंतरच लिहिलीं गेलीं असावीं असें दिसून येतें. शिवाय, बादरायणसूत्रांमध्ये वेळोवेळीं आढळून येणाऱ्या स्मृतिशब्दानें भगवद्गीताच अभिप्रेत असावी असें वाटतें; व शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, मध्वाचार्य इत्यादि भाष्यकारांनी ठिकठिकाणी उद्धृत केलेल्या भगवद्गीतेतील वचनांवरून भगवद्गीतेनंतरच बादरायणसूत्रे रचिलीं गेलीं असें भाष्यकारांचेही मत असावें असें स्पष्ट दिसून येतें. वेदान्तसूत्रकार बादरायण, व्यास व पाराशर व्यास हे निराळे असावे. व बादरायण व्यास हे पाराशर व्यासानंतर होऊन गेले असावे. सामवेदाच्या वंशब्राह्मणांत जैमिनीनंतर

पौष्पण्ड्य, त्यानंतर पाराशर्यायण व त्यानंतर बादरायण असा क्रम दिला आहे. त्यावरून- ही पाराशर्य व्यासानंतर बराच काल गेल्यावर व जैमिनीच्यानंतर शेंपन्नास वर्षांच्या अवधीत बादरायणसूत्रांचा काल ठरवावा लागेल.

✓ २७. ब्रह्मसूत्रांतील तत्त्वज्ञान :— परमतत्त्व व त्याच्या प्राप्तीचें साधन यांविषयी उपनिषदांमध्ये निरनिराळ्या ठिकाणी प्रतिपादिलेले सिद्धांत जरी निरनिराळे भासमान झाले तरी वस्तुतः ते एकच आहेत हें जुन्या १०।१२ उपनिषदांचें समग्र अध्ययन व मननपूर्वक विवेचन केलें असतां कळून येते व बादरायणसूत्रांचाही उद्देश तशीच प्रवृत्ति हीच गोष्ट स्पष्ट करून दाखविण्याकरितां आहे. बादरायणांनीं रचिलेलीं ब्रह्मसूत्रें हा पद्धतिपूर्वक व शास्त्रीय-दृष्ट्या मुद्देसूद विवेचन करणारा वेदान्तविषयावर रचिलेल्या उपलब्ध ग्रंथांपैकीं पहिल्या प्रतीचा पहिलाच ग्रंथ म्हणून प्रसिद्ध आहे. या ग्रंथांत एकंदर ५५५ सूत्रें आहेत व त्यांचीं १९२ अधिकरणें केलीं आहेत. विषय, शंका, खंडन, सिद्धान्तस्थापन व संगति या गोष्टी स्पष्ट दाखवून पद्धतशीर विवेचन करण्याची पद्धति कांहीं ठिकाणीं अगदींच त्रोटक तर कोठें जरा विस्तृत अशी आढळून येते. हा ग्रंथ सूत्रबद्ध असल्यामुळें व सूत्रें हीं “अल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवत्०” इत्यादि श्लोकांत वर्णिल्याप्रमाणें त्रोटक जरी असलीं तरी त्यांची रचना पाणिनिसूत्रांहतकी परिपूर्ण नसल्यामुळें पुष्कळ ठिकाणीं मूळच्या अर्थाविषयी संशय उत्पन्न होतो. अर्थात् ग्रंथरचनाकालीं निरनिराळ्या विद्यापीठांत व आश्रमांत सूत्रांचें स्पष्ट विवरण अध्यापनाचे वेळीं संप्रदायानुरूप केलें जात असल्यामुळें सूत्रांच्या अर्थाबद्दल त्या वेळीं व त्यानंतर कांहीं वर्षे कोणताही अडचण पडत नसली पाहिजे ही गोष्ट विसरतां कामा नये. बादरायणसूत्रांचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय ब्रह्मज्ञान, त्याचें स्वरूप व त्याच्या प्राप्तीचा मार्ग हा आहे; व त्याचें प्रतिपादन एक अथवा अनेक सूत्रांचीं प्रत्येक पोटविषयावर स्वतंत्र अधिकरणें करून केलें आहे. सामान्यतः प्रतिपादनाची पद्धति जैमिनीच्या पूर्वमीमांसा सूत्रांच्या सारखीच दिसते. व त्यामुळें जैमिनीच्या नंतर बादरायणांनीं जैमिनिसूत्रांच्या बारा अध्यायांना पूर्वार्ष समजून उत्तरार्धादाखल उत्तरमीमांसेचीं हीं चार अध्यायांचीं सूत्रें रचिलीं असें कांहीं लोक मानतात व विशिष्टाद्वैती तर ‘पूर्वमीमांसा सूत्रांचे संकर्षकांडासहित १६ अध्याय व बादरायणांच्या उत्तरमीमांसा सूत्रांचे ४ अध्याय मिळून २० अध्यायांचें मीमांसा-सूत्रांचें एकच शास्त्र होय’ असें प्रतिपादन करतात. ‘षोडशलक्षणी’ हा शब्द रामानुजाचार्यांच्या श्रीभाष्याच्या आरंभी याच अर्थानें योजिलेला आहे.

✓ २८. ब्रह्मसूत्रांतील मूलभूत सिद्धांत :— बादरायणसूत्रांचे चार अध्याय आहेत व प्रत्येक अध्यायाने चार पाद आहेत. पहिल्या अध्यायांत जगाचें कारण ब्रह्म आहे हें उपनिषदांतील वाक्यांचा समन्वय करून दाखविलें आहे. दुसऱ्या अध्यायांत ब्रह्मकारणवादावर इतर स्मृतिकारांचे व दर्शनकारांचे आक्षेप मांडले आहेत व त्यांचें निरसन केलें आहे. तिसऱ्या अध्यायांत ब्रह्मप्राप्तीच्या साधनांचें विवेचन केलें आहे व चवथ्या अध्यायांत मोक्षरूप फलाचें विवेचन केलें आहे. एकंदरीत पाहिलें असतां ब्रह्मसूत्रांतील सिद्धांत पुढें लिहिल्याप्रमाणें मांडितां येतील. (१) ब्रह्म हें एकच पारमार्थिक तत्त्व आहे. (२) तेंच सर्व जगाचें कारण आहे; अर्थात्-जगाचे उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय त्यावरच अवलंबून राहतात. (३) या ब्रह्माच्या ज्ञानापासूनच जीवाला मुक्ति प्राप्त होते. हीं तीन बादरायणसूत्रांत सांगितलेलीं मूलभूत तत्त्वे आहेत. यांशिवाय तत्त्वज्ञानाला शास्त्राचें नित्यत्व (१-३-२९) प्रामाण्य (१-१-३) अचिन्त्य वस्तुंबद्दल तर्काचें अप्रामाण्य व शास्त्राचें प्रामाण्य (२-१-११) जीवाचें पर-

मात्म्याचे ठिकाणी आभासत्व (२-३-५०) परमात्म्याचें सर्व भूतांचे ठिकाणी अन्तर्यामि-
रूपानें वास्तव्य (१९२-१८) वगैरे सिद्धांतही बादरायणसूत्रांत मांडले आहेत; व तसेंच,
कर्माचें महत्त्व व ज्ञानास त्याचा उपयोग दाखवून प्रतीकोपासनेचें अखेर पर्यवसान ब्रह्मज्ञानांत
होतें व तदनंतर ब्रह्मसाक्षात्काररूपानें मोक्ष प्राप्त होतो असेंही सांगितलें आहे.

✓ २९. ब्रह्मसूत्रांचें महत्त्व:—बादरायणसूत्रांतील मूलभूत सिद्धांत जरी वर लिहिल्या-
प्रमाणें थोडक्यांत स्पष्ट मांडतां आले तरी जरा खोल विचार केल्यास अवांतर गोष्टींविषयीं
त्यांत बरीच संशयास्पद ठिकाणें आहेत. उदा ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे असें स्पष्ट जरी
असलें तरी तें उपादानकारण आहे कां निमित्तकारण आहे, उपादानकारण असल्यास तें
पारिणामरूपानें आहे कां विवर्तरूपानें आहे असे प्रश्न उद्भवतातच. तसेंच जीव व ब्रह्म हीं
एकच आहेत, असें प्रतिपादन केलें असतां जीव हा परब्रह्माचा अंश आहे, कां आभास आहे,
कां प्रतिबिंब आहे वगैरेही प्रश्न उद्भवतात. या अवांतर मुद्यांसंबंधीं निश्चित प्रकारचीं मते
उपनिषदांतही आढळून येत नाहीत, व बादरायणसूत्रांतही तोच प्रकार दिसून येतो. सूत्र-
कारांचे वेळीं व त्यानंतर बरीच वर्षेपर्यंत या अवांतर मुद्यांचें स्पष्टीकरण सांप्रदायिक पद्धतीनें
पठनपाठनाचे वेळीं केलें जात असावें, म्हणूनच बादरायणांनीं त्यांचा स्पष्ट खुशसा व विस्तृत
विवेचन सूत्रांत कोठेंही केलें नाही. कदाचित् त्या अवांतर गोष्टींविषयीं त्यांचे कालींही बराच
मतभेद त्यांच्या दृष्टीतपत्तीस आला असल्यामुळे तो बाजूला ठेवून तीं सर्व मते ज्या रीतीनें
एकवटतील असें सर्वसाधारण विवेचन त्यांनीं पतकरिलें असावें व तसें केल्यानेंच उपनिषदांचें
तत्त्वज्ञान सुसंग्रथित करून लोकांच्या मनांत तें स्पष्ट बिंबवून त्यांना उपनिषत्तत्त्वज्ञानाची जागृति
करण्याची आपली इच्छा बादरायणांना सफल करतां आली. या गोष्टींचा अप्रत्यक्ष पुरावा म्हणजे
दुसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादांत जीवब्रह्मांच्या संबंधाविषयीं विवेचन आलें आहे तेथें
बादरायणकालींही त्या मुद्यासंबंधीं अनेक प्रकारचीं मते असावीत असें दिसतें. तसेंच इतर
ठिकाणींही आश्रमस्थ, बादरि, औडुलोमि, काशकृष्ण वगैरे ऋषींचीं निरनिराळीं मते
बादरायणांनीं दिली आहेत. बादरायणसूत्रानंतर हीं मते मागे पडलीं व गुरुशिष्यमार्गानें
त्यांच्या स्पष्टीकरणाची परंपराही नष्ट झाली.

३०. ब्रह्मसूत्रांवरील भाष्ये:—अशी स्थिती झाली असतां मोठमोठ्या बुद्धिमान्
तत्त्ववेत्त्यांनामुद्दां बादरायणसूत्रांचा अथपासून इतिपर्यंत सुसंगत अर्थ लावण्याची पंचाईत
पडली व ज्या त्या व्याख्याकारानें आपल्या तीक्ष्ण बुद्धिमत्तेच्या व गाढ विद्वत्तेच्या जोरावर
जी कांहीं परंपरा सांगडली त्या परंपरेला धरून सूत्रांच्या अर्थाचें प्रतिपादन केलें. यांपैकी कांहीं
व्याख्याकारांनीं विस्तृत भाष्ये लिहिलीं व कांहींनीं संक्षिप्त टीका लिहिल्या. या व्याख्याकारां-
मध्ये भर्तृहरिच, शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, विज्ञानभिक्षु, श्रीकंठाचार्य व
श्रीकराचार्य यांनीं केलेलें वेदान्तसूत्रांचें व्याख्यान किरकोळ मतभेद बाजूला सारल्यास अद्वैत-
परच आहे असें म्हणतां येईल शंकराचार्यांच्या अद्वैताला मायाद्वैत म्हणतां येईल, वल्लभा-
चार्यांच्या अद्वैतमताला शुद्धाद्वैत म्हणतां येईल; व रामानुजाचार्य, श्रीकराचार्य व श्रीकंठाचार्य
यांच्या मताला विशिष्टाद्वैत म्हणतां येईल. भट्टभास्कर व निंबार्क यांनीं भेदाभेदरूप व्याख्यान
केलें. व मध्वाचार्यांनीं द्वैतपर व्याख्यान केलें. या सर्वही भिन्नभिन्न मतांना (१) ब्रह्म हेंच
पारमार्थिक मूलतत्त्व आहे, (२) जीव हें परब्रह्माचेंच स्वरूप आहे, (३) जग हें परब्रह्माचें
कार्य आहे, तसेंच (४) मुक्ति हा परमपुरुषार्थ आहे व तो ब्रह्मज्ञानानें होतो हे मूलभूत
सिद्धांत कबूलच आहेत. परंतु जीवाचें स्वरूप काय व जीवांचा ब्रह्मांशी संबंध कोणत्या

स्वरूपाचा, तसेंच जगाचें स्वरूप काय, व तें कोणत्या रूपानें परब्रह्माचें कार्य असतें, त्या-प्रमाणेंच फक्त ब्रह्मज्ञान हें मुक्तीचें कारण आहे कां आनुवंशिक आणखी कांहीं गोष्टींची जरूरी आहे या अवांतर गोष्टींमध्ये मतभेद झाल्यामुळे ही भिन्नभिन्न व्याख्यानें उदयास आलीं. एवढेंच नव्हे, पण कांहीं कालानंतर बादरायणसूत्रांच्या अर्थावहलच्या या मतभेदांचें केवळ बौद्धिक स्वरूप नाहीसें होऊन या मतभेदांना धार्मिक मतभेदांचें स्वरूप प्राप्त झालें. अर्थातच श्रुतिप्रतिपादित तत्त्वज्ञान व तें मिळविण्याकरितां सांगितलेला जो श्रुतिस्मृति-पुराणप्रतिपादित धर्म या दोहोंचें निरनिराळे पंथ अस्तित्वांत आले. या पंथांमध्ये मुख्य उपास्य देवता शिव, नारायण, वासुदेव, विष्णु, राम इत्यादि नांवांनीं संबोधिल्या गेल्या व त्याप्रमाणें या पंथांना तशीं नांवेही पडलीं. वास्तविक पाहतां या सर्व पंथांमध्ये एकच परमात्मतत्त्वाचें प्रतिपादन केलें आहे व त्याचाच फक्त निरनिराळ्या नांवांनीं निर्देश करून योग्य उपासना सांगितली आहे असें स्पष्ट दिसून येतें.

३१. भर्तृप्रपंचाचें भाष्य :—आज मिस्तीस जरी ती उपलब्ध नसली तरी श्री शंकराचार्यांच्यापूर्वी बादरायणसूत्रांवर कांहीं भाष्ये लिहिलीं असावीं असें सुरेश्वरांच्या ग्रंथां-वरून तसेंच खुद्द शंकराचार्यांच्याही ग्रंथांवरून अनुमान निघतें. शंकराचार्यांचे वेळीं ही भाष्ये उपलब्ध असलीं पाहिजेत व त्यांच्या पठनपाठनाचाही संप्रदाय त्यावेळीं असावा; कारण, शंकराचार्यांच्या वेळीं लिहिलेल्या ग्रंथांत त्यांतून उतारे घेतलेले सांपडतात. अशा तऱ्हेचेच एक भाष्यकार भर्तृप्रपंच नांवाचे होऊन गेले असलें पाहिजेत; व त्यांनीं वरेंच ग्रंथ लिहिले असले पाहिजेत. यांनीं प्रतिपादन केलेल्या वेदान्तविषयक विचाराला समुच्चयवाद अथवा अवस्थाद्वैत हें नांव पडलें होतें यांचा काल शंकराचार्यांपूर्वी सुमारे १५० वर्षे असावा. यांचे मती परब्रह्म व अपरब्रह्म किंवा निराळ्या भाषेत म्हणावयाचें म्हणजे कारणब्रह्म व कार्यब्रह्म दोनही सारखीच सत्य आहेत. एका ब्रह्माच्याच या दोन्ही अवस्था आहेत वेदांळ घातलेला साप व सरळ साप हे दोन्ही वस्तुतः जसे एकच असतात, तसेच लाटांनीं युक्त व लाटांनीं विरहित समुद्र जसे एकच असतात, त्याप्रमाणेंच कार्यब्रह्म व कारणब्रह्म यांमध्ये ऐक्य आहे. जीव व ब्रह्म हेही असेंच एका तऱ्हेनें एकच आहेत व एका तऱ्हेनें भिन्न आहेत. सूर्य व किरणें हीं जशीं एकही म्हटलीं जातात किंवा भिन्नही म्हटलीं जातात तसेंच हें आहे. एकंदरीत अवस्था व अवस्थावान् यांमध्ये जसा भेद व अभेदही असू शकतो, तसाच कार्यब्रह्म व कारणब्रह्म यांमध्ये आहे. भर्तृप्रपंचांचे मती आत्मा हा विषयरूपानें अथवा ध्येयरूपानें ग्राह्य आहे तसेंच कर्मोपभोगानेंच कर्म क्षीण होतें असेंही यांचें मत आहे या विचारांत घेण्यासारख्या गोष्टी आहेत. “ न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति ” याच्या विरुद्ध “ संसाराचा वीट संसाराचा अनुभव घेतल्यानेंच येतो ” असें भर्तृप्रपंचांचें मत आहे. जैनांचा स्याद्वाद हा भर्तृप्रपंचांचे पूर्वी व त्यांचे वेळींही जोरांत फैलावला होता व ज्याप्रमाणें बौद्धांच्या अनात्मिक तत्त्वज्ञानांतच ब्रह्मरूपी अस्तित्वांश घालून गौडापादाचार्यांनीं माया-द्वैताचें प्रतिपादन केलें व नास्तिक लोकांना आस्तिक बनविलें त्याप्रमाणेंच भर्तृप्रपंचांनीं सुद्धां अनिश्चयरूपी स्याद्वादांतच ‘ दोन्ही अवस्था निश्चितपणानें खऱ्या आहेत ’ अशा प्रकारचा निश्चयांश घालून अवस्थाद्वैताचें प्रतिपादन केलें असावें व जैन तत्त्वज्ञानाकडे ओढ घेणाऱ्या लोकांना पुन्हां वेदांती बनविलें असावें असें दिसतें

३२. मायाद्वैतमताचा उदय :—भर्तृप्रपंचांनंतर किंवा त्याच सुमारास भर्तृहरीनेंही अद्वैतमताला पुन्हां चालना दिली व जग ब्रह्मविवर्त आहे असें प्रतिपादन केलें. भर्तृहरी हा

स्वतः वैयाकरण असल्यामुळे वैयाकरणदृष्टीनेही त्याने स्फोटरूपी शब्दब्रह्माचे प्रतिपादन करून नादब्रह्म—स्वरूपाचे शब्दाद्वैत लोकांपुढे मांडले व मोठमोठ्या वैयाकरण पंडितांना अद्वैत-वेदांताचा परिचय करून दिला. भर्तृहरिच्या मागून थोडक्याच कालानंतर गौडपादाचार्यांनी अद्वैतवेदांताचा जोरांत पुरस्कार केला व उपनिषदांवर व्याख्यानरूपाने ग्रंथ लिहिले. अशाच ग्रंथांपैकी माण्डूक्योपनिषत्कारिका हा ग्रंथ आहे. त्यामध्ये प्रपंचाचे आभासरूपत्व फारच मार्मिक रीतीने मांडले आहे. सर्वसंगपरित्याग करून पर्यटन करणाऱ्या संन्यासाश्रमी भिक्षूंना उपनिषदांतील अद्वैतच खरे तत्त्वज्ञान आहे असे सांगून योग्य मार्ग दाखविण्याची कामगिरी गौडपादाचार्यांनीच केली व त्यांचे शिष्य लोकांना संन्यासदीक्षा देऊन लोकांना दुर्बोध उपनिषत्तत्त्वज्ञानाचा बोध करू लागले. या शिष्यांपैकीच गोविंदयति यांनीच शंकराचार्यांना दीक्षा दिली व त्यांचेकडून आपल्या गुरुजींच्या मायाद्वैताचा प्रसार जोरांत केला.

✓ ३३. शंकराचार्यांचे चरित्र :—ब्रह्मसूत्रांचे सुविस्तृत मुद्देसूद सुसंगत व संपूर्ण व्याख्यान करून ते लोकांपुढे स्पष्टपणाने व परिणामकारक रीतीने मांडून वेदान्ततत्त्वस्वरूप समजावून देणाऱ्या तत्त्ववेत्त्यांमध्ये श्रीशंकराचार्यांची योग्यता सर्वातच मोठी व श्रेष्ठ दर्जाची आहे. इ. स. ७८८ पासून इ. स. ८२० पर्यंतच्या अवघ्या ३२ वर्षे अवधीच्या जीवनांत आपल्या अलौकिक बुद्धिमत्तेने, अगाध ज्ञानाने, असाधारण वादपटुत्वाने व अनुपम वैराग्याने यांनी सर्व भरतखंडाला हालवून सोडले वैदिक संप्रदायाचा पुरा पाडाव केला व प्रस्थानत्रयी नीटपणे सर्वांना समजावून देऊन वैदिक धर्माची भक्कम पायावर पुनः प्रतिष्ठापना केली. आचार्यांचा जन्म मलबारांत नीला आणि चूर्णि या नद्यांच्या संगमावर कालटी गांवी तैत्तिरीय यजुर्वेदी शाखेच्या नंबुद्रि ब्राह्मणांच्या कुळांत झाला. आचार्यांच्या आईचे नांव आर्याम्बा व वडिलांचे नांव शिवगुरु होते. नदीत स्नान करतेवेळी एकदां मगराने यांचा पाय धरला त्या वेळी आईकडून त्यांनी संन्यासाश्रमाची परवानगी घेतली व मगरमिठीतून व त्याबरोबरच संसार-बंधनांतून यांनी आपली सुटका करून घेतली. गौडपादाचार्यांचे शिष्य गोविंदयति यांनी आचार्यांस संन्यासदीक्षा दिली असल्यामुळे गौडपादाचार्य हे आचार्यांचे आजगुरू समजले जातात. शंकराचार्यांच्या अद्वैतविवेचनपद्धतीमध्ये गौडपादाचार्यांचे मायाद्वैत, जगन्मिथ्यात्व वगैरे सिद्धांत प्रामुख्याने दृष्टोत्पत्तीस येतात. आचार्यांनी ८ वर्षांचे असतांनाच वेद मुखोद्गत करून घेतले व नंतर ४ वर्षांत सर्व शास्त्रांचे अध्ययन पुरे केले व वयाच्या १६ व्या वर्षी बदरीकेदार येथे शांकरभाष्य रचिले. कुमारिलभट्टांची व शंकराचार्यांची प्रयागक्षेत्री गांठ पडली व कुमारिलभट्टांनी शांकरवेदांतमताचा स्वीकार केला. मंडनमिश्रासारख्या प्रसिद्ध कर्ममीमांसकास आचार्यांनी पूर्ण अद्वैती बनविले. याच मंडनमिश्रांनी वेदान्त विषयावर बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक, नैष्कर्म्यसिद्धि यांसारखे जबर ग्रंथ लिहिले यांशिवाय आचार्यांचे हस्तामलक, पद्मपाद, तोटक वगैरे पुष्कळच शिष्य होते.

✓ ३४ शंकराचार्यांचे लोकोत्तर कार्य :—श्रीशंकराचार्यांनी आपल्या अवघ्या ३२ वर्षांच्या आयुष्यक्रमांत बादरायण सूत्रे, भगवद्गीता व उपनिषदे यांवर मिळून १५ भाष्यग्रंथ, शिव, विष्णु, चण्डी, सूर्य वगैरे देवतांना उद्देशून दक्षिणामूर्ति स्तोत्र, हरिमीडे स्तोत्र, आनन्द-लहरी, सौंदर्यलहरी वगैरे स्तोत्रे व आत्मबोध, दशश्लोकी वगैरे वेदान्तपर अनेक स्तोत्रग्रंथ तसेच विवेकचूडामणि, उपदेशसाहस्री वगैरे स्वतंत्र प्रकरणग्रंथ लिहिले. या सर्व भिन्न भिन्न प्रकारच्या ग्रंथांचे परिशीलन केले असता आचार्यांचे ठायी दिसण्यांत परस्परविरुद्ध असे उदात्त व अलौकिक गुण मोठ्या कौतुकास्पद रीतीने वसत होते असे दिसून येईल. सर्व

पिंडब्रह्मांडी एकच ब्रह्म भरलें आहे हें ज्यानें जाणल आहे त्यालाच मोक्षप्राप्ति होते असें म्हणणाऱ्या या अलौकिक तत्त्ववेत्त्यांनीं शिव, विष्णु व सूर्य वगैरे देवतांना उद्देशून रात्रंदिवस भजनपूजन करणाऱ्या परमेश्वर-भक्तास देखील रचितां येणार नाहीत अशी भक्तिरसानें ओंयंबलेली प्रसादयुक्त स्तोत्रात्मक काव्ये रचिलीं. तसेंच सर्वसंगपरित्याग करून जरी त्यांनीं संन्यासाश्रम घेतला होता तरी जगाच्या कल्याणाकरितां आचार्यांच्या अंगीं अविभ्रांत तळमळ वसत हेता व सर्व भरतखंड त्यांनीं दोन तीन वेळां पालथें घालून चारी दिशांना मठ स्थापेल व धर्माचें पुनरुज्जीवन केलें. उपनिषत्कालानंतर बऱ्याच वर्षांनीं उपनिषदांत सांगितलेलें उदात्त तत्त्वज्ञान पुराणांच्या लोकप्रियतेमुळें मार्गें सारलें गेलें व बऱ्याच क्षत्रिय घराण्यांनीं इतर धर्मसंप्रदायांचा स्वीकार केल्यामुळेंही त्या तत्त्वज्ञानाला धक्का बसला व त्याचें पठनपाठनाचें काम प्रपंचाचा अनुभव घेऊन केवळ अरण्यांत वृद्धापकालीं किंवा पूर्ण विरक्तीमुळें तारुण्यांतसुद्धां सर्वसंग-परित्याग करून ब्रह्मज्ञान मिळवण्याची इच्छा करणाऱ्या संन्यासाश्रमी लोकांतच राहिले. आचार्यांची अलौकिक कामागिरी म्हटली म्हणजे श्रुतिस्मृतींचा समन्वय करून हें तत्त्वज्ञान त्यांनीं ग्रंथरूपानें गृहस्थाश्रमी सांसारिक लोकांनाही सुबोध करून दिलें व निरनिराळ्या देवतांच्या उपासना या एकच ब्रह्मोपासेनच्या उपजीवक असल्यामुळें त्या उपासना वैदिक-धर्माच्या अंगभूतच आहेत व अंतिमध्ये जें ब्रह्मज्ञान त्याला उपयोगीच आहेत असें स्पष्टपणें प्रतिपादन केलें. अशा रीतीनें आचार्यांनीं वैदिक तत्त्वज्ञान व वैदिक धर्म या दोहोंचेंही पुनरुज्जीवन केलें व पुढील पिढ्यांना या दोनही मार्गांमध्ये प्रगति करण्याचें काम सुलभ करून दिलें.

✓ ३५. शंकराचार्यांचें अद्वैतमत अथवा मायावाद :— मायावाद किंवा माया-द्वैतमत हें शंकराचार्यांनीं नवेंच निर्माण करून प्रतिपादिलें अथवा आचार्यांच्या पूर्वीही तें चालूं होतें व पूर्वी चालूं असल्यास तें केव्हां चालूं झालें हा प्रश्न सोडवणें जरी बरेंच कठीण असलें तरी एवढें निश्चितपणें सांगतां येईल कीं आचार्यांचे आज्ञेगुरु गौड-पादाचार्य यांनीं त्याचें पुनरुज्जीवन केलें व शंकराचार्यांनीं इतर सिद्धांतांचें वाद-विवादांमध्ये व आपल्या ग्रंथांमध्ये खडन करून श्रुतींच्या, स्मृतींच्या व युक्तींच्या भरभक्कम पायावर त्याची स्थापना करून त्याला अदृढ स्थान दिलें. हा मायावाद ऋग्वेदांतील सूक्तांत अथवा उपनिषद्ग्रंथांत जरी स्पष्टपणें कोठेंही मांडला नसला तरी माया या शब्दाचा देवतेची अनिर्वचनीय अलौकिक शक्ति या अर्थी अनेक वेळां प्रयोग केला आहे व परमात्मा हा मायाशक्तीनें युक्त आहे व मायेनें हें सर्व विश्व निर्माण करतो असेंही प्रतिपादिलें आहे. उदा० “ अस्मान्मायी सृजते सर्वमेतत्० ” (श्वे. ४।९) “ मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् ” (श्वे. ४।१०) वगैरे बरींच स्थळें निदर्शनास येतील. जरा खोल विचार केला असतां उपनिषदांमध्ये “ हें सर्व एक व अद्वितीय होतें ” (छां. ६।२।१) व “ तैच सत्य होय. ” (छां. ६।७।८) “ विकार फक्त शब्दांत आहेत, ब्रह्मच खरें आहे. ” (छां. ६।८) “ या जगाचें स्वरूप हें चकचकणाऱ्या सुवर्णाच्या तेजःपुंज पात्रानें झांकलेलें आहे ” असे उल्लेख आढळतात. यावरून प्रत्यक्ष रीतीनें नसला तरी तात्पर्यतः उपनिषदांमध्ये मायावाद बीजरूपानें आढळून येतो असें म्हणावें लागतें. मायावादाच्या परंपरेचा विचार केला असतां उपनिषदांमधील या अप्रत्यक्ष उल्लेखांशिवाय उपनिषत्कालीं व त्यानंतर गौडपादाचार्यांच्या कालापर्यंत मायावाद हल्लीं उपलब्ध असलेल्या कोणत्याही ग्रंथांत मांडलेला आढळत नाही.

अद्वैतमत मात्र उपनिषदांच्या कालानंतर जोरांत प्रचलित होतें व त्याची परंपराही अनेक विद्यापीठांत व मठांत जिवंत होती; व त्याचे पुरस्कर्तेही पराशरव्यास, शुक्र व बादरायण व्यास वगैरे अनेक होऊन गेले. मायावाद स्पष्टपणें गौडपादाचार्यांनीं प्रथम मांडला व तो गोविंद-यतींच्या द्वारें शंकराचार्यांकडे आला व शंकराचार्यांनीं तो उपनिषदें, भगवद्गीता व बादरायण-सूत्रें यांवर भाष्यें लिहून व उपदेशसाहस्री, विवेकचूडामणि वगैरे ग्रंथ लिहून प्रस्थापित केला. आचार्यांनंतर वृत्तिकारांनीं व टीकाकारांनीं त्याचा गुरुशिष्यपरंपरेनें स्पष्टीकरण देऊन विस्तार केला. या शिष्यपरंपरेंत कांहीं अगदीं किरकोळ स्वरूपाचे मतभेद होते; पण एकंदरींत पाहतां शंकराचार्यांनंतर हा मायावाद जिकडे तिकडे फार जोरांनें मांडला गेला व बहुतेक सर्व लोक शांकरमतानुयायी झाले. जरी कांहीं वर्षांनंतर रामानुजाचार्य, पूर्णप्रज्ञाचार्य व बल्लभाचार्य वगैरे मोठमोठ्या आचार्यांनीं शांकरमतास दृढ विरोध केला तरी वैदिक धर्माच्या अनुयायांमध्ये शंकराचा ७५ लोक शांकरमतानुयायी राहिले व आजमितीसही तशीच स्थिति आहे असें म्हटलें तरी चालेल.

३६. मायावादाची आवश्यकता:—मायावाद हा कितीही अंशानें व कितीही थोडक्या प्रमाणांत उपनिषदांमध्ये सांगितला असो, एवढें खरें कीं, शंकराचार्यांनीं त्याला खंबीर पायावर उभा केला व तो लोकांपुढें स्पष्टपणें मांडला. “ ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ” या श्लोकाधीत खरोखरच मायावादाचें सगळें स्वरूप ग्रथित झालें आहे. उपनिषदांमध्ये “ सत्यरूप अनंत असें ब्रह्म आहे ” (तै. २।१।१), “ हें सर्व ब्रह्म आहे ” (नृ. ता. ५), “ हें सर्व आत्मा आहे ” (नृ. ता. ५), “ त्यापासून सर्व झालें ”, “ येथें भेद ही वस्तु विद्यमानच नाही ” (बृ. ४।४।१९), अशा तऱ्हेचें तत्त्वज्ञान पदोपदीं दृष्टोत्पत्तीस येतें. किरकोळ सर्व भेद जरी बाजूला ठेवले व परिणामवादानें जरी सृष्टीतील निरनिराळ्या वस्तूंच्या मुळाशीं आपण गेलों तरी चेतन व अचेतन हा भेद कायम राहतोच. या चेतनालाच जीव, आत्मा, त्वंपदार्थ वगैरे पदांनीं संबोधितां येईल. तसेंच अचेतनाला अनात्मा, तत्पदार्थ वगैरे नांवांनीं संबोधितां येईल. “ हे सर्व आत्मा अथवा ब्रह्म आहे ” या प्रकारच्या उपनिषदांतील वाक्यांवरून उपनिषदांचें तात्पर्य अद्वैतपरच आहे, व तें सिद्ध करावयाचें म्हटल्यास ‘ चेतनापासून अचेतन झालें ’ असा आत्मैक्यवादच पतकरावा लागतो. ‘ अचेतनापासून चेतन झालें ’ अशा प्रकारचा जडैक्यवाद पतकरून तें सिद्ध करतां येत नाही. ‘ चेतन व अचेतन हीं दोनही तत्त्वे भिन्न व खरीं आहेत ’ अशा प्रकारचा द्वैतवाद अथवा ‘ चेतन व अचेतन हीं दोनही तत्त्वे खरीं नाहीत ’ हा शून्यवाद उपनिषत्प्रतिपादित आत्मैक्याच्या विरुद्ध जातो. ‘ हें सर्व अचेतन जग चेतन ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें ’ अशा तऱ्हेचें कार्यकारणभावाचें प्रतिपादन व चेतन आणि अचेतन हीं दोनही तत्त्वे वस्तुतः निरनिराळीं नाहीत तीं एकच आहेत या तऱ्हेचें प्रतिपादन यांमध्ये विरोध येतो व तो विरोध दूर करून आत्मैक्याचें प्रतिपादन करण्याची जबाबदारी प्रत्येक अद्वैतवाद्यावर पडते. भर्तृहरि, भर्तृप्रपञ्च वगैरे तत्त्ववेत्त्यांनीं आचार्यांच्या अगोदर, तसेंच रामानुजाचार्य, बल्लभाचार्य, भट्टभास्कर, निंबार्क वगैरे तत्त्ववेत्त्यांनीं आचार्यांनंतर आपआपल्या तऱ्हेनें आत्मैक्याचें विवरण व समर्थन केलें पण सूक्ष्म व निर्दुष्ट तर्क पद्धतीनें खोल विचार केल्यास प्रत्येक कल्पनेंत वैगुण्य उरलेलें दिसतेंच. तें घालविण्यास चेतन व अचेतन या दोहोंपैकी एक तत्त्व वस्तुतः खरें आहे व दुसरें तत्त्व व्यावहारिक दृष्ट्याच खरें आहे, म्हणजे वास्तविक पाहतां ते खरें नसून खरें असें भासतें अशीच कल्पना करावी लागते व तीच आचार्यांनीं आपल्या कुशाग्रबुद्धीनें केली व आत्मैक्याचें निर्दुष्ट रीतीनें समर्थन केलें. व्यवहारांत रामानुजाचार्यांचें

विशिष्टाद्वैत बुद्धीला ज्यास्त पटण्याजोगें आहे, तसें तें दृष्टोत्पत्तीस येतें व तसें मानण्यांत भाक्ति व उपासनामार्गीना पूर्ण वाव मिळतो म्हणून पुष्कळ विद्वान लोकांना रामानुजमत ज्यास्त व्यवहार्य वाटतें व तेंच बादरायणसूत्रांत वस्तुतः प्रतिपादित आहे व मायावाद हा केवळ अव्यवहार्य कल्पनेचा पसारा आहे असें ते म्हणतात. परंतु सगुणब्रह्माची पूर्ण उपासना करून ध्यानमग्न झालेल्या शुक, याज्ञवल्क्य, ज्ञानेश्वर वगैरे प्राचीन व अर्वाचीन योगी लोकांना शेवटीं गुण सोडून द्यावेच लागतात, तसेंच भेदवादाचें निर्मूलन करूं पाहणाऱ्या कुशाग्रबुद्धीच्या तत्त्ववेत्त्यासही चेतन व अचेतन यांमधील भेद, चेतन व अचेतन या दोहोंमध्ये आढळणारा 'सद्' अंश म्हणजेच मूळचें खरें चेतनतत्त्व व त्यालाच मर्यादितपणा अथवा नियंत्रणा येऊन चित्तत्व अचेतनाप्रमाणें भासतें असेंच मानावें लागतें. अर्थात् सामान्य जनतेला ह्या विचारसरणीचें अनुसरण करणें हें काम फार कठिण आहे. पण कार्यकारणभावाचें अखेरपर्यंत सूक्ष्म निरीक्षण करून आत्माद्वैत सिद्ध करून दाखविण्यास याशिवाय दुसरा मार्ग नाही व आचार्यांनीही हाच मार्ग स्वीकारिला.

✓ ३७. **मायावादाचे मूलभूत सिद्धांत :—**शंकराचार्यांच्या मतीं ब्रह्मच परमार्थसत्य आहे. तें सद्, चित् व आनंदस्वरूप आहे. तें सर्व विश्वाचें विवर्तोपादानकारण आहे. अपरब्रह्म अथवा माया ही उपादानकारण आहे. ब्रह्म हें श्रुतिसाध्य आहे. तें तर्कसाध्य नाही. म्हणून त्या बाबतीत अनुमानाला मुळींच जागा नाही. कार्याला म्हणजे जगांतील कोणत्याही वस्तूला कारणाशिवाय म्हणजे ब्रह्माशिवाय स्वतंत्र अस्तित्व असणें शक्य नाही. म्हणून सर्व कार्यांना व्यावहारिक सत्यत्व आहे. कार्य हें शून्यही नाही किंवा निव्वळ प्रातिभासिकही नाही. सर्व धर्म हे आभास आहेत. अविद्येनें आरोपिलेल्या गुणांनीं युक्त असें जें सगुणब्रह्म तें व्यावहारिक सत्य आहे. उपनिषदांतील सगुणब्रह्मपर वाक्यें हीं व्यावहारिक सत्स्वरूपाच्या अपरब्रह्माचें प्रतिपादन करतात व निर्गुणब्रह्मपर वाक्यें ही परमार्थिक ब्रह्माचें प्रतिपादन करतात. जीव आणि ब्रह्म हीं एकच आहेत. ज्याप्रमाणें घटाकाश हें मर्यादित झालेलें आकाशच असतें, त्याप्रमाणें अविद्येनें मर्यादित झालेला परमात्माच जीवात्मा नांवांनें समजला जातो. अर्थात् अविद्योपाधीनें युक्त परब्रह्म म्हणजेच जीव होय. पाण्यामधील सूर्याचें प्रतिबिंब जसें सूर्यापासून निराळें नसतें तसाच अविद्येमध्ये प्रतिबिंबित झालेला आत्माच हा जीवात्मा समजला जातो असेंही मानिलें असनां चालेल. तसेंच जास्वंदीच्या फुलाजवळ धरलेला स्फटिकाचा तुकडा जसा तांबडा नसून तांबडा दिसतो त्याप्रमाणें जीवात्मा निर्गुण असून सुद्धां अविद्येच्या सांनिध्यामुळें सगुण दिसतो. जीव हा वस्तुतः ज्ञानस्वरूप आहे पण अविद्येनें त्याचें ज्ञान झांकलेलें आहे. त्यामुळेंच तो संसारांत गटांगळ्या खात राहतो. ज्ञानृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे सर्व गुण जीवामध्ये औपाधिकच आहेत. श्रौतस्मार्त कर्में करण्यानें जीवाची चित्तशुद्धि होते, उपासनेनें चित्त स्थिर होतें, नंतर विवेक व वैराग्य प्राप्त झाल्यानंतर चित्ताचें समाधान होतें. श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांनीं आत्म्याच्या ज्ञानाला मदत होते. आत्म्याचें ज्ञान ही कांहीं एरव्हीच्या ज्ञेय वस्तूसारखी ज्ञेय वस्तु नाही. आत्मसाक्षात्कार म्हणजे स्वतःसिद्धच असलेलें जें जीवाचें पारमार्थिक स्वरूप त्याचें प्रत्यक्षीकरण होय. या साक्षात्काराला ज्ञानकर्मसमुच्चय किंवा ज्ञानकर्मसहप्रयोगाची मुळींच अपेक्षा नाही. पूर्ण चित्तशुद्धि, कडकडीत वैराग्य, निर्मल ज्ञान व निर्विकल्प समाधि यांनींच आत्मज्ञान अथवा आत्मसाक्षात्कार होतो व जीवांची संसारापासून मुक्ति होते.

३८. **उपनिषद्ग्रंथ व भगवद्गीता यांवरील ग्रंथसंपात्ति :—**एकंदरीत पाहतां मूल दहाबारा उपनिषद्ग्रंथ हे जगांतील आज उपलब्ध असलेल्या तत्त्वज्ञानप्रतिपादक ग्रंथांमधील

जुन्यांत जुने ग्रंथ आहेत. या उपनिषद्ग्रंथांवर भाष्यरूपानें, वृत्तिरूपानें व टीकारूपानें अनेक लहानमोठे ग्रंथ आजपर्यंत लिहिले गेले आहेत. त्यांमध्ये शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य व मध्वाचार्य या चार आचार्यांनी लिहिलेल्या भाष्यांचा प्रामुख्याने उल्लेख केला पाहिजे. या विद्वान् आचार्यांनी उपनिषदांमध्ये सांगितलेल्या तत्त्वज्ञानाचा ऊहापोह करून ब्रह्मज्ञान किंवा आत्मज्ञान हें जरी मोक्षसाधन असलें तरी त्याचें स्वरूप व तें संपादन करण्याचे उपाय यांमध्ये भेद दाखविला आहे. या आचार्यांनी केलेल्या भाष्यग्रंथांवर त्यांच्या शिष्यप्रशिष्यांनी अनेक टीकात्मक व वृत्तिरूप ग्रंथ लिहिले. यांशिवाय प्रत्यक्ष उपनिषदांचें विवेचन करणारे अनेक वृत्तिरूप व टीकारूप ग्रंथ उपलब्ध आहेत. या सर्व ग्रंथांमध्ये श्रीशंकराचार्यांचे आज्ञेगुरु गौडपादाचार्य यांनी लिहिलेल्या मांडूक्योपनिषत्कारिका व शंकराचार्यांचे शिष्य सुरेश्वराचार्य यांनी लिहिलेले बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक हे दोन ग्रंथ जरी उपनिषद्ग्रंथांख्यानरूप असले तरी वेदान्तग्रंथांमध्ये प्रामुख्याने त्यांची गणना करणें जरूर आहे. फार काय, पण गौडपादाचार्यांच्या कारिकांचा उल्लेख शंकराचार्यांना मायाद्वैतमतप्रतिपादन करण्याचे कामी एक स्फूर्तिदायक ग्रंथ म्हणून करतां येणें शक्य आहे. या कारिकांवरही शंकराचार्यांनी भाष्य लिहिलें आहे. ज्याप्रमाणें उपनिषदांवर शंकराचार्य इत्यादि चारही आचार्यांनी अथवा त्यांचे शिष्यांनी भाष्ये लिहिली आहेत त्याप्रमाणेंच भगवद्गीता व ब्रह्मसूत्रे यांवर लिहिलेलीं व या चारही मतांचें विवरण करणारीं भाष्ये प्रसिद्ध आहेत. या चारही संप्रदायांतील आचार्यांना जरी उपनिषद्ग्रंथ प्रमाणभूत असले तरी आप-आपल्या मतांचें वैशिष्ट्यप्रतिपादनाला कांहीं बाबतीत त्यांचा उपयोग न झाल्यास त्या त्या संप्रदायामध्ये श्रुतिग्रंथ म्हणून मानण्यांत आलेले जुने सांप्रदायिक ग्रंथ व महाभारत, विष्णुपुराण इत्यादि पुराणग्रंथ यांचाही उपयोग या आचार्यांनी वेळोवेळीं केला आहे. या बाबतीत महत्त्वाची लक्षांत घ्यावयाची गोष्ट म्हणजे शंकराचार्यांनी मात्र आपल्या मतप्रतिपादनाचे कामी अशा ग्रंथांचा उपयोग फारच अल्प प्रमाणांत केला आहे. आज उपलब्ध असलेल्या २५० पेक्षां ज्यास्त उपनिषद्ग्रंथांपैकी जुन्या दहापंधरा उपनिषद्ग्रंथांवरील महत्त्वाचीं भाष्ये, टीका व वृत्ति यांची संख्या सहज पन्नासांपर्यंत जाईल. तत्त्वप्रतिपादनाचे बाबतीत भगवद्गीतेचें महत्त्व सामान्य जनतेच्या दृष्टीनें उपनिषद्ग्रंथांपेक्षां कांकणभर ज्यास्तच आहे. गीतेवरील महत्त्वाच्या भाष्य व वृत्ति या स्वरूपाच्या ग्रंथांचीही संख्या सहज पन्नासांपेक्षां ज्यास्त होईल. बादरायणसूत्रांवरही शंकराचार्यांचे पूर्वी कांहीं भाष्यग्रंथ व वृत्तिग्रंथ लिहिले गेले व त्यांनंतर रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य, श्रीकण्ठाचार्य, श्रीकराचार्य, निम्बार्क व विज्ञानभिक्षु यांनीही आपापल्या मतांचें वैशिष्ट्य दाखविणारीं भाष्ये लिहिलीं. त्यांपैकी शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य व मध्वाचार्य यांचा जीवनकाल, विचारसरणी व मतवैशिष्ट्य यांचें विवेचन प्रथमावृत्तीच्या प्रस्तावनेत केलेच आहे.

३१. शांकरमतावरील प्रमुख ग्रंथ :—जरी वर वर्णन केलेल्या मायावादाचीं बीजे शंकराचार्यांच्या पूर्वीच्या कांहीं ग्रंथांमध्ये आढळून आलीं, तरी मायावाद म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या ब्रह्माद्वैतमताचे प्रवर्तक म्हणून शंकराचार्यच समजले जातात, व या मायावादाचें विवेचन शंकराचार्यांनी आपल्या लहानमोठ्या ग्रंथांमध्ये थोड्या फार प्रमाणानें केलें आहे. या मायावादाचा जोरानें पुरस्कार त्यांचे ग्रंथांवर टीका ग्रंथ लिहून त्यांच्या शिष्यप्रशिष्यांनी उत्तम रीतीनें केला. या शिष्यप्रशिष्यांनी अद्वैत वेदान्तावर स्वतंत्र प्रबन्धग्रंथ वेळोवेळीं लिहून व ठिकठिकाणी अद्वैत मताचें प्रांतपादन करून आजतागायत भारतामध्ये तत्त्वज्ञानप्रतिपादक भिन्न भिन्न मतांमधील शंकराचार्यांनी प्रतिपादन केलेल्या मायाद्वैताचें

महत्त्व कायम राखिलें आहे. इतकेंच नव्हे, तर शंकराचार्यांचे नंतर सतत दहा शतकें स्वतः उत्तम प्रकारची ग्रंथनिर्मिति करून मायावादाला उत्तम प्रकारें प्रतिष्ठापित केलें आहे. शांकरभाष्यावर अनेक टीकाग्रंथ लिहिले गेले. त्यांमध्ये प्रमुखत्वानें आनन्दगिरीची न्याय-निर्णय टीका (इ. स. ८२५), पद्मपादांची पञ्चपादिका (इ. स. ८४०), वाचस्पति-मिश्रांची भामती (इ. स. ८४०), अद्वैतानन्दसरस्वतीचे ब्रह्मविद्याभरण (इ. स. १२००), गोविन्दानन्दांची रत्नप्रभा (इ. स. १५५०), यांची प्रामुख्याने गणना केली जाते. यांपैकी पञ्चपादिका व भामती या विद्वत्तापूर्ण टीकांवरही टीका लिहिल्या गेल्या आहेत. शांकरवेदान्तावर लिहिलेल्या स्वतंत्र ग्रंथांमध्ये सर्वज्ञात्ममुनीचें संक्षेपशारीरक (इ. स. ९००), सुरेश्वराचार्यांची नैष्कर्म्यसिद्धि (इ. स. ८२५), चित्सुखाचार्यांची न्यायमकरन्द टीका—चित्सुखी (इ. स. १२२५), श्रीहर्षाचें खंडनखण्डखाद्य (इ. स. १२००), माधवाचार्यांची पञ्चदशी, सर्वदर्शनसंग्रह, वैयासिकन्यायमाला इत्यादि ग्रंथ (इ. स. १३५०), सदानन्दांची अद्वैत-ब्रह्मसिद्धि व वेदान्तसार (इ. स. १५५०), धर्मराजाध्वरीन्द्रांची वेदान्तपरिभाषा (इ. स. १५६०), मधुसूदनसरस्वतीचे प्रस्थानभेद, अद्वैतसिद्धि, सिद्धान्तबिन्दु इत्यादि ग्रंथ (इ. स. १५६०), अप्पयदीक्षितांचा सिद्धान्तलेश (इ. स. १६००) व सर्वांत शेवटीं शास्त्रीबोवांचा अद्वैतामोद (इ. स. १९२०) या ग्रंथाची शांकराद्वैतमतप्रस्थापनेचे बाबतीत बहुमोल कामगिरी झाली आहे. या ग्रंथांशिवाय इतरही अनेक स्वतंत्र वृत्तिग्रंथ व टीकाग्रंथ लिहिले गेले. या सर्वांची गणना करणें झाल्यास त्यांची संख्या सहजच दोनशेंच्या वर जाईल. शांकराद्वैतमतप्रतिपादनाचे बाबतीत अत्यंत महत्त्वाच्या ग्रंथांची निवड करावयाची म्हटल्यास त्या कार्मी पुढील कारिका उपयुक्त होण्यासारख्या आहेत :—

आदा शारीरकं भाष्यं ततः स्यात् पञ्चपादिका ।
 बृहदारण्यभाष्यस्य वार्तिकं तदनन्तरम् ॥ १ ॥
 नैष्कर्म्यसिद्धिस्तु ततो भामती स्यात्ततः परा ।
 ततः संक्षेपशारीरं ग्रन्थषट्कं पुरातनम् ॥ २ ॥
 खण्डनानां खण्डखाद्यं ततः पञ्चदशी मता ।
 वेदान्तसारो वेदान्तपरिभाषा तथैव च ॥ ३ ॥
 सिद्धान्तलेशः सिद्धान्तबिन्दुः स्यात्तदनन्तरम् ।
 अद्वैतसिद्धिरद्वैतामोदोऽन्ते परिकीर्तितः ॥ ४ ॥
 चतुर्दशात्र रत्नानि शाङ्करे स्युर्मतार्णवे ।
 यः पठेत्प्रयतो निस्थं सोधीती शाङ्करे मते ॥ ५ ॥

४०. प्रस्तावनेचा उपसंहार :—चार्वाक, जैन व बौद्ध इत्यादि अवैदिक दर्शनांवरील ग्रंथ सोडल्यास व उपनिषत्प्रतिपादित तत्त्वज्ञान वेदप्रामाण्य स्वीकारून ज्यांनी प्रतिपादित केले असे केवळ ग्रन्थ विचारांत घेतल्यास उपलब्ध अशा लौकिक ' वेदान्तशास्त्र ' या नांवानें संबोधिल्या जाणाऱ्या शास्त्रावरील संस्कृत भाषेत लिहिलेल्या ग्रंथांची संख्या सहज चारपांच-शेच्या वर जाईल. सर्वांचे जरी नाही, तरी यांतील बऱ्याचशा ग्रंथांचें परिशीलन करणें सनुष्याच्या अल्प आयुर्मर्यादेंत जरी शक्य नसलें तरी भारतीय तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप मूलग्रन्थ वाचून आकलन करावयाचें झाल्यास दहा बारा आद्य उपनिषद्ग्रन्थ, त्यांचेवरील मणिप्रभे-मारखी एकादी सुंदर वृत्ति, भगवद्गीता व तिच्यावरील नीलकण्ठीसारखी एखादी सुलभ टीका, चारही आचार्यांची बादरायणसूत्रांवरील भाष्ये व उपरिनिर्दिष्ट चौदा रत्नग्रंथांपैकी कांही ग्रंथ,

यांचें अध्ययन शक्य तर गुरुमुखांतून स्पष्टीकरण घेऊन करणें हे वेदान्तरहस्य समजण्यास अस्यन्त उपयुक्त आहे; व तें केल्यानंतर जर आधुनिक विद्वानांनीं इतर भाषांमध्ये लिहिलेल्या भारतीय तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांचा अभ्यास केला, तर त्या विद्वानांनीं प्रतिपादन केलेलें तत्त्वज्ञान व त्यावरून काढलेले निष्कर्ष यांच्या महत्त्वाची व ग्राह्याग्राह्यतेची कल्पना योग्य रीतीनें करता येईल. अर्थात्, असें वेदान्तरहस्य समजणाऱ्या हजारों व्यक्तींतून एकादीच व्यक्ति या वेदान्ताचें आचरण करणारी निघूं शकेल हें सांगण्याची जरूरच नाही. एकंदरीत, या भारतीय तत्त्वज्ञानाचे प्रवाह निरनिराळ्या अनेक दिशांनीं वाहतांना दिसले तरी त्यांचें मूलगामी स्वरूप एकच आहे हें थोडक्यांत सांगून व या विषयाचें परिशीलन करून विस्तारानें त्याचें प्रतिपादन करण्याचें काम अभ्यासू वाचकवर्गापुढें व विद्वत्तायुक्त अध्यापकवर्गापुढें ठेवून ही अल्प प्रस्तावना पुर करतो व पितृचरणांच्या पंधराव्या श्राद्धदिनीं त्यांना अर्पण करतो.

१८१ सदाशिव पेठ, पुणे. }
१४ ऑक्टोबर १९५७. }

काशीनाथ वासुदेव अभ्यंकर.

प्रथमावृत्तीची प्रस्तावना

१. भाषांतर—ग्रंथाचें स्वरूप व प्रयोजन:—ग्रंथास प्रस्तावना लिहिली असतां त्या ग्रंथामध्ये ज्या विषयाचें प्रतिपादन केलें असेल त्या विषयाची चांगली माहिती वाचकांना मिळते, आणि त्यामुळें तो ग्रंथ वाचण्याविषयी वाचकांचीं मनं उत्सुक होतात; म्हणूनच ग्रंथाच्या आरंभी प्रस्तावना लिहिण्याची पद्धत सुरू झाली आहे. त्या पद्धतीला अनुसरून मीही या ग्रंथाची प्रस्तावना लिहित आहे. श्रीशंकराचार्य यांनीं ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ समजावा या हेतूनें त्या सूत्रांवर भाष्य केलें आहे. यालाच 'शारीरभाष्य' म्हणतात. शारीरभाष्य हें संस्कृत भाषेमध्ये लिहिलें असल्यामुळें मराठी वाचकांना त्याचा उपयोग होत नाही; म्हणून श्रीमंत महाराज सयाजीराव गायकवाड सेनाखासखेल समशेरबहादूर यांनीं त्याचें मराठी भाषांतर करण्याविषयी आज्ञा केली. त्या आज्ञेला अनुसरून मी व कै. दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर, फर्ग्युसन कॉलेजांतील संस्कृतचे प्रोफेसर या उभयतांनीं हें मराठी भाषांतर तयार केलें आहे. ग्रंथ वाचण्यास सुलभ जावा म्हणून या भाषांतरामध्ये प्रत्येक अधिकरणापूर्वीं त्या अधिकरणांतील सारांश थोडक्यांत दिला आहे. भाषांतर मूळ ग्रंथाला धरूनच करावयाचें असल्यामुळें त्यामध्ये कांहीं कमज्यास्त लिहितां येत नाही. परंतु ज्या ठिकाणी भाषांतर समजण्यास कठीण झालें असेल त्या ठिकाणी खाली टिपा दिल्या आहेत. तसेंच, ज्या ठिकाणी भाषांतर सोपें असूनही विषयाची विशेष फोड केली पाहिजे असें दिसून आलें त्या ठिकाणी ती फोड खालील टीपेंत केली आहे. भाषांतराच्या आरंभी अनुक्रमणिका दिली आहे; व शेवटीं शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य या चौघांच्या मतांप्रमाणें ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ परिशिष्टांत दिला आहे. या परिशिष्टामध्ये प्रत्येक पानाचे वरचे बाजूला संस्कृत सूत्रें देऊन खाली चार रकाने करून एक एक रकान्यामध्ये शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य व पूर्णप्रज्ञाचार्य यांनीं केलेला अर्थ अनुक्रमें दिला आहे व त्याचें अधिक स्पष्टीकरण करण्याकरितां त्या त्या मताला अनुसरून खाली टिपा दिल्या आहेत. सूत्रार्थ जुळण्याकरितां अध्याहृत घेतलेले अधिक शब्द कंसांत घातले आहेत. त्यानंतर श्रुती वगैरेंचें सूचीपत्र दिलें आहे; त्यामध्ये ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुंडक, मांडूक्य, तैत्तिरीय, नारायण, ऐतरेय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक, श्वेताश्वतर, कौषीतकि, जाबाल, कैवल्य, ब्रह्मविंदु, नृसिंहतापिनी, अग्निरहस्य, ऋक्संहिता, तैत्तिरीयसंहिता, तैत्तिरीय-ब्राह्मण, तैत्तिरीयारण्यक, शतपथब्राह्मण, छंदोगब्राह्मण, षड्विंशब्राह्मण, तांड्यब्राह्मण, इतर श्रुती, श्रीमद्भगवद्गीता, ब्रह्मसूत्र, जैमिनिस्त्र, संकर्षकांड, पाणिनिस्त्र, आपस्तंबधर्मसूत्र, न्यायसूत्र, वैशेषिकसूत्र, योगसूत्र, गौडपादकारिका, महाभारत, मनुस्मृति आणि यास्क वगैरेंचीं वाक्यें इतक्यांचा संग्रह झाला आहे. त्यानंतर भिन्नार्थक शब्दांची, न्यायांची आणि अधिकरणांची वर्णानुक्रमानें सूची व भिन्न पदच्छेदांची अध्यायांच्या क्रमानें सूची दिली आहे.

२. श्रीशंकराचार्याचें अवतारकार्य:—प्राचीन काळीं या भरतखंडामध्ये जो वैदिक धर्म सुरू होता तो बौद्ध मत उत्पन्न झाल्यामुळें लुप्तप्राय झाला. राजे व प्रजा बौद्ध-मत्ताला अनुसरून वागूं लागले, अशा स्थितींत बराच काल गेल्यामुळें लोकांनीं यज्ञ वगैरे कर्में करण्याचीं सोडून दिलीं. आत्मज्ञानाचा खरा मार्ग बंद पडला. श्रीमद्द्वैपायनांनीं केलेली ब्रह्मसूत्रें अतिसंक्षिप्त असल्यामुळें त्यांचें खरें तात्पर्य लोकांचें ध्यानांत येईना. बौद्ध सांगतील तीच खरा

मोक्ष मार्ग अशी लोकांची दृढ समजूत झाली. या कारणामुळे कांहीं ऋषींना अतिशय खेद होऊन त्यांनीं अबूच्या पहाडावर मोठा यज्ञ केला. त्या यज्ञांतील अग्नीमधून प्रमर वगैरे क्षत्रिय उत्पन्न झाले व त्यांनीं बौद्धधर्मी राजांभा पराभव केला असें म्हणतात. पुढें बौद्ध धर्मीला पुरस्कर्ता नसल्यामुळे त्या धर्माचा प्रचार कमी होऊन इसवी सनाच्या सहाव्या सातव्या शतकाच्या सुमारास फिरून जुन्या वैदिक धर्मीला सुरुवात झाली. इ. स. ७५० च्या सुमारास नहार प्रांतामध्ये कुमारिल भट्ट उत्पन्न झाले; त्यांनीं जुना वैदिक धर्म बराच ऊर्जितावस्थेस आणिला. त्यांना दक्षिणेतील सुधन्वा राजाचें बरेंच साहाय्य होतें. हे शंकराचार्यांचे गुरु होत. नंतर आठव्या शतकामध्ये श्रीशंकराचार्य अबतीर्ण होऊन त्यांनीं जुन्या वैदिक धर्माचा प्रचार भारतामध्ये सर्वत्र अबाधित चालू केला. श्रीशंकराचार्य यांचा जन्म शालिवाहन शके ७१० (विक्रम संवत् ८४५ व इसवी सन ७८८) विभवनामक संवत्सरामध्ये वैशाख महिन्यांतील शुद्ध दशमी दिवशीं झाला. श्रद्धालू लोक असें म्हणतात कीं वैदिक धर्माची स्थापना करण्याकरितां भगवान् शंकरच शंकराचार्य या रूपानें अवतीर्ण झाले. कारण शंकराचार्यांनीं आपल्या आयुष्याच्या अगदीं थोडक्या अवधींत जीं जीं कृत्यें केलीं तीं कृत्यें कितीही बुद्धिमान् मनुष्य असला तरी त्याचे हातून होणें अशक्य होतें. त्यांनीं पूर्वेकडे जगन्नाथपुरी येथें गोवर्धनपीठ, दक्षिणेकडे शृंगेरी येथें शृंगेरीपीठ, पश्चिमेकडे द्वारका येथें शारदापीठ, आणि उत्तरेकडे बदरीनारायण येथें ज्योतिःपीठ असे चार दिशांकडे चार मठ स्थापून त्यांवर अनुक्रमें त्रोटकाचार्य हस्तामलकाचार्य, सुरेश्वराचार्य, व पद्मपादाचार्य अशा चार शिष्यांची योजना केली. त्यांपैकीं हल्लीं ज्योतिर्मठ विच्छिन्न झाला आहे असें म्हणतात. ह्या शिष्यांनीं नेहमीं आपल्या मठामध्ये न राहतां नियमित प्रांतामध्ये संचार करून धर्मोपदेश करावा असें ठरविण्यांत आलें.

३. धर्माचें स्वरूप व त्याला उपयुक्त प्रमाणांचें विवेचनः—धर्माचें ज्ञान शब्द—प्रमाणानेंच होतें; दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें होत नाही. धर्माचें ठिकाणीं शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे गुण नसल्यामुळे त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें अशक्य आहे. अनुमान हें कोणत्याही वस्तूच्या स्वरूपाचें ज्ञान करून देण्याच्या कामीं उपयोगी पडत नाही; तर ' जी वस्तु पूर्वी समजलेली आहे अशा वस्तूचा एखाद्या पदार्थाशीं संबंध आहे ' इतकेंच अनुमानानें समजतें. उपमानानेंही धर्माचें ज्ञान होणार नाही; कारण वस्तु आणि तिचें नांव या दोहोंतील संबंधच फक्त उपमानानें समजतो; आणि येथें तर वस्तूचेंच मुळीं ज्ञान झालेलें नसतें. तेव्हां प्रथमतः धर्माचें ज्ञान शब्दावरूनच होणें शक्य आहे. आतां, जरी श्रुति—स्मृती ह्या धर्माचें ज्ञान करून देण्याच्या कामीं उपयोगीं पडतील तरी त्यांवरून फक्त धर्माची सामान्य कल्पना मात्र मनांत येईल; विशेष कल्पना मनांत येणार नाही. आणि धर्माचें आचरण कसें करावें हें त्याच्या सामान्य कल्पनेनें समजणें कठीण आहे. शिवाय, श्रुतिस्मृतींचा अर्थ जेथें संशयित असेल तेथें त्यांच्या अर्थाचा निश्चय गुरूपदेशावांचून होणें बहुतेकांना अशक्य असतें. म्हणून श्रीशंकराचार्य यांनीं ' लोक चांगल्या मार्गाला लागावे ' या हेतूनें आपल्या शिष्यांना धर्मोपदेश करण्याविषयीं आज्ञा केली. अमुक प्रकारानें उपदेश केला असतां त्याचा उपयोग शिष्याला चांगला होईल या गोष्टीचा निश्चय करण्याकरितां उपदेश करणाऱ्यांना धर्मग्रंथांची अत्यंत जरूर आहे. धर्मग्रंथांमध्ये वेद हे आद्य धर्मग्रंथ होत. धर्माचें मुख्य प्रतिपादन वेदांमध्ये केलें आहे. धर्म हा साध्य आणि सिद्ध असा दोन प्रकारचा आहे. यज्ञ, दान, तप वगैरे पुण्यकारक कर्में करणें हा साध्य धर्म होय; आणि परब्रह्माचें अनुचितन करणें हा सिद्ध धर्म होय. ऋग्वेदादि ग्रंथांमध्ये साध्य धर्माचें प्रतिपादन केलें आहे; आणि उपनिषदांमध्ये सिद्ध

धर्मांचें प्रतिपादन केलें आहे. उपनिषद्-भागाला वेदान्त असें म्हणतात. कारण, उपनिषद्-भाग हा वेदाचा अंत म्हणजे शेवटचा भाग आहे. हाच सर्व वेदांपैकी मुख्य भाग होय. कारण यामध्ये प्रतिपादन केलेला जो सिद्ध धर्म तो साध्य धर्मापेक्षां श्रेष्ठ आहे. साध्य धर्म हा सिद्ध धर्माला अंगभूत आहे. आतां भेददृष्टि असल्याशिवाय कर्म करतां येत नाही, आणि ब्रह्मचिंतन हें अभेददृष्टीनेच कर्तव्य आहे (ब्र. सू. अ. ४ पा. १ सू. ३ पहा). तेव्हां अर्थातच त्या दोहोंमध्ये जरी विरोध आहे, तरी तेवढ्यामुळें ' साध्य धर्म हा सिद्ध धर्माला अंगभूत आहे ' असें म्हणण्याला कांहीं हरकत येत नाही. कारण, विरोध असल्यामुळें ब्रह्म-विद्या उत्पन्न झाल्यानंतर कर्मांची बिलकूल जरूर नाही; परंतु ब्रह्मविद्या उत्पन्न होण्याला यज्ञ, दान, तप वगैरे कर्मांची जरूर आहेच. ही गोष्ट बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये (४।४।२२) व शारीरभाष्यामध्ये (३।४।२६) स्पष्ट सांगितली आहे. यज्ञ वगैरे कर्में केल्याशिवाय मन शुद्ध होत नाही; आणि मन शुद्ध झाल्याशिवाय ब्रह्मचिंतन करण्याचा अधिकार प्राप्त होत नाही.

✓ ४. पूर्वमीमांसासूत्रें व उत्तरमीमांसासूत्रें :—वेदांमध्ये साध्य व सिद्ध अशा दोन्ही धर्मांचें प्रतिपादन केलें आहे असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. वेदाचा अर्थ सर्व ठिकाणी सहज समजण्यासारखा नाही. कांहीं ठिकाणी अर्थ मुळीच समजत नाही; कांहीं ठिकाणी भलताच अर्थ मनांत येतो, व कांहीं ठिकाणी संशय उत्पन्न होतो. हें अज्ञान, विपर्यास, आणि संदेह दूर करून खऱ्या अर्थाचा निश्चय करण्याकरितां मीमांसाशास्त्र प्रवृत्त झालें आहे. त्याचे पूर्व-मीमांसा व उत्तर-मीमांसा असे दोन भाग आहेत. वेदामध्ये ज्या दोन प्रकारच्या धर्मांचें प्रतिपादन केलें आहे त्यांपैकी साध्य धर्मांचें प्रतिपादन करणाऱ्या वेदाच्या अर्थाचा निश्चय करण्याकरितां पूर्वमीमांसाशास्त्र प्रवृत्त झालें. या शास्त्रावर जैमिनीचे बारा अध्याय सूत्र आहे; व त्याचेंच परिशिष्ट म्हणून निराळे चार अध्याय आहेत. या चार अध्यायांना ' संकर्ष-कांड ' असें म्हणतात. या जैमिनि-सूत्रांचा अर्थ समजण्याकरितां शबरस्वामींनी भाष्य लिहिलें आहे. सिद्ध धर्मांचें प्रतिपादन करणाऱ्या वेदाच्या अर्थाचा निश्चय करण्याकरितां उत्तरमीमांसाशास्त्र प्रवृत्त झालें. यावर श्रीव्यासांनी चार अध्याय सूत्र केलें आहे. यालाच ब्रह्मसूत्र म्हणतात. कारण, ह्या सूत्रामध्ये ब्रह्मासंबंधानें विचार केला आहे. शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, आणि पूर्णप्रशाचार्य या चौघांनी आपआपल्या मताप्रमाणें ह्या ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ केला आहे. बहुतेक सूत्रांचा अर्थ सारखाच असून कांहीं सूत्रांच्या अर्थांमध्ये मात्र फरक आहे. मूळ संस्कृत सूत्र कसें आहे व त्याचा कोणी कसा अर्थ केला आहे हें समजण्याकरितां भाषांतराच्या शेवटीं एक परिशिष्ट जोडलें आहे.

✓ ५. ब्रह्मसूत्रांतील पाठभेद, अधिकरणभेद, व पदच्छेद :— सूत्रपाठा-संबंधानेही या चौघांमध्ये मतभेद आहे. उदाहरणार्थ, ' प्रतिज्ञाविरोधात् ' (१।१।९) ' अत एव च स ब्रह्म (१।२।१६) हीं सूत्रें रामानुजाचार्यांच्या पाठामध्ये आहेत; बाकीच्या तिघांच्या पाठामध्ये नाहीत. तसेंच ' क्षणिकत्वाच्च ' (२।२।३१) ' संबन्धानुपपत्तेश्च ' (२।२।३८) ' श्रुतेश्च ' (३।४।४६) ' उभयव्यामोहात्तत्सिद्धेः ' (४।३।५) हीं सूत्रें रामानुजाचार्यांच्या पाठामध्ये नाहीत; इतरांच्या पाठामध्ये आहेत. ' श्रुतेश्च ' हें सूत्र पूर्ण-प्रशाचार्यांच्या पाठामध्येही नाही. ' वरुणाच्चाधीन्द्रप्रजापती ' (४।३।४) हें सूत्र वल्लभाचार्यांच्या पाठामध्ये आहे; इतरांच्या पाठामध्ये नाही. ' भावशब्दाच्च ' (३।४।२२) हें सूत्र वल्लभा-चार्यांच्या पाठामध्ये नाही; इतरांच्या पाठामध्ये आहे. ' इश्यते तु ' (२।१।५) ' युक्तेश्च ' :

(२।३।१९) ' प्रतिज्ञानुपरोधाच्च ' (२।४।३) ' स्मरणाच्च ' (३।१।२३) हीं सूत्रे पूर्ण-प्रज्ञाचार्यांच्या पाठामध्ये आहेत; इतरांच्या पाठामध्ये नाहीत. तसेच ' जन्माद्यस्य यतः ' (१।१।२) ' शास्त्रयोनिव्वात् ' (१।१।३) अशीं दोन सूत्रे शंकराचार्य, रामानुजाचार्य आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य यांच्या पाठामध्ये आहेत. वल्लभाचार्यांच्या पाठामध्ये ' जन्माद्यस्य यतः शास्त्र-योनिव्वात् ' असे एकच सूत्र आहे. असाही फरक बऱ्याच ठिकाणी असलेला दृष्टीस पडतो. शिवाय, पाठभेदही बरेच आहेत. परिशिष्टामध्ये संस्कृत सूत्रावर आंकडा घालून खाली पाठभेद दिले आहेत. त्यावरून कोणते सूत्र कोणी अधिक घेतले आहे, कोणी घेतले नाही, व कोणाच्या पाठामध्ये एक सूत्र आहे, आणि त्याचीच दोन सूत्रे कोणाच्या पाठामध्ये आहेत व कोणाचा पाठ कसा आहे ते सर्व समजेल. प्रत्येक पादामध्ये सूत्रे किती आहेत ते समजण्याकरितां सूत्राच्या आरंभी आंकडा दिला आहे तो त्यांच्या त्यांच्या पाठाप्रमाणेच दिला आहे. तसेच, अधिकरणे देखील सर्वांनी सारखी केली नाहीत. एका भाष्यकाराने एखाद्या अधिकरणाला ज्या सूत्रापासून आरंभ केला असेल त्या सूत्रापासूनच दुसरा भाष्यकार नियमाने अधिकरणाला आरंभ करतो असे नाही. उदाहरणार्थ :—' सर्वथापनुपपत्तेश्च ' (२।२।३२) या सूत्राचे निराळे अधिकरण रामानुजाचार्यांनी केले आहे; इतरांनी केले नाही. ' गुहां प्रविष्टौ ' (१।२।११) या सूत्रापासून निराळे अधिकरण शंकराचार्य, वल्लभाचार्य, आणि पूर्ण-प्रज्ञाचार्य यांनी केले आहे. रामानुजाचार्यांनी केले नाही. ' शब्दविशेषात् ' (१।२।५) या सूत्रापासून निराळे अधिकरण वल्लभाचार्यांनी केले आहे; इतरांनी केले नाही. ' न प्रयोजन-वत्त्वात् ' (२।१।३२) या सूत्रापासून निराळे अधिकरण शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य यांनी केले आहे; वल्लभाचार्यांनी केले नाही. ' छन्दोभिधानात् ' (१।१।२५) या सूत्रापासून निराळे अधिकरण पूर्णप्रज्ञाचार्यांनी केले आहे; इतरांनी केले नाही. ' चमसवदविशेषात् ' (१।४।८) या सूत्रापासून निराळे अधिकरण शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, आणि वल्लभाचार्य यांनी केले आहे; पूर्णप्रज्ञाचार्यांनी केले नाही. याप्रमाणे अधिकरणांमध्ये फरक बऱ्याच ठिकाणी दृष्टीस पडतो. कोणाच्या मतामध्ये कोणत्या सूत्रापासून निराळ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे ते परिशिष्टामध्ये दिलेल्या आंकड्यावरून समजेल. ज्या सूत्रामध्ये अधिकरण संपले असेल त्या सूत्राच्या शेवटी कसांत अधिकरणाचा आंकडा त्या त्या मताप्रमाणे दिला आहे. सूत्रांचा पदच्छेदही या भाष्यकारांनी कांही ठिकाणी निरनिराळा केला आहे. उदा० ' नात्माश्रुतेः० ' (२।३।१७) या सूत्रामध्ये रामानुजाचार्यांनी ' श्रुतेः ' असा; आणि इतरांनी ' अश्रुतेः ' असा पदच्छेद केला आहे. ' रूपादिमत्त्वात्० ' (२।२।१५) या सूत्रामध्ये ' अदर्शनात् ' असा पदच्छेद वल्लभाचार्यांनी व दर्शनात् असा पदच्छेद इतरांनी केला आहे. ' समाननामरूपत्वात्० ' (१।३।३०) या सूत्रामध्ये ' अवृत्तौ ' असा पदच्छेद पूर्णप्रज्ञाचार्य करतात, ' आवृत्तौ ' असा पदच्छेद इतर करतात. याप्रमाणे बऱ्याच ठिकाणी भिन्न भिन्न पदच्छेद केले आहेत. ते समजण्याकरितां परिशिष्टाच्या शेवटी चारी अध्यायांतील भिन्न भिन्न पदच्छेद अध्यायांच्या क्रमाने दिले आहेत. तसेच कांही ठिकाणी सूत्रांतील शब्दांचे अर्थ निरनिराळे घेतले आहेत तेही वर्णक्रमाने शेवटी दिले आहेत.

✓ ६. पाठभेद व अधिकरणभेद यांविषयी विवेचनः—या पाठभेदासंबंधाने विचार केला असतां असे दिसून येते की, बहुतेक ठिकाणी शंकराचार्यांनी जो पाठ घेतला आहे तो इतरांपैकी कोणीतरी दोघांनी घेतलेला आढळतो. म्हणजे विवक्षित ठिकाणी शंकरा-चार्यांचा पाठ रामानुजाचार्यांच्या पाठाहून वेगळा असो, की वल्लभाचार्य किंवा पूर्णप्रज्ञाचार्य

यांच्या पाठाहून वेगळा असो, तो पाठ राहिलेल्या दोषांच्या पाठाशीं बहुतेक ठिकाणीं जुळतो. सूत्रकारांचा मूळचा पाठ कोणता असावा याचा निर्णय करण्याला आज आपणां-जवळ कांहीं साधन नाही. भाष्यकारांनीं घेतलेल्या पाठावरूनच तो निर्णय झाला तर होईल. ज्या ठिकाणीं दोषांनीं एक पाठ घेतला आहे आणि दुसऱ्या दोषांनीं दुसरा घेतला आहे त्या ठिकाणीं निर्णय होणें अशक्यच. परंतु ज्या ठिकाणीं एक पाठ तिघांनीं घेतला आहे आणि दुसरा पाठ एकानेंच घेतला आहे त्या ठिकाणीं तिघांनीं घेतलेल्या पाठालाच महत्त्व दिलें पाहिजे. कांहीं पाठ रामा० वल्ल० पूर्ण० यांपैकीं एकएकच्यानेंच घेतलेले दिसतात. शंकराचार्यांच्या सूत्रपाठामध्यें मात्र इतरांच्या पाठाशीं अजीवात न जुळणारे पाठ फारच थोडे सांपडतात. शंकराचार्यांच्या जन्मकालासंबंधानें मतभेद आहे तरी बाकीचे तिघेही भाष्यकार त्यांच्या मागून झाले असे म्हणण्यास कांहीं हरकत दिसत नाही. शंकराचार्य हे आठव्या शतकांत झाले असें जरी धरलें तरी शंकराचार्यांच्या मागून सुमारे ३३८ वर्षांनीं रामानुजाचार्य, रामानुजाचार्यांच्या मागून सुमारे ५० वर्षांनीं पूर्णप्रज्ञाचार्य व पूर्णप्रज्ञाचार्यांच्या मागून ३०० वर्षांनीं वल्लभाचार्य झाले. जेथें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या पाठामध्यें भेद आहे तेथें ते दोन्ही पाठ पूर्णप्रज्ञाचार्य व वल्लभाचार्य यांच्या दृष्टीसमोर असतांनाही त्यांनीं बहुतेक ठिकाणीं शंकराचार्यांचाच पाठ घेतला आहे, त्यावरून शंकराचार्यांचेच पाठ त्यांना संमत असावे असें दिसतें. तसेंच, ज्या ज्या ठिकाणीं अधिकरणासंबंधानें भाष्यकारांमध्ये मतभेद आहे तेथें बहुतेक ठिकाणीं शंकराचार्यांच्या मताप्रमाणें इतर तिघांपैकीं दोषांनीं, निदान एकानें तरी व्यवस्था केली आहे. 'शंकराचार्यांचा तिघांपैकीं एकाशींही मेळ बसत नाही' अशीं स्थळें फारच थोडीं सांपडतात. त्यावरून शंकराचार्यांनीं केलेली अधिकरण-व्यवस्था सूत्रकारांनीं आपल्या मनांत धरलेल्या व्यवस्थेला धरून असावी असें म्हणण्यास हरकत नाही. निराळे पदच्छेद व शब्दांचे अर्थ यांनाही हाच तर्क लागू पडतो.

— ७. समन्वयाध्यायः—एखाद्या वस्तूसंबंधानें विचार करावयाचा असल्यास तो चार प्रकारांनीं करावा लागतो. उदा.—१ दूध हें पातळ व पांढरें असतें. २ हें सामान्यमत वस्तुस्थितीला धरूनच आहे, विरुद्ध नाही. कारण तें घट्ट व इतर रंगाचें कधींच दृष्टीस पडत नाही. ३ गाई वगैरे बाळगिल्या असतां त्या साधनानें तें प्राप्त होतें. ४ त्याचें प्राशन केलें असतां तत्क्षणीं तृप्ति होऊन शरीरपोषण हा फायदा मिळतो. त्याप्रमाणेंच ब्रह्मासंबंधानें या चार गोष्टींचा विचार ह्या ब्रह्मसूत्रांतील चार अध्यायांमध्ये क्रमानें केला आहे. हीं सूत्रें वाचण्याविषयी लोकांची प्रवृत्ति व्हावी म्हणून सूत्रकारांनीं आरंभीं प्रस्तावनेदाखल चार सूत्रें घातलीं आहेत. ज्या विषयाचें प्रतिपादन करावयाचें त्याची साधारण कल्पना आणि त्याच्या खरेपणाबद्दल जें प्रमाण असेल त्याची साधारण माहिती या दोन गोष्टींचें ज्ञान प्रस्तावनेवरून झालें म्हणजे मनुष्य आपली योग्यता पाहून प्रवृत्त होतो. म्हणून येथें सूत्रकारांनीं पहिल्या सूत्रामध्ये 'ब्रह्मविचार हा या शास्त्राचा विषय आहे' हें सांगून त्या ब्रह्मासंबंधानें साधारण कल्पना मनांत करतां यावी म्हणून दुसरें सूत्र केलें आहे. आतां एखाद्या वस्तूसंबंधानें साधारण कल्पना ही त्या वस्तु-सारखी दुसरी वस्तू पाहून करतां येते; किंवा त्या वस्तूच्या अवयवांची विशेष प्रकारची रचना समजली असतां त्यावरूनही करतां येते; परंतु तशी येथें करतां येत नाही; कारण ब्रह्मासारखी दुसरी वस्तूच नाही, व ब्रह्माला अवयवही नाहीत. तेव्हां येथें लोकांच्या डोळ्यासमोर असलेली एखादी वस्तू दाखवून त्या वस्तूचा आणि ब्रह्माचा एखादा संबंध सांगितला असतां त्यावरून ब्रह्मासंबंधानें साधारण कल्पना करतां येईल असें जाणून सूत्रकारांनीं दुसऱ्या सूत्रामध्ये लोकांच्या

डोळ्यासमोर असलेल्या जगाचा ब्रह्मार्शी कार्यकारणभावरूप संबंध सांगितला आहे. ज्याअर्थी ब्रह्म हें एवढ्या मोठ्या विस्तीर्ण जगाचें कारण आहे त्याअर्थी ब्रह्म ही वस्तु कांहीं अलौकिक आहे अशी कल्पना मनांत येऊन त्या ब्रह्माच्या ज्ञानाविषयी मनुष्याची प्रवृत्ति साहजिकच होणार. याप्रमाणें ब्रह्माविषयी साधारण कल्पना मनांत आणून देऊन नंतर ब्रह्म हें अशा प्रकारचें आहे याविषयी अमुक प्रमाण आहे हें सांगण्याकरितां सूत्रकारांनीं तिसरें सूत्र केलें. ' सर्व प्रमाणांमध्ये मुख्य जो वेद तोच याविषयी प्रमाण आहे ' असें त्या सूत्रामध्ये सांगितलें आहे. नंतर ब्रह्माविषयी वेद प्रमाण आहे हें सिद्ध करण्याकरितां ' ब्रह्माचे ठिकाणीच सर्व वेदांचा समन्वय (म्ह. तात्पर्य) आहे ' असें चौथ्या सूत्रामध्ये सांगितलें आहे. याच सूत्रांत प्रस्तावनेचा आणि पुढील ग्रंथाचा संबंध दाखविला आहे. वेदांचा समन्वय ब्रह्माचे ठिकाणी कसा होतो तेंच पांचव्या सूत्रापासून प्रथमाध्याय संपूर्ण होईपर्यंत सिद्ध केलें आहे. म्हणूनच या प्रथमाध्यायाला ' समन्वयाध्याय ' म्हणतात. या अध्यायाच्या पहिल्या पादामध्ये ' ज्या वेदवाक्यांमध्ये ब्रह्माचें चिन्ह स्पष्ट आहे ' अशा वेदवाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय केला आहे. एखादी गोष्ट प्रमाणसिद्ध करून दाखविणें असल्यास जी प्रमाणें समजण्याला सुलभ असतील तीं प्रमाणें शास्त्रकार प्रथमतः सांगतात. कारण तीं प्रमाणें ऐकण्याविषयी मनुष्याची प्रवृत्ति लवकर होते आणि त्या प्रमाणांच्या योगानें ऐकणाऱ्याच्या मनाचा एक प्रकारचा अनुकूल ग्रहही लवकरच होतो; अशा रीतीनें एकदां मनाचा चांगला ग्रह झाला म्हणजे मागून दुर्बोध प्रमाणें देखील समजून घेण्याविषयी मनुष्याची तयारी असते. म्हणून प्रथमतः ज्यांमध्ये ब्रह्माचीं चिन्हे स्पष्ट आहेत अशा वाक्यांचा विचार केला आहे. नंतर ज्यांमध्ये ब्रह्माचें चिन्ह अस्पष्ट आहे अशा वाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय केला आहे. त्यांमध्येसुद्धां ' अगोदर उपासना, नंतर ज्ञान ' या प्रसिद्ध क्रमाला अनुसरून ज्यांमध्ये उपास्य वस्तूचा विचार केला आहे अशा वेदवाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय दुसऱ्या पादामध्ये व ज्यांमध्ये ज्ञेय वस्तूचा विचार केला आहे अशा वेदवाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय तिसऱ्या पादामध्ये केला आहे. नंतर अवशिष्ट भाग म्हणजे ' अव्यक्त ' ' अजा ' वगैरे जी संशयित पदें, त्यांच्या अर्थाचा निकाल चौथ्या पादांत दिला आहे. याप्रमाणें पहिल्या अध्यायामध्ये वेदवाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय करून ' जगाचें मूलकारण ब्रह्म आहे हें सांगण्याविषयी वेदांचें तात्पर्य आहे ' ही गोष्ट निश्चित केली आहे.

८. अविरोधाध्यायः—ही निश्चित केलेली गोष्ट कोणत्याही प्रमाणांशीं विरुद्ध नाही हें सिद्ध करण्याकरितां दुसऱ्या अध्यायाला आरंभ केला आहे. म्हणून या दुसऱ्या अध्यायाला ' अविरोधाध्याय ' म्हणतात. या दुसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादामध्ये सांख्य वगैरे स्मृतीशीं विरोध येत नाही, असें सिद्ध करून दुसऱ्या पादामध्ये इतर मतांशीं विरोध आला तरी तो न जुमानण्याचें कारण ' तीं मते दुष्ट आहेत ' हें दाखविलें आहे. आतां, वास्तविक रीतीनें विचार केला असतां श्रुतीमध्ये कोठेही परस्पर-विरोध नाही; तरी कांहीं ठिकाणीं परस्पर-विरोध आहे असा भासू होतो, व त्यामुळे श्रुतीनें प्रतिपादन केलेल्या वस्तूच्या प्रामाण्याविषयी संशय उत्पन्न होतो. वाकरितां ' वास्तविक रीतीनें श्रुतीमध्ये कोठेही परस्पर-विरोध नाही ' असें अवश्य सिद्ध केलें पाहिजे. त्यापैकी प्रथमतः पंचमहाभूतें वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या अनेक श्रुतीमध्ये जो परस्पर-विरोध भासतो त्याचा परिहार तिसऱ्या पादामध्ये करून भौतिक अशा लिंगशरीराचें प्रतिपादन करणाऱ्या अनेक श्रुतीमध्ये भासणारा परस्पर-विरोध चौथ्या पादामध्ये दूर केला आहे. याप्रमाणें विरोध दूर करून श्रुतीनें प्रतिपादन केलेली गोष्ट बरोबर आहे हें सांगितलें आहे.

९. साधनाध्यायः—श्रुतीनें प्रतिपादन केलेली ब्रह्मविद्या कशी प्राप्त होते हैं समजण्या-करितां त्या ब्रह्मविद्येची साधनें सांगितली पाहिजेत. ती तिसऱ्या अध्यायामध्ये सांगितली आहेत; म्हणून या तिसऱ्या अध्यायाला 'साधनाध्याय' म्हणतात. परंतु साधनें सांगण्यापूर्वी ब्रह्मविद्येचा अधिकार कसा प्राप्त होतो तें सांगितलें पाहिजे. तो अधिकार वैराग्य उत्पन्न झाल्याशिवाय येत नाही. आणि जीवाचें परलोकी गमन कसें होतें व तेथून तो परत कसा येतो तें समजल्याशिवाय वैराग्य उत्पन्न होणार नाही. म्हणून प्रथमतः परलोकगतीचा विचार सूत्रकारांनीं तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादामध्ये केला आहे. आतां, वैराग्य उत्पन्न झाल्या-नंतर सुद्धां जीवाला आपलें आणि परब्रह्माचें खरें स्वरूप समजल्याशिवाय ब्रह्मसाक्षात्कार होणार नाही. म्हणून सूत्रकारांनीं दुसऱ्या पादामध्ये महावाक्यांतील त्वंपदार्थ जो जीव आणि तत्पदार्थ जें ब्रह्म त्यांच्या खऱ्या स्वरूपाचें विवेचन केलें आहे. नंतर ब्रह्मसाक्षात्काराच्या साधनांपैकीं सगुण ब्रह्मविद्या हें जें पहिलें साधन त्याचा विचार तिसऱ्या पादामध्ये केला आहे; आणि कोणत्या विद्येमध्ये किती गुण व्यावे म्हणजे कोणत्या धर्मांनीं ब्रह्मचिंतन करावें तेंही सांगितले आहे. चौथ्या पादामध्ये निर्गुणब्रह्मविद्येचें आणि तिच्या साधनांचें प्रतिपादन केलें आहे.

१०. फलाध्यायः—अशा रीतीनें साधनांचा विचार केल्यानंतर ब्रह्मविद्येच्या फलांचा विचार चौथ्या अध्यायामध्ये केला आहे. म्हणून या चौथ्या अध्यायाला 'फलाध्याय' म्हणतात. ब्रह्मविद्या प्राप्त झाल्यानंतर ज्ञानी मनुष्याचा पापपुण्यांशीं असलेला संबंध कसा दूर होतो तें पहिल्या पादांत सांगून दुसऱ्या पादांत त्याच्या प्राणोत्क्रमणाचा प्रकार वर्णिला आहे. तिसऱ्या पादामध्ये सगुणब्रह्मोपासकाचा पुढील मार्ग सांगून चौथ्या पादामध्ये मोक्षावस्थेचें वर्णन केलें आहे.

११. अधिकरणांचें स्वरूपः—ज्या एखाद्या सूत्रापासून ज्या दुसऱ्या एखाद्या सूत्रापर्यंत एकाच विषयासंबंधी विचार चालूं असतो त्या सर्व सूत्रांचें मिळून एक अधिकरण समजलें जातें. प्रत्येक अधिकरणांत एखादा विषय घेऊन त्यासंबंधानें संशय कसा उत्पन्न होतो तें दाखवून नंतर पूर्वपक्ष उभा करून सिद्धांत सांगितलेला असतो. एका अधिकरणामध्ये अमुकच सूत्रे असावीं असा नियम नसतो. कांहीं ठिकाणीं एकाच सूत्राचें एक अधिकरण, तर कांहीं ठिकाणीं अनेक सूत्रांचें एकच अधिकरण असतें. प्रत्येक अधिकरणाला शास्त्रसंगति, अध्यायसंगति, आणि पादसंगति अशा तीन प्रकारच्या संगती असल्या लागतात. कोणत्याही अधिकरणामध्ये एखाद्या गोष्टीविषयीं जो विचार केला असेल तो या शास्त्राला धरून आहे हें सिद्ध करून दाखविणें ही शास्त्रसंगति होय. तसेंच, तो विचार अमुक अध्यायांतील व अमुक पादांतील विषयासंबंधीच आहे हें सिद्ध करणें ही अनुक्रमे अध्यायसंगति व पादसंगति होय. प्रत्येक अधिकरणासंबंधानें ह्या तीन संगतींचा वाचकानें विचार केला असतां त्या सहज लक्षांत येतात. तसेंच अमुक अधिकरणा-पुढें अमुक अधिकरण कां घातलें आहे असा जो दोन अधिकरणांमध्ये क्रम पाहणें तो देखील वाचकांच्या लक्षांत येण्याजोगा आहे. 'अमुक अधिकरणामध्ये अमुक गोष्ट सांगितली आहे' हें अनुक्रमणिका पाहिली असतां समजतें.

१२. ब्रह्मसूत्रांचे व्याख्याकारः—या ब्रह्मसूत्रांचे व्याख्याकार भारतीविजय, संविदानंद, ब्रह्मघोष, शतानंद, बौधायन, उद्धत, विजय, रुद्रभट्ट, वामन, यादवप्रकाश, शंकराचार्य, भर्तृहरि, शठकोप, रामानुज, ब्रह्मदत्त, भास्कर, पिशाच, विजयभट्ट, विष्णुकांत, वार्दींद्र, माधवदास, पूर्णप्रज्ञ, राघवेंद्रस्वामी, बल्लभाचार्य, बिज्ञानभिक्षु,

शंकराखंड, श्रीकंठशिवाचार्य, श्रीशंकरभगवत्पादशिष्य, धर्मभट्ट, ब्रजनाथभट्ट, भैरव, वगैरे अनेक झाले. यांपैकी दोन चार व्याख्याकार सोडून बाकीचे कोणत्या शतकांत जन्मले व कोण कोणाच्या आधी झाला किंवा मागून झाला हे समजण्याला कांहींच मार्ग नाही. बहुतेकांचे ग्रंथही सांपडत नाहीत. श्रीशंकराचार्य, रामानुजाचार्य, पूर्णप्रज्ञाचार्य, वल्लभाचार्य, भट्टभास्कर, विज्ञानभिक्षु, आणि श्रीकंठशिवाचार्य यांचीं भाष्ये, शंकरानंद आणि शंकरभगवत्पादशिष्य यांच्या वृत्ती, धर्मभट्टाची अद्वैतामृतवर्षिणी, रामानुजांचा वेदान्तदीप, ब्रजनाथभट्टांची मरीचिका, राघवेन्द्राची दीपिका, आणि भैरवपंडितांचे ब्रह्मसूत्रतात्पर्यविवरण, एवढेच ग्रंथ उपलब्ध आहेत. या सर्वांमध्ये श्रीशंकराचार्य, रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य हे चार प्रसिद्ध भाष्यकार होत.

✓ १३. श्रीशंकराचार्यांच्या अद्वैतमताचे स्वरूप:—शंकराचार्यांनी अद्वैतमताचे प्रतिपादन केले आहे. अद्वैत म्हणजे ऐक्य. ब्रह्मरूपी एका पदार्थालाच फक्त खरे अस्तित्व आहे. दुसऱ्या कोणत्याही पदार्थाला खरे अस्तित्व नाही. छांदोग्य उपनिषदामध्ये 'सृष्टीच्या पूर्वी सत्तेवढे होते, दुसरे कांहीं नव्हते' (छां. ६।२।१) असे स्पष्ट सांगितले आहे. ह्या सर्व जगाचा ब्रह्मावरच भास होत आहे. ब्रह्म हे निर्गुण आहे, म्हणून त्याचे कोणत्याही शब्दाने प्रतिपादन करता येत नाही. जर ब्रह्माचे ठिकाणी गुण असते तर 'ब्रह्म अमुक गुणांनी युक्त आहे' असे त्या ब्रह्माचे गुणांच्या द्वारे प्रतिपादन करता आले असते. तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये (२।४।१) 'ब्रह्माचे ठिकाणी वाणीची गति चालत नाही' असे म्हटले आहे. श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी (मुंडको० १।१।९) ब्रह्माच्या सर्वज्ञत्व वगैरे गुणांचे प्रतिपादन केले आहे, ते गुण केवळ औपाधिक आहेत असे समजावे, जग वास्तविक कल्पित आहे; परंतु जर ते खरे मानले तर त्याला जाणणारे ब्रह्म खरेच सर्वज्ञ मानले पाहिजे. म्हणजे ब्रह्माच्या अंगी सर्वज्ञत्व हा गुण कांहीं कारणांकरिता खरा मानावयाचा. तसेच जीवात्मा ब्रह्माहून भिन्न नसता 'तो भिन्न आहे' ही समजूत अज्ञान वगैरे उपाधीच्या योगाने उत्पन्न झाली आहे. प्रत्येक प्राणिमात्राला 'मी' असा जो भास होतो तो मन बुद्धि वगैरे उपाधीमुळेच होतो. सुषुप्तीमध्ये मीपणा भासत नाही, याचे कारण त्या उपाधी निद्रित असतात व मोक्षावस्थेमध्ये उपाधी नसल्यामुळे मीपणा नसतोच असे श्रुतीवरून समजते. यावरून मीपणा हा उपाधीवर अवलंबून असतो, त्याला खरे अस्तित्व नाही. आतां, ज्याअर्थी जीवपणा हा खरा नव्हे त्याअर्थी जीवांना परस्परांमध्ये जो भेद भासतो तो देखील खरा नव्हे. 'जर जीव एकच आहे तर त्याला सर्व ठिकाणी सुखदुःखे सारखीच झाली पाहिजेत' असे मात्र समजू नये. कारण उपाधी भिन्न भिन्न असल्यामुळे सुखदुःखांमध्ये फरक होईलच. नैयायिक लोक वगैरे जीवात्मे भिन्न भिन्न मानून सर्व जीव सारखेच व्यापक आहेत असे म्हणतात; त्यांना मात्र सुखदुःखांमध्ये फरक कां असावा याचे कारण सांगता येणार नाही (अ. २ पा. ३ सू. ५० पहा). तात्पर्य, चैतन्य म्हणून सर्व ठिकाणी एकच आहे. ह्या चैतन्याला आत्मा असे म्हणतात.

✓ १४. उपाधीमुळे भासणारा आत्मभेद:—ह्या आत्म्याचे उपाधीच्या योगाने ईश्वर जीव, आणि साक्षी असे तीन प्रकार झाले आहेत. सर्व जगाचे मूलकारण जे अज्ञान ते चैतन्यांत शिळून आत्म्याला ईश्वर बनविते. सत्त्व, रजस्, आणि तमस् या एकेक गुणाच्या प्राबल्याने या ईश्वरास अनुक्रमेण विष्णु, ब्रह्मा, आणि शंकर अशा संज्ञा प्राप्त होतात. ब्रह्मा जग उत्पन्न करतो, त्याचे विष्णु पालन करतो व शंकर ते लक्षास नेतो. मत्स्य, कूर्म वगैरे अवतार ह्या ईश्वराचेच अवांतर भेद होत. जेव्हां चैतन्याला पूर्व संस्कार चिकटतात, तेव्हां त्यास जीव

म्हणतात. सुषुप्त्यवस्थेत असतांना जीवाला ' प्राज्ञ ' असे नांव देतात. जेव्हां जीव अंतःकरण वगैरे उपाधीशी संयुक्त होऊन लिंगशरीराचा अभिमान धरतो व स्वप्नावस्थेमध्ये संचार करतो. तेव्हां त्या जीवाला ' तैजस ' असे म्हणतात. पांच ज्ञानेंद्रिये, पांच कर्मेंद्रिये, पांच प्राण, मन आणि बुद्धि या सतरा पदार्थांच्या समुदायाला ' लिंगशरीर ' असे नांव दिले आहे. लिंगशरीर पर आणि अपर असे दोन प्रकारचे असते. ब्रह्मदेवाचे लिंगशरीर पर होय. त्याला महत्त्वं म्हणतात. मनुष्य वगैरे प्राण्यांचे लिंगशरीर अपर होय. त्याला अहंकार म्हणतात. जेव्हां जीव स्थूलशरीररूप उपाधीशी संयुक्त होऊन जाग्रदवस्थेमध्ये संचार करतो तेव्हां त्याला ' विश्व ' असे म्हणतात. वरील सर्व उपाधीनीं रहित असे जे चैतन्य तेच साक्षी होय. हे साक्षित्व अज्ञान्याच्या दृष्टीनेच आहे. ते तुरीयावस्थेमध्ये भासते. झोपेतून जाग आल्याबरोबर आणि झोप लागण्याचे पूर्वी एक क्षणभर अहंकार वगैरेनीं रहित अशी जी केवळ ज्ञानस्वरूप अवस्था असते ती तुरीयावस्था होय. ज्याअर्थी या अवस्थेमध्ये 'मी ज्ञाता' असे भान होत नाही त्याअर्थी ' आत्मा ज्ञाता आहे ' असे म्हणता येत नाही. तो केवळ ज्ञानस्वरूप आहे (बृह० उपनि० २।४।१२ पहा.) ' आत्मा ज्ञाता आहे ' असा जो भास होतो तो अज्ञान अहंकार वगैरे उपाधीच्या योगाने होतो; व प्रपंच ज्ञेय आहे हाही भास अज्ञानाच्या योगानेच होतो. वास्तविक विचार केला असतां ज्ञाता आणि ज्ञेय हीं दोन स्वरूपे मिथ्या आहेत.

१५. शांकरमतीं जगाचे स्वरूपः—जगांतील सर्व वस्तूंना व्यवहारदृष्टीनेच खरेपणा आहे, परमार्थदृष्टीने नाही. परमार्थदृष्टीने खरेपणा फक्त एका ब्रह्मालाच आहे. ज्याप्रमाणे स्वप्नांतील वस्तू स्वप्नांत खऱ्या वाटतात परंतु तो खरेपणा जागेपणी टिकत नाही त्याप्रमाणे ह्या सर्व वस्तू व्यवहारांत खऱ्या भासतात, परंतु तो खरेपणा आत्म्याचे तत्त्वज्ञान झाल्यानंतर टिकत नाही. श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी सृष्टीचे वर्णन करतांना आकाश, वायु वगैरे अनेक वस्तूंचे वर्णन केले आहे, आणि कांहीं ठिकाणी हे सर्व ब्रह्मच आहे दुसरे कांहीं नाही असे सांगितले आहे. हीं वचने परस्परविरुद्ध भासतात; पण कोणत्याच श्रुतीला अप्रमाण म्हणता येत नाही. तेव्हां अनेक वस्तूंचे वर्णन व्यवहारदृष्टीने केले आहे; आणि ' दुसरे कांहीं नाही ' हे परमार्थदृष्टीने म्हटले आहे. जर सर्व वस्तूंचा परमार्थदृष्टीने खरेपणा असेल तर ' दुसरे कांहीं नाही ' ही श्रुति सर्वथा अप्रमाण मानावी लागेल. तात्पर्य, जगांतील सर्व वस्तू अनिर्वचनीय आहेत. अनिर्वचनीय म्हणजे ' त्या नाहीत ' असेही म्हणता येत नाही, आणि ' त्या आहेत ' असेही म्हणता येत नाही; कारण, जर ' त्या नाहीत ' असे म्हटले तर अज्ञानी मनुष्याच्या दृष्टीला जो त्यांचा भास होतो तो संभवणार नाही; तसेच, जर ' त्या आहेत ' असे म्हटले तर ज्ञानी मनुष्याच्या दृष्टीने जो त्यांचा बाध होतो तो संभवणार नाही. श्रुतीने (बृह० ४।३।२२) ज्ञानी मनुष्याचे वर्णन करतांना ' ज्ञानी मनुष्याच्या दृष्टीने बाप हा बाप होत नाही ' अशा रीतीने बाप, आई, देव वगैरे सर्वांचा बाध केला आहे, इतकेच नव्हे, तर श्रुतीने आपला स्वतःचा सुद्धा निरभिमानपणे बाध सांगून आपणच आपले मिथ्यात्व कबूल केले आहे. ' जर श्रुतिसुद्धा मिथ्या तर तिच्यापासून खरे आत्मज्ञान कसे होईल ' अशी मात्र शंका घेऊ नये. कारण, स्वप्नांतील पदार्थ मिथ्याभूत असूनही त्यांपासून त्यांचे ज्ञान खरे होते असा अनुभव येतो. स्वप्नांतील पदार्थ जागे झाल्यावर दिसत नाहीत; परंतु ज्ञान कायम असते.

१६. शांकरमतीं महाभूतांची उत्पत्ति व पंचीकरणः—या सर्व मिथ्याभूत पदार्थांचे मूलस्वरूप 'अनादि अविद्या' ही होय. सत्त्व, रजस् आणि तमस् ह्या तीन गुणांनी अविद्या त्रिगुणा-

स्मक आहे. प्रलयकाल सपल्यानतर अविद्या आणि जीवांनीं केलेलीं पूर्व कर्म यांच्या साहाय्यानें अमुक प्रकारचें जग उत्पन्न करावें असा परमात्मा संकल्प करतो. त्या संकल्पानुसार अविद्या प्रथमतः आकाश ब्रह्मसे; त्यानंतर आकाशापासून वायु, वायूपासून तेज, तेजापासून उदक, व उदकापासून पृथ्वी अशा क्रमानें सूक्ष्म पंचमहाभूतें उत्पन्न होतात. आकाशामध्ये शब्द; वायूमध्ये शब्द आणि स्पर्श; तेजामध्ये शब्द, स्पर्श आणि रूप; उदकामध्ये शब्द, स्पर्श, रूप आणि रस; आणि पृथ्वीमध्ये शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध; असे वादत्या प्रमाणानें गुण असतात. या पंचमहाभूतांचें मूलकारण जी अविद्या ती त्रिगुणात्मक असल्यामुळें हीं भूतेंही त्रिगुणात्मक आहेत. पंचमहाभूतांमध्ये असणारा सत्त्वगुण एकवटून त्यापासून एक वस्तु उत्पन्न होते. तिला मन, बुद्धि, अहंकार आणि चित्त अशीं नांवें आहेत. आकाशाच्या सात्त्विकांशापासून श्रोत्रेन्द्रिय आणि राजसांशापासून वागिन्द्रिय, वायूच्या सात्त्विकांशापासून त्वगिन्द्रिय आणि राजसांशापासून हस्तेन्द्रिय, तेजाच्या सात्त्विकांशापासून चक्षुरिन्द्रिय आणि राजसांशापासून पादेन्द्रिय, जलाच्या सात्त्विकांशापासून रसनेन्द्रिय आणि राजसांशापासून पायुर्इन्द्रिय, पृथ्वीच्या सात्त्विकांशापासून घ्राणेन्द्रिय आणि राजसांशापासून उपस्थेन्द्रिय, अशीं निरनिराळीं ज्ञानेन्द्रिये व कर्मेन्द्रिये उत्पन्न होतात. प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान असा पांच प्रकारचा वायु पंचमहाभूतांच्या रजोगुणापासून उत्पन्न होतो. तमोगुणाने युक्त अशा त्या सूक्ष्म पंचमहाभूतांचें 'पंचीकरण' झालें म्हणजे तीं भूतें स्थूल होतात प्रत्येक महाभूताचे दोन भाग करून त्यांपैकीं एक भाग कायम ठेवावा; व दुसऱ्या भागाचे चार भाग केल्यावर एक एक भाग इतर भूतांच्या कायम ठेवलेल्या भागामध्ये मिळवावा. ह्या विधीला पंचीकरण म्हणतात. उदाहरणार्थ, स्थूल पृथ्वीमध्ये अर्धा भाग पृथ्वीचा असून जल, तेज, वायु आणि आकाश या प्रत्येकाचा आठवा हिस्सा मिळून अर्धा भाग आहे, इतर स्थूल भूतेंही याच रीतीनें बनली आहेत. जरी सर्वांमध्ये सर्वांचे अंश आहेत तरी अर्धा भाग ज्या भूताचा असेल त्याच्या नांवानें ही पृथ्वी, हें जल, इत्यादि व्यवहार होतात. तमोगुणानें युक्त अशा स्थूल पंचमहाभूतांपासून हें सर्व ब्रह्मांड उत्पन्न होतें. ब्रह्मांडामध्ये सात ऊर्ध्वलोक व सात अधोलोक असे एकंदर चौदा लोक आहेत. भूमि, अंतरिक्ष, स्वर्ग, मह, जन, तप आणि सत्य हे सात ऊर्ध्वलोक होत. अतल, पाताल, वितल, सुतल, तलातल, रसातल आणि महातल हे सात अधोलोक होत. मनुष्य वगैरे प्राण्यांचें जरायुज शरीर, पक्षी वगैरेंचें अंडज शरीर, उवा लिखा वगैरेंचें स्वेदज शरीर, आणि लता वृक्ष वगैरेंचें उद्भिज्ज शरीर अशीं चार प्रकारचीं शरीरें तमोगुणानें युक्त अशा स्थूल भूतांपासूनच उत्पन्न होतात.

१७. शांकरमती जीवाचें स्वरूपः—या सर्व प्रकारच्या शरीरांमध्ये प्रविष्ट झालेल्या चैतन्याला 'जीव' म्हणतात. चैतन्य हें व्यापक असल्यामुळें जीवही अर्थात् व्यापक असलाच पाहिजे. शिवाय, जीवात्मा जर अणु असेल तर सर्व शरीरभर जो सुखाचा किंवा दुःखाचा अनुभव येतो तो येणार नाही. शरीराएवढा असेल तर त्याचें परिमाण अनियमित होईल; कारण शरीराचें परिमाण नियमित नाही. आणि त्यामुळें 'जीव अनित्य आहे' असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें असतां जन्मान्तराचा संबंध सुटत असल्यामुळें उपजल्याबरोबर जी सुखदुःखे होऊं लागतात त्यांचें कारण काय तें सांगतां येणार नाही. 'जीव व्यापक आहे' असें मानण्याचें दुसरें कारण असें आहे कीं एखादा मनुष्य देशान्तरीं जाऊन तेथें असलेल्या वस्तूंचा उपभोग घेतो; व ज्याअर्थी त्या वस्तूंचा तो उपभोग घेतो त्याअर्थी त्या वस्तू त्याच्या अदृष्टानें उत्पन्न झाल्या असल्या पाहिजेत; परंतु, त्या वस्तूंच्या उत्पत्तीच्या वेळीं तो मनुष्य तेथें नव्हता; तर मग त्याचें

अदृष्ट देशांतरीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंचें कारण कसें झालें ? या प्रश्नाचा उलगडा जीव व्यापक मानल्याखेरीज होत नाही. जीवाला सुखदुःखांचा अनुभव अज्ञानामुळें येतो. प्रत्येक जीवाला अज्ञान, लिंगशरीर व स्थूलशरीर ह्या उपाधी लागल्याच आहेत. हा संबंध आत्मज्ञानाशिवाय सुटत नाही. कारण, खरें समजल्याशिवाय खोटें मनांतून नाहीसें होत नाही. आत्मज्ञान झाल्या-नंतर जरी मनुष्य जिवंत असला तरी तो मुक्तच समजला पाहिजे. कारण त्या वेळीं त्याचा जरी शरीर वगैरेंशीं संबंध आहे तरी तो नसल्यासारखाच आहे. हीच 'जीवन्मुक्ति' होय. आणि प्रारब्ध कर्म संपल्यामुळें जेव्हां देहपात होतो, तेव्हां तो विदेहमुक्त होतो. मुक्ति मिळते म्हणजे जीवाला त्या वेळीं कांहीं नराळें रूप प्राप्त होतें असें नाही; तर तो त्यावेळीं आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो. जरी जीव हा सदोदित आत्मरूपीच आहे तरी जेव्हां अज्ञानामुळें त्याला सुखदुःखांचा भास होतो तेव्हां त्याला 'बद्ध' असें म्हणतात. तो भास ज्ञानाच्या योगानें दूर झाला म्हणजे 'मुक्त' असें म्हणतात. 'विदेहमुक्ति' हाच परम पुरुषार्थ होय.

१८. श्रीशंकराचार्यांचा कालः—श्रीशंकराचार्यांचा जन्म आठव्या शतकामध्ये झाला असें पूर्वी सांगितलें. परंतु त्यासंबंधानें मतभेद आहे. वे. श्रीकृष्णशास्त्री आठव्या यांनी शंकराचार्यांचें चरित्र लिहिलें आहे. त्यावरून त्यांनीं जिनविजयांतील कांहीं श्लोकांवरून युधिष्ठिर शके २१५८ रक्ताक्षीनामक संवत्सरीं माघ कृष्ण चतुर्दशी सोमवारीं मध्यरात्रीं शंकराचार्यांचा जन्म झाला आणि युधिष्ठिर शके २१९० दुर्मुखनामक संवत्सरामध्ये मार्गशीर्ष शु॥ त्रयोदशी सोम-प्रदोषाचे दिवशीं संध्याकाळीं शंकराचार्य कैलासास गेले असें सिद्ध केले आहे. या कालनिर्णयानें आज मितीला (म्हणजे शालिवाहन शक १८३०) शंकराचार्यांचा जन्म होऊन २८५२ वर्षे झालीं. (युधिष्ठिर शकाचीं एकंदर वर्षे ३०४४ त्यांत वजा २१५७; बाकी राहिलीं ८८७, त्यांत विक्रम शकाची १३५ व शालिवाहनाची १८३० मिळविलीं असतां २८५२ होतात). सदानंदस्वामीकृत शंकरविजयावरून युधिष्ठिर शके २७२२ सर्वजित् नामक संवत्सरामध्ये शंकराचार्यांचा जन्म झाला असें दिसतें. भास्कररायकृत दीक्षामीमांसेत शालिवाहन शकाच्या सातव्या शतकामध्ये शंकराचार्य जन्मले असें म्हटलें आहे. आर्यविद्यासुधाकरामध्ये संप्रदायवे-त्यांचा एक श्लोक व शंकरमंदारसौरभांतील एक श्लोक देऊन शालिवाहन शके ७१० मध्ये शंकराचार्यांचा जन्म झाला असावा असें सिद्ध केले आहे. याप्रमाणें शंकराचार्यांच्या जन्मकाला-संबंधानें जरी मतभेद आहे तरी रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, आणि पूर्णप्रज्ञाचार्य या तिघांच्या पूर्वी शंकराचार्य झाले याविषयीं मतभेद नाही.

१९. रामानुजाचार्यांचें विशिष्टाद्वैतमतः—रामानुजाचार्यांच्या मताला विशिष्टाद्वैतमत म्हणतात. ह्या मतामध्ये चित्, अचित् आणि ईश्वर अशीं मुख्य तत्वे तीन आहेत. त्यांपैकी चित् आणि अचित् हीं दोन तत्वे ईश्वराचें शरीर होय. त्या शरीरानें युक्त असा ईश्वर एकच आहे. वर निर्दिष्ट केलेलीं तीन तत्वे परस्पर-भिन्न असल्यामुळें 'ईश्वर हेंच काय तें एक तत्वं आहे, तद्व्यतिरिक्त दुसरें कांहीं नाही' असें जरी मानतां येत नाही तरी चित् आणि अचित् ह्यांनीं विशिष्ट असा ईश्वर एकच आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. म्हणूनच या मताला विशिष्टाद्वैत असें नांव पडलें आहे. शिवाय, हें नांव पडण्याचें दुसरेंही कारण आहे. तें असें—चित् आणि अचित् हीं दोन्ही तत्वे स्थूल आणि सूक्ष्म अशीं दोन प्रकारचीं आहेत. त्यांपैकी सूक्ष्म चित् आणि सूक्ष्म अचित् ह्यांनीं युक्त ईश्वर हा कारण, आणि स्थूल चित् व स्थूल अचित् ह्यांनीं युक्त ईश्वरच कार्य होय. तेव्हां स्थूलचिदचिद्विशिष्ट ईश्वर आणि सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्ट ईश्वर यांचें अद्वैत म्हणजे ऐक्य असल्यामुळें विशिष्टांचें जें अद्वैत तें विशिष्टाद्वैत होय. द्वैतानें विशिष्ट

म्हणजे युक्त अद्वैत असाही विशिष्टाद्वैत शब्दाचा अर्थ संभवतो. कारण चित्, अचित् आणि ईश्वर या तीन तत्त्वांमध्ये परस्पर-भेद असल्यामुळे हे अद्वैत द्वैताने युक्त आहे.

२०. विशिष्टाद्वैतमती जीवाचे स्वरूप:—चित् म्हणजे जीव होय. तो जीव प्रत्येक शरीरामध्ये भिन्न भिन्न आहे. कारण, सुख आणि दुःख हीं सर्वांना सारखीं होत नाहीत. जर एकच जीव असता तर अनेक शरीरांमध्ये सुखाचा आणि दुःखाचा सारखाच अनुभव आला असता. आतां, 'जीव एक आहे' असे जे कांहीं ठिकाणीं म्हटले आहे त्याचा अर्थ 'सर्व जीव एका जातीचे आहेत' असा समजावा. एका जातीचा तांदूळ पाहिला असतां 'तो आणि हा तांदूळ एकच आहे' असे म्हणतात. ह्यालाच 'प्रकाराद्वैत' म्हणतात. जीव विभु नाही म्हणजे त्याची सर्वत्र व्याप्ति नाही. शरीरामध्ये देखील सर्वत्र जीवाची व्याप्ति नाही; कारण, तो अगदीं सूक्ष्म व अणु परिमाणाचा आहे. जर जीव हा शरीराएवढा असेल तर तो अनित्य मानावा लागेल. कारण, 'ज्या वस्तूचे मध्यम परिमाण असते ती वस्तु अनित्य असते' असा नियम आहे. जीव अनित्य असल्यास प्राणी जन्माला आल्याबरोबर जी त्याला सुख-दुःख प्राप्त होतात ती आपोआप प्राप्त होतात असे मानावे लागेल. जर 'जीव हा विभु आहे' असे नैयायिकांच्या मताप्रमाणे मानावे तर एक शरीर सोडून बाकी घट पट वगैरे सर्व ठिकाणी जीवाची विनाकारण व्याप्ति मानावी लागेल. शिवाय, तसा अनुभवही येत नाही. जरी जीव अणु आहे तरी त्याच्या चैतन्य या गुणाची व्याप्ति सर्व शरीरामध्ये असल्यामुळे शरीराच्या कोणत्याही भागांत किंवा सर्व शरीरभर सुखाचा किंवा दुःखाचा जो अनुभव येतो तो जीवाणुत्वाच्या विरुद्ध नाही. ज्ञान हा जीवाचा गुण आहे; कारण 'मी जाणणारा आहे' असा नेहमी अनुभव येतो. म्हणूनच पुढे सूत्रकारांनी 'ज्ञोत एव' (ब्र० सू० २।३।१८) असे म्हटले आहे. या सूत्रामध्ये 'ज्ञ' या शब्दाचा 'जाणणारा' असा अर्थ प्रसिद्धच आहे. ज्ञान हा आत्म्याचा गुण असून त्याला द्रव्यही म्हणतां येते. कारण ज्ञानाच्या संकोच व विकास या अवस्था नेहमी दृष्टीस पडतात. 'जो पदार्थ गुण असतो तो द्रव्यापैकीं नसतोच' असा कांहीं नियम नाही. कांहीं द्रव्यस्वरूप गुण आणि कांहीं केवळ गुण असे गुणांचे दोन प्रकार आहेत. ज्ञान हा गुण पहिल्या प्रकारापैकीं आहे. सत्त्व, रज वगैरे गुण दुसऱ्या प्रकारापैकीं आहेत. जीव हाच कर्ता व भोक्ता आहे. जीवाचे ठिकाणीं जे कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व आहे ते औपाधिक आहे असे समजू नये. आतां त्या कर्तृत्वाविषयी आणि भोक्तृत्वाविषयी जीवाला स्वतंत्रता मात्र नाही. त्या कामी जीव हा ईश्वराधीन आहे. त्या जीवाचे 'मी' असे ज्ञान प्रत्येक प्राण्याला होते. अहंकार हा झोपेमध्ये सुद्धा आहेच. कारण जागा झाल्यावर 'मी निजलो होतो' असे झोपेच्या वेळच्या मीपणाचे अनुसंधान सर्वांना होते. मोक्षावस्थेमध्ये सुद्धा अहंकार कायम असतो.

२१. विशिष्टाद्वैतमती जगाचे स्वरूप:—जीवाशिवाय हे सर्व जग अचित् होय. ते खरे आहे; मायिक नव्हे. कांहीं लोक 'हे जग मायिक आहे' असे म्हणतात; ते बरोबर नाही. कारण, ह्या मायेचे अस्तित्व प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणापैकी कोणत्याही प्रमाणाने सिद्ध करतां येत नाही. तसेच, 'ह्या मायेचा आश्रय कोण' हेही सांगतां येत नाही. 'जीव हा मायेचा आश्रय आहे' असे म्हणजे तर तसे म्हणतां येत नाही. कारण मायावादी लोक 'जीवपणा हा मायेनेच कल्पिलेला आहे' असे मानतात. तेव्हां 'अगोदर माया सिद्ध होते कीं अगोदर जीवपणा प्राप्त होतो' ह्या गोष्टीचा कांहींच निश्चय करतां येत नाही, तसेच, ईश्वर हा देखील मायेचा आश्रय होऊ शकत नाही. कारण, ईश्वर हा ज्ञानस्वरूप आहे आणि माया ही तर अज्ञानस्वरूप आहे व तिच

ज्ञानाच्या योगानें नाश होतो ' असें मायावादी लोकांचेंच मत आहे. शिवाय, ही माया ज्ञान-स्वरूप ब्रह्माशीं अत्यंत विरुद्ध असल्यामुळें हिच्या योगानें ब्रह्मस्वरूपाचें कसें आच्छादन होतें तें सांगतां येत नाही. ही माया ज्या दोषामुळें उत्पन्न होते त्या दोषाचें मूलकारण अमुक आहे हें निरूपण करणें अतिशय कठीण आहे. एकंदरीत, हें जग खरें आहे असेंच मानलें पाहिजे. जर, घट पट वगैरे सर्व वस्तू मिथ्या असतील तर त्यांचें ज्ञानच मुळीं होणार नाही. कारण, ' खोऱ्या वस्तूपासून खऱ्या ज्ञानाची उत्पत्ति होते ' हें संभवत नाही. स्वप्नांतले पदार्थसुद्धां खरेच आहेत, त्या पदार्थांना ईश्वर उत्पन्न करतो. ईश्वराच्या अंगी विलक्षण शक्ति असल्यामुळें एकट्या स्वप्न पाहणाऱ्याच्याच दृष्टीस पडणारे आणि तेवढ्या वेळेपुरते पदार्थ त्याला उत्पन्न करतां येतात. शिंप असतांना रुप्याचा भास होतो तेथें देखील शिंपेमध्ये रुपें खरेंच असतें. कारण, ' कोणतीही वस्तु आपल्यासारख्या दुसऱ्या वस्तूमध्ये अंशरूपानें असतेच ' असा नियम आहे. सर्व भ्रमाला हा नियम लागू आहे. एकंदरीत हें जग खरें आहे असें सिद्ध होतें.

२०. विशिष्टाद्वैतमती ईश्वराचें स्वरूप:—प्रपंचांतील सर्व वस्तू अज्ञानमूलक नसल्यामुळें ज्ञान झालें तरी त्यांचा नाश होत नाही. जीवानें प्रपंचांतून सुटका करून घेण्याकरितां परमेश्वराची उपासनाच केली पाहिजे. परमेश्वर हा चित् आणि अचित् ह्या सर्व वस्तूंचें नियमन करतो. तो निर्गुण नसून ज्ञान आनंद वगैरे गुणांनी युक्त आहे. श्रुतीमध्ये (श्वे. ६।१९) 'परमात्मा निर्गुण आहे' असें जें म्हटले आहे त्याचा अर्थ 'परमात्मा हा त्याज्य गुणांनी रहित आहे' असा समजावा. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्ये (८।१।५) 'परमात्मा हा पापरहित आहे. त्याला जरा, मरण, शोक, क्षुधा, तृषा कांहीं नाही' अशा रीतीनें परमात्म्याचे ठिकाणीं कांहीं गुणांचा निषेध करून पुढें सत्यकामत्व वगैरे गुण स्पष्टच सांगितले आहेत " परमात्मा जर सगुण मानला तर ' ज्यापासून वाणी निवृत्त होते ' (तै. २।९।१) ह्या श्रुतीशीं विरोध येतो; कारण परमात्मा ज्ञानी आहे व तसाच तो आनंदी आहे असें गुणांच्या द्वारानेंच त्याचें सहज प्रतिपादन करतां येतें " अशी मात्र शंका घेऊं नये; कारण जरी परमात्मा सगुण आहे, तरी त्याच्या गुणांमध्ये एक प्रकारचा विशेष आहे. आपण कितीही प्रयत्न केला तरी त्या गुणांच्या खऱ्या स्वरूपाचें कधीही प्रतिपादन करतां येणार नाही असा त्या श्रुतीचा अभिप्राय आहे. परमात्मा विभु आहे. कारण त्याचें स्वरूप व्यापक आहे, त्याचा ज्ञानरूपी गुण व्यापक आहे आणि त्याचें शरीरही व्यापक आहे.

२३. विशिष्टाद्वैतमती मोक्षाचें स्वरूप:—मोक्षावस्थेमध्ये जीवाचें परमात्म्याशीं ऐक्य होत नाही. कारण, ज्या वस्तू मूळपासून अत्यंत भिन्न आहेत त्यांचें ऐक्य कधीही होणार नाही. फक्त त्या अवस्थेमध्ये जीवांना परमात्म्याचें सादृश्य प्राप्त होतें. मुंडकोपनिषदामध्ये (३।१।३) अत्यंत सादृश्याप्रद प्राप्त होतो' असें सांगितलें आहे. तसेंच, भगवद्गीतेमध्ये (१४।२) 'माझ्या सादृश्याप्रत प्राप्त झालेले' असें स्पष्ट म्हटलें आहे. आतां 'ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मस्वरूप होतो' असें जें श्रुतीमध्ये (मुं. ३।२।९) म्हटलें आहे त्याचा अभिप्राय 'ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मतुल्य होतो' असाच समजावा. ' तै तूं आहेस ' (छां. ६।८।७) असें जें छांदोग्योपनिषदामध्ये म्हटलें आहे तेथें ' तै ' या शब्दाचा ' सर्वज्ञ ब्रह्म ' असा अर्थ आहे. आणि ' तूं ' या शब्दाचा अर्थ ' जीवरूपी शरीरानें युक्त ब्रह्म ' असा अर्थ आहे. या दोन अर्थामध्ये ऐक्य स्वाभाविकच आहे. तेव्हा या श्रुतीवरून जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य सिद्ध होत नाही. बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये (२।४।१४, ४।४।१९) जो मेदाचा निषेध केला आहे त्याचा अभिप्राय ' ज्या वस्तूचें ब्रह्म

कारण नाही आणि जिव्यामध्ये अंतर्गामीस्वरूपाने ब्रह्माचा संबंध नाही अशी ब्रह्माहून भिन्न वस्तु ह्या ब्रह्मांडामध्ये एकही नाही ' असा आहे. याप्रमाणे सर्व श्रुतींची उपपत्ति होत असल्यामुळे कांहीं विरोध येत नाही. एकंदरीत, जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेद असून तो मोक्षावस्थेमध्येसुद्धा कायमच राहतो. मोक्ष हा परमात्म्याची उपासना केली असता प्राप्त होतो. परमात्मा ज्या लोकीं असतो तेथे प्रवेश होणे, परमात्म्याजवळ जाणे, आणि परमात्म्यासारखे रूप प्राप्त होणे ह्या अवस्था मोक्षप्राप्तीच्या पूर्वीच्या आहेत. मोक्ष हा सायुज्यरूप एकप्रकारचाच आहे. त्यामध्ये तारतम्य नाही. सायुज्य म्हणजे परमात्म्यासारखे सुखोपभोगाने युक्त असणे. परमात्म्यासारखे सुखोपभोग स्थूलशरीर कायम असतांना संभवत नाहीत. तेव्हां जरी आत्मज्ञान झाले तरी मरणाच्या पूर्वी मोक्षप्राप्तीची आशा नसल्यामुळे जीवन्मुक्ति कोणालाही प्राप्त होत नाही. तात्पर्य, मरणानंतरच मोक्ष प्राप्त होतो. हाच परम पुरुषार्थ होय.

२४. रामानुजाचार्यांचा काल व जीवनवृत्तान्तः—रामानुजाचार्यांचा जन्म शालिवाहन शके १०४९ प्लवंगनाम संवत्सरामध्ये झाला. त्यांचे राहण्याचे ठिकाण भूतपुरी. हे गांव हल्ली ' प्रेमधुला ' या नांवाने त्रिचनापल्ली जिल्ह्यामध्ये प्रसिद्ध आहे असे म्हणतात. ह्यांच्या बापाचे नांव केशवपंडित. आईचे नांव कांतिमती. यादवप्रकाश म्हणून जे एक ब्रह्मसूत्राचे व्याख्याकार होऊन गेले ते रामानुजाचार्यांचे मातुल होत त्यांच्यापासूनच यांना विद्या प्राप्त झाली असावी. रामानुजाचार्यांनी विशिष्टाद्वैत मताला अनुसरून ब्रह्मसूत्रांचे भाष्य केले आहे. यालाच ' श्रीभाष्य ' म्हणतात. पूर्वी द्रविड देशामध्ये शठकोपाचार्य म्हणून एक पंडित होऊन गेले. हे द्रविड जातीचे ब्राह्मण होते. शापामुळे यांना शूद्र जातीत जन्म प्राप्त झाला होता असे म्हणतात. त्यांच्यापासूनच विशिष्टाद्वैतमत प्रथम उत्पन्न झाले. कदाचित् ते मत पूर्वी उत्पन्न झाले असल्यास त्यांच्यापासून ते अधिक प्रचारांत आले असावे त्यांनी द्रविड भाषेमध्ये बरेच ग्रंथ केले आहेत. त्या ग्रंथांना अनुसरून द्रविड जातीच्या बौधायन पंडितांनी ब्रह्मसूत्रांची वृत्ति संस्कृत भाषेमध्ये केली ही वृत्ति हल्ली दृष्टीस पडत नाही. या वृत्तीला अनुसरून रामानुजाचार्यांनी श्रीभाष्य वगैरे ग्रंथ केले आहेत रामानुजाचार्य हे शेषाचा अवतार होते असे सांप्रदायिक लोक म्हणतात.

२५. वल्लभाचार्यांचे शुद्धाद्वैतः—वल्लभाचार्यांच्या मताला शुद्धाद्वैत मत असे म्हणतात. शुद्ध म्हणजे मायाविरहित असे जे ब्रह्म आणि जीव यांचे अद्वैत म्हणजे ऐक्य असा शुद्धाद्वैत शब्दाचा अर्थ आहे. अथवा शुद्धांचे अद्वैत ते शुद्धाद्वैत असाही अर्थ होईल: शुद्ध म्हणजे मायाविरहित असे जे ब्रह्म आणि जीव त्यांचे अद्वैत म्हणजे ऐक्य. ज्याप्रमाणे ठिणग्या ह्या अग्नीच्या अंशभूत आहेत त्याप्रमाणे जीव हा ब्रह्माचा अंश आहे. ' जीव माझा अंश आहे ' असे भगवद्गीतेमध्ये अ. १५ श्लो. ७ स्पष्ट सांगितले आहे. जीव हा ब्रह्मस्वरूप आहे असे मात्र समजू नये. तसे मानिले तर जीवाला ब्रह्मविषयक अज्ञान कसे झाले ते सांगता येणार नाही. ' आपल्याला आपलेच ज्ञान होत नाही ' हे म्हणणे वेडेपणाचे आहे. किंवा शुद्ध म्हणजे मायेच्या संबंधाने रहित जे ब्रह्म आणि जग हे दोन पदार्थ त्यांचे ऐक्य असाही शुद्धाद्वैत शब्दाचा अर्थ होतो. जग हे ब्रह्माचे आधिभौतिक स्वरूप असल्यामुळे ' ते ब्रह्माहून भिन्न आहे ' असे म्हणता येत नाही.

२६. वल्लभाचार्यांचे मती जगाचे स्वरूपः—ह्या जगाचे समवायिकारण ब्रह्म आहे, आणि ब्रह्मशक्ति हे निमित्तकारण आहे तेव्हा ' हे जग मिथ्या आहे, फक्त आत्मरूपी अधिष्ठानावर त्याचा भास होतो ' असे समजू नये. सत्, चित् आणि आनंद हे तिन्ही अंश घट पद वगैरे

सर्वे अचेतन वस्तूंमध्येही आहेत; परंतु अचेतनांमध्ये सत् म्हणजे अस्तित्व हा अंश प्रकाशित आहे; आणि बाकीचे अंश अप्रकाशित आहेत. जीवामध्ये सत् आणि चित् हे दोन्ही अंश प्रकाशित आहेत. फक्त आनंदांश अप्रकाशित आहे. परमात्म्याचे ठिकाणी कोणताही अंश अप्रकाशित नाही. तामस बुद्धीचे लोक 'जग मिथ्या आहे' असे प्रतिपादन करून ब्रह्मवादामध्ये फार घोटाळा करतात; परंतु त्यांचे म्हणणे सूत्रकारांना पसंत नाही. सूत्रकारांनी (२।१।१४) 'कारण आणि कार्य यांमध्ये ऐक्य आहे' असे सांगून जगाचे सत्यत्वच स्थाविले आहे. पहा की मिथ्याभूत पदार्थांचे कधीही सत् पदार्थांशी ऐक्य संभवत नाही. आतां येथे अशी शंका येते की छांदोग्य उपनिषदामध्ये 'तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते असे सांगितले असून तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये 'तेजाची उत्पत्ति वायूपासून होते' असे सांगितले आहे. आतां, जर जग हे खरे असेल तर त्याची उत्पत्ति कोणत्या तरी एकाच प्रकाराने झाली असली पाहिजे; परंतु ज्याअर्थी श्रुतीमध्ये एकाच पदार्थाची उत्पत्ति अनेक प्रकारांनी वर्णिली आहे त्याअर्थी 'हे जग मिथ्या आहे' असेच मानावे लागते. कारण 'मिथ्याभूत पदार्थांचे मूलकारण एकच असते' असा नियम नाही. उदाहरणार्थ, सापाचा भास हा दोरीवर, अथवा भूमि दुभंग झाली असतां तेथे, किंवा पाण्याची धार जमिनीवरून वाहत असतां नाही होतो. परंतु ही शंका बरोबर नाही. कारण एका पदार्थाची उत्पत्ति अनेक प्रकारांनी करून दाखविली असतां तेथे तो पदार्थ खोटा ठरत नाही; तर तेथे 'कर्त्याच्या अंगी कांही विलक्षण सामर्थ्य आहे' असे लोक मानतात. येथे जग उत्पन्न करणाऱ्या ब्रह्माच्या अंगी तर अलौकिक सामर्थ्य आहे; त्याची आपल्याला कल्पना सुद्धां होणार नाही. जरी अणुत्व, महत्त्व वगैरे धर्म आपणाला परस्परविरुद्ध दिसतात तरी अलौकिक सामर्थ्याच्या योगाने ब्रह्माला यथेच्छ रीतीने पाहिजे त्या वेळीं पाहिजे त्या धर्माचा स्वीकार करतां येतो. म्हणूनच श्रुतीमध्ये एका ब्रह्माच्याच संबधाने परस्परविरुद्ध अशा अनेक गोष्टी अनेक ठिकाणी ज्या सांगितल्या आहेत त्या विरुद्ध होत नाहीत. उदाहरणार्थ, ब्रह्म हे अणूपेक्षां अणु, महतांपेक्षां महत्, धर्मरहित, सधर्मक, निराकार, साकार, निर्गुण, सगुण, असे वर्णिले आहे. एक आहे, अनंत मूर्ती धारण करणारे आहे, क्रियारहित आहे, जग उत्पन्न करणारे आहे, जगाचा संहार करणारे आहे, निर्दय नाही, उपनिषत्प्रतिपाद्य आहे, तेथे वाणीची गति नाही, त्याचे ध्यान करावे, तेथे मनाची गति होत नाही इत्यादि विरुद्ध वर्णने ब्रह्माचे ठिकाणी वास्तविक विरुद्ध नाहीत.

२७. ब्रह्मभाचार्यांचे मती ब्रह्माचे स्वरूप:—ब्रह्म सधर्मक आहे म्हणूनच त्या ब्रह्माचे ठिकाणी 'पुरुषार्थदातृत्व' म्हणजे 'मोक्ष देणे' हा धर्म संभवतो. जर हा धर्म ब्रह्माचे ठिकाणी नसेल तर हे सर्व शास्त्र निष्फळ होईल. आतां 'ब्रह्माचे ठिकाणी अमुक धर्म आहे' अशी त्या धर्माची इयत्ता मात्र सांगतां येत नाही. सत्य, शौच, दया वगैरे अनेक गुण तेथे आहेत. परब्रह्म हे ब्रह्माचे आधिदैविक स्वरूप आहे. ते भक्तीशिवाय प्राप्त होत नाही. भक्तीचे दोन प्रकार आहेत. नारद वगैरे भक्त त्याच्या पायाची आणि गोपी त्याच्या मुखाची भक्ति करतात. ही दुसऱ्या प्रकारची भक्ति अत्यंत दुर्लभ आहे. भक्तीशिवाय नुसत्या अद्वैतज्ञानाने ब्रह्माचे आध्यात्मिक स्वरूप प्राप्त होते. उदाहरणार्थ—शिशुपाल हा श्रीपुरुषोत्तमाच्या चरणामध्ये प्रविष्ट झाला आहे. अक्षर ब्रह्म हे ब्रह्माचे आध्यात्मिक स्वरूप होय. हे स्वरूप ब्रह्माचे चरणस्थानी आहे. त्यामध्ये मुख्य आनंदांश किंचित् कमी आहे. ज्ञानी मनुष्याला जरी हे स्वरूप प्राप्त झाले तरी 'हे श्रीपुरुषोत्तमाचे अधिष्ठान आहे' असे ज्ञान भक्तीशिवाय होत नाही मर्यादा-मार्गातील लोक साधनांच्या द्वारे मुक्त होतात; परंतु पुष्टिमार्गातील लोक हे साधनांवांच्छुमच

श्रीपुरुषोत्तमाच्या अनुग्रहाने मुक्त होतात. मोक्षावस्थेमध्येसुद्धा जीव आणि ब्रह्म यांचे सर्वथा ऐक्य होत नाही. फक्त दुःखाची कायमची निवृत्ति होते, आणि आनंदांश प्रकट होतो. त्यावेळी त्याला विभुत्वही प्राप्त होतें. जीव हा मूलचा अणु आहे. त्याचा चैतन्य हा गुण सर्व शरीरभर पसरला आहे. जीव हा परमात्म्याचा अंश असून कर्ता, भोक्ता व ज्ञाता आहे असें सूत्रकारांचें मत आहे. (अ. २ पा. ३ सू. १८-३३ पहा).

२८. वल्लभाचार्यांचें मर्ती मोक्षाचें स्वरूप:—जीवानें श्रीकृष्ण परमात्म्याची सेवा केली असतां मोक्ष प्राप्त होतो. सेवा ही दोन प्रकारची आहे. एक साधनरूप सेवा आणि दुसरी फलरूप सेवा. शरीर वगैरेंच्या द्वारानें केली जाणारी सेवा ही साधनरूप होय. मनानें केवळ श्रीकृष्ण परमात्म्याचें अनुचितन करणें ही फलरूप सेवा होय. या दोन प्रकारच्या सेवेच्या योगानें मोक्ष प्राप्त होतो. मोक्षावस्थेमध्ये सुद्धा इन्द्रिये कायमच असतात. कारण इंद्रिये नित्य आहेत. त्यांची उत्पत्तिही होत नाही आणि त्यांचा नाशही होत नाही. प्रलयाचे वेळी सुद्धा ती अस्तित्वांत असतात. फक्त त्या वेळी त्यांचें स्वरूप अप्रकाशित असतें. सृष्टीच्या वेळी तें प्रकाशित होतें. त्या इंद्रियांच्या द्वारानें मोक्षावस्थेमध्ये जीवाला विशेष प्रकारचा आनंद प्राप्त होतो.

२९. वल्लभाचार्यांचा काल व जीवनवृत्तान्त:—वल्लभाचार्यांचा जन्म शालिवाहन शके १४०१ विकारी सवत्सरामध्ये वैशाख कृष्ण एकादशीच्या दिवशीं गुरुवारीं शाला. त्यावेळी धनिष्ठा नक्षत्र होतें, शुभयोग होता व बवकरण होतें. आंध्र देशांतील कांकरव गांव हें राहण्याचें ठिकाण. (कृष्णा आणि गोदावरी या दोन नद्यांच्या मधील प्रदेशाला आंध्रदेश म्हणत असत.) वल्लभाचार्यांच्या बापाचें नांव लक्ष्मणभट्ट, आईचें नांव एलमागार, व गुरूचें नांव नारायणभट्ट असें होतें. वल्लभाचार्य हे कृष्णयजुर्वेदी आपस्तंब शास्त्री होते. लक्ष्मणभट्ट आपल्या पत्नीसह काशी-यात्रेस गेले होते तेव्हां प्रवासांतच वल्लभाचार्यांचा जन्म झाला. कोणी यांस श्रीकृष्णाचा अवतार व कोणी अग्नीचा अवतार असें मानतात. यांनीं आपल्या मताप्रमाणें ब्रह्मसूत्रांवर भाष्य लिहिलें त्याला 'अणुभाष्य' म्हणतात. त्या अणु-भाष्यामध्ये 'हे पंडित लोकहो, हा भाष्यरूपी भास्कर उदयाला आला आहे; आतां तुम्ही व्यर्थ भलत्या मार्गानें धावूं नका' असें सांगितलें आहे. त्यावरून वल्लभाचार्यांनीं आपल्या भाष्यावर सूर्याचें रूपक केलें आहे असें दिसतें. त्यांनीं आणखीही बरेच ग्रंथ लिहिले आहेत.

३०. पूर्णप्रज्ञाचार्यांचें द्वैतमत:—पूर्णप्रज्ञाचार्यांचें द्वैतमत आहे. द्वैत म्हणजे भेद होय. स्वतंत्र आणि अस्वतंत्र अशीं दोन प्रकारचीं तत्त्वे आहेत. सर्व सद्गुणांचा आश्रय आणि दोषरहित असा भगवान् विष्णु हें स्वतंत्र तत्त्व होय. यालाच ब्रह्म असें म्हणतात. त्याशिवाय दुसऱ्या कोणालाही स्वतंत्रता नाही. जीव आणि ब्रह्म हे परस्पराहून अगदीं भिन्न आहेत. सत्, चित्, आणि आनंद हें परमात्म्याचें शरीर होय. परमात्माच ह्या सर्व जगाचें मूलकारण. तो सर्व वस्तूंमध्ये अंतर्गामीस्वरूपानें राहतो. तो सुखाचा उपभोग घेतो. त्याला दुःख विलकूल नाही. 'परमात्मा हा शुभ फलांचा उपभोग घेतो, अशुभ फलांचा उपभोग घेत नाही' असें पाश्चात्य मते सांगितलें आहे. मुंडकोपनिषदामध्ये (३।१।१) 'परमात्मा उपभोग घेत नाही' असें जें म्हटलें आहे त्याचा अभिप्राय 'परमात्मा हा दुःखाचा उपभोग घेत नाही' असाच समजावा; 'परमात्म्याला दोन्ही प्रकारचे उपभोग नाहीत' असा त्याचा अभिप्राय नाही. परमात्मा-सर्व जग उत्पन्न करतो. ज्याप्रमाणें परमात्माहून जीव निराळे आहेत त्याप्रमाणें जग हें देखील निराळेंच आहे. ह्या मतामध्ये (१) जीव आणि ईश्वर यांमधील भेद, (२) जड आणि ईश्वर यांमधील भेद, (३) जीव आणि जड यांमधील भेद (४) जीवांमधील परस्परभेद आणि

(५) जड वस्तूंमधील परस्परभेद असे एकंदर पांच भेद मानिले आहेत. जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद मोक्षावस्थेमध्ये सुद्धा कायमच राहतो. भगवद्गीतेमध्ये (१४।२) ' भक्तांना ज्ञान प्राप्त झाले म्हणजे ते माझ्यासारखे होतात ' असे सांगितले आहे, त्यावरून ही गोष्ट सिद्ध होते. युक्तीवरूनही हेच सिद्ध होते. एका पाण्यामध्ये दुसरे पाणी आणून ओतले तरी त्या दोन पाण्यांचे ऐक्य वास्तविक रीतीने कधीही होत नाही. ज्याप्रमाणे आपल्याला त्या दोन्ही पाण्यांचे ऐक्य झालेसे वाटते त्याप्रमाणे मोक्षावस्थेमध्येही जीव आणि ईश्वर यांचे ऐक्य झालेसे वाटते. हे भासणारे ऐक्य घेऊनच श्रुतीमध्ये काही ठिकाणी तसा व्यवहार केला आहे. त्यावरून ' जीव आणि ईश्वर यांचे खरेच ऐक्य आहे ' असे मात्र समजू नये. श्रुतीमध्ये एका ठिकाणी ' द्वैताचा नाश हा कल्याणकारक आहे ' असे असे जे म्हटले आहे त्या ठिकाणी ' द्वैत ' या शब्दाचा ' मिथ्याज्ञान ' असा अर्थ समजावा. तेव्हा त्यावरूनही जीव आणि ईश्वर यांचे ऐक्य सिद्ध होत नाही.

३१. पूर्णप्रज्ञाचार्यांचे मर्ती मोक्षाचे स्वरूप:—मोक्षावस्थेमध्ये जीवाला दुःख मुळीच होत नाही. स्त्रिया वगैरेच्या बरोबर क्रीडा मोक्षावस्थेमध्येही करता येते. ईश्वराप्रमाणे जीवाला देखील मोक्षावस्थेमध्ये अनेक प्रकारची सुखे प्राप्त होतात. फक्त लक्ष्मी आणि श्रीवत्स ही दोन मात्र जीवाला प्राप्त होत नाहीत; व जीवाला जग उत्पन्न करण्याची शक्ति येत नाही. त्याला ईश्वराच्या अधीनच वागावे लागते. स्वातंत्र्य मिळत नाही. मोक्षावस्थेमध्ये तारतम्य आहे. सर्व मुक्तांची सारखी अवस्था नाही. कारण, उपासना अनेक प्रकारच्या असल्यामुळे त्यांपासून होणारे मोक्षप्राप्तीचे साधन जे आत्मदर्शन ते सर्वांना सारखे होत नाही. मोक्षावस्थेमध्ये आरंभी कर्मांचा क्षय होतो. नंतर त्या जीवाचे देहापासून उत्क्रमण होते. जीवाचे अणु परिमाण असल्यामुळे ' त्याची उत्क्रांति होते ' असे मानण्यास काही हरकत नाही. जर जीवाचे विभु परिमाण असते तर मात्र ' त्याची उत्क्रांति होते ' असे म्हणता आले नसते. पुढे तो जीव विशिष्ट मार्गाने गमन करतो व नंतर त्याला परमात्म्याप्रमाणे सुखोपभोग प्राप्त होतात. मोक्षाचे मुख्य साधन ज्ञान होय. ' ज्ञान आणि कर्म या दोहोंपासून मोक्ष प्राप्त होतो ' असा ' समुच्चयवाद ' बरोबर नाही. कारण ज्ञानी मनुष्याने कर्म केलेच पाहिजे असा नियम नाही. आतां कर्म हे त्या ज्ञानाचे अंग आहे, म्हणजे एखाद्या जीवाने जर चांगले कर्म केले असेल तर त्या कर्माला अनुसरून ज्ञानाच्या फलामध्ये काही विशेष उत्पन्न होतो. (अ. ३ पा. ४ सू. ३३ पहा.)

३२. पूर्णप्रज्ञाचार्यांचे मर्ती जीवाचे स्वरूप:—जीव हा ज्ञाता आहे. कारण ज्ञान हा त्याचा गुण आहे; परंतु ते ज्ञान क्षणिक आहे. विज्ञानवादी बौद्ध लोकांचे खंडन करतांना सूत्रकारांनी (अ. २ पा. २ सू. ३१) ज्ञानाचे क्षणिकत्व सांगितले आहे. ज्ञान, आनंद वगैरे जीवाचे गुण मोक्षावस्थेच्या पूर्वी अभिव्यक्त नसतात. ते मोक्षावस्थेमध्ये व्यक्त होतात. मोक्ष प्राप्त होण्याकरिता जीवाने परमात्म्याची सेवा केली पाहिजे. परमात्मा हा सेव्य आहे, आणि जीव हा त्याचा सेवक आहे. ती सेवा अंकन, नामकरण, आणि भजन अशी तीन प्रकारची आहे. अंकन म्हणजे तप्त मुद्रा धारण करणे, त्या धारण केल्या म्हणजे त्यांकडे लक्ष जाते, आणि नेहमी परमात्म्याच्या रूपाचे स्मरण होते. नामकरण म्हणजे आपल्या पुत्रांची केशव, नारायण वगैरे नावे ठेवून त्या नावांनी नेहमी व्यवहार करणे. त्यावरून परमात्म्याच्या नावांचे स्मरण होते. कायिक, वाचिक आणि मानसिक असे भजनाचे तीन प्रकार आहेत. दान करणे,

रक्षण करणें वगैरे कायिक भजन होय. सत्य व हितकारक भाषण करणें वगैरे वाचिक भजन होय. दया धारण करणें, भ्रद्धा बाळगणें हें मानसिक भजन होय. याप्रमाणें अनेक प्रकारांनीं वैकुंठाधीश्वर विष्णूची सेवा केली म्हणजे तो प्रसन्न होतो, आणि त्याच्या प्रसादानें जीव मुक्त होतो. विष्णूच्या प्रसादाशिवाय दुसरें कोणतेंही मोक्षप्राप्तीचें साधन नाहीं.

३३. पूर्णप्रज्ञाचार्यांचें मर्ती जगाचें स्वरूप:—कांहीं लोक असें म्हणतात कीं 'ब्रह्म मात्र सत्य आहे, त्याशिवाय बाकीचें हें सर्व जग मिथ्या आहे' असें ज्ञान झालें म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो; परंतु तें म्हणणें बरोबर नाहीं. त्यांना असें विचारावें कीं हें जें जगाचें मिथ्यात्व तें सत्य आहे किंवा मिथ्या आहे. 'सत्य आहे' असें मानिलें तर ब्रह्माशिवाय दुसऱ्या वस्तूला सत्यत्व येत असल्यामुळें त्यांनीं मानिलेल्या अद्वैत-सिद्धांताचा भंग होईल. आतां हा दोष येऊं नये म्हणून 'मिथ्यात्व हें मिथ्या आहे' असें मानिलें तर अर्थातच जगाला सत्यत्व येईल. कारण, 'जग मिथ्या आहे' ही गोष्ट जर खोटी मानली तर जगाचें सत्यत्वच सिद्ध होतें. या जगाची उत्पत्ति परमाणूपासून होते. परमाणू हे नित्य आहेत. प्रलय झाला असतांही परमाणू कायमच असतात. तसेंच इंद्रियें देखील त्या वेळीं सूक्ष्म रूपानें असतात. एकंदरीत 'जग हें मिथ्या आहे असें ज्ञान झालें म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणे बरोबर नाहीं. तसेंच 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांमधील ऐक्याचें ज्ञान झालें असतां मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण जीव हा सेवक आणि परमात्मा हा सेव्य असल्यामुळें त्यांचें ऐक्य संभवत नाहीं. छांदोग्योपनिषदामध्ये मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या श्वेतकेतूला उपदेश करतांना त्याच्या बापानें 'तूं परमात्मस्वरूप नाहींस' ('स आत्मा अतत् त्वम् असि' छां. ६।८।७) असेंच स्पष्ट सांगितलें आहे. तात्पर्य, श्रीविष्णूच्या ज्ञानाशिवाय मोक्षप्राप्तीचें दुसरें साधन नाहीं. सर्व गुणांनीं पूर्ण अशा विष्णूच्या ज्ञानानें जीवाची सांसारिक दुःखें नाहींशीं होतात, आणि तो जीव श्रीविष्णूच्या सन्निध आनंदानें वास करितो.

३४. पूर्णप्रज्ञाचार्यांचा काल व जीवनवृत्तान्त :—पूर्णप्रज्ञाचार्यांचा जन्म शालिवाहन शके ११०० विलंबी नामक संवत्सरामध्ये झाला. कर्णाटक देशामध्ये उडुपी गांवांत त्यांनीं आपल्या मताची स्थापना केली. हें गांव मंगळूर जिल्ह्यांत आहे असें म्हणतात. पूर्णप्रज्ञाचार्यांच्या बापाचें नांव मध्यगेह, आईचें नांव वेदवेदी, अच्युतप्रेक्ष्याचार्य हे त्यांचे गुरु होत. पूर्णप्रज्ञाचार्यांनींही आपल्या मताप्रमाणें ब्रह्मसूत्रांवर भाष्य केले आहे. पूर्णप्रज्ञाचार्य हे वायूचा अवतार होते असें सांप्रदायिक लोकांचें म्हणणें आहे.

३५. शंकराचार्यांचा जीवनवृत्तान्त:—शंकराचार्य हे साक्षात् शंकराचा अवतार होते अशी लोकांची श्रद्धा व समजूत आहे. या श्रद्धेला व समजूतीला आधार म्हणजे आचार्यांनीं थोडक्या अवधीत केलेले महान् ग्रंथ व कृत्यें होत. (शंकरविजय वगैरे ग्रंथ आणि वे. श्रीकृष्णशास्त्री आठल्ये यांनीं लिहिलेलें शंकराचार्यांचे चरित्र पहा.) केरल देशांत कालटी गांवांत विद्याधिराज नामक पंडिताचा पुत्र शिवभट्ट यानें पुत्राकरितां बरेच दिवस शंकराची आराधना केल्यानंतर शंकराच्या प्रसादानें त्यास पुत्र झाला. तोच शंकराचार्य या नांवानें पुढें प्रसिद्धीस आला. शंकराचार्यांना आपल्या वयाच्या दुसऱ्या वर्षी भाषेचें व लिपीचें ज्ञान होऊन तिसऱ्या वर्षी काव्य वगैरेची व्युत्पत्ति झाली व त्यांचें चूडाकर्मही त्याच वर्षी त्यांच्या बडिलानीं केलें. त्यांच्या चौथ्या वर्षी शिवभट्ट कैलासवासी झाले. पांचव्या वर्षी उपनयन झाल्यावर पुढील दोन वर्षांमध्ये त्यांनीं वेद शास्त्र वगैरे सर्व विद्यांमध्ये प्रावीण्य संपादन केलें. त्याच वेळेस एके दिवशीं एका ब्राह्मण स्त्रीचे घरीं

ते भिक्षेकरतां गेले असतां त्यांना त्या ब्राह्मणस्त्रीने दारिद्र्यामुळे एक आमलकीफल (आंबळा) दिले. तें पाहून त्यांना दया उत्पन्न झाली व त्यांनी त्या ब्राह्मणस्त्रीचे सर्व घर सोन्याच्या आवळ्यांनी भरून काढिले. त्यांच्या वृद्ध मातेला अशक्तपणामुळे स्नानाकरिता नदीपर्यंत जावेनासे झाले; तें पाहून त्यांनी नदीच आपल्या घराजवळ आणिली. केरल देशाच्या राजाला पुत्रसंतान नव्हते, तेही त्यांच्या प्रसादाने त्या राजास मिळाले. इतक्या अवधीत वयाची सात वर्षे पुरी झाली. आठव्या वर्षी त्यांच्या मनांत संन्यासदीक्षा घ्यावी असें आले; परंतु त्या कामी त्यांना आईची संमति मिळेलना. एके दिवशी नदीमध्ये स्नान करतांना एका मगराने त्यांचा पाय घट्ट धरिला तो सुटेना. आई ' बाहेर ये ' म्हणत असतां ' मला हा मगर सोडीत नाही, जर आपणाकडून संन्यासाश्रम घेण्याची परवानगी मिळेल तर हा सोडील ' असे त्यांनी सांगितले. तें ऐकून नाइलाजास्तव तिने संन्यासाश्रमाची परवानगी दिली, व त्यांनी नर्मदेच्या कांठी गोविंदपूज्यपाद यांचेकडून संन्यासदीक्षा घेतली. पुढे संन्यासाश्रमाला अनुसरून अनेक ठिकाणी संचार करतांना त्यांचेजवळ पुष्कळ शिष्य जमले, त्यांपैकी सुरेश्वराचार्य, पद्मपादाचार्य, हस्तामलकाचार्य व त्रोटकाचार्य हे चार शिष्य प्रसिद्ध होऊन गेले.

३६. श्रीशंकराचार्यांचे शिष्यः—महामीमांसक कर्ममार्गी मंडनमिश्र यांनी शंकराचार्यांबरोबर वाद केला. त्या वेळेस मंडनमिश्रांची पत्नी सरस्वतीचा प्रत्यक्ष अवतार ही त्या वादामध्ये मध्यस्थ होती. तिच्या साक्षित्वाने मंडनमिश्रांचा पराजय झाल्यानंतर मंडनमिश्र हे शंकराचार्यांचे शिष्य झाले. मंडनमिश्र हा ब्रह्मदेवाचा अंशावतार होय. हेच सुरेश्वराचार्य होत. चोल देशामध्ये कावेरीच्या कांठी राहणाऱ्या एका ब्राह्मणाचा सनंदन नांवाचा पुत्र शंकराचार्यांचा पहिला शिष्य झाला. हा आचार्यांचा निःसीम भक्त होता. एके दिवशी त्याची निष्ठा पाहण्याकरितां शंकराचार्यांनी त्याला गंगेच्या पलीकडे बोलावले. गंगेचे पाणी फार खोल असल्यामुळे पलीकडे जाणे बहुतेक अशक्य होते. परंतु तिकडे लक्ष न देतां पाण्यामध्ये उगवलेल्या पद्मावर पाय ठेवून तो जाण्यास निघाला. तेव्हापासून त्याचे पद्मपादाचार्य नांव पडले. पद्मपादाचार्य हा विष्णूचा अवतार होय. एका ब्राह्मणाची स्त्री आपल्या प्रभाकर नांवाच्या मुलाला घेऊन स्नानाकरितां गेली व तेथे तपश्चर्या करित बसलेल्या एका योग्याजवळ आपल्या मुलाला ठेवून ' मी स्नान करून येईपर्यंत या मुलाचे संरक्षण करा ' असे त्या योग्याला सांगून नदीमध्ये स्नान करूं लागली. योगी समाधिस्थ असल्यामुळे तें मूल खेळत खेळत तेथून निघाले तें पाण्यामध्ये पडून गेले, तें तिच्या दृष्टीस पडले. तत्क्षणी ती त्या मुलाला घेऊन आक्रोश करित त्या योग्याजवळ आली तिला पाहून त्या योग्याला दया आली, व थोडासा विचार करून ' हें मूल मृत झाले नाही, कांहीं वेळाने सावध होईल ' असे सांगून तिला धीर देऊन तो योगी कांहीं दूर गेला, आणि तेथे आपला देह ठेवून त्या बालकाच्या कुडीत शिरला. मुलगा जिवंत झाला असे पाहून त्याला घेऊन ती आनंदाने घरी गेली. हाच मुलगा मोठा झाल्यावर शंकराचार्यांना शरण गेला. ' हा जन्मांतराचा सिद्ध योगी आहे ' असे जाणून शंकराचार्यांनी त्या शिष्याला दहा श्लोकांनी आत्मतत्त्वाचा उपदेश केला. त्याच्या योगाने हातामध्ये असलेल्या आमलक-फलासारखे पूर्णपणे आत्मतत्त्वाचे ज्ञान त्यास झाले, म्हणून त्याचे हस्तामलक हें नांव पडले. हस्तामलक हा वायूचा अंशावतार होय. एके दिवशी गिरि नांवाचा शिष्य गुरुची वस्त्रे धुण्याकरितां नदीवर गेला. तो अप्रबुद्ध होता. म्हणून त्याची वाट न पाहतां पद्मपाद वगैरे शिष्यांनी अध्ययन चालू केले. तें पाहून शंकराचार्यांना वाईट वाटले, व लागलीच त्यांनी तेथूनच

तदीमध्ये असलेल्या त्या शिष्याला मनानेंच उपदेश केला. तत्क्षणीच तो ज्ञानसंपन्न होऊन आश्रमामध्ये आला; आणि त्यानें त्रोटक वृत्तानें आपल्या गुरूंची स्तुति केली. तेव्हांपासून त्याला त्रोटकाचार्य असें लोक म्हणूं लागले. त्रोटकाचार्य हाही वायूचाच अंशावतार होय. याशिवाय उदक, आनंदगिरि, सनंद, चित्सुख वगैरे आचार्यांचे अनेक शिष्य होते. उदक हा नंदीचा, आनंदगिरि बृहस्पतीचा, सनंद सूर्याचा आणि चित्सुख हा वरुणाचा अंशावतार होय.

३७. श्रीशंकराचार्यांच्या वेळची समाजस्थिति:—शंकराचार्यांच्या वेळीं ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे लोक हे आपआपल्या वर्णाप्रमाणें आणि आपआपल्या आश्रमाप्रमाणें प्रायशः वर्तन करीत असावे असें दिसतें. खुद्द शंकराचार्यच संन्यासहीक्षा घेतल्याबरोबर देशांतरीं संचार करण्याकरतां निघाले. यावरून वरील गोष्टीची कल्पना होते. इल्लींच्या लोकस्थितीपेक्षां त्या वेळच्या लोकस्थितीमध्ये फार अंतर असेल असें वाटत नाही. देवतांच्या प्रतिमा करून त्या प्रतिमांवर आणि शाळिग्राम वगैरेवर देवतांची भावना करून पूजा करण्याची पद्धत इल्लींप्रमाणें त्या वेळींही बरीच चालू असावी. (अ. १ पा. २ सू. ७ पहा.) त्या वेळीं सार्वभौम राजा क्षत्रिय नव्हता असें त्यांच्या लेखावरून समजतें. (अ. १ पा. ३ सू. ३३ पहा.)

३८. श्रीशंकराचार्यांचें कार्य:—एखाद्या गोष्टीसंबंधानें वाद उपस्थित झाला असतां वादी व प्रतिवादी या उभयतांनीं आपआपल्या पक्षाचा आग्रह सोडून प्रमाणाला अनुसरून व सर्वांच्या संमतीनें त्या गोष्टीसंबंधानें एक निश्चय करण्याची पद्धत त्या वेळीं असावी. नाहीतर शंकराचार्यांच्या विरुद्ध मतांचा प्रचार इतका कमी झाला नसता, व या प्रदेशामध्ये शंकराचार्यांचें मत सर्वत्र चालू झालें नसतें. आतां कांहीं लोक त्या वेळींही अत्याग्रही होते; त्यांच्या खंडनाकरितां शंकराचार्यांनासुद्धां जल्पाचा आश्रय करावा लागला. 'दुसऱ्याला जिंकण्याच्या इच्छेनें वादविवाद करणें' याला 'जल्प' म्हणतात. (गी. सू. अ. १ पा. २ सू. ४३ पहा.) कांहीं प्रसंगांमध्ये तर स्वतःच्या अलौकिक सामर्थ्यानें विलक्षण चमत्कार दाखवून व आपल्यावर लोकांची श्रद्धा उत्पन्न करून 'हेंच मत खरें असावें' असें लोकांच्या प्रत्ययास त्यांनीं आणून दिलें. याप्रमाणें शंकराचार्यांनीं अनेक ठिकाणीं संचार करून सर्वत्र धर्माची स्थापना केली; आणि लोकांच्या वर्तनाला चांगलें वळण लावलें. पुढेंही लोकांना चांगला मार्ग कोणता तें समजावें या हेतूनें त्यांनीं अनेक ग्रंथ लिहिले. त्या सर्व ग्रंथांमध्ये शारीरभाष्याला पहिलें स्थान देणें भाग आहे. शारीरभाष्यांतील भाषासरणि व विषयांचें गांभीर्य यांकडे लक्ष दिलें असतां या ग्रंथांचे महत्त्व वाचकांचें ध्यानांत येईल; या ग्रंथाचा मराठी वाचकांना उपयोग व्हावा या हेतूनें श्रीमंत महाराज सयाजीराव गायकवाड यांनीं त्यांचें मराठी भाषांतर करण्याविषयी आशा केली, व त्या आज्ञेला अनुसरून हें भाषांतर तयार केलें आहे हें मागे प्रसंगानुसार सांगितलेंच आहे.

३९. भाषांतरासंबंधी निवेदन:—पुष्कळीना संस्कृत भाषेचे साधारण ज्ञान असतें; परंतु वेदांतशास्त्राची विशेष माहिती नसल्यामुळे शारीरभाष्याचा अर्थ समजत नाही; अशांनीं प्रथमतः हें भाषांतर वाचावें म्हणजे मूळ शारीरभाष्य समजण्यास कठीण पडणार नाही. या भाषांतरामध्ये ज्या चुका झाल्या असतील त्या वाचकांनीं आमच्या नजरेस आणल्यास आम्ही त्यांचे फार आभारी होऊं व इतर सूचनांचाही स्वीकार करूं. वाचक लोक गुणांचें ग्रहण करतीलच अशी आशा आहे.

पुणें माघ शुद्ध १ शुक्रवार शके १८३०.
कीलकनाम संवत्सरे ता. २३-१-१९०९. }

वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर.

श्रीभास्करं ज्ञानकरैः प्रचण्डं श्रीरामचन्द्रं शशिवत् सुसौम्यम् ।

श्रीवासुदेवं प्रतिशाल्मभिन्नं गुरुत्रयं प्राञ्जलिरानतोस्मि ॥

संपादककृतः प्रणामाञ्जलिः .



गुरुवर्ये वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर (१८६३-१९४२)

स्वारस्यं गुरुराजशंकरगिरां वाचां च श्रेष्ठकुरां व्यक्तं शास्त्रविदप्रगीः समकरोद् व्याख्याय भाष्यद्वयम् ।

विभ्रञ्छैशव एव पण्डितपदं विद्यावभूनां वरो लोकेऽभूत् प्रथितो हि सद्गुरुरसौ श्रीवासुदेवोऽपरः ॥ १ ॥

विद्वद्भूतं प्रकृतिविनतोऽप्युन्नतो देह्यष्टया आरकास्यः सुविमलवर्णगुर्भालदृष्टयोर्विशालः ।

नीरक् किञ्चित्कृतशतनुरपि श्रव्यत्राग् मञ्जुलत्वात् सोऽभूत् पैतामहगुणयुतः पण्डितो वासुदेवः ॥ २ ॥

शंकरशास्त्री मारुलकर.

श्रीशांकरब्रह्मसूत्रभाष्याच्या मराठी भाषांतराची

विषयानुक्रमणिका

विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
अध्याय १ पाद १	१-१३२	आत्म्याचा देहाभिमान गौण	
प्रस्तावनेचा सारांश	१-३	नव्हे मिथ्या आहे	५६-५८
प्रस्तावना	३-१२	ब्रह्म हें विधीला अंगभूत नाही	५८-५९
अध्यासाचें लक्षण	५-६	ईक्षत्यधिकरणाचा सारांश	६०-६२
ब्रह्मावरील अध्यासावर शंका	६-७	प्रधान जगाचें कारण आहे	
वरील शंकेचें समाधान	७-८	असा पूर्वपक्ष	६३-६४
अध्यासाविषयी प्रमाण	८	प्रधान जगाचें कारण नाही	६४-६६
शास्त्राचा उद्देश	१२	शेश्वर सांख्यमताचें खंडन	६६-६९
जिज्ञासाधिकरणाचा सारांश	१२-१३	प्रधानाला ईक्षण संभवतें अशी	
‘आतां (अथ)’ शब्दाचा		शङ्का	६९-७०
अर्थ	१३-१६	वरील शंकेचें समाधान	७०
साधनचतुष्टय	१६	प्रधानाला ‘आत्मा’ हा शब्द	
‘ब्रह्मजिज्ञासा’ शब्दाचा अर्थ	१७-१८	लावतां येतो अशी शंका	७१
ब्रह्मजिज्ञासेची आवश्यकता	१९-२०	वरील शंकेचें समाधान	७२-७४
आत्म्याविषयी अनेक मते	२१	सत् शब्दानें प्रधान घेतां येत	
जन्माद्यधिकरणाचा सारांश	२१-२२	नाहीं याची अन्य कारणें	७४-७८
स्वभाववादाचें खंडन	२४-२५	आनंदमयाधिकरणाचा सारांश	७८-८१
श्रुति, लिङ्ग वगैरे प्रमाणांचा		सोपाधिक आणि निरुपाधिक	
विचार	२५-२८	असे ब्रह्माचे दोन प्रकार	८२-८४
शास्त्रयोनित्वाधिकरणाचा सारांश	२८	तैत्तिरीय-श्रुतीमधील (२।५)	
सूत्राचा दुसरा अर्थ	२९-३०	‘आनन्दमय’ शब्दाचा	
समन्वयाधिकरणाचा सारांश	३०-३३	‘परमात्मा’ हाच अर्थ आहे	८४-९१
ब्रह्माविषयी शास्त्र प्रमाण आहे		‘आनंदमय’ या शब्दांतील	
यावर आक्षेप	३३-३५	‘मय’ या प्रत्ययाचा विकार	
वृत्तिकारादिकांचा आक्षेप	३७-४०	अर्थ आहे	९१-९५
वरील आक्षेपाचें समाधान	४०-४७	आनंदमयाधिकरणांतील सूत्रांची	
मोक्ष हा उत्पाद्य वगैरे नाही	४७-४९	दुसरी व्याख्या	९५-९६
ज्ञान हें क्रियास्वरूप नव्हे	४९-५१	अन्तरधिकरणाचा सारांश	९७
ब्रह्मज्ञान झाल्यानंतर कांहीं		सूर्यमंडल वगैरेंच्या आंतील	
कर्तव्य उरत नाही	५१	पुरुष परमात्माच आहे	९७-१०१
मीमांसकांचें खंडन	५१-५६	आकाशाधिकरणाचा सारांश	१०१-१०२

विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
छांदोग्य श्रुतीमध्ये ' आकाश '		अन्तराधिकरणाचा सारांश	१५८-१६१
हा शब्द ब्रह्मवाचक आहे	१०२-१०७	छांदोग्य श्रुतीमध्ये (४।१५)	
प्राणाधिकरणाचा सारांश	१०७	वर्णिलेला डोळ्यांतील पुरुष	
छांदोग्य (१।११।४) श्रुतीमध्ये		परमात्माच होय	१६१-१६८
प्राण शब्द ब्रह्मवाचक आहे	१०८-११०	अंतर्त्याम्यधिकरणाचा सारांश	१६८-१७०
वृत्तिकारांनी उदाहरणार्थ घेत-		बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये (३।७)	
लेली श्रुति बरोबर नाही	११०-१११	वर्णिलेला सर्वांचा अंतर्त्यामी	
ज्योतिरधिकरणाचा सारांश	१११-११२	परमात्माच होय	१७०-१७२
छांदोग्य (३।१३।७) श्रुतीमध्ये		प्रधान अंतर्त्यामी नव्हे	१७२-१७३
ज्योतिः शब्द ब्रह्मवाचक		जीवात्मा अन्तर्त्यामी नव्हे	१७४-१७५
आहे	११३-१२०	अदृश्यत्वाधिकरणाचा सारांश	१७५-१७८
२५ व्या सूत्राची दुसरी व्याख्या	१२०	मुंडक श्रुतीमध्ये (१।१।५)	
प्रतर्दनाधिकरणाचा सारांश	१२३-१२४	वर्णिलेला भूतयोनि परमा-	
कौषीतकी (३।१) श्रुतीमध्ये		त्माच होय	१७८-१८२
प्राण शब्द ब्रह्मवाचक आहे	१२५-१३१	जीव आणि प्रधान हे भूतयोनि	
३१ व्या सूत्रांतील पुढील		नव्हेत	१८२-१८५
भागाचा दुसरा अर्थ आहे	१३१-१३२	वैश्वानराधिकरणाचा सारांश	१८५-१८९
अध्याय १ पाद २	१३३-२०१	छांदोग्य श्रुतीमध्ये (५।११)	
सर्वत्रप्रसिद्धयधिकरणाचा		वर्णिलेला वैश्वानर हा	
सारांश	१३३-१३६	परमात्माच होय	१९०-१९६
छांदोग्य (३।१४) श्रुतीमध्ये		२६ सूत्रांतील 'पुरुषासारखा'	
सांगितलेली उपासना पर-		या पाठाचा अर्थ वैश्वानर	
ब्रह्माचीच आहे	१३७-१४०	म्हणजे आग्नि किंवा त्याचा	
जीवाची चिन्हें ब्रह्माला जुळतात	१४१-१४७	अभिमान बाळगणारी देवता	
अत्रधिकरणाचा सारांश	१४७	नव्हे	१९६-१९८
काठक श्रुतीमध्ये (१।२।२४)		परमात्म्याला प्रादेशमात्र असें	
खाणारा म्हणून वर्णिलेला		म्हणतां येतें	१९९-२०१
परमात्माच होय	१४८-१४९	अध्याय १ पाद ३	२०२-३१०
गुहाप्रविष्टाधिकरणाचा सारांश	१५०-१५२	दुभ्वाद्याधिकरणाचा सारांश	२०२-२०५
काठक श्रुतीमध्ये (१।३)		मुंडक श्रुतीमध्ये (२।२।५)	
वर्णिलेले दोघे जीव आणि		वर्णिलेला स्वर्ग वगैरेंचा	
परमात्मा हेच होत	१५२-१५५	आधार परमात्माच होय	२०५-२०८
मुंडक श्रुतीमध्ये (३।१) ही		स्वर्ग वगैरेंचा आधार प्रधान	
तेच वर्णिले आहेत	१५६-१५८	नव्हे	२०९

विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
स्वर्ग वगैरेंचा आधार जीवात्मा		शब्द हा स्फोटरूप आहे	२७६
नव्हे	२१०-२१२	उपवर्षाचें मत	२७७-२८०
भूमाधिकरणाचा सारांश	२१३-२१५	वेदाचें निस्त्यत्व	२८०-२८५-
छांदोग्य श्रुतीमध्ये (७।२३)		देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार	
वर्णिलेला भूमा हा परमा-		नाहीं असें जैमिनीचें मत	२८५-२८७
त्माच होय	२१६-२२१	देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार	
अधराधिकरणाचा सारांश	२२१-२२२	आहे असें वादरायणाचें मत	२८८-२९२
बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये (३।८।८)		अपशूद्राधिकरणाचा सारांश	२९२-२९४
अक्षर म्हणजे परमात्माच		शूद्रांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार	
होय	२२३-२२५	वेदपूर्वक नाही	२९५-३००
ईक्षतिकर्माधिकरणाचा सारांश	२२५-२२६	जानश्रुति राजा क्षत्रिय आहे	२९६-२९७
प्रश्नोपनिषदामध्ये (५।५)		कंपनाधिकरणाचा सारांश	३००-३०१
ध्यानाचा विषय म्हणून		काठक श्रुतीमध्ये (२।६) वर्णि-	
वर्णिलेला परमात्माच होय	२२७-२२८	लेला प्राण हा परमात्माच	
दहराधिकरणाचा सारांश	२२८-२३२	होय	३०१-३०३
छांदोग्य श्रुतीमध्ये (८।१)		ज्योतिरधिकरणाचा सारांश	३०३
वर्णिलेला दहराकाश हा		छांदोग्य श्रुतीमध्ये (८।१२।३)	
परमात्माच होय	२३२-२३८	ज्योति म्हणजे परमात्माच	
दहराकाश म्हणजे जीवात्मा		होय	३०४
नव्हे	२३९-२४०	अर्थोत्तरत्वादिव्यपदेशाधिकर-	
उत्तराधिकरणाचा सारांश	२४०-२४३	णाचा सारांश	३०५
दहराकाश म्हणजे परमात्मा होय,		छांदोग्य श्रुतीमध्ये (८।१४।१)	
अज्ञानी जीव नव्हे	२४३-२५१	आकाश म्हणजे परमात्माच	
अनुकृत्याधिकरणाचा सारांश	२५१-२५३	होय	३०६
मुंडक श्रुतीमध्ये (२।२।१०)		सुषुप्त्युत्क्रान्त्यधिकरणाचा सारांश	३०७
वर्णिलेला सर्वांना प्रकाश-		बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये (४।३।७)	
विणारा परमात्माच		वर्णिलेला आत्मा हा परमा-	
होय	२५३-२५५	त्माच होय	३०८-३१०
प्रामिताधिकरणाचा सारांश	२५५-२५६		
काठक श्रुतीमध्ये (२।४।१२)		अध्याय १ पाद ४	३११-३८४
वर्णिलेला आंगव्यापवढा			
पुरुष परमात्माच होय	२५७-२५९	आनुमानिकाधिकरणाचा सारांश	३११-३१६
देवताधिकरणाचा सारांश	२५९-२६८	काठक श्रुतीमध्ये (१।३।११)	
ब्रह्मविद्येचा अधिकार देवांनाही		अव्यक्त म्हणजे शरीर होय	
आहे	२६९-२७१	प्रधान नव्हे	३१६-३२६
शब्दापासूनच जगाची उत्पत्ति		काठक श्रुतीमध्ये (२।३।१५)	
होते	२७२-२७५		

विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
शब्दरहित वगैरे शब्दांनीं केलेले वर्णन परमात्म्याचेंच होय	३२७-३३२	बालाक्याधिकरणाचा सारांश	३५५-३५७
चमसाधिकरणाचा सारांश	३३२-३३३	कौषीतकी ब्राह्मणामध्ये (४।१।९)	
श्वेताश्वतर श्रुतीमध्ये (४।५)		जाणावयास योग्य असा	
केलेले वर्णन प्रधानाचें नव्हे	३३४-३३५	वर्णिलेला परमात्माच होय	३५७-३६०
पृथ्वी, जल आणि तेज या		वरील श्रुतीमध्ये वर्णिलेला	
तीन भूतांचें तें वर्णन आहे	३३६-३३८	जीव किंवा प्राण नव्हे	३६१-३६२
संख्योपसंग्रहाधिकरणाचा		वाक्यान्वयाधिकरणाचा सारांश	३६३-३६६
सारांश	३३८-३४०	बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये (२।४।५)	
बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये (४।४।१७)		वर्णिलेला आत्मा हा परमा-	
केलेले वर्णन सांख्यांनीं मान-		त्माच होय	३६७-३६८
लेल्या २५ तत्त्वांचें नव्हे	३४०-३४४	बृहदारण्यकामध्ये जो जीवात्म्या-	
प्राण वगैरेंचें तें वर्णन आहे	३४५-३४७	चा उपक्रम केला आहे	
कारणत्वाधिकरणाचा सारांश	३४७-३४९	त्याचीं कारणें	३६९-३७५
जगाची उत्पत्ति परमात्म्या-		प्रकृत्याधिकरणाचा सारांश	३७५-३७७
पासूनच होते, प्रधान वगैरें-		जगाचें उपादानकारण देखील	
च्यापासून होत नाही	३४९-३५४	परमात्माच आहे	३७८-३८३
		सर्वव्याख्यानाधिकरणाचा सारांश	३८३



ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य

मराठी अनुवाद

अध्याय १ (समन्वयाध्याय) पाद पहिला.

[ग्रंथाच्या आरंभी ग्रंथाचा उद्देश भाष्यकारांनी दाखविला आहे. त्याचा सारांशः—

शंकाः—प्रत्येक मनुष्याला जें ज्ञान होतें त्या ज्ञानांत दोन गोष्टी असतात :—एक ' ज्ञाता ' आणि दुसरी ' ज्ञेय. ' ज्याला ज्ञान होतें तो ' ज्ञाता ' होय, व ज्या वस्तूचें ज्ञान होतें ती वस्तू ' ज्ञेय ' होय. आत्मा हा फक्त ' ज्ञाता ' होय, व अंतःकरण, इंद्रियें, अहंकार, घट, पट वगैरे सर्व वस्तू ' ज्ञेय ' होत. ज्ञात्यालाच ' विषयी ' असें म्हणतात, व ज्ञेयाला ' विषय ' असें म्हणतात आतां विषयी हा ज्ञानस्वरूप आहे व विषय हा जडस्वरूप आहे म्हणून त्यांचे स्वभाव उजेड आणि अंधार यांप्रमाणें परस्परविरुद्ध आहेत. हा त्यांचा विरोध ' तूं ' व ' मी ' या शब्दांनीं शास्त्रांत दाखविला आहे. या परस्परविरुद्ध वस्तूंचा एकमेकांवर अध्यास (आरोप) संभवत नाही. उदाहरणार्थः — ' आत्मा मन आहे ' किंवा ' मन आत्मा आहे ' असें म्हणणें संभवत नाही. कारण ज्या दोन वस्तूंचा परस्परांवर अध्यास संभवतो त्यांच्यामध्ये कांहीं सारखेपणा असावा लागतो. उदा०—जेव्हां शिंपेवर ' हें रूप आहे ' असा रुप्याचा भास होतो, त्या वेळेस शिंप आणि रूपें यांमध्ये चकचकीतपणाचा सारखेपणा असतो; किंवा दोरीवर सर्पाचा भास होतो तेव्हां त्या वस्तूंमध्ये लांबीचा सारखेपणा असतो. परंतु आत्मा आणि मन वगैरे वस्तू परस्पर-विरुद्ध असल्यामुळे त्यांच्यामध्ये कोणत्याही तऱ्हेचा सारखेपणा असूं शकत नाही. म्हणून त्यांचा परस्परांवरील अध्यास खोटाच होय. तसेंच आत्मा व इतर वस्तू यांपैकीं एकावर दुसऱ्याच्या धर्माचाही आरोप संभवत नाही. तेव्हां तो धर्माचा आरोप देखील खोटाच होय.

या शंकेचें उत्तर—आत्मा व इतर वस्तू यांमध्ये विरोध आहे हें खरें आहे, व तो विरोध लक्षांत आल्यानंतर अध्यास होणार नाही हेंही बरोबरच आहे. पण जोंपर्यंत अज्ञानामुळे तो विरोध लक्षांत येत नाही, तोंपर्यंत अध्यास होण्याला कोणतीही हरकत दिसत नाही. म्हणूनच अनादि कालापासून आजपर्यंत लोक अज्ञानामुळे हा अध्यास करित आले आहेत. तेव्हां या अध्यासाचें अस्तित्व नाकबूल करितां येत माहीं. आतां असा प्रश्न उद्भवतोः—' अध्यास ' म्हणजे काय ? उत्तरः—' एका वस्तूवर पूर्वी पाहिलेल्या दुसऱ्या वस्तूचा भास होणें ' यालाच

‘अध्यास’ म्हणतात. जरी अध्यासाची लक्षणे निरनिराळ्या लोकांनी निरनिराळी दिली आहेत, तरी आम्ही दिलेले वरील लक्षण सर्वांना साधारण आहे.

आतां अशी शंका येते की ‘ज्या पदार्थांचे प्रत्यक्ष-ज्ञान होत असते त्या पदार्थांवर कांही दोषाने इतर पदार्थांचा भास होणे शक्य आहे; परंतु ज्या आत्म्याचे प्रत्यक्ष-ज्ञान कधीही कोणाला होत नाही, त्या आत्म्यावर इतरांचा भास होतो हे म्हणणे रास्त नव्हे’.

ही शंका बरोबर नाही, कारण ‘मी’ असे आत्म्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान सर्वांना होत असतांना आत्म्याचे प्रत्यक्ष ज्ञानच होत नाही असे कसे म्हणतां येईल ? शिवाय, ज्या वस्तूचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत असते त्याच वस्तूवर इतर वस्तूचा भास होतो असा कांही नियमही नाही. कारण, आकाशाचे प्रत्यक्षज्ञान कधीही कोणाला होत नसून ‘त्या आकाशाला तळ आहे व तें निळें आहे’ अशा रीतीने लहान मुलांना भास होतो हे सर्वांना माहित आहेच. यावरून आत्म्यावर इतर वस्तूंचा अध्यास होतो म्हणून जे पूर्वी सांगितले आहे ते बरोबरच आहे. या अध्यासाला विद्वान लोक ‘अविद्या’ असे म्हणतात; व याच्याउलट वस्तूचे जे खरे ज्ञान होते त्याला ‘विद्या’ असे म्हणतात.

आतां दोरीवर सर्पांचा भास झाला तरी सर्पांच्या अंगच्या गुणांचा व दोषांचा दोरीशी जसा बिलकूल संबंध नसतो तसा आरोपित जगाच्या गुणांचा व दोषांचा आत्म्याशी बिलकूल संबंध नसतो. त्यामुळे आत्म्याचे खरे ज्ञान होते असे म्हणतां येते. जर आत्म्याला आरोपित वस्तूच्या गुणदोषांचा संबंध झाला असता तर आत्म्याचे खरे ज्ञान झाले नसते. जसे पाण्यामध्ये कांही वेळ चिंच ठेऊन नंतर ती काढून टाकली तरी तिच्या अंगच्या आंघटपणाचा पाण्याशी संबंध झाला असल्यामुळे पाण्याच्या अंगच्या खऱ्या चवीचे ज्ञान होणे अशक्य आहे तसेच हे होय.

आतां अज्ञानामुळे दोरीवर सर्पांचा भास झाला म्हणजे लोक जसे त्याला मारण्याविषयी प्रयत्न करू लागतात, किंवा लोक भित्रे असतील तर त्यांच्या अंगाला थरकांप सुटून ते जसे पळू लागतात, तसेच आत्म्यावर या जगाचा भास झाल्यामुळे अनेक लोक अनेक प्रकारचे बरे वाईट व्यवहार करू लागले आहेत. या भासाच्या वेळीच मनुष्याने चांगले व्यवहार करावे, वाईट व्यवहार करू नयेत असे सांगण्याकरितां सर्व शास्त्रे प्रवृत्त झाली आहेत. यावरून अज्ञानी मनुष्याच्या उपयोगाकरितां सर्व शास्त्रे आहेत असे सिद्ध होते; आणि हे म्हणणे बरोबरच आहे. कारण की ज्याला आत्म्याचे खरे ज्ञान झाले आहे तो देहादिकांवर ‘हा मी आहे’ ‘हे माझे आहे’ असा अभिमान बाळगणार नाही; व त्यामुळे त्याचे सर्व व्यवहार बंद होतील. तेव्हा ज्ञान प्राप्त झाल्यावर मनुष्याला शास्त्रांचा कांही उपयोग नाही हे ठीकच आहे; परंतु ज्ञान होईपर्यंत त्याला त्या शास्त्रांचा उपयोग आहे. तेव्हा सर्व लौकिक व वैदिक व्यवहार अज्ञानमूलकच होत. आपण पशूंना अज्ञानी म्हणतो, पण पशूंना देखील कांही अंशी म्हणजे खाणे पिणे वगैरेचे ज्ञान आहेच; कारण पशू देखील एखाद्याच्या हातांत काठी पाहिली की दूर पळतात व हिरवी गवताची पेंढी पाहिली की जवळ येतात. तसेच आपणाला पशूपक्षां जरी थोडेसे अधिक ज्ञान आहे, तरी खरे ज्ञान नसल्यामुळे आपणही अज्ञानीच आहोत. कारण ‘देह आत्मा आहे’ असा देहावर खोटाच मीपणा बाळगून आपण सर्व व्यवहार करीत आहोत. तसेच मेल्यानंतर स्वर्ग मिळावा या हेतूने यज्ञ वगैरे करणारे वैदिक लोक जरी ‘देहाहून आत्मा भिन्न आहे, देहच आत्मा नाही’ असा देहावरचा मीपणा सोडतात तरी देखील ते अज्ञानीच होत. कारण, वास्तविक रीतीने आत्मा कांही करीत नसतां व त्याचा सुखदुःखांशी कांही संबंध नसतांही ‘मी

यज्ञ करितों ' ' मला स्वर्गलोकीं सुख मिळेल ' असें अज्ञान त्यांना असतेंच. तेव्हां एकंदरीत शास्त्रानें सांगितलेले व लोकांत प्रचलित असलेले सर्व प्रकारचे व्यवहार अध्यासाशिवाय होत नाहींत हें सिद्ध झालें.

आतां हा अध्यास अनेक प्रकारचा आहे. जसा दोरीवर सर्पाचा भास होतो तसा आत्म्यावर जगाचा भास होतो हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. शिवाय, आत्म्यावर इतर वस्तूंच्या धर्मांचाही भास होतो. जसें स्फटिकाच्या जवळ तांबडा प्रदार्थ ठेविला असतां स्फटिकाचें ज्ञान होत असूनही जवळच्या पदार्थाचा धर्म जो तांबडा रंग त्याचा स्फटिकावर 'तो स्फटिक तांबडा आहे' अशा रीतीनें भास होतो तसें आपल्याजवळ असणारे जे स्त्री पुत्र वगैरे प्राणी ते सुखी किंवा दुःखी असतां त्यांच्या सुखदुःखांचा 'मी सुखी आहे', 'मी दुःखी आहे' अशा रीतीनें आपणांवर भास होतो. तसेंच 'मी लठ्ठ आहे, मी बारीक आहे, मी काळा आहे, मी गोरा आहे,' अशा रीतीनें शरीराच्या धर्मांचा आपल्यावर भास होतो. तसेंच 'मी काणा आहे, मी मुका आहे, मी आंधळा आहे,' अशा रीतीनें इंद्रियांच्या धर्मांचा भास होतो. तसेंच 'मी इच्छितों, मला संशय वाटतो' असा मनाच्या धर्मांचाही भास होतो. तसेंच 'मी आहे' असा आत्मा व मन यांचा परस्परांवर परस्परांचा भास होतो. कारण 'मी' ही मनाची वृत्ति होय व 'आहे' (अस्तित्व) हा आत्म्याचा धर्म होय. तेव्हां 'मी' या वृत्तीनें युक्त जें मन त्याचें आत्मशाहीं ऐक्य झाल्याशिवाय 'मी आहे' हा व्यवहार होत नाहीं. अशा रीतीनें हा अनादि कालापासून चालणारा अज्ञानमूलक अध्यास सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. तेव्हां या अध्यासाचा नाश होऊन मोक्ष प्राप्त व्हावा म्हणून आत्म्याचें खरें स्वरूप काय व त्या खऱ्या स्वरूपाचें ज्ञान कसें होईल याचा शोध केला पाहिजे. या शोधाकरितांच सूत्रकारांनीं या वेदांत-शास्त्राला आरंभ केला आहे.]

जो 'तू' अशा ज्ञानाला योग्य आहे तो विषय, आणि जो 'मी' अशा ज्ञानाला योग्य आहे तो विषयी होय. या दोघांचे स्वभाव अंधकार आणि प्रकाश यांच्या स्वभावांप्रमाणे परस्परविरुद्ध आहेत म्हणून या दोघांचें ऐक्य संभवत नाहीं हें सिद्ध आहे. तेव्हां अर्थातच या दोघांच्या धर्मांचेही ऐक्य संभवत नाहीं हें उघड आहे. यावरून 'मी'

१. कोणताही ग्रंथ आरंभ करावयाच्या पूर्वी तो ग्रंथ निर्विघ्न रीतीनें तडीस जावा म्हणून मंगलाचरण करावें असा शिष्टसंप्रदाय आहे. त्याला अनुसरून येथें कोणी अशी शंका करील कीं आचार्यांनीं भाष्याच्या आरंभी मंगलाचरण केलें नसल्यामुळें शिष्टसंप्रदायाविरुद्ध भाष्य रचिलें असा भाष्यावर दोष येतो. या शंकेवर असें उत्तर कीं, आचार्यांनीं सुरुवातीलाच 'तेव्हां अर्थातच या दोघांच्या धर्मांचेही ऐक्य संभवत नाहीं हें उघड आहे' येथपर्यंत भाष्य लिहिलें त्या वेळीं सर्व विघ्नांनीं रहित जें चिद्रूप ब्रह्म तें ध्यानांत आणिलेंच आहे. कारण ही वस्तु ध्यानांत आणिल्या-शिवाय वर सांगितलेल्यापर्यंतचें भाष्य लिहितांच येणार नाहीं. तेव्हां 'ब्रह्मरूप वस्तूचें स्मरण' हेंच मंगलाचरण आचार्यांनीं केलें असल्यामुळें त्यांच्या भाष्यावर वरील दोष येत नाहीं.

२. 'विषय' म्हणजे ज्ञेय, म्हणजे सर्व जड वस्तू; उदाहरणार्थः—शरीर, इंद्रिये, अंतःकरण, अहंकार, घट, पट वगैरे सर्व बाह्य पदार्थ (भा०) वेदांत्यांच्या मतीं अंतःकरण, मन, अहंकार वगैरे हीं जडच आहेत.

३. 'विषयी' म्हणजे ज्ञाता, म्हणजे चिद्रूप परमात्मा. विषय आणि विषयी हे परस्पर.

अशा ज्ञानाला योग्य जो चित्स्वरूपी विषयी त्याच्यावर 'तूं' अशा ज्ञानाला योग्य जो विषय त्याचा आणि त्याच्या धर्माचा केलेला अध्यास, तसेच याच्या उलट, विषयावर विषयीचा आणि त्याच्या धर्माचा केलेला अध्यास, हे दोन्ही मिथ्या होत असें मानणें जरी युक्त आहे, तथापि (वस्तुतः) अत्यंत भिन्न असे जे हे पदार्थ (विषय आणि विषयी) त्यांचा, आणि त्यांचे (वस्तुतः) अत्यंत भिन्न असे जे धर्म त्यांचा, तो परस्परांमधील वास्तविक भेद (मिथ्याज्ञानाच्या योगानें) कळून येत नाही, म्हणून परस्परांवर परस्परांच्या स्वरूपांचा आणि धर्माचा अध्यास करून व खरें आणि खोटें यांचे मिश्रण करून

विरुद्ध आहेत, म्हणजे जो विषय (ज्ञेय) तो विषयी (ज्ञाता) होणार नाही, व जो विषयी (ज्ञाता) तो विषय (ज्ञेय) होणार नाही. तसेच 'मी' आणि 'तूं' हे शब्दही परस्पर-विरुद्धार्थक आहेत, म्हणजे जो 'मी' तो 'तूं' होणार नाही व जो 'तूं' तो 'मी' होणार नाही. म्हणून परस्परविरुद्ध असे जे विषयी आणि विषय ते 'मी' आणि 'तूं' या परस्पर-विरुद्ध शब्दांनीं दाखविले आहेत. 'चिदात्मा हा 'मी' या शब्दापासून होणाऱ्या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहे' असें येथें म्हटलें आहे; कारण जेव्हां आत्मा आहे किंवा नाही असा संशय उत्पन्न होतो तेव्हां 'मी आहे' असें प्रत्येक मनुष्याला भान होत असल्यामुळे भावरूप म्हणजे चैतन्यरूप आत्म्याच्या अस्तित्वाबद्दलची त्याची शंका दूर होते; यावरून चिदात्मा हा 'मी' या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहे' असें म्हणणे वावगें नाही. (भाष्य पृ. ७ पं. ५ व टीप २० पहा). आतां अहंकार हा जरी 'मी' या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहे, तरी अहंकार व चिदात्मा हे परस्परांपासून (ज्ञेय आणि ज्ञाता अशा रूपांनीं) अत्यंत भिन्न आहेत असें दाखविण्याकरितां अहंकार हा 'तूं' या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहे म्हटलें आहे. आतां घटपटादि अचेतन पदार्थ हे जरी 'तूं' या शब्दानें दाखविले जात नाहीत, तरी त्या पदार्थांवर चेतनत्वाचा आरोप करून त्यांना अन्योक्तीसारख्या ठिकाणीं 'तूं' हा शब्द गौण रीतीनें कधीं कधीं लावतात; म्हणून ते 'तूं' या ज्ञानाचा विषय होण्याला योग्य आहेत असें म्हटलें आहे. आतां घटपटादि अचेतन पदार्थ जरी 'हें' या शब्दानें दाखविले जातात, तरी ते 'तूं' या शब्दानें येथें दाखविले आहेत; कारण 'हें' हा शब्द ('हा मी आहे' वगैरे स्थळीं) 'मी' या अर्थीं योजिलेला आढळून येतो; म्हणून तो शब्द 'मी' या शब्दाला विरुद्ध होत नाही. याकरितां विषय आणि विषयी यांच्यामधील विरोध स्पष्ट कळावा म्हणून 'मी' आणि 'तूं' या विरुद्ध शब्दांची योजना केली आहे. 'मी' हा आत्मवाची शब्द आहे, व 'तूं' हा आत्मेतरवाची शब्द आहे; म्हणून हे शब्द परस्परविरुद्ध आहेत असें म्हटलें आहे.

४. अध्यास म्हणजे एखाद्या वस्तूवर चुकीनें दुसऱ्या वस्तूचा आरोप करणें. उदा०— खरोखर रज्जु (दोरी) असतांना 'हा सर्प आहे' अशी जेव्हां एखाद्याला बुद्धि होते तेव्हां तो 'रज्जु' या वस्तूवर 'सर्प' या वस्तूचा आरोप करितो. पुढें पृ. ५ पं. ३-४ पहा.

५. ब्रह्म निर्गुण असल्यामुळे त्याला जरी धर्म नाहीत, तरी ज्ञान, आनंद वगैरे धर्म बुद्धिरूप उपाधीच्या योगानें ब्रह्माला संभवतात. या औपाधिक धर्मांना अनुलक्षून भाष्यांत 'त्याच्या धर्माचा' असें म्हटलें आहे.

६. चैतन्यरूप ब्रह्म हें खरें; तसेंच अहंकार वगैरे हे अविद्येनें उत्पन्न केले असल्यामुळे

‘हें मी’ ‘हें माझे’ अशा प्रकारचा मिथ्याज्ञानमूलक व्यवहार स्वाभाविक रीतीने लोक आजपर्यंत करीत आले आहेत.

शंका:—आतां अध्यास अध्यास म्हणून जें म्हणतां तें काय आहे ?

उत्तर:—प्रथम पाहिलेल्या वस्तूचे दुसऱ्या वस्तूच्या ठिकाणी जें मान होते तें स्मरणार्थक मानच ‘अध्यास’ होय. यालाच कोणी ‘एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूच्या धर्माचा आरोप’ असें म्हणतात. कोणी तर ‘ज्या एका वस्तूवर ज्या दुसऱ्या वस्तूचा

खोटे. अज्ञानाने लोक ‘ब्रह्म अहंकार आहे’ व ‘अहंकार ब्रह्म आहे’ असें मानतात; म्हणजे खऱ्यावर खोट्याची व खोट्यावर खऱ्याची कल्पना करतात. तेव्हां हें जें खरें आणि खोटें यांचें मिश्रण यालाच ‘अध्यास’ म्हणतात.

७. ‘हें’ म्हणजे शरीर वगैरे.

८. ‘हें’ म्हणजे पुत्र धन वगैरे.

९. अनादिकालापासून.

१०. परस्परविरुद्ध वस्तूंचा परस्परांवर अध्यास संभवत नाही असें मानणें सयुक्तिक आहे असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणे आहे. त्यावर उत्तर असें कीं असें मानणें सयुक्तिक आहे हें आम्हांलाही कबूल आहे. पण अज्ञानामुळे ‘मी अज्ञ आहे’ ‘मी कर्ता आहे’ ‘मी मनुष्य आहे’ वगैरे स्थळीं लोक हा अध्यास करितात असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. तेव्हां त्या अध्यासाचें अस्तित्व नाकबूल करितां येत नाही.

११. एखाद्या वस्तूवर पूर्वी पाहिलेल्या दुसऱ्या वस्तूचा अध्यास करावयाचा म्हटलें म्हणजे त्या पूर्वी पाहिलेल्या दुसऱ्या वस्तूनें जो मनावर संस्कार केलेला असतो तो संस्कार जागृत झाला पाहिजे. आतां एखाद्या वस्तूचें स्मरण ध्यावयाचे म्हटलें म्हणजे देखील त्या वस्तूच्या पूर्वीच्या पाहण्याने जो संस्कार मनावर झालेला असतो तो जागृत झाला पाहिजे. तेव्हां स्मरण आणि अध्यास हे दोन्ही संस्कारापासून उत्पन्न होतात. या सादृश्यामुळे अध्यासाला ‘स्मरणात्मक’ असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. पण अध्यास हा स्मृतीसारखा नुसत्या संस्कारापासून उत्पन्न होत नाही; तर इंद्रिये वगैरेंचा दोष, व अधिष्ठानाचा इंद्रियांशीं संयोग, या दोन ज्यास्त गोष्टींपासून उत्पन्न हांतो; म्हणून तो वस्तुतः स्मरणापासून भिन्न आहे (२०). अध्यास म्हणजे प्रत्यभिज्ञा नव्हे, हें दाखविण्याकरितांही ‘स्मरणात्मक’ असें विशेषण अध्यासाला दिलें आहे. ‘तोच हा देवदत्त’ हें प्रत्यभिज्ञेचें उदाहरण आहे. येथेही पूर्वी पाहिलेल्या देवदत्ताच्या तादात्म्याचा आज पाहिलेल्या देवदत्तावर आरोप केला आहे, असें जरी आहं, तरी हें ‘स्मरण’ नव्हे. कारण स्मरणांत पूर्वी पाहिलेली वस्तु पुन्हां दृष्टीस पडण्याची जरूर नसते. परंतु प्रत्यभिज्ञेमध्ये पूर्वीचा देवदत्त आज पुन्हां दृष्टीस पडला पाहिजे. अध्यासामध्ये देखील पूर्वी पाहिलेल्या रजताचें (रुप्याचें) स्मरण मात्र होतें; तें रजत पुन्हां दृष्टीस पडण्याची जरूर नसते. (भा.).

१२. हें बौद्धांपैकी कांहीं लोकांचें मत आहे. या लोकांच्या मतीं शुक्तिरूप बाह्य वस्तूवर रजतरूप आत्म्याच्या धर्माचाच अध्यास होतो. रजत ही बाह्य वस्तु नसून मानसिक वस्तु (ज्ञानाचा आकार) आहे, व हें मानसिक रजतच बाह्य रजताप्रमाणें शुक्तीच्या ठिकाणीं भासतें असें त्यांचें म्हणणें आहे.

आरोप आहे त्या दोन वस्तूंमधील भेद न कळल्यामुळे उत्पन्न होणारा जो भ्रम तोच अध्यास होय' असे मानतात. दुसरे कोणी 'ज्या वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूचा आरोप आहे त्याच वस्तूवर विरुद्ध अशा दुसऱ्या वस्तूच्या धर्माची कल्पना हाच अध्यास' असे मानतात. यांपैकी कोणतेही लक्षण घेतले तरी त्यामध्ये 'एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूच्या धर्माचे भान होणे' एवढी गोष्ट आहेच. लोकांमध्ये अनुभवही तसाच आहे:—शिप ही रुप्यासारखी दिसते; एक चंद्र असूनही दोन आहेतसे दिसतात.

शंका:—(ज्ञानाला) अविषयभूत जो प्रत्यंगीत्मा त्याच्यावर विषयाचा आणि त्याच्या

१३. हे मीमांसकांचे मत आहे. त्यांच्या मती 'हे रजत आहे' या वाक्यांत दोन ज्ञाने आहेत. 'हे' हे अनुभवात्मक ज्ञान होय, व 'रजत' हे स्मरणात्मक ज्ञान होय. 'हे' या शब्दाने पुढे असलेल्या वस्तूचेच ग्रहण होतं; परंतु काही दोषांमुळे त्या वस्तूचा शुक्तित्वरूप जो विशेष धर्म त्याचे ग्रहण होत नाही. 'एक चकचकीत पदार्थ' अशा रूपाने शुक्तीचे ग्रहण झाल्यावर चकचकीतपणाच्या साधर्मांमुळे रजताची स्मृति होते, परंतु काही दोषांमुळे त्या रजताचे 'पूर्वी पाहिलेले रजत' अशा रूपाने ग्रहण न होतां नुसते 'रजत' अशा रूपाने ग्रहण होतं. तेव्हा हे स्मरण आणि हा अनुभव जरी परस्परांपासून वस्तुतः भिन्न आहेत तरी या दोन ज्ञानांचा परस्परभेद व त्यांच्या विषयांमधीलही परस्परभेद हे दोषांमुळे न कळल्यामुळे 'हे रजत आहे' असा अभेदव्यवहार होतो. या अभेदव्यवहारालाच 'भ्रम' किंवा 'अध्यास' असे ते म्हणतात.

१४. हे तार्किक लोकांचे मत आहे. ह्यांच्या मती अध्यास म्हणजे 'शुक्ति हीच अन्य ठिकाणी असलेल्या रजताच्या रजतत्वरूपी विरुद्ध धर्माने भासते' अशी कल्पना.

१५. मग ती वस्तु बौद्धांच्या मताप्रमाणे आत्मा असो किंवा मीमांसक आणि तार्किक यांच्या मतांप्रमाणे अन्य ठिकाणी असलेले रजत असो. वेदांतांच्या मती अध्यासाचे शुक्तिरूप अधिष्ठान सत्य आहे व रजत मिथ्या आहे. आतां शुक्तीच्या ठिकाणी रजताचे अस्तित्व प्रत्यक्ष होत असतांना बौद्ध लोकांप्रमाणे त्याचे अस्तित्व आत्म्याच्या ठिकाणी आहे असे म्हणणे संभवत नाही. तसेच मीमांसक व तार्किक या लोकांप्रमाणे त्या रजताचे अस्तित्व अन्यत्र ठिकाणी आहे असेही म्हणणे बरोबर नाही. बरे, शुक्तीच्या ठिकाणी रजताचे अस्तित्व मिथ्या नसून सत्य आहे असे मानले तर त्याचा ('हे रजत नव्हे तर शुक्तीच आहे') असा पुढे बाध होणार नाही. पण ज्या अर्थी त्याचा बाध होतो त्या अर्थी ते मिथ्याच आहे असे समजले पाहिजे.

१६. रजत मिथ्या आहे हे सिद्ध करण्याला युक्तीची जरूर नाही, तर ते अनुभवसिद्धच आहे.

१७. या उदाहरणांत रजत 'मिथ्या आहे' हे 'सारखी' या शब्दाने दाखविले आहे. निरुपाधिक आत्म्यावर अहंकार वगैरेचा अध्यास होतो याविषयी हा दृष्टांत आहे.

१८. बोल्यावर बोट दाबून ठेवून चंद्राकडे पाहिले म्हणजे दोन चंद्र आहेत असा भास होतो. जीव आणि ब्रह्म हे भिन्न नसून ते परस्परभिन्न आहेत असे भासते या विषयी हा दृष्टांत आहे.

१९. प्रत्यगात्मा हा शब्द प्रत्यक् आणि आत्मा या दोन शब्दांपासून झाला आहे. 'प्रति' म्हणजे उलट (असत् जड आणि दुःखात्मक जे अहंकार वगैरे त्यांद्न भिन्न रीतीने

धर्माचा अध्यास कसा बरें संभवेल ? कारण, प्रत्येक जण समोर (म्हणजे प्रत्यक्ष) असलेल्याच विषयावर दुसऱ्या विषयाचा अध्यास करितो. आणि तू (वेदांती) तर असें म्हणतोस कीं 'तू' या ज्ञानाला योग्य नाहीं असा जो प्रत्यागात्मा तो (ज्ञानाचा) विषयच नव्हे.

उत्तर :—प्रत्यागात्मा हा नेहमींच (ज्ञानाचा) अविषय असतो असें नाहीं. कारण तो 'मी' या ज्ञानाचा विषय आहे. आणि प्रत्यागात्मा (सर्वत्र) प्रसिद्ध असल्यामुळे तो स्वप्रकाश आहे. शिवाय, असा काहीं नियम नाहीं कीं आपल्या समोर असलेल्या विषयावरच दुसऱ्या विषयाचा आरोप केला पाहिजे. कारण आकाश प्रत्यक्ष दिसत नसूनही 'त्याला तें आहे, तें मळकट आहे' असा त्याच्यावर अज्ञानी लोक आरोप करितात. त्याप्रमाणेंच प्रत्यागात्म्यावर सुद्धां अनात्मभूत वस्तूंचा अध्यास करणें

म्हणजे सत् चित् आणि सुखात्मक अशा रीतीनें) जो 'अञ्चति' म्हणजे प्रकाशतो तो 'प्रत्यक्'; प्रत्यक् असा जो आत्मा तो 'प्रत्यागात्मा' (२०).

२०. जरी प्रत्यागात्मा इंद्रियगोचर नसल्यामुळे 'अविषय' आहे, तरी तो एका रीतीनें विषयच होऊं शकतो. ती रीत अशी:—विषय म्हणजे 'ज्ञानाहून भिन्न अशी ज्ञेय वस्तु' असा व्यवहारांत 'विषय' शब्दाचा अर्थ आहे. परंतु प्रत्येक ज्ञानामध्ये ज्ञेय वस्तूप्रमाणें ज्ञानही भासतेंच. तेव्हां ज्ञानही ज्ञेय वस्तूप्रमाणें विषय आहे असें म्हणण्याला काहीं हरकत नाहीं. तेव्हां 'विषय' शब्दाचा 'ज्ञानाहून भिन्न अशी ज्ञेय वस्तु' असा अर्थ न घेतां 'ज्ञानांत जें नुसतें भासतें तें' असा अर्थ घेतला म्हणजे ज्ञानरूप प्रत्यागात्मा विषय आहे असें म्हणतां येतें. (२०). किंवा प्रत्यागात्म्याला अविद्येनें कल्पिलेल्या मन, इंद्रियें, देह वगैरे उपाधींच्या योगानें जीवाचें स्वरूप प्राप्त झाल्यामुळे तो जीवरूप-औपाधिक-रूपानें 'मी' या ज्ञानाचा विषय आहे. 'मी' या ज्ञानामध्ये कर्तृत्व, भोक्तृत्व व चैतन्य असे तीन प्रकार भासतात. आतां आत्मा उदासीन असल्यामुळे त्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्व व भोक्तृत्व संभवत नाहीत. बुद्धीच्या ठिकाणीं या दोन गोष्टी संभवतात; पण बुद्धि जड असल्यामुळे तिच्या ठिकाणीं चैतन्य संभवत नाहीं. तेव्हां प्रत्यागात्मा जरी चैतन्यरूप आहे, तरी बुद्धि वगैरे उपाधींशीं तो एकवट असल्यामुळे 'मी' या ज्ञानानें तो आत्मा 'कर्ता आहे,' 'भोक्ता आहे' अशा व्यवहाराला कसा तरी योग्य केला जातो; म्हणून तो 'मी' या ज्ञानाचा विषय आहे असें म्हटलें आहे. आतां कोणी अशी शंका घेईल कीं ज्ञानरूप आत्मा ज्ञानांत भासतो असें कसें म्हणतां येईल ? कारण, ज्ञानाहून भिन्न अशा रूपानें जेव्हां आत्मा भासेल तेव्हांच आत्मा आहे किंवा नाहीं अशाबद्दलची शंका दूर होईल. या शंकेवर उत्तर :—ज्ञानरूप आत्मा ज्ञानांत भासतो असें आम्ही म्हणतो याचें कारण आत्मा स्वप्रकाश आहे. मोठमोठ्या विद्वान् लोकांपासून तो थेट लहान मुलांपर्यंत आत्म्याचें अस्तित्व प्रसिद्ध आहे. आत्मा नाहीं अशी कोणालाही शंका येत नाहीं. म्हणून आत्मा स्वप्रकाश असल्यामुळे तो ज्ञानांत भासतो असें म्हटलें आहे. (२०). शिवाय, आत्मा जर भासणार नाहीं तर जगांतील कोणतीच वस्तु भासमान होणार नाहीं, व त्यामुळे सर्व जग आंधळें होईल (भा.). यावरून आत्म्यावर अध्यास होऊं शकतो असें सिद्ध होतें.

२१. किंवा 'प्रत्यागात्म्याचा प्रकाश (म्ह. प्रसिद्धि) प्रत्यक्ष आहे' असाही या वाक्याचा अर्थ भामतीकारांनीं दिला आहे.

२२. 'त्याला तळ आहे' म्हणजे 'तें इंद्रनील मण्याच्या कढईसारखें आहे.'

यांत कांहीं विरुद्ध नाही. त्या ह्या अशा प्रकारच्या अध्यासाला पंडित लोक 'अविद्या' असे म्हणतात; आणि त्याहून निराळे जे 'वस्तूचे खरे स्वरूप जाणणे' त्याला 'विद्या' असे म्हणतात. तेव्हां असे असल्यामुळे ज्याचा अध्यास केला असतो त्याच्या दोषांचा किंवा गुणांचा, ज्यावर अध्यास केला असतो त्याच्याशी, लेशमात्रही संबंध नसतो. तो हा अविद्यानामक जो आत्मा आणि अनात्मा यांचा परस्परांवरील अध्यास त्यालाच अनुलक्षून सर्व लौकिक आणि वैदिक प्रमैर्ण-प्रमेय (वगैरे) व्यवहार, तशीच विधि

२३. अध्यास हा खरोखर अविद्येचे कार्य असून त्याला 'अविद्या' असा कारण-वाचक शब्द लक्षणेने लावला आहे. लक्षणा ह्यणजे काय याबद्दल सूत्र २२ टीप ९ पहा.

२४. वर सांगितलेल्या रीतीने अध्यास अविद्यात्मक असल्यामुळे (२० आ०). अशा-प्रकारे वस्तूचे खरे स्वरूप जाणले म्हणजे (भा०). अशा प्रकारे आत्म्याचे कर्तृत्व व भोक्तृत्व अध्यासाच्या योगाने मिथ्या असल्यामुळे (ब्र०).

२५. आत्म्यावर बुद्धि वगैरेचा अध्यास केला असला तरी बुद्धि वगैरेच्या क्षुधा, तृष्णा वगैरे दोषांचा आत्म्याशी संबंध नसतो; व बुद्धि वगैरेवर आत्म्याचा अध्यास केला असला तरी आत्म्याच्या चैतन्य, आनंद वगैरे गुणांचा बुद्धि वगैरेशी संबंध नसतो (आ. भा.)

२६. प्रमाण म्हणजे प्रमेचे साधन; प्रमा म्हणजे एखाद्या वस्तूचे खरे ज्ञान, ज्या वस्तूचे खरे ज्ञान व्हावयाचे असते तिला 'प्रमेय' म्हणतात; व ज्या मनुष्याला त्या वस्तूचे खरे ज्ञान होते त्याला 'प्रमाता' म्हणतात. उदा०—एखादा काळा मनुष्य पाहिला असता 'तो काळा आहे' असे जे खरे ज्ञान होते त्याला 'प्रमा' म्हणतात; 'काळा मनुष्य' हे 'प्रमेय' होय; ज्याला हे खरे ज्ञान होते तो 'प्रमाता' होय, व डोळ्यांच्या योगाने हे खरे ज्ञान प्राप्त होते म्हणून 'डोळे' हे या प्रमेचे साधन किंवा 'प्रमाण' होय. ही प्रमाणे नैयायिकांच्या मती चार प्रकारची आहेत :—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान व शब्द. इंद्रिये ही 'प्रत्यक्ष प्रमाण' होत; जसे वरील उदाहरणांत डोळे हे इंद्रिय 'प्रत्यक्ष प्रमाण' होय. ज्या गोष्टीचे ज्ञान आहे त्या गोष्टीवरून ज्या गोष्टीचे ज्ञान नाही त्या गोष्टीचा तर्क करणे याला 'अनुमान प्रमाण' म्हणतात. उदा०—कृष्णा, गोविंदा, गोपाळा वगैरे पुष्कळ मनुष्य मर्त्य आहेत असे आपल्याला ज्ञान आहे; यावरून रामा नांवाचा मनुष्यही मर्त्य असला पाहिजे असा आपण तर्क करतो. या तर्काला 'अनुमान' म्हणतात. हे अनुमान अशा तऱ्हेने मांडतात :—मनुष्य मर्त्य आहेत; जसे कृष्णा, गोविंदा वगैरे. रामा मनुष्य आहे, म्हणून रामा मर्त्य आहे. या वाक्यांतील 'मनुष्य' शब्दाला 'हेतु' म्हणतात. 'मर्त्य' शब्दाला 'साध्य' म्हणतात. व 'रामा' शब्दाला 'पक्ष' म्हणतात. 'रामा मनुष्य आहे' असे कळल्यावांचून 'रामा मर्त्य आहे' असे अनुमान काढता येत नाही. म्हणजे 'रामा' या पक्षावर 'मनुष्यत्व' हा हेतू राहतो असे समजल्यावांचून 'रामा' या पक्षावर 'मर्त्यत्व' हे साध्य राहतें असे अनुमान काढता येत नाही. म्हणून हेतूला अनुमानाचे साधन असे म्हणतात. एखाद्या मनुष्याला गवय नांवाचा पशु कसा असतो हे माहित नाही; तेव्हां दुसरा त्याला सांगतो की गवय पशु गाईसारखा असतो. त्यावर तो रानांत जाऊन एक गाईसारखा पशु पाहतो व तो पशु गवयच होय असे ओळखतो. या ज्ञानाला 'उपमान प्रमाण' म्हणतात. या प्रमाणाला गाय आणि गवय यांमधील सादृश्याचे ज्ञान असावे लागते. एखाद्या वाक्यापासून जे ज्ञान होते त्याला 'शब्द ज्ञान'

प्रतिषेध आणि मोक्ष यांचा उपदेश करणारी सकल शास्त्रे, हीं प्रवृत्त झालीं आहेत.

शंका :—प्रत्यक्षादि प्रमाणें आणि शास्त्रें यांचा अविद्यावान् असा पुरुष आश्रय कैसा ?

उत्तर:—देह इंद्रियें वगैरे पदार्थांच्या ठिकाणीं 'हा मी', 'हें माझें' असा अभिमान ज्या पुरुषाला नाही तो प्रमाताच होऊं शकत नाही. आणि (प्रमाता नसल्यामुळे) प्रमाणांची प्रवृत्तीही अशक्य आहे. कारण, इंद्रियांवांचून प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा व्यवहार संभवत नाही; आणि अधिष्ठानावांचून इंद्रियांचा व्यापार संभवत नाही; आणि देहावर आत्मत्वाचा अध्यास केल्यावांचून कोणताही पुरुष कसलाही व्यापार करित नाही;

म्हणतात; व त्या वाक्याला 'शब्द प्रमाण' म्हणतात. उदा०—'नदीवर एक मोठा वटवृक्ष आहे' हें वाक्य 'शब्द प्रमाण' होय.

२७. प्रत्येक वेदाचे तीन भाग आहेत:—संहिता, ब्राह्मण आणि आरण्यक किंवा उपनिषदे. संहितेमध्ये इंद्र, वरुण, अग्नि वगैरे अनेक देवतांच्या प्रार्थना सांगितल्या आहेत. ब्राह्मणांमध्ये कर्माचे विधी आणि प्रतिषेध वगैरे सांगितले आहेत. विधि म्हणजे पुरुषाची कर्माविषयी प्रवृत्ति करणारे वाक्य. उदाहरणार्थ:—'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याने ज्योतिष्टोम यज्ञ करावा' हें वाक्य ज्योतिष्टोमयज्ञरूप कर्म करण्याविषयी पुरुषाला प्रवृत्त करते. प्रतिषेध म्हणजे पुरुषाची कर्मापासून निवृत्ति करणारे वाक्य उदा०—'ब्राह्मणाला मांस नये' हें वाक्य ब्राह्मणवधरूप कर्म करण्यापासून पुरुषाला निवृत्त करते. या ब्राह्मणांतील वाक्यांनाच 'कर्मशास्त्र' किंवा 'कर्मकांड' असें म्हणतात. उपनिषदांमध्ये 'ब्रह्माचें ज्ञान व त्या ब्रह्मज्ञानापासून मोक्षाची प्राप्ति' वगैरे विषयांचें प्रतिपादन केलें आहे म्हणून त्यांना 'ज्ञानकांड' किंवा 'मोक्षशास्त्र' असें म्हणतात.

२८. प्रमा म्हणजे खरें काय आहे याचा निर्णय. या प्रमेलाच 'विद्या' असें म्हणतात. प्रत्यक्षादि प्रमाणें या प्रमेची किंवा विद्येची साधनें होत; म्हणजे त्यांच्या योगानें खरें काय आहे तें कळतें. तेव्हां विद्येची साधनें जीं प्रमाणें तीं अविद्यावान् पुरुषाचा आश्रय कसा करतील? कारण, प्रमाणाचें कार्य जी विद्या ती आणि अविद्या ह्या परस्परविरुद्ध आहेत. तसेंच पुरुषाला हितकारक गोष्टींचा उपदेश करणारी ऋग्वेदादि शास्त्रे देखील अविद्येच्या विरुद्ध असल्यामुळे अविद्यावान् पुरुषाचा आश्रय करूं शकत नाहीत.

२९. इंद्रियांवाचून म्हणजे इंद्रियें, हेतुज्ञान, सादृश्यज्ञान, शब्द वगैरे जीं सर्वप्रकारच्या प्रमाणांची साधनें त्यांवांचून (वरील २६ टीप पहा).

३०. 'प्रत्यक्षादि' म्हणजे प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द इत्यादि प्रमाणें.

३१. इंद्रियांचा आश्रय जो देह त्यांवांचून (२०); किंवा इंद्रियांचा अध्यक्ष जो जीव त्यांवांचून (भा०).

३२. देहावर आत्म्याचा अध्यास न करितां नसल्या देहापासून इंद्रियांचे व्यापार संभवतात असें म्हटलें तर सुषुप्तावस्थेत देखील इंद्रियांचे व्यापार संभवतील. कारण त्या अवस्थेत आत्म्याचा देहावर अध्यास नसतो. (भा०). बरें, आत्म्याचा देहाशी संयोग आहे म्हणून पुरुष व्यापार करितो असेंही म्हणतां येत नाही. कारण आत्मा 'असंग' आहे,

आणि हे सर्व नसेल तर 'असंग' असा जो आत्मा तो प्रमाताच होऊं शकत नाही; आणि प्रमात्यावांचून तर प्रमाणांची प्रवृत्ति नाही. यावरून प्रत्यक्षादि प्रमाणे आणि शास्त्रे यांचा अविद्यावान् असा पुरुषच आश्रय आहे असे सिद्ध होते. या बाबतीत मनुष्य आणि पशू वगैरे यांच्यांत कांहीं फरक नाही. शब्दादिकांचा श्रोत्रादि इंद्रियांशी संबंध होऊन जर त्या शब्दादिकांचे प्रतिकूल असे ज्ञान झाले तर पशू वगैरे त्या शब्दादिकांपासून निवृत्त होतात, आणि अनुकूल असे ज्ञान झाले तर त्यांच्याकडे प्रवृत्त होतात; उदाहरणार्थः—हातांत काठी उगारून पुढे उभा राहिलेला मनुष्य पाहून 'याच्या मनांतून मला मारावयाचें आहे' असे समजून ते (पशू वगैरे त्याच्यापासून) पळून जाऊं लागतात; पण एखादा मनुष्य हातांत हिरवे गार असे पुष्कळसें गवत घेऊन उभा आहे असे पाहून त्याच्याकडे ते येऊं लागतात; त्याप्रमाणेच विवेकी पुरुष सुद्धां डोळे वटारून भयंकर शब्द करून आणि हातांत तलवार उपसून अंगावर धांवून येणाऱ्या जवान लोकांना पाहून त्यांचेपासून मागे फिरतात; आणि त्याहून उलट प्रकारच्या लोकांकडे जाण्याला उद्युक्त होतात. अशा रीतीने मनुष्य आणि पशू यांचा प्रमाण प्रमेय वगैरे प्रकारचा व्यवहार सारखाच आहे. आतां पशू वगैरेचा प्रत्यक्षादि व्यवहार तर अविवेकमूलक असतो हे प्रसिद्धच आहे. तेव्हां विचारी मनुष्यांचा देखील प्रत्यक्षादि (लौकिक) व्यवहार पशू वगैरेच्या व्यवहारांसारखा दिसत असल्यामुळे तेवढ्यापुरता तो त्यांच्यासारखा (म्हणजे अविवेकपूर्वक-) च असतो असे निश्चित होते. आतां, वैदिक (यज्ञयागादि) व्यवहारांसंबंधाने पाहिले असतांही जरी 'आत्म्याचा परलोकाशी संबंध आहे' असे समजल्यावांचून विचारी मनुष्याला तो व्यवहार करण्याचा अधिकार प्राप्त होत नाही, तरी त्याला तो अधिकार प्राप्त होण्याला, 'जो वेदांतावरूनच जाणला जातो, जो क्षुधा वगैरेच्या पलीकडे आहे, जो ब्राह्मणक्षत्रियादि जातिभेदांपासून सुटलेला आहे, आणि जो संसारापासून मुक्त आहे' अशा आत्म्याच्या स्वरूपाचे

म्हणजे आत्म्याचा कोणाशीही संबंध नाही असे श्रुति सांगते. म्हणून देहावर आत्मत्वाचा अध्यासच केला पाहिजे. त्याशिवाय पुरुषाचे व्यापार संभवत नाहीत. (२०).

३३. प्रमाता म्हणजे प्रमेचा आश्रय. प्रमा म्हणजे वस्तूचे यथार्थ ज्ञान. हे ज्ञान अंतः-करणाच्या व्यापारांवांचून होत नाही. तेव्हां आत्म्यावर अंतःकरणाच्या व्यापारांचा अध्यास केला पाहिजे. आत्म्यावर देह, इंद्रिये, अंतःकरण, व या सर्वांचे धर्म या सर्वांचा अध्यास नसेल तर आत्मा प्रमेचा आश्रय होऊं शकणार नाही. (२०).

३४. वाघाच्या आरोळीप्रमाणे दुःखदायक शब्द ऐकिला तर. 'शब्दादि' यांतील 'आदि' शब्दाने दुःखदायक रूप, दुःखदायक रस, दुःखदायक गंध, व दुःखदायक स्पर्श हे ध्यावे. 'श्रोत्रादि' यांतील 'आदि' शब्दाने चक्षु, रसना, घ्राण व त्वक् ही इंद्रिये ध्यावी.

३५. व्यवहारांत लोक यज्ञयागादि कर्मे करितात याचे कारण असे की 'आपला आत्मा नित्य आहे व इहलोकी वैदिक कर्मे केली असतां आपल्याला मरणानंतर स्वर्ग वगैरे लोक प्राप्त होतील' अशी त्यांची समजूत असते. जर अशी त्यांची समजूत नसेल तर ते यज्ञयागादि कर्मे करण्याला कधीही प्रवृत्त होणार नाहीत.

यथार्थज्ञान होण्याची जरूर नैहीं. कारण या आत्मज्ञानाचा वैदिक व्यवहारांना कांहीं उपयोग नैहीं; इतकेंच नाहीं, तर उलट कर्म करण्याचा अधिकार आणि आत्मज्ञान यांमध्ये विरोध आहे. तेव्हां तैशा प्रकारच्या आत्म्याचें ज्ञान होण्यापूर्वी प्रवृत्त होणारे जें कर्मशास्त्र तें अविद्यावान् अशा पुरुषाचा आश्रय सोडून प्रवृत्त होऊं शकत नाहीं. 'ब्राह्मणाने यज्ञ करावा' इत्यादि शास्त्रें देखील आत्म्याच्या ठिकाणी वर्ण, आश्रम, वय, अवस्था वगैरे धर्माचा जो अध्यास त्याचा आश्रय करूनच प्रवृत्त होतोंत. अध्यास म्हणजे 'एका वस्तूच्या ठिकाणी दुसऱ्या वस्तूचें भान' असें आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. उदाहरणार्थः—स्त्री पुत्र वगैरे स्वस्थ असले म्हणजे आपण स्वस्थ आहों, आणि ते अस्वस्थ असले म्हणजे आपण अस्वस्थ आहों, अशा रीतीनें मनुष्य परकीय धर्माचा आपल्या आत्म्यावर अध्यास करतो. तसेंच, 'मी लड आहे, मी किडकिडीत आहे, मी गोरा आहे, मी उभा राहतों, मी जातों, मी ओलांडतों, अशा रीतीनें मनुष्य देहाच्या धर्माचा आत्म्यावर अध्यास करतो. तसेंच, 'मी मुका आहे, मी काणा आहे, मी नपुंसक आहे, मी बहिरा आहे, मी आंधळा आहे,' अशा रीतीनें मनुष्य इंद्रियांच्या धर्माचा आत्म्यावर अध्यास करितो. तसेंच, इच्छा, संकल्प, संशय आणि निश्चय वगैरे अंतःकरणाच्या धर्माचाहि मनुष्य आत्म्यावर अध्यास करतो. तसेंच, 'मी' असें ज्ञान ज्याला होतें त्या अंतःकरणाचा, स्वतःच्या सर्व घडामोडींना साक्षी असणारा जो प्रत्यगात्मा त्यावर अध्यास करितो; आणि त्याच्या उलट, अंतःकरणादिकांवर त्या सर्वसाक्षी प्रत्यगात्म्याचा अध्यास करतो. अशा रीतीनें हा अनादिकालापासून चालत

३६. पशु वगैरेना आत्मा आणि अनात्मा यांचें ज्ञान मात्र असतें, परंतु 'आत्मा आणि अनात्मा (देह वगैरे) परस्परांपासून भिन्न आहेत' असा विवेक त्यांना नसतो. हा विवेक दोन प्रकारचा आहे. कित्येकांना 'देशादिकांपासून आत्मा भिन्न आहे, व देह जरी नश्वर आहे तरी आत्मा नित्य आहे व त्याला परलोकप्राप्ति आहे' एवढाच विवेक असतो. कित्येकांना 'क्षुधा, तृष्णा वगैरे धर्म जोवाला आहेत, परब्रह्माला नाहींत' असा विवेक असतो. सर्व वैदिक व्यवहार करणाऱ्यांना जरी पहिल्या प्रकारचा विवेक असतो तरी त्यांना दुसऱ्या प्रकारचा विवेक नसतो म्हणून या दृष्टीनें वैदिक व्यवहार देखील अविवेकपूर्वकच आहेत असें म्हटलें आहे.

३७. कारण, आत्मज्ञान झालें म्हणजे मनुष्य सर्व कर्मांपासून निवृत्त होतो.

३८. वरील वाक्यांत वर्णित्याप्रमाणें क्षुधा, तृष्णा वगैरे विकारांनीं रहित व संसारापासून मुक्त अशा.

३९. श्रुति देखील अनुमानाप्रमाणें अध्यासाविषयीं प्रमाण आहे असें या वाक्यांत सांगितलें आहे.

४०. आपल्याहून परके जे स्त्री पुत्र वगैरे त्यांच्या स्वास्थ्य अस्वास्थ्य वगैरे धर्मांच्या सारख्या धर्मांचा आपल्या देहविशिष्ट आत्म्यावर अध्यास करितो.

४१. अंतःकरणविशिष्ट आत्म्यावर.

४२. आत्म्यावर बुद्धि वगैरेचा अध्यास केल्यामुळें पुरुषाला कर्तृत्व प्राप्त होतें. बुद्धि वगैरेवर आत्म्याचा अध्यास केल्यामुळें पुरुषाला चैतन्य प्राप्त होतें.

आलेला व पुढें अनंत कालपर्यंत चालणारा, स्वाभाविक, मिथ्याज्ञानरूप, व आत्म्याच्या ठिकाणी कर्तृत्व व भोक्तृत्व उत्पन्न करणारा अध्यास सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. तेव्हां सर्व अनर्थांचा बीजभूत जो हा अध्यास त्याचें निरसन होऊन आत्मैक्याचें ज्ञान (लोकांना) प्राप्त व्हावें या हेतूनें सर्व वेदान्तग्रंथ प्रवृत्त झाले आहेत, आणि हाच सर्व वेदान्तग्रंथांचा अभिप्राय आहे, असें आम्हीं या शारीरकमीमांसेत सिद्ध करून दाखवूं. ज्या वेदान्त-मीमांसेशास्त्राचें आम्हीं आतां व्याख्यान करणार त्याचें पुढें दिष्टले सूत्र हें पहिलें सूत्र आहे:—

[येथून पहिल्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. हें पहिलें अधिकरण प्रस्तावने-दाखल आहे. ह्यामध्ये पहिलें एकच सूत्र आहे. याचा सारांश:—(सू. १) आरंभी पहिल्या सूत्रातील 'आतां' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. 'आतां' शब्द येथें 'प्रारंभवाचक' नाही, तसाच तो 'मंगलार्थक' ही नाही, किंवा 'पक्षांतरबोधक' ही नाही; तर 'कोणती तरी एक गोष्ट झाल्यानंतर' अशा अर्थी तो येथें घातला आहे. आतां ती गोष्ट 'वेदाध्ययन' घेतां येत नाही. कारण धर्मजिज्ञासेच्याही पूर्वी वेदाध्ययनाची जरूर आहे, तेव्हां ब्रह्मजिज्ञासेच्याच पूर्वी वेदाध्ययन करावें लागतें असें म्हणतां येत नाही. आतां ती गोष्ट 'धर्मजिज्ञासा' होय असेंही म्हणतां येत नाही. कारण धर्मजिज्ञासा न होतांही ब्रह्मजिज्ञासा होऊ शकते. तसेंच धर्मजिज्ञासा व ब्रह्मजिज्ञासा या दोर्दींमध्ये 'एकानंतर एक' असा क्रमही विवक्षित नाही. कारण या दोन जिज्ञासांमध्ये अंगप्रधानभाव नाही, किंवा अधिकृताधिकारि-भावही नाही. शिवाय, या दोन जिज्ञासांचीं फलें व त्यांतील विचार्य वस्तु हीं निरनिराळीं आहेत. धर्मजिज्ञासेचें 'स्वर्गादिलोकांची प्राप्ति' हें फल आहे; पण ब्रह्मजिज्ञासेचें 'मोक्ष' हें फल आहे. तसेंच, धर्मजिज्ञासेत 'ब्रह्म' ही विचार्य वस्तु आहे; पण ब्रह्मजिज्ञासेत 'ब्रह्म' ही विचार्य वस्तु आहे. शिवाय, या दोन वस्तूंचा बोध करून देणारी जी वेदवाक्यें त्यांच्या बोध करून देण्याच्या तऱ्हाही निरनिराळ्या आहेत. पहिल्या प्रकारची वेदवाक्यें मनुष्याला कर्माविषयी प्रवृत्त करितात, परंतु दुसऱ्या तऱ्हेचीं वाक्यें ब्रह्माचें नुसतें ज्ञान करून देतात. तेव्हां धर्मजिज्ञासा झाल्यानंतर ब्रह्मजिज्ञासा कदाचित् न होण्याचाही संभव असल्यामुळे 'धर्मजिज्ञासेनंतर ब्रह्मजिज्ञासा' असें सांगण्याचा सूत्रकारांचा अभिप्राय असेल असें म्हणतां येत नाही. तर, आतां काय झाल्यानंतर निश्चयानें ब्रह्मजिज्ञासा होणार तें सांगितलें पाहिजे. तें हें:—'नित्यवस्तु कोणती आणि अनित्यवस्तु कोणती याचा विचार;' 'ह्या लोकीं मिळणारें व परलोकीं मिळणारें जें कर्माचें फल त्याचा तिटकारा;' 'शम (मनाचा निग्रह) वगैरे साधनें;' आणि 'मोक्षाची इच्छा.' या चार गोष्टी ब्रह्मजिज्ञासेचीं कारणें आहेत हेंही यावरूनच

४३. कुत्सित म्हणजे घाणेरडें जें शरीर तें 'शरीरक' होय. त्या शरीरकामध्ये वास करणारा जो जीव तो 'शारीरक' होय. 'तो शारीरक जीव ब्रह्म आहे किंवा तो ब्रह्म नाही' या विषयीची जी 'मीमांसा' (विचार) ती 'शारीरकमीमांसा' होय.

