

श्री

# शांकरब्रह्मसूत्रभाष्याचे

मराठी भाषांतर

भाग दुसरा

(अध्याय २ संपूर्ण व अध्याय ३, पाद १ व २)

भाषांतरकार

महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर  
प्राध्यापक दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर

संपादक

म. म. प्राध्यापक काशीनाथ वासुदेव अभ्यंकर एम्. ए.

सेवानिवृत्त संस्कृतप्राध्यापक, गुजरात कॉलेज, अहमदाबाद; माननीय संस्कृतप्राध्यापक,  
भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इन्स्टिट्यूट, पुणे.

आश्विन शके १८७९

ऑक्टोबर १९५७

किंमत ३७५/- रुपये

द्वितीयावृत्ति

---

प्रकाशक: प्रा. सदानंद वासुदेव कोणेकर, सेक्रेटरी, डेकन एज्युकेशन सोसायटी, फर्ग्युसन कॉलेज पुणे ४  
मुद्रक: मधुकर शंकर साठे, दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५, गंगापुरी, वाई, जि. सातारा.



गुरुवर्य वासुदेवशास्त्री  
अभ्यंकर  
( १८६३-१९४२ )

स्वारस्यं गुरुराजशंकरगिरां वाचां च शेषस्फुरां व्यक्तं शास्त्रविदग्रणीः समकरोद् व्याख्याय भाष्यद्वयम् ।  
त्रिभ्रञ्छैशव एव पण्डितपदं विद्यावधूनां वरो लोकेऽभूत् प्रथितो हि सद्गुरुरसौ श्रीवासुदेवोऽपरः ॥ १ ॥  
विद्वद्रत्नं प्रकृतिविनतोऽप्युन्नतो देहयष्ट्या आरक्तास्यः सुविमलवपुर्भालदृष्टयोर्विशालः ।  
नीरुक् किञ्चित्कृशतनुरपि श्रव्यवाग् मञ्जुलत्वात् सोऽभूत् पैतामहगुणयुतः पण्डितो वासुदेवः ॥ २ ॥

शिष्य—शंकरशास्त्री मारुलकर

श्रीभास्करं ज्ञानकरैः प्रचण्डं श्रीरामचन्द्रं शशिवत् सुसौम्यम् ।  
श्रीवासुदेवं प्रतिशास्त्रभिन्नं गुरुत्रयं प्राञ्जलिरानतोस्मि ॥

## प्रास्ताविक निवेदन

कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनी ब्रह्मसूत्रांवरील शंकराचार्य-विरचित ब्रह्मसूत्र-भाष्याच्या मराठीत केलेल्या भाषांतराची ही द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करतांना आम्हांस आनंद वाटत आहे. गेली पंचवीस वर्षे प्रथमावृत्तीच्या सर्व प्रती खपून गेल्यामुळे हे भाषांतर उपलब्ध नव्हते. कै. श्रीमंत सयाजीमहाराज गायकवाड यांनी या शतकाचे सुरुवातीस म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर व प्रोफेसर दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर यांचेकडे सदर भाषांतर करण्याचे काम सोंपविले; परंतु दुर्दैवाने प्रो. चांदोरकर भाषांतराच्या कामाला सुरुवात झाल्यापासून एक वर्षांतच वारले व त्यापुढील भाषांतर करण्याचे सर्व काम एकट्या शास्त्रीबोवांनाच पुरे करणे लागले. संपूर्ण ग्रंथाच्या मुद्रणाला दहा वर्षे लागली व १९११ साली सर्व ग्रंथ प्रसिद्ध झाला.

डेकन एज्युकेशन सोसायटीने हे काम अंगावर घेण्यास अनेक कारणे आहेत. त्यांपैकी शास्त्रीबोवांनी निरलसपणे सोसायटीच्या फर्ग्युसन कॉलेजांत केलेली सेवा व तांबडल वाटणारी कृतज्ञता हे एक, व पातंजल महाभाष्याचा शास्त्रीबोवांनी सहा खंडांत केलेला अनुवाद फारच लोकप्रिय झाला हे दुसरे. यास्तव सोसायटीने प्रस्तुत ग्रंथाची द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करण्याचे कार्य हाती घेण्याचे ठरविले.

शारीरभाष्याचे इतके सरळ, सुलभ व स्पष्ट भाषांतर मराठीत दुसरे नाही व वेदान्ताच्या 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 प्रो. काशिनाथपंत 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; तरीपण 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.

(२)

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

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 बोजा 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 मानले पाहिजेत.

भारतीय दिनांक २२ आश्विन शके १८७९ }  
इसवी सन ता. १४।१०।१९९७ }

सदानंद वासुदेव कोगेकर  
सेक्रेटरी,  
डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी, पुणे.

श्रीशांकरब्रह्मसूत्रभाष्याच्या मराठी भाषांतराची

विषयानुक्रमणिका.



विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
अध्याय २ पाद १	१-९९	खोड्यापासून खरें उत्पन्न होतें.	५१-५३
स्मृत्यधिकरणाचा सारांश.	१-२	परमात्मा परिणामी नाही.	५३-५५
परमात्मा जगाचें कारण आहे असें मानिलें		भेदव्यवहार अविद्यामूलक आहे.	५५-५८
असतां स्मृती निरूपयोगी होतील हा		उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणाच्या रूपानें कार्य	
दोष येतो.	३-४	अस्तित्वांत असतें.	५९
स्मृती निरूपयोगी होतील हा दोष येत नाही.	४-९	उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य व्यक्त नसल्यामुळें	
श्रुतीनें वर्णिलेला कपिल निराळा आहे; सांख्य		त्याला असच्छब्द दिला आहे.	६०-६१
स्मृतिकार नव्हे.	७-८	वैशेषिकमत.	६१-६२
योगप्रत्युक्त्यधिकरणाचा सारांश.	१०	वैशेषिकमतखंडन.	६३-६४
योगस्मृतीवरून जगाचें कारण ठरवितां येत		समवायाचें खंडन.	६४
नाहीं.	१०-१२	अवयवांपेक्षां अवयवी निराळा नाही.	६५-६८
विलक्षणत्वाधिकरणाचा सारांश.	१२-१८	जरी कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वी सतत आहे तरी	
जगाचें ब्रह्माहून विलक्षणत्व.	१८-२५	कारकव्यापार निरूपयोगी नाही.	६९-७०
जग अचेतन आहे.	२२-२३	पूर्वी कार्य सत् नसेल्लतर कारकव्यापाराला	
अचेतनाचेंही कारण परमात्मा होतो.	२५-२९	विषय मिळत नाही.	७०-७१
असत्कार्यवादाचें खंडन.	२९-३५	इतरव्यपदेशाधिकरणाचा सारांश.	७३-७४
श्रुतिविरुद्ध तर्क खरे नाहीत.	३५-३९	जीवेश्वरांमध्ये भेद नसल्यास हितकर गोष्टी	
शिष्टापरिग्रहाधिकरणाचा सारांश.	३९	न करणें वगैरे दोष येतात.	७४-७५
शिष्ट लोकांनीं न स्वीकारलेले परमाणु-		जीवेश्वरांमध्ये भेद असल्यामुळें हितकर गोष्टी	
कारणवाद वगैरे बरोबर नाहीत.	३९-४०	न करणें वगैरे दोष येत नाहीत.	७५-७७
भोक्त्रापत्यधिकरणाचा सारांश.	४०-४१	जीवेश्वरांमधील भेद औपाधिक आहे.	७७-७८
सर्व जग एका परमात्म्यापासून झालें		उपसंहारदर्शनाधिकरणाचा सारांश.	७८-७९
असतांही भोक्ता, भोग्य वगैरे विभाग		परमात्मा पूर्णशक्तिमान् असल्यामुळें त्याला	
दृष्टीस पडण्यास हरकत नाही.	४१-४३	इतर साधनांची जरूर लागत नाही.	७९-८१
आरम्भणाधिकरणाचा सारांश.	४३-४५	कृत्स्नप्रसक्त्यधिकरणाचा सारांश.	८१-८३
कारणापेक्षां कार्य निराळें नाही.	४६-५०	ब्रह्म निरवयव आहे आणि त्याचा सगळ्याचा	
सर्व प्रमाणें ब्रह्मज्ञानापूर्वी संभवतात.	५०-५१	परिणाम होत नाही या दोन्ही	
		गोष्टी श्रुतिसिद्ध आहेत.	८३-८६

विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
जग हें केवळ आभास असल्यामुळें वरील		समुदायाधिकरणाचा सारांश.	१५८-१६१
दोन्ही गोष्टी विरुद्ध नाहीत.	८७-८९	बौद्धमत.	१६२-१६३
सर्वोपेताधिकरणाचा सारांश.	८९-९०	बौद्धांपैकी सौत्रांतिक आणि वैभाषिक यांचें	
परमात्मा सर्वशक्तिसंपन्न आहे.	९०-९१	खंडन	१६३-१६६
प्रयोजनवत्त्वाधिकरणाचा सारांश.	९१-९२	अविद्या वगैरेंच्या चक्रापासूनही समुदाय	
परमात्म्याची प्रवृत्ति ही केवळ लीला होय.	९३-९४	सिद्ध होत नाही.	१६६-१७०.
वैषम्यनैर्घृण्याधिकरणाचा सारांश.	९४	सर्व वस्तू क्षणिक असल्यामुळें कोणीच	
परमात्म्याचे ठिकाणी वैषम्य वगैरे दोष		कोणाचें कारण होणार नाही.	१७०-१७६
नाहींत.	९५-९६	आकाश निःस्वरूप नाही.	१७७-१७८
संसार अनादि आहे.	९६-९८	आत्मा क्षणिक नाही.	१७८-१८१
सर्वधर्मोपपत्त्यधिकरणाचा सारांश.	९८	अभावापासून भाव उत्पन्न होत नाही.	१८१-१८४
परमात्म्याचे ठिकाणी सर्व धर्म जुळतात.	९९	अभावाधिकरणाचा सारांश.	१८५-१८६
<b>अध्याय २ पाद २</b>	<b>१००-२२८</b>	विज्ञानवादी बौद्धांचें मत.	१८७-१९१
रचनानुपपत्त्यधिकरणाचा सारांश.	१००-१०२	वरील मताचें खंडन.	१९१-१९८
सांख्यमतखंडन.	१०२-१२५	जागृतीमधील ज्ञान हें केवळ वासनामूलक	
प्रधान जगाचें स्वतंत्र कारण नाही.	१०४-१०७	नाहीं.	१९८-१९९
प्रधानाला प्रवृत्ति संभवत नाही.	१०७-११३	पदार्थ नसतील तर वासना उत्पन्न होणार	
कोणत्याही वस्तूचा आपोआप परिणाम		नाहींत.	१९९-२०१
होत नाही.	११३-११८	वासनांना आश्रय मिळत नाही.	२०१-२०३
तीन गुणामध्ये गुणप्रधानभाव जुळत नाही.	११८-१२०	एकस्मिन्नसंभवाधिकरणाचा सारांश.	२०३-२०४
तप्यतापकभाव खरा नाही.	१२०-१२५	जैनमत.	२०४-२०८
महद्दीर्घाधिकरणाचा सारांश	१२६-१२७	सप्तभङ्गीन्याय.	२०६-२०८
वैशेषिक मत.	१२७-१२८	जैनमतखंडन.	२०८-२१५
चतनापासून अचेतनाची उत्पत्ति संभवते.	१२९-१३२	जीवाचें मध्यम परिमाण नाही.	२११-२१५
परमाणुजगदकारणत्वाधिकरणाचा सारांश.	१३३-१३५	पत्यधिकरणाचा सारांश.	२१५
परमाणूपासून जगाची उत्पत्ति संभवत		ईश्वर हा जगाचें केवळ निमित्तकारण आहे	
नाहीं.	१३५-१४०	असं नाही.	२१६-२२४
समवाय मानिल्यामुळें अनवस्था येते.	१४०-१४२	३९ आणि ४० या सूत्रांची निराळी	
परमाणूचे नित्यत्व वगैरे धर्म सिद्ध होत		व्याख्या.	२२२-२२३
नाहींत.	१४३-१४७	उत्पत्त्यसंभवाधिकरणाचा सारांश.	२२४-२२५
पृथिवी वगैरे पञ्चमहाभूतें उत्तरोत्तर		भागवतमताचें खंडन.	२२६-२२८
अधिक सूक्ष्म आहेत.	१४७-१४९	<b>अध्याय २ पाद ३</b>	<b>२२९-३२८</b>
वैशेषिकांचें स्वतंत्र खंडन.	१४९-१५८	विषदधिकरणाचा सारांश.	२२९-२३०
अयुतसिद्धत्वाचें खंडन.	१५१-१५३	आकाश उत्पन्न होतें.	२३१-२३९
संबंध हा संबंधीपेक्षां निराळा नाही.	१५४-१५८	सृष्टिश्रुतींची एकवाक्यता.	२४०-२४५

विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
आकाशाच्या उत्पत्तीची कारणे संभवतात.	२४५-२४८	जीवात्मा कर्ता आहे.	२९२-२९६
मातरिक्षाधिकरणाचा सारांश.	२४९	तक्षाधिकरणाचा सारांश.	२९६-२९७
वायु उत्पन्न होतो.	२४९-२५०	जीवात्म्याचे कर्तृत्व औपाधिक आहे.	२९७-३०४
असंभवाधिकरणाचा सारांश.	२५०-२५१	परायत्ताधिकरणाचा सारांश.	३०५
परमात्मा उत्पन्न होत नाही.	२५१-२५२	परमात्म्यापासूनच जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होते.	३०५-३०७
तेजोधिकरणाचा सारांश.	२५२	परमात्म्याला जीवाच्या प्रयत्नाची अपेक्षा आहे.	३०७-३०९
वायूपासून तेज उत्पन्न होतें.	२५३-२५५	अंशाधिकरणाचा सारांश.	३०९-३१०
अवधिकरणाचा सारांश.	२५५	जीवात्मा हा ईश्वराच्या अंशासारखा आहे.	३११-३१८
तेजापासून उदक उत्पन्न होतें.	२५६	विधिनिषेध हे शरीराच्या संबंधामुळे संभवतात.	३१९-३२१
पृथिव्याधिकरणाचा सारांश.	२५६	जीवात्मा हा परमात्म्याचे प्रतिबिंब आहे.	३२१-३२२
उदकापासून अन्न उत्पन्न होतें या ठिकाणी 'अन्न' शब्दाचा पृथिवी हा अर्थ आहे.	२५६-२५८	जीवात्मे अनेक मानले असतां दूषणे	३२२-३२८
परमात्माच आकाश वगैरेच्या रूपांने वायु वगैरे पदार्थ उत्पन्न करतो.	२५९-२६०	<b>अध्याय २ पाद ४</b>	<b>३२९-३७२</b>
विपर्ययाधिकरणाचा सारांश.	२६०	प्राणोत्पत्त्यधिकरणाचा सारांश.	३२९
भूतांच्या प्रलयाचा क्रम उत्पत्तीच्या क्रमाहून उलट आहे.	२६०-२६२	इंद्रिये उत्पन्न होतात.	३२९-३३७
अन्तराविज्ञानाधिकरणाचा सारांश.	२६२	सप्तगायधिकरणाचा सारांश.	३३८
इन्द्रिय, मन आणि बुद्धि यांचा भूतांमध्ये संग्रह होतो.	२६२-२६४	इंद्रिये साताहून अधिक आहेत.	३३८-३४३
चराचरव्यपाश्रयाधिकरणाचा सारांश.	२६४	५ आणि ६ या सूत्रांची दुसरी व्याख्या.	३४३-३४६
शरीराच्या उत्पत्तिनाशांबरोबर जीवाचे उत्पत्तिनाश होत नाहीत.	२६५-२६६	प्राणानुत्पाधिकरणाचा सारांश.	३४६
आत्माधिकरणाचा सारांश.	२६६	इंद्रिये सूक्ष्म आहेत.	३४६-३४७
उत्पत्ति आणि नाश हे जीवाचे कधीच होत नाहीत.	२६६-२७१	प्राणश्रेष्ठ्याधिकरणाचा सारांश.	३४७
ज्ञानाधिकरणाचा सारांश.	२७१	मुख्यप्राण उत्पन्न होतो.	३४७-३४९
जीवात्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे.	२७२-२७३	वायुक्रियाधिकरणाचा सारांश.	३४९
उत्क्रान्तिगत्यधिकरणाचा सारांश.	२७३-२७५	मुख्यप्राण हा वायु नव्हे आणि इंद्रियांचा व्यापारही नव्हे.	३५०-३५२
जीव अणु आहे असा पूर्वपक्ष.	२७६-२८४	मुख्यप्राणमुद्धा जीवाच्या भोगाचे साधन आहे.	३५३-३५७
जीव विभु आहे हा सिद्धांत.	२८४-२८८	श्रेष्ठानुत्पाधिकरणाचा सारांश.	३५७
संसारामध्ये जीवाचा बुद्धीशी वियोग कधीच होत नाही.	२८८-२९२	मुख्यप्राण सूक्ष्म आहे.	३५७-३५८
कर्माधिकरणाचा सारांश.	२९२	ज्योतिराद्यधिकरणाचा सारांश.	३५८
		इंद्रिये ही देवांतांनी अधिष्ठित आहेत.	३५८-३६२



विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
इंद्रियाधिकरणाचा सारांश.	३६३	अध्याय ३ पाद २	४१८-४९६
इंद्रिये ही मुख्यप्राणापेक्षा निराळीच तत्त्वे आहेत.	३६३-३६६	संध्याधिकरणाचा सारांश.	४१८
संशामूर्तिकल्प्यधिकरणाचा सारांश	३६६-३६७	स्वप्नांतील सृष्टि मायिक आहे.	४१८-४२८
जग हे परमात्म्यानेच नांवारूपाळ आणिले.	३६७-३६९	स्वप्न हे केवळ सूचक आहे.	४२३-४२६
सव पदार्थांचे त्रिवृत्करण.	३६९-३७१	जीवांच्या स्वाभाविक शक्ती संसारांमध्ये गुप्त असतात.	४२६-४२८
पृथ्वी वगैरे नांवे आधिक्यामुळे प्राप्त होतात.	३७२	तदभावाधिकरणाचा सारांश:	४२८-४२९
अध्याय ३ पाद १	३७३-४१७	जीव हा झोपेमध्ये नेहमी परमात्म्याचे ठिकाणी लीन होतो.	४२९-४३८
तदन्तरप्रतिपत्त्यधिकरणाचा सारांश.	३७३-३७४	कर्मानुस्मृतिशब्दविध्यधिकरणाचा सारांश.	४३८-४३९
जीवात्मा सूक्ष्म भूतांनी युक्त होऊनच दुसऱ्या देहांमध्ये जातो.	३७४-३८०	ज्याला झोप लागते तोच जागा होतो.	४३९-४४२
इंद्रिये जीवाबरोबर जातात.	३८०-३८६	मुग्धाधिकरणाचा सारांश.	४४३
चांगले कर्म करणारे लोक हे देवांचे अन्न होतात हे म्हणणे गौण आहे.	३८६-३८८	मूर्च्छा ही झोप आणि मरण यांमधील स्थिति आहे.	४४३-४४६
कृतात्ययाधिकरणाचा सारांश.	३८८-३८९	उभयलिङ्गाधिकरणाचा सारांश.	४४६-४४८
जीव हे अनुशयसहित खाली उतरतात.	३८९-४००	परमात्मा हा केवळ निर्गुणच आहे.	४४८-४५१
अनुशय म्हणजे उपभोग न घेतल्यामुळे शिल्लक राहिलेले कर्म.	३९४	निर्गुण दाखविण्याविषयीच श्रुतींचे तात्पर्य आहे.	४५२-४५४
श्रुतीमध्ये आचरण शब्दाचा अनुशय हा अर्थ आहे.	३९८	परमात्मा केवळ चित्स्वरूप आहे.	४५४-४५८
अनिष्टादिकार्यधिकरणाचा सारांश.	४००-४०१	या उभयलिङ्गाधिकरणाची दोन अधिकरणे करणे बरोबर नाही.	४५९-४६०
चांगले कर्म न करणारे लोक चंद्रमंडलाप्रत जात नाहीत.	४०१-४०६	परमात्म्यांच्या सगुण स्वरूपाचे वर्णन करणान्या श्रुतींचे तात्पर्य इतर गुणांचा निषेध करणे मानता येत नाही.	४६१-४६९
चंद्रमंडलांत जाणे सर्व जीवांना आवश्यक नाही.	४०६-४०८	प्रकृतैतावत्वाधिकरणाचा सारांश.	४६९-४७०
सामाव्यापत्यधिकरणाचा सारांश.	४०९	बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये (२।३।६) केलेला निषेध ब्रह्माचा नव्हे.	४७०-४७७
खाली उतरतांना जीवांना आकाश वगैरेचे साम्य प्राप्त होते.	४०९-४१०	परमात्मा अन्यक्त आहे.	४७७-४८०
नात्तिचिराधिकरणाचा सारांश.	४१०	भेदाभेदवाद.	४८०-४८१
ते साम्य फारच थोडा वेळ टिकते.	४११-४१२	भेदाभेदवादाचे खंडन.	४८१-४८२
अन्याधिष्ठिताधिकरणाचा सारांश.	४१२	पराधिकरणाचा सारांश.	४८२-४८३
उतरणारे जीव हे व्रीहि वगैरेच्या जन्माला आलेले जीव नव्हेत; ते फक्त त्यांच्या जवळ असतात.	४१३-४१७	परमात्म्याशिवाय निराळे तत्त्व अस्तित्वांत नाही.	४८३-४९०
		निराळ्या तत्त्वाचा श्रुतीमध्ये निषेध.	४९०-४९१
		परमात्मा सर्वव्यापी आहे.	४९१-४९२
		फलाधिकरणाचा सारांश.	४९२
		परमात्माच कर्मांचे फल देतो.	४९३-४९६



गुरुवर्य रामशास्त्री  
गोडबोले  
(१८३७-१९१३)

श्रीमद्भास्कररायपण्डितगुरोः पादाब्जसंसेवनार् पृतात्मा सकलं रहस्यममलं वाचां च शेषपुराम् ।  
प्रापज्जैमिनिगौतमादिवचसां सारं मतं चाद्वयं निष्कामोऽविरतं बहून् गुरुरसौ छात्रान् मुदाध्यापयन् ॥ १ ॥  
नेत्रे नीले स्मितयुतमुखं यस्य वाणी प्रसन्ना नैव स्थूलो नच नच कृशः श्यामलो यस्य देहः ।  
रौवः शास्त्रप्रवचनपटुः शान्तनूर्तिर्त्रिंशतः व्यक्तः साक्षादिव विजयते सद्गुरु रामशास्त्री ॥ २ ॥

शिष्य — शंकरशास्त्री मारुलकर



# ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य

## मराठी अनुवाद



### अध्याय २ पाद पहिला.

[ आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्ये एकंदर अधिकरणे तेरा आहेत व सूत्रे सदतीस आहेत. त्यांपैकी ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिले आणि दुसरे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांश :- (सू० १) 'जगाचे जे उत्पत्ति, स्थिति आणि लय त्यांचे कारण परमात्मा आहे आणि तोच आपल्या सर्वांचा आत्मा आहे' हे पहिल्या अध्यायामध्ये सांगितले; तसेंच 'जगाचे कारण प्रधान आहे' इत्यादि मतांचे खंडनही केले. आतां येथून 'जगाचे कारण परमात्माच आहे' या स्वमताचा जो स्मृति आणि युक्ति यांच्याशीं विरोध दृष्टीस पडतो त्याचा परिहार करणे अवश्य आहे. तसेंच 'जगाचे कारण प्रधान आहे इत्यादि मते खोल्या युक्तींच्या आधारावर रचलेली आहेत' हे सिद्ध करणे आहे. तसेंच 'ज्या ज्या श्रुतीमध्ये ह्या सृष्टीचे वर्णन केले आहे त्या सर्व श्रुती परस्पर विरुद्ध नसून संगतवारच आहेत' हेही अवश्य प्रतिपादन करावयाचे आहे. ह्याकरतां या दुसऱ्या अध्यायाला आरंभ केला आहे. (सू० १) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की 'जगाचे कारण परमात्मा आहे' असे मानतां येत नाही. कारण तसे मानले तर 'जगाचे कारण प्रधान आहे' असे सांगणाऱ्या ज्या कपिल वगैरे ऋषींनी केलेल्या स्मृती त्या सर्वथा निरुपयोगी होतील. आतां ज्याप्रमाणे मनु वगैरेंनी केलेल्या स्मृतींचा आचार वगैरेसंबंधाने उपयोग होतो त्याप्रमाणे देखील ह्या कपिल वगैरेंनी केलेल्या स्मृतींचा उपयोग होत नाही. कारण ह्या स्मृतींमध्ये आचार वगैरेसंबंधी विचार केलेला नाही. बरे; हल्लींची स्थिति पहावी तर बहुतेकरून सर्व लोक परतंत्रप्रसन्न आहेत म्हणजे स्मृतींकडे बिलकूल न पहातां स्वतंत्र रीतीने श्रुतीचा अर्थ करण्याचे त्यांच्या अंगां सामर्थ्य नाही. तेव्हां अर्थातच त्यांना स्मृती पाहिल्या पाहिजेत. शिवाय ज्या ऋषींचा मोठेपणा श्रुतीनेच वर्णिला आहे अशा कपिल वगैरे ऋषींवर लोकांचा सहज विश्वास उत्पन्न होत असल्यामुळे त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणेच श्रुतीचा अर्थ केला पाहिजे. या पूर्वपक्षावर सिद्धांत्यांचे म्हणणे असे आहे की तुझ्या म्हणण्याप्रमाणे जगाचे कारण प्रधान मानले असतां 'जगाचे कारण ईश्वर आहे' असे सांगणाऱ्या अनेक स्मृती विरुद्ध होतील. आतां जरी स्मृती परस्पर विरुद्ध आहेत, तरी श्रुतीला अनुसरणाऱ्या ज्या स्मृती त्याच ग्राह्य आहेत; कारण मोठे मोठे सिद्ध असे जरी स्मृतिकार असले तरी त्यांनी श्रुतीने सांगितल्याप्रमाणे आपली वागणूक ठेविली असल्यामुळेच

त्यांना ती सिद्धि प्राप्त झालेली असते व त्या सिद्धीच्या जोरावरच ते स्मृती रचितात. शिवाय, लोक खरी परतंत्रप्रश्न आहेत तरी त्यांनी एकाएकी कपिलावरच विश्वास ठेवणे बरोबर नाही. आतां श्रुतीने कपिलाचा मोठेपणा वर्णिला आहे खरा; परंतु ' तो ह्या प्रधानवादी कपिलाचाच वर्णिला आहे ' असे खात्रीने सांगतां येत नाही. शिवाय, ती श्रुति अर्थवाद आहे; तेव्हां ' तिने सांगितलेली गोष्ट खरीच आहे ' असे म्हणतां येत नाही. शिवाय, श्रुतीने मनुचाही मोठेपणा वर्णिला आहे आणि मनूने तर कपिलाची निंदाच केली आहे. शिवाय कपिलाने ' आत्मे अनेक आहेत ' असे वर्णन केले आहे आणि महाभारतामध्ये प्रत्यक्ष व्यासांनीच ' आत्मा एक आहे ' असे वर्णिले आहे. श्रुतीही याच मताला अनुकूल आहे. एकंदरीत कपिल वगैरेच्या स्मृती ह्या श्रुतीशी आणि इतर स्मृतीशी विरुद्ध असल्यामुळे त्या निरुपयोगी झाल्या तरी हरकत नाही. ( सू० २ ). शिवाय ह्या सांख्य मतामध्ये जी महत्त्व, अहंकार वगैरे तत्त्वे प्रधानाची कार्ये म्हणून मानली आहेत ती श्रुतीमध्ये सांगितली नाहीत, आणि लोकांमध्येही उपलब्ध होत नाहीत. तेव्हां ' ज्याअर्थी महत्त्व वगैरे कार्यांचे जे कपिल स्मृतीमध्ये वर्णन केले आहे ते अप्रमाण ठरते त्याअर्थी प्रधानरूपी कारणांचे जे वर्णन केले आहे ते देखील अप्रमाणच असले पाहिजे ' असे अनुमान निघते. ]