४४. वेदान्त म्हणजे वेदांचा अंत्य भाग, म्हणजे उपनिषदे; त्यांची मीमांसा म्हणजे आदरपूर्वक विचार. उपनिषदांतील वाक्यांचा जो अत्यंत गहन अर्थ त्याचा निर्णय केल्यानें मोक्षरूप परम पुरुषार्थ साध्य होतो. म्हणूनच त्यांचा विचार आदरपूर्वक केला पाहिजे. त्या विचाराचें शास्त्र म्हणजे ज्याच्या योगानें तो विचार शिकविला जातो म्हणजे शिष्यांना यथासांग कळविला जातो तो ग्रंथ (भा.).

सिद्ध होतें; व हेंच ' या कारणास्तव ' असें म्हणण्यानें सूत्रकारांनीं सांगितलें आहे. सूत्रांतील ' ब्रह्मजिज्ञासा ' या शब्दाचे दोन अर्थ होतात:— ' ब्रह्माच्या ज्ञानाची इच्छा हा एक, आणि ब्रह्मासंबंधी ज्ञानाची इच्छा ' हा दुसरा. ' ब्रह्मासंबंधी ज्ञानाची इच्छा ' म्हणजे ब्रह्म व ब्रह्मासंबंधी ज्या इतर वस्तू त्या सर्वांच्या ज्ञानाची इच्छा. ह्या दोन अर्थपैकी ' ब्रह्मजिज्ञासा ' शब्द उच्चारल्याबरोबर पहिला अर्थ मनांत येतो; म्हणून तोच येथें व्यावा हें रास्त आहे. शिवाय, ' ब्रह्माचा विचार करावा ' असें सांगितलें म्हणजे ब्रह्मासंबंधी इतर गोष्टींचाही विचार करावा असें सांगितलें आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें; ब्रह्मजिज्ञासा या शब्दाचा तितका अर्थ घेण्याचें कारण नाही. ' ब्रह्माच्या ज्ञानाची इच्छा ' म्हणजे ब्रह्माचा साक्षात्कार व्हावा अशी इच्छा. ' ब्रह्मासाक्षात्कार होणें ' हा अत्यंत इष्ट गोष्ट आहे. कारण, हिच्या योगानेंच सर्व संसाराला कारण जी अविद्या तिचा नाश होतो. आतां तें ब्रह्म अप्रसिद्ध आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण जर तें अप्रसिद्ध असतें, तर त्याच्या ज्ञानाची इच्छाच कोणाला झाली नसती. शिवाय ब्रह्म म्हणजे आत्मा होय; आणि आत्म्याचें प्रत्येक प्राणिमात्राला ' मी आहे ' अशा रूपानें ज्ञान आहेच. तेव्हां ब्रह्म हें प्रसिद्धच आहे. परंतु, ब्रह्म जरी ' आत्मा ' या सामान्य रूपानें प्रसिद्ध आहे तरी त्याच्या विशेष स्वरूपाविषयी फार मतभेद आहे. कारण ' मी आहे ' असा अनुभव सर्व लोकांना जरी आहे तरी तो मी म्हणजे कोण ? कां देह, कां इंद्रियें, कां मन, किंवा दुसरेंच कांहीं आहे, हे मात्र कांहीं मनुष्यांना समजत नाही; व त्यामुळेच आत्म्याविषयी अनेक लोकांची अनेक मते आहेत. आतां त्यांपैकी एखादें मत धरून जर मनुष्य वागेल तर त्याला मोक्ष तर मिळणार नाहीच, पण उलट तो ससाररूपी अनर्थांत पडेल. याकरितां मनुष्याच्या मनांत ' मुक्त व्हावें ' असें जर असेल तर त्याला खरा आत्मा कोण व त्याचें ज्ञान कसें होतें तें समजलें पाहिजे; म्हणून याच गोष्टीचा येथें सूत्रकारांनीं विचार केला आहे.]

॥ अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ॥ १ ॥

१ आतां या (कारणा—)स्तव ब्रह्मजिज्ञासा. (१)

या सूत्रांत ' आतां ' हा शब्द आनंतर्थावाचक आहे, प्रारंभवाचक नव्हे. कारण ब्रह्मजिज्ञासेचा (येथें) आरंभ व्हावयाचा नाही. बरें, ' आतां ' या शब्दाचा ' मंगल '

१. ' नंतर ' अशा अर्थाचा.

२. ब्रह्मजिज्ञासा म्हणजे ब्रह्मज्ञानाची इच्छा. ' आतां ' हा शब्द प्रारंभवाचक घेतला म्हणजे ' ब्रह्मज्ञानाच्या इच्छेला आरंभ करतो ' असा सूत्राचा अर्थ होईल. पण तो बरोबर नाही. कारण ब्रह्मज्ञानाच्या इच्छेचा आरंभ या ठिकाणीं करावयाचा नाही. प्रत्येक अधिकरणामध्ये ' ब्रह्मज्ञान व्हावें ' अशी इच्छा केलेली नाही, तर ब्रह्म म्हणजे काय हें कळण्याची इच्छा उत्पन्न होऊन त्या ब्रह्माविषयी विचार केला आहे (२.). इच्छा ही विचाराची प्रवर्तक असल्यामुळे विचार त्या इच्छेचा प्रवर्तक होऊं शकत नाही. तेव्हां इच्छा प्रवृत्त होत नसल्यामुळे तिचा आरंभ या ठिकाणीं होऊं शकत नाही (आ.).

३. संस्कृत ' अथ ' शब्द जसा मंगलवाचक आहे तसा ' आतां ' हा मराठी शब्द नाही; म्हणून ह्या ठिकाणीं ' आतां ' या शब्दावरची शंका मूळ शब्द ' अथ ' यावरची आहे असें समजावें.

हाही अर्थ (येथे) घेतां येत नाही. कारण 'मंगल' ह्या अथाचा ('आतां ह्या कारणास्तव ब्रह्मजिज्ञासा' या) वाक्यार्थामध्ये अन्वय होत नाही. (आतां निर्विघ्न रीतीने हा ग्रंथ तडीस जावा म्हणून शिष्टाचाराला अनुसरून या ग्रंथाच्या आरंभी मंगल केले पाहिजे ही गोष्ट खरी आहे; पण) 'आतां' शब्द अन्य अर्थी योजिला असतांनाच त्या शब्दाच्या नुसत्या श्रवणाने हें मंगलप्रयोजन सिद्ध होतें. बरें, 'आतां' शब्दाला प्रथम पक्षाची अपेक्षा आहे (म्हणजे 'आतां' शब्द पक्षांतरबोधक आहे) असें जरी मानले तरी एकंदरीने या अर्थाहून 'आनंतर्य' हा अर्थ भिन्न होत नाही. तेव्हां 'आतां' शब्द तेथे आनंतर्यवाचक आहे असें ठरल्यामुळे धर्मजिज्ञासेला जशी पूर्वीच्या वेदाध्ययनाची नियमाने अपेक्षा असते, तशी ब्रह्मजिज्ञासेलाही पूर्वीच्या कोणत्या गोष्टीची नियमाने अपेक्षा आहे तें सांगितले पाहिजे. वेदाध्ययनाची अपेक्षा तर धर्म-जिज्ञासा व ब्रह्मजिज्ञासा या दोहींना सारखीच (असल्यामुळे ब्रह्मजिज्ञासेला 'वेदाध्ययन' याच पूर्वीच्या गोष्टीची अपेक्षा आहे असें म्हणतां येत नाही). बरें, ब्रह्मजिज्ञासेला 'कर्मकांडाचें ज्ञान' या विशेष गोष्टीची अपेक्षा आहे असें म्हणावें तर तसेही म्हणतां

४. वाक्यार्थामध्ये पदांच्या अर्थाचाच अन्वय होतो. परंतु मंगल हा 'अथ' शब्दाचा अर्थ नाही; केवळ मृदंगध्वनीप्रमाणें 'अथ' शब्दश्रवणाचें मंगल हें कार्य आहे; व कार्याचा वाक्यार्थांत अन्वय झालेला व्यवहारांत दिसत नाही (भा.).

५. मुळांतील संस्कृत 'फलतः' शब्दाचा 'एकंदरीने' असा अर्थ आम्हीं भामतीला अनुसरून घेतला आहे. गोविंदानंद व आनंदगिरि हे 'फलतः' शब्दाचा अर्थ 'फलाचा' असा घेतात. परंतु हा अर्थ सरळ नसल्यामुळे आम्हीं तो टाकून दिला आहे.

६. ह्या ठिकाणीं पूर्वपक्ष्याचें असें म्हणणें आहे की 'अथ' शब्द आनंतर्यवाचक न घेतां पक्षांतरबोधक घ्यावा. त्यावर असें उत्तर की 'अथ' शब्द पक्षांतरबोधक आहे म्हणजे कोणता तरी एक पक्ष अगोदर सांगून मग ब्रह्मजिज्ञासारूप पक्षांतर म्हणजे दुसरा पक्ष सांगितला आहे असें 'अथ' शब्द सुचवितो; परंतु ब्रह्मजिज्ञासेच्या पूर्वी कोणताच पक्ष सांगितलेला नाही; तेव्हां 'अथ' शब्द 'पक्षांतर' कसें सुचवील ? बरें, आतां असें म्हणशील की " ज्या अर्थी येथे ब्रह्मविचाररूप फल सांगितले आहे त्या अर्थी त्या फलाला साधनाची अपेक्षा असल्यामुळे साधनरूप पक्ष पूर्वी सांगितला पाहिजे असें अर्थात् सिद्ध होतें. साधनरूप प्रथम पक्ष सांगून आतां फलरूप द्वितीय पक्ष सांगितला आहे असें 'अथ' हा शब्द सुचवितो" तर यावर आमचें उत्तर असें की, जर दोन्ही पक्षांमध्ये (एक पक्ष साधन व दुसरा पक्ष फल असा) साधनफलभाव आहे असें मानले, तर या साधनफलभावाच्या ज्ञानाला आनंतर्याची अवश्य जरूर आहे. कारण ज्या दोन वस्तूंमध्ये हा साधनफलभाव असतो त्या वस्तूंमध्येच 'एकानंतर दुसरे' असें आनंतर्य असतें. तेव्हां 'अथ' हा शब्द आनंतर्यवाचक घेतला म्हणजेच दोन पक्षांमध्ये एक साधन व एक फल असा साधन-फलभाव संभवतो. नुसता पक्षान्तरबोधक 'अथ' शब्द घेतला तर हा साधनफलभाव संभवत नाही. कारण 'त्याहून हा दुसरा' असें म्हटल्यानें दुसरा पक्ष फल व पहिला पक्ष साधन असें संभवत नाही. उदा०—'बैलाहून हा दुसरा घोडा' असें म्हटल्यानें घोडा 'बैलाचें फल आहे' किंवा 'बैल घोड्याचें साधन आहे' असें म्हणतां येत नाही. परंतु 'त्याच्या नंतर हा दुसरा

येत नाही. कारण धर्मजिज्ञासेच्या आधी सुद्धा जो वेदांताचा अभ्यास करील त्याला ब्रह्मजिज्ञासा होऊं शकते. जसा हृदयादिकांच्या अवदानांचा 'अमुकानंतरच अमुक' असा क्रम विवक्षित आहे, तसा ('धर्मजिज्ञासेनंतर ब्रह्मजिज्ञासा असा') येथे क्रम विवक्षित नाही. कारण धर्मजिज्ञासा आणि ब्रह्मजिज्ञासा यांचा 'एक अंग व एक प्रधान' असा, किंवा 'एका गोष्टीत जो अधिकृत त्यालाच दुसऱ्या गोष्टीत अधिकार' असा, संबंध मानण्याला कांहीं प्रमाण नाही. शिवाय, धर्मजिज्ञासा आणि ब्रह्मजिज्ञासा या दोहींची फळे निरनिराळी असून त्यांतील विचार्य वस्तूही निरनिराळ्या आहेत. धर्मज्ञानाचे अभ्युदय हें फल आहे, आणि त्याला (यज्ञयागादि) कर्म करण्याची जरूर आहे. परंतु ब्रह्मज्ञानाचे फल तर मोक्ष आहे. शिवाय, त्याला कर्म करण्याचीही जरूर नाही. तसेंच साध्य असा जो धर्म तो धर्मजिज्ञासेत 'विचार्य' आहे, व तो आपल्या

पक्ष' असे म्हटल्याने 'पहिला पक्ष साधन व दुसरा पक्ष फल' असे संभवते. उदा०— 'उद्योगानंतर कार्यसिद्धि' असे म्हटले असता 'उद्योग हें साधन व कार्यसिद्धि हें फल' असे समजते. यावरून 'अथ' शब्द आनंतर्यवाचक घेतला पाहिजे हें उघड आहे.

७. 'अवदान' म्हणजे कापणे. ब्राह्मणग्रंथामध्ये असे सांगितले आहे कीं ('यज्ञ करणारो मनुष्य') प्रथम हृदयाचा तुकडा कापतो, नंतर जिभेचा, व नंतर वक्षस्थळाचा. या ठिकाणी जसा क्रम विवक्षित आहे तसा 'धर्मजिज्ञासेनंतर ब्रह्मजिज्ञासा' असा क्रम विवक्षित नाही.

८. क्रम दोन ठिकाणी संभवतो. जर एक गोष्ट अंग व दुसरी प्रधान असेल तर त्या ठिकाणी कर्ता एक असल्यामुळे; तसेंच एका कर्त्याला दोन्ही गोष्टी एकदम करतां येत नसल्यामुळे तेथे क्रम विवक्षित असतो. 'उदाहरणार्थ, प्रयाज इष्टि व दर्शपूर्णमास इष्टि यांमध्ये अंगप्रधानभाव असल्यामुळे अगोदर प्रयाज इष्टि करून नंतर दर्शपूर्णमास इष्टि करावी असा क्रम विवक्षित आहे. तसेंच, जर एका गोष्टीचा अधिकार मिळाल्याशिवाय दुसऱ्या गोष्टीचा अधिकार मिळत नाही असे असेल, तर त्या ठिकाणी देखील दोन्ही गोष्टींचा कर्ता एक असल्यामुळे व एक गोष्ट केल्याशिवाय दुसरी गोष्ट करण्यास अधिकार पोंचत नसल्यामुळे तेथे क्रम विवक्षित आहे. उदाहरणार्थ—'दर्शपूर्णमास इष्टि केल्यानंतर सोमयाग करावा.' येथे इष्टि केल्यावरच यागाचा अधिकार प्राप्त होतो म्हणून क्रम विवक्षित आहे. धर्मजिज्ञासा व ब्रह्मजिज्ञासा यांमध्ये 'गृहस्थाश्रम जो करील त्यालाच संन्यास घेण्याचा अधिकार' (म्हणजे जो गृहस्थाश्रमाविषयी अधिकृत तोच संन्यासाला अधिकारी) असा अधिकृताधिकारिभावरूप संबंध नाही. कारण, जर एखाद्याला पूर्वजन्माच्या संस्कारामुळे अंतःकरणशुद्धि झाली असेल तर त्याने गृहस्थाश्रम न करितांही संन्यास घेऊन ब्रह्मजिज्ञासा करावी असे श्रुतीत सांगितले आहे.

९. 'साध्य' म्हणजे प्राप्त करून घेण्याला योग्य. यज्ञयागादि वैदिक कर्मे केली असतां धर्म प्राप्त होतो; म्हणून धर्म हा 'साध्य' आहे असे म्हटले आहे. श्रुतीवरून धर्माचे ज्ञान झाल्यानंतर मनुष्य तो धर्म प्राप्त करून घेण्यास प्रवृत्त होतो, म्हणून तो धर्म 'आपल्या ज्ञानाच्या वेळीं अस्तित्वांत आलेला' नसतो असे म्हटले आहे. तसेंच, यज्ञयागादि कर्मे ही मनुष्याच्या कृती- (प्रयत्ना-) वांचून होत नाहीत. म्हणून धर्माची उत्पत्ति 'पुरुषाच्या कृती-वर अवलंबून असते' असे म्हटले आहे.

ज्ञानाच्या वेळीं अस्तित्वांत आलेला नसतो; कारण त्याची उत्पत्ति पुरुषाच्या कृतीवर अवलंबून असते.' * या (ब्रह्मजिज्ञासे)त तर सिद्ध असें जें ब्रह्म ते विचार्य आहे; व तें नित्यसिद्ध असल्यामुळें त्याची उत्पत्ति पुरुषाच्या कृतीवर अवलंबून नाही. शिवाय, या (दोन शाखांतील) चोदनांच्या प्रवृत्तीही निरनिराळ्या आहेत. धर्माला प्रमाण जी चोदना ती आपला विषय जो धर्म त्याविषयीं पुरुषाला प्रवृत्त करूनच त्याला त्या धर्माचें ज्ञान करून देते. परंतु ब्रह्माला प्रमाण जी चोदना ती पुरुषाला केवळ ब्रह्माचें ज्ञानच करून देते; (ब्रह्माविषयीं त्याला प्रवृत्त करीत नाही. ब्रह्म हे नित्यसिद्ध असल्यामुळें प्रवृत्तीचा विषय होऊं शकत नाही. कारण) ज्ञान हे चोदनेपासून उत्पन्न होत असल्यामुळें ती चोदना त्या ज्ञानाविषयीं पुरुषाला प्रवृत्त करीत नाही. जसें इंद्रिय आणि पदार्थ यांच्या संयोगानें (उत्पन्न होणारें जें पदार्थज्ञान त्या) पदार्थज्ञानाविषयीं तो संयोग पुरुषाला प्रवृत्त करीत नाही, तसें हे होय. तेव्हां ज्या गोष्टीनंतर ब्रह्मजिज्ञासा करावी असा उपदेश (सूत्रकारांनीं) केला आहे, त्या गोष्टी कोणत्या हें सांगणें अवश्य आहे. त्या गोष्टी ह्या :— ' नित्यवस्तू म्हणजे काय व अनित्यवस्तू म्हणजे काय यांतील भेद, ऐहिक आणि पारलौकिक फलभोगांविषयीं तिरस्कार, शमदर्मादि साधनांची प्राप्ति, आणि मोक्षाची इच्छा. ' या चार गोष्टी प्राप्त झाल्या असतील तर धर्मजिज्ञासेनंतर, (इतकेंच नाही तर) धर्मजिज्ञासेच्या पूर्वी देखील

१०. केवळ फलाची स्वरूपें भिन्न आहेत इतकेंच नाही, तर त्या फलांच्या उत्पत्तीचे प्रकारही भिन्न आहेत (भा.).

११. सदा आहेच, कधीं नाही असें नाही (भा.)

१२. न कळलेल्या गोष्टी कळवून देणारें जे वेदवाक्य त्याला ' चोदना ' म्हणतात. त्या चोदनेच्या ज्या प्रवृत्ती म्हणजे बोध करून देण्याच्या तऱ्हा (र.) किंवा शक्ती (ब्र.) त्याही भिन्न असल्यामुळें ज्ञेय वस्तू भिन्न आहेत; त्या केवळ स्वरूपानेंच भिन्न नाहीत.

१३. ' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या गनुष्यानें अग्निष्टोम यज्ञ करावा ' इत्यादि ब्राह्मण-ग्रंथांतील वाक्यें.

१४. ' हा आत्मा ब्रह्म आहे ' इत्यादि उपनिषदांतील वाक्यें.

१५. कारण ज्ञान हे त्या चोदनेच्या व्यापारामुळेंच प्राप्त झालें असल्यामुळें पुन्हां त्याच्या प्राप्तीविषयीं पुरुषाची प्रवृत्ति संभवत नाही; म्हणून त्या ज्ञानाविषयीं चोदना ही प्रवर्तक होत नाही.

१६. मनाचे सर्व लौकिक व्यापार निष्फल आहेत असें समजून त्यांचा जो त्याग त्याला ' शम ' म्हणतात. त्याप्रमाणेंच बाह्येन्द्रियांच्या व्यापारांचा जो त्याग त्याला ' दम ' म्हणतात. ' आदि ' शब्दानें उपरति, तितिक्षा, समाधान आणि श्रद्धा हीं ध्यावीं. अंतःकरणशुद्धि झाल्यावर नित्य कर्मांचा देखील विधिपूर्वक त्याग करणें याला ' उपरति ' म्हणतात. शांतउष्ण, सुखदुःख इत्यादि ज्या वस्तूंच्या जोड्या त्यांना सहन करणें ही ' तितिक्षा ' होय निद्रा, आलस्य व प्रमाद यांचा त्याग करून मनार्चा सावधगिरी ठेवणें हें ' समाधान ' होय; व सर्व ठिकाणीं आस्तिक्यबुद्धि हीच ' श्रद्धा ' होय (आ.).

ब्रह्मजिज्ञासा आणि ब्रह्मज्ञान हीं घडूं शकतील. पण त्या प्राप्त झाल्या नसतील तर ब्रह्म-जिज्ञासा आणि ब्रह्मज्ञान हीं (कधीही) घडणार नाहीत. यावरून ' वर वर्णिलेल्या चार गोष्टी प्राप्त झाल्यानंतर ' असा अर्थ ' आतां ' या शब्दानें सुचविला जातो असें सिद्ध झालें.

' या कारणास्तव ' (संस्कृत ' अतः ') हा शब्द हेतुबोधार्थ आहे. ज्या अर्थी ' इहलोकीं कर्मानें संपादिलेले भोग जसे क्षय पावतात तसेच परलोकींही पुण्यानें संपादिलेले भोग क्षय पावतात ' (छां. ८।१।६) इत्यादि साक्षात् वेदवाक्ये अभ्युदय-प्राप्तीचीं साधनें जीं अग्निहोत्रादि कर्मे त्यांचीं फलें अनित्य असतात असें सांगतात, व ज्या अर्थी ' ब्रह्मवेत्याला ब्रह्म प्राप्त होतें ' (तैत्ति. २।१) इत्यादि वेदवाक्येच ब्रह्मज्ञानापासून (मोक्षरूप) परम पुरुषार्थ सिद्ध होतो असें सांगतात, त्या अर्थी ' पूर्वोक्त चार गोष्टी ब्रह्मजिज्ञासेचीं साधनें आहेत ' असें सिद्ध झालें; व हीं साधनें प्राप्त झाल्यावर (पुरुषानें) ब्रह्मजिज्ञासा करावी (असा सूत्रकारांचा अभिप्राय आहे).

' ब्रह्मजिज्ञासा ' म्हणजे ब्रह्माची जिज्ञासा. ' ब्रह्म ' म्हणजे ' या जगाची उत्पात्ति वगैरे ज्यापासून (होतात) तें ' अशा रीतीनें या दुसऱ्या सूत्रांत ज्याचें स्वरूप वर्णिलें आहे तें, म्हणजे ' सर्व जगाचें कारण'. 'ब्रह्म'—(शब्दाचा या ठिकाणीं हाच अर्थ विवक्षित असल्यामुळें त्या) शब्दाचा येथें जात्यौदिक दुसरा अर्थ आहे काय अशी शंका घेऊं नये.

१७. वर सांगितलेलें साधनचतुष्टय हें ब्रह्मजिज्ञासेला कारण आहे असें ' अतः ' शब्द सुचवितो. ' कशाच्या नंतर ? अर्थात् साधनचतुष्टय प्राप्त झाल्यानंतर ' अशा रीतीनें साधन-चतुष्टय ब्रह्मजिज्ञासेला कारण आहे असें जरी ' अथ ' शब्द अर्थात् सुचवितो, तरी या अर्थात् प्राप्त झालेल्या साधनचतुष्टयाच्या कारणत्वाबद्दल कांहीं जणांनीं आक्षेप आणिले आहेत त्यांचें निरसन करून साधनचतुष्टय ब्रह्मजिज्ञासेला कारण आहे हें सिद्ध करण्याकरितां हेतुवाचक ' अतः ' शब्द पुन्हां घातला आहे.

१८. पहिल्या श्रुतींत ' ऐहिक सुखें जरी अनित्य आहेत तरी पारलौकिक सुखें नित्य आहेत, ह्मणून त्यांविषयीं वैराग्य उत्पन्न होणार नाही, व ब्रह्मजिज्ञासेचा कारण जे वैराग्य तें उत्पन्न झालें नाही ह्मणजे ब्रह्मजिज्ञासाही होणार नाही ' या आक्षेपाचें निरसन केलें आहे. तें असें:— जशीं ऐहिक सुखें अनित्य आहेत तशीं पारलौकिक सुखेंही अनित्य आहेत असें प्रत्यक्ष श्रुतीनें सांगितलें असल्यामुळें आत्म्याखेरीज सर्व वस्तू अनित्य आहेत असा निश्चय होतो; व त्यामुळें त्या सर्व वस्तूंविषयीं वैराग्य प्राप्त होतें. तसेंच, दुसऱ्या श्रुतींत ब्रह्मवेत्याला मोक्षरूप नित्यफल प्राप्त होतें असें सांगितलें असल्यामुळें त्या नित्यफलाविषयीं इच्छा ह्मणजे मुमुक्षा उत्पन्न होते. तेव्हां या दोन श्रुतींवरून वर सांगितलेलें साधनचतुष्टय ब्रह्मजिज्ञासेला कारण आहे व तें कारण प्राप्त झाल्यानंतरच ब्रह्मजिज्ञासारूप कार्य होऊं शकतें असें सिद्ध झालें.

१९. ' ब्रह्म ' शब्दाचे ब्राह्मण जातीतील एक मनुष्य, जीव, वेद, ब्रह्मदेव इत्यादि दुसरे पुष्कळ अर्थ आहेत. परंतु येथें ' ब्रह्म ' शब्दाचा ' सर्व जगाचें कारण ' हाच अर्थ विवक्षित आहे.

‘ब्रह्माची’ ही कर्मबोधक षष्ठी ध्यावी, संबन्धबोधक घेऊं^२ नये. कारण जिज्ञासेला जिज्ञासैय वस्तूची अपेक्षा आहे, आणि येथे तर (ब्रह्माशिवाय) दुसऱ्या जिज्ञास्य वस्तूचा उल्लेख केलेला नाही. आतां येथे कोणी असे म्हणेल कीं “ संबन्धबोधक षष्ठी घेतली असताही ‘ जिज्ञासेचें कर्म ब्रह्म होय ’ या गोष्टीला कांहीं विरोध येत नाही. कारण, (षष्ठीचा अर्थ जो) सामान्यसंबन्ध त्यामध्ये (कर्मरूप) विशेषसंबन्धाचा समावेश होतो;” तर त्यावर आमचें उत्तर असें कीं अशा रीतीनें ब्रह्माचें प्रत्यक्षकर्मत्व टाकून सामान्य-संबन्धाच्या द्वारे (त्याजवर) अप्रत्यक्ष-कर्मत्वाची कल्पना करणें फुकट प्रयत्न आहे. आतां तू म्हणशील कीं ‘ हा प्रयत्न फुकट नव्हे. कारण या प्रयत्नामुळे ब्रह्मसंबन्धीं सर्व गोष्टींचा विचार करण्याविषयीची सूत्रकारानें प्रतिज्ञा केली आहे असें सूचित होतें,’^{२३}

२०. ब्रह्म जाणावयाची जी इच्छा ती ब्रह्मजिज्ञासा. या ठिकाणीं ‘ब्रह्म’ हें ‘जाणणें’ या क्रियापदाचें कर्म होय. हाच ‘ब्रह्माची’ यांतील षष्ठीविभक्तीचा अर्थ होय. ‘ब्रह्मासंबन्धीं ज्या प्रमाण वगैरे गोष्टी त्या जाणावयाची इच्छा’ असा ‘ब्रह्मजिज्ञासा’ शब्दाचा अर्थ घेऊं नये; कारण वाक्यांतील ‘ब्रह्म’ हें उक्त कर्म टाकून ‘प्रमाण वगैरे गोष्टी’ हें अध्याहृत कर्म घेणें बरोबर नाही.

२१. जी वस्तु जाणावी अशी इच्छा केली जाते ती.

२२. षष्ठीविभक्तीचा अर्थ नुसता संबन्ध होय. आतां हा संबन्ध निरनिराळ्या ठिकाणीं निरनिराळ्या प्रकारचा असतो. उदा०—‘ब्रह्माचें ज्ञान’ या प्रयोगांत ब्रह्म हें ज्ञानाचें कर्म आहे, म्हणून या प्रयोगांत षष्ठीचा अर्थ कर्मत्वरूप संबन्ध आहे. ‘मेघाचें गडगडणें’ या प्रयोगाचा अर्थ ‘मेघानें केलेलें गडगडणें’ असा आहे, म्हणजे या प्रयोगांत षष्ठीचा अर्थ कर्तृत्वरूप संबन्ध आहे. तसेंच, ‘ राजाचा पुत्र ’ या प्रयोगांत षष्ठीचा अर्थ पितापुत्रभावसंबन्ध आहे. तेव्हां या ठिकाणीं पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें कीं ‘ ब्रह्माची जिज्ञासा ’ या प्रयोगांत षष्ठीचा अर्थ ‘ नुसता संबन्ध ’ ध्यावा. कारण कर्मत्वरूपसंबन्ध हा एक विशेष प्रकारचा संबन्ध असल्यामुळे त्याचा नुसत्या संबन्धांत अंतर्भाव होतो. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर असें कीं षष्ठीचा अर्थ कर्मत्वरूप जो विशेष प्रकारचा संबन्ध तोच ध्यावा. कारण तसा अर्थ घेतला म्हणजे ‘ ब्रह्म हें जिज्ञासेचें कर्म आहे ’ असें साक्षात् (म्ह० प्रत्यक्ष रीतीनें) कळतें. ‘ नुसता संबन्ध ’ अर्थ घेतला तर ब्रह्म हें जिज्ञासेचें कर्म आहे असें परंपरेनें (म्ह० अप्रत्यक्ष रीतीनें) कळतें. कारण षष्ठीचा अर्थ ‘ सामान्य-संबन्ध ’ असें कळल्यावर आपल्याला विचार करावा लागतो कीं या ठिकाणीं कोणता विशेष प्रकारचा संबन्ध आहे; आणि नंतर तो संबन्ध कर्मत्वरूप आहे असें आपल्याला ज्ञान होतें. तेव्हां अशा रीतीनें ‘ ब्रह्म हें जिज्ञासेचें कर्म आहे ’ असें प्रत्यक्ष रीतीनें न कळतां अप्रत्यक्ष रीतीनें कळतें. तेव्हां हा प्रयत्न व्यर्थ आहे.

२३. संबन्धबोधक षष्ठी घेतली म्हणजे ब्रह्माच्या विचाराबरोबर ब्रह्माविषयीच्या लक्षण, प्रमाण, युक्ति, ज्ञान, साधन, व फल या सर्वांचाही विचार करावा अशी प्रतिज्ञा सूत्रकारानें केली असें समजतां येतें. कारण ब्रह्माचें लक्षण काय ? ब्रह्माच्या अस्तित्वाविषयी प्रमाण काय ? वगैरे सर्व गोष्टींचा विचार ब्रह्मज्ञानाला आवश्यक असल्यामुळे या सर्व गोष्टींच्या विचाराचा ब्रह्माची संबन्ध आहे. परंतु कर्मबोधक षष्ठी घेतली म्हणजे ब्रह्माचाच फक्त विचार करावा अशी प्रतिज्ञा केली असें सूचविलें जातें.

तर हें तुम्हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण प्रधान वस्तूचा स्वीकार केला म्हणजे त्याला अवश्य लागणाऱ्या इतर गोष्टींचाही अर्थातच स्वीकार केला जातो. (ब्रह्म हें) 'ज्ञानानें प्राप्त करून घ्यावें' अशी ब्रह्माब्रह्म अत्यंत इच्छा असल्यामुळें ब्रह्म येंच प्रधान होय. तें जें प्रधान ब्रह्म—जिज्ञासेचें कर्म—त्याचा उल्लेख केला म्हणजे ज्यांची जिज्ञासा झाल्या-वांचून ब्रह्माची जिज्ञासा होत नाही अशा अन्य गोष्टींचीहि जिज्ञासा अर्थातच प्राप्त होते. तिचा पृथक् उल्लेख करावयास नको. जसें 'हं राजा चालला आहे' असें म्हटलें असतां 'परिवारासह राजा चालला आहे' असें अर्थातच समजतें (तें निराळें सांगावयास नको); त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय शिवाय, (ब्रह्म हें जिज्ञासेचें प्रत्यक्ष कर्म आहे असे घेणें) श्रुतीलाही अनुसरून आहे. ' ज्यापासून ही भूतें^{२४} उत्पन्न होतात ' इत्यादि [तै. ३।१] श्रुती ' तें जाणण्याची इच्छा कर, तें ब्रह्म ' अशा रीतीने ब्रह्म हें जिज्ञासेचें प्रत्यक्षकर्म आहे असें दर्शवितात; कर्मबोधक षष्ठी घेतली म्हणजेच तें सूत्रार्थी जुळतें. यावरून 'ब्रह्माची' ही कर्मबोधक षष्ठी आहे असें सिद्ध झालें.

आतां ' जिज्ञासा ' म्हणजे जाणण्याची इच्छा. ' जिज्ञासा ' शब्दांतील ' स ' या प्रत्ययाचा अर्थ जी ' इच्छा ' तिचें साक्षात्कारापर्यंत ज्ञान हें कर्म होय^{२५}. कारण इच्छा ही नेहमी फलाला अनुलक्षून असते; (व इच्छेचें जें फल तेंच त्या इच्छेचें कर्म होय. ह्या ठिकाणीं ज्ञानेच्छेचें साक्षात्कारापर्यंत ज्ञान हें फल असल्यामुळें तेंच ज्ञानेच्छेचें कर्म होय). ज्ञानरूप साधनानें ब्रह्माचा साक्षात्कार व्हावा ही गोष्ट (या शास्त्रांत) इष्ट आहे. कारण ब्रह्माचा साक्षात्कार हाच पुरुषार्थ होय. आणि हा पुरुषार्थ एवढ्याच करितां कीं ह्याच्याच योगानें सकल संसाराचें बीज जी अविद्या तिचा व तिच्यामुळें होणाऱ्या अनर्थाचा नाश होतो. यावरून ' ब्रह्माची जिज्ञासा करावी ' (असा एकंदर सूत्रार्थ झाला).

आतां तें ब्रह्म प्रसिद्ध आहे किंवा अप्रसिद्ध आहे ? जर प्रसिद्ध असेल तर त्याची जिज्ञासा करण्याची जरूर नाही, आणि जर अप्रसिद्ध असेल तर त्याची

२४. ब्रह्मदेवापासून तो अगदी लहानशा तृणांकुरापर्यंत सर्व वस्तू (तै. भा.).

२५. वस्तूचें ज्ञान झालें नाही तर त्या वस्तूविषयी इच्छा उत्पन्न होत नाही असा अनुभव आहे. तेव्हां ब्रह्मज्ञान अगोदर झाल्याखेरीज ब्रह्मजिज्ञासा होऊं शकत नाही; म्हणजे ब्रह्मज्ञान हें ब्रह्मजिज्ञासेचें कारण होय. पण ब्रह्मज्ञान तर ब्रह्मजिज्ञासेचें फल म्हणून सांगितलें आहे. तेव्हां ब्रह्मज्ञान हें ब्रह्मजिज्ञासेचें कारण कसें होईल अशी शंका येते व तिच्यावर उत्तर असें कीं ब्रह्माविषयीचें सामान्यज्ञान हें ब्रह्मजिज्ञासेचें कारण होय, व ब्रह्माचा साक्षात्कार हें ब्रह्मजिज्ञासेचें फल होय; व जें फल तेंच कर्म होय.

२६. उपनिषदाक्यांवरून ब्रह्मज्ञान झालें म्हणजे मग ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो. तेव्हां ब्रह्मज्ञान हें साधन, व ब्रह्मसाक्षात्कार त्या साधनाचें फल होय. साधन व फल हीं निराळीं असतात म्हणून ज्ञान व साक्षात्कार एकच आहेत अशी शंका घेऊं नये.

जिज्ञासा करणें शक्यच नाही (अशी शंका येते. या शंकेचें उत्तर:—) नित्य, शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचें, तसेच, सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तियुक्त असें ब्रह्म प्रसिद्धच आहे. कारण ' ब्रह्म ' शब्दाची व्युत्पत्ति पाहिली असतां ' बृहू ' धातूच्या अर्थाच्या अनुरोधानें नित्यशुद्धत्वादि अर्थांची त्या शब्दापासून प्रतीति होते. तसेच, ब्रह्म हें सर्वांचा आत्मा असल्यामुळेंही त्याचें अस्तित्व प्रसिद्ध आहे कारण सर्व लोकांना (' मी आहे ' असें) आत्म्याच्या अस्तित्वाचें ज्ञान होत असतें; ' मी नाही ' असें होत नाही. जर आत्म्याचें अस्तित्व प्रसिद्ध नसतें, तर सर्व लोकांना ' मी नाही ' अशी प्रतीति झाली असती. आणि आत्मा हेंच ब्रह्म होय. (शंका:—) तर मग लोकांत ब्रह्म हें ' आत्मा ' या रूपानें जर प्रसिद्ध आहे तर तें ज्ञात आहेच, तेव्हां त्याची जिज्ञासा करण्याची जरूर नाही हा दोष पुन्हां येतोच. (उत्तर:— हा दोष येत नाही.) कारण (जरी ब्रह्माचें ' आत्मा ' हें सामान्यस्वरूप ज्ञात आहे, तरी) त्याच्या विशेषस्वरूपाविषयीं मतभेद आहे. ' चैतन्यरूप गुणानें युक्त जो देह तोच आत्मा ' असें प्राकृतं लोक आणि चार्वाक ' मानतात. ' चेतन इंद्रिये हींच आत्मा ' असें दुसरे

२७. ' नित्य ' म्हणजे देश, काल, व वस्तू इत्यादि उपाधींनी रहित; ' शुद्ध ' म्हणजे अविद्यादिदोषरहित; ' बुद्ध ' म्हणजे जडत्वरहित; आणि ' मुक्त ' म्हणजे बन्धकालीही स्वतः बन्धरहित.

२८. ' बृहू ' धातूचा अर्थ ' वृद्धि ' किंवा ' महत्त्व ' होय. ' ब्रह्म ' अमर्यादूनच मोठें अशी मर्यादा श्रुतीत सांगितली नसल्यामुळें व ' ब्रह्म ' शब्दाचा ' अनन्त ' शब्दाबरोबर श्रुतीत उपयोग केला असल्यामुळें ब्रह्माचें महत्त्व अमर्यादित आहे असें समजलें पाहिजे. आतां हें अमर्यादित महत्त्व ब्रह्माच्या ठिकाणी ' सर्वज्ञत्व ' इत्यादि गुण नसले किंवा अन्तवत्त्व इत्यादि दोष असले तर संभवत नाही. कारण, व्यवहारांत जो मनुष्य गुणहीन व दोषवान् दिसतो त्याला ' मोठा ' म्हणत नाहीत. म्हणून बृहू धातूच्या ' अमर्यादित महत्त्व ' या अर्थावरूनच ब्रह्म हें सकलदोषशून्य म्हणजे नित्य, शुद्ध, बुद्ध व मुक्त आहे असें समजतें. तसेच ' अमर्यादित महत्त्व ' या अर्थावरूनच ब्रह्म हें सर्वज्ञत्व सर्वशक्तिमत्त्व इत्यादि गुणांनीं संपन्न आहे असें समजतें. ' नित्य शुद्ध बुद्ध व मुक्त ' हें ब्रह्माचें स्वरूपलक्षण होय; म्हणजे या लक्षणांत ब्रह्माचें स्वरूप काय आहे हें सांगितलें आहे. ' सर्वशक्तिमान् इत्यादि ' हें ब्रह्माचें तटस्थलक्षण होय; म्हणजे या लक्षणांत ज्या धर्मावरून ' हें ब्रह्म ' असें ओळखलें जातें ते धर्म सांगितले आहेत, स्वरूप सांगितलें नाही.

२९. ' ब्रह्म म्हणजे काय ? ' असें विचारलें असतां ' मनुष्याचा आत्मा ' असेंच सर्व तत्त्ववेत्ते उत्तर देतील. पृथ्वी, जल, तेज वगैरे पदार्थांना कोणी ब्रह्म म्हणणार नाही. तेव्हां ब्रह्माचें हें सामान्यस्वरूप ज्ञातच आहे; याविषयीं कोणाचा वाद नाही. परंतु हा आत्मा कसा आहे ? याचें विशेष स्वरूप काय ? याविषयीं मतभेद आहे, तो खाली दिलाच आहे.

३०. ज्यांना वेदान्तशास्त्राची माहिती नाही असे लोक.

३१. हा एक नास्तिक लोकांचा पंथ आहे. ह्यांना ' लोकायतिक ' असेंही म्हणतात.

मानतात. 'मन हाच आत्मा' असें कित्येक म्हणतात. 'क्षाणिक विज्ञान हेंच आत्मा' असें कोणी म्हणतात. 'शून्य हेंच आत्मा' असें दुसरे कोणी म्हणतात. कोणाचें असें मत आहे कीं 'देहादिकांहून भिन्न, संसारी, कर्ता व भोक्ता असा आत्मा आहे.' दुसऱ्यांचें असें मत आहे कीं 'आत्मा केवल भोक्ताच आहे, कर्ता नैर्ही.' कोणी 'भोक्त्याहून निराळा, सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा एक ईश्वर आहे' असें मानतात. 'तो ईश्वर भोक्त्याचें स्वरूप आहे' असें दुसरे मानतात. याप्रमाणें खऱ्या व खऱ्या अशा भासणाऱ्या युक्त्या लढवून, तसेंच खऱ्या व खऱ्या अशा भासणाऱ्या श्रुतींचा आधार घेऊन, भिन्नभिन्न लोक भिन्नभिन्न मतांचें प्रतिपादन करतात. अशा स्थितीत एखादा मनुष्य जर विचार न करितां कोणता पक्ष घेईल, तर मोक्षाला मुकेल; (इतकेंच नाही, तर उलट संसाररूपी) अनर्थात पडेल. म्हणून (सूत्रकारांनीं) 'ब्रह्मजिज्ञासा करावी' असा उपन्यास करून, मोक्षप्राप्तीकरितां वेदांतवाक्यांच्या मीमांसेला अनुकूल अशा युक्तींचें साहाय्य घेऊन, प्रारंभ केला आहे. (१)

१. जिज्ञासाधिरुण समाप्त.

[येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. यांत दुसरें एकच सूत्र आहे. या अधिकरणामध्ये ब्रह्माचें लक्षण सांगितलें आहे. सारांशः—ज्यापासून ह्या जगाची उत्पत्ति स्थिति व लय होतात तें ब्रह्म होय. यास्क नामक ऋषींनीं जे पदार्थांचे सहा विकार सांगितले आहेत ते सर्व जन्म, स्थिति व लय या तीन विकारांतच अंतर्भूत होतात. सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् अशा ह्या ब्रह्माशिवाय इतर कोणत्याही वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति संभवत नाही.

३२. हीं तिन्हीं मते वेदनाह्य आहेत. या व खालीं आलेल्या सर्व मतांविषयींच्या माहितीबद्दल अ० २ पा. १ व पा. २ पहा.

३३. हीं दोन मते बौद्धांचीं आहेत.

३४. हें नैयायिकांचें व मीमांसकांचें मत होय (ब्र.).

३५. हें सांख्यांचें मत आहे.

३६. हें योग्यांचें मत आहे.

३७. हें वेदांत्यांचें (सिद्धांती-) मत होय.

३८. युक्ति म्हणजे अनुमान. 'जीव ब्रह्म आहे; कारण तो आत्मा आहे; जो जो आत्मा तो तो जीव—जसें ब्रह्म; जीव आत्मा आहे; म्हणून जीव ब्रह्म होय' हें खरें अनुमान होय; म्हणजे या अनुमानाच्या योगानें 'जीव ब्रह्म आहे' ही प्रतिज्ञा सिद्ध करितां येते. 'देह आत्मा आहे; कारण तो अहंप्रत्ययगोचर आहे; जें जें अहंप्रत्ययगोचर नाही तें तें आत्मा नाही—उदा० घट'; 'हा देह अहंप्रत्ययगोचर नाही असा नाही; म्हणून तो आत्मा नाही असा नाही.' हें अनुमान नसून अनुमानाप्रमाणें भासतें म्हणून हें खोटें अनुमान आहे; म्हणजे या अनुमानानें (युक्तीनें) 'देह हाच आत्मा आहे' ही प्रतिज्ञा सिद्ध करतां येत नाही. 'तो हा पुरुष अजरसमय; चक्षुरादि (इंद्रिये) वाणीला म्हणाली; 'मन बोललें' इत्यादि श्रुती खोऱ्या आहेत; म्हणजे 'देह आत्मा आहे' हें त्या श्रुतींचें खरें तात्पर्य नाही. ह्या युक्ती व श्रुती खोऱ्या कशा आहेत हें सूत्रकारांनीं पुढें दाखविलें आहे.

म्हणून सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् असें ब्रह्मच जगाचें कारण होय. जरी ही गोष्ट अनुमानांनें सिद्ध करतां येते, तरी सूत्रकारांनीं जें लक्षण केले आहे तें अनुमानाला धरून केले नाही, तर श्रुतीला अनुसरून केले आहे. श्रुतीनें केलेल्या सिद्धांताला अनुमानानें जर बळकटी येत असली तर अनुमानही ग्राह्य आहे असें श्रुतीनेंच सांगितले आहे. ' धर्म ' हा कर्तव्यवस्तुस्वरूप असल्यामुळे तो करणें किंवा न करणें हें पुरुषावर अवलंबून आहे; व त्याचें ज्ञान श्रुतीवरूनच होतें. परंतु ब्रह्म हें सिद्ध वस्तु आहे, व सिद्ध वस्तूचें ज्ञान पुरुषावर अवलंबून नाही, तर त्या वस्तूवरच अवलंबून आहे; व तें ज्ञान अनुमान वगैरे इतर प्रमाणांवरूनही मिळूं शकते. आतां ' ब्रह्म हें सिद्ध वस्तु आहे व सिद्ध वस्तूचें ज्ञान हें अनुमान वगैरे इतर प्रमाणांवरून मिळनें; म्हणून वेदांतवाक्यांचा विचार करण्याची जरूरच नाही ' असें मात्र म्हणतां येत नाही. कारण ब्रह्म हें जरी सिद्ध वस्तु आहे, तरी तें इंद्रियांना गोचर नसल्यामुळे त्याच्या ठिकाणी अनुमान वगैरे प्रमाणें चालत नाहीत. तेव्हां सूत्रकारांनीं जें ब्रह्माचें लक्षण केले आहे, तें अनुमानाचा आधार घेऊन केले नाही, तर वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य पाहून केले आहे असें सिद्ध होतें.]

‘ ब्रह्म जाणावें ’ असें (पूर्वीं) सांगितले. आतां ‘ त्या ब्रह्माचें स्वरूप काय ’ अशी आकांक्षा साहजिक उत्पन्न होते. म्हणून सूत्रकार त्या (ब्रह्मा—)चें स्वरूप सांगतात:—

॥ जन्माद्यस्य यतः ॥२॥

ह्या (जगा—) चें जन्मादि ज्यापासून (होतें, तें ब्रह्म होय.) ॥ २ ॥

‘ जन्म म्हणजे उत्पत्ति, ती आहे आदि ज्यांचा ’ अशा रीतीनें ‘ जन्मादि ’ हा समास तद्गुणसंविज्ञानबहुव्रीहि घ्यावा. (तेव्हां) ‘ उत्पत्ति स्थिति आणि लय ’ असा ‘ जन्मादि ’ या समासाचा अर्थ झाला. या तिहींपैकी उत्पत्तीचा प्रथम निर्देश हा श्रुतीच्या सांगण्याला आणि वस्तुस्थितीला अनुसरून आहे. ‘ ज्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात ’ (तै ३।१) इत्यादि श्रुतींनीं उत्पत्ति स्थिति आणि लय यांचा (प्रथम

१. जेथें बहुव्रीहि समासानें सिद्ध झालेल्या शब्दाच्या अर्थाबरोबर आंतील शब्दांच्या अर्थांचेही ग्रहण होतें, त्या बहुव्रीहीला ‘ तद्गुणसंविज्ञान ’ असें नांव आहे. उदा० ‘ लंबकर्णाला आण ’ ह्या वाक्यांत ‘ लंबकर्ण ’ ह्या सामासिक शब्दाचा अर्थ जो ‘ गर्दभ ’ त्याबरोबर ‘ लंब ’ आणि ‘ कर्ण ’ ह्या आंतील शब्दांचा अर्थ जे ‘ लांब कान ’ तेही आणिले जातात. आणि जेथे सामासिक शब्दांच्या अर्थाबरोबर आंतील शब्दांच्या अर्थांचें ग्रहण होत नाही, त्या बहुव्रीहीला ‘ अतद्गुणसंविज्ञान ’ असें नांव आहे. उदा० ‘ चित्रगु ’ हा शब्द. याचा अर्थ ‘ ज्याच्या चित्राविचित्र गाई आहेत असा मनुष्य ’ असा आहे. आतां ‘ चित्रगूला आण ’ या वाक्यांत ‘ चित्रगु ’ या सामासिक शब्दाचा अर्थ जो ‘ मनुष्य ’ त्याबरोबर ‘ चित्र ’ आणि ‘ गो ’ ह्या आंतील शब्दांचा अर्थ ज्या ‘ अनेक प्रकारच्या गाई ’ त्या आणिल्या जात नाहीत.

उत्पत्ति, नंतर स्थिति, नंतर लय असा) क्रम दाखविला असल्यामुळे श्रुतीचें सांगणेंही असेंच आहे. तसेंच उत्पन्न होऊन अस्तित्वांत आलेल्या पदार्थांच्या ठिकाणीच स्थिति आणि लय संभवतात, म्हणून वस्तुस्थितीही अशीच आहे. (सूत्रांतील) ' ह्याचें ' यांतील ' हें ' या शब्दानें प्रत्यक्ष आणि इतर प्रमाणांनीं उपस्थित होणाऱ्या (जगरूपी) वस्तूचा निर्देश केला आहे. ' ह्याचें ' ही षष्ठी (वर सांगितलेल्या वस्तूचा) उत्पत्ति वगैरे धर्मांशीं संबंध आहे असें दाखविते. ' ज्यापासून ' हा शब्द कारण दाखवितो. (यावरून सूत्राचा एकंदर अर्थ असा झाला:—) ' जें नामरूपांनीं व्यक्त आहे, जें अनेक कर्तें व भोक्ते यांनीं युक्त आहे, ज्यामध्ये कर्मांच्या फलांची देश काल आणि कारणे हीं नियमित आहेत, आणि ज्याच्या रचनेच्या स्वरूपाची कल्पना सुद्धां मनाला करतां येत नाही अशा या जगाची उत्पत्ति स्थिति आणि लय हीं ज्या सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् कारणापासून होतात तें ब्रह्म होय ' असें वाक्य येथें अध्याहृत घेऊन मागील वाक्य पूर्ण करावें. इतर भावविकारांचाही ' उत्पत्ति स्थिति आणि लय ' ह्यांत अंतर्भाव होत असल्यामुळे या तिघांचेंच मात्र या सूत्रांत ग्रहण केले आहे. ' यास्क ' ऋषींनीं सांगितलेल्या ' उत्पन्न होतो, ' ' असतो ' इत्यादि सहा विकारांचें सूत्रांत ग्रहण केले आहे असें मानलें तर ते भावविकार जगाच्या स्थितिकालीं (असणाऱ्या वस्तूंत) संभवणारे असल्यामुळे ' मूलकारण जें ब्रह्म त्या-

२. ज्याप्रमाणें कुंभार हा ' मडकें ' म्हणजे ' अमुक एक आकाराचा मातीचा पदार्थ ' अशी बुद्धीमध्ये कल्पना करून त्या मडक्याच्या कल्पनेला (साक्षात् मडकें तयार करून) बाहेर प्रकट करितो, त्याप्रमाणें परमेश्वर देखील ' जग ' म्हणजे ' अमुक नांवाचा व अमुक रूपाचा पदार्थ ' अशी कल्पना करून ती कल्पना (साक्षात् जग उत्पन्न करून) बाहेर व्यक्त करितो.

३. यज्ञाचें ' फल ' स्वर्ग हें आहे. मेरुपर्वतावरील भाग हाच त्या स्वर्गाचा ' देश ' आहे, इतर नाही. तसेंच, तें फल सर्वकालीं मिळत नाही, हा देह टाकल्यानंतरच मिळतें. तसेंच, त्याला ' उत्तरायणामध्ये मरण ' हें विशेषकारण लागतें, दक्षिणायणामध्ये मरण आलें तर तें फल मिळत नाही. (र). भामतीकारांनीं या विशेषणाचा असा अर्थ केला आहे:—' ज्यामध्ये देश, काल, निमित्तें, क्रिया आणि फलें हीं नियमित असतात. ' उदा०—चांगला चंदन सर्व ठिकाणीं निपजत नाही; कोकिला नेहमीं शब्द करीत नाहीत; कुंभाराशिवाय घट घडला जात नाही; यज्ञयागादि क्रिया ब्राह्मणच करितात, इतर करीत नाहीत; कांहीं लोक सुखी असतात, कांहीं दुःखी असतात; इत्यादि.

४. जन्म, अस्तित्व, परिणाम, वृद्धि, अपक्षय आणि विनाश असे भावविकार म्हणजे वस्तूंच्या अवस्था यास्काचार्यांनीं आपल्या ' निरुक्त ' नामक ग्रंथाच्या पहिल्या अध्यायांत सांगितल्या आहेत. त्यांपैकी वृद्धि म्हणजे उत्पत्तीच होय. कारण एखाद्या वस्तूला ज्यास्त अवयव मिळाले असतां नवीन वस्तु उत्पन्न होते. उदा०—बीजाला मृत्तिकेचे ज्यास्त अवयव मिळाले म्हणजे वृक्ष उत्पन्न होतो. परिणाम म्हणजे उत्पत्तीच होय. कारण दुधाचें दही झाले असतां दक्षांची उत्पत्तीच होते. अपक्षय हें नाशरूपी आहे. वस्त्रांतील कांहीं सुतें कमी झालीं म्हणजे त्या वस्त्रांचा नाश झाला असें आपण म्हणतो.

पासूनच जगाची उत्पत्ति स्थिति आणि लय ही आहेत ' असें मानलें जाणार नाही अशी शंका कदाचित् येईल, ती न यावी म्हणून ब्रह्मापासूनच जी उत्पत्ति, ब्रह्माच्या ठिकाणीच जी स्थिति, आणि ब्रह्मामध्येच जो लय, त्यांचेंच ग्रहण केलें आहे. ' वर सांगितलेल्या प्रकारचे या जगाचे उत्पत्ति वगैरे विकार वर सांगितलेल्या गुणांनी युक्त अशा ईश्वरावांचून अन्य कारणापासून—मग ते कारण अचेतन प्रधान असो, किंवा परमाणू असोत, किंवा अर्भाव असो, किंवा जीव असो—संभवतात ' असें मानणें शक्य नाही. तसेंच, ' स्वभावतःच हे विकार उत्पन्न होतात ' असेंही मानतां येत नाही कारण या जगांत कोणतेंही कार्य करावयाचें असलें म्हणजे लोक विशेष प्रकारची देश काल आणि निमित्तें घेत अमतात. या अनुमानावरूनच ' जीवाहून भिन्न अशा ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध होतें ' असें ईश्वरकारणवादी लोक मानतात. ' या सूत्रांत सुद्धां तें अनुमानच सांगितलें आहे ' असें कोणी म्हणेल तर तें बरोबर नाही;

५. पंचमहाभूतें उत्पन्न झाल्यावर त्यांच्या स्थितिकाली भौतिक पदार्थांना उत्पत्ति वगैरे सहा विकार होतात असें पाहून यास्कानें निरुक्तमधील वाक्य लिहिलें. त्या वाक्याचा आधार घेऊन सूत्रकारांनी ' या जगाचें जन्मादिषट्क ज्यापासून होतें तें ब्रह्म होय ' असें लक्षण या सूत्रांत सांगितलें आहे असें मानलें, तर पंचमहाभूतांपासून सर्व भौतिक पदार्थांचे विकार उत्पन्न होत असल्यामुलें पंचमहाभूतेंच ब्रह्म होऊं लागतील. आणि ' पंचमहाभूतांची जन्म-वगैरे ही ब्रह्मापासून होतात ' या गोष्टीचें ग्रहण होणार नाही. कारण कीं सूत्राला आधारभूत जो ' निरुक्त ' ग्रंथ त्याच्या कर्त्यानें तें पाहिलें नव्हतें. तेव्हां सूत्रांत ब्रह्माचें लक्षण न सांगतां पंचमहाभूतांचेंच लक्षण सांगितलें आहे अशी शंका येण्याचा संभव आहे.

६. सांख्यांच्या मताप्रमाणें.

७. वैशेषिकांच्या मताप्रमाणें.

८. शून्यवादी बौद्ध लोकांच्या मताप्रमाणें.

९. संसारी असा हिरण्यगर्भच जगाचें कारण आहे असें मानणाऱ्यांच्या मताप्रमाणें.

१०. कोणतीही गोष्ट स्वभावतःच उत्पन्न होती, तर ती गोष्ट प्राप्त होण्याकरितां लोक विशेष प्रकारचे देश काल व कारणे यांची जी योजना करितात ती न करते. उदा०—शेतकऱ्यांनीं धान्य प्राप्त होण्याकरितां पावसाळा, शेत, बीं वगैरे गोष्टींची योजना केली नसती. 'तेव्हां आपोआप हें जग उत्पन्न होतें ' असें मानणारे जे ' लोकायतिक ' त्यांचें मतही बरोबर नाही.

११. भाष्यांत ' सर्वज्ञ ईश्वरावांचून जगाची उत्पत्ति वगैरे ही संभवत नाहीत ' असें सांगितल्यानें ' ज्याला कर्ता नाही तें कार्य नाही ' अशी व्यतिरेकव्याप्तीच सांगितली आहे असें होतें. यावरून ' जें कार्य असतें त्याला कर्ता असतो; जग कार्य आहे; म्हणून जगाला कर्ता असला पाहिजे ' असें अनुमान निघतें. तेव्हां या अनुमानावरून ' जगाला कर्ता आहे ' असें सिद्ध होतें. नंतर ' जो असर्वज्ञ तो जगाचा अकर्ता—जसा कुंभार. ईश्वर जगाचा अकर्ता नाही; म्हणून तो असर्वज्ञ नाही ' या दुसऱ्या अनुमानानें ' जगाचा कर्ता सर्वज्ञ ईश्वर हा आहे, जीव नाही ' असें सिद्ध होतें. अशा रीतीनें ' सर्वज्ञ ईश्वर हा जगाचें निमित्तकारण आहे ' ही गोष्ट अनुमानानेंच सिद्ध होते, त्याकरितां श्रुतीची जरूर नाही असें तार्किक लोकांचें मत आहे.

कारण वेदान्तवाक्यरूपी पुष्पे एकत्र गुंफणे हाच या सूत्रांचा उद्देश आहे. या सूत्रांनी वेदान्तवाक्येच दाखल करून त्याविषयी विचार केला आहे, त्याच वाक्यांच्या अर्थाचा विचार करून त्यांचे तात्पर्य निश्चित झाल्याने ब्रह्मसाक्षात्कार होतो, अनुमानादि प्रमाणांनी होत नाही. जगाच्या उत्पत्ति वगैरेचें कारण कोणतें हें वेदान्तवाक्ये सांगत असतांना हीच गोष्ट दृढ करण्याकरितां ह्या वाक्यांना अनुकूल असें एखादे अनुमान देखील प्रमाण होईल तर त्याला आम्ही नको म्हणत नाही. कारण, श्रुतीनेच आपल्याला सहाय म्हणून अनुमानाचाही अंगीकार केला आहे. उदाहरणार्थ— 'आत्म्याचें श्रवण करावें, मनन करावें' [बृ० २।४।५]; "जसा बुद्धिमान् व चाणाक्ष मनुष्य 'गंधार' देशाप्रतच जाईल, तसाच ह्या जर्गी ज्याला कोणी गुरु भेटला असा बुद्धिमान् व चाणाक्ष मनुष्य ज्ञानी होईल" [छां० ६।१४।२] ह्या श्रुती 'आपल्याला पुरुषाच्या बुद्धीचें साहाय्य लागतें' असें दाखवितात. ज्याप्रमाणें धर्म-जिज्ञासेमध्ये श्रुत्यादिकच फक्त प्रमाण होतात, त्याप्रमाणें ब्रह्मजिज्ञासेमध्ये नाही;

१२. एका मनुष्याला 'गंधार' देशांतून आणून त्याचे डोळे बांधून चोरांनी त्याला रानांत सोडले. पुढें एका वाटसरूनने त्याचे डोळे सोडून त्याला 'गंधार' देशाची वाट सांगितली. तो मनुष्य बुद्धिमान् असल्यामुळे वाटसरूनने सांगितलेली वाट ध्यानांत ठेवून व जरी वाट चुकली तरी चाणाक्षपणानें (तर्कानें) ती हुडकून काढून तो स्वदेशास जाऊन पोचला. त्याप्रमाणें अविद्येमुळे ब्रह्मस्वरूपापासून भ्रष्ट होऊन संसारांत पडलेल्या मनुष्याला एका दयाळू गुरूने 'तूं संसारी नाहीस, तूं ब्रह्मरूप आहेस' असा उपदेश केला असतां जर तो मनुष्य चाणाक्ष (तर्कवान्) असेल तर त्याला ब्रह्मप्राप्ति होईल, एरवीं होणार नाही.

१३. तर्काचें अथवा अनुमानाचें. तर्क पुरुषाच्या बुद्धीपासूनच उत्पन्न होतो.

१४. 'आदि' शब्दानें लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान व समाख्या ही ध्यावी. वाक्याचा अर्थ काय, त्यामध्ये मुख्य कोण, अंग कोण, हें ठरविण्याकरितां या सहा प्रमाणांचा उपयोग करितात. ज्या शब्दाला आपल्या स्वतःच्या अर्थाचा बोध करून देण्याकरितां वाक्यांतील दुसऱ्या शब्दांची जरूर लागत नाही त्याला 'श्रुति' असें म्हणतात. 'भाताला प्रोक्षितों' या वाक्यांत 'भाताला' ही द्वितीया विभक्ति 'भात हें प्रोक्षणक्रियेचें अंग आहे' असा बोध करून देते, म्हणून ती श्रुति होय. एक विशेष प्रकारचा अर्थ दाखविण्याचें जें शब्दाला सामर्थ्य असतें त्याला 'लिंग' असें म्हणतात. 'बहिर्दामि' (दर्भाना छेदितों) या वाक्यांत 'दामि' या क्रियापदाचें 'छेदन करणें' हा अर्थ दाखविण्याचें सामर्थ्य असल्यामुळे 'हा मंत्र दर्भच्छेदनरूप क्रियेचें अंग आहे' असें समजतें. परस्परांवर अवलंबून राहून जे शब्द एका विशिष्ट प्रकारच्या अर्थाचा बोध करून देतात, त्यांना 'वाक्य' असें म्हणतात. 'वाक्य' स्पष्टच आहे. अर्थाची जी परस्पर आकांक्षा तिला 'प्रकरण' असें म्हणतात. उदा०—'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याने दर्शपूर्णमास इष्टी कराव्या' या वाक्यापासून दर्शपूर्णमास इष्टी केल्याने स्वर्ग प्राप्त होतो असा बोध झाल्यानंतर अशी आकांक्षा उत्पन्न होते कीं ह्या इष्टी कोणत्या रीतीने कराव्या? तसेंच, 'समिधांचा याग करितो;' 'अग्नीचा याग करितो,' 'अन्नाचा याग करितो' या वाक्यांत कांहीं फल सांगितले नाही. तेव्हां 'या यागाचें फल काय' अशी आकांक्षा उत्पन्न होते. तेव्हां

तर या ठिकाणी श्रुत्यादिक प्रमाण होऊन अनुभवादिक देखील संभवतील तशी प्रमाण होतात. कारण ब्रह्मज्ञानाचें पर्यवसान अनुभवांतच होतें. शिवाय, ब्रह्मज्ञानाचा सिद्ध-वस्तु हा विषय आहे. जर साध्यवस्तु हा विषय असता तर अनुभवांची त्याला अपेक्षा नसल्यामुळे त्या ठिकाणी श्रुत्यादिकांनाच मात्र प्रामाण्य आलें असतें. शिवाय, साध्य वस्तूची उत्पत्ति पुरुषाच्या कृतीवर अवलंबून असल्यामुळे (साध्यवस्तुरूप जें) लौकिक किंवा वैदिक कर्म तें करितां येतें, किंवा करितां येत नाही, किंवा अन्य तऱ्हेनेंही करितां येतें. उदाहरणार्थ—‘ एखादी मनुष्य घोड्यावर बसून जातो, किंवा पायानें जातो किंवा अन्य तऱ्हेनें जातो, किंवा जातही नाही. ’ तसेंच, ‘ अतिरात्रांत षोडशीचे ग्रहण करितो, अतिरात्रांत षोडशीचे ग्रहण करित नाही; ’ ‘ सूर्योदय झाला कीं आहुति देतो, सूर्योदय झाला नाही तोंच आहुति देतो ’ इत्यादि; या ठिकाणी विधि आणि प्रतिषेध, तसेंच, विकल्प, उत्सर्ग, आणि अपवाद यांना अवकाश आहे. परंतु वस्तूच्या ठिकाणी ‘ ही

या यागांना फलाची आकांक्षा, व दर्शपूर्णमास इष्टीना रीतीची आकांक्षा, अशी परस्पर आकांक्षा असल्यामुळे हे सर्व याग दर्शपूर्णमास इष्टीचीं अंगें होत असें निश्चित होतें. ‘ स्थान ’ म्हणजे क्रम हा क्रम पुष्कळ प्रकारचा आहे. ज्या क्रमानें वाक्यांत शब्द घातले आहेत त्याच क्रमानें त्यांचा परस्पर संबंध लावावयाचा याला ‘ यथासंख्य क्रम ’ असें म्हणतात. उदा०—‘ वृद्ध तरुण भीष्मार्जुन परि न रणीं न्यून अधिक ते गमले ’ या आर्येमध्ये वृद्ध आणि तरुण हीं विशेषणें भीष्म आणि अर्जुन यांना यथासंख्य क्रमानें लावावयाचीं. ‘ समाख्या ’ म्हणजे यौगिक (ज्याला व्युत्पत्ति आहे असा) शब्द. कोणतीं कर्में कोणत्या ऋत्विजांनीं करावयाचीं हें समाख्येवरून (म्हणजे शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून) ठरवितां येतें. उदा० ‘ आध्वर्यव कर्म ’ म्हणजे अध्वर्यूनें (यजुर्वेदी ऋत्विजांनीं) करावयाचें कर्म. ‘ हौत्र कर्म ’ म्हणजे होत्यानें (ऋग्वेदी ऋत्विजांनीं) करावयाचें कर्म. (या विषयाच्या ज्यास्त माहितीबद्दल पूर्वमीमांसा अ. ३ पा. ३ व अर्थसंग्रह पहा). अमुक वाक्यांत अमुक कर्म सांगितलें आहे याचा निर्णय करणें हें ‘ श्रुति ’ प्रमाणाचें काम आहे. लिंग वगैरे प्रमाणें श्रुतीच्याच द्वारानें या निर्णयाला उपयोगी पडतात.

१५. अनुभव म्हणजे ब्रह्मसाक्षात्कार. ‘ आदि ’ पदानें अनुमान वगैरे पदार्थ ध्यावे. श्रुति व अनुमान वगैरे पदार्थ यांच्या योगानें वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य काय आहे ह्याचा निर्णय होऊन ब्रह्माचा अनुभव उत्पन्न होतो. अशा रीतीनें ते पदार्थ ब्रह्माविषयीं परंपरेनें प्रमाण होतात. परंतु अनुभव तर अविद्येचा नाश करून साक्षात् ब्रह्माविषयीं प्रमाण होतो. म्हणून भाष्यांत ‘ संभवतील तशी ’ असे शब्द घातले आहेत (आ.) किंवा ‘ आदि ’ पदानें मनन आणि निदिध्यासन हे पदार्थ ध्यावे. मनन वगैरे पदार्थ साक्षात्काराला उपयोगी पडून तद्द्वारा ब्रह्माविषयीं प्रमाण होतात. (र.).

१६. हें लौकिक कर्माचें उदाहरण.

१७. ही वैदिक कर्माची उदाहरणें.

१८. ‘ अतिरात्र ’ नांवाचा एक रात्री करण्याचा याग आहे.

१९. ‘ षोडशी ’ नांवाचा एक सोमरस पिण्याचा ग्रह (पेला) आहे.

२०. पान ९ टीप २७ पहा.

२१. दोन गोष्टीपैकी कोणती तरी एक करणें याला ‘ विकल्प ’ म्हणतात. उदा०—

वस्तु अशी आहे किंवा अशी नाही, ' तसेच 'आहे किंवा नाही ' अशा प्रकारचे विकल्प संभवत नाहीत. विकल्प हे पुरुषाच्या बुद्धीवर अवलंबून असतात; पण वस्तूचे यथार्थ ज्ञान पुरुषाच्या बुद्धीवर अवलंबून नसते, तर ते त्या वस्तूवरच अवलंबून असते. उदाहरणार्थ—एकाच स्थाणूविषयी ' हा स्थाणु आहे, किंवा पुरुष आहे किंवा दुसरा कोणी आहे ' अशा तऱ्हेचे ज्ञान यथार्थ होत नाही. या उदाहरणांत ' हा पुरुष आहे किंवा दुसरा कोणी आहे ' हे मिथ्याज्ञान होय; आणि ' हा स्थाणूच आहे ' हे तत्त्वज्ञान होय. कारण हे ज्ञान वस्तूवर अवलंबून आहे. अशा रीतीने सिद्ध वस्तूचे तत्त्वज्ञान वस्तूवर अवलंबून असते; आणि असे आहे म्हणून ब्रह्माचे ज्ञान देखील सिद्ध वस्तूचेच असल्यामुळे ते वस्तूवरच अवलंबून आहे. आतां येथे कोणी अशी शंका करील की ' ब्रह्म हे सिद्ध वस्तु आहे असे मानले तर ते दुसऱ्या प्रमाणांनीही जाणतां येणार असल्यामुळे (त्याच्या ज्ञानाकरितां) वेदान्तवाक्यांचा विचार करणे व्यर्थ होय ' तर ही शंका बरोबर नाही. कारण, ब्रह्म हे इंद्रियांचा विषय नसल्यामुळे (ब्रह्माचा इतर वस्तूशी) संबंध आहे असे ज्ञान होत नाही. स्वभावतः बाह्य वस्तू ह्या इंद्रियांचे विषय आहेत, ब्रह्म त्यांचा विषय नाही. ब्रह्म त्यांचा विषय असते तर हे (जगदूर्पी) कार्य ब्रह्माशी संबद्ध आहे असे (आपल्याला) मान झाले असते. परंतु कार्याचे मात्र मान येतो ते कार्य ब्रह्माशी संबद्ध आहे किंवा दुसऱ्या कोणाशी संबद्ध आहे याचा निर्णय करिता येत नाही; यावरून हे सूत्र ब्रह्माविषयीचे अनुमान सांगण्याकरितां नव्हे; तर ब्रह्माला प्रमाणभूत जे वेदान्तवाक्य ते दाखविण्याकरितां आहे. तर मग ब्रह्माच्या लक्षणाकरितां सूत्रकारांनी जे वेदान्तवाक्य प्रमाण म्हणून धरिले आहे ते कोणते ? ते वाक्य हे होय:—' वरुणाचा मुलगा भृगु आपला बाप जो वरुण त्याच्याकडे गेला (आणि म्हणाला:—) हे भगवन् ! (मला) ब्रह्माचा उपदेश करा '. असा उपक्रम करून श्रुति सांगते:—' ज्यापासून हे सर्व पदार्थ उत्पन्न होतात; ज्याच्या योगाने उत्पन्न झाल्यानंतर राहतात आणि विनाशकाली ज्यांत प्रवेश करितात ' (तैत्ति० ३।१). या वाक्याच्या अर्थाचा निर्णय पुढील वाक्यांत केला आहे:— ' आनंदापासूनच हे पदार्थ उत्पन्न होतात, आनंदाच्या योगाने उत्पन्न झाल्यानंतर राहतात आणि विनाश-

' भाताचा किंवा जंवाचा यज्ञ करावा '. तसेच, ' प्राण्याची हिंसा करूं नये ' हा ' उत्सर्ग ' म्हणजे सामान्य नियम होय; व ' अग्नि आणि सोम या देवतांप्रीत्यर्थ पशु मारावा ' हा अपवाद होय.

२२. ' ब्रह्म जगाचे कारण आहे ' असे इतर प्रमाणांवरून सिद्ध करता येत नाही. उदाहरणार्थ—अनुमान हे एक प्रमाण आहे. पण त्या अनुमानावरून ही गोष्ट सिद्ध करिता येत नाही. कारण अनुमानाला व्याप्ति लागते. पण ' जे कार्य ते ब्रह्मरूप कारणाशी संबद्ध आहे ' अशी व्याप्ति येथे मिळत नाही. कारण ब्रह्म अतींद्रिय असल्यामुळे कार्य हे ब्रह्मरूप कारणाशी संबद्ध आहे किंवा नाही हे समजत नाही. तसेच, ब्रह्माला रूप वगैरे नसल्यामुळे ब्रह्म प्रत्यक्ष-प्रमाणावरूनही जाणतां येत नाही.

कालीं आनंदामध्येच प्रवेश करितोर्तै ' (तौत्ति० ३।६). तसेंच, ' नित्य, शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचें व सर्वज्ञ अशा स्वरूपाचें ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' असें प्रतिपादन करणारी ह्यासारखीं आणखीही (वेदान्त-) वाक्यें सूत्रकारांनीं प्रमाणभूत धरिलीं आहेत असें समजावें. (२)

२. जन्माद्यधिकरण समाप्त.

[येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तिसरें एकच सूत्र आहे. पूर्वीच्या अधिकरणांत ' जगाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें सिद्ध केलें; त्यावरून ब्रह्म हें सर्वज्ञ आहे असें जरी सांगितल्यासारखेंच झालें, तरी त्या गोष्टीचें विशेष पुष्टीकरण येथें केलें आहे. सूत्राचा सारांश :- ज्या मनुष्यानें जें शास्त्र केलेलें असतें त्या शास्त्रांत सांगितलेल्या ज्ञानापेक्षांही त्या मनुष्याचें त्या शास्त्राविषयीचें ज्ञान ज्यास्त असतें असें प्रसिद्धच आहे. तेव्हां ' वेद वगैरे सर्व शास्त्रांचें कारण जें ब्रह्म तें सर्वज्ञ आहे हें सांगावयास नकोच ' हें या सूत्राचें तात्पर्य आहे. किंवा पूर्वसूत्रांत ' जगाची उत्पत्ति स्थिति व लय हीं ज्यापासून होतात तें ब्रह्म होय ' असें ब्रह्माचें लक्षण केलें आहे. परंतु जगाची उत्पत्ति स्थिति व लय हीं ब्रह्मापासूनच होतात या गोष्टीचा अनुभव नसल्यामुळे त्याला कांहीं तरी निराळें प्रमाण सांगायचें या हेतूनें सूत्रकारांनीं जगाची उत्पत्ति स्थिति व लय हीं ब्रह्मापासूनच होतात या गोष्टीची (वेदरूप) शास्त्रच प्रमाण आहे असें या सूत्रांत सांगितलें आहे असें समजावें.]

' ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' असें सांगितल्यानें ' तें ब्रह्म सर्वज्ञ आहे ' असें अर्थातच सुचविलें आहे. याच आर्थिक गोष्टीचें दृढीकरण करण्याकरितां सूत्रकार म्हणतात:—

शास्त्रयोनित्वात् ॥ ३ ॥

(ब्रह्म हें सर्वज्ञ आहे,) कारण तें शास्त्रमूल आहे. ॥३॥

ज्याला अनेक विद्यास्थानांचें साहाय्य आहे, जें दीपाप्रमाणें सर्व विषयांना प्रकाशित करितें, आणि ' जें बहुतेक सर्वज्ञच ' आहे असें म्हटलें तरी चालेल, अशा

२३. मागील वाक्यांत ' ज्या ' या सर्वनामानें दाखविलेली वस्तु ' आनंदरूप ब्रह्मच ' होय असा या वाक्यापासून निर्णय होतो.

२४. ' जो सर्वज्ञ आहे, ' ' त्यापासून हें ब्रह्म, नाम, रूप व अन्न हीं उत्पन्न होतात ' ' ब्रह्म विज्ञानरूप व आनंदरूप आहे ' इत्यादि वाक्यें.

१. कारण, चेतन ब्रह्मापासून सृष्टि उत्पन्न झाली असल्यामुळे त्या चेतन ब्रह्माला त्या सृष्टीचें ज्ञान असलेंच पाहिजे. उदा०-मडकें उत्पन्न करणाऱ्या चेतन कुंभाराला त्या मडक्याचें ज्ञान असतेंच.

२. ' पुराण, न्याय, मीमांसा, धर्मशास्त्र, शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छंदःशास्त्र आणि ज्योतिष ' हीं दहा विद्यास्थानें होत. ह्या दहांचा वेदांचा अर्थ करण्याला उपयोग आहे.

३. वेदाला जरी सर्व गोष्टींची माहिती करून देण्याची शक्ति आहे, तरी तो अज्ञान असल्यामुळे त्याला ' बहुतेक सर्वज्ञच ' असें म्हटलें आहे.

महान् ऋग्वेदादि शास्त्राचें ब्रह्म हें मूळें होय. कारण कीं 'सर्वज्ञत्व' या गुणानें युक्त अशा या ऋग्वेदादिरूप शास्त्राची उत्पात्ति 'सर्वज्ञ' ब्रह्माशिवाय अन्यापासून संभवत नाही. ज्यांत एकाच विषयाचें प्रतिपादन केले आहे अशा शास्त्रांत त्या विषयासंबंधी दिलेलें ज्ञान कितीही विपुल असलें, तरी त्या ज्ञानापेक्षां तें शास्त्र ज्या पुरुषानें उत्पन्न केले त्या पुरुषाचें त्या विषयासंबंधी ज्ञान अधिक विपुल असतें असें लोकांत प्रसिद्ध आहे. उदाहरणार्थः— ज्यांत ('शब्दसिद्धि' या) एकाच विषयाचें प्रतिपादन केले आहे अशा व्याकरणशास्त्रांत (शब्दसिद्धीसंबंधी) दिलेलें ज्ञान कितीही विपुल असलें, तरी त्या ज्ञानापेक्षां तें शास्त्र ज्या पाणिनीनें उत्पन्न केले त्या पाणिनीचें (शब्दसिद्धी-संबंधीचें) ज्ञान अधिक विपुल होतें हें सर्वास महशूर आहे. मग ज्यांत निरनिराळ्या अनेक शाखा आहेत, ज्याच्यापासून देव, पशू, आणि मनुष्य यांच्या वर्णाश्रमादिकां-विषयांचे विभाग झाले आहेत, जें ज्ञानाची केवळ खाणच होय, अशा ऋग्वेदादिरूप शास्त्राची उत्पात्ति, प्रयत्नावांचून केवळ लीलेनें आणि जशी मनुष्याची श्वासोच्छ्वासक्रिया सहज होते तशा सहज रीतीनेंच 'ऋग्वेद वगैरे या महापुरुषाचा श्वासो-च्छ्वास होय' (बृ० २।४।१०) इत्यादि श्रुतीवरून, ज्या महापुरुषापासून होते (असें समजतें), त्या महापुरुषाचें सर्वज्ञत्व आणि सर्वशक्तिमत्व अनुपम आहे हें सांगावयास पाहिजे काय ? (असा सूत्राचा एक अर्थ होतो^६). अथवा 'वर वर्णिलेलें' ऋग्वेदादि. शास्त्र हें या ब्रह्माच्या यथार्थ स्वरूपाचें ज्ञान होण्याला कारण म्हणजे प्रमाण आहे' असाही या सूत्राचा दुसरा अर्थ होतो^७; म्हणजे 'शास्त्ररूपी प्रमाणावरूनच ब्रह्म जगाच्या उत्पात्ति वगैरेचें कारण आहे असें समजतें' असा सूत्रकारांचा अभिप्राय होय. 'ज्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात' (तै० ३।१) इत्यादि तें शास्त्र पूर्व-सूत्रांत सांगितलेंच आहे.

शंकाः—तर मग ज्याअर्थीं पूर्वसूत्रांत या शास्त्राचा उल्लेख करून 'ब्रह्माला हें शास्त्र प्रमाण आहे' असें दर्शविलें आहे, त्याअर्थीं हें सूत्र कशाला पाहिजे ?

४. उपादानकारण आणि निमित्तकारण; उदा०-मृत्तिका घटाचें उपादानकारण आहे, व कुंभार घटाचें निमित्तकारण आहे.

५. येथें मूळ संस्कृत शब्द 'विस्तरार्थ' असा आहे; त्याचा आम्हीं 'ज्यामध्ये विपुल ज्ञान आहे' असा अर्थ ब्रह्मविद्याभरणाला अनुसरून केला आहे. गोविदानंदांनीं या शब्दाचा 'ज्यांत शब्द पुष्कळ पण ज्ञान थोडें' असा अर्थ केला आहे. पण हा अर्थ क्लिष्ट आहे.

६. या अर्थीं 'शास्त्राचें जें मूल म्हणजे उत्पात्तिकारण तें शास्त्रमूल होय' अशा रीतीनें 'शास्त्रमूल' हा षष्ठीतत्पुरुष समास घ्यावा.

७. या अर्थीं 'शास्त्र आहे मूल म्हणजे प्रमाण ज्याला तें शास्त्रमूल होय' अशा रीतीनें 'शास्त्रमूल' हा बहुव्रीहि समास घ्यावा.

उत्तरः—पूर्वसूत्रांत या शास्त्राचें शब्दांनीं स्पष्ट प्रहण केलें नसल्यामुळें जगाच्या जन्मादिकांवरून ब्रह्माविषयीं अनुमानेंच (प्रमाण) सांगितलें आहे अशी शंका उत्पन्न होईल तिचें निवारण करण्याकरितां हे सूत्र आरंभिलें आहे. (३)

३. शास्त्रयोनित्वाधिकरण समाप्त.

[येथून चवथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकच सूत्र आहे. सारांशः—पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं वेदान्तवाक्यें निरर्थक आहेत; कारण, त्यांत ब्रह्मरूप सिद्धवस्तुचें प्रतिपादन केलें आहे. पण 'वेदाचा उद्देश तर कोणत्या तरी कर्माचें प्रतिपादन करणें हा होय ' असें जैमिनीनें स्पष्ट सांगितलें आहे. आतां कांहीं वेदवाक्यांमध्ये कर्माचें प्रतिपादन केलेले आढळत नाही हें खरें आहे; तथापि कर्माला अंगभूत ज्या कर्ता देवता वगैरे गोष्टी त्यांचें प्रतिपादन त्यांत केलें आहे, म्हणून तीं वाक्यें निरर्थक नाहीत. त्याप्रमाणेंच, वेदान्तवाक्यांमध्येही ' ज्ञानरूप कर्माला अंगभूत ' अशा रीतीनेंच ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे असें मानिलें पाहिजे; ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण अगोदर सिद्ध वस्तु ही प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून कळण्यासारखी असते, म्हणून तिचें प्रतिपादन करण्याचें कारण नाही; तशांतून तिचें प्रतिपादन केलेंच असेल, तर त्याचा ' ती वस्तु घ्यावी किंवा टाकावी ' असा कांहीं तरी उपयोग असला पाहिजे. पण वेदान्तवाक्यांमधील आत्मा ही वस्तु घेतां येण्यासारखी नाही किंवा टाकतां येण्यासारखीही नाही. इतर ठिकाणीही ज्या वाक्यांमध्ये ' कर्म करावें ' असें प्रत्यक्ष सांगितलें नाही त्या वाक्यांचा ' तीं एक कर्माचा मोठेपणा दाखविणारी आहेत किंवा कर्माचें कांहीं तरी साधन दाखविणारी आहेत ' अशा रीतीनें कर्माशीं कांहीं तरी संबंध असतो. ज्याचा कर्माशीं कांहीं एक संबंध नाही असें श्रुतीमध्ये एकही वाक्य नाही. तेव्हां उपनिषदांमध्ये ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे हें म्हणणें संभवत नाही.

यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—उपनिषदांमध्ये अनेक वाक्यें अशी आहेत कीं तीं सरळपणानें पाहिलीं असतां त्यांमध्ये ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे व त्यांचा कर्माशीं कोणत्याही प्रकारचा संबंध नाही असें दिसतें. तेव्हां अशी वस्तुस्थिती असतांना त्या वाक्यांचा कर्माशीं कसा तरी संबंध लावणें म्हणजे उपनिषदांमध्ये भलतीच गोष्ट घुसटण्यासारखें होईल. यज्ञादि कर्म करणाऱ्याच्या संबंधानें तीं वाक्यें आहेत असेंही म्हणतां येत नाही. कारण ' आत्मा हा कोणत्याही प्रकारची क्रिया करीत नाही ' असें दुसरीकडे श्रुतीनेंच स्पष्ट सांगितलें आहे. आतां सिद्ध वस्तु ह्या सामान्यतः प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून कळण्यासारख्या असतात खऱ्या; परंतु आत्म्याची गोष्ट निराळी आहे. आत्मा जरी सिद्ध वस्तु आहे, तरी तो शास्त्रावांचून कळणें शक्य नाही. आतां घेतां येत नाही व टाकतां येत नाही अशी जी ब्रह्मरूप वस्तु ती समजूत तरी काय उपयोग असें म्हणाल तर तें बरोबर नाही. कारण ब्रह्मज्ञान झालें असतां सर्व क्लेश दूर होतात हाच ब्रह्म समजण्याचा उपयोग आहे. इतर ठिकाणीं एखाद्या देवतेचें प्रतिपादन केलें असलें तर तें तिची उपासना करण्याकरितां केलें आहे असें जरी म्हणतां येतें, तरी आत्म्याचें प्रतिपादन उपासनेकरितां आहे असें मुळींच म्हणतां येत नाही. कारण ' हे सर्व एक आत्मा आहे ' असें ज्ञान झाल्यावर ब्रह्माची उपासना करणारा व ब्रह्माहून

८. पूर्वसूत्रांत शास्त्राचे साक्षात् शब्द दिलेले नसल्यामुळें.

९. ' जग हें कार्य असल्यामुळें त्याला कोणी कर्ता असला पाहिजे; व इतर कोणीही कर्ता संभवत नसल्यामुळें सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचा कर्ता असला पाहिजे ' असें अनुमान.

निराळा असा कोणीच राहत नाही. तेव्हां इतर सर्व वाक्यांचा कर्माशी कसा तरी संबंध लाविला तरी आत्म्याचे प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांचा कोणत्याही तऱ्हेने कर्माशी संबंध लावतां येत नाही. बरे; कर्माशी संबंध नाही म्हणून ती वाक्ये अप्रमाण आहेत असेही म्हणतां येत नाही. कारण, ब्रह्मज्ञानाचे ' सर्वक्लेशपरिहार ' हे फल प्रत्यक्ष असल्यामुळे उपनिषदे सप्रमाण आहेत असेच म्हटले पाहिजे.

आतां येथे वृत्तिकाराचे म्हणणे असे आहे की, ज्या वेदान्तवाक्यांमध्ये ब्रह्माचे प्रतिपादन केले आहे त्यांचे ' ब्रह्माचे ज्ञान करून घ्यावे ' असा एक प्रकारच्या कर्माचा विधि सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे. ज्याप्रमाणे ' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्याने अमुक एक यज्ञ करावा ' असा त्याला विधि सांगितला आहे त्याप्रमाणे ' मोक्षाची इच्छा करणाऱ्याने ब्रह्मज्ञान करून घ्यावे ' असा विधि सांगितला आहे. वेदांतवाक्यांचे असे तात्पर्य आहे असे न मानतां त्यांत आत्मा या सिद्ध वस्तूचे स्वतंत्र रीतीने प्रतिपादन केले आहे असे मानिले, तर ती वाक्ये निरूपयोगी होतील. ' ही दोरी आहे, सर्प नव्हे ' या वाक्यांत सिद्ध वस्तूचे प्रतिपादन केले असतांही त्या वाक्यापासून मनुष्याला ' सर्पाची भीति दूर होणे ' हा जसा उपयोग होतो तसाही उपयोग वेदान्तवाक्यांपासून झालेला आढळत नाही. कारण या वाक्यांवरून ' एक ब्रह्म मात्र खरे आहे, बाकी सर्व खोटे आहे ' असे एखाद्यास ज्ञान होत असतांही त्याची संसारांतून सुटका झालेली दिसत नाही.

यावर सिद्धांत्याचे उत्तर:—मोक्षरूपी फल हे ज्ञानरूपी कर्म केल्याने प्राप्त होणारे नाही. कर्माची फले जी स्वर्गप्राप्ति वगैरे ती अनित्य आहेत. परंतु ज्ञानाचे फल जे अशरीरत्व ते नित्य आहे असे श्रुतीने सांगितले आहे. शिवाय मोक्ष हा ज्ञानरूप कर्म केल्याने साध्य होतो असे जर मानले, तर तो स्वर्गनरकादिकांप्रमाणे मेल्यानंतर मनुष्याला प्राप्त होईल. परंतु ब्रह्मज्ञान झाले की ताबडतोब जिवंतपणाच मोक्ष मिळतो असे श्रुतीने सांगितले आहे. शिवाय, अज्ञाननिवृत्ति हे ब्रह्मज्ञानाचे फल सांगितले आहे. पण ज्ञान म्हणजे एक प्रकारचे कर्म असे मानले, तर त्याला हे फल जुळणार नाही. कारण कर्मापासून अज्ञानाची निवृत्ति होत नाही. आतां ' ज्याप्रमाणे एखाद्या प्रतिमेवर देवाची भावना केली असतां प्रतिमा व देव यांचे जे ऐक्यज्ञान होते ते खरे नव्हे तसे ब्रह्मज्ञानही खरे नव्हे असे म्हणतां येत नाही. कारण भावना ही अप्रमाण असल्यामुळे तिच्यापासून अज्ञाननिवृत्ति हे फल मिळत नाही. परंतु ब्रह्मज्ञानापासून हे फल मिळते म्हणून ते अप्रमाण आहे असे म्हणतां येत नाही. तेव्हां ब्रह्मज्ञान हे सप्रमाण असल्यामुळे प्रमाणांपासूनच ते साध्य होणारे आहे कर्मापासून साध्य होणारे नाही. तसेच ब्रह्माचा क्रियेशी संबंध असावयाचा म्हणजे ते ' ज्ञानरूप किंवा उपासनारूप क्रियेचे कर्म ' अशा रूपानेच असावयाचा. परंतु ब्रह्म हे ज्ञानाचा किंवा उपासनेचा विषय नाही असे प्रत्यक्ष श्रुतीने सांगितले आहे. तर मग ' ब्रह्म जाणावे ' असे श्रुतीने कसे सांगितले आहे असे म्हणाल तर त्यावर आमचे उत्तर असे आहे की जेव्हां श्रुति ' ब्रह्म जाणावे ' असे सांगते तेव्हां त्या श्रुतीचे तात्पर्य इतकेच की (ब्रह्म जाणावे म्हणजे) अविद्येपासून निवृत्त व्हावे. तेव्हां मोक्ष हे फल क्रियेपासून प्राप्त होणारे नसल्यामुळे ते अनित्य नाही असे सिद्ध होते.

आतां मोक्ष हा एक क्रियेचे फल आहे असे मानावयाचे, म्हणजे तो घटाप्रमाणे ' उत्पाद्य ' आहे असे किंवा दद्याप्रमाणे ' विकार्य ' आहे असे किंवा (गांवाला जावयाचे असले म्हणजे तो गांव जसा आपल्याला प्राप्य असतो त्याप्रमाणे) ' प्राप्य ' आहे असे किंवा (तांदूळ धुवावयाचे असले म्हणजे ते जसे संस्कार्य असतात त्याप्रमाणे) ' संस्कार्य ' आहे असे मानले

पाहिजे. कारण क्रियेची फलें ह्या चार प्रकारचीं असतात. पण कसेही मानलें तरी मोक्ष अनित्य आहे असेंच म्हणावें लागेल. आणि श्रुतीमध्ये तर मोक्ष कूटस्थनित्य आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हा मोक्षरूप फल ज्ञानाशिवाय इतर साधनानें म्हणजे कोणत्याही कर्मानें साध्य होण्यासारखें नाहीं असें सिद्ध झालें. आतां ज्ञान हेंही एक प्रकारचें मानसिक कर्मच आहे असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण, ध्यान वगैरे जीं मानसिक कर्में आहेत त्यांत व ज्ञानांत मोठाच फरक आहे. कर्म म्हणजे ज्याला वस्तूच्या स्वतःच्या रूपाची गरज नसून जें मनुष्याला आपल्या इच्छेप्रमाणें करितां येतें तें. पण येथें तर सिद्ध वस्तूचें जें ज्ञान त्याला सिद्ध वस्तूच्या रूपाची गरज आहे; व जशी सिद्ध वस्तु असेल तसेंच तें होणारें आहे. तेव्हां ज्ञान हें करतां येत नाहीं; म्हणून त्याला कर्म म्हणतां येत नाहीं. आतां ज्ञान जर कर्म नाहीं, तर मग आत्मा पहावा, ऐकावा वगैरे विध्यर्थक वाक्यें जीं श्रुतींत आढळतात तीं काय म्हणून ? असा प्रश्न येतो. त्याचें उत्तर असें कीं, ' आत्मा पहावा, ऐकावा ' म्हणजे ' मनुष्यानें बाह्य विषयांपासून निवृत्त व्हावें ' असें या वाक्यांचें तात्पर्य आहे; पहाण्याचा किंवा ऐकण्याचा विधि सांगण्याविषयी नाहीं. आतां मीमांसक लोकांचें जें म्हणणें आहे कीं ' वेदामध्ये फक्त कर्म व त्याला अंगभूत गोष्टी यांचेंच वर्णन केलें आहे, व ज्यामध्ये स्वतंत्र रीतीनें सिद्ध वस्तूचें वर्णन आहे असा वेदाचा एकही भाग नाहीं ' तें बरोबर नाहीं. कारण, सर्व वेद कर्मांचेंच प्रतिपादन करतात असें मानण्याला मुळींच प्रमाण नाहीं. उपनिषदांमध्ये आत्मरूप सिद्ध वस्तूचें वर्णन केलें आहे, व त्या आत्म्याचा कोणत्याही कर्माशी संबंध नाहीं ही गोष्ट प्रत्यक्षसिद्ध आहे; ती कोणालाही नाकबूल करितां येणार नाहीं. आतां जैमिनीनें श्रुतीचा ' कर्म प्रतिपादन करणें ' हाच उद्देश होय असें म्हटलें आहे खरें. परंतु तें फक्त कर्मकांडाच्या संबंधानें जैमिनीनें म्हटलें आहे. त्याचा उपनिषदाक्यांशीं कांहीं संबंध नाहीं. शिवाय कर्मकांडांतही ' ब्राह्मणाला माहं नये ' अशा तऱ्हेचीं पुष्कळ वाक्यें आहेत कीं ज्यांत 'अमुक कर्म करावें' असें सांगितलेलें नाहीं. तेव्हां जैमिनीचें म्हणणें बरोबर नाहीं. आतां 'कांहीं वाक्यांमध्ये कर्मांचें प्रतिपादन नसलें तरी चालेल, फक्त कर्मांला उपयोगी पडणाऱ्या वस्तूचें वर्णन पाहिजे ' असें म्हणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण ' कर्मांला उपयोगी पडणाऱ्या वस्तूचेंच वर्णन पाहिजे व कर्मांला उपयोगी न पडणाऱ्या वस्तूचें वर्णन नको ' या नियमाला कांहीं प्रमाण नाहीं. आतां 'वेदान्तवाक्यांपासून ब्रह्मज्ञान झालें तरी मनुष्य संसारांत पडलेला दिसून येतो, म्हणून वेदान्तवाक्यें निरुपयोगी आहेत' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण वेदान्तवाक्यांपासून ब्रह्माचें ज्ञान होऊन त्या ब्रह्माचा साक्षात्कार झाला म्हणजे मनुष्य संसारांत कधीही पडत नाहीं. कारण, ब्रह्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे त्याचा शरीरावरील अभिमान नष्ट होतो. तेव्हां अशा मनुष्याला पूर्वी शरीरावर अभिमान असतांना जीं सुखदुःखें होत होती तीं फिरून होतात अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. ज्या मनुष्याला द्रव्याचा फार लोभ आहे त्याला त्याचें द्रव्य गेलें असतां जरी फार दुःख होतें, तरी त्या मनुष्याचा त्या द्रव्यावरील लोभ सुटला असतांही द्रव्य गेल्याचें त्याला दुःख होतें असें मानणें शक्य नाहीं. ज्याचा शरीरावरील अभिमान गेला आहे त्याला सुखदुःखें स्पर्श करीत नाहींत असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. मनुष्याला मेल्यावरच अशरीरत्वनामक मोक्ष प्राप्त होतो असा नियम नाहीं. जिवंतपणींही तो प्राप्त होऊं शकतो. कारण ' मला शरीर शाहे ' असा अभिमान मनुष्याला अज्ञानामुळें येतो. हें अज्ञान नष्ट होऊन त्याचा शरीरावरील अभिमान सुटला, म्हणजे जिवंतपणींही मनुष्याला अशरीरत्व प्राप्त होण्यास कांहीं हरकत नाहीं. ' पूर्वजन्मी केलेल्या पाप-पुण्यांमुळें मनुष्याला या जन्मी शरीर मिळतें, अज्ञानामुळें मिळत नाहीं ' हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं.

कारण पूर्वजन्मींच्या पापपुण्यांनाही शरीराची जरूर आहे व तें शरीरही त्यांच्या मागच्या जन्मीं केलेल्या पापपुण्यांमुळे मिळते; अशा रीतीने शरीरापासून पापपुण्यांची व पापपुण्यांपासून शरीराची उत्पत्ति, बीज व अंकुर यांच्या उत्पत्तीप्रमाणे अनादि आहे असे म्हणाल तर तेंही बरोबर नाही. कारण ज्याप्रमाणे बीजापासून अंकुर उत्पन्न झालेला प्रत्यक्ष दिसतो, त्याप्रमाणे पूर्वीच्या पापपुण्यांपासून शरीर उत्पन्न झालेलें प्रत्यक्ष दिसत नाही. शिवाय, आत्म्याला क्रिया नाही असे प्रत्यक्ष श्रुतीने सांगितले आहे. त्यामुळे आत्म्याच्या ठिकाणी पापपुण्यांचें कर्तृत्व संभवत नाही.

आतां तुम्ही म्हणाल की ' ज्याप्रमाणे एखाद्या शूर मनुष्याला हा सिंह आहे असे गौण रीतीने म्हणतात, त्याप्रमाणे देहादिकांच्या ठिकाणी आत्मत्वाचा अभिमानही गौणच होय, मिथ्या नव्हे; ' तर तेंही बरोबर नाही. कारण, मनुष्य आणि सिंह हे परस्परभिन्न आहेत हे सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. म्हणून एखाद्या मनुष्याला शौर्याच्या साम्यामुळे 'सिंह' असे म्हणतां येतें; परंतु ' देह आणि आत्मा हे भिन्न आहेत ' असे ज्ञान सामान्य लोकांना नाही; इतकेंच नव्हे, तर मोठमोठ्या पंडितांनाही नाही. तेव्हां त्या लोकांचा देहावर जो अभिमान आहे तो मिथ्याच होय, गौण नव्हे. आतां श्रवणानंतर मनन आणि ध्यान श्रुतीत सांगितली आहेत खरी, परंतु तीं ब्रह्मज्ञानाकरितांच सांगितली आहेत; त्यांवरून ' मननाक्रियेला किंवा ध्यानाक्रियेला अंगभूत ' अशा रीतीने ब्रह्माचें प्रतिपादन केले आहे असे म्हणतां येत नाही. जर ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यावर त्याचा इतर कर्मांमध्ये विनियोग केला असता, तर तें कर्मांचा अंगभूत आहे असे आम्हीं मानिले असतें. परंतु तसा विनियोग कोठेही केलेला नाही. तेव्हां सर्व वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य पाहिले असतां त्यांमध्ये ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीने प्रतिपादन केले आहे असे स्पष्ट दिसून येतें. म्हणूनच व्यासांनी ' उत्तरमीमांसा ' नामक निराळ्या शास्त्राला आरंभ केला आहे. ब्रह्म जर कर्मांचा अंगभूत असतें, तर कर्मांचा अंगभूत अशा गोष्टींचा पूर्वमीमांसा नामक शास्त्रांतच विचार केला असल्यामुळे उत्तरमीमांसा हें निराळें शास्त्र करण्याची व्यासांना जरूरी नव्हती. यावरून ब्रह्माचें स्वतंत्र रीतीने वेदान्तवाक्यांमध्ये प्रतिपादन केले आहे हें सिद्ध झाले. आतां वेदान्तवाक्यांमध्ये ' हें सर्व जग एक ब्रह्मच आहे ' असे सांगितले असल्यामुळे कर्मकांडांत सांगितलेले सर्व विधी व निषेध, तसेंच, प्रत्यक्षादि प्रमाणे, हीं निरर्थक आहेत असे मात्र समजू नये. कारण ब्रह्मज्ञान होईपर्यंत त्या सर्वांचा उपयोग असल्यामुळे ब्रह्मज्ञान होईपर्यंत तीं निरर्थक नाहीत; ब्रह्मज्ञान झाल्यावर मात्र तीं निरर्थक होतात.]

शंका:—' ब्रह्माविषयी शास्त्र प्रमाण आहे ' असे (जें पूर्वसूत्रांत म्हटले आहे तें) कसे म्हणतां येईल ? कारण ' वेदवाक्यांचा क्रिया हा उद्देश असल्यामुळे ज्या वाक्यांचा तो उद्देश नाही तीं वाक्ये निरर्थक होत ' (जै. १।२।१) या सूत्रांत ' शास्त्राचा उद्देश क्रिया आहे ' असे सांगितले आहे. म्हणून ज्याअर्थी वेदान्तवाक्यांचा ' क्रिया ' हा उद्देश नाही, त्याअर्थी तीं वाक्ये एक अर्थरहित तरी मानिली पाहिजेत, किंवा अर्थसहित मानावयाचीं असतील तर त्यांत ' कर्ता देवता इत्यादि गोष्टींची माहिती दिली आहे ' असे समजून तीं ' क्रियाविधीना अंगभूत आहेत ' असे तरी मानिले

पाहिजे, किंवा ती ' उपासनादि इतर क्रियांच्या विधानार्थ आहेत ' असे तरी मानिले पाहिजे. सिद्ध वस्तूचें प्रतिपादन वेदान्तवाक्यांमध्ये संभवत नाही. कारण सिद्ध वस्तू ह्या प्रत्यक्षादि प्रमाणांचे विषय होत. सिद्ध वस्तूचें प्रतिपादन वेदान्तवाक्यांमध्ये केले आहे असे मानिले, तर त्यांमध्ये त्याज्य अथवा ग्राह्य अशा वस्तूचें प्रतिपादन केले नसल्यामुळे त्यांपासून कोणताही पुरुषार्थ सिद्ध होणार नाही. आणि म्हणूनच ' तो रडिला ' (यजु सं. १।५।१३) इत्यादि वाक्ये निरर्थक होऊं नयेत या हेतूने " (अर्थवादांची) विधीची एकवाक्यता असल्यामुळे ते 'विधीच्या स्तुतीकरितां' अशा रूपाने प्रमाण होत " (जै सू. १।२।७) या सूत्रांत (वरच्यासारख्या वाक्यांना) ' स्तुतीकरितां ' या रूपाने सार्थकता आहे असे सांगितले आहे. तसेंच, ' शक्तीकरितां तुला (मी तोडतो) ' (यजु. सं. १।१।१) इत्यादि मंत्रांमध्ये सुद्धां क्रिया आणि त्यांची साधनें

१. मीमांसकांच्या मती वेदाचें मुख्य तात्पर्य ' कांहीं क्रिया कराव्या ' असे विधी व ' कांहीं क्रिया करूं नयेत ' असे निषेध सांगण्याचें आहे. आतां वेदांमध्ये अशीं पुष्कळ वाक्ये आहेत कीं तीं विधी किंवा निषेध यांपैकीं कांहींच सांगत नाहीत. अशा वाक्यांना ' अर्थवाद ' म्हणजे ' विधीची प्रशंसा करणारी वाक्ये ' असे मानितात. या वाक्यांचें काम क्रियेला लागणाऱ्या ज्या गोष्टी-कर्ता देवता वगैरे-त्यांची माहिती देणे हें आहे. उदा०— 'वैभवाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याने वायुदेवतेप्रीत्यर्थ श्वेत पशु मारावा' असा विधी सांगितल्यानंतर त्या विधीच्याच संबधाने ' वायु ही अतिशय क्षिप्र (शीघ्र गमन करणारी) देवता आहे ' असे वाक्य घातले आहे. हें वाक्य अर्थवादांरूप आहे. कारण ' क्षिप्र देवतेला उद्देशून केलेले कर्म आपले फलही क्षिप्रच (लवकरच) देईल ' अशा रीतीने हें वाक्य वरील विधीची स्तुतीच करिते, म्हणून तें विधिवाक्याला अंगभूत आहे. तसेंच, वेदान्तवाक्येही अर्थवादांप्रमाणे विधिवाक्यांना अंगभूत होत.

२. सिद्ध वस्तूचें ज्ञान झाल्यापासून कांहीं फल प्राप्त होणार नाही. कारण फल दोन प्रकारचें असतें :—सुखप्राप्ति किंवा दुःखनाश. हें फल प्रवृत्ति आणि निवृत्ति यांच्या योगाने साध्य होणारें आहे. पण ज्या गोष्टीचें ग्रहण केल्याने सुखप्राप्ति व्हावयाची ती गोष्ट प्रवृत्तीने साध्य आहे असे ज्ञान असले, तरच त्या गोष्टीविषयी मनुष्याची प्रवृत्ति होईल. तसेंच, ज्या गोष्टीचा त्याग केल्याने सुखप्राप्ति व्हावयाची ती गोष्ट निवृत्तीने साध्य आहे असे ज्ञान असले, तरच त्यापासून मनुष्याची निवृत्ति होईल. सिद्ध वस्तूच्या ज्ञानापासून प्रवृत्ति आणि निवृत्ति होऊं शकणार नाहीत; म्हणून त्यापासून फलही प्राप्त होणार नाही.

३. ' देवांनीं अडकविल्यामुळे तो अग्नि रडला ' हें वाक्य ' यज्ञामध्ये रुपे देऊं नये ' या निषेधवाक्याला अंगभूत अशा रीतीनेच सार्थक आहे. कारण, त्यांत ' अग्नीच्या अश्रूपासून रुपे उत्पन्न झाले असल्यामुळे रुपे त्याज्य आहे ' अशा रीतीने रुप्याची निंदा केली आहे. तेव्हां या निंदेच्या द्वाराने तें वरील निषेधवाक्याला अंगभूतच होय. अशा रीतीनेच तें वाक्य सार्थक आहे, परवी तें निरर्थक होईल.

४. ' स्तुति ' शब्दाने निंदाही घ्यावी.

यांचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळे त्यांचाही कर्माशी संबंध आहे असें (जैमिनीनें जै. सू. १।२।४० मध्ये) सांगितलें आहे. वेदवाक्यांना विधींशीं कांहीं तरी संबंध असल्या-वांचून सार्थकता प्राप्त झाली आहे असें कोठेही आढळत नाही, व तें सयुक्तिकेही नाही. ' सिद्ध वस्तूचें स्वरूप ' हा विधीचा विषय आहे असें संभवत नाही. कारण, विधीचा ' क्रिया ' हा विषय होय. यावरून ' कर्माला अवश्य लागणाऱ्या कर्ता देवता इत्यादि ज्या गोष्टी त्यांच्या स्वरूपांची माहिती देणारी ' अशा रूपानें वेदान्तवाक्यें क्रिया-विधींना अंगभूत आहेत असें मानिलें पाहिजे. आतां प्रकरणान्तर होईल या भीतीनें हीं वाक्यें क्रियाविधींना अंगभूत आहेत असें मानावयाचें नसेल, तर तीं ' स्वतःच्या प्रकरणांत सांगितलेल्या उपासनादि क्रियांच्या विधानार्थ आहेत ' असें तरी मानिलें पाहिजे. यावरून ' ब्रह्माला शास्त्र प्रमाण नाही ' असें सिद्ध झालें.

यावर सूत्रकारांचें उत्तरः—

शास्त्रयोनित्वात् ॥ ४ ॥

४ परंतु तें (ब्रह्म शास्त्रगम्य आहे); कारण
(त्याविषयीं वेदांतवाक्यांचें) तात्पर्य आहे. ॥४॥

सूत्रांतील ' परंतु ' हा शब्द ' पूर्वपक्षाचें निराकरण झालें ' असें सुचवितो. सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् आणि जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचें कारण जें ब्रह्म तें शास्त्र-

५. प्रत्येक वेदाच्या संहितेमधील पद्यात्मक वाक्यांना ' ऋचा ' किंवा ' मंत्र ' म्हणतात. आतां येथे अशी शंका येते कीं वेदान्तवाक्यें हीं अर्थवादांप्रमाणें विधींना अंगभूत नाहीत, तर मंत्रांप्रमाणें स्वतंत्र आहेत. या शंकेवर या वाक्यांत उत्तर दिलें आहे :—मंत्र देखील विधींना अंगभूत आहेत. ज्या क्रियेचा विधि सांगितला असतो त्या क्रियेला पुष्कळ साधनें लागतात. त्या साधनांचें स्मरण करून देणें हें मंत्रांचें काम आहे. यज्ञांमध्ये देवतांना उद्देशून आहुती द्यावयाच्या असतात. तेव्हां ' देवता ' हें एक यज्ञक्रियेचें साधन होय. मंत्रांमध्ये देवतांच्या प्रार्थना असतात. तेव्हां ज्या देवतेला उद्देशून यज्ञांत आहुती द्यावयाच्या असतात, त्या देवतेचें स्मरण करून देऊन मंत्र यज्ञाला उपयोगी पडतात. ' शक्तीकरितां तुला ' या मंत्रांत ' तोडतो ' हें क्रियापद अध्याहृत आहे. या मंत्रावरून तोडण्याची क्रिया प्रतीत होते. तसेंच, ' अग्नि मस्तक आहे ' या मंत्रांत क्रियेला साधन जी अग्निरूप देवता तिची प्रतीति होते. तेव्हां यावरून मंत्र देखील स्वतंत्र नाहीत, तर विधींना अंगभूतच आहेत; कारण त्यांतही क्रिया आणि क्रियांची साधनें यांचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें सिद्ध होतें.

६. कारण सिद्ध वस्तूला फल नाही असें पूर्वी सांगितलें आहे.

७. प्रकरणान्तर म्हणजे भिन्न प्रकरण. ब्राह्मणग्रंथांमध्ये कर्मांचें प्रकरण सुरू आहे, व उपनिषदांमध्ये ज्ञानाचें प्रकरण सुरू आहे. तेव्हां वेदान्तवाक्यें क्रियाविधींना अंगभूत आहेत असें मानिलें तर ज्ञानप्रकरणामध्ये भिन्न अशा कर्मप्रकरणाची सुरुवात केली असें होईल.

गम्यच आहे. कशावरून ? त्याविषयी तात्पर्य आहे यावरून. सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये ' हे सोम्य ! हे पूर्वी सतच होते, आणि ते एक आणि अद्वितीय असे होते ' (छां० ६।२।१); ' हे पूर्वी खरोखर एक आत्माच होता ' (ऐ० २।४।११); ' ज्याला कोणी कारण नाही, ज्याचे कोणी कार्य नाही, ज्याला अन्तर्बाह्य कांहीं नाही, ते हे ब्रह्म ' (बृ० २।५।१९); ' हा आत्मा ब्रह्म सर्वसाक्षी होय ' (बृ० २।५।१९) ' पुढे जे दिसते ते अमर्त्य असे ब्रह्मच होय. ' (मुं० २।२।११) इत्यादि वाक्यांच्या तात्पर्याचा रोख याच अर्थाच्या प्रतिपादनाकडे आहे. या वाक्यांतील पदांचे ब्रह्मस्वरूप सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे असे निश्चित होत असता, त्यांचे निराळे तात्पर्य आहे अशी कल्पना करणे बरोबर नाही. तसे केले असता ' श्रुतहानि ' आणि ' अश्रुत-कल्पना ' हे दोन दोष येतील. वेदान्तवाक्ये ही कर्त्याच्या स्वरूपाचे प्रतिपादन करितात असेही म्हणता येत नाही. ' त्या कार्ती हा (आत्मा) कशाचे काय पाहील ? ' (बृ० २।४।१४) इत्यादि श्रुतीत क्रिया, कर्ता कर्म वगैरे साधने व फले यांचा निषेध केलेला आढळतो. बरे, ब्रह्म हे जरी सिद्धवस्तु आहे तरी ते प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय होत नाही. कारण ' ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे ' ही गोष्ट ' ते तू आहेस ' (छां० ६।८।७) या शास्त्रावांचून (इतर कशावरूनही) जाणली जात नाही. आतां ब्रह्म हे ' त्याज्यही नाही आणि ग्राह्यही नाही ' असे असल्यामुळे त्याचा उपदेश व्यर्थ होतो हा जो पूर्वीचा दोष तो बरोबर नाही. कारण ' त्याज्यही नाही आणि ग्राह्यही नाही असे जे ब्रह्म ते सर्वांचा आत्मा आहे ' अशा ज्ञानानेच सर्व क्लेशांचा नाश होऊन पुरुषार्थसिद्धि होते. आतां कांहीं प्रकरणांमध्ये देवतादिकांचे जे प्रतिपादन केले आहे ते त्या त्या प्रकरणांमध्ये सांगितलेल्या उपासनेकरितां होय असे मानिले तरी कांहीं विरोध यत नाही. परंतु त्यावरून ब्रह्म देखील त्याप्रमाणे उपासनाविधीला अंगभूत आहे असे मात्र होत नाही.

८. ब्रह्माचे स्वरूप काय हे सांगण्याविषयी.

९. ज्ञानाहून निराळे असे जे कर्म त्याचे प्रतिपादन करण्याविषयी तात्पर्य.

१०. जे ब्रह्म सांगितले आहे त्या सांगितलेल्या (श्रुत) ब्रह्माचा त्याग करणे आणि जे कर्म सांगितले नाही ते न सांगितलेले (अश्रुत) कर्म सांगितले आहे अशी कल्पना करणे असे दोन दोष.

११. प्रत्येक कर्माला कर्ता लागतो; तेव्हा कर्ता जो आत्मा त्याचे स्वरूप काय आहे हे सांगतात.

१२. या वाक्यांत ' ते ' म्हणजे ब्रह्म आणि ' तू ' म्हणजे जीवात्मा असे समजावे.

१३. वेदान्तवाक्यांवांचून.

१४. मोक्षप्राप्ति.

१५. उपासनेला उपास्य (म्हणजे ज्याची उपासना करावयाची ती) वस्तु व उपासक (म्हणजे उपासना करणारा) या द्वैताची (दोन गोष्टीची) गरज लागते. तेव्हा उपास्य अशा रूपाने ब्रह्म उपासनेला अंगभूत आहे असे म्हणता येत नाही.

कारण (सर्व एकच ब्रह्म आहे असें) एकत्वाचें ज्ञान झाल्यावर त्याज्य आणि प्राद्य असें कांहींच उरत नसल्यामुळे क्रिया कारक ईत्यादि द्वैताच्या ज्ञानाचा नाश होतो. एकत्वाविषयी निश्चय दृढ होऊन द्वैतविज्ञानाचा एकदां उच्छेद झाला असतां त्याचा फिरून उदय होण्याचा संभवही नाही, की ज्याच्या योगानें ब्रह्म हे उपासनाविधीचें अंग आहे असें प्रतिपादन करितां येईल. जरी इतर ठिकाणीं वेदवाक्यांना विधीशीं कोणत्याही प्रकारचा संबंध असल्यावांचून प्रामाण्य आहे असें आढळून येत नाही तरी आत्मज्ञान हें फलपर्यवसायी असल्यामुळे त्याला प्रतिपादन करणारें जें (वेदान्त-) शास्त्र ते अप्रमाण ठरवितां येत नाही. शास्त्राचें प्रामाण्य हें अनुमानगम्यही नाही, की ज्याच्या योगानें अन्य स्थळीं पाहिलेल्या दृष्टांताची त्याला अपेक्षा लागली असती. यावरून ब्रह्माला शास्त्र प्रमाण आहे असें सिद्ध झालें.

या ठिकाणीं (वृत्तिकारादि) दुसरे लोक असा आक्षेप आणितात:—जरी ब्रह्म हें शास्त्रगम्य आहे, तरी त्या ब्रह्माचें ' तें प्रतिपत्ति-विधीचें विषय आहे ' अशा

१६. कर्ता, कर्म, करण वगैरे.

१७. जीवात्मा व ब्रह्म हीं एकच आहेत, व ब्रह्मावांचून दुसरें कांहीं नाही असा.

१८. उपासनेला एक उपासक व दुसरी उपास्य वस्तु अशा दोन गोष्टी लागतात. पण या दोन गोष्टींचा (द्वैताचा) एकदां नाश झाला म्हणजे ब्रह्माची उपासना संभवत नाही; म्हणून तें उपासनाविधीचें अंग आहे असें म्हणतां येणार नाही.

१९. कर्मकांडामध्ये कांहीं अशीं वाक्ये आहेत की ज्यांना 'अर्थवाद' असें म्हणतात. या वाक्यांचा उद्देश 'अमुक एक कर्म करावें' असें सांगण्याचा नसतो; तर 'जे कर्म विधिवाक्यानें करावें म्हणून सांगितलें असतें त्या कर्माला लागणाऱ्या (कर्ता कर्म साधन वगैरे) सर्व गोष्टींची माहिती द्यावयाची ' असा असतो. हीं वाक्ये ' विधीना अंगभूत ' अशा रूपानेंच प्रमाण धरिलीं आहेत. (सूत्र ४ वरील टीप १ पहा). क्रिया सांगण्याचा त्यांचा उद्देश नसल्यामुळे त्यांना स्वतःचें प्रामाण्य नाही. त्याप्रमाणें वेदान्तवाक्येही ' विधीना अंगभूत ' अशा रूपानें प्रमाण धरावीं असें शंकाकाराचें म्हणणें आहे. त्यावर उत्तर :—अर्थवादवाक्यांना स्वतःचें फल नसल्यामुळे तीं ' विधीना अंगभूत ' अशा रूपानें प्रमाण धरिलीं जातात. परंतु वेदान्तवाक्यांना स्वतःचें मोक्षरूप फल आहे. तेव्हां त्यांना स्वतःचेंच प्रामाण्य आहे. असें मानिलें पाहिजे.

२०. ' वेद प्रमाण आहे ' ही गोष्ट अनुमानावरून सिद्ध करावयाची नाही. जर ही गोष्ट अनुमानावरून सिद्ध करावयाची असती तर त्याकरितां दृष्टांताची जरूर लागती. उदा०:— एक मनुष्य पर्वतावर पुष्कळ धूर आहे असें पाहून अनुमान करतो की पर्वतावर अग्नि आहे. या अनुमानाला महानस (स्वयंपाकगृह) वगैरे दृष्टांतांची जरूर आहे. कारण, महानस वगैरे ज्या ज्या ठिकाणीं धूर असतो त्या त्या ठिकाणीं अग्नि असतो असा त्या मनुष्याला पुष्कळदां अनुभव आलेला असतो. या अनुभवाच्या जोरावर तो पर्वतावर अग्नि आहे असें अनुमान करतो. कारण, महानसाप्रमाणें पर्वतावरही तो धूर पहातो. अशा रीतीनें या अनुमानाला महानस वगैरे दृष्टांतांची जरूर आहे. तसेंच, ' वेद प्रमाण आहे ' ही गोष्ट जर अनुमानानें सिद्ध करावयाची असती, तर त्याला अर्थवादादरूप दृष्टांताची जरूर लागती. ती अशी:—अर्थवादवाक्ये हीं वेद-

रूपानेच शास्त्र प्रतिपादन कैरितें. ज्याप्रमाणें लौकिक प्रमाणांवरून ज्यांचें ज्ञान व्हावयाचें नाही अशा यूप आहवनीय इत्यादि पदार्थांचें 'विधीना अंगभूत' अशा रूपानें शास्त्र प्रतिपादन कैरितें त्याप्रमाणेंच हें होय. असें कशावरून ? अशावरून:— कोणत्या तरी कर्माकडे मनुष्याला प्रवृत्त करणें किंवा कोणत्या तरी कर्मापासून त्याला निवृत्त करणें हाच शास्त्राचा उद्देश असतो. जाणणाऱ्या पुरुषांनींही असें म्हटलें आहे:— 'कर्माचा बोध करून देणें हाच वेदाचा दृश्य उद्देश' (शाब० भा० १।१।१); 'कर्माविषयीं प्रवृत्त करणारें जें वचन ती चोदना होय' (शाब० भा० १।१।२), 'त्या (धर्माचें) ज्ञान करून देणारें (जें वेदवाक्य तो) उपदेश होय' (जै० १।१।५); 'वाक्यांत असलेल्या पदांचा क्रियावाचक पदार्थां संबध लावावा' (जै० १।१।६); "वेदवाक्यांचा 'कर्माचें प्रतिपादन' हा उद्देश असल्यामुळें ज्या वाक्यांचा तो उद्देश नाही तीं वाक्ये निरर्थक होत" (जै० १।२।१). यावरून पुरुषाला कोणत्या तरी कर्माविषयीं प्रवृत्त करूनच आणि कोणत्या तरी कर्मापासून निवृत्त करूनच शास्त्रांतील वाक्यांना सार्थकता येते; आणि 'या वाक्यांना अंगभूत' अशाच रूपानें इतर सर्व वाक्ये सार्थक होतात. वेदान्तवाक्येही त्यासारखीच असल्यामुळें

वाक्ये असून प्रमाण आहेत; म्हणून ज्या अर्थी वेदान्तवाक्येही अर्थवादवाक्यांप्रमाणें वेदवाक्ये आहेत, त्या अर्थी वेदान्तवाक्येही अर्थवादवाक्यांप्रमाणेंच प्रमाणभूत आहेत अशा रीतीनें 'वेद प्रमाण आहे' या अनुमानाला अर्थवादर्ूप दृष्टांताची जरूर लागती. पण वेद स्वतःच प्रमाण आहे. ज्याप्रमाणें रूप पाहण्याकरितां डोळ्यांना दुसऱ्या प्रमाणाची जरूर लागत नाही, त्याप्रमाणें वेदाला आपला विषय प्रतिपादन करण्याकरितां दुसऱ्या प्रमाणाची जरूर लागत नाही.

२१. ज्या विधींनीं 'ज्ञानरूप कार्य करावें' असें सांगितलेलें असतें त्यांना 'प्रतिपत्ति-विधी' (ज्ञान-विधी) म्हणतात. या ज्ञानविधीचा ज्ञान हा विषय होय. आतां ज्ञान कशाचें करून घ्यावयाचें असा अर्थात् प्रश्न उत्पन्न होतो; म्हणून ज्ञानाचा विषय सांगितला पाहिजे म्हणजे ब्रह्म सांगितलें पाहिजे. तेव्हां ब्रह्म हें ज्ञानरूप कार्याच्या सिद्धीला अवश्य असल्यामुळें ते ज्ञानविधीला अंगभूत होय. अशा रीतीनेंच त्याचें प्रतिपादन केलें आहे (भा०) गोर्विदानंदांनीं प्रतिपत्तिविधीचा 'उपासनाविधि' असा अर्थ केला आहे.

२२. यूप म्हणजे खांब. 'यूपाला पशु बांधतो' या वाक्यांत पशु बांधण्याकरितां यूपाला विनियोग केलेला आहे. आतां असा प्रश्न उद्भवतो कीं हा यूप कसला असतो ? या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल पुढील वाक्ये होत:— 'यूपाला तासतो' 'यूपाला अष्टपैलू करितो' इत्यादि. या वाक्यांवरून 'यूप म्हणजे खैराच्या लांकडाचा तासून अष्टपैलू केलेला एक खांब' असें समजतें. हें यूपानें स्वरूप पशुबंधनाला आवश्यक असल्यामुळें बंधनविधीला अंगभूत आहे. तसेंच, 'आहवनीयांत आहुती देतो' यावरून आहवनीय म्हणजे काय अशी आकांक्षा उत्पन्न होते. तन्निवारणार्थ पुढील वाक्य होय:— वसंत ऋतूंत ब्राह्मणानें अग्नीची स्थापना करावी. या वाक्यावरून 'आहवनीय' म्हणजे 'स्थापनारूप संस्कारानें शुद्ध केलेला अग्नि' असें समजतें. हें आहवनीयाचें स्वरूप वरील आहुतिदानविधीला अवश्य असल्यामुळें त्या विधीला तें अंगभूत होय (२. आ.).

त्यांनाही तशाच रीतीने सार्थकत्व असले पाहिजे. अशा रीतीने वेदान्तवाक्ये ही विधि-बोधक आहेत असे मानिले म्हणजे ज्याप्रमाणे स्वर्गादिकांची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला अग्निहोत्रादि साधने सांगितली आहेत, त्याप्रमाणे मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला ब्रह्मज्ञान हे साधन सांगितले आहे असे मानणे युक्त होते. आतां असे म्हणाल की ' या शास्त्रांतील ज्ञेय वस्तु कर्मकांडांतील ज्ञेय वस्तूपेक्षां भिन्न आहे; कारण कर्मकांडांत ' पुढे होणारा धर्म ' हे ज्ञेय आहे, व या ठिकाणी तर नित्यसिद्ध ब्रह्म हे ज्ञेय होय; तसेच ' धर्मज्ञानाचे फल कर्माच्या अनुष्ठानावर अवलंबून असल्यामुळे त्याहून ब्रह्मज्ञानाचे फल भिन्न असले पाहिजे ' तर असे म्हणणे बरोबर नाही. कारण ' कार्यविधीचा विषय ' अशा रूपानेच (शास्त्राने) ब्रह्माचे प्रतिपादन केले आहे. ' अगे ! आत्मा खरोखर पहावा ' (बृ० २ । ४ । ५); ' जो पापापासून मुक्त आहे अशा त्या आत्म्याला शोधावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी ' (छां० ८ । ७ । १); ' आत्मा अशा दृष्टीनेच (ब्रह्माची) उपासना करावी ' (बृ० १ । ४ । ७); ' आत्मा हे आपले स्वरूप अशा दृष्टीने आत्म्याचीच उपासना करावी ' (बृ० १ । ४ । १५); ' जो ब्रह्म जाणतो तो ब्रह्मस्वरूपच होतो ' (मुं० ३ । २ । ९); असे विधी असल्यामुळे ह्या विधीतील आत्मा कोण ? ब्रह्म कोण ? अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां, ' (आत्मा) नित्य आहे ' (का० २ । १८); ' सर्वज्ञ आहे ' (मुं० १ । ९); ' सर्वव्यापी आहे ' (श्वे० ३ । ११), ' नित्यतृप्त आहे, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभावाचा आहे ' (नृ० ता० ९); ' ब्रह्म हे ज्ञानस्वरूप व आनंदस्वरूप आहे ' (बृ० ३ । ९ । २८) इत्यादि सर्व वेदान्त-वाक्ये त्या आत्म्याचे व ब्रह्माचे स्वरूप वर्णन करून सार्थक होतात. आणि अशा ब्रह्माच्या उपासनेने लौकिक व्यवहारांत अदृष्ट पण शास्त्रांत दृष्ट असे मोक्षरूपी फल प्राप्त होते. वेदान्तवाक्यांचा कार्यविधीशी कोणत्याही प्रकारचा संबंध न मानितां केवळ सिद्धवस्तूचेच त्यांत प्रतिपादन केले आहे असे मानिले, तर त्या वाक्यांवरून कोणत्या गोष्टीचा त्याग करावा व कोणत्या गोष्टीचे ग्रहण करावे हे समजण्याचा संभव नसल्यामुळे ती वाक्ये ' पृथ्वीवर सात द्वीपे आहेत ' ' हा राजा चालला आहे ' इत्यादि वाक्यांप्रमाणे निरर्थक होतील.

शंका:— जसे ' ही दोरी आहे, साप नव्हे ' इत्यादि वाक्यांमध्ये सिद्धवस्तूचेच प्रतिपादन असून देखील सर्पभ्रांतीच्या योगाने उत्पन्न झालेली भीति दूर केल्याने

२३. कारण, ब्रह्मज्ञानाचे फल (मुक्ति) जर कर्मफलाप्रमाणे कर्मापासून उत्पन्न होणारे असेल, तर मग ते कर्मफलापासून भिन्न होणार नाही; व तसे झाले म्हणजे दोन्ही शास्त्रांतील ' जिज्ञास्य ' वस्तूही भिन्न होणार नाहीत. आणि मग दोन निरनिराळीं शास्त्रे करण्याचे प्रयोजन राहणार नाही.

२४. या वाक्यापासून ' ब्रह्मभावाची इच्छा करणाऱ्याने ब्रह्म जाणावे ' असा विधि फलित होतो.

ती वाक्ये सार्थक आहेत असें दिसून येते तसेंच ह्या वेदान्तवाक्यांमध्ये देखील असंसारी अशा ब्रह्मरूप वस्तूचें प्रतिपादन केल्यानें ' ब्रह्म संसारी आहे ' अशी भ्रांति दूर होते; म्हणून हीं वाक्येही सार्थक होतील. (उत्तर) :—ज्याप्रमाणें ' ही दोरी आहे ' असें ऐकिल्यानें सर्पाविषयीची भ्रांति नाहीशी होते, त्याप्रमाणें फक्त ब्रह्मस्वरूपाच्या श्रवणानेच ' आत्मा संसारी आहे ' अशी भ्रांति जर नाहीशी झाली असती, तर तीं वाक्ये सार्थक झालीं असतीं. परंतु ती भ्रांति तर नाहीशी होत नाही. कारण, ज्यानें ब्रह्माचें स्वरूप ऐकिले आहे अशा मनुष्याच्या ठिकाणीं पूर्वीप्रमाणेंच सुखदुःखादि संसारी-आत्म्याचे धर्म दृष्टीस पडतात. आणि शिवाय ' (आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें ' (वृ० २।४।५) या श्रुतीत श्रवणानंतर मनन आणि निदि-ध्यासन या दोन गोष्टी सांगितलेल्या आढळतात. यावरून ' उपासनाविधीचा विषय ' अशा रूपानेच ब्रह्म शास्त्रगम्य आहे असें मानिलें पाहिजे.

या वृत्तिकारादिकांच्या आक्षेपावर आमचें उत्तर:—हा तुमचा आक्षेप बरोबर नाही. कारण कर्मविद्या आणि ब्रह्मविद्या यांच्या फलांत फार फरक आहे. कायिक, वाचिक आणि मानसिक अशा प्रकारचें श्रुति आणि स्मृति यांत सांगितलेलें जें कर्म त्याला धर्म म्हणतात; आणि त्या विषयीचा विचार ' आतां ह्यास्तव धर्मजिज्ञासा ' (जै० १।१।१) या सूत्रांत आरंभिलेला आहे. (धर्माचा विचार करितांना) हिंसादिक जो अधर्म त्याविषयी वेदांतील निषेधवाक्ये प्रमाण असल्यामुळे त्या- (अधर्मा-) च्या परिहारासाठीं त्याचाही विचार करणें युक्त होय. आतां या शास्त्रगम्य हिताहितरूपी धर्माधर्माचीं सुखदुःखे हीं प्रत्यक्ष फले होत. या फलांचा उपभोग कायावाचैर्भिनांनीच घेतला जातो. हीं फले विषय आणि इंद्रिये यांच्या संयोगापासूनच उत्पन्न होतात; आणि या फलांचा अनुभव ब्रह्मदेवापासून तो (वृक्ष वगैरे) स्यावर जंतूपर्यंत प्रसिद्ध आहे. मनुष्यापासून आरंभ करून थेट ब्रह्मदेवापर्यंत सर्व देहधारी प्राण्यांना कमीज्यास्त प्रमाणानें सुख होतें असें अनुभवाला अनुसरून श्रुति सांगते. यावरून सुखाला कारण जो धर्म त्याच्यांतही कमीज्यास्तपणा आहे असें अनुमान होतें. धर्माच्या भेदामुळे अधिकारी पुरुषांतही भेद आहे असें सिद्ध होतें.

२५. वेदाध्ययनानंतर.

२६. पण मोक्ष तर दुःखरहित आहे.

२७. पण मोक्ष तर अतींद्रिय आहे.

२८. पण मोक्षाचा तर शरीर-वगैरेनी उपभोग घेतला जात नाही.

२९. पण मोक्ष तर विषय आणि इंद्रिये यांच्या संयोगापासून उत्पन्न होत नाही.

३०. पण मोक्ष तर ज्यांना आत्मा कळला नाही त्या लोकांमध्ये प्रसिद्ध नाही.

३१. पण मोक्षांत कमीज्यास्तपणा नाही; व त्याला कारण जें तत्त्वज्ञान तैही एकरूपच आहे.

३२. पण मोक्षाचा अधिकारी तर मार्गें सांगितलेलीं चार साधनें ज्याला प्राप्त झाली आहेत ती, एकरूपच आहे.

‘ फलांविषयींच्या इच्छा, कर्म करण्याविषयींचीं सामर्थ्ये ’ इत्यादि गोष्टींतील भेदांमुळे अधिकारी पुरुषांत भेद असतो हें तर प्रसिद्धच आहे. तसेंच, यज्ञयागादि कर्म करणाऱ्या लोकांच्या ठिकाणीं विद्ये व सम्राधि ह्या विशेष प्रकारच्या असल्यामुळे ते लोक उत्तर मार्गानें जातात, परंतु केवळ इष्ट, पूर्त आणि दत्त हीं कर्म करणारे लोक धूमादि क्रमानें दक्षिण मार्गानें जातात; आणि तेथेही त्यांच्या सुखांत आणि सुखाच्या साधनांत कमीज्यास्तपणा असतो असें ‘ कर्माचा क्षय होईपर्यंत राहून ’ (छां० ५।१०।५) या श्रुतीवरून समजतें तसेंच, मनुष्यापासून तों नरकांत वास करणाऱ्या आणि सूर्यावर अशा प्राण्यांपर्यंत सर्व ठिकाणीं कमीज्यास्त प्रमाणानें सुखाचा भाग हा शास्त्रगम्य जो धर्म त्यापासूनच उत्पन्न होतो असें समजतें. अशाच तऱ्हेनें मनुष्यापासून श्रेष्ठ आणि कनिष्ठ अशा सर्व प्राण्यांना दुःखही कमीजास्त प्रमाणानें असतें असें दिसून येतें. यावरून त्या दुःखाचें कारण—जो वेदांतील निषेधवाक्यांवरून जाणिलेला अधर्म—त्या अधर्मांत, आणि त्या अधर्माचें आचरण करणाऱ्या लोकांतही, कमीज्यास्त प्रमाणानें भेद असला पाहिजे असें अनुमान निघतें. येणेप्रमाणें अविद्यादिदोषयुक्त प्राण्यांच्या धर्माधर्मांच्या भेदांपासून उत्पन्न होणारा व शरीरधारणावर अवलंबून असलेला जो सुखदुःखांचा भेद तद्रूपीच हा अनित्य संसार आहे असें श्रुतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्ध असून युक्तिसिद्धही आहे. ‘ जोपर्यंत त्याला शरीर आहे तोपर्यंत त्याची सुखदुःखांपासून सुटका

३३. ‘ पुत्र, धन वगैरे असणें ’ इत्यादि लौकिक सामर्थ्ये.

३४. उपासना (आ०).

३५. ज्या वस्तूची उपासना करावयाची त्याच्या ठिकाणी असणारी चित्ताची एकाग्रता.

३६. उपनिषदांत मरणानंतर प्राण्याला जाण्याचे दोन प्रकारचे मार्ग वर्णिले आहेत. जे ज्ञान आणि कर्म या दोहोंचें अनुष्ठान करितात ते अर्चिरादिमार्गानें ब्रह्मलोकाप्रत जातात; व जे नुसत्या कर्मांचें अनुष्ठान करितात ते धूम दिमार्गानें चंद्रलोकाप्रत जातात. या दोन्ही मार्गांचें पूर्ण विवरण या ग्रंथाच्या चवथ्या अध्यायांत केले आहे.

३७. अग्निहोत्र, तप, सत्याचरण, वेदाचें संरक्षण, आतिथ्य आणि वैश्वदेव या कर्मांना ‘ इष्ट ’ असें म्हणतात. विहिरी, तळी, देवळें वगैरे बांधणें, अन्नछत्रें घालणें, बागा करणें इत्यादि कर्मांना ‘ पूर्त ’ असें म्हणतात. शरणागताचें रक्षण करणें, प्राण्यांची हिंसा न करणें व वेदी— (यज्ञभूमी—) च्या बाहेर दान करणें या कर्मांना ‘ दत्त ’ असें म्हणतात.

३८. चंद्रलोकांत.

३९. वृक्ष वगैरे हे स्थावर प्राणी होत.

४०. ‘ आदि ’ शब्दानें काम, क्रोध, भय, अहंपणा वगैरे दोष ध्यावे.

४१. ‘ शारीरिक कर्मदोषांमुळे मनुष्य हा वृक्ष वगैरेच्या जन्माला जातो; वाचिक कर्मदोषांमुळे पशुपक्ष्यांच्या जन्माला जातो; व मानसिक कर्मदोषांमुळे अंत्यजाच्या जन्माला जातो ’ इत्यादि स्मृती समजाव्या. (आ०).

४२. ‘ सरपण जास्त घातले म्हणजे जाळ अधिक मोठा होतो असें दिसून येतें ’ या

शां. भा. ६

नाहीं ' (छां० ८।१२।१) या श्रुतीत वर वर्णिलेलेच संसाररूप सांगितले आहे. ' ज्याला शरीर नाही त्याला सुखदुःखे स्पर्श करित नाहीत ' (छां० ८।१२।१) या श्रुतीत (' मुक्त ' प्राण्याला) सुखदुःखांचा संबंध नसतो असे सांगितले आहे. यावरून ज्याला ' मोक्ष ' अशी संज्ञा आहे असे जे ' अशरीरत्व ' ते शास्त्रगम्य असा जो धर्म त्याचे कार्य नव्हे असे निष्पन्न होते. कारण ते धर्माचे कार्य आहे असे मानिले, तर ' मुक्त ' प्राण्याला सुखदुःखांचा संबंध नसतो हे विधान बरोबर होणार नाही. आतां ' अशरीरत्व ' हेच धर्माचे कार्य आहे असे म्हणतां येत नाही. कारण ' अशरीरत्व ' हे आत्म्याला स्वभावसिद्ध आहे असे पुढील श्रुतीवरून स्पष्ट होते:—शरीरामध्ये असून अशरीर, अनित्य वस्तूंमध्ये असून नित्य, महान्, आणि सर्वव्यापी, अशा आत्म्याला जाणून सुज्ञ पुरुष शोक करित नाही ' (का० २।२२); ' तो प्राणरहित, मनरहित, आणि शुद्ध असा आहे ' (मुं० २।१।२); ' कारण हा पुरुष निःसंग आहे ' (बृ० ४।३।१५) इत्यादि. म्हणूनच कर्मानुष्ठानाने प्राप्त होणाऱ्या फलांपासून भिन्न असे मोक्षनामक अशरीरत्वरूप फल नित्य आहे असे सिद्ध झाले. आतां नित्य वस्तूपैकीं सुद्धां कांहीं परिणामिनित्य असतात; ह्मणजे अशा कीं त्यांच्यांत कांहीं बदल झाला तरी सुद्धां ' त्याच ह्या ' अशी त्यांच्याविषयीची बुद्धि नष्ट होत नाही. उदाहरणार्थ— ' जग नित्य आहे ' असे मानणाऱ्यांच्या मतीं पृथिवी आदिकरून वस्तू, आणि सांख्यांच्या मतीं गुण. परंतु अशरीरत्व हे पारमार्थिक आणि कूटस्थनित्य आहे. ते आकाशाप्रमाणे सर्वव्यापी, सर्वविकारशून्य, नित्यतृप्त, अवयवरहित, आणि स्वयंप्रकाश आहे. ज्यामध्ये आपल्या कार्यासहवर्तमान धर्म आणि अधर्म आणि तिन्ही काल हे नाहीत अशा प्रकारचे

दृष्टांतावरून ' ज्या अर्थी फलांत कमीज्यास्तपणा आहे त्या अर्थी साधनांतही कमीज्यास्तपणा असला पाहिजे ' असे अनुमान ' युक्ति ' शब्दाने द्यावे.

४३. पाहिल्या वाक्यांत ' आत्म्याला स्थूल देह नाही ' असे सांगितले आहे; दुसऱ्या वाक्यांत ' आत्म्याला सूक्ष्म देह नाही ' असे सांगितले आहे; व तिसऱ्या वाक्यांत ' आत्म्याला दोन्ही देह नाहीत असे सांगितले आहे.

४४. पृथ्वी वगैरेचीं रूपांतरे होत असूनही ' तीच ही पृथ्वी, तेच हे जल ' अशी त्यांच्याविषयी प्रत्यभिज्ञा (ओळख) असते. तसेच, सत्त्व, रज आणि तम हे गुण जरी विकार पावतात, तरी ' तेच हे ' असे ते ओळखले जातात. म्हणून त्यांना ' परिणामिनित्य ' असे म्हणतात.

४५. कूटस्थः—कूट म्हणजे खोटे अथवा माया; त्या असत्यरूप मायेच्या ठिकाणी स्थ म्हणजे (साक्षिरूपाने) राहणारा (आत्मा); किंवा कूट म्हणजे रास; त्या राशीप्रमाणे राहणारा—म्हणजे कोणालाही हलवितां येणार नाही असा. ' कूटस्थनित्य ' म्हणजे ज्यामध्ये कोणत्याही तऱ्हेचा फेरबदल होत नाही असा; हा परिणामिनित्याच्या उलट आहे. (भ. गी. भा. ६।८ आणि १२।३ पहा).

४६. हा दृष्टांत तार्किक लोकांच्या मताप्रमाणे आहे. ते ' आकाश नित्य आहे ' असे मानितात. पण वेदान्ती ' आकाश (कार्य असल्यामुळे) अनित्य आहे ' असे मानितात. (भा०.)

हे मोक्षनामक अशरीरत्व आहे असे 'जे धर्माहून भिन्न, अधर्माहून भिन्न, कार्यकारणांपासून भिन्न आणि भूतकालापासून आणि भविष्यकालापासून भिन्न' (का० २।१४) इत्यादि श्रुतीवरून स्पष्ट आहे. आतां अशरीरत्व हेच ब्रह्म होय^७, आणि त्याचाच विचार येथे प्रस्तुत आहे. आतां जर ते ब्रह्म एखाद्या कार्याला अंगभूत अशा रूपाने सांगितले असेल, आणि ते कार्य केल्यावर मोक्ष प्राप्त होतो असे असेल, तर तो मोक्ष अनित्यच होईल. आणि तसे झाले ह्यणजे कमीज्यास्त प्रमाणाने असणारी आणि अनित्य अशी पूर्वी सांगितलेली जी कर्माची फले त्यांपैकीच मोक्ष हे एक विशेष प्रकारचे फल होईल. परंतु सर्व मोक्षवादी लोकांनी मोक्ष नित्य मानिला आहे; म्हणून 'कार्याला अंगभूत अशा रूपाने ब्रह्माचा उपदेश केला आहे' असे मानणे योग्य नाही. शिवाय, 'जो मी ब्रह्म आहे असे जाणतो तो ब्रह्मच होतो' (मुं. ३।२।९), 'त्या कार्यकारणरूप ब्रह्माचे दर्शन झाल्यावर ह्याची सर्वे कर्मे नष्ट होतात' (मुं. २।२।८); 'जो ब्रह्माचा आनंद जाणतो त्याला कशापासूनही भय नाही' (तै २।९); 'हे जनका! तूं निर्भय झालास' (वृ. ४।२।४); 'त्याने मी ब्रह्म आहे अशा रूपाने आपल्यालाच जाणले आणि त्यामुळेच ते सर्व झाले' (वृ. १।४।१०); 'सर्व एक आहे असे पाहणाऱ्याला शोक आणि मोह कोठून?' (ई. ७) इत्यादि श्रुती 'ब्रह्मज्ञानानंतर (लागलीच) मोक्ष प्राप्त होतो' असे सांगितले, व त्यावरून 'या दोहोंमध्ये तिसरे कांही कर्तव्य नाही' असे त्या दाखवितात. तसेच ब्रह्मज्ञान आणि मोक्ष यांच्यामध्ये तिसरे कांही कर्तव्य नाही असे दाखविण्याकरितां 'ते हे पाहून वामदेव ऋषीला मी मनु होतो, मी सूर्य होतो असे ज्ञान झाले' (वृ १।४।१०) ही श्रुतिही उदाहरणार्थ घ्यावी. जसे 'उभा राहून गातो' या वाक्यांत उभे राहणे

४७. म्हणजे अशरीरत्व हे कर्मफलांपासून भिन्न असल्यामुळे ब्रह्मच होय. तेव्हां मोक्ष हा ब्रह्मापासून भिन्न नसल्यामुळे तो कूटस्थ आहे, आणि त्याला धर्माधर्माचा स्पर्श नाही अग भावार्थ. गोविदानंदांनी दिलेल्या तीन अर्थांपैकी हा पहिला अर्थ होय, व वरील भाषांतर याच अर्थाला अनुसरून केले आहे. या वाक्याच्या आरंभीचा 'आतां' हा शब्द गात्रून जेव्हां वाक्याचा पाठ असेल, तेव्हां त्या वाक्याचा अर्थ असा :—ज्याचा विचार येथे प्रस्तुत आहे ते ब्रह्म होय. तेव्हां जाणावयाची वस्तु येथे निराळी असल्यामुळे ब्रह्माला धर्माधर्माचा स्पर्श नाही. (२० आ०).

४८. कार्यकारणरूप म्हणजे कार्यकारणांचे अधिष्ठानरूप.

४९. प्रारब्ध कर्माहून इतर सर्व.

५०. जीवरूप ब्रह्माने.

५१. सर्व जग ब्रह्मरूपीच असल्यामुळे तो जीव सर्वजगरूपीच झाला.

५२. मोक्ष जर कर्मांचे फल होईल, तर ते फल स्वर्गादिकांप्रमाणे कांही काळ लोटल्यावर प्राप्त होईल, लागलीच प्राप्त होणार नाही; व तशा रीतीने श्रुतीला बाध येईल.

५३. 'ते ब्रह्म मी आहे' असे आपल्याला जाणून वामदेव ऋषीने पुढील ऋचा

आणि गाणें या दोन क्रियांमध्ये त्याच मनुष्यानें केलेली तिसरी कांहीं क्रिया नाही असें समजतें तसेंच वरील वाक्यांत समजावें. ' जो तूं आम्हांला आमच्या अविद्येच्या परतीराला नेऊन पोंचवितोस तो तूं आमचा बाप आहेस ' (प्र ६।८); ' ज्याअर्थी मी आपल्यासारख्यांपासून असें ऐकिलें आहे कीं जो आत्मा जाणतो तो शोकापासून मुक्त होतो त्याअर्थी हे भगवन् ! हा मी शोकांत आहे, मला शोकांतून पार पाडोवें ' (छां० ७।१।३); ' ज्याचे दोष नष्ट होऊन गेले आहेत अशा त्याला अज्ञानाचें पैल्वीर भगवान् सनत्कुमार यानें दाखविलें ' (छां० ७।२।६।२) इत्यादि श्रुती असें दर्शवितात कीं ' मोक्षाला आड येणाऱ्या ज्या गोष्टी त्यांची निवृत्ति करणें हेंच आत्मज्ञानाचें फल आहे. ' अशाच अर्थानें आचार्यांनीं रचिलेलें पुढील युक्तिसिद्ध सूत्र आहे:—' दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष आणि मिथ्याज्ञान ह्यांपैकीं उत्तरोत्तर गोष्टींच्या नाशानें पूर्वपूर्व गोष्टींचा नाश होऊन मोक्ष प्राप्त होतो. ' आतां हा मिथ्याज्ञानाचा नाश ' जीव आणि ब्रह्म हीं एक आहेत. ' अशा ज्ञानानें होतो. आतां ' मन अनंत आहे, विश्वेदेव अनंत आहेत, त्यामुळें त्याला अनंत असाच लोक मिळतो ' (बृ. ३।१।९) या श्रुतींत सांगितलेलें ज्ञान जसें भावनारूप आहे, तसें जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान भावनारूप आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, ' मन हें ब्रह्म आहे असें मानून त्याची उपासना करावी ' (छां.

केल्या (पाहिल्या) :—' मी मनु होतो ' , ' मी सूर्य होतो. ' या ऋचांमध्ये ' मीच सर्वांचा आत्मा आहे ' असें सांगितलें आहे. (बृ० भा०).

५४. भारद्वाज वगैरे सहा ऋषी पिप्पलाद नामक गुरुला म्हणतात.

५५. नारद सनत्कुमाराला म्हणतो.

५६. न्यायशास्त्राचे कर्ते जे गौतमाचार्य त्यांनीं.

५७. न्यायसूत्र १।१।२ पहा.

५८. ' मी गोरा आहे ' असें जें मिथ्याज्ञान त्याचा नाश झाला म्हणजे काम क्रोध वगैरे दोषांचा नाश होतो. दोषांचा नाश झाला म्हणजे (मनुष्याची) धर्माधर्मरूप प्रवृत्ति बंद होते. प्रवृत्ति बंद झाली म्हणजे पुनर्जन्म चुकतो. अशा रीतीनें पुनर्जन्म चुकला म्हणजे सर्व दुःखांचा ध्वंस होतो म्हणजे मोक्षप्राप्ति होते.

५९. ' आत्म्याचें तत्त्वज्ञान झालें म्हणजे मिथ्याज्ञानाची निवृत्ति होऊन मोक्ष प्राप्त होतो ' येथपर्यंत न्याय आणि वेदान्त यांचें साम्य आहे. पण आत्म्याच्या तत्त्वज्ञानाविषयीं त्या दोषांमध्ये मतभेद आहे. नैयायिकांच्या मतीं आत्मा एक नाही; प्रत्येक शरीराला भिन्न भिन्न आत्मा आहे; तेव्हां आत्मे भिन्न भिन्न आहेत असें तत्त्वज्ञान झालें म्हणजे त्यांच्या मतीं मिथ्याज्ञानाची निवृत्ति होत. वेदांत्यांच्या मतीं ही निवृत्ति ' आत्मा एकच आहे ' अशा आत्म्याच्या तत्त्वज्ञानापासून होते.

६०. साधर्म्यामुळें एखाद्या निकृष्ट वस्तूवर तिच्यापेक्षां उत्कृष्ट वस्तूच्या ऐक्याची कल्पना करणें याला ' भावना ' म्हणतात. उदाहरणार्थ प्रकृत वाक्यांत मन निकृष्ट आहे; त्याच्यापेक्षां विश्वेदेव उत्कृष्ट आहेत; व या दोहोंमध्ये अनन्तत्व हें साधर्म्य आहे; कारण मनाच्या वृत्ती अनन्त

३।१८।१); 'सूर्य ब्रह्म आहे असा उपदेश होय' (छां. ३।१९।१) या वाक्यांत 'मन आणि सूर्य हीं ब्रह्म आहेत' अशा रीतीनें मन आणि सूर्य यांवर ज्याप्रमाणें ब्रह्माचा अध्यास आहे त्याप्रमाणें जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान अध्यासरूपी आहे असेही म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, 'वायु हा संहारकर्ता आहे' (छां. ४।३।१) 'प्राण हा संहारकर्ता आहे' (छां. ४।३।३) या श्रुतींत सांगितलेल्या ध्यानाप्रमाणें जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान एका विशिष्ट क्रियेच्या योगानें झालें आहे असेही म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, 'आज्यावलोकन' इत्यादि कर्म ज्याप्रमाणें कर्माळा अंगभूत अशा वस्तूचे संस्कार आहेत, त्याप्रमाणें जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान हें कर्माळा अंगभूत जो जीव त्याचा संस्कार आहे असेही म्हणतां येत नाहीं. कारण

असल्यामुळें मन अनन्त आहे; व विश्वेदेवही अनन्त आहेत; तेव्हां 'अनन्तत्व' या साधर्म्यामुळें जीवात्मा व परमात्मा एक आहेत अशी कल्पना केली आहे असें कोणी म्हणेल तर तें बरोबर नाहीं. कारण जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य खरें आहे, काल्पनिक नव्हे.

६१. अध्यास म्हणजे एका वस्तूवर निराळ्या वस्तूच्या ऐक्याचा आरोप. जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य खरें असल्यामुळें त्या ऐक्याचें ज्ञान आरोपात्मक (काल्पनिक) नाहीं. जरी भावना आणि अध्यास हीं दोन्ही काल्पनिकच आहेत, तरी भावनेमध्ये ज्याची भावना करावयाची त्याचेंच प्राधान्यानें ध्यान करावयाचें असतें; परंतु अध्यासामध्ये ज्यावर आरोप करावयाचा त्या—(अधिष्ठाना—) चें ध्यान करावयाचें असतें. असा भावना व अध्यास या दोहोंमध्ये भेद जाणावा. (आ०).

६२. छांदोग्य उपनिषदामध्ये संवर्गविद्येंत असें वर्णन आहे कीं वायु हा संहारकर्ता आहे. कारण प्रलयकाळीं अग्नि, सूर्य, चंद्र वगैरे देवता वायूंतच लय पावतात. त्याप्रमाणें प्राण हाही संहारकर्ता आहे. कारण जेव्हा मनुष्य निजतो तेव्हां त्याची वाणी, चक्षू, श्रोत्रे वगैरे ही प्राणांतच लय पावतात. या ठिकाणीं 'संहार करणे' या विशिष्ट क्रियेच्या योगानें वायू व प्राण हे संहारकर्ते आहेत असें ध्यान सांगितलें आहे. तसेंच, 'वृद्धि' या विशिष्ट क्रियेच्या योगानें (म्हणजे जीव वाढतो व ब्रह्मही वाढतें म्हणून) जीव व ब्रह्म हीं एकच आहेत अशी गौण कल्पना आहे असें कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाहीं, कारण हें ऐक्यज्ञान खरें आहे, गौण नव्हे.

६३. उपांशुयाज नामक यागामध्ये त्याला (अंगभूत म्हणजे) लागणारें जें आज्य (घृत) तें यजमानपत्नीनें पाहिलेलें असावें असा त्या आज्याला 'पाहणें' हा संस्कार सांगितला आहे. त्याप्रमाणें यज्ञक्रियेमध्ये त्या क्रियेला (अंगभूत म्हणजे) लागणारा कर्ता जो जीव त्यानें आपल्या आत्म्याला पाहवें (म्हणजे आत्मा आणि ब्रह्म एक आहेत असें जाणावें). येथें आत्म्याला 'पाहणें (ऐक्यदर्शन)' हा संस्कार सांगितला आहे असें कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण दर्शपूर्णमास इष्टीच्या प्रकरणांत आज्यदर्शन सांगितलें आहे; म्हणून तेथें आज्याला 'दर्शन' हा संस्कार आहे असें मानणें बरोबर आहे. परंतु हें आत्म्यैक्यदर्शन कोणत्याही यज्ञाच्या प्रकरणांत सांगितलेलें नाहीं. म्हणून आत्म्याला 'ऐक्यदर्शन' हा संस्कार आहे असें मानणें बरोबर नाहीं. (भा०)

जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान हें भावनादिरूप (अयथार्थ ज्ञान) आहे असें मानिलें, तर ' तें तूं आहेस ' (छां. ६।८।७), ' मी ब्रह्म आहे ' (वृ. १।४।१०), ' हा आत्मा ब्रह्म आहे ' (वृ. २।५।१९) या वाक्यांतील शब्दांचें ' जीवब्रह्मैक्यरूप वस्तूचें (यथार्थ रीतीनें) ज्ञान करून देणें ' हें जें तात्पर्य आहे त्याला बाध येईल. तसेंच, ' हृदयाच्या ग्रंथीचा भंग होतो, सर्व संशयांचा उच्छेद होतो ' (मुं. २।२।८) इत्यादि ' ब्रह्मज्ञानाचें अविद्यानिवृत्ति हें फल आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुतीहि बाधित होतील. तसेंच, ' जो मी ब्रह्म आहे असें जाणतो तो ब्रह्मच होतो ' (मुं. ३।२।९) इत्यादि ' जीवाला ब्रह्मभाव प्राप्त होतो ' असें प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांचा, ' जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान हें भावनादिरूप आहे ' असा पक्ष घेतला तर नीट अर्थ लागणार नाही. तेव्हां जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान हें भावनादिरूप नाही असें सिद्ध झालें. यावरून ब्रह्मज्ञान हें पुरुषाच्या कृतीवर अवलंबून नाही, तर प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं जाणतां येणाऱ्या वस्तूंच्या ज्ञानाप्रमाणे वस्तूवरच केवळ अवलंबून आहे असें स्पष्ट झालें. तेव्हां अशा प्रकारचें ब्रह्म व त्याचें ज्ञान यांचा कोणत्याही युक्तीनें कार्य वस्तूंमध्ये अंतर्भाव होतो असें दाखविणें शक्य नाही. तसेंच, ' जाणणें या क्रियेचें कर्म ' या रूपानें ब्रह्माचा कार्य वस्तूंमध्ये अंतर्भाव होतो असेंही म्हणतां येत नाही. कारण ' जाणिलेल्याहून अन्य, तसेंच न जाणिलेल्याहून अन्य ' (के. १।३), ' ज्याच्या योगानें मनुष्य हें सर्व जाणतो त्याला तो कशाच्या योगानें जाणिल ? ' (वृ. २।४।१३) या श्रुतीमध्ये ब्रह्म हें ' जाणणें ' या क्रियेचें कर्म होत नाही असें सांगितलें आहे. तसेंच, ब्रह्म हें उपासना-क्रियेचेंही कर्म होत नाही असें पुढील श्रुतीवरून स्पष्ट होतें : -- ' जें वाणीनें बोलतां येत नाही, पण ज्याच्या योगानें वाणी बोलते ' (के. १।४) अशा रीतीनें ब्रह्म हें वाणी, मन, इत्यादिकांचा विषय नाही असें प्रतिपादन करून पुढें असें म्हटलें आहे : ' तेंच ब्रह्म असें तूं जाण, जें हें (ब्रह्म म्हणून लोक) भजतात तें नव्हे ' (के. १।४) आतां असें कोणी म्हणेल कीं ब्रह्म हें जर वाणी, मन, इत्यादिकांचा विषय नाही तर तें शास्त्रगम्य कसें ? तर त्यावर आमचें उत्तर असें कीं अविद्येमुळे कल्पिलेल्या भेदांची निवृत्ति करणें हाच शास्त्राचा उद्देश आहे. ' हें ' अशा रूपानें ब्रह्म हें (वाणी, मन, इत्यादिकांचा) विषय आहे असें प्रतिपादन करण्याचा शास्त्राचा हेतु नाही; तर ब्रह्म हें प्रत्यगात्मा असल्यामुळे कशाचाही विषय नाही असें प्रतिपादन करणें, आणि त्याच्या योगानें अविद्येनें कल्पिलेले जे ज्ञेय, ज्ञाता, आणि ज्ञान इत्यादि भेद त्यांना दूर करणें, हाच शास्त्राचा हेतु आहे. शास्त्रही असेंच सांगतें :—ज्याला (ब्रह्म) समजलें नाही त्याला तें समजलें; व ज्याला

६४. कार्याहून.

६५. कारणाहून.

ते समजले त्याला ते समजले नाही; जाणणाऱ्यांनी न जाणिलेले आणि न जाणणाऱ्यांनी जाणिलेले ' (के० २।३); 'दृष्टीच्या द्रष्ट्याला तू पाहू शकणार नाहीस, ज्ञानाच्या ज्ञात्याला तू जाणू शकणार नाहीस ' (बृ. ३।४।२) इत्यादि. तेव्हां अविद्येने कल्पिलेले जे आत्म्याचे संसारित्व त्याची निवृत्ति करून नित्यमुक्त असा जो आत्मा तत्स्वरूपीच मोक्ष आहे असे शास्त्राने प्रतिपादन केले असल्यामुळे मोक्ष ' अनित्य ' आहे असा दोष येत नाही.

ज्यार्च्या मर्ती मोक्ष म्हणजे एक उत्पाद्य वस्तु आहे त्याच्या मर्ती, तसेच, ज्याच्या मर्ती मोक्ष म्हणजे एक विकार्य वस्तु आहे त्याच्या मर्ती, त्या मोक्षाला कायिक, वाचिक, किंवा मानसिक अशा एखाद्या कार्याची जरूर आहे हे म्हणणे युक्त आहे. परंतु वरील दोन्ही मते घेतली असतां मोक्षाला निश्चयात्मक रीतीने अनित्यत्व प्राप्त होते, कारण दही वगैरे विकार्य पदार्थ किंवा घट वगैरे उत्पाद्य पदार्थ नित्य आहेत असे लोकांत कधीही आढळत नाही. आतां मोक्ष म्हणजे एक प्राप्य वस्तु आहे असे मानून त्याला एकाद्या कार्याची जरूर आहे असे म्हणशील तर तसेही म्हणतां येत नाही. कारण, आपला जो आत्मा तत्स्वरूपी मोक्ष असल्यामुळे तो आपल्याला प्राप्त करून घ्यावयाचा आहे असे नाही. बरे, मोक्षरूपी ब्रह्म हे आपल्या आत्म्याहून निराळे आहे असे मानिले, तरी देखील ते प्राप्त करून घ्यावयाचे आहे असे नाही. कारण ब्रह्म हे सर्वव्यापी असल्यामुळे त्याचे स्वरूप आकाशाप्रमाणे सर्वांना नित्य प्राप्त झालेलेच आहे. बरे, मोक्ष ही एक संस्कार्य वस्तुही नाही की जिच्या योगाने त्या मोक्षाला

६६. म्हणजे ब्रह्म हे चैतन्याचा अविषय आहे असे ज्याला समजले त्याला ते बरोबर समजले; व ज्याला ते चैतन्याचा विषय आहे असे समजले त्याला ते बरोबर समजले नाही.

६७. ब्रह्म अविषय आहे असे ज्यांनी बरोबर जाणले त्यांच्या मर्ती ते ' न जाणलेले ' म्हणजे अदृश्य आहे; व ज्यांनी ते अविषय आहे असे जाणले नाही त्यांच्या मर्ती ते ' जाणिलेले ' म्हणजे दृश्य आहे.

६८. क्रियेचे फल चारच प्रकारचे असते :—उत्पात्ति, विकार, प्राप्ति आणि संस्कार. मोक्ष हा या चारी प्रकारच्या फलांपासून भिन्न असल्यामुळे क्रियासाध्य आहे असे म्हणतां येत नाही असे आतां भाष्यकार सांगतात.

६९. उत्पन्न करण्याला योग्य. उत्पाद्य वस्तु ही उत्पादक वस्तूपासून भिन्न असते. पण एकाच वस्तूला भिन्न अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे तिला विकार म्हणतात. उदा०—दुधालाच एक विशिष्ट अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे त्याला दही म्हणतात. अशा रीतीने ' उत्पाद्य ' वस्तु ही ' विकार्य ' वस्तूहून भिन्न आहे.

७०. ज्याप्रमाणे ज्या गांवाला जावयाचे आहे तो गांव आपल्याला प्राप्य वस्तु आहे, त्याप्रमाणे ब्रह्म हे नित्यसिद्ध असूनही प्राप्य वस्तु आहे असे मानून.

७१. तांदूळ हे शुद्ध करावयाचे (संस्कार्य) असल्यामुळे त्यांना धुण्याची अपेक्षा आहे. तसा मोक्ष हा शुद्ध करावयाच्य (संस्कार्य) नाही.

एखाद्या कार्याची जरूर लागेल. कारण, संस्कार म्हटला म्हणजे तो 'संस्कार्य वस्तूवर कांहीं गुण उत्पन्न करणे' किंवा 'त्या संस्कार्य वस्तूवरील कांहीं दोष घालवणे' अशा दोन रीतींनीं संभवतो. त्यांपैकी ह्या ठिकाणी 'गुण उत्पन्न करणे' या रीतीनें संस्कार संभवत नाही. कारण, 'ज्यांत कांहीं अतिशय उत्पन्न करितां येत नाही' असें जें ब्रह्म तत्त्वरूपीच मोक्ष आहे. तसेंच, 'दोष घालविणे' या रीतीनेंही या ठिकाणी संस्कार संभवत नाही. कारण, नित्यशुद्ध जें ब्रह्म तत्त्वरूपीच हा मोक्ष आहे. बरे, तूं म्हणशील की 'ज्याप्रमाणें आरशावर घासण्याच्या क्रियेच्या योगानें संस्कार घडला असतां त्याच्या ठिकाणीं पूर्वी अदृश्य असलेला स्वतःचा चकचकीतपणा हा धर्म व्यक्त होतो, त्याप्रमाणें एखाद्या क्रियेच्या योगानें आत्म्यावर संस्कार घडला असतां पूर्वी अदृश्य असलेला स्वतःचाच मोक्ष हा धर्म व्यक्त होतो' तर तसेंही नाही. कारण, आत्मा हा क्रियेचा आश्रय होतो असें मानणेंच शक्य नाही. कारण, क्रिया ही ज्या आश्रयावर राहिल त्या आश्रयांत कांहीं विकार उत्पन्न केल्यावांचून ती मुळीं अस्तित्वांतच येऊं शकत नाही. आतां क्रियेच्या योगानें आत्मा विकार पावतो असें मानिलें, तर आत्म्याला अनित्यत्व येऊं लागेल. शिवाय, 'हा अविकार्य आहे असें म्हणतात' इत्यादि वाक्यांना बाध येऊं लागेल; आणि तें तर इष्ट नाही. तेव्हां यावरून आत्म्यावर स्वतःची क्रिया संभवत नाही असें सिद्ध होतें. तसेंच, इतर पदार्थावरील क्रियेचा आत्मा हा विषय होत नसल्यामुळे त्या क्रियेच्या योगानेंही आत्म्यावर संस्कार होऊं शकत नाही. आतां यावर तूं अशी शंका घेशील की 'देहावरील स्नान, आचमन, यज्ञोपवीतधारण इत्यादि क्रियांच्या योगानें आत्म्यावर संस्कार घडतो असें दृष्टोत्पत्तीस येतें;' पण ही शंका बरोबर नाही. कारण 'अविद्येमुळे कल्पिलेल्या देहाहून अभिन्न' अशाच आत्म्यावर वरील क्रियेचा संस्कार घडतो; आणि स्नान, आचमन वगैरे क्रियांचा देहाशीं संबंध असतो असा अनुभवच आहे. तेव्हां देहावर राहणाऱ्या त्या क्रियांच्या योगानें देहाहून अभिन्न असा जो कोणी अविद्येमुळे 'आत्मा' म्हणून कल्पिला जातो त्याच्यावरच संस्कार घडतो असें मानणें युक्त आहे. ज्याप्रमाणें देहावर केलेल्या औषधोपचारांमुळे उत्पन्न झालेलें जें देहांतील धातूंचें सौम्य त्याच्या योगानें देहाहून अभिन्न आणि देहाचा अभिमानी असा जो कोणी असतो त्यालाच आरोग्यरूपी फल प्राप्त होतें, कारण 'मी बरा झालों' असें

७२. जसें धुण्याचा संस्कार हा तांदुळांमध्ये 'शुद्धि' हा गुण उत्पन्न करितो किंवा वस्त्राचा मलरूप दोष घालवितो.

७३. म्हणजे ज्याला क्रिया आहे अशा इतर पदार्थाशीं आत्म्याचा संयोग नसल्यामुळे.

७४. देह हा सात धातूंनीं बनला आहे. त्या सात धातू ह्या :—त्वचा, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा आणि शुक्र. ह्या धातू जेव्हां समान अवस्थेंत असतात तेव्हां देहाला आरोग्य असतें, आणि त्यांच्या अवस्थेंत फेरबदल झाला म्हणजे देहांत रोग उत्पन्न होतो असें वैद्यकशास्त्राचें मत आहे.

ज्ञान त्यालाच होते; त्याप्रमाणेच स्नान, आचमन, यज्ञोपवीतधारण इत्यादि क्रियांच्या योगाने 'मी शुद्ध झालों, मी संस्कृत झालों' असे ज्ञान ज्याला होते त्याच्यावरच त्या क्रियांच्या योगाने संस्कार घडतो; आणि तो तर देहाहून अभिन्नच आहे. आणि तोच देहाभिन्न आत्मा—जो 'मी' असे आपल्याला म्हणविणारा, जो 'मी' या ज्ञानाचा विषय, आणि जो सर्व ज्ञानांचा कर्ता तोच—सर्व क्रिया करितो आणि त्यांचीं फळेंही तोच उपभोगितो हें पुढील ऋचांवरून स्पष्ट होते:—' त्या दोहोंपैकीं एक मधुर फळ भक्षण करितो, आणि दुसरीं कांहीं भक्षण न करितां (केवळ) पहात असतो ' (मुं. ३।१।१); 'देह, इंद्रिये आणि मन यांनी युक्त अशाच आत्म्याला विद्वान् लोक 'भोक्ता' असे म्हणतात' (का १।३।४). तसेच, 'तो एक देव सर्व भूतांमध्ये गुप्त रीतीने राहणारा, सर्वव्यापी, सर्व भूतांचा अंतरात्मा, क्रियांचा साक्षी, सर्व प्राण्यांच्या ठिकाणी राहणारा, सर्वद्रष्टा, ज्ञाता, निरुपाधिक आणि निर्गुण असा आहे ' (श्वे. ६।१।१); आणि 'तो सर्वव्यापी, दैदीप्यमान, ज्याला देह नाही, ज्याला व्रण नाही, ज्याला शिरा नाहीत असा; व शुद्ध आणि पापरहित असा आहे ' (ईशा. ८) ह्या दोन ऋचा असे दाखवितात की 'ब्रह्म हें नित्य, शुद्ध आणि ज्यांत कांहीं अतिशय उत्पन्न करितां येत नाही असे आहे ' आणि ब्रह्म होणे म्हणजेच मोक्ष होय. यावरून मोक्ष ही संस्कार्य वस्तूही नाही असे सिद्ध झालें. आतां मोक्षस्थली क्रियेचा रिधाव होण्याला वर सांगितलेल्या चार मार्गाहून अन्य मार्ग दाखविणे कोणालाही शक्य नाही. तेव्हां या स्थली एक 'ज्ञान' ही गोष्ट मात्र वर्ज्य करून कोणत्याहि क्रियेचा म्हणून यत्किंचितही रिधाव होणे शक्य नाही. शंका:—पण ज्ञान हो सुद्धां एक मानसिक क्रिया नव्हे काय ? (उत्तर:—) नव्हे; कारण क्रिया आणि ज्ञान या दोहोंमध्ये फार फरक आहे. एखाद्या वस्तूसंबंधाने त्या वस्तूच्या स्वरूपाची मुळीच अपेक्षा न धरितां जें कांहीं 'करावें' म्हणून सांगितलें असतें, आणि जें पुरुषाच्या प्रयत्नावर अवलंबून असतें, त्याला 'क्रिया' असे म्हणतात. उदाहरणार्थ:— 'ज्या देवतेकरितां (अंधैर्युने) हवि घेतला असेल त्या देवतेचे (होर्त्याने) 'वषट्' असा

७५. जीवात्मा—ज्याला सत्त्वगुणाशी संबंध असल्यामुळे कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे प्राप्त होतात.

७६. परमात्मा—जो केवळ 'साक्षी' या रूपाने प्रकाशित होतो.

७७. लिंगदेह.

७८. या दोन विशेषणांनी 'त्याला स्थूल देह नाही' असे सुचविलें आहे.

७९. यज्ञांतील सर्व कर्मे करणाऱ्या यजुर्वेदी ब्राह्मणाने.

८०. यज्ञांत मंत्र म्हणणाऱ्या ऋग्वेदी ब्राह्मणाने.

८१. देवतेला हवि देतांना 'वषट्' शब्दाचा उच्चार करितात.

उच्चार करीत मनांत ध्यान करावें ' 'संध्येचें मनामध्ये ध्यान करावें' (ऐ. ब्रा. ३।८।१) इत्यादि. आतां ध्यान म्हणजे चिंतन. तें जरी मानसिक आहे तरी तें पुरुषावर अवलंबून असल्यामुळे पुरुषानें तें करणें, न करणें किंवा अन्य तऱ्हेनें करणें यांतून कोणतेंही शक्य आहे. परंतु ज्ञानाची उत्पत्ति प्रमाणांपासून आहे. आणि त्या प्रमाणांचा विषय तर 'वस्तूचें यथार्थस्वरूप' हा होय. यामुळे ज्ञान होणें, न होणें किंवा अन्य तऱ्हेनें होणें ही गोष्ट अशक्य आहे. तें केवळ वस्तूवरच अवलंबून असतें. विधिवाक्यांच्या किंवा पुरुषांच्या अधीन नसतें. म्हणून ज्ञान हें मानसिक असलें तरी तें ध्यानापासून फार भिन्न आहे. उदाहरणार्थ :— 'हे गौतमा ! पुरुषच अग्नि आहे. ' (छां० ५।७।१) ' स्त्रीच अग्नि आहे ' (छां० ५।८।१) या श्रुतीमध्ये स्त्री-पुरुषांवर जी अग्नीची भावना केली आहे ती मानसिक आहे खरी, तथापि ती भावना केवळ चोदनेपासून उत्पन्न होत असल्यामुळे क्रियाच होय, आणि ती पुरुषावर अवलंबूनही आहे. परंतु प्रसिद्ध अग्नीच्या ठिकाणी जी ' अग्नि ' अशी बुद्धि हांते ती विधि-वाक्यांच्या अधीन नाही. तसेंच ती पुरुषाच्याही अधीन नाही; तर ती प्रत्यक्षप्रमाणावरून कळणाऱ्या वस्तूच्याच अधीन आहे; म्हणून ती ज्ञानच होय; क्रिया नव्हे. याप्रमाणेंच (इतर) सर्व प्रमाणांवरून कळणाऱ्या वस्तूविषयीही समजावें. तेव्हां असें असल्यामुळे ' नित्यसिद्ध ब्रह्मच आत्मा आहे ' हें ज्ञान देखील विधिवाक्यांच्या अधीन नाही. म्हणून त्या ज्ञानाविषयी विध्यर्थक प्रयोग जरी श्रुतीमध्ये आढळतात, तरी ते नियोग^२ करण्याला अयोग्य अशा वस्तूलाच अनुलक्षून असल्यामुळे, दगडावर चालविलेल्या वस्तूच्या तीक्ष्ण धारेप्रमाणें कुंठित होतात. (बरें, वरील विध्यर्थक प्रयोग ज्ञाना-विषयी नसून ज्ञेयरूप ब्रह्माविषयी आहेत असेंही ह्मणतां येत नाही.) कारण ते प्रयोग ज्या ब्रह्मरूप वस्तूसंबंधानें आहेत ती वस्तु त्याज्यही नाही आणि ग्राह्यही नाही. (शंका :—) तर मग ' अगे, आत्म्याला पहावें, त्याचें श्रवण करावें ' (बृ. २।४।५) इत्यादि जीं विधिवाक्यांसारखीं दिसणारीं वाक्यें त्यांचा काय उपयोग ? उत्तर :— मनुष्याच्या प्रवृत्तीचे जे स्वाभाविक विषय त्यांपासून त्याला पराङ्मुख करणें हाच त्यांचा उपयोग. माझे इष्ट व्हावें आणि अनिष्ट होऊं नये अशा बुद्धीनें जो बाह्य विषयांना अनुलक्षून प्रवृत्त होतो, पण ज्याला त्या बाह्य विषयापासून परम पुरुषार्थ प्राप्त होत नाही, त्या परम पुरुषार्थाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला देहादिकांच्या प्रवृत्तीचे जे स्वाभाविक विषय त्यांपासून पराङ्मुख करून ' अगे ! आत्म्याला पहावें ' (बृ० २।४।५) इत्यादि श्रुती त्यांच्या विचारांचा ओघ प्रत्यगात्म्याकडे वळवितात. येणेंप्रमाणें आत्मतत्त्वाच्या शोधार्थ प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला ' त्याज्य नाही आणि ग्राह्य नाही ' अशा आत्मतत्त्वाचा उपदेश पुढील श्रुती करितात :— ' हें जें सर्व तें हा आत्मा

होय' (बृ० २।४।६); ' परंतु जेथे ह्याला सर्व आत्मरूपच झाले तेथे हा कशाने काय पाहील?...कशाने काय जाणील?... अगे! जो जाणणारा आहे त्याला (दुसरा कोण) कशाने जाणील?' (बृ० ४।५।१५); ' हा आत्मा ब्रह्म आहे ' (बृ० २।५।१९). आतां आत्मज्ञानामध्ये ' कांहीं एक करावयाचें नाही ' हीच मुख्य गोष्ट असल्यामुळे त्या ज्ञानापासून कांहीं टाकावयाला किंवा ध्यावयाला मिळत नाही हें खरें; पण तें तसेंच आम्हांला कबूल आहे; इतकेंच नाही; तर आम्हांला हें भूषणच आहे की ' ब्रह्म आत्मा आहे ' असे ज्ञान झाले असतां आमचे सर्व कर्तव्य संपून आम्ही कृतकृत्य होतो. श्रुतीत व स्मृतीतही असेच सांगितले आहे:—' मी हा आहे अशा रूपाने जो पुरुष आत्म्याला जाणील तो कोणाची इच्छा पूर्ण होण्याकरितां-कोणाची मर्जी संभाळण्याकरितां-शरीराची दुःखे भोगण्यास तयार होईल?' (बृ० ४।४।१२): ' हे अर्जुना ! हें (गुह्य तत्त्व) जाणून बुद्धिमान् मनुष्य कृतकृत्य होतो ' (भ० गी० १५।२०). यावरून ' ज्ञानविधीचा विषय ' अशा रूपाने शास्त्रांत ब्रह्माचें प्रतिपादन केले नाही असे सिद्ध होते. आतां जे कोणी^{८३} म्हणतात की ' प्रवृत्तिविधी किंवा निवृत्तिविधी किंवा त्यांत अंगभूत गोष्टी यांशिवाय केवळ वस्तूचेंच प्रतिपादन करणारा असा वेदाचा एकही भाग नाही ' तें त्यांचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण उपनिषदांवरून जाणलेला जो पुरुष तो कोणालाही अंगभूत नसतो. जो उपनिषदांवरून जाणलेला, असंसारी, ब्रह्मरूप व उत्पाद्य वगैरे (वर सांगितलेल्या) चार प्रकारच्या द्रव्यांहून भिन्न, आणि जो आपल्या स्वतःच्या प्रकरणांतच वर्णिलेला आहे आणि म्हणूनच जो दुसऱ्या कोणाला अंगभूत आहे असे मानितां येत नाही, अशा त्या पुरुषाविषयी ' तो नाहीच, किंवा तो जाणला जात नाही ' असे म्हणणें संभवत नाही. कारण ' हा नाही, हा नाही असा हा आत्मा ' (बृ० ३।९।२६) या श्रुतीत त्या पुरुषाबद्दल आत्मशब्दाचा उपयोग केला आहे; आणि आत्मा नाही असे तर म्हणतां येत नाही. जो कोणी आत्म्याचें निराकरण करील त्याला ' तोच आत्मा आहे ' असे कबूल करावें लागेल. शंका:—' मी ' अशा ज्ञानाचा आत्मा विषय होत असल्यामुळे तो आत्मा उपनिषदांपासूनच जाणिला जातो असे मानणें योग्य नाही. उत्तर:—मी या ज्ञानाचा विषय (जो जीव) त्याचाही आत्मा हा साक्षी आहे. यावरून आत्मा हा ' मी ' या ज्ञानाचा विषय आहे या म्हणण्याचें खंडन झाले. ' मी ' या ज्ञानाचा विषय आणि कर्ता जो जीव त्याहून भिन्न त्या- (जीवा-) चा साक्षी, सर्व भूतांच्या ठायीं वास करणारा, (सर्वांना) सारखा, एक, कूटस्थ, नित्य आणि सर्वांचा आत्मा अशा या पुरुषाचें ज्ञान कर्मकांडापासून किंवा तर्कशास्त्रापासून कोणा-

८३. प्रभाकरमतानुयायी मीमांसक. ' प्रभाकर ' हा एक मोठा मीमांसक होता.

८४. उत्पाद्य, विकार्य, प्राप्य, व संस्कार्य अशा चार प्रकारच्या.

८५. आत्म्याचें.

लाही प्राप्त झालेले नाही. यास्तव त्याचा निषेध करणे किंवा त्याला विधीला अंगभूत करणे हे कोणालाही शक्य नाही. आणि सर्वांचा आत्मा असल्यामुळे तो त्याज्यही नाही किंवा ग्राह्यही नाही. कारण पुरुषाखेरीज सर्व वस्तू नाश पावतात. परंतु पुरुषाचा नाश होण्याला कांही कारण नसल्यामुळे तो अविनाशी आहे; आणि त्याला विकार होण्याला कांही कारण नसल्यामुळे तो कूटस्थनित्य आहे; आणि म्हणूनच तो नित्य, शुद्ध, बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचा आहे. यावरून ' पुरुषाहून दुसरे कांही श्रेष्ठ नाही, पुरुष हाच शेवटची पायरी होय; पुरुष हाच परम पुरुषार्थ होय ' (का. १।३।११) असे जे श्रुतीत सांगितले आहे ते सयुक्तिक आहे असे म्हणता येते. तसेच, ' त्या औपनिषद् पुरुषाविषयी मी तुला विचारित आहे. ' (बृ० ३।९।२६) या श्रुतीमध्ये पुरुषाला जे ' औपनिषद् ' हे विशेषण दिले आहे तेही पुरुषाचे उपनिषदांमध्ये मुख्यत्वेकरून वर्णन केले आहे असे मानले म्हणजेच बरोबर जुळते. तेव्हा सिद्ध वस्तूचे प्रतिपादन करणारा वेदामध्ये एक सुद्धा भाग नाही असे म्हणणे निव्वळ धाडस होय. आतां, शास्त्राचे तात्पर्य जाणणाऱ्या लोकांची जी वचने दाखविली की ' कर्माचा बोध करून देणे हाच वेदाचा दृश्य उद्देश आहे ' (शा. भा. १।१।१) इत्यादि—त्या वचनांचा ' धर्मविचार ' हा विषय असल्यामुळे ती वचने विधिप्रतिषेधरूपी शास्त्रालाच अनुलक्षून आहेत असे समजावे. शिवाय ' वेदवाक्यांचा कर्माचे प्रतिपादन हा उद्देश असल्यामुळे ज्या वाक्यांचा तो उद्देश नाही ती वाक्ये निरर्थक होत ' (जै. १।२।१) हा सार्वत्रिक नियम आहे असे घेऊन चाललांत, तर सिद्ध वस्तूचा जो वेदामध्ये उपदेश केला आहे तो निरर्थक होईल. प्रवृत्तिविधि आणि निवृत्तिविधि यांशिवाय सिद्ध वस्तूचाही जर ' ती पुढे होणाऱ्या क्रियेला उपयोगी आहे ' म्हणून शास्त्र उपदेश करते, तर मग कूटस्थनित्य अशा सिद्ध वस्तूचा शास्त्र उपदेश करित नाही असे कशावरून ? असा कांही नियम नाही की ' सिद्ध वस्तु क्रियेच्या उपयोगी आहे ' असा उपदेश केल्याने ती वस्तु क्रियाच बनते. आतां तू असे म्हणशील की ' ती सिद्ध वस्तु जरी क्रिया बनली नाही, तरी ती क्रियेच्या उपयोगी असल्यामुळे त्या क्रियेकरितांच तिचा उपदेश केला आहे; तर हे म्हणणे बरोबर नाही. सिद्ध वस्तु क्रियेच्या उपयोगी आहे असे जरी म्हटले, तरी पण उपदेश हा ' क्रिया घडवून आणण्याची शक्ति जिच्या अंगांत आहे ' अशा सिद्ध वस्तूचाच केला आहे असे तुला कबूल केले पाहिजे. ' क्रियेच्या उपयोगी पडणे ' हे त्या सिद्ध वस्तूचे फल होय. परंतु

८६. म्हणून तो त्याज्य नाही.

८७. म्हणून तो ग्राह्यही नाही. कारण साध्य वस्तूच नेहमी ग्राह्य असते.

८८. उदा० ' सोमाचा यज्ञ करावा; ' ' दद्याची आहुती द्यावी ' या वाक्यांत सोम आणि दही हे शब्द क्रियावाचक नसल्यामुळे निरर्थक होतील.

तेवढ्याने वस्तूचा उपदेशच केला नाही असें मात्र होत नाही. आतां तूं असें म्हणशील कीं ' बरे, वस्तूचा उपदेश केला आहे असें मानिलें तरी त्यापासून तुम्हांला काय उपयोग ? यावर आमचें उत्तर:—अज्ञात अशा आत्मरूपी सिद्ध वस्तूचाही वरीलप्रमाणें उपदेश असण्यास कांही हरकत नाही, व या वस्तूच्या ज्ञानापासून संसाराला कारण जें मिथ्याज्ञान त्याची निवृत्ति होणें हें फल प्राप्त होतें. यावरून क्रियेच्या उपयोगी पडणाऱ्या वस्तूचा उपदेश जसा सफल आहे तसा आत्मरूप वस्तूचाही उपदेश सफल आहे असें सिद्ध झालें. शिवाय, ' ब्राह्मणाला मारूं नये ' इत्यादि वाक्यांत निवृत्तीचा उपदेश केला आहे; आणि ती निवृत्ति तर क्रिया नव्हे, किंवा क्रियेचें साधनही नव्हे. आतां ' ज्या उपदेशाचा क्रियाप्रतिपादन हा उद्देश नाही तो उपदेश निरर्थक होय ' असें मानिले म्हणजे ' ब्राह्मणाला मारूं नये ' इत्यादि निवृत्ति करणारे उपदेश निरर्थक होतील^२; आणि तें तर अनिष्ट आहे. वरील^३ वाक्यांत जी क्रिया करण्याविषयीं मनुष्याची प्रवृत्ति असते अशी जी 'मारणें'

८९. क्रियेला उपयोगी पडणाऱ्या दहीं वगैरे सिद्ध वस्तूच्या उपदेशाप्रमाणें. या सिद्ध वस्तूचा उपदेश जसा सफल आहे तसा ' आत्मा ' या सिद्ध वस्तूचा उपदेशही सफल आहे. सिद्ध वस्तूला दह्याप्रमाणें क्रियेच्या द्वारानेंच साफल्य असतें असा कांहीं नियम नाही.

९०. आतां कर्मकांडांतील निषेधवाक्यें जशीं सिद्ध वस्तूचेंच प्रतिपादन करणारी आहेत त्याप्रमाणें वेदान्तवाक्येंही सिद्ध वस्तूचेंच प्रतिपादन करणारी आहेत असें सांगतात.

९१. ' ब्राह्मणाला मारणें ' या क्रियेपासून मनुष्यानें निवृत्त व्हावें असा.

९२. निवृत्ति म्हणजे क्रियेचा अभाव. जसें ' मारूं नये ' म्हणजे ' मारणें या क्रियेचा अभाव. ' निवृत्ति ही क्रियेचा अभाव असल्यामुळें क्रिया होऊं शकत नाही; तसेंच ती क्रियेचें साधनही होऊं शकत नाही. कारण अभाव हा भावरूप वस्तूचें कारण नसतो व भावरूप वस्तूही नसतो. तेव्हां ' ब्राह्मणाला मारूं नये ' हें निषेधवाक्य क्रियेचें प्रतिपादन न करितां (निवृत्तिरूप) सिद्ध वस्तूचेंच प्रतिपादन करितें म्हणून ते निरर्थक होय

९३. आतां येथें अशी शंका आहे कीं, ' ब्राह्मणाचें हनन करूं नये ' या वाक्यांतील निषेधार्थक अव्यय जें 'न' त्याचा 'हनन करणें' या क्रियापदार्शी अन्वय असल्यामुळें 'हनन करूं नये' याचा अर्थ 'अहनन करावें' असा होतो. 'अहनन' म्हणजे 'जी करण्याविषयीं माझी स्वाभाविकच प्रवृत्ति आहे, ('कर' म्हणून मला कोणी शिकवावें लागत नाही) अशी जी हनन (म्ह. मारण्याची) क्रिया ती मी करणार नाही' असा हननाच्या विरुद्ध संकल्प. असा संकल्प आपण करावा हें आपल्याला फक्त वेदापासूनच कळतें; इतर प्रमाणांवरून कळत नाही. तेव्हांही इतर प्रमाणांवरून न कळलेली संकल्परूप क्रियाच या वाक्यांत सांगितली आहे. तेव्हां निषेधवाक्य देखील क्रियेचेंच प्रतिपादन करणारें आहे असें समजावें. या शंकेवर उत्तर या वाक्यांत दिलें आहे. ' हनन करूं नये ' याचा अर्थ ' हनन क्रियेचा अभाव ' म्हणजे ' हनन क्रियेपासून निवृत्ति ' म्हणजे ' हनन क्रियेविषयीं उदासीनपणा '. तेव्हां हें औदासीन्यच ' न ' या अव्ययाचा अर्थ आहे. याहून भिन्न 'हननविरुद्ध संकल्परूप क्रिया' असा 'न' या अव्ययाच्या अर्थ मानणें शक्य नाही. हननविषयक औदासीन्य हा ' न ' चा मुख्यार्थ आहे. हननविरुद्ध

ह्या क्रियापदानें दाखविलेली ' मारण्याची क्रिया ' तिच्याशी ' न ' ह्याचा संबंध आहे एवढ्याने ' मारणें ' या क्रियेच्या निवृत्तीनें सुचविलेला जो उदासीनपणा त्या-शिवाय निराळी एक नवीन गोष्ट—आणि ती नवीन गोष्टही क्रियाच—सांगितली आहे अशी कल्पना करणें शक्य नाही. ' न ' ह्या शब्दाचा हा स्वभावच आहे की ' त्याचा ज्या (क्रिये—) शी संबंध असेल त्या (क्रिये—) चा अभाव दाखवावा.' आणि त्या अभावाचें ज्ञान हेंच उदासीनपणाला कारण होय. आणि लांकडें जाळून टाकूनच अग्नि जसा आपण स्वतः विज्ञतो त्याप्रमाणें तें क्रियेच्या अभावाचें ज्ञान क्रिया करण्याविषयीची इच्छा नष्ट करूनच आपण स्वतः नष्ट होतें. यावरून ' प्रजापतिव्रत ' वगैरे स्थळें वर्ज्य करून ' ब्राह्मणाला मारूं नये ' इत्यादि इतर

संकल्प हा ' न ' चा लक्ष्यार्थ आहे. जसें ' हा अब्राह्मण आहे ' या वाक्यांत ' हा ब्राह्मण नाही ' (ब्राह्मणाचा अभाव) हा ' न ' चा मुख्यार्थ; व ' हा ब्राह्मणभिन्न मनुष्य आहे ' (क्षत्रिय किंवा शूद्र आहे) हा लक्ष्यार्थ होय. तसेंच, ' हा अधर्म आहे ' या वाक्यांत ' हा धर्म नाही ' (धर्माचा अभाव) हा ' न ' चा मुख्यार्थ व ' ही धर्मविरुद्ध गोष्ट आहे ' (हें पाप आहे) हा लक्ष्यार्थ होय. आतां, शब्दाचा मुख्यार्थ टाकून लक्ष्यार्थ घेणें हें न्याय्य नाही. शिवाय, निषेध-वाक्यही क्रियापर घेतलें तर विधिवाक्य आणि निषेधवाक्य यांमध्ये भेद राहणार नाही. हनन-विरुद्ध संकल्प हाही ' न ' चा मुख्यार्थच आहे असेंही मानणें शक्य नाही. कारण तसें मानलें तर एका शब्दाला पुष्कळ मुख्यार्थ असतात असा दोष येईल. (या दोषाबद्दल २२ सूत्रा-वरील टीप पहा).

९४. ' हनन न करावें ' या वाक्यांत ' वें ' या प्रत्ययाचा अर्थ ' इष्ट गोष्टीचें साधन ' असा आहे. तेव्हां ' हनन न करावें ' याचा अर्थ ' हनन करणें हें इष्ट गोष्टीचें साधन नाही ' म्हणजे ' हनन करणें हें इष्ट गोष्टीच्या साधनाचा अभाव आहे ' असा होतो. तेव्हां अशा अभावाचें ज्ञान झालें म्हणजे मनुष्यामध्ये त्या हननक्रियेविषयी औदासीन्य उत्पन्न होतें. यावरून ही अभावबुद्धि ही औदासीन्याचें कारणच होय. आतां अशी शंका येईल की अभावबुद्धि जर औदासीन्याचें कारण आहे, तर (बुद्धि म्हणजे ज्ञान हें क्षणिक असल्यामुळे) ती अभावबुद्धि कांहीं वेळानें नष्ट झाली म्हणजे मनुष्याचें हननाविषयीचें औदासीन्यही नष्ट होईल व फिरून त्याची त्या हननक्रियेकडे प्रवृत्ति होऊं लागेल. या शंकेवर उत्तर या वाक्यांत दिलेलें आहे. हनन करणें हें इष्ट गोष्टीचे साधन आहे अशी भ्रान्ति होऊन हनन करण्याविषयी जी इच्छा होते त्या इच्छारूप लांकडाला जाळूनच अभावबुद्धिरूप अग्नि विज्ञतो. किंवा हननाविषयीची इच्छा नष्ट झाली म्हणजे हननक्रियाही आपोआप नष्ट होते.

९५. ' उदय पावत असलेल्या सूर्याला पाहूं नये ' हें निषेधवाक्य ब्रह्मचान्यानें काय काय व्रतें करावी या प्रकरणांत आलें आहे. येथें ' प्रजापतिव्रत ' (म्हणजे सूर्यव्रत) सांगितलें आहे. आतां ' व्रत ' म्हणजे कांहीं विशिष्ट क्रियेचें अनुष्ठान. तेव्हां ' व्रत ' शब्द अनुष्ठान-वाचक असल्यामुळे व व्रताचेंच प्रकरण येथें चालूं असल्यामुळे वरील निषेधवाक्य क्रियापर लावणें भाग आहे; म्हणजे या वाक्यांत ' पाहणें ' या क्रियेच्या विरुद्ध ' न पाहण्याचा संकल्प ' ही क्रियाच येथें सांगितली आहे असें समजावें. परंतु ' ब्राह्मणाचें हनन करूं नये ' वगैरे ठिकाणी व्रताचें प्रकरण चालूं नसल्यामुळे क्रियेचें प्रतिपादन केलें आहे असें समजण्याची जरूर

सर्व ठिकाणी त्या त्या वाक्यांत असलेल्या क्रियांच्या निवृत्तीने सुचविलेला उदासीनपणा हाच त्या त्या वाक्यांतील प्रतिषेधाचा अर्थ होय असें आम्ही मानतो. तेव्हां वेदांतील कांहीं भाग निरर्थक आहेत असें जे मागे (पृ. ३३ ओ. २९-३० मध्ये) म्हटले आहे ते पुरुषार्थाला निरुपयोगी अशीं जीं आख्यानादिरूपीं सिद्ध वस्तूचीं वर्णनें वेदांमध्ये आहेत त्यांसंबंधानें होय असें समजावें. आतां जें तूं मागे विधान केले आहेस कीं ' कार्यविर्वांमध्ये अंतर्भाव केल्यावांचून केवळ वस्तूचेंच कथन केले, तर तें ' पृथ्वीवर सात द्वीपे आहेत ' इत्यादि वाक्यांप्रमाणें निष्फल होईल तर त्या विधानाचें खंडन आम्ही मागेच केले आहे. कारण ' ही दोरी आहे, सर्प नव्हे ' असें केवळ वस्तूचेंच कथन केले तरी त्याला ' कांहीं फल असतें असें आपण पाहतों. आतां ब्रह्मश्रवण केल्यानंतरही पूर्वीप्रमाणेंच मनुष्य संसारांत पडलेला दिसून येत असल्यामुळे ' ही दोरी आहे, सर्प नव्हे ' ह्या रज्जुस्वरूपाच्या कथनाप्रमाणें वेदान्तवाक्यें सफल नाहींत असा तूं पूर्वी आक्षेप आणिला आहेस खरा; पण त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं ज्याला ' मी ब्रह्म आहे ' असें ज्ञान झालें आहे तो पूर्वीप्रमाणें संसारांत पडतो असें दाखवून देणें शक्य नाहीं. कारण, वेदप्रमाणावरून उत्पन्न झालेल्या ' मी ब्रह्म आहे ' या ज्ञानाशीं संसारांत पडणें या गोष्टीचा विरोध आहे. शरीर वगैरेवर मीपणाचा अभिमान ब्रह्मज्ञानाच्या मनुष्याला दुःख, भय इत्यादि होतात असें दृष्टोत्पत्तीस येतें, म्हणून त्याला वेदप्रमाणावरून ब्रह्मज्ञान उत्पन्न होऊन तो त्याचा अभिमान दूर झाला असतांनाही तींच मिथ्याज्ञानापासून होणारीं दुःख, भय वगैरे फिरून त्याला होतात अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. उदाहरणार्थ—ज्याच्यापाशीं धन आहे आणि ज्याला त्या धनाविषयीं ' हें माझे ' असा अभिमान आहे अशा गृहस्थाश्रमी मनुष्याला तें धन चोरीस गेल्यामुळे दुःख होतें असें दृष्टोत्पत्तीस येतें, म्हणून तो संन्यासी होऊन त्याचा त्या धनाविषयींचा अभिमान सुटला असतांनाही तेंच धन चोरीस गेल्याचें दुःख फिरून त्याला होतें असा अनुभव नाहीं तसेंच, ज्यानें आपल्या कानांत कुंडलें घातलीं आहेत अशा मनुष्याला ' मीं कुंडलें घातलीं आहेत ' अशा अभिमानानें सुख झालेलें दृष्टीस पडतें, म्हणून तीं कुंडलें काढून टाकल्यावर व त्याविषयींचा त्याचा अभिमान गेल्यावर सुद्धां तेंच ' मीं कुंडलें घातलीं आहेत ' अशा अभिमानानें होणारें सुख फिरून त्याला होत नाहीं. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत सांगितली आहे:—' ज्याला शरीर नाहीं त्याला सुखदुःखें स्पर्श करीत नाहींत ' (छां० ८।१२।१). आतां तूं असें म्हणशील कीं ' मनुष्य मरण पावला म्हणजेच त्याला अशरीरत्व मिळणार, तो जीवंत आहे तोपर्यंत

नाहीं; तर त्या वाक्यांत सिद्ध वस्तूचेंच प्रतिपादन केले आहे असें समजलें पाहिजे; व असेंच वेदान्तवाक्यांविषयींही समजावें.

१६. ' सर्वांच्या भक्तीची निवृत्ति ' हें फल.

मिळणार नाही; ' तर तसें नाही. कारण सशरीरत्व हें आत्म्याला मिथ्या-ज्ञानामुळें प्राप्त होतें. 'मी शरीर धारण करणारा आहे' असा जो आत्म्याचा अभिमान तद्रूपी जें मिथ्याज्ञान त्याशिवाय अन्य कारणामुळें सशरीरत्व प्राप्त होतें अशी कल्पना करणें शक्य नाही. आणि अशरीरत्व हें तर नित्यच आहे, कारण तें कमापासून उत्पन्न होत नाही असें आम्ही मार्ग सांगितलेंच आहे. आतां आत्म्यानें केलेले जे धर्म आणि अधर्म त्यांच्या योगानें त्याला सशरीरत्व येतें असें तू म्हणशील तर तसेही नाही. कारण आत्म्याचा शरीराशीं संबंध आहे हीच गोष्ट मुळीं सिद्ध नसल्यामुळें आत्म्यानें धर्म आणि अधर्म केले आहेत हीही गोष्ट सिद्ध होत नाही. तेव्हां आत्म्यानें केलेल्या धर्माधर्मांमुळें आत्म्याचा शरीराशीं संबंध होतो, आणि शरीराशीं संबंध असल्यामुळे आत्मा धर्माधर्म करितो असा ' इतरेतराश्रय ' दोष येईल. आतां या वरील दोन गोष्टींचा परस्परकार्यकारणभाव अनादि आहे अशी कल्पना करणें म्हणजे ती केवळ अंधपरंपरें होय. शिवाय, आत्म्याचा क्रियेशीं संबंध नसल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्वच संभवत नाही. आतां तूं असें म्हणशील कीं ' राजे वगैरे लोकांना (स्वतः कर्तृत्व नसूनही कर्तृत्व असलेल्या लोकांशीं) त्यांनै सांनिध्य असल्यामुळें त्यांना कर्तृत्व आलेलें दिसून येतें ' तर तसें नाही. कारण राजे वगैरे लोकांना जें कर्तृत्व येतें तें त्यांनीं धन वगैरे देऊन संपादन केलेल्या चाकर लोकांच्या संबधानें येतें. पण ज्याप्रमाणें ह्या राजांच्या आणि चाकर लोकांच्या मध्ये स्वामिसेवकभावरूप संबंध होण्याला ' धन देणें ' वगैरे कारणें असतात त्याप्रमाणें आत्मा आणि शरीर वगैरे ह्यांच्यामध्ये स्वामिसेवकभावरूप संबंध होण्याला कांहीं कारणें आहेत अशी कल्पना करणें शक्य नाही. परंतु आत्मा आणि शरीर यांचा संबंध होण्याला मिथ्याभिमान कारण आहे ही गोष्ट मात्र प्रत्यक्ष आहे. यावरून आत्म्याला यजमानत्वही (मिथ्याभिमानामुळें) येतें हें स्पष्ट झालें. आतां येथे ' कोणी असें म्हणतात कीं ' देहादिकांहून भिन्न जो आत्मा त्याला आपल्या देहाविषयीं जो अभिमान आहे तो मिथ्या नव्हे, तर गौण होय ' ; पण हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ज्याला दोन वस्तूंमधील भेदाचें ज्ञान आहे त्याच्या संबधानेंच ' गौण व ' मुख्य ' या दोन शब्दांचा प्रयोग प्रसिद्ध आहे. उदाहरणार्थ :— ' आयाळ ' वगैरे असलेल्या एका विशिष्ट आकृतीच्या ठिकाणीं अन्वयव्यतिरेकांवरून ' सिंह ' अशी बुद्धि होते, व ' सिंह ' अशा शब्दाचा प्रयोग होतो,

१७. सगळेच आंधळे असले म्हणजे त्यांत जसा एक दुसऱ्याला वाट दाखवूं शकत नाही, त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय.

१८. यज्ञयागादिकांचें कर्तृत्व. तें भ्रांतीनें ' देहादिकांशीं आत्म्याचा संबंध आहे ' असें मानिल्यामुळें येतें.

१९. प्रभाकरमतानुयायी.

१००. ' जेथे जेथे आयाळ वगैरे असलेली एक विशिष्ट प्रकारची आकृति असते तेथे

तेव्हां हा प्रसिद्ध सिंह निराळा व एखाद्या पुरुषाला क्रौर्य, शौर्य वगैरे सिंहाचे प्रसिद्ध गुण जरी असले तरी तो पुरुष निराळा, असा या दोन वस्तूंमधील भेद ज्याला माहीत आहे त्याची त्या सिंहाच्या ठिकाणी झालेली 'सिंह' अशी बुद्धि व त्याचेकडून त्या सिंहाच्या ठिकाणी झालेला 'सिंह' या शब्दाचा प्रयोग ही दोन्ही 'मुख्य' होत व त्या पुरुषाच्या ठिकाणी झालेली 'सिंह' ही बुद्धि व त्या पुरुषाच्या ठिकाणी झालेला 'सिंह' या शब्दाचा प्रयोग ही दोन्ही 'गौण' होत असे म्हणतां येईल; परंतु ज्याला हा वस्तुभेद माहीत नाही त्याच्या संबंधानें असे म्हणतां येणार नाही. अशा मनुष्याची जर एका वस्तूच्या ठिकाणी निराळी बुद्धि झाली किंवा त्याच्याकडून त्या वस्तूच्या ठिकाणी निराळ्या शब्दाचा प्रयोग झाला तर ती बुद्धि व तो प्रयोग ही गौण नव्हेत; तर केवळ भ्रांतीमुळे उत्पन्न झालेली आहेत असे म्हटलें पाहिजे. उदाहरणार्थ :—अंधकारयुक्त जागेमध्ये ' हा खांब आहे ' असें ज्याला विशेष प्रकारचें ज्ञान झालें नाही त्या मनुष्याला त्या खांबाच्या ठिकाणी जी ' पुरुष ' अशी संशयात्मक बुद्धि होते ती, व त्या मनुष्याकडून त्या खांबाच्या ठिकाणी जो ' पुरुष ' अशा शब्दाचा संशयात्मक प्रयोग होतो तो, ही दोन्ही भ्रमात्मक होत, गौण नव्हेत. किंवा, शिंपेच्या ठिकाणी एकाएकी ' हें रुपेंच आहे ' अशी जी निश्चयात्मक बुद्धि होते व ' रुपें ' या शब्दाचा जो निश्चयात्मक प्रयोग होतो ती दोन्ही भ्रमात्मक होत, गौण नव्हेत. त्याप्रमाणें देहादि समुदायाच्या संबंधानें उपचारां-वांचून ' मी ' अशी जी बुद्धि होते व उपचारावांचून ' मी ' या शब्दाचा जो प्रयोग होतो ती दोन्ही आत्मा आणि अनात्मा यांमधील भेद न कळल्यामुळे उत्पन्न होतात; तेव्हां ती ' गौण ' आहेत असें कसें लक्षणतां येईल ? (आतां तूं असें म्हणशील कीं, अविवेकी लोकांची शरीरादिकांच्या ठिकाणी ' मी ' अशी बुद्धि आणि ' मी ' अशा शब्दाचा प्रयोग ही दोन्ही मिथ्या असूं शकतील; पण विवेकी लोकांची ती बुद्धि व तो प्रयोग ही गौणच होत तर तसें नाही. कारण) आत्मा आणि अनात्मा यांच्यामधील भेद ज्यांना कळला आहे अशा पंडित लोकांची देखील (अज्ञानी) धनगरांच्या सारखीच देहादिकांच्या ठिकाणी ' मी ' अशी बुद्धि होते व त्यांच्या-सारखाच त्या देहादिकांच्या ठिकाणी ' मी ' अशा शब्दाचा प्रयोग होतो. तेव्हां देहादिकांहून आत्मा भिन्न आहे असें मानणारांच्या मतीं देहादिकांच्या ठिकाणी जी ' मी ' अशी बुद्धि होते ती मिथ्याच होय, गौण नव्हे. यावरून सशरीरत्व हें

तेथें सिंह अशी बुद्धि आणि सिंह असा शब्दप्रयोग होतो ' हा अन्वय; व ' जेथें जेथें वर सांगितलेल्या प्रकारची आकृति नसते, तेथें तेथें सिंह अशी बुद्धि व सिंह असा शब्दप्रयोग होत नाही ' हा व्यतिरेक; या दोन नियमांवरून.

१०१. त्या दोघांना सारखे गुण आहेत असें ज्ञान झाल्यावांचून.

मिथ्याज्ञानापासून उत्पन्न होत असल्यामुळे ज्ञानी मनुष्याला तो जिवंत असतांना देखील (त्याचें मिथ्याज्ञान नष्ट झाल्यामुळे) अशरीरत्व प्राप्त होतें हें सिद्ध आहे. हीच गोष्ट पुढील ब्रह्मज्ञानी मनुष्याविषयीच्या श्रुतींत सांगितली आहे:—‘ ज्याप्रमाणें सर्पानें टाकून दिलेली कात वारुळांत मृत झालेली अशी पडते; त्याप्रमाणें हें शरीर पडतें; परंतु हा अशरीर आहे, अमृत आहे, प्राण आहे, ब्रह्मच आहे आणि तेजच आहे ’ (बृ० ४।१।७). ‘ वास्तविक डोळे नसून डोळे असलेल्यासारखा, कान नसून कान असलेल्या- सारखा, वाणी नसून वाणी असेलेल्यासारखा, मन नसून मन असलेल्यासारखा, प्राण नसून प्राण असलेल्यासारखा; ’ ‘ स्थितप्रज्ञाचें लक्षण काय ? ’ (भ० गी० २।५४) इत्यादि स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें सांगणारी स्मृति देखील ज्ञानी मनुष्याचा कोणत्याही क्रियेशीं संबंध नसतो असे दाखविते. तेव्हां ज्याला ‘ आत्मा ब्रह्म आहे ’ असें समजलें त्याला पूर्वीप्रमाणें संसारांत पडणें शक्य नाहीं; आणि जो पूर्वीप्रमाणें संसारांत पडतो त्याला ‘ आत्मा ब्रह्म आहे ’ असें ज्ञान झालें नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें शास्त्रावर कोणताहि दोष येत नाहीं. आतां तूं आणखी जें म्हटलें होतेस कीं ‘ श्रवणानंतर मनन आणि ध्यान करावें असें श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळे ब्रह्म हें विधीला अंगभूत आहे, त्याचें स्वतः- मध्ये पर्यवसान होत नाहो ’ तें तुझे म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण मनन आणि ध्यान हीं ब्रह्माचें ज्ञान होण्याकरितांच सांगितलीं आहेत. जर ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यावर त्या ब्रह्माचा इतर ठिकाणी विनियोग केला असेल^{१०२} तर तें विधीला अंगभूत होईल; परंतु असा विनियोग तर मुळींच केलेला नाहीं. कारण मनन आणि ध्यान ही दोन्हीही श्रवणाप्रमाणें ब्रह्माच्या ज्ञानाकरितांच सांगितलीं आहेत. तेव्हां उपासनाविधीला ब्रह्म अंगभूत आहे अशाविषयीं शास्त्र प्रमाण आहे असें म्हणणें संभवत नाहीं. यावरून सर्व वेदान्तवाक्यांचें स्वतंत्र ब्रह्म

१०२. ज्याप्रमाणें सर्पानें आपली कात वारुळांत टाकून दिली म्हणजे तो सर्प स्वतः जरी वारुळांत राहतो तरी त्याचा त्या कातीविषयीं आपलेपणाचा अभिमान नष्ट होतो, व ती कात मेलेली अशी पडते त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्यानें आपल्या शरीरावरील आपलेपणाचा अभिमान टाकून दिला म्हणजे तें शरीर खरोखरी मेळें नसून मेल्यासारखेंच पडतें. ज्ञानी मनुष्य जरी त्या शरीरांत असतो तरी त्याचा त्या शरीरावरील अभिमान गेल्यामुळे तो शरीररहित, मरण-रहित, परमात्मरूप (प्राण), ब्रह्मरूप व ज्ञानरूप असाच असतो. शरीराच्या प्रत्येक अवयवा- विषयीं त्याचा अभिमान नष्ट झाल्यामुळे त्याला खरोखर डोळे वगैरे अवयव नाहींतच; परंतु ते आहेत असें लोकांना मात्र दिसतें. या स्थितींत इतर व्यावहारिक लोकांप्रमाणें जरी तो सर्व क्रिया करतो, तरी त्या क्रिया तो अभिमान सोडून व निष्काम रीतीनें करित असल्यामुळे खरोखर रीतीनें तो त्या करित नाहींच. जरी तो संसारांत राहतो तरी खरोखर रीतीनें तो अस्संसारीच होय. या स्थितीला ‘ जीवनमुक्तदशा ’ असें म्हणतात.

१०३. ज्याची बुद्धि ब्रह्माच्या ठिकाणी स्थिर झाली आहे तो ‘ स्थितप्रज्ञ. ’

१०४. ‘ ब्रह्माचें ज्ञान करून घ्यावें ’ असा ज्ञानाविषयीं विधि मानून जर या ज्ञानरूप कार्यामध्ये ब्रह्माचा (ज्ञानाचें कर्म या रूपानें) विनियोग केला असेल तर.

प्रतिपादन करण्याविषयी तात्पर्य असल्यामुळे 'ब्रह्म स्वतंत्रच आहे' अशाविषयी शास्त्र प्रमाण आहे असे सिद्ध झाले. असे मानिले म्हणजेच 'आतां यास्तव ब्रह्म-जिज्ञासा' या सूत्रामध्ये ब्रह्माचे प्रतिपादन करण्याकरितां जो निराळ्या शास्त्राचा सूत्रकारांनीं आरंभ केला आहे तो सयुक्तिक होतो. कारण जर ब्रह्म हें उपासनाविधीला अंगभूत असतें, तर 'आतां यास्तव धर्मजिज्ञासा' (जै० १।१।१) या जैमिनीच्या प्रथम सूत्रामध्येच त्याचा आरंभ केलेला असल्यामुळे सूत्रकारांनीं निराळ्या शास्त्राचा आरंभ केला असता; आणि जर त्यांना तो करावयाचाच असता, तर 'आतां यास्तव ऋत्वर्थ व पुरुषार्थ यांची जिज्ञासा' (जै० ४।१।१) या जैमिनीच्या सूत्राप्रमाणें 'आतां यास्तव बाकी राहिलेल्या धर्माची जिज्ञासा' असा आरंभ केला असता. ब्रह्म आणि आत्मा एकच आहे अशा ज्ञानाविषयी पूर्वमीमांसेत कोठेही प्रतिज्ञा केली नसल्यामुळे त्यासाठीं 'आतां यास्तव ब्रह्मजिज्ञासा' असा निराळ्या शास्त्राचा आरंभ करणें युक्त आहे. यावरून 'मी ब्रह्म आहे' असे ज्ञान होईपर्यंतच सर्व विधी आणि सर्व प्रमाणें उपयोगी आहेत. कारण जो त्याज्य नाही आणि ग्राह्य नाही व ज्याहून दुसरें काहीं नाही अशा आत्म्याचें ज्ञान झालें म्हणजे प्रमाणांना प्रमेयें आणि प्रमाते नसल्यामुळे तीं प्रमाणेंच होऊं शकत नाहीत. ह्या गोष्टीला अनुसरूनच म्हटलें आहे :—'मी पारमार्थिक ब्रह्मरूप आत्मा आहे असे ज्ञान झाल्यावर पुत्र देह वगैरेंच्या अस्तित्वाचा बाध होऊन गौण^० आणि मिथ्या^० असा अभिमान नाहीसा झाला म्हणजे (कर्तव्यदि-व्यवहार-रूप त्या अभिमानाचे) कार्य कसें होईल ? ज्या आत्म्याचें ज्ञान करून घेणें आहे त्या आत्म्याचें ज्ञान होण्यापूर्वी आत्मा हा प्रमाता होऊं शकतो; परंतु प्रमात्याच्या खऱ्या स्वरूपाचें ज्ञान झालें म्हणजे तोच प्रमाता पापआदिकरून दोषांनीं रहित (जो परमात्मा तद्रूप) होतो. आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंत देह हाच आत्मा आहे ही कल्पना जशी खरी म्हणून मानली जाते तशीच लौकिक प्रमाणें सुद्धां तोंपर्यंत खरी आहेत असें मानावे. '

४. समन्वयाधिकरण समाप्त.

(येथें 'चतुःसूत्री' समाप्त झाली.)

१०५. ऋतूला अंगभूत कोण व पुरुषाला अंगभूत कोण हा विचार.

१०६. देहादिकांनीं साध्य अशा बाह्य धर्माच्या जिज्ञासेनंतर बाकी राहिलेल्या मानस (उपासनारूप) धर्माची जिज्ञासा.

१०७. एखाद्या मनुष्याला पुत्र, भार्या, वगैरेंची सुखदुःखें पाहून त्यांच्यासारखीं त्याला सुखदुःखें होतात; त्यामुळे त्याचा त्यांच्या ठिकाणीं 'हे माझे आत्मेच आहेत' असा जो अभिमान होतो तो गौण होय.

१०८. वास्तविक रीतीनें आत्म्याला कर्तृत्व व भोक्तृत्व नसून आत्मा 'कर्ता' आहे व 'भोक्ता' आहे असा जो अभिमान होतो तो मिथ्या होय.

[येथपर्यंत जगाचें कारण ब्रह्म आहे व तें समजण्याचें मुख्य साधन वेदान्तशास्त्र आहे असें सिद्ध केले. आतां दुसरे कांहीं लोक अनुमान वगैरे प्रमाणें दाखवून जगाचें कारण कांहीं निराळेंच आहे असें सिद्ध करितात. त्यांपैकीं सांख्य लोक ' अचेतन असें जें प्रधान तेंच जगाचें कारण आहे ' असें म्हणतात; व वेदान्तवाक्यांचेही ' प्रधान जगाचें कारण आहे ' हेच सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें प्रतिपादन करितात. तेव्हां वेदान्तवाक्यांचें तसें तात्पर्य नाही हें सिद्ध करण्याकरितां सूत्रकारांनी या पांचव्या अधिकरणाला आरंभ केला आहे. या अधिकरणामध्ये पांचव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रे आहेत. सारांश :—(सूत्र ५) सांख्य लोकांचें म्हणणें असें आहे :—सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तियुक्त असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें तुम्ही ज्या वाक्यांवरून सिद्ध करीत आहां, त्याच वाक्यांवरून ' प्रधान जगाचें कारण आहे ' असें आम्हांला मानतां येतें. प्रधान म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांची सारखेपणाची स्थिति होय. प्रधानाला आपलीं सर्व कार्ये उत्पन्न करतां येत असल्यामुळे त्या कार्यसंबंधानें प्रधानही सर्वशक्तियुक्त आहे असें म्हणतां येतें. तसेंच, प्रधान सर्वज्ञही आहे. कारण ' ज्ञान ' हा सत्त्व गुणाचाच धर्म आहे, व हा सत्त्व गुण प्रधानामध्ये आहे. या सत्त्व गुणामुळेच योगी लोकांना ' ज्ञानी ' असें म्हणतात. ' प्रधान सर्वज्ञ आहे ' असें म्हणण्याचा अर्थ हा की ' प्रधानाला सर्व ज्ञान करून घेण्याची शक्ति आहे '. ब्रह्म देखील याच अर्थानें सर्वज्ञ आहे असें तुम्हांला कबूल केले पाहिजे. ' सर्वज्ञ म्हणजे सर्व ज्ञान करून घेणें ' या अर्थानें ब्रह्म सर्वज्ञ आहे असें तुम्हांलाही म्हणतां येणार नाही. कारण तुम्हांला ज्ञान नित्य आहे असें तरी म्हटलें पाहिजे, किंवा अनित्य आहे असें तरी म्हटलें पाहिजे. आतां ज्ञान नित्य आहे असें म्हणाल तर ब्रह्माला हवें तेव्हां ज्ञान करून घेण्याची जी स्वतंत्रता आहे ती नष्ट होईल. बरें, ज्ञान अनित्य आहे असें म्हणाल तर कधी कधी ब्रह्म अज्ञ होऊं लागेल. शिवाय, ब्रह्माला शरीर, इंद्रिये वगैरे कांहीं नाही असें तुमचें मत आहे. आणि शरीर, इंद्रिये, वगैरेशिवाय ज्ञान कोणालाच करून घेतां येत नाही. शिवाय, प्रधानाला अनेक अवयव असल्यामुळे त्या अवयवांमध्ये कमीज्यास्तपणा होऊन कार्य उत्पन्न झालें असें म्हणतां येतें. पण ब्रह्माला अवयव नसल्यामुळे त्यापासून कार्य उत्पन्न होतें असें म्हणणें संभवत नाही.

या पूर्वपक्षावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—जगाचें कारण प्रधान आहे असें श्रुतीवरून मुळींच सिद्ध होत नाही. कारण श्रुतीमध्ये बऱ्याच ठिकाणीं ' जगाच्या कारणानें पूर्वी ईक्षण केले आणि नंतर जग उत्पन्न केले ' असें सांगितलें आहे. आतां ' ईक्षण करणें ' हा चेतनाचा धर्म असल्यामुळे हा धर्म अचेतन प्रधानाला संभवत नाही. शिवाय, प्रधानामध्ये सत्त्व गुण असल्यामुळे तें सर्वज्ञ आहे हें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण तसें म्हटलें तर प्रधानामध्ये रजोगुण व तमोगुण असल्यामुळे प्रधान किंचिज्ज्ञ आहे असेंही म्हणतां येईल; कारण रजोगुण व तमोगुण हे ज्ञानाला प्रतिबंधक आहेत. शिवाय, ज्ञान हा जरी सत्त्वगुणाचा धर्म आहे, तरी त्याला कोणीतरी चेतन वस्तु साक्षी असल्यावांचून ' जाणणें ' हा शब्द लावतां येत नाही. आणि प्रधान तर अचेतन आहे. योगी लोक हे चेतन असल्यामुळे सत्त्वगुणाच्या योगानें त्यांना सर्वज्ञत्व येतें हें बरोबरच आहे. आतां ब्रह्म ही चेतन वस्तु साक्षी आहे म्हणून प्रधान सर्वज्ञ आहे असें म्हणाल तर ज्यामुळे प्रधानाला ' सर्वज्ञ ' असें म्हणतां त्यालाच ' सर्वज्ञ ' म्हणणें अधिक बरोबर होईल. आतां ज्ञानक्रिया ही नित्य आहे; तेव्हां ब्रह्म हें जरी ज्ञानक्रिया करीत नाही, तरी त्याला ' सर्वज्ञ ' म्हणण्याला कांहीं हरकत नाही; उदाहरणार्थ—सूर्य हा प्रकाशरूपी क्रिया नीवील

उत्पन्न करित नसूनही ' तो प्रकाशित करितो ' असें लोक म्हणतात. आतां असें म्हणाल की ज्या प्रकाशित करावयाच्या असतात अशा वस्तू जगांत असल्यामुळे त्यांच्या संबंधानें ' सूर्य प्रकाशित करतो ' असा व्यवहार होतो, पण जग उत्पन्न होण्यापूर्वी दुसरी कोणतीच वस्तू अस्तित्वांत नसल्यामुळे ' ब्रह्म कोणाला जाणतें ' हें सांगतां येत नाही; तर तें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ' ज्या प्रकाशित करावयाच्या ' अशा वस्तूंच्या संबंधांचाचूनही ' सूर्य प्रकाशतो ' हा व्यवहार लोकांमध्ये जसा होत असतो तसा ' जी वस्तू जाणावयाची ' ती नसतांनाही ' ब्रह्म जाणतें ' हा व्यवहार होईल. आतां ' जी जाणावयाची ' अशी कांहीं तरी दुसरी वस्तू पाहिजेच असा तुमचा आग्रह असेल तर ती वस्तू ' नामरूप ' ही होय. आतां ब्रह्माला शरीर नाही म्हणून त्याला ज्ञान होणार नाही हेंही म्हणणें बरोबर नाही. कारण ब्रह्माच्या अंगीं सर्व शक्ति असल्यामुळे शरीर नसलें तरी त्याला ज्ञान होईल. पार काय सांगावें ! ज्याच्या प्रसादानें योगी लोकांना सर्व जाणतां येतें त्या ब्रह्माला कांहीं तरी कारणें लावून ज्ञान होत नाही असें म्हणणें हें तुमचें मोठें साहस आहे. श्रुतिही असेंच सांगते की ब्रह्माला शरीर इंद्रियें वगैरे कांहीं नसूनही त्याला ज्ञान होतें. जीवाला शरीरावांचून ज्ञान होत नाही हें म्हणणें शोभेल; परंतु ब्रह्माविषयीं तसें कधीही म्हणतां येणार नाही. आतां येथें आम्ही जो जीव व ब्रह्म यांमध्ये फरक दाखवीत आहों तो औपाधिक भेद घेऊन दाखवीत आहों. त्यावरून जीव व ब्रह्म यांमध्ये वास्तविक निराळेपणा आहे असें मात्र समजूं नये. आतां प्रधानाला अनेक अवयव आहेत म्हणून त्यापासून कार्य उत्पन्न होऊं शकतें असें तुम्हीं म्हटलें; परंतु तें तुमचें बोलणें व्यर्थ होय. कारण श्रुतीवरून पाहिलें असतां प्रधान हें जगाचें कारण आहे असें मुळींच सिद्ध होत नाही. ' ब्रह्मच जगाचें कारण होऊं शकतें, प्रधान होऊं शकत नाही ' ही गोष्ट पुढें दुसऱ्या अध्यायांतील पहिल्या पादामध्ये आम्ही युक्तीनें सिद्ध करून दाखवूं. (सू० ६) आतां पुनः येथें साख्यांचें म्हणणें असें आहे की ' जगाच्या कारणानें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी ईक्षण केले हें म्हणणें अचेतन प्रधानाच्या संबंधानें संभवत नाही ' हा जो दोष तुम्हीं मजवर दिला तो मजवर येत नाही. कारण जसा नदीचा कांठ थोडक्याच वेळांत पडणार आहे असें पाहून तो कांठ अचेतन आहे व त्याला इच्छा होत नाही असें समजत असतांनाही लोक ' नदीचा कांठ पडूं इच्छितो ' म्हणजे पडावयाला झाला आहे (कूलं पिपतिषति) असें बोलतात तसें जग लवकरच उत्पन्न होणार अशा वेळीं ' प्रधानानें ईक्षण केले ' असें म्हणतां येईल. शिवाय, ' त्या जलानें ईक्षण केले ' ' त्या तेजानें ईक्षण केले ' अशा रीतीनें अचेतनाच्या संबंधानें चेतनासारखें बोलण्याची श्रुतीची वहिवाटच आहे. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :— ' जगाच्या कारणानें पूर्वी ईक्षण केले ' हें वाक्य तुम्हीं कसें तरी लाविलें; परंतु त्याच्या पुढील वाक्य तुम्हांला मुळींच लागत नाही. तें वाक्य असें:— ' मी ह्या तीन देवतांमध्ये जीवस्वरूपानें प्रवेश करून ह्यांना नांवरूपाला आणीन. ' आतां प्रधानाच्या संबंधानें हें वाक्य लावतां येत नाही; कारण, जीव हा अचेतन प्रधानाचें स्वरूप होऊं शकत नाही. परंतु जीव हा ब्रह्माचें स्वरूप असल्यामुळे ब्रह्माच्या संबंधानें हें वाक्य बरोबर लागते. तसेंच ' जगाचें जें सूक्ष्म कारण तेंच आत्मा, आणि हे श्वेतकेतो ! तेंच तू आहेस ' या वाक्यांत जगाच्या कारणाला ' आत्मा ' असें म्हटलें आहे. जर जगाचें कारण प्रधान मानलें तर त्याला ' आत्मा ' असा शब्द लावतां येणार नाही. (सू० ७) आतां पुन्हां पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे की ' आत्मा ' हा शब्द प्रधानाला लावितां येतो. याचीं कारणें दोन आहेत:— (१) आपल्या आवडत्या नोकराला ' तो माझा केवळ आत्मा आहे ' असें बोलण्याची लोकांची रीत

आहे. तसेंच, प्रधान हें आत्म्याला भोग व मोक्ष देणारें असल्यामुळें त्याचें नोकर आहे. म्हणून प्रधानाला आत्मा हा शब्द लावितां येईल. (२) आत्मा या शब्दाचा जसा 'चेतन ब्रह्म' असा अर्थ आहे, तसा 'अचेतन प्रधान' हाही एक अर्थ आहे असें आम्ही मानतो. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :— वर दिलेलीं दोन्ही कारणें बरोबर नाहीत. (१) जरी प्रधानाला आत्मशब्द कसा तरी लावून दाखवितां आला, तरी मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या श्वेतकेतूला उद्देशून 'तेंच तूं आहेस' असें जें पुढें सांगितलें आहे तें बरोबर लागणार नाही. कारण श्वेतकेतूला 'मी प्रधान आहे' असें समजल्यानें मोक्ष मिळणार नाही; 'मी ब्रह्म आहे' असें जेव्हां समजेल तेव्हांच मोक्ष मिळेल. तेव्हां प्रधानाला आत्मशब्द गौण रीतीनें लावणें बरोबर नाही. (२) एका शब्दाचे अनेक अर्थ उगीच मानणें रास्त नाही. बरें, आत्मशब्दाचे अनेक अर्थ आहेत असें जरी मानलें, तरी येथें 'अचेतन' हाच अर्थ विवक्षित आहे असें निश्चित करण्याला प्रकरण उपपद वगैरे कांहीं साधन नाही. पण 'चेतन' हा अर्थ निश्चित करण्याला मात्र हीं दोन्ही साधनें येथें आहेत. तेव्हां ह्या वाक्यांत प्रधानाचें वर्णन केलें नाही असें सिद्ध झालें. (सू० ८) आतां 'आत्म्याचें ज्ञान आरंभीच मनुष्याला होणार नाही, म्हणून आत्म्याच्या जवळचें जें प्रधान तें सांगून नंतर आत्म्याचें ज्ञान करून द्यावें अशा उद्देशानें येथें प्रधानाचें वर्णन केलें आहे असें ह्मणावें तर प्रधानाचें वर्णन झाल्यानंतर पाठीमागून प्रधान हें खरें कारण नव्हे म्हणून तें टाकून द्यावें, व त्याच्या जवळचा आत्मा हाच जगाचें खरें कारण आहे म्हणून तो घ्यावा असें सांगावयास पाहिजे होतें; पण तसें तर पुढें सांगितलेलें आढळत नाही. तेव्हां येथें प्रधानाचें वर्णन केलें आहे असें म्हणतां येत नाही. शिवाय, 'जगाच्या कारणाचें ज्ञान झालें असतां सर्व (कार्या-) चें ज्ञान होतें' अशी श्रुतीमध्ये प्रतिज्ञा केली आहे. आतां प्रधान जगाचें कारण आहे असें मानलें तर ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाही. कारण जीव हा प्रधानाचें कार्य नाही. तेव्हां प्रधानाचें ज्ञान झालें तरी जीवाचें ज्ञान होणें अशक्य आहे. (सू० ९) जर जीवाचें कारण प्रधानच आहे असें मानलें, तर 'झोंपेमध्ये जीव आपल्या स्वतःच्या रूपामध्ये लीन होतो' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें जुळणार नाही. कारण चेतन जीवाचें अचेतन प्रधान हें स्वरूप होऊं शकत नाही. इतर ठिकाणीही झोंपेमध्ये जीव हा चेतन अशा परमात्म्यांतच लय पावतो असेंच सांगितलें आहे. तेव्हां प्रधान हें जगाचें कारण नव्हे. (सू० १०) श्रुतीमध्ये सर्व ठिकाणी आत्मा हेंच जगाचें कारण आहे असें सांगितलेलें आढळतें. एका ठिकाणी सुद्धां प्रधानाचा किंवा दुसऱ्या वस्तूचा 'कारण' अशा रूपानें उल्लेख केलेला नाही. तेव्हां 'सर्व वेदान्तवाक्यांचें एकच तात्पर्य आहे' यावरूनही ब्रह्म जगाचें कारण आहे या सिद्धांताला बळकटी येते. (सू० ११) शिवाय, 'श्वेताश्वतर' उपनिषदामध्ये सर्वज्ञ जो ईश्वर त्याचें वर्णन चाललें असतांना तो सर्व जगाचें कारण आहे असें स्पष्ट शब्दांनी सांगितलें आहे. यावरून सर्वज्ञ ब्रह्म हेंच जगाचें कारण होय; प्रधान वगैरे दुसरें कोणी नाही हें सिद्ध झालें.]

याप्रमाणें 'ब्रह्म आत्मा आहे' असें ज्ञान करून देणें हें ज्यांचें प्रयोजन आहे व 'ब्रह्म आत्मा आहे' हेंच ज्यांचें तात्पर्य आहे अशा वेदान्तवाक्यांचें 'ब्रह्माचा कार्यामध्ये समावेश न होईल, अशा रीतीनेंच त्या ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्यांत पर्यवसान आहे असें आम्ही सिद्ध केलें. तसेंच, तें ब्रह्म सर्वज्ञ, सर्वशक्तियुक्त व जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचें कारण आहे असेंही सांगितलें. परंतु सांख्य आदिकरून

इतर तत्ववेत्ते सिद्ध वस्तूचें ज्ञान (वेदापासून न होतां) इतर प्रमाणापासूनच होतें असें मानून प्रधान वगैरे इतर वस्तू जगाचीं कारणे आहेत असें अनुमानानें^१ सिद्ध करितात व तदनुसारच वेदान्तवाक्यांचा अर्थ करतात. सृष्टिविषयक सर्व वेदान्तवाक्ये कार्यावरून कारणाचें अनुमान करावें असेंच सांगतात असा त्या लोकांचा अभिप्राय आहे. प्रधान आणि पुरुष यांचे संयोग निलय आणि अनुमानानें जाणतां येणारे आहेत असें सांख्यांचें म्हणणें आहे. कणादमतानुयायी लोकांनीं पुन्हां याच वाक्यावरून ईश्वर जगाचें निमित्तकारण आहे व परमाणू समवायिकारण आहेत असें अनुमान काढलें आहे. अशाच रीतीनें दुसरेही तार्किक खऱ्या अशा भासणाऱ्या ज्या श्रुती व युक्ती त्यांचा आधार घेऊन पूर्वपक्ष करण्यास येथें उभे राहिले आहेत. तेव्हां व्याकरण, मीमांसा आणि न्याय या तीन शास्त्रांमध्ये पारंगत असलेल्या आचार्यांनीं सर्व वेदान्त-वाक्यांचा 'ब्रह्मज्ञान हाच उद्देश आहे' असें सिद्ध करण्याकरितां या खऱ्या अशा भासणाऱ्या श्रुतीच्या व युक्तीच्या जोरावर जीं निरनिराळीं मतें लोकांनीं स्थापन केलीं आहेत तीं पूर्वपक्षरूपानें देऊन त्यांचें खंडन करण्यास आरंभ केला आहे. त्यांपैकीं त्रिगुणात्मक आणि अचेतन असें प्रधानच जगाचें कारण आहे असें मानणारे सांख्य लोक असा पूर्वपक्ष करितात :—जीं वेदांतवाक्ये सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तियुक्त ब्रह्मच जगाचें कारण आहे असें प्रतिपादन करितात असें तुम्ही म्हणतां, तीं 'प्रधान जगाचें कारण आहे' या पक्षाचीं लावितां येतात. सर्वशक्तिमत्त्व तर प्रधानाला सुद्धां आपल्या कार्यासंबंधानें संभवतें. तसेंच सर्वज्ञत्व हेही प्रधानाला संभवतें. कसें ? असें कीं जें तुम्ही 'ज्ञान' म्हणून मानितां तो सत्त्वगुणाचा धर्म होय. कारण 'सत्त्वापासून ज्ञान उत्पन्न होतें' (भ० गी० १४।१७) अशी स्मृती आहे. त्या ह्या ज्ञानरूप सत्त्वधर्माच्या योगानें देवादिकांनीं युक्त असे कित्येक पुरुष सर्वज्ञ योगी होतात हे प्रसिद्ध आहे. कारण सत्त्व गुणाचा अतिशय उत्कर्ष झाला म्हणजेच सर्वज्ञत्व प्राप्त होतें

१. " जें जड असतें त्याचा चेतन पुरुषाशीं संयोग असतो, उदाहरणार्थ—रथ वगैरे; प्रधान जड आहे; म्हणून प्रधानाचाही पुरुषाशीं संयोग आहे " अशा अनुमानानें.