ज्याप्रमाणे घट, रुचक वगैरे ( कार्या- )च्या उत्पत्तीची मृत्तिका, सुवर्ण वगैरे कारणे आहेत, त्याप्रमाणे सर्वज्ञ असा परमेश्वर जगाच्या उत्पत्तीचे कारण आहे; आणि ज्याप्रमाणे गारुडी ( आपण उत्पन्न केलेल्या ) मांयेच्या स्थितीचे कारण आहे, त्याप्रमाणे उत्पन्न केलेल्या जगाचे नियंतृत्व परमेश्वराला असल्यामुळे तो त्या जगाच्या स्थितीचे कारण आहे; आणि ( शेवटी ) ज्याप्रमाणे चार कोटींतील पदार्थांच्या उपसंहाराचे पृथ्वी कारण आहे, त्याप्रमाणे तो उत्पन्न केलेल्या जगाचा पुन्हां आपल्यामध्येच उपसंहार करण्याचे कारण आहे असे पहिल्या अध्यायामध्ये सांगितले. तसेच सर्व वेदांत-वाक्यांचे तात्पर्य काय आहे हे निश्चित करून त्यावरून तोच परमेश्वर आपल्या सर्वांचा आत्मा आहे ही गोष्ट सिद्ध केली. तसेच ' प्रधान वगैरे ( वस्तू ) जगाची कारणे आहेत ' इत्यादि मतांना वेद प्रमाण नाही असे दाखवून त्या मतांचेही खंडन केले. आतां स्वमताचा स्मृती आणि युक्ती यांच्याशी जो विरोध दृष्टीस पडतो त्याचा परिहार करावयाचा आहे; तसेच

१ एक प्रकारचे सुवर्णाचे पात्र.

२ नियंतृत्व म्हणजे नियमन करणे; म्हणजे प्रत्येक वस्तूचा भिन्नभिन्न स्वभाव उत्पन्न करून त्या त्या वस्तूला त्या त्या स्वभावाप्रमाणे वागविणे. उदाहरणार्थ:— अग्नि ह्या नेहमी उष्णच असतो; आणि ज्वालना आश्रय मिळेल तसा तो सर्व बाजूला पसरतो. पाणी ह्या नेहमी स्वाभाविक थंडच असते; आणि जिकडे खोल प्रदेश असेल तिकडेच त्याचा संचार होत असतो. ह्याप्रमाणे सर्व वस्तूंचे स्वभाव नियमित असल्यामुळेच जगाची स्थिति होत आहे.

३ जरायुज, अंडज, स्वेदज, आणि उद्भिज्ज ह्यां चार प्रकारच्या कोटी होत.

४ लय.

५ हे ह्या अध्यायाच्या पहिल्या पादामध्ये सांगितले आहे.

प्रधान वगैरे वादांची इमारत खोट्या युक्तींच्या आधारावर रचलेली आहे हे सिद्ध करून दाखविणे आहे; तसेच प्रत्येक वेदांतामध्ये 'सृष्टीचा प्रकार' वगैरे विषयांचे जे वर्णन आहे ते सर्व संगतवार आहे हेही प्रतिपादन करणे आहे. तेव्हां या सर्व गोष्टींचा ऊर्हापोह करण्याकरिता (सूत्रकारांनी) या दुसऱ्या अध्यायाला आरंभ केला आहे. प्रथमतः (सूत्रकार स्वमताचा) जो स्मृतीशी विरोध आहे त्याचा उपन्यास करून त्याचा परिहार करतात:—

स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गः ॥ १ ॥

१ (कांहीं) स्मृती निरुपयोगी होतील असा दोष येतो

(म्हणून ब्रह्म जगाचे कारण नाही) असे म्हणाल

तर तसे नाही. कारण (तुमचे म्हणणे कबूल केले तर)

इतर स्मृती निरुपयोगी होतील असा दोष

येतो. (१).

(पूर्वपक्षः—) सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचे कारण आहे असे जे तुम्ही म्हटले आहे ते बरोबर नाही. कशावरून? '(कांहीं) स्मृती निरुपयोगी होतील' असा दोष येतो यावरून. जिला 'शाख' अशी संज्ञा आहे, जी (कपिल) महर्षीने केलेली आहे व जिचा शिष्ट लोकांनी स्वीकार केला आहे अशी (सांख्यस्मृति) व तिलाच अनुसरणाऱ्या इतर स्मृती ह्या तुमचे म्हणणे कबूल केले असतां निरुपयोगी होतील. कारण त्यांच्यामध्ये 'अत्रेतन प्रधान जगाचे स्वतंत्र रीतीने कारण आहे' असे प्रतिपादन केले आहे. मन्वादिस्मृतीविषयी ह्मणाल तर त्या 'चोदना' ज्याचे लक्षण आहे अशी अग्निहोत्रादिक अनेक कर्मांना लागणाऱ्या गोष्टींची माहिती देऊन उपयोगी पडतात. उदाः—अमक्या वर्णाची अमक्या काळी अमक्या प्रयोगाप्रमाणे मुज करावी; त्या जातीचा अमका आचार आहे; अमक्या रीतीने (गुरूच्या घरी जाऊन) वेदाध्ययन करावे; अमक्या रीतीने वेदाध्ययन पूर्ण करून घरी परत यावे; अमक्या रीतीने विवाह करावा; (इत्यादि गोष्टी त्या शिकवितोत). तसेच

६ हे ह्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादामध्ये सांगितले आहे.

७ हे ह्या अध्यायाच्या तिसऱ्या आणि चवथ्या पादांमध्ये सांगितले आहे.

८ विचार.

९ 'आसुरि' 'पंचशिख' इत्यादिकांनी केलेल्या स्मृती.

१० 'जगाचे कारण प्रधान आहे असे मानले असतां मनु वगैरेंनी केलेल्या स्मृती निरुपयोगी होतील' अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर पूर्वपक्षी देत आहे.

११ चोदना म्हणजे वेदांतील विधिवाक्ये. त्यांमध्ये सांगितलेल्या अशा.

नानाप्रकारचे पुरुषार्थ व वर्णाश्रमांचे धर्म यांचे प्रतिपादन करूनही त्या उपयोगी होतात. तशा कपिलादि स्मृती कर्तव्य गोष्टींच्या विषयांत मुळीच उपयोगी पडत नाहीत. मोक्षाला साधनभूत जे तत्त्वज्ञान त्याचें प्रतिपादन करावें या हेतूनेच त्या रचिलेल्या आहेत. जर त्या विषयांतही त्यांचा कांहीं उपयोग होणार नाही तर त्या निरर्थकच होतील. म्हणून त्या स्मृतींशीं विरोध न येईल अशा रीतीने वेदांत-वाक्यांचा अर्थ केला पाहिजे. आतां कोणी म्हणेल कीं 'ईक्षण ( सांगितलें ) असल्यामुळे' ( अ. १ पा. १ सू. ५ ) वगैरे हेतूवरून 'सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचें कारण आहे' असें श्रुतीचें तात्पर्य निश्चित केलें आहे, तेव्हां त्या श्रुतीच्या तात्पर्यावर 'स्मृतीचें अनर्थक्य' हा दोष दाखवून आक्षेप आणणें बरोबर नाही; तर त्यावर माझे उत्तरः—जे स्वतंत्र विचाराचे लोकां आहेत त्यांना कदाचित् हा आक्षेप बरोबर वाटणार नाही. परंतु सामान्यतः लोक परतंत्र विचाराचे असतात, स्वतंत्र रीतीने श्रुतीचा अर्थ करण्याचें त्यांना सामर्थ्य नसतें, म्हणून प्रख्यात लोकांशीं केलेल्या स्मृतीवरच ते अवलंबून राहून त्यांच्या साहाय्याने श्रुतीचा अर्थ समजून घेतात. स्मृतिकारांचे ठिकाणीं त्यांची पूज्य-बुद्धि असल्यामुळे तुमच्याआमच्या सारख्यांच्या व्याख्यानावर ते विश्वास ठेवणार नाहीत. शिवाय कपिल वगैरे लोकांचें जें अर्थात् ज्ञान तें अप्रतिहत असतें असें स्मृतीत सांगितलें आहे. 'ज्यानें आरंभी ( स्वतः ) उत्पन्न केलेल्या कपिल ऋषीला ज्ञान देऊन त्याचें पोषण केलें व ज्यानें तो उत्पन्न होत असतांना त्याला पाहिलें ( त्या ईश्वराला पहावें )' ( श्र. ५।२ ) या श्रुतींतही हाच गोष्ट सांगितली आहे. तेव्हां यावरून या लोकांचें मत चुकीचें आहे असें म्हणणें शक्य नाही.

१२ धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हे चार प्रकारचे पुरुषार्थ आहेत. धर्म म्हणजे पुण्यमार्ग संपादन करणें; अर्थ म्हणजे द्रव्यसंचय करणें; काम म्हणजे विषयांचा उपभोग घेणें; आणि मोक्ष म्हणजे मुक्त होणें.

१३ कारण त्या कपिलादि स्मृतींमध्ये 'मनुष्यानें अशा तऱ्हेनें वागावें' इत्यादि गोष्टींचा विचारच केलेला नाही.

१४ स्मृती, पुराण वगैरेवर अवलंबून न वसतां केवळ आपल्या बुद्धिवलानें श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय करणारे लोक.

१५ स्मृती पुराण वगैरे पाहून त्यांवरून श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय करणारे.

१६ ऋषींना झालेले.

१७ अकुंडित ( म्हणजे ज्या ज्ञानामध्ये सर्व वस्तू विषय होतात असें ).

१८ ज्याअर्थी कपिलऋषीला ईश्वरानें ज्ञान दिलें त्याअर्थी कपिलाचें ज्ञान अप्रतिहत असलेंच पाहिजे असें ह्या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

शिवाय युक्तीचें साहाय्य घेऊन ते आपलें मत स्थापन करतात म्हणून देखील स्मृतीच्या साहाय्यानें वेदांत वाक्यांचा अर्थ केला पाहिजे असें आम्ही म्हणतो. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण तुझें म्हणणें कबूल केलें तर 'इतर स्मृती निरुपयोगी होतील' असा दोष येतो. (काहीं) स्मृती निरुपयोगी होतील असा दोष येतो हा मुद्दा धरून 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' या मतावर जर तूं आक्षेप आणतोस, तर 'प्रधान जगाचें कारण आहे' हें तुझें मत कबूल केलें असतांही 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' ह्या मताचें प्रतिपादन करणाऱ्या इतर स्मृती निरुपयोगी होतील. त्या स्मृती आम्ही खालीं दाखल करतोः— 'जे सूक्ष्म आणि अविज्ञेय आहे' या वाक्यांत ब्रह्माचें प्रकरण सुरू करून पुढें त्या ब्रह्माला अनुलक्षून 'त्याला भूतांचा अंतरात्मा आणि क्षेत्रज्ञ म्हणतात' असें सांगून 'हे द्विजश्रेष्ठा ! त्यापासून त्रिगुणात्मक अव्यक्त उत्पन्न झालें' (म. भा.) असें म्हटलें आहे. तसेंच इतर ठिकाणीं देखील 'हे ब्राह्मणा ! (हें) अव्यक्त निगुण अशा पुरुषाचें ठिकाणीं लीन होते' असें म्हटलें आहे. पुराणांतही 'म्हणून मी थोडक्यांत सांगतो तें एकाः हें सर्व पुरातन असा नारायण आहे, तो सृष्टिकालीं सर्व उत्पन्न करतो व प्रलयकालीं पुन्हां तें (सर्व) भक्षण करतो' असें सांगितलें आहे. भगवद्गीतेमध्ये देखील 'मी सर्व जगाच्या उत्पत्तीचें आणि प्रलयाचें कारण आहे' (म. गी. ७।६) असें सांगितलें आहे. आणि परमात्म्याला अनुलक्षूनच आपस्तंब म्हणतोः— 'त्याच्यापासून सर्व देह उत्पन्न होतात, तो मूलकारण आहे, तो अनादि आणि अविनाशी आहे' (आ. घ. सू. १।८। २३।२). अशा रीतीनें आणखी दुसऱ्या पुष्कळ स्मृतींमध्ये 'ईश्वर जगाचें निमित्तकारण आणि उपादानकारण आहे' असें वर्णिलें आहे. स्मृतीच्या मुद्द्यावर पूर्वपक्ष करणाऱ्याला स्मृतीच्या मुद्द्यावरच उत्तर द्यावें या हेतूनें 'स्मृतीचें आनर्थक्य' या दोषाचा सूत्रकारांनीं उपन्यास केला आहे. श्रुतीचें तात्पर्य तर 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' हें मत प्रतिपादन करण्याविषयीं आहे असें पूर्वी दाखविलेंच आहे. आतां जेथें स्मृती परस्पर-विरुद्ध असतात तेथें काहीं स्मृतींचा स्वीकार व दुसऱ्या काहींचा त्याग अवश्य केला पाहिजे. तेव्हां तेथें ज्या स्मृती श्रुतीला अनुसरून आहेत त्याच प्रमाणभूत मानाव्या; व त्यांहून ज्या

१९ जगाचें जें उपादान-कारण तें जगासारखें अचेतनच असलें पाहिजे. कारण उपादान-कारण हें कार्यासारखें असतें असा नियम आहे. उदा०- घटाचें उपादान-कारण जी मृत्तिका ती घटासारखीच अचेतन असते. तेव्हां या युक्तीवरून अचेतन प्रधान हेंच जगाचें कारण आहे असें सांख्य लोक प्रतिपादन करतात.

२० ज्याअर्थी अव्यक्ता - (प्रधाना-) चा लय पुरुषामध्ये होतो असें येथें म्हटलें आहे, त्याअर्थी त्या अव्यक्ताची उत्पत्ति देखील पुरुषापासूनच होते असें यावरून सिद्ध होतें.

इतर स्मृती त्यांची उपेक्षा करावी. प्रमाणलक्षणामध्ये ( जैमिनीने ) म्हटले आहे:—  
 ‘ ( श्रुतीशी ) विरोध असेल तर स्मृतीचा त्याग करावा; विरोध नसेल तर ( मूल-श्रुतीचे )  
 अनुमान करावे ’ ( जै. मी. सू. १।३।३ ). ज्या वस्तू इंद्रिय-गोचर नाहीत त्यांचे  
 श्रुतीवांचून ज्ञान होतं असे मानतां येत नाही. कारण ते ज्ञान होण्याला कोणतेही साधन  
 नाही. ‘ कपिलप्रभृति सिद्ध पुरुषांना अप्रतिहत ज्ञान असल्यामुळे त्यांना ते ज्ञान होतं  
 असे मानण्यास हरकत नाही ’ असे म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण त्या सिद्ध  
 पुरुषांना जी सिद्धि प्राप्त झाली आहे ती देखील सापेक्षच आहे. धर्माच्या अनुष्ठानाची  
 त्या सिद्धीला अपेक्षा आहे; आणि धर्म म्हणजे ‘ चोदना ज्याचे लक्षण आहे ’ तो होय.  
 तेव्हां अगोदर सिद्ध असलेल्या चोदनेच्या अर्थाला मागून सिद्ध झालेल्या पुरुषांच्या  
 वचनांनी बाध आणणे बरोबर नाही. शिवाय ‘ कपिलप्रभृति ऋषी हे सिद्ध पुरुष  
 असल्यामुळे त्यांची वचने प्रमाणभूत आहेत ’ असे जरी मानले तरी देखील सिद्ध पुरुष

२१ ज्या भागामध्ये जैमिनीने श्रुति स्मृति वगैरे प्रमाणांची लक्षणे सांगितली आहेत त्या  
 भागाला येथे ‘ प्रमाण-लक्षण ’ असे म्हटले आहे.

२२ हे जैमिनीचे सूत्र आहे. या सूत्रामध्ये कोणती स्मृति प्रमाण घरावी व कोणती धरूं नये  
 याविषयी निर्णय सांगितला आहे. जर एखाद्या स्मृतीचा हळीं उपलब्ध असलेल्या श्रुतीशी विरोध  
 असेल तर ती स्मृति प्रमाण धरूं नये. परंतु जर एखाद्या स्मृतीचा हळीं उपलब्ध असलेल्या श्रुतीशी  
 विरोध नसेल तर त्या स्मृतीला प्रमाणभूत अशी एखादी श्रुति पूर्वी होती ( पण ती श्रुति आतां लुप्त  
 झाली असल्यामुळे आपल्याला उपलब्ध होत नाही ) असे अनुमान करावे. तेव्हां अनुमित-श्रुति ही त्या  
 स्मृतीला मूलप्रमाण असल्यामुळे ती स्मृति प्रमाण आहे असे समजावे. यावरून श्रुतीशी विरुद्ध अशा  
 कपिल स्मृतीला मूल-प्रमाण-भूत श्रुति नसल्यामुळे ती कपिलस्मृति प्रमाण घरतां येत नाही असे  
 सिद्ध झाले.

२३ आतां कपिल ऋषीचा प्रत्यक्ष अनुभवच त्याने केलेल्या स्मृतीला मूल-प्रमाण आहे असे  
 जर कोणी म्हणेल तर त्याचे हे उत्तर दिले आहे.

२४ धर्माचे ज्ञान चोदनेपासूनच ( वेदांतील विधिवाक्यांवरूनच ) होतं.

२५ प्रत्यक्ष अनुभवावरून रचिलेल्या कपिल स्मृतीशी ‘ जगाचे कारण ईश्वर आहे ’ असे  
 सांगणारी श्रुति विरुद्ध असल्यामुळे ती श्रुति प्रमाण नाही अशा रीतीने सांख्य लोक श्रुतीचा बाध  
 करतात. परंतु असे करणे बरोबर नाही. कारण प्रत्यक्ष अनुभवावरून स्मृति रचिली आहे असे जरी  
 मानले, तरी स्मृतीला मूलप्रमाण श्रुतिच आहे असे अवश्य मानावे लागते. कारण श्रुतीवरूनच धर्माचे  
 अनुष्ठान कसे करावे ते समजते; व धर्माचे अनुष्ठान केल्यानंतरच सिद्धि प्राप्त होते; आणि सिद्धि प्राप्त  
 झाल्यानंतरच अतींद्रिय वस्तूंचा प्रत्यक्ष अनुभव येतो असा क्रम आहे. तेव्हां कपिल ऋषीला सिद्धि  
 प्राप्त होण्यापूर्वी ज्या श्रुतीवरून त्याने धर्माचे अनुष्ठान केले त्या श्रुतीचा अर्थ त्यावेळी त्याला आमच्या  
 सारखाच समजला असला पाहिजे. तेव्हां त्या अर्थाचा, सिद्धि प्राप्त झाल्यानंतर अतींद्रिय वस्तूंचा  
 प्रत्यक्ष अनुभव घेऊन रचिलेल्या स्मृतीच्या आधाराने त्याग करतां येतो असे कसे म्हणतां येईल ?