२. निमित्तकारण म्हणजे ज्या कर्त्यानें किंवा साधनानें एखादें कार्य केलें जातें तें, उदाहरणार्थ कुंभार हा घटाचा कर्ता असल्यामुळे तो घटाचें निमित्तकारण होय. तसेंच दंड, चक्र वगैरे घट उत्पन्न करण्याचीं साधनें असल्यामुळे तीं निमित्तकारणे होत.

३. उपादानकारण म्हणजे एखादी वस्तू ज्या दुसऱ्या वस्तूची केलेली असते ती. उदाहरणार्थ, मृत्तिका ही घटाचें उपादानकारण आहे. उपादानकारणाला 'समवायिकारण' असेंही नांव आहे.

४. सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांची जी साम्यावस्था तिला प्रधान असें म्हणतात. या तीन गुणांना ही साम्यावस्था प्राप्त झाली म्हणजे जगाचा प्रलय होतो; व ही अवस्था बिघडून या गुणांचा एकमेकांहून वरचढपणा झाला म्हणजे जगातील सर्व कार्ये उत्पन्न होतात. सर्वांत उत्तम जो सत्त्वगुण त्याचा वरचढपणा झाला म्हणजे ज्ञानरूप कार्य उत्पन्न होतें. म्हणून ज्ञान हा सत्त्वगुणाचा धर्म आहे असें म्हटलें आहे.

असें प्रसिद्ध आहे. आतां देहादिकांनीं रहित आणि केवळ चित्स्वरूपी अशा पुरुषाला सर्वज्ञत्व किंवा किञ्चिज्ज्ञत्व आहे अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. परंतु प्रधान हें त्रिगुणात्मक असल्यामुळें सर्व ज्ञानाला कारण जो सत्त्व गुण तो प्रधानावस्थेमध्ये देखील असतो; म्हणून प्रधान जरी अचेतन आहे तरी श्रुतीनें त्याजवर लक्षणेनें सर्वज्ञत्वाचा आरोप केला आहे. जे तुम्ही ब्रह्मच सर्वज्ञ आहे असें मानितां त्या तुम्हांला देखील सर्वज्ञत्वाचा सर्व ज्ञान होण्याचें सामर्थ्य असणें असाच अर्थ समजणें भाग आहे. कारण ब्रह्माला सर्वदा सर्व विषयांचें ज्ञान होत असतें असें संभवत नाहीं. तें असें:—ज्ञान नित्य आहे असें म्हणाल तर ज्ञानक्रियेविषयांचें ब्रह्माचें स्वातंत्र्य नष्ट होईल. बरें, ज्ञान अनित्य आहे असें म्हणाल तर ज्ञानक्रियेवांचूनही ब्रह्म (कधी कधी) राहील. तेव्हां त्या वेळीं तुम्हांलाही 'सर्व ज्ञान होण्याचें सामर्थ्य असणें' या अर्थानेंच ब्रह्म सर्वज्ञ आहे असेंच मानणें भाग आहे. शिवाय, (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी ब्रह्म हें क्रियेच्या सर्व साधनांनीं रहित असतें असें तुम्हीं मानितां. पण ज्ञानाची साधनें जीं शरीर इंद्रिये वगैरे तीं नसतांना कोणालाही ज्ञान होणें शक्य नाहीं. शिवाय, प्रधान हें अनेकात्मक असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं परिणाम संभवतो. म्हणून ज्याप्रमाणें मृत्तिका वगैरे हीं घट वगैरेचीं कारणें होतात त्याप्रमाणें प्रधान जगाचें कारण होऊं शकतें. परंतु अमिश्रित आणि एकात्मक असें ब्रह्म मात्र जगाचें कारण होऊं शकत नाहीं. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां आचार्य पुढील सूत्राला आरंभ करितात:—

॥ ईक्षतेर्नाशब्दम् ॥ ५ ॥

५. 'ईक्षण' (सांगितलें) असल्यामुळें, ज्याला वेद प्रमाण नाहीं असें (प्रधान जगाचें कारण) नाहीं. (५).

सांख्यांनीं कल्पिलेलें जें अचेतन प्रधान तें वेदान्तवाक्यांमध्ये जगाचें कारण म्हणून सांगितलें आहे असें मानणें शक्य नाहीं. कारण त्याला वेद प्रमाण नाहीं. वेद त्याला प्रमाण नाहीं असें कशावरून? 'ईक्षण' सांगितलें आहे म्हणून; म्हणजे जगाच्या कारणाला श्रुतीमध्ये ईक्षणक्रिया सांगितली आहे म्हणून. कशी? श्रुतीमध्ये 'हे सोम्य ! हे पूर्वी सत्त्व होते; (तसेंच) एकच आणि अद्वितीय (होतें)' (छां. ६।२।१) असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:— 'त्यानें ईक्षण केलें. (आपण) पुष्कळ व्हावें (आपण) पुष्कळ उत्पन्न करावें. त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३). या श्रुतीमध्ये 'हे' या शब्दानें दर्शविलेलें जें नाम-रूपांनीं व्यक्त झालेलें जग तें उत्पत्तीच्या पूर्वी सत् असें जें ब्रह्म तत्स्वरूपीच होतें असें

५. जगाच्या सृष्टिकालीं एखाद्याला ज्ञान होतें. आतां प्रधान म्हणजे जगाची प्रलयावस्था. त्या अवस्थेत प्रधानाला ज्ञान होत नसल्यामुळें त्याला त्या अवस्थेत सर्व ज्ञान होण्याची शक्ति आहे या अर्थानेंच सर्वज्ञ म्हटलें पाहिजे, सर्व ज्ञान होतें म्हणून सर्वज्ञ असें म्हणतां येत नाहीं.

निश्चित करून नंतर 'सत्' शब्दानें सांगितलेलें जें प्रकृत ब्रह्म त्यानेंच ईक्षणपूर्वक तेज वगैरे उत्पन्न केले असें सांगितलें आहे. तसेंच दुसऱ्या श्रुतींत " हें पूर्वीं एक आत्माच होता. दुसरें चलनात्मक असें कांहींच नव्हतें. त्यानें ईक्षण केले:—आपण लोक निर्माण करावे. (मग) त्यानें हें लोक निर्माण केले " (ऐ. १।१) अशी ईक्षणपूर्वकच सृष्टि केल्याचें सांगितलें आहे. काचित् स्थळीं तर सोळीं कलांनीं युक्त अशा पुरुषासंबंधानेंच असें म्हटलें आहे: ' त्यानें ईक्षण केले; त्यानें प्राण उत्पन्न केला ' (प्र. ६।३।४). सूत्रांतील 'ईक्षते:' या शब्दानें सूत्रकारांचा अभिप्राय 'यजते:' या शब्दाप्रमाणें (ईक्ष्) धातूचा (ईक्षण हा) जो अर्थ (मग तो इतर कोणत्याही शब्दानें सांगितलेला असो) तो (सांगितलेला असला म्हणजे झालें असें) निर्दिष्ट करण्याचा आहे. (केवळ ईक्ष्) धातूच (योजिलेला असला पाहिजे असें) निर्दिष्ट करण्याचा नाही. हणून ' जो सर्वज्ञ, व सर्ववेत्ता आहे. ज्याचें तप ज्ञानमय आहे त्यापासून हें ब्रह्म, नाम, रूप आणि अन्न हीं उत्पन्न होतांत " (मुं. १।१।९)

६. प्राण, श्रद्धा, आकाश, वायु, तेज, जल, पृथ्वी, इंद्रिये, मन, अन्न, वीर्य, तप, मंत्र, कर्म, लोक, व नाम ह्या पुरुषाच्या १६ कला होत. (र. आ. प्र. खं. ६ मं. ४) किंवा प्राची, प्रतीची, दक्षिणा, उदीची, पृथ्वी, अंतरिक्ष, त्र्यौः, समुद्र, अग्नि, सूर्य, चंद्र, बीज, प्राण, चक्षु, श्रोत्र व वाणी ह्या १६ कला होत. (छां. ४।५।८ भा.)

७. ' ईक्षते: ' ही ईक्षति शब्दाची पंचमी आहे. ईक्षति शब्द ईक्ष् धातूला ' ति ' हा क्रियापदाचा प्रत्यय लागून झालेला आहे. ज्या वेळेण ईक्ष् धातूविषयीं कांहीं बोलावयाचें असेल, त्या वेळेस ईक्षति शब्द जरी क्रियापदाचा प्रत्यय लागून झालेला आहे तरी तो (हरि या इकारान्त) नामाप्रमाणें चालवावा असा संस्कृत व्याकरणाचा एक नियम आहे. या नियमाप्रमाणें ' ईक्षते: ' या पंचमीचा अर्थ ' कारण, ईक्ष् धातू सांगितला आहे म्हणून ' असा होईल. परंतु हा अर्थ येथें विवक्षित नाही असें भाष्यकारांचें म्हणणें आहे. ईक्ष् धातूविषयीं येथें बोलावयाचें नाही; तर ईक्ष् धातूचा जो अर्थ ईक्षणक्रिया म्हणजे ज्ञानक्रिया तिजविषयीं येथें बोलावयाचें आहे. ' ईक्ष् धातू वेदान्तवाक्यांमध्ये सांगितला आहे म्हणून ' असा अर्थ येथें विवक्षित नाही. तर ' ईक्षणक्रिया म्हणजे ज्ञानक्रिया सांगितली आहे म्हणून ' असा अर्थ येथें विवक्षित आहे; त्यामुळे ज्या वेदान्तवाक्यांमध्ये ज्ञानक्रिया सांगितली आहे—मग ती क्रिया ईक्ष् हा धातू योजून सांगितली नसली तरी चालेल—तीं वाक्यें देखील येथें उदाहरणार्थ घ्यावीं. उदाहरणार्थ:—गुढील वाक्यांत ईक्षण क्रिया सर्वज्ञ, सर्ववेत्ता ज्ञानमय इत्यादि शब्दांनीं सांगितली आहे. ईक्ष् धातू योजून सांगितली नाही. जैमिनीनेंही पूर्वमीमांसेमध्ये एका सूत्रांत ' यजते: ' हा शब्द अशाच अर्थानें योजिला आहे.

८. ज्याला सर्व गोष्टींचें सामान्य ज्ञान आहे तो ' सर्वज्ञ ', व ज्याला सर्व गोष्टींचें विशेष ज्ञान आहे तो ' सर्ववेत्ता ' असा या दोन शब्दांमध्ये भेद जाणावा.

९. हिरण्यगर्भनामक ब्रह्म.

१०. या श्रुतींत ' ईक्षण ' हा अर्थ ' ज्ञान ' शब्दानें सांगितला आहे.

९ शां. भा.

इत्यादि ' सर्वज्ञ ईश्वर जगाचें कारण आहे ' असें प्रतिपादन करणारी वाक्ये सुद्धां येथें उदाहरणार्थ घ्यावीं. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं सत्त्वगुणाचा ज्ञान हा जो धर्म त्याच्या योगानें प्रधान (सुद्धां) सर्वज्ञ होऊं शके, तर हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण प्रधानाच्या अवस्थेंत (तिन्ही) गुणांचें साम्य असल्यामुळें सत्त्वगुणाचा धर्म असलेलें जें ज्ञान तें संभवतच नाही, बरें; तूं म्हणशील कीं प्रधान सर्वज्ञ आहे ' म्हणजे त्याला सर्व ज्ञान होण्याचें सामर्थ्य आहे असा अर्थ मीं पूर्वीं केला आहे; तेव्हां अशा रीतीनें प्रधान सर्वज्ञ होऊं शकेल; तर हेंही तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण जर तिन्ही गुण सारखे असतांनाही सत्त्वगुणाचें ठिकाणीं ज्ञान उत्पन्न करण्याचें जें सामर्थ्य आहे त्याला अनुलक्षून प्रधानाचे ठिकाणीं सर्व ज्ञान उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य आहे म्हणजे तें सर्वज्ञ आहे असें म्हणावयाचें, तर मग ठीक ज्ञालें ! रजोगुण आणि तमोगुण यांचें ठिकाणीं ज्ञानाला प्रतिबंध करण्याचें जें सामर्थ्य आहे त्याला अनुलक्षून प्रधानाचे ठिकाणीं ज्ञानाला प्रतिबंध करण्याचें सामर्थ्य आहे म्हणजे तें किंचिज्ज्ञ आहे असेंही आपण म्हणूं या. शिवाय, जिला कोणी साक्षी नाही अशी केवळ सत्त्व-वृत्ति ' ज्ञाणें ' (ज्ञा) या धातूचा अर्थ (म्हणजे ज्ञान) होत नाही. आणि अचेतन प्रधान तर (त्या सत्त्ववृत्तीचा) साक्षी होऊं शकत नाही. याकारितां ' प्रधान सर्वज्ञ आहे ' असें म्हणणें बरोबर नाही. योगी सचेतन असल्यामुळें त्यांना सत्त्वगुणाच्या उत्कर्षामुळें जें सर्वज्ञत्व येतें तें बरोबर आहे. तेव्हां योगी लोकांचा दृष्टांत येथें लागूच पडत नाही. बरें, आतां ज्याप्रमाणें लोखंडाच्या गोळ्याला अग्नीमुळें दाहकत्व येतें त्याप्रमाणें प्रधानाला साक्षीमुळें ईक्षणाक्रिया येते अशी कल्पना करशील तर मग ज्याच्यामुळें प्रधानाला ईक्षणाक्रिया प्राप्त होतें तें सर्वज्ञ ब्रह्मच मुख्य जगाचें कारण होय असें मानणें बरोबर आहे. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं मुख्यार्थानें ब्रह्माला देखील सर्वज्ञत्व संभवत नाही; कारण तशा रीतीनें ब्रह्माची ज्ञानक्रिया नित्य होऊन ब्रह्माला त्या ज्ञानक्रियेसंबंधानें स्वातंत्र्य असूं शकणार नाही. त्यावर आमचें उत्तरः— प्रथम आम्ही तुला असें विचारतों कीं ब्रह्माची ज्ञानक्रिया नित्य झाली म्हणून ब्रह्माच्या सर्वज्ञत्वाची हानि कां व्हावी ? ' सव विषयांचें प्रकाशन करण्याला समर्थ असें ज्ञान ज्याला नित्य आहे तो असर्वज्ञ ' असें म्हणणें विरुद्ध आहे. जर त्याचें ज्ञान अनित्य असतें तर मग ' त्याला कधीं कधीं ज्ञान होतें व कधीं कधीं होत नाही, त्यामुळें तें असर्वज्ञ आहे ' असें कदाचित् म्हणतां आले असतें. परंतु ब्रह्माचें ज्ञान तर नित्य आहे, तेव्हां हा दोष येत नाही. आतां ' ज्ञान नित्य आहे असें मानिलें तर त्या

११. याच सूत्रावरील टीप ४ पहा.

१२. योगी पुरुषाला जर चैतन्य नसेल तर सत्त्वगुणाचा कितीही उत्कर्ष त्याच्यामध्ये असला तरी त्याला सर्वज्ञत्व येणार नाही.

ज्ञानाच्या संबंधाने ब्रह्माला स्वातंत्र्य आहे असे म्हणतां येणार नाही ' असे म्हणशील तर तेही बरोबर नाही. कारण, उष्णता आणि प्रकाश हे सूर्याला सदोदित असूनही ' सूर्य ताप देतो ' ' सूर्य प्रकाश देतो ' असा सूर्याच्या स्वातंत्र्याचा उल्लेख केलेला दृष्टीस पडतो. आतां तू असे म्हणशील की ' ज्यांना ताप आणि प्रकाश द्यावयाचा त्या पदार्थाचा आणि सूर्याचा संयोग झाला म्हणजेच ' सूर्य (त्यांना) ताप देतो', सूर्य (त्यांना) प्रकाश देतो ' असे म्हणतां येतें; परंतु (सृष्टीच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी ब्रह्माचा आणि कोणत्याही ज्ञानाच्या विषयाचा संयोग नसतो. तेव्हां हा वरील दृष्टांत जुळत नाही. " तर हेही तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण ' प्रकाशणें ' या क्रियापदाचें कर्म नसतांनाही ' सूर्य प्रकाशतो ' या वाक्यांत सूर्याच्या कर्तृत्वाचा उल्लेख (गौण रीतीने) केलेला दिसून गेतो, त्याप्रमाणेंच ' जाणणें ' या क्रियापदाचें कर्म नसतांनाही ' त्यानें ईक्षण केलें ' (छां० ६।२।३) या वाक्यांत कर्तृत्वाचा उल्लेख (गौण रीतीने) केला आहे असे म्हणतां येईल; म्हणून वरील दृष्टांत जुळतोच. (ईक्षु धातु सकर्मक असल्यामुळे) त्याला कर्माची जरूर आहे असे मानशील तर ' ब्रह्माला ईक्षणक्रिया आहे ' असे सांगणाऱ्या श्रुती अधिकच चांगल्या तऱ्हेनें लागतील. आतां तू पुन्हां विचारशील कीं तें कर्म कोणतें कीं जें उत्पत्तीच्या पूर्वी ईश्वरज्ञानाचें विषय होऊं शकतें; तर आम्ही सांगतो कीं जीं ईश्वराहून भिन्न आहेत असेही म्हणतां येत नाही व ईश्वराहून अभिन्न आहेत असेही म्हणतां येत नाही, अशी सध्यां अव्यक्त परंतु लवकरच पुढें व्यक्त होणारीं नामरूपें हेंच तें कर्म होय. शिवाय, ज्याच्या प्रसादामुळे योगी लोकांना सुद्धां भूत आणि भविष्य काळच्या वस्तूंचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असे योगशास्त्रवेत्ते मानितात, त्या नित्यशुद्ध ईश्वराला सृष्टि, स्थिति आणि संहार यांविषयीं नित्य ज्ञान असतें हे काय सांगावें ! आतां आणखी जें तू म्हणाले आहेस कीं ' उत्पत्तीच्या पूर्वी ब्रह्माचा शरोरादिकांशीं संबंध नसल्यामुळे त्याला ईक्षण-क्रिया संभवत नाही ' तेही आम्हांला बाधक होत नाही. कारण प्रकाश हें जसें सूर्याचें

१३. ज्याप्रमाणें कुंभाराला मडकें उत्पन्न करावयाचे पूर्वी त्या मडक्याचा आकार त्याच्या मनांत असावा लागतो त्याप्रमाणें ईश्वराला जग उत्पन्न करावयाचे पूर्वी तें जग कोणत्या आकाराचें उत्पन्न करावयाचें तो आकार त्याच्या मनांत असला पाहिजे. तेव्हां जगाच्या उत्पत्तीपूर्वी जरी जग अस्तित्वांत नाही व म्हणून ईश्वराच्या ज्ञानाला विषय नाही तरी त्या वेळीं बुद्धिस्थ जगाचा आकार हा विषय असतोच. म्हणून हें आकाररूप ईक्षणक्रियेचें कर्म संभवत असल्यामुळे ब्रह्माला ईक्षणक्रियेचें कर्तृत्व मुख्य रीतीनेच संभवतें. तेव्हां या कर्माच्या अनुरोधानें ' त्यानें ईक्षण केलें ' इत्यादि श्रुती अधिकच चांगल्या तऱ्हेनें लागतात.

१४. नामरूपें हीं ईश्वराहून अभिन्न आहेत असे म्हणतां येत नाही. कारण नामरूपें हीं जड आहेत व ईश्वर चेतन आहे. आणि जड व चेतन यांचें ऐक्य संभवत नाही. तसेंच नामरूपें हीं ईश्वराहून भिन्न आहेत असेही म्हणतां येत नाही; कारण त्यांना स्वतंत्र रीतीनें सत्तेचें स्फुरण संभवत नाही.

स्वरूप नित्य आहे तसें ज्ञान हें ब्रह्माचें स्वरूप नित्यच असल्यामुळें त्याला ज्ञानाच्या साधनांची जरूर असूं शकत नाही. शिवाय, अविद्येनें युक्त जो संसारी जीव त्याला ज्ञान उत्पन्न होण्याला शरीरादिकांची जरूर असेल; पण ज्ञानाला प्रतिबंध करणारी जी कारणें त्यांनीं रहित जो ईश्वर त्याला त्या शरीरादिकांची खरोखर जरूर नाही. पुढील दोन ऋचांमध्येही ' ईश्वराला (ज्ञान उत्पन्न होण्याला) शरीर वगैरेंची जरूर नाही व त्याच्या ज्ञानाला प्रतिबंधकही कांहीं नाही ' असेंच सांगितलें आहे:— ' त्याला कार्य ' नाही; करणही नाही, त्याला जोडीदार किंवा त्याच्याहून वरचढ असा कोणी दिसत नाही त्याची मोठी आणि नानाप्रकारची शक्ति प्रसिद्ध आहे; व ज्ञानरूपी बलानें (जगाची उत्पात्ति करणें वगैरेंची) क्रिया ही त्याची स्वाभाविक आहे ' (श्वे० ६।८) " हात नसून ग्रहण करितो; आणि पाय नसून त्वरित चालतो; डोळे नसून पाहतो आणि कान नसून ऐकतो; जें कांहीं जाणावयाचें तें (सर्व) तो जाणतो; त्याला जाणणारा (दुसरा) कोणी नाही. त्याला प्रथम आणि महान् पुरुष म्हणतात " (श्वे० ३।१९). शंका:—ज्ञानाचा प्रतिबंध करण्याचीं कारणें ज्याला आहेत असा ईश्वराहून निराळा कोणी संसारी आत्मा तुमच्या मतीं नाही. कारण ' ह्याहून दुसरा कोणी द्रष्टा नाही, ह्याहून दुसरा कोणी ज्ञाता नाही ' (वृ० ३।७।२३) असें श्रुतींत सांगितलें आहे; तेव्हां ' संसारी आत्म्याला ज्ञान होण्याला शरीर वगैरेंची जरूर आहे आणि ईश्वराला ती नाही ' असें हें तुम्ही काय म्हणतां ? उत्तर:— ' संसारी आत्मा ईश्वराहून निराळा नाही ' ही गोष्ट खरी आहे तथापि ज्याप्रमाणें आकाशाचा घट, कमंडलू, डोंगरांतील गुहा वगैरे उपाधीशीं संबंध आहे त्याप्रमाणेंच ईश्वराचाही देहादिक समुदायरूप उपाधीशीं संबंध आम्हांला इष्टच आहे आणि वास्तविक आकाश जरी एकच आहे तरी उपाधीच्या संबंधामुळें ' घटांचें छिद्र ' ' करकौदिकाचें छिद्र ' अशी बुद्धि आणि असा प्रयोग लोकामध्ये झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात; व त्याच उपाधीच्या संबंधामुळें एका आकाशाचे घटाकाश, करकाकाश वगैरे निरनिराळे भेद जाहेत अशी मिथ्या बुद्धीही उत्पन्न झालेली दृष्टीस पडते; त्याप्रमाणेंच येथेही देहादिसमुदायरूप उपाधीच्या संबंधामुळें अविचार उत्पन्न होऊन त्याच्यामुळें ईश्वर आणि संसारी आत्मा भिन्न आहेत अशी मिथ्या बुद्धि उत्पन्न होते. वस्तुतः देहादिकांहून आत्मा भिन्न असूनही अनात्मभूत अशा देहादि समुदायावर पूर्वपूर्व मिथ्याबुद्धीमुळें (उत्पन्न झालेला)

१५. शरीर.

१६. इंद्रियें.

१७. कमंडलू वगैरेंचें छिद्र, करक म्हणजे कमंडलू.

१८. ज्या ज्या वेळीं अनात्मभूत अशा देहादिकांवर ' मी मनुष्य आहे ' असा आत्मत्वाचा अभिमान होतो त्या त्या वेळीं मिथ्याबुद्धी अगोदर उत्पन्न होतेच. म्हणून त्या मिथ्याबुद्धीला ' पूर्वपूर्व ' असें म्हटलें आहे.

‘ मी मनुष्य आहे ’ असा आत्मत्वाचा अभिमान होतो हें प्रत्यक्ष सिद्धच आहे. तेव्हां अशा रीतीने ईश्वराला संसारित्व प्राप्त झाल्यामुळे त्याला त्या संसारदर्शेत जी ईक्षणक्रिया प्राप्त होते तिला देहादिकांची जरूरच आहे असे सिद्ध झाले.

आतां आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं ‘ प्रधान अनेकात्मक असल्यामुळे मृत्तिका वगैरेप्रमाणें तें कारण होऊं शकेल, परंतु ब्रह्म अभिश्रित असल्यामुळे कारण होऊं शणणार नाही ’ तें म्हणणें ‘ प्रधान जगाचें कारण आहे अशात्रिषयीं वेद प्रमाण नाही ’ या उत्तरानेंच खंडित झालें आहे. शिवाय, ब्रह्म जगाचें कारण आहे, प्रधान वगैरे नाहीत असे तर्काच्या साहाय्यानेंही सिद्ध करितां येतें ह्या गोष्टीचें पुढें ‘ (ब्रह्म जगाचें कारण) नाही; कारण तें जगाहून विजातीय आहे ’ (अ. २ पा. १ सू. ४) इत्यादि सूत्रांत सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन करण्यांत येईल. ॥५॥

ह्यावर पूर्वपक्षी म्हणतो:— “ श्रुतीमध्ये ‘ जगाच्या कारणाला ईक्षणक्रिया आहे ’ असे सांगितलें असल्यामुळे अचेतन प्रधान जगाचें कारण होऊं शकत नाही ” असें तुम्हीं म्हटलें आहे; परंतु ही ईक्षणक्रिया प्रधान अचेतन असलें तरी त्याचे ठिकाणीं निराळ्या तऱ्हेनें संभवते. कारण अचेतन वस्तूचा गौण रीतीनें चेतनाप्रमाणें निर्देश केलेला आपल्याला आढळून येतो जसें, ” नदीचा कांठ आतां पडणार असे पाहून ‘ कांठ पडूं इच्छीत आहे ’ असे लोक म्हणतात ” या वाक्यांत कांठ जरी अचेतन आहे तरी त्याचा चेतनाप्रमाणें गौण रीतीनें निर्देश केला आहे असें आपण पाहतों, त्याप्रमाणेंच (प्रधानापासून) सृष्टि आतां उत्पन्न होणार अशा वेळीं प्रधान जरी अचेतन असलें तरी त्याचा ‘ त्यानें ईक्षण केलें (छां. ६।२।३) ’ असा चेतना-प्रमाणें गौण रीतीनें निर्देश करितां येईल. ज्याप्रमाणें लौकिक व्यवहारामध्ये एखादा मनुष्य स्नान केल्यावर भोजन करून तिसरें प्रहरां रथांत बसून गांवाला जाईन असा वेत करून नंतर त्या वेताप्रमाणें करण्यास नियमानें प्रवृत्त होतो, त्याप्रमाणेंच प्रधान हें देखील ‘ महत् ’ वगैरे रूपांनीं परिणत होण्यास नियमानें प्रवृत्त होतें. म्हणून त्याचा चेतनाप्रमाणें गौण रीतीनें निर्देश केलेला आहे. आतां तुम्ही म्हणाल कीं मुख्य रीतीनें ईक्षणक्रिया सांगितली आहे असें न समजतां गौण रीतीनें सांगितली आहे असें तूं काय म्हणून समजतोस ? तर त्यावर माझे उत्तर असें कीं, ‘ त्या तेजानें ईक्षण केलें ’ (छां. ६।२।३) ‘ त्या जलानें ईक्षण केलें ’ (छां. ६।२।४) या वाक्यांत जल आणि तेज हीं अचेतन असूनही त्यांचा चेतनाप्रमाणें गौण रीतीनें उल्लेख केलेला आहे असें दिसून येतें. त्यावरून सत् अशा ब्रह्माला जी ईक्षणक्रिया सांगितली आहे तीही गौण रीतीनेंच सांगितली आहे असें समजलें पाहिजे. कारण, ती अशा भागांत सांगितली आहे कीं ज्या भागांत (जल, तेज वगैरे इतर वस्तूना)

१. महत् म्हणजे बुद्धि; हें (सांख्यमती) प्रधानापासून प्रथम उत्पन्न झालेलें कार्य होय.

ती पुष्कळ वेळां गौण रीतीनेच सांगितली आहे. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाल्यावर सूत्रकार पुढील सूत्राला आरंभ करितात:—

॥ गौणश्चेन्नात्मशब्दात् ॥ ६ ॥

६ (ईक्षणक्रिया) गौण आहे असें म्हणशील तर तसें नाही; कारण 'आत्म'-शब्द (लावलेला) आहे. (५)

आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, सत् शब्दानें सांगितलेलें जें अचेतन प्रधान त्याला जल व तेज ह्यांप्रमाणें ईक्षणक्रिया गौण रीतीनें सांगितली आहे तें बरोबर नाही. कशावरून ? आत्मशब्द लावला आहे म्हणून. श्रुतीनें ' हे सोम्य ! हें पूर्वी सत्च होतें ' (छां० ६।२।१) असा उपक्रम करून ' त्यानें ईक्षण केलें; त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' (छां० ६।२।३) अशा रीतीनें तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्यांची उत्पत्ति सांगून नंतर प्रकरणावरून प्राप्त झालेलें जें ईक्षण करणारें सत् त्याचा, व तेज, उदक आणि पृथ्वी यांचा ' देवता ' या शब्दानें उल्लेख करून पुढें असें म्हटलें आहे:— ' त्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलें:—'आतां मी ह्या तीन देवतांमध्ये ह्या जीवरूपी आत्म्यानें प्रवेश करून नामरूपांना व्यक्त करीन ' ' (छां० ६।३।२). आतां अचेतन प्रधानानेच गौण रीतीनें ईक्षण केलें असें मानलें तर तेंच प्रकरणावरून प्राप्त होत असल्यामुळें ' त्या ह्या देवतेनें ' या वाक्यांत त्या (प्रधाना-)चाच उल्लेख होत असला पाहिजे; परंतु मग ती देवता जीवाला ' आत्मा ' हा शब्द लावणार नाही. कारण जीव म्हटला म्हणजे सचेतन, शरीराचा स्वामी व प्राणाला धारण करणारा असा आहे हें लौकिक प्रसिद्धीवरून व जीव शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून स्पष्ट आहे. अशा प्रकारचा तो जीव अचेतन प्रधानाचा आत्मा कसा होईल ? कारण, ' आत्मा ' म्हणजे स्वरूप; तेव्हां चेतन जीव अचेतन प्रधानाचें स्वरूप कधीं होऊं शकणार नाही; परंतु सत् शब्दानें मुख्य रीतीनें ईक्षण करणारें ब्रह्मच घेतलें म्हणजे मग त्यानें जीवाविषयीं केलेला 'आत्मा' या शब्दाचा प्रयोग बरोबर होईल. तसेंच ' हे श्वेतकेतू ! तें जें हें सूक्ष्म तत्त्व, तदात्मकच हें सर्व आहे; तेंच सत्य आहे; तेंच आत्मा आहे; तेंच तूं आहेस ' (छां० ६।८।७) या श्रुतीनें सूक्ष्मतत्त्वरूपी व आत्मरूपी जें प्रकृत सत् त्याचा ' तोच आत्मा आहे ' असा आत्म-शब्दानें निर्देश करून ' हे श्वेतकेतू ! तेंच तूं आहेस ' या वाक्यांत सचेतन श्वेतकेतू हा ' आत्मा ' आहे असें सांगितलें आहे. आतां जल आणि तेज हीं तर अचेतन होत; कारण तीं (चेतनाच्या व्यापारांचे) विषय आहेत शिवाय, नामरूपांच्या उत्पत्ती वगैरे

२. जीव हा शब्द जीव् धातूपासून सिद्ध झाला आहे. जीव् धातूचा अर्थ ' प्राण धारण करणें ' असा आहे म्हणून ' जीव ' शब्दाचा प्राण धारण करणारा असा अर्थ होतो; आणि जो प्राण धारण करतो तोच चेतन व शरीराचा स्वामी असतो.

३. एक सचेतन वस्तू दुसऱ्या सचेतन वस्तूच्या व्यापाराचा विषय मुळींच होत नाही. कारण सचेतन वस्तूला आकार नसल्यामुळें तिच्यावर कोणताही व्यापार घडत

जेथे निरूपण केल्या आहेत तेथे त्या जल आणि तेजांचा 'तींही उत्पन्न करावयाचीं आहेत) असा निर्देश केला आहे. तेव्हां त्यांना ईक्षणक्रिया मुख्य रीतीनें लागत नाही; व ज्याप्रमाणें सताला ईक्षण-क्रिया मुख्य रीतीनें सांगितली आहे असें मानण्याला, 'त्या सताला आत्मशब्द लावला आहे' हें कारण आहे; त्याप्रमाणें जल आणि तेज ह्यांनाही ईक्षण क्रिया मुख्य रीतीनेंच सांगितली आहे असें मानण्याला कांहीं कारणही नाही. म्हणून नदीच्या कांठाप्रमाणें त्यांना ईक्षण क्रिया गौण रीतीनेंच सांगितली आहे असें मानणें रास्त आहे. (किंवा) जल आणि तेज हीं सतानें अधिष्ठित असल्यामुळे त्यांना ही ईक्षण क्रिया (मुख्य रीतीनेंच सांगितली) आहे (असें समजावें). सताची ईक्षण क्रिया तर सतासंबंधानें 'आत्मा' या शब्दाचा प्रयोग असल्यामुळे गौण नाही असें प्रतिपादन केलेच आहे. ॥ ६ ॥

पूर्वपक्षः—ज्याप्रमाणें राजाचीं सर्व कामें करणारा जो सेवक त्याला उद्देशून ' भद्रसेन हा माझा आत्मा आहे ' असा ' आत्मा ' या शब्दाचा प्रयोग राजा करितो त्याप्रमाणें प्रधान अचेतन असले तरी देखील तें आत्म्याचीं सर्व कामें करित असल्यामुळे त्याच्या संबंधानें आत्मा या शब्दाचा (गौण रीतीनें) प्रयोग करितां येईल. ज्याप्रमाणें तह करणें, लढाई करणें वगैरे कामांमध्ये सेवक राजाच्या उपयोगी पडतो त्याप्रमाणेंच प्रधान हें आत्मरूप पुरुषाला भोग आणि अपवर्ग साध्य करून देण्यांत उपयोगी पडतें. अथवा चेतन आणि अचेतन या दोहोंपैकी कोणत्याही अर्थी आत्मा या शब्दाचा (मुख्य रीतीनेंच) प्रयोग असू शकेल. कारण ' भूतांचा आत्मा ' ' इंद्रियाचा आत्मा ' वगैरे प्रयोग आपल्याला आढळून येतात. ज्याप्रमाणें एकाच ' ज्योति ' शब्दाचा यज्ञ आणि अग्नि ह्या दोन्ही अर्थी (मुख्य) प्रयोग केला जातो (त्याप्रमाणें ' आत्मा ' या शब्दाविषयीं समजावें). तेव्हां असें असतांना ' आत्मा ' या शब्दाच्या प्रयोगावरून ईक्षण-क्रिया गौण नाही असें कशावरून म्हणतां ? या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

नाहीं. वेदान्त्यांच्या मतीं आत्मा हाच फक्त सचेतन पदार्थ आहे व तो निराकार व नित्य आहे.

४. जल व तेज हीं जर सचेतन मानिलीं तर त्यांची उत्पत्ती संभवणार नाही; कारण सचेतन वस्तू नित्य असल्यामुळे तिची उत्पत्ती कधीं होत नाही. यावरून जल व तेज हीं अचेतन आहेत असें सिद्ध होतें.

१. अपवर्ग म्हणजे मोक्ष.

२. ' आत्मा ' या शब्दाचे सचेतन व अचेतन वस्तू असे दोन्ही मुख्य अर्थ आहेत असा यथ अभिप्राय आहे.

तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात् ॥७॥

७ त्याचे ठिकाणी ज्याची निष्ठा आहे त्याला मोक्ष प्राप्त होतो असे सांगितल्यामुळे (' आत्मा ' हा शब्द प्रधानाला लावितां येत नाही.) (५)

अचेतन अशा प्रधानासंबंधानें ' आत्मा ' या शब्दाचा प्रयोग करितां येत नाही. कारण ' तोच आत्मा आहे ' या वाक्यांत प्रकरणावरून प्राप्त जें सूक्ष्मतत्त्वरूप सत् त्याचेंच ग्रहण करून ' हे श्वेतकेतू ! तें तूं आहेस ' (छां० ६।८।७) या वाक्यांत मोक्ष प्राप्त करून देण्यास योग्य असा जो सचेतन श्वेतकेतू त्याला त्या सताचें ठिकाणी निष्ठा (म्हणजे अभेदज्ञान) सांगून पुढें ' ज्याला गुरु प्राप्त झाला आहे त्या पुरुषाला ज्ञान प्राप्त होतें; त्याला (मोक्ष मिळण्याला) देहापासून सुटका होईपर्यंतच काय तो विलंब; लागलीच तो सतारीं एक होतो ' (छां० ६।१४।२) या वाक्यांत त्याला मोक्षाचा उपदेश केला आहे. आतां तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें सत् शब्दानें अचेतन प्रधानाचाच निर्देश केला आहे असें मानून ' तें तूं आहेस ' या वाक्यानें मुमुक्षु मनुष्याला तो सचेतन असून ' तूं अचेतन आहेस ' असा शास्त्रानें उपदेश केला असें मानिलें तर तें शास्त्र भलतीच गोष्ट सांगत आहे म्हणून पुरुषाच्या अनर्थाचा कारण होत असल्यामुळे अप्रमाण आहे असें मानावें लागेल; परंतु शास्त्र निर्दोष असल्यामुळे तें अप्रमाण आहे असें मानणें बरोबर नाही. प्रमाणभूत शास्त्र जर अज्ञानी मुमुक्षूला अचेतन व अनात्मभूत अशी वस्तू आत्मा आहे असा उपदेश करील तर तो त्याजवर श्रद्धा ठेवून अंधगोलांगूलन्यायानें तीच वस्तू आत्मा आहे अशी आपली बुद्धी कधीहि टाकणार नाही, व त्याहून व्यतिरिक्त अशा (खऱ्या) आत्म्याचें ज्ञान करून घेणार नाही; आणि तसें झालें म्हणजे तो (मोक्षरूप) पुरुषार्थाला मुक्तेला व (संसाररूप) अनर्थांत पडेल. तेव्हां स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्याला ज्याप्रमाणें शास्त्र अग्निहोत्रादि खऱ्याच साधनांचा उपदेश करितें त्याप्रमाणें मोक्षाची इच्छा करणाऱ्यालाही शास्त्र ' तो आत्मा आहे; हे श्वेतकेतू ! तेंच तूं आहेस ' (छां० ६।१६।३) असा खऱ्या आत्म्याचाच उपदेश करित आहे असें मानणें रास्त आहे; आणि असें मानिलें तरच

३. " कोणी एक आंधळा मनुष्य रानांत व्याकूळ होऊन पडला असतां त्याला ' आपल्याला शहरांत कोणी तरी पोचवावें ' अशी इच्छा झाली, ती जाणून एक लबाड मनुष्य बैलाला घेऊन त्याचे जवळ येऊन त्याला म्हणतो कीं या बैलाचें शेंपूट धरून जा म्हणजे हा बैल तुला शहरांत पोचवील. नंतर त्याच्यावर विश्वास ठेवून त्या आंधळ्यानें बैलाचें शेंपूट धरल्यानंतर जसजसा बैल उड्या मारीत चालला तसतसे अनेक प्रकारचे त्या आंधळ्याला आघात होऊं लागले; तरी पण त्यानें विश्वासानें तें शेंपूट न सोडतां पुष्कळ यातना सोसल्या; परंतु शेवटीं त्याच्या इच्छेप्रमाणें शहरांत जाणें झालें नाही. " याला ' अंधगोलांगूलन्याय ' म्हणतात. याप्रमाणें विश्वासानें प्रधानाची उपासना केली असतां संसारांतील अनेक यातना सोसाव्या लागतील व शेवटीं मोक्ष मिळणार नाही तो नाहीच. (आ०)

‘ तापलेली कुऱ्हाड (हातांत) घेऊन (चोरीच्या आरोपापासून) मुक्त होतो ’ या दृष्टांतानें (मी सत्य ब्रह्म आहे अशी) सत्य (ब्रह्मा—) चे ठिकाणी ज्याची बुद्धि आहे त्याला मोक्ष प्राप्त होतो असा श्रुतीचा उपदेश जुळतो असें न मानतां सत् म्हणजे आत्मा होय या तत्त्वाचा उपदेश गौण रीतीनेच केला आहे असें मानिलें तर ‘ मी उक्थ आहे असें जाण ’ (ऐ. आ. २।१।२।६) या वाक्यांत सांगितलेल्या ज्ञानाप्रमाणें हें ज्ञान केवळ भावनारूप होईल व त्यापासून अनित्य असेंच फल प्राप्त होईल. मग या ज्ञानापासून मोक्षरूप नित्य फल प्राप्त होतें असा श्रुतीमध्ये केलेला उपदेश जुळणार नाही. तेव्हां सूक्ष्मतत्त्वरूपी सताला जो ‘ आत्मा ’ शब्द लावलेला आहे तो गौण रीतीने लावलेला नाही. आतां सेवकासंबंधानें जो ‘ भद्रसेन माझा आत्मा आहे ’ असा ‘ आत्मा ’ या शब्दाचा प्रयोग आहे तो मात्र गौण आहे असें म्हणतां येतें. कारण स्वामी आणि सेवक यांमधील भेद प्रत्यक्ष दिसत आहे. शिवाय, कांहीं वस्तूसंबंधानें शब्दाचा गौण रीतीने प्रयोग केलेला आढळून येतो एवढ्यावरूनच जिला फक्त शब्दच प्रमाण अशा वस्तूसंबंधानें देखील शब्दाचा गौण रीतीने प्रयोग केला आहे अशी कल्पना करणें न्याय्य होणार नाही. तसें केल्यानें सर्वत्र घोटाळा उत्पन्न होईल. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं ज्याप्रमाणें ज्योति हा शब्द यज्ञ आणि अग्नि या दोन्ही अर्थाना साधारण आहे त्याप्रमाणें ‘ आत्मा ’ हा शब्दही चेतन आणि अचेतन या दोहोंना साधारण आहे तें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, एका शब्दाला अनेक अर्थ आहेत असें मानणें अन्याय्य आहे. तेव्हां चेतनाच्या संबंधानेंच मात्र ‘ आत्मा ’ या शब्दाचा मुख्य रीतीने प्रयोग होतो, आणि भूतादिकांचे ठिकाणी चेतनत्वाचा आरोप केल्यामुळे ‘ भूतांचा आत्मा ’, ‘ इंद्रियांचा

४. एखाद्या मनुष्यावर चोरीचा आरोप आला असतां तो खरा चोर आहे कीं नाही हें ठरविण्याकरितां लोक त्याचेकडून दिव्य करितात. ते त्याला म्हणतात कीं जर तूं खरा चोर असशील तर तापलेली कुऱ्हाड हातांत घेतली असतां ती तुला भाजील नाहीतर भाजणार नाही; व त्याप्रमाणें तिनें भाजलें नाही म्हणजे तो चोरीच्या आरोपापासून मुक्त होतो. (छां० ६।१६।१-२)

५. उक्थ शब्द हा स्था या धातूला उत् उपसर्ग लागून तयार झाला आहे. स्था धातूचा अर्थ ‘ उभें करणें ’ असा आहे. आणि प्राण हा शरीराला उभें करितो म्हणून प्राणाला उक्थ असें नांव आहे.

६. एखाद्या तेजस्वी मुलाला उद्देशून उच्चारलेल्या ‘ हा मुलगा अग्नि आहे ’ या वाक्यांत अग्नि हा शब्द गौण रीतीने लाविला आहे एवढ्यानें खरोखरी जेथें विस्तव आणाव-याचा तेथें ‘ अग्नि आण ’ असा प्रयोग एखाद्यानें केला असतां तेथेंही अग्नि हा शब्द गौण रीतीने लाविला आहे असें मानलें तर विस्तव न आणितां मुलगा आणावा लागेल व त्यामुळे व्यवहारांत फार घोटाळा होईल.

आत्मा' असा 'आत्मा' या शब्दाचा गौण रीतीने प्रयोग केला जातो. बरे, आत्मा हा शब्द चेतन आणि अचेतन ह्या उभयतांना साधारण आहे असे जरी धरून चालले तरी प्रकरण उपपद किंवा तसलेच दुसरे कांहीं तरी निश्चायक असल्याखेरीज एखाद्या विशिष्ट स्थळी तो त्या दोहोंपैकी अमुक अर्थी योजिला आहे असे ठरविणे शक्य नाही. 'अचेतन' या अर्थीच निश्चायक तर येथे कांहीं नाही. पण ईक्षण करणारे जे सत् त्याचे प्रकरण येथे चालू आहे; व चेतन असा जो श्वेतकेतू तो जवळ आहे. चेतन अशा श्वेतकेतूचा अचेतन वस्तू आत्मा असू शकत नाही असे आम्ही मागे सांगितले आहे. यावरून 'आत्मा' हा शब्द या ठिकाणी चेतनवाचक आहे असे निश्चित होते. आतां 'ज्योति' शब्दही लौकिक प्रयोगावरून अग्नि या अर्थीच रूढ आहे. परंतु अर्थवादाने यज्ञ आणि अग्नि यांमध्ये कल्पिलेल्या सादृश्यामुळे तो शब्द यज्ञ या अर्थाचा वाचक होण्यास प्रवृत्त झाला आहे. ह्यास्तव 'ज्योति' शब्दाचा दृष्टांत येथे लागू पडत नाही. अथवा मागील सूत्रांतच 'आत्मा' या शब्दाचे व्याख्यान करितेवेळी त्या 'आत्मा' या शब्दाचा गौण रीतीने किंवा साधारण रीतीने प्रयोग केला आहे अशा सर्व शंकांचे निराकरण करून प्रधान जगाचे कारण नाही अशाविषयी मागील सूत्रांत दिलेल्या हेतूहून एक निराळा हेतू या सूत्रांत दिला आहे असे हे सूत्र लावावे. यावरून अचेतन प्रधान सत् शब्दाने सांगितले नाही असे सिद्ध झाले. (७)

आणखी कशावरून प्रधान सत् शब्दाने सांगितले नाही ?

हेयत्वावचनाच्च ॥ ८ ॥

८ आणि (तें) हेय आहे असे वचन नसल्यामुळेही
(सत् शब्दाने प्रधान सांगितले नाही.) (५)

जर सत् शब्दाने सांगितलेल्या अनात्मभूत अशा प्रधानाचाच 'तो आत्मा आहे, हे श्वेतकेतू ! तेंच तू आहेस' या वाक्यांत उपदेश केला असेल तर त्या

७. ज्या शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत त्या शब्दाचा प्रयोग केला तर त्या ठिकाणी अमुकच अर्थ घ्यावा असा निश्चय, प्रकरण उपपद वगैरे गोष्टींवरून होतो. जसे एखाद्या मनुष्याने जेवतांना 'सैधव आण' असे सांगितले तर त्या वाक्यांतील सैधव या शब्दाचा अर्थ जेवणाचे प्रकरण चालू असल्यामुळे मीठ असाच आहे, घोडा हा अर्थ नाही असा निश्चय होतो तसे 'तांबडा सैधव आण' या वाक्यांत तांबडा हे उपपद (म्ह० जवळ असणारा शब्द) आहे; आणि मिठाला तर तांबडेपणा मुळीच नाही म्हणून सैधव शब्दाचा येथे घोडा असा अर्थ आहे, मीठ हा अर्थ नाही असा निश्चय होतो.

८. संयोग, वियोग वगैरे. (काव्यप्रकाश उल्लास २ पहा.)

९. अग्नि हा वस्तूचे ज्ञान करून देतो तसेच स्तोम (म्ह० स्तावक मंत्र) हे देवता वगैरे जे आपले अर्थ त्यांचे ज्ञान करून देतात. ह्या सादृश्यामुळे ज्योति हा शब्द स्तोमाला लाविला आहे व स्तोम हा यज्ञाचा एक भाग असल्यामुळे त्यालाही ज्योति शब्द लाविला आहे.

उपदेशाच्या श्रवणानें अनात्मभूत वस्तूचें ज्ञान झाल्यामुळें तो श्वेतकेतू त्या अनात्मभूत वस्तूवरच निष्ठा ठेवील, ती त्यानें ठेवूं नये ह्मणून मुख्य आत्म्याचा उपदेश करूं इच्छिणाऱ्या त्याच्या बापानें ती अनात्मभूत वस्तू हेय (ह्मणजे त्याज्य) आहे असें सांगावयाला हवें होतें. जसें अरुंधती नामक तारा दाखवूं इच्छिणारा कोणी मनुष्य त्या ताऱ्याजवळच असणाऱ्या दुसऱ्या एका मोठ्या ताऱ्याकडे बोट करून हाच अरुंधती नामक तारा असें खोटेच सांगतो; व नंतर तो अरुंधती नव्हे, असें ह्मणून मग खरा अरुंधती नामक लहान तारा दाखवितो, त्याप्रमाणें हा आत्मा नव्हे असें बापानें पुढें सांगावयाला हवें होतें, पण असें त्यानें पुढें सांगितलें नाहीं. केवळ सत् हेच आत्मा आहे असें ज्ञान सांगूनच छांदोग्य उपनिषदांतील सहावा अध्याय समाप्त केला आहे. सूत्रांत ' आणि ' हा शब्द 'सत्' शब्दानें प्रधान न घेण्याला प्रतिज्ञाविरोध-नामक आणखी एक हेतु आहे ' असें दाखविण्याकरितां घातला आहे. ' प्रधान हेय आहे अशाबद्दल श्रुतीचें वचन आहे ' असें जरी गृहीत धरलें तरी तुझ्यावर ' प्रतिज्ञाविरोध ' नामक एक दोष येणार. तो असा:— 'कारण ज्ञात झालें म्हणजे सर्व ज्ञात होतें ' अशी (श्रुतीची) प्रतिज्ञा आहे असें समजतें. कारण, या अध्यायाच्या आरंभी असें म्हटलें आहे:— ' जिच्या योगानें ज्याचें श्रवण झालें नाहीं त्याचें श्रवण होतें, ज्याचा तर्क झाला नाहीं त्याचा तर्क होतो व ज्याचा निश्चय झाला नाहीं त्याचा निश्चय होतो, अशी विद्या कोणती हें तूं विचारलेस काय ' ? (छां० ६।१।२) ' भगवन् ! अशी ती विद्या कोणती ? ' ' हे सोम्य ! एक मृत्तिकेचा पिंड जाणल्यानें सर्व मृत्तिकाभय जाणलें जातें; विकार म्हणजे कंवल नाम होय; आणि त्याचा वाणीमध्येच आरंभ आहे; तें सर्व मृत्तिका आहे एवढेंच खरें आहे. ' (छां० ६।१।४) ' हे सोम्य ! अशी ती विद्या आहे ' (छां० ६।१।६) आतां जें सर्व भोग्य वस्तूचें कारण आणि जें तुझ्या मतीं सत् शब्दानें सांगितलें आहे त्या प्रधानाचें तें ' हेय आहे ' असें किंवा तें ' अहेय आहे ' असें जरी ज्ञान झालें तरी त्या ज्ञानानें भोक्तृवर्गाचें ज्ञान होत नाहीं; कारण, भोक्तृवर्ग

१. एखादा सिद्धांत सांगून जर त्याच्या उलट कांही सांगितलें तर त्या सिद्धांताला बाध येतो. याला प्रतिज्ञाविरोध म्हणतात. उदा०—'कारण ज्ञात झालें म्हणजे सर्व ज्ञात होतें' हा श्रुतीचा सिद्धांत होय. आतां जर अचेतन प्रधान जगाचें कारण आहे असें मानलें तर प्रधानरूप कारणानें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान व्हावें; परंतु तसें होत नाहीं. कारण प्रधानाचें ज्ञान झाल्यानें भोक्ता जो जीव त्याचे ज्ञान होत नाहीं. कारण, सचेतन जीव हा अचेतन प्रधानाचें कार्य होऊं शकत नाहीं; आणि कारणानें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व कार्यरूप वस्तूंचें ज्ञान होतें असाच श्रुतीचा अभिप्राय आहे. तेव्हां अचेतन प्रधान जगाचें कारण आहे असें मानल्यानें कारण ज्ञात झालें म्हणजे सर्व ज्ञात होतें या सिद्धांताला बाध येतो.

२. जीवांच्या समुदायाचें.

हा प्रधानाचा विकार नव्हे. तेव्हां प्रधान 'सत्' शब्दाने सांगितले नाही असे सिद्ध होते. (८)

आणखी कशावरून प्रधान 'सत्' शब्दाने सांगितले नाही ?

स्वाप्ययात् ॥ ९ ॥

९ (जीवात्मा) आपणामध्ये अपीत होत असल्यामुळे—
(ही सत् शब्दाने प्रधान सांगितले नाही). (५)

सत् शब्दाने सांगितलेले जे (जगाचे) कारण त्याच्याच संबंधाने श्रुतीत म्हटले आहे:— 'जेव्हा हा पुरुष सुप्त आहे असे म्हणतात तेव्हा हे सोम्य ! तो सतार्शी एक होतो, तो आपल्यामध्ये लय पावतो; म्हणून तो सुप्त आहे (स्वपिति) असे म्हणतात; कारण, तो जेव्हा स्वा- (म्हणजे आपणा—) मध्ये अपीत होतो (म्हणजे लय पावतो) ' (छां. ६।८।१) या श्रुतीमध्ये पुरुषासंबंधाने सुप्त होतो (स्वपिति) असा जो शब्द लोकप्रसिद्ध आहे त्याची व्युत्पत्ति सांगितली आहे. ' आपण ' (स्व) या शब्दाने येथे आत्मा हा अर्थ सांगितला आहे. तेव्हा 'सत्' शब्दाने सांगितलेला जो प्रकृत आत्मा त्यामध्ये अपीत होतो म्हणजे लय पावतो असा सूत्रार्थ होतो. ' इ ' धातूला अपि हा उपसर्ग लागला असता त्याचा ' लय पावणे ' असा अर्थ होतो हे प्रसिद्ध आहे. कारण प्रभव आणि अप्यय या दोन शब्दांचा उत्पत्ति आणि प्रलय या अर्थी प्रयोग केलेला आढळून येतो. जेव्हा जीव बुद्धिव्यापाररूप विशिष्ट उपाधीच्या संबंधामुळे (निरनिराळ्या) बाह्य पदार्थांचे ग्रहण करितो व त्यांपैकीच (देहरूपी) एका विशिष्ट पदार्थाचा अभिमान बाळगतो तेव्हा तो जागृति—अवस्थेत असतो असे म्हणतात. तसेच, जेव्हा तो (जागृति—अवस्थेतील) वासनांनी युक्त होऊन स्वप्ने पाहतो तेव्हा त्याला मन असे म्हणतात; परंतु जेव्हा सुषुप्तावस्थेत या दोन्ही उपाधींचा उपरम होतो तेव्हा तेथे उपाधीच्या संबंधापासून उत्पन्न झालेला जो देहरूप विशिष्ट पदार्थाचा अभिमान तो नसल्यामुळे तो जणू काय आपल्या आत्म्या-मध्ये लय पावतो म्हणून तो आपल्यामध्ये अपीत होतो (स्वपिति) असे म्हणतात. ज्याप्रमाणे पुढील श्रुतीने हृदय शब्दाची व्युत्पत्ति सांगितली

३. कारण जीव सचेतन आहे व प्रधान अचेतन आहे व सचेतन पदार्थ अचेतन पदार्थापासून उत्पन्न होत नाही.

१. अप्यय हे नाम इ धातूला अपि हा उपसर्ग लावून व पुढे अ प्रत्यय करून सिद्ध केले आहे. अपि + इ = अपी म्हणजे लय पावणे. अपी + अ = अप्यय म्हणजे लय.

२. ' बुद्धिव्यापाररूप विशिष्ट उपाधीच्या योगाने षट् बगैरे स्थूल पदार्थांशी स्वतःचा संबंध झाल्यामुळे ' असा मूळ संस्कृत विशेषणाचा अर्थ गोविदानंद आणि आनंदगिरी ह्यांनी दिला आहे.

आहे :—‘ तो हा आत्मा हृदयांत आहे; हृदयांत हा (हृदि अयम्) हीच त्या (हृदय शब्दा-) ची व्युत्पत्ति; म्हणून (हृदयाला) हृदय असें म्हणतात’ (छां० ८।३।३); किंवा ज्याप्रमाणें पुढील श्रुतीनें ‘ अशनाया ’ आणि ‘ उदन्या ’ शब्दांची (अनुक्रमें जल आणि तेज या अर्थी) प्रवृत्ति होण्याचें कारण सांगितलें आहे :—जलच त्या अशिताला (अन्नाला) नेतें (जिरवतें), तेजच त्या पीताला (पाण्याला) नेतें (जिरवतें)’ (छां. ६।८।३।५) त्याप्रमाणेंच सुप्त होतो (स्वपिति) या शब्दाची व्युत्पत्ति दाखवून वरील श्रुतीनें आपण (स्व) ह्मणजे सत् शब्दानें सांगितलेला जो आत्मा त्यामध्ये (जीव) अपीत होतो (लय पावतो) असा अर्थ दाखविला आहे. आतां चेतन असा जो आत्मा तो अचेतन प्रधान आपलें स्वरूप समजून त्यांत कधीही लय पावणार नाही. बरें, ‘ आपण ’ (स्व) शब्दाचा अर्थ (आत्म्याप्रमाणें) आत्मीय असाही असल्यामुळें ‘ आपण ’ (स्व) शब्दानें प्रधानच सांगितलें आहे असें जरी घेतलें तरी देखील चेतन अचेतनांत लय पावतो हा विरोध प्राप्त होतोच. ‘ चैतन्यरूप आत्म्यानें आळिगिलेला हा (पुरुष) बाहेरचें आणि आंतलें कांहींही जाणत नाही ’ (बृ. ४।३।२१) या दुसऱ्या श्रुतीतही सुषुप्तावस्थेमध्ये जीवाचा चेतनांतच लय होतो असेंच दाखविलें आहे. यावरून सर्व चेतनांचा ज्यांत लय होतो तें सत् शब्दानें सांगितलेलें चेतन जगाचें कारण आहे; प्रधान नव्हे. (९)

आणखी कशावरून प्रधान जगाचें कारण नाही ?

गतिसामान्यात् ॥ १० ॥

१० सारखाच बोध होत असल्यामुळें (प्रधान जगाचें कारण नव्हे). (५)

‘ जगाचीं निरनिराळीं कारणें आहेत :—कोठें चेतन ब्रह्म जगाचें कारण आहे, कोठें अचेतन प्रधान, व कोठें (परमाणू वगैरे) दुसरेंच कांहीं’ असा बोध जसा तर्कशास्त्रापासून होतो तसा जर वेदान्तशास्त्रापासूनही झाला असता, तर कदाचित् प्रधान जगाचें कारण आहे या मताच्या अनुरोधानें ईक्षणक्रिया वगैरे विषयांच्या श्रुती लावून घेतां आल्या असत्या. परंतु असा बोध मुळींच होत नाही. सर्व वेदान्तांपासून चेतन (ब्रह्म) जगाचें कारण आहे असा सारखाच बोध होतो. उदाहरणार्थ :—‘ ज्याप्रमाणें दीप्त

३. ‘अशनाया’ हा शब्द अश् (खाणें) व नी (नेणें) या दोन धातूंपासून झाला आहे. खाल्लेल्या अन्नाला जी नेते (जिरवते) ती अशनाया म्हणजे पाणी होय. कारण पाण्याच्या योगानें खाल्लें अन्न पचतें.

४. ‘उदन्या’ हा शब्द उद (उदक) व नी (नेणें) या दोहोंवरून झाला आहे. उदकाला जी नेते (जिरवते) ती उदन्या (तेज) होय. कारण तेजरूपी जठराग्नीच्या योगानें प्यालें पाणी पचतें.

झालेल्या अग्नीपासून सर्व दिशांकडे त्याच्या ठिणग्या जातात त्याप्रमाणेच ह्या आत्म्या-पासून सर्व प्राण आपआपल्या स्थळीं जातात; (तसेच प्राणांपासून देव व देवांपासून लोक (आपआपल्या स्थळीं जातात) ' (कौ. ६।३) ' त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' (तै. २।१) ' आत्म्यापासूनच हें सर्व (उत्पन्न झालें आहे) ' (छां. ७।२६।१) ' आत्म्यापासून हा प्राण उत्पन्न होतो ' (प्र. ३।३). हीं सर्व वेदान्तवाक्ये आत्मा (जगाचें) कारण आहे असें प्रतिपादन करितात. आणि आत्मा हा शब्द चेतनवाचक आहे हें तर आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. ज्याप्रमाणें (सर्व) चक्षू वगैरेंपासून रूप वगैरेंचा सारखाच बोध होतो त्याप्रमाणें सर्व वेदान्तवाक्यांपासून चेतन (ब्रह्म जगाचें) कारण आहे असा सारखाच बोध होतो. तेव्हां या गोष्टीच्या प्रामाण्याबद्दल हें एक मोठेंच कारण आहे असें समजलें पाहिजे. यावरून (सर्व वेदान्तवाक्यांपासून) सारखाच बोध होत असल्यामुळे सर्वत्र ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें सिद्ध झालें. (१०)

आणखी कशावरून सर्वज्ञ ब्रह्म जगाचें कारण आहे ?

श्रुतत्वाच्च ॥ ११ ॥

११ आणखी श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे म्हणून. (५)

‘ सर्वज्ञ ईश्वर जगाचें कारण आहे ’ असें श्रुतीमध्ये साक्षात् शब्दांनीं सांगितलें आहे. श्वेताश्वतरांच्या मंत्रोपनिषदामध्ये सर्वज्ञ जो ईश्वर त्याच्या संबधानें असें म्हटलें आहे :—‘ तो ’ कारण आहे, इंद्रियांचा अधिपति (जो जीव) त्याचा अधिपति आहे आणि ह्याला उत्पन्न करणारा कोणी नाही व ह्याचा अधिपति—(ही) कोणी नाही. ’ (श्वे. ६।९.) यावरून ‘ सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचें कारण आहे, अचेतन प्रधान, किंवा दुसरें कोणी एखादें कारण नाही ’ असें सिद्ध झालें. (११)

[श्रुतीमध्ये ब्रह्माचें एक सोपाधिक म्हणजे उपाधीनें युक्त व दुसरें निरुपाधिक म्हणजे उपाधीनें रहित अशीं दोन रूपें सांगितलीं आहेत. त्यांपैकीं निरुपाधिक ब्रह्माच्या ज्ञानानेंच मोक्ष प्राप्त होतो; परंतु सोपाधिक ब्रह्माची उपासना केल्याशिवाय निरुपाधिक ब्रह्माचें ज्ञान होत नाही. म्हणून उपासनेकरितां ब्रह्माचें निरनिराळ्या उपाधींनीं युक्त असें रूप वर्णिलें आहे. ब्रह्म जरी एक आहे तरी निरनिराळ्या उपाधींमुळे ब्रह्माच्या उपासना अनेक प्रकारच्या आहेत व त्या उपासनांचीं फलेंही निरनिराळ्या तऱ्हेचीं आहेत. आतां श्रुतीमध्ये ज्या ठिकाणीं सोपाधिक ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे त्या ठिकाणीं उपाधि विवक्षित आहे किंवा नाही असा संशय येतो. तेव्हां उपाधि विवक्षित असल्यास ब्रह्माचें ‘उपास्य’ या रूपानें वर्णन केलें आहे व उपाधि विवक्षित नसल्यास ब्रह्माचें ‘ ज्ञेय ’ या रूपानें वर्णन केलें आहे असा निश्चय करण्याकरितां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ केला आहे.

१. जगाचें कारण चेतनच आहे या गोष्टीच्या.

१. येथें ‘ तो ’ या सर्वनामानें मागें सांगितलेल्या सर्वज्ञ ईश्वराचा परामर्श केला आहे.

ह्या अधिकरणामध्ये बाराव्या सूत्रापासून एकोणिस सूत्रपर्यंत ८ सूत्रे आहेत. सारांश :—(सू० १२) ह्या अधिकरणामध्ये तैत्तिरीयक उपनिषदांतील एक वाक्य घेऊन त्यांतील 'आनंदमय' शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. त्यांत पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आनंदमय म्हणजे जीवात्माच होय; ब्रह्म नव्हे. याचीं कारणें तीन आहेत. (१) अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, वगैरेंच्या वर्णनांतच आनंदमयाचें वर्णन आहे; आणि ज्या अर्थी अन्नमय वगैरे ब्रह्म नाही त्या अर्थी आनंदमयही ब्रह्म नाही. (२) आनंदमयाला शिर वगैरे अवयव सांगितले आहेत तेही जीवालाच संभवतात, निरवयव ब्रह्माला संभवत नाहीत. (३) आनंदमयाला शरीर आहे असें सांगितलें आहे; पण ब्रह्माला तर शरीर नाही. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर:— आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. कारण 'आनंद' शब्दाचा ब्रह्म या अर्थी येथें पुष्कळ वेळां प्रयोग आला आहे. पूर्वपक्ष्याने दिलेलीं तिन्ही कारणें बरोबर नाहीत. (१) समजण्याला कठिण अशी एखादी वस्तु जेव्हां मनुष्याला सांगावयाची असते तेव्हां तो प्रथम त्या वस्तूच्या दुसऱ्या खुणा सांगून नंतर ती वस्तु सांगतो. जसें अरुंधती नांवाची तारका जेव्हां एखाद्याला दाखवावयाची असते तेव्हां तिच्या जवळच्या मोठ्या तारका दाखवून नंतर अरुंधती दाखवितात. तसेंच एकाएकी परमात्म्याचें ज्ञान मनुष्याला होणार नाही म्हणून अगोदर अन्नमय नंतर त्याच्या आंत प्राणमय इत्यादि प्रकार सांगून शेवटीं सर्वांच्या आंत आनंदमय असें सांगितलें आहे. आतां ब्रह्मच सर्वांच्या आंत म्हणजे सर्वांचा आत्मा असल्यामुळें आनंदमय म्हणजे ब्रह्मच होय. (२) ब्रह्माला जरी स्वभावतः अवयव नाहीत तरी उपाधीमुळें त्याजवर अवयवांची कल्पना केली आहे. (३) त्याला शरीर आहे असें जें म्हटलें आहे तें अन्नमय वगैरे शरीरांच्या द्वारानें त्याचें वर्णन केलें आहे म्हणून म्हटलें आहे. (सू. १३) पूर्वपक्षी म्हणतो कीं, आनंदमय शब्दांतील 'मय' हा जो प्रत्यय आहे त्याचा अर्थ आनंदाचा विकार असा होतो, आणि परमात्मा तर कोणाचाच विकार नाही. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर:— 'मय' प्रत्ययाचा अर्थ 'पुष्कळ' असाही व्याकरणांत सांगितला आहे व 'परमात्मा आनंदानें पुष्कळ भरलेला आहे' असें श्रुतीवरून समजतें. (सू. १४) आनंदमय शब्द ज्या वाक्यांत आहे त्या वाक्याच्या पुढें 'तोच दुसऱ्याला आनंद देतो' असें सांगितलें आहे. यावरून 'आनंदानें भरलेला' असा परमात्माच 'आनंदमय' शब्दानें घेतला पाहिजे असें सिद्ध होतें. कारण, ज्याच्या जवळ पुष्कळ आनंद आहे तोच दुसऱ्याला आनंद देऊं शकतो. जो स्वतः श्रीमंत असतो तोच दुसऱ्याला द्रव्य देण्याला समर्थ असतो. (सू. १५) या उपनिषदाच्या आरंभी एक मंत्र आहे, त्यांत परमात्म्याचें वर्णन केलें आहे. तेव्हां त्याच्या पुढें दिलेल्या ब्राह्मणांतही 'परमात्म्याचेंच वर्णन केलें आहे' असें मानलें पाहिजे. कारण मंत्र आणि ब्राह्मण यांमध्ये विरोध येतां कामां नये. (सू० १६) आनंदमय शब्दानें जीवात्मा घेतां येत नाही. कारण त्याचे पुढील वाक्य असें आहे:— 'त्यानें इच्छा केली:—मींच पुष्कळ व्हावें व प्रजा उत्पन्न करावी; नंतर त्यानें तप करून हें सर्व जग उत्पन्न केलें.' आतां हें वाक्य जीवात्म्याच्या संबधानें लावितां येत नाही. कारण शरीर वगैरे सर्व उत्पन्न होण्यापूर्वी 'इच्छा करणें', 'आपणच सर्व जग होणें' आणि 'सर्व उत्पन्न करणें' या वरील वाक्यांत सांगितलेल्या तीन गोष्टी जीवाला संभवत नाहीत. (सू० १७) शिवाय 'आनंदमयाचा लाभ झाला म्हणजे जीव आनंदित होतो' असें पुढें स्पष्ट सांगितलें आहे. यावरून आनंदमय शब्दानें जीवात्मा घेतां येत नाही. कारण, 'जीवात्म्याला जीवात्म्याचा लाभ होतो' हें म्हणणें संभवत नाही. आतां जीवात्मा आणि परमात्मा हे जरी वास्तविक एकच आहेत तरी अज्ञानामुळें ते भिन्न आहेत असा समज झाला असल्यामुळें जीवात्म्याला परमात्म्याचा लाभ

होतो असें म्हणणे जुळते. (सू० १८) ' त्यानें (जगाच्या कारणानें) इच्छा केली मीं पुष्कळ व्हावें ' इत्यादि बर दिलेल्या वाक्यांवरून जगाचें कारण प्रधान नव्हे हेंही सिद्ध होते. मागील अधिकरणांत जरी ही गोष्ट सिद्ध केली आहे तरी तीच गोष्ट वरील वाक्याचा साहजिक प्रसंग आल्यामुळे पुन्हां येथें सांगितली आहे. (सू० १९) ह्या आनंदमयाचें ज्ञान झालें असतां मनुष्य मुक्त होतो असें सांगितलें आहे. आतां जीवात्म्याच्या ज्ञानानें मनुष्य मुक्त होण्याचा संभव नाही. तेव्हां आनंदमय म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे असें सिद्ध झालें. येथपर्यंत या आठ सूत्रांचें वृत्तिकारांच्या मताप्रमाणें व्याख्यान झालें. आतां आचार्यांच्या मतीं हें व्याख्यान बरोबर नाही. त्यांच्या मतीं या अधिकरणामध्ये सूत्रकारांनीं आनंदमय शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ आहे असें ठरविलें नाही. तर या वाक्यांच्या पुढें ' ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व आश्रय होय ' असें जें वाक्य आहे त्यांत ब्रह्माचें मुख्यत्वानेंच वर्णन केले आहे; 'आनंदमयाचा अवयव' अशा रूपानें केले नाही असा सिद्धांत केला आहे. आचार्यांचें म्हणणे असें:—मागील वाक्यांत अन्नमय, प्राणमय, मनोमय वगैरे ठिकाणीं ' मय ' प्रत्ययाचा विकार असा अर्थ घेतला आहे. तेव्हां या वाक्यांत आनंदमय या ठिकाणींच फक्त मय प्रत्ययाचा अर्थ बदलून आनंदमय शब्द ब्रह्माला लावणें बरोबर नाही. आतां ब्रह्माचें प्रकरण मागून चालूं आहे म्हणून आनंदमय शब्दानें ब्रह्म घेतलें पाहिजे असें म्हणाल तर अन्नमय, प्राणमय वगैरे शब्दांनींही ब्रह्मच ध्यावें लागेल. पण तसें तर तुम्हीं घेत नाही. शिवाय, पुढें जर ब्रह्माचें वर्णन त्रिलकूल नसतें तर मात्र तुमचें म्हणणे बरोबर होतें; परंतु येथें पुढें पुच्छ—वाक्यांत स्पष्ट 'ब्रह्म' या शब्दानेंच ब्रह्माचें वर्णन केले आहे. तेव्हां ब्रह्माचें प्रकरण सुटलें असें होत नाही. आतां असें म्हणाल कीं पुच्छ—वाक्यांत ' आनंदमयाचा अवयव ' अशा रूपानें ब्रह्माचें वर्णन केले आहे, मुख्यत्वानें केले नाही; तर तें बरोबर नाही. कारण ब्रह्माचें प्रकरण चालूं असल्यामुळे ब्रह्माचें मुख्यत्वानें वर्णन केले आहे असें म्हटलें पाहिजे. आतां असें म्हणाल कीं, ' आनंदमयाचा अवयव ' अशा रूपानें ब्रह्माचें ज्ञान झालें तरी ब्रह्माचें प्रकरण सोडलें असें होत नाही. तर त्यावर आमचें उत्तर:—ब्रह्माचें प्रकरण सोडलें असें होत नाही खरें; परंतु मग एकच ब्रह्म आनंदमयाच्या वाक्यांत ' अवयवी ' व पुच्छ—वाक्यांत ' अवयव ' अशा दोन विरुद्ध रीतींनीं वर्णिलें असें होईल. शिवाय, 'याचे (ब्रह्माचें) ज्याला ज्ञान झालें आहे तो खरा अस्तित्वांत आहे आणि ज्याला ज्ञान नाही तो असून नसल्यासारखाच होय ' हें पुढील वाक्य मुख्य ब्रह्माच्या संबंधानेंच चांगलें जुळते. कारण ब्रह्माचें ज्ञान सर्वांना होत नाही. पण आनंदमय हा सर्वांनाच (जीव या रूपानें) प्रसिद्ध असल्यामुळे त्याचें ज्ञान कोणाला नाही असें म्हणतां येत नाही. आतां ब्रह्माचें जर मुख्यत्वानें वर्णन केले आहे तर तें कोणाचाही अवयव नसल्यामुळे त्याला आनंदमयाचें पुच्छ कसें झटलें अशी शंका घेऊं नये. कारण या ठिकाणीं पुच्छ शब्दाचा ' आधार ' असा लाक्षणिक अर्थ विवक्षित आहे. आतां आनंदमय शब्दानें ब्रह्म सांगितलें आहे असें घेतलें तर आनंदमयाला अवयव सांगितले असल्यामुळे त्या वाक्यांत सगुण ब्रह्म सांगितलें आहे असें होईल; परंतु पुढील वाक्यांत निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन स्पष्ट आहे. शिवाय आनंदमय शब्दांतील मय प्रत्ययाचा ' पुष्कळ ' असा अर्थ घेऊन तो शब्द ब्रह्माला लावला तर ' ब्रह्मामध्ये पुष्कळ ' आनंद आहे पण थोडें तरी दुःख आहे ' असा त्याचा अर्थ होईल. पण ब्रह्म तर केवळ आनंदरूपीच आहे. त्यामध्ये दुःखाचा लेशही नाही. शिवाय आनंदमयाला शरीर असल्यामुळे प्रत्येक शरीराला आनंदमय भिन्न आहे पण ब्रह्म तर एकच आहे; झणूनही आनंदमय म्हणजे ब्रह्म नव्हे. आतां आनंद शब्द पुढें पुष्कळ वेळां आला आहे झणून आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय असें जें तुम्हीं झटलें आहे तें

बरोबर नाही कारण आनंदमय हा शब्द पुढे पुष्कळ वेळां आलेला नाही, तर आनंद हाच शब्द पुष्कळ वेळां आलेला आहे. आतां आनंद शब्द लक्षणेनें आनंदमय याच अर्थी घातला आहे असें म्हणाल तर तेंही बरोबर नाही. कारण आनंदमयाच्या वाक्यांत आनंदमय शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ आहे असें स्वतंत्रपणानें निश्चित झालें असतें तर पुढे लक्षणेनें आनंद शब्द आनंदमय या अर्थी घेतला असता, पण तसें निश्चित झालें नाही म्हणून लक्षणा घेण्याचें प्रयोजन नाही. आतां आनंदमय हा प्राप्त करून घेतला पाहिजे असें पुढे सांगितलें आहे; पण आनंदमय शब्दाने ब्रह्म घेतलें नाही तर ज्ञानी मनुष्याला ब्रह्मप्राप्तिरूप फल सांगितलें नाही असें म्हणाल तर तेंही बरोबर नाही. कारण आनंदमय प्राप्त झाला म्हणजे आनंदमयाचें पुच्छ जें ब्रह्म तेंही प्राप्त झालेंच असें म्हणण्याला कांहीं हरकत नाही. आतां ' त्यानें इच्छा केली मीं पुष्कळ व्हावें ' हें वाक्य ब्रह्माविषयीं आहे, व हें वाक्य आनंदमयाच्या वाक्याजवळ आहे; म्हणून आनंदमय म्हणजे ब्रह्मच होय असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे तेंही बरोबर नाही. कारण हें वाक्य आनंदमयाच्या वाक्यापेक्षां पुच्छवाक्याच्याच अधिक जवळ आहे. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं, ' तो इच्छा करता झाला ' या वाक्यांत ' तो ' हें पुल्लिङ्गी सर्वनाम असल्यामुळें हें वाक्य ब्रह्मविषयक आहे असें म्हणतां येत नाही; कारण ब्रह्म शब्द नपुंसकलिङ्गी असल्यामुळें त्याबद्दल ' तो ' हें सर्वनाम येणार नाही; तर तेंही बरोबर नाही. कारण ' त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' या वाक्यांत पुल्लिङ्गी आत्मा हा शब्द घातला आहे व या आत्मशब्दाबद्दलच ' तो ' हें सर्वनाम आलें आहे; म्हणून त्यावरून ब्रह्माचें प्रकरण चालूं आहे असें समजण्याला हरकत नाही. शिवाय तुम्हीं जें म्हटलें आहे कीं भृगुवर्तीत पांच वेळां ब्रह्म सांगितलें असल्यामुळें ब्रह्मवर्तीतही पांचव्या वेळीं सांगितलेला आनंदमय हा ब्रह्मच होय, तर तेंही तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण आनंदवर्तीत (त्यानें आनंद ब्रह्म आहे असें जाणलें या वाक्यांत) आनंद शब्दाला मय प्रत्यय मुळींच लावलेला नाही. शिवाय या वाक्यांत ब्रह्माला प्रिय वगैरे अवयव आहेत असें मुळींच सांगितलेलें नाही. यावरून आनंद शब्दाचाच अर्थ ब्रह्म होय, आनंदमयाचा नव्हे असें सिद्ध होतें.]

[वर दिलेल्या प्रमाणावरून आनंदमयाच्या वाक्याबद्दल येथें वाद नाही, तर पुच्छ-वाक्याबद्दल वाद आहे असें आचार्यांनीं सिद्ध केलें. यानंतर त्यांनीं या अधिकरणांतील सर्व सूत्रांचें निराळें व्याख्यान केलें आहे.]

६ आनंदमयाधिकरणम् (सू. १२-१९)

शंकाः— ' ह्या (जगा-) ची उत्पत्ति वगैरे ज्यापासून होतात (तें ब्रह्म होय) ' (१।१।२) ह्याला आरंभ करून ' श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे म्हणून ' (१।१।११) ह्या पर्यंतच्या सूत्राखाली जीं जीं वेदान्तवाक्यें दाखल केलीं आहेत तीं ' सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा ईश्वर जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचें कारण आहे ' असा अर्थ प्रतिपादन करितात हें युक्तिपूर्वक सिद्ध करून दाखविलें. आणि (सर्व वेदान्तवाक्यांपासून) ' सारखाच बोध होतो ' असें कारण सांगून त्यावरून सर्व वेदान्तवाक्यें ' जगाचें कारण चेतन आहे ' याच गोष्टीचें प्रतिपादन करणारी आहेत असें स्पष्ट केलें. तेव्हा आतां

पुढील ग्रंथ कशाकरिता ? उत्तर:—(श्रुतीवरून) ब्रह्म दोन प्रकारचें आहे असें समजतें: नाम आणि रूप ह्या विकारांचे जे भेद तद्रूप उपाधींनी युक्त असें एक, आणि दुसरें याउलट म्हणजे सर्व उपाधींनी रहित. 'जेथें' द्वैत असल्यासारखें वाटतें तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो; परंतु जेव्हां हा सर्व आपणच होतो तेव्हां हा कशानें कोणाला पाहील ? (बृ० ४।५।१५) 'जेथें हा दुसरें कांहीं पाहत नाही, दुसरें कांहीं ऐकत नाही, दुसरें कांहीं जाणित नाही तें मोठे होय. आणि जेथें हा दुसरें कांहीं पाहतो दुसरें कांहीं ऐकतो, दुसरें कांहीं जाणतो तें अल्प होय. जें मोठें तें अमृत आणि जें अल्प तें मर्त्य होय' (छा० ७।२४।१) 'ज्ञानी (परमात्मा-) च सर्व रूपें उत्पन्न करून त्या रूपांना नांवें देऊन (त्या रूपांना त्या नांवांनी) हाक मारीत बसतो' (तै० आ० ३।१२।७) अवयवरहित, क्रियारहित शांत, दोषरहित, निर्लेप, अमृतत्वाप्रत (पंचविण्याला) उत्तम सेतु आणि ज्यानें लांकडे जाळली आहेत अशा अग्नीसारखा (असा जो आत्मा त्याला जाणावें) (श्वे० ६।१९). 'हें नव्हे, हें नव्हे' (बृ० २।३।६) '(जें) मोठें नाही, लहान नाही' (बृ० ३।८।८) 'अपूर्ण स्थान निराळें आणि पूर्ण स्थान निराळें' अशीं हजारों वाक्ये एक (ब्रह्म) ज्ञानाचें विषय आहे, आणि दुसरें (ब्रह्म) अज्ञानाचें विषय आहे अशा रीतीनें ब्रह्म दोन प्रकारचें आहे असें दाखवितात. त्यांपैकी अज्ञानावस्थेमध्ये

१. अज्ञानावस्थेमध्ये.

२. परब्रह्म.

३. वस्तू.

४. परिणामरहित.

५. काम, क्रोध वगैरे दोषांनी रहित.

६. अविद्यासंबंधरहित, किंवा धर्माधर्मसंबंधरहित.

७. मोक्षाप्रत.

८. जसा अग्नि आपलीं लांकडे जाळून शांत झालेला असतो त्याप्रमाणें अविद्येचा नाश करून निर्गुणरूपानें राहिलेला (२० आ०), किंवा दैदीप्यमान (श्वेता० भाष्य०).

९. सगुणब्रह्मरूप.

१०. निर्गुणब्रह्मरूप.

११. 'जेथें द्वैत असल्यासारखें वाटतें' इत्यादि बृहदारण्यक श्रुतीवरून उपाधींनी युक्त व उपाधींनी रहित असें दोन प्रकारचें ब्रह्म आहे असें सिद्ध होतें. तसेंच छांदोग्य श्रुतीवरून आणि शैवटच्या श्रुतीवरून दोन्ही प्रकारचें ब्रह्म सिद्ध होतें. तैत्तिरीयारण्यक श्रुतीवरून उपाधींनी युक्त ब्रह्म सिद्ध होतें. श्वेताश्वतरोपनिषदावरून व त्याचे पुढें दाखविलेल्या बृहदारण्यकांतील दोन्ही श्रुतिवाक्यांवरून उपाधींनी रहित ब्रह्म सिद्ध होतें. ज्ञानी मनुष्याच्या संबंधानें निरुपाधिक (निर्गुण) ब्रह्माचा उपदेश केला आहे; व अज्ञानी मनुष्याला सगुण ब्रह्माची उपासना केल्यावांचून निर्गुण ब्रह्म प्राप्त होणार नाही म्हणून त्याचे संबंधानें सोपाधिक (सगुण) ब्रह्माचा उपदेश केला आहे.

ब्रह्मासंबंधी उपास्य, उपासक इत्यादि प्रकारचा सर्व व्यवहार संभवतो, त्यांतही ब्रह्माच्या कांहीं उपासना उत्कर्ष व्हावा याकरितां आहेत, कांहीं क्रमाक्रमानें मुक्ति मिळावी याकरितां आहेत आणि कांहीं कर्माची संमृद्धि व्हावी याकरितां आहेत. (ब्रह्म जरी एक आहे तरी त्याच्या) उपासना ह्या विशेष प्रकारचे गुण आणि उपाधी यांच्या भेदामुळे भिन्न भिन्न होतात. तेव्हां जरी त्या त्या विशेष गुणांनीं युक्त असा एकच परमात्मा उपास्य आहे तरी ज्या ज्या गुणाला अनुलक्षून उपासना केलेली असते (त्या त्या गुणाप्रमाणें त्या त्या उपासनेची) फलें हीं निरनिराळीं प्राप्त होतात असें पुढील श्रुतीवरून सिद्ध होतें:—(मनुष्य) त्याची जशी जशी उपासना करितो तसा तसाच तो होतो ' (छां० ३।१४।१) ' ह्या लोकामध्ये पुरुष जसा जसा संकल्प करितो तसा तसाच तो ह्या लोकांतून गेल्यानंतर होतो ' (छां० ३।१४।१). स्मृतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे:—' हे अर्जुना ! मनुष्य अंतकाली ज्या ज्या वस्तूचें स्मरण करित आपला देह सोडितो, त्या त्या वस्तूच्या वासनेनें युक्त होतसातो तो मनुष्य त्या त्या वस्तूप्रतच जातो ' (भ० गी० ८।६). जरी एकच आत्मा स्थावरजंगम सर्व भूतांमध्ये गुप्त रीतीनें राहत आहे तरी बुद्धिरूप उपाधीच्या कमीज्यास्त उत्कर्षामुळे (मनुष्यापासून) वरच्या वरच्या प्रतीच्या प्राण्यांमध्ये तो आत्मा कूटस्थनित्य आणि एकरूप असूनही ऐश्वर्य आणि शक्ति यांच्या कमीज्यास्त उत्कर्षानें युक्त असा आविर्भूत होतो असें ' जो त्याचें अधिक प्रकट स्वरूप जाणतो ' (ऐ० आ० २।३।२।१) या श्रुतीवरून समजतें. तसेंच ' जी जी वस्तू विभूतिमान् श्रीमान् व बलवान् आहे ती ती माझ्या तेजाच्या अंशापासून उत्पन्न झालेली आहे असें समज ' (भ० गी० १०।४१) या स्मृतीमध्येही ' ज्या ज्या ठिकाणीं विभूति वगैरेचें आधिक्य असतें तो तो ईश्वर आहे असें समजून त्याची उपासना करावी ' असें सांगितलें आहे. त्याप्रमाणेंच येथेही पुढें (१।१।२०) सूत्रकारांनीं ' सूर्यमंडलामध्ये जो सुवर्णमय पुरुष आहे त्याला पातकांचा संबंध नाही या चिन्हांवरून तो परमात्माच आहे ' असें सांगितलें आहे. त्याप्रमाणेंच ' आकाश म्हणजे परमात्मा होय; कारण त्याचें चिन्ह सांगितलें आहे म्हणून ' (१।१।२२) इत्यादि सूत्रांमध्येही असेंच सांगितलें आहे असें समजावें. त्याप्रमाणेंच आत्मज्ञान हें जरी तत्काल मोक्ष मिळण्याचें साधन आहे तरी त्याचा विशेष उपाधीच्या द्वारानें उपदेश केला असल्यामुळे तें ज्ञान अपरब्रह्माविषयी^{१६} आहे किंवा उपाधीच्या द्वारानें उपदेश केला

१२. ब्रह्मरूपानें उपास्य व जीवरूपानें उपासक असा व्यवहार.

१३. स्वेच्छेनें हवें तें करितां यावें इत्यादि प्रकारची उत्कर्षस्थिति प्राप्त व्हावी.

१४. यज्ञयागादि कर्में उत्तम तऱ्हेनें सफल व्हावीं.

१५. ' सत्यकाम, सत्यसंकल्प वगैरे ज्या ज्या भिन्न गुणांनीं आत्मा विशिष्ट आहे व हृदय वगैरे ज्या ज्या भिन्न स्थानांमध्ये आत्मा आहे ' अशी कल्पना करून आत्म्याची उपासना केली असते, ते ते गुण व त्या त्या उपाधी.

१६. सगुण ब्रह्माविषयीं.

असला तरी उपाधीच्या संबंधाची विवक्षा नसल्यामुळे परब्रह्माविषयी आहे अशी शंका आली असतां तात्पर्याचा विचार करून त्याचा निश्चय कर्तव्य आहे. उदाहरणार्थः— ‘ आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. कारण त्या अर्थी आनंद शब्दाचा अनेक वेळां प्रयोग केला आहे ’ हें पुढलेच सूत्र होय. अशा रीतीनें ब्रह्म जरी एकच आहे तरी तें ब्रह्म जेथें उपाधीच्या संबंधाची विवक्षा आहे तेथें उपास्य या रूपानें व जेथें उपाधीच्या संबंधाचा निषेध केला आहे तेथें ज्ञेय या रूपानें अशा दोन रूपांनीं सर्व वेदान्तवाक्यामध्ये सांगितलें आहे. हें दाखविण्याकरितां (सूत्रकारांनीं) पुढील ग्रंथाचा आरंभ केला आहे. शिवाय, सर्व वेदान्तवाक्यांपासून सारखाच बोध होत असल्यामुळे अचेतन (प्रधान वगैरे) जगाचें कारण नव्हे असें जें पूर्वी (१।१।१०) सांगितलें आहे त्याचाही विस्तार सूत्रकारांनीं पुढें इतर वेदान्तवाक्यें घेऊन त्यांचा ‘ ब्रह्म जगाचें कारण आहे त्याहून निराळें जगाचें कारण नाही ’ असेंच प्रतिपादन करण्याचा उद्देश आहे असें सांगून केला आहे.

आनन्दमयोऽभ्यासात् ॥ १२ ॥

१२ आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. कारण (त्या अर्थी आनंद शब्दाचा) अनेक वेळां प्रयोग केला आहे. (६)

तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ‘ आत्मा हा अन्नमय आहे, प्राणमय आहे, मनोमय आहे आणि विज्ञानमय आहे ’ असा उपक्रम करून पुढें ‘ त्या ह्या विज्ञानमयाहून निराळा आंत आनंदमय आत्मा आहे ’ (तै. २।१।५) असें सांगितलें आहे. आतां येथें संशय उत्पन्न होतोः— ‘ सत्य, ज्ञान आणि अनंत ब्रह्म आहे ’ (तै. २।१) या वाक्यांत प्रकृत जें परब्रह्म तेंच येथें ‘ आनंदमय ’ शब्दानें सांगितलें आहे, किंवा अन्नमय वगैरेंप्रमाणें ब्रह्माहून निराळाच एक पदार्थ सांगितला आहे ? तर मग तुझे काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—) माझे म्हणणें असें कीं, ब्रह्माहून निराळाच एक पदार्थ गौण आत्मा ‘ आनंदमय ’ शब्दानें सांगितला आहे. कशावरून ? अन्नमय वगैरे गौण आत्म्यांची जी सांखळी दिलेली आहे त्यांतच हा गौणिल आहे म्हणून. आतां तुम्ही म्हणाल कीं, ‘ आनंदमय हा सर्वांच्या आंत आहे ’ असें सांगितलें असल्यामुळे ‘ आनंदमय ’ म्हणजे मुख्यच आत्मा होय, तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण त्याचा प्रियीदि अवयवांशीं संबंध आहे, व ‘ तो शारीर ’ आहे ; असें श्रुतीत सांगितलें आहे. जर आनंदमय हा मुख्यच आत्मा असता तर त्याचा

१७. निर्गुण ब्रह्माविषयी.

१८. या सूत्रांत उपाधीच्या संबंधाची विवक्षा नसल्यामुळे परब्रह्माचेंच ज्ञान सांगितलें आहे असें निश्चित करणें आहे.

१९. सुख, मोद, प्रमोद वगैरे.

२०. शरीरयुक्त.

प्रियादिकांशीं संबंध नसता; पण येथे तर ' त्याचें प्रिय हेंच शिर आहे ' (तै. २।५) असें श्रुतींत सांगितलें आहे. तसेंच ' आनंदमय हा शारीर आहे ' असें पुढील श्रुतींत सांगितलें आहे:— ' जो (हा आत्मा) तोच पूर्वीच्या आत्म्याचा शारीर आत्मा आहे ' (तै. २।६) ' जो हा आनंदमय (आत्मा) आहे, हाच त्या पूर्वीच्या विज्ञानमय आत्म्याचा शारीर आत्मा होय ' असा ह्या श्रुतीचा अर्थ आहे. आतां ' शरीरयुक्त आत्मा असून त्याचा प्रिय आणि अप्रिय यांच्याशीं संबंध नाही ' असें कदापि शक्य नाही. यावरून ' आनंदमय ' म्हणजे संसारीच आत्मा होय. या पूर्वपक्षावर उत्तर:— ' आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. कारण (त्या अर्थीं आनंद शब्दाचा) अनेक वेळां प्रयोग केला आहे. ' (या सूत्राचा अर्थ:—) ' आनंदमय ' शब्दानें परमात्माच घेणें बरोबर आहे. कशावरून ? अनेक वेळां प्रयोग केला आहे म्हणून. (ह्या प्रकरणांत) ' आनंद ' शब्द ' परमात्मा ' या अर्थीच अनेक वेळां योजिला आहे. आनंदमयाचा उपक्रम करून ' तो रस आहे ' (तै. २।७) या वाक्यांत ' आनंदमयालाच रसत्व आहे ' असें सांगून पुढें म्हटलें आहे:— रसाचा लाभ झाला म्हणजेच हा आनंदित होतो ' जर हें आकांक्षी आनंदी नसतें, तर कोण श्वासोच्छ्वास करील व कोण जगेल ' ' हाच आनंदित करितो ' (तै. २।७). ' ती ही आनंदाची मीमांसा होय ' (तै. २।२८). ' ज्ञानी मनुष्य हा आनंदमय आत्म्याप्रत जातो ' (तै. २।८). ' ब्रह्माच्या आनंदाला जाणणारा कोणापासूनही भीत नाही ' (तै. २।९). ' आनंद ब्रह्म आहे असें त्यानें जाणलें ' (तै. ३।६). इतर श्रुतींमध्येही ' ब्रह्म हें विज्ञान आणि आनंद आहे ' (बृ. ३।९।२८) असा आनंद शब्द ब्रह्माचे ठिकाणीच लावलेला आढळतो. ह्याप्रमाणें ' आनंद शब्दाचा ब्रह्म या अर्थीं अनेक वेळां प्रयोग केला असल्यामुळे ' आनंदमय आत्मा ब्रह्मच होय ' असें सिद्ध होतें. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, आनंदमय वगैरे गौण आत्म्याची जी सांखळी दिलेली आहे त्यांतच हा गोंविला आहे म्हणून आनंदमय हा देखील गौणच आत्मा होय, तर त्या तुझ्या म्हणण्यानें आमचेवर दोष येत नाही. कारण ' आनंदमय हा सर्वांच्या आंत आहे ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. मुख्य आत्म्याचाच उपदेश करावा अशा इच्छेनें शास्त्रानें लोकांच्या बुद्धीला अनुसरून (त्यांना) सुलभ रीतीनें ज्ञान व्हावें म्हणून आरंभी वास्तविक आत्मा नसूनही अत्यंत मूढ लोकांमध्ये आत्मा अशा रूपानें प्रसिद्ध जें अन्नमय शरीर तें (आत्मा आहे असें) सांगून पुढें त्या (अन्नमय शरीरा—) चें आंत (प्राणमय शरीर), त्या प्राणमय शरीराचे आंत (मनोमय शरीर), अशा रीतीनें साच्यामधून

२१. हृदयरूप आकाशामध्ये असणारा आत्मा.

२२. आनंदरूप.

२३. आनंदाबद्दलचा विचार.

ओतून काढलेल्या तांबें वगैरे धातूंच्या प्रतिमेप्रमाणें पूर्वं पूर्वं शरीरासारखें जें पुढलें पुढलें शरीर तें आत्मा नसूनही आत्मा आहे असें सांगत सांगत शेवटीं सर्वांच्या आंत मुख्य आनंदमय आत्मा आहे असा उपदेश केला आहे असें मानणें अधिक सयुक्तिक आहे. ज्याप्रमाणें अरुंधतीचा तारा दाखवावयाचा असला म्हणजे आरंभीं पुष्कळ निराळे तारे अरुंधती म्हणून खोटेच दाखवून शेवटीं जो तारा दाखविला जातो तोच मुख्य अरुंधतीचा तारा असतो त्याप्रमाणें येथेही (आहे असें शेवटीं सांगितलें) असल्यामुळें आनंदमय हा सर्वांच्या आंत असल्यामुळें तोच मुख्य आत्मा होय. आतां 'मुख्य आत्म्याला त्याचें प्रिय हेंच शिर आहे अशी अवयवांची कल्पना करणें बरोबर नाहीं' असा जो दोष तूं दिलास तोही दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण मागें नुकताच सांगितलेला जो (विज्ञानमय कोशरूप) उपाधि त्यामुळेंच मुख्य आत्म्याला अवयवांची कल्पना केलेली आहे, परंतु ते अवयव त्याला स्वाभाविक नाहींत. 'आनंदमय शारीर आहे' अशी कल्पनादेखील अन्नमय वगैरे शरीरांच्या परंपरेच्या द्वारानें आनंदमयाचें स्वरूप दाखविलें असल्यामुळें गौणच होय. खरोखर रीतीनें संसारी आत्म्याला जसें शरीर आहे तसें त्याला नाहीं. तेव्हां आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. (१२)

विकारशब्दान्नेति चेन्न प्राचुर्यात् ॥ १३ ॥

१३ विकारवाचक शब्द आहे म्हणून (आनंदमय म्हणजे परमात्मा) नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण (येथें त्या ' मय ' प्रत्ययाचा अर्थ) प्राचुर्य असा आहे. (६)

येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे:—'आनंदमय' शब्दाचा 'परमात्मा' असा अर्थ होऊं शकत नाहीं. कशावरून? विकारवाचक शब्द आहे म्हणून. प्रकृतिवाचक ('आनंद' या) शब्दाहून निराळा हा विकारवाचक 'आनंदमय' शब्द आहे असें दिसून येतें. कारण (आनंदमय शब्दांतील) 'मय' या प्रत्ययाचा अर्थ विकार असा आहे. तेव्हां अन्नमय वगैरे शब्दांप्रमाणें 'आनंदमय' हा शब्द देखील विकारार्थकच आहे. (या पूर्वपक्षावर उत्तर:—) हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण 'प्राचुर्य' या अर्थीं देखील 'मय' हा प्रत्यय आहे. " 'त्याचें प्राचुर्य' ह्या अर्थीं 'मय' प्रत्यय होतो " (पा. सू. ५-४-२१) ह्या सूत्रानें 'प्राचुर्य' ह्या अर्थीं देखील

२४. ज्याप्रमाणें मातीच्या साच्यामधून ओतून काढलेल्या प्रतिमा एकासारख्या एक असतात त्याप्रमाणें अन्नमय, मनोमय वगैरे शरीरें हीं एकासारखीं एक आहेत म्हणजे तीं सर्व अनात्मे आहेत.

१. कारणवाचक.

२. परमात्मा हा नित्यसिद्ध असल्यामुळें तो कोणत्याच वस्तूचा विकार होत नाहीं; तेव्हां विकारार्थक आनंदमय शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ होत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

मय हा प्रत्यय पाणिनीने सांगितला आहे. उदाहरणार्थः—‘यज्ञ अन्नमय आहे’ (तै. २।८) येथे अन्नप्रचुर यज्ञाला ‘अन्नमय’ असे म्हटले आहे. त्याप्रमाणे ‘आनंदप्रचुर ब्रह्माला ‘आनंदमय’ असे म्हटले आहे. आतां ब्रह्म हे ‘आनंदप्रचुर’ आहे असे मानण्याचे कारण हे कीं मनुष्य-(लोका-)ला आरंभ करून पुढच्या प्रत्येक लोकामध्ये शंभरपट आनंद (अधिक) आहे असे सांगून शेवटीं ब्रह्मानंदापेक्षां अधिक आनंद नाही असे (श्रुतीने) ठरविले आहे. तेव्हां (आनंदमय शब्दांतील) ‘मय’ हा प्रत्यय ‘प्राचुर्य’ ह्या अर्थी आहे असे सिद्ध झाले. (१३)

तद्वेतुव्यपदेशाच्च ॥ १४ ॥

१४ (ब्रह्म हे) त्या (आनंदा-) चा हेतु आहे असें (श्रुतीने) सांगितले आहे, म्हणूनही (मय हा प्रत्यय प्राचुर्यार्थी आहे). (६)

आणखी ह्या कारणास्तवही प्राचुर्य या अर्थी मय प्रत्यय आहे. ‘हाच आनंदित करितो’ (तै. २।७) ही श्रुति ‘ब्रह्म हे आनंदाचे कारण आहे’ असे सांगत आहे. या श्रुतीत (संस्कृत) ‘आनन्दयति’ या शब्दाचा अर्थ ‘आनन्दयति’ असा आहे. आतां जो दुसऱ्याला आनंदित करितो त्याला (स्वतःला) पुष्कळ आनंद असतो हे प्रसिद्धच आहे. उदाहरणार्थः—जो दुसऱ्याला द्रव्यवान् करितो तो स्वतः पुष्कळ द्रव्यवान् असला पाहिजे असे समजते; त्याप्रमाणेच वरील गोष्ट होय. तेव्हां प्राचुर्य या अर्थी देखील मय प्रत्यय संभवतो. म्हणून आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. (१४)

मान्त्रवर्णिकमेव च गीयते ॥ १५ ॥

१५ पूर्वीच्या मंत्रांत प्रतिपादन केलेले (ब्रह्म-) च (येथे) सांगितले आहे. (म्हणून आनंदमय म्हणजे ब्रह्मच होय.) (६)

आणखी ह्या कारणास्तवही आनंदमय म्हणजे परमात्मा (ब्रह्म-) च होय कारण (श्रुतीने) ‘ब्रह्मवेत्याला ब्रह्म प्राप्त होते’ (तै. २।१) असा उपक्रम करून पुढे ‘ब्रह्म हे सत्य, ज्ञान, आणि अनंत आहे.’ (तै. २।१) या मंत्रांत जे प्रकृत ब्रह्म ते ‘सत्य, ज्ञान, आणि अनंत’ ह्या विशेषणांनी युक्त असे निश्चित केले आहे, (नंतर) ‘ज्या ब्रह्मापासून आकाशादि क्रमाने स्थावरजंगम सर्व भूते उत्पन्न झाली’ असे सांगितले आहे.

३. ज्यांत अन्न पुष्कळ आहे अशा.

१. संस्कृत आनन्द या धातूपासून आनन्दयति हे क्रियापद ‘आनन्दित करतो’ या अर्थी साधिले जात आहे; या क्रियापदाचे याच अर्थी ‘आनन्दयति’ असे दुसरे रूप आहे. हे दुसरे रूप फक्त वेदांतच आढळते.

आणखीही ' जें ब्रह्म सर्व भूतांना उत्पन्न करून त्यांच्यामध्ये प्रवेश करून गुहेमध्ये (सर्वांच्या आंत) असें राहते ' असें सांगितलें आहे, आणि शेवटीं ज्या ब्रह्माचें विशेष ज्ञान व्हावें म्हणून ' याहून निराळा आंत आत्मा आहे, याहून निराळा आंत आत्मा आहे ' अशा रीतीनें (पंचकोश नामक) प्रकरण आरंभिलें आहे, तेंच पूर्वीच्या मंत्रांत प्रतिपादन केलेलें ब्रह्म ' याहून निराळा आंत आत्मा आनंदमय आहे ' (तै. २।५) ह्या (ब्राह्मण—) वाक्यांत सांगितलें आहे. आतां मंत्र आणि ब्राह्मण यांचा एकच अर्थ असणें युक्त आहे. कारण असें असलें तरच त्यांमध्ये विरोध येत नाही; नाही तर ' चाललेली गोष्ट सोडली, आणि नवीनच एक गोष्ट आरंभिली ' असे दोष येतील. शिवाय, जसा अन्नमयादिकांहून निराळा आंत आत्मा सांगितला आहे, तसा आनंदमयाहून निराळा आंत आत्मा सांगितला नाही. ' आणि ती ही भृगूला प्राप्त झालेली वरुणानें सांगितलेली विद्या होय ' (तै. ३।६) या श्रुतींत सांगितलेल्या विद्येचें पर्यवसान ह्या (आनंदमय ब्रह्माचें) ठिकाणींच आहे. तेव्हां आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय. (१५).

नेतरोऽनुपत्तेः ॥ १६ ॥

१६ (आनंदमय म्हणजे ईश्वराहून) निराळा (जीव) नव्हे; (पुढें सांगितलेल्या गोष्टी) जुळत नाहीत म्हणून. (६).

आणखी ह्या कारणास्तवही आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय, निराळा नव्हे. ' निराळा ' म्हणजे ' ईश्वराहून निराळा संसारी जीव. ' हा जीव ' आनंदमय ' शब्दानें सांगितला जात नाही. कशावरून ? पुढें सांगितलेल्या गोष्टी जुळत नाहीत म्हणून. आनंदमयाचें प्रकरण सुरू करून श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे:—' त्यानें इच्छा केली:—मी पुष्कळ व्हावें मी प्रजा उत्पन्न करावी; त्यानें तप केलें:—त्यानें तप करून जें हें काय आहे तें हें सर्व उत्पन्न केलें ' (तै. २।६). आतां ' शरीर

१. अन्नमय कोशाच्या (शरीराच्या) आंत प्राणमय कोश, त्याच्या आंत मनोमय कोश, त्याच्या आंत विज्ञानमय कोश, त्याच्या आंत आनंदमय कोश या पांच कोशांना गुहा असें म्हणतात.

२. भृगुवल्लीनामक पुढील वल्लीमध्ये त्यानें प्रथम ' अन्न ब्रह्म आहे ' असें जाणलें. नंतर दुसरे वेळीं ' प्राण ब्रह्म आहे ' असें जाणलें, अशा क्रमानें पांचवे वेळीं ' आनंद ब्रह्म आहे ' असें जाणलें. यावरून या भृगुवल्लींत सांगितलेल्या विद्येचें आनंदरूप ब्रह्माचेच ठिकाणीं पर्यवसान आहे असें ठरते. आतां ब्रह्मवल्लीनामक मागील वल्लीमध्ये ' तो हा पुरुष अन्नमय आहे ' असें सांगून दुसऱ्यानदां ' त्या ह्या अन्नमय पुरुषाहून निराळा आंत प्राणमय पुरुष आहे ' अशा क्रमानें पांचव्यानदां ' त्या ह्या विज्ञानमय पुरुषाहून निराळा आंत आनंदमय पुरुष आहे ' असें सांगितलें आहे. भृगुवल्लींत पांचवे वेळीं सांगितलेलें जें आनंदरूप ब्रह्म त्यांत त्या भृगुवल्लीचें पर्यवसान आहे असें निश्चित झालें आहे; म्हणून या ब्रह्मवल्लींत देखील पांचवे वेळीं सांगितलेला जो आनंदमय पुरुष त्यांतच या ब्रह्मवल्लीचें पर्यवसान आहे असें सिद्ध होतें. म्हणून आनंदमय पुरुष ब्रह्मच असला पाहिजे.

वगैरे उत्पन्न होण्यापूर्वीची त्याची इच्छा, उत्पन्न होणाऱ्या विकारांचे उत्पन्न करणाऱ्यांशीं ऐक्य, आणि सर्व विकारांची उत्पत्ति ' या गोष्टी परमात्म्याहून दुसऱ्या (कोणत्याही वस्तू-) संबधानें जुळत नाहीत. (१६)

भेदव्यपदेशाच्च ॥ १७ ॥

१७. आणखी भिन्न अशा रूपानें निर्देश केला असल्यामुळें (आनंदमय हा जीवात्मा नव्हे). (६)

आणखी ह्या कारणास्तव आनंदमय म्हणजे संसारी आत्मा नव्हे:—आनंद-मयाच्या प्रकरणामध्ये ' तो (आनंदमय) रस आहे. कारण रसाचाच लाभ झाला म्हणजे हा जीव आनंदित होतो ' (तै. २।७) या वाक्यांत ' जीव आणि आनंदमय हे भिन्न आहेत ' अशा रूपानें त्यांचा निर्देश केला आहे. कारण जो लब्धो तोच लब्धव्य होऊं शकत नाही. (शंका:—) ' जो लब्धो तोच लब्धव्य होत नाही ' असें जर आहे तर मग ' आत्म्याचा शोध करावा ', ' आत्मलाभाहून अधिक कांहीं नाही ' इत्यादि श्रुती व स्मृती यांची वाट कार्ये ? (उत्तर:—) ही शंका खरी आहे, तथापि (वास्तविक रीतीनें) आत्मा हा आत्मत्वापासून कधीही भ्रष्ट होत नसतांना ही वस्तुस्थिति काय आहे याचें ज्ञान नसल्यामुळें देह वगैरे जे अनात्मे त्यांचे ठिकाणीं आत्मत्व आहे असा खोटाच निश्चय लोकांचा झालेला दृष्टीस पडतो. त्यामुळें ' देहादि-रूप जो (खोटा) आत्मा त्यानें देखील (खऱ्या) आत्म्याचा शोध करावयाचा नसून शोध करावा, त्याचा लाभ करावयाचा नसून लाभ करावा, त्याचें श्रवण करावयाचें नसून श्रवण करावें, त्याचें मनन करावयाचें नसून मनन करावें, त्याचें ज्ञान करावयाचें नसून ज्ञान करावें ' इत्यादि रीतींनीं (आत्म्याआत्म्यांचा) भेद सांगितलेला जुळतो; परंतु परमार्थ दृष्टीनें पाहिलें असतां ' याहून दुसरा कोणी द्रष्टा नाही ' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुतींनीं ' सर्वज्ञ परमेश्वराहून दुसरा कोणी द्रष्टा किंवा श्रोता आहे ' या गोष्टीचा निषेधच केला आहे. पण अविद्येनें कल्पिलेला जो हा शारीर आत्मा कर्ता व भोक्ता आहे आणि ज्याला ' विज्ञानात्मा ' असें म्हणतात, त्याहून मात्र परमेश्वर भिन्न

१ (सू. १६) ' मी पुष्कळ व्हांवें ' या श्रुतीतील ' मी ' या शब्दानें दाखविलेल्या उत्पन्न करणाऱ्यांशीं.

१ (सू. १७) मनुष्याला आनंदकारक मधुर, आंबट, तिखट वगैरे रस. (तै. भा.)

२ ज्याला लाभ होतो तो लब्धा म्हणजे येथें जीव.

३ ज्याचा लाभ व्हावयाचा तो लब्धव्य म्हणजे येथें आनंदमय.

४ या श्रुतींत व स्मृतींत आत्म्याला आत्म्याचा लाभ होतो ' असें म्हटलें आहे. यावरून ' आत्मा लब्धा आणि आत्माच लब्धव्य ' असें म्हटल्यासारखें होतें हें कसें ? छां. ८।७।१ तसेंच भ. गीता ६।१२ पहा.

छां. भा. १२

आहे. हातांत ढालतलवार घेऊन सूत्राच्या आधाराने आकाशाचे आरोहण करणारा जो (मिथ्या) मायावी पुरुष त्याहून जमीनीवर उभा असलेला खरा मायावी पुरुष जसा भिन्न असतो, किंवा (घटरूप) उपाधीने मर्यादित जें घटाकाश त्याहून जसे उपाधिरहित व अमर्यादित आकाश भिन्न असते तद्वतच वरील गोष्ट होय. अशा प्रकारचा हा विज्ञानात्मा आणि परमात्मा यांमधील (कल्पित) भेद घेऊनच हीं दोन सूत्रे (सोळावे व सतरावे) रचिलेलीं आहेत. (१७)

कामाच्च नानुमानापेक्षा ॥ १८ ॥

१८ ' (आनंदमयाने) इच्छा केली ' असे सांगितले आहे म्हणून अनुमानगम्य जें (प्रधान) तें घेण्याची जरूर नाही. (६)

आनंदमयाच्या प्रकरणांतच ' त्याने इच्छा केली:—मी पुष्कळ व्हावे; मी प्रजा उत्पन्न करावी ' (तै. २।६) या श्रुतीमध्ये ' आनंदमयाला इच्छा आहे ' असे सांगितले असल्यामुळे सांख्यांनी कल्पिलेले अचेतन प्रधान अनुमानगम्य जरी असले तरी तें आनंदमय शब्दाचा अर्थ आहे किंवा तें (जगाचे) कारण आहे असे समजण्याची जरूर नाही. ' ईक्षण सांगितले असल्यामुळे ज्याला वेद प्रमाण नाही असे प्रधान जगाचे कारण नाही ' (१।१।५) या सूत्राने जरी प्रधानाचे निराकरण केले आहे, तरी पूर्व-सूत्री (१।१।६) दाखल केलेल्या ' त्याने इच्छा केली ' या श्रुतीच्या आधारावर ' सारखाच बोध होतो म्हणून प्रधान जगाचे कारण नव्हे ' (१।१।१०) ह्या पूर्वी सांगितलेल्या गोष्टीचा विस्तार करण्याकरिता त्याचे प्रसंगानुसार येथे फिरून निराकरण केले आहे. (१८)

५ जीव जर ईश्वराहून भिन्न नाही तर ईश्वरही जीवाहून भिन्न नाही म्हणजे तोही जीवाप्रमाणे कल्पितच आहे अशी शंका येईल म्हणून परमेश्वर, मिथ्यारूप जो जीव त्याहून भिन्न म्हणजे सत्यरूप आहे असे म्हटले आहे.

६ ज्या अधिष्ठानावर ज्या वस्तूची कल्पना केली असते, त्या वस्तूला जरी त्या अधिष्ठानाच्या अस्तित्वावांचून निराळें अस्तित्व नाही आणि म्हणून ' ती वस्तू त्या अधिष्ठानाहून भिन्न आहे ' असे म्हणतां येत नाही, तरी अधिष्ठान हें त्या वस्तूहून भिन्नच आहे; कारण, अधिष्ठानाला स्वतंत्र रीतीने अस्तित्व आहे; परंतु कल्पित वस्तूला तसे स्वतंत्र अस्तित्व नाही. याविषयी गारुड्याचा दृष्टांत देतात. (आ०)

७ सूत्रावर चढलेला मायावी पुरुष स्वतःच मिथ्या असतो. तसा जीव स्वतः मिथ्या नाही; तो ब्रह्मरूप असल्यामुळे खराच आहे; परंतु त्या दोहोंमधील भेद मात्र मिथ्या आहे अशाविषयी दुसरा दृष्टांत देतात. (२०)

अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति ॥ १९ ॥

१९ ह्या (आनंदमया—) चा (बोध झालेल्या) ह्या (जीवा—)
चा ह्या आनंदमयाशी (ऐक्यरूपी) संबंध होतो असे (शास्त्र)
सांगते. (म्हणून आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय). (६)

आणखीही ह्या कारणास्तव प्रधान किंवा जीव हा ' आनंदमय ' शब्दाचा यथे
अर्थ नाही:—ह्या प्रकृत आनंदमय आत्म्याविषयीचें ज्ञान प्राप्त झालेल्या जीवाचा त्याच्याशी
संबंध होतो असे शास्त्र सांगते. ' त्याच्याशी संबंध होतो ' म्हणजे ' त्याच्या स्वरूपाशी
संबंध होतो ' म्हणजे ' त्याचें स्वरूप ह्याला प्राप्त होतें ' म्हणजे ' हा मुक्त होतो '. हा
त्याच्याशी संबंध पुढील शास्त्रानें सांगितला आहे: — ' अदृश्य, अशरीर, अनिर्वचनीय,
आणि निराधार अशा ह्या आत्म्याचे ठिकाणीं निर्भय स्थिति जेव्हां जीवाला मिळते तेव्हां
तो निर्भय होतो; आणि जेव्हां तो ह्या परमात्म्याचे ठिकाणीं यत्किंचित् तरी छिद्र पाहतो
त्या वेळीं त्याला भय प्राप्त होतें ' (तै. २।७). याचा अर्थ असा:—जेव्हां हा जीव
ह्या आनंदमय आत्म्याचे ठिकाणीं यत्किंचित् तरी भेदरूप छिद्र पाहतो तेव्हां तो संसार-
भयापासून निवृत्त होत नाही; पण जेव्हां तो ह्या आनंदमय आत्म्याचे ठिकाणीं अगदीं
पूर्ण ऐक्यानें राहतो तेव्हां तो संसारभयापासून निवृत्त होतो; आणि ही गोष्ट तर
आनंदमय याचा अर्थ परमात्मा घेतला तरच जुळते, प्रधान किंवा जीव घेतला तर
जुळत नाही. यावरून ' आनंदमय म्हणजे परमात्माच होय ' हें सिद्ध झालें.

आतां ह्यावर आमचा असा आक्षेप आहे:— ' तो हा पुरुष अन्नरसमय आहे ' (तै. २।१); ' त्या ह्या अन्नरसमयाहून निराळा आंत प्राणमय आत्मा आहे ' (तै. २।२); ' त्याहून निराळा आंत मनोमय आत्मा आहे ' (तै. २।३); ' त्याहून निराळा आंत विज्ञानमय आत्मा आहे ' (तै. २।४) ह्याप्रमाणें विकार या अर्थीं योजिलेल्या ' मय ' प्रत्ययाची माळ चालू असतां त्या माळेंतीलच ' आनंदमय ' या शब्दामध्ये एकाएकी ' अर्धजरतीय- ' न्यायानें ' मय ' प्रत्ययाचा ' प्राचुर्य ' हा अर्थ आहे, आणि त्यामुळेच ' आनंदमय ' शब्द ' ब्रह्म ' या अर्थीं आहे असें कसें म्हणतां ? आतां असें म्हणण्याचें कारण ' पूर्वीच्या मंत्रांतून ब्रह्माचें प्रकरण चालू आहे ' हें जर सागाल, तर अन्नमय वगैरे आत्मेही ब्रह्म होऊ लागतील. आतां तुम्ही असें म्हणाल की ' अन्नमय वगैरे ब्रह्म नाहीत ' हें रास्त आहे; कारण ' त्याहून

१ भेद.

२ यथपर्यंत या सूत्राचें जें वृत्तिकारांनीं व्याख्यान केलें त्या व्याख्यानावर.

३ अन्नरसाचा विकार जो देह तद्रूपी आहे.

४ एकाच स्त्रीदेहामध्ये तो अर्धा म्हातारीचा आहे आणि अर्धा तरुणीचा आहे हें म्हणणें जसें संभवत नाही, तसें एकाच प्रकरणांत मय प्रत्ययाचा कांहीं ठिकाणीं विकार हा अर्थ आहे आणि कांहीं ठिकाणीं प्राचुर्य हा अर्थ आहे असें संभवणार नाही.

आंत एक निराळा—त्याहून आंत एक निराळा— त्याहूनही आंत एक निराळा आत्मा आहे ' असें सांगितलें आहे; पण तसा आनंदमयाहून एक निराळा आंत आत्मा कोणताही सांगितला नाही. म्हणून ' आनंदमय हा ब्रह्मच होय ' असें मानिलें पाहिजे, असें न मानिलें तर ' आरंभ केलेली गोष्ट सोडली ' आणि ' नवीनच एका गोष्टीचा आरंभ केला ' असे (दोन) दोष येतील. यावर (आमचें) उत्तर:—जरी श्रुतीमध्ये अन्नमय वगैरंप्रमाणें आनंदमयाहून निराळा आंत आत्मा सांगितला नाही, तरी ' आनंदमय ' म्हणजे ब्रह्म नव्हे. कारण आनंदमयाचा उपक्रम करून पुढें श्रुतीमध्ये ' त्याचें प्रिय हेंच शिर आहे; मोद हा उजवा पंख आहे; प्रमोद हा डावा पंख आहे; आनंद हा आत्मा आहे; आणि ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ आणि प्रतिष्ठा होय ' (तै. २।५) असें सांगितलें आहे. आतां जें ब्रह्म ' ब्रह्म सत्य, ज्ञान आणि अनंत आहे ' (तै. २।१) या पूर्वाच्या मंत्रांत सांगितलेलें आहे, तेंच ब्रह्म ' ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ आणि प्रतिष्ठा होय ' या वाक्यांत सांगितलें आहे; आणि ह्याचें ज्ञान व्हावें म्हणूनच अन्नमयापासून आनंदमयापर्यंत पांच कोशांची कल्पना केली आहे. तेव्हां ' आरंभ केलेली गोष्ट सोडली ' आणि ' नवीनच एका गोष्टीचा आरंभ केला ' हे दोष कोठून येतील ? आतां येथें जर तुम्ही असें म्हणाल कीं जसें ' हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' (तै. २।१) या वाक्यांत अन्नमय वगैरेंना अवयव सांगितले आहेत तसेंच ' ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' या वाक्यांत आनंदमयाला ' ब्रह्म ' हा अवयव सांगितला आहे; तेव्हां त्या वाक्यांत ' ब्रह्म हें मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे ' असें कसें समजतां येईल ? तर यावर आम्ही असें म्हणतो कीं ब्रह्माचें प्रकरण चालूं असल्यामुळे (ब्रह्म मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे असें समजलें पाहिजे). शंका:— (ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ आणि प्रतिष्ठा होय या वाक्यांत) ब्रह्म हें आनंदमयाचा अवयव अशा रूपानें जाणलें तरी ' चालूं असलेलें प्रकरण सोडलें ' असा दोष येत नाही. कारण ' आनंदमय म्हणजेच ब्रह्म ' असें आम्ही घेत आहों. यावर उत्तर:— तसें मानिलें तर ' तेंच ब्रह्म आनंदमय आत्मरूपी अवयवी, आणि तेंच ब्रह्म पुच्छ व प्रतिष्ठारूपी अवयव ' असा विरोध येईल. आतां (हा विरोध घालविण्याकरितां) ह्या दोहोंपैकीं एका ठिकाणींच ब्रह्म सांगितलें आहे असें मानिलें पाहिजे. आणि असें मानावयाचें आहे तर ' ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' ह्याच वाक्यांत ब्रह्म सांगितलें आहे असें मानणें सयुक्तिक आहे. कारण ह्या वाक्यांत ब्रह्म शब्दाचा प्रयोग आहे; पण आनंदमयाच्या वाक्यांत ब्रह्म शब्दाचा प्रयोग नाही. म्हणून आनंदमय शब्दानें ब्रह्म घेणें बरोबर नाही. शिवाय ' ब्रह्म त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' असें सांगून पुढें असें सांगितलें

५ आवडण्या वस्तूच्या दर्शनानें जें सुख होतें तें ' प्रिय ' होय. तिच्या स्मरणानें जें सुख होतें तें ' मोद ' होय. मोदच पुनः पुनः होऊन उत्कृष्ट दशेप्रत पावला म्हणजे ' प्रमोद ' होतो. आत्मा म्हणजे शिर आणि पुच्छ यांच्या मधील शरीराचा भाग.

आहे:- 'याविषयी असा श्लोक आहे:-ब्रह्म असत् आहे असें जो जाणतो तो स्वतःच असत् होतो.ब्रह्म (सत्) आहे असें जो जाणतो तो (स्वतःच) सत् आहे, असें लोक समजनात' (तै. २।६). या श्लोकांत आनंदमयाचा कांहीं संबंध न आणितां ब्रह्माचेंच 'आहे' अशा रूपाने ज्ञान झालें तर लाभ आहे व 'नाहीं' अशा रूपाने ज्ञान झालें तर हानि आहे असें सांगितलें असल्यामुळें ' ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' या वाक्यांत ब्रह्मच मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे असें समजतें. शिवाय, 'आनंदमय आत्म्याच्या संबंधानें ' तें आहे किंवा नाहीं ' अशी शंका करणें मुळीच युक्त नाहीं. कारण प्रिय, मोद इत्यादिकांनीं युक्त जो आनंदमय आत्मा तो सर्व लोकांत प्रसिद्धच आहे. आतां तुम्ही असें म्हणाल की ' ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ' या वाक्यांत ब्रह्म हें जर मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे, ' तर तें आनंदमयाचें पुच्छ आहे ' असें कसें म्हटलें? परंतु हा दोष आमचेवर येत नाहीं. पुच्छ म्हणजे पुच्छाप्रमाणें (आधार); आणि प्रतिष्ठा म्हणजे मुख्य वसतिस्थान. (एकदरीत) ' ब्रह्मानंद हें लौकिक सर्व आनंदाचें मुख्य वसतिस्थान आहे ' असा अर्थ या वाक्यांत विवक्षित आहे; अवयव हा अर्थ विवक्षित नाहीं. कारण ' ह्या न आनंदाच्या अंशावर इतर प्राणी आपले उपजीवन करितात ' (बृ. ४।३।३२) अशी दुसरी श्रुति आहे. शिवाय ' आनंदमय हा ब्रह्म आहे ' असें मानलें तर त्याचे प्रिय वगैरे अवयव सांगितले असल्यामुळें ' तें सगुण ब्रह्म आहे ' असें तुम्हांला कबूल करावें लागेल; परंतु ' मनासहवर्तमान वाणी ह्या जवळ न जातांच ज्याचेपासून माघान्या फिरतात, त्या ब्रह्माचा आनंद जो जाणतो त्याला कशापासूनही भय नाहीं ' (तै. २।९) या पुढील अंगभूत वाक्यांत ' ब्रह्म वाणीला व मनाला अगोचर आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळें निर्गुण ब्रह्मच येथें विवक्षित आहे. शिवाय (आनंदमयाचा) ' आनंदानें बहुतेक भरलेला ' असा अर्थ घेतला तर ' तेथें दुःखाचेंही (थोडें) अस्तित्व आहे ' असें सूचित होतें. कारण ' जेथें ज्या पदार्थाचें प्राचुर्य असेतें, तेथें त्याच्या विरोधी पदार्थाचा थोडासा तरी भाग असला पाहिजे ' असें लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे. पण असें मानलें म्हणजे ' मोठें ' जें ब्रह्म त्याचे ठिकाणीं त्याहून निराळें दुसरें कांहीं नाहीं असें सांगणारी ' जेथें दुसरें कांहीं पाहत नाहीं, दुसरें कांहीं ऐकत नाहीं, दुसरें कांहीं जाणीत नाहीं, तें मोठें होय ' (छां. ७।२।४।१) ही श्रुति बाधित होईल. शिवाय, प्रिय वगैरे प्रत्येक शरीरामध्यें भिन्न भिन्न असल्यामुळें ' आनंदमयही (प्रत्येक शरीरामध्यें) भिन्न भिन्न आहे ' असें सिद्ध होतें; परंतु ब्रह्म तर प्रत्येक शरीरामध्यें भिन्न भिन्न असत नाहीं. कारण ' ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान, आणि अनंत आहे ' (तै. २।१) या वाक्यांत 'ब्रह्माला अंत नाहीं' असें सांगितलें आहे. हेंच पुढील दुसऱ्या श्रुतीतही सांगितलें आहे:— 'सर्वव्यापी, सर्व भूतांचा अंतरात्मा असा

६ ज्याला अंत असतो ते पदार्थ भिन्न भिन्न असतात; जसें घटांना अंत असल्यामुळें ते भिन्न भिन्न आहेत.

एक देव सर्व भूतांचे ठिकाणीं गुप्त रीतीनें राहिला आहे' (श्रे ६।११). शिवाय, श्रुतीमध्ये ' आनंदमय ' शब्दाचा कांहीं (ब्रह्म या अर्थी) अनेक वेळां प्रयोग नाही; फक्त ' आनंद ' एवढेच प्रातिपदिक पुढील सर्व ठिकाणीं (ब्रह्म या अर्थी) अनेक वेळां आलेले दिसून येते. ' तो रस आहे. रसाचा लाभ झाला म्हणजेच हा आनंदित होतो. जर हा आकाश आनंद नसता तर कोण श्वासोच्छ्वास करील व कोण जगेल ? ' (तै.-२।७). ' ती ही आनंदाची मीमांसा होय ' (तै. २।८). ' ब्रह्माच्या आनंदाला जाणणारा कोणापासूनही भीत नाही ' (तै. २।९), ' आनंद ब्रह्म आहे असें त्यानें जाणलें ' (तै. ३।६). जर ' आनंदमय शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ आहे ' असें निश्चित असतें तर पुढें (नुसत्या आनंद शब्दाचा वारंवार प्रयोग असतांनाही) तो आनंदमय शब्दाचाच आहे अशी कल्पना केली असती; परंतु ' त्याचें प्रिय हेंच शिर आहे ' इत्यादि कारणांवरून ' आनंदमय हा ब्रह्म नव्हे ' असें आम्हीं पूर्वीच सांगितलें आहे. तेव्हां इतर श्रुतीमध्ये ' ब्रह्म हें विज्ञान व आनंद आहे ' (वृ. ३।९।२८) असा ' आनंद ' या प्रातिपदिकाचा ' ब्रह्म ' या अर्थी प्रयोग केलेला आढळतो; म्हणून ' जर हें आकाश आनंद नसतें ' (तै २।७) इत्यादि श्रुतीमध्ये देखील आनंद शब्दाचा ब्रह्म या अर्थी प्रयोग केला आहे, ' आनंदमय ' शब्दाबद्दल हा (आनंद) शब्द येथें पुनःपुनः घातलेला नाही असें समजावें. आतां ' ह्या आनंदमय आत्म्याप्रत प्राप्त करून घेतो ' (तै. २।८) या श्रुतीमध्ये ' मय '—प्रत्ययान्त ' आनंद ' शब्दाचा (म्हणजे आनंदमय शब्दाचा) प्रयोग केलेला आहे खरा; परंतु त्या ' आनंदमय ' शब्दाचा ' ब्रह्म ' हा अर्थ नाही. कारण विकारस्वरूपी आणि प्राप्त करून घेण्याला योग्य म्हणून सांगितलेले जे अन्नमय वगैरे अनात्मे त्यांच्याच साखळीमध्ये (हा आनंदमय) गोंविला आहे. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं प्राप्त करून घेण्याला योग्य जो आनंदमय तो अन्नमय वगैरे-प्रमाणें जर ब्रह्म नसेल, तर ' ज्ञानी मनुष्याला ब्रह्म प्राप्त होतें ' हें फल सांगितलेंच नाही असें होईल; तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ' आनंदमयाप्रत प्राप्त करून घ्यावें ' असें सांगितल्यानेच ज्ञानी मनुष्याला त्या आनंदमयाचें पुच्छ व प्रतिष्ठाभूत जें ब्रह्म त्याची प्राप्ति होते हें फल सांगितलें आहे असें होतें; आणि याचाच विस्तार ' याविषयीं असा श्लोक आहे ' (तै. २।६) ' ज्यापासून वाणी माघान्या फिरतात ' (तै. २।९) इत्यादि वाक्यांत केला आहे. आता (आनंदमय म्हणजे ब्रह्म होय या-विषयीं प्रमाण म्हणून) जी आनंदमयाच्या वाक्यांच्या जवळ असलेली ' त्यानें इच्छा केली:—मी पुष्कळ व्हावें, मी प्रजा उत्पन्न करावी ' (तै. २।६) ही श्रुति दाखल केली, तिचा

७ प्रत्ययरहित मूलशब्द.

८ विशिष्ट जो आनंदमय तो प्राप्त झाला म्हणजे विशेषण जो आनंद तो प्राप्त झालाच असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही.

९ ब्रह्मप्राप्तिरूप फल मिळतें या गोष्टीचा.

‘ ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ’ (तै. २।५) या अधिक जवळ असलेल्या वाक्यांतील ब्रह्माशी संबंध असल्यामुळे ती ‘ आनंदमय हें ब्रह्म आहे ’ असे ज्ञान करून देत नाही. याप्रमाणेच ‘ तो रस आहे ’ (तै. २।७) इत्यादि पुढील ग्रंथही या ब्रह्मालाच अनुलक्षून असल्यामुळे तो ग्रंथ आनंदमयाविषयीचा नव्हे. आतां तुम्ही असे म्हणाल की ‘ तो इच्छा करिता झाला ’ (तै. २।६) या वाक्यांतील ‘ तो ’ हें पुल्लिङ्गी सर्वनाम ब्रह्मासंबंधानें जुळत नाही; तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ‘ त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ’ (तै. २।१) या वाक्यांत पुल्लिङ्गी आत्मशब्दानेही ब्रह्माचें प्रकरण सुरू केले आहे. आतां ‘ आनंद म्हणजे ब्रह्म असे त्यानें जाणलें ’ (तै. ३।६) ही जी भृगूला प्राप्त झालेली वरुणानें सांगितलेली विद्या तिच्यामध्ये ‘ मय ’ प्रत्यय नसल्यामुळे आणि त्याचें प्रिय हें शिर आहे वगैरे गोष्टीही सांगितल्या नसल्यामुळे ‘ आनंद ’ शब्दाचा ‘ ब्रह्म ’ अर्थ घेणें युक्त आहे. तेव्हां (ब्रह्माला) यत्किंचित् तरी गुण आहे असें मानल्यावांचून ब्रह्माच्या स्वतःच्या संबधानें पाहिलें तर त्याला ‘ प्रिय हें शिर आहे ’ इत्यादि गोष्टी जुळत नाहीत; आणि येथें तर ‘ सगुण ब्रह्माचें प्रतिपादन करावें ’ अशी (श्रुतीची) मुळीच इच्छा नाही. कारण ‘ ब्रह्म हें वाणी व मन यांचा विषय नव्हे ’ असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. यावरून ‘ अन्नमय वगैरे शब्दांप्रमाणें आनंदमय शब्दामध्येही विकार याच अर्थी मय प्रत्यय आहे; प्राचुर्य या अर्थी नाही ’ असें समजावें. (आतां या अर्थाला अनुसरून) सूत्रांची व्याख्या अशी करावी:— ‘ ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ’ (तै. २।५) ह्या वाक्यांत ‘ ब्रह्म हें आनंदमयाचा अवयव अशा रूपानें सांगितलें आहे, किंवा मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे ’ (असा संशय प्राप्त होतो). ‘ पुच्छ ’ शब्दावरून अवयव अशा रूपानेंच ब्रह्म सांगितलें आहे असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला. त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:— (सू. १२) ‘ आनंदमयाच्या वाक्यांत (मुख्य रीतीनेंच ब्रह्माचें प्रतिपादन केले आहे); कारण (त्या ब्रह्माचाच पुन्हां पुन्हां प्रयोग केला आहे ’. (याचा अर्थ:—) आनंदमय आत्म्यासंबंधानें ‘ ब्रह्म हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ’ (तै. २।५) हें जें वाक्य आहे, त्यांत मुख्य रीतीनेंच ब्रह्माचें प्रतिपादन केले आहे. कारण त्या ब्रह्माचाच पुन्हां पुन्हां प्रयोग केला आहे. कारण ‘ तो असतच होतो ’ (तै. २।६) या निर्णायक श्लोकांत केवळ ब्रह्माचाच प्रयोग केला आहे. (सू. १३) ‘ विकार शब्दावरून (ब्रह्म हें मुख्य रीतीनें सांगितलें) नाही असें म्हणशील तर तसें नाही, कारण प्राचुर्य आहे. ’ (याचा अर्थ:—) ‘ विकार ’ शब्द या ठिकाणीं

१० कारण, ब्रह्मशब्द नपुंसकलिङ्गी आहे.

११ तेव्हां ‘ तो ’ हें सर्वनाम मागे आलेल्या ‘ आत्म ’ शब्दाबद्दल आहे, ‘ ब्रह्म ’ शब्दाबद्दल नाही असें समजावें.

१२ ब्रह्म स्वतः निर्गुण आहे व निर्गुणाला अवयवरूपी गुण आहे हें जुळत नाही.

‘ अवयव ’ शब्दाबद्दल घातला आहे. तेव्हां येथें पुच्छ हा अवयव—(वाचक) शब्द असल्यामुळे मुख्य रीतीनें ब्रह्म सांगितलें नाहीं असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतो कीं, हें तुझें विधान बरोबर नाहीं. कारण प्राचुर्यामुळेही अवयववाचक शब्द वाक्यांत घातला आहे असें म्हणतां येईल. प्राचुर्य म्हणजे ज्यामध्ये पुष्कळ अवयववाचक शब्द घातले आहेत अशा वर्णनाची प्राप्ति—म्हणजे पुष्कळ अवयववाचक शब्द घातून केलेल्या वर्णनांत (एखाद्या शब्दाचें) येणें. अन्नमय वगैरे (शरीरां—) ना शिर वगैरेपासून पुच्छापर्यंत अवयव सांगितल्यानंतर आनंदमयालाही शिर वगैरे अवयव सांगून ज्यामध्ये पुष्कळ अवयववाचक शब्द आहेत असेंच वर्णन प्राप्त झाल्यामुळे ‘ ब्रह्म ’ हें त्याचें पुच्छ व प्रतिष्ठा होय ’ असें अवयववाचक शब्दानेंच वर्णन केलें आहे. ‘ ब्रह्म खरोखर अवयव आहे ’ असें सांगण्याचा येथें अभिप्राय नाहीं. कारण, मागील सूत्रांत ‘ ब्रह्म अवयवरूपानें सांगितलें नसून मुख्य रीतीनेंच सांगितलें आहे ’ असें सिद्ध केलें आहे. (सू. १४) ‘ तें कारण आहे असें सांगितलें आहे म्हणूनही (ब्रह्म हें मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे) ’ (याचा अर्थ:—) आनंदमयासुद्धां सर्व विकारसमुदायाचें ब्रह्म हें कारण आहे असें ‘ जें हें काय आहे तें हें सर्व त्यानें उत्पन्न केलें ’ (तै २।६) या श्रुतीनें सांगितलें आहे. आणि आपला विकार जो आनंदमय त्याचें ब्रह्म हें कारण असून तेंच त्या विकाराचा अवयव आहे असें म्हणणें मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. इतर सूत्रेही संभवतील त्या रीतीनें पुच्छवाक्यामध्ये सांगितलेल्या ब्रह्माचेंच उपपादन करणारी आहेत असें समजावें. (१९)

१३ भाष्यकारांच्या मतीं इतर सूत्रांचा अर्थ पुढील रीतीनें समजावा:— (सू. १५) ‘ पूर्वीच्या मंत्रांत प्रतिपादन केलेलें (ब्रह्म—) च (ह्या पुच्छवाक्यांत मुख्यत्वेकरून) सांगितलें आहे. ’ जर ‘ पुच्छवाक्यरूप ब्राह्मणग्रंथांत अवयवाचें वर्णन केलें आहे ’ असें समजलें तर ‘ मंत्रामध्ये ब्रह्माचें मुख्यत्वेकरून वर्णन आहे, आणि ब्राह्मणग्रंथांत ब्रह्माचें अवयव अशा रूपानें वर्णन आहे ’ अशा रीतीनें मंत्र व ब्राह्मण यांमध्ये विरोध येईल. यावरून ‘ येथें ब्रह्माचेंच मुख्यत्वेकरून प्रतिपादन केलें आहे ’ असें सिद्ध झालें. (सू. १६) ‘ (पुच्छ-वाक्यांत ब्रह्म म्हणजे ईश्वराहून) निराळा (आनंदमय जीव) नव्हे; (पुढें सांगितलेल्या गोष्टी) जुळत नाहींत म्हणून. ’ (सू. १७) ‘ आणखी भिन्न अशा रूपानें निर्देश केला असल्यामुळे (पुच्छवाक्यांत ब्रह्म म्हणजे ईश्वराहून) निराळा आनंदमय जीव नव्हे. ’ (सू. १८) ‘ काम (म्हणजे आनंद हा ब्रह्म) आहे म्हणून (आनंदमय ब्रह्म नव्हे); म्हणूनच अनुमानाची जरूर बाळगूं नये. ’ भृगुवल्लीमध्ये पांचव्यान्दां ब्रह्म सांगितलें आहे म्हणून त्या दृष्टांतानें या ब्रह्म-वल्लीमध्ये पांचव्यान्दां सांगितलेलें आनंदमय हें ब्रह्मच होय हें अनुमान बरोबर नाहीं. कारण तसें मानिलें तर विकार या अर्थाचा मय हा प्रत्यय विरुद्ध होतो. (सू. १९) ह्या (पुच्छ-वाक्यांतील ब्रह्मा-) चा (बोध झालेल्या) ह्या (आनंदमया-) चा त्या (ब्रह्मा-) शीं (ऐक्यरूपी) संबंध होतो असें (शास्त्र) सांगतें; (म्हणून पुच्छवाक्यामध्ये ब्रह्म मुख्यत्वेकरून सांगितलें आहे).

[येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये विसावे आणि एकविसावे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. २०) छांदोग्य उपनिषदामध्ये एका वाक्यांत ' सूर्यमंडलामध्ये आणि डोळ्यामध्ये जो पुरुष दृष्टीस पडतो त्याची उपासना करावी ' असे सांगितले आहे. त्या ठिकाणी तो पुरुष कोण असा संशय येतो. त्याविषयी पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं येथें पुरुष म्हणजे एक प्रकारचा विशेष योग्यतेला आलेला कोणीतरी जीवच घेतला पाहिजे; परमात्मा घेतां येत नाही. ह्याचीं कारणे तीन आहेत. (१) त्या पुरुषाचे (त्याला सोन्यासारखे केस आहेत वगैरे) एक विशेष प्रकारचे रूप सांगितले आहे; आणि परमात्म्याला तर मुळींच रूप नाही. (२) त्या पुरुषाला सूर्यमंडल व डोळे असा आश्रय सांगितला आहे; आणि परमात्म्याला तर मुळींच आश्रय नाही. (३) सूर्याहून वरचे ते लोक त्यांचा तो पुरुष ईश्वर आहे इत्यादि रीतीने त्या पुरुषाचे ऐश्वर्य मर्यादित आहे असे सांगितले आहे; आणि परमात्म्याच्या ऐश्वर्याला तर मुळींच मर्यादा नाही. यावर सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे कीं, येथें पुरुष म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण, तो सर्व पापांपासून मुक्त आहे असे येथें सांगितले आहे. आतां ' कोणतेही पाप नसणें ' ही गोष्ट परमात्म्यालाच जुळते. तसेंच डोळ्यांतील पुरुषाला उद्देशून ' तोच ऋचा, तोच साम ' इत्यादि जें सांगितले आहे तेंही परमात्मा सर्वस्वरूपी असल्यामुळे त्यालाच जुळते. जीव हा सर्वस्वरूपी नसल्यामुळे त्याला जुळणार नाही. तेव्हां येथें पुरुष म्हणजे जीव असें मानतां येत नाही. पूर्वपक्ष्याने दिलेली तिन्ही कारणे बरोबर नाहीत. (१) परमात्म्याला जरी वास्तविक रूप नाही तरी उपासक लोकांवर अनुग्रह करण्याकरितां तो मायेच्या योगाने हवें तें रूप धारण करितो हें प्रसिद्धच आहे. (२) परमात्मा हा जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्याची उपासना करतां यावी म्हणून त्याला एक प्रकारचा आश्रय सांगितला आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही. (३) तसेंच जरी परमात्मा सर्वांचा ईश्वर आहे तरी ' तो पुरुष अमुक लोकांच ईश्वर आहे ' अशी जी त्याच्या ऐश्वर्याला मर्यादा सांगितली आहे ती देखील त्याची उपासना करतां यावी म्हणूनच सांगितली आहे. यावरून सूर्यमंडलांतील व डोळ्यांतील पुरुष हा परमात्माच होय असे सिद्ध झाले. (सू. २१) शिवाय ' सूर्यमंडलांतील पुरुष जीवात्म्याहून भिन्न असा परमात्माच होय ' ही गोष्ट पुढील श्रुतीवरूनही स्पष्ट होते. ' जो पुरुष सूर्यमंडलांत राहतो, ज्याला सूर्य जाणीत नाही वगैरे० ' या श्रुतीवरून परमात्मा—ज्याला सूर्यरूपी जीवात्मा जाणीत नाही तो—त्या सूर्यरूपी जीवाहून भिन्न आहे असे सिद्ध होते. म्हणून प्रकृत वाक्यांतही सूर्यमंडलांतील पुरुष परमात्माच होय, जीवात्मा नाही हें स्पष्ट होते.]

अन्तस्तद्धर्मोपदेशात् ॥ २० ॥

२० (सूर्य आणि चक्षू यांच्या) आंत असणारा पुरुष (परमात्मा होय); कारण त्याचे धर्म सांगितले आहेत. (७)

श्रुतीमध्ये असें म्हटले आहे:— ' ज्याची स्मश्रु सोन्यांची आहे, ज्याचे केश सोन्यांचे आहेत, जो नखाप्रापर्यंत सर्व सुवर्णमयच आहे असा जो हा सूर्यमंडलामध्ये

१. सोन्याप्रमाणें दैदीप्यमान.

२. सोन्याप्रमाणें दैदीप्यमान.

शां भा. १३

सुवर्णमय पुरुष दिसतो ' (छां० १।६।६). ' जसे माकडाच्या अधोभागाप्रमाणे कमल दैदीप्यमान असते तसे त्याचे डोळे दैदीप्यमान आहेत; त्यांचे ' उत्तू हें नांव आहे; (कारण) तो सर्व पापांपासून उदित (म्हणजे मुक्त) आहे; जो हें जाणतो तो—(ही) सर्व पापांपासून उदित (म्हणजे मुक्त) होतो.' (छां० १।६।७); ' हें देवतेविषयी झाले ' (छां० १।६।८) ' आतां शरीराविषयी:— (छां० १।७।१) ' आतां जो हा डोळ्याच्या आंत पुरुष दिसतो ' (छां० १।७।५) वगैरे. या ठिकाणी असा संशय येतो कीं जो उपासनेचा विषय म्हणून सूर्यमंडलामध्ये आणि डोळ्यामध्ये असणारा पुरुष श्रुतीमध्ये सांगितला आहे तो कोणी संसारी—ज्याला ज्ञान आणि कर्म यांच्या आधिक्यामुळे उत्कृष्ट स्थिति प्राप्त झाली आहे असा—आहे, किंवा नित्य-सिद्ध परमात्मा आहे. मग तुझे काय म्हणणे आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—) माझे म्हणणे असे आहे कीं, तो संसारी पुरुष आहे. कशावरून ? ' तो रूपवान् आहे ' असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे म्हणून. ' त्याची श्मश्रु सोन्याची आहे ' असे सूर्यमंडलांतील पुरुषाचे रूप सांगितले आहे. आणि ' जे ह्या (सूर्यमंडलांतील पुरुषा—)चे रूप तेच त्या ह्या (डोळ्यांतील पुरुषा—) चे रूप ' (छां० १।७।५) ह्या अतिदेशाने डोळ्यांतील पुरुषालाही तेच रूप प्राप्त होते. आतां 'परमात्म्याला रूप आहे' असें मानणे मुळीच संभवत नाही. कारण ' (ते ब्रह्म) शब्दरहित, स्पर्शरहित, रूपरहित, आणि नाशरहित आहे ' (का. १।३।१५) अशी श्रुति आहे. शिवाय ' जो हा सूर्य-मंडलामध्ये, जो हा चक्षूमध्ये ' या श्रुतीत (सूर्यमंडल व चक्षू हा) आश्रय सांगितला असल्यामुळे तो पुरुष संसारीच आहे. कारण ज्याला आश्रय नाही, जो आपल्याच माहात्म्यामध्ये राहतो आणि जो सर्वव्यापी, अशा परमेश्वराला आश्रय आहे असें सांगतां येणार नाही हें पुढील श्रुतीवरून सिद्ध होते :—' हे भगवन्! तो परमात्मा कोठे राहतो ? आपल्याच माहात्म्यामध्ये राहतो ' (छां० ७।२४।१). ' तो आकाशा-प्रमाणे सर्वव्यापी आणि नित्य आहे. ' तसेच ऐश्वर्याची मर्यादा श्रुतीमध्ये सांगितली असल्यामुळे सूर्यमंडलांतील व डोळ्यांतील पुरुष संसारीच आहे. ' ह्या सूर्याच्यावर जे लोक आहेत त्यांच्या व देवांच्या भोगांचा तो हा (सूर्यमंडलांतील पुरुष) ईश्वर आहे ' (छां० १।६।८) ह्या श्रुतीने सूर्यमंडलांतील पुरुषाच्या ऐश्वर्याची मर्यादा सांगितली आहे. आणि ' ह्या डोळ्याच्या खालचे जे लोक त्यांचा व मनुष्यांच्या भोगांचा तो हा (डोळ्यांतील पुरुष) ईश्वर आहे ' (छां० १।७।६) ह्या श्रुतीने डोळ्यांतील पुरुषाच्या ऐश्वर्याची मर्यादा सांगितली आहे. आणि ' परमात्म्याचे ऐश्वर्य मर्यादित आहे ' असें

३. सोन्यासारखा तेजस्वी.

४. ' जी गोष्ठ एकाला आहे असें सांगितले तीच गोष्ठ दुसऱ्याला आहे असें सांगणें ' याला ' अतिदेश ' असें म्हणतात.

५. सनत्कुमाराला नारद विचारीत आहे.

मुळींच संभवत नाही. कारण, ' हा सर्वांचा ईश्वर आहे, हा भूतांचा स्वामी आहे, हा भूतांचा पालक आहे, हा ह्या लोकांमध्ये घोटाला होऊ नये म्हणून त्यांना अडवणारे धरणेच आहे ' (वृ० ४।४।२२) या श्रुतीने ' त्याचें ऐश्वर्य अमर्यादित आहे ' असे सांगितले आहे. ' तेव्हा डोळ्याच्या आंत आणि सूर्यमंडलाच्या आंत असणारा पुरुष परमात्मा नव्हे ' असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला. त्यावर आमचें उत्तर:— ' (सूर्य आणि चक्षू यांच्या) आंत असणारा पुरुष (परमात्माच होय;) कारण त्याचे धर्म सांगितले आहेत. ' या सूत्राचा अर्थ:— ' जो हा सूर्यमंडलाच्या आंत, जो हा डोळ्याच्या आंत ' असा श्रुतीमध्ये सांगितलेला पुरुष परमात्माच होय; संसारी नव्हे. कशावरून ? त्याचे धर्म सांगितले आहेत म्हणून. त्या परमात्म्याचेच धर्म येथें सांगितले आहेत. ते असे:— ' त्याचें उत्तं हें नांव आहे ' असे सांगून ' तो सर्व पापांपासून उदित झालेला आहे ' (छां. १।६।७) या वाक्यांत ' तो सर्व पापांपासून उदित म्हणजे मुक्त होतो म्हणून तो उत्तं ' अशी त्या सूर्यमंडलांतील पुरुषाच्या ' उत्तं ' या नांवाची व्युत्पत्ति दाखविली आहे आणि ' जें त्याचें नांव तेंच ह्याचें नांव ' (छां. १।७।५) या वाक्यांत ज्याची व्युत्पत्ति दाखविली आहे तेंच (उत्तं असे) नांव डोळ्यांतील पुरुषालाही आहे असा अतिदेश केला आहे. आतां ' सर्व पापांपासून मुक्त होणें ' हा धर्म तर फक्त परमात्म्याचाच आहे असे ' ज्याचें पाप नष्ट झालें आहे असा जो आत्मा ' (छां. ८।७।१) या श्रुतीवरून सिद्ध होतें. तसेच ' तीच ऋचां, तेंच सामें, तेंच उक्थे, तेंच यजुं, तेंच ब्रह्म ' (छां. १।७।५) या श्रुतीने ' तो डोळ्यांतील पुरुष ऋक्सामादिरूपी आहे ' असे ठरविले आहे. हेही परमात्म्याच्या संबंधानेच जुळतें. कारण, तो परमात्मा सर्वांचें कारण असल्यामुळे सर्वरूपी आहे असे म्हणणें संभवतें. शिवाय, ' देवतेसंबंधाने पृथ्वी वगैरे ऋचा आहेत व अग्नि वगैरे सामें आहेत आणि शरीरासंबंधाने वाणी वगैरे ऋचा आहेत व प्राण वगैरे सामें आहेत ' असा उपक्रम करून ' त्या— (सूर्यमंडलांतील पुरुषा—) चे ऋचा व साम हे (पायाचे) सांधे आहेत, हें देवतेसंबंधाने झालें ' (छां. १।६।८). तसेच शरीरासंबंधानेही ' जे त्या (सूर्यमंडलांतील पुरुषा—) चे सांधे तेच ह्या (डोळ्यांतील पुरुषा—) चे सांधे होत '

६. यम.

७. इंद्र वगैरे.

८. समाजामध्ये वर्ण आश्रम वगैरे जी व्यवस्था आहे तिचा बिघाड होऊ नये.

९. जसे धरण पाण्याला अडवतें तसे हा लोकांचें नियमन करितो.

१०. ऋग्वेद.

११. सामवेद.

१२. यज्ञांत म्हणण्याच्या एका विशिष्ट मंत्रसमुदायाला ' उक्थ ' असे म्हणतात.

१३. यजुर्वेद.

१४. कारण, ' कार्य हें कारणापासून भिन्न नसतें ' असा वेदांच्यांचा सिद्धांत आहे.

(छां. १।७।५) असें श्रुतीमध्ये जें सांगितलें आहे तें देखील ' तो पुरुष सर्वरूपी परमात्मा आहे ' असें मानलें तरच जुळते. तसेंच, ' म्हणून जे हे (लोक) वीणेवर गातात ते ह्या (पुरुषा—)लाच गातात म्हणून ते द्रव्यवान् होतात ' (छां. १।७।६) ही श्रुति ' लोकांतील गाण्यामध्येही हाच गायला जातो ' असें दाखवितें व तेंही (तो पुरुष) परमात्मा घेतला तरच जुळते. कारण ' जी जी वस्तू ऐश्वर्यानें युक्त, कांतीनें युक्त व बलानें युक्त आहे ती ती माझ्या तेजाच्या अंशापासून उत्पन्न झालेली आहे असें तूं समज ' (भ. गी. १०।४१) असें भगवद्गीतेमध्ये सांगितलेलें आढळते. तसेंच, श्रुतीनें सांगितलेलें, लोकांचें व भोगांचें स्वतंत्र रीतीनें स्वामित्व देखील ' तो पुरुष परमात्मा आहे ' असें सुचवितें. आतां ' त्याची सोन्याची श्मश्रु आहे वगैरे श्रुतीमध्ये सांगितलेलें रूप परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळत नाही ' असें जें तुझे म्हणणें आहे, त्यावर आमचें असें उत्तर आहे कीं, उपासक लोकांवर अनुग्रह करण्याकरितां परमेश्वर सुद्धां त्याला वाटेल तेव्हां मायामय रूप धारण करूं शकेल. कारण ' हे नारदा ! जें तूं मला पाहतोस ती ही मी उत्पन्न केलेली माया आहे असें समज. परंतु सर्व भूतांच्या गुणांनीं युक्त मी आहे असें मात्र खरोखर रीतीनें मला समजूं नकोस' अशी स्मृति आहे. शिवाय जेथें परमेश्वराचें सर्वगुणरहित असें रूप सांगावयाचें आहे त्या ठिकाणीं ' (तें ब्रह्म) शब्दरहित, स्पर्शरहित, रूपरहित, नाशरहित, आहे ' (का. ३।१५) इत्यादि शास्त्र लागू पडते. परंतु तो परमात्मा सर्वांचें कारण असल्यामुळे (आपल्या) विकारांच्या कांहीं धर्मांनीं युक्त असा देखील उपासना करण्याकरितां ' ज्याचीं सर्व कर्मे आहेत, ज्याला सर्व इच्छा आहेत, ज्याला सर्व गंध आहेत, ज्याला सर्व रस आहेत ' (छां.

१५. छांदोग्य उपनिषदाच्या आरंभी उद्गीथोपासना सांगितली आहे. उद्गीथ म्हणजे ॐ हें अक्षर. या अक्षराची आधिदैविक व आध्यात्मिक अशा दोन प्रकारांनीं उपासना सांगितली आहे. आधिदैविक उपासना म्हणजे ॐ या अक्षरावर कांहीं देवतांची कल्पना. तसेंच आध्यात्मिक उपासना म्हणजे ॐ या अक्षरावर कांहीं शारीरिक वस्तूंची कल्पना. ॐ हें अक्षर सर्व वेदांचें सार असल्यामुळे त्याचे ऋग्वेद, सामवेद वगैरे अवयव आहेत. आधिदैविक उपासनेमध्ये या अवयवांवर देवतांची कल्पना केली आहे. उदा०—ऋग्वेद हीच पृथ्वी देवता होय, सामवेद हीच अग्निदेवता होय वगैरे. ही ॐ अक्षरांची आधिदैविक उपासना झाली. तसेंच आध्यात्मिक उपासनेमध्ये ॐ अक्षराच्या अवयवांवर शरीरसंबंधी वस्तूंची कल्पना केली आहे. उदा० ऋग्वेद हीच वाणी होय, सामवेद हाच प्राण होय वगैरे. या उपासना सांगितल्यावर आदित्य मंडलांत असणारा, तसाच शरीरांतही राहणारा जो परमेश्वर तोही उद्गीथच आहे असें कल्पून त्याची उपासना सांगितली आहे. या उपासनेंत परमेश्वराचे पृथ्वी, अग्नि वगैरे जे आधिदैविक सांधे व वाणी, प्राण वगैरे जे आध्यात्मिक सांधे ते ऋग्वेद व सामवेद हेच होत असें मानलें आहे. आतां जगांतील सर्व वस्तू परमेश्वराचे अवयव असल्यामुळे ऋग्वेद व सामवेद हे त्याचे सांधे आहेत असें मानणें बरोबरच आहे.

१६. पशु, द्रव्य वगैरेंच्या ऐश्वर्यानें.

१७. मायेनें उत्पन्न केलेली विचित्र मूर्ति.

३।१४।२) इत्यादि श्रुतींनी सांगितला आहे. त्याप्रमाणेच ' ज्याची सोन्याची श्मश्रु आहे ' अशा (गुणयुक्त) रूपानेही तो येथे सांगितला आहे असे म्हणता येईल. आणखी जे तू म्हटलें आहेस की श्रुतीमध्ये त्या पुरुषाला आश्रय सांगितला असल्यामुळे तो परमात्मा नव्हे; त्यावर आमचे उत्तर:—परमात्मा हा आपल्या माहात्म्यामध्ये राहत असूनही उपासनेकारितां त्याला एक विशेष प्रकारचा आश्रय आहे असे सांगता येईल. कारण, ब्रह्म हे सर्वव्यापी असल्यामुळे ' तें आकाशाप्रमाणे सर्वांचे आंत आहे ' असे म्हणता येते. तसेच, श्रुतीत सांगितलेली (त्या पुरुषाच्या) ऐश्वर्याची मर्यादा देखील शरीरासंबंधाने आणि देवतेसंबंधाने अशा दोन पृथक् प्रकारच्या उपासनांकारितांच सांगितली आहे. तेव्हां ' डोळ्याच्या आंत आणि सूर्यमंडलाच्या आंत परमात्माच आहे असे (श्रुतीने) सांगितले आहे ' हे सिद्ध झाले. (२०)

भेदव्यपदेशाच्चान्यः ॥ २१ ॥

२१ आणि (सूर्यमंडलाच्या आंत असणारा पुरुष जीवाहून)
निराळा आहे; कारण (त्या दोहोंमध्ये) भेद
सांगितला आहे. (७)

सूर्य वगैरे शरीरांचा अभिमान बाळगणारा जो जीव त्याहून त्या शरीराचा अंतर्गामी ईश्वर निराळा आहे. कारण ' जो सूर्यामध्ये असून सूर्याच्या आंत राहतो, ज्याला सूर्य जाणीत नाही, ज्याचे सूर्य हे शरीर होय, जो सूर्याच्या आंत राहून त्याचे नियमन करितो, तो हा तुझा आत्मा, अंतर्गामी व अमृत असा आहे ' (बृ.३।७।९) ह्या दुसऱ्या श्रुतीत (या दोहोंमध्ये) भेद सांगितला आहे. त्या श्रुतीत ' जो सूर्याच्या आंत राहतो, ज्याला सूर्य जाणीत नाही ' असा जाणणाऱ्या विज्ञानात्मरूप सूर्याहून निराळा अंतर्गामी आहे असे स्पष्टच सांगितले आहे. येथेही^२ ' तोच पुरुष सूर्यमंडलाच्या आंत आहे ' असे सांगितले असले पाहिजे. कारण दोन्ही श्रुती सारख्याच आहेत. तेव्हां ' ह्या ठिकाणी परमात्माच आहे असे सांगितले आहे ' हे सिद्ध झाले. (२१)

[येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बाविसावे एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. २२) या अधिकरणामध्ये छांदोग्य उपनिषदांतील एक वाक्य घेऊन त्यांतील ' आकाश ' शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. कारण, पंच-महाभूतांपैकी आकाश आणि परमात्मा असे ' आकाश ' शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. आणि ह्या दोन्ही अर्थी ' आकाश ' शब्दाचा उपयोग केलेला श्रुतीमध्ये आढळत आहे. आतां पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की येथे ' आकाश ' शब्दाने ' भूताकाश ' च घेतले पाहिजे. याची कारणे दोन आहेत. (१) एक तर, आकाश शब्द ऐकिल्याबरोबर त्याचा भूताकाश

१. शरीराच्या आंत राहून त्याचे नियमन करणारा.

२. मागील सूत्रांत दाखल केलेल्या श्रुतीत.

हा अर्थ चटुद्दिशीं मनांत येतो. (२) शिवाय, दुसरें असें आहे कीं, 'आकाश' शब्दाचा 'भूताकाश' हाच अर्थ मुख्य आहे आणि परमात्मा हा भूताकाशासारखाच मोठा आहे एवढ्यामुळेच त्याला 'आकाश' शब्द गौण रीतीनें लाविलेला आहे. तेव्हां 'आकाश' शब्दाचा 'परमात्मा हा अर्थ गौण आहे; आणि शब्दाचा मुख्य अर्थ संभवत असतां गौण अर्थ घेणें बरोबर नाही. आतां तुम्ही म्हणाल कीं पुढील वाक्यांत 'ह्या आकाशापासून सर्व भूतें उत्पन्न होतात, आकाश हा मोठा आहे, आणि आकाश हा आश्रय आहे' इत्यादि ज्या गोष्टी सांगितल्या आहेत त्या माझ्या मतीं लागत नाहीत; तर असें म्हणूं नका. कारण भूताकाशापासूनही वायू वगैरे भूतें उत्पन्न होतातच. तसेंच भूताकाशही इतर भूतांच्या मानानें मोठें आहेच, व इतर भूतांचा आश्रयही आहे. तेव्हां 'आकाश' शब्दानें भूताकाश घेण्यास कोणतीही हरकत नाही. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :— 'आकाश' शब्दानें परमात्माच घेणें योग्य आहे. भूताकाश घेणें बरोबर नाही. कारण, भूताकाशापासून जरी वायू वगैरे चार भूतें उत्पन्न होतात तरी सर्व भूतें उत्पन्न होत नाहीत. आणि श्रुतीमध्ये तर 'सर्व भूतें उत्पन्न होतात' असें सांगितलें आहे. तसेंच, भूताकाश हें जरी इतर भूतांपेक्षां मोठें आहे व इतर भूतांचा आश्रय आहे तरी त्याला सर्वांपेक्षां मोठें व सर्वांचा आश्रय असें म्हणतां येत नाही. आणि श्रुतीमध्ये तर 'अमक्यापेक्षां मोठें व अमक्याचा आश्रय' असें न सांगतां 'सर्वांपेक्षां मोठें व सर्वांचा आश्रय' असें सांगितलें आहे. आतां हें सांगणें परमात्म्यासंबंधानेंच जुळतें. कारण, परमात्म्यापासूनच सर्व उत्पन्न झालें आहे. तसेंच परमात्माच सर्वांपेक्षां मोठा आहे व सर्वांचा आश्रय आहे. म्हणून 'आकाश' शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. शिवाय श्रुतीचा पूर्वापार संदर्भ पाहिला असतां 'ज्या वस्तूचा अंत नाही' अशी वस्तू सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें दिसतें; पण भूताकाशाला तर अंत आहे म्हणून आकाश शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे; कारण त्याला अंत नाही. आतां भूताकाश हा अर्थ घेण्याविषयीं पूर्वपक्षानें दिलेलीं दोन्ही कारणें बरोबर नाहीत. (१) जरी 'भूताकाश' हा अर्थ चटुद्दिशीं मनांत येतो तरी 'ब्रह्म' हा अर्थही भूताकाशाप्रमाणें चटुद्दिशीं मनांत येतो. कारण 'ब्रह्म' या अर्थी 'आकाश' शब्दाचा व त्याचे पर्यायवाची शब्दांचा पुष्कळ वेळां श्रुतीमध्ये प्रयोग आढळतो. (२) शिवाय, 'आकाश' शब्दाचा 'भूताकाश' हाच अर्थ चटुक्न् ध्यानांत येतो असें जरी मानलें तरी तो अर्थ जर पुढील वाक्यांत जुळत नाही, तर तो घेतां येत नाही.]

आकाशस्तल्लिङ्गात् ॥ २२ ॥

२२ (आकाश शब्द ब्रह्मवाचक आहे); कारण त्याचीं चिन्हें
(सांगितलीं) आहेत. (८)

श्रुतींत पुढील वाक्य आहे:— 'ह्या लोकाचा आधार काय? तो' म्हणाला:— आकाश; कारण हे सर्व पदार्थ आकाशापासूनच उत्पन्न होतात; व आकाशांत— (च) लय पावतात. आकाशच ह्या सर्व (पदार्थां—) पेक्षां श्रेष्ठ आहे; आकाश— (च) ह्या सर्व (पदार्थांचा) आधार आहे' (छां. १।९।१). आतां येथें संशय उत्पन्न

१. ब्रह्माची.

२. शालावत्य नामक ब्राह्मणानें प्रवाहण जैबली नामक राजाला हा प्रश्न केला आहे.

३. राजा.

होतो:— आकाश शब्दाने परब्रह्म सांगितले आहे किंवा आकाशरूपी महाभूत सांगितले आहे ? संशयाचे कारण काय ? कारण असे की, आकाश शब्द दोन्ही अर्थी आढळतो. आकाश शब्दाचा ' आकाशनामक महाभूत ' या अर्थी प्रयोग तर लोकांमध्ये व वेदा-मध्ये सुप्रसिद्ध आहे. तसेच, ज्या ठिकाणी वाक्यशेषामुळे किंवा विशेष गुण सांगितले असल्यामुळे ' ब्रह्माचेच वर्णन करण्याचा अभिप्राय आहे ' असा निश्चय होतो, त्या ठिकाणी आकाश शब्द ' ब्रह्म ' या अर्थीही योजिलेला आढळतो. उदाहरणार्थ:— ' जर हें आकाश आनंद नसतें ' (तै. २।७). ' आकाश नामरूपांचे प्रकाशक आहे; तीं ज्यापासून भिन्न आहेत ते ब्रह्म ' [छां. ८।१४१] इत्यादि ठिकाणी. म्हणून संशय उत्पन्न होतो. बरे; तर या ठिकाणी कोणता अर्थ घेणे सयुक्तिक आहे ? (पूर्वपक्ष:—) ' आकाशरूपी महाभूत ' हा अर्थ. कां ? कारण ह्याच अर्थी आकाश शब्दाचा प्रयोग अधिक प्रसिद्ध असल्यामुळे हाच अर्थ चट्कन् ध्यानांत येतो. आकाश शब्दाचे दोन्हीही (मुख्य) अर्थ आहेत असे म्हणतां येत नाही. कारण, तसे म्हटले तर ' एका शब्दाला निरानिराळे पुष्कळ (मुख्य) अर्थ असतात ' असा दोष येईल. यावरून असे

४. जें एक वाक्य घेतल्यावांचून दुसऱ्या एका वाक्याचा अर्थ पूर्ण होत नाही त्या वाक्याला ' वाक्यशेष ' म्हणतात. उदाहरणार्थ, ज्यापासून हें जग उत्पन्न झाले आहे ते ब्रह्म होय. येथे ' ज्यापासून हें जग उत्पन्न झाले आहे ' या वाक्याचा अर्थ ' ते ब्रह्म होय ' हें वाक्य घेतल्यावांचून पूर्ण होत नाही; म्हणून ' ते ब्रह्म होय ' हें वाक्य ' वाक्यशेष ' होय.

५. आनंदरूपी.

६ या वाक्यांत ' आनंद ' हा ब्रह्माचा विशेष गुण आकाशाला सांगितल्यामुळे आकाश म्हणजे ब्रह्म असा निश्चय होतो.

७ जगांतील सर्व पदार्थांना ' नामरूपे ' म्हणतात. नामरूपांचे प्रकाशक म्हणजे जगांतील सर्व पदार्थांच्या उत्पत्ती व स्थिती यांचे कारण.

८ या वाक्यांत आकाश शब्दाने ब्रह्म सांगितले आहे असा वाक्यशेषावरून निश्चय होतो. येथे ' ते ब्रह्म (होय) ' हा वाक्यशेष जाणावा.

९ एखाद्या शब्दाचा अमुक अर्थ आहे असा जेथे अनादिकालापासून संकेत असतो तेथे त्या अर्थाला ' मुख्य ' अर्थ म्हणतात; व ज्या व्यापाराने शब्दाला हा अर्थ येतो त्याला ' अभिधा ' असे म्हणतात. उदा० ' सिंह ' म्हणजे ' आयाळ असलेला क्रूर पशू ' असा अनादिकालापासून संकेत आहे म्हणून हा अर्थ मुख्य होय. कधी कधी एखादा शब्द मुख्य अर्थाहून निराळ्या अर्थी योजिलेला आढळतो; तेव्हां त्या अर्थाला ' लाक्षणिक ' अर्थ म्हणतात; व ज्या व्यापाराने शब्दाला हा अर्थ येतो त्याला ' लक्षणा ' असे म्हणतात. उ० ' गंगेवर गवळवाडा आहे. ' येथे गंगा शब्द ' तीर ' या लाक्षणिक अर्थी योजिला आहे. कारण, गंगा शब्दाचा ' प्रवाह ' हा जो मुख्यार्थ तो या ठिकाणी संभवत नाही, कारण प्रवाहावर गवळवाडा राहू शकत नाही. मुख्य अर्थ व लाक्षणिक अर्थ यांमध्ये कांहीं संबंध असावा लागतो. ' गंगेवर गवळवाडा आहे ' या उदाहरणांत प्रवाह (मुख्यार्थ) व तीर (लाक्षणिकार्थ) यांमध्ये सामीप्य हा संबंध आहे. जेव्हां हा संबंध सादृश्यरूप असतो तेव्हां या लाक्षणिक अर्थाला ' गौण ' अर्थ म्हणतात. उदा० ' रामा सिंह आहे. ' या वाक्यांत सिंह शब्दाचा अर्थ ' सिंहानामक

सिद्ध होते कीं आकाश शब्दाचा ' ब्रह्म ' या अर्थी जर कोठें प्रयोग केला असेल तर तो प्रयोग गौण होय. विभुत्वादिक पुष्कळ गुण (ब्रह्माच्या व आकाशाच्या ठिकाणी) असल्यामुळे ब्रह्म व आकाश यांमध्ये सादृश्य आहे. (आतां, प्रकृत वाक्यांत आकाश शब्दाचा ब्रह्म हा गौण अर्थ घेतां येत नाही); कारण मुख्य अर्थ संभवत असतांना गौण अर्थ घेणें उचित नाही; व प्रकृत वाक्यांत आकाश शब्दाचा मुख्यार्थ संभवतच आहे. आतां तुम्ही असे म्हणाल कीं, आकाश शब्दाचा आकाशरूपी महाभूत असा अर्थ घेतला तर ' हे सर्व पदार्थ आकाशापासूनच उत्पन्न होतात ' इत्यादि वाक्यशेष समजस होणार नाही. तर यावर माझे उत्तर:—हा दोष मजवर येत नाही. कारण आकाशरूपी महाभूत देखील वायू आदि या क्रमानें सर्व पदार्थांचें कारण आहे असे म्हणतां येतें. कारण, श्रतीवरून असे समजतें कीं, ' त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें; आकाशापासून वायू, वायूपासून अग्नि इत्यादि ' (तै. २।१). तसेंच, इतर महाभूतांच्या संबंधानें पाहिलें असतां आकाशरूपी महाभूत देखील [त्यांहून] श्रेष्ठ आहे व (त्यांचा) आधार आहे असे म्हणतां येतें. यावरून आकाश शब्दानें आकाशरूपी महाभूतच घेतलें पाहिजे असे सिद्ध झालें.

या—(पूर्वपक्षा—) वर आमचें उत्तर:—आकाश (शब्द, ब्रह्मवाचक आहे); कारण त्याचीं चिन्हें (सांगितलीं) आहेत. (याचा अर्थ:—) आकाश शब्दानें ब्रह्मच घेणें सयुक्तिक आहे. कां ? कारण त्या (ब्रह्मा-) चीं चिन्हें सांगितलीं आहेत. तीं अशीं:—' हे सर्व पदार्थ आकाशापासून उत्पन्न होतात ' हें परब्रह्माचेंच चिन्ह आहे. ' परब्रह्मापासूनच (सर्व) पदार्थांची उत्पत्ति आहे ' असें सर्व उपनिषदांचें तात्पर्य आहे. आतां तूं असे म्हणशील कीं, ' आकाशरूपी महाभूत देखील वायू आदि या-

पशू ' नसून ' सिंहासारखा शूर मनुष्य ' असा आहे, कारण रामा हा पशू नाही. सिंहासारखा शूर मनुष्य या अर्थाला ' गौण ' अर्थ असें म्हणतात, कारण पशू (मुख्यार्थ) व मनुष्य (लाक्षणिकार्थ) या दोहोंमध्ये शौर्य, क्रौर्य वगैरे गुणांचें सादृश्य आहे. ज्या ठिकाणी शब्दाला दोन अर्थ आहेत त्या ठिकाणी त्या शब्दाचा एक अर्थ मुख्य व दुसरा लाक्षणिक होय. आतां, ज्या ठिकाणी मुख्य अर्थाशी संबंध नसल्यामुळे दुसरा अर्थ लाक्षणिक आहे असें मानतां येत नाही त्या ठिकाणी दोन्ही अर्थ मुख्यच असतात. उदा० सैन्धव शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. एक ' मीठ ' व दुसरा ' घोडा '. पण या दोन्ही अर्थांमध्ये कांहीं संबंध नाही म्हणून एक मुख्य व एक लाक्षणिक असें मानतां येत नाही. तेव्हां या शब्दाचे दोन्हीही अर्थ मुख्यच आहेत असें मानावें. परंतु आकाश शब्दाच्या ठिकाणी ' आकाशरूपी महाभूत ' व ' ब्रह्म ' या दोन अर्थांमध्ये सादृश्य संबंध असल्यामुळे ' आकाशरूपी महाभूत ' हा अर्थ मुख्य होय व ' ब्रह्म ' हा अर्थ गौण होय.

१० आकाश व ब्रह्म यांच्या गुणांच्या सादृश्यामुळे झालेला.

११ 'सर्व पदार्थ ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होतात,' ' ब्रह्मच श्रेष्ठ आहे,' ' ब्रह्मच आधार आहे ' असे सिद्धान्त असल्यामुळे 'सर्व पदार्थ आकाशरूपी महाभूतापासून उत्पन्न होतात' इत्यादि वर्णन बरोबर होणार नाही.

क्रमानें कारण होऊं शकतें ' असें मागे दाखविलें आहे; तर यावर आमचें उत्तर:— दाखविलें आहेस खरें. तथापि आकाश शब्दानें मूलकारण ब्रह्म घेतल्यावांचून 'आकाशापासूनच ' यांतील ' च ' शब्दानें दाखविलेलें अवधारणें व 'सर्व पदार्थ' यांतील 'सर्व' हें पदार्थाचें विशेषण हीं निरर्थक होतील. त्याप्रमाणेंच ' आकाशांतच लय पावतात ' हेही ब्रह्माचेंच चिन्ह आहे. तसेंच, 'आकाशच ह्या (पदार्था-) पेक्षां श्रेष्ठ आहे; आकाश— (च ह्या पदार्थाचा) आधार आहे ' या वाक्यांत सांगितलेलें श्रेष्ठत्व व आधारत्व हींही ब्रह्माचीच चिन्हे होत. निरपेक्ष श्रेष्ठत्व श्रुतीमध्ये एका परमात्म्यालाच सांगितलें आहे:— ' पृथ्वीहून श्रेष्ठ, अंतरिक्षाहून श्रेष्ठ, स्वर्गाहून श्रेष्ठ, ह्या लोकाहून श्रेष्ठ ' (छां. ३।१४।३). तसेंच आधारत्व देखील परमात्मा परमकारण असल्यामुळे परमात्म्याचें ठिकाणीच अधिक चांगलें संभवतें. श्रुतीही आहे:— ' ब्रह्म विज्ञान आहे, आनंद आहे, धन देणाऱ्याचा आश्रय आहे ' (वृ० ३।६।२८).

शिवाय, 'तुझ्या साम्राज्या अंत आहे ' असा दोष दाखवून शालावत्याचा पक्ष त्याज्य ठरवून ' ज्याला कांहीं अंत नाही असें कांहीं तरी सांगावें ' या इच्छेनें जैबलीनें आकाश सांगितलें. आणि नंतर आकाश व उद्गीथ एक आहे असें सांगून आपले भाषण

१२ अवधारण म्हणजे आकाशच कारण आहे व इतर पदार्थ कारण नाहीत असा निश्चय; जसें आकाशरूपी महाभूत हें वायू इत्यादिकांचें कारण आहे, तसा वायूही अग्नि इत्यादिकांचें कारण व अग्नीही जल इत्यादिकांचें कारण असल्यामुळे आकाशच सर्व वस्तूंचें कारण आहे असें अवधारण करितां येत नाही. म्हणून ' च ' शब्दाचा अर्थ बाधित होतो. (र.) परंतु, ब्रह्माच्या संबधानें हें अवधारण संभवतें. कारण ब्रह्म हेंच सर्व वस्तूंचें मूलकारण आहे, इतर कोणताही पदार्थ मूलकारण नाही.

१३ आकाशरूपी महाभूत हें स्वतःचें कारण होत असल्यामुळे तें सर्व वस्तूंचें कारण आहे असें म्हणतां येत नाही; म्हणून ' सर्व ' शब्दाचा अर्थ संकुचित होतो. परंतु ब्रह्म हें सर्व वस्तूंचा आत्मा असल्यामुळे ब्रह्मापासून सर्वांची उत्पत्ति ठीकच होते.

१४ परमात्मा सर्वाहून श्रेष्ठ आहे. तो अमक्याहून श्रेष्ठ आहे अशी त्याला दुसऱ्याची अपेक्षा नाही; म्हणून त्याचें श्रेष्ठत्व ' निरपेक्ष ' होय.

१५ धन देणारा जो यजमान तो जीं जीं कर्में करितो त्या सर्वांचें फल देणारें. (वृ० भा०)

१६ साम म्हणजे सामवेदाच्या आरंभीं जें ओम् अक्षर आहे तें. यालाच उद्गीथ असें नांव आहे.

१७ दाल्भ्य व शालावत्य हे दोन ब्राह्मण व जैबली नामक राजा ह्या तिघांचा वाद चालला कीं सामाचा आधार काय ? प्रथम दाल्भ्यानें उत्तर दिलें कीं उद्गीथाचा आधार स्वर्ग; त्यावर शालावत्यानें उत्तर दिलें कीं तुझ्या सामाचा आधार बलकट नाही; स्वर्ग-लोकाचें देखील कर्माच्या द्वारानें हा मूलोक कारण आहे म्हणून हा मूलोकच सामाचा आधार होय. त्यावर राजानें उत्तर दिलें कीं तुझ्या सामाला देखील अंत आहे. कारण, या

पुढील वाक्याने संपविले:—‘ तो हा [आकाशात्मा] मोठ्याहून मोठा उद्गीथ; तो हा अनंत ’ [छां० १।९।२]. हें आनन्त्य ब्रह्माचेंच होय. आतां तूं जें म्हटलेंस कीं ‘ आकाश ’ शब्दाचा ‘ आकाशरूपी महाभूत ’ हा अर्थ अधिक प्रसिद्ध असल्यामुळें अगोदर ध्यानांत येतो, त्यावर आमचें उत्तर:—वाक्यशेषांत ब्रह्माचेंच गुण सांगितले आहेत इकडे लक्ष पोंचविलें म्हणजे ‘ आकाशरूपी महाभूत ’ हा अर्थ जरी अगोदर ध्यानांत येतो तरी तो येथें घेतां येत नाही. ‘ आकाश हें नामरूपाचें प्रकाशक आहे ’ इत्यादि ठिकाणीं आकाश शब्द ब्रह्म या अर्थीही योजिला जातो असें आम्हीं दाखविलेंच आहे. तसेंच, आकाशाचे पर्यायवाची शब्दही ब्रह्म या अर्थी योजिलेले आढळतात. उदाहरणार्थ:—‘ अक्षर आणि उत्कृष्ट अशा व्योमामध्ये वेद आहेत; ज्यामध्ये सर्व देव अधिष्ठित झाले आहेत ’ (ऋ. सं. १।१६४।३९) ‘ ती ही भृगूला प्राप्त झालेली वरुणानें सांगितलेली विद्या उत्कृष्ट व्योमामेंच ठिकाणीं पर्यवसित झाली ’ (तै० ३।६) ‘ ओम् क ब्रह्म आहे ’ ‘ ख ब्रह्म आहे ’ (छां० ४।१०।५) ‘ ख पुराण आहे ’ (वृ० ५।१) इत्यादि. आकाश शब्द जरी वाक्याच्या आरंभी

भूलोकांतील सर्व पदार्थ आकाशापासून उत्पन्न होत असल्यामुळें या भूलोकाचें देखील आकाश कारण होय. तेव्हां सामान्या आधार आकाश होय. आतां आकाश-शब्दानें आकाशरूपी महाभूत घेतलें तर त्यालाही अंत असल्यामुळें जैबली राजाचा पक्षही शालावत्याच्या पक्षाप्रमाणें दूषित होईल; म्हणून आकाश शब्दानें ज्याला अंत नाही असें ब्रह्मच घेतलें पाहिजे.

१८ म्हणजे, आकाश शब्दापासून ‘ आकाशरूपी महाभूत ’ हा मुख्य अर्थच प्रथम ध्यानांत येतो असा कांहीं नियम नाही. ब्रह्म या अर्थी आकाश शब्दाचा व आकाशाचे पर्यायवाची शब्दांचा पुष्कळ प्रयोग होत असल्यामुळें ब्रह्मरूप गौण अर्थही प्रथम ध्यानांत येतो.

१९ अक्षर म्हणजे कूटस्थ. ‘ सर्व देवांचें आधारभूत अशा कूटस्थ परब्रह्माविषयी वेद प्रमाण आहेत ’ असा या वाक्याचा अर्थ आहे. या ठिकाणीं व्योम शब्द आकाशाचा पर्यायवाची आहे, व तो ब्रह्म या अर्थी योजिलेला आहे.

२०. ब्रह्माचे ठिकाणीं.

२१. क म्हणजे सुख, व ख म्हणजे आकाश. नुसतें क ब्रह्म नाही; कारण क (सुख) अनित्य आहे, व ब्रह्म नित्य आहे. तसेंच नुसतें खही ब्रह्म नाही; कारण ख (आकाश) हें अचेतन आहे व ब्रह्म चेतन आहे. तर ख-विशिष्ट क हें ब्रह्म आहे; तसेंच क-विशिष्ट ख हें ब्रह्म आहे. म्हणजे आकाशाचे ठिकाणीं असणारें सुख ब्रह्म आहे; पदार्थ व इंद्रिय यांच्या संयोगामुळें उत्पन्न होणारें विनाशी लौकिक सुख ब्रह्म नाही. तसेंच, सुख होण्याचें योग्य स्थान जें हृदयांतील आकाश तेंच ब्रह्म आहे; अचेतन भौतिक आकाश ब्रह्म नाही. तेव्हां क आणि ख या दोघांचा मिळून अर्थ ‘ हृदयांतील चेतन आकाश ’ होय; व हेंच ब्रह्म होय.

२२. पुराण म्हणजे जुनें. ब्रह्म हेंच सर्वांहून जुनें असल्यामुळें ‘ पुराण ’ असें म्हणतां येतें. यावरून ख शब्दानें भौतिक आकाश न घेतां ब्रह्मच घेतलें पाहिजे.

आहे तरी वाक्यशेषाच्या अनुरोधाने त्याचा अर्थ ब्रह्म आहे असाच निश्चय करणे युक्त आहे. उदाहरणार्थः—‘ अग्नि अनुवाकाचें पठन करितो ’ या वाक्यांत अग्नि शब्द जरी आरंभी आहे तरी तो ‘मुलगा’ याच अर्थी घेतला आहे असें स्पष्ट दिसते^२ ^३. यावरून आकाश शब्द येथें ब्रह्मवाचक आहे हें सिद्ध झालें. (२२)

[येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेविसावें सूत्र एकच आहे. सारांशः—(सू. २३) या अधिकरणामध्ये छांदोग्य उपनिषदांतील एक वाक्य घेऊन त्यांतील प्राण शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. प्राणवायु व परमात्मा ह्या दोन्ही अर्थी प्राण शब्दाचा उपयोग इतर ठिकाणीं श्रुतीमध्ये केलेला आहे म्हणून येथें कोणता अर्थ घ्यावा असा संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राण शब्दाचा प्राणवायु हाच अर्थ घ्यावा; कारण तो अर्थ अधिक प्रसिद्ध आहे. आतां ह्या प्राणामध्ये पंचमहाभूतें लीन होतात असें जरी पुढें सांगितलें आहे तरी तें मला बाधक होत नाही. कारण, पंचमहाभूतांचें मुख्य तत्त्व ‘ इंद्रियें ’ हेंच होय, व तीं इंद्रियें तर मनुष्याला झोंप लागली असतां प्राणवायूमध्ये लीन होतात असा सर्वांना अनुभवच आहे. कारण, झोपेमध्ये प्राणवायु मात्र वहात असतो व इंद्रियांचे व्यापार बंद झालेले असतात. शिवाय, ‘ प्रस्तावाची देवता प्राण ’ हें जसें सांगितलें आहे तसेंच त्याच्याजवळ ‘ उद्गीथाची देवता सूर्य व प्रतिहाराची देवता अन्न ’ असें सांगितलें आहे. आतां त्या देवता परमात्म्याहून निराळ्या आहेत म्हणून प्रस्तावाची देवता ही परमात्म्याहून निराळीच घेतली पाहिजे; यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—प्राण शब्दाचा प्राणवायु हा अर्थ येथें घेतां येत नाही. कारण जरी प्राणवायूमध्ये इंद्रियें लीन होतात व त्यामुळें भूतें लीन होतात असें म्हणतां येतें, तरी सर्व वस्तू प्राणवायूमध्ये लीन होत नाहीत. आणि श्रुतीमध्ये तर त्या प्राणामध्ये नुसतीं भूतेंच लीन होत नाहीत तर सर्व वस्तू लीन होतात असें सांगितलें आहे. तेव्हां प्राण म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे. आणि जर परमात्मा हाच अर्थ अवश्य घ्यावा लागत आहे तर नुसत्या ‘ जवळ सांगितलेल्या उद्गीथ व प्रतिहार यांच्या देवता परमात्म्याहून निराळ्या आहेत ’ एवढ्याच कारणानें प्रस्तावाची देवता जी प्राणशब्दानें सांगितली तीही परमात्मा नव्हे असें मानणें बरोबर नाही. शिवाय, जसा आकाश शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ चटकन् ध्यानांत येतो तसा प्राण शब्दाचाही परमात्मा हा अर्थ चटकन् ध्यानांत येतो; म्हणून प्राण शब्दाचा प्राणवायु हा अर्थ अधिक प्रसिद्ध आहे असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां येथें प्राणशब्दाचा अर्थ परमात्माच होय असें सिद्ध झालें.]

२३. अग्नि शब्दाचा मुख्य अर्थ ‘ विस्तव ’. आतां विस्तवानें अनुवाकाचें (वेदाच्या एका भागाचें) पठण करणें संभवत नाही; म्हणून ‘ अग्नि ’ शब्दाचा ‘ अग्नीसारखा तेजस्वी मुलगा ’ हाच लाक्षणिक अर्थ घेतला पाहिजे.

अत एव प्राणः ॥ २३ ॥

२३ म्हणूनच प्राण—(शब्द ब्रह्मवाचक आहे.) (९)

उद्गीथ-प्रकरणांत ' हे प्रस्तोत्यां, ज्या देवतेचा प्रस्तावांशी संबंध आहे ' असा उपक्रम करून असें म्हटलें आहे:—' ती देवता कोणती ? त्यानें उत्तर केलें:— प्राण. कारण, हीं सर्व भूतें प्राणांतच लय पावतात; प्राणापासून(च) उत्पन्न होतात. जिचा प्रस्तावाशी संबंध आहे ती हीच देवता होय. ' (छां. १।१।४-५). येथें संशय व निर्णय पूर्वसूत्रांतल्याप्रमाणेंच आहेत असें समजावें. (ते असे:—) ' कारण हे सोम्य ! मन प्राणाशीं बद्ध झालें आहे ' या वाक्यांत, तसेंच ' प्राणाचा प्राण ' या वाक्यांत, प्राणशब्द ब्रह्म ह्या अर्थीं योजिलेला आढळतो. पण लोकांत व वेदांत प्राण शब्द ' वायूचा एक विकार ' या अर्थींच अधिक प्रसिद्ध आहे. म्हणून येथें प्राण शब्दाचा कोणता अर्थ घेणें बरोबर आहे याविषयी संशय उत्पन्न होतो. तर मग येथें कोणता अर्थ घेणें बरोबर आहे ? (पूर्वपक्ष:—) ' वायूचा एक विकार जो पंचवृत्त्यात्मक प्राण ' हाच अर्थ येथें घेणें बरोबर आहे. कारण, ' ह्याच अर्थीं प्राण शब्द अधिक प्रसिद्ध आहे ' असें आम्हीं वर म्हटलें आहे. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं मागील सूत्रांतल्याप्रमाणें येथेंही परमेश्वररूपीं ब्रह्माचेंच लक्षण सांगितलें असल्यामुळें प्राणशब्दानें ब्रह्मच घेणें बरोबर आहे; कारण, येथेंही वाक्यशेषावरून ' सर्व भूतांचा लय व उत्पत्ति हें परमेश्वराचेंच ठिकाणीं संभवणारें कर्म आहे ' असें आपल्याला समजतें; तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' भूतांचा लय व उत्पत्ति हें कर्म मुख्य प्राणाच्या ठिकाणींही संभवणारें आहे ' असें आपल्याला खालील श्रुतीवरून दिसून येतें:—'जेव्हां

१. ' ओम् ' या अक्षराला छांदोग्य उपनिषदाच्या आरंभी ' उद्गीथ ' असें म्हटलें आहे. ओम् शब्दाचे निरनिराळे अर्थ सांगून शेवटीं ' ब्रह्म हाच उत्तम अर्थ आहे ' असें ठरवून ' ओम् ' शब्दानें ब्रह्माचीच उपासना करावी ' असें त्यांत सांगितलें आहे. या प्रकरणाला उद्गीथ प्रकरण म्हणतात.

२. प्रत्येक यज्ञाला १६ ऋत्विज् लागतात. ४ ऋग्वेदी ४ यजुर्वेदी ४ सामवेदी व ४ अथर्ववेदी. सामवेदी ऋत्विजांचीं नांवें:—प्रतोता, उद्राता, प्रतिहर्ता, आणि सुब्रह्मण्य. या चारांपैकी उद्राता हा मुख्य असून प्रतोता वगैरे त्याचे मदतनीस असतात.

३. यज्ञामध्ये सामवेदांतील ऋचा गावयाच्या असतात. गाण्याचे वेळीं ऋचेचे चार भाग करितात. त्यांपैकी पहिल्या भागाला ' प्रस्ताव ' म्हणतात, व तो भाग प्रस्तोत्यानें गावयाचा असतो. दुसऱ्या भागाला ' उद्गीथ ' म्हणतात. हा ऋचेचा मुख्य भाग होय. हा उद्रात्यानें गावयाचा असतो. तिसऱ्या भागाला ' प्रतिहार ' म्हणतात. हा प्रतिहर्त्यानें गावयाचा असतो. चवथ्या भागाला ' निधन ' म्हणतात. हा सगळ्यांनीं मिळून गावयाचा असतो. (ऐतरे० ब्रा० भाषान्तर पान १२० टीप पहा.)

४. उपस्ति चाक्रायण नामक ब्राह्मणानें प्रस्तोत्याला हा प्रश्न केला आहे.

५. प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान ह्या पांच प्राणांच्या वृत्ती (म्हणजे व्यापार) आहेत.

पुरुष निद्रावश होतो तेव्हां वाणी प्राणामध्ये लीन होते, चक्षू प्राणामध्ये लीन होतात, कर्ण प्राणामध्ये लीन होतात, मन प्राणामध्ये लीन होतें; व तो जेव्हां जागृत होतो तेव्हां हीं सर्व प्राणापासूनच फिरून उत्पन्न होतात' (शत. ब्रा. १०|३।३।६). आणि हें प्रत्यक्षच आहे कीं निद्राकालीं प्राणवृत्तींचा लोप न होतां फक्त इंद्रियवृत्तींचाच लोप होतो व प्रबोधकालीं त्या पुन्हां प्रादुर्भूत होतात. शिवाय, इंद्रियें हीं सर्व भूतांचें सार असल्यामुळे सर्व भूतांचा लय व उत्पत्ति हीं देखील मुख्यप्राणापासून होतात असें सांगणाऱ्या वाक्यशेषाला कोणत्याही प्रकारचा बाध येत नाही. शिवाय, 'प्राण ही प्रस्तावाची देवता आहे' असें सांगितल्यानंतर 'सूर्य आणि अन्न ह्या उद्गीर्था आणि प्रतिहार ह्यांच्या देवता आहेत' असें सांगितलें आहे. आतां सूर्य आणि अन्न ह्या तर ब्रह्म नाहीत, तेव्हां ह्याच न्यायानें 'प्राण हाही ब्रह्म नाही' असें सिद्ध झालें.

यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—म्हणूनच प्राणशब्द—(ही ब्रह्मवाचक आहे). मागील सूत्रांत 'कारण, त्याचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत' असा निर्देश केला आहे; तेव्हां येथें 'म्हणूनच'—म्हणजे प्राणासंबंधानेही ब्रह्माचीं लक्षणें सांगितलीं असल्यामुळेच—प्राणशब्दानेही परब्रह्मच घेणें योग्य आहे. प्राणाचाही ब्रह्माच्या लक्षणांशीं संबंध श्रुतीत सांगितला आहे:—'ही सर्व भूतें प्राणांतच लय पावतात, (व) प्राणापासून—(च) उत्पन्न होतात' (छां. १।१।१।५) या श्रुतीत 'सर्व भूतांची उत्पत्ति व लय प्राणापासूनच होतात' असें सांगितल्यामुळे 'प्राण म्हणजे ब्रह्म' असें स्पष्ट होतें. आतां तूं असें म्हणशील कीं प्राण शब्दानें मुख्य प्राण घेतला असतांही 'त्यापासून सर्व भूतांची उत्पत्ति व लय होतात' असें म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाही. कारण, श्रुतीत 'निद्राकालीं व प्रबोधकालीं प्राणापासून सर्व भूतांची उत्पत्ति व लय होतात' असें सांगितलें आहे; त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं 'निद्राकालीं व प्रबोधकालीं फक्त इंद्रियांचीच उत्पत्ति व लय प्राणापासून होतात' असें त्या श्रुतीत सांगितलें आहे; 'सर्व भूतांची उत्पत्ति व लय

६. प्रत्येक इंद्रियानें आपापल्या विषयांचें ग्रहण करणें याला इंद्रियवृत्ति म्हणतात.

७. मनुष्य झोपेंतून जागा होतो त्या वेळी.

८. पृथ्वी, जल, तेज, वायू आणि आकाश या पंचमहाभूतांचें परस्पर मिश्रण न होतां प्रत्येकाच्या सात्त्विक अंशापासून क्रमानें एकेक इंद्रिय उत्पन्न होतें. जसें पृथ्वीपासून घ्राणेंद्रिय, जलापासून रसनेंद्रिय, तेजापासून चक्षुरिंद्रिय, वायूपासून त्वर्गिंद्रिय आणि आकाशापासून श्रोत्रेंद्रिय. रूप, रस वगैरे गुणांना व्यक्त करण्याची शक्ति सत्त्वगुणामध्ये आहे. तेव्हां भूतांचा 'सत्त्व' हा जो उत्तम गुण त्यापासून इंद्रियें (अर्थात ज्ञानेंद्रियें) उत्पन्न होत असल्यामुळे तीं भूतांचे सार (म्हणजे उत्तम अंश) आहेत असें म्हटलें आहे. (वे० सा० आणि वृ० ४।४।१ टीका पहा.)

९. या सूत्रावरील टीप ३ पहा.

होतात ' असे सांगितलें नाहीं. पण या श्रुतीततर ' हीं सर्व भूतें ' असें म्हटलें असल्यामुळें इंद्रियांसहवर्तमान व देहासहवर्तमान सर्व पदार्थमात्राची उत्पत्ति व लय हीं सांगितली आहेत. या श्रुतीत ' भूत ' शब्दाचा ' पदार्थ ' असा अर्थ न घेतां ' महा-भूतें ' असा अर्थ जरी घेतला तरी देखील ' या ठिकाणीं ब्रह्माचेंच लक्षण सांगितलें आहे ' असें म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाहीं. आतां, तूं असें म्हणशील कीं ' विषयांसहवर्तमान देखील इंद्रिये निद्राकालीं प्राणांत लीन होतात व प्रबोधकालीं प्राणापासून उत्पन्न होतात ' असें पुढील श्रुतीत सांगितलें आहे:—' जेव्हां निजलेला मनुष्य कोणत्याही प्रकारचें स्वप्न पहात नाहीं, प्राणार्शींच एक होतो, तेव्हां सर्व नामांसहवर्तमान वाणी त्यांत लीन ' होते ' (कौ. ३।३); तर यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं या श्रुतीत देखील ब्रह्माचें चिन्ह सांगितलें असल्यामुळें प्राण शब्द ब्रह्मवाचकच आहे. आतां तूं जें म्हटलें आहेस कीं प्राण शब्द सूर्य व अन्न यांच्या संनिध असल्यामुळें त्या शब्दांप्रमाणें प्राणशब्दही ब्रह्मवाचक नाहीं; त्यावर आमचें असें उत्तर आहे कीं हें तुझे म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, वाक्यशेषाच्या सामर्थ्यानें ' प्राणशब्द ब्रह्मवाचक आहे ' असा निश्चय होत असल्यामुळें सन्निध्याचें कांही उपयोग नाहीं. तसेंच, प्राणशब्द ' पंचवृत्त्यात्मक प्राण ' या अर्थी अधिक प्रसिद्ध आहे असें जें तूं म्हटलें आहेस त्यावर आम्हीं जें उत्तर आकाश शब्दाविषयींच्या तुझ्या म्हणण्यावर दिलें आहे तेंच आहे असें समजें. यावरून असें सिद्ध झालें कीं प्रस्तावाची देवता जो प्राण तो ब्रह्मच आहे.

या ठिकाणीं कांहीं लोक संशयात्मक वाक्यांचीं खालील उदाहरणें देतात:—
' प्राणाचा प्राण ' (वृ. ४।४।१८), ' कारण हें सोम्य ! मन प्राणार्शी बद्ध झालें आहे ' (छां. ६।८।२). पण हीं उदाहरणें देणें बरोबर नाहीं. कारण, ह्या ठिकाणीं एक शब्द दोनदां घातला असल्यामुळें व प्रकरणें चालूं असल्यामुळें संशयच मुळीं

१०. भूतांचा विकार जो मुख्य प्राण तो भूतांचें कारण कधीही होणार नाहीं म्हणून हें लक्षण ब्रह्मालाच जुळतें.

११. यापुढें ' विषयांसहवर्तमान इतर इंद्रियेही प्राणामध्ये लीन होतात ' असें सांगितलें आहे.

१२. अ. ३ पा. ३ सू. २५ टीप २१ पहा.

१३. ' हीं सर्व महाभूतें प्राणापासूनच उत्पन्न होतात, व प्राणांतच लीन होतात ' यांतील ' च ' या शब्दानें दाखविलेला व्यवच्छेद प्राण शब्दाचा मुख्य प्राण हा अर्थ घेतला तर जुळणार नाहीं; आणि ' सर्व भूतें ' यांतील ' सर्व ' शब्दही लागणार नाहीं हें उत्तर समजावें.

१४. जेथें एखाद्या वस्तूबद्दल वाद चालला आहे तेथें त्या वस्तूचें प्रकरण चालूं आहे असें म्हणतात.

उत्पन्न होत नाही. ज्याप्रमाणे ' बापाचा बाप ' या वाक्यांत ' प्रथमा विभक्तीने दाखविलेला बाप षष्ठी विभक्तीने दाखविलेल्या बापाहून भिन्न आहे ' असे समजते, त्याप्रमाणेच ' प्राणाचा प्राण ' या वाक्यांत एक प्राण शब्द दोनदां घातला असल्यामुळे षष्ठी विभक्तीने दाखविलेला जो प्रसिद्ध प्राण त्याहून ' प्राणाचा प्राण ' भिन्न असला पाहिजे असे निश्चित होते. कारण ' त्याचा तो ' असा एका वस्तूचा त्या वस्तूपामून भेद दाखविणे बरोबर नाही. तसेच, एका वस्तूचे प्रकरण चालले असता त्या प्रकरणांत एखादे ठिकाणी त्या वस्तूचा अन्य नांवाने जरी उल्लेख केला असला तरी त्याच वस्तूचे प्रकरण चालू असल्यामुळे ' तीच वस्तु तेथे विवक्षित आहे ' असे त्या वस्तूच्या प्रकरणावरून समजते. ज्याप्रमाणे ज्योतिष्टोम यज्ञाचे प्रकरण चालले असता ' प्रत्येक वसंत ऋतूत ज्योतिर्यज्ञ करावा ' या वाक्यामध्ये ज्योतिष्टोमाचा ' ज्योतिः ' या नांवाने जरी उल्लेख केला आहे तरी ज्योतिष्टोमाच्या प्रकरणावरून ' ज्योतिः ' हा शब्द ज्योतिष्टोमवाचक होतो, त्याप्रमाणे परब्रह्माचे प्रकरण चालले असता ' कारण हे सौम्य ! मन प्राणार्शी बद्ध झाले आहे ' या वाक्यावरून त्यांतील प्राण शब्दाचा ' वायूचा एक फक्त विकार ' असा अर्थ कसा ध्यानांत येईल ? म्हणून या वाक्यांत संशयाला जागा नसल्यामुळे हे उदाहरण देणे बरोबर नाही. परंतु प्रस्तावाची देवता जो प्राण तत्संबंधीच्या वाक्यांत संशयाला, पूर्वपक्षाला व सिद्धांताला जागा आहे. ती कशी आहे हे आम्ही वर दाखविलेच आहे. (२३)

[येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये २४ सूत्रापासून २७ सूत्रपर्यंत ४ सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० २४) ह्या सूत्रामध्ये छांदोग्य श्रुतींतील एक वाक्य घेऊन त्यामधील ' ज्योति ' शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, ज्योति शब्दाचा ' सूर्य वगैरे अनित्य तेज ' हा अर्थ होय, ब्रह्म हा अर्थ नव्हे; व या आपल्या म्हणण्याच्या पुष्टीकरणार्थ पूर्वपक्षाने पुढील कारणे दाखविली आहेतः—१ तम आणि ज्योति ह्या दोन शब्दांचे अर्थ एकमेकांशी विरुद्ध आहेत; तम म्हणजे अंधार, आणि ज्योति म्हणजे तेज असे अर्थ लोकांत प्रसिद्ध आहेत. २ श्रुतीमध्ये ' प्रकाशते ' हे क्रियापद आहे, व सूर्य वगैरे रूपवान् पदार्थांच्या संबंधानेच लोकांमध्ये हे क्रियापद नेहमी लावतात. ३ श्रुतीमध्ये ' द्युलोकावर ' असे ज्योतीला विशेषण दिले आहे; हे विशेषण मर्यादित जे सूर्य वगैरे तेज त्यालाच संभवते. ४ श्रुतीमध्ये ज्योतीचे ' द्युलोकावर ', ' विश्वाहून वर ' इत्यादि अनेक आधार सांगितले आहेत; ते अनित्य ज्योतीच्या संबंधानेच चांगले जुळतात; कारण, निरवयव ब्रह्माला अनेक आधार संभवत नाहीत. ५ ' तीच ही मनुष्याच्या आंतील ज्योति ' या श्रुतीने जठरांतील ज्योतीवर सदरहू ज्योतीचा आरोप केला आहे. आतां, एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूचा आरोप करण्याला त्या दोन वस्तूंमध्ये सारखेपणा असावा लागतो. तो सारखेपणा जठरांतील ज्योति आणि सूर्य वगैरे ज्योति ह्या दोन्ही वस्तू जड असल्यामुळे त्यांमध्ये आहे. ६ ' ह्या ज्योतीला जाणणारा देखणा होतो व प्रख्यात होतो ' असे श्रुतीमध्ये

ह्या ज्योतीच्या ज्ञानाचें लहानसें फल सांगितलें आहे. ज्योति शब्दानें ब्रह्म घेतलें तर ब्रह्मज्ञानाचें एवढेसें लहान फल मुळींच मानतां येत नाहीं. ७ प्रकृत वाक्यामध्ये ब्रह्माचें कांहींच चिन्ह सांगितलें नाहीं. व ८ मागेंही ब्रह्माचें प्रकरण चालूं नाहीं. आतां जरी ' मागून ब्रह्माचें प्रकरण चालूं आहे ' असें मानलें तरी ' येथें तेंच ब्रह्म विवक्षित आहे ' असें ओळखण्याला कांहीं खुणेचा शब्द नाहीं.

यावर सिद्धांत्याचें उत्तर:—ज्योति म्हणजे ब्रह्मच होय. कारण, ह्या श्रुतिमध्ये ' द्युलोकाहून वर ' हा खुणेचा शब्द आहे. मागील वाक्यांत ' द्युलोकांतील जें अमर्त्य ते ब्रह्माचे तीन पाय आहेत ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां दोन्ही वाक्यांत ब्रह्माचा द्युलोकाशीं संबंध दाखविला असल्यामुळें पूर्वीच्या वाक्यांत सांगितलेल्या ब्रह्माच्या संबंधानेंच पुढील वाक्य दिलें आहे असें ओळखतां येतें. तेव्हां पूर्वपक्ष्यानें सांगितलेलें आठवें कारण बरोबर नाहीं. २ याच्या पुढील वाक्यांतही ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे, तेव्हां येथेंही ' ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे ' असें अवश्य मानलें पाहिजे; आणि ज्या अर्थी असे अवश्य मानावें लागतें त्या अर्थी ' ज्योति ' शब्द व ' प्रकाशते ' हें क्रियापद हीं दोन्ही ब्रह्माच्या संबंधानेंच लाविलीं पाहिजेत. लोकांत तशी प्रसिद्धि नसली तरी हरकत नाहीं. तेव्हां पूर्वपक्ष्यानें दिलेलीं पहिलीं दोन कारणें कमजोराचीं समजावीं. शिवाय, सूर्य वगैरे तेजांहून इतर अर्थीही ज्योति शब्द लाविलेला श्रुतिमध्ये आढळतो. ३ ब्रह्म जरी अमर्यादित आहे तरी त्याच्या उपासनेकरितां ' तें द्युलोकावर आहे ' अशी कल्पना करितां येते. ४ ब्रह्म जरी स्वतः निरवयव आहे तरी उपाधीच्या संबंधानें ' त्याचे अनेक अवयव आहेत ' असें मानून ' त्याचे अनेक आधार आहेत ' असें म्हणतां येतें. ५ ' एका पदार्थाचा त्याच्या सारख्या दुसऱ्या पदार्थावर आरोप होतो ' असाच कांहीं नियम नाहीं, तर एका पदार्थाचा त्याच्या चिन्हांवरही आरोप होत असतो, व जठरांतील ज्योति हें ब्रह्माचें चिन्ह आहे. ६ निर्गुण ब्रह्माचें ज्ञान प्राप्त करून घेणारास मोठें फल (मुक्ति) मिळतें. परंतु सगुण ब्रह्म जाणणाऱ्याला लहानसें फल मिळते असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. ७ प्रकृत वाक्यांत जरी ब्रह्माचें कांहीं चिन्ह सांगितलें नाहीं तरी मागील वाक्यांत जें ब्रह्माचें चिन्ह सांगितलें आहे तेंच येथें ध्यावें. (सू० २५) पूर्वपक्षी म्हणतो:—मागील वाक्यांत ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें नाहीं; तर त्यांत गायत्री छंदाचें वर्णन आहे. यावर सिद्धांती म्हणतो:—मागील वाक्यांत जरी साक्षात् ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें नाहीं तरी ' गायत्रीछंदाच्या द्वारानें ब्रह्माकडे मन लावावें ' असें त्या वाक्याचें तात्पर्य आहे. (सू. २६) मागील वाक्यांत ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें मानलें पाहिजे. कारण ' पृथिवी, जल वगैरे त्याचे पाय आहेत ' असें त्यांतच सांगितलें आहे; व हे पाय गायत्री छंदाला जुळत नाहींत. म्हणून ' त्यांत गायत्री छंदाचें प्रतिपादन केलें नाहीं ' असे सिद्ध होतें. (सू० २७) पूर्वपक्षी म्हणतो:—मागील वाक्यांत जरी ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे तरी ' प्रकृत वाक्याचें ब्रह्म सांगण्या-विषयीं तात्पर्य आहे ' असें मानतां येत नाहीं. कारण दोन्ही वाक्यांच्या रचना भिन्न भिन्न आहेत. मागील वाक्यांत ' द्युलोकामध्ये ' असें म्हटलें आहे, व येथें ' द्युलोकाहून वर ' असें म्हटलें आहे. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर:—दोन्ही वाक्यांच्या रचना जरी भिन्न भिन्न असल्या तरी हरकत नाहीं; कारण अशा दोन तऱ्हांनीं एकच गोष्ट सांगण्याचा लोकांत प्रघात आहे.]

ज्योतिश्चरण॥भिधानात् ॥ २४ ॥

२४ ज्योति (शब्द ब्रह्मवाचक आहे); कारण चरण सांगितले आहेत. (१०)

(छांदोग्य) श्रुतीत असे म्हटले आहे:—‘ आतां ह्या बुलोकाहून वर, विश्वाहून वर, सर्वाहून वर, ज्याहून दुसरे कोणी उत्तम नाहीत अशा उत्तम लोकांमध्ये जी ज्योति प्रकाशते तीच ही या मनुष्याच्या आंतील ज्योति ’ (छां० ३।१३।७). आतां येथें संशय उत्पन्न होतो: ज्योति शब्दानें येथें आदित्यादिक ज्योति सांगितली आहे किंवा परमात्मा सांगितला आहे ? (मागील सूत्रांत) आम्हीं असे दाखविलें आहे कीं कांहीं शब्दांचे व्यवहारांत जरी निराळे अर्थ आहेत तरी कांहीं वेदान्त-वाक्यांमध्ये ब्रह्माचीं चिन्हें सांगितलीं असल्यामुळें त्या शब्दांचा त्या वाक्यांत ब्रह्म हाच अर्थ आहे; परंतु, या वाक्यांत तर ब्रह्माचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत किंवा नाहीत याच गोष्टीचा विचार करणें आहे. मग तुजें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—) माझे म्हणणें असें आहे कीं, या ठिकाणीं ज्योति-शब्दानें सूर्यादि ज्योतीच घ्यावी. कशा-वरून ? (पूर्वपक्षी म्हणतो—) प्रसिद्धीवरून. ‘ तम आणि ज्योति हे दोन शब्द परस्परविरुद्ध अशा अर्थाचे आहेत ’ हें लोकप्रसिद्ध आहे. जें चक्षुरिंद्रियाच्या व्यापाराला अवरोध करतें त्याला तम असें म्हणतात; उदाहरणार्थ:- रात्रीचा काळोख वगैरे. परंतु, जें त्याच चक्षुरिंद्रियाच्या व्यापाराला साहाय्य करतें त्याला ज्योति असें म्हणतात; उदाहरणार्थ:—सूर्य वगैरे. त्याप्रमाणेंच, वर दिलेल्या श्रुतीतील ‘ प्रकाशते ’ ह्या शब्दाचा देखील सूर्यादिकांच्या संबंधानेंच व्यवहारांत उपयोग करितात हें प्रसिद्ध आहे. ब्रह्म हें रूपादिरहित असल्यामुळें ‘ ब्रह्म प्रकाशते ’ असा ‘ प्रकाशणें ’ या शब्दाचा मुख्यार्थ घेऊन ब्रह्मासंबंधानें त्याचा उपयोग करणें बरोबर नाही. ज्योति-शब्दानें सूर्यादिक ज्योती घेण्याचें दुसरें कारण असें आहे कीं, वर दिलेल्या वाक्यांत ज्योतीला बुलोकाची मर्यादा सांगितली आहे. आतां जें ब्रह्म, सर्व स्थावरजंगम वस्तूंचें आदिकारण व जें सर्वांचा आत्मा त्या ब्रह्माला बुलोकाची मर्यादा संभवत नाही; परंतु सूर्यादिक ज्योति ही कार्य असल्यामुळें मर्यादितच आहे, म्हणून तिला बुलोकाची मर्यादा संभवे. याच अर्थाचें ब्राह्मणांत खालील वाक्य आहे:—‘ बुलोकाच्यावर ज्योति ’. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं सूर्यादिक ज्योति जरी कार्य आहे तरी ती सर्वत्र असलेली दिसत असल्यामुळें तिला ही बुलोकाची मर्यादा सांगणें बरोबर नाही,

१ ‘ विश्वाहून वर ’ म्हणजे प्राणिमात्राहून वर; आणि ‘ सर्वाहून वर ’ म्हणजे भूलोकादिकांहून वर (र. आ.)

२. बुलोकावर सूर्य आहे. आणि बुलोकाच्या खालीं अग्नि आहे. तेव्हां कार्यज्योति सर्वत्र आहेच. जी ज्योति दुसऱ्या एका ज्योतीपासून उत्पन्न होते तिला कार्यज्योति म्हणतात. उदा.—सूर्य, चंद्र, अग्नि वगैरे ब्रह्मापासून उत्पन्न होत असल्यामुळे कार्यज्योति होत. तशीच ब्रह्म ही कारण-ज्योति होय.

तर त्यावर माझे म्हणणे असे आहे की, जे प्रथम उत्पन्न झाले व जे त्रिगुणित केले नाही असेच तेज ज्योति-शब्दाने ध्यावे म्हणजे झाले. आतां तुम्ही असे म्हणाल की, असे घेतां येत नाही; कारण, त्रिगुणित न केलेल्या तेजाचा कांहींएक उपयोग नाही; तर त्यावर माझे उत्तर असे आहे की ' त्या तेजाची लोक उपासना कारितात ' हाच त्या तेजाचा उपयोग आहे. आतां तुम्ही म्हणाल की, ज्या पदार्थाचा दुर्सरा (स्वतंत्र) उपयोग असतो अशाच सूर्य इत्यादिक पदार्थांची लोक उपासना करतात असे दिसून येते; शिवाय, ' त्यांपैकी प्रत्येकाला मला त्रिगुणित करूं दे ' (छां० ६।३।३) या श्रुतीत ' अमक्यालाच त्रिगुणित करूं दे व अमक्याला नको ' असा भेद सांगितला नाही. शिवाय, त्रिगुणित न केलेल्या तेजाची देखील ' द्युलोक मर्यादा आहे ' असे प्रसिद्ध नाही; तर यावर माझे उत्तर असे आहे की त्रिगुणित केलेले जे तेज तेच ह्या ठिकाणी ज्योति-शब्दाचा अर्थ म्हणून ध्यावे. आतां तुम्ही जे म्हटले आहे की, अग्न्यादिक ज्योति द्युलोकाच्या खाली देखील असलेली दिसून येते, तर त्यावर माझे उत्तर असे आहे की, या तुमच्या म्हणण्याने माझ्यावर कांहींच दोष येत नाही; कारण, सूर्यादिक ज्योति नरी सर्वत्र आहे असे दिसून येते तरी उपासनेकरितां तिचा एक अवयव एका विशिष्ट प्रदेशांत (' द्युलोकाच्या वर ') आहे असे म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाही. परंतु, ब्रह्माला अवयव नसल्यामुळे त्याचाही एक अवयव एका विशिष्ट प्रदेशांत आहे अशी कल्पना करणे बरोबर नाही. शिवाय, ' प्रत्येकाच्या वर, ज्यांहून दुसरे कोणी उत्तम नाहीत अशा उत्तम लोकांमध्ये ' (छां० ३।१३।७) या श्रुतीने (ज्योतीचे) आश्रय पुष्कळ आहेत असे जे दाखविले आहे ते ज्योति-शब्दाने ब्रह्म न घेतां कार्य-ज्योतिच

३. तेज, जल आणि पृथ्वी हे तीन पदार्थ आरंभी उत्पन्न झाले. त्यांपैकी प्रथम उत्पन्न झालेले जे तेज त्याचा एकद्वितीयांश भाग घेऊन त्यांत पृथ्वीचा एकचतुर्थीश आणि जलाचा एकचतुर्थीश भाग मिळविला असतां जे तेज तयार होतें त्याला ' त्रिगुणित ' असे म्हणतात. उदाहरणार्थ, सूर्य वगैरे. याप्रमाणेच त्रिगुणित जल आणि त्रिगुणित पृथ्वी होतात असे समजावे. (छां. भा. आ.)

४. या त्रिगुणित न केलेल्या तेजाचे ज्ञान इंद्रियांना होत नाही; म्हणून कार्यज्योतीप्रमाणे ' हें सर्वत्र दिसते ' असे म्हणतां येत नाही. तेव्हां त्याला द्युलोकाची मर्यादा संभवते. आतां असे एक तेज आहे, व ते द्युलोकाच्या वरच आहे, आणि ते इंद्रियांना कळत नाही असे मानण्याला प्रमाण मात्र वरील श्रुतीच होय. जर असे तेज न मानावे तर वरील श्रुति लागणार नाही. (र.)

५ अंधकाराचा नाश करणे वगैरे दुसरा उपयोग.

६ तेज, जल आणि पृथ्वी यांपैकी.

७ यावरून त्रिगुणित न केलेले असे तेजच नाही असे सिद्ध होते; म्हणून ते ज्योति शब्दाने घेतां येत नाही.

घतली म्हणजे अधिक जुळते. शिवाय, 'तीच ही मनुष्याच्या आंतील ज्योति' (छां० ३।१३।७) या श्रुतीत 'वर असणाऱ्या ज्योतीचा जठरांतील ज्योतीवर अध्यास केला आहे' असे दिसून येते. आतां एका वस्तूचा दुसऱ्या वस्तूवर अध्यास त्या दोन वस्तूंमध्ये कांहीं सादृश्य असले तरच संभवतो. उदाहरणार्थ:—'त्याचे भू हे डोकें आहे; कारण, डोकें एकच असते; व (भू) हे अक्षर—(ही) एकच आहे' (बृ० ५।५।३). आतां जठरांतील ज्योति तर ब्रह्म नाही हे प्रसिद्ध आहे; कारण, 'त्या ब्रह्माला हे डोळ्यांचे प्रमाण आहे, त्या ब्रह्माला हे कानांचे प्रमाण आहे' (छां० ३।१३।७) या श्रुतीवरून, तसेच, 'ते हे पाहिलेले व ऐकिलेले आहे म्हणून त्याची उपासना करावी' (छां० ३।१३।७) या श्रुतीवरून 'जठरांतील ज्योतिरूप जी कार्य-ज्योति ती उष्णतार्युक्त व नादयुक्त आहे' असे समजते. शिवाय, 'जो असे जाणतो तो देखणा व प्रख्यात होतो' (छां० ३।१३।८) या श्रुतीवरून 'ती कार्यज्योति जाणणाऱ्या मनुष्याला अल्प फल मिळते' असे समजते. यावरून 'जठरांतील ज्योतिरूप जी कार्य-ज्योति ती ब्रह्म नाही' हे स्पष्ट आहे. जर ब्रह्माचीच उपासना या ठिकाणी विवक्षित असती तर या ठिकाणी कांहीं तरी मोठे फल सांगा-वयास पाहिजे होते. मागील दोन सूत्रांमध्ये प्राण व आकाश यांना जशी ब्रह्माची चिन्हें सांगितली आहेत तशी प्रकृत वाक्यांत ज्योतीला ब्रह्माचे असे दुसरे कोणतेही चिन्ह सांगितलेले नाही. बरे, 'स्वतःच्या वाक्यांत नाही तर नाही, पण मागील वाक्यांत तरी सांगितले आहे' असे म्हणावे तर तसेही म्हणतां येत नाही. कारण 'हे जे सर्व

८ ज्या वस्तूला अवयव आहेत, त्या वस्तूचे अनेक आश्रय संभवतात. कारण, एक अवयव एका ठिकाणी व दुसरा अवयव दुसरे ठिकाणी राहू शकतो. उदाहरणार्थ—कार्य-ज्योतीचा एक अवयव सूर्य हा द्युलोकावर आहे व दुसरा अवयव अग्नि हा भूलोकावर आहे. आतां, ब्रह्माला वास्तविक जरी अवयव नाहीत तरी त्याला अवयवांची कल्पना करून त्यालाही पुष्कळ आश्रय आहेत असे तुम्ही म्हणाल; पण काल्पनिक अवयव घेण्यापेक्षां वास्तविक अवयव घेऊन आश्रय पुष्कळ आहेत असे म्हणणे अधिक सयुक्तिक आहे. (भा.)

९ जठरांतील ज्योति ब्रह्म नाही म्हणून त्या जठरांतील ज्योतीवर ज्या ज्योतीचा अध्यास केला आहे तीही ज्योति ब्रह्म नव्हे असे सिद्ध झाले. कारण, 'ह्या दोन्ही ज्योती ब्रह्म नव्हेत तर जड आहेत' हेच ह्या दोन ज्योतींमध्ये सादृश्य आहे.

१० डोळ्यांनी रूप दिसते व त्वचेनें स्पर्श कळतो; तेव्हां जठरांतील ज्योतीला वास्तविक त्वचा ही प्रमाण आहे. परंतु, जेथे रूप असते तेथेच स्पर्श असतो असा नियम आहे. या नियमाला अनुसरून श्रुतीनें त्याला डोळ्यांचे प्रमाण आहे असे म्हटले आहे. (छां. भा.)

११ शरीराला स्पर्श केला असतां उष्णता भासते व कान झांकले असतां रथाच्या घडघडण्याप्रमाणे एक आवाज ऐकू येतो. यावरून जठरांतील ज्योति उष्णतार्युक्त व नादयुक्त आहे असे अनुमान निघते. (छां. ३।१३।७)

१२ ज्या वाक्यांतील ज्योति शब्दाविषयी वाद चालला आहे त्या वाक्यांत. या सूत्राच्या आरंभीचे वाक्य पहा.

उत्पन्न झालें आहे तें गायत्रीच होय ' (छां० ३।१२।१) या मागील वाक्यांत गायत्री वृत्ताचाच निर्देश केला आहे. आणि जरी ' मागील वाक्यांत ब्रह्माचा निर्देश कसा ' तैरी केला आहे ' असें मानलें तरी देखील ' तेंच ब्रह्म प्रकृत वाक्यांत विवक्षित आहे ' असें ओळखतां येत नाही. कारण, तेथें ' द्युलोकांत जें अमर्त्य आहे तें याचे तीन पाय आहेत ' (छां० ३।१२।६) या वाक्यानें ' द्युलोक आश्रय आहे ' असें सांगितलें आहे; पण येथें ' द्युलोकाहून वर ' या वाक्यानें ' द्युलोक मर्यादा आहे ' असें सांगितलें आहे. यावरून ज्योति शब्दानें (सूर्यादिक) कार्य-ज्योति घेतली पाहिजे असें सिद्ध झाले. या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर:—ज्योति-शब्दानें येथें ब्रह्म घेतलें पाहिजे. कशावरून ? चरण म्हणजे पाय सांगितले आहेत म्हणून. मागील वाक्यांत पुढील ऋचेचा आधार घेऊन ' ब्रह्माला चार पाय आहेत ' असें सांगितलें आहे:—' असा त्याचा महिमा आहे; त्याहून पुरुष मोठा आहे; हीं सर्व भूतें त्याचा एक पाय आहे; द्युलोकामध्ये जें अमर्त्य आहे ते त्याचे तीन पाय होत ' (छां० ३।१२।६). या वाक्यांत चतुष्पादात्मक ब्रह्माचें त्रिपादात्मक व अमर्त्य असें द्युलोकांशीं संबद्ध जें रूप सांगितलें आहे तेंच रूप प्रकृत वाक्यांत सांगितलें आहे असें ओळखतां येतें. कारण, येथेही त्या रूपाचा द्युलोकाशीं संबंध सांगितला आहे, तेव्हां तें ब्रह्मरूप टाकून देऊन ' कार्यज्योति येथें सांगितली आहे ' असें समजलें तर चाललेला विषय सोडला आणि एका नवीनच विषयाचा येथें आरंभ केला असें होईल. शिवाय, मागे आरंभ केलेला ब्रह्माचा विषय या ज्योति-संबंधीच्या वाक्यांतच सुरू आहे असें नाही; तर पुढें येणाऱ्या शांडिल्य विद्येत देखील तो सुरू आहे. तेव्हां ह्यावरूनही ' ज्योति म्हणजे ब्रह्म ' असें येथें समजावें. आतां तूं जें म्हटलें आहेस कीं, ' ज्योति ' व ' प्रकाशणें ' ह्या दोन शब्दांचा कार्यज्योतीसंबंधानेंच उपयोग केलेला प्रसिद्ध आहे; तर त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं, हें तुझें म्हणणें आम्हांला बाधक होत नाही, कारण, ' प्रकरणावरून ब्रह्म विवक्षित आहे ' असें समजत असतां ' त्या ब्रह्माला सोडून फक्त कार्यज्योति हाच अर्थ घ्यावा ' असा या दोन शब्दांमध्ये कांहीं विशेष नाही. ' प्रकाशमान कार्यज्योतीनें विशिष्ट ब्रह्म ' या अर्थाच्या संबधानेंही या दोन शब्दांचा येथें उपयोग केला आहे असें म्हणणें संभवतें. अशाच अर्थाची ऋचाही आहे:—' ज्याच्या-पासून प्रकाशमान होऊन सूर्य प्रकाश देतो ' (तै. ब्रा. ३।१२।९।७). किंवा ज्योति शब्दाचा ' चक्षुरिन्द्रियाला साहाय्य करणारें तेज ' हाच अर्थ आहे असें मानण्याची जरूर नाही. कारण, अन्य अर्थही ह्या शब्दाचा प्रयोग केलेला आढळून येतो.

१३ गायत्री वृत्ताच्या द्वारानें. (पुढील सूत्र पहा.)

१४ मागेही ब्रह्माचें प्रकरण, पुढेंही ब्रह्माचें प्रकरण; तेव्हां मध्येही (ज्योतीविषयीच्या वाक्यांत) ब्रह्माचेंच प्रकरण आहे असें मानणें रास्त आहे.

१५ येथपर्यंत ज्योति शब्दाचा ' ब्रह्म ' हा लाक्षणिक अर्थ आहे असें दाखविलें. आतां ज्योति शब्दाचा ' ब्रह्म ' हा वाच्यार्थच आहे असें सांगतात.

उदाहरणार्थः—‘ शब्दरूप ज्योतीच्या योगानेंच हा बसतो’ (वृ. ४।३।५), ‘ (घृत) सेवन करणाऱ्याचें मन ज्योति’^{१०} आहे ’ (तै. ब्रा. १।६।३।३). यावरून असें सिद्ध झालें कीं, जें जें दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचें (केवळ चक्षुरिंद्रियाचेंच नव्हे) प्रकाशक होतें त्याला ज्योति असें म्हणावें. अशा रीतीनें चैतन्यस्वरूपीं ब्रह्मापासून सर्व जग प्रकाशित होत असल्यामुळें ब्रह्मालाही ज्योति शब्द लावण्यास हरकत नाही. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत सांगितली आहेः—‘ तो प्रकाशल्यावर मागून सर्व प्रकाशते. ’ (का. २।५।१५; मुं. २।२।१०; श्वे. ६।१४). ‘ त्या ज्योतीच्या ज्योतीला (जगाचें) जीवन व अमर्त्य असें मानून देव त्याला भजतात ’ (वृ. ४।४।१६) इत्यादि. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, ब्रह्म सर्वत्र असल्यामुळें त्याला द्युलोकाची मर्यादा सांगणें बरोबर नाही, त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं, जरी ब्रह्म सर्वत्र आहे, तरी उपासनेकरितां त्याचा एक अवयव अमुक एका विशिष्ट प्रदेशीं आहे अशी कल्पना करण्याला कांहीं हरकत नाही. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, ब्रह्म प्रदेशहीन असल्यामुळें ‘ त्याचा प्रदेशाशीं संबंध आहे ’ अशी कल्पना करणें बरोबर नाही, त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं ब्रह्म जरी प्रदेशहीन आहे तरी निरनिराळ्या उपाधींच्या संबधानें त्याचा निरनिराळ्या प्रदेशांशीं संबंध आहे अशी कल्पना करणें वाजवीच आहे. म्हणून श्रुतीमध्येही ‘ तो सूर्यांत आहे, डोळ्यांत आहे, हृदयांत आहे ’ अशा निरनिराळ्या प्रदेशांच्या संबधानें ब्रह्माच्या उपासना सांगितल्या आहेत. अशा रीतीनें ‘ सर्वांच्या वर ’ या श्रुतीमध्ये ‘ ब्रह्माला पुष्कळ आधार आहेत ’ असें जें सांगितलें आहे तेंही वाजवीच आहे. आतां तूं म्हटलें आहेस कीं, उष्णता व नाद या चिन्हांवरून जठरांतील (उष्णता व नाद यांनीं युक्त) ज्योति ही कार्यज्योतिच आहे असें अनुमान निघतें; आणि ज्याअर्थीं द्युलोकावरील ज्योतीचा ह्या जठरांतील ज्योतीवर अध्यास वेला आहे त्याअर्थीं द्युलोकावरील ज्योति ही कार्यज्योतिच आहे; पण हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ज्याप्रमाणें (विष्णु, सूर्य इत्यादि) नावें ब्रह्माचीं चिन्हें आहेत त्याप्रमाणें जठरांतील ज्योति हें एक ब्रह्माचें चिन्हच आहे असें मानण्यास काय हरकत आहे? ‘तें हें पाहिलेलें व ऐकिलेलें आहे म्हणून त्याची उपासना करावी ’ या श्रुतींत सांगितलेलें दृष्टत्व व श्रुतत्व हे (जरी स्वभावतः ब्रह्माचे धर्म नसून कार्यज्योतीचे आहेत तरी ते) ज्योतिरूप

१६ दाट अंधकारांत जेव्हां कांहीं दिसत नाही तेव्हा मनुष्य एखाद्याचा शब्द ऐकून त्याच धोरणावर बसणें वगैरे सर्व व्यवहार करतो. त्या वेळीं ‘ शब्दच ’ त्याला ज्योतिरूप म्हणजे प्रकाशरूप होतो.

१७ प्रकाशक.

१८ ज्या वस्तूचीं जीं चिन्हें असतात तीं चिन्हें जरी त्या वस्तूसारखीं नसतील तरी त्या चिन्हांवर त्या वस्तूचा अध्यास होतो. तेव्हां ज्या वस्तूवर ज्या वस्तूचा अध्यास होतो त्या दोन वस्तूंमध्ये सादृश्य असलेंच पाहिजे असा नियम नाही असें सिद्ध झालें.