पुष्कळ आहेत. तेव्हां जेथे वर सांगितलेल्या रीतीने (एखाद्या गोष्टीविषयी) स्मृतींचा परस्पर विरोध आहे तेथे त्या अर्थाचा निर्णय करण्याला श्रुतीवांचून अन्य साधन नाही. आतां सामान्यतः लोक परतंत्र विचाराचे आहेत ही गोष्ट खरी आहे; पण परतंत्र विचाराच्या लोकांनी देखील कारणावांचून एखाद्या विशिष्ट स्मृतीचा पक्षपात घरणे बरोबर नाही. जर एखादा मनुष्य एखाद्या मताचा निष्कारण पक्षपात घरील तर अशा रीतीने मनुष्यांच्या बुद्धी असंख्य असल्यामुळे 'जगामध्ये सत्य कोणते' याविषयी मोठा घोटाळा माजून राहिल. म्हणून परतंत्र विचाराच्या मनुष्याने देखील स्मृतींचा परस्पर विरोध आपल्यापुढे मांडून 'कोणत्या स्मृती श्रुतीला अनुसरून आहेत व कोणत्या स्मृती श्रुतीला अनुसरून नाहीत' या गोष्टीचा विचार करून सन्मार्गाविषयी आपली बुद्धि कायम केली पाहिजे. आतां कपिलाचे ज्ञान मोठे आहे असे दाखविणारी जी श्रुति पूर्वपक्ष्याने वर दाखल केली आहे तिच्यावरून 'कपिलमत जरी श्रुति-विरुद्ध आहे तरी देखील त्या मतावर विश्वास ठेवावा' ही गोष्ट सिद्ध होत नाही. कारण त्या श्रुतीमध्ये 'कपिल' असा नुसता सामान्य शब्द आहे आणि सगर-पुत्रांना जाळून टाकणारा वासुदेव नामक दुसरा एक कपिल देखील आपल्या ऐकिवांत आहे. शिवाय, अन्य गोष्टीच्या संबंधाने ज्या गोष्टीचा एखादे ठिकाणी उल्लेख केला आहे त्या गोष्टीचा जर दुसरे ठिकाणी मुख्य रीतीने उल्लेख केला नसला तर त्या पहिल्या उल्लेखावरून ती गोष्ट सिद्ध होत नाही. शिवाय, 'जे काही मनु बोलला ते औषध होय' (तै. सं. २।२।१०।२) या दुसऱ्या श्रुतीमध्ये मनुचे माहात्म्य वर्णिले आहे. आणि मनुने 'जो सर्व भूतांचे ठिकाणी आत्म्याला व आत्म्याचे ठिकाणी सर्व भूतांना पाहतो अशा त्या आत्म्याचे यजन करणाऱ्या मनुष्याला स्वराज्य प्राप्त होते' (म. स्मृ. १।२।९१) या श्लोकामध्ये 'सर्व (पदार्थ) आत्मरूप आहेत' असे पाहणाऱ्याची प्रशंसा केली आहे; यावरून त्याच्या मती कपिलमत गर्हणीय आहे असे समजते. कपिलाला तर 'सर्व आत्मा आहे' हे मत संमत नाही; कारण तो

२६ तेव्हां ह्याच कपिलाचे माहात्म्य पूर्वपक्ष्याने दाखल केलेल्या श्रुतीमध्ये वर्णिले आहे असे समजावे.

२७ पूर्वपक्ष्याने दाखल केलेल्या श्रुतीमध्ये 'ईश्वराला पहावे' ही गोष्ट मुख्य रीतीने सांगावयाची आहे व तिच्या संबंधाने 'ईश्वराने कपिलाला ज्ञान दिले' ही गोष्ट तेथे अप्रासंगिक रीतीने सांगितली आहे. पण श्रुतीमध्ये इतर ठिकाणी कोठेही 'ईश्वराने कपिलाला ज्ञान दिले' ही गोष्ट मुख्य रीतीने सांगितलेली नाही. तेव्हां 'कपिलाला ज्ञान दिले' ही गोष्ट तेथे अप्रासंगिक रीतीने सांगितली असल्यामुळे 'ती सिद्ध होत नाही' म्हणजे 'प्रमाणभूत आहे असे मानतां येत नाही.'

२८ औषधाप्रमाणे हितकारक.

‘आत्मे पुष्कळ आहेत’ असे मानतो. महाभारतांत देखील ‘हे ब्राह्मणा ! पुरुष पुष्कळ आहेत किंवा एकच आहे ?’ असा प्रश्न विचारल्यानंतर ‘हे राजा ! ‘सांख्य’ आणि ‘योग’ तत्त्वेत्यांच्या मतीं पुरुष पुष्कळ आहेत’ असा दुसऱ्याच्या मताचा उपन्यास करून त्या मताचे खंडन केले आहे; व पुढे ‘ज्याप्रमाणे एकटी (पृथ्वी) पुष्कळ शरीरांचे अधिष्ठान आहे त्याप्रमाणे (जो एकटा पुष्कळ जीवांचे अधिष्ठान आहे) तो पूर्ण आणि गुणांनी श्रेष्ठ असा पुरुष आतां मी सांगतो’ असा उपक्रम करून ‘माझा, तुझा आणि जे दुसरे शरीर-धारी (लोक) आहेत त्यांचा हा अंतरात्मा आहे, हा सर्वांचा साक्षी आहे, हा कोणाला समजत नाही, सर्व मस्तके ह्याचीच आहेत, सर्व हात ह्याचेच आहेत, सर्व पाय, सर्व डोळे, सर्व नासिका ह्याच्याच आहेत, (सर्व) भूतांचे ठिकाणी हा एकटा वाटेला तसा स्वच्छंदाने भ्रमण करतो’ या श्लोकांमध्ये ‘सर्व (पदार्थ) आत्मरूप आहेत’ हीच गोष्ट निश्चित केली आहे. ‘ज्याला सर्व भूते आत्मरूपच झाली त्या एकत्व पाहणाऱ्या ज्ञानी (मनुष्या-) ला शोक कसला आणि मोह कसला ? ( ई. ७ ) इत्यादि श्रुतींमध्ये देखील ‘सर्व (पदार्थ) आत्मरूप आहेत’ हीच गोष्ट सांगितली आहे. तेव्हा यावरून ‘स्वतंत्र रीतीने प्रधान जगाचे कारण आहे’ असे मानले असल्यामुळेच फक्त कपिलस्मृति ही वेदाला आणि वेदाला अनुसरणाऱ्या मनुष्या वचनाला विरुद्ध आहे असे नाही, तर आत्मे बहुत आहेत असे मानले असल्यामुळेही कपिलस्मृति त्या दोहोंना विरुद्ध आहे असे सिद्ध होते. ज्याप्रमाणे रूपाचे संबंधीने सूर्याचे प्रामाण्य निरपेक्ष<sup>१</sup> आहे त्याप्रमाणे स्वतःच्या विषयासंबंधाने वेदाचे प्रामाण्य निरपेक्ष आहे. परंतु मनुष्याच्या वैचर्यांचे प्रामाण्य अन्य कारणांवर अवलंबून आहे, व त्या

२९ जर श्रुति आणि स्मृति ह्या दोन्हीही प्रमाण आहेत तर त्या दोहोंमध्ये परस्पर विरोध आला असता स्मृतीच तेवढी अप्रमाण आहे असे कां मानावे ? श्रुति अप्रमाण आहे असे कां मानूं नये ? या शंकेचे हें उत्तर दिले आहे.

३० तांबडे पांढरे वगैरे रूपांचे ज्ञान करून देण्याच्या संबंधाने.

३१ ‘सूर्य हा प्रमाण आहे’ असे मानण्याला दुसऱ्या मूल प्रमाणाची जरूर लागत नाही. यावरून सूर्याचे प्रामाण्य निरपेक्ष आहे असे सिद्ध होते.

३२ ‘श्रुति प्रमाण आहे’ असे मानण्याला इतर प्रमाणांची जरूर लागत नाही. यावरून श्रुतीचे प्रामाण्य निरपेक्ष आहे असे सिद्ध होते.

३३ स्मृति पुराण वगैरे जे मनुष्यांचे ग्रंथ त्यांचे.

३४ श्रुतीवर.

प्रामाण्याला वक्त्याच्या स्मरणार्थे व्यवधाने आहे; असा हा श्रुति आणि स्मृति यांमध्ये भेद आहे. तेव्हां यावरून वेदविरुद्ध अशा विषयासंबंधाने 'काहीं स्मृती निरर्थक होतील' हा काहीं दोष नव्हे असे सिद्ध झाले. ( १ )

आणखी पुन्हां कोणत्या कारणास्तव 'स्मृतींचे आनर्थक्य' हा दोष नव्हे ?

इतरेषां चानुपलब्धेः ॥ २ ॥

२ आणि इतर ( तत्त्वे ) उपलब्ध होत नाहीत म्हणून  
( ही कपिलस्मृति अप्रमाण होय ). ( १ )

प्रधानाहून इतर अशी जी महत् वगैरे मूलतत्त्वे प्रधानाचीं कार्ये म्हणून कपिल-स्मृतीमध्ये मानलेली आहेत ती वेदामध्ये आणि व्यवहारामध्ये उपलब्ध होत नाहीत. ( पंचमहा- ) भूते आणि इंद्रिये ही वेदामध्ये आणि व्यवहारामध्ये प्रसिद्ध असल्यामुळे ती स्मृतीने सांगणे संभवते. परंतु महत् वगैरे मूलतत्त्वे वेदामध्ये आणि व्यवहारामध्ये प्रसिद्ध नसल्यामुळे सहाव्या इंद्रियाच्या विषयाप्रमाणे ती स्मृतीने सांगणे संभवत नाही. आतां श्रुतीमध्ये काहीं ठिकाणी जो 'महत्' वगैरेचा निर्देश केल्यासारखा दिसतो, तो देखील वास्तविक रीतीने निराळ्या वस्तूंचाच निर्देश आहे असे आम्हीं मागील अध्यायाच्या चवथ्या पादाच्या पहिल्या सूत्रांत दाखविलेच आहे. 'कार्याबद्दलची स्मृति अप्रमाण असल्यामुळे कारणाबद्दलची स्मृतीही अप्रमाण मानणे योग्य आहे' असा या सूत्राचा अभिप्राय जाणावा. तेव्हां या कारणास्तवही 'स्मृतींचे आनर्थक्य' हा दोष नव्हे. आतां ' ( आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनी ) जी युक्तीवर भिस्त ठेविली आहे ती निराधार आहे ' असे सूत्रकार या पादाच्या चवथ्या सूत्राला आरंभ करून दाखविलेच. ( २ )

३५ श्रुतीत सांगितलेल्या गोष्टी स्मृतिकारांनी ध्यानांत ठेवून मग आपल्या स्मरणाच्या आधारांनी स्मृती रचिल्या आहेत. तेव्हां स्मृतीत सांगितलेली एखादी गोष्ट प्रमाण धरावयाची असली म्हणजे ती गोष्ट स्मृतिकाराने बरोबर ध्यानांत ठेविली असे आपल्याला मानावे लागते. अशा रीतीने स्मृतीचे प्रामाण्य 'स्मृतिकाराचे स्मरण बरोबर होते' या आपल्या मानण्यावर अवलंबून आहे, म्हणजे स्मृतीचे प्रामाण्य श्रुतीसारखे साक्षात् नाही, तर परंपरेने आहे असे सिद्ध होते. स्मृतिकार हेच स्मृतीचे वक्ते होत.

३६ तेव्हां श्रुति आणि स्मृति ह्या दोन्ही जरी प्रमाण आहेत तरी त्यांच्या प्रामाण्यांमध्ये वर सांगितल्याप्रमाणे भेद असल्यामुळे श्रुति आणि स्मृति या दोहोंमध्ये परस्पर-विरोध आला असतां स्मृतीच अप्रमाण धरिली पाहिजे असे सिद्ध होते.

१ ज्याप्रमाणे पांच इंद्रियांहून व्यतिरिक्त असे एक साहावे इंद्रिय आहे असे मानून त्याचा अमुक विषय आहे असे प्रतिपादन केले असतां ते लोकविरुद्ध व वेदविरुद्ध आहे म्हणून अप्रमाण समजतात, त्याप्रमाणे कपिलस्मृतीमध्ये केलेले महत् वगैरे तत्त्वांचे प्रतिपादन लोकविरुद्ध व वेदविरुद्ध आहे म्हणून ते अप्रमाण आहे असे मानले पाहिजे.

२ प्रधानाचीं कार्ये जी महत् वगैरे तत्त्वे त्यांचे प्रतिपादन करणारी स्मृति.

३ महत् वगैरे तत्त्वांचे कारण जे प्रधान त्यांचे प्रतिपादन करणारी स्मृति.

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये तिसरें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू० ३ ) 'सांख्यस्मृतीप्रमाणे योगस्मृतीचेंही खंडन होतें' असें समजावें. कारण त्या दोन्ही स्मृतींमध्ये जगाची उत्पत्ति सारखीच वर्णिली आहे. आतां 'योगस्मृतीचें खंडन होतें' असें येथें मुद्दाम सांगण्याचें कारण इतकेंच कीं श्रुतीमध्ये 'तत्त्वज्ञानाकरितां योगाचा आश्रय करावा' असें सांगितलें आहे, त्यावरून 'ही योगस्मृती ग्राह्य आहे' असा भ्रम होईल तो न व्हावा. सांख्यस्मृति आणि योगस्मृति या दोन स्मृती लोकांमध्ये विशेष प्रसिद्ध असल्यामुळे त्यांचें येथें सूत्रकारांनीं खंडन केलें आहे. जर त्यांमध्ये मोक्षप्राप्तीचें साधन सांगितलें आहे तरी तें बरोबर नाहीं. कारण, 'आत्मा एक आहे' या ज्ञानाशिवाय इतर कोणत्याही साधनानें मोक्ष प्राप्त होत नाहीं असें श्रुतीनेच सांगितलें आहे. आणि ह्या दोन्ही स्मृतींमध्ये आत्मे अनेक आहेत असें वर्णिलें आहे. आतां श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणीं जे सांख्य व योग हे शब्द आढळतात त्या ठिकाणीं 'सांख्य म्हणजे आत्म्याचें ज्ञान आणि योग म्हणजे आत्म्याचें ध्यान' असे त्या शब्दांचे अर्थ समजावे. आतां सांख्यस्मृति आणि योगस्मृति यांमध्ये ज्या कांहीं गोष्टी श्रुतीला अविरोध अशा सांगितल्या आहेत त्या आम्हांला ग्राह्यच आहेत असें समजावें. ]

एतेन योगः प्रत्युक्तः ॥ ३ ॥

३ ह्या ( खंडना- ) नें योगाचें खंडन झालें. ( २ )

'ह्या सांख्यस्मृतीच्या खंडनानें योगस्मृतीचें देखील खंडन झालें असें समजावें' असा सूत्रकारांनीं या सूत्रांत अतिदेश केला आहे. त्या (योगस्मृती-) मध्ये देखील 'प्रधान जगाचें स्वतंत्र रीतीनें कारण आहे' असें श्रुतीच्या उलट कल्पिलें आहे. तसेंच वेदामध्ये आणि व्यवहारामध्ये प्रसिद्ध नाहींत अशीं 'महत्' वगैरे ( प्रधानाचीं ) कार्ये कल्पिली आहेत. शंकाः—असें जर आहे तर ज्या युक्तींनीं सांख्यस्मृतीचें खंडन केलें त्याच युक्ती योगस्मृतीलाही लागू पडत असल्यामुळे पूर्वी दिलेल्या युक्तींनींच योगस्मृतीचें खंडन झालें; मग पुन्हां या सूत्रांत अतिदेश करण्याचें प्रयोजन काय ? उत्तरः—प्रयोजन असें कीं येथें एक ज्यास्त शंका येऊं शकतेः—वेदामध्ये तत्त्वज्ञानाला साधन म्हणून योग सांगितला आहे. उदा०—' ( आत्म्याचें ) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें' ( बृ. २।४।५ ). श्वेताश्वतरोपनिषदामध्ये 'आसनं' वगैरेच्या कल्पनांसहित योगाचा प्रकार विस्तृत रीतीनें वर्णिलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—ज्याचे तीन ( अवयव ) ताठ केले आहेत अशा शरीराला समतोल धरून' ( श्वे. २।८ ). वेदामध्ये योगाचीं चिन्हेंही हजारों दृष्टीस पडतात.

१ 'एकाद्या गोष्टीसंबंधानें प्रत्यक्ष न सांगतां दुसऱ्या गोष्टीवर हवाला देणें' याला 'अतिदेश' म्हणतात.

२ ह्या श्रुतीमध्ये या 'ध्यान' शब्दाचा 'योग' असा अर्थ आहे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३ ऊर, मान आणि मस्तक हे तीन अवयव.

४ 'शरीराला समतोल धरणें' हें एक प्रकारचें आसन आहे. तें ध्यान करण्याकरतां सांगितलें आहे.