चिन्हाच्या द्वारानें ब्रह्माचेही धर्म होतील. आतां तूं जें म्हटलें आहेस कीं, श्रुतीमध्ये अल्प फल सांगितलें असल्यामुळें ज्योति शब्दानें ब्रह्म घेतां येत नाहीं, तेंही तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं; कारण ' एवढ्याच फलाकरितां ब्रह्माकडे धाव मारावी व एवढ्याच फलाकरितां मारूं नये ' असा नियम करण्याला कांहीं कारण नाहीं. ज्या ठिकाणीं निर्विशेष^१ ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे, असा उपदेश केला आहे त्या ठिकाणीं त्या उपदेशाचें मोक्षरूप एकाच तऱ्हेचें फल आहे असें समजतें; परंतु ज्या ठिकाणीं गुणविशिष्ट किंवा चिन्हविशिष्ट ब्रह्माचा उपदेश केला आहे त्या ठिकाणीं त्या उपदेशाचीं या संसारांत होणारीं सर्व लहानमोठीं फलें आहेत असें पुढील श्रुतीवरून दिसून येतें:—' हाच तो अन्न भक्षण करणारा व द्रव्य देणारा असें जो जाणतो त्याला द्रव्य मिळतें^२ ' (वृ. ४।४।२४) इत्यादि. जरी स्वतःच्या वाक्यांत ज्योतीला ब्रह्माचें कोणतेंच चिन्ह सांगितलें नाहीं तरी मागील वाक्यांत जें (ब्रह्माचें) चिन्ह आढळून येतें तेंच येथें घेतलें पाहिजे. म्हणूनच सूत्रकार म्हणतात:—ज्योति (शब्द ब्रह्मवाचक आहे); कारण चरण सांगितले आहेत. (शंका:—) दुसऱ्या वाक्यांत असलेल्या ब्रह्माच्या सांनिध्यामुळें ज्योतीविषयीच्या श्रुतीला आपल्या (कार्यज्योतिरूप) अर्थापासून भ्रष्ट कशी करतां येईल ? (उत्तर:—) हा दोष नाहीं. कारण ' जी धुलोकाच्या वर ज्योति ' या श्रुतीत ' जी ' हें सर्वनाम वाक्याच्या आरंभी आहे. त्या सर्वनामानें आपल्या स्वतःच्या सामर्थ्यानें जें ब्रह्म मागील वाक्यांत सांगितलें आहे व जें प्रकृत वाक्यांत सांगितलेल्या धुलोकाच्या संबधामुळें ' तेंच हें ' असें ओळखलें जातें, त्या ब्रह्माचाच परामर्श केलेला आहे; म्हणून ज्योति-शब्दाचाही अर्थीत् ' ब्रह्म ' हाच अर्थ आहे असें म्हणणें बरोबर आहे. यावरून येथें ज्योति म्हणजे ब्रह्म समजावें. (२४)

छन्दोभिधानान्नेति चेन्न तथा चेतोर्षणनिगदात्तथा हि दर्शनम् ॥ २५ ॥

२५ वृत्त सांगितलें असल्यामुळें (ब्रह्म सांगितलें) नाहीं असें

म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण तशा रीतीनें चित्त

(ब्रह्माचे ठिकाणीं) लावावें असें सांगितलें आहे.

(इतर ठिकाणींही) असेंच दिसून येतें. (१०)

आतां (पूर्वसूत्रांत पूर्वपक्ष्यानें) जें विधान केले आहे कीं मागील वाक्यांत देखील

१९ निर्गुण.

२० या श्रुतीत (जीव-रूपानें) अन्न भक्षण करणें व (ईश्वर-रूपानें) द्रव्य देणें ह्या गुणांनीं युक्त अशा ब्रह्माचा उपदेश केला आहे. ' वाणीला भज ' (छां. ७।२) या श्रुतीत वाणीरूप चिन्हांनें युक्त अशा ब्रह्माचा उपदेश केला आहे.

२१ परामर्श करणें (म्हणजे मागे जवळ असलेल्या नामाबद्दल येणें) हेंच सर्वनामाचें सामर्थ्य होय.

२२ ' जी ' हें सर्वनाम ' ज्योति ' या नामाचें विशेषण असल्यामुळें.

१ पुढल्या ओळीतलें वाक्य पहा.

ब्रह्म सांगितलें नाहीं; कारण ' जें हें सर्व अस्तित्वांत आहे तें गायत्रीच ' (छां० ३।१२।१) या श्रुतींत गायत्रीनामक वृत्तच सांगितलें आहे; त्या विधानाचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग (आम्ही पूर्वपक्ष्याला असें विचारतो कीं) मागील वाक्यांत 'असा ह्याचा महिमा आहे ' (छां० ३।१२।६) ही जी ऋचा दिली आहे त्या ऋचेमध्ये चतुष्पादात्मक ब्रह्म सांगितलें आहे असें असून ' मागील वाक्यांत नुसतें वृत्त सांगितलें असल्यामुळें ब्रह्म सांगितलें नाहीं ' असें कसें म्हणतोस ? (पूर्वपक्षी उत्तर करितो:—) तुम्ही म्हणतां तसें नाहीं. ' हें सर्व (जग) गायत्रीच आहे ' या वाक्यानें गायत्रीचा उपक्रम करून ती सर्वभूतात्मक आहे, ती पृथ्वी आहे, ती शरीर आहे, ती हृदय आहे, ती वाणी आहे, ती प्राण आहे, अशा निरनिराळ्या रूपानें त्याच गायत्रीचें वर्णन करून पुढें म्हटलें आहे:— ' ही ती चतुष्पादात्मक सहा प्रकारची गायत्री. ' (हेंच पुढील) ऋचेनें सांगितलें आहे:— 'असा ह्याचा महिमा इत्यादि.' तेव्हां ज्या गायत्रीचें वर निरनिराळ्या रूपानें वर्णन केलें आहे त्याच गायत्रीच्या संबधानें दिलेल्या ऋचेमध्ये एकाएकी चतुष्पादात्मक ब्रह्म कसें सांगितलें जाईल ? आतां पुढें ' तें जें (वर वर्णिलें) ब्रह्म ' (छां० ३।१२।७) या वाक्यांत जो ब्रह्म शब्द आला आहे तोही वृत्ताचेंच प्रकरण चाळूं असल्यामुळें वृत्तवाचकच आहे असें मानलें पाहिजे. कारण, 'जो अशा रीतीनें हें ब्रह्मोपनिषद् जाणतो' (छां० ३।११।३) या वाक्यांत ब्रह्मोपनिषद् या शब्दाचा वेदोपनिषद् असा अर्थ केला आहे. तेव्हां यावरून ' वृत्त सांगितलें असल्यामुळें ब्रह्म येथें विवक्षित नाहीं ' असें सिद्ध झालें. (या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर:—) हें तुझे म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'तशा रीतीनें मन (ब्रह्माचे ठिकाणीं) लावावें असें सांगितलें आहे'; म्हणजे गायत्री नामक वृत्ताच्या द्वारानें गायत्रीशीं संबद्ध जें ब्रह्म त्याचे ठिकाणीं चित्त लावावें म्हणजे एकाग्र करावें असें ' हें सर्व गायत्रीच आहे ' या ब्राह्मणांतील वाक्यानें सांगितलें आहे. गायत्री म्हणजे फक्त अक्षरांची (एक विशेष प्रकारची) रचना. अशा या (रचनारूप) गायत्रीनें सर्वांचा आत्मा होणें हें संभवत नाहीं. तेव्हां गायत्रीनामक विकाराशीं संबद्ध जें जगताचें कारण ब्रह्म तेंच ' हें सर्व आहे ' असें सांगितलें आहे. हीच गोष्ट 'हें सर्व खरोखर ब्रह्म आहे' (छां.३।१४।१) ह्या श्रुतींतही सांगितली आहे. कार्य आणि कारण एकच असतात असें आम्ही ' आरंभण इत्यादिक शब्दांवरून त्यांचें ऐक्य आहे ' (अ. २ पा. १ सू. १४) या सूत्रांत प्रतिपादन करूं. याप्रमाणें इतर ठिकाणींही 'विकाराच्या द्वारानें ब्रह्माची उपासना करावी' असें सांगितलेलें दिसून येतें. उदाहरणार्थ:— 'हाच परमात्मा श्रेष्ठ उक्त्यामध्ये आहे असें बह्वृच् मानतात. हाच अग्नीमध्ये आहे असें अध्वर्यू मानतात, हाच महाव्रतामध्ये आहे असें छंदोग मानतात' (ऐत. ३।२।३।१२). तेव्हां ह्यावरून असें सिद्ध होतें कीं मागील वाक्यांत जरी वृत्त सांगितलें

२ यावरून ' ब्रह्म ' या शब्दाचा ' वेद ' असा अर्थ आहे असें सिद्ध होतें. आतां गायत्री म्हणजे गायत्री-वृत्ताची ऋचा; तेव्हां गायत्री ही वेदाचाच एक भाग असल्यामुळें ब्रह्म हा शब्द गायत्रीनामक वृत्ताचाही वाचक होतो असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे.

आहे तरी (त्या वृत्ताच्या द्वाराने) चतुष्पादात्मक ब्रह्म सांगण्याचाच अभिप्राय आहे; व ज्योतीविषयीच्या वाक्यांत देखील निराळी उपासना सांगण्याच्या हेतूने त्याच ब्रह्माचा परामर्श केला आहे.

दुसरे लोक हे सूत्र अशा रीतीने लावतात:— ' गायत्री शब्दाने ब्रह्म साक्षात् सांगितले आहे, (विकाराच्या द्वाराने नव्हे). कारण, दोहोंमध्ये संख्येचे साम्य आहे. ज्याप्रमाणे गायत्रीला सहा सहा अक्षरांचे असे चार पाय आहेत त्याप्रमाणे ब्रह्मालाही चार पाय आहेत. ह्याप्रमाणेच वृत्तवाचक शब्द संख्येच्या साम्यामुळे निराळ्या अर्थी योजिलेला इतर ठिकाणीही आढळतो. उदाहरणार्थ:— ' ते दुसरे पांच व हे दुसरे पांच मिळून दहा होतात हाच कृत होय ' (छां० ४।३।८) असा उपक्रम करून पुढे असे म्हटले आहे:— ' ते हे अन्न भक्षण कारणे विराट् होय ' या दुसऱ्या पक्षी गायत्री शब्दाने ब्रह्मच सांगितले आहे, गायत्री वृत्त सांगितले नाही असा सूत्राचा अर्थ होतो. कोणताही पक्ष घेतला तरी मागील वाक्यांत ब्रह्मच विवक्षित आहे असे सिद्ध होते. (२५)

३ वृत्तिकार वगैरे.

४ वायु, अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि उदक हे पांच आधिदैविक (म्हणजे देवतारूप) पदार्थ आहेत. तसेच प्राण, वाक्, चक्षु, श्रोत्र आणि मन हे पांच आध्यामिक (म्हणजे शरीरातील) पदार्थ आहेत. ह्या दहा पदार्थांना दहा संख्येच्या साम्यामुळे ' कृत ' हा शब्द लावला आहे. फांशाच्या ज्या बाजूला चार टिंबे असतात त्या बाजूला ' कृत ' असे नांव आहे. तीन टिंबांच्या बाजूला ' त्रेता ' म्हणतात, दोन टिंबांच्या बाजूला ' द्वापार ' म्हणतात. एका टिंबाच्या बाजूला ' कलि ' म्हणतात. एकंदर दहा टिंबे आहेत म्हणून तितक्या वस्तूंची पैज लावितात. त्याला ' कृत ' नांवाची बाजू पडते त्याला त्या दहाही वस्तू मिळतात म्हणून कृताला ' दहा ' असे म्हटले आहे.

५ विराट् या नांवाचे एक वृत्त आहे. ह्याच्या प्रत्येक पादांत दहा अक्षरे असतात. येथे दहा ह्या संख्येच्या साम्यामुळे ' विराट् ' हा शब्द वायु वगैरे दहा पदार्थांना लाविला आहे.

६ पूर्वीच्या पक्षी गायत्री शब्दाने वृत्त सांगून त्याच्या द्वाराने ब्रह्माचे प्रतिपादन केले आहे. तेव्हां त्या ठिकाणी ' लक्षणावृत्ति ' आहे असे समजावे. लक्षणावृत्ति म्हणजे शब्दाचा लक्षणा नामक व्यापार. जेव्हां एखाद्या शब्दाचा मुख्यार्थ वाक्यार्थांमध्ये जुळत नसल्यामुळे तो शब्द आपल्या अर्थाशी संबद्ध अशा दुसऱ्या अर्थाचा बोध करून देतो तेव्हां लक्षणा नांवाचा व्यापार घडतो. या ठिकाणी ' गायत्री-वृत्त ' हा गायत्री शब्दाचा मुख्यार्थ वाक्यार्थांमध्ये जुळत नाही. कारण गायत्री वृत्त हे सर्व पदार्थांचा आत्मा होऊ शकत नाही. म्हणून लक्षणेने गायत्री म्हणजे गायत्रीचे कारण जे ब्रह्म ते घेतले पाहिजे. दुसऱ्या पक्षी गायत्री शब्दाने वृत्त न सांगतां संख्येच्या साम्यामुळे ब्रह्माचे प्रतिपादन केले आहे. तेव्हां येथे ' गौणी वृत्ति ' आहे असे समजावे. गौणी वृत्ति म्हणजे शब्दाचा गौणी नामक व्यापार. जेव्हां मुख्यार्थ आणि लक्ष्यार्थ यांमध्ये सादृश्य-संबंध असतो तेव्हां हा प्रकार घडतो. या ठिकाणी गायत्री (मुख्यार्थ) आणि ब्रह्म (लाक्षणिक अर्थ) यांमध्ये संख्येचे सादृश्य आहे. (सूत्र २२ टीप ९ पहा). लक्षणा आणि गौणी हे दोन भिन्न व्यापार आहेत असे वेदांती मानतात. पण आलंकारिक तर गौणी हा एक लक्षणेचाच प्रकार आहे असे मानतात. (काव्यप्रकाश उल्लास २ पहा.) या दुसऱ्या पक्षी ' चेतोर्पण-

भूतादिपादव्यपदेशोपपत्तेश्चैवम् ॥ २६ ॥

२६ भूत वगैरे पाय आहेत असें (श्रुतीचें) सांगणें जुळतें
म्हणूनही असेंच (मानलें पाहिजे). (१०)

ह्या कारणास्तवही मागील वाक्यांत ब्रह्म विवक्षित आहे असें आपल्याला मानलें पाहिजे:—भूत वगैरे (गायत्रीचे पाय आहेत) असें श्रुति सांगते. भूत, पृथ्वी, शरीर आणि हृदय यांचा निर्देश करून श्रुति बोलते:—‘ ती ही चतुष्पादात्मक सहा प्रकारची गायत्री ’ (छां. ३।१२।६). आतां गायत्री शब्दानें ब्रह्म न घेतां नुसतें वृत्तच घेतलें तर नुसत्या वृत्ताला भूत वगैरे पाय आहेत हें म्हणणें संभवत नाही. शिवाय, गायत्री शब्दानें ब्रह्म घेतलें नाही तर ‘ असा ह्याचा महिमा ’ ही ऋचा असंबद्ध होईल. या ऋचेचें ब्रह्मच सांगण्यांत स्वारस्य आहे; कारण, ‘ ही सर्व भूतें याचा एक पाय आहे, द्युलोकामध्ये जें अमर्त्य आहे तें याचे तीन पाय होत ’ या (ऋचेच्या) चरणांत (ब्रह्म) सर्वांचा आत्मा आहे असें जें सांगितलें आहे तें (ऋचेच्या वरील चरणांत) ब्रह्म सांगितलें आहे असें घेतलें म्हणजेच जुळतें. पुरुषसूक्तामध्ये देखील ही ऋचा ब्रह्मासंबंधानेंच दिलेली आहे. स्मृतिही ब्रह्म अशाच प्रकारचें आहे असें सांगते. उदाहरणार्थ:— ‘ मी आपल्या एका अंशानें हें सर्व जग संभाळून राहतों ’ (भ. गी. १०।४२). ‘ तें जें (वर वर्णिलें) ब्रह्म ’ (छां. ३।१२।७) या श्रुतींत जो ब्रह्माचा निर्देश केला आहे तोही असें मानिलें म्हणजेच मुख्यार्थानें जुळतो. (ते हे) पांच ब्रह्मपुरुष ’ (छां. ३।१३।६) या श्रुतींत हृदयाच्या प्रत्येक दाराशीं एक एक ब्रह्मपुरुष असतो असें जें सांगितलें आहे तेंही हृदयाचा गायत्रीनामक ब्रह्माशीं संबंध आहे असें मानलें म्हणजेच संभवतें. यावरून मागील वाक्यांत ब्रह्मच विवक्षित आहे, आणि ज्योतीविषयीच्या वाक्यांत द्युलोकांशीं संबंध सांगितला असल्यामुळे ‘ तेंच हें ’ असें ओळखलें गेलेल्या त्याच ब्रह्माचा (‘ जी ’ या सर्वनामानें) परामर्श केला आहे असें सिद्ध झालें. (२६)

निगदात् ’ या शब्दाचा निराळा अर्थ केला असल्यामुळे एकंदर सूत्रार्थ असा होतो:—‘ वृत्त सांगितलें असल्यामुळे (ब्रह्म सांगितलें) नाही असें म्हणशील तर तसें नाही. कारण तशा रीतीनें (म्हणजे वरील सांगितलेल्या साम्यामुळे) ज्याच्या योगानें चित्त ब्रह्माचे ठिकाणीं लागतें अशा (गायत्री शब्दा-) नें (ब्रह्म) सांगितलें आहे. इतर ठिकाणींही असेंच दिसून येतें. ’

१. ‘ हृदय ’ हें ब्रह्माचें नगर आहे, त्याच्या पूर्व, दक्षिण, पश्चिम आणि उत्तर अशा चार दिशांना चार आणि ऊर्ध्व दिशेस एक मिळून पांच द्वारें आहेत; व त्या पांच द्वारांमध्ये क्रमानें प्राण, व्यान, अपान, समान आणि उदान असें पांच द्वारपाल आहेत अशी श्रुतीनें ब्रह्माचे ध्यानाकरितां कल्पना केली आहे. ह्या द्वारपालांना ब्रह्मपुरुष असें म्हणतात. (भा. र.)

२. २४ सूत्राच्या आरंभीचें वाक्य पहा.

उपदेशभेदान्नेति चेन्नोभयस्मिन्नप्यविरोधात् ॥ २७ ॥

२७ उपदेश भिन्न असल्यामुळे (मागील वाक्यांतील ब्रह्म पुढील वाक्यांत ओळखतां येत नाही) असें म्हणशील तर तसें नाही; कारण दोन्ही तऱ्हेच्या (उपदेशानें ओळखीला) बाध येत नाही. (१०)

आतां पूर्वपक्ष्यानें जें विधानं केलें आहे कीं ' द्युलोकांत जें अमर्त्य आहे तें याचे तीन पाय होत ' या श्रुतीमधील ' द्युलोकांत ' या सप्तमीनें द्युलोक ब्रह्माचा आधार आहे असा मागील वाक्यांत उपदेश केला आहे. येथें पुन्हां ' आतां जें या द्युलोकाहून वर ' या श्रुतीमधील ' द्युलोकाहून ' ही पंचमी द्युलोक ब्रह्माची मर्यादा आहे असा उपदेश करते, तेव्हां अशा रीतीनें उपदेश भिन्न असल्यामुळे (मागील वाक्यांत जें चतुष्पादात्मक ब्रह्म सांगितलें आहे) तेंच येथें विवक्षित आहे असें ओळखतां येत नाही या विधानाचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग, आम्ही असें म्हणतो कीं तूं दिलेला दोष आम्हांवर येत नाही, कारण दोन्ही तऱ्हेच्या उपदेशानें ओळखीला बाध येत नाही; म्हणजे सप्तमीनें केलेला उपदेश घेतला किंवा पंचमीनें केलेला उपदेश घेतला तरी (मागील वाक्यांतील ब्रह्म प्रकृत वाक्यांत विवक्षित आहे असें) ओळखण्याला अडचण पडत नाही. झाडाच्या शेंड्याशीं संबद्ध असलेल्या बहिरीससाण्याच्या संबंधानें ' झाडाच्या शेंड्यावर बहिरीससाणा आहे ' , तसेंच, ' झाडाच्या शेंड्याहून वर बहिरीससाणा आहे ' असें दोन्ही तऱ्हेनें लोक व्यवहारांत बोलतात असें आढळून येतें; त्याप्रमाणेंच द्युलोकांच असेल्ल्या ब्रह्माच्या संबंधानें ' ब्रह्म द्युलोकावर आहे ' असा उपदेश केलेला आहे.

दुसरे लोक या सूत्राचा अशा तऱ्हेनें अर्थ करितात:—ज्याप्रमाणें बहिरीससाणा झाडाच्या शेंड्याशीं संबद्ध नसूनही त्याच्या संबंधानें ' झाडाच्या शेंड्यावर बहिरीससाणा आहे ' , तसेंच, ' झाडाच्या शेंड्याहून वर बहिरीससाणा आहे ' असें दोन्ही तऱ्हेनें लोक व्यवहारांत बोलतात असें दिसून येतें, त्याप्रमाणेंच ब्रह्म द्युलोकाहून वर असूनही तें द्युलोकां आहे असा उपदेश केला आहे. तेव्हां मागील वाक्यांत निर्दिष्ट केलेलें ब्रह्मच येथें विवक्षित आहे असें ओळखतां येतें.^२ यावरून परब्रह्मच ज्योति शब्दानें घेतलें पाहिजे असें सिद्ध झालें. (२७)

१. सूत्र २४ पान ११६ ओळी ५-७ पहा.

२. सूत्राच्या या दोन अर्थामध्ये भेद असा आहे:—प्रथम अर्थी द्युलोकाशीं संबद्ध जें ब्रह्म त्याला अनुलक्षून द्युलोक त्याला आधार आहे असें मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे. दुसऱ्या अर्थी द्युलोकाशीं जें ब्रह्म संबद्ध नाही त्याला अनुलक्षून द्युलोक त्याला मर्यादा आहे असें मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे.

[येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये २८ सूत्रा-
पासून ३१ सूत्रापर्यंत ४ सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. २८) येथे कौषीतकि ब्राह्मणोनिषदां-
तील एक वाक्य घेऊन त्यांतील प्राण शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. प्राण शब्दाचे
प्राणवायु, प्राणदेवता, जीव आणि परमेश्वर असे चार अर्थ आहेत; व या चौघांचीही प्रकृत
वाक्यांत चिन्हें आहेत. आतां येथे पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राण शब्दाचा प्राणवायु
हाच अर्थ घ्यावा; कारण तो अर्थ प्रसिद्ध आहे. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—मागील व पुढील
वाक्यांचा एकंदर संदर्भ पाहिला असतां प्रकृत वाक्यांत परमेश्वर हाच अर्थ घेतला पाहिजे
असें समजतें. कारण ‘ अत्यंत हितकारक गोष्टीची प्राप्ति ’ व ‘ सर्व कर्मांचा क्षय ’ या दोन
गोष्टी परमेश्वराशिवाय इतर कोणत्याही वस्तूच्या ज्ञानापासून संभवत नाहीत. तसेंच ‘ प्रज्ञात्म-
कत्व आनंद वगैरे धर्म, पुण्यपापांपासून अलिप्त राहणें, लोकांकडून पुण्यपापें करविणें,
अमर्यादित ऐश्वर्य ’ ह्या सर्व गोष्टी परमेश्वरावांचून अन्य वस्तूच्या ठिकाणी संभवत नाहीत;
आणि ह्याच गोष्टी येथील प्रकरणांत सांगितल्या आहेत. (सू. २९) यावर पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें
असें आहे कीं, प्राण शब्दाचा अर्थ ‘ इंद्र देवता ’ असाच घेतला पाहिजे. कारण या ठिकाणीं
वक्ता इंद्र आहे. आतां, वक्तृत्व हा धर्म निर्गुण अशा ब्रह्माचे ठिकाणीं संभवत नाही. तसेंच,
‘ त्वष्ट्याला मारणें ’ वगैरे गोष्टीही शरीररहित ब्रह्माचे संबधानें जुळत नाहीत. आतां, प्राण
शब्दाचा इंद्र हा अर्थ जरी प्रसिद्ध नाही तरी प्राण शब्दाचा बल हा अर्थ प्रसिद्ध आहे व
बलाची देवता इंद्र आहे म्हणून प्राण शब्दाचा इंद्र हा अर्थ घेतां येतो. यावर सिद्धांत्याचें
उत्तरः—या अध्यायांत परमेश्वरासंबधानें पुष्कळ गोष्टी सांगितल्या आहेत. त्या ह्याः—
‘ आयुष्य वाढविणें किंवा कमी करणें, सर्व इंद्रियांचा आधार असणें, शरीराला धारण करणें,
वक्ता होणें, सर्वांचें अधिष्ठान होणें ’ इत्यादि. आतां प्राण शब्दाचा देवता हा अर्थ घेतला तर
ह्या गोष्टी मुळींच जुळणार नाहीत. यावरून प्राण शब्दाचा परमेश्वर हाच अर्थ घेतला पाहिजे असें
सिद्ध होतें. (सू. ३०) आतां, प्राण शब्दाचा अर्थ जर परमेश्वर असा आहे तर इंद्रानें ‘ मी
प्राण आहे ’ असें कसें म्हटलें ? या शंकेचें उत्तर असें आहे कीं इंद्राला ब्रह्मसाक्षात्कार झाला
असल्यामुळे त्याला ‘ मी ब्रह्म आहे ’ असें ज्ञान झाल्यावरून त्यानें ‘ मी प्राण आहे ’ असें
म्हटलें आहे ते रास्तच आहे. जसें वामदेव ऋषीला ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यामुळे ‘ सर्व मीच
आहे ’ असें त्याला ज्ञान झाल्यावरून ‘ मीच मनु, मीच सूर्य ’ असें त्यानें म्हटलें तसेंच हें
होय. (सू. ३१) पुन्हां पूर्वपक्षी म्हणतो कीं या अध्यायांत जरी ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें
आहे तरी ह्या वाक्यांत प्राण शब्दाचा परमेश्वर हा अर्थ न घेतां जीव किंवा प्राणवायु असाच
अर्थ घेतला पाहिजे. ह्याचीं कारणें दोन आहेत. (१) येथे जीव व प्राणवायु यांचीं चिन्हें या
वाक्यांत सांगितलीं आहेत. तीं अशींः—‘ वक्त्याला जाणावें ’ असें येथें सांगितलें आहे.
आतां ‘ वक्तृत्व ’ हा धर्म तर जीवालाच संभवतो. तसेंच ‘ प्रज्ञारूपी प्राण शरीराला उभें
करतो ’ असेंही सांगितलें आहे. आतां ‘ शरीराला उभें करणें ’ हा धर्म तर प्राणवायूचाच होय.
आतां प्राणाला प्रज्ञारूपी म्हणजे ज्ञानरूपी असे जें म्हटलें आहे तें प्राण शब्दानें जीव
घेतला असतां जीव हा चेतन असल्यामुळे त्या जीवाला बरोबरच जुळतें. पण, प्राणवायु घेतला
तरी त्यालाही प्रज्ञारूपी असें म्हणतां येईल. कारण, प्राणवायु हा इंद्रियांचा आधार आहे,
आणि इंद्रिये तर ज्ञानाचीं साधनेंच होत. (२) शिवाय, ‘ जो प्राण तीच प्रज्ञा व जी प्रज्ञा
तीच प्राण ’ या वाक्यांत प्राण व प्रज्ञा यांमध्ये ऐक्य सांगितलें आहे; व ‘ या शरीरामध्ये
प्राण व प्रज्ञा हे दोघे जोडीनें राहतात व ह्या शरीरांतून जोडीनेंच जातात ’ या वाक्यांत प्राण

व प्रज्ञा यांमध्ये निराळेपणाही दाखविला आहे. आतां प्राण शब्दाचा अर्थ जीव किंवा प्राण-वायु यांपैकी कोणताही घेतला तरी शरीरामध्येच ते दोघेही प्रज्ञेहून निराळे राहणारे आहेत. तेव्हां त्यांच्यामध्ये जो निराळेपणा सांगितला आहे तो बरोबरच आहे; व ते दोघे नेहमी जोडीने राहतात, एकमेकाला सोडून कधीच राहत नाहीत यामुळे त्यांमध्ये जें ऐक्य सांगितलें आहे तेंही बरोबरच आहे. पण जर प्राण शब्दानें परमात्मा घेतला तर मात्र परमात्म्यापेक्षां निराळेपणा कोणत्याही वस्तूला संगतां येत नाही. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—जर प्राण शब्दाचा जीव किंवा प्राणवायु असा अर्थ घेतला तर येथें तीन वस्तूंच्या उपासना सांगितल्या आहेत असें म्हणावें लागेल; पण तसें मानणें बरोबर नाही. कारण, उपक्रम व उपसंहार यांवरून ह्या सर्व प्रकरणाचें एकच तात्पर्य आहे असें सिद्ध होतें. पूर्वपक्ष्यानें वर दिलेलीं दोन्ही कारणें बरोबर नाहीत. (१) जरी येथें जीव व प्राणवायु यांची चिन्हें आहेत तरी तीं चिन्हें परमात्म्याचीं आहेत असेंही म्हणतां येतें. कारण, जीव व प्राणवायु हे परमात्म्याच्या अत्यंत स्वार्थीन असल्यामुळे त्यांनीं केलेल्या सर्व गोष्टी परमात्माच करतो असें म्हणतां येतें. पण जीं आम्हीं परमात्म्याचीं चिन्हें दाखविलीं आहेत तीं मात्र तुझ्या मती जीवाला किंवा प्राणवायूला कधीही जुळवितां येणार नाहीत. शिवाय, प्राण शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ इतर ठिकाणीही घेतला आहे. (२) आतां प्राण शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ घेतला तर प्राण व प्रज्ञा यांमध्ये निराळेपणानें जो व्यवहार केलेला आहे तो लागणार नाही असें जें तूं म्हटलें आहेस तेंही बरोबर नाही. कारण ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति या दोन उपाधींमुळे प्रज्ञारूप ब्रह्म प्राणरूप ब्रह्माहून निराळें आहे अशी कल्पना करितां येते. तसेंच, प्राण व प्रज्ञा हे एकच म्हणजे ब्रह्मरूपच असल्यामुळे त्यांचें जें ऐक्य सांगितलें आहे तेंही बरोबरच आहे. अथवा, वृत्तिकाराच्या मताप्रमाणें या सूत्राचा अभिप्राय असा जाणावा कीं जरी जीव व प्राणवायु यांचीं चिन्हें येथें आहेत तरी कांहीं विरोध येत नाही. कारण, त्यांच्या द्वारानें परमात्म्याचीच उपासना येथें सांगितली आहे. म्हणजे एकाच परमात्म्याची एक स्वतःच्या धर्मानें, एक जीवाच्या धर्मानें आणि एक प्राणवायूच्या धर्मानें अशा तीन प्रकारांनीं उपासना सांगितली आहे. यावरून या भागामध्ये ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें सिद्ध झालें.]

प्राणस्तथानुगमात् ॥ २८ ॥

२८ प्राण (शब्द ब्रह्मवाचक आहे). कारण तसें तात्पर्य आहे. (११)

कौषिताकि ब्राह्मणोपनिषदामध्ये इंद्र आणि प्रतर्दन यांची आख्यायिका दिली आहेः—
तिचा आरंभ असा आहेः—‘प्रतर्दन नांवाचा दिवोदास राजाचा मुलगा युद्ध करून व आपला पराक्रम दाखवून इंद्राच्या आवडत्या घरीं आला’ (कौ. ३।१) त्या आख्यायिकेमध्ये असें म्हटलें आहेः—‘तो (इंद्र) म्हणालाः—मी प्रज्ञात्मारूप प्राण आहे; त्या मला जीवित आणि अमर्त्य असें समजून भज ’ (कौ. ३।२). तसेंच पुढेही असें म्हटलें आहेः—‘ नंतर प्रज्ञात्मारूप प्राणच शरीराला धारण करून त्या (शरीर —) ला उभें करितो ’ (कौ. ३।३). तसेंच असेंही म्हटलें आहेः—‘ वाणीला जाणूं नये; वक्त्याला—(च) जाणावें ’ (कौ. ३।८). आणि शेवटीं असें म्हटलें आहे.—‘तो हा प्राणच प्रज्ञात्मा, आनंदरूप,

जरारहित मरणरहित असा आहे ' (कौ. ३।८) इत्यादि. आतां येथें संशय उत्पन्न होतो:—प्राण शब्दानें येथें फक्त वायु सांगितला आहे, किंवा देवतेचा आत्मा, किंवा जीव, किंवा परब्रह्म ? आतां कोणी म्हणेल कीं, ' म्हणूनच प्राण—(शब्द ब्रह्मवाचक आहे) ' या सूत्रांत प्राण शब्दानें ब्रह्म सांगितलें आहे असें सिद्ध केले आहे; व या वाक्यांतही ' आनंद ' ' जरारहित ' ' मरणरहित ' इत्यादि ब्रह्माचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत. तेव्हां या वाक्यांत पुन्हां संशय कसा संभवतो ? यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं या वाक्यांत अनेक तऱ्हेचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत म्हणून संशय संभवतो. केवळ ब्रह्माचेंच चिन्ह येथें उपलब्ध आहे असें नाही; तर इतरांचीही चिन्हें येथें उपलब्ध आहेत. उदाहरणार्थ:— ' मलाच जाण ' हें इंद्राचें भाषण देवतेच्या आत्म्याचें चिन्ह आहे. ' या शरीराला धारण करून त्याला उभें करतो ' हें प्राणाचें चिन्ह आहे. ' वाणीला जाणूं नये वक्त्याला जाणावें ' इत्यादि जीवाचीं चिन्हें होत. म्हणून येथें संशय उत्पन्न होणें रास्त आहे. तेव्हां येथें प्रसिद्धीमुळे प्राण हा शब्द वायुवाचक आहे असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे. त्यावर आमचें उत्तर:—प्राण शब्द येथें ब्रह्मवाचक आहे, असें समजलें पाहिजे. कशावरून ? तसें तात्पर्य आहे म्हणून. प्राणासंबंधीं वाक्यांचा जर पूर्वापरसंबंध ध्यानांत आणला तर त्या वाक्यांतील सर्व पदांचें ब्रह्म सांगण्याविषयीचें तात्पर्य आहे असें दिसून येतें. आरंभीं इंद्रानें ' वर माग ' असें म्हटल्यावर प्रतर्दनानें ' तुझ्या मतानें मनुष्याला अत्यंत हितकारक असा वर तूंच मला दे ' या वाक्यांत परमपुरुषार्थरूप वर मागितला, तेव्हां त्याला ' अत्यंत हितकारक ' म्हणून ज्याचा उपदेश केला तो प्राण परमात्मा कसा होणार नाही ? परमात्म्याच्या ज्ञानावांचून इतर कशापासूनही अत्यंत हितकारक अशी वस्तु मिळणें शक्य नाही; कारण श्रुतींत सांगितलें आहे:—' त्याचेंच ज्ञान झालें म्हणजे मनुष्य मृत्यु—(रूप संसारा-) च्या पार जातो; (संसाराच्या पार) जाण्याला दुसरा मार्ग नाही ' (श्वे० ३।८). तसेंच ' जो मला जाणतो त्याच्या लोकाला चोरी किंवा ब्राह्मणवध किंवा (इतर) कोणत्याही कर्मानें प्रतिबंध केला जात नाही ' (कौ० ३।१) इत्यादि वाक्यांत जें सांगितलें आहे तें प्राण शब्दानें ब्रह्म घेतलें तरच संभवतें. कारण, ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें सर्व कर्मांचा क्षय होतो ही गोष्ट पुढील श्रुतीमध्ये प्रसिद्ध आहे:—' त्या कार्यकारणरूप परमात्म्याचें दर्शन झालें म्हणजे त्याचीं सर्व कर्मे नष्ट होतात ' (मुंड० २।२।८). शिवाय, प्राणाला प्रज्ञात्मा असें म्हटलें आहे तेंही प्राण या शब्दानें ब्रह्म घेतलें

२. 'लोक' म्हणजे केलेल्या किंवा पुढें करावयाच्या पुण्यकर्मांचें स्वर्गादिलोकरूपी किंवा मोक्षरूपी फल. (र. शं. दी.) मॅक्सम्युलर साहेबांनीं लोक शब्दाचा (जीवित) असा अर्थ केला आहे व तोच थीबोसाहेबांनीं आपल्या भाषांतरांत घेतला आहे; पण हा अर्थ घेण्याचें त्यांनीं कांहीं कारण दिलें नाही.

३. या ठिकाणीं मुळांत ' भ्रूणहत्या ' असा शब्द आहे. ' भ्रूणहत्या ' या शब्दाचा कोशांत ' गर्भपात ' असा अर्थ सांपडतो. परंतु शंकरानंदांनीं त्याचा ' वेदाध्ययन केलेल्या उत्तम ब्राह्मणाचा वध ' असा अर्थ केला आहे व हाच अर्थ आम्हीं येथें घेतला आहे.

तरच जुळते. कारण (एरवीं) अचेतन वायूला परमात्मा म्हणणे संभवत नाही. त्याप्रमाणेच शेवटीही ' आनंदरूप, जरारहित, मरणरहित ' या वाक्यांत सांगितलेले आनंदत्व वगैरे ब्रह्मावांचून अन्यत्र ठिकाणी चांगल्या रीतीने संभवत नाही. शिवाय, 'तो चांगल्या कर्माने अधिक होत नाही, किंवा वाईट कर्माने कमी होत नाही; एखाद्या मनुष्याला ह्या लोकाच्या वर (ह्याला) न्यावासा वाटला म्हणजे हाच त्याच्याकडून चांगले कर्म करवतो; व एखाद्या मनुष्याला ह्या लोकाच्या खाली (ह्याला) न्यावासा वाटला म्हणजे हाच त्याच्याकडून वाईट कर्म करवतो; हा सर्व लोकांचा अधिपति आहे; सर्व लोकांचा स्वामी आहे' (कौ० ३।८) इत्यादि वाक्यांमध्ये सांगितलेले सर्व, प्राण या शब्दाने परब्रह्म घेतले म्हणजेच नीट समजते; मुख्य प्राण घेतला असतां समजत नाही. यावरून येथे प्राण म्हणजे ब्रह्मच (असें समजावे). (२८)

न वक्तुरात्मोपदेशादिति चेद्ध्यात्मसंबन्धभूमा ह्यस्मिन् ॥ २९ ॥

२९ वक्त्यानें आपल्या स्वतःविषयीं उपदेश केला असल्यामुळे (प्राणशब्द ब्रह्मवाचक नाही) असें ह्मणशील तर (तसें नाही). कारण ह्या (अध्याया-) मध्ये अध्यात्म्याच्या संबन्धाने पुष्कळ गोष्टी (सांगितल्या) आहेत. (११)

' प्राण शब्द ब्रह्मवाचक आहे ' असें जें तुम्हीं प्रतिपादन केले आहे त्यावर मी आक्षेप आणतो. तो असा:—प्राणशब्दाने परब्रह्म घेतां येत नाही. कशावरून ? वक्त्यानें आपल्या स्वतःविषयीं उपदेश केला आहे यावरून. इंद्र नामक एक शरीर धारण करणारी विशेष प्रकारची देवता ह्या ठिकाणी वक्ता आहे. हा वक्ता प्रतर्दनापार्शी ' मलाच जाण ' असा उपक्रम करून ' मी प्रज्ञात्मारूप प्राण आहे ' असें स्वतःविषयीं 'मी' शब्द योजून बोलला आहे. तेव्हां वक्त्याचा आत्मा अशा रूपाने वर्णिलेला जो हा प्राण तो ब्रह्म कसा होईल ? ब्रह्माचे ठिकाणीं तर वक्तृत्व संभवत नाही. कारण, श्रुती सांगतात कीं ' तें वाणीरहित, मनरहित आहे ' (बृ० ३।८।८). पुढेही वक्त्यानें (म्हणजे इंद्राने) ' ज्याचा शरीरार्शींच संबंध आहे व ज्या ब्रह्माचे ठिकाणीं कधीही संभवणार नाहीत ' अशाच गोष्टी सांगून आपली बढाई मारिली आहे. उदाहारणार्थ:— ' मी तीन डोक्यां असलेला त्वष्ट्याचा मुलगा मारला ', ' मी अरुन्मुख यतींना लांडग्यांच्या स्वाधीन केले ' इत्यादि. आतां इंद्राला प्राण असें जें म्हटले आहे तेंही इंद्र बलवान् असल्यामुळे बरोबर आहे. कारण (श्रुतीवरून) ' प्राण खरोखर बल आहे ' असें समजते. व बलाची देवता इंद्र हें तर प्रसिद्ध आहे. कारण, एखाद्या बलाच्या कामाला ' ही इंद्राचीच कृति ' असें (लोक) बोलतात. आतां देवतेच्या आत्म्याला प्रज्ञात्मा असें म्हटले आहे, तेंही देवतेचें

१. ' विश्वरूप ' नांवाचा ब्राह्मण.

२. ज्यांच्या तोंडीं कधीही वेदान्तवाक्य असत नाही:—म्हणजे वेदबाह्य.

३. म्हणजे प्राण शब्द ' बल ' या अर्थाचा वाचक असल्यामुळे ' बलदेवता ' या अर्थाचा लक्षक होतो हें बरोबरच आहे.

अप्रतिहत ज्ञान असल्यामुळे संभवते. कारण, ' देवतांना अप्रतिहत ज्ञान असते ' असे लोक बोलतात. तेव्हां अशा रीतीने ' वाक्यांत देवतेच्या आत्म्याचाच उपदेश केला आहे' असे निश्चित झाल्यामुळे ' अत्यंत हितकारक ' वगैरे संबंधाचीं जीं वाक्ये आहेत तींही संभवतील तशीं या देवतेच्या आत्म्यासंबंधानेच लावावीं. यावरून वक्ता जो इंद्र त्याने आपल्या स्वतःविषयीं उपदेश केला असल्यामुळे 'प्राण शब्द ब्रह्मवाचक नाही' असे सिद्ध झाले. या पूर्वपक्ष्याच्या आक्षेपाचे आम्ही असे निरसन करतो:— ह्या अध्यायामध्ये अध्यात्म्याच्या संबंधाने पुष्कळ गोष्टी सांगितल्या आहेत; म्हणजे अध्यात्मा जो प्रत्यगात्मा त्याच्या संबंधाने ह्या अध्यायामध्ये पुष्कळ गोष्टी सांगितलेल्या आढळून येतात. उदाहरणार्थ:— ' जोपर्यंत प्राण या शरीरांत राहतो तोपर्यंत आयुर्ष्य असते ' (कौ० ३।२) ही श्रुति ' आयुष्य देण्याची किंवा काढून घेण्याची स्वतंत्र शक्ति प्रज्ञात्मारूप प्राण जो प्रत्यगात्मा त्यालाच आहे ' असे सांगते; ' मागून उत्पन्न झालेल्या एका विशिष्ट देवतेला आहे ' असे सांगत नाही. तसेच, ' (प्राण) असला तरच प्राणाला श्रेष्ठत्व प्राप्त होते ' (कौ० ३।२) या श्रुतींत ' प्रत्यगात्मा जो प्राण तोच इंद्रियांचा आधार आहे' असे सांगितले आहे. तसेच ' प्रज्ञात्मारूप जो प्राण तोच या शरीराला धारण करून त्याला उभे करतो ' (कौ० ३।३) व ' वाणीला जाणू नये, वक्त्यालाच जाणावे ' (कौ० ३।८) असा उपक्रम करून ' ज्याप्रमाणे रथा—(च्या चाका—) चे पुढे अरांवर बसविलेले असतात व अरे तुंबावर बसविलेले असतात, त्याप्रमाणे या भूतमात्रा प्रज्ञामात्रावर अधिष्ठित झाल्या आहेत व प्रज्ञामात्रा प्राणावर अधिष्ठित झाल्या आहेत तो हा प्राणच आनंदरूप जरारहित मरणरहित प्रज्ञात्मा आहे ' (कौ० ३।८) या वाक्यांत ' विषय आणि इंद्रिये यांचे जे व्यवहार तेच कोणी अरे, त्या अरांच्या तुंबस्थानी प्रत्यगात्मा आहे' असे सांगून शेवटी त्या प्रत्यगात्म्याचाच ' तो माझा आत्मा आहे असे जाणावे'

४. आत्मा म्हणजे देह, त्याचे ठिकाणीं जो जाणला जातो तो प्रत्यगात्मा.

५. आयुष्य म्हणजे देहामध्ये प्राणवायूचा संचार. तेव्हां ' जोपर्यंत प्राण राहतो तोपर्यंत प्राणवायु संचार करितो ' असे श्रुतीचे सांगणे प्राण या शब्दाने ब्रह्म हा अर्थ घेतला नाही तर निरर्थक होईल.

६. या ठिकाणीं मुळांत ' अस्तित्वे च ' असा श्रुतीचा पाठ आचार्यांनीं घेतला आहे. परंतु कौषीतकि उपनिषदामध्ये ' अस्तित्वेव ' असा पाठ सांपडतो; व या श्रुतीचा अर्थही तेथे शंकरानंदांनीं निराळा केला आहे (काँवेलकृत कौ. उप. ची आवृत्ति पहा). गोविंदानंद व आनंदगिरि तर असे म्हणतात कीं आचार्यांनीं या ठिकाणीं ही श्रुति दाखल न करितां दुसरीच श्रुति सारांश रूपाने दाखल केली आहे.

७. पृथ्वी, जल, तेज, वायू आणि आकाश ह्या पंचमहाभूतांना, आणि शब्द, स्पर्श, रूप, रस, आणि गंध ह्यांना ' भूतमात्रा ' असे म्हणतात. श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा आणि घ्राण ह्या पांच इंद्रियांना आणि त्यापासून होणाऱ्या पांच प्रकारच्या ज्ञानांना ' प्रज्ञामात्रा ' असे म्हणतात.

(कौ० ३।८) असा उपसंहार केला आहे. हा उपसंहार प्राण या शब्दानें प्रत्यगात्मा घेतला तरच चागला जुळतो; मागून उत्पन्न झालेली देवता घेतली तर जुळत नाही. आणि ' जो प्रत्यगात्मा तेंच ब्रह्म ' असें सांगणारी ' हा आत्मा सर्वसाक्षी ब्रह्म आहे ' (बृ० २।५।१९) अशी दुसरी श्रुति आहे. तेव्हां प्रत्यगात्म्याच्या संबधानें ह्या ठिकाणी पुष्कळ गोष्टी सांगितल्या असल्यामुळे येथें ब्रह्माचाच उपदेश केला आहे, देवतेच्या आत्म्याचा केला नाही ' असें सिद्ध झालें. (२९)

तर मग वक्त्यानें आपल्या स्वतःविषयी जो उपदेश केला आहे तो कसा ? (या) शंकेचें सूत्रकार उत्तर देतात :-)

शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत् ॥ ३० ॥

३० (इंद्राचा स्वतःविषयीचा) उपदेश त्याला वामदेवाप्रमाणें शास्त्रोक्त साक्षात्कार असल्यामुळें होय. (११)

इंद्रनामक देवतेच्या आत्म्याला ' मी परब्रह्म आहे ' असा स्वतःसिद्ध साक्षात्कार असल्यामुळें त्यानें ' मी स्वतः परमात्मा आहे ' असें शास्त्रोक्त रीतीनें जाणून तसाच उपदेश ' मलाच तूं जाण ' या वाक्यानें केला आहे. ज्याप्रमाणें ' वामदेव ऋषीला त्या ह्या (ब्रह्मा-) चा साक्षात्कार झाल्यावर मी मनु झालें, मी सूर्य झालें असें ज्ञान झालें ' (बृ. १।४।१०) त्याप्रमाणेंच (इंद्राला ज्ञान झालें). कारण श्रुतींत म्हटलें आहे:- ' देवांमध्ये ज्याला ज्याला म्हणून (ब्रह्माचें) ज्ञान झालें तोच तें (ब्रह्म) झाला ' (बृ. १।४।१०). आतां जें तूं विधान केलें आहेस कीं इंद्रानें ' मलाच तूं जाण ' असें बोलून ' त्वष्ट्याच्या मुलाला मारणें ' वगैरे जे शरीराचे धर्म त्यांचेंच वर्णन करून स्वतःची फुशारकी मारिली, त्या विधानाचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतो कीं त्वष्ट्याच्या मुलाला मारणें वगैरे पराक्रमाचा जो उपन्यास केला आहे तो ' ज्या अर्थीं मीं असे पराक्रम केले आहेत त्या अर्थीं मलाच तूं जाण ' अशा रीतीनें इंद्राला जाणण्यास प्रवृत्त व्हावें म्हणून इंद्राची स्तुति करावी अशाकरितां नव्हे. तर मग कशाकरितां ? ' (ब्रह्म-) ज्ञानाची स्तुति करावी ' एवढ्याकरितां. कारण त्वष्ट्याच्या मुलाला मारणें वगैरे साहसाच्या कृत्यांचा उपन्यास करून श्रुतीनें पुढील वाक्यांत ज्ञानाचीच स्तुति चालविली आहे:- ' त्यामुळे त्या माझ्या केसालाहि धक्का नाही. जो मला जाणतो त्यानें कसलेही कृत्य केले तरी त्याच्या लोकाला धक्का नाही ' (कौ. १।३). याचा भावार्थ असा कीं:-असलीं भयंकर कृत्ये जरी मीं केलीं आहेत तरी देखील ब्रह्म झालेला जो मी त्या माझ्या एका केसालाहि इजा पोहोचली नाही. म्हणून माझ्याहून निराळा मनुष्य जरी असला तरी देखील जर तो मला (ब्रह्म) असें जाणाल तर त्यानें कसलेही कर्म केले असले तरी त्याच्या लोकाला प्रतिबंध होणार नाही. (या श्रुतीवरून ' ज्ञान श्रेष्ठ

१. हा स्वतःसिद्ध साक्षात्कार इंद्रानें मागील जन्मीं आत्म्याचें श्रवण, मनन इत्यादि केलेलें असल्यामुळें प्राप्त झालेला आहे.

आहे ' असे सिद्ध झाले). परंतु या ठिकाणी जाणावयाची वस्तू म्हणाल तर ' मी प्रज्ञा-
त्मारूप प्राण आहे ' या पुढील वाक्यांत सांगितलेले ब्रह्मच होय. तेव्हां ' या भागामध्ये
ब्रह्माचेच प्रतिपादन केले आहे ' असे सिद्ध झाले. (३०)

जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेन्नोपासात्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात् ॥३०॥

३१ जीव आणि मुख्य प्राण यांची चिन्हें (सांगितलीं) असल्यामुळे
या (भागांत ब्रह्म विवक्षित) नाहीं असे म्हणशील तर तसें नाहीं.
कारण अशा (रीतीनें) तीन प्रकारच्या उपासना सांगितल्या
असें होईल; (शिवाय, हा अर्थ इतर ठिकाणीही) स्वीकारला
आहे; आणि येथेही त्यांचा (म्हणजे ब्रह्माच्या चिन्हांचा)
संबंध सांगितला आहे. (११)

जरी येथे अध्यात्म्यासंबंधी पुष्कळ गोष्टी सांगितलेल्या दिसत असल्यामुळे मागून
उत्पन्न झालेल्या देवतात्म्याचा उपदेश केला नाहीं हें सिद्ध आहे तरी त्यावरून ' या
भागांत ब्रह्माचेच प्रतिपादन केले आहे ' असे सिद्ध होत नाहीं. कां? जीवाची व मुख्य-
प्राणाची चिन्हे येथे (सांगितलीं) आहेत म्हणून. या भागामध्ये ' वाणीला जाणू नये,
वक्त्याला जाणावे ' हें जीवाचे चिन्ह स्पष्ट उपलब्ध होत आहे. या ठिकाणी वाणी वगैरे
साधनांनी काम करणारा देहादिकांचा स्वामी जो जीव तोच 'जाणावयाची वस्तू' आहे
असे सांगितले आहे. तसेच, (या भागांत) ' आतां प्रज्ञात्मारूपप्राणच हें शरीर धारण
करून त्याला उभें करतो ' हें मुख्यप्राणाचे चिन्हही (स्पष्ट उपलब्ध) आहे. ' शरीर-
धारण ' हा तर मुख्य प्राणाचा धर्म आहे. कारण प्राणसंवादामध्ये वाणी वगैरे प्राणांना
उद्देशून श्रुति बोलते:—'वरिष्ठ प्राण त्यांना म्हणाला:—तुम्ही मोह पावू नका; मीच आपले
पांच भाग करून या शरीराला आधार देऊन तें धारण करितों'(प्र.२।३). जे लोक वरील
वाक्यांत 'हें शरीर धारण करून ' असा पाठ न घेतां 'ह्याला शरीराला धारण करून'
असा पाठ घेतात त्यांचे मताप्रमाणें ' ह्याला म्हणजे जीवाला किंवा इंद्रियांच्या समूहाला
धारण करून शरीराला उभें करितों ' असा वरील वाक्याचा अर्थ करावा. जीवात्मा चेतन
असल्यामुळे जीवात्म्याला ' प्रज्ञात्मा ' असें जें म्हटलें आहे तें देखील बरोबर आहे.
तसेच मुख्य प्राण जरी स्वतः अचेतन आहे तरी तो प्रज्ञेला साधनभूत जे इतर प्राण
(म्हणजे इंद्रिये) त्यांचा आधार असल्यामुळे त्यालाही ' प्रज्ञात्मा ' असें म्हणणें बरो-

१. वाणी, चक्षु, कर्ण आणि मन हे गौण प्राण आणि मुख्य प्राण यांच्यामध्ये श्रेष्ठ
कोण याबद्दल तंट्या झाला. त्या तंट्याचा निकाल करण्याकरितां ते प्रजापतीकडे गेले. त्यानें
सांगितलें कीं जो गेला असतां शरीर पतन पावेल तो श्रेष्ठ. वाणी वगैरे गौण प्राण गेले तरी
शरीर पतन पावलें नाहीं, फक्त वाणी वगैरेच्या क्रिया बंद राहिल्या. परंतु मुख्य प्राण गेल्या-
बरोबर शरीर पतन पावलें. म्हणून मुख्य प्राण श्रेष्ठ ठरला. या गोष्टीबद्दल (छां. ५।१।७) पहा.

बरोबर आहे. (प्राण या शब्दानें) जीव आणि मुख्य प्राण असे दोन्हीही घेतले म्हणजे त्या दोघांचा सहवास असल्यामुळे ' जो प्राण ती प्रज्ञा, जी प्रज्ञा तो प्राण ' (कौ. ३।३) असा अभेदानें, तसेंच ते दोघे स्वरूपतः भिन्न असल्यामुळे ' कारण हे दोघे शरीरामध्ये बरोबर वास करितात, व (शरीरांतून) बरोबरच निघून जातात ' (कौ. ३।४) असा भेदानें, अशा रीतीनें दोन्ही तऱ्हांनीं या दोघांचा निर्देश करणें संभवतें. परंतु प्राण या शब्दानें ब्रह्म घेतलें तर कोण कोणापासून भिन्न होईल ? तेव्हां ह्या ठिकाणीं ' प्राण या शब्दापासून जीव आणि मुख्य प्राण यांपैकीं एकाची किंवा दोघांची-(ही) प्रतीति होईल, परंतु ब्रह्माची होणार नाही ' असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः- तूं म्हणतोस तसें नाही. कारण, तुझे म्हणणें कबूल केलें तर तीन प्रकारच्या उपासना सांगितल्या असें होईल; म्हणजे जीवाची उपासना, मुख्य प्राणाची-उपासना व ब्रह्माची उपासना अशा तीन उपासना येथें सांगितल्या असें होईल. ' एकाच भागामध्ये तीन उपासना सांगितल्या ' असें मानणें बरोबर नाही. ह्या भागांचा उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून ' हा एकच भाग आहे ' असें समजतें. श्रुतीनें ' मलाच तूं जाण ' असा उपक्रम करून ' मी प्रज्ञारूप प्राण आहे; त्या मला जीवित आणि अमर्त्य असें मानून भज ' असें म्हणून शेवटीं असें म्हटलें आहेः- ' तो हा आनंद-रूप, जरारहित, मरणरहित प्रज्ञात्मारूप प्राणच आहे '. यावरून ' या भागाचे उपक्रम आणि उपसंहार हे दोन्ही एकसारखेच आहेत ' असें दिसून येतें. म्हणून ' या भागामध्ये एकच विषय (मुख्य रीतीनें) प्रतिपादिला आहे ' असें मानणें बरोबर आहे. बरें, ' ब्रह्माचीं चिन्हें दुसऱ्याकडे लावूं ' असें म्हणशील तर तसें तुला करितां येणार नाही. कारण, दहा भूतमात्रा आणि दहा प्रज्ञामात्रा ह्या ब्रह्माशिवाय दुसरीकडे कोठेंही अधिष्ठित होऊं शकत नाहीत. शिवाय, इतर ठिकाणींही ब्रह्माचीं चिन्हें (सांगितलीं) असल्यामुळे प्राण शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ तेथें स्वीकारला आहे; आणि या भागांतही ' अत्यंत हितकारक ' इत्यादि गोष्टी सांगितल्यामुळे ब्रह्माच्या चिन्हांचा येथें संबंध आहे म्हणून ' येथेंही ब्रह्माचाच उपदेश केला आहे ' असें समजतें. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' हें शरीर धारण करून त्याला उभें करतो ' या वाक्यांत मुख्य प्राणाचेंच चिन्ह सांगितलें आहे, तें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण, प्राणाचा व्यापार परमात्म्यावर अवलंबून असल्यामुळे ' परमात्म्याच्या ठिकाणींही तो व्यापार आहे ' असें लक्षणें म्हणतां येतें. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींतही सांगितली आहेः- ' कोणताही मनुष्य प्राणाच्या योगानें किंवा अपानाच्या योगानें जगत नाही, तर ज्याच्या ठिकाणीं हे दोघे राहतात अशा दुसऱ्या एकाच्या योगानें तो जगतो ' (का. २।५।५); तसेंच, जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' वाणीला जाणूं नये, वकऱ्याला जाणावें या वाक्यांत जीवाचें चिन्ह सांगितलें आहे ' त्या म्हणण्यानेंही ' प्राण शब्दाचा ब्रह्म अर्थ घ्यावा ' या मताचें निरसन होत नाही. कारण ' तें तूं आहेस ' ' मी ब्रह्म आहे ' इत्यादि श्रुतींवरून ' जीव म्हणजे ब्रह्माहून एक अत्यंत भिन्न पदार्थ आहे असें होत नाही. ब्रह्मच खरोखरी जीव असून बुद्धि वगैरे उपाधींनीं केलेल्या

भेदामुळे त्या ब्रह्मालाच 'कर्ता, भोक्ता' असे म्हणतात. तेव्हां त्या जीवाच्या उपाधींनी केलेले भेद बाजूला ठेवून व त्याचें खरें स्वरूप जें ब्रह्म तें दाखवून त्या प्रत्यगात्म्याकडे मनाची प्रवृत्ति व्हावी याकरितां 'वाणीला जाणूं नये, वक्त्याला जाणावें' इत्यादि वाक्यांत जो त्याचा उपदेश केला आहे तो विरुद्ध होत नाही. 'जें वाणीनें बोलले जात नाही, पण ज्याच्या योगानें वाणी बोलते, तेंच ब्रह्म तूं जाण; जें हें ब्रह्म म्हणून लोक भजतात तें (ब्रह्म) नव्हे' (के. १।४) इत्यादि श्रुतींमध्ये देखील ' बोलणें वगैरे क्रिया करण्यामध्ये गुंतलेला जो आत्मा तोच ब्रह्म होय' असे सांगितले आहे. आतां आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' हे दोघे या शरीरामध्ये बरोबर वास करतात व (या शरीरांतून) बरोबर- (च) निघून जातात' या वाक्यांत जो प्राण आणि प्रज्ञात्मा यांमध्ये भेद दाखविला आहे, तो ' प्राणशब्द ब्रह्मवाचक आहे ' या मतीं जुळत नाही, तेंही तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण ज्ञानशक्ति आणि क्रियाशक्ति यांचे आश्रय जे बुद्धि आणि प्राण ते प्रत्यगात्म्याच्या उपाधी असल्यामुळे ' ह्या उपाधी भिन्न आहेत ' असे मानण्यास हरकत नाही. परंतु या दोन उपाधींनीं उपलक्षित जो प्रत्यगात्मा तो स्वरूपतः अभिन्न आहे म्हणून या दृष्टीनें 'प्राण हाच प्रत्यगात्मा' असें या दोघांचें ऐक्य सांगण्याला कांहीं प्रत्यवाय नाही. अथवा, या सूत्राच्या उत्तर भागाचा असाही दुसरा अर्थ (केला) आहे:— ब्रह्माच्या भागामध्ये जीव आणि मुख्य प्राण यांचीं चिन्हें जरी सांगितलीं तरी देखील कांहीं विरुद्ध होत नाही. कां ? कारण तीन प्रकारची उपासना सांगितली आहे. म्हणजे या भागांत ब्रह्माची उपासना तीन प्रकारांनीं सांगितली आहे:—एक प्राणाच्या रूपानें, एक प्रज्ञेच्या रूपानें, व एक स्वतःच्या रूपानें. 'मला जीवित व अमर्त्य असें समजून भज;' ' आयुष्य प्राण आहे; ' ' हें शरीर धारण करून त्याला उभें करतो; ' म्हणून यालाच ' उक्थ ' असें समजून भजावें; ' या श्रुतींमध्ये प्राणाचें रूप सांगितलें आहे. ' आतां या प्रज्ञेमध्ये सर्व भूतें एक कशीं होतील याचें विवरण करूं ' (कौ० ३-४) असा उपक्रम करून ' वाणीनें या प्रज्ञेला एक अवयव दिला. नाम हा त्या (प्रज्ञे-) चा बाहेर उत्पन्न केलेला विषय होय. प्रज्ञेच्या द्वारानें वाणीवर आरूढ होऊन वाणीच्या योगानें (आत्मा) सर्व नामें (बोलण्याकरितां) प्राप्त करून घेतो ' (कौ० ३।५) या वाक्यांत प्रज्ञेचें रूप सांगितलें आहे. ' त्या ह्या दहाही भूतमात्रा प्रज्ञेवर अवलंबून आहेत; ह्या दहा प्रज्ञामात्रा भूतावर अवलंबून आहेत; जर भूतमात्रा नसत्या तर प्रज्ञामात्रा नसत्या; जर

२. कांहीं ऋचांच्या समुदायाला ' उक्थ ' असें म्हणतात. या ठिकाणीं ' उक्थ ' या शब्दावर कोटी करून तो प्राणाला लावला आहे. प्राण शरीराला उत्थापित करतो म्हणून त्याला ' उक्थ ' (वास्तविक रीतीनें ' उत्थ ') असें म्हटलें आहे.

३. प्रज्ञा म्हणजे बुद्धि. सर्व नामें व सर्व रूपें बुद्धीचा विषय असल्यामुळे ती बुद्धीचें शरीर आहेत अशी कल्पना केली आहे. यापैकी नाम हें अर्धें शरीर वाणीनें पूर्ण केलें म्हणजे वाणीच्या योगानें नामें हा विषय बुद्धीला प्राप्त होतो.

प्रज्ञामात्रा नसत्या तर भूतमात्रा नसत्या. ह्यांपैकीं एकापासून कोणतीच गोष्ट सिद्ध होत नाही. 'ह्या (प्रज्ञामात्रा व भूतमात्रा खरोखर) भिन्न नाहीत; ज्याप्रमाणें रथाच्या (चाकाचे) पुढे अरांवर बसविलेले असतात व अरे तुंबावर बसविलेले असतात त्याप्रमाणेंच ह्या भूत-मात्रा प्रज्ञामात्रांचे ठिकाणीं अधिष्ठित आहेत व ह्या प्रज्ञामात्रा प्राणाचे ठिकाणीं अधिष्ठित आहेत; तो हा प्रज्ञात्मारूप प्राणच होय ' (कौ० ३।८) या वाक्यांत ब्रह्माचें रूप सांगितलें आहे. तेव्हां एका ब्रह्माचीच उपासना या दोन उपाधींच्या रूपानें व स्वतःच्या रूपानें अशा तीन प्रकारांनीं येथें विवक्षित आहे. ' तो मनोमय आहे, त्याचे प्राण हें शरीर आहे (छां० ३।१४।२) इत्यादि इतर ठिकाणीं सुद्धां उपाधीच्या ब्रह्माची उपासना सांगितली आहे. तेव्हां येथेही असेंच मानणें बरोबर आहे. कारण एकतर, या भागाचे जे उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून ' या भागामध्ये एकच विषय (प्रधान रीतीनें) प्रतिपादिला आहे ' असें समजतें; आणि दुसरें, प्राण, प्रज्ञा आणि ब्रह्म या तिघांचीही चिन्हें येथें उपलब्ध आहेत. तेव्हां यावरून ' ह्या भागाचा ब्रह्म हाच प्रतिपाद्य विषय आहे ' असें सिद्ध झालें. (३१)

४. या श्रुतीचा भावार्थ असा आहे :- हे दहा विषय बुद्धीहून अभिन्न जीं इंद्रियें त्यांचेवर अवलंबून आहेत, व हीं दहा इंद्रियें विषयांवर अवलंबून आहेत; विषयांवांचून इंद्रियें हीं ' इंद्रियें ' होत नाहीत, व इंद्रियांवांचून विषय हे ' विषय ' होत नाहीत. अशा रीतीनें विषय आणि इंद्रियें यांना परस्परांची अपेक्षा आहे, व या अपेक्षेमुळें विषय इंद्रियांहून भिन्न नाहीत; तर तीं दोन्ही एकच आहेत. तसेंच इंद्रियें हीं प्राणापासून भिन्न नाहीत; तर प्राण आणि तीं एकच आहेत. ज्याप्रमाणें पटाला तंतूची अपेक्षा असल्यामुळें पट आणि तंतू एकच आहेत, किंवा रजताच्या भ्रमाला शिंपेची जरूर असल्यामुळें तीं दोन्ही एकच आहेत त्या-प्रमाणेंच वरील गोष्ट आहे.

अध्याय १ पाद १ समाप्त.



शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य

अध्याय १ पाद २

[येथून पहिल्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्ये सात अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी पहिल्या अधिकरणामध्ये आठ सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. १) पहिल्या पादामध्ये ' ब्रह्म ह्यं जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयान्वे कारण आहे ' असे सांगितले असल्यामुळे ' ते ब्रह्म सर्वव्यापी आहे, नित्य आहे, सर्वज्ञ आहे, सर्वशक्तियुक्त आहे ' इत्यादि गोष्टीही अर्थात् सांगितल्यासारख्याच झाल्या. तसेच, वेदान्तवाक्यांमधील कांहीं शब्दांच्या अर्थाबद्दल वाद करून शेवटी त्या वाक्यांत ब्रह्माची चिन्हें स्पष्ट आहेत म्हणून, त्या शब्दांचा तेथें ' ब्रह्म ' हाच अर्थ आहे असेही ठरविले. आतां कांहीं वेदान्तवाक्यांमध्ये ब्रह्माची चिन्हें स्पष्ट दिसत नाहीत; तेव्हां त्या वाक्यांतील कांहीं शब्दांच्या अर्थाबद्दल संशय येतो. तो संशय दूर करावा या हेतूने (सूत्रकारांनी) ह्या दोन पादांना आरंभ केला आहे. छांदोग्य उपनिषदामध्ये ' आत्मा हा मनोमय आहे, त्वाचें प्राण हें शरीर आहे, तो क्रांतिमान् आहे, त्याचें ध्यान करावें ' (छां. ३।१।४।२) असे वाक्य आहे. त्या वाक्यामध्ये जी उपासना सांगितली आहे, ती जीवात्म्याची सांगितली आहे किंवा परमात्म्याची सांगितली आहे याविषयी संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहेः—येथें जीवात्म्याचीच उपासना सांगितली आहे. कारण या वाक्यांत आत्म्याचा मन व प्राण यांच्याशी जो संबंध सांगितलेला आहे तो जीवात्म्यालाच जुळतो; परमात्म्याला जुळत नाही. कारण ' परमात्म्याला प्राण, मन वगैरे कांहीं नाही ' असे श्रुतीवरून समजतें. आतां तुम्ही असे म्हणाल की ' हें सर्व ब्रह्म आहे ' या मागच्या वाक्यांत ब्रह्माचा साक्षात् ब्रह्म-शब्दानें उल्लेख केला आहे; तेव्हां त्याच्या पुढच्या या वाक्यांत जीवात्मा घेतां येणार नाही, तर त्यावर माझें उत्तर असे की मागच्या वाक्यांत ब्रह्म सांगितलें आहे खरें, पण तें कशाकरितां सांगितलें याचा विचार तुम्हीं केला नाही. जी पुढील वाक्यांत उपासना सांगितली आहे ती मनुष्यानें ' शम '-युक्त होऊन करावी असे श्रुतीनें सांगितलें आहे. आतां ती उपासना शमयुक्त होऊन कां करावी याचें कारण सांगितलें पाहिजे; ते सांगण्याकरितां ' हें सर्व ब्रह्म आहे ' हें वाक्य घातलें आहे. तेव्हां ' शम '-युक्त होण्याचें कारण सांगण्याकरितां जर ब्रह्माचा उल्लेख केला आहे तर तेवढ्यावरून ' पुढें सांगितलेली उपासना देखील ब्रह्माचीच आहे ' असें कसे म्हणतां येईल? शिवाय ज्याची उपासना करावी म्हणून सांगितलें आहे तो ' मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर ' आहे असे स्पष्ट सांगितलें आहे; आणि ही तर जीवात्म्याचीच चिन्हें होत. आतां तुम्ही असे म्हणाल की जीवात्मा घेतला तर ' तो सर्वकर्मा आहे, तो सर्वकाम आहे ' ही श्रुति जुळणार नाही. कारण सर्व प्रकारचीं कर्मे व सर्वप्रकारच्या इच्छा जीवात्म्याला संभवत नाहीत; तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, जरी सर्व प्रकारचीं कर्मे व सर्व प्रकारच्या इच्छा एकदम जीवात्म्याला संभवत नाहीत, तरी कांहीं आज, कांहीं उद्या, कांहीं या जन्मी, कांहीं दुसऱ्या जन्मी, अशा रीतीनें संभवतील. तसेच श्रुतीमध्येच ' तो हृदयाच्या आंत आहे, व तांडुळापेक्षांही लहान आहे ' हें जें सांगितलें आहे तेंही जीवात्म्यालाच जुळतें. कारण तो ' हृदयाच्या आंत ' आहे व ' लहान ' ही आहे. पण तें परमात्म्याला मुळीच जुळत नाही. कारण, तो सर्व ठिकाणी असल्यामुळे ' हृदयाच्याच आंत ' आहे असे म्हणतां येत नाही; व तो सर्वापेक्षां मोठा असल्यामुळे ' लहान '

आहे असेंही म्हणतां येत नाही. आतां 'पृथ्वीपेक्षां मोठा' असें जें म्हटलें आहे तें जीवात्म्याला जुळत नाही असें म्हणाल तर तें बरोबर नाही. कारण येथें 'लहान आहे' व 'मोठा आहे' अशा दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत; पण एकच वस्तू एकाच काळीं लहान व मोठी असू शकत नाही; म्हणून यांपैकी एकच गोष्ट घेतली पाहिजे. व ज्याअर्थी 'लहान आहे' ही गोष्ट अगोदर सांगितली आहे त्याअर्थी तीच घेणें चांगलें. आतां 'मोठा आहे' ही गोष्ट जरी जीवात्म्याला मुख्य रीतीनें जुळत नाही तरी अन्य रीतीनें ती जुळवितां येईल. कारण, परमात्मा हा मोठा आहे व जीव आणि परमात्मा ह्यांचें ऐक्य आहे. तेव्हां परमात्म्याचा धर्म जीवाला आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही. आतां, शेवटीं 'हें ब्रह्म होय' असें जें सांगितलें आहे' तेथेंही 'हें' या शब्दानें पूर्वी सांगितलेला जीवात्माच घेऊन त्याचा 'ब्रह्म' या शब्दानें मोठेपणा दाखविला आहे असें समजावें. एकंदरीत 'येथें जीवात्म्याची उपासना सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—येथें ब्रह्माचीच उपासना सांगितली आहे. कारण सर्व ठिकाणीं प्रसिद्ध जें (ब्रह्म) त्याचाच येथें 'मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त' अशा रूपानें उपदेश केला आहे. 'जीवात्म्याची उपासना येथें सांगितली आहे' असें मानलें तर चालू असलेली गोष्ट सोडून एकदम कांहीं तरी भलतेंच सांगितल्यासारखें होईल. आतां 'हें ब्रह्म आहे' या मागील वाक्यांत जो ब्रह्माचा उल्लेख केला आहे तो शमयुक्त होण्याचें कारण सांगण्याकरितां केला आहे खरा, परंतु 'पुढील वाक्यांत त्या ब्रह्माचीच उपासना सांगितली आहे' असें मानलें पाहिजे. कारण मागून ब्रह्माचेंच प्रकरण चालू आहे व मागील वाक्यांत ब्रह्माचा स्पष्ट उल्लेख आहे. परंतु जीवाचें प्रकरणही नाही व त्याचा कोठें स्पष्ट उल्लेखही केला नाही. (सू. २) शिवाय 'येथें ब्रह्माचीच उपासना सांगितली आहे' असें मानण्याचें कारण असें आहे कीं विवक्षित गुण ब्रह्मालाच जुळतात. 'विवक्षित गुण' म्हणजे उपासनेकरितां सांगितलेले धर्म. येथें तो 'सत्यसंकल्प' आहे असें सांगितलें आहे. सत्यसंकल्प म्हणजे ज्याच्या मनांतील गोष्ट सदा खरीच होते, तो होय. आणि असा तर एक परमात्माच आहे. कारण, त्याची शक्ति कोणत्याही वेळीं कोणत्याही कामांत कुंठित होत नाही. आतां जीवात्म्याची शक्ति तशी नाही हें तर आपणा सर्वांना ठाऊकच आहे. तसेंच परमात्म्याला 'आकाशात्मा' असें म्हटलें आहे. आकाशात्मा या शब्दाचे दोन अर्थ आहेतः—ज्याचा आत्मा म्हणजे स्वरूप आकाशाप्रमाणें मोठें आहे, किंवा ज्याचें आकाश हेंच स्वरूप आहे. ह्या दोन्ही अर्थानीं परमात्म्याला 'आकाशात्मा' असें म्हणतां येतें. कारण, तो सर्वव्यापीच आहे. पण जीवाला ह्यांपैकी एकाही अर्थानें आकाशात्मा असें म्हणतां येत नाही. आतां 'तो मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे' हें जरी जीवाचें चिन्ह आहे, तरी जीवाचीं सर्व चिन्हे परमात्म्याला अवश्य संभवतात. कारण परमात्मा हा सर्वांचा ; अर्थात् जीवाचाही) आत्मा आहे असें श्रुतिस्मृतींवरून कळतें. आतां फरक एवढाच कीं ज्या ठिकाणीं जीवात्म्याला संभवण्यासारखें वर्णन परमात्म्याला उद्देशून केलें असेल तेथें सगुण-ब्रह्माची उपासना सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे, व ज्या ठिकाणीं 'त्याला प्राण नाही, त्याला मन नाही, तो शुद्ध आहे' अशा तऱ्हेचें परमात्म्याचें वर्णन केलें असेल तेथें निर्गुण-ब्रह्माची उपासना सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें समजावें. तेव्हां 'येथें परमात्म्याचीच उपासना सांगितली आहे' असें सिद्ध झालें. (सू. ३) शिवाय जीवात्म्याचे धर्म परमात्म्याला जुळवून दाखवितां येतात; पण 'सत्यसंकल्प', 'आकाशात्मा' वगैरे जे परमात्म्याचे धर्म ते मात्र जीवात्म्याला कधीही चांगल्या रीतीनें जुळवून दाखवितां येणार नाहीत. तेव्हां 'येथें

शारीर आत्म्याची उपासना सांगितली आहे ' असें समजू नये. शारीर आत्मा म्हणजे जीवात्मा होय. कारण तो शरीरामध्ये असतो, आतां जरी परमात्माही शरीरामध्ये असतो तरी तो सर्वव्यापी असल्यामुळे शरीराच्या बाहेरही आहे, म्हणून त्या परमात्म्याला ' शारीर ' असें म्हणत नाहीत. आणि जीव हा शरीरामध्येच असतो म्हणून त्यालाच शारीर आत्मा असें म्हणतात. (सू. ४) शिवाय ' येथें जीवात्म्याची उपासना सांगितली नाही ' असें म्हणण्याचें आणखी कारण असें कीं ' मेल्यानंतर ह्याला मी प्रात करून घेईन ' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. आतां या ठिकाणीं प्रापक (प्रात करून घेणारा) जीवच होय. तेव्हां प्राप्य वस्तू ब्रह्मच असली पाहिजे असें निश्चित होतें. कारण ' एकच जीव प्राप्य आणि प्रापक आहे ' असें मानणें बरोबर नाही. शिवाय ज्याची उपासना करावयाची ती वस्तू जो उपासना करणारा त्याहून निराळीच असली पाहिजे. तेव्हां ' येथें परमात्म्याचीच उपासना सांगितली आहे ' असें सिद्ध झालें. (सू. ५) शिवाय शतपथ ब्राह्मणामध्ये हेंच प्रकरण चालूं आहे, व तेथें तर ' जीवात्म्याची उपासना सांगितली आहे ' असें म्हणतांच येत नाही. कारण ' आत्म्याच्या आंत हा हिरण्मय पुरुष आहे ' असें तेथें म्हटलें आहे. आतां आत्मा म्हणजे जीवात्मा होय. तेव्हां त्याचे आंत असणारा पुरुष त्या जीवात्म्याहून निराळाच घेतला पाहिजे. त्याप्रमाणेंच येथेंही जीवात्म्याहून निराळ्याची म्हणजे परमात्म्याची उपासना सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. (सू. ६) भगवद्गीता वगैरे स्मृतींमध्येही ' परमात्मा जीवात्म्याहून निराळा आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां ज्याअर्थी ह्या दोहोंमध्ये भेद आहे त्याअर्थी येथें जीवात्म्याची उपासना न घेतां परमात्म्याचीच उपासना घेतली पाहिजे. शंका :— ' वास्तविक रीतीनें परमात्म्याहून निराळा जीवात्मा नाही ' असें श्रुतिस्मृतींवरून समजतें. तेव्हां येथें जीवात्मा ' उपासक ' आहे, व त्याहून भिन्न असा परमात्मा ' उपास्य ' आहे असें म्हणणें बरोबर नाही. उत्तर :—हें म्हणणें खरें आहे. पण जसें एकाच आकाशाचें घट, पट वगैरे अनेक उपाधींमुळे घटाकाश, पटाकाश वगैरे अनेक भेद कल्पिले जातात, तसेंच शरीरें, इंद्रियें, मन वगैरे उपाधींमुळे वास्तविक एक आत्मा असूनही त्याचे अनेक जीवरूपी भेद कल्पिले जातात. तेव्हां या कल्पित भेदांमुळे ' जीवात्मा उपासक व परमात्मा उपास्य ' असें आत्मज्ञान होण्याचे अगोदर म्हणतां येतें. आत्मज्ञान झालें म्हणजे मात्र असें म्हणतां येत नाही. कारण त्या वेळीं उपासकही कोणी नाही व उपास्यही कोणी नाही. (सू. ७) आतां श्रुतीमध्ये जो ' लहानपणा ' व ' लहान आश्रय ' सांगितला आहे, तो जीवात्म्याचे ठिकाणींच संभवत असल्यामुळे येथें जीवात्म्याचीच उपासना सांगितली आहे असें म्हणशील तर त्यावर आमचें उत्तर :—एखाद्या लहानशा ठिकाणींच नेहमीं असणाऱ्या वस्तूला ' ती वस्तू सर्व ठिकाणीं आहे ' असें कधींही म्हणतां येणार नाही. पण सर्वव्यापी अशा वस्तूला ती सर्व ठिकाणीं असल्यामुळे ती एका लहानशा ठिकाणींही आहे असें एका दृष्टीनें म्हणतां येईल. जसें राम हा पृथ्वीचा राजा असूनही तो अयोध्या-नगरींत राहतो म्हणून त्याला ' अयोध्येचा राजा ' असें म्हणतात. तसेंच परमात्मा जरी सर्व ठिकाणीं आहे तरी त्याची उपासना करितां यावी म्हणून तो ' हृदयाच्या आंत ' आहे असें म्हटलें आहे. परमात्मा सर्वव्यापी असूनही त्याची हृदयाच्या आंतच उपासना करण्याचें कारण असें कीं, त्याची तेथें उपासना केली म्हणजे तो प्रसन्न होतो. जसें आकाश हें मोठें असूनही एखाद्या सुई वगैरे लहानशा वस्तूसंबंधानें ' त्याचा आश्रय लहान आहे, तें लहान आहे ' असा लोकांत व्यवहार होतो, तसेंच उपासनेच्या संबंधानें मात्र ' परमात्म्याचा आश्रय लहान आहे व परमात्मा लहान आहे ' असें म्हटलें

आहे; तें म्हणणें खरें आहे असें समजू नये. तेव्हां येथें जी लोकांची शंका आहे कीं आत्म्याचा जर हृदय आश्रय आहे तर हृदयें अनेक असल्यामुळें ' आत्मेही अनेक आहेत ' असें म्हणावें लागेल, व जे पदार्थ अनेक असतात त्यांना जसे अवयव असतात तसे आत्म्यालाही अवयव आहेत असें कबूल करावें लागेल, व ज्यांना अवयव असतात त्यांचा जसा नाश होत असतो तसा आत्म्याचाही नाश होतो असें मानण्याचा प्रसंग येईल, तर ही शंका बरोबर नाही. कारण ' आत्म्याचा हृदय हा आश्रय आहे हें उपासनेच्या दृष्टीनें म्हटलें आहे, खऱ्या दृष्टीनें नव्हे ' असें आम्हीं वरच सांगितलें आहे. (सू. ८) आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं परमात्म्याचा जर हृदयाशीं संबंध आहे तर जसें हृदयाच्या संबधानें जीवात्म्याला सुख अथवा दुःख होतें तसें परमात्म्यालाही होईल. शिवाय, जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नसल्यामुळें जीवात्म्याला जीं सुखदुःखें होतात तींच परमात्म्यालाही होतील. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—हृदयाच्या संबधामुळें जीवाला जरी सुखदुःख झालें तरी परमात्म्याला होत नाही. कारण जीवात्मा व परमात्मा यांमध्ये भेद आहे. जीवात्मा हा कर्ता व भोक्ता आहे व तो पुण्य-पापें करणारा आहे; म्हणून त्याला सुखदुःखें होतात. पण परमात्मा हा कर्ता नाही किंवा भोक्ताही नाही व तो पुण्यपापें करणाराही नाही म्हणून त्याला सुखदुःखें होत नाहीत. एखाद्या वस्तूला स्वतःच्या अंगी विशेषप्रकारची शक्ति असल्यावांचून नुसत्या दुसऱ्या वस्तूच्या सांनिध्यामुळें त्या वस्तूचें कार्य तिला करितां येत नाही. जसें आकाशाच्या अंगी जळण्याची शक्ती नसल्यामुळें तें आकाश केवळ अग्नीच्या सांनिध्यांत जळत नाही तसेंच हें होय. आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नसल्यामुळें जीवात्म्याची सुखदुःखें परमात्म्यालाच होतात; त्यावर आम्ही त्याला विचारितां कीं ' जीव हा परमात्म्याहून निराळा नाही ' हें त्यानें कसें ठरविलें ? श्रुतीवरून ठरविलें असेल तर श्रुतीमध्ये 'जीवात्म्याला देखील सुखदुःखें होत नाहीत ' असें सांगितलें आहे, तेंही त्याला कबूल केलें पाहिजे. तेव्हां श्रुतीत सांगितल्यामुळें जीवात्म्यालाच जर सुखदुःखें नाहीत तर तीं परमात्म्याला कोठून होणार ? आतां जीवात्मा हा परमात्माच आहे खरा, पण तो परमात्माच आहे असें ज्ञान होण्यापूर्वी जीवाला सुखदुःख होण्याचा संभव आहे असें मानलें तरी त्या वेळीं जीवात्म्याची सुखदुःखें परमात्म्याला होणार नाहीत. कारण अज्ञानानें एखाद्या वस्तूवर जरी दुसरी वस्तू भासली तरी त्या वस्तूच्या धर्माचा पहिल्या वस्तूशीं वास्तविक संबंध नसतो. ' आकाशाला तळ आहे ' असा भास झाला तरी आकाशाला तळ नाहीच. तेव्हां जीवात्मा हा कल्पित असल्यामुळें सुख, दुःख वगैरे जे त्याचे धर्म ते, सत्य असें जें ब्रह्म त्याला कधीही लागणार नाहीत. म्हणून ' परमात्म्याला सुखदुःखें होतील ' ही शंका कोणत्याही रीतीनें घेतां येत नाही.]

पहिल्या पादामध्ये ह्या (जगा-)चे 'जन्मादि ज्यापासून होतात तें ब्रह्म' (१।१।२) ह्या सूत्रानें ' आकाश आदिकरून सर्व जगाच्या जन्म वगैरेचें कारण ब्रह्म आहे ' असें सांगितल्यानें ' तें सर्वव्यापी आहे, नित्य आहे, त्याला सर्व प्रकारचें ज्ञान आहे, त्याच्या अंगीं सर्व प्रकारच्या शक्ती आहेत, आणि तें सर्वांचा आत्मा आहे ' इत्यादि गोष्टीही सांगितल्यासारख्याच झाल्या. तसेंच, कांहीं वेदान्तवाक्यांमध्ये ब्रह्माचीं चिन्हें जरी स्पष्ट सांगितलीं आहेत तरी त्यांतील कांहीं शब्द लोकामध्ये अन्य अर्थीं प्रसिद्ध झाल्यामुळें तीं वाक्यें

ब्रह्मपर आहेत किंवा नाहीत याविषयी संशय उत्पन्न होतो. म्हणून ते शब्द जरी लोकामध्ये (ब्रह्माहून) निराळ्या अर्थी प्रसिद्ध आहेत तरी त्यांचा (येथे) ब्रह्म हाच अर्थ आहे अशाविषयी प्रमाणे दाखवून ' तीं वाक्ये ब्रह्माचेंच प्रतिपादन करणारी आहेत ' असा निर्णय केला. आतां वेदान्तामध्ये दुसरी कांही वाक्ये अशी आहेत कीं, ज्यांमध्ये ब्रह्माची लक्षणें स्पष्ट सांगितलीं नाहीत. तेव्हां त्या वाक्यांविषयी फिरून संशय येतो कीं तीं वाक्ये परब्रह्माचेंच प्रतिपादन करितात किंवा कांही निराळ्या पदार्थाचें प्रतिपादन करितात. म्हणून या (गोष्टी—) चा निर्णय करण्याकरितां (सूत्रकार) दुसऱ्या व तिसऱ्या पादांना आरंभ करितात:—

सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात् ॥ १ ॥

१ जें सर्वत्र प्रसिद्ध त्याचाच (येथे) उपदेश केला आहे म्हणून
(परब्रह्मच येथे उपास्य आहे). (१).

(छांदोग्यश्रुतीमध्ये) असें सांगितलें आहे:—' त्या (ब्रह्मा—)पासून उत्पन्न होणारें, त्यांतच लय पावणारें, आणि त्याचे ठिकाणींच हालचाल करणारें असें हें सर्व जग खरो-खर ब्रह्मच आहे; म्हणून (मनुष्यानें) शमयुक्त होऊन उपासना करावी; पुरुष हा खरो-खर ऋतुरूपीच आहे. ह्या लोकामध्ये पुरुष जसा ऋतु करितो तसाच तो ह्या(लोकां-)तून गेल्यानंतर होतो ' ; (म्हणून) त्यानें ऋतु करावा;—(आत्मा) हा मनोमय आहे त्याचें प्राण हें शरीर आहे; तो भौरूपी आहे ' (छां. १।१४।१-२) इत्यादि. आतां ह्या ठिकाणीं संशय उत्पन्न होतो, तो असा:—येथे मनोमयत्व वगैरे धर्म सांगितले आहेत, तेव्हां त्या सांगण्यानें ' जीवात्मा उपास्य आहे ' असें सांगण्याचा अभिप्राय आहे किंवा ' पर-ब्रह्म उपास्य आहे ' असें सांगण्याचा अभिप्राय आहे ? मग तुझे काय म्हणणें आहे ? माझे म्हणणें असें आहे कीं येथे ' जीवात्मा उपास्य आहे ' असें सांगितलें आहे. कशा-वरून ? अशावरून कीं तो जीवात्मा कार्यकरणांचा अधिपति असल्यामुळे त्याचा मन वगैरेंशी संबंध प्रसिद्ध आहे. पण, ' परब्रह्माचा मन वगैरेंशी संबंध नाही ' हें ' त्याला प्राण नाही, त्याला मन नाही, तो शुद्ध आहे ' [मुं. २।१।२] इत्यादि श्रुतीवरून

१. कामक्रोधादिविकाररहित.
 २. ऋतु म्हणजे संकल्प किंवा उपासना.
 ३. ह्या जन्मीं मनुष्य ज्याची उपासना करितो त्याचाच जन्म गेल्यानंतर त्याला प्राप्त होतो.
 ४. मन हेंच ज्याला उपाधि आहे असा.
 ५. कांतीनें युक्त.
 ६. कार्य म्हणजे शरीर व करण म्हणजे इंद्रिये.
- शां. भा.....१८

सिद्ध आहे. शंका:—‘ हें सर्व [जग] खरोखर ब्रह्म आहे ’ (छां. ३।१।१) या वाक्यांत ब्रह्म हें साक्षात् (ब्रह्म या) शब्दानेंच सांगितलें असल्यामुळें ‘ येथें जीवात्मा उपास्य असावा ’ अशी शंका कशी येते ? उत्तर:—हा दोष (माझेवर) येत नाही. कारण हें वाक्य ‘ ब्रह्माची उपासना करावी ’ असा विधि सांगणारें नव्हे; तर ‘ मनुष्यानें शमयुक्त असावे ’ असा विधि सांगणारें आहे. श्रुतीकडे पहा:—‘ ज्याअर्थी त्या (ब्रह्मा-) पासून उत्पन्न होणारें, त्यांतच लय पावणारें, आणि त्याचे ठिकाणींच हालचाल करणारें असें हें सर्व जग खरोखर ब्रह्मरूपच आहे, त्याअर्थी (मनुष्यानें) शमयुक्त होऊन उपासना करावी ’ (छां. ३।१।१) असें श्रुति सांगते; म्हणजे या सांगण्याचा अर्थ असा आहे कीं, ज्याअर्थी विकारसमुदायरूपीं सर्व जग त्या ब्रह्मापासून उत्पन्न होत असल्यामुळें, त्यांतच लय पावत असल्यामुळें, व त्याचे ठिकाणींच हालचाल करीत असल्यामुळें ब्रह्मरूपींच आहे, त्याअर्थी (मनुष्यानें) शमयुक्त होऊन उपासना करावी. कारण, ज्या ठिकाणीं सर्व एकरूपच आहे त्या ठिकाणीं इच्छा वगैरे धर्म संभवत नाहींत. तेव्हां हें वाक्य ‘ (मनुष्यानें) शमयुक्त असावे ’ असा विधि सांगत असतां तें ‘ ब्रह्माची उपासना करावी ’ असा नियम सांगत आहे असें म्हणतां येत नाहीं. उपासना करण्या-विषयींचा विधि ‘ त्यानें क्रतु करावा ’ या वाक्यानें सांगितला आहे. क्रतु या शब्दाचा अर्थ ‘ संकल्प ’ म्हणजे ‘ ध्यान ’ असा आहे. आणि ‘ या क्रतूचा विषय कोण ’ हें सांगावे म्हणून ‘ तो (आत्मा) मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे ’ (छां. ३।१।२) या वाक्यांत जीवाचें चिन्ह सांगितलें आहे. म्हणूनच मी म्हणतो कीं येथें जीवाचीच उपासना (सांगितली) आहे. तसेंच ‘ तो सर्वकर्मा आहे, तो सर्वकाम आहे ’ (छां. ३।१।४) इत्यादि श्रुतींत सांगितलेले सर्वकर्मत्व वगैरे धर्मही (जीवाला) क्रमाक्रमानें संभवत असल्यामुळें जीवासंबंधानें जुळतात. तसेंच हृदयाच्या आंत असणारा हा माझा आत्मा भातापेक्षां किंवा जवापेक्षां अधिक लहान आहे ’ (छां. ३।१।३) या श्रुतीमध्ये सांगितलेले ‘ हृदयाच्या आंत असणें ’ व ‘ अधिक लहान असणें ’ हे धर्म अंकुशाच्या अणकुचीएवढा जो जीव त्याच्या संबंधानें जुळतात, अमर्यादित असें जें ब्रह्म त्याच्या संबंधानें जुळत नाहींत. शंका:—‘ पृथ्वीपेक्षां मोठा ’ (छां. ३।१।३) इत्यादि श्रुतींत सांगितलेले धर्म देखील मर्यादित अशा जीवासंबंधानें जुळत नाहींत. उत्तर:—लहानपणा आणि मोठेपणा यांमध्ये विरोध असल्यामुळें हे दोन धर्म एकाच वस्तूचे ठिकाणीं

७. सामान्यतः एक वाक्य एकच गोष्ट सांगतें; दोन गोष्टी सांगत नाहीं. तेव्हां, या वाक्यांत शमाचा व उपासनेचा असे दोन विधी सांगितले आहेत असें मानतां येत नाहीं.

८. सर्वकर्मा म्हणजे सर्व कर्में करणारा, व सर्वकाम म्हणजे सर्व इच्छा करणारा.

९. जीव जरी सर्व कर्में व सर्व इच्छा एकदम करीत नाहीं तरी कांहीं आज, कांहीं उद्यां, कांहीं या जन्मामध्ये, कांहीं पुढील जन्मामध्ये अशा रीतीनें तो सर्व कर्में व सर्व इच्छा क्रमाक्रमानें करूं शकतो.

(मुख्य रीतीने आहेत असे) तर (कोणालाही) मानतां येणार नाही. तेव्हां त्या दोहों-पैकी एकच धर्म (त्या वस्तूला मुख्य रीतीने) आहे असे मानले पाहिजे. आतां, तो धर्म लहानपणा हाच मानला पाहिजे; कारण, हाच धर्म श्रुतीमध्ये अगोदर सांगितला आहे. आतां, मोठेपणा हा धर्म देखील जीव ब्रह्माशी एक असल्यामुळे जीवाला (गौण रीतीने) असू शकेल. यावरून ' हें वाक्य जीवाविषयी आहे ' असे निश्चित झाले असतां ' हें ब्रह्म होय ' (छां. ३।१।४) या श्रुतीने जें शेवटी ' ब्रह्माचें प्रतिपादन केले आहे, तें देखील ' हें ' हें सर्वनाम पूर्वी सांगितलेल्या जीवाचा परामर्श करणारे असल्यामुळे जीवाचेंच होय. तेव्हां ह्या ठिकाणी मनोमयत्व वगैरे धर्म सांगितल्याने जीवाचीच उपासना करावी असे सांगितले आहे (असे सिद्ध झाले). या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर:— ' मनोमयत्व वगैरे धर्माच्या योगाने परब्रह्मच ह्या ठिकाणी उपास्य आहे ' असे सांगितले आहे. कशावरून ? ' सर्वत्र जें प्रसिद्ध त्याचाच येथे उपदेश केला आहे म्हणून '. सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये जें प्रसिद्ध जगाचें कारण, जें ब्रह्म या शब्दानें दाखविले जातें, आणि जें ह्या श्रुतीच्या आरंभी ' हें सर्व जग खरोखर ब्रह्मच आहे ' (छां. ३।१।१) या वाक्यांत सांगितले आहे, तेंच (पुढें उपासनेकरितां) मनोमयत्व वगैरे धर्मांनी युक्त असे सांगितले आहे असे मानणे योग्य आहे, आणि असे मानले तरच ' चाट्ट असलेली गोष्ट सोडली, आणि नवीनच एक गोष्ट आरंभिली ' हे दोन दोष येणार नाहीत. शंका:— ' शमयुक्त असावे ' हा विधि सांगण्याच्या उद्देशानेच श्रुतीच्या आरंभी ब्रह्म सांगितले आहे, ब्रह्म सांगण्याच्या उद्देशाने तें सांगितले नाही असे मी पूर्वीच म्हटले आहे. उत्तर:— ' शमयुक्त असावे ' हा विधि सांगण्याच्या उद्देशाने जरी ब्रह्म सांगितले आहे तरी मनोमयत्व वगैरे धर्म सांगतेवेळी तेंच ब्रह्म जवळ आहे. जीवाविषयी म्हटले तर तो जवळही नाही, किंवा साक्षात् (जीव-) शब्दानेही सांगितला नाही असा हा (जीव घेण्यांत आणि ब्रह्म घेण्यांत) मोठा फरक आहे. (१)

१०. मोठेपणा हा वास्तविक ब्रह्माचा धर्म आहे; पण जेव्हां जीव मुक्त होतो तेव्हां तो ब्रह्मरूपी होतो; म्हणून त्या वेळी जीवाला हा ब्रह्माचा मोठेपणा प्राप्त होतो. तेव्हां या दृष्टीने जीव जरी वास्तविक लहान आहे तरी ' तो मोठा आहे ' असे गौण रीतीने म्हणतां येतें.

११. मनोमय या सामासिक शब्दाचा अर्थ ' मन हेंच ज्याला उपाधि आहे तो ' असा आहे. आतां या समासांत ' ज्याला ' हें जें सर्वनाम लुप्त झाले आहे तें जवळ असलेल्याचाच परामर्श करतें, व जवळ (म्हणजे मागील वाक्यांत) ब्रह्मच साक्षात् ब्रह्म या शब्दाने सांगितलेले आहे. तेव्हां मनोमय म्हणजे ब्रह्मच असा निश्चय होतो.

१२. म्हणजे मागील वाक्यांतही जीव सांगितला आहे.

१३. म्हणजे या वाक्यांतही जीव सांगितलेला नाही.

विवक्षितगुणोपपत्तेश्च ॥ २ ॥

२ विवक्षित गुण ब्रह्मालाच संभवतात म्हणूनही (परब्रह्मच येथें उपास्य आहे). (१)

विवक्षित (गुण) म्हणजे जे (गुण) सांगावे अशी इच्छा केली जाते ते. जरी वेद अपौरुषेय असल्यामुळे (त्या वेदामध्ये) वक्ता नाही व म्हणून (तेथे) इच्छारूप पदार्थ (मुख्य रीतीने असणे) संभवत नाही, तथापि ग्रहणरूप फलाच्या योगाने तो पदार्थ (वेदामध्ये) गौण रीतीने आहे असे म्हणता येते^२. कारण, लोकामध्ये जे ' ग्राह्य आहे ' अशा रीतीने शब्दांनी सांगितले जाते त्याला ' विवक्षित ' असे म्हणतात; व जे ' ग्राह्य नाही ' असे सांगितले जाते त्याला ' अविवक्षित ' असे म्हणतात. तसेच, वेदामध्येही जे ग्राह्य म्हणून सांगितले आहे; ते विवक्षित होय, आणि (त्याहून) जे अन्य ते अविवक्षित होय. आतां, ' एखादी गोष्ट ग्राह्य आहे किंवा नाही ' हे ' वेदवाक्यांचे त्याविषयी तात्पर्य आहे की नाही ' हे पाहिले असतां समजते. तेव्हां सत्यसंकल्पत्व वगैरे जे धर्म येथे विवक्षित आहेत म्हणजे उपासनेमध्ये ग्राह्य म्हणून सांगितले आहेत ते परब्रह्माचे ठिकाणीच संभवतात. सत्यसंकल्पत्व हा जो धर्म तो उत्पात्ति, स्थिति आणि लय या तिन्ही कार्णीही परमात्म्याची शक्ति अकुंठित असल्यामुळे परमात्म्यालाच संभवतो आणि ' पांपापासून मुक्त असा जो आत्मा ' (छां. ८।७।१) इत्यादि श्रुतीमध्येही ' तो सत्यकाम आहे ', ' सत्यसंकल्प आहे ' वगैरे परमात्म्याचेच धर्म म्हणून सांगितले आहेत. ' आकाशात्मा ' या शब्दाचा अर्थ ' ज्याचे आकाशाप्रमाणे स्वरूप आहे ' असा आहे. सर्वव्यापित्व वगैरे धर्म ब्रह्माचे असल्यामुळे ' ब्रह्म आकाशासारखे आहे ' असे म्हणणे संभवते. ' पृथ्वीपेक्षा मोठा ' (छां. ३।१४।३) इत्यादि श्रुतीही (तो सर्वव्यापी आहे) हेच दाखविते. जेव्हां (' आकाशात्मा ' या शब्दाचा) ' ज्याचे आकाश हे स्वरूप आहे ' असा अर्थ करितात, तेव्हाही आकाशस्वरूपत्व

१. मनुष्याने किंवा ईश्वराने न केलेला असा.

२. वेदामध्ये जी गोष्ट सांगितली असते ती सांगण्याचे फल ' आपण ती गोष्ट ध्यावी ' हेच होय. तेव्हां वेदापासून जी गोष्ट आपल्याला ध्यावयाची असते ती गोष्ट सांगण्याची कोणत्या तरी वक्त्याची इच्छा आहे, म्हणजे वक्त्याला ती गोष्ट विवक्षित आहे असे गौण रीतीने म्हणता येते.

३. सत्यसंकल्प म्हणजे जो मनांत आणलेली गोष्ट सदा खरी करतो तो.

४. सत्यकाम म्हणजे जो आपली इच्छा सदा खरी (म्हणजे पूर्ण) करतो तो.

५. पहिल्या सूत्राच्या आरंभी जे छांदोग्य उपनिषदांतील वाक्य दिले आहे त्यांतच ' तो भारूपी आहे ' याच्या पुढे ' तो सत्यसंकल्प आहे, तो आकाशात्मा आहे, तो सर्वकर्मा आहे ' वगैरे सांगितले आहे.

हा धर्म ब्रह्म सर्व जगाचें कारण आणि सर्वस्वरूपी असल्यामुळे ब्रह्मालाच संभवतो. आणि म्हणूनच (श्रुतीमध्ये) ' तो सर्वकर्मा आहे, तो सर्वकाम आहे ' (छां. ३।१४।४) इत्यादि सांगितले आहे. याप्रमाणें उपासनेला जे धर्म विवक्षित आहेत ते ब्रह्माचे ठिकाणी जुळतात. आतां ' तो मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे ' हें जीवाचें चिन्ह आहे व तें ब्रह्माचे ठिकाणी जुळत नाही असें जें तूं म्हटलेंस त्यावर आम्ही म्हणतो कीं, तेंही चिन्ह ब्रह्माचे ठिकाणी जुळतें, कारण ब्रह्म हें सर्वांचा आत्मा असल्यामुळे मनोमयत्व वगैरे जे जीवाचे धर्म ते ब्रह्माचेही आहेतच; आणि याच गोष्टीला अनुसरून ब्रह्माविषयी पुढील श्रुती व स्मृती आहेत :— ' तूं (परमात्मा) स्त्री आहेस, तूं पुरुष आहेस, तूं कुमार आहेस, आणि तूं कुमारी आहेस; तूंच म्हातारा होऊन काठी घेऊन चालतोस, तूंच उत्पन्न झालेला आहेस, तूंच उत्पन्न होऊन चोहोंकडे आपलीं तोंडे करतोस ' (श्वे. ४।३); त्या (ब्रह्मा-) चे हातपाय चोहोंकडे आहेत, त्याचे डोळे, मस्तकें व मुखें चोहोंकडे आहेत, त्याचे कान चोहोंकडे आहेत आणि तें (ब्रह्म) ह्या लोकामध्ये सर्वाना व्यापून राहिलें आहे ' (श्वे. ३।१६). आता ' त्याला प्राण नाही, त्याला मन नाही, तो शुद्ध आहे ' (मुं. २।१।२) ही (तूं दाखविलेली) श्रुति निर्गुण ब्रह्माविषयी आहे, आणि ' तो मनोमय आहे, त्याचे प्राण हें शरीर आहे ' (छां. ३।१४।२) ही प्रकृत श्रुति सगुण ब्रह्माविषयी आहे इतकाच (काय तो) फरक आहे. तेव्हां विवक्षित धर्म (ब्रह्माचे ठिकाणी) जुळतात म्हणून ' परब्रह्मच येथें उपास्य रूपानें सांगितले आहे ' असें निश्चित होतें. (२)

अनुपपत्तेस्तु न शरीरः ॥ ३ ॥

३ परंतु ज्याअर्थी (विवक्षित धर्म) जुळत नाहीत त्याअर्थी (मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो आत्मा तो) शरीर नव्हे. (१)

पूर्वसूत्रांत ' विवक्षित धर्म ब्रह्माचे ठिकाणी जुळतात ' असें सांगितले. आतां ह्या सूत्रांत ' शरीर आत्म्याचे ठिकाणी ते जुळत नाहीत ' असें (सूत्रकार) सांगतात. (सूत्रांतील) ' परंतु ' हा शब्द (संस्कृत ' तु ' हा शब्द) 'निश्चय' या अर्थी आहे. पूर्वी सांगितलेल्या रीतीनें (प्रकृत श्रुतीमध्ये) मनोमयत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त असें ब्रह्मच सांगितले आहे; शरीर म्हणजे जीव सांगितला नाही. कारण कीं ' तो सत्यसंकल्प आहे, त्याचें आकाशाप्रमाणें स्वरूप आहे, त्याला वाणी नाही,

१. शरीर आत्मा म्हणजे जो शरीरांत राहतो तो (जीवात्मा.)

२. वाणी शब्दानें डोळे, कान वगैरे इतर इंद्रियेही ध्यावीं, कारण परमात्म्याला कोणतेंच इंद्रिय नाही.

त्याला आदर नाही, तो पृथ्वीपेक्षां मोठा आहे ' वगैरे धर्म शारीर आत्म्याचे ठिकाणी सहज रीतीने जुळत नाहीत. (सूत्रांतील) ' शारीर ' या शब्दाचा ' शरीरामध्ये असणारा ' असा अर्थ आहे. शंका:—ईश्वर देखील शरीरामध्ये असतो. (उत्तर:—) ' शरीरामध्ये असतो ' हे खरे आहे, परंतु फक्त शरीरामध्येच असतो असे नाही. कारण (तो) ' पृथ्वीपेक्षां मोठा, अंतरिक्षापेक्षां मोठा ' (छां. ३।१४।३) ' आकाशाप्रमाणे सर्वव्यापी आणि नित्य आहे ' या श्रुतीमध्ये ' ईश्वर सर्वव्यापी आहे ' असे सांगितले आहे. परंतु जीव हा फक्त शरीरामध्येच असतो. कारण (तो सुखदुःखांचा भोक्ता असल्यामुळे) सुखदुःखोपभोग घेण्याचे साधन जे शरीर त्याहून अन्य ठिकाणी असू शकत नाही. (३)

कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च ॥ ४ ॥

४ ' (एक) कर्म (आहे) आणि (दुसरा) कर्ता (आहे) ' असा उल्लेख आहे; म्हणूनही (मनोमयत्व वगैरे धर्मांनी युक्त जो आत्मा तो शारीर नव्हे). (१)

आणखी ह्या कारणास्तव मनोमयत्व वगैरे धर्मांनी युक्त जो आत्मा तो शारीर नव्हे. कारण ' ह्या (शरीरां-) तून निघून मी ह्या (ब्रह्मा-) प्रत प्राप्त होईन ' (छां. ३।१४।४) या श्रुतीमध्ये ' (एक) कर्म (आहे) आणि (दुसरा) कर्ता (आहे) ' असा उल्लेख आहे. ' ह्याप्रत ' या शब्दाने ' मनोमयत्व वगैरे धर्मांनी युक्त आणि उपास्य असा जो प्रकृत (ब्रह्मरूप) आत्मा तो (उपासनेचे) कर्म आहे म्हणजे तो (उपासनेच्या योगाने) प्राप्त करून घेण्यास योग्य आहे ' असा त्याचा उल्लेख केलेला आहे. आणि ' प्राप्त होईन ' या शब्दाने उपासना करणारा जो शारीर (जीव) तो उपासनेचा कर्ता म्हणजे ' (उपासनेच्या योगाने) प्राप्त करून घेणारा ' असा उल्लेख केलेला आहे. ' ह्याप्रत प्राप्त होईन ' म्हणजे ' ह्याला प्राप्त करून घेईन ' असा अर्थ होय. आतां दुसरा उपाय असतांना ' (एकाच वेळी) एकाच वस्तूचा कर्म आणि कर्ता अशा दोन्ही रूपाने निर्देश केला आहे ' असे मानणे योग्य नव्हे. तसेच उपास्य व उपासक यांमधील संबंधही भिन्न वस्तूंमध्येच असतो; म्हणूनही मनोमयत्व वगैरे धर्मांनी युक्त जो आत्मा तो शारीर नव्हे. (४)

३. आदर म्हणजे इच्छा, परमात्मा नित्यतृप्त असल्यामुळे त्याला कोणतीच इच्छा नाही.

१. परमात्माच येथे उपास्य आहे असे मानणे हा दुसरा उपाय होय.

शब्दविशेषात् ॥ ५ ॥

५ शब्द भिन्न आहेत म्हणून—(ही मनोमयत्व वगैरे धर्मांनी युक्त जो आत्मा तो शरीर नव्हे). (१)

आणखी या कारणास्तवही मनोमयत्व वगैरे धर्मांनी युक्त जो आत्मा तो शरीरा-हून निराळा आहे. कारण दुसऱ्या एका श्रुतीमध्ये हेच प्रकरण चालू असून तेथे भिन्न शब्द घातले आहेत. उदा० ' जसा ' व्रीहि किंवा जंव किंवा श्यामाक किंवा श्यामाक—तंडुल असतो तसा हा आत्म्यामध्ये सुवर्णमय पुरुष आहे ' (श० ब्रा० १०।६।३।२). या श्रुतीमध्ये शरीर आत्म्याचा वाचक जो ' आत्म्यामध्ये ' हा सप्तम्यन्त शब्द ल्याहून मनोमयत्व वगैरे धर्मांनी युक्त अशा आत्म्याचा वाचक जो प्रथमान्त ' पुरुष ' शब्द तो भिन्न म्हणजे निराळा आहे. तेव्हा ' त्या दोहोंमध्ये भेद आहे ' असे सिद्ध होतें. (५)

स्मृतेश्च ॥ ६ ॥

६ स्मृतीवरूनही (त्या दोहोंमध्ये भेद आहे असे सिद्ध होतें). (१)

“ हे अर्जुना, इश्वर (आपल्या) मायेनें सर्व प्राण्यांना ' जणू काय ते यंत्रावर चढविले आहेत ' अशा रीतीनें फिरवीत सर्व प्राण्यांच्या हृदयांमध्ये राहतो ” (भ० गी० १८।६१) इत्यादि स्मृती देखील ' शरीरात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत ' असे दर्शवितात. शंकाः—' परंतु विवक्षित धर्म जुळत नाहीत म्हणून मनोमयत्व वगैरे धर्मांनी युक्त जो आत्मा तो शरीर नव्हे ' (१।२।३) इत्यादि सूत्रांनी ज्याचा तुम्ही निषेध करित आहां तो हा परमात्म्याहून भिन्न असा शरीर आत्मा कोण आहे ? ' ह्याहून दुसरा कोणी पाहणारा नाही, ह्याहून दुसरा कोणी जाणणारा नाही ' (बृ० ३।७।२३) इत्यादि श्रुती तर ' परमात्म्याहून निराळा असा आत्मा नाहीच ' म्हणून सांगतात. त्याप्रमाणेच ' हे अर्जुना ! सर्व शरीरांमध्ये जीव म्हणून जो आहे तो देखील मीच आहे असे समज ' (भ० गी० १३।२) इत्यादि स्मृतीही ' परमात्म्याहून निराळा शरीर आत्मा नाही ' असेच सांगतात. उत्तर :—तू म्हणतोस तें खरें आहे. पण परमात्मा ' देह, इंद्रिय, मन व बुद्धि ' या उपाधींनी मर्यादित झाला म्हणजे त्यालाच अज्ञानी लोक ' शरीर ' असे गौण रीतीनें म्हणतात. जसे आकाश हें अमर्यादित असूनही घट, कमंडलु वगैरे उपाधींच्या योगाने मर्यादित आहे

१. श्यामाक नांवाचें एक धान्य आहे. याला मराठीत ' सांवा ' असें म्हणतात.
२. श्यामाक नामक धान्याचा तांदूळ.

असें भासते, तसाच हा वरील प्रकार होय. तेव्हां या (मिथ्या मर्यादितपणा—) मुळें एकाच परमात्म्याचा ' तो कर्ता आहे व कर्मही आहे ' असा व्यवहार, जोंपर्यंत ' तें तूं आहेस ' (छां० ६।८।७) या (महावाक्या—) वरून ' आत्मा एक आहे ' असें ज्ञान झालें नाहीं तोंपर्यंत विरुद्ध होत नाहीं. परंतु ' आत्मा एक आहे ' असें एकदां ज्ञान झालें म्हणजे मात्र बंध, मोक्ष वगैरे सर्व व्यवहार बंद होतात. (६)

अर्भकौकस्त्वात्तद्व्यपदेशाच्च नेति चेन्न निचार्यत्वादेवं व्योमवच्च ॥ ७ ॥

७ अल्प आश्रय (सांगितला) असल्यामुळें आणि त्याचा निर्देश केल्यामुळे (येथें परमात्मा सांगितला) नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण परमात्माच अशा रीतीनें ध्येय आहे असें सांगितलें आहे; आणि आकाशाप्रमाणें (हें समजावें). (१)

' अल्प ' (संस्कृत 'अभक') याचा अर्थ ' मर्यादित ' ; ' आश्रय ' (संस्कृत ' ओकस् ') याचा अर्थ ' आधार '. ' हृदयाच्या आंत असणारा हा माझा आत्मा ' (छां० ३।१४।३) या श्रुतीमध्ये मर्यादित आधार सांगितला आहे; तसेंच ' व्रीहि व जंबस यांहून अधिक लहान ' (छां० ३।१४।३) या श्रुतीमध्ये लहानपणाचा प्रत्यक्ष (' लहान ' या) शब्दानें निर्देश केला आहे; म्हणून अंकुशाच्या अणकुचीएवढा जो शारीर जीव तोच येथें सांगितला आहे, सर्वव्यापी परमात्मा येथें सांगितला नाहीं असें जें तूं म्हटलें आहेस त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही म्हणतो कीं हा दोष आमचेवर येत नाहीं. मर्यादित अशा प्रदेशांत राहणाऱ्या (शारीर आत्म्या—) च्या संबधानें ' तो सर्वव्यापी आहे ' असा निर्देश कोणत्याही रीतीनें जुळत नाहीं; परंतु सर्वव्यापी परमात्मा हा सर्व ठिकाणीं असल्यामुळें त्याच्या संबधानें ' तो मर्यादित प्रदेशांत आहे ' असा एका दृष्टीनें निर्देश संभवतो. उदा० (राम हा) संपूर्ण पृथ्वीचा राजा असूनही त्याचे संबधानें लोक ' तो अयोध्येचा राजा आहे ' असा निर्देश करितात. शंका:— बरें तर, ईश्वर हा सर्वव्यापी असून त्याचेसंबधानें ' त्याचा आश्रय अल्प आहे व तो लहान आहे ' असा निर्देश कोणत्या दृष्टीनें केला आहे ? उत्तर:— ध्यानाच्या दृष्टीनें त्याचा अशा रीतीनें निर्देश केला आहे. जसें विष्णू हा सर्वव्यापी असूनही त्याचें शालग्रामामध्ये ध्यान करितात, तसें अल्पत्व वगैरे धर्माच्या समुदायानें युक्त अशा ईश्वराचें त्या हृदयरूपीं कमलामध्ये ध्यान करावें असें सांगितलें आहे. कारण तेथेंच बुद्धीला त्याचें ग्रहण करतां येतें. ईश्वर जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्या (हृदयाचे) ठिकाणीं त्याची उपासना केली असतां तो प्रसन्न होतो (म्हणून ध्यानाचे दृष्टीनें ईश्वरासंबधानें ' तो हृदयाच्या आंत आहे ' असा निर्देश केला आहे), आणि हा निर्देश आकाशाप्रमाणें जाणावा. जसें, आकाश हें सर्वव्यापी आहे, तरी सुईचें टोंक वगैरे वस्तूच्या दृष्टीनें

पाहिले असतां आकाशासंबंधाने ' त्याचा आश्रय मर्यादित आहे व ते लहान आहे ' असा निर्देश करतां येतो, त्याप्रमाणेच ब्रह्माविषयीही समजावे. तेव्हां ध्यानाच्या दृष्टीने 'ब्रह्माचा आश्रय मर्यादित आहे, व ब्रह्म लहान आहे ' असे म्हटले आहे; पारमार्थिक दृष्टीने म्हटले नाही. आतां येथे (लोक) जी शंका घेतात की ' ज्यांचे निरनिराळे आश्रय असतात अशा पोपट वगैरे प्राण्यांचे ठिकाणी जसे अनेकत्व, सावयवत्व, अनित्यत्व वगैरे दोष आढळतात, तसे ब्रह्माचा ' हृदय ' हा आश्रय असल्यामुळे व प्रत्येक शरीरामध्ये हृदय भिन्न भिन्न असल्यामुळे ब्रह्माचे ठिकाणी हे दोष येतील ' त्या शंकेचेही निराकरण (वरील म्हणण्याने) झाले. (७)

संभोगप्राप्तिरिति चेन्न वैशेष्यात् ॥ ८ ॥

८ (परमात्म्याला) संभोगांची प्राप्ति येते असे म्हणशील तर तसें नाही. कारण, (जीवात्मा व परमात्मा यांमध्ये) भेद आहे. (१)

पूर्वपक्षः-- आकाशाप्रमाणे सर्वव्यापी अशा ब्रह्माचा सर्व प्राण्यांच्या हृदयांशी संबंध आहे म्हणून आणि ब्रह्म हे चैतन्यरूपी असल्यामुळे शारीर आत्म्याहून भिन्न नाही म्हणून ब्रह्माला देखील शारीर आत्म्यासारखेच सुख दुःख वगैरे उपभोग प्राप्त होतील. शिवाय, परमात्मा आणि शारीर आत्मा यांमध्ये ऐक्यही आहे. कारण, ' परमात्म्याहून निराळा असा संसारी आत्मा कोणी नाहीच ' असे ' ह्याहून दुसरा कोणी जाणणारा नाही ' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुतींवरून समजते. तेव्हां परमात्म्यालाच संसारांतील भोगांची प्राप्ति होते. या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तरः--हें तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण (परमात्मा व जीवात्मा या दोहोंमध्ये) भेद आहे, याचा अर्थः--' सर्व प्राण्यांच्या हृदयांशी ब्रह्माचा संबंध आहे म्हणून शारीर आत्म्यासारखे ब्रह्मालाही भोग प्राप्त होतील ' असे कदापि होणार नाही. कारण, शारीर आत्मा व परमात्मा या दोहोंमध्ये भेद आहे. त्यांपैकी एक कर्ता, भोक्ता, पुण्यपापे संपादन करणारा आणि सुखदुःखांचा अनुभव घेणारा असा आहे; आणि दुसरा त्याच्या उलट, म्हणजे पापराहितत्व वगैरे धर्मांनी युक्त असा आहे. अशा प्रकारचा या दोघांमध्ये भेद असल्यामुळे यांपैकी एकालाच भोग प्राप्त होतात; दुसऱ्याला होत नाहीत. वस्तूंच्या शक्ती काय आहेत हे ध्यानांत न आणितां फक्त त्या एकमेकांजवळ आहेत म्हणून त्यांचा परस्परांच्या कार्यांशी संबंध होतो असे

१. निरनिराळ्या पिंजऱ्यांमध्ये असलेले पोपट अनेक असतात, व त्यांना चौच, डोळे, कान वगैरे अवयव असतात, व ते मरण पावतात, असे आपण पाहतो. त्याप्रमाणे निरनिराळ्या हृदयामध्ये असणारे ब्रह्मही अनेक होईल, अवयवांनी युक्त होईल व विनाशी होईल.

२. ' ब्रह्माचा हृदय हा आश्रय खरा नव्हे, ध्यानाकरितां कल्पिलेला आहे ' असे वर म्हटले आहे; म्हणून या कल्पित आश्रयाच्या योगाने ब्रह्माला वरील दोष लागत नाहीत.

मानलें तर ' आकाश वगैरे वस्तूही (अग्नि जवळ असल्यामुळें) जळतात ' असें म्हणावें लागेल. ' सर्वव्यापी असे अनेक आत्मे आहेत ' असें म्हणणाऱ्या (लोकां—) नाही वरील शंका व समाधान हीं सारखींच लागूं पडतात. आतां ' (जीवात्मा व परमात्मा यांमध्ये) ऐक्य असल्यामुळें म्हणजे ब्रह्माहून निराळा असा दुसरा आत्मा नसल्यामुळें शारीर आत्म्याला जे भोग प्राप्त झाले ते भोग ब्रह्मालाही प्राप्त झालेच ' असें जें पूर्व-पक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्यावर आमचें उत्तर:—अगोदर त्या शहाण्याला आम्ही असें विचारतों कीं ' (ब्रह्माहून) दुसरा आत्मा नाही ' असा जो तूं निश्चय केलास तो कशावरून केलास ? ' तें तूं आहेस ' (छां. ६।८।७) ' मी ब्रह्म आहे ' (बृ. १।४।१०) ' ह्याहून दुसरा कोणी जाणणारा नाही ' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि शाखांवरून केला, असें म्हणशील तर शास्त्रीय गोष्ट जशी शास्त्रांत सांगितली असेल तशीच घेतली पाहिजे. ती अर्धजरतीय न्यायानें घेतां येणार नाही. शास्त्र बघशील तर ' तें तूं आहेस ' (छां. ६।८।७) हें शास्त्र ' पापरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जें ब्रह्म तेंच शारीर आत्म्याचें स्वरूप आहे ' असें सांगून ' शारीर आत्म्यालाच मुळीं भोग प्राप्त होत नाहीत ' असें सांगतें. मग त्या (शारीर आत्म्या—) च्या भोगानें ब्रह्माला भोगांची प्राप्ति कोठून होणार ? आतां, ' शास्त्रावरून शारीर आत्म्याचें ब्रह्मार्थी ऐक्य मला समजलें नाही ' असें म्हणशील तर मग (असें समज कीं) शारीर आत्म्याला जे भोग प्राप्त होतात ते मिथ्या ज्ञानामुळें होतात; त्यांचा परमार्थरूपी ब्रह्मार्थी कांहींएक संबंध नाही. अज्ञानी लोक ' आकाशाला तळ आहे व तें मळकट आहे ' अशी कल्पना करितात; परंतु त्यामुळें आकाश हें वास्तविक रीतीनें तळ व मळकटपणा यांनीं कधींही युक्त होत नाही. हेंच सूत्रकार सांगतात:— ' तसें नाही; कारण भेद आहे '. याचा अर्थ:—शारीर आत्मा व परमात्मा यांमध्ये जरी ऐक्य आहे तरी ' शारीर आत्म्याला भोग प्राप्त झाल्यानें ब्रह्माला भोग प्राप्त होतात ' असें म्हणतां येत नाही. कारण, भेद आहे, (म्हणजे) मिथ्याज्ञान आणि सत्यज्ञान यांमध्ये भेद आहे. मिथ्याज्ञानामुळें ' शारीर आत्म्याला भोग प्राप्त होतात ' अशी कल्पना

१. ' आत्मे अनेक आहेत ' असें जरी मानलें तरी ते सर्व आत्मे सर्वव्यापी असल्यामुळें देवदत्ताचा जीवात्मा हा यज्ञदत्त वगैरे सर्वांच्या शरीरामध्ये आहेच. तेव्हां, अर्थांतच देवदत्ताच्या जीवात्म्याचा यज्ञदत्ताच्या शरीरार्थी संबंध असल्यामुळें यज्ञदत्ताचीं सुखदुःखें देवदत्ताला आपल्या शरीरामध्ये झालीं पाहिजेत ही शंका येणारच. तसेंच, या शंकेचें उत्तरही असेंच दिलें पाहिजे कीं देवदत्ताच्या जीवात्म्याला त्याच्या स्वतःच्या कर्मानें प्राप्त झालेल्या शरीरांतच सुखदुःखें होतात; इतर शरीरांशीं संबंध असला तरी त्या शरीरांमध्ये तीं सुखदुःखें होत नाहीत. (र.)

२. एखादा मनुष्य एखाद्या सुंदर पण वृद्ध स्त्रीच्या मुखाची मात्र इच्छा करितो; पण तिच्या इतर अंगाची करित नाही याला ' अर्धजरतीय-न्याय ' म्हणतात. तेव्हां या मनुष्याचें करणें जसें विरुद्ध आहे तसेंच शास्त्रांतील एका भागांत सांगितलेली गोष्ट खरी मानणें व त्याच शास्त्रामध्ये दुसऱ्या भागांत सांगितलेली गोष्ट खोटी मानणें विरुद्ध आहे.

केली आहे. परंतु, सत्यज्ञानाच्या योगानें ' शारीर आत्मा व परमात्मा हे एक आहेत ' असेंच समजतें. आतां खऱ्या ज्ञानाच्या योगानें कळलेल्या वस्तूचा खोट्या ज्ञानानें कल्पिलेल्या भोगाशीं कधीही संबंध होऊं शकत नाही. म्हणून ' ईश्वराचे ठिकाणीं भोगांच्या लेशाचीही कल्पना करणें शक्य नाही ' हें सिद्ध झालें. (८)

[येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये दोन सूत्रे आहेत. सारांश :— (सू० ९) कठवल्ली उपनिषदामध्ये एका वाक्यांत ' ब्राह्मण व क्षत्रिय हें ज्याचें अन्न आहे व मृत्यु ज्याचें तोंडीलावणें आहे ' असें वर्णन केलें आहे. आतां, या वाक्यांत ब्राह्मण व क्षत्रिय यांना ' खाणारा ' म्हणून जो सांगितला आहे तो कोण ? कां अग्नि, कां जीव, कां परमात्मा ? असा येथें संशय उत्पन्न होतो. ' खाणारा ' अमुकच आहे असा येथें निश्चय करितां येत नाही. बरे; कठवल्लीमध्ये जीं प्रश्नोत्तरें केलेलीं आहेत तीं कोणाबद्दल केलीं आहेत हें पाहून ' खाणारा ' अमुकच असा निश्चय करावा तर प्रश्नोत्तरें तिघांबद्दलही केलेलीं आहेत असें दिसून येतें. म्हणून ' खाणारा ' अमुकच आहे हें येथें ठरवितां येत नाही. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे की ' खाणारा ' येथें अग्निच असला पाहिजे. कारण ' अग्नि हा अन्न खाणारा आहे ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे; व लोकांत ही गोष्ट प्रसिद्धही आहे. किंवा ' खाणारा येथें जीव आहे ' असेंही म्हणतां येईल. कारण जीव हा ' मधुर फळ भक्षण करणारा आहे ' असें श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे. पण ' खाणारा येथें परमात्मा आहे ' असें मात्र म्हणतां येत नाही. कारण तो ' काहीं खात नाही ' असें प्रत्यक्ष श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :— ' खाणारा येथें परमात्माच होय. कारण ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे स्थावर—जंगम सर्व वस्तूंचा संहार करणारा असा एक परमात्माच असल्यामुळे परमात्माच त्या सर्व वस्तूंचा खाणारा आहे असें म्हणणें संभवतें. जरी श्रुतीमध्ये ब्राह्मण व क्षत्रिय यांनाच ' अन्न ' म्हणून म्हटलें आहे तरी ' जगांतील एकंदर सर्व वस्तू अन्न आहेत ' असेंच सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य समजलें पाहिजे, आणि असें समजलें तरच ' मृत्यु हा तोंडीलावणें आहे ' हें म्हणणें जुळेल. आतां, श्रुतीमध्ये ' ब्राह्मण व क्षत्रिय ' यांचाच जो अन्न म्हणून उल्लेख केला आहे तो फक्त उदाहरणार्थ केला आहे. कारण, सर्व वस्तूंमध्ये जडांपेक्षां चेतन वस्तू श्रेष्ठ आहेत; व चेतनांमध्येही इतर प्राण्यांपेक्षां मनुष्य श्रेष्ठ आहे; व त्यांतही इतरांपेक्षां ब्राह्मण व क्षत्रिय श्रेष्ठ आहेत म्हणूनच ते येथें उदाहरणार्थ घेतले आहेत. आतां ' परमात्मा हा काहीं खात नाही ' असें जें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे त्याचा अर्थ ' तो कर्माच्या फलाचा उपभोग घेत नाही ' असा समजावा. कारण, ' जीव हा कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतो ' असें याच्या मार्गेच सांगितलें आहे; तेव्हां ' परमात्मा हा जीवाप्रमाणें कर्माच्या फलाचा उपभोग घेत नाही ' असेंच सांगण्याचें श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें समजलें पाहिजे. ' परमात्मा काहीं खात नाही ' असें सांगण्याचें श्रुतीचें येथें तात्पर्य नाही. कारण, ' सर्व जगाचा संहार करणारा (खाणारा) परमात्मा आहे ' ही गोष्ट वेदान्तशास्त्रामध्ये सर्वत्र प्रसिद्ध आहे. यावरून ' खाणारा ' येथें परमात्माच होय हें सिद्ध झालें. (सू. १०) शिवाय, ' तो उत्पन्न होत नाही, तो मृत्यु पावत नाही, तो विद्वान् आहे ' अशा रीतीनें मागूनही परमात्म्याचेंच प्रकरण चालूं आहे. तेव्हां ' चालूं असलेल्या गोष्टीसंबंधानेंच येथें वर्णन केलें आहे ' असें म्हणणें रास्त आहे. शिवाय, ' तो कोठें आहे हें कोणाला माहीत आहे ? ' या वाक्यांत ' तो कळण्याला मोठा कठिण आहे ' असें जें सांगितलें आहे तें परमात्म्याचेंच चिन्ह होय. यावरूनही ' खाणारा ' येथें परमात्माच होय हें सिद्ध झालें.]

अत्ता चराचरग्रहणात् ॥ ९ ॥

९ 'खाणारा' (परमात्माच होय). कारण (तो) चराचराचें
ग्रहण करितो (असें सांगितलें आहे). (२)

कठवल्लीमध्ये म्हटलें आहे:— ' ब्राह्मण आणि क्षत्रिय हे दोघे ज्याचें अन्न आहे व मृत्यु हा ज्याचें उपसेचन आहे तो कोठें आहे हें कोणाला माहीत आहे ?' (का. १।२।२४). ह्या श्रुतीमध्ये 'अन्न' आणि 'उपसेचन' या शब्दांवरून कोणीतरी 'खाणारा' सांगितला आहे असें समजतें. आतां तो 'खाणारा' कोण ? कां अग्नि ? कां जीव ? कां परमात्मा ? असा संशय येतो. कारण, तो 'खाणारा' अमुकच असें ठरविण्याला येथें कोणतेंही विशेष चिन्ह सांगितलेलें आढळत नाहीं. बरें, ह्या (कठवल्ली) ग्रंथामध्ये जे ग्रंथ केले आहेत व जीं उत्तरें दिलीं आहेत त्यांचा विषय कोणता हें पाहिलें तर 'अग्नि, जीव, आणि परमात्मा हे तिघेही प्रश्नोत्तरांचे विषय आहेत ' असें दिसून येतें. मग, आतां तुजें काय म्हणणें आहे ? माजें म्हणणें असें आहे कीं या ठिकाणीं 'खाणारा' अग्नि असावा. कशावरून ? 'अग्नि हा अन्न खाणारा आहे ' (वृ. १।४।६) अशी श्रुति आहे; शिवाय, ही गोष्ट प्रसिद्धही आहे यावरून. किंवा (माजें म्हणणें असें आहे कीं) 'खाणारा' (येथें) जीवच असेल. कारण, ' (त्या दोहों—) पैकीं एक मधुर फळ भक्षण करतो ' (मुं. ३।१।१) असें श्रुतीत सांगितलें आहे. परंतु ' परमात्मा (येथें) खाणारा आहे ' असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण, ' (आणि) दुसरें कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' (मुं. ३।१।१) असें श्रुतीत सांगितलें आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—ह्या ठिकाणीं 'खाणारा' या शब्दानें परमात्माच घेणें बरोबर आहे. कशावरून ? तो चराचराचें ग्रहण करितो (असें सांगितलें आहे) याव-

१. येथें 'अन्न' या शब्दाचा अर्थ 'नाश पावणारी वस्तु' असा आहे. आतां, जी वस्तु नाश पावते ती, जो तिचा नाश करतो त्याचें 'अन्न' असा लाक्षणिक व्यवहार या जगामध्ये होत असतो. उदाहरणार्थ :—अग्नि हा लांकडें वगैरे पदार्थांचा नाश करणारा आहे; म्हणून लांकडें वगैरे पदार्थ अग्निचें 'अन्न' आहेत असें म्हणतात. तसेंच, परमात्मा हा ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे सर्वांचाच संहार (नाश) करतो; म्हणून परमात्म्याचें ब्राह्मण व क्षत्रिय हे 'अन्न' आहेत असें येथें लक्षणेनें म्हटलें आहे.

२. भात वगैरे पदार्थ खातेवेळीं त्याला मदत (तोंडींलावणें) म्हणून ज्या इतर वस्तु घेतात (उदाहरणार्थ, दूध, दही, चटणी वगैरे) त्यांना 'उपसेचन' असें म्हणतात. परमात्मा हा मृत्यूच्या साहाय्यानें सर्व प्राण्यांचा संहार करितो म्हणून त्या मृत्यूला 'उपसेचन' असें म्हटलें आहे.

३. जीवात्मा व परमात्मा या दोघांपैकीं एक म्हणजे प्रथम सांगितलेला जीवात्मा हा मधुर फळ भक्षण करतो, म्हणजे कर्मांच्या फलांचा उपभोग घेतो.

४. जीवात्मा व परमात्मा यांपैकीं दुसरा म्हणजे परमात्मा.

रून. मृत्यु हा जेथे उपसेचन आहे अशा ' चराचर ' म्हणजे (सकल) स्थावर-जंगम वस्तू ह्या, ह्या ठिकाणी भक्ष्य पदार्थ आहेत असें या वाक्यावरून समजते. आतां, अशा प्रकारच्या भक्ष्य पदार्थांना पूर्णपणे खाणारा परमात्म्याहून निराळा कोणी संभवत नाही. परमात्मा हा सर्व पदार्थांचा संहार करणारा असल्यामुळे ' तो सर्व खातो ' हें म्हणणें जुळते. शंका:—ह्या श्रुतीमध्ये ' तो चराचराचें ग्रहण करतो ' ही गोष्ट सांगितलेली आढळत नाही. तेव्हां ' ती गोष्ट श्रुतीमध्ये सांगितली ' आहे ' असें गृहीत धरून ती ' खाणारा परमात्माच होय ' हें ठरविण्याला कारण म्हणून सूत्रकारांनीं कशी सांगितली ? उत्तर:—हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण, ' मृत्यू हें उपसेचन आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळे ' सर्व प्राण्यांचा समुदाय—नुसते ब्राह्मण व क्षत्रिय नव्हेत—येथे भक्ष्य आहे ' असें सांगण्याचा श्रुतीचा अभिप्राय दिसून येतो आतां ब्राह्मण व क्षत्रिय हे सर्व प्राण्यांमध्ये मुख्य असल्यामुळे ' त्यांचा केवळ उदाहरणार्थ निर्देश केला आहे ' असें मानतां येतें. आतां, जें तूं म्हटलें आहेस कीं ' आणि दुसरा कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' (मुं. ३।१।१) या श्रुतीवरून परमात्म्यालाही ' खाणारा ' हें म्हणणें संभवत नाही, त्यावर आमचें उत्तर:—ब्रह्माला कर्मफलांचे भोग नाहीत ही गोष्ट सांगण्याचा या श्रुतीचा उद्देश आहे. कारण, ते (भोग) जवळच सांगितले आहेत. ' ब्रह्म सर्व पदार्थांचा संहार करित नाही ' ही गोष्ट सांगण्याचा तिचा उद्देश नाही. कारण ' ब्रह्म हें (जगाची) उत्पत्ति, स्थिति आणि लय यांचें कारण आहे ' असें सर्व वेदान्त-ग्रंथांमध्ये प्रसिद्ध आहे. तेव्हां ह्या श्रुतीमध्ये वर्णिलेला 'खाणारा' हा परमात्माच होय असें मानणें बरोबर आहे. (९)

प्रकरणाच्च ॥ १० ॥

१० प्रकरणावरूनही (खाणारा परमात्माच होय). (२)

आणखी ह्या कारणास्तवही ' खाणारा ' येथें परमात्माच होय. कारण कीं ' ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाही, किंवा मरत नाही ' (का. १।२।१८) इत्यादि वाक्यांमध्ये परमात्म्याचेंच प्रकरण चाळूं आहे. आणि ' चाळूं असलेल्या गोष्टीचेंच ग्रहण करणें ' हें युक्त होय. शिवाय, ' तो कोठें आहे हें कोणाला माहीत आहे ? ' (का. १।२।२५) या वाक्यांत ' तो समजण्यास मोठा कठिण आहे ' असें सांगितलें आहे; आणि हें तर परमात्म्याचेंच चिन्ह होय. (१०)

५. ' जीवात्मा हा मधुर फळ भक्षण करितो ' हें याच्या मागचेंच वाक्य आहे. त्या वाक्यामध्ये ' मधुर फळ खाणें ' याचा ' कर्माच्या फलांचा उपभोग घेणें ' असा अर्थ आहे. तेव्हां येथेही ' न खाणें ' याचा ' (कर्माच्या फलाचा) उपभोग न घेणें ' असाच अर्थ घेणें बरोबर आहे.

१. कारण, परमात्माच समजण्याला मोठा कठिण आहे.

[येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ११) कठवल्ली उपनिषदामध्येच एका वाक्यांत ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले (दोषे) ' असा उल्लेख आहे. आतां हे दोषे कोण ? कां बुद्धि आणि जीव ? कां जीव आणि परमात्मा ? असा येथें संशय येतो. जर हे दोषे बुद्धि आणि जीव आहेत असें मानलें तर ज्याचा बुद्धि हा मुख्य अवयव आहे अशा शरीरापेक्षां जीव निराळा आहे असें येथें सांगितल्यासारखें होतें; व हें सांगणें येथें बरोबरच आहे. कारण, याच उपनिषदामध्ये मागें असा प्रश्न केला आहे कीं मनुष्य भेल्यानंतर शरीराबरोबरच जीवाचा नाश होतो किंवा शरीराचा नाश झाला तरी त्या जीवाचा नाश न होतां तो स्वर्ग वगैरे लोकांत जातो ? तेव्हां वरील सांगण्यानें या प्रश्नाचें उत्तरच येथें दिल्यासारखें होतें. आतां हे दोषे जीव आणि परमात्मा आहेत असें मानलें तर जीवापेक्षां परमात्मा निराळा आहे असें येथें सांगितल्यासारखें होतें; व हें सांगणेंही येथें बरोबरच आहे. कारण ' धर्म व अधर्म, कार्य व कारण, भूत व भविष्य या सर्वांपेक्षां निराळी अशी वस्तू कोणती आहे तें सांग ' असाही जो मागें प्रश्न केला आहे. त्या प्रश्नाचेंही येथें ' ती वस्तू परमात्माच होय ' असें उत्तर दिल्यासारखें होतें. तेव्हां जर येथें दोन्हीही पक्ष सांगणें संभवतें तर त्यांपैकीं कोणता पक्ष येथें सांगितला आहे तें समजत नसल्यामुळें संशय येणें रास्त आहे. आतां येथें एक शंकाकार असें म्हणतोः—वरील सांगितलेले दोन्ही पक्ष येथें संभवत नाहीत. कारण, ' ऋताचें प्राशन करणारे (म्हणजे कर्माच्या फलाचा उपभोग घेणारे) ' असें येथें चिन्ह सांगितलें आहे. आतां, पहिल्या पक्षीं हें चिन्ह, जीव हा चेतन असल्यामुळें जीवाला जरी संभवतें तरी तें बुद्धीला संभवत नाही. कारण, बुद्धि अचेतन आहे. तसेंच दुसऱ्या पक्षीं हें चिन्ह परमात्म्याला संभवत नाही. कारण, परमात्मा जरी चेतन आहे तरी तो कर्माच्या फलाचा उपभोग घेत नाही असें श्रुतीनेच सांगितलें आहे. तेव्हां येथें पूर्वी सांगितलेले दोन्हीही पक्ष संभवत नाहीत. उत्तरः—ज्याप्रमाणें कांहीं लोक चालले असतां त्यांपैकीं एकाच्या हातांतच जरी छत्री आहे तरी ' हे सर्व लोक छत्र्या घेऊन चालले आहेत ' अशी सहज बोलण्याची लोकांत वद्विवाट आहे, त्याप्रमाणें येथेंही कर्माच्या फलाचा उपभोग घेणारा जरी एकटा जीवच आहे तरी जीव आणि बुद्धि, किंवा जीव आणि परमात्मा हे दोषे कर्माच्या फलाचा उपभोग घेणारे आहेत असें लक्षणेनें म्हटलें आहे. अथवा, जीव हा उपभोग घेणारा आहे व परमात्मा त्याच्याकडून उपभोग घेवविणारा आहे म्हणून परमात्माही उपभोग घेणारा आहे असें लक्षणेनें म्हटलें आहे. जसें, दुसऱ्या आचाऱ्याकडून स्वयंपाक करविणाऱ्या मुख्य आचाऱ्यालाही स्वयंपाक करणारा असें लोक म्हणतात तसेंच. अशा रीतीनें दुसरा पक्ष येथें संभवतो. तसेंच पहिला पक्षही येथें संभवतो. कारण, जीव हा उपभोग घेणारा आहे व त्याला उपभोग घेण्याला साधन बुद्धि आहे म्हणून तिलाही उपभोग घेणारी असें लक्षणेनें म्हटलें आहे. जसें लांकडें हें अन्न शिजविण्याचें साधन असतांही ' लाकडेंच अन्न शिजवितात ' असें लोक म्हणतात त्याप्रमाणेंच हें समजावे. तेव्हां वर सांगितल्याप्रमाणें दोन्ही पक्ष येथें संभवतातच. म्हणून कोणता पक्ष येथें सांगितला आहे असा संशय येणें रास्त आहे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें दोषे या शब्दानें बुद्धि आणि जीव हेच घेतले पाहिजेत. ह्याचीं कारणें तीन आहेतः—(१) ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले ' हें विशेषण ह्या दोघांनाच जुळतें. परमात्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळें तो गुहारूप एका विशिष्ट प्रदेशांत आहे असें म्हणणें बरोबर नाही. जर गुहेमध्येच राहणारा असा दुसरा कोणी मिळत नसता, तर परमात्मा कसा तरी घेतां आला असता. षण तशी तर येथें गोष्ट नाही. कारण, शरीररूप किंवा हृदयरूप गुहेमध्येच राहणारी अशी

‘ बुद्धि ’ मिळत आहे. (२) ‘ चांगल्या कर्मानें मिळविलेल्या ह्या लोकामध्ये ’ असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे, तेंही परमात्म्याला जुळत नाही. कारण, परमात्म्याला चांगलें किंवा वाईट असें कोणतेंच काम नाही असें श्रुतींत सांगितलें आहे. (३) जीव आणि परमात्मा हे दोघेही चेतन असल्यामुळें त्यांना ऊन व सावली यांचा दृष्टांत दिलेला जुळत नाही. कारण, ऊन व सावली यांप्रमाणें जीव आणि परमात्मा हे परस्परविरुद्ध नाहीत. ‘ दोघे ’ या शब्दानें जीव आणि बुद्धि हे घेतले म्हणजे मात्र ऊन व सावली यांचा दृष्टांत जुळतो. कारण, चेतन जीव व अचेतन बुद्धि हे ऊन व सावली यांप्रमाणें परस्परविरुद्धच आहेत. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—येथें जीवाला जो दुसरा जोडीदार ध्यावयाचा तो परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण ते दोघेही आत्मे म्हणजे चेतन असल्यामुळें एका जातीचे आहेत. जसें ‘ ह्या बैलाला दुसरा जोडीदार आण ’ असें म्हटलें असतां लोक दुसरा बैलच आणितात; घोडा किंवा माणूस आणीत नाहीत, तसेंच हें होय. पूर्वपक्ष्यानें दिलेलीं हीं तिन्ही कारणें बरोबर नाहीत. (१) ‘ गुहेमध्ये असणारा ’ असें सांगितलें असल्यामुळें परमात्मा घेतां येत नाही हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. तर, उलट ‘ गुहेमध्ये असणारा ’ असें सांगितलें असल्यामुळेंच येथें परमात्मा घेतला पाहिजे. कारण ‘ गुहेमध्ये असणारा ’ असें परमात्म्याच्या संबधानें वर्णन श्रुती व स्मृती यांमध्ये पुष्कळ ठिकाणीं आलेलें आहे. परमात्मा जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्याची उपासना करितां यावी म्हणून तो गुहारूप एका विशिष्ट प्रदेशांत आहे असें म्हणणेंही वावगें नाही. (२) ‘ चांगल्या कर्मानें मिळविलेल्या ह्या लोकामध्ये राहणारा ’ हें विशेषण जरी परमात्म्याला संभवत नाही तरी पूर्वी सांगितलेल्या छत्रीवाल्या लोकांच्या दृष्टांताप्रमाणें तें विशेषण त्याला लक्षणेनें लावलें आहे असें समजावें. (३) ऊन व सावली यांचा दृष्टांत देखील जीव आणि परमात्मा घेतले असतां लावितां येतो. कारण जीव हा संसारी असल्यामुळें व परमात्मा हा असंसारी असल्यामुळें जीव आणि परमात्मा हे ऊन व सावली यांप्रमाणें परस्परविरुद्धच आहेत. तेव्हां ‘ येथें जीव आणि परमात्मा यांचेंच वर्णन केलें आहे ’ असें सिद्ध झालें. (सू. १२) शिवाय, पुढील ग्रंथामध्ये व मागील ग्रंथामध्ये जीं विशेषणें दिलीं आहेत तीं जीव आणि परमात्मा यांनाच संभवतात. उदाहरणार्थः—‘ जीवात्मारूप रथी शरीररूपी रथाच्या साहाय्यानें संसारांतून मोक्षाला जातो व तो मोक्ष हेंच परमात्म्याचे श्रेष्ठ पद होय ’ असें पुढें म्हटलें आहे. या वाक्यांत ‘ जाणारा ’ हें विशेषण जीवाला दिलें आहे, व ‘ जाण्याचें ठिकाण ’ हें विशेषण परमात्म्याला दिलें आहे. तसेंच, ‘ ज्ञानी जो जीवात्मा तो परमात्म्याचें ध्यान करून हर्ष व शोक करित नाही ’ असें मागें म्हटलें आहे. या वाक्यांत ‘ ध्यान करणारा ’ हें विशेषण जीवाला दिलें आहे, व ‘ ध्यानाचा विषय ’ हें विशेषण परमात्म्याला दिलें आहे. शिवाय, हें प्रकरणही परमात्म्याचेंच आहे. शिवाय, येथें ब्रह्मज्ञानी लोक वक्ते आहेत. तेव्हां ‘ त्यांनीं केलेलें वर्णन अर्थात् ब्रह्माचेंच असलें पाहिजे ’ असें मानणें सयुक्तिक आहे. तेव्हां ‘ जीव व परमात्मा यांचेंच येथें वर्णन केलें आहे ’ असें सिद्ध झालें.

याप्रमाणेंच मुंडकोपनिषदामध्ये दोन पक्ष्यांचें वर्णन केलें आहे; तेथेही व्यवहारांतील पक्षी न घेतां जीव आणि परमात्मा हेच पक्षी घेतले पाहिजेत. कारण, तेथेही परमात्म्याचेंच प्रकरण चालूं आहे. शिवाय, जीव आणि परमात्मा या दोघांचीं चिन्हेंही तेथें आहेत. ‘ त्या दोघांपैकीं एक मधुर फल भक्षण करितो (म्हणजे कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेतो) ’ असें जें सांगितलें आहे तें जीवाचें चिन्ह होय; व ‘ दुसरा कांहीं एक न खातां (म्हणजे कर्मांच्या फलाचा उपभोग न घेतां) फक्त पहात राहतो ’ असें जें सांगितलें आहे तें परमात्म्याचें चिन्ह होय.

शिवाय, या वाक्याच्या पुढे 'अज्ञानाने मोहित झालेला जीव हा जेव्हां परमात्म्याचा महिमा जाणतो तेव्हां त्या जीवाचा शोक दूर होतो' असे वाक्य आहे. त्यांतही जीव आणि परमात्मा यांचेच वर्णन केले आहे. तेव्हां या वाक्यांतही 'दोन पक्षी' अशा रूपाने जे वर्णन केले आहे ते जीव आणि परमात्मा यांचेच आहे असे सिद्ध झाले. आतां, येथे कांहीं लोकांचे मत असे आहे कीं मुंडकोपनिषदांतील वाक्यामध्ये जे दोघांचे वर्णन केले आहे ते ह्या अधिकरणांतील सिद्धांत्याच्या मताप्रमाणे जीव व परमात्मा यांचेही नाही; व पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणे बुद्धि आणि जीव यांचेही नाही. कारण, या वाक्यामध्ये सत्त्व आणि क्षेत्रज्ञ यांचे वर्णन आहे असे 'पैंगिरहस्यब्राह्मण' नामक ग्रंथामध्ये सांगितले आहे. 'सत्त्व म्हणजे अंतःकरण आणि क्षेत्रज्ञ म्हणजे जीव' असे तेथे स्पष्टच सांगितले आहे. यावरून सिद्धांत्याच्या मताप्रमाणे येथे वर्णन नाही असे सिद्ध झाले. तसेच, पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणेही हे वर्णन नाही. येथे संसारी जीवाचे वर्णन केले नाही; तर मुक्त दशेला पोचलेल्या म्हणजे ब्रह्मस्वरूपी जीवाचे येथे वर्णन केले आहे. कारण, 'तो कांहीं एक न खातां (म्हणजे कर्माच्या फलाचा उपभोग न घेतां) फक्त पहात राहतो' असे येथे म्हटले आहे. शिवाय, जीव व ब्रह्म हे एकच आहेत असे श्रुतिस्मृतींवरूनही सिद्ध होतें. शिवाय 'अशा ह्या सत्त्व-क्षेत्रज्ञांना जो जाणतो त्याच्या अज्ञानाचा लेशही उरत नाही' असे पैंगिरहस्यब्राह्मण ग्रंथामध्ये पुढे सांगितले आहे. जर 'क्षेत्रज्ञ' या शब्दाचा अर्थ 'संसारांत असलेला जीव' असा घेतला तर ह्याच्या ज्ञानाने सर्व अज्ञान नष्ट होते असे म्हणतां येणार नाही. तेव्हां क्षेत्रज्ञ म्हणजे मुक्त झालेला ब्रह्मस्वरूपी जीवच होय असे समजावे. शंका :—'त्या दोघांपैकी एक मधुर फळ भक्षण करितो (म्हणजे कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतो)' असे जे म्हटले आहे ते सत्त्वाच्या संबंधानेच लाविले पाहिजे; पण तसे तर लावितां येत नाही. कारण, सत्त्व म्हणजे अंतःकरण होय. पण अंतःकरण हे अचेतन असल्यामुळे त्याला भोक्तृत्व हा धर्म लावितां येत नाही. उत्तर :— जीव हा भोक्ता नाही असे सांगण्याविषयी या मुंडकोपनिषदांतील वाक्याचे मुख्य तात्पर्य आहे. अंतःकरण भोक्ता आहे असे सांगण्याविषयी तात्पर्य नाही; व हे समजावे म्हणूनच सुखदुःखे वगैरे ज्याला होतात अशा अंतःकरणावर भोक्तृत्वाचा आरोप केला आहे. कारण, अंतःकरण आणि जीव या दोघांच्या स्वभावांमधील भेद न कळल्यामुळे हे दोघेही कर्ते व भोक्ते आहेत अशी लोकांना भ्रांति होते. खरा विचार केला तर अंतःकरण हे कर्ता व भोक्ता नाही; कारण, ते अचेतन आहे, व ते अज्ञानाने कल्पिलेले आहे. तसेच, जीव हा कर्ता व भोक्ता नाही; कारण, त्याला कोणताच विचार नाही. श्रुति देखील असेच सांगते की, कर्ता भोक्ता वगैरे सर्व व्यवहार स्वप्नांतील व्यवहारांप्रमाणे अज्ञानामुळे होतात. पण आत्मा एक आहे असे ज्ञान झाले म्हणजे हे सर्व व्यवहार बंद होतात. तेव्हां एकंदरीत मुंडकोपनिषदांतील वाक्यामध्ये केलेले वर्णन ह्या अधिकरणांतील सिद्धांती व पूर्वपक्षी यांपैकी कोणाच्याही मताला धरून नाही असे सिद्ध झाले.]

गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात् ॥ ११ ॥

११ गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले दोघे (जीव आणि परमात्मा हेच हात.) कारण ते आत्मे आहेत; (आणि संख्येपामून एका जातीच्या व्यक्तींचीच प्रतीति झालेली लोकांत) आढळते. (३)

कठवल्लीमध्येच पुढील वाक्य आहे :- - 'सुकृताच्या लोकामध्ये (राहून) ऋताचे प्राशन करणारे, उत्कृष्ट जें ब्रह्माचें स्थान (हृदय) त्यांतील गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले (हे दोषे) ऊन व सावली यांप्रमाणें परस्पर-(विरुद्ध) आहेत असें ब्रह्मवेत्ते लोक आणि ज्यांनीं तीन वेळ अग्नीचें चयन केलें आहे असे पांच अग्नी बाळगणारे गृहस्थाश्रमी लोकही बोलतात ' (का० १।३।१). आतां, ह्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं येथें बुद्धि आणि जीव हे सांगितले आहेत किंवा जीव आणि परमात्मा हे सांगितले आहेत ? जर बुद्धि आणि जीव हे सांगितले असतील तर ' ज्यामध्ये बुद्धि प्रमुख आहे असा जो शरीर इंद्रियें वगैरेंचा समुदाय त्याहून जीव निराळा सांगितला आहे ' असें होतें; व तें सांगणेंही येथें हवेंच आहे. कारण ' मनुष्य मरण पावल्यावर जो हा संशय येतो कीं, कोणी ' (आत्मा स्वर्ग वगैरे लोकांप्रत जाणारा असा) आहे ' असें म्हणतात, कोणी नाहीं असें म्हणतात, तेव्हां हें (आत्मतत्त्व) तूं मला सांगितलेंस म्हणजे मी जाणीन, हाच माझा तिसरा वर आहे ' (का० १।१।२०) असा पूर्वी प्रश्न केला आहे. आतां जीव आणि परमात्मा हे सांगितले असतील तर ' जीवाहून परमात्मा निराळा सांगितला आहे ' असें होतें; व तें सांगणेंही येथें हवेंच आहे. कारण ' धर्माहून निराळें, अधर्माहून निराळें, ह्या कार्यकारणाहून निराळें, भूतकालाहून निराळें, भविष्यकालाहून निराळें, असें जें काय तूं पहातोस तें मला सांग ' (का० १।२।१४) असाही पूर्वी प्रश्न केला

१. 'सुकृत' म्हणजे पुण्य, त्याच्या योगानें प्राप्त झालेला जो 'लोक,' म्हणजे देह, त्या देहाचे ठिकाणी; 'ऋत' म्हणजे कर्माची जीं फलें, त्यांचें 'प्राशन करणारे' म्हणजे त्यांचा उपभोग घेणारे जीव आणि परमात्मा. (र.) कठवल्लीच्या भाष्यामध्ये आचार्यांनी 'सुकृत' या पदाचा अन्वय 'लोकामध्ये' या पदाशीं न करतां 'ऋत' या पदाशीं करून त्या दोन शब्दांचा 'स्वतः केलेल्या कर्माची अवश्य होणारी फलें' असा अर्थ केला आहे.

२. बुद्धीला या ठिकाणीं 'गुहा' म्हटलें आहे.

३. अग्नीचें चयन करणें म्हणजे अग्नी राखणें. कठवल्लीमध्ये नाचिकेत नामक ब्राह्मणपुत्रानें जीं वाक्यें उच्चारिलीं आहेत त्यांचें अध्ययन करणें हें एक चयन; त्या वाक्यांचा अर्थ समजून घेणें हें दुसरें चयन; व नंतर त्याप्रमाणें अग्नि राखणें हें तिसरें चयन होय. म्हणून 'तीन वेळां अग्नीचें चयन केलें आहे' असें येथें म्हटलें आहे.

४. गार्हपत्य, दक्षिणाग्नि, आहवनीय, सभ्य आणि आवसथ्य असें पांच अग्नी अग्निहोत्री लोक बाळगतात.

५. कठवल्लीमध्ये असें वर्णन केलें आहे कीं 'नाचिकेत' नामक एका ब्राह्मणपुत्रानें मृत्यूपाशीं तीन वर मागितले. त्यांपैकी 'शरीर, इंद्रिय, मन व बुद्धि यांहून भिन्न व ज्याला दुसरा जन्म प्राप्त होतो असा जीव म्हणून कोणी आहे किंवा नाहीं तें सांग' हा तिसरा वर होय.

आहे. ह्या ठिकाणी एक शंकाकार असें विचारतो : - हे दोन्ही पक्ष (या ठिकाणी) संभवत नाहीत. कशावरून ? ' ऋताचें प्राशन ' म्हणजे कर्माच्या फलांचा उपभोग होय. कारण, ' सुकृताच्या लोकामध्ये ' असें येथें चिन्ह सांगितले आहे. आतां तो उपभोग, जीव चेतन असल्यामुळे जीवालाच संभवतो; बुद्धि अचेतन असल्यामुळे तिला संभवत नाही; आणि श्रुती तर ' प्राशन करणारे ' (दोघे) या द्विवचनावरून ' दोघेही प्राशन करितात ' असें दाखविते तेव्हां, ' बुद्धि आणि जीव (येथें सांगितले आहेत) ' हा पक्ष तर संभवत नाही; आणि म्हणूनच ' जीव आणि परमात्मा (येथें सांगितले आहेत) ' हा पक्ष देखील संभवत नाही. कारण, परमात्मा जरी चेतन आहे तरी देखील त्याचे ठिकाणी फलांचा उपभोग संभवत नाही. कारण ' आणि दुसरा कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' (मुं० ३।१।१) असें मंत्रांत सांगितले आहे. या शंकेचें उत्तर :—तू दिलेला दोष बरोबर नाही. कारण, पुष्कळ लोक जात असतां त्यांमध्ये छत्रीवाला जरी खरोखर एकच आहे तरी ' (पुष्कळ) छत्रीवाले जातात ' असें गौण रीतीनें म्हटलेलें जसें आढळून येतें, त्याप्रमाणें उपभोग घेणारा जरी एक आहे तरी येथें 'दोघे उपभोग घेतात ' असें (गौण रीतीनें) म्हटले आहे (असें मानतां येईल). किंवा, (जीव आणि परमात्मा हे घेतले असतां) जीव हा प्रत्यक्ष उपभोग घेतो आणि ईश्वर त्याच्याकडून उपभोग घेववितो म्हणून उपभोग घेवविणाऱ्यालाही ' उपभोग घेणारा ' असें म्हटले आहे. कारण, दुसऱ्याकडून स्वयंपाक करविणाऱ्या (मुख्य आचाऱ्या—) लाही ' तो स्वतः स्वयंपाकी आहे ' असा व्यवहार (लोकामध्ये) प्रसिद्ध असलेला आढळतो. बुद्धि आणि जीव हे घेतले असतांही (बुद्धि उपभोग घेते हें म्हणणें) संभवतें. कारण ' लांकडे शिजवितात ' इत्यादि प्रयोग आढळत असल्यामुळे येथें ' (बुद्धिरूप) करणाला गौण रीतीनें कर्ता म्हटला आहे ' असें मानतां येतें, आतां आत्म्याच्या प्रकरणामध्ये दुसरे कोणी दोघे फलांचा उपभोग घेणारे (येथें सांगितले आहेत असें म्हणणें) संभवत नाही. तेव्हां येथें ' बुद्धि आणि जीव हे सांगितले आहेत, किंवा जीव आणि परमात्मा हे सांगितले आहेत ' असा संशय येतो (हें सिद्ध झालें). तर मग येथें तुझे काय म्हणणें आहे ? (पूर्व-पक्षी म्हणतो माझे म्हणणें असें आहे कीं) बुद्धि आणि जीव हेच येथें सांगितले आहेत. कशावरून ? ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले ' असें (येथें) विशेषण दिलें आहे यावरून. ह्या ठिकाणी ' गुहा ' शब्दानें शरीर ध्या, किंवा हृदय ध्या, कांहींही घेतलें तरी बुद्धि आणि जीव यांनाच "गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले ' हें म्हणणें जुळतें. तेव्हां, अशा रीतीनें हें म्हणणें जुळत असतां ' सर्वव्यापी ब्रह्म हें (गुहारूप) विशेषण प्रदेशांत आहे '.

६. सुकृताच्या लोकामध्ये म्हणजे पुण्यानें प्राप्त झालेल्या शरीरामध्ये. आतां या शरीरामध्ये कर्मफलांच्या उपयोगावांचून दुसरी गोष्ट संभवत नाही. म्हणून ' ऋताचें प्राशन ' म्हणजे कर्मफलांचा उपभोगच होय.

अशी कल्पना करणे योग्य नाही. शिवाय, 'सुकृताच्या लोकामध्ये (राहून ऋताचे प्राशन करणारे)' (का० १।३।१) ही श्रुति ' (जीव) कर्माच्या सपाट्यांतून सुटलेला नाही ' असे दाखविते. आणि परमात्मा तर चांगले अथवा वाईट अशा कोणत्याही कर्माच्या सपाट्यांत सांपडलेला नाही. कारण, ' तो कर्माने वाढत नाही आणि कमीही होत नाही ' (बृ० ४।४।३३) अशी श्रुति आहे. शिवाय ऊन व सावली यांचा दृष्टांत देखील चेतन (जीव) आणि अचेतन (बुद्धि) ही सांगितली आहेत असे घेतले तरच जुळता. कारण, चेतन आणि अचेतन हे ऊन व सावली यांप्रमाणे परस्परविरुद्ध आहेत. तेव्हां बुद्धि आणि जीव हेच येथे सांगितले असावे. या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:—जीव आणि परमात्मा हेच या ठिकाणी सांगितले असले पाहिजेत. कशावरून ? ते दोघेही आत्मे आहेत म्हणजे ते दोघेही चेतन असल्यामुळे एका जातीचे आहेत यावरून. संख्या उच्चारली असतां (तिजपासून) लोकामध्ये एका जातीच्या वस्तूंचेच ज्ञान होते असे दृष्टीस पडते. ' ह्या बैलाला (जोडीदार) दुसरा पहा ' असे सांगितले असतां (जोडीदार) दुसरा बैलच पहातात, घोडा किंवा माणूस पहात नाहीत. तेव्हां या ठिकाणी ' फलाचा उपभोग घेणे या चिन्हावरून विज्ञानात्मा (जीवात्मा) सांगितला आहे ' असे निश्चित झाल्यानंतर (त्याला जोडीदार) दुसरा कोण सांगितला आहे हे पहातेवेळी त्याच जातीचा जो चेतन परमात्मा तोच मनांत येतो. शंका:— ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले ' असे श्रुतीमध्ये सांगितले असल्यावरून परमात्मा घेतां येत नाही असे मी पूर्वी म्हटले आहे. उत्तर:—आम्ही तर असे म्हणतो कीं ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले ' असे श्रुतीमध्ये सांगितले असल्यावरूनच परमात्मा घेतला पाहिजे. कारण ' गुहेमध्ये प्रविष्ट होणे ' हे श्रुतिस्मृतीमध्ये परमात्म्याच्या संबधानेच सांगितले वरचेवर आढळते. उदाहरणार्थ:— ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेल्या, (म्हणून) कठिण ठिकाणी असणाऱ्या अशा पुरातन पुरुषाप्रत (जाणून ज्ञानी मनुष्य हर्ष व शोक टाकतो) ' (का० १।२।१२) ' उत्कृष्ट आकाशांतील गुहेमध्ये असणाऱ्या (पुरुषा-) ला जो जाणतो ' (तै० २।१) ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेल्या आत्म्याचा शोध कर ' इत्यादि ठिकाणी. ब्रह्म जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्याचे स्पष्ट रीतीने ज्ञान व्हावे याकरितां ते एका विशिष्ट प्रदेशांत आहे असे सांगणेही विरुद्ध होत नाही हे देखील आम्ही पूर्वी (१।२।७) सांगितलेच आहे. ' सुकृताच्या लोकामध्ये राहणे ' हा धर्म जरी (वास्तविक) एका जीवाचाच आहे तरी छत्रीवाल्याच्या दृष्टांताप्रमाणे तो दोघाचाही आहे असे म्हणणे विरुद्ध होत नाही. ऊन व सावली यांचा दृष्टांतही विरुद्ध होत नाही. कारण, (संसारित्व आणि असंसारित्व हे जे अनुक्रमे जीवात्मा आणि परमात्मा यांचे धर्म त्यांपैकी) संसारित्व हा अविद्याकल्पित व असंसारित्व हा पारमार्थिक असल्यामुळे हे धर्म देखील ऊन व सावली

यांप्रमाणें परस्पर-विरुद्धच आहेत. तेव्हां ह्या ठिकाणी ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले ' जीव आणि परमात्माच होत असें मानलें पाहिजे. (११)

आणखी कोणत्या कारणास्तव जीव आणि परमात्मा हेच ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले आहेत ' असें मानलें पाहिजे ?

विशेषणाच्च ॥ १२ ॥

१२ विशेषणें (दिली) आहेत म्हणूनही (' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले ' जीव आणि परमात्माच होत). (३)

या काठक श्रुतीमध्ये जीं विशेषणें दिली आहेत तीही जीव आणि परमात्मा ह्यांनाच संभवतात. उदाहरणार्थ:— ' आत्मा हा रथी आहे आणि शरीर हें रथ आहे असें तूं समज ' (का० १।३।३) या पुढील वाक्यांत ' जीव, शरीर वगैरे वस्तूंवर रथी, रथ वगैरे वस्तूंचें रूपक करून त्यांत जीवात्मा हा संसार आणि मोक्ष यांमधून जाणारा रथी आहे ' अशी कल्पना केली आहे; आणि ' तो मार्गाच्या शेवटाला पोचतो, (आणि) तेंच विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान होय ' (का० १।३।९) या वाक्यांत ' परमात्मा हा जाण्याचें ठिकाण आहे ' अशी कल्पना आहे. तसेंच ' जो पाहण्यास दुर्मिळ, गुप्त ठिकाणी शिरलेला, गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेला, (म्हणून) कठिण ठिकाणी असणारा, आणि पुरातन, अशा त्या देवाचें एकाग्र चित्तानें ध्यान करून ज्ञानी मनुष्य आनंद व शोक टाळतो ' (का० १।२।१२) ह्या मागील मंत्रामध्येही ' ध्यान करणारा ' व ' ध्यानाचा विषय ' हीं विशेषणें जीव आणि परमात्मा ह्यांनाच दिली आहेत; शिवाय हें परमात्म्याचें प्रकरण चाळूं आहे. शिवाय ' ब्रह्मवेत्ते (लोक) बोलतात ' (का० १।३।१) या (मागील) वाक्यामध्ये जें विशेष प्रकारच्या वक्त्याचें ग्रहण केले आहे तेही परमात्मा घेतला तरच जुळते. तेव्हां येथें जीव आणि परमात्मा हेच सांगितले असेल पाहिजेत.

(याप्रमाणेंच) ' नेहमीं बरोबर असणारे व स्नेही असे दोन पक्षी (एका वृक्षावर राहतात) ' (मुं० ३।१।१) इत्यादि श्रुतीमध्ये देखील हीच तऱ्हा जाणावी. तेथेही आत्म्याचें प्रकरण चाळूं असल्यामुळे व्यवहारांतील पक्षी सांगितले नाहीत. ' त्या दोहोंपैकी एक मधुर फळ भक्षण करतो ' (मुं० ३।१।१) या वाक्यांत ' भक्षण करणें ' हें चिन्ह सांगितलें असल्यामुळे जीवात्मा सांगितला आहे; ' आणि दुसरा कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' (मुं० ३।१।१) या वाक्यांत ' भक्षण न करणें '

१. ज्याअर्थी येथें ब्रह्म जाणणारे असे वक्ते आहेत त्याअर्थी त्यांनीं केलेलें वर्णन ब्रह्माचेंच आहे असें मानणें सयुक्तिक आहे.

आणि ' चैतन्य (पाहणें)' ही चिन्हें सांगितली असल्यामुळे ' परमात्मा सांगितला आहे ' असें समजावें. शिवाय ' (देहरूपी) एका वृक्षामध्ये गढलेला मनुष्य ' मी पामर आहे ' असें समजून व अनेक चिंतांनी व्याप्त होऊन शोक करितो; (पण) ज्याची लोक सेवा करितात व जो (जीवाहून) निराळा, अशा ईश्वराला तो जेव्हां पहातो, व ' (हें सर्व जग) त्याचें माहात्म्य (आहे)' असें जाणतो तेव्हां त्याचा शोक दूर होतो ' (मुं. ३।१।२) या पुढील मंत्रामध्ये ' पाहणारा ' आणि ' पाहण्याचा विषय ' ही विशेषणें (अनुक्रमें) जीव आणि परमात्मा यांनाच दिली आहेत.

येथें दुसरे कांहीं लोक असें म्हणतात :—' (नेहमीं बरोबर असणारे व स्नेही असे) दोन पक्षी (एका वृक्षावर राहतात)' ही ऋचा ह्या अधिकरणाच्या सिद्धांता-प्रमाणें लावतां येत नाहीं. कारण पैंगिरहस्यब्राह्मण या ग्रंथांमध्ये ह्या ऋचेचें निराळ्या तऱ्हेनें व्याख्यान केले आहे. तें असें :—' त्या दोहोंपैकी (जो) एक मधुर फळ भक्षण करितो (तो) सत्त्व होय. आणि (जो) दुसरा कांहीं भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो (तो) ज्ञ होय. ते हे (येथें सांगितले) दोघे जण सत्त्व (अंतःकरण) आणि क्षेत्रज्ञ (जीव) होत '. आतां (ह्या ब्राह्मणामध्ये) ' सत्त्व ' शब्दानें जीव, आणि ' क्षेत्रज्ञ ' शब्दानें परमात्मा घ्यावा असें कोणी म्हणेल तर तसें नाहीं. कारण एक तर सत्त्व आणि क्षेत्रज्ञ हे शब्द अंतःकरण आणि जीव या अर्थी प्रसिद्ध आहेत. आणि दुसरें ' त्या शब्दांचे हेच अर्थ आहेत ' असें त्या ब्राह्मणामध्ये सांगितले आहे. पहा :—' ज्याच्या योगानें स्वप्न पाहतो तें हें सत्त्व, आणि जो हा पाहणारा शारीर तो क्षेत्रज्ञ, ते हे सत्त्व आणि क्षेत्रज्ञ होत.' तसेंच (' नेहमीं बरोबर असणारे दोन पक्षी ') ही ऋचा ह्या अधिकरणाच्या पूर्वपक्षाप्रमाणेंही लावतां येत नाहीं. कारण, ' शारीर (म्हणजे) जीवात्मा हा कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे संसारधर्मांनी युक्त आहे ' अशा रूपानें त्याचें वर्णन येथें विवाक्षित नाहीं; तर ' तो सर्व संसारधर्मांपासून मुक्त झालेला, ब्रह्माच्या स्वभावाचा व केवळ चैतन्यस्वरूपी आहे ' अशा रूपानें त्याचें वर्णन येथें विवाक्षित आहे. ही गोष्ट ' दुसरा भक्षण न करितां केवळ पहात राहतो ' या श्रुतीवरून स्पष्ट होत आहे. तसेंच ' तें तूं आहेस ' (छां० ६।८।७), ' क्षेत्रज्ञ (जीव) म्हणून जो आहे तो देखील मीच आहे असें समज ' (भ० गी० १३।२) इत्यादि श्रुतिस्मृतींवरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. शिवाय, अशा रीतीनें (व्याख्यान केले तर-) च ' ते हे दोघे सत्त्व आणि

२. या वाक्यांत जीव व परमात्मा यांचें वर्णन केले आहे असा या अधिकरणाचा सिद्धांत आहे. परंतु शंकाकाराच्या मती या वाक्यांत जीव व परमात्मा यांचें वर्णन केले नाहीं, तर बुद्धि आणि असंसारी जीव यांचें वर्णन केले आहे.

३. बुद्धि आणि संसारी जीव यांचें या वाक्यांत वर्णन आहे असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे. पण शंकाकाराच्या मती या वाक्यांत बुद्धि आणि संसारी जीव यांचें वर्णन नाहीं; तर, बुद्धि आणि असंसारी (म्ह० मुक्त) जीव यांचें वर्णन आहे.

क्षेत्रज्ञ होत; ' ' हें ज्ञान झालेल्या मनुष्याला कोणत्याही प्रकारचा (अविद्यारूपी) मळ लागत नाही ' इत्यदि वाक्यांतच जो ब्रह्मविद्येचा उपसंहार त्या ब्राह्मणामध्ये केलेला दृष्टीस पडतो तो जुळतो.

शंका :—वरील व्याख्यानाप्रमाणें ' त्या दोहोंपैकी (जो) एक मधुर फळ भक्षण करतो (तो) सत्त्व होय ' ह्या श्रुतींत अचेतन सत्त्वाला भोक्ता असें म्हटलें आहे तें कसें ?

उत्तर :—ही श्रुति ' अचेतन सत्त्व हें भोक्ता आहे ' असें सांगण्याकरितां प्रवृत्त झालेली नाही; तर ' चेतन जीव हा भोक्ता नव्हे, तो ब्रह्मस्वरूपी आहे ' असें सांगण्याकरितां प्रवृत्त झाली आहे. आणि यासाठीच श्रुतीनें सुख वगैरे विकार ज्याला होतात अशा सत्त्वा- (अंतःकरणा-) वर भोक्तृत्वाचा आरोप केला आहे. आतां, अंतःकरण आणि जीव यांच्या परस्परांच्या स्वरूपांमधील भेद न समजल्यामुळे ' जीव हा कर्ता आहे व भोक्ता आहे ' अशी लोक कल्पना करितात. वास्तविक पाहिलें तर दोघांपैकी एक देखील कर्ता व भोक्ता नाही. अंतःकरण हें कर्ता व भोक्ता नाही; कारण, अंतःकरण अचेतन आहे; व जीवही कर्ता व भोक्ता नाही, कारण जीवाला विकार नाही. अंतःकरणाला कर्ता व भोक्ता म्हणणें तर अगदींच संभवत नाही. कारण, अंतःकरणाचें स्वरूप अविद्येच्या योगानें आस्तित्वांत आलें आहे. याप्रमाणेंच श्रुतीही ' जेव्हां कांहीं भिन्न आहेसें दिसेल तेव्हां एक दुसऱ्याला पाहील ' (बृ. ४।५।१५) या वाक्यांत ' कर्तृत्व वगैरे व्यवहार हे स्वप्नामध्ये पाहिलेल्या हत्ती वगैरेच्या व्यवहारांप्रमाणें अविद्यावस्थेंतच संभवतात ' असें सांगते; आणि ' जेव्हां हा सर्व आपणच होतो तेव्हां हा कशानें कोणाला पाहील ? ' (बृ० ४।५।१५) या वाक्यांत ' ज्ञानी मनुष्याला कर्तृत्व वगैरे व्यवहार नाहीत ' असें सांगते. (१२)

[येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेराव्या सूत्रापासून सतराव्या सूत्रपर्यंत पांच सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० १३) छांदोग्य उपनिषदांत एका वाक्यामध्ये ' पुरुष डोळ्यांत राहतो ' असें वर्णन केलें आहे. तेव्हां येथें 'पुरुष' शब्दानें डोळ्यांत एखाद्या मनुष्याचें जें प्रतिबिंब पडतें तें ध्यावें, किंवा जीवात्मा ध्यावा किंवा त्या इंद्रियाची अभिमानी जी सूर्यरूपी देवता ती ध्यावी, किंवा परमात्मा ध्यावा असा संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' पुरुष ' या शब्दानें प्रतिबिंब ध्यावें. कारण, 'जो हा पुरुष दृष्टीस पडतो' असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे; आणि प्रतिबिंब हें दृष्टीस पडतें हें तर सर्वांना महेशूच आहे. किंवा, पुरुष शब्दानें जीवात्माही ध्यावा; कारण, जीवात्मा कोणताही पदार्थ डोळ्यानें पाहतेवेळीं डोळ्याच्या जवळ असतो. शिवाय, श्रुतीमध्ये त्या पुरुषाला ' आत्मा ' असा शब्द लावला आहे. तोही जीवात्मा घेतला असतां जुळतो. किंवा, पुरुष-

४. बुद्धि वस्तुतः जड आहे; पण अज्ञानानें ती चैतन्यरूप भासली म्हणजे तिला सुख, दुःख वगैरे धर्म प्राप्त होतात. तसेंच आत्मा हा वस्तुतः निरुपाधिक आहे; पण अज्ञानानें ती बुद्धिरूप उपाधीनें युक्त असा भासला म्हणजे त्याला भोक्तृत्व प्राप्त होतें

या शब्दानें त्या (नेत्ररूप) इंद्रियाची अभिमानी जी सूर्यरूपी देवता ती घ्यावी. कारण ती देवता देखील ' आपल्या किरणांच्या द्वारानें ह्या इंद्रियामध्ये राहिली आहे ' असें श्रुतीनेच सांगितलें आहे. तसेंच, त्या पुरुषाला श्रुतीमध्ये ' अमृत ' व ' निर्भय ' असें जें म्हटलें आहे ते देखील सूर्यरूपी देवतेला कसें तरी संभवतें. कारण, ' अमृत ' म्हणजे ज्याला मरण नाही तें; व ' निर्भय ' म्हणजे ज्याला भीति नाही तें. आतां, परमात्म्याच्या मानानें पाहिलें असतां जरी सूर्याला भीति व मरण आहे तरी आंमच्या मनुष्यांच्या मानानें पाहिलें असतां सूर्याला मरण नाही व भीतिही नाही असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही. एकंदरीत, पुरुष या शब्दानें ह्या तिघांपैकीं कोणताही घेतां येईल; पण परमात्मा मात्र घेतां येणार नाही; कारण, त्याला ' डोळा ' हें जें विशेष स्थान येथें सांगितलें आहे तें तो सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याला जुळत नाही. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर:—या ठिकाणीं पुरुष या शब्दानें हे तिघेही घेतां येत नाहीत; परमात्मा हाच घेतला पाहिजे. कारण, ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेले सर्व गुण परमात्म्यालाच जुळतात. अगोदर आत्मा हा शब्द मुख्य रीतीनें परमात्म्यालाच लागतो. तसेंच ' मरण नसणें ' व ' भय नसणें ' हे धर्म देखील परमात्म्यालाच चांगल्या रीतीनें जुळतात; व श्रुतीमध्ये ' परमात्म्याला मरण नाही व भय नाही ' असें वारंवार सांगितलें आहे. शिवाय, ' डोळा ' हें स्थान परमात्म्यालाच योग्य आहे. कारण, जसा परमात्म्याला कोणत्याही दोषाचा संबंध होत नाही तसा त्याचा आश्रय जो डोळा त्यालाही कोणत्याही दोषाचा संबंध होत नाही. हीच गोष्ट पुढील श्रुतीमध्ये सांगितली आहे :—ह्या डोळ्यामध्ये पाणी किंवा तूप घातलें तर तें डोळ्यांना न लागतां पापणीच्या वाटेनें निघून जातें. तसेंच, ' संयद्वाम ', ' वामनी ', ' भामनी ', वगैरे जीं विशेषणें पुढें दिली आहेत तीं देखील परमात्म्यालाच जुळतात. ' संयद्वाम ' म्हणजे कर्मांचें फल उत्पन्न करणारा. ' वामनी ' म्हणजे कर्म करणाऱ्याला त्याचें फल देणारा. ' भामनी ' म्हणजे सर्व लोकांत प्रकाशणारा. तात्पर्य हे सर्व धर्म परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळतात म्हणून पुरुष म्हणजे परमात्माच होय. (सू. १४) आतां ' परमात्मा सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याला डोळा हा लहान आश्रय कसा सांगितला ' या पूर्वपक्ष्याच्या शंकेवर उत्तर :—जर परमात्म्याला डोळा हा एकच आश्रय सांगितला असता तर तुझी शंका बरोबर होती. पण श्रुतीमध्ये परमात्म्याला पृथिवी, जल, तेज व इंद्रिये वगैरे अनेक आश्रय अनेक ठिकाणीं सांगितले आहेत. त्यापैकीच डोळा हा एक आश्रय सांगितला आहे असें समज. परमात्म्याला अनेक आश्रयच फक्त सांगितले आहेत असें नाही; तर अनेक प्रकारचीं नांवें व अनेक प्रकारचीं रूपेही सांगितलीं आहेत. उदाहरणार्थ :—' त्याचें उत हें नांव आहे, त्याचे सोन्याचे केंस आहेत ' इत्यादि. आतां परमात्मा जरी वास्तविक रीतीनें निर्गुण आहे तरी त्याच्यावर ह्या गुणांची कल्पना उपासनेकरितां केली आहे असें आम्हीं मार्गे सांगितलेंच आहे. तेव्हां विष्णूला शालग्राम हा आश्रय जसा उपासनेकरितांच कल्पिला आहे तसा परमात्म्याला ' डोळा ' हा आश्रय उपासनेकरितांच कल्पिला आहे असें मानण्यास कांहीं हरकत नाही. (सू. १५) शिवाय, ' पुरुष ' या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण ' सुखानें युक्त ब्रह्म आहे ' असें या भागाच्या आरंभी सांगितलें आहे. तेव्हां प्रकरणावरून येथें ब्रह्मच घेणें योग्य आहे. शिवाय, ' तुझा गुरु तुला मार्ग सांगेल ' या वाक्यांतही ब्रह्मवेत्त्याचा मार्ग सांगण्याविषयीची प्रतिज्ञा केली आहे; नवा विषय सुरू करण्याविषयीची प्रतिज्ञा केली नाही. शंका :—पण या भागाच्या आरंभी सुखानें युक्त ब्रह्म आहे असें कशावरून सांगितलें आहे ? उत्तर :—या भागाच्या आरंभी ' प्राण ब्रह्म आहे, क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे '

असें जें सांगितलें आहे त्यावरून अर्थात् सुखानें युक्त अशा ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे असें सिद्ध होतें. कारण, ' क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे ' याचा अर्थ काय ? असा उपकोसलानें जो प्रश्न केला आहे त्याचें उत्तर ' क आणि ख हे एकच आहेत ' असें दिलें आहे. या उत्तराचें तात्पर्य असें आहे कीं, जर ' ख ब्रह्म आहे ' येवढेंच येथें सांगितलें तर ख म्हणजे भूताकाश हें ब्रह्माचें चिन्ह असल्यामुळें भूताकाशाला ब्रह्म हा शब्द लावला आहे अशी प्रतीति होईल. तसेंच ' क ब्रह्म आहे ' येवढेंच येथें सांगितलें तर क म्हणजे विषयसुख हें ब्रह्म आहे असें ज्ञान होईल. तेव्हां ' क आणि ख हे दोन्ही शब्द येथें एकमेकांचीं विशेषणें आहेत ' असें मानलें पाहिजे; व असें मानलें म्हणजे सुखानें युक्त ब्रह्म आहे असा या वाक्यापासून बोध होतो. कारण, ब्रह्मच (भूताकाशाप्रमाणें) व्यापक-सुख (ख-विशिष्ट क) आहे; विषयसुख नाहीं. तसेंच ब्रह्मच सुखानें युक्त असें आकाश (क-विशिष्ट ख) आहे; भूताकाश नाहीं. आतां ' क ब्रह्म आहे ख ब्रह्म आहे ' असा दोनदां ब्रह्म हा शब्द घालण्याचा अभिप्राय असा आहे कीं ' क ' हें येथें ' ख ' चें विशेषण असल्यामुळें तें विशेष्य होणार नाहीं; व म्हणून सुख (क) या ठिकाणीं ध्यानाचा विषय आहे असें सांगितलें जाणार नाहीं. तेव्हां कच्या पुढें ब्रह्म हा शब्द ठेविला म्हणजे क हें विशेष्य होतें, व म्हणून सुख (क) हेंही ध्यानाचा विषय आहे असें सांगितलें जातें. यावरून या भागाच्या आरंभीं सुखानें युक्त अशा ब्रह्माचा उपदेश केला आहे असें सिद्ध झाले. शिवाय, उपकोसलाला अग्नींनीं आपलें माहात्म्य सांगून पुढें ' हीच आमची विद्या आणि आत्मविद्या (ब्रह्मविद्या) होय ' असा उपसंहार केला असल्यामुळें पूर्वी ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें सिद्ध होतें. शिवाय, ' तुझा गुरु तुला ब्रह्मवेत्त्याचा मार्ग सांगेल ' या अग्नींनीं केलेल्या प्रतिज्ञेवरून आत्म्याशिवाय दुसऱ्या कोणाचेंही येथें वर्णन केलें नाहीं असें ठरतें. तसेंच, ' कमलाच्या पानाला जसा पाण्याचा संबंध होत नाहीं त्याप्रमाणेंच जो ह्या पुरुषाला जाणतो त्याला पापकर्मांचा संबंध होत नाहीं ' असें जें सांगितलें आहे त्यावरूनही डोळ्यांत राहणारा पुरुष परमात्माच होय असें सिद्ध होतें. कारण, परमात्म्यावांचून इतर कोणाचेंही ज्ञान झालें तरी त्याला पापकर्मांचा संबंध होतोच. तेव्हां ' ब्रह्माचा नेत्ररूप आश्रय व फलदातृत्व वगैरे गुण सांगून नंतर ब्रह्मवेत्त्याचा मार्ग सांगावा ' अशा उद्देशानें पूर्वी उपक्रम केलेल्या ब्रह्माचेंच ' डोळ्यांतील पुरुष ' अशा रूपानें येथें वर्णन केलें आहे असें सिद्ध झालें. (सू. १६) शिवाय, डोळ्यांतील पुरुष हा परमात्माच आहे असें मानण्याचें आणखी एक कारण असें आहे कीं उपनिषदांतील रहस्य जाणणाऱ्या ब्रह्मवेत्त्याचा जो देवयान नांवाचा मार्ग श्रुतिस्मृतींत प्रसिद्ध आहे तोच मार्ग येथें डोळ्यांतील पुरुष जाणणाऱ्याला सांगितला आहे. ' ह्या डोळ्यांतील पुरुषाला जाणणारा मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याचा प्रेतसंस्कार होवो अथवा न होवो, तो सूर्यापासून चंद्राप्रत आणि तेथून वीजेप्रत गेल्यानंतर तेथून एक दिव्य पुरुष येऊन त्याला ब्रह्मलोकाप्रत पोंचवितो ' असा येथें डोळ्यांतील पुरुषाला जाणणाऱ्याचा मार्ग वर्णिला आहे, व हाच मार्ग इतर श्रुतींत व स्मृतींत ब्रह्मवेत्त्याच्या संबंधानें सांगितला आहे. यावरून हा डोळ्यांतील पुरुष परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. (सू. १७) आतां ' डोळ्यांतील पुरुष ' म्हणजे डोळ्यांत पडलेलें एखाद्या मनुष्याचें प्रतिबिंबच होय, किंवा तो जीवात्मा होय, किंवा देवतात्मा होय, असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे त्यावर उत्तरः—प्रतिबिंब हें डोळ्यामध्ये कायमचें राहत नाहीं; म्हणून त्यांनीं सदोदित उपासना करतां येणार नाहीं. जेव्हां दुसरा कोणी मनुष्य डोळ्यापुढें येतो तेव्हां त्याचें प्रतिबिंब आपल्या डोळ्यांत पडतें व डोळ्यापासून दूर झाला म्हणजे तें प्रतिबिंब नाहींसें होतें. शिवाय, श्रुति

आपल्याच डोळ्यांत पडलेल्या प्रतिबिंबाची उपासना करावी असें सांगतें. तेव्हां उपासक आपल्या डोळ्यांत प्रतिबिंब पडावें म्हणून उपासना करतेवेळीं दुसऱ्या एखाद्या मनुष्याला आपल्या जवळ ठेवून मग प्रतिबिंबाची उपासना करतो अशी कल्पना करणें बरोबर नाही. शिवाय, शरीराच्या नाशाबरोबर ह्या प्रतिबिंबाचा नाश होतो असें श्रुतीमध्ये स्पष्टच सांगितलें आहे. शिवाय, प्रतिबिंबाचे ठिकाणीं येथें सांगितलेले अमृतत्व (मरण नसणें) वगैरे धर्म जुळत नाहीत. एकंदरीत, ' डोळ्यांतील पुरुष ' हा प्रतिबिंब आहे असें म्हणतां येत नाही. तसेंच, तो पुरुष जीव आहे असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, जीव हा सर्व शरीरभर असतां त्याला ' डोळा ' हा एकच आश्रय सांगणें बरोबर नाही. आतां, ब्रह्म देखील सर्व ठिकाणीं जरी आहे तरी त्याचें ध्यान करतां यावें म्हणून हृदय, डोळा वगैरे आश्रय सांगण्याची श्रुतीमध्ये इतर ठिकाणींही वहिवाट आहे. शिवाय, ' अमृतत्व ' वगैरे धर्मही प्रतिबिंबाप्रमाणें जीवाचे ठिकाणीं संभवत नाहीत. आतां, जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नाही हें खरें आहे; तथापि अज्ञानानें ह्या जीवावर भय व मरण यांचा आरोप केला आहे. तेव्हां या दृष्टीनें जीवात्म्याला अमृतत्व वगैरे धर्म संभवत नाहीत असें म्हणणें बरोबरच आहे. शिवाय, ' फलदातृत्व ' वगैरे पूर्वी सांगितलेले धर्मही जीवात्म्याला संभवत नाहीत. तसेंच, चक्षुरिंद्रियाची अभिमानी (सूर्य) देवता ' पुरुष ' शब्दानें येथें घेतां येत नाही. कारण, जरी ती देवता एका अंशानें चक्षुरिंद्रियामध्ये राहत आहे व असें श्रुतीनेंही सांगितलें आहे, तरी, प्रथमतः ती बाह्य वस्तु असल्यामुळें तिला आत्मा हा शब्द लावतां येत नाही. शिवाय, ' अमृतत्व ' वगैरे धर्म देवतेलाही संभवत नाहीत. कारण देवतांनाही भीति व मरण आहे असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. आतां देवता ह्या अमर आहेत म्हणजे त्यांना मरण नाही अशी जी लोकांची समजूत आहे ती मनुष्यांपेक्षां त्या अधिक कालपर्यंत जगतात या दृष्टीनेंच आहे. वास्तविक रीतीनें पाहिलें असतां ती खरी नव्हे असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. तेव्हां प्रतिबिंब, जीव, व देवता ह्यांपैकीं कोणीही येथें ' पुरुष ' शब्दानें घेतां येत नाही; तर परमात्माच घेतला पाहिजे असें सिद्ध झालें. आतां ' तो पुरुष दृष्टीस पडतो ' असें जें म्हटलें आहे तें जरी परमात्म्याला संभवत नाही, कारण परमात्मा हा आम्हांला दिसत नाही, तरी तो परमात्मा ज्ञानी लोकांना दिसतो अशा समजूतीनें तसें म्हटलें आहे; आणि तसें म्हणण्याचें कारण ज्ञानी मनुष्याप्रमाणें आपल्यालाही तो परमात्मा दिसावा या इच्छेनें लोकांनीं त्याची उपासना करण्यास प्रवृत्त व्हावें हेंच होय.]

अन्तर उपपत्तेः ॥ १३ ॥

१३ (डोळ्याच्या) आंत असणारा (पुरुष परमात्मा होय);
कारण, (सांगितलेले धर्म त्याचे ठिकाणीं)
संभवतात. (४)

छांदोग्य उपनिषदामध्ये असें वाक्य आहे:—' जो हा डोळ्यामध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो (तो) हा आत्मा असें तो म्हणाला; हेंच अमृत, हेंच निर्भय स्थान, हेंच ब्रह्म

होय; त्या ह्या (डोळ्या-) मध्ये तूप किंवा पाणी घातलें तर तें बाजूनेच निघून जातें' (छां० ४।१५।१) इत्यादि. आतां, या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं जो (पुरुष) डोळ्यामध्ये राहतो असें सांगितलें आहे तो एखाद्या मनुष्याचें प्रतिबिंब आहे, किंवा जीव आहे, किंवा (नेत्ररूप) इंद्रियाची अभिमानी देवता आहे, अथवा ईश्वर आहे ? मग आतां तुजें काय म्हणणें आहे ? माझें म्हणणें असें आहे कीं हें एखाद्या मनुष्याचें त्याच्या सारखें असणारें प्रतिबिंब होय. कशावरून ? अशावरून कीं तें ' दिसत असतें ' असें प्रसिद्ध आहे; आणि ' जो हा डोळ्यामध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो ' (छां० ४।१५।१) असा प्रसिद्ध असल्यासारखा त्याचा निर्देश केला आहे. किंवा, ' हा जीवाचा निर्देश आहे ' असें मानणेंही योग्य आहे; कारण, तो (जीव) डोळ्यानें रूप पाहतेवेळीं डोळ्याच्या जवळ असतो; आणि हा पक्ष घेण्याला वरील वाक्यामधील ' आत्मा ' हा शब्द साधक आहे. अथवा, ' डोळ्यांना साहाय्य करणारा सूर्यरूपी पुरुष (या वाक्यावरून) प्रतीत होतो ' असें मानावें. कारण, ' हा (सूर्यरूपी पुरुष) ह्या (डोळ्या-) मध्ये किरणांच्या द्वारानें राहिला आहे ' (बृ. ५।२।९) अशी श्रुति आहे. शिवाय, ' अमृतत्व ' वगैरे जे धर्म वरील वाक्यांत सांगितले आहेत ते देवतारूपी पुरुषाचे ठिकाणीं देखील कसे तरी संभवतील. पण, ' ईश्वर येथें सांगितला आहे ' असें मात्र घेतां येत नाहीं. कारण, (डोळा हें) विशेष स्थान सांगितलें आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष जो येथें सांगितला आहे तो परमात्माच होय. कशावरून ? सांगितलेले धर्म जुळतात यावरून. येथें (श्रुतीमध्ये) सांगितलेले सर्व धर्म परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळतात. आत्मा हा शब्द तर मुख्य रीतीनें परमेश्वरालाच लागतो. कारण, ' तो आत्मा; तें तूं आहेस ' (छां० ६।८।७) अशी श्रुति आहे. तसेंच, ' अमृतत्व ' व ' निर्भयत्व ' हे धर्म देखील परमात्म्याच्या संबंधानेंच

१. पापणीच्या वाटेनेंच.

२. डोळ्यांना जो प्रकाश आहे तो सूर्यापासून प्राप्त झाला आहे; म्हणून सूर्य हा डोळ्याची अभिमानी (अध्यक्ष) देवता आहे असें मानलें आहे.

३. म्हणजे जीव हा आत्मा असल्यामुळें आत्मा हा शब्द जीवासंबंधानें लावतां येतो.

४. ' अमृतत्व ' म्हणजे मरण नसणें. आतां हें अमृतत्व देवतेला खऱ्या रीतीनें जरी संभवत नाहीं (कारण एक परमात्मा सोडून बाकी सर्व वस्तू मर्त्य आहेत) तरी, देवता ज्या-अर्थी मनुष्यापेक्षां अधिक कालपर्यंत जगतात त्याअर्थी मनुष्याच्या मानानें त्यांना ' अमर ' असें गौण रीतीनें म्हणतां येतें.

५. आणि ईश्वर सर्व ठिकाणीं असल्यामुळें ' तो डोळ्यांतच राहतो ' असें म्हणणें बरोबर नाहीं.

६. श्रुतीनें ' तो (म्हणजे परमेश्वर) आत्मा आहे ' असें साक्षात् (मुख्य रीतीनें) सांगितलें आहे, व ' तें (म्हणजे परमेश्वर) तूं (म्हणजे जीव आहेस) ' अशा रीतीनें जीव आत्मा आहे असें परंपरेनें (गौण रीतीनें) सांगितलें आहे.

सांगितलेले श्रुतीमध्ये वारंवार आढळतात. तसेच, 'डोळा' हे स्थानही परमेश्वराला अनुरूप असेच आहे. कारण ' (तो) पापापासून मुक्त आहे ' या श्रुतीवरून ज्या-प्रमाणे ' परमेश्वर सर्व दोषांपासून अलिप्त आहे ' असे समजते, त्याप्रमाणे ' त्या ह्या डोळ्यामध्ये तू पाणी घातलें तर तें बाजूनेच निघून जाते ' (छां० ४।१५।१) ह्या श्रुतीवरून ' डोळा हे स्थान सर्व दोषांनीं रहित आहे ' असे समजते. शिवाय, " ह्याला ' संयद्वाम ' असे म्हणतात, कारण सर्व वामें (कर्माचीं फलें) ह्याप्रत (' यन्ति ' म्हणजे) जातात". " ह्यालाच ' वामनी ' असे म्हणतात; कारण हाच सर्व वामें (कर्माचीं फलें) (लोकांकडे ' नयति ' म्हणजे) नेतो." " ह्यालाच ' भामनी ' असे म्हणतात; कारण हा सर्व लोकामध्ये (' भाति ' म्हणजे) भासतो " (छां० ४।१५।२-३-४) ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेले ' संयद्वामत्व ' वगैरे धर्म त्याला आहेत असे सांगणेंही परमेश्वराच्या संबधानेच जुळते. तेव्हां सांगितलेले धर्म परमाल्याला जुळतात म्हणून डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्माच होय. (१३)

स्थानादिव्यपदेशाच्च ॥ १४ ॥

१४ (इतर) स्थान वगैरेचा—(ही) निर्देश केला आहे म्हणून (येथे जो ' डोळा ' या स्थानाचा निर्देश केला आहे तो दोष नाही). (४)

(शंका:—) आकाशाप्रमाणे सर्वव्यापी अशा ब्रह्माला ' डोळा ' हे अल्प स्थान सांगणें कसे बरे जुळेल ? उत्तर:—जर ब्रह्माला हे एकच स्थान सांगितले असते तर हे सांगणें जुळेल नसतें. परंतु, ' जो पृथिवीमध्ये राहणारा ' (बृ० ३।७।३) इत्यादि श्रुतीमध्ये ह्या ब्रह्माला पृथिवी वगैरे दुसरीही स्थाने सांगितली आहेत, त्यामध्ये ' जो डोळ्यामध्ये राहणारा ' असा डोळ्याचाही निर्देश केला आहे. सूत्रांतील ' वगैरे ' ह्या शब्दाने सूत्रकार असे दाखवितात कीं ब्रह्माला अयोग्य असे एक स्थानच फक्त श्रुतीमध्ये सांगितलेलें आढळतें असें नाही; तर स्थानासारखें नाम आणि रूप हीं देखील नामरूपरहित अशा ब्रह्माला अयोग्य असून त्याला सांगितलेलीं आढळतात. उदाहरणार्थ:— ' त्याचे उत्तं हे नांव आहे ' (छां० १।६।७) ' त्याची श्मश्रु सोन्याची आहे ' (छां० १।६।६) इत्यादि. ' ब्रह्म जरी (स्वतः) निर्गुण आहे तरी नामरूपांच्या गुणांनीं युक्त अशा (म्हणजे) सगुण ब्रह्माचा उपदेश श्रुतीमध्ये निरनिराळ्या ठिकाणीं उपासनेकरतां केला आहे ' हे देखील पूर्वी सांगितलेच आहे. तसेच, ' ब्रह्म जरी सर्व-

७. ईश्वर जसा सर्वदोषरहित आहे तसे त्याचे डोळा हे स्थानही सर्वदोषरहित आहे; म्हणून ईश्वराला डोळा हे स्थान अनुरूपच आहे.

१. नामरूपे म्हणजे जगांतील सर्व वस्तू; त्यांच्या गुणांनीं युक्त.

व्यापी आहे तरी त्याचें स्पष्ट ज्ञान व्हावें या हेतूने त्याला विष्णूच्या शालग्रामाप्रमाणें एखादें विशिष्ट स्थान सांगणें विरुद्ध होत नाही ' हें देखील पूर्वी सांगितलेंच आहे. (१४)

सुखविशिष्टाभिधानादेव च ॥ १५ ॥

१५ आणि सुखानें युक्त (जें प्रकृत ब्रह्म तें—)च (येथें) सांगितलें
असल्यामुळें (डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्माच
होय). (४)

शिवाय, ' ह्या वाक्यामध्ये ब्रह्म सांगितलें आहे किंवा नाही ' अशा वादाला येथें बिलकूल जागा नाही. कारण सुखानें युक्त जें प्रकृत ब्रह्म तेंच येथें सांगितलें असल्यामुळें 'ब्रह्मच येथें विवक्षित आहे' असें सिद्ध होतें. या भागाच्या आरंभी 'प्राण ब्रह्म आहे, क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे ' (छां० ४।१०।९) या वाक्यामध्ये 'सुखानें युक्त' अशा ब्रह्माचें प्रकरण सुरू केलें आहे; 'तेंच ब्रह्म ह्या ठिकाणीं सांगितलें आहे' असें आपल्याला समजलें पाहिजे. कारण, जो विषय मागून सुरू आहे तोच येथें ध्यावा हें सयुक्तिक आहे. 'आचार्य तुला मार्ग सांगेल' (छां० ४।१४।१) हें वाक्य 'आचार्य मार्ग सांगेल' एवढेंच फक्त सुचवितें. (तो एका नवीन विषयाला आरंभ करील असें सुचवीत नाही.) शंका:— पण ' या भागाच्या आरंभी सुखानें युक्त असें ब्रह्म सांगितलें आहे ' हें कशावरून समजावें ? उत्तर:—'प्राण ब्रह्म आहे, क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे ' (छां० ४।१०।५) हें अग्नीचें भाषण ऐकून उपकोशल म्हणतो:— ' प्राण ब्रह्म आहे हें मला समजलें; परंतु क आणि ख ब्रह्म आहे हें मात्र मला समजत नाही ' (छां० ४।१०।५). यावर (अग्नीचीं असें) उत्तर (दिलें:—) ' जें क तेंच ख, जें ख तेंच क होय ' (छां० ४।१०।५). आतां ' ख ' हा शब्द महाभूत जें आकाश त्या अर्थी लोकांत प्रसिद्ध आहे. तेव्हां जर

१. उपकोशल नांवाच्या एका शिष्यानें जाबाल नांवाच्या गुरूच्या घरीं त्याच्या अग्नीची १२ वर्षे सेवा केली. नंतर काहीं दिवसांनी तो जाबाल ऋषि काहीं कारणाकरितां दुसऱ्या देशीं गेला असतां त्या अग्नीना उपकोसलाची दया येऊन त्यांनीं ' प्राण ब्रह्म आहे ' वगैरे उपकोसलाला उपदेश करून पुढें सांगितलें कीं तुझा गुरु आल्यानंतर तुला ज्या मार्गानें आत्मज्ञान झालेला मनुष्य जातो तो मार्ग सांगेल. पुढें गुरु आल्यानंतर त्यानें उपकोसलाला डोळ्यांतील पुरुषाचा उपदेश केला. आतां, हा पुरुष जर परमात्मा घेतला नाही तर गुरूनें पुढें सांगितलेला मार्ग परमात्म्याचें ज्ञान झालेल्या मनुष्याचा नव्हे असें होईल. तेव्हां, अशा रीतीनें पूर्वी केलेल्या प्रतिज्ञेला बाध येईल. यावरून हा डोळ्यांतील पुरुष परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. (र.)

२. प्राणामुळेंच जगांतील सर्व प्राणी जगतात. तेव्हां प्राण हा ब्रह्माप्रमाणें श्रेष्ठ असल्यामुळें त्याला ब्रह्म कां म्हटलें हें मला समजलें; पण क म्हणजे विषयसुख व ख म्हणजे भौतिक आकाश हें ब्रह्म कसें तें मला समजत नाही.

या 'ख' चें सुखवाचक जो 'क' शब्द तो विशेषण आहे असें घेतलें नाहीं तर, ज्याप्रमाणें एखादें नांव ब्रह्माचें चिन्ह आहे म्हणून त्या नांवालाच ब्रह्म शब्द लावतात त्याप्रमाणें नुसत्या भूताकाशाला तें ब्रह्माचें चिन्ह आहे म्हणून ब्रह्म शब्द लाविला आहे असें (या वाक्यापासून) ज्ञान होईल. तसेंच, विषय आणि इंद्रियें यांच्या संबंधापासून उत्पन्न होणारें जें सदोष सुख त्या अर्थी 'क' हा शब्द प्रसिद्ध आहे; तेव्हां या 'क' चें (आकाशवाचक) 'ख' हा शब्द विशेषण आहे असें घेतलें तर 'विषयसुख हें ब्रह्म आहे' असें ज्ञान होईल. पण 'हे दोन शब्द (क आणि ख) एकमेकांची विशेषणें आहेत ' असें मानलें म्हणजे त्या दोन शब्दांपासून आनंदस्वरूपी ब्रह्माची प्रतीति होते. आतां, (क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे) या वाक्यामध्ये दुसरा 'ब्रह्म' हा शब्द न घालतां नुसतें 'क ख ब्रह्म आहे ' एवढेंच सांगितलें तर 'क' हा शब्द 'ख' चें विशेषणें या नात्यानेच उपयोगी होत असल्यामुळें (तो शब्द या वाक्यांत विशेष्य होत नाहीं; म्हणून) सुख (क) हें ध्यानाचा विषय आहे असें येथें सांगितलें नाहीं अशी शंका येईल; ती न यावी म्हणून ' क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे ' असा क आणि ख ह्या दोन्ही शब्दांपुढें ब्रह्म शब्द घातला आहे. कारण, 'सुख हा गुण देखील गुणी (आत्म्या—) प्रमाणें ध्यानाचा विषय आहे ' हे सांगणें येथें इष्ट आहे. तेव्हां अशा रीतीनें या भागाच्या आरंभी ' सुखानें युक्त असें ब्रह्म सांगितलें आहे ' हें सिद्ध झालें. तसेंच, गार्हपत्य वगैरे अग्नी आपआपलें माहात्म्य सांगून पुढें ' हे सोम्य ! (आम्हीं) तुला ही आमची (अग्नीची) विद्या (प्रत्येकानें), व ब्रह्मविद्या (सगळ्यांनीं मिळून) सांगितली ' (छां. ४।१४।१) असा उपसंहार करितात; तेव्हां, ते देखील 'मागें ब्रह्मच सांगितलें आहे' असें सुचवितात. तसेंच, ' आचार्य तुला मार्ग सांगेल ' (छां. ४।१४।१) ह्या वाक्यांतही फक्त मार्ग सांगण्याविषयीची प्रतिज्ञा केली आहे. यावरून '(येथें) दुसरा (नवा) विषय सुरू करण्याची विवक्षा नाहीं ' असें सिद्ध होतें. शिवाय, ' जसा कमळाच्या पानाचा पाण्याशी संबंध होत नाहीं तसा, अशा प्रकारचें ज्ञान झालेल्या मनष्याचा, पाप-कर्माशी संबंध होत नाहीं ' (छां. १।१४।३) ही श्रुतिही ' डोळ्याच्या आंत असणाऱ्या पुरुषाला जो जाणतो त्याच्यावर पापकर्म हल्ला करीत नाहीं ' असें सांगून ' डोळ्याच्या आंत असणारा

३. भौतिक आकाश हें ब्रह्माचें चिन्ह आहे. तेव्हां येथें ' चिन्हाची (प्रतीकाची) उपासना करावी ' असें सांगितल्यासारखें होईल. पण असें सांगणें श्रुतीला येथें इष्ट नाहीं. कारण, पुढें ' आत्मविद्या ' असा श्रुतींत शब्द आला आहे. तो शब्द ' येथें प्रतीकोपासना सांगितली आहे ' असें मानलें तर विरुद्ध होईल.

४. या विशेषणाच्या 'भौतिक आकाश ब्रह्म नव्हे हें सांगणें ' हाच उपयोग होय.

५. पुढें जो देवयान नांवाचा मार्ग सांगितला आहे तो सगुण ब्रह्माचें ज्ञान झालेल्या मनष्याचा आहे. तेव्हां, येथें सगुण ब्रह्माचीच उपासना सांगणें इष्ट आहे; म्हणजे येथें 'नुसता आत्माच ध्येय आहे' असें नाहीं; तर ' त्याचा सुखरूप जो गुण तोही ध्येय आहे ' असें सांगण्याचें श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

पुरुष ब्रह्म आहे ' असें दाखविते. तेव्हां, मागून ज्याचें प्रकरण सुरू आहे अशा ब्रह्माचेंच ' डोळा ' हें स्थान आहे; आणि त्यालाच संयद्दामत्व वगैरे गुण आहेत असें सांगून ' त्या (ब्रह्मा—) ला जाणणारा मनुष्य अर्चिं वगैरे मार्गानें जातो ' हें सांगावें या हेतूनें श्रुतीनें ' जो हा डोळ्यामध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो हा आत्मा असें तो म्हणाला ' (छां. ४।१।५।१) असा उपक्रम केला आहे. (१५)

श्रुतोपनिषत्कगत्यभिधानाच्च ॥ १६ ॥

१६ ज्यानें उपनिषदे ऐकिलीं आहेत अशा (मनुष्या—) चा (जो) मार्ग (तो येथें) सांगितला असल्यामुळेही (डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्मा होय). (४)

आणखी ह्या कारणास्तवही डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्मा होय. कारण, ज्यानें उपनिषदे ऐकिलीं आहेत म्हणजे (अर्थात्) ज्याला उपनिषदांचें रहस्य समजलें आहे अशा ब्रह्मज्ञानी मनुष्याचा जो देवयान नांवाचा मार्ग श्रुतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्ध आहे तोच मार्ग येथें डोळ्यांतील पुरुष जाणणाऱ्या मनुष्याला सांगितलेला दिसत आहे. उदा०:—पुढील श्रुतीत देवयान मार्ग असा वर्णिला आहे:—'तप, ब्रह्मचर्य, श्रद्धा, आणि विद्या यांच्या योगानें आत्म्याचें ध्यान जे करितात ते देहपातानंतर उत्तर मार्गानें सूर्याप्रत जातात. हेंच प्राणांचें स्थान, हें अमृत, हें निर्भयस्थान, हाच (सर्वांचा) उत्कृष्ट आश्रय होय. येथून ते पुन्हां परत फिरत नाहीत ' (प्र. १।१०). तसेंच पुढील स्मृतीतही असेंच वर्णन केले आहे:—'अग्नि, तेज, दिवस, शुक्ल पक्ष, सहा महिने, उत्तरायण, ह्या मार्गानें मृत झालेले ब्रह्मज्ञानी लोक ब्रह्माप्रत जातात.' (भ. गी. ८।२४). येथेही ' हाच मार्ग वर्णिला आहे:—'(हा ज्ञानी मनुष्य) मृत झाल्यानंतर (त्याचे पुत्र वगैरे) ह्याचा प्रेतसंस्कार करोत किंवा न करोत, हा अर्चीप्रत जातो ' (छां० ४।१।५।५) असा उपक्रम करून पुढें 'सूर्यापासून चंद्राप्रत जातो, चंद्रापासून विजेप्रत जातो आणि तेथें एक दिव्य मनुष्य येऊन ह्यांना ब्रह्मलोकाला पोचवितो; हाच देवमार्ग, हाच ब्रह्ममार्ग होय; ह्या मार्गानें गेलेले लोक ह्या मनुनें उत्पन्न केलेल्या संसाररूपी भोंवऱ्यामध्ये पुन्हां सांपडत नाहीत ' (छां. ४।१।५।५). तेव्हां ब्रह्मज्ञानी मनुष्याचा (देवयानरूपी) जो प्रसिद्ध मार्ग तो येथें सांगितला असल्यामुळे ' डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्माच होय ' असें निश्चित होतें. (१६)

१. या छांदोग्य उपनिषदामध्येही.

२. अग्निलोकाप्रत.

३. ' सूर्यलोकापासून चंद्रलोकाला ' अशा रीतीनें क्रमाक्रमानें येथें सांगितलेल्या सर्व लोकांमध्ये जाऊन उपासक शेवटीं ब्रह्मलोकाला जातो. अग्नि वगैरे ' देवता ' आहेत असें कल्पिलें असल्यामुळे या मार्गाला ' देवमार्ग ' म्हटलें आहे. तसेंच, या मार्गानें उपासक ब्रह्मलोकाला जात असल्यामुळे या मार्गाला ' ब्रह्ममार्ग ' म्हटलें आहे.

अनवस्थितेरसंभवाच्च नेतरः ॥ १७ ॥

१७ कायमची स्थिति नाही, आणि (सांगितलेल्या धर्माचा) संभवही नाही; म्हणून (डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष परमात्म्याहून) निराळा नव्हे. (४)

आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं, ' डोळ्याच्या आंत असणारा पुरुष हा एखाद्या मनुष्याचें प्रतिबिंब आहे, किंवा तो जीव आहे, किंवा तो (आदित्य) देवता आहे ' असें मानावें; त्यावर आमचें उत्तरः—परमात्म्याहून निराळ्या अशा प्रतिबिंब वगैरें वस्तूं-पैकीं कोणतीच वस्तु येथें घेतां येत नाही. कशावरून ? कायमची स्थिति नाही यावरून. प्रथमतः मनुष्याच्या प्रतिबिंबाची डोळ्यामध्ये कायमची स्थिति संभवत नाही. जेव्हां एखादा मनुष्य (आपल्या) डोळ्याजवळ येतो तेव्हां त्या मनुष्याचें प्रतिबिंब (आपल्या) डोळ्या-मध्ये दिसतें, व जेव्हां तो मनुष्य (डोळ्यापासून) दूर होतो तेव्हां तें दिसत नाही. तसेंच, ' जो हा डोळ्यामध्ये पुरुष ' (छां० ४।१५।१) ही श्रुति ' (उपासकानें आपल्या) स्वतःच्या डोळ्यामध्ये दिसणाऱ्या पुरुषाचीच उपासना करावी; कारण तोच त्याच्याजवळ आहे ' असें सांगते. आतां ' उपासना करतेवेळीं आपल्या डोळ्यांत प्रति-बिंब पडावें म्हणून कोणी दुसरा मनुष्य आपल्या डोळ्याजवळ आणवून (नंतर त्याच्या प्रतिबिंबाची तो उपासक) उपासना करतो ' अशी कल्पना करणें बरोबर नाही. तसेंच, ' ह्या शरीराचा नाश झाल्याबरोबर ह्या (प्रतिबिंबा-) चा नाश होतो ' (छां. ८।९।१) ही श्रुति ' प्रतिबिंबाला देखील (शरीराप्रमाणें) कायमची स्थिति नाही ' असें दाख-विते. शिवाय, (डोळ्यांतील पुरुष हा प्रतिबिंब नव्हे,) कारण 'संभवही नाही' म्हणजे अमृतत्व वगैरे (जे) धर्म (डोळ्यांतील पुरुषाला सांगितले आहेत ते) त्या प्रतिबिंबाचे ठिकाणीं प्रतीत होत नाहीत. तसेंच विज्ञानात्मा जो जीव तो सर्व शरीर व इंद्रियें यांमध्ये राहत असल्यामुळें ' डोळ्यामध्येच त्याची कायमची स्थिति आहे ' असें म्हणतां येत नाही. आतां, ब्रह्म जरी सर्वव्यापी आहे तरी त्याचें स्पष्ट ज्ञान व्हावें म्हणून त्याचा हृदय वगैरे कांहीं विशिष्ट देशांशीं संबंध श्रुतीमध्ये सांगितलेला आढळून येतो. शिवाय, ज्याप्रमाणें अमृतत्व वगैरे धर्म प्रतिबिंबांचे ठिकाणीं संभवत नाहीत त्याप्रमाणें जीवात्म्याचे ठिकाणींही ते संभवत नाहीतच. आतां जीवात्मा हा जरी परमात्म्याहून निराळा नाही, तथापि अज्ञान, इच्छा, आणि कर्म ह्यांपासून उत्पन्न झालेले जे मर्त्यत्व व भय हे धर्म त्यांचा त्या जीवात्म्यावर आरोप केला आहे म्हणून (त्या दृष्टीनें) त्या जीवात्म्याला निर्भयत्व आणि अमृतत्व हे धर्म नाहीतच. तसेंच ह्या जीवाला ईश्वरी सामर्थ्य नसल्यामुळें संय-द्रामत्व वगैरे धर्म देखील त्याचे ठिकाणीं संभवत नाहीत. आतां ' हा (सूर्य-) किर-

१. प्रतिबिंबाची कायमची स्थिति नसल्यामुळें त्याची सदोदित उपासना करितां येत नाही, म्हणून येथें प्रतिबिंब घेतां येत नाही.

गांच्या द्वारांनी ह्या (डोळ्या-) मध्ये राहिला आहे ' (वृ. ५।५।२) या श्रुतीवरून ' देवतारूपी पुरुषाची जरी डोळ्यामध्ये कायमची स्थिति आहे ' असे समजते, तरी प्रथमतः त्याला ' आत्मा ' असे म्हणणे संभवत नाही. कारण, (तो देवतारूपी पुरुष) बाह्य (पराक्-) रूपी आहे. तसेच (देवतारूपी पुरुषांचे) उत्पत्ति व नाश श्रुतीमध्ये सांगितले आहेत म्हणून त्याचे ठिकाणी अमृतत्व वगैरे धर्मही संभवत नाहीत. आतां, देवांना ' अमर ' म्हणूनही म्हणतात खरे; पण ते त्यांचे अमरत्व ' ते मनुष्यादिकांपेक्षा अधिक कालपर्यंत जगतात ' या दृष्टीनेच होय; (वास्तविक नव्हे). तसेच, त्या देवांना जे ऐश्वर्य आहे ते देखील त्यांना परमात्म्यापासून प्राप्त झाले आहे; (ते त्यांना) मूळचे नाही. कारण ' ह्या (परमात्म्या-) च्या भयाने वारा वाहतो, ह्याच्या भयाने सूर्य उगवतो, ह्याच्या भयाने अग्नि आणि इंद्र हे (आपआपली कामे करतात), तसाच पांचवा मृत्यु हा देखील ह्याच्या भयाने (ज्यांचे आयुष्य संपले आहे त्यांच्याकडे) धांवतो ' (तै० २।८) असे श्रुतीत सांगितले आहे. तेव्हां ' जो हा पुरुष डोळ्याच्या आंत आहे असा येथे वर्णिला आहे, तो परमात्माच आहे ' असे समजावे. आतां हा पक्ष घेतला म्हणजे ' दृष्टीस पडतो ' या शब्दांनी ' तो प्रसिद्ध असल्यासारखा आहे ' हे जे सांगितले आहे ते ' शास्त्रापासून ज्ञानी मनुष्यांना त्या परमात्म्याचा साक्षात्कार होत असतो ' या गोष्टीच्या अनुरोधाने सांगितले आहे. व असे सांगण्याचा उद्देश ' उपासनेची स्तुति करावी ' हाच होय असे समजावे. (१७).

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये तीन सूत्रे आहेत. सारांश :—(सू० १८) बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये एका ठिकाणी ' पृथिवी वगैरे सर्व पदार्थांच्या आंत राहून त्यांचे नियमन करणारा असा एक अंतर्दामी आहे ' असे वर्णन केले आहे. त्या ठिकाणी असा संशय येतो की तो ' अंतर्दामी ' म्हणजे कोणी देवता आहे, किंवा कोणी सिद्धि प्राप्त झालेला योगी आहे, किंवा परमात्मा आहे, किंवा या तिघां- शिवाय निराळाच कोणी आहे. संशय येण्याचे कारण असे आहे की येथे ' अंतर्दामी ' हा नवीनच एक शब्द घातलेला दिसत आहे. आतां पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की ज्याअर्थी अंतर्दामी हा शब्द नवीनच घातलेला दिसत आहे त्याअर्थी अंतर्दामी शब्दाने वर सांगितलेल्या पदार्थांहून निराळा असा नवीनच एक पदार्थ घेतला पाहिजे. अथवा तुम्ही जर असे म्हणाल की " ज्याची कांही माहिती नाही असा एक नवीन अप्रसिद्ध पदार्थ अंतर्दामी या शब्दाने घेणे बरोबर नाही. शिवाय ' अंतर्दामी ' हा शब्द कांही अप्रसिद्ध नाही; कारण अंतर्दामी या शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून ' आंत राहून नियमन करणारा ' असा त्याचा अर्थ ध्यानांत येत आहे ", तर ' अंतर्दामी ' म्हणजे कोणी तरी एक देव ध्यावा. कारण त्या देवाला शरीर इंद्रिये वगैरे असल्यामुळे तो पृथिवी वगैरे सर्वांचे नियमन करू शकतो. किंवा अंतर्दामी म्हणजे एखादा योगीही ध्यावा. कारण त्यालाही देह, इंद्रिये वगैरे आहेत; व त्यालाही आपल्या योगबलाने पृथिवी वगैरे सर्व वस्तूंमध्ये प्रवेश करून त्यांचे नियमन करितां येते. पण अंतर्दामी शब्दाने परमात्मा मात्र घेतां येत नाही. कारण, त्याला देह, इंद्रिये वगैरे नसल्यामुळे त्याला पृथिवी वगैरे वस्तूंचे नियमन करतां येणार नाही. यावर सिद्धांत्याचे उत्तर :—येथे अंतर्दामी

म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण, बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये पुढें त्याचेच धर्म सांगितले आहेत. 'पृथिवी वगैरे सर्व वस्तूंचें नियमन करणें' हें तर परमात्म्यालाच संभवतें. कारण, तो सर्वांचें कारण असल्यामुळें त्याच्या अंगीं सर्व प्रकारच्या शक्ती आहेत. शिवाय, 'आत्मत्व' व 'अमृतत्व' हे पुढें सांगितलेले धर्म देखील मुख्य रीतीनें परमात्म्यालाच जुळतात. शिवाय, 'ह्या अंतर्त्यामीला पृथिवीची अभिमानी देवता जाणीत नाही' असें पुढें सांगितले आहे. यावरून तर 'अंतर्त्यामी हा देवतेपेक्षां निराळा आहे' असें स्पष्टच होत आहे. कारण, जर अंतर्त्यामी म्हणजे पृथ्वी-देवताच असेल तर तिला तिचें स्वतःचें ज्ञान असलेंच पाहिजे. तेव्हां 'ती जाणीत नाही' असें म्हणतां येणार नाही. तसेंच, हा अंतर्त्यामी 'कोणी न पाहिलेला व कोणी न ऐकिलेला असा आहे' असें जें पुढें म्हटलें आहे तें देखील परमात्म्यालाच जुळतें. कारण त्याला रूप वगैरे नसल्यामुळें तो कोणालाही गोचर होत नाही. आतां 'परमात्म्याला देह, इंद्रिये वगैरे नसल्यामुळें तो नियंता होऊं शकत नाही' हें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण, 'ज्याचें नियमन करावयाचें आहे त्याला जीं शरीर व इंद्रिये आहेत तीं परमात्म्याचींच आहेत' असें मानतां येतें. आतां, 'देहादिकांचें नियमन करणारा जो जीव त्यालाही नियमन करणारा परमात्मा आहे असें जर मानलें तर त्या परमात्म्यालाही नियमन करणारा दुसरा कोणी मानावा लागेल अशा रीतीनें अनवस्था दोष येईल' असें म्हणूं नये. कारण, परमात्म्याहून भिन्न अशी दुसरी कोणतीच वस्तु जगांत नसल्यामुळें परमात्म्याला नियमन करणारा दुसरा कोणी नाही म्हणून अनवस्था दोष येत नाही. तेव्हां येथें 'अंतर्त्यामी म्हणजे परमात्माच होय' असें सिद्ध झालें. (सू० १९) आतां पुन्हां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं सांख्य-लोकांनीं मानलेलें जें प्रधान तें येथें अंतर्त्यामी या शब्दानें घेतां येतें. कारण 'न पाहिलेला' व 'न ऐकिलेला' इत्यादि धर्म प्रधानालाही जुळतात. परमात्म्याप्रमाणें प्रधानालाही रूप वगैरे कांहीं नाही असा सांख्य लोकांचा सिद्धांतच आहे. शिवाय, 'प्रधान हें सर्वांचें कारण आहे' असें त्यांनीं मानिलें असल्यामुळें 'तें प्रधान सर्व वस्तूंचें नियमन करितें' असेंही म्हणतां येतें. आतां जरी ही शंका घेण्याचें येथें कांहीं कारण नाही, कारण प्रधानाचें खंडन पूर्वीच्या पादामध्येच केले आहे; तथापि येथें अंतर्त्यामीच्या संबधानें जे धर्म सांगितले आहेत ते सांख्य लोकांच्या सिद्धांताप्रमाणें प्रधानाला जुळल्यासारखे दिसतात, म्हणून पुन्हां येथें शंका घेतली आहे. या शंकेवर सिद्धांत्याचें उत्तरः—प्रधानाला येथील कांहीं धर्म जरी जुळल्यासारखे दिसतात तरी 'पाहणारा, ऐकणारा' वगैरे जे धर्म पुढें सांगितले आहेत ते प्रधानाला जुळत नाहीत. कारण, 'प्रधान हें अचेतन आहे' असें सांख्यांनींच मानिलें आहे. शिवाय, अंतर्त्यामीला आत्मा हा शब्द जो लाविला आहे तो प्रधानाला मुळींच जुळत नाही. तेव्हां अंतर्त्यामी या शब्दानें प्रधान घेतां येत नाही. (सू० २०) आतां येथें फिरून पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं अंतर्त्यामी या शब्दानें जरी प्रधान घेतां येत नाही तरी जीव घेतां येईल. कारण, 'द्रष्टृत्व' वगैरे सर्व धर्म जीवात्म्याला संभवतात. शिवाय, जीव हा अंतरूप असल्यामुळें त्याला 'आत्मा' हा शब्दही लावितां येतो. तसेंच त्या जीवात्म्याला 'अमृत' असेंही म्हणतां येतें. कारण, ज्याअर्थी जीवात्मा हा एका जन्मामध्ये केलेल्या कर्मांच्या फलांचा उपभोग दुसऱ्या जन्मीं घेतो त्याअर्थी त्याला मरण नाही असें स्पष्ट होतें. तसेंच 'अदृष्टत्व' वगैरे धर्म देखील जीवात्म्याला जुळतात. कारण जो स्वतः दुसऱ्याला पाहणारा तो आपल्यालाच आपण कसा पाहील ? तसेंच तो विषयांचा उपभोग

घेणारा असल्यामुळे देह व इंद्रिये यांचे नियमनही करू शकतो. एकंदरीत, अंतर्यामी या शब्दाने जीव घेतां येईल. यावर सिद्धांत्याचे उत्तर :—अंतर्यामी या शब्दाने जीव घेतां येत नाही. कारण, जीव हा शरीररूपी उपाधीने मर्यादित झाल्यामुळे पृथिवी वगैरे सर्वांचे नियमन त्याला करतां येणार नाही. शिवाय काण्व आणि माध्यंदिन या दोन्ही शाखांमधील वाक्यांवरून 'जीव हा अंतर्यामीपेक्षां निराळा आहे' असे सिद्ध होतें. तेव्हां अंतर्यामी या शब्दाने परमात्माच घेतला पाहिजे, जीव घेतां येत नाही असे सिद्ध झालें. आतां येथें अशी शंका येते कीं एकाच देहामध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा (म्हणजे अंतर्यामी) असे दोन पाहणारे कसे असू शकतील. 'परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी पाहणारा नाही' अशी श्रुति आहे. आतां या श्रुतीचा अर्थ 'दुसरा कोणी नियमन करणारा नाही' असा घ्यावा, तर तसाही घेतां येत नाही. कारण 'दुसरा कोणी नियमन करणारा असेल अशी येथें शंकाही घेत नाही. शिवाय, 'श्रुतीचा असा अर्थ घ्यावा' असे ठरविण्याला श्रुतीमध्ये कांहीं विशेषही सांगितला नाही. ह्या शंकेवर उत्तर :—वास्तविक रीतीने आत्मा हा एकच आहे, अनेक आत्मे असण्याचा संभवच नाही. परंतु जसे आकाश हें एकच असतांना उपाधीमुळे त्याचे घटाकाश, मटाकाश वगैरे अनेक भेद मानिले जातात, तसेच शरीररूपी उपाधीमुळे 'भिन्न भिन्न जीव आहेत' असा व्यवहार होत आहे. आणि या औपाधिक भेदांमुळेच 'जीव हा ज्ञाता आहे, परमात्मा हा ज्ञेय आहे' असा भेद दाखविणाऱ्या श्रुती जुळतात. तसेच प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणेही या भेदांमुळेच जुळतात. तसेच संसाराचा अनुभवही या भेदांमुळेच संभवतो व 'अमुक करावे व अमुक न करावे' असे सांगणारे धर्मशास्त्र देखील या भेदांमुळेच संभवतें. श्रुतीनेही 'द्वैतावस्थेत सर्व व्यवहार संभवतात, अद्वैतावस्थेत ते संभवत नाहीत' असेच सांगितले आहे.]

अन्तर्याम्यधिदैवादिषु तद्ब्रह्मव्यपदेशात् ॥ १८ ॥

१८ देवादिकांचे ठिकाणी असणारा (जो) अंतर्यामी (तो परमात्मा होय); कारण त्याचे धर्म सांगितले आहेत. (५)

श्रुतीमध्ये ' हा लोक, परलोक आणि सर्व भूतें ह्यांच्या मध्ये राहून जो त्यांचे नियमन करितो ' (बृ० ३।७।१) असा उपक्रम करून म्हटले आहे :— ' जो पृथिवीमध्ये राहून पृथिवीच्या आंत राहतो, ज्याला पृथिवी जाणीत नाही, ज्याचे पृथिवी हें शरीर होय, जो पृथिवीच्या आंत राहून तिचे नियमन करितो, तो हा तुझा आत्मा अंतर्यामी व अमृत असा आहे ' (बृ० ३।७।१) इत्यादि. ह्या श्रुतीमध्ये देवता, लोक, वेद, यज्ञ, भूतें, आणि आत्मा (शरीर) ह्यांच्या आंत राहून त्यांचे नियमन करणारा असा अंतर्यामी सांगितला आहे. आतां येथें ' अंतर्यामी ' हें नवीनच नांव दृष्टीस पडत असल्यामुळे असा संशय येतो कीं हा ' अंतर्यामी ' म्हणजे कोणी देवता वगैरेचा अभिमान बाळगणारा देव आहे, किंवा ज्याला अणिमा वगैरे सिद्धी

१. योगाभ्यासाच्या योगानें मनुष्याला ज्या अलौकिक शक्ती प्राप्त होतात त्यांना ' सिद्धि ' असे म्हणतात. 'अणिमा' सिद्धि म्हणजे जी शक्ति प्राप्त झाली असतां मनुष्याला आपल्या इच्छेप्रमाणें हवें तेवढें लहान स्वरूप धारण करतां येतें ती होय. तसेच ज्या शक्तीच्या

प्राप्त झाल्या आहेत असा कोणी योगी आहे, किंवा परमात्मा आहे, अथवा यांहून एक निराळाच पदार्थ आहे ? मग आतां तुझे काय म्हणणें आहे ? मला तर असे वाटते की ज्याअर्थी ' अंतर्यामी ' हें नांव अप्रसिद्ध आहे, त्याअर्थी तें नांव ज्या पदार्थाला दिलें आहे तो पदार्थही वर सांगितलेल्या पदार्थाहून निराळा अप्रसिद्ध असा असला पाहिजे. अथवा ज्याचें कांहींच स्वरूप माहित नाही असा निराळाच एक पदार्थ (अंतर्यामी) शब्दाचा अर्थ मानणें बरोबर नाही. शिवाय, अंतर्यामी शब्दाचा (अंतः म्हणजे आंत राहून यामी म्हणजे नियमन करणारा असा) योगार्थ प्रसिद्ध असल्यामुळे अंतर्यामी शब्द सर्वथा अप्रसिद्ध आहे असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां अंतर्यामी म्हणजे पृथिवी वगैरेंच्या अभिमान बाळगणारा कोणी देव असावा. श्रुतिही याप्रमाणें आहे :— ' ज्या (देवा-) चें पृथिवी हें शरीर, अग्नि हा डोळा, मन ही ज्योति आहे ' (बृ० ३।९।१०) वगैरे; आणि ह्या देवाला देह, इंद्रियें वगैरे असल्यामुळे त्याला ' पृथिवी वगैरेंच्या आंत राहून त्यांचें नियमन करितो ' या श्रुतींत जें नियंतृत्व सांगितलें आहे तेंही बरोबरच आहे. किंवा, ज्याला सिद्धी प्राप्त झाल्या आहेत असा कोणी योगी सर्वांच्या आंत प्रवेश करून (सर्वांचें) नियमन करतो असेंही समजतां येईल. परंतु ' अंतर्यामी म्हणजे परमात्मा ' असें मात्र समजतां येणार नाही. कारण परमात्म्याला शरीर, इंद्रियें वगैरे कांहीं नाही. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां त्यावर आमचें असें उत्तर :— देवादिकांचे ठिकाणी असणारा जो अंतर्यामी म्हणून कोणी श्रुतीमध्ये सांगितलेला आहे तो परमात्माच होय, दुसरा कोणी नव्हे. कशावरून ? त्याचे धर्म सांगितले आहेत यावरून. त्या परमात्म्याचेच धर्म येथें सांगितलेले आढळतात. ' ज्यामध्ये देव (मनुष्य) वगैरे अनेक भेद आहेत अशा पृथिवी वगैरे सर्व विकारसमुदायांच्या आंत राहून त्यांचें नियमन करतो ' या वाक्यांत सांगितलेला नियंतृत्व हा धर्म तर परमात्म्यालाच जळतो. कारण, परमात्मा हा सर्व विकारांचें कारण असल्यामुळे ' त्याचे अंगीं सर्व प्रकारचें सामर्थ्य आहे ' असें मानणें रास्त आहे. शिवाय ' तो हा तुझा आत्मा अंतर्यामी व अमृत असा आहे ' (बृ० ३।७।१) या श्रुतीमध्ये सांगितलेले आत्मत्व व अमृतत्व हे धर्म मुख्य

योगानें मनुष्याला हवें तेवढें मोठें स्वरूप धारण करितां येतें तिला ' महिमा ' सिद्धी असें म्हणतात. योगशास्त्रांत अशा आठ सिद्धी वर्णिल्या आहेत.

२. जसा एखादा मनुष्य आपल्या हातांनी दुसऱ्याचें नियमन करतो तसें परमात्म्याला जर हात, पाय वगैरे असते तर त्याला दुसऱ्याचें नियमन करतां आलें असतें; परंतु परमात्म्याला हात, पाय वगैरे कांहीं नाहीत; म्हणून त्याला दुसऱ्याचें नियमन करितां येत नाही.

३. जीवात्मा हा फार तर आपल्या शरीराचें किंवा इतर कांहीं थोड्या वस्तूंचें नियमन करील. तसेंच, एखाद्या योग्याला जरी सिद्धी प्राप्त झाल्या तरी फार तर तो जीवात्म्यापेक्षां कांहीं ज्यास्त वस्तूंचें नियमन करील. पण ' सर्व वस्तूंचें नियमन करणें ' हें परमात्म्यावांचून दुसऱ्या कोणालाही शक्य नाही.

रीतीनें परमात्म्यालाच जुळतात. तसेंच, 'ज्याला पृथिवी जाणीत नाही' (वृ० ३।७।१) या श्रुतीमध्ये ' पृथिवी या देवतेला तो अंतर्यामी कळत नाही ' असें सांगितलें आहे; त्यावरूनही ' अंतर्यामी हा देवतेहून निराळा आहे ' असें समजतें. कारण, पृथिवी देवता ही ' मी पृथिवी आहे ' असें आपण आपल्याला जाणीलच. तसेंच ' न पाहिलेला, न ऐकिलेला ' या श्रुतीतील अदृष्टत्व व अश्रुतत्व हे धर्मही परमात्म्याला रूप वगैरे नसल्यामुळें त्यालाच जुळतात. आतां ' परमात्म्याला शरीर इंद्रिये वगैरे कांहीं नाही, तेव्हां त्याला नियमन करितां येणार नाही ' असें जें तूं म्हटलेस त्यावर उत्तर:—हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण ज्या (जीवां-) चें परमात्मा नियमन करतो त्यांना देह, इंद्रिये वगैरे असल्यामुळें ' परमात्म्यालाही देह इंद्रिये वगैरे आहेत ' असें म्हणतां येईल. आतां ' जीवाचा जसा परमात्मा नियंता आहे तसा त्या (परमात्म्या-) चाही दुसरा नियंता असला पाहिजे ' अशा रीतीनें ' अनवस्था ' दोष येतो असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, भेद नसल्यामुळें हा दोष येत नाही. भेद असता तर ' अनवस्था ' दोष आला असता. तेव्हां यथें अंतर्यामी म्हणजे परमात्माच होय. (१८)

न च स्मार्तमतद्धर्मापलापात् ॥ १९ ॥

१९ (सांख्य-) स्मृतीमध्ये कल्पना केलेलें (प्रधान-) ही (अंतर्यामी) नव्हे. कारण त्या (प्रधाना-) चे जे धर्म नव्हेत, ते यथें सांगितले आहेत. (५)

शंका:—'अदृष्टत्व' वगैरे धर्म सांख्य स्मृतीमध्ये कल्पिलेल्या प्रधानालाही जुळतात. कारण 'प्रधानाला रूप वगैरे कांहीं नाही' असें त्यांनीं मानिलें आहे. 'त्या (प्रधाना—) चा

४. जसें पिशाच हें मनुष्याच्या हातांनीच मनुष्याचें बंधन करतें तसें परमात्माही मनुष्याच्या हातांनी मनुष्याचें बंधन करील. कारण, अविद्येमुळें परमात्म्याचा सर्व मनुष्यांच्या शरीरांशीं संबंध आहेच. जो लोकांचें नियमन करतो त्याचा शरीराशीं कसा तरी संबंध असतो अशा लौकिक समजुतीनें हें उत्तर दिलें आहे. पण वास्तविक पाहिलें असतां परमात्म्याला आपल्या अगाध मायेच्या योगानें शरीरावांचूनही सर्व लोकांचें नियमन करतां येईल.

५. एकाला दुसऱ्याची गरज, दुसऱ्याला तिसऱ्याची गरज, तिसऱ्याला चवथ्याची गरज, अशा रीतीनें जी वस्तूची अनंत परंपरा मानणें त्याला ' अनवस्था ' दोष म्हणतात.

६. परमात्म्याचें नियंतृत्व अमर्यादित आहे. ' त्याला दुसरा नियंता नाही ' असें श्रुतीत सांगितलें आहे. तेव्हां ' परमात्म्याला दुसरा नियंता आहे ' असें मानलें तर श्रुतीला विरोध येईल. म्हणून अनवस्था दोष येत नाही. किंवा ' जीव आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत ' असें मानून ' परमात्मा जीवाचा नियंता आहे ' असें म्हटलें आहे. पण वास्तविक रीतीनें हे दोषे भिन्न नसून एकच आहेत. तेव्हां नियंतृत्वच संभवत नाही म्हणून अनवस्था दोष येत नाही.

तर्क करितां येत नाही, ते जाणतां येत नाही, ते चोहोंकडे निजल्यासारखें आहे ' (म. स्मृ. १।५) अशी स्मृति आहे. तसेंच, ते प्रधान सर्व विकारांचें कारण असल्यामुळे ' त्याला देखील नियंतृत्व आहे ' असें म्हणतां येतें. तेव्हां ' अंतर्दामी ' या शब्दानें प्रधान ध्यावें. आतां ' ईक्षण सांगितलें असल्यामुळे ज्याला वेद प्रमाण नाही असें प्रधान जगाचें कारण नाही ' (१।१।५) या सूत्रामध्ये जरी प्रधानाचें खंडन केलें आहे तरी येथें सांगितलेले ' अदृष्टत्व ' वगैरे धर्म त्याला संभवतात म्हणून प्रधानाबद्दल येथें फिरून शंका आली आहे. यावर उत्तरः—स्मृतीमध्ये कल्पिलेलें प्रधान हें अंतर्दामी या शब्दानें घेतां येत नाही. कशावरून ? त्या (प्रधाना—) चे जे धर्म नव्हेत ते येथें सांगितले आहेत यावरून. जरी ' अदृष्टत्व ' वगैरे धर्म प्रधानाला संभवतात, तरी ' द्रष्टृत्व ' वगैरे धर्म त्याला संभवत नाहीत; कारण ' प्रधान अचेतन आहे ' असें सांख्य लोकांनीं मानिलें आहे; आणि येथें तर ' न पाहिलेला असून (दुसऱ्याला) पहाणारा, न ऐकिलेला असून ऐकणारा, न तर्क केलेला असून तर्क करणारा, न जाणिलेला असून जाणणारा ' (बृ. ३।७।२३) असा पुढें वाक्यशेष ' आहे. शिवाय, आत्मा हा शब्द देखील (अचेतन) प्रधानाला लागत नाही. (१९)

शंकाः—' आत्मा ' हा शब्द व ' द्रष्टृत्व ' वगैरे धर्म प्रधानाला संभवत नसल्यामुळे जर तुम्ही त्याला ' अंतर्दामी ' म्हणत नसाल तर जीवाला अंतर्दामी म्हणा. कारण जीव हा चेतन असल्यामुळे तो पहाणारा, ऐकणारा, तर्क करणारा व जाणणारा आहे. तसेंच तो अंतरूप असल्यामुळे ' आत्मा ' ही आहे. तसेंच, तो पुण्यपापांच्या फलांचा उपभोग घेत असल्यामुळे ' अमृत ' ही आहे. ' अदृष्टत्व ' वगैरे धर्म तर जीवाचे ठिकाणी प्रसिद्धच आहेत. कारण ' पाहणें ' वगैरे क्रियांची (आपल्या) कृत्यांचें (पहाणाऱ्या वगैरेचे) ठिकाणी प्रवृत्ति होणें हें विरुद्ध आहे. आणि ' दृष्टीच्या द्रष्ट्याला तूं पाहूं शकणार नाहीस ' (बृ. ३।४।२) अशी श्रुतिही आहे. तसेंच, ' देह, इंद्रिये वगैरेच्या समुदायामध्ये राहून त्यांचें नियमन करणें ' हाही त्याचा स्वभाव आहे; कारण तो (जीव)

१. (सू. १९) प्रधान जड असल्यामुळे ते चोहोंकडे निजल्यासारखें भासतें.

२. ' द्रष्टा म्हणजे पाहणारा त्याचा जो धर्म ते ' द्रष्टृत्व ' होय.

३. प्रकरणाच्या शेवटीं घातलेलें वाक्य.

१. (सू. २०) कारण, आत्मा हा सदा सर्वांच्या आंत असतो म्हणजे तो अंतर्मुख असतो.

२. अमृत म्हणजे ज्याला मरण नाही तो. आतां, ज्यार्थी जीवात्मा हा एका जन्मीं केलेल्या फलाचा उपभोग दुसऱ्या जन्मीं घेत असतो त्यार्थी ' देहाचा नाश झाला तरी जीवात्म्याचा नाश होत नाही ' असेंच म्हणावें लागतें. तेव्हां जीवात्म्याला ' अमृत ' म्हणण्यास कांहींच हरकत नाही.

३. म्हणजे जो ' पाहणें ' या क्रियेचा कर्ता तो ' पाहणें ' या क्रियेचें कर्म होऊं शकत नाही. '

उपभोग घेणारा आहे. तेव्हां अंतर्यामी म्हणजे जीव होय. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

शारीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते ॥ २० ॥

२० शारीर आत्मा देखील (अंतर्यामी नव्हे). कारण, दोन्ही (शाखांचे लोक) हा (अंतर्यामीहून) निराळा आहे असें (दाखविणारें वाक्य) पठन करितात. (५)

मागील सूत्रांतील ' नव्हे ' हा शब्द (या सूत्रांत) अध्याहृत आहे. शारीर आत्म्याला देखील ' अंतर्यामी ' असें म्हणतां येणार नाही. कशावरून ? अशावरून कीं जरी द्रष्टृत्व वगैरे धर्म, शारीर आत्म्याला संभवतात तरी तो घटांतील आकाशाप्रमाणें (शरीररूपी) उपाधीनें मर्यादित झाल्यामुळे त्याला पृथिवी वगैरेंच्या आंत पूर्णपणें राहून त्यांचे (पूर्णपणें) नियमन करितां येणार नाही. शिवाय, काण्व आणि ' माध्यं-दिन ' अशा दोन्ही शाखांचे लोक ' पृथिवी वगैरेंप्रमाणें हा शारीरात्मा- (ही) अंतर्-यामीचा आश्रय आहे, व तो (अंतर्यामीनें) नियमन करण्यास योग्य आहे ' अशा रीतीनें ' तो शारीर आत्मा अंतर्यामीहून निराळा आहे ' असें दाखविणारें वाक्य पठन करितात. ' जो (परमात्मा) विज्ञानामध्ये राहणारा ' (वृ. ३।७।२२) असें (वाक्य) काण्व लोक पठन करितात. 'जो (परमात्मा) आत्म्यामध्ये राहणारा (वृ. ३।७।२२) असें (वाक्य) माध्यंदिन लोक पठन करितात. आतां ' जो (आत्म्यामध्ये) राहणारा ' हा (माध्यं-दिनांचा) पाठ घेतला तर त्यामध्ये (' आत्म्यामध्ये ' हा) प्रत्यक्ष ' आत्मा ' शब्दच ' शारीर आत्मा ' या अर्थाचा आहे. बरे, ' जो विज्ञानामध्ये राहणारा ' हा काण्वांचा पाठ घेतला तरी देखील ' विज्ञान ' शब्दाचा ' शारीर आत्मा ' हाच अर्थ आहे; कारण, शारीर आत्मा हा विज्ञानमयच आहे. तेव्हां 'अंतर्यामी म्हणजे शारीर आत्म्या-हून निराळा परमात्माच होय' असें सिद्ध झालें. शंका :—अंतर्यामी परमात्मा हा एक आणि शारीर आत्मा हा दुसरा असे दोन द्रष्टे (पहाणारे) एकाच शरीरामध्ये कसे बरे असूं शकतील ? (सिद्धांती उलट असा प्रश्न करतात :—) कां बरे असूं नयेत ? (शंकाकाराचें उत्तर :—) कारण कीं ' ह्या परमात्म्याहून दुसरा कोणी पाहणारा नाही ' (वृ. ३।७।२३) हें श्रुतीचें वाक्य विरुद्ध होईल. ह्या श्रुतिवाक्यामध्ये 'प्रकृत

४. देह, इंद्रिये वगैरे साधनांच्या योगानें जीव उपभोग घेतो, तेव्हां त्या साधनांवर त्याची पूर्ण सत्ता असली पाहिजेच; म्हणून 'तो त्या साधनांचें नियमन करतो' असें म्हटलें आहे.

५. जसें घटांतील आकाश घटरूप उपाधीनें मर्यादित झालें आहे त्याप्रमाणें.

६. कारण, जो ज्याचा आश्रय तो त्याहून भिन्न असतो व जो ज्याचा नियंता तो त्याहून भिन्न असतो.

जो अंतर्यामी परमात्मा त्याहून निराळा पाहणारा, ऐकणारा, तर्क करणारा, जाणणारा असा आत्मा नाही ' असे सांगितले आहे. आतां, ' दुसरा नियंता कोणी नाही ' असे ह्या श्रुतीने सांगितले आहे असे म्हणावे तर तसे म्हणतां येत नाही. कारण, येथे दुसऱ्या नियंत्याचा प्रश्नच येत नाही. आणि (' दुसरा नियंता नाही ' असे) विशेष शब्दही श्रुतीमध्ये घातलेले नाहीत. या शंकेवर उत्तर :—' शरीर आत्मा आणि अंतर्यामी हे दोघे भिन्न आहेत ' असा व्यवहार अविद्येने कल्पिलेल्या देहेंद्रियरूपी उपाधीमुळे होत आहे, तो खरा नव्हे. कारण, प्रत्यगात्मा हा एकच आहे; दोन प्रत्यगात्मे कधीच संभवत नाहीत. एकच प्रत्यगात्मा भिन्न आहे असा व्यवहार ' घटाकाश महाकाशाहून भिन्न आहे ' या व्यवहाराप्रमाणे उपाधीमुळेच झाला आहे. आणि या (औपाधिक भेदा—) मुळेच ज्ञाता, ज्ञेय वगैरे भेद दाखविणाऱ्या श्रुती, प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणे, संसाराचा अनुभव, विधिप्रतिषेध-शास्त्रे हीं सर्व संभवतात. श्रुतीमध्येही असेच सांगितले आहे. उदा० —' जेथे निराळे कांहीं असल्यासारखे वाटते तेथे एक दुसऱ्याला पहातो ' (बृ. २।४।१४) ही श्रुति ' अज्ञानावस्थेत सर्व व्यवहार संभवतात ' असे दाखविते. तसेच, ' जेथे ह्याला सर्व आत्मरूपच झाले आहे तेथे हा कशाने काय पाहील ' (बृ. ४।५।१५) ही श्रुति ' ज्ञानावस्थेत कोणताही व्यवहार होत नाही असे दाखविते. (२०)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. २१) मुंडकोपनिषदामध्ये ' अदृश्यत्व ' वगैरे धर्मांनी युक्त अशा ' भूतयोनी-' चे (म्हणजे भूतांच्या कारणाचे) वर्णन केले आहे. तेथे ' भूतयोनि ' म्हणजे प्रधान समजावे, किंवा जीवात्मा समजावा, अथवा परमात्मा समजावा असा संशय येतो. आतां येथे पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं ' भूतयोनि ' या शब्दाने प्रधान ध्यावे हे बरे दिसते. कारण, प्रधान हे अचेतन आहे व येथे भूतयोनीला जे कोळी, पृथिवी व मनुष्य यांचे दृष्टांत दिले आहेत ते अचेतन पदार्थांचेच आहेत. आतां, ' कोळी आणि मनुष्य हे चेतन पदार्थ आहेत ' असे तुम्ही म्हणाल तर हे तुमचे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, चेतन जो कोळ्याचा किंवा मनुष्याचा आत्मा त्या एकट्यापासून जाळे किंवा केंस वगैरे उत्पन्न होत नाहीत. तर चेतन आत्म्याने अधिष्ठित जे कोळ्याचे किंवा मनुष्याचे शरीर त्यापासून ते उत्पन्न होतात; म्हणून कोळी व मनुष्य यांचे दृष्टांत अचेतनाचेच आहेत. शिवाय, मागच्या अधिकरणामध्ये ' अंतर्यामी ' या शब्दाने प्रधान घेतां आले नाही याचे कारण तेथील कांहीं धर्म प्रधानाला जुळत नव्हते. पण येथे तसे म्हणतां येत नाही. कारण येथे सांगितलेले ' अदृश्यत्व ' वगैरे सर्व धर्म

७. म्हणून त्याचा निषेध केला आहे असे म्हणतां येत नाही.

८. एका शरीरामध्ये ' मी ' हा प्रत्यय ज्याला होतो तो आत्मा एकच होय; व ज्याला ' मी ' हा प्रत्यय होत नाही तो घटाप्रमाणे अनात्मा होय. तेव्हां असे मानल्याने सर्व काम भागत असल्यामुळे एका शरीरांत ' मी ' हा प्रत्यय ज्यांना होतो असे आत्मे दोन आहेत असे मानणे म्हणजे उगीच ज्यास्त कल्पना करणे होय.

प्रधानाला जुळतात. न जुळणारा असा एकही धर्म येथे सांगितलेला नाही. आतां, शेवटीं ' तें सर्वज्ञ आहे ' असें जें म्हटलें आहे तें ' भूतयोनि ' या शब्दानें प्रधान घेतलें तर जुळत नाही असें म्हणाल तर तसें नाही. कारण, ' भूतयोनीला ' सर्वज्ञ असें म्हटलेंच नाही. कारण 'भूतयोनी'चें वर्णन करून पुढें ' त्या भूतयोनिरूप अक्षराहून परमात्मा पर आहे ' असें सांगून त्याच्या पुढें ' तो सर्वज्ञ आहे ' असें म्हटलें आहे. तेव्हां, तेथें सर्वज्ञ म्हणजे जवळचा परमात्माच घेतला पाहिजे. एकंदरीत, ' भूतयोनि ' म्हणजे प्रधान होय असें ठरतें. किंवा 'भूतयोनि' या शब्दानें जीवात्माही घेतां येईल. कारण तो जीवात्माही भूतांचा (म्हणजे सर्व वस्तूंचा) योनि म्हणजे निमित्तकारण आहे. कारण, जीवाच्या पापपुण्यांमुळेच त्याच्या सुखदुःखोपभोगांकरितां ह्या सर्व वस्तू उत्पन्न झाल्या आहेत. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—' भूतयोनि ' म्हणजे परमात्माच होय. कारण, सर्वज्ञत्व वगैरे जे धर्म पुढें सांगितले आहेत ते परमात्म्यालाच जुळतात. जीवात्मा हा सर्वज्ञ नाही. तसेंच, प्रधान अचेतन असल्यामुळे त्यालाही सर्वज्ञ म्हणतां येत नाही. आतां 'सर्वज्ञ हें भूतयोनीच्या संबधानें म्हटलेंच नाही' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, ' भूतयोनि हा उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंचें मूलकारण आहे ' असें सांगितलें आहे. तसेंच, जो सर्वज्ञ आहे तोही उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंचें मूलकारण आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां या सारख्या वर्णनावरून जो भूतयोनि तोच सर्वज्ञ असें सिद्ध होतें. आतां ' अक्षराहून जो पर ' असें जें मध्ये वाक्य आहे त्या वाक्याचा अर्थ ' अक्षर या शब्दानें भूतयोनि घेऊन त्याहून पर असा दुसरा कोणी सांगितला आहे ' असा सजजू नये. कारण ह्या वाक्याच्या मार्गे अक्षररूप भूतयोनीचेंच वर्णन करण्याविषयीची प्रतिज्ञा केली आहे. आतां भूतयोनीला ' अक्षराहून पर ' असें कोणत्या रीतीनें म्हटलें आहे याचा विचार पुढील सूत्री करूं. शिवाय, येथे पर आणि अपर अशा दोन विद्या ' जाणावयाच्या ' म्हणून सांगितल्या आहेत. त्यांपैकी ऋग्वेद वगैरे अपर विद्या सांगून पुढें ' ज्या विद्येनें अक्षराचें ज्ञान होतें ती पर विद्या होय ' असें म्हटलें आहे. आतां हें अक्षर म्हणजे जर परमात्म्याहून एक निराळीच वस्तू घेतली तर ह्या विद्येला पर विद्या असें म्हणतांच येणार नाही. कारण, परमात्म्याहून इतर कोणत्याही वस्तूचें ज्ञान झालें तरी त्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होत नाही; व मोक्षाखेरीज दुसऱ्या कोणत्याही प्रकारचा उत्कर्ष ज्या विद्येनें प्राप्त होतो तिला अपर विद्या म्हणतात व ज्या विद्येनें मोक्ष प्राप्त होतो तिलाच पर विद्या म्हणतात. आणि ' प्रधानाच्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त हातो ' असें कोणीही मानीत नाही. शिवाय ' भूतयोनि म्हणजे प्रधान ' असें जर मानलें तर पूर्वी एक ऋग्वेद वगैरे अपर विद्या सांगितली, त्याच्या पुढें दुसरी भूतयोनीची म्हणजे प्रधानाची विद्या सांगितली, व शेवटीं परमात्म्याचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें परमात्म्याची विद्या सांगितली अशा येथे एकंदर तीन विद्या सांगितल्यासारख्या होतील. पण येथे आरंभी ' दोनच विद्या जाणावयाच्या ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां 'भूतयोनि म्हणजे प्रधान होय ' असें मानतां येत नाही. शिवाय, पूर्वी असा प्रश्न केला आहे कीं ज्या एका वस्तूच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें अशी वस्तू कोणती? आणि या प्रश्नाचें उत्तर देतांना भूतयोनीचें वर्णन केलें आहे. आतां, जर ' भूतयोनि म्हणजे प्रधान किंवा जीवात्मा ' असें मानावें तर त्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होणें अशक्य आहे. कारण, प्रधान हें अचेतन वस्तूचें मूलकारण असल्यामुळें त्या प्रधानाच्या ज्ञानानें फक्त अचेतनाचेंच ज्ञान होईल, पण चेतनाचें ज्ञान होणार नाही; व जीवात्मा हा भोक्ता असल्यामुळें त्याच्या ज्ञानानें घट, पट वगैरे भोग्य वस्तूंचें ज्ञान होणार नाही. शिवाय, ' त्यानें आपल्या थोरल्या पुत्राला सर्व विद्येचें मूळ जी ब्रह्मविद्या ती

सांगितली ' या वाक्यांत श्रुतीनें ब्रह्मविद्येचा मुख्य रीतीनें उपक्रम करून पुढें विद्येचे पर व अपर असे दोन भाग करून त्यांपैकी अक्षराचें ज्ञान करून देणारी जी पर विद्या ती सांगितली आहे; यावरून ती अक्षराची विद्या म्हणजे ब्रह्मविद्याच होय असें सिद्ध होतें. आतां, जर 'अक्षर म्हणजे परमात्म्याहून एक निराळीच वस्तु आहे ' असें मानलें तर त्या अक्षराचें ज्ञान करून देणाऱ्या विद्येला ब्रह्मविद्या असें जें नांव दिलें आहे तें जुळणार नाही. आतां, ब्रह्मविद्येचा उपक्रम करून अगोदर जी ऋग्वेद वगैरे अपर विद्या सांगितली आहे ती सांगण्याचा उद्देश एवढाच कीं ब्रह्मविद्येचा मोठेपणा दाखवावा. तो असा :—ऋत्विज् लोकांनीं मोठे मोठे यज्ञ जरी केले व त्या योगानें ' आम्ही कृतकृत्य झालों ' असें जरी त्यांना वाटलें तरी त्यांना खरें ज्ञान नसल्यामुळें ते मुक्त होत नाहीत; फिरून फिरून संसारांतच पडतात. याकरितां मनुष्यानें विचार करून कर्ममार्ग सोडून ज्ञानमार्ग संपादन करावा, तेव्हां ' कर्म करावें म्हणून सांगणारी जी ऋग्वेद वगैरे अपर विद्या तिच्यापेक्षां ब्रह्मविद्या श्रेष्ठ आहे ' असें सिद्ध झालें. आतां ' पृथिवी वगैरे अचेतन पदार्थांचे दृष्टांत भूतयोनीला दिले आहेत त्यांवरून दार्ष्टांतिक भूतयोनि देखील अचेतनच (म्हणजे प्रधान) आहे असें मानिलें पाहिजे ' असें जें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे तें बरोबर नाही. कारण, ' दृष्टांत व दार्ष्टांतिक यांमध्ये अत्यंत साम्य पाहिजे ' असा कांहीं नियम नाही. शिवाय, हा नियम मानिला तर ' पृथिवी वगैरे दृष्टांत स्थूल आहेत म्हणून दार्ष्टांतिक भूतयोनि देखील स्थूलच आहे ' असें पूर्वपक्ष्याला मानावें लागेल. पण तसें तर तो मानीत नाही. तेव्हां भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. (सू० २२) शिवाय, भूतयोनि म्हणजे जीव किंवा प्रधान घेतां येत नाही. कारण, भूतयोनीला ' दिव्य ', ' निराकार ' वगैरे जी विशेषणें दिली आहेत ती शरीर वगैरे उपाधींनीं मर्यादित झालेल्या जीवाला जुळत नाहीत. तेव्हां भूतयोनि म्हणजे जीव असें म्हणतां येत नाही. तसेंच, 'भूतयोनि म्हणजे प्रधान ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, 'भूतयोनि हा प्रधानाहून निराळा आहे ' असें 'तो (भूतयोनि) अक्षराहून पर आहे ' या श्रुतींत सांगितलें आहे. या श्रुतीमध्ये अक्षर या शब्दाचा अर्थ ' सर्व व्यवहारांचें मूलकारण अज्ञान ' असा आहे; व त्या अज्ञानाहून पर म्हणजे अर्थात् परमात्मा होय असें मानिलें पाहिजे. आतां ' प्रधान म्हणून एक तत्त्व आहे ' असें जरी आम्ही सांख्य लोकांप्रमाणें मानीत नाही, व म्हणून भूतयोनि हा प्रधानाहून निराळा असें श्रुति दाखविते असें जरी आम्हांला म्हणतां येत नाही, तरी ' अज्ञानालाच प्रधान हें नांव आहे ' असें आमचें मत आहे; आणि या अज्ञानालाच जर सांख्य लोक प्रधान म्हणत असतील तर खुशाल म्हणोत, त्याबद्दल आमचा वाद नाही. भूतयोनि हा त्याहून निराळा आहे एवढेंच फक्त आम्हांला येथें सांगावयाचें आहे. एकंदरीत, भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. (सू० २३) शिवाय ' अग्नि हा ह्याचें मस्तक आहे, सूर्य व चंद्र हे ह्याचे डोळे आहेत, हाही सर्वांचा अंतरात्मा आहे ' असें जें पुढें त्या भूतयोनीचें (विराट्) रूप वर्णन केलें आहे तें परमात्म्यालाच जुळतें. जीवाची शक्ति अल्प असल्यामुळें त्याला हें (विराट्) रूप संभवत नाही. तसेंच त्या वर्णनामध्ये ' तो सर्वांचा अंतरात्मा आहे ' असें जें सांगितलें आहे तें प्रधानाला संभवत आहीं. तेव्हां, यावरून भूतयोनि हा परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. आतां, ' हें विराट् रूपाचें वर्णन भूतयोनीसंबंधानेंच आहे ' असें मानण्याचें कारण हें कीं ह्या वर्णनामध्ये ' हा ' असें सर्वनाम आहे, व तें मागें आलेल्या ' भूतयोनि ' या नामाचाच परामर्श करते. जसें उपाध्यायाचें प्रकरण चाळू करून पुढें ' ह्यापाशीं अध्ययन कर; हा

मोठा पंडित आहे ' असें म्हटलें असतां येथें ' हा ' हें सर्वनाम उपाध्यायाबद्दलच येतें तसेंच येथें समजावें. आतां ' भूतयोनि हा अदृश्य आहे ' असें पूर्वी सांगितलें आहे; तेव्हां अदृश्य अशा भूतयोनीलाच दृश्य असें जें हें (विराट्) रूप तें कसें संभवेल अशी शंका घेऊं नये. कारण, ' भूतयोनीला हें रूप खरें आहे ' असें सांगण्याचा येथें श्रुतीचा अभिप्राय नाही; तर ' भूतयोनि हा सर्वांचा अंतर्ग्रामी आहे ' हें सांगण्याचा तिचा अभिप्राय आहे. उदा०— ' मी अन्न आहे व मी अन्न खाणारा आहे ' असें एक ज्ञानी मनुष्य म्हणतो; आतां जो अन्न-रूपी आहे तोच अन्न खाणारा होत नाही म्हणून ह्या वाक्याचें तात्पर्य ' तो ज्ञानी मनुष्य सर्वस्वरूपी आहे ' इतकेंच समजलें जातें तसेंच येथें समजावें. येथपर्यंत ह्या सूत्राचें वृत्तिकारांच्या मताप्रमाणें व्याख्यान करून पुढें हें व्याख्यान बरोबर नाही असें भाष्यकार सांगतात :—' अग्नि ज्याचें मस्तक आहे ' इत्यादि वाक्यांत जें वर्णन आहे तें भूतयोनीच्या (विराट्) स्वरूपाचें आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण त्या वर्णनापूर्वी भूतयोनीपासून उत्पन्न झालेल्या इतर पदार्थांचें वर्णन आहे; व ह्या वर्णनाच्या पुढेही भूतयोनीपासून उत्पन्न झालेल्या इतर पदार्थांचें वर्णन आहे. तेव्हां या दोन वर्णनांच्या मध्ये असणारें हें वर्णन देखील भूतयोनीपासूनच उत्पन्न झालेल्या कोणत्या तरी पदार्थांचे असलें पाहिजे. शिवाय, भूतयोनीपासून इतर पदार्थांच्या उत्पत्तीचें वर्णन संपल्यानंतर भूतयोनि हा सर्वस्वरूपी आहे हें शेवटीं सांगितलेंच आहे. तेव्हां ती गोष्ट येथेंच सांगितली आहे असें मानण्याचें कांहीं कारण नाही. येथें भूतयोनीपासून ब्रह्मदेवाची उत्पत्ति वर्णिली आहे असें मानणें बरोबर आहे. कारण, विराट्स्वरूपी जो ब्रह्मदेव तो उत्पन्न झालेला आहे असें श्रुतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्धच आहे. आतां ब्रह्मदेव हा उत्पन्न झालेला असल्यामुळें जरी विकाररूपी आहे तरी त्याला सर्व भूतांचा अंतरात्मा असें म्हणतां येतें. कारण, प्राणरूपानें सर्व भूतांच्या आंत तो राहतच आहे. आतां, येथें अशी शंका येईल कीं जर ' अग्नि हा ज्याचें मस्तक आहे ' इत्यादि वाक्यांत केलेलें वर्णन भूतयोनीच्या (विराट्) स्वरूपाचें नाही, तर त्यावरून ' भूतयोनि म्हणजे परमात्मा होय ' असें सूत्रकारांनीं कसें सिद्ध केले ? तर त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं सूत्रकारांनीं ' भूतयोनि म्हणजे परमात्मा होय ' असें जें सिद्ध केले आहे तें भूतयोनीपासून सर्व पदार्थांच्या उत्पत्तीचें वर्णन झाल्यावर शेवटीं ' हें सर्व पुरुषच होय ' या वाक्यांत जें भूतयोनीचें रूप वर्णन केले आहे त्यावरून सिद्ध केले आहे; ' अग्नि ज्याचें मस्तक आहे ' इत्यादि वाक्यांत केलेल्या वर्णनावरून सिद्ध केले नाही.]

अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तेः ॥ २१ ॥

२१ अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त (असा जो भूतयोनि म्हणून सांगितला आहे तो परमात्मा होय); कारण (त्याचे) धर्म सांगितले आहेत. (६)

श्रुतीमध्ये असें म्हटलें आहे:—' आतां पर विद्या तीच होय कीं जिच्या योगानें तें अक्षर प्राप्त होतें. जें दिसत नाही, जें धरतां येत नाही, ज्याला मूलकारण नाही, ज्याला गुण नाही, ज्याला डोळे व कान नाहीत, ज्याला हात व पाय नाहीत, जें नित्य, अनेक प्रकारचें, सर्वव्यापी, अत्यंत सूक्ष्म, आणि क्षीण न होणारें असे, जें भूतयोनि

१. भूतें म्हणजे जगांतील सर्व वस्तू; त्यांचें योनि म्हणजे मूलकारण.

म्हणून विद्वान् लोक मानतात ' (मुं. १।१।५, ६) . आतां या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं येथें ' अदृश्यत्व ' वगैरे धर्मांनीं युक्त असा जो हा भूतयोनि म्हणून सांगितला आहे तो कां प्रधान आहे किंवा जीव आहे किंवा परमात्मा आहे ? पूर्वपक्षः—'भूतयोनि म्हणजे अचेतन प्रधान ' असें मानणेंच बरोबर आहे. कारण या भूतयोनीला (पुढील वाक्यांत) अचेतन पदार्थांचेच दृष्टांत दिले आहेत. उदा०ः—' जसा (कोळी) जाळें उत्पन्न करतो व पुन्हां तें (आपल्या पोटांत) परत घेतो, जशा पृथिवीचे ठिकाणीं औषधी उत्पन्न होतात, आणि जसे जिवंत मनुष्यापासून केंस व लव उत्पन्न होतात तसें हें जग अक्षरापासून उत्पन्न होतें ' (मुं. १।१।७) . आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं ह्या श्रुतीमध्ये कोळी व मनुष्य हे दोन दृष्टांत चेतन पदार्थांचे आहेत, तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं असें मी सांगतो. कारण ' (कोळ्याचा किंवा मनुष्याचा) चेतन असा जो आत्मा तो एकटा येथें जाळें किंवा केंस आणि लव यांना उत्पन्न करीत नसतो, तर चेतन अशा आत्म्यानें अधिष्ठित जें कोळ्याचें किंवा मनुष्याचें अचेतन शरीर तें जाळें किंवा केंस आणि लव यांना उत्पन्न करतें ' हें प्रसिद्ध आहे. शिवाय, पूर्वीच्या अधि-करणामध्ये (प्रधानाला) ' अदृष्टत्व ' वगैरे सांगितलेले धर्म जरी संभवत होते, तरी ' द्रष्टृत्व ' वगैरे सांगितलेले धर्म संभवत नव्हते, म्हणून (अंतर्दामी या शब्दानें) प्रधान घेतलें नाहीं (तें बरोबर आहे) . परंतु येथें 'अदृश्यत्व ' वगैरे सांगितलेले धर्म प्रधानाचे ठिकाणीं संभवतात, व (प्रधानाला) विरुद्ध असा एकही धर्म येथें सांगितलेला नाहीं. आतां तुम्ही असें म्हणाल कीं ' जो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता ' (मुं. १।१।९) हा वाक्यै-शेष अचेतन प्रधान घेतलें असतां जुळत नाहीं; तेव्हां भूतयोनि म्हणजे प्रधान असें कसें ओळखतां येईल ? तर त्यावर माझे उत्तर असें आहे कीं 'जिच्या योगानें तें अक्षर प्राप्त होतें, जें दिसत नाहीं ' (मुं. १।१।५-६) इत्यादि वाक्यांमध्ये अक्षर या शब्दानें अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जें भूतयोनि त्याचा निर्देश करून पुन्हां ' पर जें अक्षर त्याहून तो पर आहे ' (मुं. २।१।२) असें पुढें म्हटलें आहे. आतां ह्या पुढील वाक्यामध्ये जो ' अक्षराहून पर ' म्हणून सांगितला आहे तो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता होईल. परंतु अक्षर या शब्दानें सांगितलेलें जें भूतयोनि तें प्रधानच होय. जर योनि या शब्दाचा निमित्तकारण हा अर्थ घेतला तर जीव देखील ' भूतयोनि ' होईल. कारण जीव देखील धर्म व अधर्म यांच्या द्वारानें सर्व भूतांच्या उत्पत्तीला सहायभूत आहे. असा पूर्वपक्ष प्राप्त

२. मागील ६५ पानांतील ८ टीप पहा.

३. शेवटचें वाक्य.

४. ज्या वस्तूचा जो पदार्थ बनतो ती वस्तु त्या पदार्थांचें समावायिकारण किंवा उपादानकारण होय. व तो पदार्थ बनण्याला सहायभूत जी वस्तु लागते ती वस्तु त्या पदार्थांचें निमित्तकारण होय; उदा०—घटाचें मृत्तिका हें उपादानकारण होय व दंड, चक्र वगैरे हीं निमित्तकारणें होत. हें सर्व जग जरी प्रधानापासून उत्पन्न होतें तरी या जगाचा उपयोग

झाला असतां त्यावर आमचें उत्तर :—जो हा ' अदृश्यत्व ' वगैरे धर्मांनी युक्त असा भूतयोनि म्हणून सांगितला आहे तो परमात्माच होय; दुसरा कोणी नव्हे. (शंका :—) असें कशावरून समजावें ? (उत्तर :—) त्याचे धर्म सांगितले आहेत यावरून. ' जो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता ' (मुं० १।१।९) या श्रुतीमध्ये परमात्म्याचेच धर्म सांगितलेले आढळतात. कारण अचेतन प्रधानाला किंवा ज्याची दृष्टि उपाधीच्या योगानें संकुचित झालेली आहे अशा जीवाला सर्वज्ञत्व किंवा सर्ववेत्तत्व हे धर्म संभवत नाहीत. शंका :—अक्षर शब्दानें सांगितलेल्या भूतयोनीहून जो ' पर ' त्यालाच सर्वज्ञ व सर्ववेत्ता असें म्हटलें आहे. भूतयोनीला म्हटलें नाही असें मी पूर्वी सांगितलेंच आहे. यावर उत्तर :—हें म्हणणें संभवत नाही. कारण, ' हें जग अक्षरापासून उत्पन्न होतें ' (मुं० १।१।७) या वाक्यांत ' प्रकृत जें भूतयोनि तें उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूचें मूलकारण आहे ' असें सांगून पुढे ' जो सर्वज्ञ व सर्ववेत्ता आहे, ज्याचें तप ज्ञानमय आहे, त्यापासून हें ब्रह्म, नामरूपें, आणि अन्न हीं उत्पन्न होतात ' (मुं० १।१।९) या वाक्यांतही ' सर्वज्ञ हा उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूचें मूलकारण आहे ' असेंच सांगितले आहे. तेव्हां (दोन्ही ठिकाणीं) सारखा निर्देश असल्यामुळे (जें अक्षररूप मूलकारण तेंच सर्वज्ञरूप मूलकारण अशी) ओळख पटते. यावरून ' प्रकृत जें अक्षररूप भूतयोनि त्याचेच सर्वज्ञत्व व सर्ववेत्तत्व हे धर्म सांगितले आहेत ' असें समजतें. ' पर जें अक्षर त्याहून पर ' (मुं. २।१।२) या श्रुतीमध्येही ' प्रकृत जो अक्षररूप भूतयोनि त्याहून निराळा कोणी पर आहे ' असें सांगितलें नाही. आणि हें कशावरून समजलें असें म्हणशील तर ' ज्या विद्येच्या योगानें सत्य आणि अक्षर अशा पुरुषाला (शिष्य) जाणील, ती ब्रह्मविद्या खरेपणानें (गुरूने त्या शिष्याला) सांगावी ' (मुं. १।२।१३) या वाक्यांत ' अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनी युक्त जो अक्षररूप भूतयोनि मागील भागांत सांगितला आहे तोच पुढें सांगितला जाईल ' अशी प्रतिज्ञा केली आहे यावरून. शंका :—तर मग ' पर जें अक्षर त्याहून पर ' (मुं. २।१।२) असें कसें म्हटलें आहे अशी शंका घेशील तर त्या शंकेचें उत्तर आम्ही पुढील सूत्रांत देऊं. शिवाय, या ठिकाणीं पर आणि अपर अशा दोन विद्या जाणावयाच्या म्हणून सांगितल्या आहेत. त्यांपैकी ' ऋग्वेद वगैरे ही अपर विद्या होय ' असें सांगून पुढे ' आतां ती

जीवाला सुख किंवा दुःख व्हावें हा आहे. तेव्हां सर्व भूतांच्या उत्पत्तीला जीव हा सहायभूत आहे. म्हणून जीव जगाचें निमित्तकारण आहे असें म्हटलें आहे.

५. सूक्ष्मरूप कार्य.

६. स्थूलरूप कार्य.

७. धान्य वगैरे.

८. ' हें जग अक्षरापासून उत्पन्न होतें ' या वाक्यांत अक्षर शब्दाला पंचमी विभक्ति लाविली आहे; व ' त्यापासून हें ब्रह्म, नामरूपें इ० ' या वाक्यांतही ' त्यापासून ' ही पंचमी विभक्ति आहे. तेव्हां दोन्ही वाक्यांत पंचमी विभक्तीचा निर्देश सारखा आहे.

परविद्या होय कीं जिच्या योगानें तें अक्षर प्राप्त होतें ' (मुं. १।१।५) असें म्हटलें आहे. ह्या श्रुतीमध्ये ' अक्षर हें पर विद्येचा विषय आहे ' असें सांगितलें आहे. आतां जर ' अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त असें अक्षर परमेश्वराहून निराळें आहे ' अशी कल्पना केली तर ही पर विद्या होणार नाही. कारण, एकीचें फल अभ्युदय, व दुसरीचें फल मोक्ष, अशीं दोन भिन्न भिन्न फलें आहेत. आतां ' प्रधान-विद्येचें मोक्ष फल आहे ' असें कोणीही मानीत नाही. शिवाय, तुझे मत ग्राह्य धरलें तर तीन विद्या सांगण्या-विषयीची श्रुतीत प्रतिज्ञा केली पाहिजे होती. कारण ' अक्षररूप जें भूतयोनि (प्रधान) त्याहून पर असा परमात्मा श्रुतीमध्ये सांगितला आहे ' असें तूं मानतोस. पण येथें तर ' दोनच विद्या जाणावयाच्या आहेत ' असें स्पष्ट सांगितलें आहे. शिवाय, ' हे भगवन् ! काय जाणलें असतां हें सर्व जाणलें जातें ? ' (मुं. १।१।३) या श्रुतीमध्ये ' एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूचें ज्ञान व्हावें ' अशी (जी शौनकाणें) इच्छा (प्रदर्शित केली आहे ती) ' सर्वांचें आत्मभूत जें ब्रह्म तेंच येथें विवाक्षित आहे ' असें मानलें तरच जुळते. ' फक्त अचेतन वस्तूचेंच कारण जें प्रधान तें, किंवा भोग्य वस्तूहून निराळा जो भोक्ता जीव तो विवाक्षित आहे ' असें मानलें तर जुळत नाही. शिवाय, सर्व विद्यांची आधारभूत जी ब्रह्मविद्या ती ' त्या (ब्रह्मदेवा-) नें (आपल्या) अथर्व नांवाच्या थोरल्या मुळाला सांगितली ' (मुं० १।१।१) ही श्रुति ' ब्रह्मविद्या प्रधान आहे ' असा उपक्रम करून पुढें विद्येचे पर व अपर असे दोन भाग करून व ' त्यांपैकी जिच्यापासून अक्षर प्राप्त होतें ती पर विद्या होय ' असें सांगून ' ती पर विद्या म्हणजे ब्रह्मविद्याच होय ' असें दाखविते. आतां, ब्रह्मविद्येपासून प्राप्त होणारें जें अक्षर तें ब्रह्म नसेल तर ' ब्रह्मविद्या ' हें नांव फुकट होईल. आतां, ब्रह्मविद्येच्या आरंभी ऋग्वेद वगैरे जी कर्मविद्या सांगितली आहे तो ब्रह्मविद्येचा मोठेपणा दाखविण्याकरितां सांगितली आहे. कारण ' हे अठरा याज्ञिक स्थिर नव्हेत, विनाशी आहेत; यांच्या

९. या ग्रंथामध्ये ऋग्वेद वगैरेंचें वर्णन पूर्वी केलें आहे ती एक विद्या; भूतयोनि म्हणजे प्रधान, त्याचें जें वर्णन केलें आहे ती दुसरी विद्या; व सर्वज्ञ, सर्ववेत्ता अशा रीतीनें जें परमात्म्याचें वर्णन केलें आहे ती तिसरी विद्या होय.

१०. प्रधानाचें ज्ञान झालें असतां त्या प्रधानापासून उत्पन्न झालेल्या ज्या सर्व भोग्य वस्तू त्यांचें ज्ञान होईल. कारण, वेदान्तमतीं कारणाहून कार्य भिन्न नसल्यामुळें कारणाचें ज्ञान झालें असतां कार्याचें ज्ञान होतें. पण, जीव हा अचेतन अशा प्रधानाचें कार्य नसल्यामुळें प्रधानाचें ज्ञान झाल्यानें जीवाचें ज्ञान होणार नाही. तसेंच, जीवाचें ज्ञान झालें तरी सर्व अचेतन वस्तूचें ज्ञान होणार नाही. कारण, अचेतन वस्तू जीवापासून उत्पन्न होत नाहीत. आतां परमात्म्याचें ज्ञान झालें म्हणजे मात्र सर्व भोग्य वस्तूचेंही ज्ञान होतें, व सर्व जीवांचेंही ज्ञान होतें. कारण, सर्व भोग्य वस्तू ह्या परमात्म्यापासून उत्पन्न झाल्या आहेत. तसेंच, जीव आणि परमात्मा हे एक असल्यामुळें परमात्म्याचें ज्ञान झालें असतां जीवाचें ज्ञान अर्थातच होईल.

११. होता, मैत्रावरुण, अच्छावाक, ग्रावस्तुत्, अध्वर्यु, प्रतिप्रस्थाता, नेष्टा, उन्नेता, ब्रह्मा, ब्राह्मणाच्छंसी, अग्नीध्र, पोता, उद्गाता, प्रस्तोता, प्रतिहर्ता, आणि सुब्रह्मण्य असे यज्ञाला

संबंधानें (शास्त्रानें) कनिष्ठ असें जें कर्म तें सांगितलें आहे; हें (कर्म-) च श्रेयस्कर आहे असें समजून जे अविचारी लोक आनंदित होतात ते जरा व मरण ह्यांप्रत फिरून प्राप्त होतात ' (मुं० १।२।७) इत्यादि वाक्यांमध्ये त्या (कर्मविद्ये-) ची निंदा केली आहे; आणि अशी अपर विद्येची निंदा करून ' त्यापासून विरक्त झालेल्या मनुष्यालाच पर विद्येचा अधिकार प्राप्त होतो ' असें पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे :— ' कर्मानें प्राप्त होणाऱ्या या लोकांचा नीट विचार करून ब्राह्मणानें त्यापासून विरक्त व्हावें. कारण कीं, केलेल्या (म्हणजे अनित्य अशा कर्मा-) नें न केलेला (म्हणजे नित्य असा आत्मा) प्राप्त होत नाही' १. तेव्हां या आत्म्याचें ज्ञान होण्याकरितां त्या (ब्राह्मणा-) नें वेदाध्ययन करणाऱ्या व ब्रह्मनिष्ठ अशा गुरूजवळ हातांमध्ये समिधा घेऊन अवश्य जावें ' (मुं० १।२।१२). आतां ' पृथिवी वगैरे अचेतन पदार्थांचे दृष्टांत दिले आहेत म्हणून दार्ष्टांतिक जो भूतयोनि तो देखील अचेतन असला पाहिजे' असें जें तूं म्हटलें आहेस तें बरोबर नाही. कारण 'दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक हे अगदीं सारख्या स्वभावाचे पाहिजेत ' असा कांहीं नियम नाही. शिवाय, ' पृथिवी वगैरे दिलेले दृष्टांत स्थूल आहेत म्हणून दार्ष्टांतिक जो भूतयोनि तो देखील स्थूलच आहे ' असें (तूं सुद्धां) मानीत नाहीस. तेव्हां ' अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जो भूतयोनि तो परमात्माच होय ' असें सिद्ध झालें. (२१)

विशेषणभेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरौ ॥ २२ ॥

२२ (भूतयोनि म्हणजे परमात्म्याहून) निराळे (जीव आणि प्रधान हे) नव्हेत. कारण विशेषणें (दिलीं) आहेत व भेद (सांगितला) आहे. (६)

आणखी ह्या कारणास्तव भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय; (त्याहून) निराळे जीव किंवा प्रधान हे नव्हेत. कशावरून ? विशेषणें दिलीं आहेत व भेद सांगितला आहे यावरून. प्रकृत जो भूतयोनि तो जीवाहून निराळा आहे असें दाखविणारीं विशेषणें (त्या भूतयोनीला पुढील वाक्यांत) दिलीं आहेत :— 'दिव्यं,

सोळा ब्राह्मण लागतात. हे सोळा ब्राह्मण व एक यजमान, व एक त्याची पत्नी हे येथें अठरा याज्ञिक होत.

१२. हा अर्थ आम्हीं मुण्डकोपनिषदाच्या दीपिकेला अनुसरून केला आहे. परंतु आचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत या ओळीचा निराळा अर्थ केला आहे. तो असा :— (जगामध्ये) न केलेलें असें कांहीं नाही, (म्हणजे प्रत्येक वस्तू केलेली म्हणजे अनित्य आहे, पण मला तर नित्य वस्तु पाहिजे; तेव्हां) ' केलेल्या- ' चा म्हणजे अनित्य अशा कर्मांचा मला काय उपयोग ?

१३. कारण, प्रधान हें स्थूल आहे असें तूं मानीत नाहीस.

१. प्रकाशमान.

आकार-रहित, पूर्ण, सर्व बाह्य व आभ्यंतर वस्तूंशीं (ऐक्यानें) राहणारा, ज्याला उत्पत्ति नाही, ज्याला प्राण नाही, ज्याला मन नाही, आणि जो शुद्ध (मुं० २।१।२) इत्यादि. आतां अविद्येनें उत्पन्न केलेलीं जीं नामरूपे (म्हणजे शरीर) त्यामुळे ' मी मर्यादित आहे ' असें मानणारा आणि त्या (नामरूपां-) चें (जाड्य, स्थूलत्व वगैरे) धर्म आपल्यावर ओढून घेणारा जो जीवात्मा त्याला दिव्यत्व वगैरे विशेषणें जुळत नाहीत. तेव्हां, सर्व उपनिषदांमध्ये जो पुरुष सांगितला आहे तोच येथें साक्षात् सांगितला आहे. तसेंच, ' प्रकृत जो भूतयोनि तो प्रधानाहूनही निराळा आहे ' असें ' पर जें अक्षर त्याहून पर ' (मुं० २।१।२) ही श्रुति सांगते. अक्षर शब्दाचा अर्थ ' जी अव्यक्तरूप, जी नामरूपांची बीजशक्ति, जी पंच-महाभूतांच्या सूक्ष्म संस्कारांना धारण करणारी, जी ईश्वराचे ठिकाणीं वास्तव्य करणारी आणि त्यालाच उपाधिभूत होणारी, जी सर्व विकारांहून पर, आणि जी स्वतः कोणाचाही विकार नाही अशी (अज्ञानरूप वस्तू) होय. ' त्या ह्या पर अशा अक्षराहून पर ' अशा रीतीनें ह्या श्रुतीमध्ये (प्रधान आणि भूतयोनि यांसंबंधानें) भेद सांगितला असल्यामुळे परमात्मा सांगण्याविषयीं येथें तात्पर्य आहे, असें ही श्रुति दाखविते. ' प्रधान म्हणून (सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें) एक स्वतंत्र तत्व आहे व त्याहून परमात्मा भिन्न आहे असें या सूत्रांत सांगितलें आहे ' असें समजून नये. (तर ' अज्ञानापासून परमात्मा भिन्न आहे असें या सूत्रांत सांगितलें आहे ' असें समजावें.) किंवा प्रधान नांवाचें तत्व मानावयाचेंच असेल तर तें श्रुतीला विरुद्ध न होईल अशा रीतीनें म्हणजे ' तें अव्याकृत, (अक्षर) वगैरे शब्दांनीं सांगितलें जातें व तें पंचमहाभूतांचें सूक्ष्म संस्कार धारण करते ' असें मानीत असाल तर खुशाल माना. आम्हांला येथें येवढेंच सांगावयाचें आहे कीं त्या (प्रधाना-) हून भेद सांगितला असल्यामुळे भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय. (२२)

आणखी कशावरून भूतयोनि म्हणजे परमात्मा होय ?

रूपोपन्यासाच्च ॥ २३ ॥

२३ रूप सांगितलें आहे म्हणूनही (भूतयोनि म्हणजे परमात्मा होय). (६)

आणखी श्रुतीमध्ये ' पर जें अक्षर त्याहून पर ' (मुं० २।१।२) या वाक्या-नंतर ' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो ' (मुं० २।१।३) इत्यादि वाक्यांत प्राणापासून पृथिवीपर्यंत पदार्थांची उत्पत्ति सांगून पुढें ' अग्नि हा ज्याचें मस्तक, सूर्य व चंद्र हे ज्याचे

२. जिच्यामध्ये पंचमहाभूतें सूक्ष्म रूपानें राहतात अशी.

१. येथें अग्नि या शब्दाचा स्वर्गलोक असा अर्थ आहे. स्वर्ग हा अग्नीसारखा दैदीध्यमान आहे म्हणून त्या स्वर्गलोकाला येथें अग्नि असें म्हटलें आहे.

डोळे, दिशा हे ज्याचे कान, प्रसिद्ध वेद ज्याची वाणी, वारा ज्याचा प्राण, जग ज्याचें हृदय, पृथिवी ज्याचे पाय असा हा सर्व भूतांचा अंतरात्मा आहे ' (मुं. २।१।४) या वाक्यांत त्याच भूतयोनीचें सर्वविकारात्मक रूप सांगितलेले दृष्टीस पडतें; आणि तें तर परमेश्वर हा सर्व विकारांचें कारण असल्यामुळे त्यालाच योग्य आहे; ज्याचें ऐश्वर्य अल्प अशा जीवाला योग्य नाही. तसेंच ' हें रूप प्रधानाचें सांगितलें आहे ' असेंही संभवत नाही. कारण त्याला ' सर्व भूतांचा अंतरात्मा ' असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां ' भूतयोनि म्हणजे परमात्माच होय, दुसरें कोणी (जीव किंवा प्रधान) नव्हे ' असें निश्चित होतें. शंका:—हें रूप भूतयोनीचेंच सांगितलें आहे. कशावरून ? उत्तर:—अशावरून की त्याचेंच प्रकरण चाळूं आहे. ' हा सर्व भूतांचा अंतरात्मा आहे ' या वाक्यांत जें 'हा' हें सर्वनाम आहे तें मागून ज्याचें प्रकरण चाळूं आहे त्या भूतयोनीलाच उद्देशून आले आहे. तेव्हां भूतयोनीला उद्देशून ' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो ' (मुं. २।१।३) ' हा सर्व भूतांचा अंतरात्मा आहे ' (मुं. २।१।४) इत्यादि जें वर्णन केले आहे तें सर्व भूतयोनीच्या संबंधानें आहे असें समजतें. जसें उपाध्यायाला उद्देशून ' ह्याचे पाशीं अध्ययन कर; हा वेद व वेदांचीं अंगे^२ यांमध्ये निष्णात आहे ' हें वाक्य त्या उपाध्यायाच्या संबंधानेंच सांगितले आहे असें समजलें जातें तसेंच हें होय. शंका:—अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त अशा भूतयोनीला ' तो देहधारी आहे ' असें रूप कसें संभवतें ? उत्तर:—हा दोष येत नाही. कारण ज्याप्रमाणें एखादा ब्रह्मवेत्ता ' मी सर्वांचा आत्मा आहे ' असें दर्शविण्याकरितां ' मी अन्न आहे, मी अन्न खाणारा आहे ' असा वाक्यप्रयोग करतो त्याप्रमाणें वरील वाक्यप्रयोगही ' भूतयोनि हा सर्वांचा आत्मा आहे ' या अभिप्रायानें केला आहे; ' तो देहधारी आहे ' या अभिप्रायानें केला नाही.

दुसरे^३ लोक येथें असें म्हणतात:—या वाक्यांत भूतयोनीच्या रूपाचा उपन्यास केला आहे असें नाही. कारण, त्या भूतयोनीपासून उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थांचा येथें उपन्यास केला आहे. उदा०:—' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो; तसेंच मन, सर्व इंद्रियें, आकाश, वायु, तेज, जल, आणि जगाला धारण करणारी पृथ्वी, हीं उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।३) या पूर्वीच्या वाक्यामध्ये ' प्राणापासून ते पृथिवीपर्यंत सर्व तत्त्वे उत्पन्न होतात ' असें (श्रुतीनें) सांगितलें आहे; व पुढेही ' सूर्य हा ज्याची समिध आहे असा अग्नि त्या (पुरुषा-) पासून उत्पन्न होतो ' (मुं. २।१।५) या वाक्याला आरंभ करून ' सर्व ओषधि व रस ह्यापासून उत्पन्न होतात ' (मुं० २।१।९) या वाक्या-

२. शिक्षा, ज्योतिष, व्याकरण, छंद, कल्प व निरुक्त हीं सहा वेदांचीं अंगे होत. अंगे म्हणजे वेदांचें ज्ञान होण्याला साहाय्यभूत साधनें.

३. स्वतः भाष्यकारच. (भा.)

४. अग्नि म्हणजे स्वर्गलोक. सूर्याच्या योगानें हा स्वर्गलोक दैदीप्यमान होतो म्हणून सूर्याला स्वर्गलोकाची समिध म्हटलें आहे.

पर्यंत उत्पन्न होणारे पदार्थच श्रुति सांगणार आहे तेव्हां मध्येच ह्या वाक्यांत एकाएकी श्रुति भूतयोनीचे रूप कसे सांगेल ? ' भूतयोनि हा सर्वांचा आत्मा आहे ' हें देखील सृष्टीचे वर्णन संपल्यानंतर पुढे ' हें सर्व पुरुषच आहे, कर्म हें पुरुषच आहे ' (मुं० २।१।१०) इत्यादि वाक्यांत सांगितले जाणार आहे; आणि ' त्रैलोक्य ज्याचे शरीर आहे ' अशा ब्रह्मदेवाची उत्पत्ति वगैरे (गोष्ठी) श्रुति व स्मृति यांमध्ये सांगितलेल्या आढळतात. उदा०— ' आरंभी ब्रह्मदेव, अवतरला व अवतरल्यावर तो सर्व भूतांचा एकटाच स्वामी झाला; त्याने पृथिवी आणि हा स्वर्ग स्थापित केला; (त्या) एका देवाला आम्ही हँवि देऊन मजाने ' (ऋ० सं० १०।१२१।१) अशी ऋचा आहे. (या ऋचेमध्ये) ' अवतरला ' या शब्दाचा ' उत्पन्न झाला ' असा अर्थ आहे. तसेच, ' तो पहिला देहधारी, त्यालाच पुरुष म्हणतात, तोच भूतांचा आदि-स्रष्टा असा ब्रह्मदेव आरंभी अवतरला ' अशी स्मृति आहे. उत्पन्न झालेल्या पुरुषाला (ब्रह्मदेवाला) देखील ' सर्व भूतांचा अंतरात्मा ' असे म्हणता येते. कारण सर्व भूतांच्या आंत तो प्राणरूपाने रहात आहे. ह्या पक्षी ' हें सर्व पुरुषच आहे, कर्म हें पुरुष आहे ' (मुं० २।१।१०) इत्यादि वाक्यांमध्ये जे (भूतयोनीचे) रूप सांगितले आहे तेच ' भूत-योनि हा परमात्मा होय ' असे सिद्ध करण्याला सूत्रकारांनी हेतु म्हणून घेतले आहे असे समजावे. (२३)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये नऊ सूत्रे आहेत सारांश :—(सू. २४) छांदोग्य उपनिषदामध्ये वैश्वानराची उपासना सांगितली आहे. त्या ठिकाणी वैश्वानर म्हणजे जठराग्नि व्यावा, किंवा लोकांतील प्रसिद्ध अग्नि व्यावा, किंवा त्या अग्नीचा अभिमान ब्राह्मणारी देवता व्यावी, किंवा जीवात्मा व्यावा, किंवा

५. तेव्हां अर्थातच या मधल्या वाक्यामध्येही भूतयोनीपासून उत्पन्न झालेल्या एखाद्या पदार्थाचेच रूप सांगितले असावे असे सिद्ध होते. आतां तो पदार्थ ब्रह्मदेव होय. कारण तो उत्पन्न झाला आहे हें प्रसिद्धच आहे; व सांगितलेले रूपही त्याला जुळते.

६. माताचा पिंड.

७. ज्ञानेंद्रिये, कर्मेंद्रिये, व प्राण यांच्या समुदायाला लिंगशरीर म्हणतात. या लिंग-शरीरालाच ब्रह्मदेव, हिरण्यगर्भ, सूत्रात्मा, प्रजापति अशी वेदांतांत नावे आहेत.

८. भाष्यकारांचे पक्षी.

९. येथे असा प्रश्न आहे की ' रूप सांगितले आहे ' असे जे सूत्रकारांनी म्हटले आहे ते कोणत्या वाक्याला अनुलक्षून म्हटले आहे. वृत्तिकारांच्या मती ' अग्नि हा ज्याचे मस्तक वगैरे (मुं. २।१।४) या वाक्याला अनुलक्षून म्हटले आहे. पण भाष्यकारांच्या मती या वाक्यांत भूतयोनीचे रूप सांगितले नाही, तर ब्रह्मदेवाची उत्पत्ति सांगितली आहे; तेव्हां सूत्रकारांनी ' रूप सांगितले आहे ' असे जे म्हटले आहे ते ' हें सर्व पुरुषच आहे..... ' (मुं. २।१।१०) या वाक्याला अनुलक्षून म्हटले आहे. या वाक्यांत भूतयोनि जो परमात्मा त्याचेच (सर्व विकारात्मक) रूप वर्णिले आहे.

शां. भा.....२४

परमात्मा ध्यावा असा संशय येतो. कारण 'वैश्वानर' असा साधारण शब्दाचा प्रयोग केला आहे, त्यावरून पहिल्या तिघापैकी कोणीतरी असावा असे वाटते; व त्या वैश्वानराला 'आत्मा' असा साधारण शब्द लाविला आहे त्यावरून पुढील दोहोंपैकी कोणीतरी असावा असे वाटते. आतां येथे पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जठराग्नि, लोकांतील अग्नि, व त्याची अभिमान बाळगणारी देवता या तिन्ही अर्थी वैश्वानर शब्दाचा प्रयोग केलेला श्रुतीमध्ये आढळतो; तेव्हां येथें वैश्वानर म्हणजे या तिघापैकीच कोणीतरी ध्यावा. आतां "या वैश्वानराला 'आत्मा' असा शब्द लाविला आहे, व या भागाच्या आरंभी 'आत्मा कोणता' असा आत्म्याबद्दल प्रश्न केला आहे, तेव्हां वैश्वानर शब्दाचा अर्थ पूर्वी सांगितलेल्या तिघापैकी घेतां येत नाही" असें म्हणाल, तर वैश्वानर या शब्दानें जीवात्मा ध्यावा. कारण, त्याला 'आत्मा' हा शब्द लावितां येतो; व त्या जीवात्म्याला 'वैश्वानर' असेंही गौण रीतीनें म्हणतां येतें. कारण 'वैश्वानर' या शब्दाचा खरा अर्थ जो 'जठराग्नि' त्याच्या जवळच तो जीवात्मा आहे. शिवाय, श्रुतीमध्ये त्या वैश्वानराला प्रादेशाएवढा (टीचभर) असें जें म्हटलें आहे, तेंही जीवात्मा घेतला असतां जुळते. कारण, जीवात्मा उपाधीच्या योगानें संकुचित झालेला आहे. यावरून 'वैश्वानर म्हणजे परमात्मा' असें म्हणतां येत नाही. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय. कारण 'तेजस्वी असा स्वर्गलोक त्याचें मस्तक आहे' इत्यादि जें त्या वैश्वानराचें ध्यान करण्याकरितां विशेष रीतीनें वर्णन केलें आहे तें परमात्म्यालाच जुळते. कारण, परमात्मा हा ह्या सर्व ब्रह्मांडाचें कारण असल्यामुळें सर्व कायें त्याचे अवयव होऊं शकतात; म्हणून त्याला 'स्वर्ग हें मस्तक आहे' इत्यादि वर्णन असंभवनीय होत नाही. शिवाय, 'तो सर्व लोकांमध्ये व सर्व देहांमध्ये विषयाचा उपभोग घेणारा आहे' असें पुढें सांगितलें आहे; तेंही परमात्म्यालाच जुळते. शिवाय, 'या वैश्वानराला जो जाणतो त्याचीं सर्व पातकें नष्ट होतात' असें सांगितलें आहे; त्यावरूनही वैश्वानर या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. तसेंच आरंभी 'आत्मा कोणता? ब्रह्म कोणतें?' असा प्रश्न केला आहे त्यावरून 'उत्तरामध्ये ब्रह्माचें म्हणजे परमात्म्याचेंच वर्णन केलें आहे' असें मानलें पाहिजे. तेव्हां 'वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय' असें सिद्ध झालें. (सू. २५) शिवाय, स्मृतीमध्येही परमात्म्याचें 'स्वर्ग हें मस्तक आहे' इत्यादि प्रकारांनीं वर्णन करून 'त्याला नमस्कार असो' असें सांगितलें आहे. आतां, ज्याअर्थी स्मृतिकार हे श्रुतीला सोडून कांहींच लिहीत नाहीत त्याअर्थी 'या स्मृतीला मूळ प्रमाण अशी श्रुति असलीच पाहिजे' असें सिद्ध होतें. आतां 'ती मूळ प्रमाण श्रुति आम्हांला सांपडत नाही' असें मानण्यापेक्षां 'वैश्वानराचें वर्णन करणारी जी श्रुति तीच ती होय' असें मानणें अधिक सयुक्तिक आहे. कारण जसें ह्या श्रुतीमध्ये वैश्वानराचें वर्णन केलें आहे तसेंच हुबेहूच वर्णन या स्मृतीमध्ये परमात्म्याचें केलेलें दिसतें. तेव्हां वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय असें ठरलें. शंका :—ह्या स्मृतीमध्ये परमात्म्याची स्तुती केली आहे. कारण 'त्याला नमस्कार असो' असें शेवटीं म्हटलें आहे; आणि स्तुतीमध्ये तर एखाद्याचा मोटेपणा दाखविण्याकरितां वाटेल त्या गोष्टीचा निर्देश करतात; त्या सर्व प्रमाणसिद्ध असाव्या लागत नाहीत. तेव्हां 'वैश्वानराचें वर्णन हें ह्या स्मृतीला मूळ प्रमाण आहे' असा तर्क करतां येत नाही. उत्तर :—(स्मृतीमध्ये सांगितलेली गोष्ट प्रमाणसिद्ध आहे असें जर दाखवितां येतें, तर तिला मुद्दाम अप्रमाण समजणें हें चुकीचें आहे.) शिवाय, अशा प्रकारची प्रचंड स्तुति श्रुतीवांचून नुसत्या मनुष्याकडून होणें शक्य नाही. शिवाय, परमात्म्याचें 'स्वर्ग हें मस्तक आहे' इत्यादि प्रकारचें वर्णन इतर स्मृतीमध्ये स्तुति

केल्याशिवायही केलेले आढळते. तेव्हां, एकंदरीने विचार करतां 'वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय' असे सिद्ध झाले. (सू. २६) आतां येथे पूर्वपश्याचें म्हणणें असें आहे कीं वैश्वानर या शब्दानें परमात्मा घेतां येत नाही. कारण वैश्वानर हा शब्द 'परमात्मा' या अर्थी प्रसिद्ध नाही. शिवाय, दुसऱ्या ठिकाणीं श्रुतीमध्ये वैश्वानराला 'अग्नि' असें स्पष्ट म्हटलें आहे. शिवाय, 'गार्हपत्याग्नि हा वैश्वानराचें हृदय आहे' असें सांगितलें आहे. तसेंच वैश्वानराला 'प्राणाहुती देण्याची जागा' असेंही म्हटलें आहे. तेव्हां 'वैश्वानर म्हणजे जठराग्नि' असेंच मानलें पाहिजे. तसेंच, 'वैश्वानर हा पुरुषाच्या आंत आहे' असें जें सांगितलें आहे तें देखील जठराग्नीलाच जुळत आहे. आतां 'त्याचें स्वर्ग हें मस्तक आहे' इत्यादि विशेष वर्णनावरून परमात्मा घेतला पाहिजे असें तुम्हीं म्हटलें खरें; परंतु जठराग्नि घेण्याविषयीं आम्हीं दाखविलेलीं कारणें जोंपर्यंत संभवत आहेत तोंपर्यंत वैश्वानर या शब्दानें परमात्माच ध्यावा असा निश्चय तुम्हांला करतां येणार नाही. किंवा वैश्वानर या शब्दानें भूताग्नि (लोकांतील प्रसिद्ध अग्नि—) च ध्यावा. कारण तो अग्नीच असल्यामुळें आम्हीं दिलेलीं कारणें त्याला संभवतात; व तुम्हीं परमात्मा घेण्याविषयीं जें 'त्याचें स्वर्ग हें मस्तक आहे' इत्यादि कारण दाखविलें आहे तेंही त्या भूताग्नीला जुळते; कारण भूताग्नीचा सर्व लोकांशीं संबंध आहे असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. अथवा, त्या भूताग्नीचा अभिमान बाळगणारी देवता वैश्वानर या शब्दानें ध्यावी. 'स्वर्ग हें मस्तक आहे' इत्यादि वर्णन त्या देवतेला संभवे. कारण, देवतांच्या अंगी विशेष प्रकारचें सामर्थ्य असतें. तेव्हां वैश्वानर या शब्दानें परमात्मा घेतां येत नाही. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—ह्या ठिकाणीं परमात्मा सांगितला नाही असें मानणें बरोबर नाही. आतां, जरी तूं दाखविलेल्या कारणांवरून वैश्वानर म्हणजे जठराग्नि असें सिद्ध होतें तरी जठराग्नीवरच 'ज्याचें स्वर्ग हें मस्तक आहे' इत्यादि प्रकारच्या परमेश्वराची भावना करून उपासना करावी असें श्रुतीचें तात्पर्य आहे; किंवा परमात्म्याचें ध्यान करतां यावें या हेतूनें जठराग्नि या उपाधीने युक्त अशा परमात्म्याचें वर्णन करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें मानावें. जर ह्या श्रुतीमध्ये कोणत्याही प्रकारानें परमात्म्याचा संबंध न मानतां नुसत्या जठराग्नीचेंच वर्णन केलें आहे असें मानलें तर 'त्याचें स्वर्ग हें मस्तक आहे' इत्यादि वर्णन मुळींच संभवणार नाही. आतां 'भूताग्नि किंवा देवता घेतली असतां हें वर्णन जुळते' असें जें तुम्हें म्हणणें आहे तें बरोबर नाही हें पुढील सूत्रीं स्पष्ट होईल. शिवाय, ह्या वैश्वानराला दुसऱ्या ठिकाणीं श्रुतीमध्ये 'पुरुष' असें म्हटलें आहे. जर वैश्वानर या शब्दाचा अर्थ नुसता जठराग्नि असाच घेतला तर 'तो पुरुषाच्या आंत आहे' एवढें मात्र म्हणतां येईल; पण त्याला 'पुरुष' शब्द लागणार नाही. आतां, परमात्मा घेतला म्हणजे तो सर्वस्वरूपी असल्यामुळें त्याला 'पुरुष' असें म्हणतां येतें; व 'पुरुषाच्या आंत आहे' असेंही म्हणतां येतें. ह्या सूत्रामध्ये 'पुरुष आहे' असें जे म्हटलें आहे त्या ठिकाणीं 'पुरुषासारखा आहे' असा दुसरा पाठ आहे. तो पाठ घेतला असतां सूत्राचा अर्थ असाः—ह्या वैश्वानराला दुसऱ्या ठिकाणीं श्रुतीमध्ये 'पुरुषासारखा' असें म्हटलें आहे. जर वैश्वानर या शब्दाचा अर्थ नुसता जठराग्नि असाच घेतला तर फक्त 'तो पुरुषाच्या आंत आहे' एवढें मात्र म्हणतां येईल. पण त्याला 'पुरुषासारखा' असें म्हणतां येणार नाही; आणि परमात्मा घेतला म्हणजे 'तो पुरुषासारखा आहे' असें म्हणतां येतें; कारण परमात्म्याला पुरुषाप्रमाणें मस्तक वगैरे अवयवांची कल्पना ह्या वैश्वानराच्या वर्णनांतच केली आहे. (सू. २७) वैश्वानर म्हणजे भूताग्नि किंवा देवता असें मानणें बरोबर नाही. कारण, भूताग्नि हा अचेतन असून नुसता उष्ण व प्रकाशरूपी आहे. जरी त्याचा 'सूर्य' या रूपाने स्वर्गलोकांशीं संबंध आहे तरी 'स्वर्ग हें त्याचें मस्तक

आहे ' ही कल्पना त्याला जुळत नाही. कारण अग्नि हा विकारच आहे व स्वर्ग हा विकारच आहे. तेव्हां या दोन विकारांचें ऐक्य कसें होईल ? व ऐक्य झाल्याशिवाय ' स्वर्ग हें त्याचें मस्तक आहे ' असें कसें म्हणतां येईल ? तसेंच, देवतेच्या अंगीं जरी सामर्थ्य असलें तरी ' तिचें स्वर्ग हें मस्तक आहे ' असें म्हणतां येणार नाही. कारण, स्वर्ग वगैरे पदार्थ त्या देवतेनें उत्पन्न केलेले नाहीत; पण परमेश्वरानें सर्व ब्रह्माण्ड उत्पन्न केलें असल्यामुळें ब्रह्माण्डाचे जे अवयव आहेत ते परमेश्वराचे अवयव आहेत असें मानण्याला कांहीं हरकत नाही. शिवाय, देवतेच्या अंगीं जें सामर्थ्य आहे तेंही परमात्म्यानेंच दिलेलें आहे; तेव्हां खरें सामर्थ्य परमेश्वराचेंच होय. शिवाय, भूताग्नि, देवता, किंवा जठराग्नि या सर्वांना आत्मा हा शब्द लागत नाही तो नाहीच. तेव्हां वैश्वानर हा परमात्माच होय असें सिद्ध झाले. (सू. २८) ह्या श्रुतीमध्ये ' वैश्वानर ', ' अग्नि ' वगैरे शब्द भिन्नार्थक आहेत म्हणून जठराग्नि घेतला पाहिजे, व ' स्वर्ग हें मस्तक आहे ' ह्या वर्णनावरून परमात्मा घेतला पाहिजे. तेव्हां या दोन्ही गोष्टींना अनुलक्षून जठराग्निवरच परमेश्वराची भावना करून उपासना करावी; किंवा जठराग्नि या उपाधीनें युक्त अशा परमेश्वराची उपासना करावी अशा दोन्ही तऱ्हा पूर्वीं सांगितल्या. परंतु येथे जैमिनि ऋषीचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या श्रुतीमध्ये जठराग्निचा संबंध विलकूल न घेतां परमात्म्याचीच साक्षात् उपासना सांगितली आहे असें मानण्यास कांहींच हरकत नाही. आतां, जठराग्नि न घेतला तर ' तो पुरुषाच्या आंत आहे ' असें जें सांगितलें आहे ते जुळणार नाही असें समजूं नये. कारण, अगोदर ' तो पुरुषाच्या आंत आहे ' हें जठराग्नीला उद्देशून म्हटलेंच नाही. कारण, जठराग्निचें प्रकरण येथें चालूं नाही, व ह्या वाक्यांत जठराग्निचाच वाचक असा एकही शब्द नाही; तर ' तो पुरुषाच्या आंत आहे ' हें परमात्म्याला उद्देशूनच म्हटलें आहे. (वैश्वानर व अग्नि हे शब्द परमात्म्याचेही वाचक होतात हें पुढें स्पष्ट होईल.) टाळूपासून हनवटीपर्यंतचा जो गळ्यावरचा टीचभर भाग त्या भागावर परमेश्वराचें ऐक्य कल्पिलें आहे. आतां, तो भाग एकंदर सर्व शरीररूपी पुरुषाचा अवयव असल्यामुळें तो भाग (किंवा परमेश्वर) पुरुषाच्या आंत आहे असें म्हणतां येतें. कारण अवयव हा, तो ज्याचा अवयव आहे त्याच्या (अवयवीच्या) आंत आहे असें म्हणतात. जसें झाडाची फांदी ही झाडाचा अवयव असल्यामुळें ती झाडाच्या आंत आहे असें म्हणतात तसेंच हें होय. किंवा विराट्-स्वरूपी पुरुषाच्या आंत परमात्मा हा साक्षिरूपानें असल्यामुळें त्या परमात्म्याला ' पुरुषाच्या आंत आहे ' असें म्हणतां येईल. एकंदरीत, येथें परमात्माच ध्यावा असें ठरलें. आतां वैश्वानर व अग्नि हे शब्द देखील ह्या परमात्म्यालाच लावावे. ते असे:— ' विश्व ' म्हणजे सर्वव्यापी असा जो ' नर ' म्हणजे पुरुष तो विश्वानर म्हणजे परमात्मा; किंवा ' विश्वाचा ' म्हणजे सर्व, जगाचा ' नर ' म्हणजे करणारा तो विश्वानर म्हणजे परमात्मा; किंवा ' विश्व ' म्हणजे सर्व, ' नर ' म्हणजे जीव, ते आहेत ज्याच्या (प्रजा) तो विश्वानर म्हणजे परमात्मा; आणि जो विश्वानर तोच वैश्वानर होय. विश्वानर या शब्दालाच ' अ ' हा प्रत्यय लागून वैश्वानर शब्द सिद्ध होतो. ह्या ' अ ' प्रत्ययानें विश्वानर शब्दाचा अर्थ बदलत नाही. ह्या प्रत्ययाला ' स्वार्थी प्रत्यय ' असें म्हणतात. जसें जो रक्षस् तोच राक्षस. जो वयस् तोच वायस (कावळा). याप्रमाणेंच जो विश्वानर तोच वैश्वानर होय. तसेंच, अग्नि हा शब्द देखील परमात्म्यालाच लावतां येतो. ' अग् ' म्हणजे अग्न्याला म्हणजे कर्माच्या फलाला जो ' नी ' म्हणजे नेतो म्हणजे पोंचवितो तो अग्नि म्हणजे परमात्मा होय. आतां ' त्याचें गार्हपत्य हें हृदय आहे ' व ' तो प्राणाहुतीची जागा ' आहे असें जें म्हटलें आहे तें देखील, परमात्मा हा सर्वस्वरूपी असल्यामुळें त्याच्या संबंधानें जुळतें. तेव्हां येथें नुसत्या

परमात्म्यांचेच वर्णन केले आहे असे सिद्ध झाले. (सू. २९) आतां 'प्रादेशाएवढा' असे जें म्हटलें आहे तेंही परमात्म्याच्या संबधानें जुळतें. जरी परमात्मा हा सर्वव्यापी आहे तरी उपासक लोकांवर अनुग्रह करावा या हेतूनें तो परमात्मा प्रादेशाएवढें स्वरूप धारण करून प्रकट होतो, म्हणून त्याला 'प्रादेशाएवढा' असे म्हटलें आहे. किंवा 'प्रदेश' म्हणजे हृदय वगैरे विशेष प्रकारच्या जागा, त्यांमध्ये हा परमात्मा प्रकट होतो म्हणून 'प्रादेशाएवढा' असे म्हटलें आहे; तेव्हां तेंही विरुद्ध होत नाही. हें आस्मरथ्य नांवाच्या आचार्यांचें मत आहे. (सू. ३०) जसें शेर या मापानें मोजलेल्या जंवसाला हे 'शेर' जंवस आहेत असा व्यवहार केला जातो तसा प्रादेशाएवढ्या हृदयामध्ये राहणाऱ्या मनाच्या योगानें ज्ञात होणाऱ्या परमात्म्याला 'प्रादेशाएवढा' असें म्हटले आहे. आतां, जंवसाला जसें स्वतःचें परिमाण आहे व तें 'शेर' या मापाच्या योगानें फक्त व्यक्त होतें, तसें येथें परमात्म्याला स्वतः जरी कोणतेंच परिमाण नाही तरी ज्याअर्थी ह्या श्रुतीमध्ये परमात्म्याला 'प्रादेशाएवढा' असें म्हटलेंच आहे त्याअर्थी तें कसें तरी जुळविलेंच पाहिजे. परमात्म्याला जरी स्वतःचें परिमाण नाही तरी मनाच्या योगानें त्याचे ध्यान करतां येतें म्हणून मनाचें परिमाण त्याला आहे अशी कल्पना केली आहे असें समजावें. अथवा, श्रुतीमध्ये 'प्रादेशाएवढा' असें म्हटलें आहे म्हणूनच उपासक लोक परमात्म्याचें (तो जरी सर्वव्यापी आहे तरी) प्रादेशाएवढ्या रूपानेंच ध्यान करतात. अशा रीतीनें 'प्रादेशाएवढा' ही श्रुति लावावी. हें बादरिनांवाच्या आचार्यांचें मत आहे. (सू. ३१) अथवा वाजसनेयिशाखेच्या ब्राह्मणग्रंथामध्ये येथलेंच प्रकरण चालू करून 'विराट्स्वरूपी वैश्वानराचें जे स्वर्गापासून पृथिवीपर्यंत अवयव त्यांची उपासकानें आपल्या टाळूपासून हनुवटीपर्यंतच्या भागावर भावना करावी' असें सांगितलें आहे. आतां, टाळूपासून हनुवटीपर्यंतचा भाग प्रादेशाएवढाच आहे. तेव्हां त्या प्रादेशाएवढ्या भागावर कल्पिलेल्या परमात्म्याला 'प्रादेशाएवढा' असें म्हणण्यास हरकत नाही. आतां, ह्या छांदोग्य उपनिषदांत जें वैश्वानराचें वर्णन केले आहे तें जरी वाजसनेयिशाखेच्या ब्राह्मण ग्रंथामध्ये केलेल्या वैश्वानराच्या वर्णनाहून थोडें निराळें आहे, तरी 'परमेश्वर प्रादेशाएवढा आहे' ही गोष्ट दोन्हीकडेही सांगितली असल्यामुळे 'दोन्ही ठिकाणीं एकच विद्या सांगितली आहे' असें मानण्याला कांहीं हरकत नाही. या सूत्रांत सांगितलेलें मत जैमिनि नांवाच्या आचार्यांचें आहे. (सू. ३२) शिवाय 'मस्तकापासून हनुवटीपर्यंतच्या भागामध्ये परमात्मा आहे' असें जाबाल उपनिषदामध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां येथेंही परमात्म्याला 'प्रादेशाएवढा' असें म्हणण्यास हरकत नाही. आतां, त्या वैश्वानराला 'अभिविमान' असें सूत्र २४ मध्ये म्हटलें आहे तेंही पुढील रीतीनें परमात्म्याला जुळतें. 'अभि' म्हणजे मुख्य रीतीनें—म्हणजे मीच ब्रह्म आहे अशा रीतीनें—जो 'विमीयते' म्हणजे जाणला जातो तो अभिविमान. किंवा 'अभि' म्हणजे अभिगत म्हणजे सर्वव्यापी, आणि 'विमान' म्हणजे मान—(परिमाण—) रहित, तो अभिविमान. अथवा 'अभिविमान' म्हणजे सर्व जग निर्माण करणारा. एकंदरीनें परमात्म्याला 'अभिविमान' असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही. तेव्हां वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय असें सिद्ध झालें.]

वैश्वानरः साधारणशब्दविशेषात् ॥ २४ ॥

२४ वैश्वानर (म्हणजे परमात्मा) होय. कारण साधारणशब्दा-
संबधानें एक विशेष सांगितला आहे. (७)

‘ आपला आत्मा कोणता ? ब्रह्म कोणते ? ’ (छां० ५।१।१) तसेच ‘ हा जो वैश्वानर आत्मा त्यालाच तूं सध्यां चांगलें जाणतोस (म्हणून) तोच आम्हांला सांग ’ (छां० ५।१।६) असा उपक्रम करून नंतर ‘ स्वर्ग, सूर्य, वायु, आकाश, जल आणि पृथ्वी हे तेजस्वी वगैरे धर्मांनी युक्त आहेत ’ असें सांगून त्यांपैकी एकएकट्याच्या उपासनेची निंदा करून व ‘ हे (स्वर्ग वगैरे पदार्थ) वैश्वानराचे शिर वगैरे अवयव आहेत ’ असें सांगून पुढें असें म्हटलें आहे:— ‘ प्रादेशाएवढा आणि अभिविमानै असा जो हा वैश्वानर आत्मा त्याची जो उपासना करितो तो सर्व लोकांमध्ये, सर्व भूनांमध्ये, सर्व आत्म्यांमध्ये, अन्न भक्षण करितो. ह्या वैश्वानर आत्म्याचें तेजस्वी (असा जो स्वर्ग तो) शिर आहे. अनेक रूपें असलेला (जो सूर्य तो) डोळा आहे. अनेक तऱ्हेनें वाहणें हा ज्याचा स्वभाव असा (जो वायू तो) प्राण आहे. व्यापक (असें जें आकाश तें)

१. प्राचीनशाल, सत्ययज्ञ, इन्द्रद्युम्न, जन आणि बुडिल या नांवाचें पांच वैदिक ब्राह्मण एके ठिकाणीं जमून विचार करूं लागले कीं आपला आत्मा कोणता ? ब्रह्म कोणते ? (हे दोन प्रश्न निरनिराळे नव्हेत. आत्मरूपीं ब्रह्म कोणते असा या प्रश्नाचा अभिप्राय आहे). आपल्या प्रश्नाचा उलगडा व्हावा म्हणून ते पांच जण उद्दालकनामक ब्राह्मणाकडे गेले. परंतु त्या उद्दालकालाही आत्म्याची चांगली माहिती नव्हती म्हणून तो उद्दालक त्या पांचांना बरोबर घेऊन अश्वपति राजाकडे गेला. अश्वपति राजानें त्या सहा जणांचा सत्कार केल्यानंतर त्या अश्वपतीला त्यांनीं सांगितलें कीं ‘ तूं वैश्वानर आत्म्याला चांगलें जाणत आहेस तर तो आम्हांला सांग. ’ नंतर ‘ उद्यां सकाळीं सांगेन ’ असें तो बोलला. पुढें दुसरे दिवशीं सकाळीं स्नान-संध्या वगैरे नित्यकर्म करून पवित्रपणाने ते सर्व राजासहवर्तमान एके ठिकाणीं जमले असतां राजानें ‘ हल्लीं तूं कोणत्या आत्म्याची उपासना करतोस ? ’ असा प्रत्येकाला क्रमानें प्रश्न केला. तेव्हां प्राचीनशालानें ‘ मी स्वर्गाची उपासना करतो ’ असें उत्तर दिलें. सत्ययज्ञानें ‘ मी सूर्याची उपासना करतो ’ असें उत्तर दिलें. इन्द्रद्युम्नानें ‘ मी वायूची उपासना करतो ’ असें उत्तर दिलें. जनानें ‘ मी आकाशाची उपासना करतो ’ असें सांगितलें. बुडिलानें ‘ मी उदकाची उपासना करतो ’ म्हणून सांगितलें. तसेंच उद्दालकानें ‘ मी पृथिवीची उपासना करतो ’ म्हणून सांगितलें. हीं त्यांचीं उत्तरें ऐकून राजा म्हणाला कीं स्वर्ग, सूर्य, वायु आकाश, उदक आणि पृथिवी हे खरे वैश्वानर नव्हेत. तर त्या वैश्वानराचे अनुक्रमें ‘ मस्तक, डोळा, प्राण, (शरीराचा) मध्यभाग, बस्तिस्थान (मूत्राशय) व पाय ’ असे अवयव आहेत. ह्या अवयवांनाच वैश्वानर समजून जर तुम्हीं उपासना केली असती तर तुमची मोठी हानि झाली असती. अशा रीतीनें राजानें प्रत्येकाच्या उपासनेची निंदा करून मग ‘ स्वर्ग, सूर्य वगैरे ज्याचे मस्तक डोळा वगैरे अवयव आहेत ’ अशा खऱ्या परमेश्वररूप वैश्वानराचा त्या सर्वांना उपदेश केला.

२. प्रादेश म्हणजे टीच; प्रादेशाएवढा म्हणजे टीचभर.

३. या शब्दाच्या अर्थाबद्दल सूत्र ३३ वरील शेवटलें भाष्य पहा.

४. सर्वत्र विषयांचा उपभोग घेतो.

देहाचा मध्यभाग आहे. धन (देणारें जें उर्दक तें) बीस्तिच आहे. पृथ्वी पायच आहे. वेदि^९ ऊरच आहे. दर्भ हे केंस आहेत. गार्हपत्य अग्नि हृदय आहे. अन्वाहार्यपचन हा मन आहे. आहवनीय हा मुख आहे ' (छां० ५।१८।१-२) इत्यादि. आतां ह्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं वैश्वानर या शब्दानें जठराग्नि सांगितला आहे, किंवा भूताग्नि, किंवा त्या (भूताग्नी-) चा अभिमान बाळगणारी देवता, किंवा जीव, किंवा परमेश्वर ? शंका. — हा संशय येण्याचें कारण काय ? उत्तर:—कारण असें आहे कीं जठराग्नि, भूताग्नि आणि (भूताग्नीचा अभिमान) बाळगणारी देवता या तिन्ही अर्थाना 'वैश्वानर' हा शब्द साधारण आहे; व जीव आणि परमेश्वर या दोन्ही अर्थाना ' आत्मा ' हा शब्द साधारण आहे. तेव्हां ह्या पांच अर्थामध्ये कोणता अर्थ घ्यावा व कोणता अर्थ टाकावा (हें कांहीं न समजल्यामुळे) संशय उत्पन्न होत आहे. मग आतां तुझे काय म्हणणें आहे ? (माझे म्हणणें असें आहे कीं वैश्वानर या शब्दानें) जठराग्नि घ्यावा. कारण, या विशेष अर्थीं वैश्वानर या शब्दाचा कांहीं ठिकाणीं प्रयोग आढळतो. उदाहरणार्थ:—जो हा पुरुषाच्या आंत (पोटांत) आहे, ज्याच्या योगानें खाल्लेले अन्न पचते तो हा वैश्वानर अग्नि होय ' (बृ० ५।९) इत्यादि. अथवा वैश्वानर या शब्दानें सामान्य अग्निही घेतां येईल. कारण ' सामान्य अग्नि ' या अर्थीही वैश्वानर या शब्दाचा प्रयोग आढळतो; उदाहरणार्थ :—दिवसाचें चिन्ह असा वैश्वानर अग्नि (म्हणजे सूर्य) सर्व लोकांकरितां देवांनीं उत्पन्न केला ' (ऋ. सं. १०।८८।१२). अथवा वैश्वानर या शब्दानें ' जिचे अग्नि हें शरीर आहे अशी (त्या अग्नीचा अभिमान बाळगणारी) देवता ' ही घेतां येईल. कारण त्या अर्थीही वैश्वानर या शब्दाचा प्रयोग दृष्टीस पडतो. उदाहरणार्थ :— ' आमचेवर वैश्वानराची मजीं राहो; कारण तो भुवनांचा राजा आहे, सुख देणारा आहे आणि ऐश्वर्ययुक्त आहे ' (ऋ. सं. १।९८।१) इत्यादि श्रुती ऐश्वर्यानें युक्त अशी वैश्वानर देवता मानिली तरच लागतात. आतां वैश्वानराला ' आत्मा ' हा शब्द विशेषण दिला असल्यामुळे आणि आरंभीं ' आपला आत्मा कोणता ? ब्रह्म कोणते ? '

५. उदकापासून धान्य उत्पन्न होतें व धान्यापासून द्रव्यप्राप्ति होते म्हणून उदक हें ' धन देणारें ' आहे असें म्हटलें आहे.

६. मूत्राशय.

७. अग्नीचें स्थान, ज्याला ' स्थंडिल ' असें म्हणतात तें. येथून शरीरावर होमशाळेची कल्पना केली आहे. कारण, ज्याप्रमाणें होमशाळेंत अग्नीमध्ये आहुती देतात त्याप्रमाणें लोकही जेवतेवेळीं आरंभींच आपल्या शरीरामध्ये प्राणाहुती देत असतात.

८. गार्हपत्य, अन्वाहार्यपचन व आहवनीय या नांवाचे तीन अग्नी अभिहोत्री राखीत असतात.

९. पंचमहाभूतांपैकी ' तेज 'रूप महाभूत.

१०. सूर्य उगवला म्हणजे दिवस उगवला असें म्हणतात; म्हणून सूर्योदय हें दिवसाचें चिन्ह आहे असें म्हटलें आहे.

(छां० ५।१।१) असा (वैश्वानर या शब्दावांचून) नुसता ' आत्मा ' या शब्दाचाच प्रयोग केलेला असल्यामुळे ' आत्मा ' या शब्दाच्या धोरणानें वैश्वानर हा शब्द लाविला पाहिजे असें जरी म्हणाल तरी देखील वैश्वानर या शब्दानें जीवात्मा घ्यावा. कारण, तो भोक्ता अशा रूपानें वैश्वानराच्या (जठराग्नीच्या) जवळ आहे. शिवाय (' प्रादेशाएवढा ' हें विशेषणही उगधीमुळे संकुचित झालेल्या त्या जीवात्म्याला संभवतें. तेव्हां वैश्वानर म्हणजे परमेश्वर नव्हे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—वैश्वानर या शब्दानें परमेश्वर घेणेंच रास्त आहे. कशावरून ? साधारण शब्दासंबंधानें एक विशेष सांगितला आहे यावरून. जरी वैश्वानर शब्द तीन अर्थाना, आणि आत्मा शब्द दोन अर्थाना, अशा रीतीनें हे दोन्ही आत्मा व वैश्वानर शब्द अनेक अर्थाना साधारण आहेत तरी या दोन्ही शब्दांसंबंधानें येथें एक विशेष सांगितलेला दृष्टीस पडतो. त्यामुळे ' ते दोन्ही शब्द येथें परमेश्वरवाची आहेत ' असें आपल्याला समजतां येतें. तो विशेष असा :— ' हा जो वैश्वानर आत्मा त्याचें तेजस्वी (असा जो स्वर्गलोक) तें शिर आहे. ' (छां० ५।१।२) इत्यादि. ह्या ठिकाणीं ' ज्याचें स्वर्गलोक हें शिर आहे ' इत्यादि प्रकारचा व एका निराळ्या अवस्थेप्रतें प्राप्त झालेला असा परमेश्वरच ध्यान करण्याकरतां प्रत्यगात्मा या रूपानें सांगितला आहे असें समजतें. परमेश्वर हा (सर्व वस्तूंचें) कारण आहे म्हणून त्याचें अशा रूपानें वर्णन करतां येतें. कारण, कार्याच्या सर्व अवस्था कारणाला असल्यामुळे ' स्वर्गलोक वगैरे त्या परमेश्वराचे अवयव आहेत ' हें म्हणणें जुळतें. शिवाय ' तो सर्व लोकांमध्ये, सर्व भूतांमध्ये, सर्व आत्म्यांमध्ये अन्न भक्षण करितो ' (छां. ५।१।१) ह्या श्रुतीत सांगितलेले ' सर्व लोक ' वगैरे ठिकाणीं मिळणारें फल हें (वैश्वानर या शब्दानें परमेश्वररूप) मूल कारण घेतलें तरच संभवतें. शिवाय, ' अशा रीतीनेंच ह्या (ज्ञानी मनुष्या-) चीं सर्व पातकें जळून जातात ' (छां. ५।२।३) ह्या वाक्यांत ' वैश्वानराला जाणणाऱ्याचीं सर्व पातकें जळून जातात ' असें जें सांगितलें आहे तें, तसेंच ' आपला आत्मा कोणता ? ब्रह्म कोणतें ? ' (छां. ५।१।१) असा या भागाचा ' आत्मा ' व ' ब्रह्म ' या दोन शब्दांनीं जो आरंभ केला आहे तो, हीं सर्व ब्रह्माचीं चिन्हें आहेत; आणि त्यांवरून परमेश्वरच प्रतीत होतो. म्हणून वैश्वानर म्हणजे परमात्माच होय. (२४)

११. जसें गंगेवर घर आहे या वाक्यांत गंगा या शब्दानें गंगेच्या जवळचा तीर घेतात, तसें जीवात्मा हा वैश्वानराच्या जवळ असल्यामुळे वैश्वानर या शब्दानें (लक्षणें) जीवात्मा घ्यावा.

१२. त्रैलोक्यस्वरूपी होणें या अवस्थेप्रत.

१३. सर्वांच्या आंत असणें या रूपानें.

१४. वेदान्तमतीं कारण आणि कार्य एकच आहेत म्हणून ज्या कार्याच्या अवस्था त्याच कारणाच्याही अवस्था होत.

१५. शरीरामध्ये.

स्मर्यमाणमनुमानं स्यादिति ॥ २५ ॥

२५ स्मृतीमध्ये सांगितलेले रूप अनुमान आहे म्हणून- (ही वैश्वानर हा परमेश्वर होय). (७)

आणखीही ह्या कारणास्तव वैश्वानर हा परमेश्वरच होय. कारण ' ज्याचें अग्नि हें मुख आहे, स्वर्गलोक हें शिर आहे, आकाश ही नाभि आहे, पृथ्वी हे पाय आहेत, सूर्य हा डोळा आहे, दिशा हे कान आहेत, असा जो लोकांचा आत्मा (परमेश्वर) त्याला नमस्कार असो' ह्या स्मृतीमध्ये 'अग्नि हें मुख आहे, स्वर्ग हें शिर आहे' इत्यादि त्रैलोक्यात्मक रूप परमेश्वराचेंच सांगितले आहे. हें जें स्मृतीमध्ये सांगितलेले रूप त्यावरून ' या स्मृतीला मूलभूत श्रुति आहे ' असे अनुमान आपल्याला करता येते. म्हणून हें रूप ' वैश्वानर हा शब्द परमेश्वर या अर्थाचा आहे ' अशा विषयी अनुमानच आहे. अनुमान म्हणजे चिन्ह किंवा ज्ञापक. सूत्रांतील ' म्हणून ' (संस्कृत ' इति ') हा शब्द कारणवाचक आहे. म्हणजे ' येथें रूप हें चिन्ह किंवा ज्ञापक आहे म्हणूनही वैश्वानर हा परमात्माच होय ' असा सूत्राचा अर्थ होय. आतां जरी ' जो लोकांचा आत्मा (परमेश्वर) त्याला नमस्कार असो ' ही स्तुति आहे, तरी अशा प्रकारची स्तुति देखील, या स्मृतीला मूलभूत असें वेदवाक्य असल्यावांचून, चांगल्या रीतीनें संभवत नाही. 'ज्याचें स्वर्गलोक हें शिर, आकाश हें नाभि, सूर्यचंद्र हे डोळे, दिशा हे कान, आणि पृथ्वी हे पाय आहेत असें विद्वान लोक वर्णन करतात तो (परमेश्वर) सर्व भूतांना उत्पन्न करणारा आणि अतर्क्य स्वरूपाचा आहे असें तू जाण ' इत्यादि स्मृतीही येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. (२५)

१. ज्या एका वस्तूचें ज्ञान झालें असतां दुसऱ्या वस्तूचें ज्ञान होतें त्या पाहिल्या वस्तूला दुसऱ्या वस्तूचें ' चिन्ह ' म्हणतात. उदाहरणार्थ :—एखादे ठिकाणी ' धूर ' आहे असें ज्ञान झालें असतां तेथें ' विस्तव ' आहे असें ज्ञान होतें. म्हणून ' धूर ' हें विस्तवाचें ' चिन्ह ' होय. या धूरालाच ' ज्ञापक ' असें म्हणतात. कारण, तो धूर विस्तवाचें ज्ञान करून देतो. प्रकृत स्थळीं ' स्मृतीमध्ये परमेश्वराचें रूप वर्णिलें आहे ' ही गोष्ट ' श्रुतीमध्ये परमेश्वराचें रूप वर्णिलें आहे ' या गोष्टीचें चिन्ह होय. कारण, ' श्रुतीत परमेश्वराचें रूप वर्णिलें असल्याशिवाय स्मृतीमध्ये तें रूप वर्णिलें जात नाही' असा नियम आहे. आतां, ज्या श्रुतीत तें परमेश्वराचें रूप वर्णिलें आहे ती श्रुति कोणती म्हणाल तर हीच वैश्वानर-श्रुति होय. कारण, स्मृतीतलें वर्णन याच श्रुतीशीं बरोबर जुळतें. म्हणून या वैश्वानर-श्रुतीत जो वैश्वानर हा शब्द आहे तो परमेश्वर-वाचक घेतला पाहिजे.

२. असल्या प्रकारची प्रचंड स्तुति श्रुतीवांचून नुसत्या मनुष्याच्या हातून होणें शक्य नाही.

शब्दादिभ्योऽन्तःप्रतिष्ठानाच्च नेति चेन्न तथादृष्ट्युपदेशादसंभवात्पुरुषमपि
चैनमधीयते ॥ २६ ॥

२६ शब्द (भिन्नार्थक आहेत) वगैरे (कारणां-) वरून आणि
अंतःस्थिति (सांगितली) आहे यावरून (वैश्वानर हा परमात्मा)
नव्हे असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण 'तशा रीतीनें पहावें'
असें सांगितलें आहे. (असें न मानावें तर सांगितलेले धर्म)
संभवत नाहींत. आणि हा (वैश्वानर) पुरुष आहे असेंही (कांहीं
लोक) पठन करतात. (७)

आतां येथें पूर्वपक्षी म्हणतो:— वैश्वानर म्हणजे परमेश्वर असें मानणें रास्त नाहीं.
कशावरून ? शब्द (भिन्नार्थ आहेत वगैरे कारणां-) वरून, आणि अन्तःस्थिति सांगितली
आहे यावरून. प्रथमतः शब्द (भिन्नार्थक आहेत; ते सांगतो:—) वैश्वानर हा शब्द
(लोकामध्ये) भिन्न अर्थी प्रसिद्ध आहे म्हणून त्याचा येथें परमेश्वर हा अर्थ संभवत
नाहीं. 'तसेंच तो हा वैश्वानर अग्नि' (श. ब्रा. १०।६।१।११) या श्रुतीमध्ये जो अग्नि हा
शब्द आहे तोही भिन्न अर्थी प्रसिद्ध असल्यामुळें परमेश्वर या अर्थी संभवत नाहीं. सूत्रांतील
' वगैरे ' ह्या शब्दानें ' गार्हपत्य अग्नि हें (वैश्वानराचें) हृदय आहे ' (छां० ५।१८।२)
इत्यादि श्रुतीमध्ये सांगितलेली तीन अग्नींची कल्पना, आणि ' म्हणून (जेवतेवेळीं)
जें अन्न पूर्वीं येईल तें होमाचें ' (छां० ५।१९।१) इत्यादि श्रुतीमध्ये ' वैश्वानर हा
प्राणाहुतीचें स्थान आहे ' असें सांगणें, हीं दोन कारणें ध्यावीं. ह्या कारणांवरून
' वैश्वानर म्हणजे जठराग्नि होय ' असें समजावें. तसेंच, ' ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति
आहे अशा (वैश्वानरा-) ला जो जाणतो ' (श० ब्रा० १०।६।१।११) या श्रुतीमध्ये
वैश्वानराची अंतःस्थिति देखील सांगितली आहे. आणि ती तर जठराग्नीलाच जुळते.
आतां ' तेजस्वी (असा जो स्वर्गलोक तो) त्याचें शिर आहे ' (छां० ५।१८।२)
इत्यादि विशेष सांगितला असल्यामुळें वैश्वानर हा परमात्मा होय असें जें तुम्हीं म्हटलें
आहे त्यावर आमचें उत्तर:- श्रुतीमध्ये दोन्ही तऱ्हेचा विशेष दृष्टीस पडत असतां ' पर-

१. तेव्हां अग्नि या शब्दाचा परमेश्वर असा अर्थ नाहीं हें सिद्ध झाले. आतां ज्याअर्थी
तो अग्नि हा शब्द शतपथ ब्राह्मणामध्ये वैश्वानराला लाविला आहे त्याअर्थी वैश्वानर या शब्दाचा
देखील परमेश्वर असा अर्थ नाहीं हें स्पष्टच आहे.

२. गार्हपत्य, अन्वाहार्यपचन व आहवनीय या तीन अग्नींची क्रमानें हृदय, मन
व मुख या वैश्वानराच्या तीन अवयवांवर कल्पना केली आहे. आतां हे तीन अग्नी अग्नीचेच
अवयव होऊं शकतात. कारण ते अग्नीचेच प्रकार आहेत; म्हणून हा अग्नि जठराग्नीच होय.

३. प्राणाहुति ह्या जठराग्नीलाच देतात हें सर्व लोकांना महशूर आहे. तेव्हां ज्याअर्थी
वैश्वानराला प्राणाहुतीचें स्थान असें म्हटलें आहे त्याअर्थी वैश्वानर या शब्दाचा जठराग्नि हाच
अर्थ घेतला पाहिजे.

मेश्वरावदलचाच विशेष ध्यावा आणि जठराग्नीवदलचा घेऊं नये ' असा निश्चय तुम्हीं कशावरून केला ? किंवा (मनुष्य-शरीराच्या) आंत व बाहेर असणारा जो भूताग्नि त्याचा येथें ' ज्याचें स्वर्ग हें शिर आहे ' अशा रीतीनें निर्देश केला आहे असें मानतां येईल. कारण ' ही पृथिवी व हा स्वर्ग हे दोन आणि आकाश, हें ज्या (अग्नी-) नें सूर्यरूपानें व्यापिलें आहे ' (ऋ० सं० १०।८।३) इत्यादि मंत्रावरून ' त्या भूताग्नीचा देखील भूलोक वगैरेशीं संबंध आहे ' असें समजतें. अथवा अग्निरूपी शरीराचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेचें (तिच्या स्वतःच्या) सामर्थ्यामुळे स्वर्गलोक वगैरे अवयव असूं शकतील. तेव्हां, यावरून ' वैश्वानर हा परमेश्वर नव्हे ' असें सिद्ध झालें. ह्या पूर्वपक्षावर उत्तरः— तुझे म्हणणें बरोबर नाही, कारण ' तशा रीतीनें पहावें ' असें सांगितलें आहे, याचा अर्थः— शब्द वगैरे कारणांवरून वैश्वानर या शब्दाचा परमेश्वर हा अर्थ न घेणें बरोबर नाही. कशावरून ? तशा रीतीनें म्हणजे जठराग्नीला न सोडतां (परमेश्वराला) पहावा असें सांगितलें आहे यावरून. कारण, ज्याप्रमाणें ' मन हें ब्रह्म आहे असें मानून त्याची उपासना करावी ' (छां० ३।१८।१) इत्यादि वाक्यांत (मनावर ब्रह्माची भावना करावी) असें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणे येथें ' जठराग्नी जो वैश्वानर त्याचे ठिकाणीं परमेश्वराची भावना करावी ' असें सांगितलें आहे. अथवा ज्याप्रमाणें ' (आत्मा) मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे, तो प्रकाशरूपी आहे ' (छां० ३।१४।२) इत्यादि वाक्यांत (मन वगैरे उपाधींनीं युक्त अशा परमेश्वराचें ध्यान करावें) असें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें येथें जठराग्निरूप उपाधीनें युक्त असा परमेश्वर ध्यानाचा विषय म्हणून सांगितला आहे. जर येथें ' परमेश्वराचें प्रतिपादन करावें ' असें श्रुतीचें तात्पर्य नसेल व नुसतें जठराग्नीचें प्रतिपादन करण्याविषयीं तात्पर्य असेल, तर ' तेजस्वी (असा सूर्यलोक) ज्याचें शिर आहे ' (छां० ५।१८।२) इत्यादि वाक्यांत ज्या विशेष गोष्टी सांगितल्या आहेत त्या मुळींच संभवणार नाहीत. आतां ' भूताग्नि आणि त्याचा अभिमान बाळगणारी देवता हे जरी घेतले तरी देखील ह्या विशेष गोष्टी संभवत नाहीत ' हें आम्ही पुढील सूत्रांत सांगूं. शिवाय, नुसता जठराग्नीच सांगण्याविषयीं जर येथें श्रुतीचें तात्पर्य असेल तर त्याला ' पुरुषाच्या आंत स्थिति ' हीच गोष्ट फक्त संभवे, पण ' पुरुषत्व ' संभवणार नाही. आणि हा (वैश्वानर) तर पुरुष आहे असें देखील वाजसनेयि-शाखेचे लोक पठन करतात, उदाहरणार्थ :— ' जो पुरुष तोच हा वैश्वानर अग्नि होय. ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे अशा ह्या पुरुषासारख्या वैश्वानर अग्नीला जो जाणतो तो (सर्व ठिकाणीं अन्न भक्षण करतो) ' (श. ब्रा. १०।६।१।११). आतां परमेश्वर हा सर्वांचा आत्मा असल्यामुळे ' पुरुष असणें ' आणि ' पुरुषाच्या आंत

४. तेव्हां ज्याअर्थी भूताग्नीचा तिन्ही लोकांशीं संबंध आहे त्याअर्थी ' भूताग्नीचें स्वर्ग हें शिर आहे ' असें म्हणण्यास हरकत नाही.

राहणें ' ह्या दोन्ही गोष्टी त्याला जुळतात. जे लोक ह्या सूत्राचा शेवटचा भाग ' आणि हा वैश्वानर पुरुषासारखा आहे असें देखील (काहीं लोक) पठन करतात ' अशा वाचतात, त्यांच्या मतीं सूत्राचा अर्थ असा :—नुसता जठराग्नि घेतला तर ' त्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे ' एवढेंच फक्त संभवेत, पण ' तो पुरुषासारखा आहे ' असें म्हणतां येणार नाही. आणि हा वैश्वानर तर ' पुरुषासारखा ' आहे असें देखील वाजसनेयि—शाखेचे लोक पठन करतात. उदाहरणार्थ :—' ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे अशा ह्या पुरुषासारख्या वैश्वानर अग्नीला जो जाणतो ' (श. ब्रा. १०।६।१।११). आतां हा (वैश्वानर) ' पुरुषासारखा ' कसा आहे हें येथल्या प्रकरणावरून समजलें पाहिजे; म्हणजे आधिदैविक पदार्थांमध्ये स्वर्गलोक हें त्याचें शिर आहे, पृथिवी त्याचा पाया (म्हणजे पाय) आहे वगैरे; व आध्यात्मिक पदार्थांमध्ये प्रसिद्ध जें उपासकाचें शिर तें त्याचें शिर आहे व प्रसिद्ध जी हनुवटी ती त्याचा पाया (म्हणजे पाय) आहे वगैरे; अशा रीतीनें तो वैश्वानर ' पुरुषासारखा ' आहे असें समजलें पाहिजे'. (२६)

अत एव न देवता भूतं च ॥ २७ ॥

२७ म्हणूनच (वैश्वानर म्हणजे भूताग्नीचा अभिमान बाळगणारी) देवता नव्हे आणि भूताग्नीही नव्हे. (७)

आतां पूर्वीं तूं जें विधान केलें आहेस कीं " मंत्रामध्ये भूताग्नीचा देखील स्वर्गलोक वगैरेशीं संबंध सांगितलेला आढळत असल्यामुळें ' तेजस्वी (असा जो स्वर्गलोक तो) ज्याचें शिर आहे ' इत्यादि अवयवांची कल्पना त्या भूताग्नीसंबंधानेंच केली आहे किंवा ऐश्वर्यामुळें तो भूताग्नि जिचें शरीर आहे अशा देवतेसंबंधानेंच केली आहे असें मानतां येईल " त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तें असें :—' म्हणूनच ' म्हणजे पूर्वीं सांगितलेल्या कारणावरूनच, वैश्वानर म्हणजे (भूताग्नीचा अभिमान बाळगणारी) देवता नव्हे. तसेंच, वैश्वानर म्हणजे भूताग्नि देखील नव्हे. कारण, एक विकाराला दुसऱ्या विकाराचें स्वरूप प्राप्त होत नसल्यामुळें फक्त उष्णता आणि प्रकाश हें ज्याचें स्वरूप अशा भूताग्नीला ' त्याचें स्वर्ग हें शिर आहे ' इत्यादि अवयवांची कल्पना जुळत नाही. तसेंच देवतेला जरी ऐश्वर्य आहे तरी तिला देखील ती अवयवांची

५. परमेश्वराला स्वर्ग वगैरे अवयव कल्पिले आहेत. आतां, अवयव पुरुषालाच असतात म्हणून ' परमेश्वर पुरुषासारखा आहे ' अशी कल्पना केली आहे हें उघड आहे. तसेंच मस्तकापासून हनुवटीपर्यंत जें उपासकाचे टीचभर अवयव आहेत त्यांच्याशीं ईश्वराच्या (आधिदैविक) अवयवांचें ऐक्य कल्पिलें आहे. आतां, तें ऐक्य ईश्वराला पुरुषाचे अवयव आहेत म्हणजे तो पुरुषासारखा आहे असें कल्पिल्यावांचून संभवत नाही. म्हणून तो पुरुषासारखा आहे अशी कल्पना केली आहे हेही स्पष्टच आहे.

कल्पना जुळत नाही. कारण, एक तर ती स्वतः कोणाचें कारण नाही. आणि दुसरें, तिचें ऐश्वर्यही परमेश्वरावरच अवलंबून आहे. शिवाय, ' आत्मा शब्द लागत नाही ' हा दोष ह्या सर्व व्याख्यानांवर येतोच. (२७)

साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः ॥ ८ ॥

२८ साक्षात् (परमेश्वरच येथें उपास्य म्हणून सांगितला आहे)
असें जरी मानिलें तरी विरोध नाही असें जैमिनि म्हणतो. (७)

' प्रकृत श्रुतीमध्ये जठराग्नि हा ज्याचें चिन्ह आहे किंवा जठराग्नि हा ज्याला उपाधि आहे असा परमेश्वर उपास्य म्हणून सांगितला आहे ' असें पूर्वी ' त्याला अंतःस्थिति आहे ' वगैरे हेतूवरून प्रतिपादन केले. परंतु आतां येथें जैमिनि आचार्याचें असें म्हणणें आहे कीं येथें परमेश्वरच साक्षात् म्हणजे, तो चिन्हयुक्त किंवा उपाधियुक्त आहे असें मानल्यावांचूनच, उपास्य म्हणून सांगितला आहे असें जरी मानिलें तरी देखील कोणताही विरोध येत नाही. शंकाः—(वैश्वानर या शब्दानें) जठराग्नि घेतला नाही तर ' त्याला अंतःस्थिति आहे ' हें सांगणें आणि ' (भिन्नार्थक) शब्द वगैरे आहेत ' इत्यादि कारणें विरुद्ध होतील. उत्तरः—त्याला अंतःस्थिति आहे हें सांगणें तर मुळीच विरुद्ध होत नाही. कारण ह्या ठिकाणीं ' ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे अशा ह्या पुरुषासारख्या वैश्वानर अग्नीला जो जाणतो ' (श. ब्रा. १०।६।१।११) या वाक्यांत केलेले वर्णन जठराग्नीसंबंधानें केलेले नाही. कारण येथें जठराग्नीचें प्रकरण चांदू नाही; व जठराग्नीचा वाचक असा प्रत्यक्ष शब्दही नाही. तर पुरुषाच्या शिरापासून हनुवटीपर्यंतच्या अवयवांवर (परमेश्वराच्या अवयवांची भावना करून जें परमेश्वराचें) पुरुषाशीं साम्य कल्पिलें आहे त्याला अनुलक्षून ' ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे अशा ह्या पुरुषासारख्या वैश्वानर अग्नीला जो जाणतो ' (श. ब्रा. १०।६।१।११) हें वर्णन केले आहे. ' वृक्षाचे ठिकाणीं स्थित असलेल्या फांदीला पहातो ' या वाक्यांतील वर्णना-

१. (सू. २७) जर ती देवता स्वर्गाचें कारण असती तर तिच्यापासून उत्पन्न झालेला स्वर्ग हा तिचा एक प्रकारचा (म्ह. शिररूप) अवयव आहे असें म्हणतां आले असतें.

२. आतां, जरी त्या देवतेनें स्वर्ग उत्पन्न केला असें गृहीत धरलें तरी स्वर्ग उत्पन्न करण्याची शक्ति तिची स्वतःची नाही; ती शक्ति तिला परमेश्वरानेंच दिलेली आहे. तेव्हां ती देवता फक्त नांवाला मात्र कारण होणार आहे. तर असें कारण धरून तिचा स्वर्ग अवयव आहे असें मानण्यापेक्षां ज्या परमेश्वरानें खरोखरीच स्वर्ग उत्पन्न केला आहे त्या परमेश्वराचाच तो स्वर्ग एक प्रकारचा अवयव आहे असें मानणें अधिक चांगलें.

१. (सू. २८) हीं कारणें सू. २६ मध्ये सांगितली आहेत.

२. उपासकाच्या हनुवटीपासून मस्तकापर्यंतच्या टीचभर भागावर परमेश्वराची भावना केली आहे. आतां त्या भागाची पायापासून मस्तकापर्यंत जो संपूर्ण पुरुष त्याच्या आंत स्थिति आहे असें म्हटलें पाहिजे. कारण, अवयव हा, तो ज्याचा अवयव असेल त्याच्या

प्रमाणेंच हें वर्णन होय. अथवा आध्यात्मिक आणि आधिदैविक या रीतींनी कल्पिलेले जें पुरुषार्शी साम्य, तद्रूप उपाधीने युक्त जो प्रकृत परमात्मा त्याचें जें नुसतें साक्षिरूप (उपाधीनीं रहित असें रूप) त्यासंबंधानें 'ज्याची पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे' (श. ब्रा. १०।६।१।११) असें म्हटलें आहे. एकंदरीत, मागच्यापुढच्या संदर्भावरून 'येथें परमात्माच घ्यावा' असा निश्चय होत असल्यामुळें वैश्वानर हा शब्दही (पुढें दाखविलेल्या) कोणत्या तरी व्युत्पत्तीनें (परमात्मा) ह्याच अर्थीं घेतला पाहिजे. विश्व (म्ह. सर्व) असा जो नर (म्ह. जीव); किंवा विश्वाचा (म्ह. सर्व विकारांचा) जो नर (म्ह. कर्ता); किंवा विश्व (म्ह. सर्व) नर (म्ह. जीव) अहेत (प्रजा) ज्याची तो विश्वानर म्हणजे परमेश्वर होय. कारण, तो सर्व पदार्थांचा आत्मा आहे. आतां, जो विश्वानर तोच वैश्वानर होय. विश्वानर या शब्दापासून ज्या ('अ') या तद्धित प्रत्ययामुळें वैश्वानर शब्द झाला आहे तो तद्धित प्रत्यय (मूळ शब्दाचा) अर्थ फिरवीत नाही. ज्याप्रमाणें राक्षस व वायस शब्दांतील तद्धित प्रत्यय (रक्षस् व वयस् या) शब्दांचा अर्थ फिरवीत नाही त्याप्रमाणेंच हें होय. अग्नि हा शब्द देखील 'अग्' म्ह. अप्राप्रत (म्ह. कर्माच्या फलाप्रत) 'नी' म्ह. नेणारा इत्यादि व्युत्पत्तीवरून परमेश्वर याच अर्थाचा होईल. तसेंच 'गार्हपत्य वगैरेंची कल्पना' व 'प्राणाहुतीचा आश्रय होणें' या दोन गोष्टीं परमात्मा हा सर्वांचा आत्मा असल्यामुळें त्यालाही जुळतात. (२८)

आतां (वैश्वानर या शब्दानें) परमेश्वर घेतला तर 'तो प्रादेशाएवढा आहे' (छां. ५।१८।१) ही श्रुति त्याला कशी लागते तें दाखविण्याकरितां सत्रकार आरंभ करतात:—

आंत असतो असें म्हणण्याचा प्रघात आहे. जसें वृक्षाची फांदी हा वृक्षाचा अवयव असून तो वृक्षाच्या आंत आहे असें म्हणतात, त्याप्रमाणें पुरुषाचा अवयवही पुरुषाच्या आंत आहे असें म्हणतां येईल. तेव्हां त्या भागावर कल्पिलेल्या परमेश्वराचीही पुरुषाच्या आंत स्थिति आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही.

३. सोपाधिक परमेश्वराचें जें दृश्य स्वरूप त्याच्या आंत निरुपाधिक परमेश्वराची साक्षिरूपानें स्थिति आहे असा अभिप्राय.

४. परमेश्वर हा सर्व पदार्थांचा आत्मा असल्यामुळें तो सर्वजीव-स्वरूपी आहे असें म्हणतां येतें.

५. विश्वानर या शब्दाच्या तीन अर्थोपैकी पहिल्या अर्थाचें हें कारण दाखविलें आहे. 'परमात्मा हा सर्वांचें कारण आहे' असें दुसरा अर्थ घेण्याचें कारण समजावें. तसेंच 'परमात्मा हा सर्वांचा ईश्वर आहे' असें तिसरा अर्थ घेण्याचें कारण समजावें. (आ.)

६. सू. २६ वरील २ व ३ टीपा पहा.

आभिव्यक्तेरित्याश्मरथ्यः ॥ २९ ॥

२९ व्यक्तीमुळें (तो प्रादेशाएवढा आहे असें म्हटलें आहे) असें
आश्मरथ्य म्हणतो. (७)

परमेश्वर जरी सर्व परिमाणांच्या पलीकडे आहे, तरी तो प्रादेशाएवढा आहे असें म्हटलें आहे याचें कारण त्याची व्यक्ति होते. (याचा अर्थः—) परमेश्वर हा उपासक लोकांकरितां खरोखर प्रादेशाएवढा व्यक्त होतो किंवा प्रदेश म्हणजे हृदय वगैरे ज्या व्यक्त होण्याच्या जागा त्या ठिकाणीं विशेष रीतीनें व्यक्त होतो. तेव्हां परमेश्वराची व्यक्ति होत असल्यामुळें त्याला देखील ' तो प्रादेशाएवढा आहे ' ही श्रुति लागते असें आश्मरथ्य आचार्य मानतात. (२९)

अनुस्मृतेर्बादरिः ॥ ३० ॥

३० ध्यानामुळें (तो प्रादेशाएवढा आहे असें म्हटलें आहे) असें
बादरि म्हणतो. (७)

अथवा प्रादेशाएवढ्या हृदयामध्ये असणारें जें मन त्याच्या योगानें परमेश्वराचें लोक ध्यान करतात म्हणून ' हा प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हटलें आहे असें समजावें. जसें ' शेर ' नामक मापानें मोजलेल्या जंवसांना ' हे जंवस शेर आहेत ' असें म्हणतात तसेंच हें होय. आतां जंवसांना स्वतःचेंच परिमाण आहे व तें शेर या मापाच्या संबधानें फक्त व्यक्त होतें; पण येथें परमेश्वराला ' हृदयाच्या संबधानें व्यक्त होईल ' असें स्वतःचें कांहींच परिमाण नाही ही गोष्ट जरी खरी आहे, तथापि श्रुतीमध्ये तो प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हटलें आहे, तेव्हां 'या म्हणण्याला ध्यान हा एक प्रकारचा आधार संभवतो ' एवढेंच आम्हाला सांगावयाचें आहे. किंवा हा परमेश्वर जरी प्रादेशाएवढा नाही तरी ' तो प्रादेशाएवढा आहे ' ही श्रुति लागावी म्हणून ' (उपासक लोकांनीं) प्रादेशाएवढ्या रूपानें युक्त अशा परमेश्वराचें ध्यान करावें ' असा या श्रुतीचा अर्थ करावा तेव्हां परमेश्वराचें ध्यान होत असल्यामुळें ' तो प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हटलें आहे. अशा रीतीनें ही श्रुति परमेश्वराला लागते असें बादरि आचार्य मानतात. (३०)

संपत्तेरिति जैमिनिस्तथा हि दर्शयति ॥ ३१ ॥

३१ भावनेमुळें (तो प्रादेशाएवढा आहे असें म्हटलें आहे) असें
जैमिनि म्हणतो. कारण (इतर ठिकाणीं श्रुति) तसेंच सांगते. (७)

अथवा भावनेमुळें श्रुतीमध्ये ' तो प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हटलें आहे असें मानावें. कशावरून ? अशावरून कीं ज्या वाजसनेयि शाखेच्या ब्राह्मण-ग्रंथामध्ये हेंच

१. म्हणजे टीचभर जें मन त्याच्या योगानें परमेश्वराचें ध्यान करतां येतें म्हणून परमेश्वरही टीचभर होय असें म्हणतां येतें. तेव्हां हें ध्यान येथें ' परमेश्वर प्रादेशाएवढा आहे ' असें म्हणण्याला आधारभूत आहे.

प्रकरण सुरू आहे तेथे त्रैलोक्य-स्वरूपी वैश्वानराचे जे स्वर्गापासून पृथिवीपर्यंत (आधि-
 दैविक) अवयव त्यांचे, मस्तकापासून हनुवटीपर्यंत जे आध्यात्मिक अवयव त्यांचे ठिकाणी,
 ऐक्य कल्पून परमेश्वराची प्रादेशाएवढ्या वस्तूवर भावना सांगितलेली आहे. उदा०:-
 ' पूर्वी देव हे ईश्वर जणू काय प्रादेशाएवढा आहे असें पूर्णपणे जाणून त्याप्रत
 प्राप्त झाले. म्हणून आतां ज्यांचे योगाने त्याची प्रादेशाएवढ्या वस्तूवर भावना करतां
 येईल ते (त्याचे अवयव) मीं तुम्हाला सांगतो असें म्हणून नंतर तो राजा आपले
 मस्तकाकडे बोट करून म्हणाला: हा अतिष्ठा (-नामक) वैश्वानर होय. डोळ्याकडे
 बोट करून म्हणाला:-हा तेजस्वी (-नामक) वैश्वानर होय. नाकाकडे बोट करून
 म्हणाला:-हा पृथ्वीवर्मात्मा (-नामक) वैश्वानर होय. मुखांतील आकाशाकडे बोट करून
 म्हणाला:-हा बहूल (-नामक) वैश्वानर होय. मुखांतील उदकाकडे बोट करून
 म्हणाला:-हा रयि (-नामक) वैश्वानर होय. हनुवटीकडे बोट करून म्हणाला:-हा
 प्रतिष्ठा (-नामक) वैश्वानर होय. ' हनुवटी म्हणजे मुखाच्या खालचा भाग. आतां
 जरी वाजसनेयि- शाखेच्या ब्राह्मण-ग्रंथामध्ये ' अतिष्ठात्व ' हा गुण स्वर्गाला दिला आहे,
 व ' तेजस्वीपणा ' हा गुण सूर्याला दिला आहे; छांदोग्य उपनिषदामध्ये पुन्हां ' तेजस्वी-
 पणा ' हा गुण स्वर्गाला दिला आहे व ' विश्वरूपत्व ' हा गुण सूर्याला दिला आहे तरी
 एवढ्याशा फरकावरून ' दोन्ही ठिकाणी एकच (वैश्वानर-) विद्या सांगितली आहे '
 या गोष्टीला बाध येत नाही. कारण ' प्रादेशाएवढा ' हा शब्द दोन्ही ठिकाणी सार-
 खाच योजिला आहे. शिवाय सर्व शाखांमध्ये हीच (विद्या सांगितलेली) दिसून येते.
 तेव्हां भावनेमुळे तो ' प्रादेशाएवढा आहे ' असें श्रुतीमध्ये म्हटले आहे हें म्हणणे अधिक
 सयुक्तिक आहे असें जैमिनि आचार्य मानतात. (३१)

१. उपासकाचा हनुवटीपासून मस्तकापर्यंतचा जो भाग तो प्रादेशाएवढा आहे. ह्याच
 भागावर (म्हणजे वस्तूवर) परमेश्वराची भावना सांगितली आहे.

२. सर्व लोकांच्यावर असणारा स्वर्गलोक.

३. ' वैश्वानर होय ' म्हणजे वैश्वानराचा (मस्तकरूप) अवयव होय. येथे सर्व वाक्यां-
 मध्ये ' वैश्वानर ' शब्द ' वैश्वानराचा अवयव ' या अर्थी योजिला आहे असें समजावे.

४. सूर्य.

५. ' पृथक् ' म्हणजे नानाप्रकारचे ' वर्त्म ' म्हणजे वाहणे हें आहे ' आत्मा ' म्हणजे
 स्वभाव ज्याचा तो वायु.

६. व्यापक असें आकाश.

७. द्रव्य देणारे उदक.

८. पायारूप पृथ्वी.

९. राजाने मस्तकाला जरी ' अतिष्ठा ' असें म्हटले आहे, तरी स्वर्ग हेंच मस्तक
 असल्यामुळे स्वर्गाला हा ' अतिष्ठात्व ' गुण दिला आहे असें समजावे.

१०. डोळ्याला जरी ' तेजस्वी ' असें म्हटले आहे, तरी सूर्य हाच डोळा असल्यामुळे
 ' तेजस्वीपणा ' हा गुण सूर्याला दिला आहे असें समजावे.

आमनन्ति चैनमास्मिन् ॥ ३२ ॥

३२ आणि हा (परमेश्वर) ह्या (मस्तक आणि हनुवटी यांच्या मधल्या जागे—) मध्ये राहतो असें (जाबाल शाखेचे लोक) पठन करतात. (७)

‘ ह्यामध्ये म्हणजे मस्तक व हनुवटी यांच्या मध्यभागामध्ये हा परमेश्वर राहतो ’ असें जाबाल शाखेचे लोक पठन करतात. उदा०—‘ जो हा अनंत आणि अव्यक्त असा आत्मा आहे तो अविमुक्तामध्ये (म्ह. संसारी जीवांमध्ये) राहतो. (प्र०) तो अविमुक्त काठें राहतो ? (उ०) वरणा आणि नासी यांच्या मध्ये राहतो. (प्र०) कोणती वरणा व कोणती नासी ? ’ नंतर (या उपनिषदामध्ये) ‘ हीच (भुंवई-सहित) नासिका वरणा होय, कारण ती इंद्रियांनीं केलेल्या सर्व पापांचें निवारण करते; तशीच ती नासी (नासिका) होय, कारण ती इंद्रियांनीं केलेल्या सर्व पापांचा नाश करते ’ असें निश्चित करून पुढें (ते जाबाल लोक) असें पठन करतात:—‘ (प्र०) या भुंवई व नासिकेमध्ये (ह्या अविमुक्ताचें) स्थान कोणतें ? (उ०) भुंवई व नासिका यांचा जो सांधा तें; तो या स्वर्ग लोकाचा आणि पर लोकाचा सांधा होय ’ (जा. १). तेव्हां ‘ प्रादेशाएवढा ’ ही श्रुति परमेश्वराचे संबधानें जुळते. आतां तो ‘ अभिविज्ञान आहे ’ ही श्रुति ‘ तो ईश्वर प्रत्यगात्मा आहे ’ अशा अभिप्रायाची आहे. सर्व प्राण्यांकडून हा ईश्वर प्रत्यगात्मा अशा रूपानें जाणिला जातो (अभिविमीयते) म्हणून हा ‘ अभिविमान ’ होय. किंवा हा प्रत्यगात्मा असल्यामुळे ‘ अभि ’ म्हणजे सर्वत्र असणारा, आणि मानानें (म्ह. परिमाणानें) रहित म्हणून ‘ विमान ’ अशा रीतीनें ‘ अभिविमान ’ होय. किंवा सर्व जगाचा हा कारण असल्यामुळे हा सर्व जग निर्माण करतो (अभिविमीते) म्हणून ‘ अभिविमान ’ होय. तेव्हां यावरून ‘ वैश्वानर हा परमेश्वरच होय ’ असें सिद्ध झालें. (३२)

अध्याय १ पाद २ समाप्त.

१. पूर्वी सांगितलेली जी हनुवटीपासून मस्तकापर्यंत प्रादेशाएवढी जागा तीमध्ये परमात्म्याचें स्थान आहे असें जाबालोपनिषदांत सांगितलें आहे. त्यावरून येथेंही परमात्म्याला प्रादेशाएवढा असें म्हणण्यास हरकत नाही असा या सूत्राचा अभिप्राय आहे.

२. दुर्ज्ञेय; कळण्यास कठीण.

३. भुंवई.

४. ‘ वरणा ’ व ‘ नासी ’ यांमध्ये असणाऱ्या जीवात्म्यावर भावनेच्या योगानें परमेश्वराचें ध्यान केलें असतां त्या ध्यानामुळे सर्व पापांचा नाश होतो.

५. पर लोकाचा म्हणजे ब्रह्मलोकाचा.

६. अभिविमान या शब्दामध्ये ‘ वि ’ ह्या उपसर्गानें युक्त अशा ‘ मा ’ धातूचे तीन अर्थ आहेत :—१ जाणणें, २ परिमाण नसणें, ३. उत्पन्न करणें. ह्या तीन अर्थाना धरून ‘ अभिविमान ’ हा शब्द येथें तीन तऱ्हेनें ईश्वराला जुळविला आहे.

अध्याय १ पाद ३.

[येथून पहिल्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्ये त्रेचाळीस सूत्रे आहेत व चौदा अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी पहिल्या अधिकरणामध्ये सात सूत्रे आहेत. सारांश :- (सू० १) मुंडकोपनिषदामध्ये स्वर्ग, पृथिवी वगैरेच्या आधाराचे वर्णन केले आहे. त्या ठिकाणी स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचा आधार हा ' परमात्मा ' आहे किंवा दुसराच कोणी आहे असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की हा स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचा आधार परमात्म्याहून निराळाच कोणी तरी असावा. कारण श्रुतीमध्ये ह्या आधाराला ' मोक्षाला पोंचीवणारा सेतु ' असे म्हटले आहे. आतां ' सेतु हा मर्यादित असतो ' असे लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे; आणि परमेश्वराला तर मर्यादा मुळीच नाही असे श्रुतीनेच स्पष्ट सांगितले आहे. आतां, परमात्म्याहून जो निराळा आधार ध्यावयाचा तो सांख्यांनी कल्पिलेला ' प्रधान ' हाच ध्यावा. कारण, ते प्रधान सर्वांचे कारण असल्यामुळे स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचा आधार होऊ शकेल. किंवा स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचा आधार हा वायुरूपी ' सूत्रात्मा ' ध्यावा. कारण तो सूत्रात्मा सर्वांचा आधार आहे असे श्रुतीने सांगितले आहे. अथवा ' जीवात्मा ' ध्यावा. कारण तो जीवात्मा भोक्ता असल्यामुळे त्याला सर्व भोग्य वस्तूंचा आधार असे म्हणतां येईल. यावर सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे की स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचा आधार हा ' परमात्मा ' च घेतला पाहिजे. कारण, ह्या श्रुतीमध्ये त्या आधाराला ' आत्मा ' असा जो शब्द लाविला आहे तो परमात्म्यालाच जुळतो; प्रधानाला मुळीच जुळत नाही. तसेच, तो शब्द ' सूत्रात्मा ' आणि ' जीवात्मा ' ह्या दोघांनाही चांगल्या रीतीने जुळत नाही. शिवाय, परमात्मा हा सर्वांचा आधार आहे असे छांदोग्य उपनिषदामध्ये स्पष्टच सांगितले आहे. त्यावरूनही येथे सांगितलेला स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचा आधार हा परमात्माच घेतला पाहिजे. नाही तर ' छांदोग्यामध्ये एक आधार सांगितला आहे, आणि मुंडकामध्ये दुसराच सांगितला आहे ' असा दोन श्रुतीमध्ये विरोध येईल. शिवाय स्वर्ग, पृथिवी वगैरेच्या आधाराचे वर्णन करणाऱ्या वाक्याच्या मार्गे व पुढे, ब्रह्माचे वर्णन स्पष्ट ' ब्रह्म ' या शब्दानेच केले आहे. तेव्हां मधल्या वाक्यांतही ब्रह्माचेच वर्णन केले आहे असे मानिले पाहिजे. आतां ' हे सर्व ब्रह्म आहे ' या श्रुतीत ब्रह्म आणि जग यांचे सामानाधिकरण्य सांगितले असल्यामुळे अशी कदाचित् शंका येईल की जसा एखादा वृक्ष कांहीं डहाळ्या, कांहीं फांद्या व कांहीं मुळे मिळून अनेक प्रकारचा असतो, तसा आत्मा देखील चित्रविचित्र प्रकारचा असावा. म्हणून ही शंका दूर करण्याकरितां मुद्दाम ह्या मुंडकोपनिषदांतील श्रुतीमध्ये ' त्याच एका आत्म्याला जाणा ' असे म्हटले आहे. या वाक्याचे तात्पर्य असे:- ह्या अनेक तऱ्हेच्या सर्व वस्तूंनी युक्त आणि चित्रविचित्र प्रकारचा आत्मा आहे असे समजू नका. तर अज्ञानाने भासणारा हा सर्व प्रपंच खोटा आहे असे समजून त्या एका आत्म्याला जाणा असे समजा. जसे ' ज्यावर देवदत्त बसला आहे ते आण ' असे वाक्य उच्चारले असतां आणणारा मनुष्य नुसते देवदत्ताचे आसन आणतो, देवदत्तासकट आसन आणीत नाही; तसे ' ज्याचे ठिकाणी पृथिवी वगैरे सर्व पदार्थ ओंवलेले आहेत त्याच एका आत्म्याला जाणा ' ह्या वाक्यामध्येही ' त्याच ' या शब्दाने पृथिवी वगैरे पदार्थांनी युक्त असा आत्मा न घेतां पृथिवी वगैरे-विकारांनी रहित असाच घेतला पाहिजे. तेव्हां आत्मा हा वृक्षासारखा अनेक तऱ्हेचा आहे ही शंका बरोबर नाही. शिवाय, पृथिवी वगैरे कल्पित वस्तू खऱ्या आहेत असे मानणारा जो

मनुष्य त्याची काटकोपनिषदामध्ये निंदाच केली आहे; तेव्हां, आत्मा हा वास्तविक अनेक तऱ्हेचा आहे असें समजू नये. 'हें सर्व ब्रह्म आहे' या श्रुतीचें तात्पर्य 'हा प्रपंच सर्व खोटा आहे' असें समजावें; आत्मा हा वास्तविक अनेक तऱ्हेचा आहे असें समजू नये. कारण बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये आत्मा हा मिठाच्या खड्यासारखा एका तऱ्हेच्या (म्हणजे ज्ञानरूपी) रसानें भरलेला आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां एकंदरीत स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा परमात्माच होय असें सिद्ध झालें. आतां ह्या स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराला 'सेतु' असें जें म्हटलें आहे त्याचा उद्देश 'सेतूसारखा हा आधार मर्यादित आहे' असें दाखविण्याचा नाही, तर सेतु जसा गाडी, घोडे वगैरे वस्तूना धारण करतो तसा हा आधार सर्व वस्तूना धारण करतो एवढेंच दाखविण्याचा आहे. कारण ह्या आधाराला 'सेतु' म्हटलें आहे. म्हणून या आधाराला सेतूच्या सर्वच गोष्टी असल्या पाहिजेत असा कांहीं नियम नाही. सेतु हा मातीचा व लांकडाचा केलेला असतो म्हणून हा आधार देखील मातीचा व लांकडाचाच आहे असें तुम्ही देखील कबूल करणार नाही. शिवाय, सेतु या शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरूनही 'धारण करणारा' इतकाच अर्थ त्या शब्दापासून निघतो, मर्यादितपणाचा अर्थ निघत नाही. आतां येथें दुसरें कांहीं लोक असें म्हणतात कीं ही शेवटली शंका घेण्याचें येथें मुळीच कारण नाही. 'मोक्षाला पोंचविणारा सेतु' असें जें म्हटलें आहे तें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराला मुळीच म्हटलेंच नाही, तर आत्म्याच्या ज्ञानाला व वाणीच्या त्यागाला म्हटलें आहे. कारण त्या दोन गोष्टीच मोक्षाला साधनभूत आहेत.

(सू० २) स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा जो आधार तो परमात्माच घेतला पाहिजे याचें आणखी एक कारण असें आहे कीं श्रुतीमध्ये स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराचें प्रकरण चालू करून पुढें हीच आधाररूपी वस्तु अज्ञान वगैरे दोषांपासून मुक्त झालेल्या लोकांना प्राप्त होते असें सांगितलें आहे. आतां 'मुक्त लोकांना ब्रह्म प्राप्त होतें' हें तर शास्त्रामध्ये प्रसिद्धच आहे. 'मुक्त लोकांना प्रधान प्राप्त होतें' असें कोठेंहि प्रसिद्ध नाही. तेव्हां हा आधार ब्रह्म आहे असें सिद्ध झालें. शिवाय 'ह्या स्वर्ग पृथिवी वगैरेंच्या आधाराला जाणा, इतर भाषण करूं नका' वगैरे वर्णन जसें येथें केलें आहे, तसेंच वर्णन बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये केलें आहे. पण, तेथें तें वर्णन स्पष्ट परमात्म्याच्या संबधानेंच केलें आहे. तेव्हां येथील वर्णन देखील परमात्म्याच्या संबधानेंच आहे असे मानलें पाहिजे. तेव्हां स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार परमात्माच होय असें सिद्ध झालें.

(सू. ३) अचेतन जें प्रधान तें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार आहे असें समजू नये. कारण जशी परमात्मा घेण्याविषयी येथें कारणें दाखविलीं तशीं प्रधान घेण्याविषयीं दाखवितां येत नाहीत. प्रधान या अर्थाचा वाचक असा ह्या श्रुतीमध्ये एकही शब्द नाही. उलट ब्रह्माचें प्रतिपादन करणारे 'सर्वज्ञ' वगैरे शब्द येथें आढळत आहेत. आणि यावरूनच स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार 'वायु' आहे असेंही घेऊं नये. कारण त्याचाही वाचक असा येथें शब्द नाही.

(सू. ४) जीवात्म्याचें देखील प्रतिपादन करणारा येथें शब्द नाही म्हणून हा आधार 'जीवात्मा' आहे असेंही मानूं नये. जरी आत्मा हा शब्द जीवात्म्याला लागतो तरी त्याला 'सर्वज्ञ' असें म्हणतां येत नाही. कारण जीवात्म्याचें ज्ञान उपाधीच्या योगानें संकुचित झालें आहे. शिवाय, लहानशा शरीरामध्ये असणाऱ्या एवढ्याशा जीवात्म्याला स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार म्हणणें संभवत देखील नाही. आतां येथें असें कोणी म्हणेल कीं स्वर्ग,

पृथिवी वगैरेंचा जो आधार तो प्रधान नव्हे व जीवात्मा नव्हे असें एकाच सूत्रानें सांगावयाचें सोडून सूत्रकारांनीं दोघांबद्दल तिसरें व चौथे अशीं दोन निराळीं सूत्रे कां केलीं ? तर तें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, जीवात्म्याबद्दल निराळें सूत्र करण्याचा हेतु इतकाच कीं तसें केल्यानें ' हा आधार जीवात्मा नव्हे ' एवढ्याच गोष्टीचा पुढील (म्हणजे पांचव्या) सूत्रामध्ये संबंध करतां येतो; व तेवढ्याच गोष्टीचा पुढील सूत्रांत संबंध इष्ट आहे. कारण पुढील (म्ह० पांचव्या) सूत्रांत जें कारण दाखविलें आहे तें फक्त ' हा आधार जीवात्मा नव्हे ' अशाविषयीच आहे.

(सू. ५) शिवाय, ह्या श्रुतीमध्ये ' त्याच एका आत्म्याला जाणा ' या वाक्यांत एक ' ज्ञाता ' व दुसरा ' ज्ञेय ' असा भेद दाखविला आहे. आतां त्या दोघांमध्ये ' ज्ञाता ' हा अर्थात् जीवात्माच होय; कारण तोच मुमुक्षु आहे. तेव्हां उरलेला जो परमात्मा तोच ' ज्ञेय ' आहे असें म्हटलें पाहिजे. तेव्हां यावरूनही स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार परमात्माच होय, जीवात्मा नव्हे असें सिद्ध होतें.

(सू. ६) शिवाय, श्रुतीमध्ये मागून परमात्म्याचेंच प्रकरण चालूं झालें आहे. तेव्हां प्रकरणावरूनही हा आधार परमात्माच होय, जीवात्मा नव्हे असें सिद्ध होतें.

(सू. ७) शिवाय स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराचें प्रकरण चालूं करून पुढें ('दोन पक्षी' या) वाक्यामध्ये ' एक भक्षण करतो (म्हणजे कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतो) व दुसरा स्वस्थ पाहत असतो (म्हणजे उदासीन राहतो) ' असें वर्णन केलें आहे. त्यावरून तेथें जीवात्मा आणि ईश्वर यांचें वर्णन केलें आहे असें सिद्ध होतें. आतां, ह्या मागील वाक्यामध्ये सांगितलेला आधार परमेश्वर मानला नाही तर मागून परमेश्वराचा कांहीं संबंध नसतां पुढच्या ('दोन पक्षी' या) वाक्यामध्ये जो ईश्वराचा जीवात्म्याहून पृथक् उल्लेख केलेला आहे तो अगदीं अप्रासंगिक होईल: शंका :—मागील वाक्यामध्ये परमेश्वराचें वर्णन केलें आहे असें मानणाऱ्या तुमच्या मतीं देखील ' दोन पक्षी ' या वाक्यामध्ये जो जीवाचा परमेश्वराहून पृथक् उल्लेख केला आहे तो अप्रासंगिक होईल. उत्तर :—जरी ' दोन पक्षी ' या वाक्यामध्ये जीवाचा उल्लेख केला आहे तरी जीवात्म्याचें वर्णन करण्याविषयी त्या वाक्याचें तात्पर्य नाही. कारण जीवात्मा हा लोकामध्ये प्रसिद्धच आहे; पण ईश्वर मात्र लोकामध्ये प्रसिद्ध नाही म्हणून तो जीवात्म्याहून निराळा आहे असें सांगणें श्रुतीला अवश्य आहे. तेव्हां श्रुतीला जीवाचा परमेश्वराहून पृथक् उल्लेख विवक्षित असल्यामुळें तो उल्लेख अप्रासंगिक आहे असें म्हणणें बरोबर नाही. ' दोन पक्षी ' या वाक्यामध्ये जीव आणि ईश्वर यांचेंच वर्णन केलें आहे हें आम्हीं पूर्वी (१-२-११ या सूत्रांत) सांगितलेंच आहे. आतां जरी ' दोन पक्षी ' या वाक्यामध्ये बुद्धि आणि जीव यांचें वर्णन केलें आहे असें पैगिरहस्यब्राह्मण या ग्रंथामध्ये सांगितलें आहे तरी आम्हांला कांहीं विरोध येत नाही. कारण ' दोन पक्षी ' या वाक्यामध्ये जें जीवाचें वर्णन आहे तें निरुपाधिक जीवाचें आहे व येथें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा जीवात्मा नव्हे असें जें म्हटलें आहे तें सोपाधिक जीवात्म्याविषयीं म्हटलें आहे असें आम्ही मानतो. तेव्हां जो निरुपाधिक जीवात्मा तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार आहे असें म्हणण्यास कोणतीही हरकत नाही. कारण, निरुपाधिक जीवात्मा व परमेश्वर एकच आहेत. ज्याप्रमाणें घट हा उपाधि टाकून दिला असतां घटाकाश आणि महाकाश एकच होतात त्याप्रमाणें बुद्धि वगैरे उपाधी टाकून दिले असतां जीव आणि परमात्मा एकच होतात. तेव्हां येथें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा निरुपाधिक जीवात्मा घेतला म्हणजे त्याच निरुपाधिक जीवा-

त्याचा जो 'दोन पक्षी' या वाक्यामध्ये बुडीहून पृथक् उल्लेख केला आहे तो अप्रासंगिक नाही असे म्हणता येते. तेव्हां एकंदरीत स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचा जो आधार तो परमेश्वरच होय असे सिद्ध झाले. शंका :—'भूतयोनि हा परमात्माच आहे' असे पूर्वी (अ. १ पा. २ सू. २१ या सूत्रांत) सिद्ध केलेच आहे; व त्या भूतयोनीच्या प्रकरणामध्येच 'तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचा आधार आहे' हे वाक्य आले आहे. तेव्हां या अधिकरणांत सिद्ध केलेली गोष्ट भूतयोनीच्या अधिकरणांत सिद्ध केली असल्यामुळे हे अधिकरण निरर्थक आहे. उत्तर :—हे अधिकरण निरर्थक आहे असे समजू नये. कारण भूतयोनीच्या अधिकरणांत जी गोष्ट सिद्ध केली आहे तिचे दृढीकरण करण्याकरिता हे अधिकरण दिले आहे असे समजावे.]

द्युभवाद्यायतनं स्वशब्दात् ॥ १ ॥

१ स्वर्गपृथिव्यादिकांचा (जो) आधार (तो ब्रह्म होय). कारण
'स्व' शब्द आहे. (१)

अशी श्रुति आहे:—स्वर्ग, पृथिवी आणि आकाश हे ज्याचे ठिकाणी ओंवलेले आहेत, तसेच, सर्व प्राणांसहवर्तमान मनही ज्याचे ठिकाणी ओंवलेले आहे, त्याच एका आत्म्याला जाणा, दुसरे भाषण सोडा, हा मोक्षाला (पंचविणारा) सेतु आहे (मुं. २।२।५). ह्या श्रुतीमध्ये 'स्वर्ग वगैरे ज्याचे ठिकाणी ओंविले आहेत' असे सांगितले असल्यामुळे त्या स्वर्गादिकांना कांहीं आधार आहे असे समजते. आतां तो आधार कोण, तो परमात्मा आहे किंवा एक निराळाच पदार्थ आहे असा संशय येतो. पूर्व-पक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं तो आधार एक निराळाच पदार्थ आहे. कशावरून ? श्रुतीमध्ये 'हा मोक्षाला (पंचविणारा) सेतु आहे' असे सांगितले आहे यावरून. कारण 'सेतूला शेवट असतो' असे लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे. आणि परमात्म्याला तर 'त्याला अंत नाही, त्याला शेवट नाही' (बृ. २।४।१२) ह्या श्रुतीवरून शेवट आहे असे मुळीच मानता येत नाही. आतां, एक निराळाच पदार्थ आधार म्हणून ध्यावयाचा तर स्मृतीमध्ये प्रसिद्ध असलेले प्रधान हेच ध्यावे. कारण, ते (जगाचे) कारण असल्यामुळे 'ते (जगाचा) आधार आहे' असे म्हणता येते. किंवा आधार म्हणजे श्रुतीमध्ये प्रसिद्ध असलेला वायु घ्यावा. कारण 'हे गौतमा ! वायु हाच ते सूत्र होय. हे गौतमा ! त्या वायुरूपी सूत्राने हा लोक, परलोक आणि सर्व भूते गुंफिली आहेत'

१. परमात्मा नित्य असल्यामुळे त्याला अंत नाही व सर्व-यापी असल्यामुळे त्याला शेवट नाही.

२. उदा०—मृत्तिका ही घटाचे कारण आहे व मृत्तिकेच्या ठिकाणी घट राहतो म्हणजे मृत्तिका हीच घटाचा आधार आहे.

३. अरुण ऋषीचा पुत्र जो उद्दालक त्याने 'सूत्रात्मा कोणता' असा याज्ञवल्क्याला प्रश्न विचारला आहे. त्याचे याज्ञवल्क्याने या वाक्यांत उत्तर दिले आहे. उद्दालक हा गौतम गोलांत उत्पन्न झाला असल्यामुळे याज्ञवल्क्याने येथे त्याला 'गौतम' या नावाने हांक मारिली आहे.

(बृ. ३।७।२) ह्या श्रुतीमध्ये ' वायु हा सर्वांना धारण करतो ' असे सांगितले आहे. अथवा, (आधार म्हणजे) जीवात्मा ध्यावा. कारण जीवात्मा हा भोक्ता असल्यामुळे ' तो देखील सर्व भोग्य वस्तूंचा आधार आहे ' असे म्हणतां येते. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—'स्वर्गपृथिव्यादिकांचा जो आधार' इत्यादि. या सूत्राचा अर्थ:—स्वर्ग व पृथिवी हीं आहेत आदि म्हणजे प्रथम ज्यामध्ये तें स्वर्गपृथिव्यादि; म्हणजे स्वर्ग, पृथिवी, आकाश, मन, प्राण एतद्रूप जें जग या वाक्यामध्ये 'ओवलेलें' म्हणून जें सांगितलें आहे त्याचा आधार परब्रह्मच होय असे मानणें रास्त आहे. कशावरून ? 'स्व' शब्द आहे यावरून; म्हणजे 'आत्मा' शब्द आहे यावरून. ' त्याच एका आत्म्याला जाणा ' (मुं. २।२।५) ह्या वाक्यामध्ये 'आत्मा' हा शब्द आहे. आणि हा 'आत्मा' शब्द ' परमात्मा ' घेतला तरच चांगल्या रीतीनें जुळतो; निराळा पदार्थ घेतला तर जुळत नाही. कांहीं ठिकाणीं तर स्वतःचा वाचक असा शब्द घालूनच ' ब्रह्म (सर्वांचा) आधार आहे ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. ' हे सोम्य ! ह्या सर्व प्रजांचें मूलकारण सत्त्व आहे; ह्या सर्व प्रजांचा आधार सत्त्व आहे व ह्या सर्व प्रजांचें लयस्थान देखील सत्त्व आहे ' (छां. ६।८।४) शिवाय ह्या (मुंडकोपनिषदा-) मध्ये प्रकृत वाक्याच्या मागील व पुढील वाक्यांमध्ये ब्रह्माचा उल्लेख साक्षात् (ब्रह्म या) शब्दानेच केला आहे. उदा०—' हें सर्व कर्मरूप आणि ज्ञानरूप (जग) पुरुषच आहे; हें ब्रह्म होय; हेंच श्रेष्ठ होय व हेंच अमृत होय ' (मुं. २।१।१०); ' हें जें पूर्वेकडे (दिसते) तें अमृत असें ब्रह्मच होय, जें पश्चिमेकडे (दिसते) तेंही ब्रह्मच होय; व जें दक्षिणेकडे व उत्तरेकडे (दिसते) तेंही ब्रह्म होय ' (मुं. २।२।११). आतां प्रकृत श्रुतीमध्ये ब्रह्म आणि जग यांचा आधारोधेय-भाव संबंध सांगितला असल्यामुळे, आणि ' (हें) सर्व (जग) ब्रह्म आहे ' या वाक्यांत त्यांचें सामानाधिकरण्य सांगितलें असल्यामुळे असा संशय येतो कीं जसा वृक्ष हा कांहीं

४. ' स्व ' या शब्दाचा दुसरा अर्थ भाष्यकारांनीं दिला आहे.

५. तेव्हां येथेही ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार ' असें जें मोघम सांगितलें आहे तें ब्रह्मासंबंधानेच सांगितलें आहे असें मानलें पाहिजे; असें मानलें नाही तर या दोन श्रुतींचा परस्पर मेळ बसणार नाही

६. ' स्व ' या शब्दाचा हा तिसरा अर्थ भाष्यकारांनीं दिला आहे.

७. हें वाक्य प्रकृत वाक्याच्या मागे आहे.

८. हें वाक्य प्रकृत वाक्याच्या पुढें आहे.

९. ' ज्या ब्रह्माचे ठिकाणी ' या शब्दांवरून ब्रह्म हें ' आधार ' होय असें समजतें; व म्हणून स्वर्ग, पृथिवी वगैरे जग ' आधेय ' (आधाराचे ठिकाणीं राहणारें) होय असें समजतें.

१०. ' हें सर्व (जग) ब्रह्म आहे ' या वाक्यामध्ये जग हें ब्रह्माचें विशेषण आहे; आणि ब्रह्म हें विशेष्य आहे. या विशेषणविशेष्यभावालाच ' सामानाधिकरण्य ' असें म्हणतात.

डहाळ्या, कांहीं फांथा, व कांहीं मुळें मिळून अनेक प्रकारचा असतो तसा आत्मा हा चित्रविचित्र प्रकारचा असावा. हा संशय दूर करण्याकरितां 'त्याच एका आत्म्याला जाणा' असें निश्चयानें श्रुति सांगत आहे. म्हणजे या श्रुतीचा अर्थ असा:—उत्पन्न झालेल्या ह्या प्रपंचानें युक्त आणि चित्रविचित्र प्रकारचा असा आत्मा आहे असें जाणूं नका, तर अज्ञानामुळें उत्पन्न झालेल्या ह्या प्रपंचाचा ज्ञानाच्या योगानें नाश करून सर्वांचा आधार आणि एक प्रकारचा अशा त्याच एका आत्म्याला जाणा. जसें ' ज्यावर देवदत्त बसतो तें आण ' असें म्हटलें असतां (देवदत्ताचें) आसनच आणतात, देवदत्ताला आणीत नाहींत, तसें सर्वांचा आधार आणि एक प्रकारचा जो आत्मा तोच ' जाणावयास ' योग्य म्हणून सांगितला आहे. शिवाय, विकाररूपी आणि खोटे असलेल्या अशा ह्या जगाचा अभिमान बाळगणाऱ्या मनुष्याची पुढील श्रुतीमध्ये निंदा केली आहे :—' ज्याला येथें जणू काय अनेक वस्तू आहेत असें वाटतें, तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत जातो ' (कां. ४।११). ' आतां सर्व ब्रह्म आहे ' या वाक्यांत जें ब्रह्म आणि जग यांचें सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे तें ' ब्रह्म अनेक प्रकारचें आहे ' असें सांगण्याकरितां नव्हे; तर ' हा प्रपंच खोटा आहे ' असें सांगण्याकरितां आहे. कारण ' जसा एखादा मिठाचा खडा आंतून व बाहेरून सगळा एकरसानेंच भरलेला असतो तसा हा आत्मा आंतून व बाहेरून सगळा ज्ञानानेंच भरलेला आहे ' (बृ. ४।५।१३) या श्रुतीमध्ये तो आत्मा एकप्रकारचा आहे असें स्पष्ट सांगितलें आहे. तेव्हां, एकंदरीत स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा जो आधार तो ब्रह्म होय. आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा जो आधार तो ब्रह्माहून एक निराळाच पदार्थ असावा, कारण श्रुतीमध्ये त्या (आधारा-) ला 'सेतु' असें म्हटलें आहे व सेतूला तर शेवट असतो; त्यावर आमचें उत्तर:— तो आधार (सेतूप्रमाणें) इतर वस्तूंना धारण करणारा आहे एवढेंच सांगण्याविषयी ह्या ठिकाणीं ' सेतु ' शब्द घालण्यांत श्रुतीचें तात्पर्य त्याहे; त्या आधाराला शेवट आहे असें सांगण्याविषयी तिचें तात्पर्य नाहीं. कारण लोकामध्ये ' सेतु ' हा मातीचा किंवा लांकडाचा केलेला दिसतो म्हणून ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेला हा सेतु देखील मातीचा किंवा लांकडाचाच आहे असें कोणीही कबूल करीत नाहींत. शिवाय 'सेतु' या शब्दाचा अर्थही ' धारण करणारा ' असाच आहे, ' ज्याला शेवट आहे तो ' असा नाहीं.

११. आतां येथें शंका येते कीं ' ज्यामध्ये स्वर्ग, पृथिवी वगैरे पदार्थ ओंबलेले आहेत त्याच एका आत्म्याला जाणा ' या वाक्यांत ' एका आत्म्याला जाणा ' असें जरी म्हटलें आहे तरी तो एक आत्मा स्वर्ग, पृथिवी वगैरे प्रपंचानें युक्त असा कां घेऊं नये ? स्वर्ग वगैरेंनीं रहित असाच कां ध्यावा ? या शंकेचें उत्तर:— वरील वाक्य उच्चारिलें असतां त्यापासून मनुष्याला ' स्वर्ग वगैरेंनीं रहित असाच आत्मा जाणा ' असाच साहजिक बोध होतो. ही गोष्ट पुढील दृष्टांत-वाक्यावरून स्पष्ट होत आहे.

कारण ' सि ' बंधन करणें या धातूपासून ' सेतु ' शब्द तयार झाला आहे.

आतां येथें दुसरा एकजण असें म्हणतो कीं 'हा मोक्षाला (पोंचविणारा) सेतु आहे' या वाक्यांत जो सेतु हा शब्द घातला आहे तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंच्या आधाराला उद्देशून घातला नाही, तर ' त्याच एका आत्म्याला जाणा ' या वाक्यांत जें आत्मज्ञान सांगितलें आहे व ' इतर भाषण करूं नका ' या वाक्यांत जो वाणीचा त्याग सांगितला आहे त्यांनाच उद्देशून सेतु हा शब्द घातला आहे; कारण त्या दोन गोष्टी मोक्षाला साधनभूत आहेत. तेव्हां यावरून 'स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार हा ब्रह्माहून निराळा असावा, कारण त्याला उद्देशून श्रुतीमध्ये सेतु हा शब्द घातला आहे' असें जें पूर्वपद्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही असें सिद्ध झालें. (१)

मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात् ॥ २ ॥

२ (स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार ब्रह्म होय.) कारण तो ' मुक्तोप-
सृप्य ' आहे असें सांगितलें आहे. (१)

आणखी ह्या कारणास्तवही स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार परब्रह्मच होय. कारण तो (आधार) ' मुक्तोपसृप्य ' आहे असें सांगितलेलें दृष्टीस पडतें. ' मुक्तोपसृप्य ' म्हणजे मुक्त लोकांना उपसृप्य (म्हणजे प्राप्त होण्यास योग्य). आत्म्याहून निराळ्या ज्या देह वगैरे (जड वस्तू) त्यांचे ठिकाणी ' मीच आहे ' अशी जी आपलेपणाची बुद्धि तिला ' अज्ञान ' म्हणतात. त्या अज्ञानामुळे त्या देह वगैरे वस्तूंना ज्या गोष्टी अनुकूल त्यांवर मनुष्य प्रेम करतो व ज्या गोष्टी प्रतिकूल त्यांचा तो तिटकारा करतो. त्या देह वगैरे वस्तूंचा नाश होतो असें दृष्टीस पडलें म्हणजे त्याला भीति उत्पन्न होते, व मोह उत्पन्न होतो. याप्रमाणें अनेक प्रकारची एकसारखी चाललेली जी ही अनर्थाची परंपरा तिचा आपणा सर्वांना प्रत्यक्ष अनुभव आहेच. त्याच्या उलट अज्ञान, प्रीति, द्वेष वगैरे दोषांनीं रहित जे लोक त्यांना (स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार) उपसृप्य म्हणजे प्राप्त होण्यास योग्य आहे असें स्वर्गपृथिव्यादिकांच्या आधाराचें प्रकरण सुरू करून सांगितलें आहे उदा०— 'तो पै आणि अवैर असा (परमात्मा) पाहिला असतां हृद-

१२. तेव्हां 'सेतु' या शब्दाचा अर्थ 'बंधन करणारा' असा सिद्ध होतो. आतां जो पदार्थ ज्या वस्तूचें बंधन करतो तो पदार्थ त्या वस्तूला धारण केल्याशिवाय त्या वस्तूचें बंधन करूं शकत नाही. तेव्हां जो 'बंधन करणारा' तो 'धारण करणारा' असणारच. अशा अभिप्रायानें सेतु शब्दाचा 'धारण करणारा' असा अर्थ येथें सांगितला आहे.

१. या शब्दाचा अर्थ खालील भाष्यांतच स्पष्ट केला आहे.
२. कारणरूप.
३. कार्यरूप.

याचा बंध भग्न होतो, सर्व संशय छिन्न होतात, व त्याचीं सर्व कर्में क्षीण होतात ' (मुं. २।२।८) असें सांगून पुढें ' तसेंच नाम आणि रूप यांपासून सुटलेला ज्ञानी मनुष्य पराहून पर असा जो दिव्य पुरुष त्याप्रत प्राप्त होतो ' (मुं. ३।२।८) असें सांगितलें आहे. आतां 'ब्रह्म हेंच मुक्त लोकांना प्राप्त होण्यास योग्य आहे' असें शास्त्रांत प्रसिद्ध आहे. उदा०:— ' ज्या वेळीं ह्याच्या मनांतील सर्व इच्छा दूर होतात, त्या वेळीं तो मनुष्य अमर होतो व ह्या लोकांच ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो ' (बृ. ४।४।७) इत्यादि. पण ' प्रधान वगैरे पदार्थ मुक्त लोकांना प्राप्त होण्यास योग्य आहेत. ' असें कोठेही प्रसिद्ध नाही. शिवाय ' त्याच एका आत्म्याला जाणा, इतर भाषण करूं नका, हा मोक्षाला (पोचविणारा) सेतु आहे ' (मुं० २।२।५) ह्या वाक्यांत सर्व प्रकारचें भाषण सोडून देऊन नंतर हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार जाणावा असें सांगितलें आहे. आणि हें तर इतर श्रुतीमध्ये ब्रह्मासंबंधानेच सांगितलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें. उदाहरणार्थ :— ' विचारी ब्राह्मणानें त्या परमात्म्यालाच जाणून (त्याचे ठिकाणी) बुद्धि (दृढ) करावी. उगीच शब्द बोद्धं नयेत. कारण तसें करणें म्हणजे जिह्वेला थकविणें होय ' (बृ. ४।४।२१) तेव्हां यावरूनही ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार परब्रह्मच होय ' असें सिद्ध झालें. (२)

नानुमानमतच्छब्दात् ॥ ३ ॥

३ (स्वर्गपृथिव्यादिकांचा जो आधार तो) अनुमानानें सिद्ध केलेलें (प्रधान) नव्हे. कारण ' अतच्छब्द ' आहे. (१)

(स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार) ब्रह्म आहे अशाविषयीं जसें (ब्रह्मवाचक शब्द आहे) असें विशेष कारण दाखविलें तसें (तो आधार) एक निराळाच पदार्थ आहे अशाविषयीं त्या निराळ्या पदार्थाचा वाचक शब्द आहे असें विशेष कारण दाखवितां येत नाही. म्हणून सूत्रकार म्हणतात कीं, ' सांख्य-स्मृतीमध्ये अनुमानानें सिद्ध केलेलें जें प्रधान तें ह्या ठिकाणीं स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे ' असें समजूं नये कशावरून ? ' अतच्छब्द ' आहे यावरून. तें जें अचेतन प्रधान त्याचें प्रतिपादन करणारा जो शब्द तो ' तच्छब्द ' होय; नव्हे जो तच्छब्द तो ' अतच्छब्द ' होय. अचेतन जें प्रधान त्याचें प्रतिपादन करणारा ह्या ठिकाणीं एकही शब्द नाही, कीं ज्याच्या योगानें ' अचेतन प्रधान हें स्वर्ग, पृथिवी वगैरेचें कारण किंवा आधार आहे ' असें मानता येईल. पण त्याच्या उलट चेतन ब्रह्माचें प्रतिपादन करणारे शब्द

४. पर जें अव्यक्त (म्हणजे माया) त्याहून पर म्हणजे उत्कृष्ट असा जो दिव्य म्हणजे स्वयंप्रकाश पुरुष म्हणजे आत्मा.

मात्र ह्या ठिकाणीं आहेत. उदाहरणार्थ :—‘ जो सर्वज्ञ व सर्ववेत्ता ’ (मुं. १।१।९) इत्यादि. ह्या कारणास्तवच ‘ स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार वायु आहे ’ असेही येथे मानतां येत नाहीं (३)

प्राणभृच्च ॥ ४ ॥

४ प्राण धारण करणारा (जीवात्मा) देखील (स्वर्गपृथिव्या-
दिकांचा आधार नव्हे). (१)

प्राण धारण करणाऱ्या जीवात्म्याला ‘ आत्मा ’ व ‘ चेतन ’ असें जरी म्हणतां येतें तरी उपाधीच्या योगानें त्याचें ज्ञान संकुचित झाल्यामुळें त्याला ‘ सर्वज्ञ ’ वगैरे म्हणणें संभवत नाहीं. तेव्हां ‘ त्या (जीवात्म्याचा) वाचक असा शब्द नाहीं ’ ह्याच कारणामुळें प्राण धारण करणारा जीवात्मा देखील स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे असें मानतां येत नाहीं. शिवाय (शरीररूपी) उपाधीच्या योगानें संकुचित झालेला (अर्थात्) जो सर्वव्यापी नव्हे अशा प्राण धारण करणाऱ्या जीवात्म्याला स्वर्गपृथिव्यादींचा आधार म्हणणें चांगल्या रीतीनें संभवत नाहीं. पुढील सूत्रामध्ये जीवात्माच अध्याहृत घेतां यावा यासाठीं हें निराळेंच सूत्र जीवात्म्याबद्दल केलें आहे. (४)

आणखी कशावरून जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे असें मानतां येत नाहीं ?

भेदव्यपदेशात् ॥ ५ ॥

५ भेद दाखविला आहे म्हणून (जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा
आधार नव्हे.) (१)

१. जीवाच्या अदृष्टामुळें (पापपुण्यामुळें) हें सर्व जग उत्पन्न होतें. म्हणून जीव हा जगाचा आधार (म्हणजे निमित्तकारण) आहे असें जरी मानतां येईल, तरी पण निमित्तकारण या अर्थानें जीवाला आधार मानणें म्हणजे गौण रीतीनें आधार मानणें होय, मुख्य (चांगल्या) रीतीनें नव्हे.

२. येथें शंकाकाराचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ स्वर्गपृथिव्यादींचा जो आधार तो प्रधान नव्हे व जीवही नव्हे; कारण अतच्छब्द आहे ’ असें सूत्रकारांनीं एकच सूत्र करावें; पण तसें न करितां त्यांनीं तिसरें सूत्र प्रधानाकरितां व चौथें सूत्र जीवाकरितां अशीं दोन निरनिराळीं सूत्रें कां केलीं ? या शंकेवर उत्तरः—पुढील सूत्रांत जे हेतू दिले आहेत ते जीवालाच लागू आहेत. तेव्हां जीवाबद्दल निराळें सूत्र केलें म्हणजे जीवच तेवढा पुढील सूत्रांत अध्याहृत घेतां येईल. निराळें सूत्र न केलें तर जीव आणि प्रधान हे दोन्ही पुढील सूत्रांत अध्याहृत घ्यावे लागतील; पण प्रधान अध्याहृत घेतलें असतां पुढील सूत्रांतले हेतू जुळणार नाहीत.

शिवाय येथे ' त्याच एका आत्म्याला जाणा ' ह्या वाक्यांत एक ज्ञेय व दुसरा ज्ञाता असा भेद दाखविला आहे. आतां त्यांमध्ये ' ज्ञाता ' हा तर जीवात्माच होय; कारण, त्या जीवात्म्याला मोक्षाची इच्छा आहे. तेव्हां अर्थातच उरलेले जें आत्म-शब्दानें दाखवलेले ब्रह्म तें ' ज्ञेय ' होय; व तेंच स्वर्ग पृथिवी वगैरेंचा आधार आहे, जीवात्मा नव्हे असे समजतें. (५)

आणखी कशावरून जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे असें मानतां येत नाही ?

प्रकरणात् ॥ ६ ॥

६ प्रकरणावरून (जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार नव्हे.) (१)

शिवाय, हें परमात्म्याचेंच प्रकरण चाळूं आहे. कारण ' हे भगवान् ! कोणती (वस्तु) जाणली असतां हें सर्व जाणलें जातें ' (मुं. १।१।३) ह्या (मागील) वाक्यांत एक वस्तु जाणल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान व्हावें अशी इच्छा दाखविली आहे. (तेव्हां त्याच्या उत्तरादाखल दिलेल्या ह्या प्रकृत वाक्यामध्ये परमात्माच घेतला पाहिजे.) कारण सर्वस्वरूपी परमात्म्याचेंच ज्ञान झालें म्हणजे सर्वांचें ज्ञान होतें; नुसता जीवात्मा जाणिला असतां सर्वांचें ज्ञान होत नाही. (६)

आणखी कशावरून जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार आहे असें मानतां येत नाही ?

स्थित्यदनाभ्यां च ॥ ७ ॥

७ स्थिति आणि भक्षण या (दोन कारणां-) वरूनही (जीवात्मा हा स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार नव्हे). (१)

स्वर्गपृथिव्यादिकांच्या आधाराला अनुलक्षूनच पुढील वाक्य आहे:- ' दोन पक्षी बरोबरीनें वागणारे मित्र ' (मुं. ३।१।१) इत्यादि. या वाक्यामध्ये स्थिति आणि भक्षण या दोन गोष्टी दाखविल्या आहेत. ' त्या दोघांपैकी एक (जीव) मधुर फळ भक्षण करितो ' या वाक्यांत ' भक्षण ' म्हणजे कर्माच्या फलांचा उपभोग दाखविला आहे. व ' दुसरा (परमात्मा) कांहीं एक न खातां स्वस्थ पहात असतो ' या वाक्यांत ' उदासीनपणानें स्थिति ' दाखविली आहे. या दोन गोष्टींवरून ' त्या वाक्यामध्ये ईश्वर व जीव हे वर्णिले आहेत ' असें सिद्ध होतें. आतां ह्या प्रकृत श्रुतीमध्ये ' स्वर्ग,

पृथिवी वगैरेंचा आधार परमेश्वर आहे ' असें जर मानलें तरच त्या प्रकृत परमेश्वराचा (' दोन पक्षी ' यापुढील श्रुतीमध्ये) जो जीवाहून पृथक् उल्लेख केला आहे तो जुळतो. असें मानलें नाहीं तर (दोन पक्षी या श्रुतीमध्ये) कांहीं संबंध नसतां विनाकारण अप्रासंगिक गोष्ट सांगितल्यासारखी होईल. शंका:— (मागील श्रुतीमध्ये परमेश्वराचें वर्णन आहे असें मानणाऱ्या) तुमच्या मतीं देखील (' दोन पक्षी ' या श्रुतीमध्ये) जीवाचा परमेश्वराहून पृथक् उल्लेख अप्रासंगिकच होत आहे. उत्तर:—ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, जीवाच्या वर्णनाविषयी (' दोन पक्षी ' या श्रुतीचें) तात्पर्य नाहीं. कारण जीव हा प्रत्येक शरीरामध्ये बुद्धि वगैरे उपार्थीनीं युक्त व कर्ता व भोक्ता या रूपानें सर्व लोकांमध्ये प्रसिद्धच आहे. तेव्हां, त्याचें वर्णन करण्याविषयी श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं. परंतु ईश्वर हा लोकांमध्ये प्रसिद्ध नसल्यामुळें त्याचें वर्णन करण्याविषयी श्रुतीचें तात्पर्य आहे. म्हणून 'त्या परमेश्वराचें येथें अप्रासंगिक वर्णन केले आहे' असें म्हणणे रास्त नाहीं. ' गुहेमध्ये प्रविष्ट झालेले दोन आत्मे ' (अ. १ पा. २ सू. ११) ह्या अधिकरणामध्येही (' दोन पक्षी ' या श्रुतीमध्ये ईश्वर आणि जीव वर्णिले आहेत) ह्याच गोष्टीचें प्रतिपादन केले आहे. आतां पैंगी उपनिषदामध्ये केलेल्या व्याख्यानाला अनुसरून ' दोन पक्षी ' या ऋचेमध्ये बुद्धि व (निरुपाधिक) जीव यांचें वर्णन केले आहे असें जरी मानलें तरी देखील आमच्या हल्लींच्या म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाहीं. कसा ? (उत्तर :—) बुद्धि वगैरे उपार्थीच्या काल्पनिक संबधामुळें घटाकाश (मठाकाश) वगैरेंप्रमाणें प्रत्येक शरीरामध्ये भिन्नभिन्न भासणारा जो जीवात्मा तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार नव्हे असें ह्या अधिकरणामध्ये प्रतिपादन केले आहे. आतां, जो जीवात्मा सर्व शरीरामध्ये उपार्थीनीं रहित असा दृष्टीस पडतो तो परमात्माच होय जसें घटाकाश हें घट या उपार्थीनें रहित असें पाहिलें असातां महाकाशच होतें, तसें निरुपाधिक जीवात्म्याला परमेश्वराहून निराळा असें म्हणतां येत नाहीं, म्हणून ' तो (निरुपाधिक जीवात्मा) स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार नव्हे ' असें म्हणतां येत नाहीं. एकंदरीत बुद्धि वगैरे उपार्थीशीं आपला संबंध आहे असें भिथ्या समजणारा जो जीवात्मा त्याला उद्देशूनच ' तो स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार नव्हे ' असें म्हटलें आहे. तेव्हां यावरून ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आधार परमात्माच होय ' असें

१. या श्रुतीच्या अर्थाबद्दल वाद (१।२।१२) या सूत्रावरील भाष्यांत केला आहे तो पहावा.

२. स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार जीव आहे असें मानलें तर ' दोन पक्षी ' या श्रुतीमधील ईश्वराचें वर्णन अप्रासंगिक होईल. पण स्वर्गपृथिव्यादिकांचा आधार ईश्वर आहे असें मानलें तर ' दोन पक्षी ' या श्रुतीतील जीवाचा उल्लेख अप्रासंगिक होत नाहीं. कारण, जीव हा लोकप्रसिद्ध आहे आणि लोकप्रसिद्ध वस्तूचा पाहिजे तेथें अनुवाद करितां येतो. जीवाचें परमात्म्याशीं ऐक्य आहे हें दाखविण्याकरितां येथें जीवाचा केवळ अनुवाद केला आहे; जीव लोकप्रसिद्ध असल्यामुळें त्याचें वर्णन करण्याविषयी श्रुतीचें येथें तात्पर्य नाहीं.

सिद्ध झालें. आतां ही गोष्ट ' अदृश्यत्व वगैरे धर्मांनी युक्त जो भूतयोनि तो परमात्माच होय; कारण त्याचेच धर्म सांगितले आहेत ' (अ. १ पा. २ सू. २१) ह्या मागील अधिकरणांतच सिद्ध केली आहे. कारण, त्या भूतयोनीचें प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांमध्येच ' ज्याचे ठिकाणी स्वर्ग, पृथिवी आणि आकाश ' हें (प्रकृत) वाक्य आलें आहे. परंतु त्या गोष्टीचें विशेष स्पष्टीकरण व्हावें म्हणून ह्या वाक्याचा पुन्हां येथें उपन्यास केला आहे. (७)

[येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये आठवें आणि नववें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांश :—(सू. ८) ह्या अधिकरणामध्ये छांदोग्य उपनिषदाच्या एका वाक्यांतील ' भूमा ' शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. त्या ठिकाणी ' भूमा ' म्हणजे ' प्राण ' व्यावा किंवा ' परमात्मा ' व्यावा असा संशय येत आहे. व्याकरणावरून पाहिलें असतां ' भूमा ' शब्दाचा ' मोठेपणा ' असा अर्थ होतो. परंतु तो मोठेपणा कोणाचा असा विशेष प्रश्न उद्भवला असतां ' आशेपेक्षां प्राण मोठा ' असें मार्गें सांगितलें असल्यामुळें प्राणाचा मोठेपणा समजावा किंवा परमात्म्याचें प्रकरण चालूं असल्यामुळें परमात्म्याचा समजावा असा येथें संशय येत आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे की ' भूमा ' म्हणजे ' प्राण ' च घेतला पाहिजे. कारण, ' नांवापेक्षां मोठें काय आहे ' असा नारदानें प्रश्न विचारिला असतां सनत्कुमारानें ' वाणी ' म्हणून उत्तर दिलें; पुढें ' वाणीपेक्षां मोठें काय आहे ' म्हणून विचारिल्यावर ' मन ' म्हणून उत्तर दिलें; अशा रीतीनें प्रश्नोत्तरें चाललीं असतां ' आशेपेक्षां प्राण मोठा ' असें शेवटचें उत्तर दिलेलें आढळतें. त्यापुढें प्रश्नही केला नाही व उत्तरही दिलें नाही; व पुढें भूम्याचें वर्णन केलें आहे. तेव्हां ' भूमा ' शब्दाचा अर्थ ' प्राण ' असें सिद्ध होतें. तसेंच पुढें ' प्राणाला जाणणारा मनुष्य अतिवादी आहे ' असें सनत्कुमारानें सांगितलें आहे. आतां ' परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करितो तो हा खरा अतिवादी होय ' हें जें वाक्य प्राणाचा मोठेपणा सांगितल्यानंतर व भूम्याच्या वर्णनापूर्वीं आलें आहे त्या वाक्यांत ' सत्य जाणणारा मनुष्य अतिवादी आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळें त्या वाक्यांत प्राणाचा संबंध सुटतो असें जर म्हणाल तर तें बरोबर नाही. कारण, त्या वाक्यांत ' हा ' हें सर्वनाम आलें आहे त्यावरून प्राणाचें प्रकरण सुटलें नाही, व ' प्राण-द्रष्ट्यालाच तेथें खरा अतिवादी असें म्हटलें आहे ' असें समजतें; व त्याच प्राण-द्रष्ट्याचा संबंध भूम्यापर्यंत पोचत आहे. आतां येथें अशी शंका येते की ' जेथें दुसरें कांहीं पाहत नाही ' असें जें भूम्याचें लक्षण केलें आहे तें प्राणाला जुळत नाही; पण, ही शंका बरोबर नाही. कारण, निद्रावस्थेमध्ये प्राणाला हें लक्षण जुळतें. त्या वेळीं प्राणानें सर्व इंद्रियें ग्रासलीं असल्यामुळें ' पाहणें ' वगैरे सर्व प्रकारचे व्यवहार बंद होतात. निद्रावस्थेमध्ये प्राण हाच तेवढा जागा असतो व बाकीच्या इंद्रियांचे व्यापार बंद असतात असें श्रुतीमध्ये देखील सांगितलें आहे. आतां जें भूम्याला ' सुख ' असें म्हटलें आहे तेंही प्राणाला संभवतें. कारण निद्रावस्थेमध्ये सुख होतें असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. तसेंच, जें भूम्याला ' अमृत ' असें म्हटलें आहे तेंही विरुद्ध होत नाही. कारण, प्राणालाही ' अमृत ' असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे. आतां, ' आत्मज्ञानाच्या इच्छेनें या प्रकरणाचा आरंभ केला आहे, तेव्हां भूमा म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे, प्राण घेतां येत नाही ' अशीही शंका घेऊं नये. कारण येथें प्राणालाच ' आत्मा ' म्हणण्याचें श्रुतीचें तात्पर्य आहे. ' आई,

बाप, भाऊ, बहीण सर्व प्राणच आहे ' अशा रीतीने ' प्राण हाच सर्वांचा आत्मा आहे ' असे श्रुतीने सांगितले आहे. तसेच ' प्राण सर्वांचे अधिष्ठान आहे ' असेही श्रुतीने सांगितले आहे; यावरून प्राण हाच मोठा असे अर्थात् सिद्ध होते. तेव्हा प्राणाला ' भूमा ' असे म्हणण्यास हरकत नाही; कारण, ' भूमा ' म्हणजे ' मोठा ' असे मागे सांगितलेच आहे. या पूर्वपक्षावर सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे कीं भूमा म्हणजे परमात्माच होय; प्राण नव्हे. कारण, प्राणाच्या नंतर भूम्याचा उपदेश केला आहे. जसे नावानंतर नांवापेक्षां मोठी अशी वाणी सांगितली आहे, व वाणीनंतर वाणीपेक्षां मोठे असे मन सांगितले आहे; तसे प्राणानंतर प्राणापेक्षां मोठा असा भूमा सांगितला आहे. म्हणून तो भूमा प्राणाहून निराळाच असला पाहिजे. शंका :— येथे ' प्राणाहून मोठे काय आहे ' अशाबद्दल प्रश्न नाही व त्या प्रश्नाचे उत्तरही नाही. शिवाय ज्या प्राणद्रष्ट्याला मागील वाक्यांत ' अतिवादी ' असे म्हटले आहे त्याचाच पुढील वाक्यांत ' अतिवादी ' शब्दाने संबोध केलेला दिसत आहे. तेव्हा भूमा म्हणजे प्राणच होय. उत्तर :— ' परंतु जो सत्याच्या योगाने अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय ' या वाक्यांत जरी ' अतिवादी ' असा शब्द आहे, तरी प्राणद्रष्टा जो अतिवादी त्याचा संबंध येथे होत नाही. कारण या वाक्यांत ' जो सत्याच्या योगाने अतिवाद करतो ' असा विशेष सांगितला आहे. शंका :—जरी विशेष सांगितला आहे तरी हे वाक्य प्राणद्रष्ट्याविषयीच आहे. जसे ' हा अग्निहोत्री आहे कीं जो खरे भाषण करतो ' असे म्हटले असतां तो खऱ्या भाषणाने अग्निहोत्री होत नाही, तर अग्नीमध्ये हवन केल्यानेच अग्निहोत्री होतो, ' खरे भाषण ' हा एक त्या अग्निहोत्र्याचा विशेष सांगितला आहे, तसे ' परंतु हा खरा अतिवादी आहे कीं जो सत्याच्या योगाने अतिवाद करतो ' असे म्हटले असतां तो सत्य वस्तूच्या भाषणाने अतिवादी होत नाही तर तो प्राणद्रष्टा आहे म्हणूनच अतिवादी होतो. सत्याच्या योगाने अतिवाद करणे हा एक त्या प्राणद्रष्ट्याचा विशेष सांगितला आहे. उत्तर :—असे मानले असतां श्रुतीचा अर्थ टाकावा लागेल. ' सत्याच्या योगानेच अतिवाद करून खरा अतिवादी होतो ' असा श्रुतीपासून अर्थ मनांत येतो. येथे प्राणद्रष्ट्याचा बिलकुल संबंध नाही. जर प्रकरणावरून प्राणद्रष्ट्याचा येथे संबंध होत आहे असे मानले तर ह्या श्रुतीचा अर्थ टाकला असे होईल. शिवाय या वाक्यामध्ये प्राणद्रष्ट्याचा संबंध सुटला असे दाखविणारा ' परंतु ' हा शब्द लागणार नाही. शिवाय, ' परंतु जे सत्य तेच जाणण्याची इच्छा करावी ' या वाक्यांत निराळा प्रयत्न करावा म्हणून जे सांगितले आहे त्यावरूनही येथे प्राणाहून निराळा अर्थ सांगितला आहे असे सूचित होते. तेव्हा जसे एकवेदी ब्राह्मणाची प्रशंसा चालली असतां ' परंतु हा तर मोठा ब्राह्मण आहे कीं जो चार वेदांचे अध्ययन करतो ' असे म्हटल्याने एकवेदी ब्राह्मणापेक्षां चार-वेदी ब्राह्मणाची अधिक प्रशंसा केली जाते, त्यासारखेच येथे प्राणद्रष्ट्यापेक्षां ' परंतु हा तर अतिवादी ' या वाक्याने सत्य वस्तू जाणण्याच्या अधिक प्रशंसा केली आहे असे समजावे. आतां निराळ्या वस्तूचे वर्णन करणे झाले म्हणजे त्या ठिकाणी प्रश्न व उत्तर असलेच पाहिजे असा कांहीं नियम नाही. मागील वस्तूचा संबंध संभवत नसला म्हणजे तेथे निराळ्या वस्तूचे वर्णन करण्याविषयी वस्त्याचे तात्पर्य आहे असे जाणावे. श्रोत्याने प्रश्न विचारिला नसतांही त्याला अधिक ज्ञान व्हावे या इच्छेने वक्ता त्याला अधिक सांगत असतो हे लोकांत प्रसिद्धच आहे. त्याप्रमाणेच येथे प्राण हा सर्वापेक्षां मोठा आहे व प्राणद्रष्टा अतिवादी आहे असे जेव्हां सनत्कुमाराने नारदाला सांगितले तेव्हा नारदाला खरे वाटून तो स्वस्थ बसला. हे पाहून सनत्कुमाराला दया येऊन तो नारदाच्या प्रश्नाची वाट न पाहतां आपण होऊनच खरा अतिवादी कोण या गोष्टीची त्याला

माहिती करून देण्याकरितां म्हणाला :—‘परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तो खरा अतिवादी होय. प्राण हा विकार आहे व खोटा पदार्थ आहे म्हणून प्राणद्रष्ट्याला खरा प्रतिवादी असें म्हणतां येत नाहीं ’. नंतर सत्याच्या योगानें आपण अतिवादी व्हावें अशी नारदाची इच्छा पाहून त्याला सत्य वस्तू सांगण्याकरितां सनत्कुमारानें विज्ञान वगैरेंच्या द्वारानें भूम्याचें वर्णन केलें. तेव्हां प्राणापेक्षां मोठी अशी जी वस्तू सांगावयाची तीच ‘भूमा’ शब्दानें सांगितली आहे असें सिद्ध होतें. तेव्हां ‘भूमा’ म्हणजे प्राणाहून निराळा असा परमात्माच घेतला पाहिजे; व असें घेतल्यानें ह्या ठिकाणीं जो आत्मज्ञानाच्या इच्छेनें केलेला प्रकरणाचा आरंभ तोही बरोबर जुळतो. आतां येथे ‘प्राणालाच आत्मा म्हटलें आहे’ असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण प्राणाला आत्मा असें खऱ्या रीतीनें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, आत्मज्ञानावांचून शोक दूर होत नाहीं असें श्वेताश्वतरोपनिषदावरून सिद्ध होतें व येथे तर नारदानें ‘माझा शोक दूर करा’ असें आरंभीच सांगितलें आहे; व शेवटींही ‘नारदाच्या शोकाचें कारण जें अज्ञान तें समत्कुमारानें दूर केलें’ असें सांगितलें आहे. तेव्हां येथे आत्मज्ञानाचाच उपदेश केला आहे असें म्हणावें लागतें. म्हणून ‘भूमा’ शब्दाचा ‘परमात्मा’ असाच अर्थ घेतला पाहिजे. शिवाय ‘प्राणच मुख्य आहे’ असें जर सनत्कुमाराच्या मनांत सांगावयाचें असतें तर त्यानें ‘प्राण हा आत्म्याच्या स्वाधीन आहे’ असा जो प्राणाला कमीपणा दिला आहे तो दिला नसता. आतां ‘भूमा म्हणजे प्राणच होय; परमात्म्याचें वर्णन प्रकरणाच्या शेवटीं केलें असेल’ असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण ‘तो भूमा आपल्याच ऐश्वर्यामध्ये राहतो’ अशा रीतीनें प्रकरण संपेपर्यंत भूम्याचेंच वर्णन चालूं आहे. शिवाय, परमात्मा हा सर्वांचें कारण असल्यामुळें त्याला ‘भूमा’ म्हणजे ‘मोठा’ असें चांगल्या रीतीनें म्हणतां येतें.

(सू. ९) शिवाय, ‘दुसरें कांहीं पाहत नाहीं’ इत्यादि गोष्टी भूम्याच्या संबंधानें ज्या सांगितल्या आहेत त्या सर्व परमात्म्याला जुळतात. आतां निद्रावस्थेमध्ये ‘पाहणें’ वगैरे व्यवहार होत नाहीत असें जें सांगितलें आहे त्याचें तात्पर्य आत्म्याचें प्रकरण चालूं असल्यामुळें ‘आत्म्याचा कशाशी संबंध नाही’ असें सांगण्याविषयीच आहे. प्राणाचा स्वभाव वर्णन करण्याविषयी नाही. तसेच निद्रावस्थेमध्ये जें ‘सुख’ सांगितलें आहे त्याचें देखील तात्पर्य ‘आत्मा हा सुखस्वरूपी आहे’ असें सांगण्याविषयीच आहे. कारण, खरें जें सुख तें आत्मस्वरूपामध्येच आहे असें बृहदारण्यकोपनिषदावरून व ह्या छांदोग्य उपनिषदावरून सिद्ध होतें. भूम्याला ‘अमृत’ असें जें म्हटलें आहे त्यावरून ‘भूमा’ म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण ‘अमृत’ शब्दाचा ‘अविनाशी’ असा अर्थ आहे. आतां खऱ्या रीतीनें अविनाशी असा परमात्माच आहे. प्राणाला ‘अविनाशी’ असें जें म्हटलें आहे तें केवळ सापेक्ष रीतीनें म्हटलें आहे; म्हणजे प्राणापेक्षांही लवकर नाश पावणाऱ्या ज्या वस्तू त्यांच्या मानानें प्राणाला ‘अविनाशी’ असें म्हटलें आहे, खऱ्या रीतीनें नव्हे. श्रुतीमध्येही परमात्म्याखेरीज सर्व वस्तू विनाशी आहेत असें सांगितलें आहे. तसेंच श्रुतीमध्ये सांगितलेलें ‘सत्यत्व’ वगैरे इतर धर्मही परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळतात; इतर ठिकाणीं जुळत नाहीत. तेव्हां यावरून ‘भूमा’ म्हणजे ‘परमात्माच’ होय असें सिद्ध झालें.]

भूमा संप्रसादादध्युपदेशात् ॥ ८ ॥

८ ‘भूमा’ हा (परमात्मा होय). कारण संप्रसादानंतर तो सांगितला आहे. (२)

अशी श्रुति आहे:—‘ भूम्याला जाणण्याची इच्छा करावी. मी भूम्याला जाणण्याची इच्छा करतो. ज्या ठिकाणी (मनुष्य) दुसरें कांहीं पहात नाही, दुसरें कांहीं ऐकत नाही, दुसरें कांहीं जाणित नाही तो ‘ भूमा ’ होय. आतां जेथे (तो मनुष्य) दुसरें कांहीं पाहतो, दुसरें कांहीं ऐकतो, दुसरें कांहीं जाणतो ते अल्प होय ’ (छां. ७।२३।२४) वगैरे. ह्या ठिकाणी भूमा म्हणजे प्राण होय, किंवा परमात्मा होय असा संशय येतो. संशयाचें कारण काय ? कारण असें आहे कीं ‘ भूमा ’ या शब्दाचा ‘ मोठेपणा ’ असा अर्थ आहे. कारण ‘ बहु ’ या शब्दापुढें जो ‘ इमन् ’ प्रत्यय आहे त्यांतील ‘ इ ’ चा लोप होतो व ‘ बहु ’ याचा ‘ भू ’ होतो ’ (पा. सू. ६।४।१५८). ह्या पाणिनीच्या सूत्रांत ‘ भूमा हा शब्द भाव-प्रत्ययान्त आहे ’ असें सांगितलें आहे. आतां मोठा कोण ? अशी विशेष आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां ‘ आशेषेक्षां प्राण मोठा ’ (छां. ७।१५।१) हें वाक्य जवळ असल्यामुळें प्राण हाच मोठा (भूमा) असावा असें वाटतें. तसेंच ‘ आपल्यासारख्या लोकांपासून मी असें ऐकिलें आहे कीं आत्मवेत्या मनुष्याचा शोक दूर होतो म्हणून हे भगवन् ! तो मी शोक करीत आहे; त्या मला आपण शोकाच्या पैल तोगला पोंचवावें ’ (छां. ७।१।३) अशा रीतीनें प्रकरणाचा आरंभ झाला असल्यामुळें ‘ भूमा म्हणजे परमात्मा असावा ’ असेंही वाटतें. आतां या दोहोंपैकीं येथें कोण घ्यावा व कोण टाकावा असा संशय येत आहे. मग आतां तुझे काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणें असें आहे कीं) भूमा म्हणजे प्राण होय. कशावरून ? (प्राणाच्या) पुढें (अधिक मोठ्या वस्तूबद्दल) प्रश्नोत्तरें असलेलीं आढळत नाहीत यावरून. ‘ हें भगवन् ! नांवापेक्षां मोठें कांहीं आहे काय ? ’ ‘ नांवापेक्षां वाणी मोठी आहे; ’ तसेंच, ‘ हे भगवन् ! वाणीपेक्षां मोठें कांहीं आहे काय ? ’ ‘ वाणीपेक्षां मन मोठें आहे ’ (छां. ७।२।१।२) अशा रीतीनें नांवाला आरंभ करून तो थेट प्राणापर्यंत एकाहून अधिक मोठ्या अशा दुसऱ्या वस्तूबद्दल प्रश्नोत्तरांची जशी मालिका सुरू असलेली दिसते तशी प्राणापुढें ‘ हे भगवन् ! प्राणापेक्षां कांहीं मोठें आहे काय ? प्राणापेक्षां अमुक मोठें आहे ’ अशी एकाहून अधिक मोठ्या अशा दुसऱ्या

१. ‘ भाव ’ या अर्थाचा प्रत्यय ज्या शब्दाच्या शेवटी असतो त्या शब्दाला ‘ भाव-प्रत्ययान्त ’ शब्द म्हणतात; जसा मनुष्यत्व हा शब्द. ‘ मनुष्यत्व ’ म्हणजे मनुष्याचा भाव म्हणजे मनुष्यपणा. तसेंच ‘ भूमा ’ या शब्दांतील ‘ इमन् ’ प्रत्ययाचा ‘ भाव ’ असा अर्थ असल्यामुळें ‘ भूमा ’ या शब्दाचा ‘ मोठेपणा ’ असा अर्थ होतो.

२. ‘ भूमा ’ या शब्दाचा ‘ मोठेपणा ’ असा अर्थ आहे. आतां मोठेपणा हा मोठ्या पदार्थालाच असतो. म्हणून ‘ मोठा पदार्थ ’ या अर्थीं येथें ‘ भूमा ’ या शब्दाचा उपयोग केला आहे व तो मोठा पदार्थ ‘ प्राण ’ असें मागें सांगितलें असल्यामुळें ‘ भूमा ’ या शब्दाचा ‘ प्राण ’ असा अर्थ सिद्ध होतो.

३. येथें नारद ‘ मला आत्मज्ञानाचा उपदेश करा ’ अशी सनत्कुमाराची प्रार्थना करीत आहे.

वस्तूबद्दल प्रश्नोत्तरं असलेली दिसत नाहीत. ' प्राण हा आशेषेक्षां मोठा आहे ' इत्यादि वाक्यांमध्ये सनत्कुमाराने नांवापासून तो थेट आशेषपर्यंत सर्वापेक्षां प्राण हाच मोठा आहे असें सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन करून, पुढें ' तूं अतिवादी आहेस ? ' (असें म्हटलें असतां) ' मी अतिवादी आहे असें त्यानें म्हणावें ', ' ती गोष्ट त्यानें नाकबूल करूं नये ' (छां. ७।१५।४) या वाक्यांत प्राणाला जाणणारा मनुष्य अतिवादी आहे असें त्यानें कबूल केलें आहे. नंतर ' परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय ' (छां. ७।१६।१) या वाक्यांत (मागे सांगितलेल्या) प्राण-व्रतरूप अतिवादित्वाचा परामर्श करून प्राणाचें प्रकरण न सोडतांच सत्य (भाषण) वगैरे पदार्थांच्या मालिकेच्या द्वारानें त्यानें भूम्याचें वर्णन केलें आहे; त्यावरून प्राण हाच भूमा असें (सनत्कुमार) मानतो असें समजतें. शंका:—' भूमा म्हणजे प्राण होय ' असा अर्थ केला असतां ' ज्या ठिकाणीं (मनुष्य) दुसरें कांहीं पहात नाही ' (छां० ७।२४।१) या वाक्यांत जें भूम्याचें लक्षण केलें आहे तें कसें जुळतें ? उत्तर:—सुषुप्त्यवस्थेमध्ये प्राणानें इंद्रियें ग्रासलीं असतां ' पाहणें ' वगैरे जे (इंद्रियांचे व्यवहार त्यांची निवृत्ति झालेली दिसते. त्यामुळें ' ज्या ठिकाणीं दुसरें कांहीं पहात नाही ' इत्यादि वाक्यांत जें भूम्याचें लक्षण सांगितलें आहे तें प्राणाला देखील संभवतें. ह्या-प्रमाणेंच ' तो ऐकत नाही, तो पहात नाही ' (प्र. ४।२) इत्यादि श्रुतीही सुषुप्त्यवस्थेमध्ये सर्व इंद्रियांचे व्यापार लय पावतात असें सांगून पुढें ' प्राणरूपी अग्नी हेच ह्या (शरीररूपी) नगरामध्ये जागे असतात ' (प्र. ४।३) ह्या वाक्यांत त्या (सुषुप्ति-) अवस्थेमध्येच पांच प्रकारचा प्राण जागा असतो असें सांगतात. त्यावरून ' सुषुप्त्यवस्थेमध्ये प्राणच प्रमुख असतो ' असें त्या दाखवितात. आतां, ' जो भूमा तें सुख होय ' (छां० ७।१३) ह्या श्रुतीत भूम्याला सुख असें जें म्हटलें आहे तेंही माझ्या विरुद्ध जात नाही. कारण, ' ज्या वेळीं हा देव (जीव) स्वप्न पहात नाही त्या वेळीं हें सुख ह्या शरीरामध्ये होतें. ' (प्र. ४।६) ह्या श्रुतीत सुषुप्त्यवस्थेमध्येच सुख होतें असें सांगितलें आहे. तसेंच ' जो भूमा तें अमृत होय ' (छां. ७।२४।१) हें वाक्य देखील प्राणाला विरुद्ध होत नाही. कारण, ' प्राण हा अमृत होय ' (कौ. ३।२) अशी श्रुति आहे. शंका:—

४. अतिवादी म्हणजे सर्वांहून जी मोठी वस्तु तिचें प्रतिपादन करणारा.

५. नांवापासून तो थेट आशेषपर्यंतच्या सर्व वस्तूंहून प्राण हा मोठा आहे असें बोलणें हेंच ' प्राणव्रत ' होय व हेंच सत्य होय; आणि जो या सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तोच खरा अतिवादी होय.

६. ' अतिवादी होण्याचें कारण सत्य वस्तूचें भाषण, सत्य भाषणाचें कारण ज्ञान, ज्ञानाचें कारण मनन, मननाचें कारण श्रद्धा, श्रद्धेचें कारण निष्ठा (गुरुसेवा वगैरे), निष्ठेचें कारण कृति म्हणजे मनाची एकाग्रता. कृतीचें कारण सुख, व भूमा हेंच सुख होय ' अशी मालिका उपनिषदामध्ये लाविली आहे.

शां. भा.....२८

‘ आत्मवेत्ता मनुष्य शोकाला तरून जातो ’ या वाक्यांत आत्मज्ञानाच्या इच्छेने केलेला जो या प्रकरणाचा आरंभ तो ‘ भूमा म्हणजे प्राण होय ’ असें मानणाऱ्याच्या मती कसा जुळतो ? उत्तर:—ह्या ठिकाणी प्राण हाच आत्मा विवक्षित आहे असें मी म्हणतो. कारण ‘ प्राणच बाप, प्राणच आई, प्राणच भाऊ, प्राणच बहीण, प्राणच गुरु, प्राणच ब्राह्मण ’ (छां. ७।१५।१) ह्या श्रुतींत ‘ प्राण हाच सर्वांचा आत्मा आहे ’ असें सांगितले आहे. (तसेंच) जसें तुंबामध्ये अरे खोंचलेले असतात, तसें ह्या प्राणामध्ये सर्व जग खोंचलेले आहे ’ (छां. ७।१५।१) या श्रुतीतही (प्राण सर्वांचे अधिष्ठान आहे असें) सांगितले आहे. तेव्हां सर्वात्मता, व तुंबे आणि अरे यांचा दृष्टांत, या दोन गोष्टींवरून भूमत्व म्हणजे मोठेपणा हा प्राणाला संभवतो. यावरून ‘ भूमा म्हणजे प्राण होय ’ असें सिद्ध होते. या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:—परमात्मा हाच ‘ भूमा ’ या शब्दाने घेण्याला योग्य आहे; प्राण नाही. कशावरून ? संप्रसादाच्या नंतर तो सांगितला आहे यावरून. सुषुप्त्यवस्थेला ‘ संप्रसाद ’ असें म्हणतात. कारण, (सं म्हणजे) चांगल्या रीतीने (प्रसाद म्हणजे) प्रसन्न होतो (जीवात्मा) ज्या अवस्थेमध्ये, अशी (संप्रसाद शब्दाची) व्युत्पत्ति आहे. शिवाय बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये स्वप्न व जागृति या दोन अवस्थांच्या बरोबरच (संप्रसाद अवस्थेचा) उल्लेख केला आहे. त्या संप्रसाद अवस्थेमध्ये प्राण जागृत असतो म्हणून या सूत्रामध्ये संप्रसाद शब्दाचा प्राण असा अर्थ इष्ट आहे. तेव्हां, ‘ प्राणानंतर भूम्याचा उपदेश केला आहे यावरून ’ असा सूत्राचा अर्थ होतो. आतां, जर भूमा म्हणजे प्राणच असेल तर ‘ प्राणच प्राणानंतर सांगितला आहे ’ असें म्हणणे विरुद्ध होईल. (मागील वाक्यामध्ये देखील) नांवाहून नांवच मोठे आहे असें नांवाच्या पुढे (नांवच) सांगितले नाही. तर ‘ नांवाहून वाणी मोठी आहे ’ (छां. ७।२।१) अशी नांवाहून निराळी वस्तु वाणी ही सांगितली आहे. तसेंच, वाणी वगैरेपासून देखील प्राणापर्यंत (मागील वाक्यांत सांगितलेल्या वस्तूनंतर त्या वस्तूहून) निराळी अशीच वस्तु पुढील वाक्यांत सांगितली आहे. तेव्हां, या गोष्टीला अनुसरून ‘ प्राणानंतर सांगितलेला भूमा हा प्राणाहून निराळाच आहे ’ असें मानणे रास्त आहे. शंका:—ह्या ठिकाणी ‘ हे भगवन् ? प्राणाहून कांहीं मोठे आहे काय ? ’ असा प्रश्न नाही; व ‘ प्राणाहून हे मोठे आहे ’ असें उत्तरही नाही. मग प्राणानंतर भूमा सांगितला आहे असें कसें म्हणतां ? शिवाय, ‘ जो सत्याच्या योगाने अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय ’ (छां. ७।१६।१) ह्या पुढील वाक्यांत प्राणासंबंधाने जें अतिवादित्व मागे सांगितले आहे त्याचाच परामर्श केला आहे असें दिसते. तेव्हां प्राणानंतर दुसरी कोणतीही वस्तु सांगितली नाही असें सिद्ध होते. उत्तर :—प्राणासंबंधाने जें अतिवादित्व मागे सांगितले आहे त्याचाच परामर्श ह्या वाक्यांत केला आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण, ‘ जो सत्याच्या योगाने अतिवाद करतो ’ असा यथे विशेष सांगितला आहे. शंका :—हा विशेष देखील प्राणासंबंधानेच सांगितला आहे असें म्हणतां येईल. कसें ? जरी ‘ जो खरे बोलतो असा हा अग्निहोत्री आहे ’ असें म्हटले असतां खऱ्या भाषणाने

हा अग्निहोत्री होत नाही, तर अग्नीत हवन केल्यानेच अग्निहोत्री होतो, ' खरें भाषण करणें ' हा त्या अग्निहोत्र्याचा फक्त एक विशेष गुण सांगितला आहे, तसेंच ' परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय ' असें म्हटलें असतां तो खऱ्या भाषणानें अतिवादी होत नाही, तर पूर्वी सांगितलेल्या प्राणाच्या ज्ञानानेंच (अतिवादी होतो). ' खरें भाषण करणें हा प्राण जाणण्याच्या फक्त एक विशेष गुण आहे ' असें सांगण्याचा येथें अभिप्राय आहे. (उत्तर:—) हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही असें आम्ही म्हणतो. कारण (तुझे म्हणणें कबूल केलें तर) श्रुतीचा (मुख्य) अर्थ टाकावा लागेल. ' जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तोच खरा अतिवादी होय ' या श्रुतीवरून 'खऱ्या वस्तूच्या भाषणानेंच मनुष्य अतिवादी होतो ' असें समजतें. ह्या ठिकाणी प्राणाच्या ज्ञानाचें नांव सुद्धां काढलेलें नाही. आतां, प्रकरणावरून प्राणाच्या ज्ञानाचा येथें संबंध आहे असें म्हणतां येईल; पण प्रकरणाचें ग्रहण केलें असतां श्रुतीचा त्याग केल्यासारखा होईल. शिवाय, ' मागील वाक्यांतल्या विषयांहून पुढील वाक्यांतला विषय वेगळा आहे ' असें दाखविणारा ' परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो ' या वाक्यांतील 'परंतु' हा शब्द तुझ्या मतीं लागणार नाही. तसेंच, ' परंतु खरी वस्तु जाणण्याची इच्छा करावी ' (छां. ७।१६) ह्या श्रुतीमध्येच जो (इच्छारूप) निराळा प्रयत्न सांगितला आहे ' तोही निराळाच विषय येथें विवक्षित आहे ' असें सुचवितो. तेव्हां जशी एकवेदी (ब्राह्मणाची) प्रशंसा चालली असतां ' परंतु जो चार वेदांचें अध्ययन करतो तो हा मोठा ब्राह्मण होय ' असें म्हटल्यानें एकवेदी ब्राह्मणापेक्षां निराळ्या अशा चतुर्वेदी ब्राह्मणाची प्रशंसा केली आहे असें समजतें त्याप्रमाणेंच हें समजावें. आतां ' प्रश्नोत्तररूपानेंच निराळ्या विषयाची सुरुवात केली जाते ' असा कांहीं नियम नाही. कारण, मागील विषयाशीं कोणत्याही तऱ्हेचा संबंध नसला म्हणजेच पुढें निराळा विषय सुरू होतो. (या भागांतील विषयांचा क्रम येणेंप्रमाणें:—) प्राणापर्यंतच्या वस्तूंचा उपदेश ऐकून स्वस्थ बसलेल्या नारदाला सनत्कुमार हा आपण होऊनच उपदेश करतो कीं, ' प्राणाचें ज्ञान हें विकाररूप व अनृत अशा वस्तूविषयींचें असल्यामुळें त्याच्या योगानें जो अतिवादी होतो तो खरा अतिवादी नव्हे, परंतु जो सत्याच्या योगानें अतिवाद करतो तोच खरा अतिवादी होय '. आतां या वाक्यांतील ' सत्य ' या शब्दाचा परब्रह्म असा अर्थ आहे. कारण, ब्रह्म हेंच सत्यस्वरूपी आहे. शिवाय, ' ब्रह्म हें सत्य आहे, ज्ञानरूपी आहे, अनंत आहे ' (तै. २।१) अशी दुसरीकडे श्रुतिही आहे. तशा रीतीचा उपदेश ऐकल्यानंतर ' हे भगवन् ! त्या मला सत्याच्या योगानें अतिवादी होतां येईल काय ' ? या वाक्यांत नारद निराळ्या विषयाचा प्रश्न विचारण्याला प्रवृत्त होतो. नंतर सनत्कुमार त्याला विज्ञान वगैरे साधनाच्या द्वारानें भूम्याचा उपदेश करतो. आतां येथें प्राणानंतर जी

सत्य वस्तु सांगण्याची प्रतिज्ञा केली आहे तीच ह्या ठिकाणी ' भूमा ' या शब्दाने सांगितली आहे असे समजते. तेव्हां प्राणानंतर भूम्याचा उपदेश केला आहे म्हणून भूमा म्हणजे प्राणाहून निराळा असा परमात्माच घेतला पाहिजे; आणि असे घेतल्याने आत्मज्ञानाच्या इच्छेने केलेला जो या प्रकरणाचा आरंभ तोही बरोबर जुळतो. आतां, ह्या ठिकाणी आत्मा या शब्दाने प्राणच विवक्षित आहे असे जें तूं म्हटलें आहेस तेंही बरोबर नाही. कारण प्राणाला मुख्य रीतीने आत्मा असे म्हणतां येत नाही. शिवाय, ' (मोक्षाप्रत) जाण्शाला दुसरा मार्ग नाही ' (श्वे. ६।१५) ह्या दुसरीकडच्या श्रुतीवरून परमात्म्याच्या ज्ञानाशिवाय इतर कोणत्याही साधनाने शोकाची निवृत्ति होत नाही. आणि येथे तर श्रुतीने ' त्या मला आपण शोकाच्या पैल तीराला पोंचवावे ' (छां. ७।१।३) असा उपक्रम करून ' ज्याचे सर्व दोष नष्ट झाले आहेत अशा त्या (नारदा-) ला भगवान् सनत्कुमाराने तमाचे पैल तीर दाखविले ' (छां. ७।२६।२) असा उपसंहार केला आहे. शोक वगैरेचें कारण जें अज्ञान त्यालाच ' तम ' असे म्हटलें आहे. शिवाय प्राणापर्यंतच जर येथे उपदेश केला असता, तर, ' प्राण हा दुसऱ्याच्या स्वाधीन आहे ' असे कधीही सांगितलें नसतें. परंतु ' आत्म्यापासूनच प्राण (उत्पन्न होतो) ' (छां. ७।२६।१) असे ब्राह्मण-वाक्य आहे. आतां ' प्रकरणाच्या शेवटी परमात्मा विवक्षित आहे असे म्हणतां येईल, परंतु या (अगोदरच्या) वाक्यांत भूमा म्हणजे प्राणच होय ' असे म्हणशील तर तसें नाही. कारण ' हे भगवन् ! तो भूमा कोठे राहतो ? तो आपल्याच ऐश्वर्यांत राहतो ' (छां. ७।२४।१) इत्यादि वाक्यांवरून ' हें प्रकरण संपेपर्यंत भूम्याचाच विषय सुरू आहे ' असे समजते. शिवाय, परमात्मा हा सर्वांचे कारण असल्यामुळे ' भूमत्व ' म्हणजे मोठेपणा हा त्यालाच चांगल्या रीतीने जुळतो. (८).

धर्मोपपत्तेश्च ॥ ९ ॥

९ धर्म जुळतात म्हणूनही (' भूमा ' हा परमात्मा होय). (२)

७. ' परंतु जो सत्याचे योगाने अतिवाद करतो तो हा खरा अतिवादी होय ' या वाक्यावरून जिच्या योगाने मनुष्य खरा अतिवादी होतो ती सत्य वस्तु कोणती हें सांगण्याची सनत्कुमाराने प्रतिज्ञा केली आहे असे सुचविले जाते.

८. राग, द्वेष वगैरे जे मनाचे विकार तेच ह्या ठिकाणी दोष होत.

९. प्राणाचे ज्ञान झाले तरी मनुष्य अज्ञानाच्या पैल तीराला पोंचत नाही हें प्रसिद्धच आहे. असे असून ज्याअर्थी येथे नारदाला अज्ञानाचा पैल तीर दाखविला असे म्हटलें आहे त्याअर्थी ' भूमा ' म्हणजे परमात्माच घेतला पाहिजे.

१०. प्राण हाच सर्वांपेक्षा मोठा आहे असा उपदेश.

शिवाय, श्रुतीमध्ये जे भूम्याला धर्म सांगितले आहेत ते परमात्म्याचे ठिकाणी जुळतात. ' ज्या ठिकाणी दुसरें कांहीं पहात नाही, दुसरें कांहीं ऐकत नाही, दुसरें कांहीं जाणीत नाही तो भूमा ' (छां. ७।२।४।१) ही श्रुति भूम्याचे ठिकाणी ' पाहणें ' वगैरे व्यवहारांचा अभाव आहे असें दाखविते; आणि हा ' पाहणें ' वगैरे व्यवहारांचा अभाव परमात्म्याचे ठिकाणी आहे असें दुसऱ्या श्रुतीवरून समजतें. उदा०:— ' ज्या वेळीं ह्या (ज्ञानी मनुष्या-) ला सर्व आत्मरूपच झालें तेव्हां (तो) कशानें कोणाला पाहील ? ' (बृ. ४।५।१५). आतां सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जो हा ' पाहणें ' वगैरे व्यवहारांचा अभाव सांगितला आहे तो देखील हें परमात्म्याचें प्रकरण चालूं असल्यामुळें परमात्म्याचेंच ' असंगत्व ' दाखवावें अशा अभिप्रायानें सांगितला आहे; ' प्राणाचा स्वभाव वर्णावा ' अशा अभिप्रायानें सांगितला नाही. तसेंच, जें त्या सुषुप्त्यवस्थेमध्ये सुख सांगितलें आहे तें देखील ' परमात्म्याचेंच सुखस्वरूप दाखवावें ' अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे. कारण श्रुति असे सांगते :— ' हा ह्याचा पराकाष्ठेचा आनंद होय. ह्याच आनंदाच्या एका अंशावर इतर प्राणी जगतात ' (बृ. ४।३।३२). प्रकृत ठिकाणी देखील ' जो भूमा तेंच सुख, अल्प (वस्तू-) मध्ये सुख नाही, भूमाच सुख होय ' (छां. ७।२।३।१) या वाक्यांत नश्वर अशा (प्रापंचिक) सुखाचें निराकरण करून ब्रह्म हेंच सुखरूपी भूमा आहे असें दाखविलें आहे. ' जो भूमा तें अमृत होय ' (छां. ७।२।४।१) ह्या श्रुतीमध्ये जें अमृतत्व वाणिलें आहे तें देखील ' येथें मूलकारण (ब्रह्म-) च विवाक्षित आहे ' असें सुचवितें. कारण विकाराचें अमृतत्व केवळ सापेक्ष आहे. शिवाय, ' ह्या (परमात्म्या-) हून दुसरें (सर्व) विनाशी आहे ' (बृ. ३।४।२) अशी दुसरीकडे श्रुतीही आहे. तसेंच, सत्यत्व, आपल्याच ऐश्वर्यांत राहणें, सर्वव्यापी आणि सर्वस्वरूपी असणें, हे जे धर्म श्रुतीमध्ये सांगितले आहेत ते परमात्म्याचे ठिकाणीच जुळतात; इतर ठिकाणी जुळत नाहीत. तेव्हां ' भूमा म्हणजे परमात्मा होय ' असें सिद्ध झालें. (९)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये दहा-पासून बारापर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. १०) बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये ' अक्षरा ' चें वर्णन केले आहे. तेथें ' अक्षर ' या शब्दानें ' वर्ण ' ध्यावा किंवा ' परमात्मा ' ध्यावा. कारण, ' अक्षर-समाप्नाय ' या शब्दामध्ये ' अक्षर ' याचा ' वर्ण ' असा अर्थ प्रसिद्ध आहे. ' अक्षर-समाप्नाय ' म्हणजे वर्णांचा समुदाय होय. तेव्हां प्रसिद्ध अर्थ सोडून देणें बरोबर

१. असंगत्व म्हणजे कोणत्याही वस्तूशीं संबंध नसणें.

२. उदा०—मृत्तिका ही विकाररूप आहे. आणि ही मृत्तिका घटाच्या मानानें अमृत आहे. कारण घटाचा नाश झाला तरी मृत्तिकेचा नाश होत नाही. म्हणून मृत्तिकेचें अमृतत्व केवळ सापेक्ष आहे. तसेंच प्राण हा विकार असल्यामुळें त्याचें अमृतत्व देखील केवळ सापेक्षच आहे. निरपेक्ष अमृतत्व हें परमात्म्यावांचून दुसऱ्या कोणालाही नाही.

नाही. आतां, अक्षराला आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचा आधार 'असें जें म्हटलें आहे तेंही वर्णाला जुळतें. कारण, 'ओम्' ह्या वर्णाची उपासना करावी, तो सर्व-स्वरूपी आहे असें छांदोग्य उपनिषदामध्ये सांगितलें आहे. यावर सिद्धांत्याचे म्हणणे असें आहे कीं 'अक्षर' या शब्दानें 'परमात्मा' च घेतला पाहिजे. कारण, 'त्या अक्षरानें आकाशापर्यंत सर्व वस्तू धारण केल्या आहेत' असें सांगितलें आहे; आणि ही गोष्ट तर परमात्म्यावांचून इतराला मुळीच संभवत नाही. आतां जरी 'ओम्' हा वर्ण सर्व-स्वरूपी आहे असें छांदोग्यांत सांगितलें आहे, तरी त्यावरून 'ओम्' हा वर्ण खऱ्या रीतीनें सर्व-स्वरूपी आहे असें समजू नये. कारण खरा सर्व-स्वरूपी फक्त परमात्माच आहे.' त्या सर्व-स्वरूपी परमात्म्याची 'ओम्' या वर्णावर भावना करावी असें छांदोग्य-श्रुतीचे तात्पर्य आहे. आतां 'अक्षर' या शब्दाचा 'परमात्मा' असा अर्थ कसा घेतां येतो असें मात्र म्हणूं नये. कारण 'न क्षरति' अशी 'अक्षर' या शब्दाची एक व्युत्पत्ति आहे, त्यावरून 'नाश न पावणारा' असा अर्थ होतो; व 'अश्नुते' अशी अक्षर शब्दाची दुसरी व्युत्पत्ति आहे, त्यावरून 'सर्व व्याप्त करणारा' असा अर्थ होतो. परमात्मा हा नाश न पावणाराही आहे व सर्व व्याप्त करणाराही आहे. तेव्हां 'अक्षर' या शब्दाचा परमात्मा असा अर्थ होण्यास कांहीं हरकत नाही.

(सू. ११) शंका :—'परमात्मा हा सर्व वस्तूंचें कारण आहे' एवढ्यावरूनच जर 'परमात्म्यानें आकाशापर्यंत सर्व वस्तू धारण केल्या आहेत' असें म्हणत असाल तर सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें प्रधान सर्वांचें कारण आहे, तेव्हां त्या प्रधानानेंही आकाशापर्यंत सर्व वस्तू धारण केल्या आहेत, म्हणून प्रधानही 'अक्षर' या शब्दाचा अर्थ घेतां येईल. उत्तर:—'परमात्मा हा सर्वांचें नियमन करतो' असें श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळे परमात्म्यानें सर्व वस्तू धारण केल्या आहेत असें आम्ही म्हणत आहों. आतां 'सर्वांचें नियमन करणे' हें अचेतन प्रधानाच्या हातून कधीही होणार नाही. कारण, 'मृत्तिका वगैरे अचेतन वस्तू घटादिकांचें नियमन करतात' असें म्हणणे संभवत नाही.

(सू. १२) शिवाय, 'अक्षर' म्हणजे परमात्म्यापेक्षां निराळी वस्तू नाही असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होते. कारण, श्रुतीमध्ये 'हे अक्षर दुसऱ्यानें कोणी पाहिलें नसून स्वतः मात्र सर्वाला पाहणारें आहे' असें म्हटलें आहे. आतां, प्रधान जरी दुसऱ्यानें कोणी पाहिलें नाही, तरी प्रधान स्वतः दुसऱ्याला पाहत नाही; कारण तें अचेतन आहे. तेव्हां 'अक्षर' या शब्दानें 'प्रधान' घेतां येत नाही. तसेच 'अक्षर' या शब्दानें जीवात्मा- ही घेतां येत नाही. कारण, 'ह्या अक्षराहून दुसरा कोणी पाहणारा किंवा ऐकणारा नाही' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. जर 'अक्षर' या शब्दानें 'जीवात्मा' घेतला तर त्याहून परमात्मा हा पाहणारा निराळा असल्यामुळे ही श्रुति बरोबर लागणार नाही. तसेंच, 'अक्षराला डोळे, कान वगैरे कांहीं नाही' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे; म्हणूनही 'अक्षर' या शब्दानें 'जीवात्मा' घेतां येत नाही. कारण, जीवात्मा हा शरीराचा अभिमानी असल्यानें त्याला डोळे, कान वगैरे सर्व आहे. तेव्हां 'अक्षर' म्हणजे 'परमात्मा' च होय असें सिद्ध झालें.]

अक्षरमम्बरान्तधृतेः ॥ १० ॥

१० अक्षर म्हणजे (परमात्मा होय); कारण तें आकाशापर्यंत (सर्व वस्तू -) चें धारण करते. (३)

श्रुति अशी आहे :—‘ कशामध्ये आकाश ओतप्रोत भरलें आहे ? ’ तो म्हणाला—हे गार्गी ! ब्राह्मण ज्याला अक्षर असें म्हणतात तें मोठें नाहीं, लहान नाहीं, इत्यादि ’ (बृ. ३।८।७-८). आतां, ह्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं अक्षर या शब्दानें वर्ण ध्यावा किंवा परमात्मा ध्यावा. (पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं) अक्षर या शब्दानें वर्णच ध्यावा. कारण अक्षर-समाप्नाय ’ इत्यादि ठिकाणीं अक्षर हा शब्द वर्ण या अर्थी प्रसिद्ध आहे; व प्रसिद्ध गोष्टीचें उल्लंघन करणें बरोबर नाहीं. शिवाय, ‘ हें सर्व (जग) ओंकारच आहे ’ (छां. २।२३।४) इत्यादि दुसरीकडच्या श्रुतीमध्ये वर्ण देखील ‘ उपास्य ’ आहे म्हणून तो सर्वांचा आत्मा आहे असें निश्चित केले आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—अक्षर या शब्दाचा अर्थ परमात्माच होय. कशावरून ? आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें तें धारण करतें यावरून, (म्हणजे) तें अक्षर पृथिवी-पासून आकाशापर्यंत सर्व कार्यांचें धारण करतें यावरून. ‘ तीन कालांनीं भिन्न झालेला जो पृथिव्यादि सर्व विकारांचा समुदाय तो आकाशांत राहतो ’ असें ‘ आकाशामध्येच तो ओतप्रोत भरला आहे ’ (बृ. ३।८।७) ह्या वाक्यांत सांगून पुढें ‘ आकाश कशामध्ये ओतप्रोत भरलें आहे ? ’ या प्रश्नाच्या द्वारानें हें अक्षर सांगण्याचा श्रुतीनें उपक्रम केला आहे, व ‘ हे गार्गी ! ह्या अक्षरामध्येच खरोखर आकाश ओतप्रोत भरलें आहे ’ (बृ. ३।८।११) या वाक्यांत उपसंहारही त्याच केला आहे. आतां, ‘ आकाशापर्यंत सर्व वस्तू धारण करणें ’ हा धर्म परमात्म्यावांचून इतर ठिकाणीं संभवत नाहीं. ‘ हें सर्व (जग) ओंकारच आहे ’ असें जें म्हटलें आहे तें देखील ओंकार हा ब्रह्माच्या प्राप्तीचें सार्धन असल्यामुळे त्याचा मोठेपणा दाखविण्याकरितां म्हटलें आहे असें जाणावें. तेव्हां ‘ जें नाश पावत नाहीं ’ तें ‘ अक्षर ’ म्हणजे ‘ नित्य, ’ किंवा ‘ जें सर्वांना

१. जनक राजाच्या घरी यज्ञाकरितां सर्व ऋषी जमले असतां त्यामध्ये गार्गीनें याज्ञवल्क्याला हा प्रश्न केला आहे. ‘ ओतप्रोत ’ म्हणजे उभें आडवें वगैरे सर्व तऱ्हेनें.

२. याज्ञवल्क्य.

३. अक्षरांचा म्हणजे वर्णांचा समाप्नाय म्हणजे समुदाय. पाणिनीला शंकरापासून प्राप्त झालेली जीं ‘ अ इ उ ण्, ऋ लृ क् ’ इत्यादि चौदा सूत्रें त्यांना ‘ अक्षर-समाप्नाय ’ असें म्हणतात, कारण, ह्या सूत्रांमध्ये फक्त वर्णच सांगितले आहेत. ह्या सूत्रांच्या आधारानेंच पाणिनीनें व्याकरण रचिलें आहे.

४. ओंकार हें ब्रह्माचें चिन्ह आहे, म्हणून तें उपास्य आहे; आणि या उपास्य ओंकाररूपी चिन्हावर ब्रह्माच्या सर्वात्मकत्वाचा आरोप केला आहे.

५. ज्याला आत्मज्ञानाचा अधिकार प्राप्त झाला नाहीं त्यानें आरंभीं ‘ ओम् ’ या वर्णाची उपासना करावी, व तो ‘ ओम् ’ हा वर्ण सर्वात्मरूपी आहे अशी भावना करावी, नंतर त्याला आत्मज्ञान होतें असा क्रम छांदोग्य उपनिषदामध्ये सांगितला आहे.

व्याप्त करतें ' तें ' अक्षर ' म्हणजे ' सर्वव्यापी ' या (अक्षर शब्दाच्या दोन अर्था-) वरून ' अक्षर ' या शब्दानें परब्रह्मच घेतलें पाहिजे. (१०)

पूर्वपक्ष्याची शंका :—आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें धारण करणें ही गोष्ट ' कायें कारणाच्या स्वाधीन असतात ' या अभिप्रायानेंच ब्रह्माचे ठिकाणीं संभवते असें मानीत असाल तर (जगाचें) कारण प्रधान आहे असें म्हणणाऱ्याच्या मतींही ती गोष्ट त्या अभिप्रायानें संभवते, मग ' तें आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें धारण करतें ' या गोष्टीवरून ' अक्षर म्हणजे ब्रह्मच होय ' असें कशावरून म्हणतां ? यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

सा च प्रशासनात् ॥ ११ ॥

११ तें (धारण) तर आज्ञा (सांगितली असल्या -) वरून (पर-
मात्म्याचेंच कर्म होय). (३)

आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें धारण करणें हें तर परमेश्वराचेंच कर्म होय. कशा-
वरून ? आज्ञा (सांगितली असल्या—) वरून, ' हे गागी ! ह्या अक्षराच्या आज्ञेवरूनच सूर्य आणि चंद्र आपआपलीं कामें करतात ' (बृ. ३।८।९) इत्यादि श्रुतीमध्ये आज्ञा सांगितली आहे. आतां आज्ञा हें तर परमेश्वराचेंच कर्म होय. अचेतनाव्या (प्रधानाच्या) ठिकाणीं आज्ञा (हें कर्म) संभवत नाही. कारण, ' घटादिकांचीं जीं मृत्तिका वगैरे अचेतन कारणें तीं घटादि कार्यांना आज्ञा करतात ' असें दिसून येत नाही. (११)

अन्यभावव्यावृत्तेश्च ॥ १२ ॥

१२ अन्यभावव्यावृत्ति केली आहे; म्हणूनही (अक्षर म्हणजे पर-
मात्मा होय). (३)

' अन्यभावव्यावृत्ति केली आहे ' या कारणास्तवही 'अक्षर' या शब्दानें ब्रह्मच घेतलें पाहिजे, व आकाशापर्यंत सर्व धारण करणें हें त्या (ब्रह्मा-) चेंच कर्म होय, दुसरें कोणाचेंही नव्हे असें मानलें पाहिजे. आतां, अन्यभावव्यावृत्ति म्हणजे काय ? (उत्तर :—) अन्याचा जो भाव तो अन्यभाव; त्यापासून जी व्यावृत्ति ती अन्य-भावव्यावृत्ति होय. याचा अर्थ असा :—ब्रह्माहून अन्य (म्हणजे भिन्न) अशी जी

६. अक्षर शब्द दोन धातूंपासून झाला आहे. १ ' क्षर् ' नाश पावणें. २ अश् ' व्याप्त करणें.

१. ह्या शब्दाच्या अर्थाबद्दल खालील टीप २ पहा.

२. ' अन्यभाव ' म्हणजे निराळेपणा; अर्थात् परमात्म्याहून. त्या निराळेपणापासून व्यावृत्ति म्हणजे भिन्न स्थिति, अर्थात् अक्षराची. तेव्हां परमात्म्याहून जो (इतर वस्तूंचा) निराळेपणा त्यापासून अक्षर भिन्न आहे म्हणजे परमात्मा आणि अक्षर एकच आहे असा फलितार्थ होतो.

जी वस्तु अक्षर या शब्दानें घेतां येईल त्या त्या वस्तूच्या भावापासून (म्हणजे स्वरूपापासून) आकाशापर्यंत सर्व वस्तूंचें धारण करणाऱ्या ह्या अक्षराची पुढील श्रुतीनें व्यावृत्ति केली आहे: ' हे गागी ! कोणी पाहिलेले नसून स्वतः पाहणारे, ऐकिलेले नसून ऐकणारे, मनन केलेले नसून मनन करणारे, जाणलेले नसून जाणणारे असें तें हें अक्षर होय ' (बृ. ३।८।११). आतां, या श्रुतींत जे ' पाहिलेले नसणे ' वगैरे निर्देश केले आहेत ते जरी प्रधानाला संभवतात, तरी ' पाहणारे ' वगैरे निर्देश त्याला संभवत नाहीत; कारण तें अचेतन आहे. तसेंच ' या (अक्षरा-) हून दुसरें कोणी पाहणारे नाही, दुसरें कोणी ऐकणारे नाही, दुसरें कोणी मनन करणारे नाही, दुसरें कोणी जाणणारे नाही ' (बृ. ३।८।११) ह्या वाक्यांत ' भिन्न भिन्न आत्मे आहेत ' या गोष्टीचा निषेध केला आहे, म्हणून उपाधीनें युक्त जो जीवात्मा तो देखील अक्षर या शब्दाचा अर्थ नव्हे. शिवाय, ' ह्या (अक्षरा-) ला डोळे नाहीत, कान नाहीत, वाणी नाही, मन नाही ' (बृ. ३।८।८) ह्या वाक्यांत ' अक्षर उपाधीनें युक्त आहे ' या गोष्टीचा निषेध केला आहे. आणि जीवात्मा हा तर निरुपाधिक मुळीच नाही. तेव्हां अक्षर म्हणजे परब्रह्मच होय असें निश्चित झालें. (१२)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें तेरावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—(सू० १३) प्रश्नोपनिषदामध्यें ' ओम् ' या अक्षराच्या द्वारानें परपुरुषाचें ध्यान करावें असें सांगितलें आहे. त्या ठिकाणीं ' परपुरुष ' शब्दानें ' परब्रह्म ' ध्यावें किंवा ' अपरब्रह्म ' म्हणजे ' ब्रह्मदेव ' ध्यावा असा संशय येतो. कारण ' ह्या ओंकाररूप साधनानें परब्रह्म किंवा अपरब्रह्म या दोघांपैकीं कोणत्या तरी एकाप्रत प्राप्त होतो ' असे मागील वाक्यांत सांगितलें आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें ' परपुरुष ' शब्दानें ' ब्रह्मदेव ' च घेतला पाहिजे. कारण ' परपुरुषाचें ध्यान करणाऱ्याला ब्रह्मलोक प्राप्त होतो ' असें सांगितलें आहे. जर ' परपुरुष ' शब्दानें ' परब्रह्म ' घेतलें तर तें सर्व-व्यापी असल्यामुळें त्याचें ध्यान करणाऱ्याला ' ब्रह्मलोक ' हें लहानसें फल मिळतें असें म्हणणें बरोबर नाही. आतां ' परपुरुष ' शब्दानें ' ब्रह्मदेव ' घेतला तर त्याला ' पर ' असें कसें म्हटलें असा दोष द्याल तर तो दोष माझेवर येत नाही. कारण, ब्रह्मदेव हा सूत्रात्मा म्हणजे वायुरूपी (सर्वांचा प्राण) असल्यामुळें देहापेक्षां तो पर आहेच; तेव्हां त्याला पर म्हणण्यास हरकत नाही. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' परपुरुष ' शब्दानें ' परब्रह्म- ' च घेतलें पाहिजे. कारण, ' त्या परपुरुषाला तो उपासक पाहतो ' अशी पुढें श्रुति आहे. आतां, ज्या वस्तूचें ध्यान करावयाचें ती वस्तु अस्तित्वांत नसली तरी चालते. कारण मनानें कल्पिलेल्या वस्तूचें देखील ध्यान करतां येतें. पण जी वस्तु पहावयाची ती अस्तित्वांत असलीच पाहिजे. जी कल्पित वस्तु ती खऱ्या रीतीनें पाहतां येत नाही. वास्तविक दोरी असून तेथें जरी सर्प पाहिला तरी तें सर्पाला पाहणें खरें नव्हे. तेव्हां येथें ज्या अर्थी ' (उपासक) परपुरुषाला पाहतो ' असें म्हटलें आहे; त्या अर्थी ' परपुरुष ' शब्दानें पर-ब्रह्मरूपी खरी वस्तूच घेतली पाहिजे. ब्रह्मदेव हा उपाधीच्या योगानें कल्पित असल्यामुळें त्याला पाहणें खरें नव्हे. शंका :— ' परपुरुषाचें ध्यान करावें ' असें पूर्वी ध्यान-वाक्या-

मध्ये सांगितलें आहे; व पुढें ' पर जो जीवघन त्याहून पर अशा पुरुषाला उपासक पाहतो ' असें ईक्षण-वाक्यामध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां असा फरक असतां दोन्ही ठिकाणचा पुरुष एकच आहे असें कसें म्हणावें ? उत्तर :—पर आणि पुरुष हे शब्द दोन्ही ठिकाणीं सारखेच आहेत म्हणून दोन्ही ठिकाणचा पुरुष एकच होय. आतां, जरी ईक्षण-वाक्यामध्ये जीवाला ' पर ' असें म्हटलें आहे, तरी त्या ' पर ' या शब्दावरून जीवघन हा ध्यान-वाक्यांतील परपुरुष आहे असें मात्र समजू नये. जीवघन म्हणजे जीवरूपी मूर्ति होय. आतां तो जीव, विषय इंद्रिये वगैरेंहून पर असल्यामुळें त्याला येथें ' पर ' असें म्हटलें आहे. येथें कांहीं लोक असें म्हणतात कीं, ' जीवघन ' म्हणजे ' ब्रह्मलोक ' होय. कारण मागच्या वाक्यांत ब्रह्म-लोकाचा निर्देश केलेला आहे; व ' जीवांचा घन म्हणजे समुदाय ज्या ठिकाणीं आहे ' अशा अर्थानें ब्रह्मलोकाला ' जीवघन ' म्हणतां येतें. कारण, ब्रह्मलोकामध्ये असणारा जो ब्रह्मदेव तो जीवसमुदायरूपी आहे; आणि तो ब्रह्मलोक इतर लोकांपेक्षां पर असल्यामुळें त्याला ' पर ' असें म्हणतां येतें. तेव्हां जीवघन म्हणजे जीव किंवा ब्रह्मलोक होय. त्याहून पर जो परमात्मा ' परपुरुष ' या शब्दानें ईक्षण-वाक्यामध्ये सांगितला आहे तोच ध्यान-वाक्यामध्ये सांगितला आहे असे सिद्ध होतें. शिवाय पुरुषाला ' पर ' असें विशेषण दिलें आहे, आणि परपुरुष तर परमात्माच होय असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. शिवाय, पूर्वी परब्रह्म आणि अपरब्रह्म असे दोन प्रकार सांगून पुढें ' परपुरुषाचें ध्यान करावें ' असें सांगितलें आहे. त्यावरून परपुरुष म्हणजे परब्रह्मच होय. शिवाय, ' जसा सर्प कात टाकतो तसा पर-पुरुषाचें ध्यान करणारा मनुष्य सर्व पातकें टाकून देतो ' असें सांगितलें आहे. जर ' परपुरुष ' शब्दानें परमात्म्याहून निराळा पदार्थ घेतला तर त्याचें ध्यान केल्यानें सर्व पातकें नष्ट होणार नाहीत. आतां परब्रह्माचें ध्यान करणाऱ्याला ब्रह्मलोकरूप लहानसें फल सांगितलेलें जुळत नाही असें जें तूं म्हटलेस; त्याचें उत्तर असें कीं परब्रह्माचें ध्यान करणाऱ्याला आरंभीं ब्रह्मलोक प्राप्त होतो व पुढें क्रमाक्रमानें त्याला तत्त्वज्ञान होऊन तो मुक्त होतो असा येथें श्रुतीचा अभिप्राय आहे. तेव्हां यावरून ' परपुरुष ' म्हणजे ' परब्रह्म ' च होय असें सिद्ध झालें.]

ईक्षतिकर्मव्यपदेशात्सः ॥ १३ ॥

१३ ईक्षण (क्रिये-) चें कर्म या रूपानें (परम पुरुषाचा) निर्देश केला असल्यामुळें तो (परम पुरुष परमात्मा होय). (४)

'हे सत्यकामा ! जो ओंकार आहे तेंच हें परें आणि अपरें असें ब्रह्म होय, म्हणून ज्ञानी मनुष्य ह्या (ओंकाररूप) साधनानें त्या दोहोंपैकीं एकाप्रत प्राप्त हांता ' '

१. पिप्पलाद नामक आचार्य सत्यकामाला उपदेश करतात.

२. निर्गुण.

३. सगुण.

४. जसें देवळामध्ये देवाचें चिन्ह म्हणून देवाची मूर्ति ठेवितात आणि त्या मूर्तीची उपासना केली असतां देव संतुष्ट होतो तसें ओम् हें अक्षर परब्रह्माचें आणि अपर ब्रह्माचें चिन्ह आहे, तेव्हां ओम् या अक्षराची जप-रूपानें उपासना केली असतां पर ब्रह्माची किंवा अपर ब्रह्माची प्राप्ति होते.

(प्र. ५।२) असा उपक्रम करून पुढे श्रुतीमध्ये असे म्हटले आहे:—‘जो पुन्हां त्रिमात्र अशा या ओम् अक्षरानेच ह्या पुरुषाचे ध्यान करील ’ (प्र. ५।५). ह्या वाक्यामध्ये ध्यानाचा विषय म्हणून जी वस्तु सांगितली आहे ती कोण परब्रह्म आहे किंवा अपरब्रह्म आहे असा येथे संशय येतो. कारण, ‘ ह्या ओंकाररूप साधनाने (परब्रह्म किंवा अपरब्रह्म) ह्या दोहोंपैकी एकाप्रत प्राप्त होतो ’ या (पाहिल्या) वाक्यावरून ‘ दोन्ही प्रकृत आहेत ’ असे समजते. आतां पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की अपरब्रह्म हे येथे (ध्यानाचा विषय म्हणून) सांगितले आहे. कशावरून ? अशावरून की ‘ तो (उपासक) सूर्यरूपी तेजामध्ये प्रविष्ट होतो, तो सामाच्या योगाने ब्रह्मलोकाप्रत नेला जातो ’ (प्र. ५।५) या वाक्यांत ते (अपरब्रह्म) जाणणाऱ्याला (ब्रह्मलोकरूप) देशाने मर्यादित झालेले फळ मिळते असे सांगितले आहे. परब्रह्म हे सर्वव्यापी असल्यामुळे ते जाणणाऱ्याला देशाने मर्यादित झालेले फळ मिळते हे म्हणणे बरोबर नाही. शंका:— अपरब्रह्म घेतले असतां पुरुषाला ‘ पर ’ असे जे विशेषण (प्र. ५।५ या वाक्यांत) दिले आहे ते जुळत नाही. (उत्तर:—) हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण अपरब्रह्माला (देखील) स्थूल शरीरापेक्षां पर असे म्हणतां येते^५. या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:—परब्रह्मच या ठिकाणी ध्यानाचा विषय म्हणून सांगितले आहे. कशावरून ? ईक्षण (-क्रिये) चे कर्म या रूपाने निर्देश केला आहे यावरून. ईक्षण—क्रिया म्हणजे पाहण्याची क्रिया. त्या पाहण्याच्या क्रियेचा जो विषय तो ईक्षण क्रियेचे कर्म होय. ईक्षणक्रियेचे कर्म या रूपानेच ध्येय पुरुषाचा पुढील वाक्यशेषामध्ये निर्देश केला आहे:—‘ हा जो पर जीवधन त्याहून पर आणि पुरिर्शय अशा पुरुषाला तो (उपासक) पाहतो ’ (प्र. ५।५) आतां अस्तित्वांत नसलेली वस्तु देखील ध्यानक्रियेचे कर्म होते; कारण मनांत कल्पिलेला पदार्थही ध्यानक्रियेचे कर्म होतो. पण ‘ अस्तित्वांत असलेली वस्तूच पाहणे या क्रियेचे कर्म असते ’ असे लोकामध्ये दृष्टोत्पत्तीस येते. यावरून खऱ्या ज्ञानाचा विषय जो परमात्मा तोच येथे ईक्षण या क्रियेचे कर्म या रूपाने सांगितला आहे असे समजते. तोच परमात्मा ह्या (म्हणजे पहिल्या वाक्या—) मध्ये ध्यान करण्यास योग्य अशा रूपाने सांगितला आहे असे त्या वाक्यांत असलेल्या पर आणि पुरुष या दोन शब्दांवरून ओळखतां येते. शंका:—पर असा पुरुष ध्यानक्रियेचा विषय म्हणून सांगितला आहे; आणि पराहून पर असा पुरुष ईक्षणक्रियेचा विषय म्हणून सांगितला आहे; तेव्हां भलताच पुरुष भलती कडे आहे असे कसे ओळखतां येईल ? उत्तर:—पर आणि पुरुष हे दोन शब्द तर दोन्ही

५. अकार, उकार, आणि मकार अशा या ओम् अक्षराच्या तीन मात्रा आहेत.

६. अपरब्रह्म म्हणजे हिरण्यगर्भ होय. हिरण्यगर्भ हा प्राणिमात्रांच्या बुद्धीचा समुदाय आहे. आतां सर्व शारीरिक व्यवहार बुद्धीच्या अधीन असल्यामुळे बुद्धि ही शरीरापेक्षां पर (श्रेष्ठ) आहे असे म्हणतां येते.

७. जीवरूप मूर्ति.

८. पुरि म्हणजे (शरीररूपी) नगरामध्ये शय म्हणजे राहणारा.

ठिकाणीं सारखेच आहेत. आतां ' ध्यान करण्यास योग्य असा जो परपुरुष पहिल्या वाक्यांत प्रकृत आहे त्याचाच दुसऱ्या वाक्यामध्ये जीवघन शब्दानें परामर्श केला आहे ' असें मुळीच मानतां येत नाही, त्यामुळे त्या पराहून पर असा जो पाहण्यास योग्य पुरुष दुसऱ्या वाक्यामध्ये सांगितला आहे तो (पहिल्या वाक्यांतील पर अशा पुरुषाहून) निराळा होऊं शकत नाही. शंका:—तर मग जीवघन म्हणून कोणाला म्हटलें आहे ? उत्तर:—जीवरूपी जो घन तो जीवघन होय. घन म्हणजे मूर्ति. मिठाच्या खड्याप्रमाणें परमात्म्याचा उपाधीनें फोडून काढलेला जो जीवरूपी खडा, आणि जो, विषय इंद्रियें वगैरें-हून पर, तो या ठिकाणीं जीवघन होय. येथें दुसऱ्या लोकांचें म्हणणें असें आहे कीं ' तो सामान्या योगानें ब्रह्मलोकाप्रत नेला जातो ' ह्या मागील जवळच्या वाक्यामध्ये ज्याचा निर्देश केला आहे, आणि जो इतर लोकांपेक्षां पर (म्हणून सांगितला) आहे (प्र. ५।७) त्या ब्रह्मलोकाला ह्या ठिकाणीं ' जीवघन ' असें म्हटलें आहे. कारण, ब्रह्मलोकामध्ये राहणारा आणि सर्वेन्द्रियस्वरूपी असा जो ब्रह्मदेव त्याच्या मध्ये इंद्रियांसहित सर्व जीवसमुदायाचा समावेश होत असल्यामुळे ब्रह्मलोकाला ' जीवघन ' असें म्हणतां येतें. त्या जीवघनाहून पर जो ईक्षण या क्रियेचें कर्म म्हणून सांगितलेला परमात्मा तोच ध्यानक्रियेचें कर्म आहे असें समजतें. शिवाय, पुरुषाला 'पर' असें दिलेलें विशेषण परमात्मा घेतला तरच जुळतें. कारण, पर-पुरुष हें नांव फक्त एका परमात्म्यालाच देतां येतें. कारण त्याहून पर असें दुसरें कांहीं नाही असें ' पुरुषाहून पर असें दुसरें कांहीं नाही, तोच शेवट होय, तीच उत्तम गति होय ' (का. ३।११) या दुसरीकडच्या श्रुतींत सांगितलें आहे. शिवाय ' जो ओंकार आहे तें हें पर आणि अपर ब्रह्म होय ' या वाक्यांत ब्रह्माचे दोन प्रकार दाखवून नंतर ' ओंकाराच्या योगानें पर पुरुषाचें ध्यान करावें ' असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे त्यावरून ' पर पुरुष म्हणजे परब्रह्मच होय ' असें समजतें. शिवाय, ' जसा साप त्वचेपासून मुक्त होतो तसाच तो (परपुरुषाला जाणणारा) पातकापासून मुक्त होतो ' (प्र. ५।५) या वाक्यांत ' पातकापासून मुक्त होणें ' हें जें फल सांगितलें आहे त्यावरून (देखील) येथें परमात्माच ध्यान करण्यास योग्य आहे असें समजतें. आतां, ' देशानें मर्यादित झालेलें फल परमात्म्याचें ध्यान करणाऱ्याला जुळत नाही ' असें जें तूं म्हटलें आहेस त्यावर आमचें उत्तर: - त्रिमात्र अशा ओंकाराच्या साधनानें परमात्म्याचें ध्यान करणाऱ्याला (आरंभी) ब्रह्मलोक-प्राप्ति हें फल मिळतें व पुढें क्रमानें त्याला तत्त्वसाक्षात्कार होतो अशा रीतीनें त्याला क्रमानें मुक्ति मिळते असें येथें सांगण्याचा अभिप्राय आहे असें समजावें. तेव्हां आमचेवर कांहीं दोष येत नाही. (१३)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चौदाव्या सूत्रापासून अठराव्या सूत्रापर्यंत पांच सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू. १४) छांदोग्य उपनिषदा-मध्ये ब्रह्मपुरांतील म्हणजे (शरीरांतील) हृदयरूपी सूक्ष्म कमलांच्या आंत असणाऱ्या दहराकाशाचें वर्णन केलें आहे. त्या ठिकाणीं ' दहराकाश ' शब्दानें ' भूताकाश ' ध्यावें किंवा

‘ जीवात्मा ’ ध्यावा किंवा ‘ परमात्मा ’ ध्यावा असा संशय येतो. कारण, ‘ भूताकाश ’ आणि ‘ परमात्मा ’ या दोन्ही अर्थी ‘ आकाश ’ या शब्दाचा प्रयोग आढळतो. तसेच, ‘ ब्रह्मपुरांतील ’ असे श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे आतां ब्रह्माचें जें पुर तें ब्रह्मपुर म्हणजे शरीर होय. पण ‘ ब्रह्म ’ या शब्दाचा ‘ जीव ’ हा अर्थ ध्यावयाचा, किंवा ‘ परमात्मा ’ हा अर्थ ध्यावयाचा हा निश्चय होत नसल्यामुळें जीवात्मा किंवा परमात्मा या दोघांपैकी कोणाला ‘ दहराकाश ’ म्हणावें असा संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ आकाश ’ या शब्दानें भूताकाश ध्यावें. कारण, ‘ आकाश ’ या शब्दाचा ‘ भूताकाश ’ हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. आतां, त्या आकाशाला दहर म्हणजे सूक्ष्म असें जें म्हटलें आहे तें त्या आकाशाचा हृदयरूपी जो आश्रय तो सूक्ष्म असल्यामुळें म्हटलें आहे. तसेंच, त्या दहराकाशाला आकाशाचें जें साम्य दिलें आहे तें ‘ बाहेरचें आकाश ’ व ‘ हृदयाच्या आंतील आकाश ’ असे आकाशाचे दोन भेद कल्पून दिलें आहे. आतां, ‘ स्वर्ग, पृथिवी वगैरे त्या दहराकाशाच्या आंत आहेत ’ असें जें म्हटलें आहे तें ‘ पोकळी ’ या रूपानें सर्व आकाश एक असल्यामुळें म्हटलें आहे. किंवा, ‘ दहराकाश ’ या शब्दानें ‘ जीवात्मा ’ ध्यावा. कारण शरीराला जें ‘ ब्रह्मपुर ’ म्हटलें आहे तें ‘ जीवाचें पुर ’ अशा अर्थानेंच म्हटलें आहे; कारण, जीवानेंच कर्म करून त्या कर्माच्या फलाचा उपभोग घेण्याकरतां हें शरीर मिळविलें आहे. आतां, ‘ ब्रह्म ’ या शब्दाचा ‘ जीव ’ असा जो अर्थ घेतला आहे तो लक्षणेनें घेतला आहे असें समजावें. जर ‘ परब्रह्म ’ हा खरा अर्थ घेतला, तर शरीराला ‘ ब्रह्मपुर ’ असें म्हणतां येणार नाही. कारण, परब्रह्माचें शरीरावर स्वामित्व नसल्यामुळें ‘ परब्रह्माचें हें पुर आहे ’ असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां, अर्थातच त्या शरीरामधील हृदयाच्या आंत असणारें जें दहराकाश तेंही जीवात्माच होय. शिवाय, पुराचा स्वामी पुराच्या एका भागामध्ये राहत असतो असे दृष्टोत्पत्तीस येतें, जसा एखाद्या गांवाचा राजा त्या गांवातच कोठें तरी राहत असतो. म्हणून हृदयामध्ये राहणारा जीवच होय. आतां जीव हा ह्या शरीरामध्ये हृदयाच्या आंत आहे. कारण, जीवाची उपाधी जें मन तें बहुतकरून हृदयामध्ये असतें; आणि परब्रह्म तर शरीराच्या बाहेर आहे. तेव्हां शरीर हें जीवाचेंच पुर होय; परब्रह्माचें पुर नव्हे. शिवाय, आकाशाला ‘ सूक्ष्म ’ असें जें म्हटलें आहे तें देखील ‘ आकाश ’ शब्दाचा ‘ जीव ’ हा अर्थ घेतला तरच जुळतें. कारण श्वेताश्वतरोपनिषदामध्ये जीवाला अंकुशाच्या अणकुचीचा दृष्टांत दिला आहे. ‘ आकाश ’ या शब्दाचा ‘ परब्रह्म ’ असा अर्थ घेतला तर ‘ सूक्ष्म ’ हा शब्द जुळत नाही. कारण, परब्रह्म हें सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याला ‘ सूक्ष्म ’ असें म्हणतां येत नाही. आतां, जरी जीव लहान असल्यामुळें त्याला आकाशाचा दिलेला दृष्टांत जुळत नाही, तरी जीव हा ब्रह्माहून निराळा नाही अशा तात्पर्यानें तो दिला आहे असें समजावें. कारण, ब्रह्म हें आकाशासारखें मोठें आहेच. आतां ‘ शोधवें ’ व ‘ जाणण्याची इच्छा करावी ’ असें जें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे तें ह्या दहराकाशाच्या संबधानें म्हटलें नाही, तर त्या दहराकाशाच्या आंत जें काय आहे त्याच्या संबधानें म्हटलें आहे. जर तें दहराकाशाच्या संबधानें म्हटलें असतें, तर मात्र ‘ दहराकाश ’ शब्दानें ‘ जीव ’ घेतां आला नसता. कारण जीवाला स्वतःलाच शोधण्याचें कांहीं कारण नाही व जीवाला स्वतःच्याच ज्ञानाची इच्छा करण्याचेंही कांहीं कारण नाही. ह्यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ दहराकाश ’ शब्दानें ‘ परमात्माच ’ घेतला पाहिजे. ह्याचीं कारणें श्रुतीमधील शेवटच्या वाक्यावरूनच स्पष्ट होत आहेत. तीं येणेंप्रमाणें:— ‘ सूक्ष्म हृदयाच्या आंतील आकाश ’ असें म्हटलें असल्यामुळें आकाश देखील सूक्ष्मच आहे अशी शिष्याला शंका आली व त्या शंकेचें निवारण आचार्यानीं आकाशाला प्रसिद्ध आकाशाचें साम्य देऊन केलें आहे, यावरून आकाश सूक्ष्म नाही असें सिद्ध होतें. आणि

आकाशाचें साम्य दिलें असल्यामुळें हें आकाश भूताकाश नव्हे असें देखील सिद्ध होते; कारण स्वतःशीं साम्य संभवत नाही. आतां, आकाश एकच आहे खरें; पण 'बाहेरचें' आणि 'आंतलें' असे आकाशाचे दोन भेद कल्पून आंतील आकाशाचें बाहेरच्या आकाशाशीं साम्य संभवतें असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्यावर उत्तर असें आहे कीं अशा रीतीनें आकाशाचें आकाशाशीं साम्य संभवत नाही. कारण, 'कल्पित भेद घेणें' हा शेवटला उपाय आहे. जेथें दुसरा उपाय चालत नाही तेथेंच तो व्यावा. पण, येथें 'आकाश' शब्दानें परमात्मा घेऊन हें सर्व वाक्य चांगल्या रीतीनें लावितां येतें; म्हणून तो उपाय करण्याची जरूर नाही. शिवाय, जरी हृदयाच्या आंतील आकाश बाहेरच्या आकाशाहून निराळें आहे असें मानलें तरी देखील त्या दोहोंमध्ये साम्य संभवत नाहीच. कारण तें आंतील आकाश बाहेरच्या आकाशाएवढें मोठें नाही. शंकाः—परमात्म्याचें देखील आकाशाशीं साम्य संभवत नाही. कारण, परमात्मा हा आकाशापेक्षां अधिक मोठा असें शतपथ ब्राह्मणामध्ये सांगितलें आहे. उत्तरः—'दहराकाश म्हणून जें काय असेल तें सूक्ष्म आहे; कारण त्याला हृदयाच्या आंत असें म्हटलें आहे' अशी जी शंका येते तिचें निराकरण करावें या अभिप्रायानें हें आकाशाचें साम्य दिलें आहे. तें दहराकाश अगदीं प्रसिद्ध आकाशाएवढेंच आहे म्हणजे प्रसिद्ध आकाशापेक्षां मोठें नाही असें सांगण्याचा येथें अभिप्राय नाही. दोन्ही तऱ्हेच्या अभिप्रायानें हें म्हटलें आहे असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, एकाच वाक्याचे दोन तऱ्हेचे अभिप्राय मानतां येत नाहीत. आतां जो एक अभिप्राय मानावयाचा तो मात्र आम्हीं सांगितलेलाच मानला पाहिजे. कारण, तशीच शंका उत्पन्न होत आहे. शिवाय, 'त्या दहराकाशामध्ये स्वर्ग, पृथिवी वगैरे स्थित आहेत' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें हृदयाच्या आंतील आकाशाच्या संबंधानें जुळत नाही. शिवाय, 'हा आत्मा पातकापासून मुक्त आहे' इत्यादि ज्या गोष्टी पुढें श्रुतीमध्ये सांगितल्या आहेत त्या भूताकाशासंबंधानें संभवत नाहीत. आतां, 'आत्मा' हा शब्द जरी जीवात्म्याच्या संबंधानें संभवतो, तरी तो जीवात्मा येथें 'दहराकाश' या शब्दानें घेतां येत नाही. कारण, तो सूक्ष्म असल्यामुळें त्याला आकाशाचें साम्य संभवत नाही. आतां, जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नसल्यामुळें जीवात्म्याला हें साम्य लावितां येईल अशा समजुतीनें 'दहराकाश' या शब्दानें 'जीवात्मा' घेतां येतो असें म्हणशील तर त्यापेक्षां ज्या परमात्म्याला मुख्य रीतीनें हें साम्य संभवतें तोच 'दहराकाश' शब्दानें व्यावा हें अधिक सयुक्तिक होय. आतां शरीराला 'ब्रह्मपुर' असें जें म्हटलें आहे तें 'परमात्मा' घेऊनच म्हटलें आहे. कारण, 'ब्रह्म' या शब्दाचा 'परमात्मा' हाच अर्थ मुख्य आहे. त्या परमात्म्याचा शरीराशीं संबंध आहेच. कारण, 'ह्या शरीरामध्येच तो उपलब्ध होतो' असें श्रुतीमध्ये अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे. शिवाय, जरी 'जीवाचें पुर' अशा अर्थानें शरीराला 'ब्रह्मपुर' म्हटलें आहे तरी जसें विष्णूचें शालग्राम हें स्थान आहे तसें शरीरामधील हृदय हें परमात्म्याचें स्थान आहे असें मानण्यास कांहींच हरकत येत नाही. कारण, एका राजाच्या नगरामध्ये दुसरेही अनेक लोक राहत असतात असें लोकामध्येही दृष्टोत्पत्तीस येतें. शिवाय, 'ह्या आत्म्याच्या ज्ञानानें यथेच्छ संचार करतां येतो' असें जें श्रुतीमध्ये अविनाशी फळ सांगितलें आहे त्यावरूनही 'दहराकाश' शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे, जीवात्मा घेतां येत नाही. कारण जीवात्म्याच्या ज्ञानापासून अविनाशी फळ मिळत नाही. आतां, श्रुतीमध्ये 'शोधावें आणि जाणण्याची इच्छा करावी' असें जें म्हटलें आहे तें दहराकाशाच्या संबंधानें म्हटलेंच नाही, तर त्या दहराकाशाच्या आंत जें काय आहे त्याच्या संबंधानें म्हटलें आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें विधान केलें आहे त्यावर उत्तर :—'शोधावें' असें

जें म्हटलें आहे तें दहराकाशासंबंधानेंच म्हटलें आहे असें मानलें पाहिजे. नाही तर पुढें दहराकाशाचें जें स्वरूप सांगितलें आहे तें निरुपयोगी होईल. शंका :— दहराकाशाच्या आंत जें काय आहे त्याच्या संबंधानेंच 'शोधवें' आणि 'जाणण्याची इच्छा करावी' असें म्हटलें आहे. आतां दहराकाशाचें जें स्वरूप सांगितलें आहे तें बरोबरच आहे. कारण, दहराकाश हें काय आहे तें समजल्याशिवाय त्याच्या आंतील वस्तु शोधतां येत नाही, आणि जाणतां येत नाही. उत्तर :—असें जर मानलें तर दहराकाशाचें स्वरूप सांगून 'त्याच्या आंत स्वर्ग, पृथिवी वगैरे स्थित आहेत' असें सांगितलें असल्यामुळें 'स्वर्ग, पृथिवी वगैरे शोधवें' व 'त्यांनाच जाणण्याची इच्छा करावी' असें म्हटल्यामारखें होतें; आणि तें तर बरोबर नाही. कारण, तशा म्हणण्यानें पुढील वाक्यशेष जुळत नाही. वाक्यशेषांत 'स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आश्रय दहराकाश आहे' असें सांगून पुढें 'हा आत्मा पातकापासून मुक्त आहे, ह्याचें ज्ञान झाल्यानें मनुष्य परलोकाप्रत प्राप्त होतो' असें सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून आरंभीं देखील स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंचा आश्रय असा परमात्माच 'जाणावयास योग्य' या रूपानें 'दहराकाश' या शब्दानें सांगितला आहे असें सिद्ध होतें.

(सू० १५) शिवाय, दहराकाशाच्या वर्णनामध्येच 'ह्या ब्रह्मलोकाप्रत प्रत्येक दिवशीं सर्व प्रजा जातात, पण त्या ब्रह्मलोकाला जाणीत नाहीत' असें सांगितलें आहे. 'निद्रावस्थेमध्ये सर्व ब्रह्माप्रत प्राप्त होतात' असें दुसऱ्या श्रुतीमध्येही सांगितलें आहे; आणि लोकामध्ये देखील गाढ झोंप लागलेल्या मनुष्याला 'हा ब्रह्मस्वरूप झाला' असें म्हणण्याचा प्रघात आहे. तेव्हां 'दहराकाश' या शब्दानें ब्रह्मच घेतलें पाहिजे. शिवाय, 'ह्या ब्रह्मलोकाप्रत' ह्या वाक्यांतील 'ह्या' या सर्वनामानें मागून चार्तू असलेल्या दहराकाशाचाच परामर्श करून त्यालाच 'ब्रह्मलोक' असें म्हटलें आहे यावरूनही दहराकाश म्हणजे ब्रह्म असें सिद्ध होतें. आतां 'ब्रह्मलोक' म्हणजे 'ब्रह्मदेवाचा लोक' असें समजू नये, तर ब्रह्मरूपीच जो लोक तो ब्रह्मलोक म्हणजे परमात्मा असें समजावें. कारण, प्रजा ह्या प्रत्येक दिवशीं ब्रह्मदेवाच्या लोकाप्रत जात नसतात.

(सू० १६) शिवाय, दहराकाशाच्या वर्णनामध्येच 'हा सर्व लोकांना धारण करणारा केवळ सेतुच आहे' असें म्हटलें आहे. 'ज्याप्रमाणें सेतु पाण्याच्या लोटाला अडवतो त्याप्रमाणें हा देव, मनुष्य वगैरे सर्व लोकांचें नियमन करतो, ह्यामुळेंच सर्व लोक व्यवस्थित असतात' असें ह्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. आतां 'सर्व लोकांचें नियमन करणें' हा महिमा तर एका परमात्म्याचाच आहे असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये स्पष्ट सांगितलें आहे. तेव्हां दहराकाश म्हणजे परमात्मा असें सिद्ध होतें.

(सू० १७) शिवाय ह्या छंदोग्य उपनिषदामध्येच इतर ठिकाणीं 'आकाश' शब्दाचा 'परमात्मा' या अर्थी प्रयोग अनेक ठिकाणीं केलेला आढळतो. पण 'जीवात्मा' या अर्थी 'आकाश' शब्दाचा प्रयोग श्रुतीमध्ये कोठेंही आढळत नाही. तेव्हां 'दहराकाश' शब्दानें 'परमात्माच' घेतला पाहिजे; जीवात्मा घेतां येत नाही. आतां 'आकाश' शब्दाचा 'भूताकाश' हा अर्थ जरी प्रसिद्ध आहे, तरी 'आकाशाचें स्वतःशीं साम्य' वगैरे गोष्टी संभवत नसल्यामुळें तो अर्थ घेतां येत नाही असें पूर्वीच सांगितलें आहे.

(सू० १८) येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जसें दहराकाशाच्या प्रकरणामध्ये परमात्म्याचें वर्णन केलें असल्यामुळें दहराकाश म्हणजे परमात्मा होय असें तुम्ही म्हणतां, तसें दहराकाशाच्या प्रकरणामध्ये जीवात्म्याचेंही वर्णन केलें असल्यामुळें दहराकाश म्हणजे जीवात्मा

म्होय असें कां म्हणत नाहीं ? 'हा संप्रसाद (जीव) ह्या शरीरापासून निघून' इत्यादि वाक्यांमध्ये जीवात्म्याचें वर्णन केलेलें स्पष्ट दिसत आहे. कारण 'संप्रसाद' म्हणजे निद्रावस्था असें श्रुती-मध्येच इतर ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे; आणि ती निद्रावस्था तर जीवालाच संभवते, तसेंच 'शरीरापासून निघणे' हें देखील जीवालाच संभवतें. कारण, जो शरीराचा आश्रय करतो तोच शरीरापासून निघेल, जसें आकाशाचा आश्रय करणारे जे पक्षी वगैरे तेच आकाशापासून निघतात. आणि शरीराचा आश्रय करणारा तर जीवात्माच होय. तेव्हां जसा 'आकाश' शब्दाचा 'परमात्मा' हा अर्थ लोकामध्ये आढळत नसूनही येथें परमात्म्याचे धर्म सांगितले असल्यामुळे त्या शब्दाचा तो अर्थ घेतला जातो तसा त्या शब्दाचा जीवात्मा हा अर्थ देखील घ्यावा, यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें 'दहराकाश' या शब्दानें जीवात्मा घेतां येत नाहीं. कारण जीवात्मा हा उपाधीच्या योगानें संकुचित असल्यामुळे त्याला आकाशाचें साम्य दिलेले संभवत नाहीं; शिवाय त्याला 'पातकरहितत्व' इत्यादि धर्मही संभवत नाहीत. ह्या गोष्टीचा विचार ह्या अधिकरणाच्या पहिल्या सूत्रामध्येच केला आहे; पण ज्यास्त आलेली शंका दूर व्हावी म्हणून त्या गोष्टीचा येथें पुन्हां विचार केला आहे. आतां, जीवाचें जें दहराकाशाच्या प्रकरणामध्ये वर्णन केलें आहे त्याची वाट काय ? या प्रश्नाचें उत्तर सूत्रकार विसाव्या सूत्रांत देणार आहेत.]

दहर उत्तरेभ्यः ॥ १४ ॥

१४ पुढील (कारणां-)वरून दहर (आकाश म्हणजे परमात्मा होय). (५)

अशी श्रुती आहे :—'आतां ह्या ब्रह्मपुरामध्ये जो हा कमलासौरखा (हृदयरूपी) लहान राजवाडा आहे ह्याच्या आंत दहर आकाश आहे; त्याच्या आंत जें काय आहे तें शोधावें, व तेंच जाणण्याची इच्छा करावी' (छां. ८।२।१) येथें सूक्ष्म अशा हृदय-कमलामध्ये जें हें दहर आकाश सांगितलें आहे तें भूताकाश आहे किंवा जीवात्मा आहे अथवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. संशयाचें कारण काय ? कारण असें आहे कीं ह्या ठिकाणीं आकाश व ब्रह्मपुर असे दोन शब्द आहेत. आतां, आकाश या शब्दाचा भूताकाश आणि परमात्मा या दोन्ही अर्थीं प्रयोग असलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो त्यावरून दहर म्हणजे भूताकाश किंवा परमात्मा असा संशय येतो. तसेंच ब्रह्मपुर म्हणजे काय ? ब्रह्म म्हणजे जीव, त्याचें जें शरीररूपीं पुर तें ब्रह्मपुर होय, किंवा परब्रह्माचेंच जें (शरीररूपीं) पुर तें ब्रह्मपुर होय असा संशय येतो. या संशयामुळे पुढें दुसरा संशय असा येतो कीं जीव आणि परमात्मा या दोहोंपैकी कोणाला पुरस्वामी समजून त्याला

१. सूक्ष्म.

२. शरीरामध्ये.

३. हृदय हें कमलासारखें असतें म्हणून हृदयाला कमलासारखें असें म्हटलें आहे.

४. 'त्याच्या' ह्या सर्वनामानें जवळच्या आकाशाचा परामर्श न करतां मागील हृदयरूपी लहान राजवाड्याचा परामर्श केला आहे. ह्याचें कारण पुढें स्पष्ट होईल.

दहर आकाश म्हणावे? आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'आकाश' हा शब्द भूताकाश या अर्थीं प्रसिद्ध असल्यामुळे येथें भूताकाश हाच 'दहर' या शब्दाचा अर्थ आहे असें समजावें. आतां त्या (भूताकाशा-) चा (हृदयरूपी) आश्रय सूक्ष्म आहे म्हणून त्या (भूताकाशा-) लाही 'दहर' म्हणजे सूक्ष्म असें येथें म्हटलें आहे. तसेंच ' जेवढें हें आकाश आहे तेवढेंच हृदयाच्या आंत हें आकाश आहे ' (छां. ८।१।३) ह्या श्रुतीमध्ये जें (आकाशाचें आकाशाशीं) सादृश्य सांगितलें आहे तें (आकाश एक असूनही) बाहेरील आणि आंतील असे आकाशाचे दोन भेद कल्पून सांगितलें आहे. तसेंच ' पोकळी ' या रूपानें सर्व आकाश एकच असल्यामुळे ' त्या (दहराकाशा-) च्या आंत स्वर्ग, पृथिवी वगैरे राहतात ' असें म्हणतां येतें. अथवा, 'दहर' या शब्दानें जीवात्माही ध्यावा. कारण, येथें 'ब्रह्मपुर' असा शब्द आहे. हें शरीर जीवाचें पुर आहे; म्हणूनच याला ब्रह्मपुर असें म्हणतात. कारण, तें (शरीर) जीवानें आपल्या कर्मानें मिळविलें आहे. आतां, जीवाला जो येथें ब्रह्म हा शब्द लावला आहे तो गौर्ण रीतीनें लावला आहे असें समजावें. कारण, खरोखरी परब्रह्माचा शरीराशीं स्वैस्वामिभावसंबंध नाही. ' आतां राजासारखे जे नगराचे स्वामी आहेत ते आपल्या नगराच्या एका भागांत राहतात ' असें दृष्टोत्पत्तीस येतें म्हणून हृदयामध्ये राहणारा जीवच होय. शिवाय, जीवाला मन ही उपाधि आहे व तें मन बहुतकरून हृदयामध्ये राहतें म्हणूनही हृदयाच्या आंत राहणारा जीवच होय. शिवाय, जीवालाच ' तो सूक्ष्म आहे ' असें म्हणतां येतें. कारण, तो ' अंकुशाच्या अणकुची-एवढा ' आहे असें इतर ठिकाणीं म्हटलें आहे. आतां, ' तो जीव आकाशाएवढा आहे ' वगैरे जें म्हटलें आहे तें जीव आणि ब्रह्म एक आहेत या अभिप्रायानें म्हटलें आहे असें मानतां येईल. शिवाय, ह्या ठिकाणीं ' शोधार्थें ' व ' जाणण्याची इच्छा करावी ' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें दहराकाशाच्या संबधानें सांगितलें नाही. कारण, ' त्या (दहराकाशा-) च्या आंत जें आहे ' या वाक्यांत (तें दहराकाश) परब्रह्माचा आधार म्हणून सांगितलें आहे. ह्या (पूर्वपक्षा-) वर आमचें उत्तर:—'दहराकाश' या शब्दानें परमात्माच घेणें रास्त आहे; भूताकाश किंवा जीवात्मा घेणें रास्त नाही.

५. म्हणजे हृदयाच्या आंतील आकाश हें हृदयाच्या बाहेरील आकाशाएवढें आहे असें सांगितलें आहे.

६. जसें बैलासारख्या बुद्धिमंद मनुष्याला ' हा बैल आहे ' असें गौण रीतीनें लोक म्हणतात तसें जीव हा ब्रह्मासारखा चेतन असल्यामुळे त्या जीवाला ' ब्रह्म ' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे.

७. स्व म्हणजे आपली (मालमत्ता वगैरे); आणि स्वामी म्हणजे मालक. परब्रह्म हें शरीराचा मालक नाही.

८. ' त्याच्या आंत काय आहे तें शोधार्थें ' इत्यादि श्रुतीतील ' त्याच्या ' ह्या सर्वनामानें जवळच्या दहराकाशाचा परामर्श होतो असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

कशावरून ? पुढील म्हणजे वाक्यशेषांत दिलेल्या कारणांवरून. उदा०—श्रुतीमध्ये ' त्या (आचार्या-) ला जर (शिष्य) विचारतील ' असा उपक्रम करून पुढे ' शोधण्याजोगें व जाणण्याची इच्छा करण्याजोगें त्या- (हृदया-) च्या आंत काय आहे ? ' (छां. ८।१।२) या वाक्यांत शोधण्यास योग्य म्हणून सांगितलेल्या दहराकाशाच्या संबंधानें शंका करून पुढे त्याचें प्रत्युत्तर असें दिलें आहे:—' त्या (आचार्या-) ने असें सांगावें कीं जेवढें हें आकाश आहे तेवढेंच हृदयाच्या आंत हें आकाश आहे. त्या (दहराकाशा-) च्या आंतच स्वर्ग आणि पृथिवी हे दोन्ही राहतात ' (छां. ८।१।३) इत्यादि. ह्या प्रत्युत्तरामध्ये आचार्यांनीं हृदयांतिल आकाशाला प्रसिद्ध भूताकाशाचें साम्य देऊन ' सूक्ष्म कमलामध्ये असल्यामुळें आकाश सूक्ष्म आहे अशी जी कल्पना आहे ती चुकीची आहे ' असें दाखविलें आहे; व त्यामुळें ' दहराकाश म्हणजे भूताकाश होय ' या कल्पनेचें (— ही आचार्यांनीं) निरसन केलें आहे असें समजतें. जरी आकाश हा शब्द भूताकाश या अर्थी प्रसिद्ध आहे तरी त्या आकाशाला आकाशाचाच दृष्टांत देणें बरोबर नाहीं म्हणून येथें भूताकाश विवक्षित असेल या शंकेचें निवारण होतें. शंका:—जरी आकाश एकच आहे तरी बाहेरचें व आंतलें असे आकाशाचे दोन भेद कल्पून त्या दोहोंमध्ये सादृश्य संभवतें असें (मी पूर्वीच) सांगितलें आहे. (उत्तर:—) अशा रीतीनें त्या दोहोंमध्ये सादृश्य संभवत नाहीं. कारण ' कल्पित भेद घेणें ' हा उपाय जेथें दुसरा कोणताच उपाय चालत नाहीं तेथेंच स्वीकार्य आहे. शिवाय, भेदाची कल्पना करून आकाशाचें सादृश्य वर्णन करणाऱ्या (पूर्वपक्ष्या-) च्या मतीं आंतील आकाश संकुचित असल्यामुळें त्याला बाहेरच्या आकाशाचें परिमाण असणें संभवत नाहीं. शंका:—' आकाशापेक्षां परमात्मा मोठा आहे ' (श. ब्रा. १०।६।३।२) अशी दुसरीकडे श्रुति आहे, त्यावरून परमात्म्याला देखील आकाशाचें परिमाण असणें संभवत नाहीं. (उत्तर:—) हा दोष आमचेवर येत नाहीं; कारण, ह्या दहराकाशाला कमलानें वेष्टिलें असल्यामुळें ' तें सूक्ष्म आहे ' अशी कल्पना होते; ती कल्पना दूर करणें इतकेंच वरील (साम्य-प्रतिपादक) वाक्याचें तात्पर्य आहे. त्याला प्रसिद्ध आकाशाचेंच परिमाण आहे असें सांगण्याविषयी (त्या वाक्याचें तात्पर्य) नाहीं. बरें, ' वरील दोन्ही गोष्टी सांगण्या-

९. ' त्याच्या ' ह्या शब्दानें दहराकाशाचा परामर्श न करतां मागील कमलासारखें जें हृदय त्याचा परामर्श होतो. जर आकाशाचा परामर्श केला तर त्या आकाशाच्या आंत काय आहे असा आकाशाच्या आंत असणाऱ्या वस्तूसंबंधानें प्रश्न केला असता; व त्याचें उत्तरही आकाशाच्या आंत असणाऱ्या वस्तूसंबंधानेंच दिलें असतें. पण तसें न देतां उलट आकाशासंबंधानेंच उत्तर दिलें आहे:—' जेवढें हें आकाश आहे तेवढेंच हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे ' इत्यादि. एकंदरीत, प्रकृत श्रुतीचा असा अर्थ समजावा कीं हृदयाच्या आंत आकाश आहे आणि त्या हृदयाच्या आंत आकाश म्हणून जो पदार्थ आहे तोच शोधावा आणि तोच जाणण्याची इच्छा करावी.

विषयी त्या वाक्याचें तात्पर्य आहे ' असें मानिलें तर वाक्यभेद होईल. शिवाय, (उपाधीमुळे) निराळा कल्पिलेला व कमलानें वेष्टित असा जो आकाशाचा एक भाग त्याच्या आंत स्वर्ग, पृथिवी वगैरेंची स्थिति संभवत नाही. तसेंच, ' हा आत्मा पातकापासून मुक्त, जरारहित, मृत्युरहित, शोकरहित, ज्याला क्षुधा नाही, ज्याला तृषा नाही, जो सत्यकाम व सत्यसंकल्प आहे ' (छां. ८।१।५) ह्या श्रुतींत सांगितलेले आत्मत्व, पातकरहितत्व इत्यादि धर्म मूताकाशाचे ठिकाणी संभवत नाहीत. आतां, जरी आत्मा हा शब्द जीवात्म्याला लावितां येतो तरी इतर कारणांवरून ' जीवात्मा येथें विवक्षित असेल ' ही शंकाही दूर होते. कारण, जो उपाधीच्या योगानें संकुचित झाला आहे व म्हणून ज्याला अंकुशाच्या अणकुचीची उपमा दिली आहे अशा जीवात्म्याला कमलानें वेष्टित केल्यामुळे प्राप्त झालेला जो सूक्ष्मपणा तो (कोणत्याही कारणानें) दूर करतां येत नाही. आतां, ' जीव हा ब्रह्माहून निराळा नव्हे ' अशा अभिप्रायानें त्या जीवाला सर्वव्यापित्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगण्याचा श्रुतीचा अभिप्राय आहे, असें म्हणशील तर जीवाला ज्या ब्रह्माचें स्वरूप आहे म्हणून त्याला सर्वव्यापित्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगण्याचा श्रुतीचा अभिप्राय आहे, त्या ब्रह्माचेच साक्षात् सर्वव्यापित्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगण्याचा श्रुतीचा येथें अभिप्राय आहे असें मानणें अधिक सयुक्तिक होय. आतां, आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं ब्रह्मपुर म्हणजे जीवाचें पुर होय, आणि तो जीव ह्या (शरीररूपी) पुराचा स्वामी असून राजाप्रमाणें तोच ह्या पुराच्या एका भागामध्ये राहतो त्यावर आमचें उत्तर:—शरीर हें परब्रह्माचेंच पुर आहे म्हणून शरीराला ब्रह्मपुरच म्हणतात. कारण, ब्रह्म या शब्दाचा (परब्रह्म) हा मुख्य अर्थ आहे. शिवाय, शरीर हें ब्रह्मसाक्षात्कार होण्याचें स्थल असल्यामुळे ब्रह्माचाही ह्या शरीररूपी पुराशी संबंध आहेच. कारण, ' तो (उपासक) जीव-समुदायरूपी जो उत्कृष्ट (हिरण्यगर्भ) त्याहून उत्कृष्ट आणि पुरिशैथ्ये अशा पुरुषाला पाहतो ' (प्र. ५।५), ' तो हा पुरुष सर्व पुरामध्ये पुरिशय असा आहे ' (बृ० २।५।१८) इत्यादि श्रुतींवरून ही गोष्ट स्पष्ट आहे. अथवा, जसा शालग्रामासंनिध विष्णु असतो तसा या (शरीररूपी) जीवाच्या पुराच्याच संनिध ब्रह्म आहे, आणि तेंच प्रकृत वाक्यांत सांगितलें आहे असें समजौंवे. शिवाय, ' जसे ह्या लोकीं

१०. एकाच वाक्यापासून दोन स्वतंत्र असे अर्थ भासले असतां ' वाक्यभेद ' नामक दोष येतो.

११. परंतु ' ब्रह्मपुर ' म्हणजे जीवाचें पुर असा अर्थ घेतला असतां ' ब्रह्म ' शब्दाचा मुख्य अर्थ न घेतां (जीव हा) गौण अर्थ घ्यावा लागतो.

१२. सूत्र १३ टीप ८ पहा.

१३. जरी जीवाचें पुर म्हणून शरीराला ब्रह्मपुर असें म्हटलें तरी त्या जीवाच्या पुरामध्ये हृदयाच्या आंत परमात्मा आहे असें मानण्यास कांहींच हरकत नाही. उदाहरणार्थ :—एखाद्या राजाच्या शहरामध्ये इतर लोक राहूं शकतात.

कर्मानें मिळविलेले सुखोपभोग विनाशी आहेत त्याप्रमाणेंच परलोकींही कर्मानें मिळविलेले सुखोपभोग विनाशी आहेत ' (छां० ८।१।६) ह्या वाक्यांत ' कर्मांचें फल विनाशी आहे ' असें सांगून पुढें 'जे ह्या ठिकाणीं आत्म्याला आणि (त्या आत्म्याच्या) ज्या खऱ्या इच्छा त्यांना जाणून (परलोकाप्रत) जातात त्यांचा सर्व लोकांमध्ये स्वेच्छाचेंच होतो ? (छां० ८।१।६) ह्या वाक्यांत ' प्रकृत दहराकाशाच्या ज्ञानाचें फल अविनाशी आहे ' असें श्रुति सांगते; त्यावरून ' (दहराकाश) म्हणजे परमात्माच होय' असें ती सुचविते. आतां, आणखीही जें तूं म्हटलें आहेस कीं, 'शोधावें' व ' जाणण्याची इच्छा करावी ' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें दहराकाशाच्या संबंधानें सांगितलें नाहीं; कारण, तें दहराकाश परब्रह्माचा आधार म्हणून सांगितलें आहे; त्यावर आमचें उत्तर :—' शोधावें ' असें जें सांगितलें आहे तें जर दहराकाशाच्या संबंधानें सांगितलें नाहीं तर ' जेवढें हें आकाश आहे तेवढेंच हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे ' (छां० ८।१।३) या वाक्यांत जें दहराकाशाचें स्वरूप वर्णिलें आहे तें निरूपयोगीं होईल. शंका :—हें (आकाशाचें स्वरूप) देखील आंतील वस्तूचें अस्तित्व दाखविण्याकरितांच वर्णिलें आहे. कारण, ' त्याला जर (शिष्य) विचारतील कीं ह्या ब्रह्मपुरामध्ये जें हें कमलासारखें दहरस्थान आहे त्याच्या आंत जें दहराकाश आहे त्याच्या आंत ' शोधावें ' व ' जाणण्याची इच्छा करावी ' असें काय आहे ? ' (छां० ८।१।२) अशी शंका करून पुढें समाधान करतेवेळीं आकाशाच्या दृष्टांताचा उपक्रम करून ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरे त्या दहराकाशाच्या आंत राहतात ' असें सांगितलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें. उत्तर :—असें नव्हे. कारण असें मानिलें तर ' स्वर्ग, पृथिवी वगैरे जे आंत राहतात तेच शोधावे व तेच जाणण्याची इच्छा करावी ' असें सांगितल्यासारखें होईल, मग वाक्यशेष जुळणार नाहीं. कारण, ' ह्याचे ठिकाणीं सर्व इच्छा राहतात, हा आत्मा आहे, हा पातकापासून मुक्त आहे ' या वाक्यांत जें आकाशरूपी स्वर्ग पृथिवी वगैरेच्या राहण्याचें ठिकाण प्रकृत आहे त्याला अनुलक्षूनच पुढील वाक्यशेष आहे :—'जे ह्या ठिकाणीं आत्म्याला आणि (त्या आत्म्याच्या) ज्या खऱ्या इच्छा आहेत त्यांना जाणून (परलोकाप्रत) जातात ' (छां० ८।१।६). आतां, ह्या वाक्यशेषांतील समुच्चय दाखविणाऱ्या ' आणि ' या शब्दाच्या योगानें ' इच्छांचा आधार आत्मा व त्या आत्म्याचे ठिकाणीं असलेल्या इच्छा हीं दोन्ही जाणण्यास योग्य आहेत ' असें हा वाक्यशेष सांगतो. यावरून आरंभाच्या वाक्यामध्येही ' हृदयकमलामध्ये असणारे दहराकाशच आंत राहिलेल्या पृथिवी वगैरेशीं सहवर्तमान व खऱ्या इच्छांशीं सहवर्तमान ' जाणण्यास योग्य ' या

१४. यथेच्छ वर्तणूक. म्हणजे सुखोपभोग घेतांना त्यांना केव्हांही कोणत्याही प्रकारचा अडथळा येत नाहीं किंवा त्यांच्या स्थितीत फरक पडत नाहीं हेंच अविनाशी फल होय.

१५. मागील टीप ९ पहा.

रूपानें सांगितलें आहे ' असें समजतें. आणि तें दहराकाश तर पूर्वी सांगितलेल्या कारणावरून परमात्माच होय. (१४)

गतिशब्दाभ्यां तथाहि दृष्टं लिङ्गं च ॥ १५ ॥

१५ (दहर म्हणजे परमात्माच होय.) कारण, गति (सांगितली आहे) आणि शब्द (-ही) आहे. हीच (गति इतर ठिकाणी सांगितलेली) दृष्टीस पडते, आणि (हीच गति) ज्ञापक आहे. (५)

' पुढील कारणांवरून दहर म्हणजे परमात्मा होय ' असें पूर्वी सांगितलें आहे. आतां त्या 'पुढील' कारणांचाच सूत्रकार यथे विस्तार करतात. आणखी ह्या कारणास्तवही दहर म्हणजे परमात्माच होय. दहरवाक्याचा जो वाक्यशेष आहे त्यांत परमात्म्याचीच प्रतिपादक अशी गति सांगितली आहे व शब्द (-ही) आहे. उदाहरणार्थ :—' ह्या सर्व प्रजा प्रत्येक दिवशीं ह्या ब्रह्मलोकाप्रत जात असून देखील (ब्रह्मलोकाला त्या) जाणीत नाहीत ' (छां. ८।३।२) ह्या वाक्यामध्ये ' ब्रह्मलोक ' या शब्दानें प्रकृत दहराचा उल्लेख करून ' प्रजा ' या शब्दाचा अर्थ जे जीव ते ब्रह्मलोकाप्रत जातात असें सांगितलें आहे; त्यावरून ' दहर म्हणजे परमात्मा होय ' असें समजतें. ' हे सोम्य ! त्या वेळीं जीव सतारशीं एक होतो ' (छां. ६।८।१) इत्यादि इतर श्रुतीमध्येही ' प्रत्येक दिवशीं सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीव ब्रह्मलोकाप्रत जातात ' ही गोष्ट सांगितलेली दृष्टीस पडते. लोकामध्ये देखील गाढ झोपीं गेलेल्या मनुष्यासंबंधानें ' हा ब्रह्मस्वरूप झाला, हा ब्रह्मपणाप्रत पोचला ' असें म्हणतात. तसेंच, प्रकृत 'दहर' या अर्थी प्रयोग केलेला ' ब्रह्मलोक ' हा शब्द देखील ' जीव आणि भूताकाश यथे विवक्षित अत्तली ' ही शंका दूर करून ' दहर म्हणजे परमात्मा होय ' असें सुचवितो. शंका:—ब्रह्मलोक शब्दाचा ' ब्रह्मदेवाचा लोक ' असाही अर्थ होईल. (उत्तर: —) जर ' ब्रह्माचा (ब्रह्मदेवाचा) जो लोक तो ब्रह्मलोक ' असा षष्ठीतत्पुरुष समास घेतला तर तसा अर्थ होईल. पण ' ब्रह्मरूपच जो लोक ' असा कर्मधारय समास घेतला म्हणजे त्या शब्दावरून परब्रह्माचीच प्रतीति होते. प्रत्येक दिवशीं जीवांना जी ब्रह्मलोकाप्रत गति सांगितलेली दृष्टोत्पत्तीस येते तीच ' ब्रह्मलोक हा कर्मधारय समास आहे ' असें घेण्याला ज्ञापक आहे. कारण ' सत्यलोक नांवाचा जो ब्रह्मदेवाचा लोक त्याप्रत प्रत्येक दिवशीं हे जीव जातात ' अशी कल्पना करणें शक्य नाहीं. (१५)

१. ज्यामध्ये 'दहर' हा शब्द आहे त्या वाक्याचा.

२. ह्या छांदोग्य उपनिषदामधीलच ह्या आठव्या अध्यायाहून इतर अशा सहाव्या अध्यायांतील श्रुतीमध्ये.

३. सूचक चिन्ह.

धृतेश्च महिम्नोऽस्यास्मिन्नुपलब्धेः ॥ १६ ॥

१६ धृति (सांगितली आहे या-) वरूनही (दहर म्हणजे परमात्मा होय). कारण हा महिमा ह्या- (परमात्म्या-) चाच (असलेला इतर ठिकाणी) उपलब्ध होत आहे. (५)

धृति (सांगितली आहे) ह्या कारणावरूनही दहर म्हणजे परमात्माच होय. कसा ? ' ह्याच्या आंत दहराकाश आहे ' असा (दहराकाशाचा) उपक्रम करून, त्याला भूताकाशाचा दृष्टांत देऊन, त्याचे ठिकाणी सर्व पदार्थांची स्थिति सांगून, त्याचे ठिकाणीच आत्म-शब्दाचा प्रयोग करून, ' त्याचाच पातकरहितत्व वगैरे धर्माशी संबंध आहे ' असे सांगून, पुढे त्याचे प्रकरण न सोडतां त्यालाच उद्देशून श्रुतीमध्ये असे म्हटले आहे:— ' जो (हा वर वर्णिलेला) आत्मा तो ह्या लोकांचा संकर न व्हावा म्हणून विधृति असा सेतुच आहे ' (छां. ८।४।१) या वाक्यामध्ये विधृति हा शब्द आत्म-शब्दाचे विशेषण दिले असल्यामुळे त्या विधृति या शब्दाचा ' धारण करणारा ' असा अर्थ होतो. कारण, (पाणिनीने) ' क्तिच् ' (म्हणजे ' ति ') हा प्रत्यय ' कर्ता ' या अर्थी सांगितला आहे. तेव्हां, जसा लोकामध्ये देशांतील पिके वाहून जाऊं नयेत म्हणून पाण्याच्या प्रवाहाला धारण करणारा असा सेतु केलेला असतो तसा हा परमात्मा ' आध्यात्मिक ' वगैरे निरनिराळ्या प्रकारच्या जगाचा आणि वर्ण व आश्रम यांचा संकर होऊं नये म्हणून त्यांना धारण करणाऱा असा केवळ सेतुच आहे. याप्रमाणे या ठिकाणी श्रुतीने प्रकृत दहराचा ' धारण करणे ' हा महिमा दाखविला आहे. आतां, ' हा महिमा तर परमात्म्याचाच आहे ' असे दुसऱ्या श्रुतीवरून उपलब्ध होत आहे. उदा०— ' हे गागी ? या अक्षराच्या (परमात्म्याच्या) आज्ञेवरून सूर्य व चंद्र आप-आपली कामे करतात ' (बृ. ३।८।९). तसेंच, ज्यामध्ये परमात्म्याचेच निश्चयात्मक रीतीने वर्णन केले आहे अशा इतर वाक्यामध्ये सुद्धां असे म्हटले आहे:— ' हा सर्वांचा ईश्वर आहे, हा भूतांचा पालक आहे, हा या लोकांचा संकर न व्हावा म्हणून त्यांना धारण करणारा सेतुच आहे ' (बृ. ४।४।१२). याप्रमाणे धृति सांगितली आहे या कारणावरूनही दहर म्हणजे परमात्माच होय. (१६)

प्रसिद्धेश्च ॥ १७ ॥

१७ प्रसिद्धीवरूनही (दहर म्हणजे परमात्मा होय). (५)

१. धारण करणे.

२. या शब्दाचा अर्थ पुढील भाष्यांतच स्पष्ट केला आहे.

३. जग दोन प्रकारचे आहे. आध्यात्मिक आणि बाह्य. मन, बुद्धि, अहंकार, इच्छा वगैरे आध्यात्मिक जग होय; व शरीर, घट, पट वगैरे बाह्य जग होय.

आणखी या कारणास्तवही परमेश्वरालाच ' या (हृदया-) च्या आंतील दहराकाश ' असें म्हटलें आहे:—आकाश हा शब्द परमेश्वर या अर्थी प्रसिद्ध आहे. कारण, ' आकाश हेंच नामरूपांचें प्रकाशक आहे ' (छां. ८।१४), ' हीं सर्व भूतें आकाशापासूनच उत्पन्न होतात ' (छां. १।९।१) इत्यादि प्रयोग दृष्टीस पडतात. ' जीव ' या अर्थी तर ' आकाश ' या शब्दाचा प्रयोग कोठेही आढळत नाही. आतां, जरी भूताकाश हा आकाश या शब्दाचा अर्थ प्रसिद्ध आहे तरी ' (आकाशाचें आकाशाशी) सादृश्य ' वगैरे गोष्टी संभवत नाहीत म्हणून तो अर्थ (येथें) घेतां येत नाही असें मागेंच सांगितलें आहे. (१७)

इतरपरामर्शात्स इति चेन्नासंभवात् ॥ १८ ॥

१८ इतराचा (जीवाचा) परामर्श केला आहे म्हणून तो (जीव दहर होय) असें म्हणशील तर तसें नाही; कारण, असंभव आहे. (५)

जरं वाक्यशेषावरून 'दहर' या शब्दानें परमात्मा घेतां, तर (त्या परमात्म्याहून) इतर जो जीव त्याचाही वाक्यशेषामध्ये परामर्श केला आहे (म्हणून दहर शब्दानें तोही तुम्हीं घ्यावा). उदाहरणार्थ :—' जो हा संप्रसाद (जीव) ह्या शरीरापासून निघून परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो हाच आत्मा असें तो म्हणाला ' (छां० ८।३।४). आतां, इतर ठिकाणीं श्रुतीमध्ये ' संप्रसाद ' हा शब्द ' सुषुप्त्यवस्था ' या अर्थी असलेला आढळत असल्यामुळे ह्या ठिकाणींही तो शब्द ' अवस्थांनीं युक्त ' अशा जीवाचाच बोध करूं शकतो, निराळ्या अर्थाचा बोध करूं शकत नाही. तसेंच, शरीर हा जीवाचाच आश्रय असल्यामुळे जीवच त्या शरीरापासून निघूं शकतो. ज्याप्रमाणें आकाश हा वायु वगैरेंचा आश्रय असल्यामुळे वायु वगैरेच त्या आकाशापासून निघूं शकतात त्याप्रमाणेंच हें होय. जसा लोकामध्ये आकाश हा शब्द परमेश्वर या अर्थी प्रसिद्ध नसूनही ' आकाश हेंच नामरूपांचें प्रकाशक आहे ' (छां० ८।१४) ह्या श्रुतीमध्ये तो शब्द परमात्म्याचे धर्म जवळ असल्यामुळे परमात्मा ह्या अर्थी घेतला आहे तसा (ह्या ठिकाणीं) तो शब्द जीव या अर्थीही घेतां येईल. तेव्हां इतराचा (जीवाचा) वाक्यशेषामध्ये परामर्श केला आहे म्हणून ' ह्याच्या आंत दहराकाश आहे ' ह्या वाक्यांत (आकाश या शब्दानें) तो जीवात्माच सांगितला आहे असें म्हणशील तर हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही (असें आम्ही उत्तर देतो). कशावरून ? असंभव आहे यावरून. बुद्धि वगैरे उपाधींच्या योगानें ' मी

१. चौदाव्या सूत्रांत.

१. बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये.

संकुचित आहे ' असा अभिमान बाळगणाऱ्या जीवाची आकाशाशी तुलना करतां येत नाही. शिवाय, उपाधीच्या धर्माचा अभिमान बाळगणाऱ्या (जीवा-) ला पातकरहितत्व वगैरे धर्मही संभवत नाहीत. ह्या गोष्टीचें (ह्या अधिकरणाच्या) पहिल्या सूत्रामध्ये (ब्र० सू० १।३।१४) प्रतिपादन केलेच आहे. पण ज्यास्त आलेली शंका दूर व्हावी एवढ्याकरितां त्या गोष्टीचा येथें पुन्हां उपन्यास केला आहे. आतां, ' वाक्यशेषामध्ये जो जीवाचा परामर्श केला आहे तो दुसऱ्याकरितां होय ' असें सूत्रकार पुढें (ब्र. सू० १।३।२०) सांगणारच आहेत. (१८)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये एकोणिसाव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांश :—(सू. १९) येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' दहराकाश ' म्हणजे जीवात्माच असावा. कारण श्रुतीमध्ये पुढें जीवाचेंच स्पष्ट वर्णन प्रजापतीनें केलें आहे :—' हा आत्मा पातकांपासून मुक्त आहे ' असें आरंभी सांगून पुढें ' जो हा डोळ्यामध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो हा आत्मा ', ' हाच तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन ', ' जो हा स्वप्नामध्ये संचार करतो हा आत्मा ', ' जो हा निद्रावस्थेमध्ये असतो हा आत्मा ' असें सांगितलें आहे; आणि शेवटींही ' ह्या शरीरापासून निघून जो स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो तो उत्तम पुरुष होय ' असें म्हटलें आहे. तेव्हां ह्यावरून जीवाच्या ठिकाणीं परमात्म्याचे सर्व धर्म संभवतातच असें समजतें. म्हणून या ' दहराकाश ' शब्दानें जीवात्माच सांगितला आहे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यानें उलट आमचेंच मत सिद्ध होत आहे. कारण, जीवानें शरीराचा त्याग केल्यानंतर त्याला स्वतःच्या स्वरूपाची प्राप्ति झाली म्हणजे त्या वेळीं जीवाचा जीवपणा नाहीसा होऊन तो परमात्मस्वरूपच होतो; आणि जीवाचें मूळचें खरें स्वरूप हेंच आहे. कारण, वास्तविक रीतीनें परमात्म्याहून जीवात्मा निराळा नाही. ज्याप्रमाणें एखाद्या खांब्यावर त्याचें खरें ज्ञान न होतां ' हा पुरुष आहे ' असा भ्रम होतो, त्याप्रमाणें ' मीच परमात्मा आहे ' असें खरें ज्ञान न होतां ' मी परमात्म्याहून निराळा आहे ' असा भ्रम जोपर्यंत होतो तोपर्यंत जीवाला जीवपणा आहे. पण ' हे जीवा ! तूं देह, इंद्रिय, मन व बुद्धि यांचा समुदाय नव्हेस, तूं संसारी नाहीस, तर खरोखरी जो चैतन्यस्वरूपी परमात्मा तोच तूं आहेस ' अशा रीतीनें श्रुतीनें सावध केल्यावरून जीवात्मा हा जेव्हां शरीर वगैरे सर्वांचा अभिमान सोडून आपल्या खऱ्या स्वरूपाला जाणतो त्या वेळीं तो ब्रह्मच होतो. कारण, ' जो ब्रह्म जाणतो तो ब्रह्मरूपच होतो ' असें मुंडक उपनिषदामध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां ' स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो ' हें वर्णन जीवावस्थेतील नव्हे; तर जीवाचा जीवपणा गेल्यानंतर त्याला जी परमात्म्याची अवस्था प्राप्त होते त्या अवस्थेतील आहे. म्हणजे हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे असें सिद्ध होतें. शंका:—जर जीव हा मूळचाच परब्रह्मस्वरूप आहे, तर तें स्वरूप त्याला नवीन मिळतें हें म्हणणें संभवत नाही. आतां, जसें सोन्याचें मूळचें स्वरूप कांहीं वस्तूच्या संबधानें दिसेनासें होऊन कांहीं क्षार टाकल्यानंतर पुन्हां प्रकाशित होतें, किंवा नक्षत्रांचें खरें स्वरूप दिवसा सूर्याच्या संबधानें दिसेनासें होऊन पुन्हां रात्री प्रकाशित होतें; व त्या वेळीं त्या सोन्याला किंवा त्या नक्षत्रांना तें रूप प्राप्त झाल्यासारखें वाटतें, तसें येथें म्हणावें तर

२. ही ज्यास्त शंका पुढील सूत्रांत सांगितली आहे (२).

तेही संभवत नाही. कारण, परमात्म्याचा आकाशाप्रमाणे कोणाशीही संबंध होत नसल्यामुळे अमक्या वस्तूच्या संबंधाने त्याचे स्वरूप दिसनासे झाले आहे असे म्हणता येत नाही. शिवाय, ' पाहणे, ऐकणे, विचार करणे आणि जाणणे ' हे व्यापारच जीवाचे स्वरूप होय. आणि ते स्वरूप तर शरीराचा त्याग करण्यापूर्वी देखील जीवात्म्याला आहे असे दृष्टोत्पत्तीस येते. आतां हें स्वरूप जर जीवाला शरीरापासून निघाल्यानंतर प्राप्त होते असे मानले तर शरीरांतून निघण्यापूर्वी दृष्टोत्पत्तीस येणारे हे जीवाचे सर्व व्यवहार विरुद्ध होतील. तेव्हां ' शरीरापासून निघणे ' म्हणजे काय ? तसेच ' स्वतःचे स्वरूप प्राप्त होणे ' म्हणजे काय ? हें कांहीं समजत नाही. उत्तर :—तू सांगितलेलें जें जीवाचें ' पाहणे ' वगैरेव्यापाररूप स्वरूप तें ' शरीर ' वगैरे उपाधीशीं एक झाल्यासारखें आहे. या उपाधीच्या योगानेंच परमात्म्याला जीवपणा आलेला आहे. जसा स्फटिक पांढरा असून त्याला तांबड्या वस्तूच्या संबंधाने तांबडेपणा येतो तसेच हें होय. पण तो तांबडा पदार्थ दूर झाल्यावर स्फटिकाचा तांबडेपणा जाऊन तो पांढरा दिसू लागला म्हणजे लोक ज्याप्रमाणे ' स्फटिकाला स्वतःचे रूप प्राप्त झालें ' असे म्हणतात, त्याप्रमाणेंच ' शरीर ' वगैरे उपाधी दूर झाल्यावर ' पाहणे ' वगैरेव्यापाररूप जें जीवाचें स्वरूप तें जाऊन त्याला ' मी परमात्मरूप आहे ' असे भासू लागले म्हणजे जीवाला स्वतःचे रूप प्राप्त झालें असे म्हणण्यास हरकत नाही. हें जें (' मी शरीरापासून भिन्न आहे ' असे) ज्ञान होऊन ' शरीर ' वगैरे उपाधीचा अभिमान सोडणें, त्यालाच ' शरीरापासून निघणे ' असे म्हणतात. आणि मी परमात्माच आहे असे जें ज्ञान होणें त्यालाच ' स्वतःचे स्वरूप प्राप्त होणे ' असे म्हणतात. एकंदरीत, ज्ञान प्राप्त झाल्यानं जीवाला शरीर असूनही तें नसल्यासारखेंच आहे असे समजावें. ही गोष्ट काटक उपनिषदावरून आणि भगवद्गीतेवरून सिद्ध होते. याप्रमाणेंच जीव आणि परमात्मा यांमध्ये जो भेद भासतो तो देखील अज्ञानामुळेच भासतो. खरें पाहिलें तर जीवात्मा आणि परमात्मा एकच आहेत. कारण, छांदोग्य उपनिषदा-मध्ये ' जो हा डोळ्यामध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो ' असे जीवात्म्याच्या संबंधाने सांगून पुढें ' हेंच ब्रह्म होय ' असे प्रजापतीने सांगितले आहे. आतां, जें डोळ्यामध्ये प्रतिबिंब दृष्टीस पडतें तें ब्रह्माचे चिन्ह म्हणून प्रजापतीने सांगितले आहे असे म्हणावें, तर प्रजापति खोटे बोलणारा आहे असे मानावें लागेल. कारण, आत्म्याचा शोध करण्याकरितां प्रवृत्त झालेल्या इंद्र व विरोचन यांना आत्म्याचे प्रतिपादन न करितां डोळ्यांतील प्रतिबिंब सांगणें म्हणजे भलतेंच कांहीं तरी सांगणें आहे. तसेच, दुसन्यानदां जें स्वप्नावस्थेमध्ये असलेल्या जीवात्म्याचे वर्णन केले आहे तेथेही तो जीवात्मा परमात्म्याहून निराळा आहे असे मानूं नये. कारण, ' हाच तुला मी पुन्हां समजाऊन सांगेन ' असे त्याच्या पूर्वीच म्हटले आहे. शिवाय, ' स्वप्नामध्ये मी हत्ती पाहिला; पण हत्ती मला तो दिसत नाही ' असा स्वप्नामध्ये पाहिलेल्या वस्तूचा जागेपणीं मनुष्य निषेध करतो, पण ' स्वप्नांत ज्याने हत्ती पाहिला तोच हत्ती नाही ' असा मात्र निषेध कोणीही करित नाही. यावरून अवस्था ह्या अनित्य आहेत म्हणजे कायमच्या राहण्याच्या नव्हेत; पण अवस्था ज्याला प्राप्त होतात तो मात्र सदा सर्वकाल एकच आहे असे सिद्ध होते. तसेच, पुढें तिसऱ्यानदां जें सुषुप्त्यवस्थेचे वर्णन केले आहे तेथेही ' सुषुप्त्यवस्थेमध्ये कांहीं ज्ञान होत नाही ' असे म्हटले आहे; पण ' ज्ञान जाणणाराच नाही ' असे मात्र सांगितले नाही. आतां सुषुप्त्यवस्थेमध्ये ' ज्ञात्याचाच नाश होतो ' असे श्रुतीमध्ये म्हटले आहे तें गौण रीतीने म्हटले आहे. कारण, सुषुप्त्यवस्थेमध्ये ' ही अमुक वस्तु आहे ' असे विशेष प्रकारचे ज्ञान

होत नसल्यामुळे ज्ञात्याचाच नाश झाल्यासारखा वाटतो. वास्तविक विचार केला तर 'ज्ञात्याचा आणि त्याच्या सामान्य ज्ञानाचा कधीही नाश होत नाही' असे बृहदारण्यक उपनिषदावरून सिद्ध होत आहे. तसेच, पुढे चौथ्यानदांही श्रुतीमध्ये 'सर्व उपाधींचा संबंध सुटला म्हणजे जीव हा स्वतःच्या रूपाने संपन्न होतो म्हणजे ब्रह्मरूप होतो' असे जे वर्णिले आहे त्यावरूनही जीवात्मा हा परमात्म्याहून निराळा नव्हे असेच सिद्ध होते. आतां, येथे कांहीं लोक असे म्हणतात की, चौथ्या वेळीं प्रजापतीला परमात्माच सांगणे विवक्षित आहे म्हणून 'हाच तुला मी पुन्हां समजाऊन सांगेन' ह्या वाक्यामध्ये 'हा' या सर्वनामाने जीवाचा परामर्श न करतां आरंभीं सांगितलेल्या परमात्म्याचा परामर्श केला आहे असे समजावे. ह्या लोकांच्या मती 'हा' हे सर्वनाम बरोबर लागत नाही. कारण, ते जवळच्या वस्तूचाच परामर्श करणारे आहे. शिवाय, श्रुतीमधील 'पुन्हां' हा शब्द लागत नाही. कारण (ह्या लोकांच्या मती) एकदां सांगितलेली गोष्ट दुसऱ्यानदां सांगितली जात नाही. शिवाय, 'हाच तुला मी पुन्हां समजाऊन सांगेन' अशी प्रतिज्ञा करून जर प्रजापति प्रत्येक वेळीं निरनिराळे सांगेल तर तो 'लोकांना फसविणारा आहे' असे मानावे लागेल. तात्पर्य, हे वर्णन जीवाचेच आहे आणि जीव व परमात्मा एकच आहेत; तेव्हां जीवांचे जे हे व्यवहारामध्ये 'पाहणे' वगैरे-व्यापाररूप खोटे स्वरूप भासते त्याचा ज्ञानाने नाश झाला म्हणजे त्या जीवाला त्याचे मूळचे खरे स्वरूप प्राप्त होते; म्हणजे तो परब्रह्मरूपच होतो. जसे दोरीवर भासलेल्या सर्पाचे 'हा सर्प नव्हे' असे ज्ञान झाले म्हणजे त्या दोरीचे मूळचे स्वरूप दिसू लागते, तसेच हे होय. आतां, येथे दुसरे कांहीं लोक असे म्हणतात की जे व्यवहारामध्ये जीवाचे स्वरूप दृष्टीस पडते ते खरेच आहे; आणि आमच्यापैकी देखील कांहीं लोक असेच मानणारे आहेत, त्या सर्वांचे खंडन करण्याकरतां ह्या शारीरक-मीमांसेला सूत्रकारांनीं आरंभ केला आहे. या मीमांसेमध्ये असे सिद्ध केले आहे की परमात्मा हा वास्तविक एकच आहे. जसा मायावी मनुष्य आपल्या मायेच्या योगाने अनेक प्रकारच्या दृष्टीस पडतो, तसा तो परमात्मा अज्ञानामुळे अनेक प्रकारचा व्यवहारांत भासतो. पण वास्तविक परमात्म्याहून दुसरा कोणी नाही. आतां, मागील सूत्रामध्ये दहराकाश म्हणजे जीवात्मा नव्हे, तर परमात्मा आहे असे जे सांगितले आहे त्यावरून आणि अशाच प्रकारच्या इतर सूत्रांवरून जीवात्मा आणि परमात्मा या दोघांमध्ये जो भेद सुचविला जातो त्याची वाट काय असे कोणी म्हणेल तर त्याला आम्ही असे विचारतो की 'जीवात्मा आणि परमात्मा या दोघांमध्ये भेद आहे' याचा 'जीवात्म्याहून परमात्मा निराळा आहे' असा अर्थ समजतोस काय? जर 'जीवात्म्याहून परमात्मा निराळा आहे' असा अर्थ समजत असशील तर ते बरोबरच आहे. कारण, कल्पित वस्तूपेक्षां अधिष्ठानभूत वस्तु निराळीच असते. भासलेल्या सर्पापेक्षां दोरी निराळीच असते; आणि अशा तऱ्हेचा भेद अवश्य सांगितलाच पाहिजे. त्याशिवाय जीवाच्या खऱ्या स्वरूपाचे (म्हणजे परमात्मस्वरूपाचे) ज्ञानच होणार नाही. कारण, भासलेल्या सर्पापेक्षां दोरी निराळी आहे असे ज्याला माहीत नाही त्याला 'हा सर्प नव्हे, ही दोरी आहे' असे हजार वेळां सांगितले तरी कांहीं उपयोग नाही. आतां 'परमात्म्याहून जीवात्मा निराळा आहे' असा अर्थ समजत असशील तर मात्र ते बरोबर नाही. कारण हा भेद खोटा आहे, खरा नव्हे. कारण, अधिष्ठानभूत वस्तूपेक्षां कल्पित वस्तु निराळी नसते. दोरीपेक्षां सर्प निराळा नाही. आतां हा भेद सूत्रकारांनीं कांहीं ठिकाणीं सांगितला आहे खरा; पण तो भेद खरा आहे असे सांगण्याच्या अभिप्रायाने तो त्यांनीं तेथे सांगितला नाही, तर लोकामध्ये अज्ञानामुळे प्रचलित

असलेल्या त्या भेदाचा सूत्रकारांनीं तेथें केवळ अनुवाद केला आहे. अनुवाद करण्याचें कारण इतकेंच कीं, हा खोटा भेद घेऊनच जे श्रुतीमधील कर्मविधी प्रवृत्त झाले आहेत ते आम्हांला विरुद्ध नाहींत असें लोकांच्या ध्यानांत यावें. पण शास्त्राचा मुख्य उद्देश म्हटला म्हणजे 'परमात्मा एक आहे हें दाखविणें' हाच होय. ही गोष्ट पूर्वीच्या (१।१।३०) सूत्रावरूनच सिद्ध होते. आतां 'अद्वैत मानलें असतां कर्मविधींशीं विरोध येतो' या गोष्टीचें समाधान आम्हीं मार्गे (१।१।४) केलेंच आहे.

(सू० २०) 'जर दहराकाश म्हणजे जीवात्मा नव्हे, तर त्या दहराकाशाच्या प्रकरणामध्यें जें जीवाचें वर्णन केलें आहे तें फुकट होईल' अशी शंका घेऊं नये. कारण त्या वर्णनाचें तात्पर्य परमात्म्याचें प्रतिपादन करण्याविषयींच आहे. तें असें—'संप्रसाद' या शब्दानें सांगितलेला जीवात्मा हा जाग्रदवस्थेमध्ये देह, इंद्रियें वगैरेंचा मालक होऊन त्या वासनेनें स्वप्नांचाही अनुभव घेऊन दमतो; तेव्हां, अशा स्थितींत कोणाला तरी शरण जावें या इच्छेनें तो स्थूलदेह आणि लिंगदेह या दोघांचाही अभिमान सोडून सुषुप्त्यवस्थेमध्ये स्वतःच्या रूपाने युक्त होतो. आतां 'जें स्वतःचें रूप जीवाला प्राप्त होतें तोच पापरहित असा परमात्मा होय, व म्हणून तोच उपासना करण्यास योग्य आहे' असें सांगण्याकरितांच येथें जीवाचा परामर्श केला आहे.

(सू० २१) "आतां 'आकाश' या शब्दाचा जर 'परमात्मा' असा अर्थ घेतला, तर त्याला 'दहर' म्हणजे 'सूक्ष्म' असें म्हणतां येणार नाहीं; कारण, परमात्मा हा सर्वव्यापी आहे" असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे; त्याचें उत्तर पूर्वी (ब्र. सू. १।२।७ मध्ये) सांगितलेंच आहे कीं जरी परमात्मा सर्वव्यापी आहे, तरी हृदयामध्ये त्याचा साक्षात्कार होत असल्यामुळें हृदयरूपी उपाधीच्या योगानें त्याला 'सूक्ष्म' असें गौण रीतीनें म्हणतां येतें; खऱ्या रीतीनें म्हणतां येत नाहीं. ही गोष्ट श्रुतीनेंच येथें परमात्म्याला प्रसिद्ध आकाशाचें साम्य देऊन सुचविली आहे. एकंदरींत, दहराकाश म्हणजे परमात्मा होय असें सिद्ध झालें.

उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु ॥ १९ ॥

१९ पुढील (वाक्यां -) वरून (दहर-वाक्यांत जीव विवक्षित आहे) असें म्हणशील तर (त्यावर आमचें उत्तर :-) पण आविर्भूतस्वरूप (असाच जीव तेथें विवक्षित आहे). (६)

इतराचा (जीवाचा) परामर्श केला आहे म्हणून (जीव विवक्षित आहे अशी) जी जीवाबद्दल शंका आली होती ती 'असंभव आहे' या कारणावरून दूर केली. आतां, ज्याप्रमाणें मृत झालेला मनुष्य अमृत शिंपडलें असतां पुन्हां उठतो त्याप्रमाणें पुढील प्रजापतीच्या वाक्यांवरून जीवाबद्दलची शंका पुन्हां येथें उद्भवते. कारण, 'जो आत्मा पातकापासून मुक्त आहे' (छां. ८।७।१) या वाक्यांत जो पापरहितत्व वगैरे

१. या शब्दाचा अर्थ पुढील भाष्यांतच स्पष्ट केला आहे.

२. देवांपैकी इंद्र आणि दैत्यांपैकीं विरोचन हे दोघे आत्म्याचें ज्ञान करून घेण्याकरितां प्रजापतीकडे गेले. प्रजापतीनें सांगितलें कीं जो डोळ्यांत पुरुष दृष्टीस पडतो तोच आत्मा होय. तसेंच एक पाण्यानें भरलेलें मडकें (उदशराव) आणून त्यांत काय दिसतें तें पहा असें

धर्मांनी युक्त असा आत्मा सांगितला आहे तोच शोधावा व तोच जाणण्याची इच्छा करावी अशी प्रतिज्ञा करून पुढे ' जो हा डोळ्यामध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो तो हा आत्मा ' (छां. ८।७।४) या वाक्यांत प्रजापतीनें डोळ्यामध्ये असणारा द्रष्टा जो जीवात्मा त्याचा निर्देश केला आहे. (त्यानंतरही) 'हाच (जीव) तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन' (छां. ८।९।३-८।१०।४) या वाक्यांत त्या जीवाचाच पुन्हां पुन्हां परामर्श करून ' जो हा स्वप्नावस्थेमध्ये (स्त्रिया वगैरेकडून) सेवा घेत संचार करतो तो हा आत्मा ' (छां. ८।१०।१) आणि ' ज्या वेळीं निश्चेष्ट आणि झोंपी गेलेला आणि प्रसन्न असा (मनुष्य) स्वप्न पहात नाही तो हा आत्मा ' (छां. ८।११।१) या वाक्यांत निरनिराळ्या अवस्थांमध्ये असलेला जीवच सांगितला आहे. ' हें अमृत आहे, हें निर्भयस्थान आहे, हें ब्रह्म आहे ' असें (जें) वाक्य (वरील दोन वाक्यांना जोडलें आहे तें) पापराहितत्व वगैरे धर्म जीवालाच आहेत असें दाखवतें. तसेंच पुढेही " अरेरे !! हल्लीं हा खरोखर ' हा मी आहे ' असें आपणाला जाणीत नाही व ह्या भूतांनाही

त्यानें सांगितले. त्या दोघांनीं तसें केलें व आमचें प्रतिबिंब पाण्यांत दिसतें असें ते म्हणाले. तेव्हां तें प्रतिबिंबच आत्मा होय असें प्रजापतीनें सांगितलें. मग दोघेजण आपल्याला आत्मा समजला असें जाणून आपआपल्या घरीं जाण्यास निघाले. विरोचनानें त्या आत्म्याचा सर्व दैत्यांना उपदेश केला. पण इंद्राला वाटेंत शंका आली कीं आपल्या देहाचें प्रतिबिंब म्हणजे कांहीं खरा आत्मा नाही; कारण, देह नष्ट झाल्याबरोबर प्रतिबिंब नष्ट होणारच. म्हणून तो इंद्र पुन्हां प्रजापतीकडे परत गेला आणि म्हणाला कीं तुम्हीं मला खरा आत्मा सांगितला असें मला वाटत नाही. प्रजापतीनें म्हटलें कीं तूं मजजवळ आणखी कांहीं दिवस रहा म्हणजे मग मी तुला पुन्हां आत्मा समजावून सांगेन. इंद्रानें तसें केल्यावर प्रजापति म्हणाला:—जो स्वप्नामध्ये यथेच्छ संचार करतो तो आत्मा होय. आतां आपल्याला खरा आत्मा समजला असें वाटून इंद्र घरीं जाण्यास निघाला. पण वाटेंत त्याला पुन्हां शंका आली कीं स्वप्नांत संचार करणारा खरा आत्मा नव्हे. कारण, स्वप्नांत मनुष्याला दुःख होतें व तो रडतो तेव्हां रडणारा पुरुष हा कांहीं खरा आत्मा नाही. म्हणून तो पुन्हां प्रजापतीकडे परत गेला, आणि म्हणाला कीं तुम्हीं मला खरा आत्मा सांगितला नाही. प्रजापतीनें उत्तर दिलें कीं तूं आणखी कांहीं दिवस मजजवळ रहा म्हणजे मी पुन्हां तुला आत्मा समजावून सांगेन. इंद्रानें तसें केल्यावर प्रजापति म्हणाला:—जेव्हां गाढ झोंप लागून मनुष्य निश्चेष्ट पडतो आणि कांहीं स्वप्न पहात नाही तो आत्मा होय. आतां, आपल्याला खरा आत्मा समजला असें वाटून इंद्र घरीं जाण्यास निघाला. पण वाटेंत त्याला पुन्हां शंका आली कीं सुषुप्त्यवस्थेमध्ये मनुष्याला आपलें किंवा दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचें भान होत नाही; तो मनुष्य मेल्यासारखाच होतो; तेव्हां तो खरा आत्मा नव्हे. म्हणून तो पुन्हां प्रजापतीकडे परत गेला आणि म्हणाला कीं तुम्हीं मला खरा आत्मा सांगितला नाही. प्रजापतीनें उत्तर दिलें कीं तूं आणखी कांहीं दिवस मजजवळ रहा म्हणजे मग मी तुला खरा आत्माच समजावून सांगेन, भलती गोष्ट सांगणार नाही. इंद्रानें तसें केल्यावर प्रजापति म्हणाला:—हें शरीर मर्त्य आहे.....हा संप्रसाद (जीव) या शरीरापासून निघून परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो इत्यादि. (छां. ८।७।१२)

जाणीत नाही ” (छां. ८।११।१) या (इंद्राच्या) वाक्यावरून सुषुप्त्यवस्थेमधील दोष जाणून ‘ हाच (जीव) तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन, ह्याहून भलतें कांहीं समजावून सांगणार नाही ’ (छां. ८।११।३) असा प्रजापतीनें उपक्रम केला आहे; आणि पुढें (‘ हें इंद्रा ! हें शरीर मर्त्य आहे ’ या वाक्यांत) जीवाचा जो शरीराशी संबंध आहे त्याची निंदा करून पुढें ‘ जो हा संप्रसाद (जीव) ह्या शरीरापासून निघून परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो तो पुरुष होय ’ (छां. ८।१२।३) या वाक्यांत ‘ शरीरापासून उत्थित झालेला जीवच उत्तम पुरुष आहे ’ असें दाखविलें आहे. तेव्हां यावरून जीवाचे ठिकाणीं परमात्म्याचे धर्म संभवतात. म्हणून ‘ ह्याच्या आंत दहराकाश आहे ’ ह्या वाक्यांत जीवात्माच सांगितला आहे असें जर कोणी म्हणेल तर त्यावर आमचें उत्तर :—‘ पण आविर्भूतस्वरूप (असाच जीव तेथें विवक्षित आहे ’ ह्या सूत्रांतील) ‘ पण ’ हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करण्याकरितां घातला आहे. म्हणजे, तात्पर्यार्थि असा कीं, पुढील (प्रजापतीच्या) वाक्यां-वरूनही या दहर-वाक्यांत जीव विवक्षित असेल अशी शंका संभवत नाही. कशावरून ? अशावरून कीं, त्या (पुढील वाक्या-) मध्येही आविर्भूतस्वरूप असाच जीव विवक्षित आहे. आविर्भूत (म्हणजे प्रकट झालेले) आहे स्वरूप ज्याचें तो ‘ आविर्भूतस्वरूप ’ होय. (त्याला सूत्रामध्ये) जे जीव असें म्हटले आहे तें (ब्रह्मरूपी होण्या-) पूर्वीची जी (जीवाची) अवस्था तिला अनुलक्षून म्हटले आहे. प्रजापतीच्या वाक्याचें तात्पर्य असें :—‘ जो हा डोळ्यामध्ये ’ या वाक्यांत डोळ्यामध्ये असणाऱ्या द्रष्ट्याचा निर्देश करून पुढें उदशराव-ब्राह्मण-ग्रंथामध्ये ‘ ह्या द्रष्ट्याचें शरीर हें स्वरूप आहे ’ या गोष्टीचें निराकरण करून ‘ हाच (जीव) तुला० ’ ह्या वाक्यांत ‘ समजावून सांगण्यास योग्य ’ अशा रूपानें पुन्हा पुन्हां त्या द्रष्ट्याचाच परामर्श करून स्वप्नावस्था व सुषुप्त्यवस्था त्या द्रष्ट्यालाच आहेत असें क्रमाक्रमानें सांगून पुढें ‘ पर-ज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो ’ या वाक्यांत जें ह्या- (जीवा-) चें परब्रह्मरूपी खरें स्वरूप त्या रूपानेंच ह्या जीवाचें प्रतिपादन केले आहे. जीव या रूपानें केले नाही. ‘ प्राप्त होण्यास योग्य या रूपानें जी परज्योति श्रुतीमध्ये सांगितली आहे ती परब्रह्म होय. तीच पापराहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त होय, आणि तीच

३. ‘ कोणत्याही वस्तूला न जाणणें ’ हा दोष.

४. जीवाचें खरें स्वरूप प्रकट झालें म्हणजे जीव ब्रह्मरूपी होतो; मग त्याला जीव असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां ब्रह्मरूप होण्यापूर्वीच्या स्थितीला अनुलक्षून येथें जीव असें म्हटले आहे. आतां सूत्रामध्ये जरी जीव हा शब्द प्रत्यक्ष घातलेला नाही तरी ‘ आविर्भूतस्वरूप ’ हें विशेषण जीवालाच संभवत असल्यामुळे सूत्रांत जीव शब्द अध्याहृत आहे असें समजावें.

५. प्रजापतीनें इंद्र आणि विरोचन या दोघांना उदकानें भरलेल्या शरावामध्ये म्हणजे थाळ्यामध्ये आपले रूप पहावयास सांगितले आहे. हें वर्णन छांदोग्य उपनिषदाच्या आठव्या अध्यायाच्या आठव्या खंडामध्ये केले आहे. त्या खंडाला ‘ उदशराव-ब्राह्मण-ग्रंथ ’ म्हणतात.

‘ तै तूं आहेस ’ (छां. ६।८।७) इत्यादि श्रुतीवरून जीवाचें खरें स्वरूप होय. उपाधीर्घ्या योगानें कल्पिलेलें जें (जीवरूपी) स्वरूप तें जीवाचें खरें स्वरूप नव्हे. स्तंभाचे ठिकाणीं हा पुरुष आहे अशी जी बुद्धि तिच्या सारखीच ही द्वैतरूपी अविद्या आहे. त्या अविद्येची निवृत्ति करून कूटस्थनित्य आणि चैतन्यरूपी अशा आत्म्याला ‘ मी ब्रह्म आहे ’ या रूपानें जोपर्यंत हा जीव जाणीत नाही तोंपर्यंत जीवाला जीवत्व आहे; परंतु ज्या वेळीं श्रुति, जीवाला शरीर, इंद्रियें, मन व बुद्धि ह्यांच्या समुदायापासून व्यावृत्त करून ‘ तूं (जीव) शरीर, इंद्रियें, मन व बुद्धि यांचा समुदाय नव्हेस, तूं संसारी नाहीस, तर तें जें सत्य— तो (जो) केवल चैतन्यस्वरूपी आत्मा— तो तूं आहेस ’ असा जीवाला बोध करतें, त्या वेळीं कूटस्थनित्य आणि चैतन्यस्वरूपी अशा आत्म्याला जाणून ह्या शरीर वगैरे विपर्याच्या अभिमानापासून दूर होऊन तो जीवच कूटस्थनित्य आणि चैतन्यस्वरूपी असा आत्मा होतो असें ‘ जो परब्रह्माला जाणतो तो परब्रह्मच होतो ’ (मुं. ३।२।९) इत्यादि श्रुतीवरून समजतें; आणि हेंच ह्या(जीवा-) चें खरें स्वरूप होय; व ह्याच्या योगानेंच हा जीव शरीरापासून निघून स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो. (शंका: -) स्वतःच्या रूपानें स्वतःच संपन्न होणें ही गोष्ट कूटस्थनित्य अशा आत्म्याला कशी संभवते ? सुवर्ण वगैरे वस्तूंचें स्वरूप इतर पदार्थांच्या संपर्कामुळें लोपून गेले म्हणजे त्या वस्तूंचे विशेष धर्म स्पष्ट दिसत नाहीत त्या वेळीं त्या वस्तू क्षार टाकून शुद्ध केल्या म्हणजे त्या पुन्हां स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतात; तसेंच दिवसां ज्यांचा प्रकाश (सूर्यप्रकाशामुळें) लोपून जातो असे तारे वगैरे पदार्थ देखील रात्री त्या लोपविणाऱ्या प्रकाशाचा वियोग झाला म्हणजे पुन्हां स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतात. परंतु त्याप्रमाणें नित्य अशी जी आत्म्याची चैतन्यरूपी ज्योति तिचा कोणा-कडूनही लोप होण्याचा संभव नाही. कारण, आकाशाप्रमाणें त्या ज्योतीचा कोणार्शीही संसर्ग नाही. शिवाय, दृष्ट गोष्ठीशीं विरोध येतो म्हणूनही (जीव स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो असें म्हणतां येत नाही). कारण, पाहणें, ऐकणें, मनन करणें व जाणणें हे व्यापारच जीवाचें स्वरूप होय; आणि तें स्वरूप तर शरीरांतून न निघतां देखील जीवाला नेहमीं मिद्धच आहे असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. कारण, सर्व जीव हे पाहणारे, मनन करणारे व जाणणारे या रूपानेंच (जगांत) व्यवहार करीत असतात. अशा रूपानें जर ते व्यवहार करणार नाहीत तर त्यांच्या हातून जगांतील कोणताच व्यवहार होणार नाही. आतां, तें रूप जर शरीरापासून निघालेल्या जीवालाच प्राप्त होतें असें मानलें तर शरीरांतून निघण्यापूर्वीं दृष्टोत्पत्तीस येणारे जीवाचे सर्व व्यवहार विरुद्ध होतील. म्हणून मी विचारतां कीं शरीरापासून निघणें म्हणजे काय ? तसेंच स्वतःच्या रूपानें संपन्न होणें म्हणजे काय ? ह्या- (प्रश्ना-) चें उत्तरः—भेदज्ञान उत्पन्न होण्या-

६. शरीर वगैरे उपाधीच्या योगानें.

७. शरीर वगैरे उपाधी आणि आत्मा हे परस्परांपासून भिन्न आहेत असें ज्ञान.

पूर्वी पाहणें वगैरेव्यापाररूप जें जीवाचें ज्ञानमय स्वरूप तें शरीर, इंद्रियें, मन, बुद्धि, विषय व वेदना या उपाधीशीं मिसळलें आहे असें भासतें. ज्याप्रमाणें ' स्वच्छपणा व पांढरेपणा ' हें जें शुद्ध स्फटिकाचें स्वरूप तें भेदज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी तांबड्या, निळ्या वगैरे उपाधीशीं मिसळलें आहे असें भासतें; त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय. परंतु प्रमाणांच्या साहाय्यानें भेदज्ञान उत्पन्न झालें म्हणजे मग मागचा (ज्ञान ज्ञाल्यानंतरचा) स्फटिक ' स्वच्छपणा व पांढरेपणा ' ह्या स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो असें म्हणतात. (वास्तविक पाहिलें असतां ज्ञानाच्या) पूर्वी देखील (तो स्फटिक) त्याच रूपानें युक्त आहे. त्याप्रमाणेंच देह वगैरे उपाधीशीं मिश्रित असल्यासारखा असणारा जो जीव त्याला श्रुतीवरून झालेलें जें भेदज्ञान तेंच त्याचें 'शरीरापासून निघणें' होय; आणि भेदज्ञानाचें फल जें केवळ आत्मस्वरूपाचें ज्ञान तेंच त्याचें 'स्वतःच्या रूपानें संपन्न होणें' होय. अशा प्रकारचें जें भेदज्ञान आणि अभेदज्ञान त्यांच्या योगानेंच आत्म्याला अशरीरत्व आणि सशरीरत्व हीं क्रमानें प्राप्त होतात, असें ' शरीरामध्यें असून त्याला शरीर नाही' (का. १।२।२२) या ऋचेवरून सिद्ध होतें. ' हें अर्जुना ! आत्मा शरीरामध्यें असूनही कांहीं करित नाही आणि कशानेंही लिप्त होत नाही ' (भ. गी १३।३१) ह्या स्मृतीमध्ये देखील शरीर असणें आणि शरीर नसणें या दोन स्थितींमुळें कांहीं फरक होत नाही असेंच सांगितलें आहे. तेव्हां भेदज्ञान नसल्यामुळें जीवाचें स्वरूप प्रकट होत नाही; पण भेदज्ञानानंतर त्याचें स्वरूप प्रकट होतें; म्हणून त्याला आविर्भूतस्वरूप असें म्हणतात. स्वरूपाचा आविर्भाव होणें व आविर्भाव न होणें या गोष्टी अन्य तऱ्हेनें संभवत नाहीत. कारण, स्वरूप तें स्वरूपच असतें. अशा रीतीनें जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद केवळ मिथ्याज्ञानामुळें झालेला आहे, तो भेद वास्तविक नव्हे. कारण आत्मा हा आकाशासारखाच निःसंग आहे. या गोष्टीविषयीं त्या दोघांत कांहीं फरक नाही. हें असें कशावरून समजावें ? (अशावरून की) प्रजापतीनें ' जो हा डोळ्यामध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो ' असें सांगून ' हेंच अमृत, हेंच निर्भयस्थान, हेंच ब्रह्म होय ' असें सांगितलें आहे. आतां डोळ्यामध्ये असणारा प्रसिद्ध द्रष्टा, जो द्रष्टा या रूपानें जाणला जातो, तो जर अमृत व निर्भय अशा ब्रह्माहून

८. भेदज्ञान (म्हणजे शरीरापासून आत्मा भिन्न आहे असें ज्ञान) झालें म्हणजे मनुष्याला अशरीरत्व प्राप्त होतें; म्हणजे त्याचा शरीरावरचा अभिमान नष्ट होतो. आणि अभेदज्ञान (म्हणजे शरीराहून आत्मा भिन्न नाही असें ज्ञान) झालें म्हणजे मनुष्याला सशरीरत्व प्राप्त होतें; म्हणजे त्याचा शरीरावरचा अभिमान नष्ट होत नाही.

९. ' शरीर असणें ' आणि ' शरीर नसणें ' या दोन स्थितींचा सशरीरत्व आणि अशरीरत्व या दोन गोष्टींशीं कांहीं संबंध नाही. कारण शरीर असलें तरी मनुष्याला भेदज्ञान झालें असतां ' अशरीरत्व ' प्राप्त होतें; म्हणजे त्याचा शरीरावरचा अभिमान नष्ट होतो.

१०. निःसंगत्व या गोष्टीविषयीं.

निराळा असेल तर द्रष्टा, आणि अमृत व निर्भय असें ब्रह्म, यांचें जें सामानाधिकरण्या सांगितलें आहे तें सांगितलें नसतें. आतां डोळ्यामध्ये असणारा प्रतिबिंब-स्वरूपी आत्मा (ब्रह्माचें चिन्ह म्हणून) येथें सांगितला आहे असें म्हणशील तर तसेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तसें म्हटलें तर प्रजापति खोटे बोलणारा आहे असें म्हणावें लागेल. तसेंच, दुसऱ्या वेळीं देखील ' जो हा स्वप्नामध्ये (स्त्रिया वगैरेकडून) सेवा घेत संचार करतो ' (छां० ८।१०।१) या वाक्यांत जो पुरुष सांगितला आहे तो पहिल्या वेळीं सांगितलेला जो डोळ्यांमधील द्रष्टा पुरुष त्याहून निराळा नव्हे. कारण, ' हाच तुला मी समजावून सांगेन ' (छां० ८।९।३) असा प्रजापतीनें उपक्रम केला आहे. शिवाय ' आज मी स्वप्नामध्ये हत्ती पाहिला पण आतां तो मला दिसत नाही ' अशा रीतीनें पाहिलेल्या गोष्टीचाच जाग्रदवस्थेमध्ये मनुष्य निषेध करतो; पण ' ज्या मी स्वप्न पाहिले तोच मी जागा आहे असें पाहतो ' अशा रीतीनें स्वप्नांतील जो पाहणारा तोच जाग्रदवस्थेतील पाहणारा आहे असें तो ओळखतो. तसेंच, तिसऱ्या वेळीं देखील ' अरे अरे ! हल्लीं हा खरोखर ' हा मी आहे ' असें आपणाला जाणीत नाही व ह्या भूतांनाही जाणीत नाही ' (छां० ८।११।२) या वाक्यांत प्रजापतीनें सुषुप्त्यवस्थेमध्ये (मनुष्याला) कोणतेही विशेष प्रकारचें ज्ञान नसतें एवढेंच सांगितलें आहे, पण ज्ञात्याचा निषेध केला नाही. आतां, त्या ठिकाणीं जें ' नाशाप्रतच प्राप्त होतो ' (छां० ८।१२।२) असें वाक्य आहे त्याचा देखील ' विशेष प्रकारच्या ज्ञानाचा नाश होतो ' असाच अभिप्राय आहे; ' ज्ञात्याचा नाश होतो ' असा अभिप्राय नाही. कारण, ' ज्ञात्याच्या ज्ञानाचा कधीही लोप होत नाही; कारण तें (ज्ञान) अविनाशी आहे ' (वृ. ४।३।३०) अशी दुसरीकडे श्रुति आहे. तसेंच, चौथ्या वेळीं देखील ' हाच तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन, ह्याहून भलतें कांहीं समजावून सांगणार नाही ' (छां० ८।११।३) असा उपक्रम करून, हे इंद्रा ! हें शरीर विनाशी आहे ' (छां. ८।१२।१) इत्यादि वाक्यांत आत्म्याला शरीर वगैरे उपाधींचा संबंध आहे या गोष्टीचा विस्तृत रीतीनें निषेध करून, पुढें संप्रसाद या शब्दानें सांगितलेला जो जीव तो ब्रह्मस्वरूपाप्रत प्राप्त होतो असें ' तो स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो ' (छां. ८।१२।३) या वाक्यांत दाखवून, अमृत आणि

११. मागील टीप (अ. १ पा. ३ सू. १ टी. १०) पहा.

१२. कारण, ब्रह्माचा शोध करण्याकरितां प्रवृत्त झालेल्या इंद्र व विरोचन यांना प्रजापतीनें ब्रह्म न सांगतां जर डोळ्यांतील प्रतिबिंब सांगितलें तर त्यानें कांहीं तरी खोटे सांगितलें असें होईल.

१३. ' हा घट आहे ', ' हा पट आहे ', ' हा मी आहे ' इत्यादि जें ज्ञान तें विशेष प्रकारचें ज्ञान होय.

१४. निद्रावस्थेमध्ये जरी विशेष प्रकारचें ज्ञान होत नाही तरी सामान्य ज्ञान आहेच, म्हणून ज्ञान सर्वदैव असतें.

अभयस्वरूपी जें परब्रह्म त्याहून जीवात्मा निराळा नाही असें प्रजापतीने दाखविलें आहे.

आतां येथें कांहीं लोकांचें असें मत आहे कीं, ह्या (चौथ्या) वेळीं प्रजापतीला परमात्माच सांगणें विवक्षित आहे. तेव्हां, असें असतां ' हाच तुला मी पुन्हां ' या वाक्यां- (तील ' हाच ' या शब्दा-) नें जीवाचा परामर्श केला आहे असें मानणें न्याय्य नाही. म्हणून ते असें मानतात कीं, (प्रजापतीनें) आपल्या भाषणाच्या आरंभी जो पापरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त असा आत्मा सांगितला आहे त्याचाच ' हाच तुला मी पुन्हां ' या वाक्यांत परामर्श केला आहे. ह्या लोकांना आम्ही असें उत्तर देतो कीं तुमच्या मतीं जवळच्या वस्तूचा परामर्श करणारें ' हाच तुला मी ' या वाक्यांतील ' हा ' हें सर्वनाम विरुद्ध होईल. तसेंच श्रुतीमधील ' पुन्हां ' हा शब्द विरुद्ध होईल. कारण, (तुमच्या मतीं) एका वेळीं सांगितलेला पदार्थ दुसऱ्या वेळीं सांगितला जात नाही. शिवाय, ' हाच तुला मी पुन्हां ' अशी प्रतिज्ञा करून चौथ्या वेळेच्या खेरीज करून बाकीच्या प्रत्येक वेळीं जर प्रजापति निरनिराळ्याच विषयांचें प्रतिपादन करील तर तो प्रजापति फसविणारा आहे असें म्हणावें लागेल. म्हणून आमचें मत असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें एखाद्या मनुष्याची (सर्प वगैरे विषयांची भ्रांति दूर झाली असतां) सर्प वगैरेचें जें ' सर्प ' वगैरे स्वरूप त्याचा नाश होऊन त्या सर्प वगैरेना रज्जु वगैरेचें स्वरूप प्राप्त होतें त्याप्रमाणेंच अज्ञानामुळें उपास्थित झालेलें, खरें नसणारें, कर्तें व भोक्ते यांचे जे प्रीति, द्वेष इत्यादि दोष, त्यांनीं कलुषित झालेलें, आणि अनेक संकटांनीं युक्त असें जें जीवाचें स्वरूप त्याचा ज्ञानाच्या योगानें नाश होऊन त्याच्या उलट पापरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जें परमात्म्याचें स्वरूप तें जीवाला प्राप्त होतें.

येथें दुसरे कांहीं वादी लोक व आमच्या पैकींही कांहीं लोक जीवाचें रूप खरेंच आहे असें मानतात. ते सर्व लोक ' आत्मा एक आहे ' ह्या खऱ्या मताच्या विरुद्ध असल्यामुळें त्यांचें खंडन करण्याकरितां ह्या शारीरक ग्रंथाला आरंभ केला आहे. ह्या ग्रंथामध्ये असें प्रतिपादन केले आहे कीं कूटस्थनित्य आणि विज्ञानस्वरूप असा एकच परमात्मा अज्ञानरूपी मायेच्या योगानें गारुड्याप्रमाणें अनेक रूपांनीं भासला जातो. वास्तविक त्याहून निराळा असा विज्ञान-स्वरूप दुसरा आत्मा नाही. आतां सूत्रकारांनीं परमात्मपर वाक्यामध्ये जीवाबद्दलची शंका घेऊन ' तसें नाही, कारण असंभव आहे ' (१।३।१८) इत्यादि सूत्रांत जो त्याचा निषेध केला आहे त्याचा असा अभिप्राय

१५. निरनिराळ्या तीन अवस्थांनीं युक्त अशा जीवाचें.

१६. वेदांतमतीं ज्ञान हें आत्म्याचें स्वरूप आहे; नैयायिकांच्या मताप्रमाणें आत्म्याचा गुण नाही.

शां. भा.....३२

आहे :—ज्याप्रमाणें रूपरहित आकाशाच्या ठिकाणी तळ, मळकट रंग वगैरे धर्मांची अज्ञानी लोक कल्पना करतात, त्याप्रमाणें नित्य, स्वच्छ, ज्ञानस्वरूपी, आणि मुक्त अशा स्वभावाचा, कूटस्थनित्य, एक आणि असंग अशा परमात्म्याचे ठिकाणी त्याच्या उलट जें जीवाचें रूप त्याची लोकांनी कल्पना केली आहे. तेव्हां ' आत्म्याचें ऐक्य प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांनी आणि युक्तिसिद्ध अशा द्वैत-वादाच्या निषेधांनी ती कल्पना दूर करावी ' या हेतूनेच (सूत्रकारांनी) परमात्मा हा जीवाहून निराळा आहे असें आग्रहपूर्वक सांगितलें आहे. वास्तविक पाहतां, जीव हा परमात्म्याहून निराळा आहे असें सांगण्याचा सूत्रकारांचा अभिप्राय नाही; तर, अज्ञानानें कल्पिलेला व लोकामध्ये प्रसिद्ध असलेला जो जीवांचा (परमात्म्याहून) भेद त्याचा फक्त अनुवाद सूत्रकार करित आहेत. कारण, अशा रीतीने जीवाला स्वाभाविक असलेल्या कर्तृत्वाचा व भोक्तृत्वाचा अनुवाद करून प्रवृत्त झालेलीं कर्मांचें प्रतिपादन करणारी विधिवाक्यें विरुद्ध होत नाहींत, असें (सूत्रकार) मानीत आहेत. पण, शास्त्रामध्ये मुख्य रीतीने प्रतिपादन करण्याचा विषय म्हटला म्हणजे ' आत्मा एक आहे ' हाच होय असे ' शास्त्रदृष्टीने तर वामदेवाप्रमाणें उपदेश आहे ' (१।१।३०) इत्यादि सूत्रांत सूत्रकार दाखवितच आहेत. आतां (अद्वैत मानलें असतां) कर्मशास्त्र विरुद्ध होतें या गोष्टीचा परिहार ' ज्ञानी आणि अज्ञानी ' असे लोकांचे दोन भेद करून आम्हीं पूर्वीच (अ. १ पा. २ सू. २० पृ. १७५ मध्ये) केला आहे. (१९)

अन्यार्थश्च परामर्शः ॥ २० ॥

२० आणि (वाक्यशेषामध्ये जो जीवाचा) परामर्श (केला आहे तो) दुसऱ्याकारितां होय. (६)

आतां दहर-वाक्यांत ' आतां जो हा संप्रदाय ' इत्यादि वाक्यशेषामध्ये जो जीवाचा परामर्श केलेला पूर्वपक्ष्यानें दाखविला आहे तो दहर म्हणजे परमात्मा होय असें मानलें असतां निरर्थक होतो. कारण, त्या ठिकाणी जीवाची उपासना सांगितली आहे असें म्हणतां येत नाहीं, किंवा दहराकाशरूपी विशिष्ट गोष्ट जी प्रकृत आहे ती सांगितली आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. ह्या ऋरितां सूत्रकार म्हणतात:—हा जीवाचा परामर्श दुसऱ्याकारितां आहे म्हणजे हा जो जीवाचा परामर्श केला आहे तो जीवाचें स्वरूप दाखविण्याकारितां केला नाहीं, तर परमात्म्याचें स्वरूप दाखविण्याकारितां केला आहे. कोणत्या रीतीनें ? (ह्या रीतीनें:—) ' संप्रसाद ' शब्दानें सांगितलेला जो जीव तो जाग्रदवस्थेंतील व्यवहार करतेवेळीं शरीरेंद्रियरूपी पिंजऱ्याचा स्वामी होऊन शरीराच्या नाड्यांमध्ये संचार करून जाग्रदवस्थेंतील संस्कारांनी निर्माण केलेल्या स्वप्नांचा अनुभव घेऊन दमतो. तेव्हां, अशा स्थितति कोणाला तरी शरण जावें या

इच्छेने सुषुप्त्यवस्थेमध्ये तो दोन्ही प्रकारच्या ' शरीरांचा अभिमान सोडून, परज्योतिरूप जें ' आकाश ' या शब्दानें सांगितलेलें परब्रह्म त्याप्रत प्राप्त होऊन, विशेष प्रकारचें ज्ञान होणें ही जी त्याची अवस्था तिचा त्याग करून, तो स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो. आतां, जी परज्योती ह्या जीवाला प्राप्त व्हावयाची आहे व ज्या स्वतःच्या रूपानें हा जीव संपन्न होतो तो हा पापरहितत्व वगैरे धर्मांनी युक्त परमात्मा होय; व तोच उपासना करण्यास योग्य आहे असें सांगण्याकरितां हा जीवाचा परामर्श केला आहे. अशा रीतीनें हा जीवाचा परामर्श ' दहर म्हणजे परमात्मा होय ' असें म्हणणाऱ्याच्या मतींही जुळतो. (२०)

अल्पश्रुतेरिति चेत्तदुक्तम् ॥ २१ ॥

२१ श्रुतीमध्ये ' अल्प ' असें म्हटलें असल्यामुळें (आकाश म्हणजे जीवात्मा होय) असें म्हणशील तर (त्याचें) उत्तर दिलें (च) आहे. (६)

आतां जें तूं आणखी म्हटलें आहेस कीं ' ह्याच्या आंत दहर आकाश आहे ' या वाक्यांत जो अल्पपणा आकाशाला सांगितला आहे तो परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळत नाही; परंतु जीवाला अंकुशाच्या अणकुचीचा दृष्टांत दिला असल्यामुळें त्याला तो अल्पपणा संभवतो. त्याचें खंडन करणें अत्रश्य आहे. पण तें खंडन पूर्वीच (१।२।७) ह्या सूत्रांत ' परमात्म्याला कांहीं एक वस्तूच्या अपेक्षेनें अल्पपणा संभवतो ' असें सांगून केलें आहे, तेंच खंडन ह्या ठिकाणीं समजावें असें हें सूत्र सुचवतें. शिवाय, जेवढें हें आकाश आहे तेवढें हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे. (छां. ८।१।३) या वाक्यांत प्रसिद्ध आकाशाशीं साम्य दाखवून श्रुतीनेंच ह्या अल्पपणाचें निवारण केलें आहे. (२१)

[आतां येथून सातव्या आधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये बाविसावें आणि तेविसावें अशी दोन सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू. २२) मुंडकोपनिषदामध्ये ' त्या ठिकाणीं सूर्य वगैरे कांहीं प्रकाशत नाहीत, तो प्रकाशला म्हणजे त्याच्या मागून हें सर्व प्रकाशतें, त्याच्याच प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशतें ' अशा अर्थाचें वाक्य आहे त्या वाक्यांत 'तो'

१. (सू. २०) जाग्रदवस्थेमधील स्थूलशरीर आणि स्वप्नावस्थेमधील लिंगशरीर या दोन्ही शरीरांचा. स्थूलशरीर हें पंचमहाभूतात्मक असून सर्वांना महशूरच आहे. लिंगशरीर म्हणजे पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेन्द्रियें, पांच प्राण, मन, आणि बुद्धि ह्या सतरा पदार्थांचा समुदाय होय. हाच समुदाय बरोबर घेऊन स्वप्नामध्ये जीव व्यवहार करतो.

१. (सू. २१) परमात्म्याची उपलब्धि हृदयामध्ये होते, तें हृदय सूक्ष्म असल्यामुळें यांत उपलब्ध होणाऱ्या परमात्म्यालाही सूक्ष्म असें म्हणतां येतें.

म्हणजे सूर्यासारखाच एखादा तेजोमय पदार्थ आहे किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हा कोणी तरी तेजोमय पदार्थच असावा. म्हणूनच 'त्या ठिकाणीं सूर्य वगैरे प्रकाशत नाहीत' असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे. आणि जसें दिवसां सूर्याच्या तेजानें दिपून चंद्र व नक्षत्रें प्रकाशत नाहीत, तसेंच त्याच्या तेजानें दिपून सूर्य वगैरे प्रकाशत नसतील. शिवाय, 'तो प्रकाशला म्हणजे मागून हें सर्व प्रकाशतें' असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे, त्यावरूनही सूर्यासारखाच तो पदार्थ तेजोमय असावा. कारण, दोघे सारखे असले म्हणजेच एक दुसऱ्याचें अनुकरण करतो. उदा०—'एका जाणाऱ्याच्याच पाठीमागून दुसरा जातो'. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'तो प्रकाशला म्हणजे त्याच्या मागून हें सर्व प्रकाशतें' ह्या श्रुतीवरूनच 'तो पदार्थ परमात्मा आहे' असें सिद्ध होतें. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्ये 'तो परमात्मा प्रकाशरूपी आहे' असें सांगितलें आहे. पण तूं जो तेजोमय पदार्थ मानतोस तो तर कोठेंच प्रसिद्ध नाही. शिवाय, तो पदार्थ जर सूर्यासारखाच आहे, तर 'त्याच्या मागून हें सर्व प्रकाशतें' या वाक्यांत जी सूर्य वगैरेना त्या पदार्थाची गरज सांगितली आहे ती कां असावी? कारण, एका दिव्याला दुसऱ्या दिव्याची जरूर नसते. आतां, दोघे सारखे असले म्हणजेच त्यांपैकीं एक दुसऱ्याचें अनुकरण करतो असें जें तूं म्हटलेंस, त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं हा कांहीं सार्वत्रिक नियम नाही. कारण, अग्नि व लोखंड हे सारखे नसूनही लोखंडाचा तापलेला गोळा अग्नि जळल्यानंतरच जळतो; तसेंच, वारा व धुराळा हे सारखे नसूनही वारा वाहून गेल्यानंतर धुराळा वाहून जातो. ह्या सूत्रामध्ये 'अनुकृति' आणि 'त्याच्या' असे शब्द आहेत. त्यांपैकीं 'अनुकृति' या शब्दानें 'मागून प्रकाशणें' ही जी गोष्ट आरंभी दिलेल्या श्लोकामध्ये सांगितली आहे ती सूत्रकारांनीं सुचवली आहे; व त्यावरून येथें परमात्माच व्यावा असें ह्या वेळेपर्यंत सिद्ध केलें. आतां, सूत्रांत 'त्याच्या' असा जो शब्द आहे त्यानें 'आणि त्याच्याच प्रकाशानें सर्व प्रकाशतें' हा आरंभी दिलेल्या श्लोकाचा चौथा चरण सुचविला आहे. कारण, एखादें संपूर्ण वाक्य दाखवावयाचें असेल तर तेथें त्या वाक्याचे पहिले एक दोन शब्द उच्चारून ते संपूर्ण वाक्य सुचविण्याची लोकांची वहिवटच आहे. ह्या चौथ्या चरणावरूनही 'तो पदार्थ परमात्माच आहे' असें सिद्ध होतें. कारण, परमात्म्याला 'ज्योतीची ज्योति' असें बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये म्हटलें आहे. आतां, तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें जर हा दुसरा पदार्थ तेजोमय असेल तर त्याच्या तेजानें सूर्य प्रकाशतो असें तुला मानावें लागेल; पण ही गोष्ट कोठें प्रसिद्ध तर नाहीच, उलट ती विरुद्ध आहे. कारण, एका तेजानें दुसरें तेज दिपत असतें. अथवा ह्या चौथ्या चरणावरून तो पदार्थ परमात्माच आहे असें दुसऱ्या तऱ्हेनेंही सिद्ध करतां येतें. कारण, चौथ्या चरणामध्ये 'हें सर्व प्रकाशतें' असें म्हटलें आहे; 'केवळ सूर्य वगैरे तेजच प्रकाशतें' असें म्हटलें नाही. आतां, हा जो सर्व संसार व्यक्त होतो तो परमात्म्याच्या अस्तित्वामुळेंच व्यक्त होतो. जसें सूर्याच्या योगानें तांबडे पांढरे वगैरे सर्व प्रकारचे रंग व्यक्त होतात तसेंच हें होय. शिवाय, श्रुतीमध्ये 'त्या ठिकाणीं' असें म्हटलें आहे, त्यावरून हें वाक्य प्रकृत वस्तूच्या संबधानेंच आहे असें सिद्ध होतें; आणि प्रकृत वस्तु तर परमात्माच होय. कारण, पाठीमागून परमात्म्याचेंच प्रकरण चालूं आहे. शिवाय, परमात्म्याला 'ज्योतीची ज्योति' असें पूर्वीच्या वाक्यांतच म्हटलें आहे. पण, परमात्म्याला 'ज्योतीची ज्योति' असें कसें म्हणावें अशी जी सहज शंका येते तिच्या उत्तरादाखल हें प्रकृत वाक्य दिलें आहे. तेव्हां ह्या वाक्यामध्ये परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां, सूर्यामुळें दिपून चंद्र वगैरे जसे प्रकाशत नाहीत, तसा सूर्य सुद्धां ज्याच्या योगानें प्रकाशत नाही

तो कोणीतरी तेजोमय पदार्थ असावा असें जें तूं म्हटलेंस, त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं तो पदार्थ परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी संभवत नाही. आणखी, ' त्याच्या ठिकाणीं सूर्य वगैरे प्रकाशत नाहीत ' या वाक्याचा अर्थ असा कीं सूर्य वगैरेच्या तेजानें त्याचें ज्ञान होत नाही; आणि हें तर परमात्म्याच्या संबंधानेंच बरोबर जुळतें. कारण, ' परमात्म्याच्या योगानें सर्व वस्तू व्यक्त होतात, परमात्मा मात्र कोणत्याहि वस्तूच्या योगानें व्यक्त होत नाही ' असें बृहदारण्यकोपनिषदावरून सिद्ध होतें. (सू० २३) हीच गोष्ट भगवद्गीतेंमध्येही सांगितली आहे.]

अनुकृतेस्तस्य च ॥ २२ ॥

२२ अनुकृति आहे आणि त्याच्या (असा शब्द) आहे म्हणून (सर्वांना प्रकाशविणारा हा परमात्माच होय). (७)

अशी श्रुति आहे:—' त्या ठिकाणीं सूर्य प्रकाशत नाही, चंद्र व नक्षत्रें प्रकाशत नाहीत, ह्या विजा प्रकाशत नाहीत, मग हा अग्नि तर कोठून प्रकाशेल ? तो प्रकाशला म्हणजे त्याच्यामागून हें सर्व प्रकाशतें, त्याच्याच प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशित होतें ' (मुं.२।२।१०का.५।१५). आतां येथें ज्याच्यापासून हें सर्व प्रकाशतें आणि ज्याच्या प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशतें तो कोणी तेजोमय पदार्थ आहे किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तो तेजोमय पदार्थ असावा. कशावरून ? सूर्य वगैरे जे तेजोमय पदार्थ आहेत त्यांच्याच प्रकाशण्याचा या वाक्यांत निषेध केला आहे यावरून. कारण, ज्याप्रमाणें तेजःस्वरूपी असाच सूर्य दिवसां प्रकाशत असतांना तेजःस्वरूपी चंद्र, नक्षत्रें वगैरे पदार्थ प्रकाशत नाहीत असें (लोकामध्ये) प्रसिद्ध आहे, त्याप्रमाणें सूर्यासहवर्तमान चंद्र, नक्षत्र वगैरे सर्व पदार्थ जो (प्रकाशत) असतांना प्रकाशत नाहीत तो देखील तेजःस्वरूपी असाच कोणी तरी पदार्थ असावा असें समजतें. तसेंच ' मागून प्रकाशणें ' हें जें सांगितलें आहे तें देखील ज्याच्यामागून हें सर्व प्रकाशतें तो पदार्थ तेजोरूपी असला तरच जुळतें. कारण, एकाच जातीच्या पदार्थांमध्ये (एकानें दुसऱ्याचें) अनुकरण केलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें. जसें एका जाणाऱ्याच्या पाठीमागून दुसरा जातो तसेंच हें होय. तेव्हां सर्वांना प्रकाशविणारा कोणी तरी तेजोमय पदार्थ असावा असें सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—सर्वांना प्रकाशविणारा परमात्माच होय असें मानलें पाहिजे. कशावरून ? अनुकृति आहे यावरून. अनुकृति म्हणजे अनुकरण होय. ' तो प्रकाशला म्हणजे त्याच्यामागून हें सर्व प्रकाशतें ' या वाक्यांत जें ' मागून प्रकाशणें ' सांगितलें आहे तें परमात्मा घेतला असतांनाच जुळतें. कारण परमात्म्याला ' तेजोरूपी व सत्यसंकल्प ' (छां. ३।१४।२) असें श्रुतीत म्हटलें आहे. पण कोणा एखाद्या तेजोमय पदार्थाच्या मागून सूर्य वगैरे पदार्थ प्रकाशतात असें कोठेंही प्रसिद्ध

नाहीं. शिवाय, तेजोमय पदार्थ सर्व सारखेच असल्यामुळे त्यांपैकीं सूर्य वगैरेना 'ज्याच्या-मागून आपण प्रकाशावे' अशा इतर तेजोमय पदार्थांची जरूर नाहीं. उदाहरणार्थ:— एक दिवा दुसऱ्या दिव्याच्या मागून प्रकाशत नसतो. आतां, जें तूं म्हणालास कीं एकाच जातीच्या पदार्थांमध्ये एकानें दुसऱ्याचें अनुकरण केलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें; त्यावर आम्ही असें उत्तर देतो कीं हा कांहीं सार्वत्रिक नियम नाहीं. कारण, भिन्न जातीच्या पदार्थांमध्ये सुद्धां (एकानें दुसऱ्याचें) अनुकरण केलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें. उदा०— अग्नि (एखादी वस्तु) जाळूं लागल्यानंतरच अग्नीचें अनुकरण करणारा लोखंडाचा चांगला तापलेला गोळा (त्या वस्तूला) जाळूं लागतो. किंवा, जमिनीवरील धुराळा वारा वाहूं लागल्यानंतरच वाहूं लागतो. (सूत्रकारांनीं) अनुकृति या शब्दानें (आरंभी दिलेल्या श्लोकांतील) ' मागून प्रकाशणें ' ही गोष्ट सुचविली आहे. तसेंच, ' त्याच्या ' या शब्दानें ह्या श्लोकाचा चौथा पाद सुचविला आहे. ' त्याच्या प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशतें ' या चौथ्या पादांत ' तो ' सूर्य वगैरे पदार्थांच्या प्रकाशाचें कारण आहे असें सांगितल्यावरून ' तो ' परमात्मा आहे असें समजतें. कारण ' अमृत व आयुष्यरूपी अशा त्या ज्योतीच्या ज्योतीची देव उपासना करतात ' (बृ. ४।४।१६) अशी त्या परमात्म्यासंबंधानें श्रुति आहे. शिवाय, सूर्य वगैरे तेजोमय पदार्थ इतर तेजोमय पदार्थांमुळे प्रकाशतात ही गोष्ट प्रथमतः प्रसिद्ध नाहीं. शिवाय, ती विरुद्ध आहे. कारण एका तेजाचा दुसऱ्या तेजाच्या योगानें पराभवच होत असतो. अथवा, वरील पादामध्ये श्रुतींत निर्दिष्ट केलेल्या सूर्य वगैरेच्याच प्रकाशाचें कारण सुचविलें आहे असें नाहीं. तर, ज्याप्रमाणें सूर्यरूपी ज्योतीच्या अस्तित्वामुळे सर्व रूप-समुदाय प्रकाशित होतो, त्याप्रमाणें नामरूपें, क्रिया, कारकें, व फल यांचा जो हा समुदाय तो सर्वच ब्रह्मरूप ज्योतीच्या अस्तित्वामुळे प्रकाशित होतो असा त्या पादाचा अर्थ समजावा. कारण, त्या पादामध्ये ' हें सर्व ' असा सर्वसाधारण शब्द घातला आहे. शिवाय, ' त्या ठिकाणीं सूर्य प्रकाशत नाहीं ' या वाक्यांत ' त्या ठिकाणीं ' हा शब्द घातला आहे. त्यावरून येथें प्रकृत वस्तूचें ग्रहण करावें असें श्रुति दाखविते; आणि प्रकृत वस्तु तर ' ज्याचे ठिकाणीं स्वर्ग, पृथिवी, आणि आकाश हीं ओंवलेलीं आहेत ' (मुं. २।२।५) इत्यादि वाक्यांवरून ब्रह्मच होय. त्याच्या पुढें देखील ' सुर्वेणमय अशा श्रेष्ठे कोशामध्ये निर्मळ, निरवयव, स्वर्च्छ आणि

१. एक तेज दुसऱ्या तेजाच्या योगानें झांकून जातें, प्रकाशलें जात नाहीं.
२. कर्ता कर्म वगैरे क्रियेचीं साधनें.
३. जगरूपी समुदाय.
४. तेजोमय.
५. अन्नमय, प्राणमय वगैरे कोशांहून श्रेष्ठ.
६. आनंदमय नामक कोशामध्ये.
७. बाहेरच्या मलानें रहित.
८. अंगच्या मलानें रहित.

ज्योतींची ज्योति असें जें ब्रह्म त्याला आत्मज्ञानी लोक जाणतात ' (मुं. २।२।९) या वाक्यांत (ब्रह्माचेंच प्रकरण चालूं आहे). आतां, तें ब्रह्म ज्योतीची ज्योति कसें ? असा प्रश्न उद्भवतो म्हणून ' त्या ठिकाणीं सूर्य प्रकाशत नाही ' (मुं. २।२।१०) या वाक्यांत त्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे. आतां, ' ज्याप्रमाणें सूर्य प्रकारात असतांनाच इतर चंद्र वगैरेंच्या प्रकाशण्याचा निषेध करतां येतो, त्याप्रमाणें सूर्य वगैरेंच्या प्रकाशण्याचा जो निषेध केला आहे तो दुसरा कोणी तेजोमय पदार्थ असेल तरच जुळतो ' असें जें तूं म्हटलेंस त्यावर आम्ही असें उत्तर देतो कीं तो दुसरा तेजोमय पदार्थ परमात्माच होय; दुसरा कोणी संभवत नाही, असें आम्हीं मागें दाखविलेंच आहे. शिवाय, ब्रह्म असतांनाही ह्या (सूर्य वगैरें-) च्या प्रकाशण्याचा निषेध करतां येतो. कारण जें म्हणून उपलब्ध होत आहे तें सर्व ब्रह्मरूपी ज्योतींच्या योगानेंच उपलब्ध होत आहे. पण ब्रह्म मात्र दुसऱ्या कोणत्याच ज्योतींच्या योगानें उपलब्ध होत नाही. कारण, तें स्वप्रकाश-स्वरूपी आहे. तेव्हां, सूर्य वगैरे त्या ब्रह्माचें प्रकाशक होतील असें कदापि म्हणतां येणार नाही. परमात्मा दुसऱ्या वस्तूंना व्यक्त करतो, परमात्म्याला दुसरी कोणतीच वस्तु व्यक्त करीत नाही, असें ' आपल्याच तेजाच्या योगानें हा असतो ' (बृ. ४।३।६), ' हा ग्रहण करण्यास अयोग्य आहे (म्हणून) ह्याचें कोणालाही ग्रहण करतां येत नाही ' (बृ. ४।२।४) इत्यादि श्रुतींवरून समजतें. (२२)

अपि च स्मर्यते ॥ २३ ॥

२३ आणखी स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे. (७)

शिवाय, अशा प्रकारचें रूप परमात्म्याचेंच आहे असें भगवद्गीतेमध्ये सांगितलें आहे:—' त्या (परमात्म्या-) ला सूर्य प्रकाशवीत नाही, चंद्र प्रकाशवीत नाही, अग्नि प्रकाशवीत नाही, ज्याप्रत गेलें असतां (प्राणी संसारांत) परत येत नाहीत तेंच माझे मुख्य स्थान होय ' ; ' जें सूर्यामधील तेज सर्व जगाला प्रकाशवितें, तसेंच जें चंद्रामधील तेज, आणि अग्नीमधील तेज, तें सर्व माझे तेज आहे असें समज ' (भ. गी. १५।६, १२). (२३)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चौविसावें आणि पंचविसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश (सू. २४) काठकोपनिषदामध्ये अंगव्याख्यान पुरुषाचें वर्णन केलें आहे. त्या ठिकाणीं तो पुरुष जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं हा जीवात्मा असावा. कारण, ' अंगव्याख्यान ' असें त्याचें परिमाण सांगितलें आहे. परमात्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळे

१. सूर्य वगैरे तेजांचें साक्षिभूत.

त्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हणतां येणार नाही. आणि जीवात्मा हा सोपाधिक असल्यामुळें एखाद्या (म्हणजे हृदयरूपी) उपाधीच्या योगानें त्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हणतां येतें. स्मृतीमध्येही ' सत्यवानाच्या शरीरांतून अंगठ्याएवढा पुरुष यमानें बाहेर काढला ' असें म्हटलें आहे. तेथें तो पुरुष जीवात्माच होय, कारण परमात्म्याला बाहेर काढणें यमाला शक्य नाही. तेव्हां ह्या श्रुतीमध्येही तोच जीवात्मा सांगितला आहे असें आम्ही अनुमान करतो. ह्यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' अंगठ्याएवढा पुरुष ' हा परमात्माच होय. कारण श्रुतीमध्ये त्याला ' भूत व भविष्य वस्तूंचा नियमन करणारा ' असें म्हटलें आहे. आतां, सर्व वस्तूंचें नियमन करणारा परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी नाही. शिवाय श्रुतीमध्ये ' हेंच तें ' असें म्हटलें आहे. ह्यावरूनही पूर्वी प्रश्न केलेल्या प्रकृत वस्तूंचाच येथें संबंध आहे असें सिद्ध होतें. पूर्वीतर परमात्म्यासंबंधानेंच प्रश्न केलेला आहे. ह्या सूत्रामध्ये ' शब्दावरून ' याचा ' श्रुतीमध्ये नियमन करणारा असें नांव दिल्यावरून ' असाही अर्थ करावा. म्हणजे ' नियमन करणारा ' ह्या नांवावरून तो परमात्मा आहे असें सिद्ध होतें.

(सू० २५) सर्वव्यापी परमात्म्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें कसें म्हटलें याचें उत्तर:—जसें वेळूच्या पेरामधील आकाशाला ' अरत्नीएवढें ' असें उपाधीच्या योगानें म्हणतात, तसेंच परमात्मा हा अंगठ्याएवढ्या हृदयामध्ये असल्यामुळें त्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें उपाधीच्या योगानेंच म्हटलें आहे. कारण, वास्तविक रीतीनें परमात्म्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हणतां येत नाही; व परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी येथें घेतां येत नाही असें ' शब्द ' वगैरे कारणें दाखवून पूर्वीच सिद्ध केलें आहे. शंका:—परमात्म्याला हृदयरूपी उपाधीच्या योगानें सुद्धां ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हणतां येत नाही. कारण सर्व प्राण्यांचीं हृदयें अंगठ्याएवढीं नाहीत. उत्तर:—ह्या उपनिषद्-शास्त्राचा अधिकार मनुष्यांनाच आहे. कारण मनुष्यांनाच शास्त्र पाहण्याचें सामर्थ्य व शास्त्र पाहण्याची इच्छा आहे. शिवाय, हें शास्त्र मनुष्यांनीं पाहून नये असा कोठें निषेध नाही. तसेंच मनुष्यांनाच ' उपनयन ' वगैरे संस्कार सांगितले आहेत ही गोष्ट पूर्वमीमांसेमध्ये सिद्ध केलेली आहे. आतां मनुष्यांच्या शरीराच्या मानानें त्यांचें हृदय ' अंगठ्याएवढेंच ' आहे म्हणून परमात्म्यालाही ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हटलें आहे. आतां ' परिमाण सांगितल्यावरून आणि स्मृतीवरून अंगठ्याएवढा पुरुष जीवात्माच असावा ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्याचें उत्तर:—इतर ठिकाणीं जसा ' जीवात्मा हा परमात्माच आहे ' असा उपदेश करतात तसा येथें ' अंगठ्याएवढा ' या शब्दानें जीवात्मा घेऊन ' तो परमात्माच आहे ' असा उपदेश केला आहे. कारण, वेदान्तवाक्यें दोन तऱ्हेचीं असतात. कांहीं परमात्म्याच्या स्वरूपाचें वर्णन करतात; तर दुसरीं कांहीं ' जीवात्मा हा परमात्माच आहे ' असा उपदेश करतात. त्यांपैकीं या वाक्यांत ' जीवात्मा हा परमात्माच आहे ' असा उपदेश करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे. येथें कोणालाही ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हणण्याचा श्रुतीचा उद्देश नाही. हीच गोष्ट काठकोपनिषदांतील एका वाक्यांत स्पष्ट सांगितली आहे.]

शब्दादेव प्रमितः ॥ २४ ॥

२४ शब्दावरूनच (अंगठ्यानें) मोजलेला (पुरुष परमात्मा होय). (८)

अशी श्रुति आहे :—‘ अंगठ्याएवढा पुरुष शरीरामध्ये उभा आहे ’ (का. २।४।१२), तसेच ‘ हा जो अंगठ्याएवढा पुरुष, तो जिला धूर नाही अशा ज्योतीसारखा आहे; तो भूत व भविष्य यांचे नियमन करणारा आहे, तोच आज आहे, तोच उद्यां आहे; हेंच तें (ब्रह्म) होय ’ (का. २।४।१३) अशीही श्रुति आहे. आतां, त्या श्रुतीमध्ये जो अंगठ्याएवढा पुरुष सांगितला आहे तो कोण जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की ह्या श्रुतीमध्ये परिमाण सांगितले असल्यामुळे हा पुरुष जीवात्मा आहे. कारण, ज्याची लांबीरुंदी फार मोठी आहे अशा परमात्म्याला अंगठ्याएवढे परिमाण जुळत नाही. परंतु जीवात्म्याला (अनेक) उपाधी असल्यामुळे त्याला कोणत्या तरी एखाद्या कल्पनेने अंगठ्याएवढे परिमाण आहे असे म्हणतां येईल. शिवाय, ‘ नंतर यमाने पाशाने बांधलेला व पराधीन झालेला असा अंगठ्याएवढा पुरुष सत्यवानाच्या शरीरापासून जोराने बाहेर काढला ’ (म. भा. ३।२९७।१७) या स्मृतीमध्येही हीच गोष्ट सांगितली आहे. आतां, ज्याअर्थी वरील स्मृतीमध्ये ‘ परमात्म्याला जोराने बाहेर काढणे ’ यमाला शक्य नाही, त्याअर्थी अंगठ्याएवढा पुरुष संसारी जीवात्माच होय असे निश्चित होते; आणि तोच (जीवात्मा) प्रकृत श्रुतीमध्येही सांगितलेला आहे असे आम्ही अनुमान करतो. या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर :—हा अंगठ्याएवढा असा परिमाणाने मोजलेला पुरुष परमात्माच होय. कशावरून ? ‘ भूत व भविष्य यांचे नियमन करणारा ’ या शब्दांवरून. कारण, भूत व भविष्य यांचे अव्याहत रीतीने नियमन करणारा परमात्म्यावांचून दुसरा कोणी नाही. शिवाय, ‘ हेंच तें ’ हे वाक्य (पूर्वी) प्रश्न केलेल्या प्रकृत वस्तूचाच येथे संबंध आहे असे दाखविते. ‘ (पूर्वी) ज्याबद्दल प्रश्न केला आहे, हेंच तें (म्हणजे) ब्रह्म ’ असा या वाक्याचा अर्थ होय. आतां, ह्या ठिकाणी पूर्वी ‘ धर्माहून निराळे, अधर्माहून निराळे, ह्या कार्यकारणाहून निराळे, भूतभविष्याहून निराळे, असे जे पाहतोस ते सांग ’ (का. १।२।१४) या वाक्यांत ब्रह्माबद्दलच प्रश्न केला आहे. ‘ शब्दावरूनच म्हणजे ‘ नियमन करणारा ’ या श्रुतिवरूनच, येथे परमात्मा विवक्षित आहे असे सिद्ध होते ” असा या सूत्राचा अर्थ करावा. (२४)

१. ‘ तोच आज आहे, तोच उद्यां आहे ’ म्हणजे तो नित्य आहे.

२. जीवात्मा हा हृदयामध्ये उपलब्ध होत आहे व हृदय हे अंगठ्याएवढे आहे, म्हणून जीवात्माही अंगठ्याएवढा आहे अशा कल्पनेने.

३. ‘ शब्दावरून ’ ह्याचा ‘ वाक्यावरून ’ असाही अर्थ होतो. परंतु पुढे (अ. ३ पा. ३ सू. २५ टी. २१ मध्ये) सांगितल्याप्रमाणे वाक्यापेक्षा ‘ लिंग ’ म्हणजे चिन्ह हे ज्यास्त प्रबल असल्यामुळे ‘ अंगठ्याएवढा ’ या चिन्हावरून जीवात्माच ध्यावा अशी शंका येईल ती न यावी म्हणून लिंगापेक्षा ज्यास्त प्रबल जी ‘ श्रुति ’ ती येथे सूत्रकारांनी प्रमाण म्हणून दाखविली आहे; हे सिद्ध करण्याकरितां ‘ शब्दावरून ’ याचा अर्थ ‘ श्रुतीवरून ’ असा केला आहे.

शां. भा.....३३

आतां सर्वव्यापी अशा परमात्म्याला परिमाण आहे असें कसें म्हणतां येईल ? या शंकेवर आमचें उत्तर :—

हृद्यपेक्षया तु मनुष्याधिकारत्वात् ॥ २५ ॥

२५ पण हृदयां- (त राहतो या गोष्टी-) ला अनुलक्षून (परमात्म्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हटलें आहे). कारण (ह्या शास्त्राचा) अधिकार मनुष्याचाच आहे. (८)

जसें वेळूच्या पेराला अनुलक्षून आकाशाला ' अरुंनीएवढें ' असें म्हणतात; तसें परमात्मा जरी सर्वव्यापी आहे तरी तो हृदयांत राहतो या गोष्टीला अनुलक्षून त्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हटलें आहे. कारण, परिमाणातीत अशा परमात्म्याला अंगठ्याएवढें परिमाण खरोखर रीतीनें जुळत नाही; व येथें तर ' नियमन करणारा असा शब्द आहे ' इत्यादि कारणांवरून परमात्म्यावांचून दुसरा कोणो घेतां येत नाही असें मागें सांगितलेंच आहे. शंका :—भिन्न भिन्न प्राण्यांचीं हृदये भिन्न भिन्न परिमाणाचीं असल्यामुळें परमात्मा हृदयांत राहतो या गोष्टीला अनुलक्षून देखील त्याला ' अंगठ्याएवढा असें ' म्हणतां येत नाही. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—कारण ह्या शास्त्राचा मनुष्यांनाच अधिकार आहे. शास्त्र जरी साधारण रीतीनें प्रवृत्त झालें आहे तरी त्याचे अधिकारी मनुष्यच आहेत. कारण, १ त्यांनाच (शास्त्र पाहण्याचें व त्याप्रमाणें वागण्याचें) सामर्थ्य आहे, व २ त्यांनाच कर्माच्या फलांची इच्छा आहे. शिवाय ३ (त्यांनीं हें शास्त्र पाहूं नये असा) त्यांचा कोठें निषेध केलेला नाही. तसेंच ४ ' उपनयन ' वगैरे संस्कारही शास्त्रानें त्यांनाच सांगितले आहेत.

१. कोंपरापासून करंगळीपर्यंतचा जो भाग त्याला अरुति म्हणतात.

२. ज्याला कोणतेंही परिमाण संभवत नाही तो.

३. ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य या तीन जातींतले लोकच.

४. मुंज.

५. पहिल्या कारणानें पशु वगैरे, देव आणि ऋषी यांना अधिकार नाही असें सिद्ध होतें. पशवादिकांना कर्म करण्याचें सामर्थ्य नाही हें प्रसिद्धच आहे. देवांनाही स्वतःला उद्देशून हवि देणें संभवत नसल्यामुळें कर्म करतां येत नाही. ऋषींना देखील आम्ही ऋषींच्या गोत्रांत उत्पन्न झालों आहों असें म्हणतां येत नसल्यामुळें कर्म करतां येत नाही. (अ. १ पा. ३ सू. २६ टी. ४ पहा). दुसऱ्या कारणानें मुमुक्षु लोकांना व अचेतन पदार्थांना अधिकार नाही असें सिद्ध होतें. मुमुक्षु लोकांना जगाचा तिटकारा आल्यामुळें कर्माच्या फलाची इच्छा संभवत नाही. तसेंच, पाषाण वगैरे पदार्थ अचेतन असल्यामुळें त्यांना कोणतीच इच्छा संभवत नाही. तिसऱ्या व चौथ्या कारणानें शूद्रांना अधिकार नाही असें सिद्ध होतें. शूद्र लोक यज्ञाला अयोग्य आहेत असा त्यांचा निषेध केला आहे. शिवाय, त्यांना उपनयन संस्कार नाही; म्हणून त्यांना वेदाध्ययनाचा अधिकार नाही.

अधिकाराध्यायामध्ये (जै. ६।१) हा विषय (जेमिनीने) वर्णिला आहे. आतां, मनुष्यांच्या शरीराचें परिमाण नियमित असल्यामुळे त्या मानानें त्यांच्या हृदयाचें परिमाण देखील नियमितच म्हणजे अंगठ्याएवढें आहे. तेव्हां ह्या शास्त्राचा अधिकार मनुष्यांना असल्यामुळे परमात्मा मनुष्यांच्या हृदयांत राहतो या गोष्टीला अनुलक्षून तो ' अंगठ्याएवढा आहे ' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. आतां, ' परिमाण सांगितलें आहे यावरून आणि स्मृतीवरून हा अंगठ्याएवढा पुरुष संसारी—(जीवात्मा-) च समजावा ' असें जें तूं म्हटलेंस त्यावर आमचें उत्तर :—' तो आत्मा, तें तूं आहेस ' इत्यादि वाक्यांतल्या उपदेशाप्रमाणें ' अंगठ्याएवढा जो संसारी जीव तोच ब्रह्म आहे ' असा या वाक्यांत उपदेश केला आहे. कारण, वेदांतवाक्यांचें दोन तऱ्हेचें तात्पर्य आहे. कांहीं ठिकाणीं ' जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच आहेत ' असा उपदेश करण्या-विषयीं त्यांचें तात्पर्य आहे. त्यांपैकीं ह्या ठिकाणीं ' जीवात्मा आणि परमात्मा एक आहेत ' असें सांगितलें आहे; ' अंगठ्याएवढा ' कोणी आहे असें सांगितलें नाहीं. हाच अर्थ श्रुतीनें त्याच्या पुढील वाक्यांत स्पष्ट केला आहे. उदा० :—' अंगठ्याएवढा पुरुष असा जो अंतरात्मा तो नेहमीं लोकांच्या हृदयामध्ये राहिलेला आहे. जशी मोळांतून (बारीक) काडी बाहेर निघते त्याप्रमाणें त्याला धैर्यानें आपल्या शरीरांतून बाहेर काढावा आणि तोच शुद्ध आणि अमृत असें (ब्रह्म) होय असें जाणावें ' (का. २।६।१७). (२५)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये सव्विसाव्या सूत्रापासून तेहेतिसाव्या सूत्रापर्यंत आठ सूत्रे आहेत. ह्या अधिकरणामध्ये देवांना देखील ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें ठरविलें आहे. सारांश :—(सू. २६) मनुष्यांच्या हृदया-संबंधानें परमात्मा ' अंगठ्याएवढा ' आहे असें मागच्या अधिकरणामध्ये प्रतिपादन केलें. त्याच ओघानें या गोष्टीचा येंथें विचार केला आहे. मनुष्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे हें खरें आहे; पण देवादिकांना सुद्धां हा अधिकार आहे असें बादरायण आचार्यांचें मत आहे. कारण, अधिकार असण्याचीं जीं ' इच्छा ' वगैरे कारणें तीं सर्व देवादिकांच्या ठिकाणीं संभवतात. आपल्याला कितीही ऐश्वर्य प्राप्त झालें तरी तें नश्वर आहे असा विचार देवांच्या मनांत आला कीं, त्यांना मोक्षाची इच्छा होणारच. तसेंच त्यांना शास्त्र पाहण्याचें सामर्थ्यही आहेच. कारण, त्या देवांना देखील शरीर आहे असें ' श्रुती ' वगैरेवरून सिद्ध होतें. बरें, त्यांनीं शास्त्र पाहूं नये असा सुद्धांच्या सारखा त्यांचा कोठें निषेधही केलेला नाहीं. आतां जरी देवांना उपनयन संस्कार नाहीं, तरी त्यामुळे त्यांचा अधिकार नष्ट होत नाहीं. कारण, ' उप-

६. मनुष्यांच्या हृदयरूपी उपाधीच्या योगानें परमात्म्याला ' अंगठ्याएवढा ' असें म्हणतां येतें असें सिद्धांत्यानें सांगितलें खरें. पण त्यावरून पूर्वपक्ष्याचें म्हणणेंच अधिक सिद्ध होत आहे. कारण, परमात्मा हा हृदयरूपी उपाधीनें युक्त झाला म्हणजे त्यालाच (सोपाधिक परमात्म्यालाच) जीवात्मा असें म्हणतात. ह्याकरितां येथें पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याचा अनुवाद करून ' वाक्याचें तात्पर्यच निराळें आहे ' असें त्यावर उत्तर दिलें आहे.

नयन विधि ' हा वेदाध्ययनाचा अधिकार प्राप्त व्हावा एवढ्याकरतां आहे. पण देवांना स्वतःच वेद प्रकाशित होत असल्यामुळे त्यांना वेदाध्ययन कर्तव्यच नाही. शिवाय, ' ब्रह्म-ज्ञानाच्या इच्छेनें देव ब्रह्मचर्य वगैरे धारण करतात ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. आतां, ' देव हे स्वतःच देव असल्यामुळे देवांना उद्देशून त्यांना कर्म करतां येत नाही. तसेंच, ऋषी हे स्वतःच ऋषी असल्यामुळे ऋषींच्या साहाय्यानें त्यांना कर्म करतां येत नाही, व यामुळे त्या दोघांना कर्म करण्याचा अधिकार नाही ' असें पूर्वमीमांसेमध्ये जैमिनीनें सांगितलें आहे खरें. पण तें ब्रह्मविद्येसंबंधानें लागू होत नाही. कारण, ब्रह्मविद्येमध्ये देवांना उद्देशून किंवा ऋषींच्या साहाय्यानें कोणतेंच कर्म कर्तव्य नाही. तेव्हां देवादिकांनाही ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें सिद्ध झालें. आतां, ' अंगठयाएवढा ' ही श्रुति देखील विरुद्ध होत नाही. कारण देवांच्या हृदयामध्ये असलेला परमात्मा देवांच्या अंगठयाएवढा आहे असें म्हणतां येतें.

(सू० २७) शंका :—देवादिकांना शरीर आहे असें मानून त्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें जर म्हणाल तर इंद्रादिक देव यज्ञामध्ये स्वतः हजर राहतात असें मानावें लागेल. पण तसें मानलें तर कर्मांचें ठिकाणीं विरोध येईल. कारण, इंद्रादिक देव हे यज्ञामध्ये स्वतः हजर राहतात असें दिसत नाही; व ही गोष्ट संभवतही नाही; कारण, एका इंद्राला एकदम अनेक यज्ञामध्ये स्वतः हजर राहतां येत नाही. उत्तर :—हा दोष येत नाही. कारण इंद्रादिक देवांना एकदम देखील अनेक स्वरूपे धारण करण्याचें सामर्थ्य आहे. या गोष्टीला अनुसरूनच बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये 'मुख्य देव एक आहे, पण त्याच्या अनेक विभूती आहेत' असें सांगितलें आहे. तसेंच, स्मृतीमध्ये ' योगी लोकांना देखील आपल्या सामर्थ्यानें अनेक स्वरूपे धारण करतां येतात ' असें सांगितलें आहे; मग देवांविषयीं तर सांगावयाला नकोच. तेव्हां जरी एकदम अनेक ठिकाणीं यज्ञ झाले, तरी इंद्रादिकांना अनेक स्वरूपे धारण करून तितक्या ठिकाणीं जातां येतें. आतां, त्या देवांना अंतर्धान-विद्या माहित असल्यामुळे ते लोकांना दिसत नाहीत, ही गोष्टही बरोबरच आहे. वरील शंकेचें दुसऱ्या तऱ्हेनेंही उत्तर देतां येतें. तें असें :—जरी इंद्रादिक देवांना अनेक स्वरूपे आहेत असें मानिलें नाही तरी हरकत नाही. कारण एकाच इंद्राला उद्देशून अनेक लोकांना एकदम हवि देतां येतो. लोकांमध्ये देखील असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. जरी अनेक लोकांना एकदम एका ब्राह्मणाला जेऊं घालतां येत नाही, तरी अनेक लोकांना एकाच ब्राह्मणाला एकदम नमस्कार करतां येतो. आतां इंद्र हा आपल्या एका शरीरानें कोणत्याच यज्ञामध्ये जात नाही, तरी त्याला आपल्या जागीं बसून दुरूनच अनेक लोकांनीं दिलेले हवि एकदम घेण्याचें सामर्थ्य आहे. तेव्हां कांहीं एक अडचण येत नाही.

(सू० २८) देवादिकांना शरीर आहे असें मानलें असतां कर्मांच्या ठिकाणीं आलेली अडचण घालविली; परंतु शब्दाच्या ठिकाणीं अडचण येते. ती अशी :—शब्द नित्य आहेत, त्या शब्दांचे अर्थ नित्य आहेत, आणि त्या शब्द व अर्थ यांचा परस्पराशीं असलेला संबंधही नित्य आहे असें मानून वेद हे प्रमाण आहेत असें पूर्वमीमांसेमध्ये जैमिनीनें सिद्ध केलें आहे. पण आतां ' देवांना शरीर आहे ' असें मानलें तर त्या देवांना मनुष्यासारखेच उत्पत्ति व नाश असले पाहिजेत. तेव्हां ' इंद्र ' वगैरे शब्दांचे अर्थ जे मूर्तिमान देव ते अनित्य झाले; व त्यामुळे ' इंद्र ' वगैरे शब्दांचा इंद्र वगैरे अर्थाशीं संबंधही अनित्यच झाला. कारण अर्थाची उत्पत्ति झाल्यानंतर त्या अर्थांचा शब्दाशीं संबंध उत्पन्न होतो. तेव्हां वेद प्रमाण आहेत, असें मानतां येत नाही. ह्यावर उत्तर :— ही अडचण येत नाही.

कारण, ह्या वैदिक शब्दापासूनच सर्व जग उत्पन्न होते. तेव्हां, अर्थ आणि संबंध अनित्य असले तरी शब्द नित्य असल्यामुळे वेद प्रमाण आहेत असे मानण्यास कांहीं हरकत नाही. शंका :—पूर्वी (१।१।२) या सूत्रामध्ये ' ब्रह्मापासून जग उत्पन्न होते ' असे ठरविले, आणि येथे ' शब्दापासून जग उत्पन्न होते ' असे म्हणतां; हें कसे ? शिवाय, जरी ' शब्दापासून जग उत्पन्न होते ' असे कबूल केले, तरी देखील, पूर्वी दाखविलेली अडचण दूर होत नाहीच. कारण, जोपर्यंत अर्थाचे अनित्यत्व कायम आहे, तोपर्यंत शब्दाला देखील अनित्यत्व येणारच. लोकामध्ये देवदत्ताला मुलगा झाला म्हणजे मग त्याचे ' यज्ञदत्त ' असे नांव ठेवण्याची वहिवाट आहे. यावरून अर्थाची उत्पत्ति झाल्यानंतर शब्दांची उत्पत्ति होते असे सिद्ध होते. तेव्हां, शब्द उत्पन्न होत असल्यामुळे ते अनित्य आहेत असे म्हणावे लागते. उत्तर:— ' गो ' वगैरे शब्द, त्यांचे अर्थ, आणि त्यांचा परस्पर संबंध हे सर्वच नित्य आहेत. कारण, ' गो ' वगैरे व्यक्ती उत्पन्न होत असल्या तरी त्यांच्यावरच्या ' गोत्व ' वगैरे जाती उत्पन्न होत नाहीत. द्रव्य, गुण आणि कर्म यांच्या फक्त व्यक्ती उत्पन्न होतात. जाती मूळच्या नित्यच आहेत; आणि जातीच शब्दांचा अर्थ आहे. म्हणूनच शब्दांचा संबंधही जातीशीच आहे. जर शब्दांचा व्यक्तीशी संबंध मानला, तर व्यक्ती अनंत असल्यामुळे अनंत व्यक्तीशी शब्दांचा संबंध ग्रहण करतां येणार नाही; व त्यामुळे संबंधाचे ज्ञान होणार नाही. कारण, ज्या दोन पदार्थांमध्ये संबंध आहे त्या पदार्थांचे ज्ञान झाल्याशिवाय त्या संबंधांचे ज्ञान होत नसते. (आतां, शब्दांचा एकाच व्यक्तीशी संबंध मानला तर त्या शब्दापासून दुसऱ्या व्यक्तीचे ज्ञान होणार नाही.) एकंदरीत शब्द, अर्थ, आणि संबंध हे सर्व नित्य असल्यामुळे कांहीं अडचण येत नाही. आतां त्या देवांना निरनिराळ्या प्रकारची शरीरे असल्यामुळे त्यांना ज्या निरनिराळ्या प्रकारच्या जाती आहेत, त्या मंत्र, अर्थवाद वगैरेवरून जाणाऱ्या शिवाय, देवांच्या व्यक्ती उत्पन्न झाल्यानंतर त्यांची ' इंद्र ' वगैरे नांवे ठेविली आहेत असे मुळीच नाही; तर देवांना निरनिराळे अधिकार प्राप्त होत असल्यामुळे त्यांना ' इंद्र ' वगैरे निरनिराळीं नांवे (किताब) मिळाली आहेत. तेव्हां कांहीं दोष येत नाही. आतां, ' शब्दापासून जग उत्पन्न होते ' असे जें म्हटले आहे तें ' शब्द हा जगाचे उपादानकारण आहे ' अशा अभिप्रायाने म्हटले नाही; तर, शब्द हें फक्त त्या जगाचे निमित्तकारण आहे अशा अभिप्रायाने म्हटले आहे. कारण, प्रलय झाल्यानंतर पुन्हां सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं आरंभी शब्दांचे ज्ञान होतें; नंतर जगांतील पदार्थांची उत्पत्ति होते असे श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध होत आहे. शिवाय कोणताही एखादा पदार्थ उत्पन्न करतेवेळीं आरंभी लोक त्याचा वाचक जो ' घट ' वगैरे शब्द तो मनांत आणून नंतरच तो पदार्थ उत्पन्न करतात असा आपणां सर्वांना अनुभव आहे. त्याप्रमाणेच ब्रह्मदेवाने आरंभी वेदरूपी शब्द मनांत आणून नंतर जग उत्पन्न केले असे म्हणण्यास काय हरकत आहे ? आणि श्रुतीमध्येही असेच सांगितले आहे. शंका :—शब्द नित्य म्हणून जो म्हणत आहां तो कोणता ? उत्तर :—येथे वैयाकरणांचे मत असे आहे की ' स्फोट—' रूपी शब्द नित्य आहे; वर्णात्मक शब्द नित्य नव्हे. वर्ण हे उत्पन्न झाल्याबरोबरच नष्ट होतात. कारण ते प्रत्येक उच्चारणामध्ये निरनिराळे भासतात. उदाहरणार्थ :—देवदत्त व यज्ञदत्त हे दृष्टी न पडतांही फक्त त्यांच्या वर्णाच्चारणावरून ' हा देवदत्त अध्ययन करीत आहे, हा यज्ञदत्त अध्ययन करीत आहे ' असा आपल्याला निश्चय करितां येतो. आतां वर्ण निरनिराळे आहेत असे जें भासतें तें खोटे ज्ञान मात्र नव्हे. कारण, जर तें खोटे ज्ञान असेल तर त्याच्या उलट ' वर्ण एकच आहेत ' असे खरे ज्ञान झालें

पाहिजे, पण तें तर झालेलें दिसत नाही. शिवाय, अर्थाचें जें ज्ञान होतें तें स्फोटरूपी शब्दापासूनच होतें. वर्णसमुदायरूपी जो शब्द आपण उच्चारतो त्यापासून होत नाही. कारण, एकेक वर्णापासून अर्थाचें ज्ञान होतें असें म्हणावें तर तें संभवत नाही; कारण व्यभिचाररूपी दोष येतो. म्हणजे एकेक वर्णापासून अर्थाचें ज्ञान होतें असा अनुभव नाही. बरें, वर्णांच्या समुदायापासून अर्थाचें ज्ञान होतें असें म्हणावें तर तेंही संभवत नाही. कारण वर्णांना क्रम असल्यामुळें वर्णांच्या समुदायाचें एकदम ज्ञान होणें अशक्य आहे. आतां, पूर्व पूर्व वर्णांच्या अनुभवापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारानें युक्त अशा शेवटच्या वर्णापासून अर्थाचें ज्ञान होतें असें म्हणावें तर तसेंही म्हणतां येत नाही; कारण, आरंभी शब्दाचें ज्ञान, नंतर शब्द व अर्थ यांच्या संबंधाचें ज्ञान, आणि नंतर अर्थाचें ज्ञान असा मूळचा क्रम आहे. पण येथें तर शब्दाचें ज्ञानच होत नाही. कारण, शब्द म्हणजे वर्णांचा समुदाय, त्याचें तर एकदम ज्ञान होत नाही. संस्कारानें युक्त अशा शेवटच्या वर्णाला शब्द म्हणावें तर त्या शब्दाचें देखील ज्ञान होत नाही. कारण नुसत्या शेवटच्या वर्णाचें प्रत्यक्षज्ञान झालें तरी संस्काराचें प्रत्यक्षज्ञान कधीच कोणाला होत नसल्यामुळें शब्दाचें प्रत्यक्षज्ञान होत नाही. आतां स्मरणावरून संस्काराचें अनुमानरूप ज्ञान होतें असें म्हणावें तर तें देखील एकदम होत नाही. कारण, स्मरण जर क्रमानें होतें तर त्या स्मरणावरून झालेलें संस्काराचें अनुमानरूप ज्ञानही क्रमानेंच होतें असें म्हटलें पाहिजे. तेव्हां वर्णसमुदायाला शब्द म्हटलें असतां त्या शब्दाचें एकदम ज्ञान होत नसल्यामुळें अर्थाचें ज्ञान होत नाही हा दोष येतो. याकरितां शब्द स्फोटरूपी आहे असें मानलें पाहिजे. आतां या स्फोटरूपी शब्दाचें खालीं लिहिल्याप्रमाणें एकदम ज्ञान होतें :—आरंभी एकेक वर्णांच्या ज्ञानानें अंतःकरणामध्ये संस्काररूपी बीज उत्पन्न होतें. नंतर शेवटच्या वर्णांच्या ज्ञानानें तें बीज परिपक्व होतें; नंतर त्या अंतःकरणामध्ये तो स्फोट एकदम उमटतो. आतां, जें हें स्फोटाचें एक-ज्ञान होतें तें वर्णांचें स्मरण मात्र नव्हे. कारण, वर्ण अनेक असल्यामुळें ते एक-ज्ञानाचा विषय होऊं शकत नाहीत. आतां, प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं 'स्फोट एकच आहे' अशी ओळख पटत असल्यामुळें तो नित्य आहे; भेदज्ञान जें होंतें तें फक्त वर्णांचें होतें. तेव्हां त्या नित्य स्फोटरूपी शब्दापासून त्याचा अर्थ असें हें सर्व जग उत्पन्न होतें असें सिद्ध झालें. परंतु 'उपवर्ष' नामक आचार्यांचें मत असें आहे कीं शब्द म्हणजे स्फोट नव्हे, तर वर्णसमुदायच होय. आतां, वर्ण उत्पन्न झाल्याबरोबरच नष्ट होतात असें जें वाटतें ती भ्रंति होय. कारण वर्ण पुनः उच्चारले तरी 'तेच हे वर्ण' अशी प्रत्यभिज्ञा होते. आतां, केंस निराळे असूनही सारखेपणामुळें जशी त्यांची 'ते हे केंस' अशी प्रत्यभिज्ञा होते तशी येथेंही सादृश्यामुळेंच वर्णांची खोटी प्रत्यभिज्ञा होते असें म्हणूं नये. कारण जर ह्या ज्ञानाला खोटें म्हणावें तर त्याच्या उलट 'पुनः उच्चारलेले वर्ण पूर्वीच्या पेक्षां निराळे आहेत' असें खरें ज्ञान झालें पाहिजे; पण तें तर होत नाही. आतां, 'तेच वर्ण उच्चारले' हें ज्ञान जातीमुळें होतें असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, जर 'गो' वगैरे व्यक्तीप्रमाणें वर्णव्यक्ती निरनिराळ्या भासत असल्या तर मात्र 'तेच वर्ण उच्चारले' हें ज्ञान जातीमुळें होतें असें म्हणतां आलें नसतें. पण तसें न होतां उलट 'ते आणि हे वर्ण एकच आहेत' असेंच ज्ञान होत आहे. कारण, लोकामध्ये एकच 'गो' शब्द दोन वेळां उच्चारला असें म्हणतात. दोन 'गो' शब्द उच्चारले असें म्हणत नाहीत. शंकाः—देवदत्तानें उच्चारलेल्या वर्णापेक्षां यज्ञदत्तानें उच्चारलेले वर्ण निराळे भासतात म्हणूनच 'अमुक मनुष्य अध्ययन करीत आहे' असें पाहिल्यावांचून देखील सांगतां येतें असें मी पूर्वीच म्हटलें आहे. उत्तरः—

हा जो वर्णामध्ये निराळेपणा भासतो तो वास्तविक नव्हे, तर त्या वर्णांचे प्रकाशक जे मुखां-
 तील तालु वगैरे स्थानांचे संयोग व विभाग ते अनेक प्रकारचे असल्यामुळेच तो भासतो.
 शिवाय, वर्ण हे वास्तविकच निराळे आहेत असे म्हणणाऱ्याला सुद्धा प्रत्यभिज्ञेची सिद्धि
 करण्याकरितां वर्णांवर जाति मानलीच पाहिजे; आणि त्या जातीमध्ये कत्व, खत्व वगैरे भेद
 किंवा उदात्त, अनुदात्त वगैरे भेद हे संयोग, विभाग वगैरे अन्य उपाधीमुळे भासतात असेही
 मानलेच पाहिजे. तेव्हां, त्यापेक्षां 'वर्णव्यक्ती भिन्न भिन्न आहेत हेंच ज्ञान अन्य उपाधीमुळे
 होतें' असे मानणें बरें. कारण, असे मानण्यांतच अधिक लाघव आहे. आतां, वर्ण निरनिराळे
 आहेत असें जें भासतें तें खोटें ज्ञान मात्र नव्हे; कारण जर तें ज्ञान खोटें असेल तर त्याच्या उलट
 'वर्ण हे एकच आहेत' असें खरें ज्ञान झालें पाहिजे; पण तें तर झालेलें दिसत नाही, असें
 जें पूर्वी म्हटलें आहे, तें बरोबर नाही. कारण, वर्ण दुसऱ्यानादां उच्चारले असतां 'तेच हे वर्ण
 आहेत' असें जें ज्ञान होतें तेंच 'उलट ज्ञान' होय. तेव्हां वर्ण वास्तविक एकच आहेत
 आणि त्यांमध्ये जो भेद भासतो तो संयोग, विभाग वगैरे उपाधीमुळेच भासतो. म्हणूनच
 उदात्त, अनुदात्त वगैरे वर्णांचे अनेक प्रकार भासतात. किंवा, हा जो वर्णामध्ये भेद भासतो तो
 ध्वनीमुळे भासतो असें जाणावें. मनुष्यांची गर्दी झाली असतां दूर असणाऱ्या मनुष्याला क,
 ख वगैरे वर्णांचे स्पष्ट ज्ञान न होतां जो नुसता आवाज ऐकू येतो त्याला 'ध्वनि' असें
 म्हणतात. मधुर, कठोर वगैरे त्या आवाजाचेच धर्म आहेत; आणि हेच धर्म जवळ आलेल्या
 मनुष्याला जे क, ख वगैरे वर्ण ऐकू येतात त्या वर्णांवर भासतात; व त्यामुळे वर्णांचे उदात्त
 वगैरे भेद होतात; परंतु हे वर्णांचे भेद खरे नव्हेत, आणि याप्रमाणें 'ध्वनीवरचे धर्म वर्णांवर
 भासतात' असें मानल्यानें 'हा उदात्त आहे, हा अनुदात्त आहे' इत्यादि ज्ञानांना आधार
 मिळतो. जर संयोगविभागांवरचे धर्म वर्णांवर भासतात असें पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें मानलें,
 तर संयोगविभागांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळे त्यांच्या धर्मांचेही वर्णांवर प्रत्यक्ष ज्ञान
 होणार नाही. तेव्हां 'हा उदात्त आहे' इत्यादि ज्ञानें निराधार होतील. शिवाय, 'उदात्त'
 वगैरे धर्मांच्या भेदानें वर्णही भिन्न होतात असा आग्रह धरणें रास्त नाही. कारण, एका
 वस्तूच्या भेदानें दुसऱ्या वस्तूचा भेद झालेला कोठेही आढळत नाही. व्यक्ती अनेक असल्या
 तरी त्या सर्वांवर जाति एकच असते, तिचा कांहीं भेद होत नाही. शिवाय, वर्णांपासूनच
 अर्थांचें ज्ञान संभवत असतां उगीच स्फोटाची कल्पना करणें निरर्थक होय. आतां, येथें शंका-
 काराचें म्हणणें असें आहे कीं 'मी कांहीं स्फोटाची कल्पना करीत नाही; तर मला ह्या
 स्फोटाचा प्रत्यक्ष अनुभवच आहे; कारण, शब्दाचें उच्चारण करतेवेळीं एकेक वर्णांच्या ज्ञानानें
 अंतःकरणावर संस्कार उत्पन्न होऊन शेवटचा वर्ण उच्चारल्याबरोबर त्यामध्ये एकदम स्फोट
 भासतो.' परंतु हें शंकाकाराचें म्हणणें बरोबर नाही. हा जो एकदम भासतो तो भास
 म्हणजे वर्णांच्या समुदायाचें स्मरण होय, दुसरें कांहीं नाही. जर हा स्फोट तुझ्या म्हणण्या-
 प्रमाणें वर्णांहून निराळा पदार्थ असता तर त्या स्फोटांमध्ये जसे उच्चारलेल्या वर्णांपेक्षां निराळे
 वर्ण भासत नाहीत, तसे उच्चारलेले वर्ण देखील भासू नयेत; पण ते तर भासतात. त्यावरून
 हा भास म्हणजे वर्णांचें स्मरणच होय. आतां, अनेक वर्णांचें एकदम ज्ञान होणें अशक्य आहे
 असें जें तूं म्हटलेंस, तें बरोबर नाही, कारण, जसें एका ठिकाणीं असलेल्या अनेक पदार्थांचेही
 एकदम ज्ञान होत असतें, उदाः—ही ओळ, हें वन, हीं सेना, हे दहा, हे शंभर इत्यादि,
 तसें एका अर्थांचें प्रतिपादन करीत असल्यामुळे अनेक वर्णांचें 'गो हा एक शब्द आहे'
 असें ज्ञान होण्याला कांहींच हरकत दिसत नाही. आतां, येथें शंकाकार म्हणतोः—जर एकदम

भासलेल्या अनेक वर्णांना शब्द असें म्हणावें तर ज्या दोन शब्दांमध्ये सारखेच वर्ण आहेत— उदाहरणार्थ, राजा जारा, कपि पिक, इत्यादि—त्या ठिकाणीं वर्णांचें उच्चारण झाल्यानंतर त्या शब्दांपैकीं अमुकच हा शब्द आहे असें विशेष ज्ञान होणार नाही. ह्या शंकेचें उत्तरः—जरी दोन्ही शब्दांमध्ये वर्ण सारखेच आहेत, तरी त्यांपैकीं ' राजा ' ह्या एका शब्दामध्ये ज्या क्रमानें वर्ण आहेत त्या क्रमानें ' जारा ' ह्या दुसऱ्या शब्दामध्ये नाहीत. तेव्हां, जसा क्रम असेल त्याप्रमाणें हा अमुक शब्द आहे असें ओळखण्यास कांहीं अडचण पडणार नाही. शिवाय, थोर मनुष्यांच्या व्यवहारावरून जेव्हां आरंभीं लहान मुलांना शब्दांच्या अर्थांचें ज्ञान होतें तेव्हांही वर्णांच्या क्रमानेंच तें ज्ञान होतें. त्याप्रमाणेंच, पुढें तीं मुलें जेव्हां स्ततः व्यवहार करतात, तेव्हां देखील त्यांना त्या वर्णांचें क्रमानें ज्ञान होऊन मग त्यांच्या अर्थांचें ज्ञान होतें अशी कल्पना करण्यांत लाघव आहे. शिवाय, स्फोट मानणाऱ्याला ' वर्णांपासून अर्थांचें ज्ञान होतें ' ही दृष्टोत्पत्तीस येणारी गोष्ट टाकावी लागते. आणि वर्णांशिवाय दुसऱ्या कोणापासून अर्थांचें ज्ञान झालेलें जें कोठेंही आढळत नाही तें कबूल करावें लागतें. शिवाय वर्णांपासून स्फोटाचें ज्ञान होतें आणि त्या स्फोटापासून अर्थांचें ज्ञान होतें अशी कल्पना करण्यांत गौरव आहे. आतां, प्रत्येक उच्चारणामध्ये वर्ण हे निरनिराळे आहेत असें जरी कदाचित् मानलें तरी ' ते हे वर्ण आहेत ' अशी जी प्रत्याभिज्ञा होते तिची उपपत्ति करण्याकरितां वर्णांवर जाति मानलीच पाहिजे; तेव्हां त्या जातीपासून अर्थांचें ज्ञान होतें असें मानावें. कसेंही असो, 'शब्द' हें नांव स्फोटाला द्या, वर्णाला द्या, किंवा जातीला द्या, नित्य शब्दापासून देवादिकांची उत्पत्ति होते हें जें आमचें म्हणणें आहे तें कांहीं विरुद्ध होत नाही.

(सू० २९) वेदांचा स्वतंत्र कर्ता आढळत नसल्यामुळे वेद हे नित्य आहेत असें पूर्व-मीमांसेमध्ये जें सिद्ध केले आहे त्यावर जी शंका आली होती कीं ' देव जर उत्पन्न होतात तर त्यांचे वाचक शब्द देखील उत्पन्न होतात तेव्हां अर्थांतच वेद अनित्य होतात ' त्या शंकेचें समाधान करून जें वेदाचें नित्यत्व मागील सूत्रांत स्थापिलें आहे तेंच या सूत्रांत सांगितलें आहे. तें असें :—ज्याअर्थी वेदापासून सर्व उत्पन्न होतें त्याअर्थी वेद नित्य आहेत असें म्हटलेंच पाहिजे. श्रुतीस्मृतींमध्येही प्रलय झाल्यानंतर पुनः सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं ' आरंभीं वेद प्राप्त होतात ' असें सांगितलें आहे; ' वेद उत्पन्न होतात ' असें सांगितलें नाही. ह्यावरूनही वेद नित्य आहेत असें सिद्ध होतें.

(सू. ३०) शंका—' इंद्र वगैरे देव जरी उत्पन्न झाले तरी त्यांच्यावरची जाति नित्य आहे; कारण एक इंद्र नष्ट झाला तरी दुसरा इंद्र तिला आश्रय आहेच; आणि जाति हाच शब्दाचा अर्थ आहे; तेव्हां शब्द, अर्थ आणि संबंध हे सर्व नित्य असल्यामुळें वेद नित्य आहेत ' असें सांगितलें. आतां हें सर्व ' एक इंद्र गेला कीं लागलीच दुसरा उत्पन्न झालाच ' अशी इंद्र वगैरे देवांची माळ लागेल तरच जुळेल. पण प्रलयाचे वेळीं जेव्हां सर्वांचा नाश होऊन पुनः सर्व नवीन उत्पन्न होतें, तेव्हां मध्यें सर्व प्रकारचा व्यवहार बंद झाल्यामुळें ' शब्द व अर्थ हे नित्य आहेत. ' असें कसें सिद्ध करतां येईल ? उत्तरः—हा संसार अनादिच आहे, ह्यांत नवीन कांहींच नाही. हें पुढें (२।१।३६ मध्यें) सूत्रकार सिद्ध करणार आहेत. तेव्हां झोपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याचा जसा पूर्वीप्रमाणेंच व्यवहार चालू होतो, तसा प्रलयाच्या पूर्वीचाच व्यवहार पुनः सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं चालू होतो. झोप म्हणजे एक प्रलयच आहे, आणि जागृति म्हणजे एक पुनः उत्पत्तिच आहे असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. शंकाः—एकाला झोप लागली तरी इतर मनुष्यांचे व्यवहार चालूच असतात. आणि झोपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याला स्वतःला पूर्वीचें

स्मरणही होतें. तेव्हां त्या मनुष्याचा पूर्वीप्रमाणे व्यवहार चालू होतो हें बरोबरच आहे. पण प्रलयाचे वेळीं तसें होणें शक्य नाही. कारण, त्या वेळीं कोणाचाच व्यवहार चालू नसतो, आणि पुनः उत्पत्ति झाल्यानंतर कोणालाही पूर्वीचें स्मरण नसतें. उत्तरः—जरी मध्यें सर्व व्यवहार बंद होतात तरी ब्रह्मदेव वगैरे देव पुनः उत्पन्न झाले म्हणजे त्यांना परमात्म्याच्या अनुग्रहामुळे पूर्वीचें स्मरण होतें असें मानण्यास हरकत नाही. जरी अज्ञानी लोकांना पूर्वीच्या जन्माचें स्मरण होत नाही, तरी देवांना त्यांच्या सारखेच स्मरण होऊं नये असें नाही. कारण सर्वच सारखे असतात असा नियम नाही. प्राण्यांमध्ये देखील, मनुष्यापासून तों पशु पक्षी वगैरे थेट वृक्षांपर्यंत, उत्तरोत्तर ज्ञान आणि ऐश्वर्य हीं कमी कमी आहेतसें दिसतें. तसेंच, मनुष्यापासून तों ब्रह्मदेवापर्यंत उत्तरोत्तर ज्ञान आणि ऐश्वर्य हीं अधिक अधिक आहेतसें दिसतें; व असें श्रुतिस्मृतींमध्येही सांगितलें आहे. तेव्हां, ब्रह्मदेव वगैरे देव हे चांगलें कर्म करणारे व ज्ञानी असल्यामुळे त्यांना परमात्म्याच्या अनुग्रहामुळे झोंपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याप्रमाणे पूर्वीच्या कल्पांतील स्मरण होण्यास कांहींच हरकत नाही. ब्रह्मदेवावर परमात्म्याची कृपा आहे हें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. कारण, श्वेताश्वतर उपनिषदामध्ये ' परमात्म्यानें ब्रह्मदेवाला वेद दिले ' असें सांगितलें आहे. त्याप्रमाणेंच ' मधुच्छन्द ' वगैरे ऋषींना ऋग्वेद उपलब्ध झाला असें शौनकादिकांनीही सांगितलें आहे. तसेंच, प्रत्येक वेदाचे मंत्रद्रष्टे ऋषी आहेत व एखाद्याला मंत्रद्रष्टा वगैरे (गोष्ठी-) चें ज्ञान असेल तरच त्यानें मंत्रांच्या साहाय्यानें अनुष्ठान करावें असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. तेव्हां, देव आणि ऋषी यांवर परमात्म्याचा अनुग्रह आहे; व त्यामुळे त्यांना पूर्वीचें स्मरण होतें; व त्यामुळेच ते पूर्वीप्रमाणे व्यवहार करतात. एकंदरीत, संसार अनादि आहे हें सिद्ध झालें. शिवाय, सुखाकरितां धर्म सांगितला आहे; आणि दुःख होऊं नये म्हणून अधर्माचा निषेध केला आहे. आतां, ज्या सुखाकरितां लोक धर्म करतात आणि जें दुःख होऊं नये म्हणून ते अधर्म करीत नाहीत तीं सुखदुःखे पूर्वी अनुभवलेलीं किंवा ऐकिलेलीं तरी पाहिजेत. नाही तर, नवीन सुखाची आवड आणि नवीन दुःखाचा तिटकारा मनुष्याला असूं शकणार नाही. आतां ही सृष्टि तर पूर्वीच्या कल्पामध्ये जे धर्म व अधर्म लोकांनीं केले असतील त्यांचें फल त्यांना मिळावें म्हणूनच झाली आहे. तेव्हां पूर्वीच्या कल्पामध्ये लोकांनीं जीं सुखदुःखे मनांत आणून कर्म केले तीं सुखदुःखे ह्या कल्पामध्ये त्या लोकांना प्राप्त होतात असें मानलेंच पाहिजे. यावरूनही पूर्वीच्या सारखीच ही सृष्टि आहे असें सिद्ध होतें. स्मृतींमध्येही असेंच सांगितलें आहे. प्रलयाचे वेळींही संस्काररूपी बीज शिल्लक राहून बाकी सर्वांचा नाश होतो व त्या संस्काराच्या योगानेंच पुनः सृष्टि उत्पन्न होते असेंच मानलें पाहिजे. नाही तर, ' एकाएकींच जग उत्पन्न होतें ' असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. आतां, प्रत्येक कल्पामध्ये निरनिराळे संस्कार आहेत हें म्हणणें कल्पनेच्या बाहेर असल्यामुळे तें संभवत नाही. तेव्हां, सर्व कल्पामध्ये अज्ञानरूपी संस्कार हा धारखाच आहे. तेव्हां जसें ' एखाद्या कल्पामध्ये पांचांपेक्षां ज्यास्त इंद्रिये आहेत व पांचांपेक्षां ज्यास्त विषय आहेत ' हें म्हणणें शक्य नाही, तसेंच इंद्रिये आणि विषय यांचेमधील संबंध वगैरे व्यवहार प्रत्येक सृष्टीमध्ये भिन्न आहेत अशी कल्पना करणें शक्य नाही. तेव्हां यावरून सर्व लोकांचे सर्व प्रकारचे व्यवहार देखील सर्व कल्पामध्ये सारखेच आहेत निराळे नाहीत असें सिद्ध होतें. आणि सर्व कल्प सारखेच आहेत हें श्रुतिस्मृतींवरूनही सिद्ध होतें.

(सू. ३१) आतां पुनः पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाही असें जैमिनीचें मत आहे. कारण, जर देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे

असें मानलें तर त्या ब्रह्मविद्येच्या अंगभूत ज्या 'मधु' वगैरे विद्या त्यांच्याही त्यांना अधिकार आहे असें मानावें लागेल. पण तें तर संभवत नाही. कारण 'सूर्यावर मधूची भावना करून त्या सूर्याची उपासना करावी' असें मधुविद्येमध्ये सांगितलें आहे. आतां ही उपासना जर देवांनींही करावयाची असें असेल तर सूर्यानें कोणत्या सूर्याची उपासना करावयाची हें सांगतां येत नाही. तसेंच, पुढेंही 'सूर्याच्या ठिकाणीं असणाऱ्या रोहित वगैरे पांच प्रकारच्या अमृतांवर वसु वगैरे पांच प्रकारचे देव क्रमानें आपआपलें उपजीवन करतात' असें सांगितल्यानंतर 'जो हें वसु वगैरे देवांचें उपजीवनभूत अमृत जाणतो त्याला वसु वगैरे देवांचें ऐश्वर्य प्राप्त होतें' असें सांगितलें आहे. आतां, वसु वगैरे देवांनीं अमृतावर उपजीवन करणारे दुसरे कोणते वसु वगैरे देव जाणावे, आणि दुसऱ्या कोणत्या वसु वगैरे देवांचें ऐश्वर्य मिळवावें तें सांगतां येत नाही. तसेंच, छांदोग्य उपनिषदामध्ये अग्नि, वायु वगैरे देवांच्या ज्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या उपासनांचा त्या देवांनाच अधिकार असणें संभवत नाही. तसेंच, गौतम, भरद्वाज वगैरे ऋषींच्या ज्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या उपासनांचाही त्या ऋषींनाच अधिकार असणें संभवत नाही. तेव्हां देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाही असेंच म्हटलें पाहिजे.

(सू. ३२) शिवाय, जीं ज्योतींचीं मंडलें आकाशामध्ये दिवसां तशींच रात्रीं दृष्टीस पडतात तीं 'आदित्य' वगैरे शब्दांचे अर्थ होत. त्या ज्योतींच्या मंडलांना तर अधिकार मुळींच संभवत नाही. कारण तीं अचेतन आहेत. त्यामुळें त्यांना इच्छा असण्याचा संभव नाही. त्याप्रमाणेंच अग्नि शब्दाचा अर्थ जो विस्तव तोही अचेतनच होय. आतां मंत्र, अर्थवाद, इतिहास, पुराण आणि लोकव्यवहार यांवरून देवांना शरीर आहे असें जें वाटतें तें बरोबर नाही. कारण अगोदर लोकव्यवहार म्हणजे एक स्वतंत्र प्रमाण आहे असें मुळींच नाही. तर जीं गोष्ट लोकव्यवहारावरून सिद्ध झाली असें म्हणतात तीं गोष्ट प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांपैकी कोणत्या तरी एका प्रमाणानें सिद्ध झालेली असतेच. पण 'ती अमुक प्रमाणानें सिद्ध झाली' असा विशेष विचार जेथें होत नाही तेथें ती प्रत्यक्षादि प्रमाणांवरून सिद्ध झाली असें न म्हणतां लोकव्यवहारावरून सिद्ध झाली असें म्हणण्याचा परिपाठ आहे. आतां, देवांना शरीर आहे ही गोष्ट प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून सिद्ध होत नाही हें तर स्पष्टच आहे. इतिहास आणि पुराणें हीं देखील पुरुषानें केलेलीं असल्यामुळें तीं स्वतःच प्रमाण नव्हेत. त्यांना दुसऱ्या प्रमाणाची जरूर आहेच. अर्थवाद देखील स्वतंत्र प्रमाण नाही; विधीची प्रशंसा करणें येवढाच त्याचा उपयोग आहे. मंत्र देखील प्रमाण नाही; कर्माला उपयोगीं पडणाऱ्या वस्तूंचा बोध करून देणें एवढाच त्याचा उद्देश आहे; त्याच्यावरून कोणतीही गोष्ट सिद्ध करतां येत नाही. तेव्हां देवांना शरीर आहे अशाविषयीं कांहींच प्रमाण नसल्यामुळें देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाही असें सिद्ध होतें.

(सू. ३३) आतां येथें सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें बादरायणाचें मत आहे. कारण, 'इच्छा' वगैरे जीं अधिकाराचीं सर्व कारणें तीं त्यांच्या ठिकाणीं संभवतात. जरी ब्रह्मविद्येच्या अंगभूत अशा 'मधु' वगैरे विद्यांमध्ये देवादिकांना अधिकार संभवत नाही, तरी तेवढ्यावरून जेथें अधिकार संभवतो तेथेंही तो त्यांना नाही असें म्हणणें गैर आहे. मनुष्यांमध्येही राजसूय यज्ञाचा ब्राह्मणांना अधिकार नाही म्हणून तेवढ्यावरून इतर यज्ञांचाही त्यांना अधिकार नाही असें होत नाही. शिवाय, बृहदारण्यक आणि छांदोग्य उपनिषदांवरून 'देवादिकांना अधिकार आहे' असेंच निष्पन्न होतें. स्मृती-मध्येही ब्रह्मविद्येच्या संबधानें गंधर्व आणि याज्ञवल्क्य यांचा संवाद आढळतो. आतां, जरी

‘ आदित्य ’ वगैरे शब्दांचा ‘ ज्योतींचीं मंडलें ’ हा अर्थ आहे, तरी आदित्य वगैरे पदार्थ अचेतन आहेत असें समजू नये. कारण, मंत्र आणि अर्थवाद यांमध्ये सांगितलेल्या त्यांच्या व्यवहारावरून ते चेतन आहेत असेंच सिद्ध होतें. आतां, आकाशांत दिसणाऱ्या ज्योतींना जरी आदित्य वगैरे शब्द लावतात, तरी ते शब्द ज्योति वगैरे रूपानें राहणाऱ्या देवांचें प्रतिपादन करतात. कारण, देवांना वाटेल तें (ज्योति वगैरे) रूप धारण करण्याचें सामर्थ्य आहे. ‘ इंद्रानें मेढ्याचें रूप धारण करून मेघातिथीचें हरण केलें ’ तसेंच, ‘ सूर्यानें पुरुषाचें रूप धारण करून कुंतीशीं समागम केला ’ असें श्रुतीस्मृतींमध्ये प्रसिद्ध आहे. तसेंच, मृत्तिका वगैरे जे अचेतन पदार्थ आपल्याला दिसतात तेथेही त्या मृत्तिका वगैरेच्या अभिमान बाळगणाऱ्या चेतन देवता राहतातच. म्हणूनच श्रुतीमध्ये मृत्तिका वगैरेचा संवाद सांगितला आहे. तेव्हां आकाशांत दिसणारी ज्योति जरी अचेतन आहे तरी त्या ज्योतीचा अभिमान बाळगणारी आदित्य नांवाची देवता मात्र चेतन आहे. आतां, ‘ मंत्र आणि अर्थवाद यांचा उद्देश निराळाच आहे म्हणून त्यांचा स्वतःचा अर्थ खरा धरतां येत नाही. तेव्हां तो अर्थ देवांना शरीर आहे अशाविषयीं प्रमाण होत नाही ’ असें जें म्हटलें आहे; त्याचें उत्तर :—स्वतःचा अर्थ खरा धरण्याचें कारण ‘ निराळा उद्देश नसणें ’ हें नव्हे; तर ‘ त्या अर्थाचें ज्ञान होणें ’ हें होय. तसेंच स्वतःचा अर्थ खरा न धरण्याचें कारण ‘ निराळा उद्देश असणें ’ हें नव्हे; तर ‘ त्या अर्थाचें ज्ञान न होणें ’ हें होय. उदाहरणार्थ, जरी दुसऱ्या कामाकरितां मनुष्य निघाला असला तरी वाटेंत पडलेलें जें गवत त्याचें ज्ञान त्याला होतेंच. शंका :—हा दृष्टांत बरोबर नाही. कारण, तेथें गवताचें स्वतंत्र रीतीनें प्रत्यक्ष ज्ञान होत आहे. आणि ह्या ठिकाणीं अर्थवाद-वाक्याची विधि-वाक्याशीं एकवाक्यता असल्यामुळें तें वाक्य विधीची फक्त प्रशंसा करतें; त्याला स्वतंत्र अर्थ नाही. जसें ‘ मद्य प्राशन करूं नये ’ ह्या वाक्यामध्ये ‘ नये ’ हा निषेध सोडून बाकीच्या पदांचा ‘ मद्य प्राशन करावें ’ असा वाक्यार्थ करतां येत नाही, तसें अर्थवाद व विधि हे दोन्ही मिळून एकच वाक्य होत असल्यामुळें विधीला सोडून नुसत्या अर्थवाद-वाक्याचा स्वतंत्र अर्थ करतां येत नाही. उत्तर :—हा तुझाच दृष्टांत बरोबर नाही. कारण, ‘ मद्य प्राशन करूं नये ’ ह्या वाक्यामध्ये सर्व पदांचा एकच अन्वय होतो म्हणून तेथें ‘ मद्य प्राशन करावें ’ असा दुसरा वाक्यार्थ होत नाही हें रास्त आहे. पण, येथें अर्थवादवाक्यांतील पदांचा एक निराळा अन्वय होऊन त्या पदांचा एक निराळा वाक्यार्थ होतो. मग या पदांचें प्रयोजन काय ? असा जेव्हां आपण विचार करतो तेव्हां तीं पदे विधीची प्रशंसा करतात असें आपल्याला समजतें. जसें ‘ वायु देवतेला उद्देशून श्वेत पशु मारावा ’ हें विधिवाक्य आहे. आणि ‘ वायु ही त्वरित काम करणारी देवता आहे ’ हें अर्थवाद-वाक्य आहे. ह्या अर्थवाद-वाक्याचा स्वतंत्र अर्थ होऊन त्यापासून वायूचा स्वभाव कसा आहे तें समजतें. नंतर ‘ ज्याअर्थी अशा वायूच्या संबधानें हें कर्म आहे त्याअर्थी तें फार चांगलें आहे ’ अशी विधीची प्रशंसा होते. तेव्हां अर्थवाद-वाक्याचा विधिवाक्याहून निराळा स्वतंत्र अर्थ होत असल्यामुळें आम्हीं दिलेला गवताचा दृष्टांतच बरोबर आहे. आतां, ज्या ठिकाणीं—उदाहरणार्थ, ‘ अग्नि हें थंडीवर औषध आहे ’ या ठिकाणीं—अर्थवाद-वाक्यामध्ये सांगितलेली गोष्ट अनुभवावरून सिद्ध होते, त्या ठिकाणीं त्या गोष्टीचा अनुवाद करूनच अर्थवाद-वाक्याची प्रवृत्ति होते; तेथें अर्थवाद-वाक्य हें स्वतःच्या अर्थाविषयीं प्रमाण आहे असें समजावें. आणि जेथें—उदाहरणार्थ, ‘ यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे ’ येथें—अर्थवाद-वाक्यामध्ये सांगितलेली गोष्ट लोकविरुद्ध असते, तेथें अर्थवाद-वाक्य स्वतःच्या अर्था-विषयीं प्रमाण न धरतां त्या वाक्याचें एखाद्या वस्तूचा एखादा धर्म दाखविण्याविषयीं तात्पर्य

आहे असें समजावें. आतां ज्या ठिकाणीं—उदाहरणार्थ, 'इंद्राच्या हातांत वज्र आहे' या ठिकाणीं—अर्थवाद-वाक्यामध्ये सांगितलेली गोष्ट लोकसिद्धही नाही आणि लोकविरुद्धही नाही, त्या ठिकाणीं 'अर्थवाद-वाक्य हें श्रुतीतील वाक्य आहे आणि त्या वाक्यांत सांगितलेली गोष्ट लोक-विरुद्ध नाही' एवढ्यावरून तें अर्थवाद-वाक्य स्वतःच्या अर्थाविषयीं प्रमाण धरावें. एकंदरींत, 'इंद्राच्या हातांत वज्र आहे' इत्यादि अर्थवाद-वाक्यांवरून 'देवांना शरीर आहे' असें सिद्ध होतें. याप्रमाणेंच मंत्रांविषयीही समजावें. शिवाय, ज्याअर्थी देवांना उद्देशून हवी द्यावे असें विधिवाक्यें सांगतात त्याअर्थी देवांना कांहींतरी आकार असलाच पाहिजे. नाही तर त्यांचें ध्यान करतां येणार नाही. कारण, ज्याला कांहीं आकार नाही तो मनांत आणतां येत नाही; आणि तो मनांत आणल्याशिवाय त्याला हवि देतां येत नाही. 'देवतेचें ध्यान करून तिला हवी द्यावे' असें श्रुतीनेंही सांगितलें आहे. आतां, मंत्र हेंच देवांचें स्वरूप असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, शब्दापेक्षां अर्थ हा निराळा आहे; आणि मंत्र तर केवळ शब्दरूपच आहेत. तेव्हां मंत्र आणि अर्थवाद यांमध्ये देवांचें जें जें स्वरूप सांगितलें आहे तें तें खोटें आहे असें शब्द प्रमाण मानणाऱ्याला कधीही म्हणतां येत नाही. ह्या मंत्रार्थवादांवरूनच लोकांनीं इतिहास व पुराणें केलीं असल्यामुळें तीं देखील देवादिकांना शरीर आहे अशाविषयीं प्रमाण होत. शिवाय, देवादिकांना शरीर आहे हें प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरूनही सिद्ध होतें. कारण, आम्हांला जरी देवांचें शरीर दिसत नाही तरी पूर्वीच्या सिद्ध लोकांना तें दिसत होतें. म्हणूनच, 'व्यास वगैरे ऋषी देवादिकांशीं प्रत्यक्ष बोलत होते' असें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे. आतां, जो असें म्हणेल कीं आमच्यासारखेंच व्यास वगैरे पूर्वीच्या लोकांना देखील देवादिकांशीं व्यवहार करण्याचें सामर्थ्य नव्हतें त्याला जगांत वैचित्र्य नाही असें म्हणावें लागेल. मग हल्लीं प्रमाणें सार्वभौम क्षत्रिय राजा पूर्वी कधीही नव्हता असें म्हणणें त्याला भाग पडेल. अशा रीतीनें राजसूय वगैरे यज्ञांचे विधी फुकट होतील. कारण, त्या यज्ञांचे क्षत्रिय राजेच अधिकारी आहेत. तसेंच, वर्णाश्रमांची व्यवस्था देखील हल्लीं प्रमाणेंच पूर्वी केव्हांही चांगली चालत नव्हती असेंच तो म्हणेल. मग व्यवस्था करणारे शास्त्र फुकट होईल. तात्पर्य, व्यास वगैरे ऋषी आमच्यापेक्षां अधिक पुण्यवान् म्हणून देवादिकांशीं बोलत होते असें मानावें हेंच चांगलें. शिवाय, मंत्रजप केल्यानें इष्ट देवता आपल्या जवळ येऊन आपल्याशीं भाषण करतात असें पतंजलीच्या योग-सूत्रांवरून सिद्ध होतें. तसेंच, योगसाधनानें 'अणिमा' वगैरे सिद्धी प्राप्त होतात आणि त्या सिद्धीच्या योगानें देवादिकांशीं प्रत्यक्ष व्यवहार करतां येतो असें जें योगशास्त्रांत सांगितलें आहे तें नाकबूल करतां येत नाही. हें योगाचें माहात्म्य श्रुतीनेंही सांगितलें आहे. तसेंच, ऋषींच्या सामर्थ्याची देखील आमच्या सामर्थ्याशीं तुलना करणें बरोबर नाही. कारण, ऋषी हे मंत्रद्रष्टे आहेत. तेव्हां त्यांनीं केलेलीं इतिहास व पुराणें हीं प्रमाणच मानलीं पाहिजेत. अनुभवावरून सिद्ध होणाऱ्या गोष्टींना देखील त्या साधार आहेत असें संभवत असतांना निराधार म्हणणें बरोबर नाही. एकंदरींत, मंत्र वगैरे प्रमाणांवरून देवादिकांना शरीर आहे हें सिद्ध होतें. आणि यामुळेंच इच्छा वगैरे कारणें संभवत असल्यामुळें देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें म्हणण्यास कांहींच प्रत्यवाय दिसत नाही. शिवाय, मनुष्य हा आरंभी गंधर्व होतो, नंतर पितृस्वरूप होतो नंतर देव होतो अशा क्रमानें योग्यतेला चढत चढत शेवटीं परमात्मस्वरूप होऊन मुक्त होतो अशी सांगितलेली 'क्रम-मुक्ति' देखील देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार मानला म्हणजेच जुळते. नाही तर, देव-स्वरूप झालेल्या मनुष्याला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नसल्यामुळें तो अधिक योग्यतेला चढणार नाही आणि मुक्त होणार नाही. तात्पर्य, देव वगैरेना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें सिद्ध झालें.]

तदुपर्यपि बादरायणः संभवात् ॥ २६ ॥

२६ त्या- (मनुष्या-) च्या वरच्या (देवां-) नाही (अधिकार आहे) असें बादरायण मानतो. कारण (अधिकार असण्याचीं कारणें त्यांच्या ठिकाणींही) संभवतात. (९)

शास्त्राचा अधिकार मनुष्यांना आहे म्हणून मनुष्याच्या हृदयाच्या संबधानें परमात्मा 'अंगठ्याएवढा' असा श्रुतींत सांगितला आहे असें आम्हीं वर प्रतिपादन केले. त्याच ओघानें सूत्रकार पुढील गोष्टीचें प्रतिपादन करतात. शास्त्राचा अधिकार मनुष्यांना आहे ही गोष्ट खरी आहे. परंतु 'ह्या ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार मनुष्यांनाच आहे' असा कांहीं नियम नाही; तर, 'त्या मनुष्यांच्या वरचे जे देव वगैरे त्यांनाही ह्या शास्त्राचा अधिकार आहे' असें बादरायण आचार्यांचें मत आहे. कशावरून ? कारण कीं, (अधिकार असण्याचीं कारणें त्यांच्या ठिकाणींही) संभवतात. त्या देव वगैरेच्या ठिकाणीं देखील इच्छा वगैरे अधिकारांचीं कारणें संभवतात. त्यांपैकी 'विकाररूप विषयांचें ऐश्वर्य अनित्य आहे' अशा विचाराच्या योगानें देवादिकांना सुद्धां मोक्षाची इच्छा संभवतेच. तसेंच, त्यांचे ठिकाणीं (शास्त्र पाहण्याचें व त्याप्रमाणें वागण्याचें) सामर्थ्यही संभवतें. कारण मंत्र, अर्थवाद, इतिहास, पुराण, व लोकव्यवहार यांवरून त्यांना शरीर आहे असें समजतें. तसेंच, (त्यांनीं शास्त्र पाहूं नये असा) त्यांचा निषेधही कोठें केलेला नाही. तसेंच, 'उपनयन-' शास्त्रावरूनही त्यांचा अधिकार रद्द होत नाही. कारण, उपनयन हें वेदाध्ययनाकरितां आहे; आणि ह्या (देवां-) ना तर वेद स्वतःच प्रकाशित होत आहेत. शिवाय, ब्रह्मज्ञान प्राप्त करून घेण्याकरितां देव ब्रह्मचर्य वगैरे^१ धारण करतात असें पुढील श्रुतीवरून समजतें. 'इंद्र हा एकशें वर्षेपर्यंत प्रजापतीजवळ ब्रह्मचर्यानें राहिला' (छां० ८।११।३) 'वरुणाचा पुत्र भृगु हा आपला पिता जो वरुण त्याचेकडे गेला आणि हे भगवन् ! मला ब्रह्म सांगा असें म्हणाला' (तै० ४।१) इत्यादि. आतां 'देवाहून अन्य अशा देवता नसल्यामुळे (देवांना उद्देशून त्यांना कर्म करतां येत नाही म्हणून कर्माचा अधिकार) देवांना नाही' असें, आणि ' (ऋषीहून) अन्य ऋषी नसल्यामुळे

१. 'इंद्राच्या हातांत वज्र आहे' असें मंत्रांत सांगितलें आहे. 'ब्रह्मदेवानें आपल्या शरीराची त्वचा काढिली' असें अर्थवाद-वाक्य आहे. इतिहास आणि पुराणें यांमध्ये तर देवांना शरीर आहे असें वर्णन पुष्कळ ठिकाणीं केले आहे. लोकामध्यें देखील मनुष्यासारखींच देवांचीं चित्रें काढतात, आणि मनुष्यासारख्याच देवांच्या मूर्ती करून देवळांत बसवितात. तेव्हां या सर्व कारणांवरून देवांना शरीर आहे असें सिद्ध होतें.

२. वेदाध्ययनाचा अधिकार घेण्याकरतां ब्राह्मणानें उपनयन नांवाचा संस्कार करावा हें 'उपनयन-शास्त्र' होय.

३. 'वगैरे' शब्दानें गुरुच्या जवळ जाणें, त्याची सेवा करणें, इत्यादि गोष्टी ध्याव्या.

(कर्माचा अधिकार) ऋषींना नॉहीं ' (जै. सू. भा. ६।१।५) असें, जें कर्माचा अधिकार नसण्याचें कारण सांगितलें, तें ब्रह्मविद्येसंबंधानें लागूं होत नाहीं. कारण, ब्रह्मविद्येचा अधिकार प्राप्त झालेल्या इंद्र वगैरे देवांना इंद्र वगैरेना उद्देशून कोणतेंही कर्म करावयाचें नाहीं. तसेंच, भृगु वगैरे ऋषींना देखील आपण भृगु वगैरेच्या गोत्रांतील आहों या नात्यानें, कोणतेंही कर्म करावयाचें नाहीं. तेव्हां देवादिकांना देखील ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे. तो अधिकार त्यांचे पासून कोण काढून घेईल ? आतां देवादिकांना अधिकार असला तरी देखील ' अंगव्याएवढा ' ही श्रुति (देवादिकांच्या) स्वतःच्या अंगव्याच्या मानानें पाहिली असतां विरुद्ध होत नाहीं. (२६)

विरोधः कर्मणीति चेन्नानेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात् ॥ २७ ॥

**२७ कर्माचे ठिकाणीं विरोध येतो असें म्हणशील तर तसें नाहीं;
कारण देव अनेक रूपें धारण करतात असें दृष्टोत्पत्तीस
येतें. (९)**

शंका:—जर देवादिकांना शरीरें आहेत असें मानून त्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें म्हणाल, तर त्यांना शरीरें असल्यामुळें ऋत्विग् वगैरेप्रमाणें इंद्र वगैरे देखील स्वतः हजर राहून यज्ञाला सहायभूत होतात असें मानावें लागेल. पण तसें मानलें तर कर्माचे ठिकाणीं विरोध येईल. कारण ' इंद्र वगैरे देवता स्वतः हजर राहून यज्ञाला साहाय्य करतात ' असें दिसत नाहीं; आणि असें संभवतही नाहीं; कारण, एका इद्राला एकाच वेळीं अनेक यज्ञांमध्ये स्वतः हजर राहतां येत नाहीं. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— हा विरोध येत नाहीं. कशावरून ? देव अनेक रूपें धारण करतात यावरून. एक जरी देव असला तरी त्याला एकाच वेळीं अनेक रूपें धारण करतां येतात हें कशावरून समजतें ? हें दृष्टोत्पत्तीस येतें यावरून उदा० :— ' देव किती आहेत ' असा उपक्रम करून ' तीनशें तीन आणि तीन हजार तीन ' असें सांगून, पुढें ' ते कोणते ' असा प्रश्न उद्भवला असतां ' इतक्या ह्यांच्या विभूती आहेत, (वास्तविक) देव तर तेहेतीसच आहेत ' (बृ. ३।९।१२) असें श्रुतीनें उत्तर दिलें आहे; त्यावरून एकेका देवतेला एकाच वेळीं अनेक रूपें असतात असें समजतें. तसेंच तेहेतिसांचाही

४. यज्ञामध्ये ऋत्विज् म्हणून जे ब्राह्मण निवडले जातात ते कोणत्या तरी ऋषीच्या गोत्रांत उत्पन्न झालेले असे लागतात. आतां, ऋषी हे स्वतःच गोत्राचे उत्पादक असल्यामुळें ते अन्य ऋषीच्या गोत्रांत उत्पन्न झाले असें म्हणतां येत नाहीं; म्हणून ऋषींना कर्माचा अधिकार संभवत नाहीं.

१. आठ वसु, अकरा रुद्र, बारा आदित्य, इंद्र आणि ब्रह्मदेव असे तेहतीस देव आहेत.

सहा (तीन) वगैरेंमध्ये अंतर्भाव होतो असे क्रमाक्रमानें सांगून पुढें ' एक देव कोणता ? ' तर ' प्राण ' असे श्रुतीनें उत्तर देऊन ' सर्व देवांचे प्राण हें एक रूप आहे ' असे दाखविले आहे, त्यावरून त्याच एका प्राणाला एकाच वेळीं अनेक रूपें असतात असे समजतें. त्याप्रमाणेंच ' हे भरतश्रेष्ठा ! योगी हा आपल्या योगबळानें आपलीं बहुत शरीरें करतो; आणि त्या सर्वां (-व्या योगा-) नें पृथ्वीवर संचार करतो. कांहीं शरीरांच्या योगानें तो विषयांचा उपभोग घेतो; व कांहीं शरीरांच्या योगानें खडतर तपश्चर्या करतो; आणि शेवटीं जसा सूर्य आपल्या किरणसमूहाला आवरतो तसा तो त्या सर्व शरीरांना आवरतो ' इत्यादि स्मृती देखील ' आणिमाँ ' वगैरे सिद्धी प्राप्त झालेल्या अशा योग्यांना एकाच वेळीं अनेक शरीरें प्राप्त होतात असे दाखवतात. मग जन्मापासूनच सिद्ध असलेल्या देवांना तर काय सांगावें ! तेव्हां, (देवांना) अनेक रूपें धारण करतां येत असल्यामुळें एक एक देव पुष्कळ रूपांनीं आपल्याला विभागून घेऊन पुष्कळ यज्ञांना एकाच वेळीं साहाय्य करतो. आतां, त्या देवांना ' अंतर्धान पावणें ' वगैरेंची शक्ति असल्यामुळें ते दुसऱ्याला दिसत नाहींत हें बरोबरच आहे.

सूत्रांतील (सं.) ' अनेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात् ' याचा दुसरा अर्थ:—देहधारी लोकांच्या देखील कृत्यांमध्ये उपयोगी पडण्यांत अनेक तन्हा असलेल्या दिसतात; कधी कधी एकटा देहधारी एकदम अनेक कृत्यांमध्ये उपयोगी पडत नाहीं, जसें जेऊं घालणाऱ्या पुष्कळ लोकांना एकाच ब्राह्मणाला एकदम जेऊं घालतां येत नाहीं; पण कधी कधी एकटाच देहधारी एकदम अनेक कृत्यांमध्ये उपयोगी पडतो, जसा नमस्कार करणाऱ्या बहुत लोकांना एकाच ब्राह्मणाला एकदम नमस्कार करतां येतो, त्याप्रमाणें येथें (कोणत्या तरी देवतेला) उद्देशून (कांहीं एक वस्तूचा अग्नीमध्ये) त्याग करणें हें यज्ञाचें स्वरूप असल्यामुळें (त्या यज्ञांत) देहधारी अशा एकट्या देवाला देखील उद्देशून बहुत लोक आपआपल्या वस्तूचा एकदम त्याग करूं शकतील. म्हणून देव हे देहधारी आहेत असे मानलें असतांही कर्माचे ठिकाणीं कांहीं विरोध येत नाहीं. (२७)

२. अग्नि, पृथिवी, वायु, आकाश, सूर्य आणि स्वर्गलोक असे सहा देव आहेत. वरतीं सांगितलेले तेहेतीस देव हे ह्या सहांच्याच विभूती आहेत. हे सहा देव (अग्नि आणि पृथ्वी मिळून एक लोक, वायु आणि आकाश मिळून दुसरा लोक, आणि सूर्य आणि स्वर्ग मिळून तिसरा लोक अशा) तीन लोकांच्या विभूती आहेत. हे तीन, अन्न व प्राण या दोघांच्या विभूती आहेत, व हे दोघे एका प्राणाच्याच विभूती आहेत.

३. मागील (पान २०७) टीप पहा.

४. येथें ' वगैरे ' शब्दानें ' दुसऱ्याची नजर बंद करण्याची शक्ति ' ध्यावी.

५. इंद्रादि देवांना यज्ञामध्ये स्वतः हजर न राहतां आपल्या जागीं बसूनच अनेक लोकांनीं दिलेले हवी एकदम घेतां येतात असा अभिप्राय.

शब्द इति चेन्नातः प्रभवात्प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् ॥ २८ ॥

२८ शब्दाचे ठिकाणी (विरोध येतो) असें म्हणशील तर तसें नाही. कारण ह्या—(शब्दां-) पासून (सर्वाची) उत्पत्ति आहे असें प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांवरून (सिद्ध होतें). (९)

‘ देव वगैरे देहधारी ’ आहेत असें मानलें असतां कर्मांचे ठिकाणी विरोध येत नसेल तर न येऊं दे; परंतु शब्दाचे ठिकाणी विरोध येईल. कसा ? शब्दाचा अर्थाशी नित्य-संबंध आहे असें मानून वेद हे प्रमाण आहेत असें ‘ अपेक्षा नाही ’ (पू. मी. १।१।५) या सूत्रांत जैमिनीनें सिद्ध केलें आहे. परंतु आतां, जरी देहधारी असे मानलेले देव आपल्या सामर्थ्याच्या योगानें अनेक यज्ञांतील हवींचा एकदम उपभोग घेतील तरी त्यांना शरीरें असल्यामुळें त्यांना आमच्या- (मनुष्या-) सारखे उत्पत्ति व नाश हे असणारच. तेव्हां ‘ नित्य शब्दाचा नित्य अर्थाशी नित्य संबंध असल्यामुळें वैदिक शब्द प्रमाण आहेत ’ असें जें पूर्वीं स्थापित केलें आहे त्याला विरोध येईल. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—हा सुद्धां विरोध येत नाही. कशावरून ? ह्या (शब्दा-) पासून (सर्वाची) उत्पत्ति आहे यावरून. ह्या वैदिक शब्दापासूनच देव वगैरे सर्व जग उत्पन्न होतें. शंकाः—‘ ह्या- (जगा-) ची उत्पत्ति वगैरे ज्यापासून होतात (तें ब्रह्म) ’ (१।१।२) ह्या सूत्रांत ‘ ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति आहे ’ असें ठरविलें आहे. मग येथें ‘ शब्दा- पासून जगाची उत्पत्ति आहे ’ असें कसें म्हणतां ? शिवाय, जरी वैदिकशब्दापासून ह्या जगाची उत्पत्ति कबूल केली, तरी त्यामुळें शब्दाचे ठिकाणी आलेला विरोध कसा गेळा ? कारण वसु, रुद्र, आदित्य, विश्वेदेव, आणि मरुत् ह्या शब्दांचे अर्थ (जे देव, ते) उत्पन्न झाले असल्यामुळें अनित्यच आहेत, व ते अर्थ अनित्य आहेत म्हणून त्यांचे वाचक जे वैदिक ‘ वसु ’ वगैरे शब्द ते देखील अनित्यच आहेत असें कोण कबूल करणार नाही ? कारण ‘ देवदत्ताला पुत्र झाला म्हणजेच त्याचें यज्ञदत्त असें नांव ठेवतात ’ हे लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे^१. तेव्हां शब्दाचे ठिकाणी विरोध येतोच. या शंकेवर आमचें उत्तरः—ही शंका बरोबर नाही. कारण ‘ गाय ’ वगैरे शब्द आणि त्यांचे अर्थ यांचे जे

१. ‘ शब्द आणि अर्थ यांचा संबंध नित्य असल्यामुळें वेद प्रमाण होत; त्यांना इतर प्रमाणांची जरूर नाही ’ असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

२. नित्य वस्तु आणि अनित्य वस्तु यांचा संबंध अनित्यच असतो. म्हणून नित्य शब्दाचा अनित्य अर्थाशी जो संबंध तो अनित्यच आहे. तेव्हां शब्द आणि अर्थ यांचा जो नित्य संबंध तो येथें नष्ट होत असल्यामुळें वैदिक शब्द अप्रमाण होतील असा विरोध येतो.

३. त्याप्रमाणें येथेही ‘ वसु ’ वगैरे देव उत्पन्न झाल्यानंतर त्यांची जेव्हां नांवें ठेविलीं, त्या वेळींच ‘ वसु ’ वगैरे शब्द उत्पन्न झाले असल्यामुळें शब्दाला अनित्यत्व येतें. आणि ज्या-अर्थी हे शब्द वेदामध्ये आढळतात त्याअर्थी वेदही अनित्यच आहेत असा अभिप्राय आहे.

संबंध ते नित्य आहेत असे (आपल्या) दृष्टोत्पत्तिसि येते. ' गाय ' वगैरे व्यक्ती जरी उत्पन्न होत असल्या तरी त्यांच्या वरची जाति कांहीं उत्पन्न होत नाही. द्रव्य, गुण, आणि कर्म, ह्या (तीन पदार्था-) च्या व्यक्ती मात्र उत्पन्न होत असतात; जाती (उत्पन्न होत) नाहींत. आतां शब्दांचा संबंध तर जातीशीच आहे, व्यक्तीशी नाही. कारण, व्यक्ती अनंत असल्यामुळे त्यांच्याशी शब्दाचा संबंध आहे किंवा नाही हे कळणे दुरापास्त आहे. तेव्हां व्यक्ती उत्पन्न झाल्या तरी जाती नित्य असल्यामुळे ' गाय ' वगैरे शब्दांचे ठिकाणी कांहीं विरोध दिसत नाही. त्याप्रमाणेच ' देव वगैरे व्यक्ती उत्पन्न होतात ' असे मानले तरी त्यांच्या जाती नित्य असल्यामुळे ' वसु ' वगैरे शब्दांचे ठिकाणी कांहीं विरोध येत नाही असे जाणावे. आतां मंत्र, अर्थवाद वगैरेवरून देवादिकांना शरीरे वगैरे ' आहेत असे समजत असल्यामुळे त्यांना जाती आहेत असे जाणावे. अथवा ' सेनापति ' वगैरे शब्दांप्रमाणे ' इंद्र ' वगैरे शब्दही इंद्र वगैरेना निरनिराळे अधिकार असल्यामुळे उपयोगांत आलेले आहेत असे समजावे; आणि जो जो ज्या ज्या अधिकारावर आरूढ होतो तो तो (त्या त्या) इंद्र वगैरे शब्दांनी निर्दिष्ट केला जातो म्हणून कांहीं दोष येत नाही. आतां, ज्याप्रमाणे ब्रह्म जगाचे उपादानकारण आहे या अभिप्रायाने ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति होते असे आम्ही म्हटले आहे, त्याप्रमाणे शब्द जगाचे उपादानकारण आहे या अभिप्रायाने शब्दापासून जगाची उत्पत्ति होते असे आम्ही म्हणत नाही. तर, (जातिरूप) नित्य अर्थाशी संबद्ध असे नित्य-शब्द वाचकरूपाने अस्तित्वांत आहेतच. नंतर त्या शब्दांनी व्यवहार करण्यास योग्य अशा अर्थरूप व्यक्ती उत्पन्न होतात, ह्या अभिप्रायाने ह्या-(शब्दा-) पासून (जगाची) उत्पत्ति होते असे म्हटले आहे.

४. पृथिवी, जल, तेज वगैरे ' द्रव्ये ' होत. रूप, रस वगैरे ' गुण ' होत; आणि ' कर्म ' हे चलनरूपी आहे. आतां ' घट ', ' पट ' वगैरे द्रव्ये उत्पन्न झाली तरी ' घटत्व ' कांही नवीन उत्पन्न होत नाही; ते मूळचेच आहे. असेच गुण आणि कर्म यांविषयी जाणावे.

५. येथे ' वगैरे ' शब्दाने हवीचा भोग, ऐश्वर्य, प्रसन्नता आणि फलप्रदान हे पदार्थ ध्यावे.

६. जरी ' इंद्र ' नांवाची व्यक्ती नवीन उत्पन्न झाली तरी इंद्र हा शब्द उत्पन्न झाला असे म्हणतां येत नाही. कारण, तो शब्द त्या व्यक्तीला अनुलक्षून उपयोगांत आलेला नाही; तर अधिकाराला अनुलक्षून उपयोगांत आलेला आहे. आणि व्यक्ती जरी नवीन उत्पन्न झाल्या तरी (इंद्र वगैरेचे पाऊस पाडणे वगैरे) अधिकार हे मूळपासूनच असल्यामुळे शब्द देखील मूळपासूनच आहेत. तेव्हां शब्द अनित्य आहेत असा दोष येत नाही.

७. शब्द (म्हणजे उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थांची नांवे) आरंभी ध्यानांत आणून नंतर ब्रह्मदेव जगांतील सर्व पदार्थ उत्पन्न करतो. आतां, ज्याअर्थी पदार्थ उत्पन्न करतेवेळी आरंभी शब्द ध्यानांत आणावे लागतात, त्याअर्थी शब्द हे पदार्थांचे एकप्रकारचे निमित्त-कारण आहेत असे समजते. याच अभिप्रायाने शब्दापासून जगाची उत्पत्ति होते असे म्हटले आहे.

(शंका:—) शब्दापासून जग उत्पन्न होते असें कशावरून समजते.?(उत्तर:—)प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांवरून. येथें ' प्रत्यक्ष ' या शब्दाचा अर्थ ' श्रुति ' असा आहे. कारण, श्रुतीच्या प्रामाण्याला दुसऱ्याची जरूर लागत नाही. ' अनुमान ' या शब्दाचा अर्थ ' स्मृति ' असा आहे. कारण स्मृतीच्या प्रामाण्याला दुसऱ्याची जरूर लागते. ह्या (श्रुतिस्मृती ' जगाची) उत्पत्ति शब्दपूर्वक आहे ' असें दाखवितात. उदाहरणार्थ—“ ब्रह्मदेवानें (मंत्रान्तील) ' एते ' ह्या शब्दावरून देवांचें स्मरण झाल्यामुळें देव उत्पन्न केले, ' असृग्र ' या शब्दावरून मनुष्य उत्पन्न केले. ' इंदु ' या शब्दावरून पितर उत्पन्न केले, ' तिरःपवित्र ' या शब्दावरून ग्रह उत्पन्न केले, ' आशु ' या शब्दावरून स्तोत्र उत्पन्न केले, ' विश्व ' या शब्दावरून शस्त्र उत्पन्न केले, ' अभिसौभग ' या शब्दावरून इतर प्रजा उत्पन्न केल्यां.”

८. आणि प्रत्यक्षाच्या प्रामाण्यालाही दुसऱ्याची जरूर नाही. तेव्हां श्रुति व प्रत्यक्ष हीं सारखींच असल्यामुळें ' प्रत्यक्ष ' शब्दानें ' श्रुति ' घेतली आहे.

९. सर्व स्मृती श्रुतीच्या आधारावर रचिल्या आहेत, म्हणजे श्रुतीत सांगितलेल्या गोष्टींच स्मरणानें स्मृतीमध्ये लिहून ठेविल्या आहेत. तेव्हां स्मृतीच्या प्रामाण्याला मूलभूत श्रुतीची जरूर आहे; आणि अनुमानाच्या प्रामाण्यालाही दुसऱ्याची म्हणजे प्रत्यक्षाची जरूर लागते. कारण, धूमाचें प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्याशिवाय अग्नीचें अनुमान होत नाही. तेव्हां स्मृति व अनुमान हीं सारखीं असल्यामुळें येथें ' अनुमान ' शब्दानें ' स्मृति ' घेतली आहे.

१०. हा मंत्र ऋग्वेदांतील नवव्या मंडलांतल्या बासष्टाव्या सूक्ताचा आरंभ होय. तो येणेंप्रमाणें:—एते असृग्रमिन्दवास्तिरःपवित्रमाशवः । विश्वान्यामि सौभगा ॥ ह्या मंत्रांतील शब्दावरून ब्रह्मदेवाला जगांतील पदार्थांचें स्मरण होऊन नंतर त्यानें ते पदार्थ उत्पन्न केले असें छांदोग्य-ब्राह्मणामध्ये सांगितलें आहे. तें छांदोग्य-ब्राह्मणांतील वाक्य 'श्रुति' या नांवानें येथें भाष्यकारांनीं दाखल केलें आहे.

११. 'एते' हें सर्वनाम जवळ असणाऱ्या वस्तूसंबंधानें लागत असतें. त्याचा अर्थ 'हे' असा आहे. ब्रह्मदेवाला आपल्या इंद्रियांवर अनुग्रह करणारे देव जवळच असल्यामुळें एते ह्या शब्दावरून देवांचें स्मरण झालें. असृक् म्हणजे रक्त, तें ज्या शरीरामध्ये मुख्य आहे अशा शरीराच्या योगानें मनुष्यें रमतात, म्हणून असृग्र शब्दावरून मनुष्यांचें स्मरण झालें. इंदु म्हणजे चंद्र. आतां पितर हे चंद्रमंडलामध्ये असतात म्हणून इंदु शब्दावरून पितरांचें स्मरण झालें. तिरःपवित्र म्हणजे पवित्र वस्तूला दडविणारें. आतां ग्रह हे पवित्र अशा सोमाचें प्राशन करून आपल्या हृदयामध्ये त्याला दडवितात म्हणून ' तिरःपवित्र ' शब्दावरून ग्रहांचें स्मरण झालें. आशु म्हणजे समावेश करणारे. आतां स्तोत्रें म्हणजे ऋचांचा समुदायच असल्यामुळें स्तोत्रें हीं आपल्यामध्ये ऋचांचा समावेश करणारी आहेत. म्हणून आशु शब्दावरून स्तोत्रांचें स्मरण झालें. विश्व म्हणजे प्रवेश करणारे. आतां शस्त्र म्हणजे होत्याकडून म्हटल्या जाणाऱ्या कांहीं ऋचा. त्यांचा यज्ञप्रयोगामध्ये प्रवेश होतो म्हणून विश्व शब्दावरून शस्त्रांचें स्मरण झालें. अभिसौभग म्हणजे अत्यंत कल्याण. आतां प्रजा ह्या सर्वच कल्याणयुक्त असल्यामुळें अभिसौभग शब्दावरून प्रजांचें स्मरण झालें.

अशी श्रुति आहे. तसेंच, ' त्यानें मन आणि वाणी यांचें मिथुन 'पौहिलें ' (बृ. १।२।४) इत्यादि इतर श्रुतींमध्येही जागोजागी शब्दपूर्वक (जगाची) उत्पत्ति सांगितली आहे. स्मृतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे:—' जिला आदि आणि अंत नाहीत अशी, नित्य आणि दिव्य वेदवाणी (जगाच्या) आरंभी स्वयंभूनें उत्पन्न केली, जिच्यापासून पुढें सर्व प्रकारच्या प्रवृत्ती (सुरूं झाल्या)'. आतां येथें जी ' वाणीची उत्पत्ति ' सांगितली आहे ती ' वेदसंप्रदायाची प्रवृत्ति ' या अर्थानें समजावी. कारण जिला आदि आणि अंत नाहीत अशा वाणीची दुसऱ्या तऱ्हेनें उत्पत्ति संभवत नाही. याच अर्थाच्या पुढील स्मृती आहेत:—' प्राण्यांची नांवे, रूपें, आणि कर्मे यांची प्रवृत्ति महेश्वरानें आरंभी वेदशब्दावरूनच केली ' (मनु. १।२१) ' सर्वांची निरनिराळीं नांवे, कर्मे आणि निरनिराळ्या अवस्था त्यानें आरंभी वेदशब्दावरूनच केल्या '. शिवाय, ' एखाद्या मनुष्याला एखादी गोष्ट करावयाची असली म्हणजे प्रथम त्या गोष्टीचें नांव मनांत आणून नंतर ती गोष्ट तो करूं लागतो ' हें आपणा सर्वांना महशूरच आहे. त्याप्रमाणेंच ' सृष्टि उत्पन्न करणाऱ्या ब्रह्मदेवाच्या देखील मनामध्ये सृष्टीच्या आरंभी वैदिक शब्द प्रादुर्भूत झाले, व नंतर त्या शब्दांना अनुसरून ब्रह्मदेवानें वस्तू उत्पन्न केल्या ' असें आम्ही अनुमान करतो. " त्यानें ' भूः ' असा शब्द उच्चारिला, (नंतर) त्यानें भूमि उत्पन्न केली " (तै. ब्रा. २।२।४।२) इत्यादि श्रुति देखील " मनांत प्रादुर्भूत झालेल्या ' भूः ' वगैरे शब्दांपासूनच ब्रह्मदेवानें ' भू ' वगैरे लोक उत्पन्न केले " असें दाखविते. (शंका:—) बरें, पण आतां शब्दाचें कोणतें स्वरूप मनांत आणून शब्दापासून जग उत्पन्न होतें असें म्हटलें आहे ? (उत्तर:—) 'स्फोट' असें (कोणी ') म्हणतो. कारण ' (शब्द म्हणजे) वर्ण होत ' असा पक्ष घेतला असतां ते (वर्ण) उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत असल्यामुळें ' नित्य शब्दापासून देव वगैरेंच्या व्यक्ती उत्पन्न होतात ' हें म्हणणें जुळणार नाही. वर्ण तर उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होतातच; कारण, प्रत्येक उच्चाराने वेळीं ते वर्ण निरनिराळ्या तऱ्हेनें भासतात. उदाहरणार्थ:— एखादा मनुष्य जर नजरेसमोर नसतानाही फक्त त्याच्या अध्ययनाचा स्वर ऐकून ' हा देवदत्त अध्ययन करीत आहे, हा यज्ञदत्त अध्ययन करीत आहे ' अशा रीतीनें ' तो

१२. ' प्रजापतीनें आरंभी वेदवाणी प्रकाशित झालेल्या जगाचा मनानें विचार केला ' असें ह्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. आतां, वाणी- (शब्दा-) वांचून नुसत्या मनाला कोणत्याही गोष्टीचा विचार करतां येत नसल्यामुळें येथें वाणी व मन ह्यांचें मिथुन (जोडी) आहे अशी श्रुतीमध्ये कल्पना केली आहे.

१३. गुरुशिष्यपरंपरेनें जें वेदाचें अध्ययन त्याला ' वेदसंप्रदाय ' म्हणतात.

१४. वैयाकरणांच्या मती प्रत्येक शब्द उच्चारला असतां ' स्फोट ' नांवाचा काल्पनिक शब्द प्रथम श्रोत्याच्या मनांत येतो आणि मग त्या शब्दाचा अर्थ त्याच्या ध्यानांत येतो. नुसता (वर्णात्मक) शब्द उच्चारल्याबरोबर एकदमच अर्थ ध्यानांत येत नाही.

मनुष्य अमुक ' असा निश्चय करतां येतो. ' आतां, प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं वर्णांचा जो निरनिराळ्या तऱ्हेचा भास होतो तो खोटा भास नव्हे; कारण, त्या भासाला बाध करणारा असा दुसरा भास नाही. तसेंच, वर्णांपासूनच अर्थज्ञान होतें हें म्हणणें देखील रास्त नव्हे. कारण, ' एकएकट्या वर्णांपासून अर्थाचें ज्ञान होतें ' असें म्हणाल तर ' व्यभिचार '—रूपी दोष येतो; आणि वर्णांचा समुदाय तर मुळीं (एकदम) भासतच नाही. कारण वर्णांना क्रम आहे. ' पूर्वपूर्ववर्णांच्या अनुभवापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारानें युक्त अशा शेवटच्या वर्णांपासून अर्थज्ञान होतें ' असें जर म्हणाल तर तेंही बरोबर नाही. कारण, शब्दापासून अर्थज्ञान होण्याला त्या शब्दाचा त्याच्या अर्थाशी जो संबंध आहे तो ध्यानांत येण्याची जरूर आहे. म्हणून आरंभी शब्द हा धूमाप्रमाणें स्वतः ज्ञात होतो; व नंतर तो अर्थाचें ज्ञान करून देत असतो, पण येथें तर पूर्वपूर्ववर्णांच्या अनुभवापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारानें युक्त असा शेवटचा वर्ण ज्ञातच होत नाही. कारण संस्कार हे इंद्रियगोचर नाहीत. आतां ' कार्यावरून अनुमित झालेल्या संस्कारांनीं युक्त अशा शेवटच्या वर्णांपासून अर्थज्ञान होईल ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, संस्काराचें कार्य जें (सगळ्या शब्दाचें) स्मरण तें देखील क्रमानेंच होत असतें. तेव्हां, शब्द हा स्फोट-रूपीच होय. एक एक वर्णांच्या अनुभवानें ज्ञान करून घेणाऱ्या बुद्धीच्या ठिकाणीं संस्काररूपीं बीज उत्पन्न होतें; नंतर शेवटच्या वर्णांच्या अनुभवानें तें बीज बुद्धीच्या ठिकाणीं पक्क होतें; आणि नंतर ' एक—ज्ञानाचा विषय ' या रूपानें तो स्फोट एकदम बुद्धीमध्ये भासतो. आतां हें एक-ज्ञान म्हणजे वर्णांचें स्मरण मात्र नव्हे. कारण, वर्ण अनेक असल्यामुळें ते एक-ज्ञानाचे विषय होऊं शकत नाहीत. आतां, प्रत्येक

१५. ह्यावरून देवदत्तानें उच्चारलेले वर्ण आणि यज्ञदत्तानें उच्चारलेले वर्ण एक नव्हेत असें सिद्ध होतें. आणि ज्याअर्थीं ते एक नव्हेत, त्याअर्थीं देवदत्तानें उच्चारलेले वर्ण नष्ट झाले आणि त्यासारखेच यज्ञदत्तानें उच्चारलेले दुसरे वर्ण उत्पन्न झाले असेंच मानलें पाहिजे.

१६. नियमाचा जो बाध त्याला ' व्यभिचार ' म्हणतात. ' एकट्या वर्णांपासून अर्थाचें ज्ञान होतें ' हा नियम. ' एकट्या वर्णांच्या—उदाहरणार्थ ' घ ' या वर्णांच्या—उच्चारणानें घटाचें ज्ञान झालेलें आढळत नाही ' हा त्या नियमाचा बाध होय. शिवाय ' घ ' उच्चारला असतां जर घटाचें ज्ञान होईल तर मग ' ट ' फुकट होईल, असा दुसराही दोष येतो.

१७. कोणताही एखादा शब्द ऐकला असतां त्या शब्दाचा अंतःकरणावर जो एक प्रकारचा ठसा उमटतो त्याला ' संस्कार ' असें म्हणतात.

१८. धूम हा आरंभी ज्ञात होतो; नंतर त्या धूमाचा व अग्नीचा संबंध मनांत आल्या-नंतर अग्नीचें ज्ञान होत असतें.

१९. ज्याअर्थीं वर्णांचें स्मरण होतें त्याअर्थीं त्यांचा संस्कार झालेला असलाच पाहिजे. कारण, संस्काराशिवाय कोणत्याही गोष्टीचें स्मरण होत नसतें. तेव्हां स्मरणरूप कार्यावरून संस्कार अनुमित होतात.

उच्चारणाचे वेळीं स्फोट एकच आहे अशी ओळख पटत असल्यामुळे तो स्फोट नित्य आहे. 'निरनिराळा आहे' असें जें ज्ञान होतें तें वर्णांचें हातें. तेव्हां, स्फोटरूपी जो नित्य आणि अर्थाचा वाचक शब्द त्यापासून वाच्य असें जें क्रियाकारक—फल—स्वरूपां जग तें उत्पन्न होतें असें सिद्ध झालें. परंतु वरील मताच्या उलट भगवान् उपवर्ष यांचें असें मत आहे कीं शब्द म्हणजे वर्णच होत. आतां वर्ण हे उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होतात असें जें पूर्वीं म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, 'तेच हे वर्ण' अशी प्रत्यभिज्ञा होत असते. केशाचे ठिकाणीं जशी ('तेच हे केश' अशी सादृश्यामुळे प्रत्यभिज्ञा होते तशी) येथेही सादृश्यामुळेच प्रत्यभिज्ञा होते असें म्हणू नये. कारण प्रत्यभिज्ञेचा इतर प्रमाणांनीं बाध होणें शक्य नाहीं. आतां 'जातीमुळे ही प्रत्यभिज्ञा होते' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण व्यक्तींची प्रत्यभिज्ञा होत असते. जर प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं वर्णव्यक्ती ह्या 'गाय' वगैरे व्यक्तींप्रमाणें निरनिराळ्या भासतील तर मात्र ही प्रत्यभिज्ञा जातीमुळे होते असें म्हणतां येईल. पण तसें तर होत नाही. वर्णव्यक्तींचीच प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं प्रत्यभिज्ञा होते. उदा० :— (गाय हा शब्द दोनदां उच्चारला असतां) एकच गाय हा शब्द दोन वेळां उच्चारला असें ज्ञान होतें, दोन गाय शब्द उच्चारले असें ज्ञान होत नाही. शंका :— देवदत्त व यज्ञदत्त यांच्या अध्ययनाचा फक्त ध्वनि ऐकून भेदाचें ज्ञान होत असल्यामुळे वर्ण देखील भिन्न भिन्न उच्चारणांमुळे भिन्न भिन्न भासतात असें पूर्वीं म्हटलेंच आहे. उत्तर:—वर्णांची प्रत्यभिज्ञा होते असें निश्चित झालें आहे, तेव्हां 'वर्ण भिन्न भिन्न आहेत' असें जें ज्ञान होतें तें वर्णांचें स्वरूप भिन्न भिन्न आहे म्हणून होतें असें नाही; तर ज्या संयोगविभंग—(रूप व्यंजक वस्तू-) च्या योगानें वर्ण व्यक्त होतात त्या व्यंजक वस्तू भिन्न भिन्न आहेत म्हणून होतें. शिवाय, वर्णव्यक्ती भिन्न भिन्न आहेत असें म्हणणाऱ्यालाही प्रत्यभिज्ञेची सिद्धि करण्याकरितां वर्णांना जाती आहेत असें मानावें लागतेंच; आणि त्या जाती भिन्न भिन्न आहेत असें ज्ञान अन्य उपाधींमुळे होतें असेंही कबूल

२०. क्रिया म्हणजे यज्ञ करणें वगैरे; कारक म्हणजे ती क्रिया करणारे लोक, आणि त्या क्रियेला लागणारे पदार्थ; व त्या क्रियेपासून मिळणारीं स्वर्ग वगैरे हीं त्या क्रियेचीं 'फलें' होत.

२१. जर ही प्रत्यभिज्ञा खोटी असती तर 'ते आणि हे वर्ण निराळे आहेत' असें खरें ज्ञान उत्पन्न होऊन त्या ज्ञानानें प्रत्यभिज्ञेचा बाध झाला पाहिजे होता; पण तो तर झालेला दिसत नाही.

२२. मुखांतील तालु वगैरे स्थानांशीं वायूचा संयोग व विभाग होऊन वर्णांचें उच्चारण होत असतें, म्हणून हे संयोग व विभाग वर्णांचें व्यंजक (व्यक्त करणारे) होत. आणि ते संयोग व विभाग अनेक प्रकारचे असल्यामुळे वर्णांचे अनेक प्रकार भासतात.

करावें लौकिकेंच. त्यापेक्षां वर्णव्यक्ती भिन्न भिन्न आहेत हेंच ज्ञान अन्य उपाधींमुळें होतें, व वर्णांची प्रत्यभिज्ञा त्यांचें स्वरूप एक असल्यामुळें होते, असें मानणें बरें; कारण, हीच कल्पना अधिक लघुभूत आहे. आणि^{२४} ही जी वर्णांची प्रत्यभिज्ञा होते तीच 'वर्ण भिन्न भिन्न आहेत' या ज्ञानाचा बाध करते. (संयोगविभागरूप व्यंजक वस्तूंमुळें वर्ण भिन्न भिन्न आहेत असें ज्ञान होतें असें मानलें नाहीं तर) एकच 'ग' हा वर्ण एकाच कालीं अनेक लोकांनीं उच्चारला असतां तो उदात्त, अनुदात्त, स्वरित, सानुनासिक, आणि निरनुनासिक अशा अनेक स्वरूपांचा एकदम कसा बरें होईल? अथवा, वर्ण भिन्न भिन्न आहेत हें ज्ञान वर्णांच्या स्वरूपामुळें होत नाहीं, तर ध्वनीमुळें होतें असें मानावें; म्हणजे काहींच दोष येणार नाहीं. (शंका:—) 'ध्वनि' 'ध्वनि' म्हणून म्हणतां तो काय पदार्थ आहे? (उत्तर:—) जेव्हां दुरून ऐकूं येत असतां (हे अमुक वर्ण आहेत असा) वर्णांचा भेद आल्याला समजत नाहीं, त्या वेळीं जो आपल्या कानांनीं (आवाज) येतो तो 'ध्वनि' होय; आणि आपण जवळ गेलों असतां जो स्वतःच्या पट्टेंत मृदुलें वगैरे भिन्न भिन्न धर्मांचा वर्णावर आरोप करतो तो 'ध्वनि' होय, आणि ध्वनीमुळेंच 'उदात्त' वगैरे भेद भासतात; वर्णांचें स्वरूप भिन्न भिन्न आहे म्हणून भासत नाहींत. कारण, प्रत्येक उच्चारणामध्ये वर्णांची (तेच हे अशी) प्रत्यभिज्ञा होत असते. आणि असें मानलें तरच 'हा उदात्त आहे, हा अनुदात्त आहे' इत्यादि जीं भिन्न भिन्न ज्ञानें होतात तीं साधार होतील; नाहीं तर वर्णांची प्रत्यभिज्ञा होत असल्यामुळें ते भिन्न भिन्न नाहींत, म्हणून 'उदात्त' वगैरे भेद संयोगविभागांमुळें होतात' अशी कल्पना करावी लागेल. आतां, संयोगविभागांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें त्यांच्या भेदांचा वर्णांचे ठिकाणीं आरोप करतां येणार नाहीं; म्हणून ही 'उदात्त' वगैरे ज्ञानें निराधारच होतील. शिवाय, वर्णांची जरी प्रत्यभिज्ञा होते तरी 'उदात्त' वगैरे धर्म भिन्न भिन्न असल्यामुळें ते वर्ण भिन्न भिन्न होतील असा

२३. अत्व, कत्व वगैरे जाती मानून त्यांचे 'उदात्त' वगैरे अवांतर भेद 'ऊर्ध्व-देशाचा संयोग' इत्यादि उपाधींमुळें भासतात असें मानावें लागतेंच.

२४. 'वर्णांचा जो निरनिराळ्या तऱ्हेचा भास होतो तो खोटा भास मात्र नव्हे कारण त्या भासाला बाध करणारा असा दुसरा भास नाहीं' असें जें स्फोटवाद्यानें पूर्वी म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर होय.

२५. मुखांतील तालु वगैरे प्रत्येक स्थानाचे दोन दोन भाग आहेत. त्यांपैकी जेव्हां वरच्या भागामध्ये वायु-संयोगाच्या योगानें वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्या वर्णाला 'उदात्त' म्हणतात. जेव्हां खालच्या भागामध्ये वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्याला 'अनुदात्त' म्हणतात. आणि जेव्हां दोन्ही भागांमध्ये वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्याला 'स्वरित' म्हणतात. जेव्हां नासिकेच्या साहाय्यानें मुखामध्ये वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्याला 'सानुनासिक' म्हणतात. आणि जेव्हां नुसत्या मुखामध्ये वर्ण व्यक्त होतो तेव्हां त्याला 'निरनुनासिक' म्हणतात.

२६. मोठेपणा.

२७. बारीकपणा.

आग्रह मुळीच धरूं नये. कारण, एक वस्तु भिन्न असल्यामुळे वास्तविक भिन्न नसलेली दुसरी वस्तु कधीही भिन्न होत नाही. ' व्यक्ती भिन्न भिन्न आहेत म्हणून जातीही भिन्न भिन्न आहेत ' असे कोणी मानीत नाही. शिवाय, वर्णापासूनच अर्थज्ञान होऊं शकत असल्यामुळे स्फोटाची कल्पना निरर्थक होय. शंका:—स्फोटाची मी कांहीं कल्पना करीत नाही, तर मला ह्या स्फोटाचें प्रत्यक्षच ज्ञान होत आहे. कारण, एक एक वर्णाच्या ज्ञानानें बुद्धीमध्ये संस्कार उत्पन्न होऊन तीमध्ये तो स्फोट एकदम भासतो. उत्तर:—तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ज्या बुद्धीच्या संबधानें तूं बोलतोस त्या बुद्धीचा देखील विषय वर्णच होय. एक एक वर्णाचें ज्ञान झाल्यानंतर गाय अशी जी एक बुद्धि उत्पन्न होते तिचा विषय सर्व वर्णच होत; दुसरा (स्फोटनामक) पदार्थ नाही. असें कशावरून समजतें ? अशावरून की ह्या बुद्धीमध्ये देखील ' गकार ' वगैरे वर्णांचाच अंतर्भाव आहे, दकार वगैरे वर्णांचा अंतर्भाव नाही. जर गकार वगैरे वर्णांहुन निराळा स्फोटनामक पदार्थ ह्या बुद्धीचा विषय असता, तर ज्याप्रमाणें दकार वगैरे परक्या वर्णांचा ह्या बुद्धीमध्ये अंतर्भाव होत नाही, त्याप्रमाणें गकार वगैरे वर्णांचाही ह्या बुद्धीमध्ये अंतर्भाव झाला नसता. पण तसें येथें नाही. तेव्हां ही एक-बुद्धि म्हणजे वर्णांचें स्मरणच होय. आतां ' वर्ण अनेक असल्यामुळे ते एका बुद्धीचे विषय होऊं शकत नाहीत ' असें जें म्हटलें आहे त्यावर आमचें उत्तर:—अनेक पदार्थ देखील एका बुद्धीचे विषय होऊं शकतात. कारण पंक्ति, वन, सेना, दहा, शंभर, हजार, इत्यादि प्रयोग दृष्टोत्पत्तीस येतात. आतां, गाय हा एक-शब्द आहे अशी जी बुद्धि होते ती ' वन ', ' सेना ' वगैरे बुद्धीप्रमाणेंच गौण होय. कारण, ती ' पुष्कळ वर्णांपासून एकाच अर्थाचा बोध होतो ' या गोष्टीवर अवलंबून आहे. शंका:—जर एका बुद्धीमध्ये विषय झालेले जे सर्व वर्ण त्यांनाच शब्द असें म्हणावयाचें असेल, तर ' जारो व राजा, कपि व पिक, इत्यादि शब्द भिन्न भिन्न आहेत ' असें ज्ञान होणार नाही. कारण, जे एका शब्दामध्ये वर्ण भासत आहेत तेच वर्ण दुसऱ्या शब्दामध्येही भासत आहेत. ह्या शंकेचें उत्तर:—जरी प्रत्येक शब्दामध्ये वर्णसमूह एकच आहे, तरी ज्याप्रमाणें मुंग्या एकामागून एक अशा जात असतील तरच त्या ' ही रांग आहे ' या बुद्धीचा विषय होतील, त्याप्रमाणेंच ते वर्ण जर अमुक एका क्रमानें येतील तरच ते ' हा अमुक शब्द आहे ' या बुद्धीचे विषय होतील. तेव्हां वर्णांमध्ये जरी कांहीं फरक नाही, तरी क्रमामध्ये फरक असल्यामुळे ' हा अमुक शब्द आहे ' असें ज्ञान होण्याला कांहीं विरोध येत नाही. अमुक वर्ण क्रम वगैरेनी युक्त असे उच्चारले असतां त्यांना अमुक

२८. जसें अनेक पदार्थ एका ठिकाणीं असले म्हणजे त्याला ' ही एक पंक्ति आहे ' असें म्हणतात, तसें अनेक वर्ण एका अर्थाला दाखविणारे असल्यामुळे त्या अनेक वर्णांनाच ' हा एक शब्द आहे ' असें गौण रीतीनें म्हणतात.

२९. ' जारा: ' हें संस्कृत ' जार ' या शब्दाचें पुल्लिङ्गी अनेकवचनी रूप आहे. ' जार ' या शब्दाचा अर्थ प्रसिद्धच आहे.

एक विशेष अर्थ आहे असें वृद्धव्यवहारावरून जाणून जेव्हां एखादा मनुष्य स्वतः ते वर्ण उच्चारतो, तेव्हां देखील प्रथम एकेक वर्ण ध्यानांत येतो, आणि नंतर सर्व वर्णसमूह ध्यानांत येतो. अशा रीतीनें ते सर्व वर्ण वरील क्रम वगैरेनीं युक्त असेच ध्यानांत येऊन आपल्या अर्थाचा विनचूक बोध करून देतात. तेव्हां ही जी ' शब्द म्हणजे वर्णच होत ' असें मानणाऱ्यांची कल्पना ती खरोखर लघुभूत होय. परंतु स्फोट मानणाऱ्यांच्या मतीं ' दृष्टोत्पत्तीस येणाऱ्या गोष्टीचा त्याग ' आणि ' दृष्टोत्पत्तीस न येणाऱ्या गोष्टीची ' कल्पना ' असे दोष येतात. शिवाय, ' अमुक एका क्रमानें हे वर्ण ध्यानांत आले असतां ते स्फोटाळा सुचवितात, आणि मग तो स्फोट अर्थाळा सुचवितो ' ही कल्पना गुरु-भूत होईल. आतां प्रत्येक उच्चारणाचे वेळीं वर्ण निरानेराळे आहेत असें जरी मानलें तरी देखील प्रत्यभिज्ञेला आधारभूत म्हणून वर्णांच्या जाती अवश्य मानल्या पाहिजेतच. तेव्हां, अर्थ प्रतिपादन करण्याचा जो प्रकार वर्णांसंबंधानें सांगितला तोच प्रकार जाती-संबंधानें समजावा. एकंदरीत ' देव वगैरेच्या व्यक्ती नित्य शब्दापासून उत्पन्न होतात ' हें म्हणणें विरुद्ध होत नाहीं. (२८)

अत एव च नित्यत्वम् ॥ २९ ॥

२९ म्हणूनच (वेदाला) नित्यत्व आहे. (९)

' वेदाचा स्वतंत्र कर्ता कोठें आढळत नाहीं ' इत्यादि कारणांवरून वेद नित्य आहेत ही गोष्ट (पूर्व-मीमांसेत) सिद्ध झालीच आहे. त्या गोष्टीला ' देव वगैरे व्यक्ती उत्पन्न होतात ' असें मानल्यानें विरोध येतो ही शंका करून त्या शंकेचें ' ह्या शब्दा-पासूनच उत्पत्ति आहे ' या सूत्रांत समाधान केलेच आहे आतां या सूत्रांत सूत्रकार त्या (पूर्वी) सिद्ध झालेल्या (वेदाचें नित्यत्व-रूप) गोष्टीचेंच दृढीकरण करतात. ' म्हणूनच ' म्हणजे ज्यांना नियमित जाती आहेत असें जें देववगैरेंरूप जग, तें वैदिक शब्दा-पासून उत्पन्न होतें म्हणूनच, वैदिकशब्दही नित्य आहेत असें समजावें. या गोष्टीला अनुसरूनच ' (याज्ञिक लोक) यज्ञ करून वेदवाणीच्या मार्गाला योग्य झाले; नंतर ऋषींचे ठिकाणी स्थित असलेल्या वेदवाणीप्रत प्राप्त झाले ' (ऋ. सं. १०।७।१३) या मंत्रांत पूर्वीपासून स्थित असलेली अशीच वेदवाणी याज्ञिकांना प्राप्त झाली असें दाखविलें आहे, वेदव्याप्तानें सुद्धां पुढील स्मृतीमध्ये असेच म्हटलें आहे:—युगाच्या शेवटीं इतिहासासहवर्तमान अंतर्धान पावलेले वेद, ब्रह्मदेवानें पूर्वीच परवानगी दिल्या-वरून, मोठ्या मोठ्या ऋषींना तपाच्या योगानें मेळालें '. (२९)

३०. वर्णापासून अर्थाचें ज्ञान होतें या गोष्टीचा.

३१. वर्णाहून निराळ्या अशा स्फोटापासून अर्थाचें ज्ञान होतें या गोष्टीची.

१. मागील जन्मीं पुण्य कर्म करून,

२. पूर्वीच्या कल्पांत.

समाननामरूपत्वाच्चावृत्तावप्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्च ॥ ३० ॥

३० सारखींच नांवरूपे असल्यामुळे आवृत्ति मानली असतांही कांहीं विरोध येत नाही; कारण, असेंच श्रुति आणि स्मृति यांवरून (समजतें). (९)

शंकाः—जर पशु वगैरे व्यक्तींप्रमाणें देव वगैरे व्यक्ती देखील सतत उत्पन्न होतील व सतत नाश पावतील, तर ‘अभिधान, अभिधेय व अभिधाता’ हे व्यवहार विच्छिन्न होणार नाहीत; व म्हणून शब्द आणि अर्थ यांचा संबंध नित्य होईल; व म्हणून शब्दाचे ठिकाणी जो विरोध येतो^३ त्याचा परिहार होईल. पण, खरोखर जेव्हां श्रुति-स्मृतींमध्ये सांगितल्याप्रमाणें नांव व रूप टाकून हें संपूर्ण त्रैलोक्य निःशेष रीतीनें लय पावतें आणि पुन्हां नवीन त्रैलोक्य उत्पन्न होतें, तेव्हां शब्दाचे ठिकाणी विरोध येत नाही असें कसें म्हणतां येईल? या शंकेवर (सूत्रकार) उत्तर देतातः—‘सारखींच नांवरूपे असल्यामुळे’ इत्यादि. त्या वेळीं देखील संसार अनादि आहे असेंच मानलें पाहिजे. संसार अनादि आहे ही गोष्ट म्हणजे संसाराचें अनादित्व ‘युक्तीला धरून आहे आणि उपलब्धही होतें’ (ब्र. सू. २।१।३६) या सूत्रांत आचार्य पुढें सांगतील. आतां, ज्याप्रमाणें निद्रावस्थेमध्ये प्रलय होतो आणि जाग्रदवस्थेमध्ये उत्पात्ति होते असें श्रुतीमध्ये सांगितलें असतांही पूर्वीच्या जाग्रदवस्थेप्रमाणें पुढच्या जाग्रदवस्थेमध्ये देखील व्यवहार होत असल्यामुळे कांहीं विरोध येत नाही; त्याप्रमाणेंच या अनादि संसारामध्ये एका कल्पामध्ये जगाचा नाश आणि दुसऱ्या कल्पामध्ये जगाची उत्पात्ति झाली असतांही पूर्वीच्या कल्पाप्रमाणें पुढच्या कल्पांत व्यवहार संभवत असल्यामुळे कांहीं विरोध येत नाही असें

१. जगाचा पुनः पुनः नाश आणि पुनः पुनः उत्पात्ति.

२. ‘अभिधान’ म्हणजे नांव, ‘अभिधेय’ म्हणजे ज्याला नांव द्यावयाचें तो पदार्थ आणि ‘अभिधाता’ म्हणजे नांव देणारा.

३. शब्द अनित्य आहेत असा जो दोष येतो.

४. कांहीं एक शिल्लक न राहतां.

५. शब्दाचा अर्थ जाति आहे असें जरी मानलें तरी प्रलयाचे वेळीं जाती सुद्धां नष्ट होत असल्यामुळे अर्थ अनित्यच आहेत. तेव्हां अनित्य अर्थांचें प्रतिपादन करणारा वेद नित्य आहे असें कसें म्हणतां येईल?

६. झोंपेमध्ये मनुष्याला कोणत्याही पदार्थाचें भान नसतें म्हणजे ‘निद्रावस्थेमध्ये सर्व पदार्थ लय पावतात’. पण तो मनुष्य पुन्हां जागा झाला म्हणजे त्याला मागील सर्व पदार्थांचें भान होतें; म्हणजे ‘जाग्रदवस्थेमध्ये मागील सर्व पदार्थ उत्पन्न होतात’. तेव्हां, झोंपेमध्ये जरी सर्व पदार्थांचा नाश झाला तरी जागेपणी पुनः त्याला पूर्वीप्रमाणें सर्व वस्तूंशीं व्यवहार करण्याला कांहीं एक अडचण येत नाही.

जाणावें. निद्रावस्थेमध्ये प्रलय होतो आणि जाग्रदवस्थेमध्ये उत्पात्ति होते हैं पुढील श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे:—‘ज्या वेळीं झोपीं गेलेला मनुष्य कांहीं एक स्वप्न पहात नाहीं, त्या वेळीं तो ह्या प्राणांशींच एक होतो; तेव्हां या सर्व नांवांसहवर्तमान वाणी त्यामध्ये लय पावते, सर्व रूपांसहवर्तमान चक्षु लय पावतो, सर्व शब्दांसहवर्तमान श्रोत्र लय पावतें आणि सर्व विचारांसहवर्तमान मन लय पावतें. आणि, ज्या वेळीं तो जागा होतो त्या वेळीं जशा प्रदीप्त अग्नीपासून चोर्होकडे ठिणग्या पसरतात, तसे सर्व प्राण ह्या परमात्म्यापासून निघून ‘ प्राणापासून देव, देवापासून लोक ’ अशा रीतीनें आपापल्या जागीं जातात ’ (कौ. ३।३). शंकाः—निद्रावस्थेमध्ये इतर पुरुषांचे व्यवहार नष्ट होत नसल्यामुळे आणि झोपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याला स्वतःच्या पूर्वीच्या जाग्रदवस्थेतील व्यवहारांचें अनुसंधान होत असल्यामुळे विरोध येत नाहीं. पण, महाप्रलयाची गोष्ट निराळी आहे; कारण त्यामध्ये सर्वांचे व्यवहार नष्ट होतात; आणि ज्याप्रमाणें अन्य जन्मांतील व्यवहारांचें मनुष्याला अनुसंधान होत नाहीं, त्याप्रमाणें अन्य कल्पांतील व्यवहारांचें अनुसंधान मनुष्याला होणें शक्य नाहीं. (उत्तरः—) हा दोष येत नाहीं. कारण जरी महाप्रलयामध्ये सर्व व्यवहार नष्ट होतात, तरी ब्रह्मदेव वगैरे देवांना परमात्म्याच्या अनुग्रहानें अन्य कल्पांतील व्यवहारांचें अनुसंधान होईल. अज्ञानी प्राण्यांना जरी अन्य जन्मांतील व्यवहारांचें अनुसंधान झालेलें दिसत नाहीं, तरी अज्ञानी प्राण्यांप्रमाणें देवांनाही तें होऊं नये असें नाहीं. जसें मनुष्यापासून तों थेट वृक्षापर्यंत सगळ्यांना प्राणित्व सारखेंच असूनही त्यांमध्ये ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरेंचा उत्कर्ष उत्तरोत्तर ज्यास्त होत असलेला दिसतो, तसेंच मनुष्यापासून तों थेट ब्रह्मदेवापर्यंत ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरेंचा उत्कर्षही उत्तरोत्तर ज्यास्त होत जातो ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्ये वारंवार सांगितलेली आहे, व ती नाकबूल करतां येणार नाहीं. तेव्हां, या ज्ञानाच्या उत्कर्षामुळे ज्यांनीं पूर्वीच्या कल्पामध्ये ज्ञान आणि कर्म यांचें उत्कृष्ट अनुष्ठान केले आहे, जे हल्लींच्या कल्पामध्ये उत्पन्न झाले आहेत आणि ज्यांच्यावर परमात्म्याचा अनुग्रह आहे अशा ब्रह्मदेव वगैरे देवांना झोपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याप्रमाणें अन्य कल्पांतील व्यवहारांचें अनुसंधान होतें असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. श्रुतिही तसेंच सांगते:—‘ज्यानें आरंभीं ब्रह्मदेव उत्पन्न केला, आणि ज्यानें त्याला वेद दिले, अशा त्या आत्म्याचें ज्ञान करून देणाऱ्या देवाला मुमुक्षु असा मी शरण जातो ’ (श्वे. ६।१८). शिवाय ‘मधुच्छंद वगैरे ऋषींनीं दहा मंडलांतील ऋचा पाहिल्या ’ असें शौनकादि ऋषींनीं (स्मृतीमध्ये) सांगितलें आहे. याप्रमाणेंच ‘इतर’

७. स्मरण.

८. ऋग्वेदाचीं दहा मंडलें आहेत. त्या दहा मंडलांचे पहाणारे मधुच्छंद, गुत्समद, विश्वामित्र, वामदेव वगैरे ऋषी आहेत.

९. मधुच्छंद वगैरे ऋषींना देखील परमात्म्याच्या अनुग्रहानें पूर्वीच्या कल्पांतील ऋग्वेदाचें अनुसंधान झालें असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे.

प्रत्येक वेदांतील कांडें' वगैरे पाहणारे ऋषी आहेत असें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे. श्रुतीमध्येही ' ज्या मंत्राचे ऋषि, छंद, देवता, आणि विनियोग हे माहित नाहीत अशा मंत्रानें जो यजन किंवा अध्यापन करवितो तो स्थावरप्रत प्राप्त होतो किंवा नरकांत पडतो ' असा उपक्रम करून, ' तेव्हां प्रत्येक मंत्राचे ठिकाणीं ह्या (ऋषि वगैरे-) चें ज्ञान करून घ्यावें ' असें सांगितलें आहे (आषे. ब्रा. १); त्यावरून ' ऋषिज्ञान-पूर्वकच मंत्राच्या योगानें कर्म करावें ' असें समजतें. शिवाय, प्राण्याला सुख प्राप्त व्हावें म्हणून धर्म सांगितला आहे, आणि दुःखाचा परिहार व्हावा म्हणून अधर्माचा निषेध केला आहे. आतां, पाहिलेल्या आणि ऐकिलेल्या अशाच सुखदुःखांविषयीं प्रीति आणि द्वेष उत्पन्न होत असतात; त्यांहून भिन्न अशा सुखदुःखांविषयीं ते उत्पन्न होत नाहीत. म्हणून (पूर्व सृष्टीतील) धर्म आणि अधर्म यांचें फल अशा रूपानें उत्पन्न होणारी पुढील सृष्टि पूर्व-सृष्टीसारखीच उत्पन्न होते (असें मानिलें पाहिजे). स्मृति देखील असेंच सांगते:— ' त्या (प्राण्यां-) पैकीं ज्यांनीं ज्यांनीं पूर्वींच्या सृष्टीमध्ये जीं जीं कर्म केलीं ते ते त्या त्याच कर्माप्रत पुन्हां पुन्हां उत्पन्न झाल्यावर प्राप्त होतात; (मग तें कर्म) घातुक असो, किंवा सौम्य असो, मृदु असो किंवा कठोर असो, पुण्य असो किंवा पाप असो, खरें असो किंवा खोटें असो, त्या कर्माचा त्यांचे ठिकाणीं संस्कार दृढ झाल्यामुळें ते त्याप्रतच प्राप्त होतात, म्हणूनच त्यांना तसल्याच कर्माची आवड असते. ' शिवाय, हें जग नाश पावतांना, जगाची जी (बीजभूत) शक्ति ती अवशिष्ट राहूनच बाकांचें सर्व नाश पावतें; आणि या शक्तीमुळेंच तें जग पुन्हां उत्पन्न होतें. असें मानलें नाही, तर एकाएकींच जग उत्पन्न झालें असें मानावें लागेल'. आतां, त्या शक्ती अनेक प्रकारच्या आहेत अशीही

१०. यजुर्वेदाच्या प्रत्येक भागाला ' कांड ' असें म्हणतात. यजुर्वेदाची पांच कांडें आहेत; आणि त्या पांच कांडांना पाहणारे प्रजापति, सोम, अग्नि, विश्वेदेव आणि स्वयंभू असे पांच ऋषी आहेत.

११. वृक्ष वगैरे स्थावर पदार्थांच्या जन्माला.

१२. जर ही सृष्टि पूर्वींच्या सृष्टीसारखी नसून नवीन प्रकारची आहे असें मानलें तर अर्थातच ह्या सृष्टीतील सुखदुःखें निराळींच म्हणजे पूर्वींच्या कल्पामध्ये लोकांनीं न अनुभविलेलीं अशीं आहेत असें मानिलें पाहिजे. पण असें मानतां येत नाही. कारण, हीं सुखदुःखें पूर्वींच्या कल्पांत अनुभविलेलीं नसल्यामुळें तीं पुढील कल्पांत मिळालीं अशा उद्देशानें लोकांनीं पूर्वींच्या कल्पांत कर्म केलीं असें म्हणणें शक्य नाही. माहित नसलेल्या सुखदुःखांबद्दल इच्छा व द्वेष संभवत नाहीत; व इच्छा व द्वेष नसल्यामुळें कर्मही संभवत नाहीत.

१३. सर्व पदार्थांच्या उत्पत्तीला कारण असणारा असा जो अज्ञानरूपी संस्कार तीच शक्ति होय.

१४. आणि मग कांहीं लोकना सुख होतें व कांहीं लोकांना दुःख होतें, तसेंच कांहींना ऐश्वर्य प्राप्त होतें व कांहींना दारिद्र्य प्राप्त होतें, असा फरक कां दृष्टीस पडतो तें सांगतां येणार नाही.

कल्पना करतां येत नाही. तेव्हां भूलोक वगैरे लोकांची परंपरा, तसेंच देव, पशू मनुष्य वगैरे प्राणिवर्गांची परंपरा, तसेंच त्यांचे वर्ण, आश्रम, धर्म आणि फल ह्यांची व्यवस्था, हीं सर्व जरी मधून मधून विच्छिन्न होऊन पुन्हां पुन्हां उत्पन्न होतात, तरी इंद्रिय व विषय यांमधील संबंध जसे नियमित आहेत तशीं तीं नियमितच आहेत असें समजावें. कारण, ज्याप्रमाणें ' सहावे इंद्रिय आहे, त्याप्रमाणेंच सहावा इंद्रियाचा विषयही आहे ' असें मानणें शक्य नाही, त्याप्रमाणेंच ' इंद्रिय व विषय यांचेमधील संबंध वगैरे व्यवहार प्रत्येक सृष्टीमध्ये भिन्न भिन्न आहेत ' अशी कल्पना करणेंही शक्य नाही. तेव्हां सर्व कल्पामध्ये सारखेच व्यवहार होत असल्यामुळें आणि देवांना अन्य कल्पांतील व्यवहारांचें अनुसंधान असण्याचें सामर्थ्य असल्यामुळें प्रत्येक सृष्टीमध्ये सारख्या नांवारूपाचेच पदार्थ उत्पन्न होतात; आणि सारखीच नांवरूपें उत्पन्न होत असल्यामुळें महासर्गमहाप्रलयरूपी जगाची आवृत्ति मानिली असतांही शब्दप्रामाण्य वगैरेना कांहीं विरोध येत नाही. ' सारख्या नांवारूपाचे पदार्थ उत्पन्न होतात ' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींवरून समजते. उदाहरणार्थ :—ब्रह्मदेवानें पूर्वीप्रमाणें सूर्य व चंद्र उत्पन्न केले; तसेंच पृथिवी, आकाश, आणि सुखदायक स्वर्ग (हेही उत्पन्न केले) ' (ऋ. सं. १०।१९०।३). ' जसें पूर्वीच्या कल्पामध्ये सूर्य, चंद्र वगैरे जग उत्पन्न केले होते तसेंच ह्या कल्पामध्ये देखील परमेश्वरानें तें उत्पन्न केले ' असा (ह्या श्रुतीचा) अर्थ होय. तसेंच ' अग्नीनें इच्छा केली कीं मी देवांचें अन्न खाणारा (अग्नि) व्हावें. नंतर त्यानें कृत्तिका नक्षत्राचा अभिमानी देव जो अग्नि त्याला आठ कपालांवर पुरोडाश दिला ' (तै. ब्रा. ३।१।४।१) ही श्रुति ' नक्षत्रेष्टिविधीमध्ये ज्या अग्नीनें पुरोडाश दिला व ज्या अग्नीला पुरोडाश दिला त्या दोघांचें सारखेंच

१५. शक्ती अनेक प्रकारच्या असल्यामुळें जगामध्ये वैचित्र्य दृष्टीस पडतें असेंही म्हणता येत नाही. कारण शक्ति (अज्ञानरूपी संस्कार) ही एक तऱ्हेचीच आहे.

१६. ज्याप्रमाणें सहावें ज्ञानेंद्रिय आणि सहावा ज्ञानेंद्रियाचा विषय एखाद्या कल्पामध्ये आहेत अशी कल्पना करतां येत नाही.

१७. यजमानानें, पुढील कल्पामध्ये आपण अग्नि व्हावें अशी यजमान इच्छा करतो म्हणून त्या यजमानाला ' अग्नि ' असें म्हटलें आहे.

१८. यज्ञामध्ये इंद्र वगैरे देवांना उद्देशून हवि देतात ते अग्नीमध्ये टाकतात म्हणून अग्नि हा ' देवांचें अन्न खाणारा ' असें म्हटलें आहे.

१९. यज्ञामध्ये ज्या मृत्तिका-पात्रांत हवि घालून अग्नीला देतात त्या पात्राला ' कपाल ' असें म्हणतात.

२०. माताचा केलेला हवि.

नांव व रूप आहे ' असें दाखविते. अशा प्रकारच्या अन्य श्रुतीही येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. स्मृतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे :— (पूर्वी) ऋषीना जीं नांवें होतीं आणि जें वेदांचें ज्ञान होतें तींच प्रलयाचे शेवटीं^२^३ ते ऋषी (पुन्हां) उत्पन्न झाले म्हणजे जन्मरहित (परमेश्वर) त्यांना देतो. ' ज्याप्रमाणें अनेक प्रकारचीं ऋतूंचीं चिन्हें निरनिराळ्या ऋतूंमध्ये पुनः पुनः, दिसूं लागतात त्याप्रमाणेंच निरनिराळ्या युगांमध्ये अनेक प्रकारचे पदार्थ पुनः पुनः उत्पन्न होतात. ज्या ज्या अभिमानाचे देव पूर्वीं होऊन गेले, ते ते पूर्वींच्या रूपांनीं आणि नावांनीं हल्लींच्या देवांसारखेच होत ' अशा प्रकारच्या (अन्य) स्मृती देखील येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. (३०)

मध्वादिष्वसंभवादनधिकारं जैमिनिः ॥ ३१ ॥

३१ मधु वगैरे (विद्यां-) चा (देवादिकांना अधिकार) संभवत नसल्यामुळें (ब्रह्मविद्येचाही त्यांना) अधिकार नाही असें जैमिनि (म्हणतो). (९)

' ब्रह्मविद्येचा देवादिकांना सुद्धां अधिकार आहे ' अशी जी पूर्वीं प्रतिज्ञा केली आहे तिच्याकडे सूत्रकार पुनः वळतात:—देवादिकांना अधिकार नाही असें जैमिनि आचार्य मानतात. कशावरून ? त्यांना मधु वगैरे विद्यांचा (अधिकार) संभवत नाही यावरून. कारण, देवादिकांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें मानलें तर मधु वगैरे विद्या देखील विद्याच असल्यामुळें त्या विद्यांचा देखील देवादिकांना अधिकार आहे असें मानावें लागेल. पण तसें तर संभवत नाही. कां ? कारण ' हा सूर्य खरोखर देवांचा मधुच आहे ' (छां. ३।१।१) ह्या वाक्यांत सूर्यावर मधाचा आरोप करून मनुष्यांनीं उपासना करावी असें सांगितलें आहे. आतां, देव वगैरे उपासक आहेत असें मानलें तर

२१. हल्लींच्या कल्पांतील अग्नि हा पूर्वींच्या कल्पांत एक यजमान होता. त्या वेळीं त्यानें त्या कल्पांतील अग्नीचें नांव व रूप पाहून त्या अग्नीसारखाच अग्नि आपण पुढच्या कल्पांत व्हावें अशी इच्छा करून त्या अग्नीला पुरोडाश दिला. तोच पुरोडाश देणारा यजमान ह्या कल्पांत अग्नि झाला आहे. तेव्हां यावरून ह्या कल्पांतील अग्नि आणि पूर्वींच्या कल्पांतील अग्नि ह्यांचीं नांवरूपें सारखीच आहेत असें समजतें.

२२. ' सूर्यानें इच्छा केली ', ' चंद्रानें इच्छा केली ' इत्यादि श्रुती.

२३. फिरून सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं.

१. छांदोग्य उपनिषदामध्ये तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या खंडामध्ये सूर्य हा मधासारखा आनंददायक आहे, म्हणून त्या सूर्यावर मधाची भावना करावी असें सांगितलें आहे. या प्रकरणाला ' मधुविद्या ' असें म्हणतात.

सूर्य कोणत्या दुसऱ्या सूर्याची उपासना करील ? पुन्हां सूर्यामध्ये राहणाऱ्या रोहित (रूप) वगैरे पांच अमृतांचा उपक्रम करून, ' वसु, रुद्र, आदित्य, मरुत् आणि साध्य असे पांच देवगण क्रमानें त्या त्या अमृतावर उपजीवन करतात ' असे सांगून, नंतर श्रुतीने ' जो ह्या अशा प्रकारच्या अमृताला जाणतो, तो वसूपैकींच एक होऊन अग्नि-रूप मुखानेच ह्याच अमृताला पाहून तृप्त होतो ' (छां. ३।६।३) इत्यादि वाक्यांमध्ये ' वसु वगैरेंच्या उपजीवनभूत अशा अमृतांना जे लोक जाणतात त्यांना वसु वगैरेचें ऐश्वर्य प्राप्त होतें ' असे दाखविलें आहे. आतां वसु वगैरे देव अमृतावर उपजीवन करणाऱ्या अशा कोणत्या दुसऱ्या वसु वगैरेना जाणतील ? आणि कोणत्या दुसऱ्या वसु वगैरेंच्या ऐश्वर्याप्रत प्राप्त होतील ? तसेंच, ' अग्नि हा एक पाद आहे, वायु हा एक पाद आहे, सूर्य हा एक पाद आहे, दिशा हा एक पाद आहे ' (छां. ३।१।८।२), ' वायु हाच सर्वर्ग आहे ' (छां. ४।३।१), ' सूर्य हा ब्रह्म आहे असा उपदेश आहे ' (छां. ३।१९।१) इत्यादि वाक्यांमध्ये ज्या देवतांच्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या उपासनांचा त्याच देवतांना अधिकार संभवत नाही. तसेंच, ' हेच गौतम व भरद्वाज आहेत; हाच गौतम आणि हाच भरद्वाज होय ' (वृ. २।२।४) इत्यादि वाक्यांत ज्या ऋषींच्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या उपासनांचा त्याच ऋषींना अधिकार संभवत नाही. (३१)

आणखी कशावरून देव वगैरेना अधिकार नाही ?

२. मधुविद्येमध्ये सूर्यावर मधाची, आकाशावर पोळ्याची, वेदांतील ऋचांवर मध-माशांची, यज्ञावर फुलाची, व सोमरस, दूध, तूप वगैरे यज्ञातील द्रव्यांवर फुलांतील मधाची कल्पना केली आहे. वैदिक मंत्रांच्या साहाय्याने यज्ञ केला असतां त्यापासून पांच प्रकारचे मध निघतात. ते सूर्याप्रत जाऊन त्याचे ठिकाणी राहतात. पूर्वेच्या बाजूला (उगवतांना) सूर्याचें तांबडें (रोहित) रूप असतें, दक्षिणेकडे पांढरें असतें, सूर्याचा पश्चिमेकडे प्रकाश कमी असतो म्हणून त्या बाजूला काळें असतें, उत्तरेकडे अधिकच काळें असतें, आणि वरच्या बाजूला हलणारें (म्हणजे मोत्याच्या पाण्यासारखें) असतें. ही जी सूर्याची पांच रूपें तींच वरील यज्ञापासून निघालेले पांच मध होत. ह्यांनाच ' पांच अमृते ' असें म्हटलें आहे. या पांच अमृतांवर वसु, रुद्र वगैरे देव हे अग्नि, इंद्र वगैरेना आपले पुढारी करून उपजीवन करतात. जो ह्या पांच अमृतांना जाणतो तो वसु वगैरेपैकी एक होऊन या अमृतांचा उपभोग घेतो.

३. अग्नीला पुढारी करून.

४. आकाश हें ब्रह्म आहे असें पूर्वी सांगून पुढें त्याचे हे ' अग्नि ' वगैरे चार पाद सांगितले आहेत.

५. आपल्यामध्ये सर्वांचा संग्रह करणारा.

६. उजवा कान. येथें कान वगैरे अवयवांवर ऋषींची भावना सांगितली आहे.

७. डावा कान.

ज्योतिषि भावाच्च ॥ ३२ ॥

३२ ज्योति या अर्थी (आदित्य वगैरे शब्दांचा प्रयोग) आहे
म्हणूनही (देव वगैरेंना अधिकार नाही). (९)

जे हें आकाशामध्ये रात्रंदिवस फिरणारे ज्योतींचें मंडल जगाला प्रकाशित करते त्या (ज्योतिरूप) अर्थी आदित्य वगैरे देवतावाची शब्दांचा प्रयोग होतो असें लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे; आणि वाक्यशेषामध्येही तसेंच सांगितलें आहे. आतां, त्या ज्योतींच्या मंडलाचा हृदय वगैरे शरीराशीं, चैतन्याशीं, किंवा इच्छेशीं संबंध आहे असें मानतां येत नाही. कारण, (तें ज्योतींचें मंडल) मृत्तिका वगैरेंप्रमाणें अचेतन आहे असें आपल्याला दिसतें. याप्रमाणेंच अग्नि वगैरेंविषयीही समजावें. शंका:— मंत्रे अर्थवाद, इतिहास, पुराण आणि लोकव्यवहार यांवरून ' देव वगैरेंना शरीर आहे ' असें समजत असल्यामुळे हा दोष येत नाही. उत्तर:— हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. अगोदर लोकव्यवहार म्हणून कांहीं स्वतंत्र प्रमाण आहे असें (मुळीच) नाही. तर प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरूनच (हें अमुक प्रमाण आहे असा) विशेष विचार न करतां (सामान्य रीतीनें) जो अर्थ प्रसिद्ध होत असतो तोच लोकव्यवहारावरून प्रसिद्ध होतो असें म्हणतात. आतां, ह्या ठिकाणीं तर प्रत्यक्ष वगैरेंपैकीं एकही प्रमाण नाही. इतिहास आणि पुराण हीं देखील पुरुषानें केलीं असल्यामुळे त्यांना मूलभूत अशा दुसऱ्या प्रमाणांची अपेक्षा आहेच. अर्थवादवाक्यांची देखील विधीशीं एकवाक्यता असल्यामुळे तीं (विधीची) केवळ प्रशंसा करतात, ' देव वगैरेंना शरीर वगैरे आहे ' अशाविषयी स्वतंत्र रीतीनें तीं वाक्ये प्रमाणभूत होत नाहीत. मंत्रांचा देखील श्रुति वगैरे (प्रमाणां-) वरून यज्ञामध्ये विनियोग होत असल्यामुळे यज्ञाला लागणाऱ्या वस्तूंचें प्रतिपादन करणें हाच त्यांचा उद्देश आहे,

१. ' आदित्य पूर्वेकडे उगवतो ' असा मधुविद्येमध्ये (छां. ३।६।४) वाक्यशेष आहे. येथें आदित्य या शब्दाचा ज्योत असा अर्थ आहे. कारण जी उगवते ती ज्योतच होय.

२. यावरून देव वगैरेंना शरीर नाही, व त्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाही असें सिद्ध होतें.

३. अग्नि या शब्दाचा ' विस्तव ' हा अर्थ प्रसिद्ध आहे; आणि तो तर अचेतन आहे हें स्पष्टच आहे.

४. ' इंद्र वज्रबाहु आहे ' असा मंत्र आहे, ' तो (अग्नि) रडला ' असें अर्थवादवाक्य आहे. यमाच्या हातांत दंड आहे, इंद्राच्या हातांत वज्र आहे, वरुणाच्या हातांत पाश आहे अशीं यम, इंद्र, वरुण, वगैरेंचीं चित्रें लोक काढतात.

५. मागील टीप पहा. (अ. १ पा. ३ सू. २६ टी. १).

६. श्रुति वगैरे प्रमाणांची माहिती अ. १ पा. १ सू. २ टीप १४ मध्ये दिली आहे ती पहावी.

कोणत्याही एकाद्या स्वतंत्र गोष्टीविषयी ते प्रमाणभूत होत नाहीत; असे (मीमांसक) म्हणतात. तेव्हां यावरून देव वगैरेना अधिकार नाही असे सिद्ध झाले. (३२)

भावं तु बादरायणोऽस्ति हि ॥ ३३ ॥

३३ परंतु, (देव वगैरेना अधिकार) आहे असे बादरायण म्हणतो.
कारण (त्यांना अधिकाराचा संभव) आहे. (९)

(ह्या सूत्रामधील) ' परंतु ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. परंतु, बादरायण आचार्याचें असे मत आहे कीं देव वगैरेना सुद्धा अधिकार आहे. जरी मधु वगैरे विद्यांमध्ये देव वगैरेचा अंतर्भाव असल्यामुळे (त्या देव वगैरेना) त्या मधु वगैरे विद्यांचा अधिकार संभवत नाही, तरी शुद्ध ब्रह्मविद्येचा त्यांना अधिकार संभवतो. कारण ' इच्छा ', ' सामर्थ्य ' आणि ' कोठें निषेध नसणें ' इत्यादि गोष्टींवरच हा अधिकार अवलंबून असतो. आतां, एखाद्या ठिकाणी अधिकाराचा संभव नाही म्हणून तेवढ्याने ज्या ठिकाणी त्या अधिकाराचा संभव आहे तेथें देखील तो अधिकार नाही असे म्हणतां येत नाही. मनुष्यांमध्ये देखील ब्राह्मण वगैरे सर्वांना राजसूय वगैरे सर्व यज्ञांमध्ये अधिकार संभवत नाही. तेव्हां, त्या ठिकाणी जो न्याय लागू आहे तो येथेही लागू होईल. शिवाय, ब्रह्मविद्येचा उपक्रम करून पुढें (त्या ब्रह्मविद्येचा) देवादिकांना अधिकार आहे अशाविषयींचे सूचक चिन्ह श्रुतीमध्ये दृष्टोत्पत्तीस येते. उदाहरणार्थ :— ' देवांपैकी ज्याने ज्याने तें (ब्रह्म) जाणलें, तो तो तें (ब्रह्म-) च ज्ञाला, हीच गोष्ट ऋषीसंबंधानें आणि मनुष्यांसंबंधानें (समजावी) ' (बृ० १।४।१०); " ते (सुर आणि असुर आप- आपल्याशी) म्हणाले:—'आपण त्या परमात्म्याचा शोध करूं या, ज्या परमात्म्याचा शोध केला असतां सर्व लोक आणि सर्व इच्छा प्राप्त होतात'; (असें बोलून) देवांपैकी इंद्र आणि दैत्यांपैकी विरोचन (असे दोघे प्रजापतीजवळ) गेले " (छां. ८।७।२) इत्यादि. स्मृतीमध्ये देखील ' गंधर्व आणि याज्ञवल्क्य यांचा संवाद वगैरे (चिन्हें दृष्टीस पडतात). आतां ' ज्योति या अर्थी (आदित्य वगैरे शब्दांचा प्रयोग) आहे म्हणूनही (देव वगैरेना अधिकार नाही) ' (१।३।३२) असें जें म्हटलें आहे त्यावर आमचें उत्तर:—आदित्य वगैरे देवतावाची शब्द जरी ' ज्योति ' वगैरे अर्थाचे आहेत तरी ते शब्द ऐश्वर्याने युक्त आणि चेतन अशा त्या त्या देवतांचे प्रतिपादन करतात. कारण, मंत्र अर्थवाद इत्यादि ठिकाणी त्या त्या शब्दांचा तसा उपयोग

१. त्या विद्येमध्ये देवच उपास्य असल्यामुळे.

२. जरी राजसूययज्ञाचा अधिकार क्षत्रिय राजालाच आहे ब्राह्मणाला नाही, तरी इतर यज्ञांमध्ये ब्राह्मणांना अधिकार आहेच.

केलेला आहे. कारण, देवांना आपल्या ऐश्वर्याच्या योगाने ज्योति वगैरे रूपांनी राहण्याचे सामर्थ्य आहे. तसेच, स्वेच्छानुरूप पाहिजे ते शरीर धारण करण्याचेही सामर्थ्य आहे. पुढील सुब्रह्मण्याच्या अर्थवादवाक्यामध्ये हीच गोष्ट सांगितली आहे. ' हे मेधातिथीच्या मेषा ! इंद्राने कण्वाचा अपत्य जो मेधातिथि त्याचे मेषाच्या रूपाने हरण केले ' (षड्वि. ब्रा. १।१). (हीच गोष्ट पुढील) स्मृतीमध्येही सांगितली आहे:— ' सूर्य पुरुषाच्या रूपाने कुंतीजवळ गेला.' मृत्तिका वगैरे द्रव्यांच्या ठिकाणी देखील त्यांचा अभिमान बाळगणारे चेतन प्राणी राहतात असे मानले पाहिजे. कारण ही गोष्ट ' मृत्तिका बोलली, उदक बोलले,' इत्यादि श्रुतीवरून स्पष्ट होत आहे. आतां, सूर्य वगैरे ठिकाणी देखील तेज वगैरे भौतिक वस्तू अचेतनच आहेत असे आम्ही मानतो, पण त्या (तेज वगैरेचा) अभिमान बाळगणाऱ्या देवता मात्र चेतन आहेत असे मंत्र अर्थवाद वगैरेमधील व्यवहारांवरून सिद्ध होते असे पूर्वीच सांगितले आहे. आतां मंत्र व अर्थवाद यांचा निराळा उद्देश असल्यामुळे देवांना शरीर वगैरे आहे ही गोष्ट प्रतिपादन करण्याचे त्यांना सामर्थ्य नाही असे जे म्हटले आहे त्यावर आमचे उत्तर:— एखाद्याला एखादी वस्तु आहे किंवा नाही असे मानण्याला त्याला त्या वस्तूचे ज्ञान आहे किंवा नाही हे कारण आहे; त्याचा उद्देश निराळा आहे किंवा नाही हे कारण नाही. उदा०:—अन्य उद्देशाने निघालेला मनुष्य देखील वाटेत पडलेले जे गवत पान वगैरे, ते ' आहे ' असेच समजतो. शंका:—हा दिलेला दृष्टांत बरोबर नाही. कारण, त्या ठिकाणी मनुष्याला गवत पान वगैरेचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते त्यामुळे तो गवत पान वगैरेचे अस्तित्व तेथे मानतो. पण, येथे तर अर्थवादवाक्याची विधि-वाक्याशी एकवाक्यता असल्यामुळे त्या अर्थवादवाक्याचा विधीची प्रशंसा करणे हाच उद्देश आहे; स्वतंत्र रीतीने एखाद्या सिद्ध वस्तूचे ज्ञान करून देण्याला ते वाक्य प्रवृत्त होते असे निश्चित करता येत नाही. कारण, एखादे महावाक्य एखाद्या अर्थचे प्रतिपादन करित असतांना त्यातील अवांतरवाक्याला निराळा स्वतंत्र अर्थ प्रतिपादन करिता येत नाही. कारण, जसे ' मद्य न प्राशन करावे ' या निषेधवाक्यामध्ये तीन पदे मिळून ' मद्यप्राशनाचा निषेध ' असा एकच अर्थ भासतो. पण ' मद्य ' आणि ' प्राशन करावे ' ही दोन पदे मिळून मद्यप्राशनाचा विधि सुद्धा भासतो असे मात्र होत नाही. उत्तर:—हा तू दिलेला दृष्टांत बरोबर नाही. कारण, मद्यप्राशनाच्या

३. ' चेतन देवता ' अशा अर्थाने आदित्य वगैरे शब्दांचा मंत्र व अर्थवाद यांमध्ये उपयोग केलेला आढळतो.

४. यज्ञामधील सोळा ऋत्विजांपैकी सुब्रह्मण्य नांवाचा एक ऋत्विज आहे. तो यज्ञामध्ये ' मेधातिथीच्या मेषा ! ' या नांवाने इंद्राला हांक मारीत आहे. या नांवाने हांक मारण्याचे कारण पुढील ब्राह्मणवाक्यावरून स्पष्ट होत आहे.

निषेध वाक्यामध्ये पदांचा एकच अन्वय असल्यामुळे अवांतर वाक्यापासून एक निराळा स्वतंत्र अर्थ भासत नाही. पण विधिवाक्य व अर्थवादवाक्य यांविषयी म्हणाल तर अर्थवादवाक्यांतील पदांचा निराळा अन्वय होऊन तीं पदे प्रथम एका सिद्ध वस्तूचें स्वतंत्र रीतीनें प्रतिपादन करतात; नंतर या अर्थवादवाक्यांतील पदांचें काय प्रयोजन आहे असा जेव्हां आपण विचार करतो तेव्हां तीं पदे विधीची प्रशंसा करतात असें समजते. उदा०:—‘ ऐश्वर्य इच्छिणाऱ्या मनुष्यानें वायु (देवते-) ला उद्देशून श्रेत पशु मारावा ’ (तै. सं. २।१) ह्या विधिवाक्यांतील ‘ ऐश्वर्य ’ इत्यादि प्रत्येक पदाचा विधीशीं साक्षात् संबंध आहे. पण ‘ वायु ही खरोखर अत्यंत शीघ्र देवता आहे. ही आपला भाग घेऊन वायूजवळच धांव घेतो; तो (वायू-) च ह्याला ऐश्वर्य देतो ’ (तै. सं. २।१) ह्या अर्थवादवाक्यामधील पदांचा विधीशीं तसा साक्षात् संबंध नाही. कारण, ‘ वायूनें मारावा ’ किंवा ‘ अत्यंत शीघ्र देवतेनें मारावा ’ असा अर्थवादवाक्यांतील पदांचा विधिवाक्यांतील पदांशीं अन्वय होत नाही. तर, त्या अर्थवादवाक्यांतील पदांचा स्वतंत्र अन्वय होऊन तीं पदे वायूच्या स्वरूपाचें वर्णन करतात, आणि अशा विशेष प्रकारच्या देवतेला उद्देशून हें कर्म आहे असें सांगून विधीची प्रशंसा करतात. आतां, जेथें अर्थवादवाक्याचा अर्थ अन्य प्रमाणावरून सिद्ध झालेला असतो तेथें त्या अर्थाचा अनुवाद करूनच अर्थवादवाक्य प्रवृत्त होते आणि जेथें तो अर्थ अन्य प्रमाणाशीं विरुद्ध असतो तेथें गुणवाद या रूपानेंच अर्थवादवाक्य प्रवृत्त होते. पण, जेथें या दोन्ही गोष्टी नाहीत तेथें अन्य प्रमाणांचा अभाव असल्यामुळे गुणवाद समजावा किंवा अन्य प्रमाणाशीं विरोध नसल्यामुळे अनुवाद समजावा असा संशय येतो. अशा वेळीं विचारी पुरुषांनीं हा अनुवाद आहे असें समजावें, ह्या गुणवाद आहे असें समजूं नये. हाच न्याय मंत्रा-

५. वायु देवतेला उद्देशून यज्ञ करणारा.

६. ‘ अग्नि हें थंडीवर औषध आहे ’ ह्या वाक्यामध्ये सांगितलेली गोष्ट प्रत्यक्ष प्रमाणावरून सिद्ध आहे. म्हणून तिचा येथें फक्त अनुवाद केला आहे.

७. ‘ यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे ’ ह्या वाक्यामध्ये सांगितलेली गोष्ट प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या विरुद्ध आहे. कारण यज्ञस्तंभ हा सूर्याहून निराळा आहे असा अनुभव आहे.

८. ‘ यज्ञस्तंभ ’ हा जरी प्रत्यक्ष सूर्य नाही तरी सूर्याचा तेजस्वीपणा हा गुण यज्ञस्तंभाचे ठिकाणी आहे असें हें वाक्य सांगतें; म्हणून या वाक्याला गुणवाद म्हणतात.

९. ‘ इंद्राच्या हातांत वज्र आहे ’ ह्या वाक्यामध्ये सांगितलेली गोष्ट इतर कोणत्याही प्रमाणावरून सिद्ध होत नाही. तसेंच ती इतर कोणत्याही प्रमाणाशीं विरुद्ध होते असेंही म्हणतां येत नाही; कारण, ती गोष्ट इतर प्रमाणांवरून कळण्यासारखी नाही. तेव्हां इतर प्रमाणांशीं विरुद्ध होत नसल्यामुळे ती गोष्ट सिद्ध आहे असें गृहीत धरून तिचा येथें फक्त अनुवाद केला आहे असें समजावें. यावरून हें अर्थवादवाक्य देखील इतर प्रमाणांशीं अविरुद्ध अशा गोष्टीविषयी प्रमाणभूत आहे असें मानतां येतें.

संबंधानेही लावावा. शिवाय, ' इंद्र वगैरे देवतांना उद्देशून हवी द्यावे ' असे सांगणाऱ्या विधीवरूनच इंद्र वगैरेचे स्वरूप सिद्ध होते. कारण, स्वरूपाने रहित असे इंद्र वगैरे देव (यजमानाला) आपल्या मनामध्ये आणतां येत नाहीत; आणि मनांत न आलेल्या देवतेला हवि देतां येत नाही. ही गोष्ट पुढील श्रुतींतही सांगितली आहे:—' ज्या देवतेला उद्देशून (हातामध्ये) हवि घेतला असेल त्या देवतेचे ' वषट् ' असा उच्चार करून ध्यान करावे ' (ऐ. ब्रा. ३।८।१). आतां, शब्द हेच अर्थाचे (देवतांचे) स्वरूप आहे असेही संभवत नाही. कारण, शब्द आणि अर्थ हे भिन्न आहेत. तेव्हां शब्द प्रमाण आहे असे जो मानतो त्याला ' मंत्र आणि अर्थवाद यांवरून इंद्र वगैरे देवतांचे जसे स्वरूप समजते तसेच ते आहे ' ही गोष्ट नाकबूल करणे योग्य नाही. शिवाय, वर सांगितलेल्या रीतीने ज्यांना प्रामाण्य संभवते असे जे मंत्र आणि अर्थवाद तेच इतिहास आणि पुराणे यांना मूलभूत असल्यामुळे इतिहास व पुराणे देखील देवतांना शरीर वगैरे आहे ही गोष्ट सिद्ध करण्याला समर्थ आहेत. शिवाय, या इतिहास-पुराणांना प्रत्यक्ष प्रमाणाचाही आधार संभवतो. कारण जरी (देवांचे शरीर) आम्हांला प्रत्यक्ष नाही तरी ते प्राचीन लोकांना प्रत्यक्ष आहे ही गोष्ट 'व्यास वगैरे हे देवांदिकांशीं प्रत्यक्ष व्यवहार करतात ' या स्मृतींतही सांगितली आहे. आतां, हल्लींच्या लोकांप्रमाणे पूर्वींच्या लोकांना देखील देवांदिकांशीं व्यवहार करण्याचे सामर्थ्य नव्हते असे जो कोणी म्हणेल तो जगामध्ये जे वैचित्र्य दृष्टीस पडते ते नाकबूल करील. उदाहरणार्थ, हल्लीं-प्रमाणेच अन्य काळीं देखील सार्वभौम क्षत्रिय नव्हता असेही तो म्हणेल. अशा रीतीने राजसूय वगैरे यज्ञांचे जे विधी श्रुतींत सांगितले आहेत त्यांना तो बाध आणील. तसेच हल्लींप्रमाणेच अन्य काळीं देखील 'वर्ण आणि आश्रम यांचे धर्म अव्यवस्थित होते असेही तो समजेल. अशा रीतीने त्याच्या मती धर्माची व्यवस्था करणारे शास्त्र निरर्थक होई. तेव्हां (पूर्वींच्या काळीं) धर्माचा उत्कर्ष असल्यामुळे प्राचीन लोक देवांदिकांशीं प्रत्यक्ष व्यवहार करीत होते असे मानणे रास्त आहे. शिवाय, ' वेदाध्ययनापासून इष्ट देवतेशीं व्यवहार (संभवतो) ' (यो. सू. २।४४) असे (योग-) स्मृतींतही सांगितले आहे. तसेच, 'योगापासून अणिमा वगैरे सिद्धी प्राप्त होतात' असे स्मृतीमध्ये सांगितले आहे. त्यावरून त्या योगाचा देखील केवळ अविचाराने निषेध करतां येत नाही. पुढील श्रुतीमध्येही योगाचे

१०. मंत्रांत सांगितलेली गोष्ट देखील जर अन्य प्रमाणांशीं विरुद्ध होत नसेल तर ती गोष्ट सिद्ध आहे असे गृहीत धरून तिचा त्या मंत्रामध्ये फक्त अनुवाद केला आहे असे समजावे. यावरून हा मंत्रही इतर प्रमाणांशीं अविरुद्ध अशा गोष्टीविषयी प्रमाणभूत आहे असे मानतां येते.

११. कारण, क्षत्रिय सार्वभौम-राजाशिवाय राजसूय यज्ञ करण्याचा दुसऱ्या कोणालाही अधिकार नाही.

१२. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र हे चार वर्ण होत.

१३. ब्रह्मचर्य, गृहस्थपणा, वानप्रस्थ आणि संन्यास हे चार आश्रम होत.

माहात्म्य वर्णिलें आहे:- ' पृथिवी, जल, तेज, वायु, आणि आकाश हीं वर निघालीं असतां, आणि योगाचे पांच गुण प्रादुर्भूत झाले असतां, योगामुळे तेजोमय शरीर प्राप्त झालेल्या मनुष्याला रोग होत नाही, जरा प्राप्त होत नाही, आणि मृत्यु येत नाही ' (श्वे. २।१२). मंत्र व ब्राह्मण यांना पाहणाऱ्या ऋषींच्या देखील सामर्थ्याशीं आमच्या सामर्थ्याची तुलना करणे योग्य नाही. तेव्हां, यावरून (देवांना शरीर वगैरे आहे असें सांगणारी) इतिहास व पुराणे सप्रमाण आहेत असें सिद्ध होतें. लोकव्यवहार देखील साधार आहे असें संभवत असतां तो निराधार आहे असें ठरविणे बरोबर नाही. तेव्हां देव वगैरे देहधारी आहेत असें जें मंत्र वगैरेवरून समजतें तें बरोबरच आहे. यावरून देव वगैरेना इच्छा वगैरे संभवत असल्यामुळे त्या देवादिकांनाही ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें मानणे योग्य आहे. तसेंच, ' क्रमाने मुक्ति प्राप्त होते ' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें देखील वरील गोष्ट मानली म्हणजेच जुळते. (३३)

[आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चौतिसाव्या सूत्रापासून अडतिसाव्या सूत्रापर्यंत पांच सूत्रे आहेत. सारांश:- (सू. ३४) ह्या अधिकरणामध्ये शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाही असें ठरविलें आहे. ज्याप्रमाणें ब्रह्मविद्येचा अधिकार मनुष्यालाच आहे हा नियम बरोबर नाही असें सांगून त्या ब्रह्मविद्येचा देवादिकांनाही अधिकार आहे असें ठरविलें, त्याप्रमाणें ब्राह्मणालाच ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे हा नियम बरोबर नसून शूद्रालाही तो अधिकार आहे असें म्हणतां येईल काय ? असा प्रश्न उद्भवतो. त्या प्रश्नाचें या अधिकरणामध्ये उत्तर दिलें आहे. आतां, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं शूद्राला देखील अधिकार आहे. कारण, इच्छा आणि सामर्थ्य हीं त्याला संभवतातच. शिवाय, शूद्र हा यज्ञाला अयोग्य आहे हें जसें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तसें शूद्र हा ब्रह्मविद्येला अयोग्य आहे हें कोठेही सांगितलें नाही. आतां जरी शूद्र हा अग्नि राखीत नसल्यामुळे त्याला कर्माचा अधिकार नाही, तरी त्यामुळे त्याचा ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाहीसा होत नाही. कारण, तो अग्नि राखीत नसला तरी त्याला ब्रह्मज्ञान होण्याला कांहीं नड येत नाही. शिवाय, छांदोग्य उपनिषदांत ' संवर्ग ' - विद्येमध्ये ' रैक ' ऋषींनीं ' जानश्रुति ' राजाला ' हे शूद्रा ' असें स्पष्टच म्हटलें आहे. तेंच शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार असण्याचें चिन्ह होय. शिवाय, ' विदुर ' वगैरे शूद्र लोकांनाही ज्ञान झालें आहे असें स्मृतीवरून सिद्ध होतें. तेव्हां शूद्रालाही अधिकार आहे असें ठरलें. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाही. कारण शूद्राला ' उपनयन ' संस्कार नसल्यामुळे त्याला वेदाचें अध्ययन नाही म्हणून त्याला योग्यता नाही. ह्या योग्यतेलाच ' शास्त्रीय-सामर्थ्य ' असें म्हणतात. तेव्हां त्याला नुसती इच्छा असली तरी तिच्यामुळे त्याला अधिकार येत नाही. आतां शूद्राला शरीर

१४. मनुष्याला मरणानंतर गंधर्व, पितर व देव ह्यांची क्रमाक्रमानें रूपें प्राप्त होऊन शेवटीं तो मुक्त होतो. अशा मुक्तीला क्रममुक्ति म्हणतात. आतां जर देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार नसेल तर मनुष्याला देवांचें स्वरूप प्राप्त झाल्यानंतर पुढें मुक्तीच मुक्ति मिळणार नाही. तेव्हां देव वगैरेना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें मानलें तरच मनुष्याला प्राप्त होणारी ही क्रममुक्ति जुळते.

व इंद्रियें असल्यामुळें त्याला लौकिक सामर्थ्य जरी संभवतें, तरी त्याचा उपयोग नाही. कारण, शास्त्रीय गोष्टीला शास्त्रीय सामर्थ्याचीच जरूर असते. शिवाय, 'शूद्र यज्ञाला अयोग्य आहे' म्हणून जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्यावरूनच ब्रह्मज्ञानाला देखील शूद्र अयोग्य आहे असें समजावें. कारण, दोन्ही ठिकाणी 'वेदान्तें अध्ययन नाही' हें अधिकार नसण्याचें कारण एकच आहे. आतां 'रैक' ऋषीनें 'जानश्रुती-' ला 'शूद्र' असें म्हटलें आहे खरें. पण, त्या चिन्हावरून शूद्राला ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार आहे असें समजू नये. कारण, जी गोष्ट युक्तीनें सिद्ध होत नाही तिच्या संबधानें नुसतें चिन्ह असलेलें अगदीं निरूपयोगीच समजलें पाहिजे. शिवाय, ह्या 'शूद्र' शब्दावरून शूद्राला अधिकार मानावयाचाच असेल तर तो कदाचित् फक्त संवर्ग-विद्येपुरता मानतां येईल. पण ब्रह्मविद्येच्या अंगभूत इतर विद्यांचा किंवा ब्रह्मविद्येचा अधिकार त्याला कधीही मानतां येणार नाही. कारण, रैक ऋषीनें जानश्रुतीला फक्त संवर्ग विद्येचाच उपदेश केला आहे. शिवाय हा 'शूद्र' शब्द अर्थवादवाक्यामध्ये असल्यामुळें ह्या 'शूद्र' शब्दावरून संवर्ग-विद्येचा मुद्दां शूद्राला अधिकार मानतां येणार नाही. आतां, जानश्रुतीला 'शूद्र' असें जें म्हटलें आहे तें जानश्रुति हा शूद्र जातीचा मनुष्य आहे अशा अभिप्रायानें नव्हे, तर तथें 'शूद्र' शब्दाचा अर्थ निराळाच आहे. शुच् म्हणजे शोक, आणि द्र म्हणजे प्राप्त होणें. येथें जानश्रुति शोकाप्रत प्राप्त झाला आहे, किंवा जानश्रुतीला शोक प्राप्त झाला आहे, किंवा जानश्रुति रैक ऋषीजवळ शोकानें प्राप्त झाला आहे. ह्यांपैकी कोणत्याही अर्थानें जानश्रुतीला 'शूद्र' असें म्हटलें आहे असें समजावें.

(सू. ३५) शिवाय 'जानश्रुति' हा शूद्र जातीचा मनुष्य नव्हे, क्षत्रियच आहे असें त्या प्रकरणाचा विचार केला असतां सिद्ध होतें. ह्या संवर्ग-विद्येच्याच शेवटीं अर्थवादवाक्यामध्ये 'अभिप्रतारी' आणि त्याचा उपाध्याय 'कापेय' यांची कथा सांगितली आहे. आतां अभिप्रतारी हा चैत्ररथि (म्ह. चित्ररथाच्या वंशामध्ये उत्पन्न झालेला) असला पाहिजे. कारण 'कापेय' हे चित्ररथाचे उपाध्याय आहेत असें 'तांड्य' ब्राह्मणावरून सिद्ध होत आहे. आणि 'चैत्ररथि' तर क्षत्रियच आहे अशाविषयी स्पष्ट श्रुतिच प्रमाण आहे. यावरून अर्थातच 'अभिप्रतारी' हा क्षत्रिय आहे असें ठरतें. तेव्हां जानश्रुति देखील क्षत्रियच होय. कारण एकाच प्रकरणामध्ये ज्या अनेक लोकांच्या कथा सांगितलेल्या असतात ते सर्व बहुतकरून सारखेच असतात असा नियम आहे. शिवाय, 'जानश्रुतीनें आपला सारथि आरंभीं रैक ऋषीच्या शोधार्थ पाठविला' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. ह्या ऐश्वर्यावरूनही तो जानश्रुति क्षत्रिय आहे असें सिद्ध होतें. एकंदरीत शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाही असें सिद्ध झालें.

(सू. ३६) शिवाय, शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नसण्याचें कारण असें आहे कीं श्रुतीमध्ये ब्रह्मविद्येचें प्रतिपादन करतेवेळीं पुष्कळ ठिकाणीं 'उपनयन' वगैरे संस्कार सांगितले आहेत. छांदोग्य उपनिषदामध्ये एके ठिकाणीं 'ब्रह्मविद्येकरतां आलेल्या लोकांचा उपनयन संस्कार न करतांच' असें म्हटलें आहे. त्यावरूनही 'उपनयन' संस्काराची त्यांना योग्यता होती असें सिद्ध होतें; आणि शूद्राला तर संस्कार मुळींच नाही असें मनुस्मृतीमध्ये सांगितलें आहे.

(सू० ३७) छांदोग्य उपनिषदामध्ये एके ठिकाणीं असें सांगितलें आहे कीं 'जाबाल' हा खरें भाषण करीत असल्यामुळें शूद्र नव्हे असें गौतमाला वाटल्यावरून जाबालाला गौतमानें ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश केला. ह्यावरून शूद्राला अधिकार नाही हें सिद्ध होतें.

(सू० ३८) शिवाय 'शूद्रानें वेद ऐकूं नये' असा स्मृतीमध्ये निषेध आहे. तसेंच, 'शूद्रांच्या जवळ अध्ययन करूं नये' असाही निषेध आहे. यावरून शूद्रानें अध्ययन करूं नये

असेही सिद्ध होतें. कारण, त्याच्याजवळ गुरूला वेदाध्यापन करतां येत नाही आणि त्याला वेद ऐकतां येत नाही. आणि म्हणूनच वेदार्थ जाणण्याचा शूद्राला अधिकार नाही व त्या-प्रमाणें आचरण करण्याचाही त्याला अधिकार नाही असेही अर्थात् सिद्ध होतें. शिवाय, 'शूद्राला ज्ञान देऊं नये' असें सांगितलें आहे. तसेंच अध्ययन, यज्ञ, आणि दान हीं द्विजातीलाच सांगितली आहेत. आतां, जन्मांतरांच्या संस्कारामुळें 'विदुर', 'धर्मव्याध' वगैरे ज्या शूद्रांना ज्ञान प्राप्त होतें ते मात्र मुक्त होतात. कारण, ज्ञान प्राप्त झालें असतां त्यांचें मोक्ष हें फल मिळत नाही असें कधीही होत नाही. शिवाय, महाभारतामध्ये इतिहासपुराणांचा अधिकार चारीही वर्णांना आहे असें सांगितलें आहे. वेदासंबंधीचा मात्र अधिकार शूद्रांना नाही असें सिद्ध झालें.]

शुगस्य तदनादरश्रवणात्तदाद्रवणात् सूच्यते हि ॥ ३४ ॥

३४ आपला अनादर ऐकिल्यावर ह्याला शोक (उत्पन्न झाला) ' त्या- (शोका-) चें (त्याला) आद्रवण आहे ' (असा ' शूद्र ' शब्दाचा अर्थ असल्यामुळें ' शूद्र ' शब्दानें तो शोक) सुचविला जातो. (१०)

ज्याप्रमाणें मनुष्यांनाच अधिकार आहे या नियमाला अपवाद दाखवून देवा-दिकांनासुद्धां ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें सांगितलें त्याप्रमाणें द्विजातींनाच अधिकार आहे ह्या नियमाला अपवाद दाखवून शूद्रालाही अधिकार आहे असें म्हणतां येईल काय ? अशी शंका येते ती दूर करण्याकरितां ह्या अधिकरणाला आरंभ केला आहे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्मविद्येचा शूद्राला देखील अधिकार आहे. कारण, इच्छा आणि सामर्थ्य हीं (त्यांना) संभवतातच. शिवाय, ' म्हणून शूद्र हा यज्ञाला योग्य नाही ' (तै. सं. ७।१।१६) या निषेधाप्रमाणें ' शूद्र हा ब्रह्मविद्येला योग्य नाही ' असा निषेध श्रुतीमध्ये कोठेही सांगितलेला नाही. आतां, ' शूद्र अग्नी राखीत नाहीत ' हें जें कर्माचा (शूद्राला) अधिकार नसण्याचें कारण आहे तें त्याला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाही असें दाखवीत नाही. कारण, ' आहवनीय ' वगैरे अग्नी जें राखीत नाहीत अशा मनुष्यांना ब्रह्मविद्या जाणतां येत नाही असें नाही. शिवाय, शूद्राला अधिकार आहे अशाविषयी साधक चिन्ह आहे. कारण श्रवण करण्याची इच्छा करणारा आणि (जनश्रुतीच्या) पुत्राचा नातू असा जो जानश्रुति राजा त्याचा, संवर्ग-विद्येमध्ये ' हें शूद्रा ! द्रव्यानें युक्त हा रथ गाईसहवर्तमान तुलाच असो ' (छां. ४।२।

१. अग्निहोत्र बाळगीत नाहीत.

२. अग्निहोत्र्याच्या घरीं जे तीन अग्नी असतात त्यांपैकी एकाला ' आहवनीय ' असें नांव आहे.

३. संवर्ग म्हणजे आपल्यामध्ये सर्वांचा संग्रह करणारा असा जो वायु, त्याच्या मूळ स्वरूपाचें ज्ञान करून देणाऱ्या विद्येला ' संवर्ग-विद्या ' असें म्हणतात. ही ब्रह्मविद्येला अंगभूत अशी विद्या आहे.

३) या वाक्यांत 'शूद्र' या शब्दानें परामर्श केला आहे. शिवाय, शूद्र जातीमध्ये ते उत्पन्न झाले असले तरी विदुर वगैरे लोकांना उत्कृष्ट ज्ञान प्राप्त झालें असें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां ब्रह्मविद्येचा शूद्राला अधिकार आहे असें सिद्ध झालें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—वेदाचें अध्ययन नसल्यामुळें शूद्राला अधिकार नाही. कारण, ज्यानें वेदाचें अध्ययन केलें आहे आणि ज्यानें वेदाचा अर्थ जाणला आहे त्यालाच वैदिक गोष्टींचा अधिकार आहे. आतां, शूद्राला मुळीं वेदाचें अध्ययनच नाही. कारण, उपनयनज्ञाल्या-नंतर वेदाचें अध्ययन करावें असें सांगितलें आहे. आणि उपनयन तर तीन वर्णांनाच सांगितलें आहे. आतां, शूद्राला ब्रह्मज्ञानाची इच्छा आहे खरी, पण ती (ब्रह्मज्ञानाचें) सामर्थ्य नसतांना अधिकाराचें कारण होत नाही. सामर्थ्यामध्ये सुद्धां केवळ लौकिक सामर्थ्य अधिकाराचें कारण होत नाही. कारण, शास्त्रीय गोष्टींमध्ये शास्त्रीय सामर्थ्याची जरूर आहे; आणि (शूद्रांना) शास्त्रीय सामर्थ्य नाही. ही गोष्ट त्यांना वेदाध्ययन जरूर नाही या म्हणण्यानेच सिद्ध होते. शिवाय, म्हणून 'शूद्र हा यज्ञाला योग्य नाही' असें जें म्हटलें आहे तें युक्तीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें शूद्र हा ब्रह्मविद्येला देखील योग्य नाही असें सुचवितें. कारण, (दोन्ही ठिकाणीं) युक्ति सारखीच आहे. आतां संवर्ग-विद्येमध्ये 'शूद्र' हा शब्द सांगितलेला आढळतो हें शूद्राला ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे या गोष्टीचें चिन्ह आहे असें तूं मानतोस. पण युक्तीचा अभाव असल्यामुळें तें चिन्ह होऊं शकत नाही. कारण, युक्ति सांगितली असली तरच एखादें चिन्ह एखाद्या गोष्टीचें सूचक होऊं शकतें. पण येथें तर मुळींच युक्ति सांगितली नाही. शिवाय, हा शूद्र शब्द संवर्गविद्येमध्ये आला असल्यामुळें या 'शूद्र' शब्दावरून फक्त एका संवर्गविद्येचाच शूद्राला पाहिजे तर अधिकार येईल, सर्व विद्यांचा येणार नाही. परंतु खरोखर रीतीने पाहतां हा (शूद्र-शब्द) अर्थवादवाक्यांमध्ये आला असल्यामुळें कोणत्याच गोष्टीचा शूद्राला अधिकार देण्याविषयी तो समर्थ होत नाही. शिवाय, हा शूद्र शब्द ज्याला अधिकार आहे अशा मनुष्यासंबंधानेही लावतां येतो. कसा तें सांगतो:—“ अरे ? ह्या अशा क्षुद्र मनुष्याच्या

४. ब्रह्मज्ञान.

५. शरीर इंद्रियें शाबूत असणें. शरीरसामर्थ्य असलें तरच श्रवण, मनन वगैरे करतां येतात.

६. उपनयन वगैरे संस्कारांमुळें प्राप्त झालेली जी योग्यता तिला 'शास्त्रीय सामर्थ्य' असें म्हटलें आहे.

७. यथाशास्त्र वेदाध्ययन नसणें या युक्तीवरून.

८. वरील युक्तीवरून जसा यज्ञाचा अधिकार नाही तसा ब्रह्मविद्येचाही नाही.

९. ब्रह्मविद्येच्या अंगभूत अशा इतर विद्यांचा आणि ब्रह्मविद्येचा.

१०. या वाक्यांत ' ही विद्या द्रव्यानें प्राप्त होणारी नव्हे ' अशी ह्या विद्येची प्रशंसा केली आहे म्हणून हें अर्थवादवाक्य होय. जी गोष्ट इतर प्रमाणाशीं विरुद्ध असते ती केवळ अर्थवादवाक्यावरून सिद्ध होत नाही. कारण दुसऱ्याची केवळ स्तुति किंवा निंदा दाखविणें हाच अर्थवादवाक्यांचा उद्देश होय.

संबंधानें ' जणू काय हा रथवाला रैकच आहे ' असें बोलतोस " (छां. ४।१।३) ह्या हंसाच्या भाषणावरून आपला अनादर ऐकून (जनश्रुतीच्या) पुत्राचा नातू जो जानश्रुति राजा त्याला शोक उत्पन्न झालेला. तो शोक रैक ऋषीनें ' आपल्याला अप्रत्यक्ष देखील गोष्ट समजते ' असें दाखवण्याकरितां ह्या ' शूद्र ' शब्दानें सुचविली आहे असें समजतें. कारण, शूद्र जातीच्या मनुष्याला अधिकार नाही. (शंका:—) आतां जनश्रुतीला झालेला शोक शूद्र शब्द कसा सुचवितो ? उत्तर:— त्या (शोका—) चें (त्याला) आद्रवण आहे असा शूद्र शब्दाचा अर्थ असल्यामुळें. याचा अर्थ:—शोकाप्रत द्रुत (प्राप्त) होतो (तो शूद्र); किंवा शोक ज्याला द्रुत (प्राप्त) होतो (तो शूद्र); (किंवा शोकाच्या योगानें रैक ऋषीप्रत द्रुत (प्राप्त) होतो (तो शूद्र); (असा येथें ' शूद्र ' शब्दाचा) अर्थसंबंध संभवतो. पण (शूद्र जातीचा मनुष्य) असा रूढार्थ संभवत नाही. शिवाय, जानश्रुतीला शोक झाला ही गोष्ट या आख्यायिकेमध्ये स्पष्ट सांगितलेली आढळते. (३४)

क्षत्रियत्वगतेश्चोत्तरत्र चैत्ररथेन लिङ्गात् ॥ ३५ ॥

३५ आणखी पुढें (सांगितलेल्या) चैत्ररथाबरोबर (निर्देश केला आहे) या चिन्हावरून ' क्षत्रिय आहे ' असें ज्ञान होत असल्यामुळें (तो जानश्रुति शूद्र जातीचा नव्हे) (१०)

आणखी ह्या कारणास्तवही जानश्रुति हा शूद्र जातीचा मनुष्य नव्हे. प्रकरणाचा विचार केला असतां हा (जानश्रुति) क्षत्रिय आहे असें पुढें (सांगितलेल्या) चैत्ररथ-

११. बैलाच्या किंवा घोड्याच्या गाडींत बसून जाणारा.

१२. जानश्रुति नांवाचा कोणी एक मोठा दानशूर राजा होता. तो ग्रीष्म ऋतूमध्ये रात्रीं आपल्या वाड्याच्या गच्चीवर निजला असतां त्याच्या गुणांनीं संतुष्ट झालेले देव किंवा ऋषी ब्रह्मज्ञानाकडे राजाचें मन वळवावें या हेतूनें हंसांच्या रूपानें तें प्रगत झाले, त्या हंसांपैकीं मागील हंस पुढच्या हंसाला म्हणतो:—' अरे ! ह्या राजाचें हें प्रज्वलित तेज आहे; ह्याच्या जवळून गेलास तर जळशील. ' पुढील हंस उत्तर करतो:—अरे; हा राजा म्हणजे यःकश्चित् क्षुद्र प्राणी आहे; आणि तू तर जणू काय हा रैक ऋषीच आहे असें समजतोस. ' (रैक ऋषि हा त्या वेळीं मोठा प्रसिद्ध ब्रह्मज्ञानी असे.) हंसाचा हा संवाद ऐकून राजाला शोक झाला. नंतर त्यानें आपल्या सारथ्याला पाठवून रैक ऋषीचा शोध करवून रैक ऋषीला शरण गेला. आणि रथ, गाई वगैरे नजराणा ऋषीपुढें ठेविला. पण ' हे शूद्रा ! हें सर्व तुलाच असो ' असें रैक ऋषीनें राजाला सांगितलें. ही आख्यायिका छांदोग्य-उपनिषदामध्ये वर्णिली आहे. आतां हंसाच्या भाषणानें जानश्रुति राजाला शोक झाला ही गोष्ट रैक ऋषीच्या डोळ्यासमोर न घडतांही अंतर्ज्ञानानें त्याला समजली हें राजाच्या ध्यानांत यावें म्हणूनच मुदाम रैक ऋषीनें जानश्रुतीला शूद्रा ! असें सूचक संबोधन दिलें आहे.

१३. ' शुच् ' आणि ' द्र ' असे शूद्र शब्दाचे दोन अवयव आहेत. शुच् म्हणजे शोक त्याप्रत ' द्र ' म्हणजे प्राप्त झालेला.

१. चित्ररथाच्या वंशांतला.

अभिप्रतारी या नांवाच्या क्षत्रियाबरोबर याचा (एकाच संवर्गविद्येमध्ये) निर्देश केला आहे या चिन्हावरून समजतें. कारण, पुढें ' कापेयै-शौनकै आणि कार्ष्णसेनि-अभिप्रतारी या दोघांना आचारी वाढीत असतां एका ब्रह्मचान्यानें भिक्षा मागितली ' (छां. ४।३।५) ह्या संवर्ग-विद्येच्या वाक्यशेषामध्ये चैत्ररथि-अभिप्रतारी या नांवाचा क्षत्रिय सांगितला आहे. आतां हा अभिप्रतारी चैत्ररथि आहे असें त्याचा कापेयाशीं संबंध सांगितल्यावरून समजावें. कारण ' कापेयांनीं चित्ररथाकडून हा (द्विरात्र नामक) यज्ञ करविला ' (तांड्य-ब्रा. २०।१२।५) या श्रुतीवरून चित्ररथाचा कापेयाशीं संबंध आहे असें समजतें. आणि एका वंशांतील लोकांचे बहुतकरून एकाच वंशांतील लोक याजक (यज्ञ करणारे) असतात. आणि ' त्या-(चित्ररथा-) पासून चैत्ररथि नांवाचा एक क्षत्रिय राजा झाला ' ह्या वाक्यामध्ये ' क्षत्रिय राजा ' असें म्हटलें आहे, म्हणून हा (चैत्ररथि) क्षत्रिय आहे असें जाणावें. आतां, एकाच (संवर्ग-) विद्येमध्ये अभिप्रतारी नांवाच्या क्षत्रियाबरोबर जानश्रुतीचा निर्देश केला असल्यामुळें तो जानश्रुति देखील क्षत्रिय आहे असें सूचित होतें. कारण, बहुतकरून सारख्या लोकांचाच एकत्र निर्देश केला जातो. शिवाय ' सारख्याला पाठविणें ' वगैरे ऐश्वर्याचीं चिन्हें जानश्रुतीसंबंधानें सांगितलीं असल्यामुळें ' जानश्रुति हा क्षत्रिय आहे ' असें समजतें. तेव्हां, यावरून ' शूद्र जातीच्या मनुष्याला ब्रह्मविद्येचा अधिकार नाही ' असें सिद्ध झालें. (३५)

संस्कारपरामर्शात् तदभावाभिलापाच्च ॥ ३६ ॥

३६ संस्काराचा परामर्श केला असल्यामुळें आणि (शूद्राला) त्या- (संस्कारा-) चा अभाव सांगितला असल्यामुळें (शूद्राला अधिकार नाही). (१०)

-
२. कपि-गोत्रांत उत्पन्न झालेला.
 ३. हा अभिप्रतारी राजाचा उपाध्याय होता. (आनं.)
 ४. कक्षसेनाच्या वंशांतला.
 ५. हा चैत्ररथि आणि सूत्रांतील चैत्ररथ एकच होत.
 ६. संवर्ग-विद्येची प्रशंसा करावी या हेतूनें चैत्ररथि-अभिप्रतारीचा इतिहास येथें सांगितला आहे.

७. वाक्यशेषामध्ये नुसता अभिप्रतारी सांगितला आहे. त्याला चैत्ररथि असें म्हटलें नाही. पण चैत्ररथि असें म्हटल्याशिवाय तो क्षत्रिय आहे असें म्हणतां येत नाही. आतां चैत्ररथि हा क्षत्रिय आहे हें पुढें स्पष्ट केलेंच आहे. म्हणून अभिप्रतारी हा चैत्ररथि आहे असें येथें म्हटलें आहे.

८. दोन रात्रभर चालणारा यज्ञ.

९. वगैरे या शब्दानें रथ व गाईचा नजराणा देणें हें ध्यावें. सूत्र ३४ टीप १२ पहा.

आणखी ह्या कारणास्तवही शूद्राला अधिकार नाही. ब्रह्मविद्येचें प्रतिपादन करणाऱ्या अनेक वाक्यांमध्ये उपनयन वगैरे संस्कारांचा परामर्श केला आहे. उदा०— ' त्याचें उपनयन केलें ' (शत. ब्रा. ११।५।३।१३), ' हे भगवन् ! मला शिकवा असें म्हणून (नारद सनत्कुमाराच्या) जवळ गेला ' (छां. ७।१।१); ' वेदपारंगत, सगुण ब्रह्माचें अनुष्ठान करणारे आणि परब्रह्माला शोधणारे असे ते लोक हा (पिप्पलाद) तें सर्व सांगेल म्हणून हातामध्ये समिधा घेऊन भगवान् पिप्पलादाच्या जवळ गेले ' (प्र. १।१). ' त्याचें उपनयन न करतांच (अश्वपति त्यांना म्हणाला) ' (छां. ५।१।१७) हें वाक्यही ' उपनयन सर्वत्र पाहिजे ' असें दाखवतें. आतां ' शूद्र हा चौथा वर्ण एकजाति आहे ' (मनु. १०।४) ह्या स्मृतीमध्ये ' एकजाति ' असें म्हटलें असल्यावरून आणि ' शूद्राला कांहीं पातकें नाही व तो संस्काराला योग्य नाही ' (मनु. १०।१२६) इत्यादि म्हटलें असल्यावरून शूद्राला कोणताही संस्कार नाही असें सिद्ध होतें. (३६)

तदभावनिर्धारणे च प्रवृत्तेः ॥ ३७ ॥

३७ तो (शूद्र) नव्हे असा निश्चय झाल्यानंतर प्रवृत्ति झाली आहे म्हणूनही (शूद्राला अधिकार नाही). (१०)

आणखी ह्या कारणास्तवही शूद्राला अधिकार नाही : ' जो ब्राह्मण नव्हे तो असें भाषण करणार नाही; हे सोम्य ! समिधा आण, तुझे उपनयन करतो, तूं खरेपणा टाकला नाहीस ' (छां. ४।४।५) ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या चिन्हावरून खऱ्या

१. (सू. ६६) ' उपदेश घेण्याकरितां विधिपूर्वक गुरुच्या जवळ जाणें ' ह्याला ' उपनयन ' म्हणतात. ' वगैरे ' शब्दानें ' अध्ययन करणें ' तसेंच ' गुरुची सेवा करणें ' हें ध्यावें.

२. अश्वपति राजाकडे कांहीं ब्राह्मण त्याचे शिष्य होण्याकरितां गेले, त्या वेळीं ' तुमचें उपनयन झालें पाहिजे ' असा त्यानें आग्रह धरला नाही. तेव्हां या एका ठिकाणीं उपनयन संस्काराची आवश्यकता नाही असें स्पष्ट सांगितल्यावरून सामान्यतः ह्या सर्व ठिकाणीं उपनयन संस्काराची आवश्यकता आहे असें सिद्ध होतें.

३. पहिल्या तीन वर्णांना उपनयन संस्कार असल्यामुळें त्यांच्या दोन जाती (जन्म) आहेत, पण शूद्राला तो संस्कार नसल्यामुळें त्याला एकच जाति (जन्म) आहे, म्हणजे तो एकजाति आहे असें धर्मशास्त्रांत मानलें आहे.

४. निषिद्ध पदार्थ भक्षण केल्यानें ब्राह्मण वगैरेनाच पातक लागतें, शूद्राला लागत नाही असें धर्मशास्त्राचें मत आहे.

१. (सू. ३७) खरें, जाबाल नांवाचा मुलगा उपदेशाकरितां गौतमाजवळ गेला असतां त्याला गौतमानें ' तुझे गोत्र काय ? ' असें विचारलें. तेव्हां त्यानें खोटें भाषण न करतां ' मला माझे गोत्र माहीत नाही ' असें खरें भाषण केलें आहे.

२. गौतमानें जाबालाला हे सोम्य ! (म्ह. अरे बाबा !) अशी हांक मारली आहे.

भाषणाच्या योगाने जाबाल हा शूद्र नव्हे असे निश्चित केल्यानंतर त्याचे उपनयन करण्याविषयी आणि त्याला उपदेश करण्याविषयी गौतम प्रवृत्त झाला आहे असे समजते. (३७)

श्रवणाध्ययनार्थप्रतिषेधात् स्मृतेश्च ॥ ३८ ॥

३८ श्रवण, अध्ययन आणि वैदिक गोष्ठी-(चे ज्ञान आणि आचरण) यांचा स्मृतीमध्ये निषेध केला आहे म्हणूनही (शूद्राला अधिकार नाही). (१०)

आणखी ह्या कारणास्तवही शूद्राला अधिकार नाही : ह्या-(शूद्रा-)ला श्रवण, अध्ययन आणि वैदिक गोष्ठी-(चे ज्ञान आणि आचरण) यांचा स्मृतीमध्ये निषेध सांगितला आहे. वेदाच्या श्रवणाचा निषेध, वेदाच्या अध्ययनाचा निषेध, आणि त्या वेदांत सांगितलेल्या गोष्ठीच्या ज्ञानाचा व त्या गोष्ठीचे आचरण करण्याचा निषेध स्मृतीमध्ये शूद्राला सांगितला आहे. त्यांपैकी श्रवणाचा निषेध याप्रमाणे:— ‘ आतां वेद ऐकणाऱ्या ह्या (शूद्रा-)चे कान शिसे आणि लाख यांनी भरावे ’; ‘ शूद्र म्हणजे पादयुक्त केवळ श्मशानच होय, म्हणून शूद्र जवळ असतांना (वेदाचे) अध्ययन करू नये ’. वरील दुसऱ्या वाक्यावरूनच अध्ययनाचाही निषेध समजावा. कारण ज्याच्या जवळ सुद्धां वेदाचे अध्ययन करावयाचे नाही तो (गुरुमुखाने) वेद ऐकिल्यावांचून त्या वेदाचे कसे अध्ययन करील ? शिवाय ‘ वेदाचा उच्चार केला असतां (शूद्राच्या) जिव्हेचा छेद होतो आणि (वेदाचे) धारण केलें असतां शरीर भग्न होतें ’ असेही (स्मृतीमध्ये) सांगितले आहे. वरील श्रवणाच्या आणि अध्ययनाच्या निषेधावरून वैदिक गोष्ठीच्या ज्ञानाचा व त्या गोष्ठीचे आचरण करण्याचाही निषेध अर्थातच सिद्ध होतो. शिवाय ‘ शूद्राला मैत्रि देऊं नये ’ आणि ‘ अध्ययन, यज्ञ आणि दान यांचा (अधिकार) द्विजैतीनाच आहे ! ’ असेही सांगितले जावे. आतां विदुर, धर्मव्याध वगैरे ज्या

१. जो वेदाचे अध्ययन करणार नाही त्याला वेदाच्या अर्थाचे ज्ञान होणार नाही. कारण, शब्दाचे ज्ञान झाल्याशिवाय अर्थाचे ज्ञान होत नाही. आणि ज्याला वेदार्थ माहित नाही त्याला त्याप्रमाणे आचरण करतां येत नाही हे सांगावयाला नकोच.

२. ज्ञान.

३. सू. ३६ टी. ३ पहा.

४. ‘ विदुर ’ हा व्यासापासून झालेला दासी-पुत्र होता. हा मोठा शहाणा असून कौरव-पांडवांना योग्य सल्ला देत असे, व हा मोठा ब्रह्मनिष्ठ होता असे भारतांत प्रसिद्ध आहे.

५. ‘ धर्मव्याध ’ हा पूर्व-जन्मी ब्राह्मण होता. त्याचा कोणी एक राजा स्नेही असे, व त्यामुळे त्याला धनुर्विद्या प्राप्त झाली होती. एके वेळी त्या राजाबरोबर धर्मव्याध हा मृगयेकरतां गेला असतां त्यानें चुकून एका ऋषीला बाण मारला. नंतर ऋषीनें ‘ तूं व्याध होशील ’

शूद्रांना पूर्वी (जन्मांतरी) केलेल्या संस्कारांमुळे ज्ञान उत्पन्न झाले आहे, (त्यांच्या ज्ञानाच्या) फलप्राप्तीला कोणी आड येऊ शकत नाही. कारण ज्ञानाचे फल अवश्य प्राप्त होणारे आहे. शिवाय, ' चारी वर्णांकडून (इतिहास-पुराणांचे) श्रवण करवावे ' (महाभार.) ह्या वाक्यांत इतिहास-पुराणांच्या ज्ञानाचा चारी वर्णांना अधिकार आहे असे सांगितले आहे. ' वेदासंबंधी मात्र अधिकार शूद्रांना नाही ' असे सिद्ध झाले. (३८)

[आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये एकोणचाळिसावे एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ३९) काठक-उपनिषदामध्ये ' ह्या जगाची हालचाल प्राणामुळे होत आहे, आणि हे मोठे भयंकर वज्र आहे; जे ह्याला जाणतात ते मुक्त होतात ' असे वर्णन केले आहे. त्या ठिकाणी ' प्राण ' कोणता आणि ' भयंकर वज्र ' कोणते हे समजत नसल्यामुळे संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की ' प्राण ' म्हणजे ' प्राणवायु ' असावा. कारण लोकांमध्ये तसेच प्रसिद्ध आहे. तसेच ' वज्र ' देखील जे ' प्रसिद्ध वज्र ' आहे तेंच असावे. शिवाय, ' ह्या जगाची हालचाल करविणे ' हे ऐश्वर्य वायूला सांगितले आहे. तसेच, ' भयंकर वज्र ' देखील वायूपासून उत्पन्न होत आहे. कारण वाऱ्याचाच पर्जन्यरूपाने परिणाम झाला असतां विजा, मेघ, वर्षाव, आणि गर्जना उत्पन्न होतात असे लोक म्हणतात; व ह्या गर्जनैलाच ' वज्राचा शब्द ' असे म्हणतात. शिवाय, मोक्ष देखील वायूच्या ज्ञानानेच प्राप्त होतो असे बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये सांगितले आहे. तेव्हां, एकंदरीत येथे वायूच ध्यावा असे सिद्ध होते. यावर सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे की, येथे ' प्राण ' शब्दाने ' ब्रह्म ' च ध्यावे. कारण, मागच्या वाक्यांत आणि पुढच्या वाक्यांत ब्रह्माचेच प्रतिपादन केले आहे. मागच्या वाक्यामध्ये ' ब्रह्म लोकांचा आश्रय आहे ' असे वर्णन केले आहे, आणि ह्या वाक्यामध्येही ' प्राणामुळे जग कंपित होते ' असे जे म्हटले आहे त्याचाही भावार्थ ' प्राण (ब्रह्म) जगाचा आश्रय आहे ' असाच आहे. कारण, जर प्राण हा जगाचा आश्रय नसेल तर जग प्राणामुळे कंपित होणार नाही. ' प्राण ' या शब्दाचा ' ब्रह्म ' हा अर्थ बृहदारण्यक उपनिषदामध्येही आढळतो. शिवाय, ' सर्व जगाला कंपित करणे ' हे देखील ' प्राण ' शब्दाचा ' ब्रह्म ' अर्थ घेतला तरच जुळते. कारण, प्राणवायूमध्ये हे सामर्थ्य नाही असे ह्या काठक उपनिषदांतीलच मागील वाक्यावरून सिद्ध होते. तसेच पुढच्या वाक्यामध्येही ब्रह्माचेच वर्णन केले आहे; आणि ते ज्या तऱ्हेने तेथे केले आहे त्या तऱ्हेनेच येथे केले आहे. कारण, पुढे ' ब्रह्म हे सर्वांच्या भयाला कारण आहे ' असे सांगितले आहे; आणि येथे ' हे भयंकर वज्र आहे ' असे म्हणण्याचा भावार्थही तोच आहे. कारण, परमात्मा हा वज्रासारखा भय उत्पन्न करणारा आहे. म्हणूनच त्याला ' वज्र ' असे म्हटले आहे. ज्याप्रमाणे राजाच्या हातांत वज्र दृष्टीस पडले म्हणजे भीतीने लोक त्याच्या आज्ञेप्रमाणे वागतात, त्याप्रमाणेच ह्या परमात्म्याच्या भयाने सूर्य, चंद्र वगैरे सर्व नियमाने वागतात. आणि असेच तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये हुबेहूब वर्णन केले

असा त्याला शाप दिला. पुढे धर्मव्याधाने त्याची प्रार्थना केली. त्या ऋषीने सांगितले की तू व्याध तर होशीलच; पण मोठा धर्म जाणणारा होशील, आणि मोठ्या योग्यतेला चढशील. त्याप्रमाणे तो पुढील जन्मी व्याध झाला. हा मोठा धर्मनिष्ठ असे; म्हणून ह्याला ' धर्मव्याध ' म्हणत. हा मोठा ब्रह्मनिष्ठ होता.

आहे. शिवाय, ' ह्या प्राणाच्या ज्ञानानें मनुष्य मुक्त होतो ' म्हणून सांगितलें आहे. त्यावरून ' प्राण ' या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण, वायूच्या ज्ञानानें मनुष्य मुक्त होत नाही. म्हणूनच श्वेताश्वतर उपनिषदामध्ये ' मोक्षाला आत्मज्ञानावांचून दुसरें साधन नाही ' असें सांगितलें आहे. आतां, वायूच्या ज्ञानानेंही मनुष्य मुक्त होतो असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये जें सांगितलें आहे तें आमच्या मनुष्यांच्या तुलनेनें सांगितलें आहे; खरें नव्हे. कारण, वायूच्या ज्ञानानें जरी मनुष्य वायुरूप झाला, तरी त्या (वायू-) ला मरण ('नाश) आहेच. फक्त मनुष्या- इतकें लवकर मरण नाही एवढेंच काय तें समजून त्याला ' मुक्त ' असें म्हटलें आहे. कारण, बृहदारण्यकामध्येच परमात्म्याशिवाय बाकीच्या सर्व वस्तू विनाशी आहेत असें सांगितलें आहे. शिवाय येथें ' प्राण ' शब्दाचा अर्थ ' परमात्मा ' आहे असें प्रकरणावरूनही सिद्ध होत आहे. कारण, ह्या काठक उपनिषदामध्ये पूर्वी परमात्म्याच्या संबंधानेंच प्रश्न केला आहे. तेव्हां ' प्राण ' या शब्दाचा अर्थ ' परमात्मा 'च होय असें सिद्ध झालें.]

कम्पनात् ॥ ३९ ॥

३९ (जग) कंप पावते (असें सांगितलें आहे) म्हणून (प्राण म्हणजे परमात्माच होय). (११)

ओघानें आलेला अधिकाराचा विचार संपला. आतां ' वेदान्तवाक्यार्थाचा विचार ' हा जो आपला प्रकृत विषय त्याकडे वळूं या. " उत्पन्न झालेलें हें एकंदर सर्व जग प्राणामुळें कंपित होतें (सं. ' एजते '); हें मोठें भयंकर उगारलेलें वज्र आहे; जे ह्याला जाण- तात ते मुक्त (सं. ' अमृत ') होतात " (का. २।६।२) या वाक्यांत ' एज् ' हा धातु ' कंप पावणे ' या अर्थी आहे या गोष्टीला अनुलक्षून सूत्रकागिनी या वाक्यावर कटाक्ष ठेविला आहे. ह्या वाक्यामध्ये ' हें सर्व जग प्राणामुळें हालतें, आणि वज्र नांवाचें भयंकर असें कांहीं तरी उगारलेलें आहे; आणि त्याच्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होतो ' असें सांगितलें आहे. आतां, ह्या ठिकाणी ' प्राण ' कोण, व ' भयंकर वज्र ' कोण, हें समजत नसल्यामुळें (त्याविषयी) विचार करणे जरूर आहे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राण हा प्रसिद्धीवरून पंचवृत्ति वायूच होय; आणि प्रसिद्धीवरूनच वज्र म्हणजे अशानि होय; आणि अशा रीतीनें येथे वायूचें ऐश्वर्य वर्णिलें आहे. कसें तें सांगतों. हें सर्व जग प्राण नांवाच्या पंचवृत्ति वायूमध्ये स्थित होऊन त्याच्यामुळें हालतें, आणि हें मोठें भयंकर वज्र वायूमुळेंच उगारलें आहे. कारण, वायूच पर्जन्यरूपानें प्रादुर्भूत झाला म्हणजे विजा, मेघ, वर्षाव आणि वज्र (गरजणें) हीं प्रादुर्भूत होतात असें लोक म्हणतात. हें ' अम- रत्व ' देखील वायूच्या ज्ञानानेंच प्राप्त होतें. हीच गोष्ट दुसऱ्या श्रुतींत सांगितली आहे:— ' वायु हाच प्रत्येक वस्तु आहे, वायु हाच सर्व वस्तु आहे, जो याप्रमाणें

१. ' प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान अशा पांच प्रकारचा जो वायु त्याला पंचवृत्ति वायु असें म्हटलें आहे.

जाणतो तो मृत्यूला जिकतो ' (वृ. ३।३।२). तेव्हां प्रकृत वाक्यामध्ये तोच वायु सांगितला आहे असें समजावें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— प्रकृत वाक्यामध्ये ब्रह्मच विवक्षित आहे असें समजावें. कशावरून ? मागलें व पुढलें प्रकरण पाहिल्यावरून. कारण, ह्या ग्रंथातील पूर्वीच्या आणि पुढच्या भागांमध्ये ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलेलें नजरेस येतें. मग येथें मध्येच एकाएकी वायूचें प्रतिपादन केलें आहे असें कसें समजावें ? या वाक्याच्या मार्गे ' तेंच शुद्ध, तेंच ब्रह्म होय; त्यालाच अमृत म्हणतात; त्याच्या आश्रयानें सर्व लोक राहिले आहेत; त्याचें उल्लंघन कोणीही करीत नाही ' (का. ५।८) या वाक्यांत ब्रह्माचें प्रतिपादन केले आहे. तेंच ब्रह्म येथें जवळ असल्यामुळें, आणि ' सर्व जग प्राणामुळें कंपित होतें ' यावरून तें लोकांचा आश्रय आहे अशी ओळख पटत असल्यामुळें येथेही त्याच ब्रह्माचें प्रतिपादन केले आहे असें समजतें. प्राण या शब्दाचा देखील ' परमात्मा ' याच अर्थीं येथें प्रयोग केला आहे. कारण, (परमात्म्याला) ' प्राणाचा प्राण ' (वृ. ४।४।१८) असें म्हटलेलें आढळतें. ' कंपित करणें ' हें देखील परमात्म्यालाच जुळतें; केवळ वायूला जुळत नाही. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत सांगितली आहेः— ' कोणीही मनुष्य प्राणामुळें आणि अपानामुळें जगत नाही; तर हे दोघे (प्राण व अपान) ज्याच्या आश्रयानें आहेत त्या अन्य (वस्तू-) मुळेंच सर्व लोक जगतात ' (का. २।५।५). पुढें देखील ' ह्याच्या भयानें अग्नि प्रकाशतो, ह्याच्या भयानें सूर्य प्रकाशतो, ह्याच्या भयानेंच इंद्र, वायु, आणि पांचवा मृत्यु हे (आपआपलीं कर्तव्ये करण्याकरितां) धांवत असतात ' (का. ६।३) या वाक्यांत ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केले आहे, वायूचें प्रतिपादन केले नाही. कारण तें, वायूसहवर्तमान सर्व जगाच्या भयाचें कारण आहे असें येथें सांगितलें आहे. तेंच ब्रह्म ह्या ठिकाणीं जवळ असल्यामुळें, आणि तेंच भयाचें कारण आहे अशी ' मोठें भयंकर वज्र उगारलेलें आहे ' यावरून ओळख पटत असल्यामुळें तेंच ब्रह्म येथेही सांगितलें आहे असें समजतें. ' वज्र ' या शब्दाचा देखील ' भयाचें कारण ' असा सामान्य अर्थ घेऊन तो शब्द येथें गौण रीतीनें ब्रह्माला लावला आहे. ज्याप्रमाणें ' जर मी ह्याच्या आज्ञेप्रमाणें करणार नाही, तर हें उगारलेलें वज्र माझ्या मस्तकावर पडेल ' अशा भयामुळें नियमानें लोक राजाच्या आज्ञा पाळतात, त्याप्रमाणें ह्या परमात्म्यालाच भिऊन अग्नि, वायु, सूर्य वगैरे हें सर्व जग नियमानें आपआपल्या कर्तव्याविषयीं प्रवृत्त होत आहे, म्हणून ब्रह्माला भयंकर वज्राची उपमा दिली आहे. याप्रमाणेंच ब्रह्माच्या संबधानें दुसरीकडे श्रुति आहे. उदा०ः— ' ह्याच्या भयानें वारा वाहतो, ह्याच्या भयानें सूर्य उगवतो, ह्याच्या भयानें अग्नि इंद्र आणि पांचवा मृत्यु हे (आपआपलीं कर्तव्ये करण्याकरितां) धांवतात ' (तै. २।८।१). तसेंच येथें मोक्ष हें फल सांगितलें आहे, म्हणूनही येथें ब्रह्मच सांगितलें आहे असें समजतें. कारण ' त्या (ब्रह्मा-) लाच जाणून मृत्यूच्या पार जातो; (मृत्यूच्या पार) जाण्याला दुसरा मार्ग नाही ' (श्वे. ६।१५) या मंत्रावरून ' ब्रह्मज्ञानापासूनच मोक्ष प्राप्त होतो ' असें समजतें. आतां, कांहीं ठिकाणीं ' वायूच्या ज्ञानाचें फल मोक्ष

आहे ' असें जें सांगितलें आहे तें केवळ सापेक्ष होय. कारण, त्या ठिकाणीच दुसऱ्या प्रकरणाचा आरंभ करून त्यामध्ये परमात्म्याचें प्रतिपादन करून पुढें ' ह्याहून अन्य विनाशी आहे ' (बृ. ३।४) ह्या वाक्यांत ' वायु वगैरे (पदार्थ) विनाशी आहेत ' असें सांगितलें आहे. शिवाय, प्रकरणावरून देखील यें परमात्म्याचाच निश्चय होत आहे. कारण ' धर्माहून निराळें, अधर्माहून निराळें, कार्यकारणाहून निराळें, आणि भूत व भविष्य यांहून निराळें, असें जें तूं पहातोस तें सांग ' (का. १।२।१४) या मागील वाक्यांत परमात्म्याच्या संबधानेंच (नचिकेतसानें) प्रश्न केला आहे. (३९)

[आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—(सू. ४०) छांदोग्य उपनिषदाच्या आठव्या अध्यायामध्ये ' ज्ञानी मनुष्याला ज्योतीची प्राप्ति होते ' असें सांगितलें आहे. त्या ठिकाणी ' ज्योति ' या शब्दानें पंचमहाभूतांपैकी ' तेज ' ध्यावें, किंवा ' परमात्मा ' ध्यावा, असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ' ज्योति ' या शब्दानें सूर्य वगैरे प्रसिद्ध ' तेजच ' ध्यावें. कारण, ' ज्योति ' या शब्दाचा तो अर्थ प्रसिद्ध आहे. पूर्वी (सू. १।१।२४) या छांदोग्य उपनिषदाच्या तिसऱ्या अध्यायांतील एका वाक्यामध्ये ' ज्योति ' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद करून तेथें ' ज्योति ' या शब्दाचा ' प्रसिद्ध तेज ' हा स्वतःचा अर्थ टाकून ' परमात्मा ' हाच अर्थ ध्यावा असें प्रकरणावरून सिद्ध केलें आहे. पण, यें त्याप्रमाणें ' ज्योति ' या शब्दाचा स्वतःचा अर्थ टाकण्याचें कांहींच कारण दिसत नाही. शिवाय, ' हा जेव्हां शरीर सोडतो तेव्हां किरणांच्या योगानें वर जातो म्हणजे अर्थात् सूर्याप्रत जातो ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां ' ज्योति ' या शब्दानें सूर्य वगैरे ' तेजच ' घेतलें पाहिजे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' ज्योति ' या शब्दानें ' परब्रह्म 'च ध्यावें. कारण, ह्या प्रकरणाच्या आरंभी ' मी आत्म्याचें वर्णन करतो ' अशी प्रतिज्ञा केली आहे. प्रकरणाच्या मध्येही ' मी ह्या (परमात्म्या)-चेंच व्याख्यान करतो ' असें म्हटलें आहे. शिवाय, शरीररहित होण्याचा उपाय म्हणून ज्योतीची प्राप्ति सांगितली आहे. म्हणूनही ज्योति या शब्दानें परब्रह्मच घेतलें पाहिजे. जर ज्योति या शब्दानें सूर्य वगैरे तेज घेतलें, तर त्याची प्राप्ति झाली तरी शरीररहित होण्याचा संभव नाही. कारण, ब्रह्मावांचून इतर सूर्य वगैरे सर्वांना शरीर आहेच. शिवाय ज्योतीला ' पर ' असें विशेषण दिलें आहे. आणि त्या ज्योतीलाच पुढें ' उत्तम पुरुष ' असें म्हटलें आहे; म्हणूनही ' ज्योति ' या शब्दानें ' परमात्मा 'च घेतला पाहिजे. आतां ' सूर्याप्रत जातो ' असें जें म्हटलें आहे तें खऱ्या मोक्षाच्या अभिप्रायानें म्हटलें नाही. कारण, खऱ्या मोक्षामध्ये ' शरीर सोडणें ' आणि ' किरणांच्या द्वारानें वर जाणें ' ह्या दोन्ही गोष्टींचा कांहीं संबंध नसतो असें आम्ही पुढें सांगू.]

२. वायु जरी नाश पावतो तरी तो मनुष्यापेक्षां जास्त वेळ टिकतो. म्हणून जरी तो वस्तुतः अमर नाही तरी मनुष्याच्या दृष्टीनें पाहतां तो अमर (अधिक वेळ टिकणारा) आहे. अशा रीतीनें वायूच्या ज्ञानाचें मोक्ष हें गौण फल होय.

३. बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या ब्राह्मणांत वायूच्या उपासनेचें प्रकरण संपवून चौथ्या ब्राह्मणांत ' नंतर उषस्तानें आत्म्याबद्दल प्रश्न विचारला ' या वाक्यांत आत्म्याचें प्रकरण आरंभिलें आहे.

ज्योतिर्दर्शनात् ॥ ४० ॥

४० ज्योति म्हणजे (ब्रह्म होय); कारण (ब्रह्मच) दृष्टोत्पत्तीस येत आहे. (१२)

‘ हा संप्रसाद (जीव) ह्या शरीरापासून निघून परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपाने संपन्न होतो ’ (छां. ८।१२।३) अशी श्रुति आहे. ह्या ठिकाणां ‘ ज्योति ’ या शब्दाने डोळ्याला दिसणारे आणि अंधकाराला दूर करणारे असे तेज घ्यावे किंवा परब्रह्म घ्यावे, असा संशय येतो. मग आतां तुझे काय म्हणणे आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणे असे आहे की) प्रसिद्ध तेजच ‘ ज्योति ’ या शब्दाने घ्यावे. कशावरून ? त्या अर्थी ‘ ज्योति ’ हा शब्द प्रसिद्ध आहे यावरून. पूर्वी (१।१।२४ ह्या सूत्रामध्ये) दाखल केलेल्या वाक्यांत ‘ ज्योति हा शब्द स्वतःचा अर्थ टाकून देऊन प्रकरणावरून ब्रह्म या अर्थाचा वाचक होतो ’ असे सांगितले. पण येथे ‘ ज्योति ’ शब्दाला स्वतःचा अर्थ टाकण्याचे तसे काही कारण दिसत नाही. शिवाय, नाडीखंडामध्ये ‘ आतां ज्या वेळी तो ह्या शरीरापासून निघतो, त्या वेळी तो ह्याच किरणांच्या द्वाराने वर जातो ’ (छां. ८।६।५) या वाक्यांत ‘ मुमुक्षु मनुष्य सूर्याप्रत प्राप्त होतो ’ असे सांगितले आहे. यावरून प्रसिद्ध तेजच ‘ ज्योति ’ या शब्दाने घ्यावे असे निश्चित होते. या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:— परब्रह्मच येथे ‘ ज्योति ’ या शब्दाचा अर्थ आहे. कशावरून ? परब्रह्मच दृष्टोत्पत्तीस येत आहे यावरून. ह्या प्रकरणामध्ये ब्रह्माचाच विषय सुरू असलेला दृष्टोत्पत्तीस येत आहे. कारण, या प्रकरणाच्या आरंभी ‘ जो आत्मा पातकापासून मुक्त आहे ’ (छां. ८।७।१) या वाक्यांत ‘ पातकरहितत्व ’ वगैरे धर्मांनी युक्त अशा ब्रह्मासंबंधानेच ‘ ते शोधण्यास योग्य आहे आणि जाणण्यास योग्य आहे ’ अशी प्रतिज्ञा केली आहे. पुढे देखील, ‘ हाच तुला मी समजावून सांगेन ’ (छां. ८।९।३) या वाक्यांत त्याचेच अनुसंधान केले आहे. नंतर ‘ तो शरीर-रहित झाला म्हणजे त्याला प्रिय आणि अप्रिय स्पर्श करीत नाहीत ’ (छां. ८।१२।१) या वाक्यांत शरीर-रहित होण्याकरितां हा ज्योतिरूपाने संपन्न होतो असे सांगितले आहे. आणि ब्रह्मरूप झाल्याशिवाय तर शरीररहित होणे शक्य नाही. तसेच, (शेवटी) त्याला ‘ परज्योति ’, ‘ उत्तम पुरुष ’ अशी विशेषणे दिली आहेत. आतां, तुझ्या म्हणण्याप्रमाणे ‘ मुमुक्षु मनुष्य सूर्याप्रत प्राप्त होतो ’ असे सांगितले आहे खरे; पण ती सूर्यप्राप्ति म्हणजे काही

१. छांदोग्य उपनिषदांतील आठव्या अध्यायाच्या सहाव्या खंडामध्ये शरीरांतील नाडींचा विचार केला आहे; म्हणून त्या खंडाला ‘ नाडी-खंड ’ असे म्हणतात.

२. ‘ सूर्य ’, ‘ चंद्र ’ वगैरे ज्योती अनेक आहेत. पण ‘ परज्योति ’ म्हणजे एक परमात्माच होय. तसेच, पुरुष अनेक आहेत. पण ‘ उत्तम पुरुष ’ म्हणजे एक परमात्माच होय.

मुख्य मोक्ष नव्हे. कारण, गति (जाणें) आणि उत्क्रांति (शरीरापासून निघणें) या दोन गोष्टींचा तेथें संबंध आहे. पण मुख्य मोक्षामध्ये गति आणि उत्क्रांति नसतात असें आम्ही पुढें प्रतिपादन करूं. (४०)

[आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये एके-चाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—(सू० ४१) ह्या अधिकरणामध्ये छांदोग्य उप-निषदांतील एक वाक्य घेऊन त्यांतील ' आकाश ' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' आकाश ' या शब्दाचा येथें ' भूताकाश ' हा अर्थ घ्यावा. कारण, ' आकाश ' शब्दाचा ' भूताकाश ' हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. शिवाय ' नामरूपांचें प्रकाशक ' असें जें त्या आकाशाला म्हटलें आहे तेंही भूताकाशाला जुळतें. कारण, नामरूपें म्हणजे नांवारूपाला आलेले जगांतील सर्व पदार्थ होत. आतां जगांतील सर्व पदार्थांना, आकाश आहे म्हणूनच, जागा मिळते. शिवाय, येथें ब्रह्माचें चिन्ह कांहींच दिसत नाही. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' आकाश ' या शब्दानें येथें ' परब्रह्म ' घेणेंच रास्त आहे. कारण, ' तें नामरूपांच्या मध्ये आहे ' असें त्या आकाशाला म्हटलें आहे; म्हणजे अर्थातच तें आकाश नामरूपांहून निराळें असलें पाहिजे. आतां, नामरूपांहून निराळें म्हणजे एक ब्रह्मच होय. भूताकाश हा एक जगांतील पदार्थ असल्यामुळें त्याचाही नामरूपांतच अंतर्भाव होतो. शिवाय, ' नामरूपांचा प्रकाश करणें ' हें देखील मुख्य रीतीनें परब्रह्मालाच संभवतें. कारण, परब्रह्मानेंच आकाशासुद्धां सर्व पदार्थ नांवारूपाला आणले आहेत. तेव्हां पदार्थांना नुसता आश्रय देणाऱ्या आकाशापेक्षां पदार्थांची अगोदर उत्पत्ति करून त्यांना आश्रय देणाऱ्या ब्रह्माला ' नामरूपांचा प्रकाश करणारें ' असें म्हणणें अधिक चांगलें जुळतें. आतां, जीव हे अनेक पदार्थ उत्पन्न करित असल्यामुळें नामरूपांचा प्रकाश करणें ही गोष्ट जीवाचे ठिकाणीं देखील संभवते खरी; तथापि जीव आणि ब्रह्म हीं एकच आहेत अशी येथें विवक्षा असल्यामुळें ती गोष्ट येथें विरुद्ध होत नाही. शिवाय, ' नामरूपांचा प्रकाश करणारें ' ह्या म्हणण्यानें ' जग उत्पन्न करणें ' हें ब्रह्माचें चिन्ह सांगितल्यासारखें होत आहे. कारण ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति झाली असल्यामुळें त्या ब्रह्माला ' नामरूपांचा प्रकाश करणें ' हें चांगल्या रीतीनें जुळतें असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. शिवाय, ' तें ब्रह्म, तें अमृत, तो आत्मा ' असें जें येथें म्हटलें आहे तें देखील परब्रह्माचें स्पष्ट चिन्हच आहे.]

आकाशोऽर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात् ॥ ४१ ॥

४१ ' निराळी वस्तु आहे ' इत्यादि सांगितलें आहे; म्हणून आकाश म्हणजे (परब्रह्म होय). (१३)

' आकाश हें नामरूपांचें प्रकाशक आहे, आणि जें त्या (नामरूपां-) च्या मध्ये आहे तेंच ब्रह्म, तेंच अमृत, तोच आत्मा होय ' (छां. ८।१४।१) अशी श्रुति आहे. ह्या ठिकाणीं आकाश या शब्दानें परब्रह्म घ्यावें किंवा प्रसिद्ध असलेलें भूताकाशच

ध्यावें असा संशय प्राप्त झाला असतां (पूर्वपक्षी म्हणतो कीं आकाश या शब्दानें) भूताकाशच घेणें योग्य आहे. कारण, त्या अर्थी आकाश हा शब्द प्रसिद्ध आहे. आणि (तें भूताकाश सर्वांना) आश्रय देत असल्यामुळें त्याला ' नामरूपांचें प्रकाशक ' असें म्हणतां येतें. शिवाय, ' (जग) उत्पन्न करणें ' वगैरे ब्रह्माचें स्पष्ट चिन्ह येथें सांगितलें दिसत नाहीं. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—या ठिकाणीं परब्रह्मच ' आकाश ' या शब्दानें ध्यावें हें योग्य आहे. कशावरून ? निराळी वस्तु आहे इत्यादि सांगितलें आहे यावरून. ' त्या (नामरूपां-) च्या मध्ये जें आहे तें ब्रह्म ' या वाक्यांत ' आकाश ही नामरूपांहून निराळी वस्तु आहे ' असें सांगितलें आहे. आतां, नामरूपांहून निराळी वस्तु ही ब्रह्मावांचून दुसरी संभवत नाहीं. कारण, सर्व विकारांचा समुदाय हा नामरूपांनीच व्यक्त झालेला आहे. तसेंच, ' नामरूपांचा पूर्ण रीतीनें प्रकाश करणें ' हें देखील ब्रह्मावांचून दुसरे ठिकाणीं संभवत नाहीं. कारण, ' ह्या जीवरूपानें प्रवेश करून नामरूपांना व्यक्त करावें ' (छां. ६।३।२) ह्या श्रुतीमध्ये (नाम आणि रूप हीं) ब्रह्मानें केलीं आहेत असें सांगितलें आहे. शंका:—' जीव देखील नामरूपांचा प्रकाश करतो ' असें वरील वाक्यांत स्पष्ट सांगितलें आहे. (उत्तर:—) स्पष्ट सांगितलें आहे खरें; पण येथें श्रुतीला (जीव आणि ब्रह्म यांचें) ऐक्य सांगणें विवक्षित आहे. शिवाय, ' नामरूपांचा प्रकाश करणें ' हें सांगितलें असल्यामुळेंच ' (जग) उत्पन्न करणें ' वगैरे ब्रह्माचें चिन्ह सांगितल्यासारखें होतें. * शिवाय तें ब्रह्म, तें अमृत, तो आत्मा होय ' (छां. ८।१४।१) या वाक्यांतील ब्रह्म, अमृत आणि आत्मा हे शब्द येथें ' ब्रह्म विवक्षित आहे ' या गोष्टीचेच सूचक आहेत. (१।१।२२) ह्या सूत्रांत प्रतिपादन केलेल्या गोष्टीचाच ह्या सूत्रांत विस्तार केला आहे. (४१)

१. पहिल्या पादामध्ये छांदोग्य उपनिषदांतीलच दुसऱ्या एका वाक्यामधील ' आकाश ' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद करून ब्रह्माचें चिन्ह स्पष्ट असल्यामुळें ' आकाश ' या शब्दाचा ब्रह्म असा अर्थ ठरविला आहे. पण तसें येथें कांहीं चिन्ह दिसत नाहीं असें म्हणण्याचा येथें पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

२. जें नांवारूपांच्या मध्ये असणारें तें नांवारूपांहून निराळें असलेंच पाहिजे.

३. नांव आणि रूप यांचा प्रकाश करणें म्हणजे नांवारूपाला आणणें. आतां, आकाशामध्ये सर्व पदार्थांना जागा मिळत असल्यामुळें सर्व पदार्थ नांवारूपाला येतात हें खरें; पण परमात्म्यानें जो पदार्थ उत्पन्नच केला नाहीं (उदाहरणार्थ :—सशाचें शिंग) तो पदार्थ भूताकाशाच्या हातून नांवारूपाला येत नाहीं. तेव्हां, आकाशाला नामरूपांचा पूर्ण रीतीनें प्रकाश करतां येत नाहीं असें सिद्ध होतें. आतां परमात्म्याच्या अंगीं सर्व शक्ती असल्यामुळें त्याला सशाचें शिंग देखील नांवारूपाला आणतां येतें. आतां, सशाचें शिंग नांवारूपाला आलेलें दिसत नाहीं याचें कारण परमात्म्याची तें नांवारूपाला आणण्याची इच्छा नाहीं इतकेंच. तेव्हां जो पदार्थ उत्पन्न करणारा त्यालाच नांव आणि रूप यांचा पूर्ण रीतीनें प्रकाश करणारा असें म्हणतां येतें.

४. कारण, नामरूपांचा प्रकाश करणें म्हणजेच जग उत्पन्न करणें होय.

[आतां येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये बेचाळिसावें आणि त्रेचाळिसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत सारांशः—(सू. ४२) बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये सहाव्या अध्यायांत आत्म्याचें वर्णन केले आहे. तेथें ' जीवात्मा ' ध्यावा किंवा ' परमात्मा ' ध्यावा असा संशय येतो. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, हें वर्णन जीवात्म्याचें असावें; कारण, ह्या वर्णनाच्या आरंभीं आणि शेवटीं ' प्राणांच्या मध्ये ज्ञान-रूपी ' या वाक्यांत ज्ञानरूप हें जीवात्म्याचें चिन्ह सांगितलें आहे, मध्ये देखील जाग्रदवस्थेचें वर्णन केले आहे; पण ती अवस्था देखील जीवात्म्यालाच संभवते. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे. कारण, या अध्यायामध्ये सुषुप्त्यवस्थेचें आणि मरणावस्थेचें वर्णन केले आहे त्यावरून जीवात्म्याहून परमात्मा भिन्न आहे असें स्पष्ट सिद्ध होतें. तेव्हां या अध्यायांत सर्व ठिकाणीं परमात्म्याचेंच वर्णन केले आहे असें मानलें पाहिजे. आतां आरंभीं, शेवटीं, आणि मध्ये जीवांचें चिन्ह सांगितलें आहे खरें; परंतु त्या ठिकाणीं जीवांचें स्वरूप सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य नाही; तर ' प्राणांच्या मध्ये ज्ञानरूपी ' अशा प्रकारचा जो जीवात्मा तोच परमात्मा होय असें सांगण्याचें तात्पर्य आहे. म्हणूनच पुढें ' (जीव) ध्यान करतो कीं काय ' असें म्हटलें आहे. त्याचा अर्थ ' (जीव) वास्तविक ध्यान करीत नाही ' असा होतो. जर हें सर्व वर्णन जीवात्म्याचें आहे असें मानलें, तर तो जीवात्मा वास्तविक ध्यान करीत असल्यामुळे ' (जीव) ध्यान करतो कीं काय ' हें म्हणणें जुळत नाही. शेवटीं देखील ' जो जीवात्मा तोच परमात्मा होय ' असेंच सांगितलें आहे. ह्यावरून हें सर्व वर्णन परमात्म्याचेंच आहे असें सिद्ध झालें. आतां, मध्ये जाग्रदवस्थेचें वर्णन केले आहे खरें, पण तेवढ्यावरून हें सर्व वर्णन जीवात्म्याचेंच आहे असें कोणी समजू नये. कारण, जीवाला जाग्रदवस्था आहे ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. आणि प्रसिद्ध गोष्टींचें वर्णन करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य नाही. तर ' अवस्थांनीं युक्त जो जीव तोच अवस्थारहित असा परमात्मा होय ' ही अप्रसिद्ध गोष्ट सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें समजावें. म्हणूनच ' ज्या वस्तूच्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होतो ती वस्तु सांग ' असा वारंवार प्रश्न केला आहे. आणि ' हा पुरुष निःसंग आहे ' असें वारंवार उत्तर दिलें आहे. तसेंच, ' त्याला पुण्याचा आणि पापाचा संबंध नाही ' असें म्हटलें आहे. जीवात्मा घेतला तर हें सर्व म्हणणें जुळत नाही. कारण, जीवात्म्याच्या ज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होत नाही; जीवात्म्याचा ' मन', ' बुद्धि ' वगैरेंशीं संबंध आहे; आणि जीवात्म्याला पुण्य व पाप हीं आहेतच. तेव्हां हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे असें सिद्ध झालें.

(सू. ४३) शिवाय, ' सर्वांचा स्वामी ', ' सर्वांचें नियमन करणारा ' असें जें म्हटलें आहे तेंही परमात्म्यालाच जुळतें. जीवात्मा कांहीं सर्वांचा स्वामी नाही, आणि त्याचे हातून सर्वांचें नियमनही होत नाही. तसेंच, ' त्याला चांगल्या कर्मानें मोठेपणा येत नाही आणि वाईट कर्मानें कमीपणाही येत नाही ' असें जें म्हटलें आहे तेंही जीवात्म्याला संभवत नाही. तेव्हां हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे असें सिद्ध झालें.]

सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन ॥ ४२ ॥

४२ सुषुप्त्यवस्थेमध्ये आणि उत्क्रांतीमध्ये ' भिन्न आहे ' (असें सांगितलें आहे, म्हणून; परमात्म्याचेंच स्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे.) (१४)

मागील सूत्रांतील ' (असें) सांगितलें आहे म्हणून ' या शब्दांचा येथें अध्याहार आहे. बृहदारण्यक उपनिषदाच्या सहाव्या प्रपाठकामध्ये ' कोणता आत्मा ?', ' जो हा प्राणांच्या मध्ये ज्ञानरूपी आहे, आणि हृदयाच्या आंत ज्योतिरूपी पुरुष आहे तो होय ' (बृ. ४।३।७) असा उपक्रम करून पुढें विस्तृत रीतीनें आत्म्याचें स्वरूप वर्णिलें आहे. आतां, त्या वरील वाक्यांचें तात्पर्य फक्त जीवांच्या स्वरूपाबद्दल ज्यास्त माहिती देण्याविषयीच आहे किंवा परमात्म्याचें स्वरूप निश्चित करण्याविषयी आहे असा संशय येतो. मग आतां तुझे काय म्हणणें आहे ? (माझे म्हणणें असें आहे कीं) फक्त जीवाच्या स्वरूपाबद्दल ज्यास्त माहिती देण्याविषयीच आहे. कशावरून ? उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून. 'जो हा प्राणांच्या मध्ये ज्ञानरूपी आहे' या आरंभाच्या वाक्यांत जीवाचें चिन्ह सांगितलें आहे. आणि 'जो हा प्राणांच्या मध्ये ज्ञानरूपी आहे, तो मोठा आणि उत्पत्तिरहित असा आत्मा होय ' या शेवटल्या वाक्यांत देखील त्या जीवाचा विषय सोडलेला नाही. तसेंच मध्यें देखील जाग्रदवस्था वगैरे अवस्थांचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें त्या (जीवा-) चेंच वर्णन केलें आहे असें मानलें पाहिजे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— ह्या वाक्यांचें तात्पर्य परमात्म्याचाच उपदेश करण्याविषयी आहे, केवळ जीवाच्या स्वरूपाबद्दल जास्त माहिती देण्याविषयी नाही. कशावरून ? सुषुप्त्यवस्थेमध्ये आणि उक्तांतीमध्ये परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे असें सांगितलें आहे यावरून. ' प्राज्ञ आत्म्यानें आलिंगितें असा हा पुरुष बाहेरचें कांहीं जाणीत नाही आणि आंतलेंही कांहीं जाणीत नाही ' या वाक्यांत सुषुप्त्यवस्थेमध्ये परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे असें सांगितलें आहे. ह्या ठिकाणीं पुरुष म्हणजे जीवात्माच होय. कारण तोच जाणणारा आहे, आणि बाहेरच्या आणि आंतल्या वस्तू जाणण्याचा एकाद्याला संभव असेल तरच त्याला त्या (जाणण्या-) चा निषेध संभवतो. तसेंच, प्राज्ञ म्हणजे परमात्मा होय. कारण सर्वज्ञत्व-रूपी प्रज्ञेशीं त्याचा कधीही वियोग होत नाही. तसेंच, 'प्राज्ञ आत्म्यानें अधिष्ठितें असा

१. जीवात्म्याचें प्राण हे उपाधि असल्यामुळें ' प्राणांच्या मध्ये ज्ञानरूपी ' हें जीवात्म्याचें चिन्ह होय.

२. कारण, जागृति वगैरे सर्व अवस्था ह्या जीवाच्याच आहेत.

३. शरीरांतून निघतांना म्हणजे मरतेवेळीं.

४. परमात्म्याशीं ऐक्याप्रत पावलेला. गाढ निद्रेमध्ये बुद्धि, मन वगैरे सर्व उपाधींचा संबंध सुटत असल्यामुळें ' मी परमात्म्याहून निराळा आहे ' असा जाग्रदवस्थेसारखा जीवाला भास होत नाही; तो परमात्मस्वरूप होतो आणि मग त्याला दुसऱ्या कोणत्याही गोष्टीचें भान होत नाही.

५. जीवात्म्याची खूण दाखवून परमात्म्याचें प्रतिपादन करावें असें ह्या वाक्याचें तात्पर्य दिसतें; कारण जीवात्मा हा प्रसिद्ध आहे, व अप्रसिद्ध वस्तु सांगावयाची असेल तर प्रसिद्ध खूण दाखवूनच ती सांगत असतात असें लोकांत प्रसिद्ध आहे. जर हें जीवात्म्याचें वर्णन आहे असें मानलें तर येथें परमात्म्याचें नांव काढण्याचें कांहीं कारण नाही.

६. स्वयंप्रकाश जो परमात्मा त्यानें प्रकाशित केलेला.

हा शारीर आत्मा जोरानें कण्हत जातो ' या वाक्यांत ' उत्क्रांतीमध्ये देखील परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे ' असें सांगितलें आहे. ह्या ठिकाणीं देखील शारीर म्हणजे जीवात्मा होय. कारण, तोच शरीराचा स्वामी आहे. आणि प्राज्ञ म्हणजे वरील परमात्माच होय. तेव्हां सुषुप्त्यवस्थेमध्ये आणि उत्क्रांतीमध्ये (परमात्मा जीवाहून) भिन्न आहे असें सांगितलें असल्यामुळे परमात्माच ह्या वाक्यामध्ये विवक्षित आहे असें समजतें. आतां आरंभी, शेवटीं आणि मध्ये, जीवाचें चिन्ह सांगितलें असल्यामुळे ह्या वाक्याचें तात्पर्य जीवाबद्दल ज्यास्त माहिती देण्याविषयी आहे असें जें तूं म्हटलेस त्यावर आमचें उत्तर:— ज्याअर्थी ' ध्यान करतो कीं काय, क्रीडा करतो कीं काय ' इत्यादि पुढील वाक्यांची जीवाच्या धर्माचा निषेध करण्याविषयीं प्रवृत्ति दिसते, त्याअर्थी ' जो हा प्राणांच्या मध्ये ज्ञानरूपी आहे ' या आरंभीच्या वाक्यामध्ये जीवाचें स्वरूप सांगणें विवक्षित नाहीं. तर, त्या जीवाच्या स्वरूपाचा अनुवाद करून (त्या जीवाचें) परब्रह्माशीं ऐक्य सांगणें विवक्षित आहे. तसेंच, शेवटीं देखील ' जो हा प्राणांच्या मध्ये ज्ञानरूपी आहे तो हा मोठा आणि उत्पत्तिरहित असा आत्मा होय ' या वाक्यांत उपक्रमासारखाच उपसंहार केला आहे. ' जो हा प्राणांच्या मध्ये ज्ञानरूपी जीवात्मा दृष्टीस पडतो तो हा मोठा आणि उत्पत्तिरहित असा परमात्माच होय ' असा या वाक्याचा अर्थ जाणावा. आतां मध्ये जाग्रदवस्थेचें प्रतिपादन केलें असल्यामुळे जीवाचें स्वरूप सांगणें विवक्षित आहे असें जो मानतो तो पूर्व दिशेकडे जाण्यास निघाला असून पश्चिम दिशेकडे देखील जाईल. कारण जाग्रदवस्थेचें प्रतिपादन केल्यानें येथें आत्म्याला अवस्था आहेत किंवा संसारित्व आहे असें सांगणें विवक्षित नाहीं; तर तो आत्मा अवस्थारहित आणि संसाररहित आहे असें सांगणें विवक्षित आहे. हें कशावरून समजतें ? (अशावरून समजतें कीं) ' ह्याच्या पुढें मोक्षाकरितां जें (सांगावयाचें) तेंच सांग ' असा पावलोपावली (जनक राजानें) प्रश्न केला आहे; आणि ' त्या (भोगां-) नीं तो संबद्ध होत नाहीं, कारण हा पुरुष असंग आहे. ' (वृ. ४।३।१४।१६) असें पावलोपावली (याज्ञवल्क्यानें) उत्तर दिलें आहे. आणि पुढें ' पुण्यानें असंबद्ध, पापानें असंबद्ध असा हा त्या वेळीं हृदयांतील सर्व शोकाला तरून जातो ' (वृ. ४।३।२२) असेंही सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून ' संसाररहित अशा परमात्म्याचेंच स्वरूप सांगण्याविषयीं ह्या प्रकृत वाक्याचें तात्पर्य आहे ' असें समजावें. (४२)

पत्यादिशब्देभ्यः ॥ ४३ ॥

४३. ' पति वगैरे शब्दांवरून (परमात्म्याचें स्वरूप सांगण्या-
विषयीं तात्पर्य आहे). (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही संसाररहित अशा परमात्म्याचेंच स्वरूप सांगण्या-
विषयीं ह्या प्रकृत वाक्याचें तात्पर्य आहे असें समजावें. ह्या प्रकृत वाक्यामध्ये संसाररहित

अशा परमात्म्याच्या स्वरूपाचें प्रतिपादन करणारे आणि संसारी जो जीव त्याच्या स्वरूपाचा निषेध करणारे असे ' पति ' वगैरे शब्द आहेत. ' ज्याच्या सर्व स्वाधीन आहे असा, सर्वांचें नियमन करणारा, आणि सर्वांचा अधिपति' या वाक्यांतील शब्द संसाररहित अशा परमात्म्याच्या स्वभावाचें प्रतिपादन करणारे आहेत. आणि ' तो चांगल्या कर्मानें मोठा होत नाही व वाईट कर्मानें लहान होत नाही' या वाक्यांतील शब्द संसारी अशा जीवाच्या स्वभावाचा निषेध करणारे आहेत. तेव्हां संसाररहित असा परमात्माच येथें सांगितला आहे असें समजतें. (४३)

१. हे शब्द जीवाचें प्रतिपादन करित नाहीत. कारण, जीवाच्या सर्व स्वाधीन नाही, जीवाच्या हातून सर्वांचें नियमन होत नाही, आणि जीव सर्वांचा अधिपतिही नाही.

२. हे शब्द देखील जीवाला लागत नाहीत. कारण चांगलें कर्म केल्यानें जीवाला उत्कर्ष प्राप्त होतो आणि वाईट कर्म केल्यानें त्याला कमीपणा म्हणजे निकृष्टावस्था प्राप्त होते.

अध्याय १ पाद ३ समाप्त.



अध्याय १ पाद ४

[आतां येथून पहिल्या अध्यायाच्या चौथ्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्ये अष्टावीस सूत्रे मिळून आठ अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रे आहेत. सारांश :—(सू० १) पहिल्या पादामध्ये ब्रह्माचे लक्षण सांगितले. ते लक्षण प्रधानालाही संभवते अशी शंका घेऊन ' प्रधानाला वेद (शब्द) प्रमाण नाही ' या मुद्द्यावर तिचे खंडनही केले. तसेच, ' जगाचे कारण ब्रह्म आहे ' हे सांगण्याविषयीच वेदांतवाक्यांचे तात्पर्य आहे हेही सिद्ध केले. आतां, प्रधानाच्या संबधाने जी शंका राहिली आहे, तिचे येथून प्रतिपादन करून खंडन कर्तव्य आहे. ती शंका अशी :—' प्रधानाला शब्द प्रमाण नाही ' हे म्हणणे संभवत नाही. कारण, काठक उपनिषदामध्ये ' महताहून पर अव्यक्त, आणि अव्यक्ताहून पर पुरुष ' असे म्हटले आहे. ह्या श्रुतीमध्ये महत्, अव्यक्त, आणि पुरुष हे तीन पदार्थ ज्या क्रमाने सांगितले आहेत त्याच क्रमाने ते सांख्य लोकांनी मानिले असल्यामुळे ' सांख्य लोकांनी मानलेले आणि श्रुतीमध्ये सांगितलेले पदार्थ एकच आहेत ' असे सिद्ध होते. आतां, ह्या तीन पदार्थांपैकी अव्यक्त म्हणजे प्रधान होय. कारण, प्रधानाला अव्यक्त म्हणण्याची सांख्य लोकांची वहिवाटच आहे. शिवाय, ' व्यक्त नव्हे ते अव्यक्त ' अशा व्युत्पत्तीनेही 'अव्यक्त' या शब्दाचा प्रधान असा अर्थ होत आहे. कारण, प्रधानाला शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध यांपैकी कोणताही गुण नसल्यामुळे कोणत्याही इंद्रियाने ते प्रधान व्यक्त (म्हणजे स्पष्ट) होत नाही. यावरून ' प्रधानाला शब्द प्रमाण आहे ' असे सिद्ध होते. आतां, ज्याअर्थी प्रधानाला शब्द प्रमाण आहे त्याअर्थी ते प्रधान जगाचे कारण आहे असे मानलेच पाहिजे. कारण, ' प्रधानाला शब्द प्रमाण नाही ' या मुद्द्यावरच ' प्रधान जगाचे कारण नाही ' असे पूर्वी सिद्ध केले होते. या शंकेचे उत्तर :—सांख्य लोकांनी मानलेले जे महत् आणि अव्यक्त हे दोन पदार्थ, ते ह्या श्रुतीवरून सिद्ध होत नाहीत. कारण, सांख्य लोकांनी प्रधान हे त्रिगुणात्मक आणि स्वतंत्र असे मानिले आहे. परंतु, तेच ह्या श्रुतीमध्ये ' अव्यक्त ' या शब्दाने सांगितले आहे असे ओळखण्याला येथे कांहींच साधन नाही. फक्त, ' अव्यक्त ' हा शब्दच काय तो येथे आढळून येत आहे, आणि तो शब्द तर दुसऱ्या कोणत्याही सूक्ष्म पदार्थाला लावतां येईल. कारण, 'अव्यक्त' या शब्दाचा प्रसिद्ध अर्थ एकही नाही. आतां, जरी प्रधानाला 'अव्यक्त' म्हणण्याची सांख्य लोकांची वहिवाट आहे, तरी तिच्यावरून वेदार्थाचा निश्चय करतां येत नाही. आतां जरी महत्, अव्यक्त आणि पुरुष हे तीन पदार्थ सांख्य लोकांनी ज्या क्रमाने मानिले आहेत त्याच क्रमाने ते ह्या काठक उपनिषदामध्ये सांगितले आहेत, तरी तेवढ्यावरून ' तेच हे पदार्थ आहेत ' असे कसे म्हणतां येईल ? जरी घोड्याच्या जागेवर बैल दृष्टीस पडला तरी शहाणा माणूस त्याला घोडा म्हणणार नाही. शिवाय, प्रकरणावरून ' अव्यक्त ' या शब्दाने येथे शरीरच वेतले पाहिजे, प्रधान वेतां येत नाही असे निश्चित होते. उदाहरणार्थ :—येथे पूर्वी आत्मा (जीवात्मा), शरीर, बुद्धि, मन, इंद्रिये, आणि विषय या सहा पदार्थांवर क्रमाने रथी, रथ, सारथि, लगाम, घोडे आणि त्यांचा जाण्याचा मार्ग या सहा पदार्थांचे रूपक कल्पिले आहे. पुढे ' इंद्रिये वगैरे स्वाधीन नसतील तर मनुष्य संसाराप्रत प्राप्त होतो, आणि स्वाधीन असतील तर परम पुरुष जो विष्णु त्याच्या उत्कृष्ट स्थानाप्रत प्राप्त होतो ' असे सांगितले आहे. नंतर,

‘ तें उत्कृष्ट स्थान कोणतें ? ’ असा प्रश्न साहजिकच उद्भवत असल्यामुळे पुढें असें सांगितलें आहे कीं ‘ इंद्रियें, अर्थ, मन, बुद्धि, महान् आत्मा, अव्यक्त आणि पुरुष ह्या सात पदार्थांमध्ये मागल्यापेक्षां पुढील पदार्थ पर होय; पण पुरुषापेक्षां दुसरें कांहींच पर नाही, तेंच उत्कृष्ट स्थान होय ’. आतां मागील रूपकामध्ये जे आत्मा वगैरे सहा पदार्थ सांगितले आहेत, तेच येथें उत्कृष्ट स्थानाचें वर्णन करतांना सांगून सातवा पदार्थ पुरुष हा ‘ उत्कृष्ट स्थान ’ म्हणून अधिक सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे. नाही तर, ‘ प्रकृत गोष्ट सोडली, आणि एका नवीनच गोष्टीचा आरंभ केला ’ असें दोन दोष येतील. आतां, त्या पदार्थांपैकी इंद्रियें, मन, आणि बुद्धि हे तीन पदार्थ दोन्ही ठिकाणीं सारख्याच नांवांनीं सांगितले आहेत. तसेंच, पूर्वीं जे विषय सांगितले आहेत तेच येथें ‘ अर्थ ’ या शब्दानें सांगितले आहेत. त्या अर्थाना इंद्रियांपेक्षां पर म्हणण्याचें कारण हें कीं, इंद्रियें हीं जरी ग्रह आहेत म्हणजे मनुष्याला आपल्या ताब्यांत ठेवणारी आहेत, तरी विषयांवांचून त्या इंद्रियांचें कांहीं चालत नाही. म्हणूनच इंद्रियांपेक्षां विषय पर होत. इंद्रियांच्या योगानें विषयांचें जें ज्ञान होतें तें मनावर अवलंबून होत असल्यामुळे विषयांपेक्षांही मन पर आहे. त्या मनाहून बुद्धि पर आहे. कारण कीं, कोणतीही वस्तु अगोदर बुद्धीमध्ये आल्याशिवाय तिच्याकडे मन धांव घेत नाही. त्या बुद्धीपेक्षां महान् आत्मा पर आहे; कारण, तो भोक्ता आहे. हा आत्मा मागील रूपकामध्ये ‘ आत्मा ’ या शब्दानेंच सांगितला आहे. अथवा, महान् आत्मा या शब्दानें ब्रह्मदेवाची बुद्धि ध्यावी. आतां जरी मागील रूपकामध्ये ब्रह्मदेवाची बुद्धि आणि इतरांची बुद्धि एकाच ‘ बुद्धि ’ या शब्दानें सांगितली आहे, तरी ह्या उत्कृष्ट स्थानाच्या वर्णनामध्ये मुद्दाम ती निराळी सांगितली आहे. कारण येथें ‘ एकापेक्षां दुसरा पर ’ असें सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. आणि ‘ ब्रह्मदेवाची बुद्धि तर इतरांच्या बुद्धीपेक्षां पर आहे ’ हें प्रसिद्धच आहे. आतां ‘ महान् आत्मा ’ या शब्दानें जेव्हां आपण ब्रह्मदेवाची बुद्धि घेतों तेव्हां मागील रूपकांतील जीवात्म्याचा उल्लेख करणारा ह्या उत्कृष्ट स्थानाच्या वर्णनामध्ये कोणताही शब्द नाही असें मात्र समजू नये. कारण, जीवात्मा आणि परमात्मा हे वास्तविक एकच असल्यामुळे शेवटीं उत्कृष्ट स्थान म्हणून जो पुरुष सांगितला आहे त्यानेंच जीवात्म्याचेंही ग्रहण करतां येतें. तेव्हां, ज्याअर्थी रूपकामधील पदार्थांपैकी शरीर सोडून व उत्कृष्ट स्थानाच्या वर्णनांतील अव्यक्त सोडून बाकीचे सर्व पदार्थ एकच आहेत त्याअर्थी रूपकामधील अवशिष्ट राहिलेलें जें शरीर तेंच उत्कृष्ट स्थानाच्या वर्णनामध्ये ‘ अव्यक्त ’ या शब्दानें सांगितलें आहे असें मानलें पाहिजे. शिवाय, सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें ‘ अव्यक्त ’ या शब्दानें प्रधान घेऊन ही श्रुति लावतां येत नाही. कारण ‘ जीवाला संसार आणि मोक्ष या दोन अवस्था कशा प्राप्त होतात ’ हें या प्रकरणामध्ये सांगितलें आहे. त्यावरून ‘ येथें जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्यज्ञान विवक्षित आहे ’ असें स्पष्ट दिसतें. कारण, ‘ हा आत्माच सर्व भूतांमध्ये गुप्त आहे ’ असें पुढें सांगितलें आहे. त्याच्या ज्ञानाचा उपायही पुढें असा सांगितला आहे कीं आरंभीं बाह्य इंद्रियांचे व्यापार बंद करावे, नंतर मनाचे व्यापार बंद करावे, नंतर आपली बुद्धि एकाग्र करून ती परमात्म्याकडे लावावी. आतां सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें हा श्लोक लागत नाही. कारण, त्यांच्या मतीं जीवात्मा आणि परमात्मा हे एक नसल्यामुळे ‘ हाच सर्व भूतांमध्ये गुप्त आहे ’ हें म्हणणें संभवत नाही. शिवाय, अव्यक्त या शब्दानें जर शरीर घेतलें नाही, तर ‘ शरीराहून परमात्मा पर आहे म्हणजे अर्थातच तो निराळा आहे ’ ही गोष्ट येथें सांगितली जात नाही; आणि ती तर अवश्य सांगितली पाहिजे.

कारण, सर्व लोकांना 'मी' असा आत्म्याचा भ्रम शरीरावरच होत आहे. एकंदरीत, ह्या प्रकरणाचा विचार केला असता 'अव्यक्त' या शब्दाने प्रधान घेतां येतें असें मानण्यास मुळीच जागा नाही असें स्पष्ट दिसतें. (सू. २) येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं शरीर हें स्पष्ट दिसत असल्यामुळें त्याला व्यक्त असें म्हणावयाचें सोडून उलट अव्यक्त असें कसें म्हटलें ? ह्याचें उत्तर:- ह्या स्थूल शरीराचें कारण जें सूक्ष्म शरीर त्याला तर अव्यक्त शब्द लावणें हें योग्यच आहे. कारण, त्या सूक्ष्म शरीराचें स्पष्ट ज्ञान होत नाही. तेव्हां त्या सूक्ष्म शरीराचा घाचक जो 'अव्यक्त' हा शब्द तो त्याच्या विकाराला म्हणजे ह्या स्थूल शरीराला लाविला आहे. गाईचा विकार जें दूध त्याला 'गाय' हाच शब्द ऋक्-संहितेमध्ये लावला आहे. बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये 'हें शरीर, इंद्रिये वगैरे सर्व जग पूर्वी अव्यक्त होतें' असें सांगितलें आहे. तेव्हां 'काठक उपनिषदामध्ये कारणाचें अव्यक्त हें नांव कार्याला दिलें आहे' असें समजावें. (सू. ३) शंका:-अशा रीतीनें जर जगाच्या पूर्वस्थितीला अनुलक्षण 'अव्यक्त' हा शब्द योजिला आहे, तर 'अव्यक्त' या शब्दाने प्रधानच घेतल्यासारखें होत आहे. कारण, जगाच्या पूर्वस्थितीलाच सांख्य लोक 'प्रधान' असें म्हणतात. उत्तर:-जर 'ही जगाची पूर्वस्थिति जगाचें स्वतंत्र कारण आहे' असें मानलें असतें, तर मात्र हें शंकाकाराचें म्हणणें बरोबर होतें. (कारण 'प्रधान हें जगाचें स्वतंत्र कारण आहे' असें सांख्य लोक मानतात.) पण 'ही जगाची पूर्वस्थिति परमात्म्याच्या स्वाधीन आहे' असेंच आमचें मत आहे. आणि ती अवश्य मानली पाहिजे. कारण, ती नसेल तर परमात्म्याला हें जग उत्पन्नच करतां येणार नाही. 'क्रोणाच्याही हातून कोणतेंही कार्य शक्तीशिवाय होत नसतें' हें लोकसिद्धच आहे. हीच बीजशक्ति होय. ज्ञानानें हिचा नाश होतो म्हणूनच मुक्त लोकांची पुन्हां उत्पत्ति होत नाही. ही शक्ति अज्ञानरूपी आहे. हिलाच 'अव्यक्त' असें म्हणतात. हीच मायारूपी महानिद्रा होय. ह्याच अव्यक्तरूपी बीजशक्तीला श्रुतीमध्ये आकाश, अक्षर, माया, असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. आतां, हें अव्यक्त महताहून पर आहे. कारण, 'महत्' या शब्दाने ब्रह्मदेवाची बुद्धि घेतली तर ती अव्यक्तापासूनच उत्पन्न झाली आहे. आणि महत् म्हणजे जीवात्मा असें जरी घेतलें तरी त्या जीवाला जीवपणा ह्या अव्यक्तामुळेच येत आहे. अशा रीतीनें हें अव्यक्त महताहून पर असल्यामुळें त्या अव्यक्तापासून उत्पन्न होणाऱ्या शरीराला काठक उपनिषदामध्ये 'महताहून पर' असें लक्षणें म्हटलें आहे. आतां, जरी शरीरप्रमाणेंच इंद्रिये मन वगैरे पदार्थही अव्यक्ताचेच विकार आहेत, तरी ते येथें निराळ्या शब्दांनीं सांगितले असल्यामुळें ते 'अव्यक्त' या शब्दाने घेतां येत ताहींत.

आतां येथें दुसरे कांहीं लोक असे म्हणतात कीं, रूपकामध्ये रथ म्हणून जें शरीर सांगितलें आहे तेथें स्थूल आणि सूक्ष्म असें दोन्ही प्रकारचें शरीर घ्यावें आणि येथें 'अव्यक्त' या शब्दाने फक्त सूक्ष्म शरीरच घ्यावें. कारण, तें दृश्य नसल्यामुळें त्यालाच 'अव्यक्त' असें म्हणतां येतें. आतां तें सूक्ष्म शरीर जीवाहून परही आहे. कारण, त्या सूक्ष्म शरीरामुळेच जीवासंबंधानें बद्ध व मुक्त असे व्यवहार होतात. जसें इंद्रियांचे व्यापार विषयांवर अवलंबून होत असल्यामुळें विषयांना इंद्रियांहून पर असें म्हटलें आहे, तसेंच हें होय. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जर पूर्वी दोन्ही प्रकारचें शरीर घेतलें आहे तर येथेंच एक प्रकारचें शरीर कसें घेतां येईल ? कारण दोन्ही प्रकारचें शरीर येथें सांगावयाचें राहिलें आहे. शंका:-श्रुतीचा फक्त अर्थ करण्याचें काम आपलें आहे. श्रुतीमध्ये असें कां सांगितलें हें विचारण्याचें काम आपलें नाही. उत्तर:-'अर्थ करण्याचें काम आपलें आहे' असें जें तूं कबूल करतोस, तो तूं अर्थच

नीट कर म्हणजे झाले. कारण जो अर्थ करणें तो एकवाक्यतेच्या जोरावर केला पाहिजे. नाही तर ' चालू असलेली गोष्ट सोडली आणि नवीन एक गोष्ट आरंभिली ' असे दोन दोष येतील. आतां, एकवाक्यता ही आकांक्षेवांचून होत नाही. आणि आकांक्षा तर दोन्ही शरीरांसंबंधानें सारखीच आहे. तेव्हां 'अव्यक्त' या शब्दानें दोन्ही प्रकारचें शरीर घेऊन दोन्ही वाक्यांची एकवाक्यता करूनच अर्थ केला पाहिजे. नाही तर ' श्रुतीचा अर्थ करण्याचें काम आपलें आहे ' असें जें तूं कबूल केले आहेस, तें देखील काम तुझे हातून नीट होत नाही असें म्हणणें भाग पडतें. आतां, स्थूल शरीर हें सर्वांना स्पष्ट कळतच आहे; पण सूक्ष्म शरीर मात्र कोणाला कळत नाही म्हणून त्याचें स्वरूप निश्चित करण्याकरितां येथें 'अव्यक्त' या शब्दानें तेंच घेतलें आहे असें मात्र म्हणूं नये. कारण, स्वरूप निश्चित करणें हा येथें मुद्दाच नाही. तर ' ह्यापेक्षां तो पर, त्यापेक्षां तो पर ' असें सांगून शेवटीं उत्कृष्ट स्थान कोणतें ? हें येथें सांगावयाचें आहे. तेव्हां, 'अव्यक्त' या शब्दानें दोन्ही प्रकारचें शरीर घेण्याला कोणतीच हरकत दिसत नाही. किंवा तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें जरी एकटेंच सूक्ष्म शरीर 'अव्यक्त' या शब्दानें घेतलें तरी त्यांत आमचें काहीं नुकसान नाही. कारण 'अव्यक्त म्हणजे प्रधान नव्हे ' एवढें आम्हांला येथें सिद्ध करावयाचें आहे; आणि तें तर तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें देखील सिद्ध होत आहे. (सू. ४) शिवाय, ' प्रधान हें ज्ञेय आहे ' असें सांख्य लोक मानतात. कारण, प्रधानाचें ज्ञान झाल्याशिवाय प्रधान व पुरुष यांमधील भेद समजत नाही; आणि तो भेद समजल्याशिवाय मोक्ष प्राप्त होत नाही. तेव्हां जर त्यांच्या मताप्रमाणें 'अव्यक्त' या शब्दानें प्रधान ध्यावें तर पुढें ' तें ज्ञेय आहे ' असें सांगितलें पाहिजे होतें. पण तें तर पुढें कोठेंही सांगितलेलें आढळत नाही. आणि जी वस्तु ज्ञेय म्हणून सांगितली नाही तिच्या ज्ञानानें पुरुषार्थ प्राप्त होतो असें मानतां येत नाही. तेव्हां यावरूनही 'अव्यक्त म्हणजे प्रधान नव्हे ' असें सिद्ध झाले. एकंदरीत, सांख्य मतावर हाच दोष येतो कीं जरी अव्यक्त शब्दानें प्रधान घेतलें तरी प्रधान येथें कां सांगितलें हें त्यांच्या मताला अनुसरून सिद्ध करतां येत नाही. आतां आमच्या मताप्रमाणें जें 'अव्यक्त' या शब्दानें शरीर सांगितलें आहे तें वरील रूपकाला अनुसरून विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान दाखविण्याकरितांच सांगितलें आहे असें म्हणतां येतें; म्हणून आमच्यावर काहीं दोष येत नाही. (सू. ५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'प्रधान ज्ञेय आहे' असें सांगितलें आहे. कारण ' शब्दरहित, स्पर्शरहित इत्यादि प्रकारची एक वस्तु आहे, तिच्या ज्ञानानें मनुष्य मृत्यूच्या जडड्यांतून सुटतो ' असें पुढें वर्णन केले आहे. हें वर्णन हुबेहूब प्रधानाला जुळते. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे. कारण, हें सर्व प्रकरण परमात्म्याच्या संबधानेंच चालूं आहे. तेव्हां ' मध्येंच ह्या एका वाक्यांत प्रधानाचें वर्णन केले आहे ' असें कसें म्हणतां येईल ? शिवाय, ह्या वर्णनामध्ये ' मृत्यूच्या जडड्यांतून सुटतो ' असें जें फल सांगितलें आहे त्यावरूनही ' हें वर्णन परमात्म्याचेंच आहे ' असें मानलें पाहिजे. कारण परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरच मृत्यु चुकतो; ' नुसत्या प्रधानाच्या ज्ञानानें मृत्यु चुकतो ' असें सांख्य लोक देखील कबूल करीत नाहीत. शिवाय शब्दरहित, स्पर्शरहित इत्यादि प्रकारचें वर्णन परमात्म्याचे संबधानेंच केलेलें इतर श्रुतीमध्ये पुष्कळ ठिकाणीं आढळते. त्यावरून ' हें वर्णन देखील परमात्म्याचेंच आहे, प्रधानाचें नव्हे ' असें सिद्ध झाले. (सू. ६) शिवाय, या काठक उपनिषदा-मध्ये अग्नि, जीव, आणि परमात्मा ह्या तीन पदार्थांसंबंधानें तीनच प्रश्न नचिकेत्यानें केले आहेत; आणि मृत्यूनें त्या तीन प्रश्नांचीच उत्तरे दिली आहेत. तेव्हां, ज्याअर्थी प्रधानासंबंधानें प्रश्नच केलेला नाही, त्याअर्थी प्रधानासंबंधानें उत्तरही येथें नसलेंच पाहिजे. यावरून ' शब्दरहित स्पर्शरहित इत्यादि प्रकारचें वर्णन प्रधानाचें नव्हे ' असें सिद्ध होतें. शंका:—' जीवात्मा आणि

परमात्मा हे वास्तविक एक आहेत असें समजून त्यांच्या संबंधाचे दोन्ही प्रश्न मिळून एकच प्रश्न आहे असें म्हणतां ? किंवा ' हे दोन्ही प्रश्न निरनिराळे आहेत ' असे म्हणतां ? जर एकच प्रश्न आहे असें म्हणाल तर हा एक प्रश्न, आणि अग्नीविषयी केलेला दुसरा, मिळून एकंदर दोनच प्रश्न होत असल्यामुळे ' तीन प्रश्न केले आहेत ' हें तुमचेंच म्हणणें संभवत नाही. आतां, जर 'निरनिराळे प्रश्न आहेत ' असें म्हणाल तर ' एकंदर तीन प्रश्न आहेत ' हें तुमचें म्हणणें संभवतें खरें; पण ह्या वेळीं एक प्रश्न ज्यास्त विचारला असें म्हणावें लागतें. कारण, 'मृत्यूनें तीन वर दिल्यावरून नचिकेत्यानें तीन वर मागण्यास आरंभ केला आहे. त्यांपैकी पहिल्या वरानें तर नचिकेत्यानें ' आपल्या बापाची मर्जी खूष रहावी ' असेंच सांगितलें आहे. आणि उरलेल्या दोन वरानां दोनच प्रश्न करावयाचे तें सोडून त्यानें तीन प्रश्न केले असें होतें. तेव्हां, नचिकेत्यानें जसा वराच्या बाहेर एक ज्यास्त प्रश्न केला तसेंच ' मृत्यूनें देखील उत्तर देतांना प्रश्नाच्या बाहेरच प्रधानाचें प्रतिपादन केलें ' असें म्हणण्यास काय हरकत आहे ? उत्तरः—' वराच्या बाहेर प्रश्न केला ' असें आम्ही मुळींच म्हणत नाही, तर ' ते दोन्ही प्रश्न एकच आहेत ' असेंच आमचें म्हणणें आहे. शंकाः—एक प्रश्न जीवाच्या संबंधानें केला आहे, आणि दुसरा परमात्म्याच्या संबंधानें केला आहे; तेव्हां ' हे दोन्ही प्रश्न एकच आहेत, असें कसें म्हणतां ? शिवाय, दोन्ही प्रश्नांची भाषाही सारखी नाही. उत्तरः—हे दोन्ही प्रश्न एकच आहेत. कारण, ' जीव आणि परमात्मा हेच मुळीं एक आहेत ' असे इतर श्रुतींवरून सिद्ध होतें. आणि येथें सुद्धां धर्म व अधर्म यांच्या पलीकडची वस्तु काय आहे ह्या परमात्म्याबद्दलच्या प्रश्नाचें उत्तर देतांना ' जिला उत्पत्ति आणि मरण नाही, अशी ती वस्तु आहे ' असें सांगितलें आहे. यावरूनही ' जीव आणि परमात्मा एकच आहेत ' असें सिद्ध होतें. ' जर जीवाहून परमात्मा अगदीं निराळा आहे ' असें मानलें तर ' त्याला जन्ममरण नाहीत ' हें म्हणणें मुळींच जुळत नाही. कारण, परमात्म्याला जन्ममरणांचा संभवच नाही. आणि ज्याला ज्या गोष्टीचा संभवच नाही, त्याला ती गोष्ट नाही हें म्हणणें सुद्धां बरोबर होत नाही. आतां, जीवात्म्याला शरीराच्या संबंधामुळे जन्ममरणांचा संभव आहे खरा. पण जर जीवाहून परमात्मा निराळा मानला तर परमात्म्याबद्दलच्या उत्तरामध्ये या गोष्टीचा उल्लेख रास्त होत नाही. तेव्हां ' जीवात्मा आणि परमात्मा एकच आहेत ' असें मानलें पाहिजे. तसेंच, ' स्वप्न व जागृति या अवस्था पहाणाऱ्याचें म्हणजे अर्थात जीवात्म्याचें ज्ञान झालें असतां शोक दूर होतो ' असें पुढें म्हटलें आहे; त्यावरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. कारण, ' परमात्म्याच्या ज्ञानानें शोक दूर होतो ' असा वेदान्ताचा सिद्धांत आहे. शिवाय, येथें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेद मानणाऱ्याची निंदा देखील पुढें केली आहे. शिवाय, ' मनुष्य मृत झाल्यानंतर (जीव) आहे की नाही ' हा जेव्हां जीवाबद्दलचा नचिकेत्यानें प्रश्न केला, तेव्हां मृत्यूनें ' हा प्रश्न विचारूं नको, दुसरें वाटेल तें माग ' असें सांगितलें असतांही नचिकेत्यानें पुन्हां पहिलाच प्रश्न विचारला तेव्हां मृत्यूनें त्या नचिकेत्याला शाबासकी दिली. तेव्हां यावरून ' पुढें जो प्रश्न केला आहे, ज्याला परमात्म्याबद्दलचा प्रश्न असें म्हणतात, तो पूर्वीचाच प्रश्न होय ' असें अर्थातच सिद्ध होतें. नाही तर, 'मृत्यूनें नचिकेत्याला फुकट शाबासकी दिली ' असें होईल. आतां, दोन्ही ठिकाणीं प्रश्नाची भाषा जरी निराळी असल्यासारखी वाटते, तरी हरकत नाही. कारण पूर्वीच्या प्रश्नांपैकीच कांहीं विशेष पुन्हां विचारला आहे. तेव्हां जीवात्मा आणि परमात्मा हे वास्तविक एकच आहेत. फक्त अज्ञानावस्था आणि ज्ञानावस्था या दोन भिन्न अवस्थांमुळे एका आत्म्याला जीवात्मा व परमात्मा अशीं दोन नांवें प्राप्त झालीं आहेत. अशा रीतीनें जीवात्मा आणि परमात्मा एकच असल्यामुळे

परमात्म्यासंबंधानें जें मृत्यूनें उत्तर दिलें आहे, तें जीवात्म्याबद्दलच्या प्रश्नाचें देखील उत्तर संभवतें असें जाणावें. आतां 'येथें तीन प्रश्न केले आहेत' असें जें आम्हीं पूर्वी म्हटलें आहे, तें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये उपाधीच्या योगानें भेद मानून म्हटलें आहे असें समजावें. एकंदरीत, 'प्रधानाच्या संबंधानें येथें प्रश्न नाही, व उत्तरही नाही' असें ठरतें. त्यावरून 'प्रधानाला शब्द प्रमाण नाही' असें सिद्ध झालें. (सू. ७) शिवाय, जसा श्रुतीमध्ये अनेक ठिकाणी 'महत्' शब्द आला असूनही त्याच्याजवळ 'आत्मा' हा शब्द घातला असल्यामुळे त्या 'महत्' या शब्दाचा सांख्य लोकांनीं मानलेला सत्तारूप अर्थ घेतला नाही, तसा 'अव्यक्त' या शब्दाचाही सांख्य लोकांनीं मानलेला प्रधानरूप अर्थ घेतां येत नाही. तेव्हां 'प्रधानाला शब्द प्रमाण नाही' असें सिद्ध झालें.]

आनुमानिकमप्येकेषामिति चेन्न शरीररूपकविन्यस्तगृहीतेर्दर्शयति च ॥ १ ॥

१ आनुमानिक (जें प्रधान तें) देखील कांहीं (शाखां-) मध्ये (शब्दानें सांगितलें आहे) असें म्हणशील तर तसें नाही; कारण, रूपकामध्ये आलेलें जें शरीर तेंच (तेथें) घेतलें आहे. (श्रुतिही असेच) सांगते. (१)

पाहिल्या पादामध्ये आरंभीच ब्रह्मजिज्ञासेविषयीची प्रतिज्ञा करून (अ. १ पा. १ सूत्र २) यामध्ये ब्रह्माचें लक्षण सांगितलें. नंतर तें लक्षण प्रधानालाही लागतें अशी शंका घेऊन 'प्रधानाला शब्द प्रमाण नाही' या मुद्द्यावर (अ. १ पा. १ सूत्र ५) यामध्ये प्रधानाचें खंडन केलें. नंतर पुढें सर्व वेदान्तवाक्यांचें 'ब्रह्म (जगाचें) कारण आहे' हा सिद्धांत सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे, 'प्रधान (जगाचें) कारण आहे' हा सिद्धान्त सांगण्याविषयी तात्पर्य नाही असें विस्तृत रीतीनें प्रतिपादन केलें. परंतु, प्रधानाबद्दल अजून एक शंका घ्यावयाची राहिली आहे. त्या शंकेला आतां (या पादा- मध्ये आरंभ केला आहे). ती शंका अशी:— 'प्रधानाला शब्द प्रमाण नाही' असें जें म्हटलें आहे तें सिद्ध करून दाखवितां येणार नाही. कारण, कांहीं शाखांमध्ये प्रधान (जगाचें) कारण म्हणून सांगितलें आहे असा भास उत्पन्न करून देणारीं वाक्ये आढळतात. तेव्हां प्रधान (जगाचें) कारण आहे ही गोष्ट वेदसिद्धच आहे; व म्हणूनच त्या गोष्टीचा कपिल वगैरे मोठमोठ्या ऋषींनीं अंगीकार केला आहे असें सिद्ध होतें. तेव्हां 'त्या वाक्यांचें तात्पर्य निराळें आहे' ही गोष्ट जोपर्यंत सिद्ध केली नाही तोपर्यंत 'सर्वज्ञ असें जें ब्रह्म तें जगाचें कारण आहे' हा सिद्धांत डळमळीतच राहिल. म्हणून त्या वाक्यांचें तात्पर्य निराळें आहे हें दाखविण्याकरितां पुढील भागाला आरंभ केला आहे. (पूर्वपक्ष:—) आनुमानिक म्हणजे अनुमानाच्या योगानें सिद्ध केलेलें जें प्रधान तें देखील कांहीं शाखांमध्ये (शब्दानें सांगितलेलें) आढळतें. काठकोपनिषदा-

मध्ये असे म्हटले आहे:— ‘ महताहून अव्यक्त पर, अव्यक्ताहून पुरुष पर ’ (का. १। ३।११). आतां सांख्य-स्मृतीमध्ये महत्, अव्यक्त आणि पुरुष हे तीन पदार्थ ज्या नावांनी व ज्या क्रमाने (सांगितलेले) प्रसिद्ध आहेत त्याच नावांनी व त्याच क्रमाने ते येथे सांगितले आहेत असे ओळखले जाते. त्यांपैकी ‘अव्यक्त’ या शब्दाने (सांख्य-) स्मृतीमध्ये प्रसिद्ध असलेले जे प्रधान ते सांगितले आहे, असे मानले पाहिजे. कारण, (सांख्य-) स्मृतीमध्ये ‘अव्यक्त’ हा शब्द प्रधान या अर्थी प्रसिद्ध आहे. शिवाय, प्रधानाला शब्द (स्पर्श) वगैरे (गुण) नसल्यामुळे जे व्यक्त नव्हे ते ‘अव्यक्त’ असे योगार्थाने म्हणतां येते. तेव्हां श्रुतीमध्ये प्रधानाचा वाचक असा शब्द आढळत असल्यामुळे ‘ त्याला शब्द प्रमाण नाही ’ हें म्हणणे बरोबर नाही. आणि ‘ हेंच प्रधान जगाचें कारण होय ’ असे मी श्रुति, स्मृति, आणि न्याय यांवरून म्हणतो. (या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—) हें तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, स्मृतीमध्ये प्रसिद्ध असलेले जे महत् आणि अव्यक्त या नावांचे दोन पदार्थ त्यांचें अस्तित्व हें काठकोपनिषदांतील वाक्य प्रतिपादन करित नाही. कारण, सांख्य स्मृतीमध्ये प्रधान हें त्रिगुणात्मक व जगाचें स्वतंत्र कारण या रूपाने प्रसिद्ध आहे. पण तशा रूपाने ते येथे सांगितले आहे असे ओळखतां येत नाही. फक्त ‘ अव्यक्त ’ हा शब्द येथे ओळखतां येतो. आणि तो शब्द तर ‘ जें व्यक्त नाही ते अव्यक्त ’ या व्युत्पत्तीवरून दुसऱ्याही सूक्ष्म आणि समजण्यास कठीण अशा पदार्थाला लावतां येईल. त्या शब्दाचा अमुकच अर्थ आहे अशी रूढि नाही. आतां सांख्य-मतवादी लोकांमध्ये त्याची ‘प्रधान’ या अर्थी रूढि आहे ही गोष्ट खरी; पण ती रूढि केवळ

२. ह्या वाक्याचा अर्थ येथील भाष्यांतच पुढें स्पष्ट केला आहे.

३. शब्दाच्या अवयवाला जी अर्थ प्रतिपादन करण्याची शक्ति असते तिला ‘ योग ’ म्हणतात व त्या शक्तीच्या योगाने जो एकंदर शब्दाचा अर्थ होतो त्याला ‘योगार्थ’ म्हणतात- उदा०—‘ पङ्कज ’ शब्दाचें ‘ पङ्क ’ आणि ‘ ज ’ असे दोन अवयव आहेत. पहिल्या अवयवाचा ‘ चिखल ’ हा अर्थ आहे व दुसऱ्या अवयवाचा ‘ उत्पन्न होणारें ’ असा अर्थ आहे. या दोन अर्थांच्या योगाने एकंदर शब्दाचा ‘ चिखलांत उत्पन्न होणारें ’ म्हणजे ‘कमळ’ असा अर्थ होतो. याला ‘ योगार्थ ’ म्हणतात.

४. ‘ लाल, पांढरी ’ इत्यादि श्रुतीमध्ये प्रधान जगाचें कारण आहे असे स्पष्ट सांगितले आहे. (या पादाचे सूत्र ८ वरील भाष्याचा आरंभ पहा.) काठक श्रुतीमध्ये अव्यक्ताला म्हणजे प्रधानाला महताहून पर असे जें म्हटले आहे त्यावरूनही प्रधान महताचें कारण आहे असे सूचित होते. कारण, जर प्रधान महताचें कारण नसत तर त्याला महताहून पर असे कोणत्याही तऱ्हेने म्हणतां आले नसत. कपिल स्मृतीचें हेंच म्हणणे आहे. हें अ. २ पा. १ सू. १ यावरून स्पष्ट होईल. ‘ न्याय ’ म्हणजे अनुमान. जें अल्प त्याचें मूलकारण जड वस्तु असते. हें जग अल्प आहे म्हणून त्याचें मूलकारण जड वस्तु (प्रधान) असले पाहिजे हा येथे न्याय ध्यावा.

त्यांचीच पारिभाषिके आहे व त्यामुळे वेदार्थ-निश्चय करण्याच्या कार्मी तिचा कांहीं उप-योग नाही. जर दोन ठिकाणी सांगितलेल्या वस्तू एकच आहेत असे ओळखतां येत नाही, तर त्या वस्तू दोहीकडे एकाच क्रमानें सांगितल्या आहेत एवढ्या गोष्टीवरून त्या एकच आहेत असे समजतां येत नाही. घोड्याच्या ठिकाणी बैल (बांधलेला) पाहून तेथें ' हा घोडाच आहे ' असें मूर्खावांचून दुसरा कोणी म्हणणार नाही. या भागां-तील प्रकरणाकडे लक्ष्य दिलें असतां, आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनीं कल्पिलेले प्रधान येथें विव-क्षित नाही असे स्पष्ट दिसून येते. कारण, रूपकामध्ये आलेले जें शरीर तेंच (तेथें) घेतलें आहे. (मार्गे जें शरीरावर) रथाचें रूपक कल्पिलें आहे त्यामध्ये शरीर आलें आहे; त्यालाच अनुलक्षून येथें ' अव्यक्त ' शब्द घातला आहे. कशावरून? प्रकरणा-वरून व परिशेषावरून. उदा० या वाक्याच्या मागील वाक्यामध्येच ' आत्मा ', ' शरीर ' वगैरे वस्तूवर ' रथी ', ' रथ ' वगैरे वस्तूचें रूपक कल्पिलेले आढळून येते:—' आत्मा रथी आहे व शरीर रथ आहे, बुद्धि सारथी आहे व मन लगाम आहे असें तूं जाण. इंद्रियांना घोडे म्हणतात व विषयांना मार्ग म्हणतात. जेव्हां शरीर, मन व इंद्रिये यांनीं युक्त आत्मा होतो तेव्हां त्याला विद्वान् लोक भोक्ता असें म्हणतात ' (का. १।३। ३।४). नंतर ' इंद्रिये वगैरे स्वाधीन नसलीं तर मनुष्य संसाराप्रत प्राप्त होतो, पण स्वाधीन असलीं तर जो मार्गाचा शेवट, जें विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान, त्याप्रत तो प्राप्त होतो' असें सांगून पुढें जो मार्गाचा शेवट, जें विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान, तें कोणतें? असा प्रश्न उद्भवल्यामुळे त्याच ज्या प्रकृत ' इंद्रिये ' वगैरे वस्तू त्याहून परमात्मा हा पर असल्या-मुळे ताचे मार्गाचा शेवट होय, तेंच विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान होय, असें श्रुति सांगते:— ' इंद्रियांहून अर्थ पर आहेत, अर्थाहून मन पर आहे, मनाहून बुद्धि पर आहे, बुद्धी-हून महान् असा जो आत्मा तो पर आहे, महान् (अशा आत्म्या-) हून अव्यक्त पर

५. त्यांच्या शास्त्रांतच मानलेली.

६. श्रुतीमध्ये ' महत् ' हें प्रथम, ' अव्यक्त ' हें महताच्या मागून, व ' पुरुष ' अव्य-क्ताच्या मागून, अशा रीतीने हे तीन पदार्थ सांगितले आहेत. आणि सांख्य स्मृतीमध्येही ते अशाच रीतीने सांगितले आहेत. तेव्हां दोन्ही ठिकाणी महताला एकच म्हणजे पहिलें स्थान मिळालें आहे; तसेंच अव्यक्ताला एकच म्हणजे दुसरे स्थान मिळालें आहे; व पुरुषाला एकच म्हणजे तिसरे स्थान मिळालें आहे. या स्थानांच्या क्रमाला येथें ' क्रम ' असें म्हटलें आहे.

७. येथेही घोड्याला आणि बैलाला एकच स्थान मिळालें आहे.

८. एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूची जी कल्पना तिला रूपक म्हणतात.

९. ' देवदत्त, यज्ञदत्त आणि चैत्र असे तिघे येथें बसले आहेत ' असे सांगितले असतां त्या तिघांपैकी जर देवदत्त व यज्ञदत्त हे दोघे अमुक मनुष्य म्हणून माहित असतील तर तेथें अर्थांतच उरलेला जो तिसरा मनुष्य तो चैत्र आहे असा निश्चय होतो. हा निश्चय ज्या प्रमाणावरून होतो त्याला ' परिशेष ' असें म्हणतात. ह्या ' परिशेष ' प्रमाणाचा नैयायिक व वेदांती हे अनुमानांतच अंतर्भाव करतात.

आहे, व अव्यक्ताहून पुरुष प आहे; पुरुषाहून पर असें दुसरें कांहीं नाहीं, तोच शेवट, तीच उत्तम गति होय ' (का० १।३।१०-११). आतां, ज्या ' इंद्रियें ' वगैरे वस्तू मागें रथाच्या रूपकामध्ये ' घोडा ' वगैरे वस्तूंशीं ऐक्यभावानें कल्पिलेल्या आहेत त्याच येथें सांगितल्या आहेत असें मानलें पाहिजे. कारण, असें मानलें तरच ' प्रकृत गोष्ट सोडली ' आणि ' एका नवीनच गोष्टीला आरंभ केला ' या दोघांचा परिहार होईल. त्यांपैकी इंद्रियें, मन आणि बुद्धि या (तीन) वस्तूंचा तर मागें ज्या नांवांनीं निर्देश केला आहे त्याच नांवांनीं त्यांचा येथें निर्देश केला आहे. आतां येथें जे अर्थ सांगितले आहेत ते मागें जे शब्द वगैरे विषय ' इंद्रियरूप घोड्यांचे मार्ग ' या रूपानें सांगितले आहेत तेच होत. आतां ' ते अर्थ इंद्रियांहून पर आहेत ' ही गोष्ट ' इंद्रियें हे ग्रह आहेत व विषय हे अतिग्रह आहेत ' (बृ० ३।२) असें श्रुतींत सांगितलें असल्यावरून सिद्ध होतें. तसेंच विषयांहून मन पर आहे; कारण, विषय आणि इंद्रियें यांचे व्यवहार मनावर अवलंबून आहेत. तसेंच, मनाहून बुद्धि पर आहे; कारण, सर्व भोग्य वस्तू बुद्धीवर आरूढ होऊनच भोक्त्याप्रत प्राप्त होतात. तसेंच, बुद्धीहून महान् (असा) आत्मा पर आहे. येथें जो महान् आत्मा सांगितला आहे तो ' आत्मा रथी आहे असें तूं जाण ' या वाक्यांत जो ' रथी ' या रूपानें वर्णिला आहे तोच होय. कारण (दोन्ही ठिकाणीं) 'आत्मा' हा शब्द घातला आहे. आतां, हा महान् आत्मा बुद्धीहून पर आहे असें म्हटलें आहे, तेंही बरोबरच आहे. कारण भोगांच्या साधनापेक्षां भोक्ता हा श्रेष्ठ असेतोच. तसेंच हा आत्मा स्वामी असल्यामुळें, त्याला येथें ' महान् ' असें जें म्हटलें आहे तेंही बरोबरच आहे. किंवा ' तिला (ब्रह्मदेवाच्या बुद्धीला) मनें,

१०. इंद्रियें हीं मनुष्यांचें ग्रहण करतात, म्हणजे त्यांना आपल्या ताब्यांत ठेवतात, म्हणजे त्यांचीं मनें विषयांकडे वळवितात; म्हणून इंद्रियांना ' ग्रह ' असें म्हटलें आहे. परंतु ही इंद्रियांची शक्ति विषयांवर अवलंबून आहे. कारण, जर विषयच नसतील तर इंद्रियें मनुष्यांना विषयांकडे कशीं वळवूं शकतील ? म्हणून विषयांना ' अतिग्रह ' असें म्हटलें आहे.

११. इंद्रियांच्या द्वारानें विषय मनामध्ये येतो. नंतर, तो विषय ग्राह्य किंवा त्याज्य आहे याविषयीं मन विचार करते. नंतर तो ग्राह्यच आहे असा निश्चय बुद्धि करते, आणि मग त्या विषयाचा उपभोग घेण्यास पुरुष प्रवृत्त होतो.

१२. भोगाचीं साधनें आणि भोक्ता हीं दोन्ही जरी भोगाला अवश्य लागतात तरी साधनांकडून भोग घेण्याचें काम भोक्त्याचेंच असल्यामुळें भोक्त्याला येथें साधनापेक्षां श्रेष्ठ असें म्हटलें आहे.

१३. कारण, जो ज्याचा धनी असतो तो त्यापेक्षां मोठा असतो हें प्रसिद्धच आहे.

१४. मन वगैरे बारा शब्दांचे पुढील बारा अर्थ क्रमानें समजावे:—१ मनन करणारी २ व्यापक ३ भावी निश्चय करणारी ४ आत्मरूपी ५ सर्व भोग्य वस्तूंचा आधार ६ तात्कालिक निश्चय करणारी ७ प्रसिद्ध ८ नियमन करणारी ९ त्रैकालिक निश्चय करणारी १० प्रकाशक ११ चैतन्यरूपी आणि १२ स्मरणरूपी. ब्रह्मदेवाची बुद्धि या बारा विशेषणांनीं युक्त आहे.

महान्, मति, ब्रह्मा, पुर, बुद्धि, ख्याति, ईश्वर, प्रज्ञा, संवित्, चिति आणि स्मृति असें म्हणतात ' या स्मृतीवरून तसेंच ' ज्यानें ब्रह्मदेवाला प्रथम उत्पन्न केले व ज्यानें त्याला वेद दिले (त्या परमेश्वराला मी शरण जातो) ' या श्रुतीवरून जी प्रथम उत्पन्न झालेल्या ब्रह्मदेवाची बुद्धि—जी सर्व बुद्धीचा उत्कृष्ट आधारी—तिलाच (महान् आत्मा) असें म्हटले आहे. ही ब्रह्मदेवाची बुद्धि मागील रूपकांत बुद्धि या (सामान्य) नांवानेच निर्दिष्ट केली असून येथे ' ती त्या बुद्धीहून पर आहे ' असा तिचा जो पृथक् निर्देश केला आहे, (तोही बरोबरच आहे). कारण, आपल्या (मानवी) बुद्धीपेक्षा ती श्रेष्ठ आहेच. आतां, या पक्षी मागील वाक्यांत जो रथीरूप आत्मा सांगितला आहे त्याचा, येथे (अव्यक्ताहून) पर असा जो परमात्मा ' पुरुष ' या नांवाने (शेवटी) सांगितला आहे त्याच नांवाखाली निर्देश केला आहे असें समजावे. कारण, वास्तविक रीतीने परमात्मा व विज्ञानात्मा यांमध्ये भेद नाहीच. तेव्हां मागील रूपकामध्ये सांगितलेल्या वस्तूपैकी एक शरीर तेवढे येथे सांगावयाचे राहिले. तेव्हां यावरून श्रुतीने (विष्णूचे) उत्कृष्ट स्थान कोणते तें दाखविण्याच्या हेतूने मागे सांगितलेल्या ' इंद्रिये ' वगैरे इतर वस्तूंचा (येथे इंद्रिये वगैरे नांवांनी) निर्देश करून त्या वस्तूपैकी राहिलेले जें शरीर त्याचा येथे शेष राहिलेले जें ' अव्यक्त ' हें नांव त्या नांवाखाली निर्देश केला आहे असें निश्चित होते. शिवाय, या भागामध्ये अविद्यास्थेत असलेला आणि म्हणून शरीर, इंद्रिये, मन, बुद्धि, विषय, आणि भोग यांनी युक्त असा जो भोक्ता (जीव) त्याच्या शरीर वगैरे अवयवांवर रथ वगैरे वस्तूंचे रूपक कल्पून तो जीव संसार आणि मोक्ष या दोन दशांप्रत कसा प्राप्त होतो याचे निरूपण केले आहे. यावरून येथे जीव आणि ब्रह्म यांचे ऐक्य-ज्ञान विवक्षित आहे असे स्पष्ट होते.^{१७} तसेंच, ' हा आत्मा भूतांमध्ये गूढ असल्यामुळे प्रकाशमान होत नाही, परंतु जे सूक्ष्मदर्शी आहेत ते आपल्या सूक्ष्म आणि एकाग्र बुद्धीच्या योगाने त्याला जाणतात ' (का० १।२।१२) या श्लोकामध्ये जें विष्णूचे उत्कृष्ट स्थान तें समजण्याला ' योग ' हा उपाय आहे असें पुढील श्लोकांत सांगितले आहे:—' शहाण्या (मनुष्या-) ने वाणीला मनामध्ये दाबून ठेवावे, त्या (मना-) ला ज्ञानरूपी आत्म्यामध्ये दाबून ठेवावे, ज्ञानाला महान् असा जो आत्मा त्यामध्ये दाबून ठेवावे, व त्या (महान् आत्म्या-) ला शांत अशा आत्म्यामध्ये दाबून ठेवावे ' (का. १।३।१३). या श्लोकाचा अर्थ असा:—वाणीला मनामध्ये दाबून

१५. ईश्वराच्या कृपेने ब्रह्मदेवाच्या बुद्धीमध्ये सर्व वेद प्रकाशित झाले असें या वाक्यांत सांगितल्यावरून ब्रह्मदेवाची बुद्धि महान् (मोठी) आहे असें सिद्ध होते.

१६. सर्व मानवी बुद्धी ब्रह्मदेवाच्या बुद्धीच्या अंशभूत असल्यामुळे ब्रह्मदेवाच्या बुद्धीला सर्व बुद्धीचा आधार असें म्हटले आहे.

१७. जीव मोक्षदशेप्रत प्राप्त झाला म्हणजे तो ब्रह्मरूपी होतो; यावरून जीव आणि ब्रह्म एकच आहेत असे स्पष्ट होते.

१८. योगाभ्यास.

ठेवावे, म्हणजे वाणी वगैरे जी बाह्येंद्रिये आहेत त्यांचे व्यापार बंद करून केवळ मन-रूपाने रहावे. तसेंच, जें मन विषयांविषयी संशय घेण्यांत सदा तत्पर त्या (मना-)ला देखील 'संशय हा अनर्थावह आहे' असें जाणून, 'ज्ञान' या शब्दानें वाच्य व निश्चयात्मक अशा बुद्धीमध्ये धरून ठेवावे.^१ तसेंच, त्या बुद्धीला देखील सूक्ष्म करून तिला महान् आत्म्यामध्ये म्हणजे जो भोक्ता (जीव) त्यामध्ये किंवा जी (हिरण्यगर्भाची) एकाग्र बुद्धि तीमध्ये दाबून ठेवावे. तसेंच या महान् आत्म्याला शांत आत्म्यामध्ये म्हणजे या भागांत ज्याचें निरूपण चाललें आहे व जो उत्तम शेवट होय, त्या परमात्म्यामध्ये दाबून ठेवावे^२. तेव्हां, अशा रीतीने या भागाचा पूर्वापर संबंध पाहिला असतां प्रतिस्पर्ध्यांनीं कल्पिलेलें जें प्रधान तें येथें सांगितलें आहे असें मानण्यास मुळींच जागा नाही असें स्पष्ट समजतें. (१)

सूक्ष्मं तु तदर्हत्वात् ॥ २ ॥

२. तथापि (अव्यक्त शब्दानें येथें) सूक्ष्म (शरीर घेणें विवक्षित आहे). कारण (तेंच) त्या (शब्दानें घेण्या-) ला योग्य आहे. (१)

प्रकरण आणि परिशेष यांवरून 'अव्यक्त' या शब्दानें शरीर घेतलें पाहिजे, प्रधान घेतां येत नाही असें (मागील सूत्रांत) प्रतिपादन केलें. आतां येथें अशी शंका येते:— 'अव्यक्त' या शब्दानें शरीर कसें घेतां येईल? कारण, हें शरीर स्थूल असल्यामुळें सर्वांना दृश्य आहे, म्हणून (वास्तविक पाहतां) तें 'व्यक्त' या शब्दानें घेण्यास योग्य

१९. विषय ग्राह्य आहेत किंवा त्याज्य आहेत याविषयी विचार करीत, म्हणजे बाह्येंद्रियांच्या योगानें विषयांचे उपभोग घेण्याचे सोडून देऊन विषयांविषयी फक्त अनेक तऱ्हेच्या कल्पना करीत, (म्हणजे विषय ह्या तऱ्हेचे आहेत किंवा त्या तऱ्हेचे आहेत असा संशय घेत) असावे.

२०. म्हणजे, मनाच्या योगानें विषयांविषयी संशय न घेतां विषय अमुकच प्रकारचे आहेत असा बुद्धीच्या योगानें निश्चय करीत असावे.

२१. म्हणजे, आपल्या बुद्धीच्या योगानें विषयांविषयी निश्चय करण्याचें सोडून देऊन केवळ जीव-रूपाने रहावे; किंवा आपल्या मानवी बुद्धीच्या योगानें विषयांविषयी निश्चय करण्याचें सोडून देऊन तिला आत्मरूप सूक्ष्म वस्तूचा विचार करण्याची संवय लावून ब्रह्मदेवाच्या तीक्ष्ण बुद्धीच्या योग्यतेला आणावी व त्या योग्यतेला आणिल्यानंतर तिच्या योगानें आत्म्या-विषयी निश्चय करावा.

२२. म्हणजे जीव-रूपानें न राहतां केवळ निर्गुण अशा परमात्म-रूपानें रहावे; किंवा त्या तीक्ष्ण बुद्धीच्या योगानें केलेला जो आत्म्याविषयी निश्चय तोही सोडून देऊन केवळ निर्गुण अशा आत्मरूपानें रहावे.

शां. भा.....४१

आहे, आणि 'अव्यक्त' या शब्दाचा तर 'एक अदृश्य वस्तु' असा अर्थ आहे. या शंकेवर सूत्रकार (पुढील) उत्तर देतात:—तथापि, 'अव्यक्त' या शब्दाने येथे कारणात्मक जें सूक्ष्म शरीर तेंच घेणें विवाक्षित आहे. कारण, जें शरीर सूक्ष्म तेंच 'अव्यक्त' या शब्दाने घेण्यास लायक आहे. (म्हणजे या सूत्राचा अर्थ असा कीं) जरी हें स्थूल शरीर स्वतः 'अव्यक्त' या शब्दाने घेण्यास योग्य नाही, तथापि तें ज्या सूक्ष्म महाभूतापासून उत्पन्न झालें आहे तें 'अव्यक्त' या शब्दाने घेण्यास योग्य आहे; व कारणवाचक शब्द (लक्षणेनें) कार्याला लावलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—' सोमामध्ये गाय मिसळा ' (ऋ. सं. ९।४६।४). (म्हणून येथेही 'अव्यक्त' हा शब्द सूक्ष्मशरीर-रूप कारणाचा वाचक असून स्थूलशरीर-रूप कार्याला लावलेला आहे.) ' तें हें जग त्या वेळीं खरोखर अव्यक्त होतें ' (बृ. १।४।७) ही श्रुतिही असेंच दाखवते कीं हेंच व्यक्त आणि नामरूपांनीं केलेल्या भेदांनीं युक्त जग पूर्व-स्थितीमध्ये व्यक्त अशा नामरूपांनीं रहित व बीजावस्थे-मध्ये असलेलें असें होतें; व म्हणून तें 'अव्यक्त' या शब्दाने घेण्यास योग्य आहे. (२)

तदधीनत्वादर्थवत् ॥ ३ ॥

३. (जगाची पूर्व-स्थिति म्हणजे प्रधान नव्हे.) कारण ती त्या (म्ह० परमेश्वराच्या) अधीन आहे. (आणि) ती (मानण्या-) पासून उपयोग आहेत. (१)

येथे पूर्वपक्षी म्हणतो:—ज्यामध्ये नामरूपे व्यक्त झालेलीं नाहींत असें हें बीजा-त्मक व पूर्व-स्थितीमध्ये असलेलें जग 'अव्यक्त' या शब्दाने घेण्यास योग्य आहे असें तुम्ही मानतां; व ज्याअर्थी शरीर हें तदात्मकच आहे त्याअर्थी तें शरीर देखील 'अव्यक्त' या शब्दाने घेण्यास योग्य आहे असें तुम्ही मानतां. पण असें मानलें म्हणजे प्रधान जगाचें कारण आहे हें (सांख्यमत-) च तुम्हीं मानिल्यासारखें होतें. कारण, जगाची जी पूर्व-स्थिति तेंच प्रधान होय असें आम्ही (सांख्यलोक) मानतो.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—जगाची एखादी स्वतंत्र पूर्व-स्थिति जगाचें कारण म्हणून जर आम्हीं मानली असती तर मग ' प्रधान जगाचें कारण आहे ' हें सांख्यमत आम्हीं मानल्यासारखें झालें असतें. पण आम्ही असें मानतो कीं ही जगाची

१ (सू. २) गाईपासून दूध उत्पन्न होत असल्यामुळे येथें ' गाय ' हा कारणवाचक शब्द लक्षणेनें ' दूध ' या कार्याला लाविला आहे. तेव्हां ' सोमरसामध्ये गाईचें दूध मिसळा ' असें ह्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२. उत्पत्तीच्या पूर्वी.

३. तेव्हां त्या जगापैकींच शरीररूपी एका भागाला ' अव्यक्त ' म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

१. (सू. ३) जगरूपीच.

पूर्वस्थिति परमेश्वराच्या अधीन आहे, स्वतंत्र नाही. अशा रीतीची पूर्व-स्थिति अवश्य मानली पाहिजे. कारण ती मानल्यापासून उपयोग आहेत. ते असे: — तिच्यावांचून परमेश्वराचे ठिकाणी जगाचे कर्तृत्व सिद्ध होत नाही. कारण, त्याच्या अंगी जग उत्पन्न करण्याची शक्ति असल्यावांचून तो तें जग उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्त होऊं शकत नाही. शिवाय, (ती पूर्व-स्थिति आहे म्हणूनच या संसारापासून) मुक्त झालेले लोक पुन्हां उत्पन्न होत नाहीत. कारण, विद्येच्या योगानें त्या बीज-शक्तीचा नाश झालेला असतो. ती ही बीज-शक्ति अविद्यात्मक आहे; तिला 'अव्यक्त' ही संज्ञा आहे; परमेश्वर हा तिचा आश्रय आहे; माया हें तिचें स्वरूप आहे; व जिच्यामध्ये (सर्व) संसारी जीव आपलें (खरें) स्वरूप काय आहे हें न समजतां (स्वस्थपणें घोरत) पडतात अशी ती महानिद्रा आहे. त्या ह्या अव्यक्ताचा क्वचित् स्थळीं 'आकाश' या शब्दानें निर्देश केला आहे. उदा०—'हे गार्गी! ह्या अक्षरामध्ये खरोखर आकाश ओतप्रोत भरलें आहे' (वृ. ३।८।११). क्वचित् स्थळीं 'अक्षर' या शब्दानें त्याचा उल्लेख केलेला आहे. उदा०—'पर जें अक्षर त्याहून पर' (मुं. २।१।२). क्वचित् स्थळीं त्याला 'माया' हें नांव दिलें आहे. उदा०—'प्रकृति ही माया आहे, व महेश्वर मायावी आहे असें तूं जाण' (श्वे. ४।१०). या मायेला 'अव्यक्त' हें नांव अगदीं बरोबर आहे. कारण ती (ब्रह्माहन) अगदीं भिन्न आहे असेंही म्हणतां येत नाही; किंवा अभिन्न आहे असेंही म्हणतां येत नाही. तें हें अव्यक्त 'महताहून पर'

२. ह्या पूर्व-स्थितीलाच अविद्या—(माया—अज्ञान—) शक्ति असें म्हणतात. ही माया परमेश्वराच्या स्वाधीन आहे. पण ही पूर्वस्थिति (म्ह. प्रभान) स्वतंत्र आहे असें सांख्य मानतात.

३. आकाशाला इयत्ता नाही, आणि ह्या अज्ञानरूप शक्तीलाही इयत्ता नाही, या सारखेपणामुळें ह्या शक्तीला 'आकाश' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. किंवा, हिच्यापासून आकाश उत्पन्न होत असल्यामुळें लक्षणें हिला 'आकाश' असें म्हटलें आहे.

४. म्हणजे ज्याप्रमाणें पृथिवीचा उदकामध्ये लय होतो त्याप्रमाणें ह्या अव्यक्ताचा (मायेचा) ब्रह्मामध्ये लय होतो.

५. 'अक्षर' या शब्दाचा 'अविनाशी' असा अर्थ आहे; आणि ह्या अज्ञानशक्तीचाही ज्ञान होईपर्यंत नाश होत नाही म्हणून ह्या शक्तीला 'अक्षर' असें म्हणतात.

६. 'अक्षर' म्हणजे अज्ञानरूपी बीज-शक्ति. ती आकाश वगैरे सर्व प्रपंचाचें कारण असल्यामुळें ती आकाश वगैरेहून पर आहे; आणि तिच्याहून परमात्मा पर आहे. कारण, ती परमात्म्याच्या अधीन आहे.

७. ज्याप्रमाणें मायावी लोक आपल्या मायेच्या योगानें विचित्र वस्तू उत्पन्न करतात त्याप्रमाणें ह्या अज्ञानरूप शक्तीच्या योगानें परमेश्वर हें विचित्र जग उत्पन्न करतो म्हणून या शक्तीला 'माया' असें म्हटलें आहे.

८. कारण कोणत्याही वस्तूची शक्ति त्या वस्तूहून निराळी आहे असें दृष्टोत्पत्तीस येत नाही.

९. ब्रह्म हें ज्ञानरूप असल्यामुळें त्यालाच अज्ञानरूप शक्ति असें म्हणतां येत ना

असें (या काठकोपनिषदामध्ये) म्हटलें आहे. कारण 'महत्' या शब्दानें जर हिरण्यगर्भाची बुद्धि घेतली तर तें महत् अव्यक्तापासून उत्पन्न झालें अंहे. बरें, जरी 'महत्' या शब्दानें जीव घेतला तरी देखील तो जीव त्या अव्यक्ताच्या अधीन असल्यामुळें त्याला 'महताहून पर' असें म्हटलें आहे. कारण, अव्यक्त म्हणजे अविद्या होय. ह्या अविद्येच्या संसर्गामुळेंच जीवाचे सर्व व्यवहार सतत सुरू आहेत. आतां तें अव्यक्त आणि त्या (अव्यक्ता-) चें कार्य जें 'शरीर' त्यांमध्ये लक्षणेनें ऐक्य कल्पून अव्यक्ताचा 'महताहून परत्व' हा जो धर्म तो शरीरावर कल्पिला आहे. जरी शरीराप्रमाणें इंद्रियें वगैरे देखील अव्यक्ताचीं कार्यें आहेत, तरी लक्षणेनें फक्त शरीराशींच अव्यक्ताचें ऐक्य कल्पून शरीराचेंच फक्त 'अव्यक्त' या शब्दानें ग्रहण केलें आहे. याचें कारण इंद्रियें वगैरे वस्तूंचा स्वतःच्या नांवांनींच निर्देश केला आहे व शरीरच तेवढें निर्दिष्ट करावयाचें राहिलें आहे.

मागील दोन सूत्रांचें इतर लोक निराळ्या तऱ्हेनें व्याख्यान करतात. तें असें:— शरीर दोन प्रकारचें आहे. एक स्थूल व एक सूक्ष्म. जें हें सर्वांच्या दृष्टीस पडतें तें स्थूल शरीर होय. सूक्ष्म शरीर कोणतें तें पुढें 'अन्य देहाप्रत जातांना जीव (सूक्ष्म भूतांनीं) युक्त होत्साता गमन करतो असें प्रश्नोत्तरांवरून समजतें' (अ. ३ पा. १ सू. १) या सूत्रांत सांगण्यांत येईल. ह्या दोन्ही प्रकारच्या शरीराचा पूर्वी 'रथ' या एकाच नांवानें निर्देश केला आहे. परंतु येथें फक्त सूक्ष्म शरीराचेंच 'अव्यक्त' या शब्दानें ग्रहण केलें आहे. कारण, फक्त सूक्ष्म शरीरच 'अव्यक्त' या शब्दानें ग्रहण करण्यास योग्य आहे. आतां, ज्याअर्थी 'जीव बद्ध होतो, जीव मुक्त होतो' हे व्यवहार त्या सूक्ष्म शरीरावर अवलंबून आहेत त्याअर्थी तें सूक्ष्म शरीर त्या जीवाहून पर आहे असें म्हटलें आहे. ज्याप्रमाणें इंद्रियांचे व्यापार अर्थावर अवलंबून आहेत म्हणून अर्थाना इंद्रियांहून पर असें म्हटलें आहे त्याप्रमाणेंच हें होय.

पण आम्ही या व्याख्यानकारांना असें विचारतों कीं (तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें पूर्वी दोन्ही प्रकारच्या शरीरांचा 'रथ' या एकाच नांवानें निर्देश केला असल्यामुळें येथें दोन्ही प्रकारचें शरीर प्रकृत आहे व दोन्ही प्रकारचें शरीर येथें सांगावयाचें राहिलें

१०. म्हणून अव्यक्त महताहून पर आहे. कारण, कार्यापेक्षां कारण पर असतें.

११. येथून तिसऱ्या सूत्राच्या दुसऱ्या व्याख्यानाला आरंभ झाला आहे.

१२. मरणानंतर जीवाला जेव्हां दुसरा जन्म प्राप्त होतो तेव्हां पूर्व जन्मीच्या वासना त्याच्या बरोबर येतात. आतां, सूक्ष्म शरीर मानलें नाहीं तर या वासना त्याला कशा प्राप्त होतात हें सांगतां येणार नाहीं. कारण, स्थूल शरीराचा नाश होतो हा प्रत्यक्ष अनुभवच आहे; तेव्हां स्थूल शरीराला जीव बरोबर घेतो असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून जीवाचा बंध सूक्ष्म शरीरावर अवलंबून आहे असें म्हटलें आहे. तसेंच, सूक्ष्म शरीराचा जेव्हां ज्ञानानें नाश होतो तेव्हां जीव मुक्त होतो. म्हणून जीवाचा मोक्ष देखील सूक्ष्म शरीरावर अवलंबून आहे असें म्हटलें आहे.

आहे असे स्पष्ट होते. तेव्हां असे असून येथे फक्त सूक्ष्म शरीराचेच कसे ग्रहण केले ? त्याबरोबर स्थूल शरीराचे कां ग्रहण केले नाही ? आतां तुम्ही असे म्हणाल कीं “श्रुतीत जें सांगितलें आहे त्याचा अर्थ करण्याला मात्र आम्ही धजतो, पण श्रुतीत अमुक कां सांगितलें नाही असा प्रश्न विचारण्याची आमची छाती नाही; आतां श्रुतीमध्ये अव्यक्त शब्द घातला आहे; त्याचा ‘सूक्ष्म शरीर’ हाच अर्थ होऊं शकतो, त्याहून जें इतर (म्ह० स्थूल शरीर) तें व्यक्त असल्यामुळें अव्यक्त शब्दाचा ‘स्थूल शरीर’ हा अर्थ होऊं शकत नाही; ” तर यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं अर्थ करणें ही गोष्ट एकवाक्यतेवर अवलंबून आहे. श्रुतीच्या ह्या मागील व पुढील वाक्याची एकवाक्यता केल्यावांचून या वाक्यांचा अर्थ करतां येत नाही. कारण, या वाक्यांची एकवाक्यता केल्यावांचून त्यांचा अर्थ केला असतां ‘चाळू गोष्टे’ सोडली आणि ‘एक नवीन गोष्ट आरंभिली’ असे दोन दोष येतील. आतां, एका वाक्याला दुसऱ्या वाक्यांत सांगितलेल्या गोष्टीची आकांक्षा असल्यावांचून त्या दोन वाक्यांची एकवाक्यता करतां येत नाही; तेव्हां येथे मागील वाक्यांत दोन प्रकारचें शरीर सांगितलें असल्यामुळें तें दोन्ही प्रकारचें शरीर पुढील वाक्यांत घेतलें पाहिजे. कारण, पुढील वाक्याला मागील वाक्यांत सांगितलेल्या दोन्ही प्रकारच्या शरीराची आकांक्षा सारखीच आहे. तेव्हां, या आकांक्षेला अनुसरून जर या दोन वाक्यांचा संबंध लावला नाही तर या दोन वाक्यांच्या एकवाक्यतेला बाध येईल. मग श्रुतीत सांगितलेल्या गोष्टीचा बोध कोठून होणार ? आतां, तुम्ही असें म्हणाल कीं “सूक्ष्म शरीराचेच येथे ग्रहण केले आहे; याचें कारण, सूक्ष्म शरीराचें स्वरूप काय आहे हें निश्चित करणें मोठें अवघड काम आहे; पण, स्थूल शरीराचा घाणेरडेपणा सर्वांना दिसत असल्यामुळें त्याचें स्वरूप सहज कळण्यासारखें आहे म्हणून त्याचें येथे ग्रहण केले नाही;” तर असें तुम्हीं म्हणू नये. कारण, ह्या ठिकाणीं एखाद्या वस्तूचें स्वरूप निश्चित करणें ही गोष्ट विवक्षित नाही. कारण, अमक्या गोष्टीचें स्वरूप निश्चित करावें असें सांगणारें येथे एकही क्रियापद नाही. परंतु विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान कोणतें हें सांगणें येथे विवक्षित आहे. कारण, ह्याच स्थानाचा मागील वाक्यांत उल्लेख केलेला आहे. तेव्हां हें स्थान कोणतें तें दाखविण्याकारितां श्रुतीनें ‘ह्याहून हें पर, ह्याहून हें पर’ असें सांगून शेवटीं ‘पुरुषाहून कांहीं पर नाही’ असें सांगितलें आहे. किंवा तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें (‘अव्यक्त’ या शब्दानें सूक्ष्म शरीराचेच येथे ग्रहण केले आहे असें) कां होईना ? आमचें त्यांत कांहीं नुकसान नाही. कारण, (‘अव्यक्त’ या शब्दानें स्थूल किंवा सूक्ष्म यांपैकी) कांहीं घेतलें तरी (‘अव्यक्त’ या शब्दानें) येथे प्रधान विवक्षित नाही एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे. (३)

१३. मागील वाक्याचा पुढील वाक्याशीं संबंध दाखविल्यावांचून.

१४. मागील वाक्यांत सुरू असलेली गोष्ट.

ज्ञेयत्वावचनाच्च ॥ ४ ॥

४ (शिवाय अव्यक्त म्हणजे प्रधान नव्हे). कारण तें ' ज्ञेय ' अशा रूपानें (येथें) सांगितलें नाहीं. (१)

शिवाय, सांख्यांनी प्रधान ' ज्ञेय ' आहे असें मानलें आहे. कारण, गुण आणि पुरुष यांचेमधील भेद समजला असतां कैवल्य प्राप्त होतें असें ते म्हणतात. आतां, गुणांचें स्वरूप समजल्याशिवाय गुण आणि पुरुष यांमधील भेद समजणें शक्य नाहीं. तसेंच, ' विशेष प्रकारच्या विभूती प्राप्त होण्याकरितां प्रधानाला जाणावें ' असेंही सांख्यांनीं कोठेस म्हटलें आहे. परंतु अव्यक्ताविषयीं म्हणाल तर तें ' ज्ञेय ' अशा रूपानें येथें सांगितलें नाहीं. येथें फक्त 'अव्यक्त' हा शब्द आहे; पण त्या अव्यक्ताला जाणावें किंवा त्या (अव्यक्ता-)ची उपासना करावी असें दाखविणारें येथें वाक्य नाहीं, आणि ज्या वस्तूच्या ज्ञानाचा उपदेश केला नाहीं त्या वस्तूच्या ज्ञानापासून पुरुषार्थ प्राप्त होतो असें मानणें शक्य नाहीं. म्हणून या कारणास्तवही 'अव्यक्त' या शब्दानें प्रधान सांगितलें आहे असें मानतां येत नाहीं. आमच्या मतीं तर अगोदर रथाचें रूपक कल्पून त्यांत शरीर रथ आहे वगैरे सांगून नंतर (त्या रूपकामध्ये जें) विष्णूचें उत्कृष्ट स्थान (ज्ञेय या रूपानें सांगितलें आहे तें) कोणतें हें दाखविण्याकरितांच त्या शरीराचा (अव्यक्त या नांवानें) उपन्यास केला आहे असें मानतां येतें. म्हणून आमचें व्याख्यान निर्दोष आहे. (४)

वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात् ॥ ५ ॥

५ (प्रधान ज्ञेय आहे असें श्रुति) सांगते असें म्हणशील तर तसें नाहीं; कारण प्रकरणावरून प्राज्ञ (आत्मा तेथें ज्ञेय म्हणून सांगितला आहे असें समजतें). (१)

आतां येथें सांख्य म्हणतो कीं (मागील सूत्रामध्ये) प्रधान 'ज्ञेय' अशा रूपानें सांगितलें नाहीं असें जें विधान केलें आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं जें प्रधान येथें 'अव्यक्त' या शब्दानें सांगितलें आहे तेंच पुढें ज्ञेय अशा रूपानें (या उप-

१. अणिमा वगैरे सिद्धी प्राप्त होण्याकरितां प्रधानाची उपासना करावी असें सांख्य लोकांचें जें मत आहे तें मत ह्या त्यांच्या म्हणण्यावरून सिद्ध होतें.

२. ज्या वस्तूच्या ज्ञानापासून कांहीं फल प्राप्त होत नाहीं त्या वस्तूचें ज्ञान करून घ्यावें असा कोणी उपदेश करित नाहीं; आणि ज्याअर्थी प्रधानाचें ज्ञान करून घ्यावें असा उपदेश केलेला नाहीं, त्याअर्थी प्रधानाच्या ज्ञानापासून कोणतेही फल प्राप्त होत नाहीं हें उचळ आहे.

निषदामध्ये) सांगितलेले आढळते. उदा०—‘ जें शब्दरहित, स्पर्शरहित, रूपरहित, व क्षयरहित, तसेंच जें रसरहित, नित्य, गंधरहित, आदिरहित, अंतरहित, महताहून पर, व कूटस्थ, अशा त्या (प्रधाना-) ला जाणून तो मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो ’ (का. २।३।१५). शब्द वगैरेनीं रहित व महताहून पर असें ज्या प्रकारचें प्रधान सांख्य-स्मृतीमध्ये वाणिलें आहे त्याच प्रकारची वस्तु या वाक्यामध्ये ‘ जाणावी ’ या रूपानें सांगितली आहे; म्हणून ती वस्तु प्रधानच होय; आणि तीच प्रधानरूप वस्तु प्रकृत वाक्यामध्ये ‘अव्यक्त’ या शब्दानें सांगितली आहे असें सिद्ध होते. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :— या वाक्यामध्ये ‘ जाणावें ’ या रूपानें प्रधान सांगितले नाही; तर प्राज्ञ असा जो परमात्मा तो येथें ‘ जाणावा ’ या रूपानें सांगितला आहे असें समजतें. कशावरून ? प्रकरणावरून. प्राज्ञ असा जो परमात्मा त्याचेंच लांबलचक प्रकरण येथें सुरू आहे. कारण, (प्रथमतः) ‘या पुरुषाहून पर असें कांहीं नाही, हाच शेवट होय, हीच उत्तम गति होय’ (का. ३।११) इत्यादि वाक्यांमध्ये त्याचाच निर्देश केला आहे. शिवाय, ‘हा सर्व भूतांमध्ये गूढ असलेला आत्मा प्रकाशमान होत नाही’ (का ३।१२) या वाक्यांत तो परमात्मा कळण्यास मोठा कठिण आहे असें सांगितले असल्यामुळे तोच ज्ञेय अशा रूपानें येथें विवक्षित आहे. तसेंच, ‘शहाण्या मनुष्यानें वाणीला मनामध्ये दाबून ठेवावें’ या वाक्यांत जें वाणी वगैरे (इंद्रियां-)चें संयमन सांगितले आहे तें त्या परमात्म्याचेंच ज्ञान होण्या-कारितां सांगितले आहे. शिवाय, ‘मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटणें’ हें फलही त्या परमात्म्या-च्याच ज्ञानाला उद्देशून सांगितले आहे. नुसत्या प्रधानाचें ज्ञान झालें असतां मनुष्य मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो ही गोष्ट सांख्य लोकांना (देखील) संमत नाही; तर चेतन असा जो आत्मा त्याचें ज्ञान झालें म्हणजे मनुष्य मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो असा त्यांचा सिद्धांत आहे. शिवाय, सर्व वेदान्त-वाक्यांमध्ये शब्द-रहितत्व वगैरे धर्म प्राज्ञ अशा परमात्म्यालाच सांगितले आहेत. तेव्हां यावरून येथें प्रधान ज्ञेयही नाही किंवा तें ‘अव्यक्त’ या शब्दानें निर्दिष्टही नाही असें सिद्ध होते. (५)

त्रयाणामेव चैवमुपन्यासः प्रश्नश्च ॥ ६ ॥

६ आणखी तिहींचाच अशा रूपानें उपन्यास केला आहे व प्रश्नही (तिहींबद्दलच) आहे. (१)

आणखी या कारणास्तवही प्रधान येथें ज्ञेय नाही किंवा ‘अव्यक्त’ या शब्दानें निर्दिष्टही नाही असें सिद्ध होते:—‘मृत्यूने (नचिकेताला) तीन वर दिले आहेत’

१. ज्याअर्थी इतर सर्व ठिकाणीं ‘ शब्दरहित ’ इत्यादि शब्दांनीं परमात्म्याचेंच वर्णन केले आहे त्याअर्थी येथें एका ठिकाणीं त्याच शब्दांनीं प्रधानाचेंच वर्णन केले आहे असें म्हणतां येत नाही.

या गोष्ठीला अनुसरून या कठवल्लीनामक ग्रंथामध्ये अग्नि, जीव आणि परमात्मा या तीन पदार्थांचाच ' चर्चा करण्यास योग्य ' या रूपाने उपन्यास केलेला दृष्टीस पडतो; व प्रश्नही या तीन पदार्थांबद्दलच विचारलेला आहे. या तिहींहून इतरांबद्दल (म्ह. चौथ्या पदार्थाबद्दल) प्रश्नही विचारलेला नाही किंवा त्याचा उपन्यासही केलेला नाही. त्यांपैकी ' हे मृत्यो ! स्वर्गीला पोंचविणाऱ्या अग्नीला तू जाणतोस (म्हणून) श्रद्धालु जो मी त्या मला तो सांग ' (का. १।१।१३) या वाक्यांत अग्नीबद्दल (पहिला) प्रश्न विचारला आहे. ' मनुष्य मृत झाला असतां जो हा संशय उत्पन्न होतो कीं (देहाहून निराळा असा) हा (आत्मा) आहे असें कोणी (म्हणतात), नाहीं असें (दुसरे) कोणी (म्हणतात), ही गोष्ट तू मला शिकविलीस म्हणजे मी जाणीन, हा माझा तिसरा वर आहे ' (का. १।१।२०) या वाक्यांत जीवाबद्दल (दुसरा) प्रश्न विचारला आहे. जें अधर्माहून निराळें, जें धर्माहून निराळें, जें कार्याहून निराळें व जें कारणाहून निराळें, जें भूताहून निराळें व जें भविष्याहून निराळें असें जें तुला दिसतें तें मला सांग ' (का. १।२।१४) या वाक्यांत परमात्म्याबद्दल (तिसरा) प्रश्न विचारला आहे. तसेंच ' जो (सर्व) लोकांचा आदिभूत अग्नि तो, (तसेंच) ज्या जितक्या विटा (वेदीला) लगतात त्या तितक्या विटा, (तसेंच) ज्या प्रकारानें (अग्नि राखिला जातो तो प्रकार, हें सर्व मृत्यूनें) त्याला सांगितलें ' (का. १।१।१५) या वाक्यांत अग्नीबद्दलच्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे. नंतर कऱ्याच अंतरावर ' हे गौतमा ! आतां मी तुला गुप्त आणि सनातन ब्रह्म सांगतो, तसेंच मरणानंतर या आत्म्याचें काय होतें तें सांगतो. आपल्या कर्माप्रमाणें व ज्ञानाप्रमाणें कांहीं लोक शरीर प्राप्त होण्याकरितां योनीमध्ये प्रवेश करतात; व कांहीं लोक वृक्ष (वगैरेच्या स्थितीं-) प्रत प्राप्त होतात ' (का. २।५।६।७). या वाक्यांत जीवाबद्दलच्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे. ' ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाही, व तो मरत (ही) नाही ' (का. १।२।१८) इत्यादि वाक्यांत परमात्म्याबद्दलच्या प्रश्नाचें विस्तृत उत्तर दिलें आहे. परंतु असा प्रधानाबद्दल प्रश्न येथें विचारलेला नाही व (प्रधानाबद्दल) प्रश्न विचारलेला नसल्यामुळे चर्चेकरितां त्याचा उपन्यास करणेंही योग्य नाही. शंकाः—'मनुष्य मृत झाला असतां जो हा संशय उत्पन्न होतो' (का. १।२०) या वाक्यांत जो आत्म्याबद्दल प्रश्न विचारला आहे तोच प्रश्न पुन्हां ' जें धर्माहून निराळें व जें अधर्माहून निराळें ' इत्यादि वाक्यांत सुरू केला आहे; किंवा या पुढील वाक्यांत पहिल्या प्रश्नाहून निराळा असा एक नवीनच प्रश्न विचारला आहे ? बरें मग, पुढें काय ? जर पहिलाच प्रश्न पुढील वाक्यांत विचारला आहे असें म्हणाल तर आत्म्याबद्दलचे दोन प्रश्न एकच होत असल्यामुळे एकंदरीत एक अग्नीबद्दल व एक आत्म्याबद्दल असे दोनच प्रश्न येथें विचारले आहेत असें होतें. म्हणून तिहींबद्दल प्रश्न विचारले आहेत व तिहींचा उपन्यास केला

आहे असें तुम्ही म्हणू नका. बरें, निराळाच एक नवीन प्रश्न पुढील वाक्यांत विचारला आहे असें म्हणाल तर ज्याप्रमाणें दिलेल्या वरांहून ज्यास्त प्रश्न विचारला आहे असें मानण्यांत तुम्ही कांहीं दोष समजत नाही, त्याप्रमाणें विचारलेल्या प्रश्नांहून ज्यास्त प्रधानाचा उपन्यास केला आहे असें मानण्यांत तुम्ही कांहीं दोष समजू नये. उत्तर:— दिलेल्या वरांहून ज्यास्त प्रश्न विचारला आहे असें आम्ही मुळीच मानीत नाही. कारण, वाक्योपक्रमाच्या सामर्थ्यामुळे आम्हांला तसें करतां येत नाही. 'वरप्रदान' या विषयांत कठवल्लीचा उपक्रम झालेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, शेवटपर्यंत कठवल्लीच्या वाक्यांत मृत्यु आणि नाचिकेतस यांचा संवाद चाललेला आढळून येतो. बापानें नाचिकेतसाला यमलोकाप्रत पाठविलें. (तेथें) त्याला मृत्यूनें तीन वर देऊं केले. नाचिकेतसानें माझ्या बापाची माझ्यावर पुन्हां मजी बसावी असा पहिला वर मागितला; अग्निबंधा (द्यावी) हा दुसरा वर मागितला; व आत्मविद्या (द्यावी) हा तिसरा वर मागितला. ' जो हा संशय उत्पन्न होतो.... हा माझ्या वरांपैकी तिसरा वर होय ' या चिन्हावरून आत्मविद्या (द्यावी) हा तिसरा वर होय असें सिद्ध होतें. आतां, ' जें धर्माहून निराळें ' इत्यादि वाक्यांत एक निराळा नवीन प्रश्न विचारला आहे असें जर मानलें तर दिलेल्या वरांहून ज्यास्त प्रश्न विचारला असें होईल; व तेणेंकरून सर्व ग्रंथाचा संदर्भ बाधित होईल. (तेव्हां दोन्हीही प्रश्न एकच आहेत असें आमचें मत आहे.) शंका :—पुढील वाक्यांत ज्या पदार्थाबद्दल प्रश्न विचारला आहे तो पदार्थ मागील वाक्यांतल्या पदार्थाहून भिन्न असल्यामुळे या पुढील वाक्यांत एक नवीनच प्रश्न विचारला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण 'मनुष्य मृत झाला असतां जो हा संशय उत्पन्न होतो :—कोणी म्हणतात हा आत्मा आहे; कोणी म्हणतात हा आत्मा नाही ' या वाक्यांत जो संशय प्रदर्शित केला आहे त्यावरून पूर्वीचा प्रश्न जीवाबद्दल विचारला आहे असें निश्चित होतें. आतां, जीवाचे ठिकाणी ' धर्म ' वगैरे संभवत असल्यामुळे तो जीव ' जें धर्माहून निराळें ' इत्यादि वाक्यांत विचारलेल्या प्रश्नाचा विषय होऊं शकत नाही. परंतु प्राज्ञ असा जो परमात्मा तो 'धर्म' वगैरेच्या पलीकडे असल्यामुळे तो या पुढील प्रश्नाचा विषय होऊं शकतो. शिवाय, दोन्ही प्रश्नांच्या भाषाही सारख्या दिसत नाहीत. कारण, ' (जीव) आहे किंवा नाही ' अशी पूर्वीच्या प्रश्नाची भाषा आहे; व 'जो धर्म वगैरेच्या पलीकडे वस्तु आहे' अशी पुढल्या प्रश्नाची भाषा आहे. तेव्हां पूर्वीचा प्रश्न व पुढला प्रश्न एकच आहेत असें ओळखू येत नसल्यामुळे पुढला प्रश्न निराळा आहे, पूर्वीचाच प्रश्न पुढें चालूं केला नाही असें निश्चित होतें. उत्तर :—हें तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच आहेत असें आम्ही मानतो. जीवात्मा जर परमात्म्याहून निराळा असता, तर दोन्ही प्रश्नांचे विषय

२. नाचिकेतसानें मृत्यूजवळ कांहीं वर मागितले व मृत्यूनें ते त्याला दिले असा विषय कठवल्लीमध्ये आरंभी वर्णिला आहे.

निराळे असल्यामुळे दोन्ही प्रश्न निराळे आहेत असें मानतां आले असतें. परंतु ' तै तूं आहेस ' इत्यादि अन्य श्रुतींवरून जीवात्मा परमात्म्याहून भिन्न नाही असें समजतें. आणि येथेही ' जें धर्माहून निराळें ' इत्यादि (परमात्म्यासंबंधीच्या) प्रश्नाचें ' ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाही किंवा मरतही नाही ' हें जें उत्तर दिलें आहे त्या उत्तरांत (जीवाचे ठिकाणीं संभवणाऱ्या) जन्ममरणरूप धर्माचा निषेध केला आहे. तेव्हां, या उत्तरावरूनही जीव आणि परमात्मा एकच आहेत हीच गोष्ट सूचित होते. कारण, एखाद्या गोष्टीचा एखादे ठिकाणीं संभव असेल तरच त्या गोष्टीचा त्या ठिकाणीं निषेध करतां येईल. जीवाचा शरीराशी संबंध असल्यामुळे जीवाचे ठिकाणींच जन्म व मरण यांचा संभव आहे; परमेश्वराचे ठिकाणीं नाही. तसेंच, ' ज्याच्या योगानें (लोक) स्वप्नावस्था व जाग्रदवस्था या दोहींना पाहतात, त्या महान् व विभु अशा आत्म्याला जाणून ज्ञानी मनुष्य शोक करीत नाही ' (का. २।४।४) या वाक्यांत स्वप्नावस्था व जाग्रदवस्था या दोहींना पहाणाऱ्या व महत्त्व आणि विभुत्व या गुणांनी युक्त अशा जीवाच्याच ज्ञानानें (ज्ञानी मनुष्याचा) शोक दूर होतो असें सांगितल्यावरून जीव परमात्म्याहून भिन्न नाही असें सूचित होतें. कारण, परमात्म्याच्या ज्ञानानें शोक दूर होतो असा सर्व वेदान्तग्रंथांचा सिद्धांत आहे. तसेंच, पुढें ' जें येथें तेंच तेथें, जें तेथें तेंच येथें; हें जणूं काय भिन्न आहे असें जो पहातो तो (एका) मृत्यूपासून (दुसऱ्या) मृत्यूप्रत प्राप्त होतो ' (का० २।४।१०) या वाक्यांत जीव आणि परमात्मा भिन्न आहेत असें मानणाऱ्याची निंदा केली आहे. तसेंच, (मरणानंतर) जीवाचें अस्तित्व आहे किंवा नाही असा नचिकेतसानें प्रश्न विचारल्यानंतर मृत्यूनें त्याची प्रशंसा करून ' हे नचिकेतसा ! दुसरा वर माग ' असा आरंभ करून, जगांतील निरनिराळ्या आवडत्या वस्तूंचें आमिष दाखवून, (दुसरा वर मागण्याविषयी) नचिकेतसाचें मन वळविण्याचा प्रयत्न केला. परंतु नचिकेतस (आपल्या निश्चयापामून) ढळला नाही. तेव्हां मृत्यूनें त्याला अभ्युदय आणि मोक्ष, तसेंच विद्या आणि अविद्या ह्या एकमेकांपासून भिन्न आहेत असें सांगून, ' हे नचिकेतसा ! ज्याअर्थीं तुला जगांतील आवडत्या वस्तूंचा लोभ उत्पन्न होत नाही त्या- अर्थीं तूं विद्येच्छु आहेस असें मी समजतो ' (का. १।२।४) या वाक्यांत त्याची प्रशंसा करून (तसेंच) त्यानें विचारलेल्या प्रश्नाची देखील प्रशंसा करून, पुढें म्हटलें :— ' जो कळण्यास मोठा कठीण, जो घोर अरण्यामध्ये शिरलेला, जो गुहेमध्ये लपलेला, जो अत्यंत अवघड ठिकाणीं बसलेला—अशा सनातन देवाला ध्यानाच्या योगानें जाणून ज्ञानी मनुष्य हर्ष व शोक यांना टाकून देतो ' (का. १।२।१२). तेव्हां यावरूनही

३. तेव्हां परमात्म्यासंबंधाच्या उत्तरामध्ये जीवाच्या जन्ममरणांचा निषेध करणें बरोबर होत नाही. याकरितां जीवात्मा आणि परमात्मा एक आहेत असेंच मानलें पाहिजे.

४. अनेक वेळां उत्पन्न होतो व अनेक वेळां मृत्यूप्रत प्राप्त होतो असा ह्या श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

येथे जीव आणि परमात्मा यांचे ऐक्यच विवक्षित आहे असे समजते. कारण, जो प्रश्न विचारल्याबद्दल नचिकेतसाला मृत्यूपासून मोठी शाबासकी मिळाली तो प्रश्न टाकून देऊन शाबासकीनंतर नचिकेतस जर दुसराच प्रश्न विचारील तर ती सर्व शाबासकी त्याला विनाकारण मिळाली असे होईल. म्हणून 'मनुष्य मृत झाला असतां...' इत्यादि वाक्यांत जो प्रश्न विचारला आहे तोच प्रश्न 'जे धर्माहून निराळे' इत्यादि वाक्यांत पुन्हां विचारला आहे असे समजले पाहिजे. आतां, 'दोन्ही प्रश्नांच्या भाषांमध्ये फरक आहे' असा जो तूं आम्हांवर दोष दिलास तो बरोबर नाही. कारण पुढील वाक्यांत त्या जीवाचाच एक विशिष्ट धर्म पुन्हां विचारला आहे असे आम्ही समजतो. म्हणजे पूर्वीच्या वाक्यांत देहाहून निराळा असा जीव आहे किंवा नाही असा प्रश्न विचारला आहे; व पुढील वाक्यांत तोच जीव असंसारी आहे किंवा नाही असा प्रश्न विचारला आहे असे आम्ही मानतो. जोंपर्यंत अविद्या निवृत्त झाली नाही तोंपर्यंत जीवाचे ठिकाणी धर्म वगैरे संभवतात; व तोंपर्यंत जीवाचे जीवत्व निवृत्त होत नाही. परंतु, अविद्येची एकदां निवृत्ति झाली म्हणजे तो जीव परमात्मरूपीच होतो असे 'ते तूं आहेस' या श्रुतिवरून समजते. अविद्येच्या प्रवृत्तीमुळे किंवा निवृत्तीमुळे वस्तु भिन्न होत नाही. ज्याप्रमाणे एखादा मनुष्य अंधारांत पडलेल्या दोरीला सर्प समजून तिला भिऊन थरथर कांपत दूर पळत सुटतो, नंतर जेव्हां दुसरा मनुष्य त्याला म्हणतो की, 'अरे ! भिऊ नको; हा सर्प नव्हे, ही नुसती दोरी आहे,' तेव्हां ते ऐकून त्याची सर्पाबद्दलची भीति जाऊन त्याचे कांपणे व पळणे बंद होतें; परंतु दोन्ही वेळीं म्हणजे सर्पाविषयी भ्रम असतेवेळीं व नसतेवेळीं (दोरी ही) वस्तु एकच होती, ती भिन्न झाली नव्हती, त्याप्रमाणेच हीही गोष्ट जाणावी. या (वरील विवेचना-) वरून 'तो उत्पन्न होत नाही व मरतही नाही' या वाक्यांत जें उत्तर दिलें आहे तें देखील जीव आहे किंवा नाही या प्रश्नांचे आहे असे समजावे. आतां, सूत्राविषयी म्हणाल तर तें सूत्र अविद्येने कल्पिलेला जो जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद त्याला अनुलक्षून केले आहे असे समजावे. म्हणजे दोन्ही वाक्यांमध्ये जरी आत्म्याबद्दल एकच प्रश्न विचारला आहे तरी प्रश्नाचा पूर्वभाग जीवाला अनुलक्षून विचारला आहे असे समजावे. कारण, 'मरतेवेळीं देहाहून निराळा असा आत्मा आहे किंवा नाही' असा संशय मात्र येथे प्रदर्शित केला आहे, व कर्तृत्व वगैरे संसारावस्थेतील धर्मांचा तेथे निषेध केला नाही. परंतु प्रश्नाचा

५. तेव्हां या प्रश्नांचे बऱ्याच अंतरावर उत्तर दिलें आहे असे जें पूर्वी म्हटलें आहे तसे आतां म्हणावयास नको. कारण या प्रश्नांचे उत्तर जवळच मिळत आहे.

६. जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच असल्यामुळे त्यांच्याबद्दलचे दोन्ही प्रश्न एकच आहेत असे जर मानले तर एक अग्नीबद्दलचा प्रश्न आणि एक आत्म्याबद्दलचा प्रश्न असे एकंदर दोनच प्रश्न होतात. मग सूत्रामध्ये 'तिहीबद्दल प्रश्न' असे कसे म्हटले ? या शंकेचे हें उत्तर आहे.

उत्तरभाग परमात्म्याला अनुत्कून विचारला आहे असें समजावें. कारण ' ती धर्म वगैरेच्या पलीकडील वस्तु आहे ' असा तेंथें उल्लेख केला आहे. यावरून अग्नि, जीव आणि परमात्मा या तीन पदार्थांचाच श्रुतीमध्ये उपन्यास केला आहे असें मानणें बरोबर आहे. प्रधानाचा उपन्यास केला आहे असें मानण्याविषयीं म्हणाल तर त्या (प्रधाना—) बदल वरही दिलेला नाही, प्रश्नही विचारलेला नाही व उत्तरही दिलेले नाही. तेव्हां परमात्म्याचा उपन्यास केला आहे असें मानण्यांत व प्रधानाचा उपन्यास केला आहे असें मानण्यांत हा मोठा फरक आहे. (६)

महद्वच ॥ ७ ॥

७ आणि महत् (शब्दा-) प्रमाणें (अव्यक्त शब्द प्रधानाची नवे) (१)

जरी सांख्यांनीं महत् शब्द (प्रधानाचें आद्य कार्य जी) ' केवळ सत्ता ' या अर्थीं योजिला आहे तरी वैदिक वाक्यांमध्ये तो शब्द त्याच अर्थाचा वाचक होत नाही. ही गोष्ट ' बुद्धीहून महान् आत्मा पर आहे ' (का. १।३।१०); ' महान् आणि विभु अशा आत्म्याला ' (का. १।२।२२); ' मी या महान् पुरुषाला जाणतो ' (श्वे. ३।८) इत्यादि वाक्यांमध्ये आत्म-शब्दाचा प्रयोग केला आहे वगैरे कारणांवरून स्पष्ट आहे. त्याप्रमाणेंच अव्यक्त शब्दही वैदिक वाक्यांमध्ये प्रधानाचा वाचक होऊं शकत नाही. म्हणून या कारणास्तवही अनुमानानें सिद्ध झालेल्या प्रधानाला वेद प्रमाण आहे असें म्हणतां येत नाही (७)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्य आठव्या सूत्रापासून दहाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ८) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्रधानाला ' शब्द ' प्रमाण आहे. कारण श्वेताश्वतर उपनिषदामध्ये एका मंत्रांत प्रधानाचें प्रतिपादन केले आहे. तो मंत्र असाः—' लाल, पांढरी, आणि काळी अशी तीन रंगांची, आणि प्रजा उत्पन्न करणारी अशी एक अजा आहे. एक अज तिच्याशीं रममाण होतो, आणि

१. जिच्या योगानें पुरुषाला भोग आणि अपवर्ग प्राप्त होतात अशा बुद्धीला येथें ' सत्ता ' असें म्हटलें आहे. सांख्य मताप्रमाणें ही बुद्धि प्रधानाचें आद्य कार्य होय.

२. महत् शब्दाचा ' सत्ता ' असा अर्थ घेतला तर ' आत्मा ' हा शब्द लागणार नाही. कारण, सत्ता म्हणजे बुद्धि; ती आत्म्याहून भिन्न असल्यामुळें तिला ' आत्मा ' म्हणतां येत नाही.

३. कांहीं ठिकाणीं महत्ताच्या ज्ञानानें शोक दूर होतो असें सांगितलें आहे. त्यावरून ' महत् ' शब्दाचा सांख्यांनीं मानिलेला अर्थ घेतां येत नाही, आत्माच घेतला पाहिजे. कारण आत्म्याच्याच ज्ञानानें शोक दूर होत असतो. तेव्हां ' वगैरे ' या शब्दानें येथें ' शोक दूर होणें ' ही गोष्ट ध्यावी.

दुसरा अज तिचा उपभोग घेऊन तिला सोडून देतो.' या मंत्रामध्ये अजा म्हणजे प्रधान होय. तें प्रधान त्रिगुणात्मक असल्यामुळे 'तें तीन रंगांचें आहे' अशी कल्पना केली आहे. एक अज म्हणजे जीव हा त्या प्रधानाशी रममाण झालेला आहे; त्यामुळेच तो 'भी सुखी, भी दुःखी' असें मानीत आहे. आणि दुसरा अज म्हणजे मुक्त पुरुष ह्यानें त्या प्रधानाचा त्याग केला आहे. आतां ह्यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें 'अजा या शब्दानें प्रधानच ध्यावें' अशाविषयी विशेष कारण कांहींच नाही. जसें बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये ज्याचें तोंड खालीं व बूड वर अशा चमसाचें म्हणजे एका पात्राचें वर्णन केलें आहे, पण तेथें 'तें पात्र अमुकच आहे' असें समजत नाही, तसेंच हें होय. शंका:—जसें 'चमस हें मस्तकाला उद्देशून म्हटलें आहे' असें शेवटच्या वाक्यावरून समजतें, तसें येथें 'अजा' असें कोणाला उद्देशून म्हटलें आहे ? उत्तर:—(सू. ९) पृथिवी, जल, आणि तेज ह्या तीन भूतांना उद्देशून 'अजा' असें येथें म्हटलें आहे. कारण, येथें अजेला तीन रंग सांगितले आहेत; आणि तेच तीन रंग तीन भूतांचे आहेत असें छांदोग्य उपनिषदामध्येच सांगितलें आहे. तेव्हां, अशा रीतीनें लाल, पांढरी आणि काळी या शब्दांचे तीन रंग हे मुख्य अर्थ संभवत असतांना या शब्दांचे लक्षणेनें तीन गुण असे अर्थ घेऊन 'अजा' या शब्दानें प्रधान घेणें बरोबर नाही. शिवाय, ह्या श्वेताश्वतर उपनिषदामध्येच मागें आणि पुढें पाहिलें असतां 'परमात्म्याच्या मायारूपी शक्तीचें प्रतिपादन केलें आहे' असें समजतें. तेव्हां प्रकरणावरून ह्या प्रकृत मंत्रामध्ये 'अजा' या शब्दानें ती मायारूपी शक्तीच ध्यावी हें योग्य आहे. आतां तिला जरी 'तीन रंगांची' असें म्हणतां येत नाही, तरी तिच्यापासून उत्पन्न झालेलीं तीन भूतें तीन रंगांचीं असल्यामुळे लक्षणेनें तिलाच 'तीन रंगांची' असें म्हटलें आहे. शंका:—'पृथिवी, जल आणि तेज या तीन भूतांना अजा असें म्हटलें आहे' असें तुम्हीं जें सांगितलें ते 'अजा' या शब्दाचा रूढ अर्थ घेऊन सांगितलें किंवा अवयवार्थ घेऊन सांगितलें ? 'रूढ अर्थ घेऊन सांगितलें' असें म्हणावें तर 'तीन भूतें' हा 'अजा' या शब्दाचा रूढ अर्थ नाही. 'अजा' या शब्दाचा रूढ अर्थ मेंढी असा आहे. बरें, ह्या तीन भूतांना मेंढीचा कांहींच सारखेपणा नाही. तेव्हां त्या तीन भूतांना गौण रीतीनें ही 'अजा' म्हणतां येत नाही. आतां, 'अजा' शब्दाचा अवयवार्थ 'उत्पन्न न होणारी वस्तु' असा आहे; आणि हीं तीन भूतें तर उत्पन्न झालीं आहेत. तेव्हां तीन भूतांना कोणत्याही तऱ्हेनें 'अजा' असें म्हणतां येत नाही. उत्तर:—(सू. १०) ज्याप्रमाणें लोकामध्ये साहजिक रीतीनें एखादी मेंढी तीन रंगांची असते, व तिला पुष्कळ कोंकरें झालेलीं असतात, आणि एखादा मेंढा तिच्याशीं रममाण होतो, व एखादा तिचा उपभोग घेऊन तिला सोडून देतो, त्याप्रमाणेंच 'ही भूतत्रयरूपी जगाची पूर्वावस्था आहे' असें समजावें. कारण तीन भूतांचें तीन रंग आहेतच. ह्या पूर्वावस्थेपासूनच सर्व जग उत्पन्न होत आहे, हिच्याशीं जीव रममाण होतो, आणि परमात्मा हिला सोडून देतो; ह्या सारखेपणामुळे येथें 'अजा' हा शब्द लावला आहे. आतां 'जीवात्मा हिचा उपभोग घेतो, आणि परमात्मा हिला सोडून देतो' असें म्हटल्यावरून जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये जो भेद भासत आहे तो खरा आहे असें मात्र समजू नये; तर तो औपाधिक आहे. आणि जरी तो भेद औपाधिक म्हणजे खोटा आहे, तरी त्याचा व्यवहारामध्ये अनुभव येतो म्हणून तशा रीतीनें येथें श्रुतीमध्ये वर्णन केलें आहे असें समजावें. शिवाय, 'जसें सूर्य हा मध आहे, वाणी ही धेनु आहे, स्वर्गलोक वगैरे अग्नी आहेत, इत्यादि प्रकारच्या कल्पना श्रुतीमध्ये केल्या आहेत, तसेंच भूतत्रयरूपी जगाच्या पूर्वावस्थेवर मेंढीची कल्पना केली आहे' असें म्हणण्यास कोणतीही हरकत दिसत नाही. एकंदरीत, 'अजा' शब्दानें

प्रधान घेतां येत नाही ' असें ठरलें. तेव्हां अर्थांतच ' प्रधानाला शब्द प्रमाण नाही ' असें सिद्ध झालें.]

चमसवदविशेषात् ॥ ८ ॥

८ (अजा म्हणजे प्रधान नव्हे). कारण (कोणताही) विशेष सांगितला नाही. चमसाप्रमाणें (ही गोष्ट होय). (२).

प्रधानवादी सांख्य पुन्हां म्हणतो :—प्रधानाला शब्द प्रमाण नाही असें जें तुम्हीं विधान केलें आहे तें सिद्ध होत नाही. कशावरून ? पुढील मंत्रावरून :—'लाल, पांढरी व काळी, आणि सारख्या रंगाची अशी पुष्कळ प्रजा उत्पन्न करणारी एक अजा आहे. एक अज तिच्यावर आसक्त होऊन तिच्याशीं रममाण होऊन राहतो; (परंतु) दुसरा अज तिचा उपभोग घेऊन तिला टाकून देतो ' (श्वे. ४।५). या मंत्रामध्ये ' लाल ', ' पांढरी ' ' व काळी ' या शब्दांचे सत्व, रज आणि तम हे अर्थ आहेत. रजाला ' लाल ' असें म्हटलें आहे; कारण (मनुष्याला) लाल करणें हा त्या (रजा-) चा स्वभाव आहे. सत्त्वाला पांढरें असें म्हटलें आहे; कारण प्रकाश हा त्या (सत्त्वा-) चा स्वभाव आहे आणि तमाला काळें असें म्हटलें आहे; कारण अंध करणें हा त्या (तमा-) चा स्वभाव आहे. प्रधान म्हणजे या तीन गुणांची सारखेपणाची स्थिति. त्या प्रधानाचा (त्याच्या) अवयवांच्या धर्मांनीं निर्देश केला असल्यामुळें त्याला ' लाल, पांढरा व काळा ' असें येथें म्हटलें आहे. त्या प्रधानाला पुढें ' अजा ' असें म्हटलें आहे; कारण तें उत्पन्न होत नाही. प्रधान हें सर्व वस्तूंचें मूल-कारण आहे; व तें कोणत्याही वस्तूचें कार्य नाही असा आमचा सिद्धांत आहे. शंका :—' अजा ' शब्दाचा ' मेढी ' हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. उत्तर :—प्रसिद्ध आहे खरा. परंतु तो प्रसिद्ध अर्थ येथें घेतां येत नाही. कारण, या ठिकाणीं विद्येचें प्रकरण चालूं आहे. ती

१. राग आणणें. रजोगुणाच्या योगानें मनुष्य रागीट होतो व मनुष्याला राग आला म्हणजे तो लाल होतो हें प्रसिद्ध आहे.

२. सत्त्व गुणाच्या योगानें मनुष्याचें अंतःकरण कोणत्याही मनोविकारांनीं क्लृप्त होत नाही. तें प्रकाशाप्रमाणें स्वच्छ असतें; म्हणजे तें प्रकाशमय असतें, आणि प्रकाशाचा रंग पांढरा आहे हें प्रसिद्धच आहे.

३. तमाच्या योगानें मनुष्य अज्ञानरूपी अंधकारानें व्यात होतो आणि अंधकाराचा रंग काळा आहे हें प्रसिद्धच आहे.

४. सत्त्व, रज आणि तम हे प्रधानाचे अवयव होत; व या अवयवांचे पांढरा, लाल आणि काळा हे धर्म होत, हे अवयवाचे धर्म येथें प्रधानाला लावले आहेत.

५. अजा शब्दाचा योगार्थ ' उत्पन्न न झालेली ' असा आहे. (अ = नाही आणि जा = उत्पन्न झालेली.)

अजा (म्ह. प्रधान) तीन गुणांनी युक्त अशी पुष्कळ प्रजा उत्पन्न करते. एक अज त्या अजेवर आसक्त होऊन किंवा त्या अजेचा गुलाम बनून तिच्याशी रममाण होतो. म्हणजे कांहीं पुरुष अज्ञानाच्या योगाने त्या प्रधानालाच आपला आत्मा समजून अविचाराने आपण सुखी आहो, आपण दुःखी आहो, आपण मूढ आहो असें मानून संसाराचा अनुभव घेतात. परंतु दुसरे कांहीं पुरुष—ज्यांचे ठिकाणी विवेक व वैराग्य उत्पन्न झाले आहे ते—त्या अजेचा भोग घेऊन तिला टाकून देतात म्हणजे त्या प्रधानापासून भोग आणि मोक्ष प्राप्त करून घेऊन त्याला टाकून देतात म्हणजे या संसारापासून मुक्त होतात. तेव्हां, या मंत्रावरून ' प्रधान मानण्याला श्रुतीचा आधार आहेच ' असें आम्ही कपिल-मतानुयायी लोक म्हणतो. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—' सांख्य मताला श्रुतीचा आधार आहे ' असें या मंत्रावरून म्हणतां येत नाही. कारण, केवळ या मंत्रावरून कोणत्याही मताचें समर्थन होत नाही. कांहींतरी कल्पना करून ' अजात्व ' वगैरे धर्म दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूला लावतां येतील. तेव्हां सांख्यमतच येथे विवक्षित आहे असें ठरवितां येत नाही. कारण, अमुकच विशिष्ट गोष्ट येथे विवक्षित आहे असें ठरविण्याला येथे कांहीं साधन नाही. चमसाप्रमाणे ही गोष्ट होय. ' ज्याचें तोंड खाली व बूड वर असा चमस ' (वृ. २।२।३) या मंत्रामध्ये अमुकच एक विशेष प्रकारचा पदार्थ चमस म्हणून विवक्षित आहे असें केवळ या मंत्रावरून ठरविणें शक्य नाही. कारण, कांहींतरी रीतीनें दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूवर ' खाली तोंड व वर बूड ' अशा चमसाची कल्पना करतां येईल. त्याप्रमाणे येथेही ' एक अजा आहे ' या मंत्रांत कोणताच विशेष सांगितला नसल्यामुळे 'अजा' या शब्दाने प्रधान विवक्षित आहे असें निश्चित करतां येत नाही. (८)

आतां तूं असें म्हणशील कीं, वरील चमस-वाक्याला ' ज्याला खाली तोंड व वर बूड असा चमस म्हणतात ते हे शिर होय ' असा वाक्यशेष आहे. त्यावरून अमुक एक विशेष प्रकारचा पदार्थ चमस म्हणून विवक्षित आहे असें समजतां येतें; परंतु येथे (अजा-वाक्यांत) अजा म्हणजे अमुक असें कसें समजावें ? या शंकेवर आम्ही उत्तर देतो:—

६. उदाहरणार्थ—माया देखील उत्पन्न झालेली नसल्यामुळे तिलाही अजात्व धर्म आहे असें म्हणतां येईल.

७. एक प्रकारचें यज्ञांतलें पात्र.

८. उदा० एखाद्या पर्वताच्या गुहेचें देखील खाली तोंड असून वरती गुहा असू शकते. म्हणून अशा गुहेवरही ' खाली तोंड व वर बूड ' अशा चमसाची कल्पना करतां येईल.

१. या वाक्यशेषावरून येथे शिराला चमस म्हटलें आहे. कारण शिराचें तोंड (म्ह० मुख) खाली आहे व शिराचें बूड (म्ह० टाळू) वर आहे.

ज्योतिरूपक्रमा तु तथा ह्यधीयत एके ॥ २ ॥

९ परंतु (अजा म्हणजे) तेज आदिकरून (तीन महाभूतें) होत.
कारण, कांहीं शाखेचे लोक असाच पाठ म्हणतात. (२)

जी परमेश्वरापासून उत्पन्न झाली आहेत, ज्यांमध्ये तेज प्रमुख आहे, जी चतुर्विध सृष्टीचे मूलकारण आहेत, अशीं तेज, उदक आणि पृथ्वी या नांवांची तीन महाभूतें 'अजा' या शब्दानें येथें विवक्षित आहेत असें समजावें (सूत्रांतोल) 'परंतु' हा शब्द अवधारण या अर्थी आहे. (म्हणजे सूत्राचा एकंदर अर्थ असा :—) हीं तीन महाभूतेंच 'अजा' या शब्दानें विवक्षित आहेत, साख्यांचे तीन गुण विवक्षित नाहींत, अस समजावें. कशावरून ? अशावरून कीं कांहीं शाखेचे लोक 'तेज, उदक व पृथ्वी यांची परमेश्वरापासून उत्पत्ति आहे' असें म्हणून 'त्यांनाच लाल वगैरे रंग आहेत' असें म्हणतात. उदा०—'जो अग्नीचा लाल रंग तो तेजाचा रंग; जो पांढरा तो उदकाचा; जो काळा तो पृथ्वीचा' (छां. ६।४।१). तींच तेज उदक आणि पृथ्वी नांवांची महाभूतें या वाक्यांत विवक्षित आहेत असें ओळखतां येतें. कारण, लाल वगैरे शब्द दोन्ही वाक्यांत सांखेच आहेत; व लाल वगैरे शब्दांचे (लाल वगैरे) विशेष प्रकारचे रंग हे मुख्य अर्थ होत. (सत्व वगैरे) गुण हे त्या शब्दांचे केवळ गौण अर्थ होत. आणि असंदिग्ध वाक्यांच्या साहाय्यानें संदिग्ध वाक्यांच्या अर्थाचा निर्णय करावा ही गोष्ट सर्वांना मान्य आहे. तसेंच, या उपनिषदांच्या आरंभीं देखील 'ब्रह्मवादी लोक विचारतात कीं (जगाचे) कारण जें ब्रह्म तें कोणतें ?' असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:—'स्वतःच्या गुणांनीं आच्छादित झालेली अशी जी देवाची आत्मभूत शक्ति तीप्रत ते ध्यानरूप साधनानें युक्त होऊन जाणते झाले' (श्वे. १।१). या (आरंभींच्या) वाक्यामध्ये समस्त जगाला उत्पन्न करणारी परमेश्वराची शक्ति वर्णिली आहे असें समजतें. 'तसेंच, 'माया हीच प्रकृति आणि परमेश्वरच मायी असें तूं जाण' (श्वे. ४।१०) व 'जो एक (परमेश्वर) प्रत्येक योनीचे नियमन करतो' (श्वे. ४।११) या वाक्यशेषामध्येही तीच शक्ति वर्णिली आहे असें समजतें. तेव्हां अजा-वाक्यांत प्रधाननामक एक स्वतंत्र जगाचे कारण सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. उलट, प्रकरणावरून जिच्यामध्ये नामरूपे व्यक्त झालीं नाहींत व जी नामरूपांची पूर्वावस्था अशी ती परमेश्वराची शक्तिच या अजा-वाक्यांत देखील वर्णिली आहे असें

२. जरायुज, अंडज, स्वेदज, आणि उद्भिज असे सृष्टीचे चार प्रकार आहेत. जरायुज म्हणजे गर्भाशयापासून उत्पन्न झालेले मनुष्य पशु वगैरे. अंडज म्हणजे पक्षी वगैरे. स्वेदज म्हणजे ग्रामापासून उत्पन्न होणारे उवा लिखा वगैरे. उद्भिज म्हणजे लता वृक्ष वगैरे.

३. ज्या वाक्यांच्या अर्थाबद्दल संशय येत नाहीं अशा वाक्यांच्या.

४. ज्या वाक्यांच्या अर्थाबद्दल संशय येतो त्या वाक्यांच्या.

५. योनि म्हणजे मूलकारण म्हणजे माया, व आकाश वगैरे अवांतर कारणें.

आम्ही म्हणतो. आणि त्या मायेची तेज, उदक आणि पृथ्वी हीं जीं कार्ये त्यांना तीन रंग असल्यामुळे त्या मायेलाही तीन रंग आहेत असें म्हटलें आहे (तें बरोबरच आहे). (९)

(शंका :—) पण तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना तीन रंग आहेत म्हणून त्यांना 'तीन रंगांची अजा' हें नांव दिलें आहे' असें कसें म्हणतां येईल ? कारण तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना अजेचा (मेंढीचा) आकार आहेमा दिसत नाही. (म्हणून रूढ्यर्थानें 'अजा' हा शब्द त्यांना लावतां येत नाही). तसेंच तेज, उदक आणि पृथ्वी यांची (श्रतीमध्ये) उत्पत्ति वर्णिली असल्यामुळे 'जिला उत्पत्ति नाही ती अजा' अशा योगार्थानेही 'अजा' हा शब्द त्यांना लावतां येत नाही. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

कल्पनोपदेशाच्च मध्वादिवदविरोधः ॥ १० ॥

१० आणि मध वगैर- (च्या रूपका-) प्रमाणें (येथें) रूपक वर्णिलें आहे. म्हणून यांत (कांहीं) विरुद्ध नाही. (२)

'मेंढीच्या आकाराचे प्राणी' अशा रूढ्यर्थानें हा 'अजा' शब्द येथें योजिलेला नाही, किंवा यौगिक अर्थानेही त्याचा येथें उपयोग केलेला नाही; तर (येथें) रूपक वर्णिलें आहे. म्हणजे तेज, उदक आणि पृथ्वीनामक जें सर्व स्थावरजंगम वस्तूंचें मूलकारण त्यावर अजेचें (मेंढीचें) रूपक वर्णिलें आहे. ज्याप्रमाणें या जगामध्ये एखादी अजा (मेंढी) लाल, पांढरी, व काळी अशी तीन रंगांची क्वचित् असूं शकते, जिला आपल्यासारख्या रंगांचीं अशीं पुष्कळ कोंकरें आहेत, जिच्याशीं एक अज (मेंढा) आसक्त होऊन रममाण होतो, परंतु जिला दुसरा एक अज (मेंढा) उपभोग घेऊन टाकून देतो, त्याप्रमाणें हें तेज उदक आणि पृथ्वीनामक सर्व वस्तूंचें

१. येथें 'अजा' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल सूत्रकार आणि भाष्यकार यांचा मतभेद आहे असें दिसतें. भाष्यकारांच्या मतीं प्रकरणावरून अजा म्हणजे माया होय; परंतु सूत्रकारांच्या मतीं अजा म्हणजे तेज उदक आणि पृथ्वी हीं जीं तीन महाभूतें छांदोग्य उपनिषदामध्ये जगाचीं अवांतर कारणें म्हणून सांगितलीं आहेत तीं होत. आतां, भाष्यकारांच्या मतीं अजा शब्दाची कांहीं पंचार्थित पडत नाही. कारण माया ही उत्पन्न झालेली, नसल्यामुळे तिला 'अजा' हा शब्द योगार्थानें लावतां येतो. परंतु सूत्रकारांच्या मतीं तेज, उदक आणि पृथ्वी हीं महाभूतें उत्पन्न झालीं असल्यामुळे त्यांना 'अजा' हा शब्द योगार्थानें लावतां येत नाही. तसेंच तो शब्द त्या भूतांना रूढ्यर्थानेही लावतां येत नाही. तेव्हां तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना 'अजा' शब्द कसा लावतां येतो असा येथें प्रश्न उद्भवतो. या प्रश्नाचें उत्तर पुढील सूत्रांत दिलें आहे. (गो.)

२. 'उत्पन्न न झालेली' अशा योगार्थानें.

मूलकारण देखील तीन रंगांचें आहे, तें आपल्यासारख्या रंगांचीं पुष्कळ स्थावरजंगम-पदार्थरूप कार्ये उत्पन्न करते, व अज्ञानी अशा जीवानें उपभोगिलें जातें, परंतु ज्ञानी अशा जीवानें टाकिलें जातें. (शंका :—) ‘ एक जीव रममाण होतो व दुसरा टाकून देतो ’ असें येथें म्हटलें आहे, त्यावरून इतर तत्त्ववेत्यांना संमत असलेला जो जीव-भेद तो वास्तविक आहे असें अर्थात् सिद्ध होतें. (उत्तर :—) ही शंका घेऊं नये. कारण, जीव भिन्न आहेत ही गोष्ट सांगण्याचा येथें (श्रुतीचा) अभिप्राय नाहीं; तर बंध आणि मोक्ष या ज्या दोन जीवाच्या अवस्था त्यांची व्यवस्था सांगण्याचा (श्रुतीचा) अभिप्राय आहे, व्यवहारामध्ये जो जीव-भेद प्रसिद्ध आहे त्याला अनुलक्षूनच ही बंध-मोक्षाची व्यवस्था श्रुतीनें सांगितली आहे. परंतु हा (जीव-) भेद उपाधीमुळें झालेला आहे व तो मिथ्याज्ञानानें कल्पिलेला आहे, वास्तविक नव्हे. ही गोष्ट ‘ एक देव, सर्व भूतांमध्ये गुप्त असलेला, सर्वांना व्यापून टाकणारा, व सर्व भूतांचा अंतरात्मा ’ इत्यादि श्रुतींवरून स्पष्ट होते. सूत्रामधील ‘ मध वगैरें- (च्या रूपका-) प्रमाणें ’ याचा अर्थ :—ज्याप्रमाणें सूर्य हा मध नसून त्याच्यावर मधाची कल्पना केली आहे, तसेंच वाणी ही धेनु नसून तिच्यावर धेनुची कल्पना केली आहे, तसेंच स्वर्ग वगैरे लोक हे अग्नि वगैरे नसून त्यांच्यावर अग्नि (वगैरें-) ची कल्पना केली आहे, त्याप्रमाणें (येथें) तेजोदकपृथ्वीनामक मूल-कारण हें अजा नसून त्याच्यावर अजेची कल्पना केली आहे. म्हणून तेज, उदक व पृथ्वी (नांवाच्या मूलकारणा-) ला जो ‘ अजा ’ शब्द लाविला आहे त्यांत कांहीं विरुद्ध नाहीं. (१०)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये अकराव्या सूत्रापासून तेराव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० ११) पूर्वपक्ष्यांचें म्हणणें असें आहे कीं प्रधानाला ‘ शब्द ’ प्रमाण आहे. कारण, बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये ‘ ज्यामध्ये पञ्च पञ्चजन व आकाश हीं राहतात तो आत्मा ’ असें वर्णन केले आहे. आतां येथें ‘ पञ्च ’ असे दोन शब्द असल्यामुळें पांचा पांचा पंचवीस (म्हणजे ‘ पांच पंचकड्या ’) असा अर्थ होतो; आणि सांख्य लोकांचीं तत्त्वे पंचवीसच आहेत. तेव्हां ही संख्या जुळते म्हणून ‘ सांख्य लोकांचीं पंचवीस तत्त्वेच ह्या श्रुतीमध्ये वर्णिली आहेत ’ असें सिद्ध होतें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—जर ह्या श्रुतीमध्ये एकदम पंचवीस संख्या सांगितली असती तर, कदाचित् पूर्वपक्ष्याच्या मताला कांहीं थारा मिळाला असता. पण श्रुतीमध्ये तसें न सांगतां ‘ पांच पंचकड्या ’ असें सांगितलें आहे. आणि सांख्य लोकांच्या पंचवीस तत्त्वांमध्ये प्रत्येक पांचावर कांहींच सारखा धर्म नसल्यामुळें त्यांच्या पांच पंचकड्याच करतां येत नाहींत. शंकाः—ज्याप्रमाणें ‘ पांच आणि सात वर्षे इंद्रानें पाऊस पाडला नाहीं ’ ह्या वाक्यामध्ये एकंदर ‘ बारा वर्षे ’ असाच अर्थ घेतला आहे, कारण ‘ एका धर्मानें पांच वर्षे सारखी, आणि एका धर्मानें सात वर्षे सारखी ’ असें तेथें मुळींच म्हणतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें येथेही जरी पांच पंचकड्या करतां आल्या नाहींत, तरी एकंदर पंचवीस असा अर्थ घेतां येईल; उत्तरः—‘ पञ्च पञ्च ’ ह्या शब्दांचा ‘ पांच पंचकड्या ’ हा खरा अर्थ सोडून ‘ एकंदर पंचवीस ’ असा गौण रीतीनें अर्थ घेणें बरोबर नाहीं. ‘ पांच आणि सात वर्षे ’ ह्या वाक्यामध्ये नाइलाजास्तव ‘ बारा वर्षे ’

असा गौण रीतीने अर्थ घेतला आहे म्हणून सर्व ठिकाणी 'तसाच अर्थ घ्यावा' असा कांहीं नियम नाही. शिवाय, पुढील 'पञ्च' या शब्दाचा 'जन' या शब्दाशी समास केलेला आहे. कारण, स्वरावरून 'पञ्चजन' एवढें सामासिक एक पद आहे असा निश्चय होत आहे. त्याप्रमाणेंच, दुसरीकडे देखील श्रुतीमध्ये 'पञ्चजन' हें सामासिक एक पद घातलेलें आढळते. तेव्हां येथें निरनिराळे दोन पञ्च शब्द नसल्यामुळे 'पांचा पांचा पंचवीस' असा अर्थ करतां येत नाही. शिवाय, दोन 'पञ्च' शब्दांचा पांच आणि पांच मिळून 'दहा' असा अर्थ होईल. शिवाय, पुढील 'पञ्च' शब्द 'जन' या शब्दाचें विशेषण असल्यामुळे त्याच्याशी मागील 'पञ्च' शब्दाचा संबंध करतां येत नाही. शंका:—'पञ्चजन' ह्या संबंध शब्दाशी पूर्वीच्या 'पञ्च' या शब्दाचा संबंध करतां येतो. तेव्हां पांच पञ्चजन म्हणजे एकंदर पंचवीस जन असा अर्थ होईल. जसें पांच पंचपाळीं असें म्हटलें असतां एकंदर पंचवीस पाळीं होतात, तसेंच हें होय. उत्तर:—पांचा पाळ्यांचें एक पंचपाळें असा अर्थ होतो म्हणून तीं पंचपाळीं किती अशी पुन्हां संख्येबद्दल आकांक्षा उत्पन्न होते. कारण पाळ्यांची संख्या समजली तरी पंचपाळ्यांची संख्या अद्यापि समजली नाही. तेव्हां पंचपाळ्यांना पांच असें विशेषण दिलें आहे तें बरोबरच आहे. पण, येथें तसें होत नाही. कारण 'पांच जनांचा एक समुदाय' असा 'पञ्चजन' या शब्दाचा अर्थ होत नाही; तर 'पांच जन' इतकाच अर्थ होतो. तेव्हां जनांच्या संख्येचा निश्चय झाल्यामुळे 'ते पांच जन किती' अशी आकांक्षा उत्पन्न होत नाही. म्हणून पुन्हां त्याला 'पञ्च' हें विशेषण देतां येत नाही. एकंदरीत, 'पञ्च पञ्चजन' ह्याचा 'पंचवीस तत्त्वे' असा अर्थ होत नाही. शिवाय, 'ज्यामध्ये पञ्च पञ्चजन व आकाश हीं राहतात तो आत्मा' ह्या श्रुतीमध्ये आकाश निराळें सांगितलें आहे. आणि त्या सर्वांचा आधार म्हणून आत्माही निराळाच सांगितला आहे. आतां, जर पञ्च पञ्चजन ह्याचा 'पंचवीस तत्त्वे' असा अर्थ असता, तर त्या पंचवीस तत्त्वांमध्येच आकाश आणि आत्मा हे येत असल्यामुळे ते निराळे सांगितले नसते. आतां 'आकाश आणि आत्मा ह्या दोन शब्दांचा प्रसिद्ध अर्थापेक्षां कांहीं निराळाच अर्थ आहे व म्हणूनच ते निराळे सांगितले आहेत' असें म्हणावें, तर एकंदर तत्त्वे सत्तावीस होत असल्यामुळे पंचवीस तत्त्वे मानणाऱ्या सांख्यांचाच सिद्धांत विरुद्ध होईल. शिवाय, नुसती पंचवीस ही संख्या ऐकिल्याबरोबर 'ही सांख्य लोकांचीं पंचवीस तत्त्वेच सांगितली आहेत' हें म्हणणें मोठें धाडसाचेंच काम आहे. कारण, 'जन' या शब्दाचा तत्त्व असा अर्थ कोठेंच प्रसिद्ध नाही. शिवाय, पाणिनीच्या नियमावरून 'सप्तर्षि' या शब्दाप्रमाणें 'पञ्चजन' एवढी कोणाची तरी संज्ञा असावी असें सिद्ध होतें. म्हणूनच त्या पञ्चजनाला 'पञ्च' हें विशेषण देतां येतें. जसें 'सात सप्तर्षि' असें लोकांत म्हणतात तसेंच हें होय. (सू० १२) आतां ते पञ्चजन कोणते असें म्हणाल तर 'प्राण, चक्षु, श्रोत्र, अन्न, आणि मन, हेच ते पञ्चजन होत' असें ह्या बृहदारण्यक उपनिषदामधीलच पुढील वाक्यावरून स्पष्ट होतें. आतां, 'जन शब्दाचा जसा तत्त्व हा अर्थ प्रसिद्ध नाही, तसाच, प्राण वगैरे अर्थही प्रसिद्ध नाही' ही गोष्ट जरी तुम्हांला आणि आम्हांला सारखीच आहे, तरी जवळचें वाक्य आम्हांला तुमच्यापेक्षां ज्यास्त साधक आहे. शिवाय, 'जन' या अर्थाचाच 'पुरुष' हा शब्द छांदोग्य उपनिषदामध्ये प्राणादिकांना लावलेला आहे. त्यावरून येथें 'जन' हा शब्द देखील प्राणादिकांना लावतां येईल. शिवाय, छांदोग्य उपनिषदामध्ये 'आई बाप, भाऊ, बहीण वगैरे सर्व प्राणच आहेत' असें सांगितल्यामुळे 'सर्व जन हे प्राणच आहेत' असें सिद्ध होतें. त्यावरून प्राणाला 'जन' असें म्हणण्याला कांहीं हरकत दिसत नाही. शंका:— 'पञ्चजन ही प्राणादिकांची संज्ञा आहे' असें पूर्वीच्या प्रयोगांत कोठेंच आढळून येत नाही,

मग तुम्हांलाच तसें कसें म्हणतां येईल ? उत्तरः—एखाद्या शब्दाचा अर्थ प्रसिद्ध नसेल तर जवळच्या शब्दावरून त्याच्या अर्थाचा निश्चय करतात. उदा०—‘ उद्भिद् याग करावा ’ ह्या वाक्यामध्ये याग ह्या शब्दावरून ‘ एक प्रकारच्या यज्ञाचें उद्भिद् हें नांव असावें ’ असें समजतें; त्याप्रमाणें येथें पाणिनीच्या नियमावरून ‘ पञ्चजन ’ ही कोणाची तरी संज्ञा आहे असा निश्चय झाल्यानंतर जवळच्या वाक्यावरून प्राणादिकांचीच ही संज्ञा आहे असें म्हणतां येतें. येथें कांहीं लोकांनीं ‘ पञ्चजन ’ शब्दानें देव, पितर, गंधर्व, असुर आणि राक्षस हे पांच घेतले आहेत. कांहीं लोकांनीं ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र आणि निषाद हे पांच घेतले आहेत. ऋक्संहितेमध्ये एके ठिकाणीं प्रजा या अर्थी ‘ पञ्चजन ’ या शब्दाचा प्रयोग केला आहे. तोही अर्थ येथें घेतां येतो. यांपैकी कोणताही अर्थ घेतला तरी हरकत नाही. कारण, ‘ पंचवीस तत्त्वे हा येथें अर्थ नाही ’ हेंच सांगण्याचा येथें आमचा मुख्य उद्देश आहे. आतां सूत्रकारांनीं जो ‘ पञ्चजन ’ शब्दाचा प्राणादिक हा अर्थ ठरविला आहे, त्याचाही उद्देश ‘ पंचवीस तत्त्वे हा अर्थ नाही ’ असाच समजावा; त्यावरून ‘ देव, पितर वगैरे अर्थ घेतां येत नाही ’ असें मात्र समजू नये. शंकाः—माध्यंदिनांचा पाठ घेतला तर प्राण, चक्षु, श्रोत्र, अन्न आणि मन हे पांच जवळच्या वाक्यावरून घेतां येतील. पण काण्वांचा पाठ घेतला तर हे घेतां येत नाहीत. कारण त्यांच्या पाठामध्ये अन्न हा शब्द नाही. उत्तरः—(सू० १३) ‘ पञ्चजन ’ वाक्याच्या पूर्वीच्या मंत्रामध्ये ज्योतीचें वर्णन केलें आहे. ती ज्योति धरून ‘ प्राणादिक पांच आहेत ’ असें म्हणतां येतें. आतां, जरी माध्यंदिन आणि काण्व ह्या दोघांच्याही पाठामध्ये हें ज्योतीचें वर्णन सारखेंच आहे, तरी माध्यंदिनांना पुढील एकाच मंत्रामध्ये प्राणादिक पांच मिळतात म्हणून दुसऱ्या मंत्रांतील ज्योति घेण्याचें कारण पडत नाही. परंतु, काण्वांच्या पाठामध्ये ‘ अन्न ’ हा शब्द नसल्यामुळे त्यांना एकाच मंत्रामध्ये प्राणादिक पांच मिळत नाहीत; म्हणून त्यांना दुसऱ्या मंत्रांतील ‘ ज्योति ’ घ्यावी लागते. एकंदरीत, अशा दोन्ही तऱ्हांनीं प्राणादिक पांच घेण्याला हरकत नाही. तेव्हां ‘ प्रधानासंबंधानें एक देखील श्रुति प्रमाण मिळत नाही ’ असें ह्या तीन अधिकरणांवरून सिद्ध झालें. आतां ‘ प्रधानाला स्मृति आणि युक्ति प्रमाण आहेत ’ असें जें म्हणणें आहे त्याचें खंडन पुढें करण्यांत येईल.]

न संख्योपसंग्रहादपि नानाभावादतिरेकाच्च ॥ ११ ॥

११. संख्येनें (तत्त्वांचा) संग्रह केला आहे या (मुद्द्या-) वर देखील (प्रधानाला शब्द प्रमाण आहे असें म्हणतां येत) नाही. कारण (तत्त्वे) भिन्न भिन्न आहेत; शिवाय, आधिक्य आहे. (३)

अशा रीतीनें अजा-मंत्राचा आधार तोडून टाकला तरी पुन्हां दुसऱ्या एका मंत्राच्या आधारावर सांख्य पूर्वपक्ष करण्यास उभा राहतो. तो दुसरा मंत्र असाः— ‘ ज्यामध्ये पञ्च पञ्च-जन व आकाश हीं राहतात, तोच आत्मा अमृतरूपी ब्रह्म होय असें मी समजतो; ही गोष्ट मी जाणतो म्हणून मी- (ही) अमृत होय ’ (बृ. ४।४।१७). या मंत्रामध्ये ‘ पञ्च ’ हा शब्द दोनदां आलेला दृष्टीस पडतो. त्यावरून

एक 'पञ्च' (हा) संख्या- (वाचक शब्द) दुसऱ्या 'पञ्च' या संख्यावाचक शब्दाचे विशेषण आहे असे समजते. तेव्हां या दोन 'पञ्च' शब्दांचा पांच पंचकड्या म्हणजे पंचवीस असा अर्थ होतो. तेव्हां, या पंचवीस संख्येला जितक्या वस्तूंची आकांक्षा आहे तितकीच मूलतत्त्वे साख्यांनी गणिली आहेत. उदा०—'मूलकारण (म्हणजे प्रधान) हे (कोणाचेच) कार्य नव्हे; महत् वगैरे सात (तत्त्वे) कारणे असून कार्ये-(ही) आहेत; सोळा (तत्त्वे) हीं कार्ये-(च) आहेत; व पुरुष हा कारण- (ही नाही) व कार्ये-(ही) नाही' (सां. का. ३) वरील श्रुतीमध्ये जी 'पंच- वीस' ही संख्या सांगितली आहे त्या संख्येने या स्मृतीमध्ये जी पंचवीस मूलतत्त्वे सांगितली आहेत त्यांचा संग्रह केला आहे. यावरून प्रधान वगैरे तत्त्वे मानण्याला श्रुतीचा आधार आहे असे अर्थात् सिद्ध होते. या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:— संख्येने (तत्त्वांचा) संग्रह केला आहे या मुद्द्यावरही 'प्रधान वगैरेना 'शब्द' प्रमाण आहे' ही गोष्ट सिद्ध करण्याची आशा बाळगू नका. कां ? कारण, 'तत्त्वे भिन्न भिन्न आहेत;' म्हणजे साख्यांनी मानलेल्या पंचवीस तत्त्वांपैकी, प्रत्येक तत्त्व इतरांपासून अगदी भिन्न आहे. या पंचवीस तत्त्वांमध्ये पांच पांच तत्त्वांना साधारण असा एकही धर्म नाही की जेणेकरून या पंचवीस संख्येचे 'पांचा पांचाचे' असे पांच विभाग करिता येतील. परस्परांपासून भिन्न असलेल्या वस्तूंमध्ये (दोहोंदोहोंना किंवा तिहींतिहींना साधारण असा) एखादा धर्म असल्यावांचून त्या वस्तूंचा दोहोंदोहोंचा किंवा तिहींतिहींचा विभाग करिता येत नाही. आतां, तू म्हणशील की ज्याप्रमाणे 'पांच आणि सात वर्षे इंद्राने पाऊस पाडला

१ महत्, अहंकार, आणि तन्मात्रा म्हणजे पृथिवी वगैरे स्थूल पंचमहाभूतांची मूल- कारणभूत अशी जी सूक्ष्म पंचमहाभूते तीं, मिळून एकंदर सात होत. त्यांपैकी महत्तत्त्व हे अहं- काराचे कारण आहे, अहंकार हा सात्त्विक आणि तामस असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकी सात्त्विक अहंकार हा अकरा इंद्रियांचे कारण आहे आणि तामस अहंकार हा पञ्चतन्मात्रांचे कारण आहे. पञ्चतन्मात्रा ह्या स्थूल पञ्चमहाभूतांची कारणे आहेत. त्याप्रमाणेच, महत्तत्त्व हे प्रधानाचे कार्य आहे; अहंकार हे महत्त्वाचे कार्य आहे, आणि तन्मात्रा ह्या अहंकाराची कार्ये आहेत.

२. पृथ्वी वगैरे स्थूल महाभूते पांच, ज्ञानेंद्रिये पांच, कर्मेंद्रिये पांच आणि मन मिळून सोळा तत्त्वे होतात. त्यांपैकी स्थूल भूते तन्मात्रांची कार्ये आहेत. बाकीची अकरा तत्त्वे सात्त्विक अहंकाराची कार्ये आहेत.

३. आणि श्रुतीमध्ये पूर्वपक्षाच्या म्हणण्याप्रमाणे पंचवीस तत्त्वे सांगितली आहेत असे मानले तरी 'पञ्च पञ्चजन' ह्या शब्दांनी पांचापांचाचा एक एक विभाग असे पंचविसाचे पांच विभाग दाखविलेसे होत आहेत. वास्तविक पाहतां, 'पञ्च पञ्चजन' या शब्दाचा अर्थ निराळाच आहे हे पुढे स्पष्ट होईल.

नाहीं ' या वाक्यांत बारा वर्षे वृष्टि नव्हती असे सांगितले आहे, त्याप्रमाणे येथे (पञ्च पञ्चजन या शब्दामध्ये) पंचवीस ही संख्या अवयवांच्या द्वारे सांगितली आहे; तर हेही तुझे म्हणणे जुळत नाही. या म्हणण्यावर दोष हाच की, ह्या म्हणण्याप्रमाणे लक्षणा मानावी लागते. शिवाय, (पञ्च पञ्च-जन या शब्दामध्ये) जो दुसरा ' पञ्च ' शब्द आहे त्याचा ' जन ' या शब्दार्थी समास झाला आहे. कारण ' पञ्चजन ' शब्दाला जो पारिभाषिक स्वर आहे त्यावरून ' पञ्च-जन ' हा एक शब्द आहे असे निश्चित होते. शिवाय ' पञ्चपञ्चजनांच्या (कर्मांमध्ये उद्युक्त जे यंत्र त्याकरिता मी) तुझे (प्रहण करतो) ' (तै. सं. १।६।२।२) या अन्य वाक्यामध्ये ' पञ्चजन ' हे एक पद आहे, त्याला एक स्वर आहे व एक विभक्ति आहे असे समजते. (तेव्हा तेथे जसा ' पञ्चजन ' हा एक सामासिक शब्द घेतला आहे तसाच येथेही घ्यावा हे बरोबर आहे.) तेव्हा पञ्चजन हा सामासिक शब्द असल्यामुळे ' पञ्च पञ्च ' ही पञ्च शब्दाची द्विरुक्ति आहे असे म्हणता येत नाही; व म्हणून ' पञ्च पञ्च ' याचा दोन पंचकड्या असा अर्थ घेता येत

४. येथे एका धर्माने पांच वर्षे सारखी आहेत; आणि एका धर्माने सात वर्षे सारखी आहेत असे मुळीच म्हणता येत नाही, फक्त पांच व सात या शब्दांचे बारा ही संख्या दाखविण्याविषयीच तात्पर्य आहे.

५. ' पंचवीस ' असे स्पष्ट म्हणावयाचे सोडून दोन ' पञ्च ' शब्दांनी पंचवीस संख्या दाखविणे ही गौण रीति होय. हिलाच लक्षणा म्हणतात. आतां जेथे एखादा शब्द मुख्यार्थाने लागतो तेथे तो गौणार्थाने घेणे बरोबर नाही.

६. व्याकरणाच्या नियमावरून सिद्ध झालेला. एका शब्दामध्ये एकच स्वर उदात्त असतो असा व्याकरणाचा साधारण नियम आहे. आतां, जर येथे पञ्च आणि जन या शब्दांचा समास नसता, तर त्या दोन शब्दांमध्ये दोन उदात्त स्वर पाहिजे होते; म्हणजे पूर्वीच्या पञ्च या शब्दामध्ये जसा ' प ' हा उदात्त आहे तसाच पुढील ' पञ्च ' या शब्दामध्येही ' प ' हा उदात्त पाहिजे होता. पण तसे स्वर ह्या मंत्रामध्ये नाहीत. फक्त पञ्चजन ह्या चार अक्षरांपैकी शेवटचा ' न ' हा उदात्त आहे. त्यावरून पुढील ' पञ्च ' शब्दाचा आणि ' जन ' शब्दाचा समास होऊन पंचजन एवढा एकच शब्द आहे असे सिद्ध होते.

७. यज्ञामध्ये यजमानाने हातांत आज्य घेतेवेळी त्या आज्याला उद्देशून हा मंत्र म्हणावयाचा आहे. ह्याचा अर्थ:—विशेष प्रकारच्या पांच देवतांना उद्देशून कर्म करण्यांत यंत्राप्रमाणे सदोदित उद्युक्त जे माझे शरीर तें नीट रहावे याकरिता मी तुला (आज्याला) हातांत घेतो.

८. संस्कृतामध्ये विशेषणाचा जर विशेष्याशी समास नसेल तर त्या विशेषणापुढे विभक्ति दृष्टीस पडते. तेव्हा तेथे जर पुढील पञ्च शब्दाचा जन शब्दार्थी समास नसता तर पूर्वीच्या ' पञ्च ' या शब्दाची जशी ' पञ्चानां ' ही षष्ठी विभक्ति दृष्टीस पडते तशी पुढील ' पञ्च ' शब्दालाही पाहिजे होती. ती न करतां ' पञ्चजनानां ' अशी ' पञ्चजन ' शब्दाला एकच विभक्ति दृष्टीस पडते. यावरून ' पञ्चजन ' हा सामासिक एक शब्द आहे असे सिद्ध होते.

नाहीं. तसेंच, एक 'पञ्च' हा संख्यावाचक शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' या संख्यावाचक शब्दाचे विशेषणही होत नाही. कारण, एका विशेषणाचा दुसऱ्या विशेषणाशी अन्वय होत नाही. आतां तूं असे म्हणशील की ज्याप्रमाणें 'पांचपंचपाळीं' या शब्दावरून पंचवीस पाळ्यांचा बोध होतो, त्याप्रमाणें पांच या संख्येनें युक्त जे जन त्यांच्याशींच पुन्हां पांच या संख्येचा अन्वय झाला आहे; अशा रीतीनें पञ्च पञ्च-जन या शब्दापासून पंचवीस या संख्येचा बोध होतो. पण हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. 'पंच-पाळें' (हा समाहार-द्विगु समास असल्यामुळे) या शब्दापासून 'पांच पाळ्यांचा समाहार' हा अर्थ विवक्षित आहे. आतां हे समाहार म्ह. पंचपाळीं किती आहेत अशी आकांक्षा उत्पन्न होते; म्हणून पांच हा शब्द पंचपाळें या शब्दाला विशेषण दिलें आहे तें बरोबरच आहे. परंतु 'पञ्च-जन' (हा समाहार-द्विगु समास नसल्यामुळे) या शब्दापासूनच अगोदर (समासाचा बोध न होतां) निरनिराळ्या पांच जनांचा बोध होतो, तेव्हां हे किती जन आहेत अशी येथें मागून आकांक्षा उत्पन्न होत नसल्यामुळे 'पञ्च' हा शब्द 'पञ्च-जन' या शब्दाचे विशेषण आहे असें मानतां येत नाही. आणि जरी 'पञ्च' हा शब्द विशेषण आहे असें मानलें तरी तो शब्द पञ्च ह्या संख्यावाचक विशेषणाचेच विशेषण आहे असें मानलें पाहिजे व असें मानण्यांत दोष आहे तो वर सांगितलाच आहे. तेव्हां यावरून 'पञ्च पञ्च-जन' हा शब्द (सांख्यांनीं मानलेलीं) 'पंचवीस मूलतत्त्वे' ह्या अभिप्रायाने येथें घातला आहे असें सिद्ध होत नाही. शिवाय, 'आधिक्य आहे' म्हणूनही हा शब्द 'पंचवीस मूलतत्त्वे' या अभिप्रायाने घातला आहे असें म्हणतां येत नाही. 'पञ्च-जन' या वाक्यामध्ये आत्मा आणि आकाश या दोहोंचा पृथक् निर्देश केला असल्यामुळे त्या वाक्यांत सांगितलेलीं तत्त्वे पंचवीस या संख्येहून अधिक होतात.

९. शिवाय, कदाचित् दोन 'पञ्च' शब्दांचा दोन पंचकड्या असा अर्थ घेतला तरी त्या दोन 'पञ्च' शब्दांपैकी एक 'पञ्च' शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' शब्दाचे विशेषण नसल्यामुळे निरनिराळ्या दोन पंचकड्या म्हणजे एकंदर दहा असाच अर्थ होईल. आतां, जर पहिला 'पञ्च' शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' शब्दाचे विशेषण आहे असें मानलें तर मात्र 'पंचकड्याच्या पंचकड्या' असा अन्वय होऊन एकंदर पंचवीस असा अर्थ होईल. पण पहिला 'पञ्च' शब्द दुसऱ्या 'पञ्च' शब्दाचे विशेषण आहे असें म्हणतां येत नाही हें पुढेंच स्पष्ट सांगितलें आहे.

१०. उदा०—'एक काळी गाय आण' या वाक्यांत 'गाय' हें विशेष्य आहे व 'एक' आणि 'काळी' ही दोन विशेषणें आहेत. आतां 'एक' या विशेषणाचा अन्वय 'काळी' या विशेषणाशीं होत नाही; तर 'गाय' या विशेष्याशीं होतो. तसें येथेही 'पञ्च' या विशेषणाचा अन्वय पुढील 'पञ्च' या विशेषणाशीं होत नाही, तर 'जन' या विशेष्याशीं होतो.

११. एका विशेषणाचा दुसऱ्या विशेषणाशीं अन्वय होत नाही असें पूर्वी सांगितलें आहे.

प्रथमतः आत्म्याचा ' पञ्च पञ्चजनांची राहण्याची जाग ' या रूपानें या वाक्यांत निर्देश केला आहे. कारण ' ज्यामध्ये ' हें सप्तम्यन्त सर्वनाम ज्या वस्तूचा परामर्श करते ती वस्तू आत्माच होय असें ' तोच आत्मा असें मी मानतो ' या वाक्यावरून समजतें. आतां, आत्मा म्हणजे (सांख्यांनीं मानलेला) चेतन पुरुष होय. आणि त्याचा तर (त्यामध्ये राहणाऱ्या) पंचवीस मूलतत्त्वांमध्ये अंतर्भाव झाला आहे. तेव्हां त्या पुरुषाचा एकदां ' राहणारा ' आणि एकदां ' रहावयाची जागा ' अशा दोन रूपांनीं निर्देश करणें बरोबर नाही. आतां, ' आत्मा ' शब्दाचा पुरुषाहून निराळा कांहीं पदार्थ असा अर्थ घेतला तर (तो सविसावा होत असल्यामुळे) मूलतत्त्वांची संख्या पंचवीसाहून जास्त होईल. अशा रीतीनें मूलतत्त्वे पंचवीस आहेत या सिद्धांताला बाध येईल. तसेंच ' (ज्यामध्ये) आकाश राहतें ' या वाक्यांत, पंचवीस मूलतत्त्वांमध्ये अंतर्भूत झालेल्या आकाशाचा जो पृथक् निर्देश केला आहे तो बरोबर लागणार नाही. ' आकाश ' या शब्दानें एका निराळ्याच मूलतत्त्वाचें ग्रहण केलें असतां जो दोष येतो तो वर सांगितलाच आहे. शिवाय, नुसती संख्या सांगितली आहे एवढ्यावरून जीं पंचवीस मूलतत्त्वे श्रुतीमध्ये कोठेंच सांगितलीं नाहीत त्या मूलतत्त्वांचा त्या संख्येनें संग्रह केला आहे असें कसें ध्यानांत येईल ? कारण, ' जन ' या शब्दाची ' मूलतत्त्वे ' या अर्थीं रुढि नाही; आणि सांख्यांच्या मूलतत्त्वांहून अन्य कोणत्या तरी पंचवीस वस्तूंचा संग्रह केला तरी देखील पंचवीस ही संख्या जुळेल. (शंका:—) तर मग ' पञ्च पञ्च-जन ' या शब्दाचा तुम्ही कसा अर्थ करतां ? उत्तर:— ' दिशा- (वाचक) आणि संख्या- (वाचक शब्द) यांचा ' संज्ञा ' या अर्थीं पुढील शब्दार्शी समास होतो ' (पा. सू. २-१-५०) असा पाणिनीचा एक नियम आहे. त्या नियमाला अनुसरून ' पञ्च ' या शब्दाचा ' जन ' शब्दार्शी समास होऊन ' पञ्चजन ' अशी संज्ञा सिद्ध होते. तेव्हां ' पञ्चजन ' या शब्दानें ज्यांना ' पञ्चजन ' ही रूढ संज्ञा आहे अशा वस्तू येथें विवक्षित आहेत; सांख्यांचीं मूलतत्त्वे विवक्षित नाहीत. आतां, त्या (पञ्चजननामक) वस्तू किती आहेत अशी आकांक्षा उत्पन्न होते; म्हणून पुन्हां हा शब्द पञ्चजन शब्दाला जोडला आहे; म्हणजे ज्याप्रमाणें सप्तर्षि सात आहेत त्याप्रमाणें पञ्चजननामक वस्तू पांच आहेत असा अर्थ होय. (११)

आतां त्या पञ्चजननामक वस्तू कोणत्या ? या प्रश्नाचें उत्तर (सूत्रकार) देतात :—

प्राणादयो वाक्यशेषात् ॥ १२ ॥

१२ प्राण वगैरे (हेच पञ्चजननामक पदार्थ होत असें) वाक्य-
शेषावरून (समजतें). (३)

' ज्यामध्ये ' पञ्च पञ्चजन ' राहतात ' या मंत्राच्या पुढील मंत्रांत ब्रह्माच्या स्वरूपाचें आविष्करण करण्याकरितां प्राण वगैरे पांच पदार्थांचा निर्देश केला आहे :—

‘ जे प्राणाच्या प्राणला, आणि चक्षूच्या चक्षूला, आणि श्रोत्राच्या श्रोत्राला, (आणि) अन्नाच्या अन्नाला, (आणि) मनाच्या मनाला जाणतात (त्यांना ब्रह्माचा निश्चय करतां येतो) ’ (वृ. ४।४।१८). तेव्हां या वाक्यशेषांत सांगितलेले प्राण वगैरे पदार्थच ‘पञ्चजन’ या शब्दानें येथें विवक्षित आहेत; कारण तेच पदार्थ ह्या प्रकृत वाक्याच्या जवळ आहेत. पण प्राण वगैरेना ‘ जन ’ हा शब्द कसा लावतां येईल असें विचारशील तर आम्हीही (उलट) विचारतो कीं (तुझ्या) मूलतत्त्वांना तरी ‘जन’ हा शब्द कसा लावतां येईल ? तेव्हां ‘जन’ या शब्दाचा प्रसिद्ध अर्थ तुम्हांआम्हांला दोघांनाही सारखाच टाकला पाहिजे, आतां, ‘जन’ या शब्दानें प्राण वगैरे पदार्थ घेण्याला वाक्यशेष आम्हांला अनुकूल आहे. शिवाय, प्राण वगैरेचा जनार्थी संबंध असल्यामुळे प्राण वगैरेना ‘जन’ हा शब्द (लक्षणें) लावतां येतो. शिवाय ‘जन’ या अर्थाचा ‘पुरुष’ हा शब्द प्राण वगैरेना लावलेला पुढील वाक्यांत आढळतो :— ‘ ते हे पांच ब्रह्मपुरुष होत ’ (छां. ३।१३।६). ‘ प्राण हाच पिता, प्राण हीच माता ’ (छां. ७।१५।१) इत्यादि ब्राह्मणवाक्यही आहे. समासाच्या योगानें ‘पञ्चजन’ या वर्ण-समुदायाला रूढि आहे असें मानणें विरुद्ध होत नाहीं. शंका :— पण (‘पञ्चजन’ शब्दाचा प्राण वगैरे या अर्थी) पूर्वीचा प्रयोग नसतांना त्या शब्दाची त्या अर्थी रूढि आहे असें कसें म्हणतां येईल ? उत्तर :— ‘ उद्भिद् ’ वगैरे शब्दांप्रमाणें (तसें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं). वाक्यांत एखादा अप्रसिद्ध अर्थाचा शब्द घातला असेल तर ज्याचा अर्थ प्रसिद्ध आहे अशा दुसऱ्या शब्दाच्या सांनिध्यामुळे त्या शब्दाचा त्या प्रसिद्ध अर्थाशी संबंध असा कांहीं अर्थ आहे असा निश्चय करतां येतो. उदाहरणार्थ :—

१. कारण जो प्राणाचा प्राण, जें चक्षूचें चक्षू वगैरे, तेंच ब्रह्म होय.

२. जसे राजवाड्यामध्ये दारांवर राजाचे पुरुष असतात तसे ह्या शरीरामध्ये पांच प्राण हे हृदयांत असणाऱ्या ब्रह्माचे पुरुष होत.

३. ह्या वाक्यामध्ये आई, बाप, भाऊ वगैरे सर्व प्राणच आहेत असें सांगितलें असल्यामुळे सर्व जन हे प्राणच आहेत असें सिद्ध होतें.

४. येथें शंकाकाराचें असें म्हणणें आहे कीं प्राण वगैरेना ‘जन’ हा शब्द लक्षणें लावणें बरोबर नाहीं. योगार्थानें तो शब्द प्रधान वगैरेना चांगल्या तऱ्हेनें लागतो. ‘ जन ’ या शब्दामध्ये ‘ जन् ’ धातू आहे त्याचा ‘उत्पत्ति’ असा अर्थ आहे. जेव्हां प्रधान उत्पन्न करते म्हणून तें जन होय इत्यादि. यावर उत्तर असें आहे कीं जन शब्दाचा ‘पञ्च’ शब्दाशीं समास होऊन त्याला एक रूढ्यर्थ प्राप्त झाला आहे, उदा० अश्वकर्ण (घोड्याचा कान) या सामासिक शब्दाला एक ‘ वनस्पति ’ असा रूढ्यर्थ प्राप्त होतो. तेव्हां या रूढ्यर्थानें ‘पञ्चजन’ शब्द प्राण वगैरेना चांगल्या तऱ्हेनें लावतां येतो.

पुढील वाक्ये पहा :—‘ उद्भिद् याग करीवा, ’ ‘ तो यूपाचें छेदन करतो, ’ ‘ तो वेदी करतो. ’ त्याप्रमाणेंच या ‘पञ्चजन’ शब्दाचा देखील वरील पाणिनीच्या नियमा-अन्वये समास होऊन, तो ‘संज्ञाशब्द’ आहे असें निश्चित झाल्यावर ही संज्ञा कोणाची अशी आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां, जवळच वाक्यशेषांत सांगितलेले जं प्राण वगैरे पदार्थ त्यांचीच ‘पञ्चजन’ ही संज्ञा आहे असें निश्चित होतें. ‘पञ्चजन’ म्हणजे ‘देव, पितर, गंधर्व, असुर आणि राक्षस’ असा कांहीं लोकांनीं अर्थ केला आहे. दुसऱ्या कांहीं लोकांनीं त्या शब्दाचा ‘चार जाती व पांचवा निषाद’ असा अर्थ घेतला आहे. श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणीं ‘पञ्चजन’ शब्दाचा प्रजा या अर्थी प्रयोग आढळतो. उदाहरणार्थ :—‘ ‘पञ्चजन’ नामक प्रजेनें ’ (ऋ. सं. ८।५३।७). तेव्हां या तीन अर्थांपैकी कोणताही अर्थ घेतला तरी हरकत नाही. आतां सूत्रकारांनीं या शब्दाचा वाक्यशेषावरून ‘प्राण वगैरे’ हा अर्थ घ्यावा असें म्हटलें आहे, याचें कारण सांख्यांचीं पंचवीस मूलतत्त्वे येथें विषक्षित नाहीत एवढेंच सांगण्याचा त्यांचा येथें मुद्दा आहे. (१२)

शंका :—माध्यंदिन शाखेच्या मतीं ‘पञ्चजन’ या शब्दानें प्राण वगैरे घेतां येतील; कारण त्या शाखेच्या पाठामध्ये अन्न (हा पांचवा पदार्थ) प्राण वगैरे पदार्थांबरोबर सांगितला आहे; पण काण्व शाखेच्या मतीं ‘पञ्चजन’ शब्दानें प्राण वगैरे कसें घेतां येतील ? कारण, त्या शाखेच्या पाठामध्ये प्राण वगैरे पदार्थांबरोबर अन्न (हा पांचवा पदार्थ) सांगितला नाही. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

ज्योतिषैकेषामसत्यन्ने ॥ १३ ॥

१३. एका (शाखे-) च्या (मतीं) अन्न जरी (सांगितलें)
नाहीं, तरी ज्योति (सांगितली) असल्यामुळें (पांच संख्या
पूर्ण होते). (३)

काण्व शाखेच्या पाठामध्ये ‘अन्न’ हा पदार्थ जरी सांगितला नाही तरी ‘ज्योति’ हा पदार्थ सांगितला असल्यामुळें त्यांच्या मतीं पांच ही संख्या पूर्ण होते. काण्वांच्या पाठामध्येही ‘ज्यामध्ये पञ्च पञ्च-जन’ या मंत्राच्या मागच्या मंत्रांत ब्रह्माच्या

५. येथें ‘याग’ ह्या शब्दावरून ‘उद्भिद्’ हें एक प्रकारच्या यज्ञाचें नांव आहे असें सिद्ध होतें.

६. येथें ‘छेदन करतो’ ह्या क्रियापदावरून ‘यूप’ म्हणजे छेदन करण्यास योग्य असा लाकडाचा कांहीं तरी पदार्थ आहे असें सिद्ध होतें.

७. येथें ‘करतो’ ह्या क्रियापदावरून ‘वेदि’ शब्दाचा ‘करण्यास योग्य असें स्थंडिल’ हा अर्थ आहे असें समजतें.

८. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या चार जाती. निषाद म्हणजे चांडाल.

स्वरूपाचें आविष्करण करण्याकरितांच ' ज्योति ' या पदार्थाचा निर्देश केला आहे. उदा०—' ज्योतींची ज्योत (अशा) त्या (ब्रह्मा-) ला देव (भजतात). ' शंका:— दोन्ही शाखांच्या पाठामध्ये ' ज्योति ' हा पदार्थ सारखाच सांगितला असून एका शाखेचे लोक एकाच मंत्रामध्ये पांच ही संख्या पूर्ण करण्याकरितां त्या ज्योतीचें ग्रहण करतात, पण दुसऱ्या शाखेचे लोक त्याच मंत्रामध्ये त्या ज्योतीचें ग्रहण करीत नाहीत, असें कां ? उत्तर:—अपेक्षा भिन्न आहेत म्हणून. माध्यंदिन शाखेच्या लोकांना 'पञ्चजन' हा शब्द लावण्याकरितां प्राण वगैरे पांच पदार्थ एकाच मंत्रांत मिळत असल्यामुळे त्यांना दुसऱ्या मंत्रांत सांगितलेल्या ज्योतीची जरूर नाही. परंतु काण्व शाखेतील लोकांना (पांच पदार्थ) मिळत नसल्यामुळे त्यांना ज्योतीची जरूर आहे. तेव्हां अपेक्षा भिन्न असल्यामुळे मंत्र जरी एकच आहे तरी त्या मंत्रामध्ये कांहीं लोक ज्योतीचें ग्रहण करतात व दुसरे ग्रहण करीत नाहीत. ज्याप्रमाणें ' अतिरात्र ' नामक याग जरी एकच आहे तरी श्रुतीची वचनें भिन्न असल्यामुळे कांहीं लोक त्या यागामध्ये षोडशीचें ग्रहण करतात व कांहीं लोक ग्रहण करीत नाहीत; त्याप्रमाणेंच हें होय. तेव्हां अशा रीतीने प्रधानाला श्रुति मुळाच प्रमाण नाही असें आम्हीं सिद्ध केले. आतां ' प्रधानाला स्मृति आणि युक्ति हीं प्रमाण आहेत ' या विधानाचें आम्ही पुढें खंडन करूं. (१३)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चौदावें आणि पंधरावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांश:—(सू० १४) आरंभीं ब्रह्माचें लक्षण सांगितलें; नंतर ' ब्रह्माचेंच प्रतिपादन करण्याविषयीं सर्व वेदांतवाक्यांचें तात्पर्य आहे ' असें सिद्ध केले; व पुढें ' प्रधान जगाचें कारण नव्हे ' हें सांगितलें. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें कारण नाही. जर ब्रह्म जगाचें कारण असतें, तर श्रुतीमध्ये जगाच्या उत्पत्तीचें जें अनेक ठिकाणीं अनेक तऱ्हांनीं वर्णन केले आहे तें केले नसतें. कांहीं ठिकाणीं ' आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' असें सांगितलें आहे. कांहीं ठिकाणीं ' त्या (आत्म्या-) नें तेज उत्पन्न केले ' असें सांगितलें आहे. कांहीं ठिकाणीं ' त्या (आत्म्या-) नें प्राण उत्पन्न केला ' असें म्हटलें आहे. कांहीं ठिकाणीं तर त्या (आत्म्या-) नें हे लोक उत्पन्न केले अशी एकदमच जगाची उत्पत्ति वर्णिली आहे. एक दोन ठिकाणीं तर, ' हें पूर्वी असतू होतें; नंतर सतू झालें ' असें सांगितलें आहे. तसेंच, कांहीं ठिकाणीं ' हें पूर्वी असतू होतें ह्या म्हणण्याचें खंडन करून हें पूर्वी सतच होतें ' असें ठरविलें आहे. एका ठिकाणीं तर ' हें जग आपलें आपणच नांवारूपाला आलें ' अशी आपोआपच जगाची उत्पत्ति वर्णिली आहे. याप्रमाणें श्रुतीमध्ये अनेक तऱ्हा सांगितल्या आहेत. तेव्हां अशा रीतीनें श्रुतीचा परस्परंशीं विरोध येत असल्यामुळे त्या श्रुतींवरून ' जगाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें ठरविणें बरोबर नाही; तर स्मृति आणि युक्ति यांवरून ' प्रधान वगैरे निराळें कांहीं तरी जगाचें कारण आहे ' असें

१. ' षोडशी ' हें एका सोम-पात्राचें नांव आहे. ' अतिरात्रामध्ये त्या पात्राचें ग्रहण करावें ' असें एक वचन आहे; व ' अतिरात्रामध्ये त्या पात्राचें ग्रहण करूं नये ' असें दुसरेंही वचन आहे.

ठरविणें हें बरें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः—‘ आरंभीं आकाश उत्पन्न झालें ’ असें एका ठिकाणीं सांगितलें, ‘ आरंभीं तेज उत्पन्न झालें ’ असें दुसऱ्या ठिकाणीं सांगितलें, इत्यादि प्रकारांनीं जो तूं श्रुतीमध्ये परस्पर-विरोध दाखविला आहेस, तो कार्यरूपी म्हणजे उत्पन्न झालेली जी सृष्टि तिच्या संबधानें होय. पण, कारणासंबधानें श्रुतीमध्ये कोठेही विरोध नाही. जगाचें कारण हें, जसें एका ठिकाणीं सांगितलें आहे तसेंच तें इतर ठिकाणींही सांगितलेलें आढळतें. तेव्हां कार्यासंबधानें श्रुतीमध्ये विरोध आहे म्हणून ‘ श्रुतीमध्ये सांगितलेलें कारणच बरोबर नाही ’ हें म्हणणें रास्त नव्हे. वास्तविक रीतीनें ‘ कार्यासंबधानें देखील श्रुतीमध्ये विरोध नाही ’ हें पुढें आम्ही अ. २ पा. ३ यामध्ये सांगूं. शिवाय, सृष्टीसंबधानें विरोध असला तरी देखील हरकत नाही. कारण, ‘ सृष्टीचें वर्णन करणें ’ हा श्रुतीचा उद्देश नाही. ‘ सृष्टीच्या ज्ञानानें पुरुषार्थ प्राप्त होतो ’ असें मुळींच म्हणतां येत नाही. कारण, ‘ पुरुषार्थ हा ब्रह्मज्ञानापासूनच प्राप्त होतो ’ असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे, व त्याचा प्रत्यक्ष अनुभवही आहे. कारण ‘ मीच असंसारि आत्मा आहे ’ असा अनुभव आला असतां सर्व संसाराची साहजिकच निवृत्ति होते. शंकाः—‘ हें पूर्वीं अमत् (म्हणजे शून्य) होतें ’ असें एका ठिकाणीं सांगितलें आहे, आणि दुसऱ्या ठिकाणीं त्या शून्यवादाचें खंडन करून ‘ हें पूर्वीं सतच होतें ’ असें सांगितलें आहे. तेव्हां कारणासंबधानें देखील श्रुतीमध्ये विरोध आहे ’ असें समजतें. उत्तरः—(सू० १५) ‘ हें सतच होतें ’ असें जें मत सांगितलें आहे, तेंच बरोबर आहे. आतां ‘ असत् होतें ’ असें जें मत सांगितलें आहे, तेथें ‘ असत् ’ हा शब्द खऱ्या रीतीनें न लावतां गौण रीतीनें लाविला आहे. तेव्हां ‘ असत् ’ म्हणजे ‘ असतासारखें ’ असें समजावें. कारण, हें जग नांवारूपाला येण्यापूर्वीं नसल्यासारखेंच होतें. ‘ अशा रीतीनेंच असत् शब्द लाविला पाहिजे ’ असें प्रकरणावरून सिद्ध होतें. कारण, मागून सताचेंच प्रकरण चालूं झालें आहे. ‘ तेव्हां हें पूर्वीं असत्च होतें असें कांहीं लोक बोलतात ’ या छांदोग्य उपनिषदांतील श्रुतीमध्ये ‘ श्रुतिसिद्ध असें दुसरें एक खरें मत सांगितलें आहे ’ असें समजूं नये. कारण क्रिये-विषयीं ‘ कोणी ती क्रिया करितो, कोणी ती करित नाही ’ अशा दोन तऱ्हा संभवतात. पण सिद्ध वस्तूसंबधानें दोन तऱ्हा संभवत नाहीत. कारण होऊन गेलेली गोष्ट कोणत्या तरी एकाच तऱ्हेनें झालेली असते. तेव्हां तिच्याविषयीं ‘ दोन्ही मते खरींच आहेत ’ असें म्हणतां येत नाही. तसेंच, ‘ हें जग पूर्वीं अव्यक्त होतें; तें नांवारूपानीं व्यक्त झालें ’ ह्या बृहदारण्यक उपनिषदांतील श्रुतीवरून ‘ हें जग आपोआप उत्पन्न झालें ’ असें समजूं नये; तर ‘ तें परमात्म्यानें उत्पन्न केलें ’ असेंच समजावें. म्हणूनच ‘ तो ह्या कार्यामध्ये शिरला आहे ’ ह्या पुढील वाक्यामध्ये ‘ तो ’ ह्या सर्वनामानें परमात्म्याचा जो परामर्श केला आहे तो करितां येतो. आतां येथें ‘ परमात्म्याहून दुसऱ्याच कोणाचा तरी परामर्श करितां येईल ’ असें मात्र म्हणूं नये. कारण, ‘ जो ह्या कार्यामध्ये शिरलेला आहे; तो चेतनच आहे ’ असें त्याच्याच पुढील वाक्यावरून स्पष्ट होत आहे; शिवाय ‘ घट पट वगैरे लहानसे पदार्थ देखील आपोआप नांवारूपाला येत नाहीत ’ असा आपणाला हल्लीं अनुभव येतो. मग ‘ एवढें मोठें थोरलें जग आपोआपच उत्पन्न झालें ’ असें कसें बरें म्हणतां येईल ? कारण, अनुभवाच्या विरुद्ध कल्पना करितां येत नाही. शिवाय, ‘ परमात्म्यानें हें जग उत्पन्न केलें ’ असें छांदोग्य उपनिषदावरून स्पष्टच होत आहे. शंकाः—जर हें जग आपोआप उत्पन्न झालें नाही, तर बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये ‘ आपोआप उत्पन्न झालें ’ अशा अर्थाचा ‘ तें जग नांवारूपानीं व्यक्त झालें ’ असा प्रयोग कां केला ? ‘ तें जग नांवारूपानीं व्यक्त केलें ’ असें कां म्हटलें नाही ? उत्तरः—

असा प्रयोग करण्याचा हेतु इतकाच की, जरी हें जग वास्तविक रीतीनें आघोआप उत्पन्न झालें नाहीं, तरी तें आपोआप उत्पन्न झाल्यासारखेंच आहे. कारण, हें जग उत्पन्न करतेवेळीं परमात्म्याला कांहींच श्रम पडले नाहींत. अथवा 'हें जग नांवांरूपांनीं व्यक्त झालें' याचा अर्थ 'परमात्म्याच्या योगानें तें नांवांरूपांनीं व्यक्त झालें' असा समजावा, म्हणजे कांहींच शंका राहत नाहीं.]

कारणत्वेन चाकाशादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः ॥ १४ ॥

१४ आकाश वगैरेंचें (ब्रह्म) कारण आहे याविषयी (श्रुतींचा विरोध नाहीं). कारण जशा रूपानें (तें ब्रह्म एका श्रुतींत) सांगितलें आहे, तशाच रूपानें तें (इतर श्रुतीमध्ये) सांगितलें आहे. (४)

येथपर्यंत ब्रह्माचें लक्षण काय तें सांगितलें. तसेंच सर्व वेदांतवाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे असें प्रतिपादन केले. तसेंच, प्रधानाला शब्द प्रमाण नाहीं हीही गोष्ट सिद्ध केली. आतां येथें दुसरी एक शंका येते :—जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें ब्रह्म कारण आहे ही गोष्ट सिद्ध करतां येत नाहीं. तसेंच सर्व वेदांत वाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे हीही गोष्ट सिद्ध करतां येत नाहीं. कां ? कारण, विरोध दृष्टीस पडतो. प्रत्येक वेदांतामध्ये क्रम वगैरेंच्या वैचित्र्यामुळे भिन्न भिन्न प्रकारची सृष्टि वर्णिली आहे. काचित् स्थळीं आकाशापासून सृष्टीचा आरंभ आहे असें वर्णन केले आहे. उदा०:— ' आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' (तै० २।१). काचित् स्थळीं तेजापासून सृष्टीचा आरंभ वर्णिला आहे. उदा०:— ' त्यानें तेज उत्पन्न केले ' (छां. ६।२।३). काचित् स्थळीं प्राणापासून सृष्टीचा आरंभ सांगितला आहे. उदा०— ' त्यानें प्राण उत्पन्न केला; आणि प्राणापासून श्रद्धा ' (प्र. ६।४) काचित् स्थळीं क्रमावांचून (सर्व) लोकांची उत्पत्ति वर्णिली आहे. उदा०— ' त्यानें स्वर्ग-(लोक), अंतरिक्ष-(लोक), मर्त्य-(लोक), पाताळ-(लोक) हे लोक उत्पन्न केले ' (ऐ. आ. ४।१।२ ऐ. उ. १।२). त्याप्रमाणेंच काचित् स्थळीं असतापासून सृष्टि झाली असें सांगितलें आहे. उदा०— ' हें पूर्वीं खरोखर असत होते; त्यापासून सत् उत्पन्न झालें ' (तै० २।७). आणि ' हे पूर्वीं असतच होते; तें सत् झालें; तें व्यक्त झालें ' (छां. ३।१९।१). काचित् स्थळीं असतापासून सृष्टि झाली या मताचें निराकरण करून संतापासून सृष्टि झाली हें मत सांगितलें आहे :— ' आतां कांहीं (लोक) म्हणतात— हें पूर्वीं असतच होते ' असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे :— ' तो म्हणाला :—परंतु हे सोम्य ! असें कसें होईल ? असतापासून सत् कसें उत्पन्न होईल ?

१. वगैरे शब्दानें ' अक्रम ' घ्यावा. याच पानांतील ओळ २१-२२ पहा.

२. शून्यापासून.

हे सोम्य हे पूर्वीं सत्त्व होते ' (छां० ६।२।१-२). क्वचित् स्थळीं जगाची उत्पात्ति आपोआप ज्ञाली असें म्हटले आहे :-- ' तें हें (जग) त्या वेळीं खरोखर अव्यक्त होते; तें नामरूपांच्या योगानेंच व्यक्त झालें ' (बृ० १।४।७). तेव्हां अशा रीतीनें श्रुतींचा अनेक तऱ्हेनें विरोध असल्यामुळे व सिद्ध वस्तूच्या संबधानें विकल्प संभवत नसल्यामुळे ब्रह्म जगाचें कारण आहे या गोष्टीचा निश्चय करण्याला वेदांत वाक्यें प्रमाणभूत धरणें बरोबर नाहीं; तर स्मृति आणि न्याय या प्रमाणांवरून दुसरेंच (प्रधान वगैरे) जगाचें कारण मानणें रास्त आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :-- आकाश वगैरे जे पदार्थ उत्पन्न झाले आहेत त्यांच्या (उत्पत्तीच्या) क्रम वगैरेसंबंधानें जरी वेदान्त-वाक्यांचा विरोध आहे तरी त्या उत्पत्तीच्या कर्त्यासंबंधानें मुळींच विरोध नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं (एका श्रुतीमध्ये) ज्या रूपानें ब्रह्म वर्णिलें आहे त्याच रूपानें तें (इतर श्रुतींत) वर्णिलें आहे. एका वेदान्तामध्ये ब्रह्म जसें म्हणजे ' सर्वज्ञ, सर्वेश्वर, सर्वात्मक, अद्वितीय आणि जगाचें कारण ' अशा रूपानें वर्णिलें आहे तसेंच तें इतर वेदान्तामध्येही वर्णिलें आहे. उदा०-- ' सत्य-(रूप) ज्ञान-(रूप) आणि अनंत असें ब्रह्म ' (तै. २।१) या वाक्यांत जो ' ज्ञान ' शब्द आला आहे त्याच्यावरून, तसेंच पुढें ' त्या ब्रह्मानें इच्छा केली ' (तै. २।६) असें म्हटले आहे त्यावरून, ब्रह्म चेतन आहे असें सुचविलें आहे. तसेंच पुढें ' (जगाचा कर्ता) दुसऱ्यावर अवलंबून नाहीं ' असें म्हटल्यावरून जगाचें कारण ईश्वरच आहे असें सांगितलें आहे. तसेंच, पुढें त्या ईश्वरालाच ' आत्मा ' हा शब्द लावला आहे त्यावरून व तो शरीर वगैरे अनेक कोशांच्या आंत राहतो असें म्हटल्यावरून तो (ईश्वर) सर्वांचा प्रत्यगात्मा आहे असें निश्चित केले आहे. तसेंच ' मी पुष्कळ व्हावे; मी प्रजा उत्पन्न करावी ' (तै. २।६) या वाक्यांत ' आत्मा पुष्कळ झाला ' असें सांगितल्यावरून उत्पन्न होणारी कार्ये उत्पन्न करणाऱ्याहून भिन्न नाहींत असें सांगितलें आहे. तसेंच ' जें हें सर्व आहे तें त्यानें उत्पन्न केले ' (तै. २।६) या वाक्यांत ' त्यानें सर्व जग निर्माण केले ' असें सांगितल्यावरून ' सृष्टीच्या पूर्वीं तो कर्ता अद्वितीय होता ' असें सांगितलें आहे. ज्या प्रकारचें ब्रह्म जगाचें कारण म्हणून येथें सांगितलें आहे त्याच प्रकारचें ब्रह्म (जगाचें कारण म्हणून) इतर ठिकाणीही

३. नामरूपांच्या योगानें जग कोणी एकानें व्यक्त केले असें येथें म्हटलें नाहीं; तर जग व्यक्त झालें म्हणजे आपोआप व्यक्त झालें असें म्हटलें आहे.

४. उत्पन्न झालेली वस्तु कोणत्या तरी एकाच तऱ्हेनें उत्पन्न झालेली असते. तेव्हां श्रुतीनें जगाची भिन्न भिन्न तऱ्हेनें उत्पात्ति सांगणें बरोबर नाहीं.

५. आणि अशा रीतीनें वेदान्तवाक्यांमध्ये विरोध येत असल्यामुळे त्या वेदान्तवाक्याचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे असेंही म्हणणें बरोबर नाहीं.

६. कारण, ज्ञान आणि इच्छा हे धर्म चेतनालाच संभवतात.

७. कारण, ईश्वर दुसऱ्यावर अवलंबून नसतो.

सांगितले आहे. उदा.—‘ हे सौम्य ! हें पूर्वी एकच आणि अद्वितीय असें सतच होतें. त्यानें विचार केला :—मी पुष्कळ व्हावें, मी प्रजा उत्पन्न करावी. त्यानें तेज उत्पन्न केलें ’ (छां. ६।२।१-३). तसेंच, ‘ हें पूर्वी एक आत्माच होता. हर्लणारें असें दुसरें कांहींच नव्हतें. त्यानें विचार केला :—मी लोकांना उत्पन्न करावें ’ (ऐ. १।१). तेव्हां अशा तऱ्हेनें जगाच्या कारणाचें स्वरूप काय? या गोष्टीचें निरूपण करणाऱ्या सर्व वेदान्त-वाक्यांचा (कारणासंबंधानें एकमेकांशीं) मुळींच विरोध नाहीं. फक्त सृष्टीसंबंधानें वेदान्त-वाक्यांचा विरोध दृष्टीस पडतो. उदा०—कचित् स्थळीं सृष्टीचा आरंभ आकाशापासून आहे असें म्हटलें आहे; कचित् स्थळीं तेजापासून आहे असें म्हटलें आहे इत्यादि. परंतु सृष्टीच्या संबंधानें श्रुतीचा विरोध आहे म्हणून ज्या ब्रह्मरूप कारणाविषयीं सर्व वेदान्त-वाक्यांचें ऐकमत्य दृष्टीस पडतें तें ब्रह्म-रूप कारण देखील श्रुतीमध्ये विवक्षित नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. कारण तसें म्हटलें तर अति-प्रसंगं होईल. शिवाय सृष्टीसंबंधानें जो श्रुतीचा विरोध दृष्टीस पडतो त्याचा परिहार आचार्य पुढे ‘ आकाश (उत्पन्न झालें) नाहीं; कारण श्रुतीत (तसें) सांगितलें नाहीं ’ (अ.२ पा.३ सू.१) या सूत्राला आरंभ करून करतील. (वास्तविक रीतीनें पाहिले असतां) सृष्टीसंबंधानें जरी श्रुतीचा विरोध असला तरी हरकत नाहीं कारण, ‘ सृष्टीचें वर्णन करणें ’ हा श्रुतीचा उद्देश नाहीं; (म्हणजे) सृष्टि वगैरे जे विषय श्रुतीमध्ये विस्तारानें वर्णिलेले आढळतात त्याविषयीं श्रुतीचें (खरोखर) तात्पर्य नाहीं. कारण त्या विषयांवर अवलंबून कोणताच पुरुषार्थ सिद्ध झालेला दृष्टीस पडत नाहीं, किंवा श्रुतीत सांगितला नाहीं. तसेंच (त्या विषयांवर अवलंबून एखादा पुरुषार्थ सिद्ध होतो) अशी कल्पनाही करतां येत नाहीं. कारण (सृष्टि-विषयक) वाक्यांची ब्रह्म-विषयक वाक्यांशीं एकवाक्यता आहे असें उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून समजतें. ‘ सृष्टि वगैरे विषय ब्रह्मज्ञानाकरितां होत ’ असें श्रुतीत सांगितलें आहे. उदा० ‘ हे सौम्य ! पृथ्वीरूप अंकुरावरून (त्या

८. ‘ हलणारें ’ या शब्दानें हलणारें आणि न हलणारें असें दोन्ही प्रकारचें जग ध्यावें.

९. आणि ज्याअर्थी वेदान्तवाक्यांचें ब्रह्मरूप कारणाविषयीं ऐकमत्य आहे त्याअर्थी त्या वेदान्तवाक्यांचें ब्रह्म हें एकच तात्पर्य आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

१०. एका वस्तूविषयीं संशय आहे म्हणून निश्चित अशा दुसऱ्या वस्तूविषयीं संशय धरणें बरोबर नाहीं. कारण, तसें केलें तर कोणताच व्यवहार सिद्धीस जाणार नाहीं. प्रत्येक मनुष्याला जगांतील कांहीं वस्तूविषयीं संशय असणारच. मग एका वस्तूविषयीं संशय असल्यामुळें त्याला सर्वच वस्तू संशयित आहेत असें मानावें लागेल. फार तर काय, पण तुम्हांला श्रुतीविषयीं संशय उत्पन्न झाल्यामुळें स्मृति देखील संशयितच आहे असें म्हणावें लागेल. मग प्रधान जगाचें कारण आहे हें तुमचेंच मत तुम्हांला सिद्ध करतां येणार नाहीं.

११. म्हणजे सृष्टिविषयक वाक्यें स्वतंत्र नसून तीं ब्रह्मविषयक वाक्यांना अंगभूत आहेत असें.

अंकुराचें) जें उदकरूप मूल तें शोधून काढ. हे सोम्य ! उदकरूप अंकुरावरून तेजरूप मूल शोधून काढ. हे सोम्य ! तेजरूप अंकुरावरून सत्-रूप मूल शोधून काढे ' (छां. ६।८।४). तसेंच श्रुतीमध्ये मृत्तिका वगैरेचे दृष्टांत दिलेले आढळतात त्यावरून ' कार्य कारणाहून भिन्न नाही ' हीच गोष्ट सांगण्याकरितां सृष्टि वगैरे विषयांचें श्रुतीमध्ये वर्णन केले आहे असें समजतें. श्रुतिसंप्रदाय जाणणाऱ्या लोकांचेही असेंच मत आहे:— ' मृत्तिका, लोखंड, ठिणगी वगैरे (दृष्टांतांच्या साहाय्या-) ने जें सृष्टीचें भिन्न भिन्न तऱ्हेनें वर्णन केले आहे तें (ब्रह्मज्ञान) प्राप्त होण्याला साधन म्हणून केले आहे. (परंतु वास्तविक रीतीने ब्रह्माचे ठिकाणी) भेद मुळीच नाही ' (गौ. का. ३।१५). परंतु ' ब्रह्मज्ञानाला फल आहे असें श्रुतीत (स्पष्ट) सांगितलें आहे:— ' ब्रह्मवेत्ता पर (असें जें ब्रह्म त्या-) प्रत प्राप्त होतो ' (तै. २।१) ' आत्मवेत्ता शोक- (रूपी सागर) तरून जातो ' (छां. ७।१।३). ' त्या (आत्म्या-) लाच जाणून (मनुष्य) मृत्यूच्या तडाख्यांतून सुटतो ' (श्वे. ३।८). शिवाय, ह्या फलाचा प्रत्यक्ष अनुभवच आहे. कारण, ' तें तू आहेस ' या वाक्यावरून ' आत्मा असंसारी आहे ' असें ज्ञान झाले म्हणजे ' आत्मा संसारी आहे ' ही भ्रान्ति नाहीशी होते. (१४)

आतां ' हें पूर्वी खरोखर असत् होते ' इत्यादि वाक्यांत कारणासंबंधानें श्रुतीचा विरोध दृष्टीस पडतो असें जें म्हटलें आहे त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. म्हणून त्या खंडनाला आम्ही आतां आरंभ करतो :—

समाकर्षात् ॥ १५ ॥

१५ (पुढील वाक्यांत ब्रह्माचाच) संबंध असल्यामुळे (मागील वाक्यांत असत् म्हणजे ब्रह्मच होय). (४)

' हें पूर्वी खरोखर असत् होते ' (तै. २।७) या वाक्यांत स्वरूपरहित असें असतच जगाचें कारण म्हणून सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण, ' जो

१२. सद्रूप जें जगाचें कारण (म्ह. ब्रह्म) तें शोधून काढ म्हणजे त्याचें ज्ञान करून घे.

१३. उदा.:—घटरूप कार्य मृत्तिकारूप कारणाहून भिन्न नाही. कारण, घट हा मृत्तिकेचा केलेला असल्यामुळे त्याचें मृत्तिका हेंच स्वरूप होय. तसेंच जगरूपी कार्य ब्रह्मरूपी कारणाहून भिन्न नाही.

१४. सृष्टि जरी भिन्न आहे तरी.

१५. जरी सृष्टीच्या ज्ञानाला श्रुतीमध्ये फल सांगितलें नाही तरी.

१६. यावरून ब्रह्मज्ञान हीच श्रुतीमध्ये मुख्य गोष्ट आहे, सृष्टिज्ञान ही मुख्य गोष्ट नाही असें सिद्ध होतें. कारण मुख्य गोष्टीलाच फल सांगितलेलें असतें.

ब्रह्म असद्रूप आहे असे जाणतो तो (त्यामुळे स्वतः) असद्रूपच होतो; आणि जो ब्रह्म सद्रूप आहे असे जाणतो तो त्यामुळे (स्वतः) सद्रूप होतो असे (ब्रह्मवेत्ते) मानतात ' (तै. २।६।१) या मागील वाक्यांत ब्रह्म असत् आहे या मताचे निरसन करून ते सत् आहे असे ठरविले आहे. पुढे अन्नमय वगैरे अनेक कोशांच्या द्वाराने ते सर्व पदार्थांचा अंतरात्मा आहे असे ठरविले आहे. नंतर पुढे ' त्याने इच्छा केली ' या वाक्यांत त्याच प्रकृत ब्रह्माच्या संबंधाने ' ही विस्तृत सृष्टि त्याच्यापासून उत्पन्न झाली ' असे सांगून पुढे ' त्यालाच (विद्वान् लोक) सत्य असे म्हणतात ' या वाक्यांत त्या ब्रह्माचाच उपसंहार केला आहे. नंतर पुढे त्याच प्रकृत विषयाच्या संबंधाने ' हे पूर्वी खरोखर असत् होते ' हा मंत्र दाखल केला आहे. आतां, या वाक्यांत स्वरूपरहित असे असतच विवक्षित आहे असे मानले तर एका विषयाच्या संबंधाने दाखल केलेल्या वाक्यांत दुसऱ्याच विषयाचे प्रतिपादन केले असल्यामुळे (पुढील) वाक्य (मागील वाक्याशी) असंबद्ध होईल. यावरून असे समजले पाहिजे की सामान्यतः ' नामरूपांनी व्यक्त झालेली वस्तू ' या अर्थी सत् शब्द प्रसिद्ध आहे, व (उत्पत्तीच्या पूर्वी) ब्रह्म नामरूपांनी व्यक्त झालेले नव्हते या गोष्टीला अनुलक्षून सद्रूप ब्रह्मच उत्पत्तीच्या पूर्वी ' असत् ' होते असे गौण रीतीने म्हटले आहे. ' हे पूर्वी असतच होते ' (छां. ३।१९।१) हे वाक्यही अशाच रीतीने लावावे. कारण, ते वाक्यही ' ते सत् होते ' (छां. ३।१९।१) या पुढील वाक्यांतील सद्रूप ब्रह्माच्या संबंधानेच सांगितले आहे. कारण, त्या वाक्यांतील असत् शब्दाचा जर ' शून्य ' असा अर्थ घेतला तर ' ते सत् होते ' हे वाक्य कोणाच्या संबंधाने आले आहे असे म्हणतां येईल ? तसेच, ' आतां कांहीं (लोक) म्हणतात:—हे पूर्वी असतच होते ' (छां. ६।२।१) या वाक्यांत ' कांहीं लोकांचे हे मत आहे ' असे जे म्हटले आहे त्याचा देखील एका भिन्न शाखेतील लोकांचे हे मत आहे असा अभिप्राय नाही. कारण, क्रियेच्या संबंधाने जसा विकल्प संभवतो तसा सिद्ध वस्तूच्या संबंधाने विकल्प संभवत नाही. तेव्हां यावरून श्रुतीला संमत असलेला जो सद्वाद त्याच्या दृढीकरणार्थच कांहीं मंद बुद्धीच्या लोकांनी कल्पिलेला हा जो असद्वाद त्याचा उपन्यास करून त्याचे निरसन या वाक्यांत श्रुतीने केले आहे असे समजावे. तसेच ' ते जग त्या वेळी अव्यक्त होते ते नामरूपांच्या योगाने व्यक्त झाले ' (बृ. १।४।७) या वाक्यांत देखील ' कर्त्यावांचून जग व्यक्त झाले आहे ' असे सांगितले

१. अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय, आणि आनंदमय ह्या पांच कोशांच्या.

२. जी गोष्ट करावयाची आहे त्या गोष्टीसंबंधाने ती करावी किंवा न करावी, तसेच, या तऱ्हेने करावी किंवा त्या तऱ्हेने करावी असे विकल्प संभवतात. पण सिद्ध वस्तूसंबंधाने अमक्याच्या मताने ती अशी आहे किंवा तमक्याच्या मताने ती अशी आहे असे विकल्प संभवत नाहीत.

३. सद्रूप ब्रह्म जगाचे कारण आहे असा वाद.

नाहीं; कारण ' तो हा ह्या (कार्या—) मध्ये मखाच्या टोंकापर्यंत शिरला आहे ' (वृ. १।४।७) या वाक्यांत ' व्यक्त झालेल्या कार्यामध्ये प्रवेश केला आहे ' असे कर्त्यासंबंधानेच म्हटले आहे. कर्त्यावांचून जगाची व्यक्ति झाली असे मानले तर ह्या वाक्याशी संबद्ध असे जें ' तो शिरला आहे ' हें पुढलेच वाक्य त्या वाक्यामध्ये ' तो ' हें सर्वनाम कोणच्या शिरणाऱ्या वस्तूसंबंधाने घातले आहे असे म्हणतां येईल ? आणि ' पाहतांना त्याला डोळा म्हणतात, ऐकतांना कान म्हणतात, मनन करतांना मन म्हणतात ' (वृ. १।४।७) या पुढील श्रुतीवरून चेतन अशा आत्म्याचाच शरीरामध्ये प्रवेश सांगितला आहे असे सिद्ध होते. शिवाय, ज्याप्रमाणें नामरूपांनी व्यक्त होणारे जग कर्त्याच्या देखरेखीखाली हल्ली व्यक्त होते त्याप्रमाणेच सृष्टीच्या आरंभीही तें जग कर्त्याच्या देखरेखीखालीच व्यक्त झाले असे समजले पाहिजे. कारण, अनुभवाच्या विरुद्ध एखादी कल्पना करणे बरोबर नाही. ' या जीवरूप आत्म्याच्या योगाने (पदार्थामध्ये) प्रवेश करून मला नामरूपे व्यक्त करूं दे ' (छां. ६।३।२) ही दुसरी श्रुतीही जगाची उत्पत्ति कर्त्याच्या देखरेखीखालीच झाली आहे असे दाखविते. आतां, परमेश्वर जर जगाचा कर्ता आहे तर ' व्याक्रियते ' (जग स्वतः व्यक्त होते) हा प्रयोग कसा घातला आहे असे म्हणाल तर परमेश्वराने जग सहज व्यक्त केले या गोष्टीला अनुलक्षूनच हा कर्मकर्तारि-प्रयोग घातला आहे असे समजावे. ज्याप्रमाणे शेतकरी शेताचे पूर्णपणे छेदन करित असूनही ' शेत स्वतः छिन्न होते ' असा प्रयोग होतो त्याप्रमाणेच वरील प्रयोग होय. अथवा ' व्याक्रियते ' (जग व्यक्त केले जाते) हा कर्मणि-प्रयोगच जाणावा (म्हणजे ' कोणाकडून तरी व्यक्त केले जाते ' अशा रीतीने) व्यक्त करणारा कोणीतरी आहे असे अर्थात् सिद्ध होते. ज्याप्रमाणे ' ग्राम प्राप्त केला जातो ' या वाक्यांत प्राप्त करणारा कोणीतरी कर्ता आहे असे अर्थात् सिद्ध होते, त्याप्रमाणेच वरील वाक्यांत होय. (१५)

४. आतां ज्याने प्रवेश केला आहे तो आत्माच आहे असे कशावरून ? वा शंकेचे हें उत्तर आहे.

५. शरीरामध्ये प्रवेश करणाऱ्याला,

६. सकर्मक प्रयोगामधील कर्माचा ' कर्ता ' या रूपाने ज्या प्रयोगामध्ये निर्देश केलेला असतो त्या प्रयोगाला ' कर्मकर्तारि प्रयोग ' म्हणतात. उदा.—' तो जग व्यक्त करतो ' या सकर्मक प्रयोगामध्ये ' जग ' हें कर्म आहे. तेंच ' जग व्यक्त होते ' या प्रयोगामध्ये कर्ता केले आहे. म्हणून याला कर्मकर्तारि प्रयोग म्हणतात. जी क्रिया कर्त्याच्या हातून-(च पण) अनायासाने घडते तेथे ' जणू काय ती क्रिया कर्त्याने केलीच नाही ' असे दाखविण्याकरितां हा कर्मकर्तारि प्रयोग घालतात.

७. शेताचे छेदन करतांना शेतकऱ्याला आयास पडले नाहीत असा ह्या प्रयोगाचा अभिप्राय समजावा.

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये सोळाव्या सूत्रापासून अठराव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. १६) कौषीतकि ब्राह्मणामध्ये ' जो ह्या पुरुषांचा कर्ता, इतकेंच नाही, तर हें ज्याचें कर्म, तो जाणावयास योग्य आहे ' असें वर्णन केले आहे. त्या ठिकाणीं जाणावयास योग्य म्हणून जो सांगितला आहे तो जीवात्मा आहे, किंवा मुख्य प्राण आहे, किंवा परमात्मा आहे असा संशय येतो. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे की, हा मुख्य प्राण आहे. कारण, ' हें ज्याचें कर्म ' असें ह्या श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे. आतां चलनवलनाला कर्म म्हणतात. आणि तो तर मुख्य प्राणाचाच धर्म होय. शिवाय, पुढील वाक्यामध्ये 'प्राण' हा शब्द स्पष्टच दृष्टीस पडत आहे. शंकाः—सूर्यमंडल, चंद्रमंडल वगैरे ठिकाणीं असणाऱ्या पुरुषाचें मागें वर्णन केले आहे. आणि येथें ' ह्या पुरुषांचा कर्ता ' असें म्हटलें आहे. आतां प्राण ह्या पुरुषांचा कर्ता होत नाही. तेव्हां येथें प्राण घेतां येत नाही. उत्तरः—' प्राण हाच एक देव आहे; बाकी सर्व देव त्याच्या विभूती आहेत ' असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये सांगितलें असल्यामुळे ' सूर्य वगैरे सर्व देवता प्राणाच्याच एक प्रकारच्या अवस्था आहेत ' असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' ह्या पुरुषांचा प्राण कर्ता आहे ' असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही. अथवा, जो जाणावयास योग्य म्हणून सांगितला आहे, तो जीवात्माच असावा. कारण तो देखील धर्माधर्मरूप कर्म करणारा आहे; आणि तो सूर्यमंडल वगैरेंमध्ये असणाऱ्या पुरुषांचा कर्ताही आहे. कारण, सूर्य वगैरे देवता ह्या जीवांचीं उपभोग घेण्याचीं साधनें आहेत. तेव्हां अर्थातच तीं साधनें जीवाच्या अदृष्टानेंच उत्पन्न झालेलीं असलीं पाहिजेत. शिवाय, जाणावयास योग्य अशा ह्या पुरुषासंबंधानें पुढें जी माहिती दिली आहे, तिच्यामध्ये जीवाचें चिन्ह उपलब्ध होत आहे. कारण 'निद्रित मनुष्याचे प्राण चालू असतांनाही त्याला हांका मारलेल्या ऐकूं येत नाहीत. तेव्हां प्राण हा भोक्ता नाही तर जीवात्माच भोक्ता आहे ' असें पुढें सांगितलें आहे. तसेंच, त्याच्या पुढेही ' हा जीवात्मा ह्या आदित्य वगैरे आत्म्यासहवर्तमान चैन करतो ' असें सांगितलें आहे. आतां पुढील वाक्यामध्ये जो 'प्राण' हा शब्द दृष्टीस पडत आहे, तो देखील जीवात्माच प्राण धारण करणारा असल्यामुळे लक्षणेनें जीवात्म्याला लावितां येतो. तेव्हां जीवात्मा किंवा मुख्य प्राण या दोहोंपैकी कोणी तरी एक येथें घेतां येईल; पण परमात्मा मात्र घेतां येत नाही. कारण त्याचें कांहींच चिन्ह येथें दृष्टीस पडत नाही. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे की, प्रकरणावरून येथें परमात्माच घेतला पाहिजे कारण, आरंभीं बालाकि हा ब्रह्म सांगण्याकरितां म्हणून प्रवृत्त झाला; आणि त्यानें सूर्यमंडल वगैरेंमध्ये असणाऱ्या अशा भलत्याच पुरुषाचें वर्णन केले. तेव्हां तूं खोटे बोलतोस अशी त्या बालाकीची अजात-शत्रूनें निंदा करून आपण ब्रह्म सांगण्याकरितां प्रवृत्त झाला. तेव्हां अर्थातच त्या अजातशत्रूनें सांगितलेला जो हा जाणावयास योग्य असा पुरुष तो परमात्माच असला पाहिजे. शिवाय, जरी सूर्यमंडल वगैरेंमध्ये असणारे पुरुष हे जीवाच्या अदृष्टानें उत्पन्न झाले आहेत, तरी ते जीवानें उत्पन्न केले नाहीत, तर त्यांना उत्पन्न करणारा असा एक परमात्माच आहे. शिवाय, येथें ' कर्म ' या शब्दानें चलनवलन किंवा धर्म-अधर्म हे घेतां येत नाहीत. कारण, त्या अर्थाचा स्पष्ट शब्द नाही. शिवाय, ते मागें सांगितलेले नाहीत. आणि येथें तर ' हें ज्याचें कर्म ' असें म्हटलें असल्यामुळे मागें सांगितल्यांपैकीच कांहीं तरी ' कर्म ' शब्दानें घेतले पाहिजे. आतां ' हें ' या शब्दानें ' ह्या पुरुषांचा कर्ता ' ह्या मागील वाक्यामध्ये सांगितलेले सूर्यमंडल वगैरेंमध्ये असणारे पुरुष घेतां येत नाहीत. कारण, तसे घेतले

असतां ' ह्या पुरुषांचा कर्ता ' ह्या मागील वाक्यावरूनच पुरुषांचें कर्तृत्व सिद्ध होत असल्यामुळे ' हें ज्यांचें कर्म ' हें वाक्य व्यर्थ होईल. शिवाय, त्या मागील वाक्यामध्ये ' पुरुष ' हा शब्द पुल्लिङ्गी व अनेकवचनी असल्यामुळे त्या पुरुषांचा नपुंसकलिङ्गी व एकवचनी अशा ' हें ' या शब्दानें परामर्श होणार नाही. तसेंच पुरुष उत्पन्न करणें किंवा पुरुषांची उत्पत्ति हें जें त्या उत्पन्न करण्याचें फल तें ह्या दोहोंपैकी, कोणतेंही ' हें ' या शब्दानें घेतां येत नाही. ' ह्या पुरुषांचा कर्ता ' ह्या मागील वाक्यामधील ' कर्ता ' ह्या शब्दावरूनच ह्या दोन्ही गोष्टी सिद्ध होत आहेत. तेव्हां ' हें ' या शब्दानें जगच घेतलें पाहिजे. कारण, तेंच अवशिष्ट राहिलें आहे; आणि डोळ्यासमोरही तेंच आहे. आतां, त्या जगाला ' कर्म ' हा जो शब्द लाविला आहे तो, ' जें केलें जाणारें तें कर्म ' अशा अर्थानें लाविला आहे असें समजावें. शंका :—जग हें मागें सांगितलें नाही, आणि येथें जग या अर्थाचा स्पष्ट शब्दही नाही. तेव्हां चलन-वलन किंवा धर्म-अधर्म यांप्रमाणें ' हें ' या सर्वनामानें जगाचा देखील परामर्श करितां येणार नाही. उत्तर :—जरी बाकी सर्व गोष्टी सारख्या आहेत, तरी ' हें ' या सर्वनामानें जगाचाच परामर्श केला जातो. याचें कारण असें आहे कीं, जग हें संनिध आहे, कारण तें नेहमीं डोळ्यासमोर आहे. तेव्हां परमात्मा हा बालाकीनें सांगितलेल्या पुरुषांचाच केवळ कर्ता आहे असें नाही, तर ' सर्व जगाचा कर्ता आहे ' असें श्रुतीचें तात्पर्य आहे. हें समजण्याकरितांच श्रुतीमध्ये ' इतकेंच नाही, तर ' हे शब्द घातले आहेत. आतां जरी ' हें जग ज्याचें कर्म आहे ' असें म्हटल्यानेंच ' सूर्यमंडल वगैरेंमध्ये असणाऱ्या पुरुषांचा परमात्मा हा कर्ता आहे ' हें सिद्ध होतें, तरी ' तो त्या पुरुषांचा कर्ता आहे ' असें मुद्दाम सांगण्याचा हेतु इतकाच कीं, बालाकीनें ते पुरुष ब्रह्म म्हणून सांगितले आहेत, पण वास्तविक पाहतां ते ब्रह्म नव्हेत, तर ' ब्रह्म म्हणून जें काय आहे तें ह्या पुरुषांनाही उत्पन्न करणारें असें निराळेंच आहे ' असें बालाकीच्या ध्यानांत यावें. तात्पर्य— ' जाणण्यास योग्य म्हणून जो सांगितला आहे तो परमात्माच होय ' असें सिद्ध झालें. (सू० १७) आतां, जरी जीव आणि मुख्य प्राण या दोघांचीं चिन्हें दिसत आहेत, तरी येथें त्यांचें ग्रहण करितां येत नाही. कारण, तसें केलें असतां जीव, मुख्य प्राण, आणि परमात्मा या तिघांच्या उपासना येथें सांगितल्यासारख्या होतील; आणि तें तर इष्ट नाही, कारण, ' हें प्रकरण ब्रह्माच्या संबंधानेंच चालूं आहे ' असें पूर्वसूत्रीं सांगितलेंच आहे; आणि शेवटीं उपसंहार देखील ब्रह्मासंबंधानेंच केला आहे. शंका :—पूर्वी (अ. १ पा. १ अधि. ११ मध्ये) कौषीतकि ब्राह्मणोपनिषदाच्या तिसऱ्या अध्यायांतील एका वाक्यामध्ये जीव आणि प्राण यांच्या संबंधानें शंका घेतली आहे; आणि ' तीन उपासना सांगितल्यासारख्या होतील ' असा दोष दाखवून ' ब्रह्माचेंच प्रतिपादन करणारें तें वाक्य आहे ' असें तुम्हीं ठरविलें आहे. त्यावरूनच ह्या प्रकृत वाक्याचाही निश्चय होत असल्यामुळे ह्या अधिकरणाला आरंभ करण्याचें कांहीं कारण दिसत नाही. उत्तर :— ' हें ज्याचें कर्म ' ह्या वाक्यामध्ये ' हें ' या शब्दानें कोणतें कर्म ध्यावें ? हा विचार पूर्वी बिलकुल झाला नसल्यामुळे येथें पुनः शंका उत्पन्न होत आहे म्हणून ह्या अधिकरणाला आरंभ केला आहे. आतां, ' पुढील वाक्यामध्ये स्पष्टच प्राण हा शब्द दृष्टीस पडतो ' असें पूर्वपक्षानें जें म्हटलें आहे तें खरें आहे. पण त्या प्राण या शब्दाचाच ब्रह्म असा अर्थ घेतला म्हणजे आग्हांवर कांठीच दोष येत नाही; आणि ब्रह्म या अर्थी ' प्राण ' या शब्दाचा प्रयोग छांदोग्य उपनिषदामध्ये केलेला आढळत आहे. आतां ' जीवाचा संबंध पुढील वाक्यामध्ये केला आहे ' असें जें जीवाचें चिन्ह दृष्टीस पडतें, तें ' जीव आणि ब्रह्म हीं

एकच आहेत ' अशा अभिप्रायानें परमात्म्याचेंच आहे असें समजावें. (सू० १८) येथें जैमिनीचें असें मत आहे कीं, हा जो पुढील वाक्यामध्ये जीवाचा संबंध केला आहे, तो ब्रह्माचें ज्ञान व्हावें म्हणूनच केला आहे. कारण, निद्रित मनुष्याचा प्राण चालू असतांनाही ज्याअर्थी त्याला हांका मारलेल्या ऐकूं येत नाहीत त्याअर्थी प्राणाहून जीव निराळा आहे असा निश्चय झाल्यानंतर पुढें ' झोंपेमध्ये हा पुरुष कोठें होता ? व जागेपणीं कोठून परत आला ? ' असा पुन्हां जीवाहून भिन्न अशा वस्तूसंबंधानें प्रश्न केला आहे. जर जीवाचें प्रतिपादन करणें हाच ह्या प्रकरणाचा मुख्य मुद्दा असता तर जीवाहून भिन्न अशा वस्तूसंबंधानें प्रश्न करण्याचें कांहींच कारण नव्हतें. तसेंच, पुढें ह्या प्रश्नाचें उत्तर देखील ' झोंपेमध्ये जीव हा परब्रह्माशीं एक होतो, आणि जागेपणीं परब्रह्मापासूनच प्राण वगैरे सर्व जग उत्पन्न होतें ' ह्या वेदान्ताच्या सिद्धांताला अनुसरूनच दिलें आहे. ह्या उत्तरावरूनही ' जीवाहून भिन्न असा परमात्माच येथें जाणण्यास योग्य म्हणून सांगावयाचा आहे ' असें सिद्ध होतें. याप्रमाणेंच बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये सुद्धां जीवाहून भिन्न अशा परमात्म्याचें प्रतिपादन केलें आहे. एकंदरीत ' ह्या प्रकृत वाक्यामध्ये जीवात्मा आणि प्राण हे घेतां येत नाहीत ' असें सिद्ध झालें. शिवाय, झोंपेमध्ये प्राण चालू असतांनाही हांका मारलेल्या त्याला ऐकूं येत नाहीत म्हणून प्राणाहून जीव निराळा आहे असें जें ह्याच प्रकरणामध्ये सिद्ध केलें आहे त्यावरूनही ह्या प्रकृत वाक्यामध्ये प्राण घेतां येत नाही असें समजावें.]

जगद्राचित्वात् ॥ १६ ॥

१६ (हें ज्याचें कर्म तें ब्रह्मच होय.) कारण (कर्म हा शब्द येथें) जगाला लावितां येतो. (५)

कौषीताकि-ब्राह्मणामध्ये बालाकि आणि अजातशत्रु यांचा संवाद चालला असतां असें म्हटलें आहे:—' हे बालाकि ! जो ह्या पुरुषांचा कर्ता, इतकेंच नाही, तर हें (जग) ज्याचें कर्म तोच जाणावयास योग्य आहे ' (कौ. ब्रा. ४।१९). आतां, येथें असा संशय उत्पन्न होतो कीं या वाक्यांत ' जाणावयास योग्य ' या रूपानें जो वर्णिला आहे तो कोण, जीव आहे, किंवा मुख्य-प्राण आहे, किंवा परमात्मा आहे ? मग तुझें काय म्हणणें आहे ? माझें म्हणणें असें कीं ' जाणावयास योग्य ' या रूपानें येथें प्राण वर्णिला आहे. कशावरून ? अशावरून कीं ' हें ज्याचें कर्म ' असें या वाक्यांत म्हटलें आहे. आणि या चलनवलन-रूप कर्माचा प्राण हाच आश्रय आहे. तसेंच ' त्या वेळीं तो ' ह्या प्राणाशींच एक होतो ' (कौ. ४।२०) या वाक्यशेषामध्ये ' प्राण ' हा शब्द दृष्टीस पडतो; आणि हा ' प्राण ' शब्द मुख्य प्राण या अर्थीच प्रसिद्ध आहे. तसेंच, मार्गे ' आदित्य-(मंडला-) मध्ये जो हा पुरुष आहे, चंद्र-(मंडला-) मध्ये जो हा पुरुष आहे ' (कौ. ४।३।४) वगैरे जे हे पुरुष बालाकीने सांगितले आहेत त्यांचा

१. सुषुप्त्यवस्थेमध्ये.

२. जीव.

देखील प्राणच कर्ता आहे. कारण ' (सर्व देव ज्याच्या विभूती आहेत तो) एक देव कोणता ? प्राण. आणि तो (प्राण-) च तें ब्रह्म होय असें म्हणतात. ' (बृ. ३।९।९) या अन्य श्रुतींत सांगितल्यावरून ' आदित्य वगैरे देवता प्राणाच्याच विशेष प्रकारच्या अवस्था आहेत ' असें समजतें. किंवा ' जाणावयास योग्य ' या रूपानें येथें जीवच वर्णिला आहे असें मानावें. कारण ' हें ज्याचें कर्म ' या वाक्यांत जीवाचेंही धर्मरूप आणि अधर्मरूप कर्म सांगितलें आहे असें म्हणतां येईल. शिवाय, जीव भोक्ता असल्यामुळें तो देखील भोगाला साधनभूत जे हे पुरुष त्यांचा कर्ता होऊं शकतो. शिवाय, वाक्यशेषामध्ये जीवाचें चिन्ह आढळतें. कारण ' जाणावयास योग्य ' या रूपानें जो पुरुषांचा कर्ता वर्णिला आहे त्याचें ज्ञान व्हावें म्हणून बालाकि अजातशत्रू-जवळ गेला. अजातशत्रूनें त्याला तें ज्ञान प्राप्त करून द्यावें या इच्छेनें एका निद्रित पुरुषा- (जवळ जाऊन त्या-) ला (पुष्कळ) हांका मारिल्या. परंतु त्यानें त्या हांका ऐकिल्या नाहींत. यावरून प्राण वगैरे हे भोक्ते नाहींत असें अजातशत्रूनें बालाकीला समजाविलें. नंतर त्यानें त्या निद्रित पुरुषाला काठीनें हालवून जागे केले. यावरून प्राण वगैरेहून भिन्न जो जीव तोच भोक्ता आहे असें त्यानें बालाकीला समजाविलें. तसेंच पुढेही जीवाचेंच चिन्ह दृष्टीस पडतें:—उदा०—' ज्याप्रमाणें एखादा धनी आपल्या (चाकर लोकांसह) चैन करतो किंवा चाकर लोक आपल्या धन्या- (च्या जीवा-) वर चैन करतात, त्याप्रमाणेंच हा जीवात्मा ह्या (आदित्य वगैरे) आत्म्यांसह चैन करतो; तसेंच ते आत्मेही ह्या जीवात्म्या- (च्या जीवा-) वर चैन करतात (कौ. ४।२०). तसेंच जीव हा प्राणाचें पोषण करणारा असल्यामुळें (वाक्यशेषामध्ये) त्याला जो प्राण हा शब्द लावला आहे तो बरोबरच आहे. तेव्हां यावरून असें सिद्ध होते कीं प्रकृत वाक्यांत जीव आणि मुख्य प्राण यांपैकी कोणाचें तरी वर्णन आहे; परमेश्वराचें वर्णन नाहीं. कारण परमेश्वराचीं चिन्हें येथें दृष्टीस पडत नाहींत. या

३. सूर्य, चंद्र वगैरेपासून जीवाला सुखदुःखें होत असल्यामुळें सूर्य, चंद्र वगैरे हे जीवाचीं उपयोग घेण्याचीं साधनें आहेत. आतां जीं जीवाचीं उपभोगाचीं साधनें तीं जीवाच्या अदृष्टानेच उत्पन्न झालीं असल्यामुळें जीव हा अदृष्टाच्या द्वारानें सूर्य, चंद्र वगैरे पुरुषांचा कर्ता आहे असें म्हणतां येतें.

४. कारण, जीव म्हणजे प्राणच असेल तर निद्रावस्थेमध्ये प्राण होताच. तेव्हां त्यानें निद्रावस्थेमध्ये ओ दिली असती.

५. सूर्यामुळें जीवात्म्याला प्रखर प्रकाश मिळतो, चंद्रामुळें शीतल प्रकाश मिळतो, अशा रीतीनें सूर्य चंद्र वगैरे पुरुष जीवाच्या चैनीला साधनीभूत होतात.

६. जीवात्मा जेव्हां यज्ञामध्ये सूर्य वगैरेना आहुती देतो तेव्हां त्या आहुतीच्या योगानें सूर्य वगैरेचें उपजीवन होतें. अशा रीतीनें जीवही सूर्य वगैरे पुरुषांच्या चैनीला साधनीभूत होतो.

७. प्राणाचें पोषण करणाऱ्या जीवाला लक्षणें प्राण असें म्हणतां येतें.

पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—जो हा ह्या पुरुषांचा कर्ता म्हणून येथें वर्णिला आहे तो परमेश्वरच होय. कशावरून ? उपक्रमाच्या सामर्थ्यावरून. या भागामध्ये बालाकीने 'मी तुला ब्रह्म सांगू काय ?' (कौ. ४।१) या शब्दांनी अजातशत्रूशी संवाद करण्यास उपक्रम केला आहे. नंतर 'अमुख्य ब्रह्म' या रूपानें समजले जाणारे असे जे आदित्य- (मंडल) वगैरे ठिकाणी राहणारे पुरुष ते सांगून तो गप्प बसला. नंतर अजातशत्रूने 'मी तुला ब्रह्म सांगू काय अशी व्यर्थ प्रौढि मिरवू नकोस' (कौ. ४।१९) या शब्दांनी अमुख्य ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या बालाकीचा अधिक्षेप करून 'त्या पुरुषांचा कर्ता असा दुसराच कोणी (ब्रह्म या रूपानें) जाणावयास योग्य आहे' असे सांगितलें. आतां हा पुरुषांचा कर्ता देखील जर 'अमुख्य ब्रह्म' या रूपानें समजला जाईल, तर जो या भागाचा उपक्रम आहे त्याला बाध येईल. म्हणून हा पुरुषांचा कर्ता परमेश्वरच होय असे सिद्ध होतें. शिवाय, ह्या पुरुषांचें स्वतंत्र रीतीनें* कर्तृत्व परमेश्वरावांचून दुसऱ्या कोणाच्याही ठिकाणी संभवत नाही. तसेंच 'हें ज्याचें कर्म' या वाक्यांत देखील चलनवलनरूप अशा किंवा धर्म आणि अधर्मरूप अशा कर्माचा निर्देश केलेला नाही. कारण, या दोहोंपैकी एकही कर्म येथें प्रकृत नाही किंवा स्पष्ट शब्दांनी सांगितलें नाही. बरें, 'कर्म' या शब्दानें पूर्वी सांगितलेल्या पुरुषांचाच निर्देश केला आहे अशीही कल्पना करतां येत नाही. कारण 'ह्या पुरुषांचा कर्ता' या वाक्यांत त्यांचा निर्देश केलाच आहे; आणि शिवाय कर्म शब्दाचें नपुंसकलिंग आणि एकवचन वरील कल्पनेला विरुद्ध आहेत. बरें, 'पुरुषांना उत्पन्न करणाऱ्या कर्त्याचा उत्पादनरूप व्यापार हा जो 'करणें' या धातूचा अर्थ त्याचा, किंवा त्या (उत्पादन-रूप) व्यापाराचें ('पुरुषांची उत्पत्ति' हें) जें फल त्याचा, कर्म या शब्दानें निर्देश केला आहे असेही म्हणतां येत नाही. कारण 'कर्ता' या शब्दानेंच त्या दोहोंचें ग्रहण

८. निंदा.

९. बालाकि हा ब्रह्मवेत्ता नव्हे म्हणून त्याची अजातशत्रूनें निंदा केली, आणि आपण स्वतः ब्रह्म सांगण्याकरतां प्रवृत्त झाला. आतां जर अजातशत्रूनें ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें नाही तर बालाकि आणि अजातशत्रू हे दोघेही सारखेच होतील; आणि बालाकीची निंदा केलेली व्यर्थ होईल, आणि ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्याकरितां प्रवृत्त होऊन ब्रह्माचें प्रतिपादन कोणीच केलें नाही असें होईल.

१०. जीव हा ह्या पुरुषांचा अदृष्टाच्या द्वारानें कर्ता आहे स्वतंत्र रीतीनें नाही. तसेंच हे पुरुष जरी प्राणाच्याच अवस्था आहेत तरी ह्यांचा प्राण हा कर्ता गौण होय; स्वतंत्र नव्हे. जरी घट म्हणजे मृत्तिकेचीच एक प्रकारची अवस्था आहे तरी त्या घटाचा स्वतंत्र कर्ता कुंभारच असतो; तसेंच हें समजावें.

११. पुरुष हा शब्द पुल्लिंगी व अनेकवचनी असल्यामुळे 'कर्म' या शब्दानें पुरुष घेतां येत नाहींत.

होते. तेव्हां परिशेषावरून हे जें जग आपल्या संनिध प्रत्यक्ष दिसतें त्याचाच ' हें ' या सर्वनामानें निर्देश केला आहे आणि त्या जगालाच ' जें केलें जातें तें कर्म ' या व्युत्पत्तीला अनुसरून कर्म शब्द लागला आहे. आतां, जग देखील प्रकृत नाही व जगाचा देखील स्पष्ट शब्दानें उल्लेख केलेला नाही ही गोष्ट खरी आहे, तथापि कोणताच विशेष येथें सांगितला नसल्यामुळे ' हें ' या सर्वनामाचा ' सांनिध्य ' हा जो सामान्य अर्थ त्याच्या योगानें आपल्या संनिध असलेल्या सर्व वस्तूंचा ' हें ' या सर्वनामानें निर्देश केला आहे असें समजलें पाहिजे. अमुकच एका विशिष्ट वस्तूचा निर्देश केला आहे असें समजतां येत नाही. कारण, त्या विशिष्ट गोष्टीचें येथें सांनिध्य नाही. शिवाय ' (आदित्य वगैरे लोकांतील) पुरुष ' हा जो जगाचा एक विशिष्ट भाग तो पूर्वी सांगितला आहे यावरून आतां (' हें ' या शब्दानें) सामान्यतः सर्व जग सांगितलें आहे असें निश्चित होतें. तेव्हां ' जो जगांतील पुरुषरूपी एका विशिष्ट भागाचा कर्ता, अथवा जगांतील एका विशिष्ट भागाचा असा विशेष कां म्हणून सांगा, ज्याचें सामान्यतः हें समस्त जगच कर्म ' असा श्रुतीचा एकंदर अर्थ समजावा. श्रुतीतील ' इतकेंच नाही, तर ' ह्या शब्दांचें प्रयोजन हें कीं परमेश्वर जगाच्या एका विशिष्ट भागाचाच कर्ता आहे असा समज होऊं नये. आतां (जो ह्या पुरुषांचा कर्ता) असा विशेष सांगण्याचें कारण असें आहे कीं बालाकीनें जे पुरुष ' ब्रह्म ' या समजुतीनें सांगितले ते ब्रह्म नाहींत असें दाखवावें. तेव्हां अशा रीतीनें ' ब्राह्मणपरिव्राजक '—न्यायानें सामान्यरूपानें व विशेषरूपानें अशा दोन रूपानां जगाचा कर्ता जाणावयास योग्य आहे असा येथें उपदेश केला आहे; आणि सर्व जगाचा कर्ता परमेश्वरच आहे असें सर्व वेदान्तांमध्ये ठरविलें आहे. (१६)

जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेत्तद्व्याख्यातम् ॥ १७ ॥

१७ जीव आणि मुख्य प्राण यांचीं चिन्हें (सांगितलीं) आहेत म्हणून (परमेश्वर येथें घेतां येत नाहीं) असें म्हणशील तर त्या (म्हणण्या—) चें खंडन केलें आहे. (५)

१२. क्रिया, क्रियेचें फल आणि कर्तृत्व ह्या तीन गोष्टी सापेक्ष आहेत. यांपैकी एक नसेल तर दुसऱ्या असूं शकणार नाहींत. क्रिया आणि क्रियेचें फल या दोन गोष्टी असल्यावांचून कर्तृत्व संभवत नाहीं; म्हणून 'कर्ता' या शब्दानें ह्या दोहोंचेंही ग्रहण होतें.

१३. ' ब्राह्मणांना जेऊं घाला आणि परिव्राजकांना (संन्याशांना) जेऊं घाला ' ह्या वाक्यामध्ये परिव्राजक म्हणजे जरी विशेष प्रकारचे ब्राह्मणच आहेत तरी त्यांचा निराळा उल्लेख केला आहे. त्याचें तात्पर्य एकही शिल्क न ठेवतां सर्व ब्राह्मणांना जेऊं घाला असें आहे. तेव्हां ब्राह्मण या सामान्य रूपानें आणि परिव्राजक या विशेष रूपानें एकंदर सर्व ब्राह्मणांचा संग्रह होतो. यालाच ' ब्राह्मणपरिव्राजक न्याय ' म्हणतात. त्याप्रमाणेंच येथें ' हें ' या सामान्य रूपानें आणि ' पुरुष ' ह्या विशेष रूपानें जगाचा उल्लेख केला असल्यामुळे एकंदर सर्वच जग परमात्म्यानें केलें आहे असें सिद्ध होतें.

आतां ' वाक्यशेषामध्ये जीवाचें चिन्ह आणि मुख्य प्राणाचें चिन्ह सांगितलें असल्यामुळें त्या दोहोपैकी कोणाचें तरी एकाचें ग्रहण करणें योग्य आहे, परंतु परमेश्वराचें ग्रहण करणें मात्र योग्य नाही ' असें जें तूं म्हटलें आहेस त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें सांगतो कीं, या तुझ्या म्हणण्याचें पहिल्या पादाच्या एक-तिसाव्या सूत्रांतच खंडन केलें आहे. (तें खंडन असें:—) तुझे म्हणणें कबूल केलें तर एक जीवाची, एक मुख्य प्राणाची व (आम्हीं पूर्वसूत्रीं दाखविलेल्या कारणांवरून) एक ब्रह्माची अशा तीन उपासना येथें सांगितल्या आहेत असें होईल; व असें होणें तर बरोबर नाही. कारण, उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून या सर्व भागाचा ब्रह्म हाच विषय आहे असें समजतें. उपक्रमाचा 'ब्रह्म' हा विषय कसा आहे हें तर वर दाखविलेंच आहे. आतां, उपसंहाराचा देखील 'ब्रह्म' हाच विषय आहे असें ' जो असें जाणतो त्याचे सर्व अनर्थ नाहीसे होऊन त्याला सर्व भूतांमध्ये श्रेष्ठत्वं स्वारीज्य आणि अधिपत्य प्राप्त होतात ' (कौ. ४।२०) या वाक्यांत अत्यंत उत्कृष्ट फल सांगितलें असल्यावरून निश्चित होतें. शंका:—असें जर आहे तर मग प्रतर्दन—संवादांतील विषयाचा निर्णय केल्यानें या बालाकि—संवादांतील विषयाचाही निर्णय झालाच. (मग हें सूत्र कशाला ?) उत्तर:— (प्रतर्दन—संवादांतील विषयाचा निर्णय झाला तरी) या बालाकि—संवादांतील विषयाचा निर्णय झाला नाही. कारण, ' हें ज्याचें कर्म ' या वाक्यांत ब्रह्म हाच विषय आहे असें त्या प्रतर्दन—संवादांत ठरविलें नाही; म्हणून जीव आणि मुख्य प्राण यांविषयीं पुन्हां शंका उत्पन्न होते; त्या शंकेचें निवारण (या सूत्रांत) केलें आहे. ' मर्न प्राणार्शी बद्ध झालें आहे ' (छां. ६।८।२) या वाक्यांत प्राण शब्द देखील 'ब्रह्म' या अर्थीच योजिलेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, उपक्रम आणि उपसंहार यांचा ब्रह्म हा विषय असल्यामुळें जीं येथें जीवाचीं चिन्हे सांगितलीं आहेत तीं देखील ' जीव आणि ब्रह्म एकच आहेत ' या अभिप्रायानें ब्रह्माचींच आहेत असें समजावें. (१७)

अन्यार्थं तु जैमिनिः प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि चैवमेके ॥ १८ ॥

१८ परंतु (जीवाचा उल्लेख) निराळ्या (कामा—) करितां (आहे)
असें प्रश्नोत्तरावरून जैमिनि (म्हणतो). शिवाय, कांहीं
(लोकां—) चा असाच (पाठ आहे). (५)

१. गुणांचें आधिक्य.
२. दुसऱ्यांच्या अंमलाखालीं नसणें.
३. दुसऱ्यांवर अंमल करणें.
४. हा निर्णय अ. १ पा. १ अधि. ११ यामध्ये केला आहे.
५. ' वाक्यशेषामध्ये प्राण शब्द दृष्टीस पडतो ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें सांगितलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे.

शिवाय या वाक्याचा जीव हा विषय आहे किंवा ब्रह्म हा विषय आहे याविषयी वाद करण्याचें कारण नाही. कारण, या वाक्यांत जीवाचा उल्लेख केला आहे असें जरी मानलें तरी तो उल्लेख निराळ्या कामाकरितां आहे म्हणजे ब्रह्मज्ञान व्हावें याकरितां आहे असें जैमिनि आचार्याचें मत आहे. त्यांचें हें मत कशावरून झालें आहे ? प्रश्नोत्तरावरून. अजातशत्रूनें निद्रित मनुष्याला जागें करून प्राण वगैरेंहून जीव भिन्न आहे असें बालाकीला ज्ञान करून दिल्यावर पुन्हां त्यानें जीवाहून भिन्न अशा वस्तूबद्दल (पुढील वाक्यांत) प्रश्न केलेला दृष्टीस पडतो:—‘ हे बालाकि ! हा पुरुष कोठें निजला होता ? हा पुरुष कोठें होता ? हा पुरुष कोठून (परत) आला ? ’ (कौ. ४।१९). आणि उत्तर देखील (या प्रश्नाला अनुरूप) असेंच दिलें आहे:—‘जेव्हां (हा पुरुष) निजतो तेव्हां तो कोणतेंही स्वप्न पाहत नाही, त्या वेळीं तो ह्या प्राणाशींच एक होतो ’ वगैरे. तसेंच, ‘ या आत्म्यापासून सर्व प्राण आपआपल्या स्थानाकडे (जाण्यास) निघतात; प्राणापासून देव आणि देवापासून लोक ’ (कौ. ४।१९।२०). ‘ सुषुप्तिकालीं जीव परब्रह्माशीं एक होतो, व परब्रह्मापासून प्राण वगैरे (सर्व) जग उत्पन्न होतें ’ असा वेदान्तांचा सिद्धांत आहे. तेव्हां यावरून ज्याचे ठिकाणीं हा जीव ज्ञानशून्यतारूप आणि स्वच्छतारूप निद्रा घेतो म्हणजे जेथें ह्या जीवाला उपाधीनीं उत्पन्न केलेलीं जीं विशेष प्रकारचीं ज्ञानें तद्रहित स्वरूप प्राप्त होतें, आणि ज्यापासून तो परत येतो म्हणजे त्या निद्रेचा भंग होतो तोच परमात्मा येथें ‘ जाणावयास योग्य ’ म्हणून सांगितला आहे असें समजतें. शिवाय, एका शाखेचे म्हणजे वाजसनेयि—शाखेचे लोक या बालाकि आणि अजातशत्रु यांच्या संवादामध्येच जीवाचा ‘विज्ञानमय’ या शब्दानें स्पष्ट निर्देश करून परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे असें (पुढील) प्रश्नांत सुचवतात:— ‘ जो हा विज्ञानमय पुरुष तो कोठें होता ? तो कोठून (परत) आला ’ (बृ. २।१।१६). तसेंच उत्तरामध्येही हीच गोष्ट सुचविली आहे:— ‘जे हृदयाच्या आंत आकाश आहे त्यामध्ये (हा विज्ञानमय जीव) निद्रा घेतो ’ (बृ. २।१।१७). आतां, ‘आकाश’ हा शब्द परमात्मा या अर्थाचा वाचक आहे असें ‘ ह्या (हृदया—)च्या आंत सूक्ष्म आकाश आहे ’ (छां. ८।१।१) या वाक्यावरून समजतें. पुढें येथें ‘ हे सर्व आत्मे त्या आत्म्यापासून निघतात ’ (बृ. २।१।२०) या वाक्यांत सोपाधिक आत्मे निराळ्या (आत्म्या—) पासून निघतात असें सांगून परमात्माच (सर्वांचें) कारण आहे असें ते लोक सुचवतात. निद्रित मनुष्याला जागा करून प्राण वगैरेंहून जीव भिन्न आहे असें जें (अजातशत्रूनें येथें) सांगितलें आहे तें ‘ प्रकृत

१. परब्रह्माशीं.

२. निरनिराळे जीवात्मे.

३. निरुपाधिक ब्रह्मापासून.

वाक्याचा प्राण हा विषय आहे ' या मताचेंही खंडन करण्याला एक ज्यास्त प्रमाण आहे. (१८)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकोणिसाव्या सूत्रापासून बाविसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. १९) बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये ' पतीच्या मनोरथाकरितां कांहीं आपल्याला पति प्रिय होत नाही, तर आपल्या मनोरथाकरितांच पति प्रिय होतो ' इत्यादि सांगून शेवटी ' ज्या आत्म्याकरितां हें सर्व प्रिय होतें, तो आत्मा पहावा, त्याचें श्रवण करावें ' असें वर्णन केलें आहे. ह्या ठिकाणीं आत्मा म्हणजे जीवात्मा ध्यावा, किंवा परमात्मा ध्यावा, असा संशय येतो. कारण, ज्याला हे सर्व प्रिय होतें असें म्हटल्यावरून 'हा जीवात्मा असावा' असें वाटतें. आणि ह्या परमात्म्याच्या ज्ञानानें हें सर्व ज्ञात होतें, असें पुढें म्हटलें आहे त्यावरून 'हा परमात्मा असावा' असें वाटतें. कारण, परमात्म्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय ह्या सर्वाचें ज्ञान होणें शक्य नाही. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे की, हा जीवात्माच असावा. कारण, ज्याला ' हें सर्व प्रिय होतें ' असें जें पूर्वी म्हटलें आहे त्या ठिकाणीं तर जीवात्म्याचाच उपक्रम केला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण, कोणतीही गोष्ट प्रिय होणें म्हणजे ती सुखाकरितांच प्रिय होत असते. आणि तें सुख तर जीवात्म्याचाच शरीर व इंद्रिये यांच्याशीं संबंध असल्यामुळें त्याचाच धर्म होय. तेव्हां त्याच्या पुढच्याच वाक्यांत 'आत्मा पहावा ' असें जें म्हटलें आहे, त्या ठिकाणीं 'आत्मा' या शब्दानें पूर्वी वर्णिलेल्या जीवात्म्याहून दुसरा कसा घेतां येईल ? तसेंच मध्येही ' हें परमात्मरूप मोठें भूत ह्या शरीराबरोबर उत्थित होऊन (म्हणजे जीवपणाप्रत प्राप्त होऊन) त्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें ' असें म्हटलें आहे. आतां, जर ह्या प्रकृत वाक्यामध्ये जीवात्म्याचें ग्रहण करावयाचें नसतें, तर मध्ये जें हें परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त झाल्याचें वर्णन केलें आहे तें केलें नसतें, तसेंच, शेवटींही ' ज्ञात्याला कशानें जाणावें ' ह्या वाक्यामध्ये ' ज्ञाता ' या शब्दानें जीवाचेंच ग्रहण केलें आहे. तेव्हां ह्या प्रकरणाच्या आरंभी, मध्ये आणि शेवटीं जीवात्म्याचेंच ग्रहण केलें असल्यामुळें या प्रकृत वाक्यामध्ये आत्मा म्हणजे जीवात्माच ध्यावा असें सिद्ध झालें. आतां जरी ह्या आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वाचें ज्ञान होतें हें म्हणणें संभवत नाही तरी तें गौण रीतीनें लावितां येईल. कारण, जीवात्मा हा भोक्ता असल्यामुळें त्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय इतर सर्व भोग्य वस्तूंचें ज्ञान झालें तरी त्याचा कांहीं उपयोग नाही. तेव्हां जीवात्म्याचें ज्ञान झालें तरच सर्व वस्तूंचें ज्ञान झाल्यासारखें होत आहे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे की, एकंदर ह्या प्रकरणाचा संदर्भ पाहिला असतां ' आत्मा पहावा ' ह्या वाक्यामध्ये आत्मा म्हणजे परमात्माच होय. कारण, आत्मा पहावा हा उपदेश याज्ञवल्क्यानें मैत्रेयीला केला आहे. आणि तिनें तर ' ज्याच्या योगानें मी अमर होईन तेंच मला सांगा ' असें पूर्वी सांगितलें आहे. आतां, जर ' याज्ञवल्क्यानें त्या मैत्रेयीला जीवात्म्याचा उपदेश केला ' असें म्हणावें, तर त्या जीवात्म्याच्या ज्ञानानें मैत्रेयी अमर कशी होणार तें सांगतां येत नाही. कारण ' परमात्म्यावांचून इतर सर्व वस्तूंचें ज्ञान झालें तरी अमर होत नाही ' असें श्रुतीस्मृतींवरून सिद्ध होतें.

४. या मतीं सूत्र असें लावावेंः—परंतु प्राणाचा उल्लेख निराळ्या कामाकरितां (म्हणजे ब्रह्मज्ञानाकरितां) आहे असें जैमिनि म्हणतो. कारण प्रश्नोत्तरावरून (या भागाचा ब्रह्म हाच विषय आहे असें समजतें). शिवाय एका शाखेचे लोक (प्राणाहून जीव भिन्न आहे असें म्हणून प्राण हा या भागाचा विषय नाही असें सुचवितात).

शिवाय ' ह्या आत्म्याच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होते ' असे जे म्हटले आहे त्यावरूनही हा परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां, हे म्हणजे पूर्वपक्ष्याने सांगितल्याप्रमाणे गौण रीतीने मात्र लावतां येत नाही. कारण ह्याचेंच पुढें जें स्पष्टीकरण केले आहे त्यामध्ये ' ह्या जगामध्ये आत्म्यावांचून दुसरें काहींच नाही, हे सर्व एक ब्रह्म आहे ' असा सिद्धांत सांगून 'आत्म्याच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होते ' हे सिद्ध केले आहे. तसेंच ' ऋग्वेद वगैरे ह्याचेच श्वासोच्छ्वासरूप आहेत ' ह्या म्हणण्यावरूनही हा परमात्माच घेतला पाहिजे. तसेंच ' हा आत्मा ह्या सर्व प्रपंचाचें लयस्थान आहे ' असे पुढें सांगितले आहे. त्यावरूनही हा परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां ' ज्याला हे सर्व प्रिय होते असे जें म्हटले आहे, तें चिन्ह जीवात्म्यालाच संभवते, परमात्म्याला संभवत नाही ' असे जें पूर्वपक्ष्याने सांगितले आहे, त्याचें उत्तर आश्चर्य, औडलोमि आणि काशकृत्स्न या तिघांनीं तीन तऱ्हांनी दिले आहे तें असे :—(सू. २०) आश्चर्याचें मत असे आहे की, जसा मृत्तिकेचा घट हा विकार आहे, तसा जीवात्मा हा परमात्म्याचा विकार आहे. आतां मृत्तिका याच अंशावर दृष्टि ठेवून पाहिलें तर घट उत्पन्न होण्यापूर्वीही मृत्तिकाच आहे, आणि घट उत्पन्न झाल्यानंतरही मृत्तिकाच आहे; तेव्हां मृत्तिका आणि घट ह्यांमध्ये अभेद आहे. आतां घट हे नांव आणि त्याचें रूप (आंतून पोकळ असा वाटोळा आकार) ह्या अंशावर दृष्टि ठेवून पाहिलें तर घट उत्पन्न होण्यापूर्वी मृत्तिकेला हे नांव व रूप नाही, आणि घट उत्पन्न झाल्यानंतर हे नांव व रूप आहे; तेव्हां मृत्तिका आणि घट यांमध्ये भेद आहे. अशा दोन तऱ्हांनी कार्य आणि कारण यांमध्ये भेदही आहे आणि अभेदही आहे. तेव्हां परमात्म्याचें जीवात्मा हे कार्य असल्यामुळे जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेद आहे, आणि अभेदही आहे. त्यांपैकीं अभेद घेतला म्हणजे जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्यालाही लावितां येतें. शंका :—जरी अशा रीतीने जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्याला लावतां आलें, तरी ह्या प्रकरणामध्ये जीवात्मा विवाक्षित नसतां जीवात्म्याचें चिन्ह मुद्दाम येथें कां सांगितले ? उत्तर :—असे सांगण्याचा हेतु इतकाच की, जीवात्मा व परमात्मा यांमध्ये अभेदही आहे हे लोकांच्या ध्यानांत यावे. कारण, भेदाचा अनुभव सर्वांनाच आहे. पण अभेद कोणाच्या ध्यानांत सहसा येत नाही; आणि अभेद ध्यानांत आल्याशिवाय ' परमात्म्याच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होते ' ही पूर्वी केलेली प्रतिज्ञा सिद्धीस जात नाही. कारण, भेद मानला तर परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरी जीवात्म्याचें ज्ञान होणें शक्य नाही. (सू. २१) औडलोमीचें मत असे आहे की, जोपर्यंत जीवात्मा अज्ञानावस्थेमध्ये आहे, तोपर्यंत जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेद आहे. कारण, परमात्म्याला नांव व रूप हीं नाहीत; आणि जीवात्म्याला आहेत. आतां जीवात्म्याला जें नांव व जें रूप आहे, तें त्याचें स्वतःचेंच आहे; औपाधिक आहे असे समजू नये. कारण, ' ज्याप्रमाणें नद्या ह्या नांव व रूप टाकून समुद्रामध्ये मिळतात; त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्य नांव व रूप टाकून परमात्म्याप्रत प्राप्त होतो ' असा मुंडक उपनिषदामध्ये दृष्टांत दिला आहे. आतां, जर या दृष्टांतामध्ये नद्यांना नांव व रूप हीं स्वतःचींच आहेत, तर दार्ष्टांतिक जो जीवात्मा, त्यालाही नांव व रूप हीं स्वतःचींच असलीं पाहिजेत. असो; अशा रीतीने ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेद आहे ' असे सिद्ध झाले. आतां ' ज्ञान झाल्यानंतर अभेद आहे ' हे छांदोग्य उपनिषदावरून सिद्ध होते. तेव्हां हा अभेद घेऊन जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्याला लावले. आतां ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेद आणि अभेद आहे ' ही गोष्ट जरी दोन्ही मतीं सारखीच आहे, तरी त्यामध्ये विशेष इतकाच की, आश्चर्याच्या मतीं भेद आणि अभेद हे दोन्ही नेहमीचें

आहेत; आणि औडुलोमीच्या मतीं कांहीं वेळपर्यंत भेद आहे, आणि नंतर अभेद होतो असें समजावें. (सू. २२) काशकृत्स्नाचें मत असें आहे कीं, मंत्र आणि ब्राह्मण यांवरून जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये अभेद सिद्ध होतो. तो घेऊन हें जीवात्म्याचें चिन्ह परमात्म्याला लावितां येतें. आतां जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेद मुळींच नाही; कारण, नांवरूपें हीं जीवात्म्याचीं स्वतःचीं नव्हेत, तीं औपाधिक आहेत. तसेंच, जीवात्मा हा परमात्म्याचा विकार नव्हे. जर विकार असता तर जशी श्रुतीमध्ये परमात्म्यापासून तेज वगैरेंची उत्पत्ति वर्णिली आहे, तशी जीवाची उत्पत्ति वर्णिली पाहिजे होती. तेव्हां 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये बिल-कूल भेद नाही' असें काशकृत्स्नाचें मत आहे. आतां, जरी आश्मरथ्यानैही जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये अभेद मानला आहे तरी 'प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितां येथें श्रुतीमध्ये अभेद घेतला आहे' असें तो आश्मरथ्य म्हणत असल्यावरून त्याला भेदही संमत आहे असें दिसून येतें. तो भेद त्याच्या मतीं 'जीवात्मा हें परमात्म्याचें कार्य आहे' असें मानल्यावरून सिद्ध होतो. औडुलोमीनें तर 'अज्ञानावस्थेमध्ये भेद आणि ज्ञानावस्थेमध्ये अभेद' असे दोन्ही स्पष्टच मानिले आहेत. तेव्हां काशकृत्स्नाचें मत सिद्धांताला धरून आहे. कारण श्रुतीमध्ये जागोजागीं अभेदाचेंच प्रतिपादन केलें आहे; आणि हें मत घेतलें तरच 'मी ब्रह्म आहे' अशा अनुभवानें 'जीवाला मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणें जुळतें. 'जीव हा परमात्म्याचें कार्य आहे' असें आश्मरथ्याचें मत घेतलें तर कार्याचा कारणाशीं संबंध झाला असतां कार्याचा नाश होत असल्यामुळें 'कोणाला मोक्ष प्राप्त होणार' हें सांगतां येत नाही. तसेंच 'जीवाला स्वतःचेंच नांव व रूप हीं आहेत' असें औडुलोमीचें मत घेतलें तर जीवाचा नाश झाल्याशिवाय त्या नांवरूपांचा नाश होत असल्यामुळें 'जीवाला मोक्ष प्राप्त होतो' हें म्हणणें जुळत नाही. तेव्हां 'जीवावर जें नांव व रूप हीं भासतात तीं त्या जीवाचीं स्वतःचीं नव्हेत; तर शरीर वगैरे उपाधीचीं आहेत' असें समजावें. तसेंच, 'जशा अग्नीपासून ठिणग्या उत्पन्न होतात, तसे परमात्म्यापासून जीव उत्पन्न होतात' अशा रीतीनें क्वचित् स्थळीं जी जीवांची उत्पत्ति सांगितली आहे, ती देखील त्याची स्वतःची नव्हे तर उपाधीचीच आहे असे समजावें. आतां 'परमात्मरूप मोठें भूत ह्या शरीराबरोबर उत्थित होऊन (म्हणजे जीवपणाप्रत प्राप्त होऊन) त्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें, मरणानंतर त्याला कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान नाही' असें जें मध्ये परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त झाल्याचें वर्णन केलें आहे, त्यावरून 'ह्या प्रकृत वाक्यामध्ये जीवात्माच विवक्षित आहे' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्याचें उत्तरही पूर्वीप्रमाणें तीन मतांनीं तीन तऱ्हांनीं देतां येतें. कारण 'परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त होते' असें सांगून जो येथें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये अभेद दाखविला आहे, तो प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितांच होय असें आश्मरथ्याचें मत आहे. 'ज्ञानावस्थेमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा अभेद आहे तो घेऊन हें परमात्म्याला जीवावस्था प्राप्त होतें असें वर्णन केलें आहे' असें औडुलोमीचें मत आहे. 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा अत्यंत अभेद असल्यामुळें हें वर्णन केलें आहे' असें काशकृत्स्नाचें मत आहे. शंकाः—'ह्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें' ह्या पुढील वाक्यावरून 'जीवाचा नाश होतो' हें सिद्ध होतें; मग ह्या श्रुतीनें जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये अभेद दाखविला आहे असें कसें म्हणतां ? उत्तरः—वरील श्रुतीवरून 'जीवाचा खरोखरीच नाश होतो' असें समजू नये; तर शरीराचा नाश झाल्यामुळें ह्या जीवात्म्याचें विशेष प्रकारचें ज्ञान नष्ट होतें असा त्याचा अभिप्राय आहे. म्हणूनच श्रुतीमध्ये 'ह्या आत्म्याचा कधीही नाश होत नाही. फक्त शरीर व इंद्रिये यांच्याशीं झालेला संबंध मात्र सुटतो' असें पुढें स्पष्टच सांगितलें.

आहे. ' जीवाचा नाश होत नाही ' असें मानलें म्हणूनच ' त्या शरीराच्या मागोमाग नष्ट होतें ' ह्या वाक्यापुढेंच ' मरणानंतर त्याला कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान नाही ' असें म्हटलें आहे. जर जीवाचाच नाश होईल तर ' त्याला ज्ञान नाही ' हें म्हणणें संभवणार नाही. तेव्हां या पुढील वाक्यावरून मागील वाक्याचा अभिप्राय आम्हीं सांगितल्याप्रमाणेंच आहे असें सिद्ध होतें. आतां ' ज्ञात्याला कशानें जाणावें ' ह्या शेवटच्या वाक्यामध्ये ' ज्ञाता ' या शब्दानें जीवाचेंच ग्रहण केलें आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें सांगितलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, ' जीवात्मा आणि परमात्मा एकच आहे ' असें जर काशकृत्स्नाच्या मतामध्ये सिद्ध केलें आहे, तर ' जीवाचेंच ग्रहण केलें आहे, परमात्म्याचें नाही ' असें कसें पूर्वपक्ष्याला म्हणतां येईल ? शिवाय " जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये (औपाधिक) भेद मानला तरी ' ज्ञात्याला कशानें जाणावें ' ह्या वाक्यामध्ये ' ज्ञाता ' या शब्दानें बद्ध असा जीवात्मा घेतांच येत नाही, तर मुक्त असा परमात्माच घेतला पाहिजे " असें ह्या वाक्याचा मागील संबंध पाहिला असतां स्पष्ट होतें. कारण, ज्याला ' मीच एक आत्मा दुसरे काहींच नाही ' असा अनुभव आला आहे म्हणजे जो मुक्त झाला आहे, त्याला घट पट वगैरे सर्व विषयांचा लय झाल्यामुळें विशेष प्रकारचें ज्ञान होत नाही असें पूर्वी सांगितलें. त्यावर अशी शंका घेतली आहे:— जरी विषयांचा नाश झाला तरी आत्मा हा नित्यच आहे, तेव्हां त्याचेंच ज्ञान होण्याला काय हरकत आहे ? ह्या शंकेचें उत्तर ' ज्ञात्याला कशानें जाणावें ' हें दिलें आहे; व ह्या उत्तरावरून ' विशेष प्रकारचें ज्ञान नाही ' ही पूर्वी सांगितलेली गोष्ट दृढ केली आहे. तेव्हां ज्ञान झाल्यानंतरचें जर हें वर्णन आहे, तर ह्या वर्णनामध्ये बद्ध असा जीवात्मा कसा घेतां येईल ? आतां मुक्ताला ज्ञाता असें जरी वास्तविक रीतीनें म्हणतां आलें नाही, तरी तें मुक्त होण्याच्या पूर्वीच्या अवस्थेच्या मानानें म्हटलें आहे असें समजावें. असो. एकंदरीत ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये वास्तविक भेद नाही ' हें काशकृत्स्नाचें मत बरोबर आहे. कारण, ह्याविषयीं बहुत ठिकाणच्या श्रुतिस्मृती प्रमाण आहेत. शिवाय, भेद मानणाऱ्यांची श्रुतीमध्ये निंदाही केली आहे. आश्चर्यानें जें ' जीवात्मा हा परमात्म्याचा विकार आहे ' असें मानलें आहे, त्याला बृहदारण्यक उपनिषदाशीं विरोध येतो. कारण, तेथें ' परमात्म्याला कोणताच विकार नाही ' असें सांगितलें आहे. शिवाय, जर जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेदही खरा असेल, तर मुमुक्षु लोकांना ' मीच ब्रह्म आहे ' असें जें निश्चयात्मक ज्ञान होतें तें होणार नाही. कारण, जेथें दोन्ही गोष्टी खऱ्या आहेत, तेथें एकीचाच निश्चय होत नाही. आणि श्रुतिस्मृतीवरून तर निश्चयात्मक ज्ञानच अत्यंत इष्ट आहे असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेद आहे ' असा उगीच आप्रहं धरूं नये. जरी श्रुतीमध्ये अनेक ठिकाणीं अनेक नांवांनीं वर्णन केलें आहे, तरी ' तीं सर्व एकाचींच नांवां आहेत ' असें समजावें. शंका:—तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ज्या आत्म्याचा गुहा असा आश्रय सांगितला आहे, तो जीवात्म्याहून निराळा असावा. कारण ' जीवात्म्याचा आश्रय शरीर आहे ' हें सर्वाना माहीतच आहे. उत्तर:—शरीरांतील पंचकोशाला येथें ' गुहा ' असें म्हटलें आहे, तेव्हां हें वर्णन जीवात्म्याचेंच आहे. शंका:—जर हें वर्णन जीवात्म्याचें आहे, तर त्या जीवात्म्याहून परमात्मा निराळा असावा. कारण, परमात्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळें तो या शरीरांतील गुहेमध्ये राहतो असें म्हणतां येत नाही. उत्तर:—शरीरामध्येही परमात्माच आहे. कारण, ' शरीर उत्पन्न करून आपणच त्यामध्ये शिरला आहे ' असें तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये सांगितलें आहे. ' आतां जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेद आहे ' असा जे लोक उगीच

आग्रह धरितात, त्यांना वेदान्तवाक्यांचा खरा अर्थ न समजल्यामुळे आत्म्याचें खरें ज्ञान होत नाही व खरा मोक्ष मिळत नाही; आणि ते मोक्ष शब्दाचा अर्थ युक्तीला सोडून भलताच कांहीं तरी मानतात. तेव्हां तें कोणीही कबूल करूं नये.]

वाक्यान्वयात् ॥ १९ ॥

१९ भागाच्या संदर्भिवरून (' आत्म्याचें श्रवण करावें ' वगैरे वाक्यांमध्ये परमात्माच सांगितला आहे). (६)

बृहदारण्यकामधील मैत्रेयी-ब्राह्मणामध्ये ' अगे ! पतीवर प्रेम आहे म्हणून पति प्रिय नाही ' असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:— ' अगे ! सर्वांच्या इच्छेकरितां सर्व प्रिय नाही, तर आपल्या इच्छेकरितां सर्व प्रिय आहे. अगे मैत्रेये ! आत्मा पहावा; (त्याकरितां) त्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें. अगे ! आत्म्याच्या पाहण्यानें, श्रवणानें, मननानें, ज्ञानानें हें सर्व ज्ञात होतें ' (बृ. २।४।५). आतां येथें असा संशय उत्पन्न होतो कीं हा जो आत्मा ' पाहणें ', ' श्रवण करणें ' वगैरेंचा विषय म्हणून सांगितला आहे तो कोण जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे. पण येथें संशयाचें कारण काय ? (कारण असें आहे कीं पति, भार्या वगैरे) प्रिय वस्तू— (चा निर्देश केल्या—) वरून ज्याला भोक्तृत्व आहे अशा जीवात्म्याचा (या भागांत) उपक्रम केला आहे असें सूचित होतें. त्यावरून या वाक्यांत जीवात्मा सांगितला आहे असें वाटतें. तसेंच, आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्व (वस्तू—) चें ज्ञान होतें असें सांगितल्यावरून या वाक्यांत परमात्मा सांगितला आहे असें वाटतें. मग तुझे काय म्हणणें आहे ? माझे म्हणणें असें आहे कीं या वाक्यांत जीवात्मा सांगितला आहे. कशावरून ? उपक्रमाच्या सामर्थ्यावरून. ' पति, भार्या, पुत्र, द्रव्य वगैरे जगांतील सर्व भोग्य वस्तू ह्या आत्म्याकरितां प्रिय होतात ' ह्या वाक्यांत जो प्रिय वस्तूचा निर्देश केला आहे त्यावरून श्रुतीनें ज्याला भोक्तृत्व आहे अशा जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें समजतें. नंतर या वाक्यांत ' आत्मा पहावा ' वगैरे सांगितलें आहे; तेव्हां हें सांगणें (जीवात्म्याहून निराळ्या अशा) दुसऱ्या कोणत्या आत्म्यासंबंधानें संभवेल ? तसेंच, या ब्राह्मणाच्या मध्यभागींही ' हें अनंत, अपार, आणि ज्ञानानें भरलेलें (परमात्मरूप) महाभूत ह्या भूतांपासून उत्पन्न होऊन त्यांच्या मागूनच नष्ट होतें. मेल्यानंतर कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान नाही ' (बृ. २।४।१२) या वाक्यांत ' पाहण्याचा विषय ' या रूपानें सांगितलेलें जें प्रकृत (परमात्मरूप) महाभूत त्याची जीवात्मा या रूपानें पंचमहाभूतांपासून उत्पत्ति सांगून जीवात्माच पाहण्याचा विषय आहे असें श्रुति दाखविते. तसेंच,

१. याज्ञवल्क्य आणि मैत्रेयी यांच्या संवादाला ' मैत्रेयी-ब्राह्मण ' म्हणतात.

२. पंचमहाभूतात्मक शरीरापासून.

३. जीव-रूपानें प्रगट होऊन.

‘ अगे ! ज्ञात्याला कशानें जाणावें ? ’ या वाक्यांत (ज्ञाता या) कर्तृवाचक शब्दानेच या भागाचा उपसंहार करून जीवात्माच येथें सांगितला आहे असें श्रुति दाखविते. तेव्हां, यावरून आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें असें जें म्हटलें आहे तें, सर्व भोग्य वस्तू भोक्ता (जो जीव त्या—) करितांच असल्यामुळें गौण रीतीनें म्हटलें आहे असें समजावें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—या वाक्यांत परमात्माच सांगितला आहे. कशावरून ? या भागाच्या अवयवभूत वाक्यांचा पूर्वापर—संबंध पाहिला असतां त्यांचा परमात्मा हाच विषय आहे असें दिसून येतें. कसें दिसून येतें तें सांगतोः— ‘ द्रव्यानें अमरत्व (मिळण्या—) ची आशा नाही ’ (बृ. २।४।२) असें याज्ञवल्क्यापासून ऐकून (मैत्रेयी म्हणाली) ‘ ज्याच्या योगानें मी अमर होत नाही तें घेऊन मी काय करावें ? (अमरत्वाचें साधन) असें जें समर्थाना माहीत आहे तेंच मला सांगावें ’ (बृ. २।४।३). नंतर याज्ञवल्क्यानें अमरत्वाची इच्छा करणाऱ्या मैत्रेयीला आत्मज्ञानाचा उपदेश केला. आतां परमात्म्याच्या ज्ञानावांचून अमरत्व (प्राप्त होत) नाही असें श्रुती आणि म्मृती म्हणतात. तसेंच, आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्व (वस्तू—) चें ज्ञान होतें असें जें म्हटलें आहे तें, ‘ आत्म्याचें ज्ञान ’ म्हणजे ‘ जगाचें आदिकारण जें ब्रह्म त्याचें ज्ञान ’ असें घेतल्यावांचून मुख्य रीतीनें संभवत नाही. आतां, तें गौण रीतीनें म्हटलें आहे असेंही मानतां येत नाही. कारण आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्वांचें ज्ञान होतें अशी प्रतिज्ञा करून पुढे ‘ जो आत्म्याहून ब्राह्मण- (जाति) भिन्न आहे असें पाहतो त्याला ती ब्राह्मण- (जाति) टाकते ’ (बृ. २।४।६) या वाक्यांत याच गोष्टीचें उपपादन केलें आहे. या वाक्यांत ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे जातींनीं युक्त अशा जगाला ‘ आत्म्याहून भिन्न ’ म्हणजे आत्म्याशिवाय स्वतंत्र रीतीनें अस्तित्व आहे असें जो (चुकीनें) पाहतो त्या चुकीनें पाहणाऱ्या (मनुष्या—) ला तेंच चुकीनें पाहिलेले ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे जातींनीं युक्त जग टाकतें असें सांगून ‘ जगामध्यें भेद आहे ’ या मताचें खंडन केलें आहे. आणि नंतर लागलीच ‘ जें हें सर्व आहे तो आत्माच होय ’ (बृ. २।४।६) या वाक्यांत जगांतील वस्तुमात्र आत्म्याहून भिन्न नाहीत असें मत प्रदर्शित केलें आहे. ‘ दुंदुभि ’ वगैरे दृष्टांतांच्या योगानेंही याच मताचें पुष्टीकरण केलें आहे. तसेंच, ‘ ज्याला ऋग्वेद (वगैरे म्हणतात) तो या महाभूताचा (केवळ)

४. ‘ जीवात्मा हा भोक्ता आहे व भोक्त्याच्या द्वारानेंच सर्व भोग्य वस्तूंचें ज्ञान होतें ’ या अभिप्रायानें ‘ जीवात्म्याचें ज्ञान झालें असतां सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें ’ असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे.

५. आपणाला.

६. तेव्हां याज्ञवल्क्यानें ज्या आत्म्याच्या ज्ञानाचा उपदेश केला आहे तो परमात्माच आहे असें मानलें पाहिजे.

७. ज्याप्रमाणें ब्राह्मण, क्षत्रिय वगैरे निरनिराळे आहेत तरी ते सर्व सामान्यतः मनुष्यच होत; म्हणून मनुष्याच्या (मनुष्यत्वरूप) सामान्य स्वरूपाहून निराळें असें त्यांचें विशेष स्वरूप

श्वासोच्छ्वास होय ' (बृ. २।४।१०) या वाक्यांत प्रकृत आत्माच नामरूप आणि कर्मरूप सृष्टीचें कारण आहे असें सांगून तो आत्मा परमात्माच होय असें दाखविलें आहे. तसेंच लयस्थानाच्या वर्णनामध्ये (बृ. २।४।११) देखील ' विषय, इंद्रिये आणि अंतःकरण यांसहवर्तमान जगाचें जें लयस्थान तें, ज्याला आंत नाही, ज्याला बाहेर नाही, जो पूर्ण, जो ज्ञानानें भरलेला असा आत्माच आहे ' असें सांगून तो आत्मा परमात्माच होय असें दाखविलें आहे. तेव्हां ' पाहणें वगैरेंचा विषय ' म्हणून जो येथें सांगितला आहे तो परमात्माच होय असें सिद्ध होतें. (१९)

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं प्रिय वस्तूचा निर्देश केल्यावरून जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें समजतें, व त्यावरून प्रकृत वाक्यामध्ये जीवात्माच ' पाहणें वगैरेंचा विषय ' म्हणून सांगितला आहे, त्यावर आमचें उत्तरः—

प्रतिज्ञासिद्धेर्लिङ्गमाश्रमरथ्यः ॥ २० ॥

२० (पाहण्याचा विषय म्हणून जीवात्मा सांगितला आहे ही गोष्ट) प्रतिज्ञासिद्धीचें चिन्ह आहे (असें) आश्रमरथ्य (म्हणतो). (६)

' आत्म्याचें ज्ञान झालें असतां सर्व (वस्तू-) चें ज्ञान होतें ' (बृ. २।४।५) ' हें जें सर्व आहे तो हा आत्माच होय ' (बृ. २।४।६) अशी येथें प्रतिज्ञा केली आहे. आतां " प्रिय (वस्तू-) च्या निर्देशानें सुचविलेला जीवात्मा ' पाहणें वगैरेंचा विषय ' म्हणून सांगितला आहे " या चिन्हावरून वरील प्रतिज्ञा सिद्ध होते असें सूचित होतें. जर जीवात्मा परमात्म्याहून भिन्न असेल तर परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरी जीवात्म्याचें ज्ञान होणार नाही. तेव्हां, अशा रीतीनें ' एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें ' या प्रतिज्ञेचा भंग होईल. म्हणून प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितां जीवात्मा आणि परमात्मा अभिन्न आहेत या अभिप्रायानें श्रुतीनें जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें आश्रमरथ्य—(नामक) आचार्याचें मत आहे. (२०)

ग्रहण करतां येत नाही, त्याप्रमाणें जरी निरनिराळ्या नगाऱ्यांचे (दुंदुभीचे) नाद निरनिराळे आहेत तरी ते सर्व सामान्यतः नगाऱ्यांचेच नाद होत; म्हणून नगाऱ्याच्या सामान्य नादाहून निराळे असे त्या निरनिराळ्या नगाऱ्यांचे विशेष नाद ग्रहण करतां येत नाहीत. तसेंच, जग जरी अनेक प्रकारचें आहे तरी तें सामान्यतः ब्रह्मस्वरूपीच आहे म्हणून ब्रह्माच्या सामान्य स्वरूपाहून निराळें असें जगाचें विशेषरूप ग्रहण करतां येत नाही. वगैरे शब्दानें शंख, वीणा वगैरेंचे नाद ध्यावे.

१. आश्रमरथ्याचें मत येणेंप्रमाणेंः—ज्याप्रमाणें अग्नीपासून निघालेल्या ठिणग्या अग्नीपासून अगदीं भिन्न नाहीत, कारण त्या अग्निस्वरूपी असतात, तसेंच त्या ठिणग्या

उत्क्रमिष्यत एवंभावादित्यौडुलोमिः ॥ २१ ॥

२१ पुढें निघून जातांना तसा होतो म्हणून (जीवात्म्याचा ' परमात्म्याशीं अभिन्न ' या रूपानें उपक्रम केला आहे) असें औडुलोमि (म्हणतो). (६)

देह, इंद्रिये, मन, बुद्धि वगैरे अनेक उपाधींच्या संबंधामुळें कलुषित झालेला जीवात्मा जेव्हां ज्ञान आणि ध्यान वगैरे साधनांच्या अनुष्ठानानें स्वच्छ होऊन पुढें देह वगैरे कार्यसमूहापासून निघून जातो तेव्हां तो परमात्म्याशीं ऐक्य पावू शकतो म्हणून ' (परमात्म्याशीं) अभिन्न ' या रूपानें श्रुतीनें जीवात्म्याचा उपक्रम केला आहे असें औडुलोमिनामक आचार्यांचें मत आहे श्रुतिही अशाच आहे:—' हा स्वच्छ पुरुष ह्या शरीरापासून निघून उत्कृष्ट ज्योतीप्रत प्राप्त होऊन स्वतःच्या रूपानें प्रकट होतो ' (छां. ८।१।३). क्वचित् स्थळीं नामरूपे जीवाचे ठिकाणीं देखील (खऱ्या रीतीनें) राहतात असें नदीच्या दृष्टान्तानें सुचविलें आहे:—' ज्याप्रमाणें वाहणाऱ्या नद्या (आपआपलीं) नामरूपे टाकून देऊन समुद्रामध्ये अस्त पावतात, त्याप्रमाणें विद्वान् मनुष्य नामरूपांपासून मुक्त होऊन पराहून पर असा जो दिव्य पुरुष त्याप्रत प्राप्त होतो ' (मुं. ३।२।८). (या मंत्राचा अर्थ असा:—) ज्याप्रमाणें जगामध्ये नद्या स्वतःचीच नामरूपे टाकून देऊन समुद्राप्रत प्राप्त होतात, त्याप्रमाणें जीव देखील स्वतःचीच नामरूपे टाकून देऊन पर अशा पुरुषाप्रत प्राप्त होतो. दृष्टान्त आणि दार्ष्टान्तिक यांच्यामध्ये साम्य राखण्याकरितां या मंत्राचा असाच अर्थ केला पाहिजे^३. (२१)

अग्नीपासून अगदीं अभिन्नही नाहीत; कारण जर त्या तशा असतील तर त्या अग्नीपासून व एकमेकींपासून भिन्न आहेत असें ओळखतां येणार नाही. त्याप्रमाणेंच ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेले जीव ब्रह्मापासून भिन्न नाहीत; कारण ते जर तसे असतील तर मग ते चेतनस्वरूपी होणार नाहीत. तसेंच, ते ब्रह्मापासून अगदीं अभिन्नही नाहीत; कारण जर ते तसे असतील तर ते एकमेकांपासून भिन्न आहेत असें ओळखतां येणार नाही. शिवाय, ब्रह्म आणि ते एकच असतील तर ते ब्रह्माप्रमाणेंच सर्वज्ञ असल्यामुळें त्यांना शास्त्राचा उपदेश करणें व्यर्थ होईल. यावरून जीव हे ब्रह्मापासून कांहीं बाबतींत भिन्न आहेत व कांहीं बाबतींत अभिन्न आहेत असें मानलें पाहिजे. या मताला ' भेदाभेदवाद ' असें म्हणतात. (भा०).

१. तेव्हां मोक्षापूर्वीं जीवात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत असेंच औडुलोमीचें मत आहे. पांचरात्रिकांचें मतही असेंच आहे. या मताला ' सत्य-भेद-वाद ' असें म्हणतात.

२. वरील टीपेमध्ये सांगितलेला भेद औपाधिक नव्हे, खराच आहे असें या वाक्यांत प्रतिपादन केलें आहे. ज्याअर्थी जीवाला स्वतःचीच नांवरूपे आहेत आणि परमात्म्याला तीं मुळींच नाहीत त्याअर्थी जीव आणि परमात्मा यांमधील भेद खरा आहे असें मानलें पाहिजे.

३. जशीं नद्यांना स्वतःचीं नांवरूपे आहेत तशींच जीवाला देखील स्वतःचींच नांवरूपे आहेत असें मानलें पाहिजे असा या मंत्राचा अभिप्राय आहे.

अवस्थितोरिति काशकृत्स्नः ॥ २२ ॥

२२ (परमात्माच जीवात्म्याच्या स्थितीत) राहत असल्यामुळे (जीवात्म्याचा ' परमात्म्याशी अभिन्न ' या रूपाने उपक्रम केला आहे) असे काशकृत्स्न (म्हणतो). (६)

हाच परमात्मा ह्या जीवात्म्याच्या स्थितीत देखील राहत असल्यामुळे जीवात्म्याचा ' परमात्म्याशी अभिन्न ' या रूपाने जो श्रुतीने उपक्रम केला आहे तो बरोबर आहे असे काशकृत्स्न—(नामक) आचार्यांचे मत आहे. ' ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वाराने (त्या भूतांमध्ये) प्रवेश करून मला नामरूपे व्यक्त करू दे ' (छां. ६।३।२) इत्यादि ब्राह्मणामध्ये देखील परमात्माच जीवाच्या स्थितीत राहतो असे दर्शविले आहे. ' ज्ञानी (आत्मा) सर्व रूपे उत्पन्न करून आणि सर्व नामे तयार करून (व त्यांमध्ये प्रवेश करून त्या त्या रूपांना त्या त्या नावांनी) हांका मारीत बसतो ' (तै. ३।१२।७) इत्यादि मंत्रांतही हीच गोष्ट सांगितली आहे. शिवाय, जेथे ' तेज वगैरे महाभूते उत्पन्न झाली आहेत ' असे सांगितले आहे, तेथे जीव उत्पन्न झाला आहे असे निराळे सांगितले नाही. म्हणून जीव हा परमात्म्याहून भिन्न परमात्म्याचा विकार आहे असे मानतां येत नाही. जीव म्हणजे विकार न पावलेला परमेश्वरच होय, कोणी निराळा नव्हे असे काशकृत्स्न आचार्यांचे मत आहे. आश्मरथ्य आचार्यांच्या मतीं जरी जीव आणि परमात्मा एक आहेत तरी " पाहण्याचा इ० " (१।४।२०) या सूत्रांत त्या दोघांना परस्परांची अपेक्षा आहे असे सांगितल्यावरून त्या दोघांमध्ये कांहींएक प्रकारचा कार्यकारणभाव त्यांना विवक्षित आहे असे दिसून येते. औडुलोमि आचार्यांच्या मतीं तर जीव आणि परमात्मा यांचेमधील भेद आणि अभेद अवस्था-भेदांवर अवलंबून आहेत असे स्पष्टच दिसते. यांपैकी काशकृत्स्नाचे मत श्रुतीला अनुसरून आहे असे समजते. कारण ' तं तू आहेस ' इत्यादि वाक्यांवरून जे मत प्रतिपादन करणे श्रुतीला इष्ट आहे त्याच मताचा काशकृत्स्नाने अंगीकार केला आहे. हे (मत) मानले तरच ' आत्म्याच्या ज्ञानापासून अमरत्व प्राप्त होते ' हे म्हणणे जुळेल. जीव हा परमात्म्याचे कार्य आहे असे मानले तर कार्याचा कारणाशी संबंध झाला असतां कार्याचा नाशच होईल. मग

१. संसारावस्थेमध्ये जीव आणि परमात्मा हे एकच आहेत असे काशकृत्स्नाचे मत आहे. या मताला ' अभेदवाद ' असे म्हणतात.

२. ' प्रतिज्ञा सिद्ध होण्याकरितां श्रुतीमध्ये जीव आणि परमात्मा हे अभिन्न आहेत असे सांगितले आहे ' असे कारण आश्मरथ्याने अभेद-पक्ष घेण्याला दाखविले आहे यावरून त्याच्या मनामध्ये भेद-पक्षही असावा असे सिद्ध होते. तो भेद जीव आणि परमात्मा यांमध्ये कार्यकारणभाव आहे असे मानले म्हणजेच मानतां येतो असे त्यांचे मत आहे.

३. म्हणजे अज्ञानावस्थेमध्ये भेद आणि ज्ञानावस्थेमध्ये अभेद आहे असे.

‘ आत्म्याच्या ज्ञानापासून अमरत्व प्राप्त होते ’ हे म्हणणे जुळणार नाही. याच कारणाकरितां नामरूपे जीवाचे ठिकाणी (खऱ्या रीतीने) राहू शकत नाहीत, तर उपाधीच्या ठिकाणी राहू शकतात; व ती जीवांचे ठिकाणी राहतात असे केवळ गौण रीतीने म्हटले आहे असे समजले पाहिजे; आणि याच कारणाकरितां अग्नीच्या ठिणग्यांचे उदाहरण देऊन जी जीवांची उत्पत्ति श्रुतीमध्ये काचित् स्थळी सांगितली आहे, ती देखील उपाधीचीच सांगितली आहे असे समजावे. आतां आणखी जे पूर्वपक्ष्याने म्हटले आहे की ‘ पाहण्याचा विषय जे प्रकृत महाभूत (ब्रह्म) तेच जीवरूपाने भूतांपासून निघते असे दाखवून श्रुतीने जीवच पाहण्याचा विषय आहे असे दाखविले आहे ’ त्याचे उत्तर देखील या तीन सूत्रांतच दिले जाईल अशा रीतीने ही तीन सूत्रे लावावी. ‘ (भूतांपासून महाभूताचे जीवरूपाने निघणे हे) प्रतिज्ञासिद्धीचे चिन्ह (आहे असे) आस्मरथ्य (म्हणतो) ’ (अ. १ पा. ४ सू. २०). या ठिकाणी अशी प्रतिज्ञा केली आहे:— ‘ आत्म्याचे ज्ञान झाले असतां या सर्व (वस्तू-) चे ज्ञान होते. ’ तसेच ‘ हे जे सर्व आहे तो हा आत्माच होय. ’ या वाक्यांत ‘ ज्याअर्थी हे सर्व नामरूपकर्मात्मक जग एकापासूनच उत्पन्न होते व एकामध्येच लय पावते त्याअर्थी ते सर्व जग आत्मरूपच होय; व म्हणून आत्म्याच्या ज्ञानाने सर्व जगाचे ज्ञान होते ’ अशा रीतीने वरील प्रतिज्ञेची उपपत्ति केली आहे. तसेच ‘ दुर्दुर्गमि ’ वगैरे दृष्टांतांच्या योगाने कार्य हे कारणाहून भिन्न नसते ही गोष्ट सिद्ध करून श्रुतीने वरील प्रतिज्ञेचीच उपपत्ति केली आहे. आतां, ‘ हे महाभूत (ब्रह्म) जीवरूपाने भूतांपासून निघते ’ हे जे चिन्ह सांगितले आहे त्यावरून वरील प्रतिज्ञेचीच सिद्धि सूचित होते असे आस्मरथ्य आचार्यांचे मत आहे. कारण, जीव आणि परमात्मा हे एक असतील तरच ‘ एकाचे ज्ञान झाले असतां सर्व वस्तूंचे ज्ञान होते ’ ही प्रतिज्ञा सिद्ध होईल. “ पुढे निघून जातांना तसा होतो म्हणून (जीव ‘ परमात्म्याशी एक ’ या रूपाने वर्णिला आहे असे) औद्गलोमि (म्हणतो) ” (अ. १ पा. ४ सू. २१). शरीरांतून पुढे निघून जातांना जीव ज्ञान, ध्यान वगैरे (साधनांच्या) सामर्थ्यामुळे शुद्ध होऊन परमात्म्याशी एक होऊ शकतो म्हणून तो ‘ परमात्म्याशी एक ’ या रूपाने वर्णिला आहे असे औद्गलोमि आचार्यांचे मत आहे. (‘ परमात्माच जीवस्थितीत) राहतो म्हणून (जीव परमात्म्याशी एक या रूपाने वर्णिला आहे) असे काशकृत्स्न (म्हणतो) ’ (अ. १ पा. ४ सू. २२). हाच परमात्मा जीवस्थितीत देखील राहू शकत असल्यामुळे जीव ‘ परमात्म्याशी एक ’ या रूपाने वर्णिला आहे असे काशकृत्स्न आचार्यांचे मत आहे.

४. कारण, जीवरूप कार्याचा नाश झाला असतां अमरत्व म्हणजे मोक्ष कोणाला मिळणार ते सांगतां येत नाही.

५. हे दृष्टान्त पुढील (१।४।२३) सूत्रामध्ये सांगितले आहेत ते पहावे.

शंका:—‘ ह्या भूतांपासून निघून ह्यांच्या मागूनच नष्ट होतो; मरणानंतर त्याला कोणत्याही प्रकारचे विशेष ज्ञान नाही ’ या वाक्यांत (जीवाचा) नाश होतो असे म्हटले आहे. मग तुम्ही या वाक्यांत जीव आणि परमात्मा यांचे ऐक्य वर्णिले आहे असे कसे म्हणतां ? उत्तर:—हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण, या वाक्यांत (जीवाचा) नाश होतो असे जे म्हटले आहे ते (जीवाच्या) विशेष ज्ञानाचा नाश होतो या अभिप्रायाने म्हटले आहे, जीवाचा नाश होतो या अभिप्रायाने म्हटले नाही. कारण पुढे ‘ मरणानंतर (त्याला) विशेष ज्ञान नाही असे सांगूनच मला भगवंतांनी भ्रमांत पाडले आहे ’ या (मैत्रेयीच्या) आक्षेपानंतर श्रुतीनेच स्वतः निराळी गोष्ट पुढील वाक्यांत सांगितली आहे:— ‘ अगे ! मी भ्रामक असे कांहींच बोलत नाही. अगे ! हा आत्मा अविनाशी आहे; याचा उच्छेद होत नाही, फक्त याचा मात्रांशी संबंध सुटतो ’ (बृ. २।४।१३). या श्रुतीचा अर्थ असा: कूटस्थानिय असाच हा ज्ञानपरिपूर्ण आत्मा आहे; याचा नाश होऊ शकत नाही. विद्येच्या योगाने याचा फक्त मात्रांशी म्हणजे अविद्येने उत्पन्न केलेली जी महाभूते आणि इंद्रिये त्यांच्याशी संबंध सुटतो. संबंध सुटल्यावर त्यावर अवलंबून असलेले जे विशेष ज्ञान ते नष्ट होतें. आणि म्हणून ‘ मरणानंतर (त्याला) विशेष ज्ञान नाही ’ असे श्रुतीत म्हटले आहे. आतां, आणखी जे पूर्वक्ष्याने म्हटले आहे की ‘ अगे ! ज्ञात्याला कशाने जाणावे ? ’ या वाक्यांत (ज्ञातृ) या कर्तृवाचक शब्दाने जीवाचा उपसंहार केल्यावरून जीवच पाहण्याचा विषय म्हणून सांगितला आहे असे समजते; त्याचे काशकृत्स्नाच्या मतानेच खंडन करावे. शिवाय ‘ जेथे द्वैत जणू काय आहे, तेथे एक दुसऱ्याला पाहतो ’ (बृ. २।४।१४) या वाक्यामध्ये श्रुतीने अविद्यावस्थेत आत्म्यालाच ‘ पाहणे ’ वगैरे-प्रकारचे विशेष ज्ञान आहे असे सांगून पुढे ‘ परंतु जेथे ह्याला (हे) सर्व आत्माच झाले तेथे तो कशाने कोणाला पाहील ? ’ (बृ. २।४।१४) या वाक्यामध्ये विद्यावस्थेत त्या (आत्म्या-) लाच पाहणे वगैरे विशेष प्रकारचे ज्ञान नसते असे सांगितले आहे. विषय नसले तरी ज्ञाता स्वतः आपल्याला जाणील अशी शंका घेऊन पुन्हां असे म्हटले आहे:—‘ अगे ! ज्ञात्याला कशाने जाणावे ? ’ तेव्हां यावरून विशेषज्ञानाचा

६. हा जो जीवाचा उपसंहार केला आहे असे पूर्वपक्षी समजतो तो उपसंहार जीवात्मा आणि परमात्मा हे काशकृत्स्नाच्या मती एकच असल्यामुळे परमात्म्याचाच आहे असे समजावे. तेव्हां ह्या मती आत्मा हा सर्वत्र एकच असल्यामुळे आपणच आपल्याला जाणतां येत नाही. म्हणून ‘ ज्ञात्याला कशाने जाणावे ? ’ ह्या वाक्यामध्ये केलेला आक्षेप बरोबर जुळतो. आतां आश्चर्य आणि औडुलोमि हे जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये भेदही मानतात; तेव्हां त्यांच्या मती जीवात्म्याला परमात्म्याचे ज्ञान होण्याचा संभव असल्यामुळे ‘ ज्ञात्याला कशाने जाणावे ? ’ हा आक्षेप जुळत नाही. म्हणून पूर्वपक्षाच्या म्हणण्यावर ह्या दोघांच्या मताने उत्तर देतां येत नाही. हे दाखविण्याकरतांच (काशकृत्स्नाच्या मतानेच असा) ‘ च ’ हा शब्द घातला आहे.

अभाव सिद्ध करणें हाच या वाक्याचा उद्देश असल्यामुळें या वाक्यांत 'ज्ञा' या धातूचा अर्थ जें ज्ञान तद्रूपच आत्मा असूनही त्याचाच ' तो पूर्वी (अविद्यावस्थेंत) जाणणारा होता ' या दृष्टीनें कर्तृवाचक ' तृ ' या प्रत्ययानें निर्देश केला आहे असें सिद्ध होतें^७. आतां काशकृत्स्नाचें मत श्रुतीला धरून आहे हें आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. तेव्हां, याकरितांच ' जीव आणि परमात्मा यांचेमधील भेद अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें त्यांनीं उत्पन्न केलेल्या ज्या देह वगैरे उपाधी त्यांच्यामुळें झाला आहे; परंतु हा भेद वास्तविक नव्हे ' ही गोष्ट सर्व वेदान्त्यांनीं कबूल केली पाहिजे. (या गोष्टीच्या समर्थ-नार्थ) पुढील श्रुती पहा:—' हे सोम्य ! हें पूर्वी एक अद्वितीय असें सतच होतें ' (छां. ६।२।१), ' हें सर्व आत्माच आहे ' (छां. ७।२।५।२). ' हें सर्व ब्रह्मच आहे ' (मुं. २।२।११) ' हें जें सर्व आहे (तो) हा आत्माच होय ' (बृ. २।४।६). ' ह्याहून दुसरा कोणी पाहणारा नाही ' (बृ. ३।७।२३) ' याहून दुसरें कोणी पाहणारें नाही ' (बृ. ३।८।११). तसेंच पुढील स्मृती पहा:—' हें सर्व वासुदेवच आहे ' (भ. गी. ७।१९). ' हे अर्जुना ! सर्व क्षेत्रांमध्ये जो क्षेत्रज्ञ आहे तो देखील मीच आहे असें समज ' (भ. गी. १३।२). ' जो सर्व भूतांमध्ये सारखा राहणाऱ्या परमेश्वराला पाहतो ' (भ. गी. १३।२७). पुढील श्रुतीमध्ये जगामध्ये भेद आहे या मताचें खंडन केल्यावरूनही वरील गोष्टीचें पुष्टीकरण हरेतें. ' तो निराळा व मी निराळा असें जो समजतो त्याला कांहीं कळलें नाही; तो पशू-प्रमाणें होय ' (बृ. १।४।१०). ' येथें जणू काय भेद आहे असें जो पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो ' (बृ. ४।४।१९). तसेंच ' तो हा महान् जन्मरहित, जरारहित, मरणरहित, अमर आणि भयरहित आत्मा ब्रह्म होय ' (बृ. ४।४।२४) या वाक्यांत आत्म्याला कोणताही विकार नाही असें सांगितल्या-वरून वरील गोष्टीचेंच पुष्टीकरण होतें. शिवाय, वरील गोष्ट जर न मानली तर मुमुक्षूंना जें (' मी ब्रह्म आहे ' असें) अबाधित ज्ञान होतें तें होणार नाही. परंतु ' ज्यांना वेदान्ताच्या ज्ञानानें (आत्मरूप) वस्तूचें निश्चयात्मक ज्ञान झालें आहे ' (मुं. ३।२।६) ' एकत्व पाहणाऱ्याला शोक आणि मोह कोठून ? ' (ई. ७) या श्रुतीवरून, तसेंच, स्मृतीमध्ये स्थितप्रज्ञाचें लक्षण सांगितलें आहे (भ. गी. २।५४) त्यावरून आत्म्याचें अबाधित आणि सर्व आकांक्षा निवृत्त करणारें असेंच ज्ञान इष्ट आहे असें समजावें. क्षेत्रज्ञ (जीव) आणि परमात्मा यांच्या ऐक्याचें जें ज्ञान तेंच खरें ज्ञान असें ठरलें असल्यामुळें क्षेत्रज्ञ आणि परमात्मा हीं नांवे मात्र भिन्न आहेत. म्हणून ' क्षेत्रज्ञ पर-

७. तेव्हां विद्यावस्थेमध्ये आत्मा ज्ञानरूप असल्यामुळें जरी तो ' ज्ञाता ' होऊं शकत नाही तरी त्याला पूर्वीच्या अविद्यावस्थेच्या संबधानें ' ज्ञाता ' असें म्हटलें आहे. पेनशन घेतलेल्या मामलतदारालाही पूर्वीच्या अवस्थेच्या संबधानें ' मामलतदार ' म्हणण्याची लोकांमध्ये वद्विषाट आहे.

मात्म्याहून भिन्न आहे व परमात्मा क्षेत्रज्ञाहून भिन्न आहे अशा रीतीने हे दोन भिन्न आत्मे आहेत ' असा आग्रह धरणे व्यर्थ आहे. आत्मा एकच असून फक्त नावे भिन्न भिन्न असल्यामुळे त्याचा भिन्न भिन्न प्रकारांनी निर्देश केला आहे. तसेच, 'सत्य, ज्ञान आणि अनंत असे गुहेमध्ये स्थित असलेले ब्रह्म तो जाणतो ' (तै.२।१) असे जे श्रुतीने म्हटले आहे ते (जीवाच्या स्थानाहून भिन्न अशा) एका गुहेला अनुसरून म्हटले नाही; आणि त्या गुहेमध्ये ब्रह्माहून दुसरा कोणी स्थित झालेला दिसत नाही. कारण ' ते उत्पन्न करून त्यांतच त्याने प्रवेश केला ' (तै० २।६) या वाक्यांत 'उत्पन्न करणाऱ्यानेच उत्पन्न केलेल्या वस्तूमध्ये प्रवेश केला' असे सांगितले आहे. आतां, जीव आणि परमात्मा खरोखर भिन्न आहेत असा जो लोक आग्रह धरतात ते वेदान्तवाक्यांचा जो खरा अर्थ आहे त्याला बाध आणून मोक्षाचे साधन जे (आत्म्याचे) खरे ज्ञान त्याच्या आड येतात, मोक्ष हा कार्य (वस्तु) आणि अनित्य आहे असे युक्तीला सोडून मानतात. (२२)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये तेविसाव्या सूत्रापासून सत्ताविसाव्या सूत्रपर्यंत पांच सूत्रे आहेत. सारांश :—(सू. २३) ' ब्रह्म हे मोक्षाचे साधन असल्यामुळे त्याची जिज्ञासा कर्तव्य आहे ' असे पूर्वी सांगितले; आणि ' ज्यापासून जगाची उत्पत्ति वगैरे होतात ते ब्रह्म ' असे ब्रह्माचे लक्षणही सांगितले. त्यावरून ' ब्रह्म हे जगाचे कारण आहे ' असे समजले. परंतु ' घटाला मृत्तिका उपादानकारण आहे, आणि कुंभार हा निमित्तकारण आहे ' अशी लोकांमध्ये दोन तऱ्हेचीं कारणे संभवतात. त्यांपैकी येथे 'ब्रह्म हे जगाचे कोणत्या तऱ्हेचे कारण समजावे हा निश्चय होत नाही. आतां येथे पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, ब्रह्म हे जगाचे निमित्तकारणच असावे. कारण, 'त्या ब्रह्माने ईक्षा (म्ह. विचार) करून जग उत्पन्न केले ' असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. आतां, विचारपूर्वक कोणतीही गोष्ट करणे हे तर लोकांमध्ये कुंभार वगैरे निमित्तकारणांचे ठिकाणीच दिसून येते. शिवाय, लोकांमध्ये एखादी क्रिया करण्यास जर कोणी प्रवृत्त होईल, तर त्याला इतर साधनांची अवश्य जरूर लागते. उदा० सोनाराला दागिने करतेवेळीं सोने अवश्य लागते. तसेच, येथे ईश्वराला देखील जग उत्पन्न करतेवेळीं दुसऱ्या कोणत्या तरी वस्तूची अवश्य जरूर लागली असावी. तेव्हां ती जी दुसरी वस्तु तीच उपादानकारण होय. ईश्वर उपादानकारण नव्हे. शिवाय, ' ईश्वर या शब्दावरून देखील तो उपादानकारण नव्हे ' असे सिद्ध होते. कारण, लोकांमध्ये राजे व यम वगैरेना त्या त्या लोकांचे ईश्वर म्हणतात. परंतु ते राजे व यम हे त्या त्या लोकांचे उपादानकारण नाहीत. शिवाय, उपादानकारण हे कार्यासारखे

८. तर जीवाचे स्थानभूतच जी शरीरामध्ये असणारी पंचकोशरूपी गुहा तिलाच अनुलक्षून म्हटले आहे.

९. मोक्ष हा ज्ञान आणि कर्म यांचे कार्य आहे असे जर हे लोक मानतील तर मोक्ष अनित्य होईल पण मोक्ष नित्य आहे असे मागे प्रतिपादन केलेच आहे. बरे; मोक्ष हा कार्य असूनही नित्य आहे असे जर ते मानतील तर ते युक्तीच्या उलट जातील. कारण जे क्रियेने साध्य असते ते अनित्य असते अशी युक्ति आहे.

असतें. तेव्हां ज्याअर्थी जग हें सावयव, अचेतन, आणि अशुद्ध आहे, त्याअर्थी त्याचें उपादानकारण देखील तसेंच असलें पाहिजे; आणि ईश्वर हा तर निरवयव, चेतन, आणि शुद्ध आहे. तेव्हां त्याला कांहीं जगाचें उपादानकारण म्हणतां येत नाही; तें उपादानकारण दुसरें कांहीं तरी असलें पाहिजे. तें सांख्यस्मृतीमध्ये प्रसिद्ध असलेलें प्रधानच ध्यावें म्हणजे झालें. आतां 'ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे' असें श्रुतीमध्ये जें सांगितलें आहे, त्याचें तात्पर्य, निमित्तकारण असें समजावें. यावर सिद्धांत्याचें उत्तर :—ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारणही आहे आणि निमित्तकारणही आहे. कारण 'ह्या ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां एकंदर सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें' अशी छांदोग्य उपनिषदामध्ये प्रतिज्ञा केली आहे. आतां, ब्रह्म हें जर जगाचें निमित्तकारण असेल, तर त्याच्या ज्ञानानें जगांतील सर्व वस्तूंचें ज्ञान होणार नाही. कारण, कुंभाराचें ज्ञान झालें तरी घटाचें ज्ञान होत नसतें. तेव्हां अर्थातच ह्या प्रतिज्ञेचा भंग होईल. म्हणून 'ब्रह्म हें उपादानकारण आहे' असें मानलें पाहिजे. तसें मानलें म्हणजे मात्र ही प्रतिज्ञा बरोबर लागते. कारण, कार्य हें उपादानकारणाहून भिन्न नसल्यामुळें उपादानकारणाच्या ज्ञानानें कार्याचें ज्ञान अवश्य झालेंच पाहिजे. पण असें निमित्तकारणाविषयीं म्हणतां येत नाही. कारण, निमित्तकारणाहून कार्य निराळें असतें. उदा: -- सुतारानें बांधलेला वाडा सुताराहून निराळाच दृष्टीस पडतो. शिवाय, 'ज्याप्रमाणें एका मृत्तिकेचें ज्ञान झालें असतां घट वगैरे जे मृत्तिकेचे सर्व विकार त्याचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें एका ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यानें सर्व जगाचें ज्ञान होतें' अशा तऱ्हेचे छांदोग्य उपनिषदामध्ये उपादानकारणाचेच दृष्टांत दिलेले आहेत. त्यावरून दार्ष्टांतिक जें ब्रह्म तें देखील उपादानकारण आहे असें मानलें पाहिजे. याप्रमाणेंच, मुंडक उपनिषदामध्ये आणि बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत दिले आहेत. शिवाय, 'ज्या ब्रह्मापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात' ह्या श्रुतीमध्ये 'ज्यापासून' ही पंचमी उपादानकारणालाच लाविली आहे असें पाणिनीच्या नियमावरून सिद्ध होतें. यावरून ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असें सिद्ध झालें. आतां निमित्तकारणही तेंच आहे. कारण, मृत्तिकेपासून घट उत्पन्न होतेवेळीं जशी कुंभाराची जरूर लागते, तशी परमात्म्यापासून जग उत्पन्न होतेवेळीं दुसऱ्या कोणाची जरूर लागते असें म्हणतां येत नाही. कारण 'त्या वेळीं दुसरें कोणीच नाही' असें श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे शिवाय, त्या वेळीं कदाचित् दुसरें कोणी निमित्तकारण आहे असें मानलें तर वर सांगितलेली प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे जुळणार नाहीत. कारण तें निमित्तकारण ब्रह्माहून निराळें आहे असें मानल्यामुळें ब्रह्माच्या ज्ञानानें त्याचें ज्ञान होणें शक्य नाही. तेव्हां 'दुसरें निमित्तकारण नसल्यामुळें ब्रह्मच निमित्तकारण आहे, आणि दुसरें उपादानकारण नसल्यामुळें ब्रह्मच उपादानकारण आहे' असें सिद्ध झालें. (सू. २४) शिवाय, 'मीं प्रजा उत्पन्न करावी' असा परमात्म्याचा संकल्प तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये सांगितला आहे. त्यावरून 'परमात्मा हा जगाचा कर्ता म्ह. निमित्तकारण आहे' असें सिद्ध होतें. तसेंच 'मीं पुष्कळ व्हावें' म्हणजे मींच जगरूपानें बनावें असाही संकल्प तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये सांगितला आहे. त्यावरून 'उपादानकारण देखील परमात्माच आहे' असें सिद्ध होतें. (सू. २५) शिवाय, छांदोग्य उपनिषदामध्ये 'ह्या भूतांची उत्पत्ति ब्रह्मापासूनच होते आणि ह्या भूतांचा लय ब्रह्मामध्ये होतो' असें सांगितलें आहे. त्यावरूनही 'ब्रह्मच जगाचें उपादानकारण आहे' असें सिद्ध होतें. कारण, ज्या पदार्थाची ज्या वस्तूपासून उत्पत्ति होते आणि ज्या वस्तूमध्ये लय होतो त्या पदार्थाची ती वस्तु उपादानकारण असते हें प्रसिद्धच आहे. उदा. :—भात, जव

वगैरेंची उत्पत्ति पृथिवी या भूतापासून आहे, आणि त्यांचा लयही त्यांतच आहे. म्हणून भात जव वगैरेंचें उपादानकारण पृथिवी हें भूतच होय. ह्या छांदोग्य उपनिषदामध्ये 'ब्रह्मापासूनच' असा जो 'च' हा शब्द घातला आहे तो 'ह्या जगाचें उपादानकारण ब्रह्मावांचून दुसरें कांहीं नाही' असें दाखवितो. (सू. २६) शिवाय तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये 'त्यानें आपल्याला स्वतःच उत्पन्न केलें' असें म्हटलें आहे, त्यावरून 'आत्मा हा आपणच कर्ता, आणि आपणच कर्म' असें सिद्ध होतें. येथें 'आपल्याला उत्पन्न केलें' याचा अर्थ 'आपला जगरूपानें परिणाम केला' असा समजावा. कारण, आत्मा हा नित्यसिद्ध असल्यामुळें त्याची खरी उत्पत्ति संभवत नाही. तेव्हां, आत्म्यानें आपलाच जगरूपानें परिणाम केला असल्यामुळें 'जगाचें उपादानकारण आत्माच आहे' असें सिद्ध होतें; आणि ह्या श्रुतीमधील 'स्वतःच' या शब्दावरून 'निमित्तकारण देखील दुसरें कोणी नाही' असें सिद्ध होतें; शिवाय तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये 'ब्रह्म हें सत् आणि त्यत् झालें, निरुक्त आणि अनिरुक्त झालें' असें सांगितलें आहे. सत् म्हणजे प्रत्यक्ष दृष्टीस पडणारी पृथिवी, जल, आणि तेज हीं तीन भूतें होत. त्यत् म्हणजे प्रत्यक्ष न दिसणारी वायु आणि आकाश हीं दोन भूतें होत. जी वस्तु अमुक म्हणून सांगावयाला येते, तिला 'निरुक्त' असें म्हणतात. आणि जी वस्तु अमुक म्हणून सांगावयाला येत नाही, तिला 'अनिरुक्त' म्हणतात. आतां ज्याअर्थी 'ब्रह्मच हें सर्व झालें असें ह्या श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे, त्याअर्थी 'ब्रह्म हें उपादानकारण आहे' असें मानलेंच पाहिजे. (सू० २७) शिवाय, मुंडक उपनिषदामध्ये ब्रह्माला 'जगाची योनि' असें म्हटलें आहे. आणि 'योनि' शब्दाचा अर्थ तर 'उपादानकारण' असा आहे. कारण 'पृथिवी ही ओषधी व वनस्पती यांची योनि आहे' इत्यादि ठिकाणीं तोच अर्थ प्रासिद्ध आहे. स्त्रियांची योनि देखील रक्तरूप अवयवाच्या द्वारानें गर्भाचें उपादानकारणच आहे. आतां ऋक्संहितेमध्ये एका ठिकाणीं 'योनि' शब्दाचा 'स्थान' असा अर्थ आढळतो; पण तो अर्थ ह्या मुंडक उपनिषदामध्ये घेतां येत नाही. कारण, 'ज्याप्रमाणें कोळी तंतू उत्पन्न करितो, आणि पुन्हां ते आपल्या पोटांत घेतो' असा दृष्टांत जगाच्या उत्पत्तीविषयीं पुढें दिला आहे. एकंदरीत, 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असें सिद्ध झालें. आतां 'ईक्षापूर्वक जग उत्पन्न केलें' इत्यादि ज्या गोष्टी पूर्वपक्ष्यानें आपल्याला साधक म्हणून सांगितल्या आहेत, त्या जरी लोकप्रसिद्ध आहेत, तरी जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं लोकाप्रमाणें सर्व गोष्टी असल्याच पाहिजेत, असा कांहीं नियम नाही. कारण, 'जगाचें कारण अमुक तऱ्हेचें आहे' असें अनुमानानें जर सिद्ध करावयाचें असतें, तर मात्र दृष्ट गोष्टीप्रमाणेंच त्याची कल्पना केली पाहिजे होती. पण जगाचें कारण तर केवळ श्रुतीवरूनच कळण्याजोगें आहे. तेव्हां श्रुतीमध्ये जसें सांगितलें असेल तसेंच तें मानिलें पाहिजे. आतां, श्रुतीवरून पहिलें तर 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारणही आहे, आणि निमित्तकारणही आहे' असें सिद्ध होतें असें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. ह्याचा विचार पुढेंही आम्ही करणार आहोंच.]

प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ॥ २३ ॥

२३ (ब्रह्म) उपादानकारणही आहे. कारण (असें मानलें तरच)

प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे विरुद्ध होत नाहीत. (७)

ज्याप्रमाणें धर्म हा अभ्युदयाला साधन असल्यामुळें त्याची जिज्ञासा करणें अवश्य आहे, त्याप्रमाणें ब्रह्मही निःश्रेयसाला साधन असल्यामुळें त्याची जिज्ञासा कर्तव्य आहे असें मागें सांगितलें. तसेंच 'ज्यापासून ह्या जगाची उत्पत्ति वगैरे (होतात तें ब्रह्म)' असें ब्रह्माचें लक्षणही (मागें) सांगितलें. आतां, ज्याप्रमाणें घट, रुचैक, वगैरेंचें मृत्तिका सुवर्ण वगैरे उपादानकारण आहे असें मानलें तरी, किंवा कुंभार सोनार वगैरेंप्रमाणें (ब्रह्म जगाचें) निमित्तकारण आहे असें मानलें तरी, तें लक्षण (ब्रह्माला) जुळतें व; म्हणून असा संशय उत्पन्न हांतो कीं (या दोन प्रकारच्या कारणांपैकीं) ब्रह्म कोणत्या प्रकारचें कारण आहे? आतां पूर्वपक्ष्याचें असें म्हणणें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें केवळ निमित्तकारणच आहे असें दिसतें. कशावरून? ईक्षणपूर्वक कर्तृत्व सांगितलें आहे यावरून. 'त्यानें ईक्षण केले, त्यानें प्राण उत्पन्न केला' (प्र. ६।३-४) वगैरे वाक्यांवरून ब्रह्माचें कर्तृत्व ईक्षणपूर्वक आहे असें समजतें. आतां ईक्षणपूर्वक कर्तृत्व कुंभार वगैरे जीं निमित्तकारणें आहेत त्यांचे ठिकाणींच दृष्टीस पडतें. शिवाय 'एकाद्या क्रियेचें फल उत्पन्न होण्याला अनेक कारकांचें साहाय्य लागतें' असेंही व्यवहारांत दिसून येतें. आतां, तोच न्याय (जगाच्या) आदिकर्त्यालाही लावणें रास्त आहे. शिवाय, ब्रह्म 'ईश्वर' या रूपानें प्रसिद्ध असल्यामुळें (तें केवळ निमित्तकारणच आहे असें मानलें पाहिजे.) कारण, ज्याप्रमाणें राजे व यम वगैरे जे (ज्या लोकांचे) ईश्वर आहेत ते (त्या लोकांचे) केवळ निमित्तकारणच आहेत असें आढळून येतें, त्याप्रमाणें परमेश्वर देखील जगाचें निमित्तकारणच आहे असें मानणें बरोबर आहे. शिवाय, हें जगरूपीं कार्य सावयव, अचेतन आणि अशुद्ध आहे असें दिसून येतें. तेव्हां ह्या कार्याचें (उपादान-) कारण देखील तसल्याच प्रकारचें असलें पाहिजे. कारण, 'कार्य आणि (उपादान-) कारण हीं सारख्या स्वरूपाचीं असतात' असा (नियम) जगांत आढळतो. आतां, ब्रह्माचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपासारखें नाहीं हें 'अवयवरहित, क्रियारहित, विकाररहित, दोषरहित (व) कलंकरहित (असें ब्रह्म)' (श्वे. ६।१९) वगैरे श्रुतींवरून स्पष्टच आहे. तेव्हां परिशेषांवरून अशुद्धी वगैरे गुणांनीं युक्त अशी जीं ब्रह्माहून भिन्न वस्तु (सांख्य-) स्मृतींमध्ये सांगितलेली आहे तीच जगाचें उपादानकारण म्हणून मानली पाहिजे. आतां ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे त्याचा 'ब्रह्म जगाचें फक्त निमित्तकारण आहे' हाच अर्थ फलित समजावा.

१. मोक्षाला.

२. गळ्यांतील एका सोन्याच्या दागिन्याचें हें नांव आहे.

३. विचारपूर्वक.

४. नुसत्या कुंभाराच्या हातून घट उत्पन्न होत नाहीं; त्याला मृत्तिका वगैरे पदार्थांचें साहाय्य लागतें. तेव्हां यावरून निमित्तकारण आणि उपादानकारण हे भिन्न पदार्थ आहेत असें सिद्ध होते.

५. 'ब्रह्म हें उपादानकारण मानतां येत नाहीं' यावरून.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :— ब्रह्म जगाचें केवळ निमित्तकारण नाही, तर निमित्तकारण असून उपादानकारणही आहे असें मानलें पाहिजे. कशावरून? अशा-वरून कीं तसें मानलें तरच प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे विरुद्ध होत नाहीत. ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारणही आहे असें मानलें म्हणजेच श्रुतीमध्ये जी प्रतिज्ञा केली आहे आणि जे दृष्टांत दिलेले आहेत, त्यांना बाध येत नाही. पुढील वाक्यांत श्रुतीनें प्रतिज्ञा केली आहे :—‘ जिच्या योगानें श्रवण न केलेल्या (वस्तू-) चें श्रवण होतें, तर्क न केलेल्या (वस्तू-) चा तर्क होतो, निश्चय न केलेल्या (वस्तू-) चा निश्चय होतो अशी विद्या कोणती हें तूं (गुरूला) विचारलेंस कार्य ? ’ (छा० ६।१।३). या वाक्यामध्ये एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें दुसऱ्या सर्व वस्तू (पूर्वी) अज्ञात असल्या तरी त्यांचें ज्ञान होतें अशी प्रतिज्ञा केली आहे असें समजतें. आतां, उपादानकारणाच्या ज्ञानापासूनच सर्व वस्तूचें ज्ञान संभवतें कारण, कार्य हें उपादान-कारणाहून भिन्न नसतें. परंतु कार्य हें निमित्तकारणाहून भिन्न नसतें असें मात्र म्हणतां येत नाही. कारण, सुताराहून राजवाडा हा निराळाच आढळून येतो. तसेंच ‘ हे सोम्य ! ज्याप्रमाणें एका मृत्पिंडा- (च्या ज्ञाना-) नें सर्व मृन्मय ज्ञात होतें; विकार हा केवळ वाणीपासून आरंभ झालेले नांव मात्र आहे. (वस्तुतः) मृत्तिका हीच खरी (वस्तु) होय. ’ (छा० ६।१।४) या वाक्यांत दिलेला दृष्टांतही उपादानकारणाचा आहे. तसेंच पुढील वाक्यांत दिलेले दृष्टांतही उपादान-कारणाचेच आहेत :— ‘ ज्याप्रमाणें एका सुवर्णपिंडा- (च्या ज्ञाना-) नें सर्व सुवर्णमय ज्ञात होतें; ’ आणि ‘ एका नराणी- (च्या ज्ञाना-) नें सर्व लोहमय ज्ञात होतें ’ (छा० ६।१।५-६). तसेंच इतर ठिकाणीं देखील ‘ हे भगवन् ! कोणती वस्तु ज्ञात झाली असतां हें सर्व ज्ञात होतें ? ’ (मुं० १।१।३) या वाक्यांत (वरीलप्रमाणेंच) प्रतिज्ञा केली आहे; व ‘ ज्याप्रमाणे पृथिवीच्या ठिकाणीं वनस्पती उगवतात ’ (मुं० १।१।७) या वाक्यांत (वरीलप्रमाणेंच) दृष्टांत दिला आहे. तसेंच, ‘ अगे ! आत्मा पाहिला, त्याचें श्रवण, मनन, ध्यान झालें म्हणजे हें सर्व ज्ञात होतें ’ (बृ० ४।५।६) या वाक्यांत (वरीलप्रमाणेंच) प्रतिज्ञा केली आहे, व ‘ दुंदुभि वाजवला असतांना (त्याच्यापासून जे) ब्राह्म शब्द (निघतात त्यांचें) ग्रहण करतां येत नाही; परंतु दुंदुभीचें किंवा त्याच्या वाजवण्याचें ग्रहण झालें असतां त्या शब्दांचें ग्रहण होतें ’ (बृ० ४।५।८) या वाक्यांत (वरील-

६. गुरूच्या घरीं बारा वर्षे विद्याभ्यास करून परत आपल्या घरीं आलेल्या श्वेतकेतूला त्याचा बाप ‘ आरुणि ’ ह्यानें हा प्रश्न विचारला आहे.

७. त्यावरून दार्ष्टान्तिक ब्रह्म देखील जगाचें उपादानकारण आहे असें मानलें पाहिजे.

८. पंचमहाभूतांपैकी पृथिवी ही वनस्पतीचें उपादानकारण आहे.

प्रमाणेंच) दृष्टांत दिलौ आहे. अशा रीतीने (इतर) प्रत्येक वेदान्तामध्ये ज्या प्रतिज्ञा आणि जे दृष्टांत सांपडतात तेही ' ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे ' याच गोष्टीचें संभवेत तशा रीतीने प्रतिपादन करतात असें समजावें. ' ज्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात ' (तै. ३।१) या वाक्यांत ' ज्यापासून ' या शब्दाला जी पंचमी विभक्ति आहे ती देखील ' उत्पत्तीच्या कर्त्याची प्रकृति (अपादान-संज्ञक होय) ' (पा. १।४।३०) या पाणिनीच्या नियमान्वये प्रकृतिरूप अपादान या अर्थी आहे असें समजावें. आतां, ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण आहे ही गोष्ट (जगाला ब्रह्माहून दुसरा कर्ता नाही यावरून समजावी. ज्याप्रमाणें मृत्तिका सुवर्ण वगैरे उपादान-कारणांना (घट वगैरे कार्ये उत्पन्न करण्याविषयी) प्रवृत्त होतांना कुंभार सोनार वगैरे कर्त्याची जरूर असते त्याप्रमाणें ब्रह्मरूप उपादानकारणाला स्वतःहून निराळ्या अशा कर्त्याची जरूर लागत नाही. कारण, उत्पत्तीच्या पूर्वी ' ब्रह्म एक आणि अद्वितीय असेंच होतें ' असें श्रुतीनेच ठरविलें आहे. ब्रह्माहून दुसरा कर्ता नाही ही गोष्ट प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत हे विरुद्ध होत नाहीत ' या प्रमाणावरून सिद्ध होतें असें समजावें. 'उपादान-कारणाहून कर्ता निराळा आहे' असें मानलें तर एका (वस्तू-) च्या ज्ञानानें सर्व (वस्तू-) चें ज्ञान संभवत नसल्यामुळें प्रतिज्ञा आणि दृष्टांत यांना बाधच येईल. तेव्हां निराळा कर्ता नसल्यामुळें आत्माच कर्ता आहे व निराळें उपादानकारण नसल्यामुळें आत्माच उपादान-कारण आहे हें सिद्ध झालें: (२३)

आणखी कशावरून आत्मा (जगाचा) कर्ता आणि उपादानकारण आहे ?

अभिधयोपदेशाच्च ॥ २४ ॥

२४ आणि संकल्प केला असें सांगितल्यामुळें (आत्मा उपादान-कारण आहे). (७)

' त्यानें इच्छा केली:— ' मी पुष्कळ व्हावें, मी प्रजा उत्पन्न करावी ' (तै. २।६।१) या वाक्यांत, तसेंच, ' त्यानें ईक्षण केलें: मी पुष्कळ व्हावें, मी प्रजा उत्पन्न करावी ' (छां. ६।२।३) या वाक्यांत आत्म्यानें संकल्प केला असें सांगि-

९. ज्याप्रमाणें निरनिराळ्या नगाच्यांचे निरनिराळे नाद सामान्यतः नगाच्याच्या नादांतच अंतर्भूत होतात, त्याप्रमाणें निरनिराळ्या प्रकारचें जगही सामान्यतः ब्रह्मांतच अंतर्भूत होतें. यावरून ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे असें सिद्ध होतें.

१०. उत्पत्तीचा कर्ता म्हणजे उत्पन्न होणारी वस्तु म्हणजे कार्य. त्या कार्याच्या प्रकृतीला (म्ह. उपादानकारणाला) ' अपादान ' अशी संज्ञा आहे; व अपादानाला पंचमी विभक्ति लागते असा पाणिनीचा नियम आहे.

११. ब्रह्माहून.

१२. ब्रह्माच्या.

१३. ब्रह्मरूप उपादानकारणाचें ज्ञान झालें तरी कर्त्याचें ज्ञान होणार नाही. कारण, मृत्तिकेचें ज्ञान झालें तरी तेवढ्यानें कुंभाराचें ज्ञान होत नसतें.

तल्यावरूनही आत्मा (जगाचा) कर्ता आणि उपादानकारण आहे असे समजतें. त्यांपैकी आत्म्याची (जग उत्पन्न करण्याविषयी) जी स्वतंत्र रीतीने प्रवृत्ति ती संकल्प-पूर्वक सांगितली आहे. त्यावरून आत्मा कर्ता आहे असे समजतें, व ' मी पुष्कळ व्हावे ' या वाक्यांत पुष्कळ होण्याविषयीच्या संकल्पाचा विषय प्रत्यगात्माच आहे असे सांगितल्यावरून आत्मा उपादानकारणही आहे असे समजतें. (२४)

साक्षाच्चोभयाम्नात् ॥ २५ ॥

२५ आणि साक्षात् (ब्रह्मच घेऊन) दोन्ही (म्हणजे उत्पत्ति आणि प्रलय) सांगितल्यामुळे (आत्मा उपादानकारण आहे). (७)

' ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे ' या गोष्टीला या सूत्रांत एक ज्यास्त प्रमाण दिलें आहे. ' हीं सर्व भूतें आकाशापासूनच उत्पन्न होतात (व) आकाशामध्ये (च) लय पावतात ' (छां. १।९।१) या वाक्यांत साक्षात् ब्रह्मरूप उपादानकारणच घेऊन त्यापासून जगाची उत्पत्ति व त्यामध्ये जगाचा प्रलय असे दोन्ही सांगितले आहेत. तेव्हां, या (ज्यास्त) कारणावरूनही ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे असे स्पष्ट होतें. ज्यापासून एखादी वस्तु होते व ज्यामध्ये तिचा लय होतो तें त्या वस्तूचें उपादानकारण होय असे जगांत प्रसिद्ध आहे. उदा०—भात, जव इत्यादिकांचें पृथिवी हें उपादानकारण प्रसिद्ध आहे. ब्रह्माहून दुसरें (जगाचें) उपादानकारण नाही ही जी गोष्ट ' आकाशापासूनच ' या श्रुतीतील ' च ' या शब्दानें सुचविली आहे, तीच गोष्ट सूत्रातील ' साक्षात् ' या शब्दानें सुचविली आहे. तसेच उपादानकारणाहून भिन्न अशा (कारणा—) मध्ये कार्याचा लय झालेला जगांत आढळून येत नाहीं. (२५)

आत्मकृतेः परिणामात् ॥ २६ ॥

२६ आपल्याला आपण (उत्पन्न) करीत असल्यामुळे— (ही ब्रह्म उपादानकारण आहे). परिणामामुळे (हें शक्य आहे). (७)

१. ब्रह्मापासून.

२. ब्रह्मामध्ये.

३. आतां येथें अशी शंका येते कीं वरील दाखविलेल्या कारणांवरून ब्रह्म हें उपादानकारण असेल, पण तें एकच उपादानकारण आहे असे कशावरून ? त्याच्या जोडीला प्रधान वगैरे दुसरें कांहीं तरी उपादानकारण कां मानूं नये ? ह्या शंकेवर उत्तर :—जर दुसरें कोणी उपादानकारण असतें तर श्रुतीमध्ये ब्रह्मासारखें साक्षात् तेंही सांगितलें पाहिजे होतें. पण श्रुतीमध्ये फक्त ब्रह्म हें एकच साक्षात् सांगितलें आहे. त्यावरून तेंच उपादानकारण आहे, दुसरें कोणी नाहीं असे सिद्ध होतें.

४. आतां येथें अशी शंका येते कीं ' आकाशापासूनच ' या श्रुतीतील ' च ' हा शब्द ' आकाशाहून दुसरें उपादानकारण नाही ' एवढेंच सुचवीत नाही, तर आकाश देखील

आणखी या कारणास्तव ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे:—‘ ब्रह्मापासून सृष्टि कशी उत्पन्न झाली ? ’ या वर्णनांत ‘ त्यानें आत्म्याला स्वतःच (उत्पन्न) केले ’ (तै. २।७।१) असें वाक्य आहे. या वाक्यांत ‘ आत्म्याला ’ या शब्दानें आत्मा कर्म आहे व ‘ स्वतःच ’ या शब्दानें आत्मा कर्ता आहे अशा रीतीनें ‘ (उत्पन्न) करणें ’ या क्रियेचा आत्माच कर्ता व आत्माच कर्म आहे असें दाखविलें आहे. शंका:—पण कर्ता या रूपानें (उत्पत्तीच्या) पूर्वी पूर्ण अस्तित्वांत असलेला आत्मा ‘ (उत्पन्न) करावयाचा आहे ’ असें कसें म्हणतां येईल ? याचें उत्तर ‘ परिणामामुळे ’ असें आम्ही देतो. उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा जरी पूर्ण अस्तित्वांत आहे तरी विशेषरूपानें म्हणजे कार्यरूपानें त्यानें आपल्याला परिणत केले (या दृष्टीनें त्यानें आपल्याला आपण उत्पन्न केले असें म्हणणें शक्य आहे). आतां उपादानकारणाचा कार्यरूपानें परिणाम झालेला मृत्तिका वगैरे उपादानकारणांचे ठिकाणीं दृष्टीस पडतो. ‘ स्वतःच ’ हें जें आत्म्याला विशेषण दिलें आहे त्यावरून आत्म्याला दुसऱ्या कोणत्याही निमित्त-कारणाची जरूर नाही असें समजतें. किंवा ‘ परिणामामुळे ’ हें निराळें सूत्र आहे असें समजून त्याचा असा अर्थ करावा:—आणखी या कारणास्तवही ब्रह्म उपादानकारण आहे:— ‘ (ब्रह्म) सत् आणि त्यत् झालें, निरुक्तं आणि अनिरुक्तं झालें ’ (तै. २।६) इत्यादि वाक्यांत ब्रह्म आणि सत् त्यत् वगैरे यांचें सामानाधिकरण्य सांगितल्यामुळे ब्रह्माचाच हा कार्य-रूप परिणाम आहे. (२६)

योनिश्च हि गीयते ॥ २७ ॥

२७ आणि (ब्रह्म) योनि आहे असें देखील म्हटलें आहे. (७)

आणखी या कारणास्तवही ब्रह्म (जगाचें) उपादानकारण आहे:—वेदान्तांमध्ये ब्रह्माला ‘ योनि ’ असेंही म्हटलें आहे. उदा०—‘कर्ता, ईश्वर, पुरुष आणि योनि अशा ब्रह्माला जेव्हां ज्ञानी मनुष्य पाहतो ’ (मुं. ३।१।३); आणि ‘ अशा भूतांच्या योनीला विद्वान् लोक पाहतात ’ (मुं. १।१।६). आतां ‘ योनि ’ शब्द उपादानकारण या

उपादानकारण नाही, केवळ निमित्तकारण आहे असें सुचवतो. या शंकेवर उत्तर असें:—नुसत्या निमित्तकारणामध्ये कार्याचा लय झालेला दृष्टीस पडत नाही. उदा०:—कुंभार हा घटाचें नुसतें निमित्तकारण आहे; पण त्या कुंभारामध्ये घटाचा लय झालेला आढळत नाही. तेव्हां यावरून आकाश (ब्रह्म) हें जगाचें नुसतें निमित्तकारण आहे असें ‘ च ’ शब्द सुचवीत नाही.

१. प्रत्यक्ष दृष्टीस पडणारी पृथिवी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें.
२. प्रत्यक्ष दृष्टीस न पडणारी वायू आणि आकाश हीं दोन भूतें. त्यत्=तत्=तें.
३. जी वस्तु अमुक म्हणून सांगतां येते ती.
४. जी वस्तु अमुक म्हणून सांगतां येत नाही ती.
५. ब्रह्म हेंच जगांतील सर्ववस्तुरूप झालें असें सांगितल्यामुळे.

अर्थी जगांत प्रसिद्ध आहे. उदा.—पृथ्वी ही ओषधी आणि वनस्पती यांची योनि आहे. स्त्रीची योनि देखील (रक्तरूप) अवयवांच्या द्वाराने गर्भाचे उपादानकारणच आहे. क्वचित् स्थळीं 'स्थान' या अर्थी देखील ' योनि ' या शब्दाचा प्रयोग आढळतो. उदाहरणार्थ :— ' हे इंद्रा ! तुला ब्रसण्याकरितां (मी) योनि केली आहे ' (ऋ० सं० १।१०४।१) परंतु वर दिलेल्या मुंडकोपनिषदांतील वाक्यामध्ये ' योनि ' या शब्दाचा उपादानकारण हाच अर्थ घेतला पाहिजे असे ' ज्याप्रमाणे कौळी (तू) उत्पन्न करतो व पुनः (आपल्या पोटांत ते) परत घेतो ' (मुं० १।१।७) इत्यादि वाक्यशेषा- (मध्ये दिलेल्या दृष्टांता-) वरून समजते. तेव्हां अशा रीतीने ' ब्रह्म जगाचे उपादानकारण आहे ' असे सिद्ध झाले. आतां, जे पूर्वपक्ष्याने म्हटले आहे कीं ईक्षणपूर्वक कर्तृत्व कुंभार वगैरे निमित्तकारणांचेच ठिकाणी असलेले व्यवहारांत दृष्टीस पडते इत्यादि, त्यावर आमचे उत्तर :— व्यवहारामध्ये जशी एखादी वस्तु दृष्टीस पडते तशीच ती येथे (वेदामध्ये) असली पाहिजे असा नियम नाही. कारण, हा अनुमानाने सिद्ध करण्याचा विषय नव्हे; तर श्रुतीवरूनच कळण्यासारखा आहे. म्हणून तो जसा श्रुतीत सांगितला आहे तसाच अस्तित्वांत आहे असे मानले पाहिजे. आतां श्रुतीमध्ये ईक्षण करणारा परमेश्वर जगाचे उपादानकारण म्हणून सांगितला आहे असे आम्ही वर म्हटलेच आहे. या सर्व विषयांचे आम्ही पुन्हां विस्तृत रीतीने प्रतिपादन करू. (२७)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये अष्टाविसावे एकत्र सूत्र आहे. सारांश (सू. २८) ' जगाचे कारण प्रधान आहे ' ह्या सांख्य मताचे अनेक तऱ्हेच्या शंका घेऊन खंडन केले. कारण, ' ह्या सांख्य मताची साधक चिन्हें श्रुतीमध्ये आहेत ' असे मंद बुद्धीच्या लोकांना वाटते. शिवाय, ' कार्य हें कारणाहून भिन्न नाही ' इत्यादि कांहीं गोष्टी वेदान्त मतासारख्याच सांख्य लोक कबूल करितात. शिवाय, देवलासारख्या कांहीं शिष्ट लोकांनी ह्या सांख्यमताचा स्वीकार केला आहे. त्यावरून ' हें सांख्य मत ब्राह्म आहे ' असे लोकांना वाटण्याचा संभव आहे. म्हणून त्याच्या खंडनाविषयी इतकी खटपट केली. ह्यावरून ' जगाचे कारण परमाणू आहेत ' इत्यादि मतांचेही खंडन झाले असे समजावे. कारण, त्या मतांनाही श्रुति प्रमाण मिळत नाही. तेव्हां, ज्याप्रमाणे मल्लयुद्धामध्ये मुख्य पैलवानाला पाडले म्हणजे बाकीचे पैलवान पाडल्यासारखेच होतात त्याप्रमाणे एक सांख्य लोकांचे चांगले खंडन केले म्हणजे इतर लोकांचेही खंडन झाल्यासारखेच होतें. ह्या अष्टाविसाव्या सूत्रामध्ये शेवटचा शब्द दोन वेळां उच्चारिला आहे, त्यावरून ' हा अध्याय संपला ' असे सूचित होतें. कारण, एखादा ग्रंथ किंवा त्यापैकी एखादा मोठा भाग संपतेवेळीं शेवटचा शब्द दोन वेळा उच्चारण्याची जुनी वहिवाट आहे.]

१. फल आल्याबरोबर ज्यांचा नाश होतो त्यांना ' ओषधी ' म्हणतात; उदा०:— भात, जवस वगैरे.

२. फल आले असताही ज्यांचा नाश होत नाही त्यांना ' वनस्पती ' म्हणतात. उदा० :— फणस, उंबर वगैरे.

एतेन सर्वे व्याख्याता व्याख्याताः ॥ २८ ॥

२८ ह्या (खंडन-) नें (इतर) सर्वांचें खंडन झालें; खंडन झालें. (८)

‘ ईक्षण सांगितलें असल्यामुळें ज्याला शब्द प्रमाण नाही (असें प्रधान जगाचें कारण नव्हे) ’ (अ. १ पा. १ सू. ५) या सूत्राला आरंभ करून ‘ प्रधान जगाचें कारण आहे ’ या मतावर निरनिराळ्या शंका घेऊन त्या मताचें खंडन करण्याचें कारण असें आहे कीं कांहीं मंदबुद्धीच्या लोकांना वेदान्तवाक्यांमध्ये या मताला (बाह्यतः) साधक अशीं कांहीं चिन्हें आहेत असा भास होतो. शिवाय, ‘ कार्य आणि कारण यांमध्ये भेद नाही ’ या सिद्धांताचा (सांख्य लोकांनीं) अंगीकार केल्यामुळें (त्यांचें) हें मत वेदान्तमताच्या अगदीं जवळ आहे. शिवाय, कांहीं ‘ देवल ’ वगैरे धर्मसूत्रकारांनीं या मताचें आपल्या ग्रंथांत अवलंबूनही केलें आहे. म्हणून या प्रधानवादाच्या खंडनाविषयीं आम्हीं इतकी विशेष खटपट केली. इतकी खटपट ‘ परमाणू जगाचें कारण आहेत ’ इत्यादि जे अन्य वाद आहेत त्यांच्या खंडनाविषयीं आम्हीं केली नाही. परंतु ते वाद देखील ‘ ब्रह्म जगाचें कारण आहे ’ या मताला प्रतिकूल आहेत; व त्या वादांना देखील बाह्यतः साधक अशीं कांहीं चिन्हें वेदान्तवाक्यांमध्ये आढळतात असें जड बुद्धीच्या लोकांना वाटण्याचा संभव आहे; म्हणून त्या वादांचें देखील खंडन केलें पाहिजे. याकरितां प्रधानमल्लनिर्बहण-न्यायानें सूत्रकारांनीं या सूत्रांत अतिदेश केला आहे. प्रधानवादाच्या खंडनार्थ ज्या अनेक युक्त्या वर दिलेल्या आहेत त्यांच्या योगानें परमाणुवाद वगैरे इतर सर्व वादांचें देखील खंडन झालें असें समजावें. कारण, त्या वादांना देखील प्रधानवादाप्रमाणें श्रुतीचा आधार नाही. आणि ते वाद देखील प्रधानवादाप्रमाणें श्रुतीला विरुद्ध आहेत. ‘ खंडन झालें, खंडन झालें ’ ही पुनरुक्ति अध्याय समाप्त झाला असें सुचवें. (२८)

१. मल्लयुद्धामध्ये मुख्य मल्लाला पाडलें म्हणजे त्याच्या बाजूचे सर्व मल्ल पडले असें लोक समजतात. ह्याला ‘ प्रधानमल्लनिर्बहण-न्याय ’ म्हणतात.

२. एखाद्या वस्तूचें जें वर्णन त्याला ‘ उपदेश ’ म्हणतात; व तेंच वर्णन त्यासारख्या दुसऱ्या वस्तूला लावणें याला ‘ अतिदेश ’ म्हणतात. येथें सांख्यमताचें खंडन करून तेंच खंडन इतर मतांना लाविलें आहे, म्हणून या गोष्टीला ‘ अतिदेश ’ असें येथें म्हटलें आहे.

३. एखादा ग्रंथ किंवा त्या ग्रंथाचा एखादा मोठा भाग संपतेवेळीं शेवटचा शब्द दोनदां उच्चारण्याची जुन्या लोकांची वहिवाट आहे तिला अनुसरून येथें सूत्रांत ‘ खंडन झालें ’ हा शब्द दोनदां उच्चारला आहे.

प्रथमाध्याय समाप्त.