उदा०—‘ इंद्रियांची जी न ढळणारी एकाग्रता तिला योग असें म्हणतात ’ ( का. २।६। ११ ) ‘ ही ( ब्रह्म— ) विद्या आणि योगाचे सर्व प्रकार ( प्राप्त करून घेऊन ) ’ ( का. २।६।१८ ) इत्यादि. योगशास्त्रामध्ये देखील ‘ आतां तत्त्वज्ञानाला साधन ’ या रूपानें योगाचा अंगीकार केला आहे. तेव्हां योगस्मृतीचा हा एक भाग श्रुतीला अनुकूल असल्यामुळे ‘ अष्टकौदि ’ स्मृतीप्रमाणें संबंध योगस्मृतीही प्रमाणभूत होईल. या ज्यास्त शंकेचे या अतिदेशानें निराकरण केलें आहे. तें असें—योगस्मृतीचा एक भाग जरी श्रुतीला अनुकूल आहे तरी तिचा दुसरा एक भाग श्रुतीला प्रतिकूल आहे असें आम्हीं वर दाखविलें आहे. आतां जरी आत्म्याचें प्रतिपादन करणाऱ्या दुसऱ्या पुष्कळ स्मृती आहेत तरी सांख्य आणि योग या दोन स्मृतींचेच खंडन करण्याची आम्हीं खटपट केली आहे. याचें कारण सांख्य आणि योग हे परम पुरुषार्थ जो ( मोक्ष ) त्याला साधनभूत आहेत असें जगांत प्रसिद्ध आहे. शिवाय त्या दोन स्मृतींचा शिष्ट लोकांनीं अंगीकार केला आहे. तसेंच ‘ सांख्य आणि योग यांच्या योगानें जाणतां येणाऱ्या त्या ( जगा- ) च्या कारणभूत देवाला जाणून तो सर्व पाशांपासून मुक्त होतो ’ ( श्वे. ६।१३ ) इत्यादि वैदिक चिन्हांचाही त्या स्मृतींना जोर मिळाला आहे. आतां त्या स्मृतींचें खंडन असें— वेदाच्या साहाय्यावाचून नुसत्या सांख्यस्मृतीच्या ज्ञानानें किंवा नुसत्या योगमार्गानें निःश्रेयस प्राप्त होत नाही. कारण ‘ त्या ( आत्म्या- ) लाच जाणून तो मृत्यूच्या पलीकडे जातो, ( पलीकडे ) जाण्याला दुसरा मार्ग नाही ’ ( श्वे. ३।८ ) या वाक्यामध्ये वेदापासून प्राप्त होणारे जें आत्म्याच्या ऐक्याचें ज्ञान त्याहून निःश्रेयसाला दुसरें साधन नाही असें श्रुतीनेच सांगितलें आहे. सांख्य लोक आणि योगी लोक द्वैती आहेत; ‘ आत्मा एक

५ ‘ अष्टका ’ नांवाचें एक श्राद्ध आहे. ‘ तें करावें ’ असें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे. आतां ह्या स्मृतीला मूलप्रमाणभूत श्रुति जरी सांपडत नाही, तरी ह्या स्मृतीमध्ये सांगितलेल्या गोष्टी हल्लीं उपलब्ध असलेल्या श्रुतीशीं विरुद्ध नाहीत एवढ्यावरून मूलश्रुतीचें अनुमान करून ही स्मृति प्रमाणभूत आहे असें मीमांसक मानतात.

६ ‘ ध्यान करावें ’ असें प्रतिपादन ज्या भागामध्ये केलें आहे तो भाग.

७ प्रघान वगैरे तत्त्वांचें प्रतिपादन ज्या भागामध्ये केलें आहे तो भाग.

८ बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृती.

९ आणि बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृती ह्या नास्तिक मताला अनुसरणाऱ्या असल्यामुळे त्या स्मृती लोकांना भलत्या मार्गाला लावून फसवितात असें लोकांत प्रसिद्ध आहे.

१० आणि बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृतींचा अज्ञानी लोकांनीं अंगीकार केला आहे.

११ आणि बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृती ह्या वेद-ब्राह्म आहेत.

आहे' असे ते मानीत नाहींत. आतां 'सांख्य आणि योग यांच्या योगाने जाणतां येणाऱ्या त्या ( जगा- ) च्या कारणाला' असे जें वाक्य वर दाखल केलें आहे, त्यांतहि 'सांख्य' आणि 'योग' शब्दांचे सान्निध्यावरून 'वैदिकज्ञान' आणि 'वैदिकध्यान' हेच अर्थ आहेत असे समजावें. जितक्या भागांत सांख्य आणि योग स्मृती श्रुतीला विरुद्ध नाहींत तितक्या भागांत त्यांचा उपयोग आहे हें आम्हांला इष्टच आहे. उदा.—' हा पुरुष खरोखर असंग आहे' ( वृ. ४।३।१६ ) इत्यादि श्रुतींमध्ये पुरुष शुद्ध आहे असा जो सिद्धांत सांगितला आहे तोच निर्गुण अशा पुरुषाचें निरूपण करण्यांत सांख्यांनीं मानिला आहे. त्याचप्रमाणें योग्यांनीं देखील 'रक्त वस्त्र परिधान केलेला, मुंडन केलेला व स्त्रीरहित संन्यासी ( मोक्षाप्रत प्राप्त होतो )' ( जा. ५ ) इत्यादि श्रुतींमध्ये ' निवृत्ति-मार्गाचें अवलंबन करावें' असे जें सांगितलें आहे त्याचेंच संन्यास वगैरेचा उपदेश करण्यांत अनुकरण केलें आहे. हेंच खंडन युक्तीच्या जोरावर भांडणाऱ्या इतर सर्व स्मृतींना लागू आहे. त्या स्मृती देखील प्रमाण आणि युक्ती यांच्या योगाने तत्त्वज्ञानाला साहाय्य करतात असे जर तुझे म्हणणें असेल तर तें आम्ही कबूल करतो. त्या स्मृती तत्त्वज्ञानाला खुशाल साहाय्य करोत, आमची त्याला कांहीं हरकत नाहीं, आमचें म्हणणें एवढेंच कीं तत्त्वज्ञान हें वेदान्त-वाक्यांपासूनच होतें. ही गोष्ट पुढील श्रुतींवरून स्पष्ट आहे:—' जो वेद जाणीत नाहीं त्याला तो महा- ( पुरुष ) कळत नाहीं' ( तै. ब्रा. ३।१२।९।७ ), ' उपनिषदांत सांगितलेल्या अशा त्या पुरुषाबद्दल मी विचारतो' ( वृ. २।९।२६ ) इत्यादि. ( ३ )

[ आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चवथ्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रपर्यंत आठ सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू० ४ ) ' ब्रह्म हें एकच जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण आहे म्हणजे निमित्तकारणही तेंच आहे आणि उपादानकारणही तेंच आहे' हा सिद्धांत स्मृतिविरुद्ध आहे अशी शंका करून तिचें खंडनही केलें. आतां येथें ' तो सिद्धांत युक्तिविरुद्ध आहे' अशी शंका पूर्वपक्षी करित आहे. आतां जरी येथें अशी शंका करणें बरोबर नाहीं, कारण पूर्वी हा सिद्धांत श्रुति प्रमाण दाखवून सिद्ध केला आहे आणि ज्याप्रमाणें धर्माविषयी श्रुति प्रमाण असल्यामुळें तेथें इतर प्रमाण पाहण्याची—मग तें साधक असो किंवा बाधक असो—जरूर नाहीं, त्याप्रमाणेंच ब्रह्माविषयीच्या ह्या वरील सिद्धांताला श्रुति प्रमाण असल्यामुळें युक्ति वगैरे इतर प्रमाणें पाहण्याची जरूर नाहीं, तरी पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहे कीं मी शंका करतो ही बरोबरच आहे. कारण ब्रह्म ही वस्तू धर्मासारखी

१२ तेव्हां त्यांच्या मतीं आत्म्याच्या ऐक्याचें ज्ञान होत नसल्यामुळें निःश्रेयस ( मोक्ष ) प्राप्त होणार नाहीं असा 'सांख्य' आणि 'योग' या दोन मतांवर दोष येतो म्हणून सांख्य आणि योग या स्मृतींचें खंडन झालें असे समजावें.

१३ यावरून सांख्य-योग-स्मृतींना श्रुतीचा जोर मिळाला आहे असे जें पूर्वी शंकाकारानें सांगितलें होतें तें बरोबर नाहीं असे सिद्ध झालें.

नव्हे. धर्म हा साध्य असल्यामुळे त्याविषयी इतर प्रमाणे पाहतां येत नाहीत. पण ब्रह्म ही वस्तु सिद्ध असल्यामुळे तेथे प्रत्यक्ष वगैरे इतर प्रमाणे पाहतां येतात. आणि ज्याप्रमाणे श्रुतीमध्येच परस्पर-विरोध आला असतां एका श्रुतीच्या धोरणाने इतर श्रुती लावतात, त्याप्रमाणे श्रुतीचा इतर प्रमाणांशी विरोध आला असतांही इतर प्रमाणांच्या धोरणाने श्रुति लावावी. शिवाय, ब्रह्माचा अनुभव आला तरच त्या ब्रह्माच्या ज्ञानाने अज्ञान नष्ट होतें, आणि मोक्ष प्राप्त होतो. आणि कोणत्याही गोष्टीचा अनुभव घेणे झाल्यास तो जितका युक्तीवरून जलद येतो तितका श्रुतीवरून जलद येत नाही. कारण, युक्ती ही एखादी दृष्ट वस्तु उदाहरणार्थ घेऊन तिच्यावरून अदृष्ट वस्तूचें प्रतिपादन करते; आणि श्रुति ही केवळ ऐतिह्य सांगते. तेव्हां ब्रह्मरूप वस्तूविषयी 'युक्ति' ह्या प्रमाणावरच अधिक भार दिला पाहिजे. शिवाय श्रुतीमध्ये देखील युक्तीचा अंगीकार करावा असे सांगितले आहे. तेव्हां युक्तीच्या जोरावर जी मी शंका करित आहे ती बरोबरच आहे. ती शंका अशी:--'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असे म्हणतां येत नाही. कारण, जगाचें स्वरूप ब्रह्मासारखें नाही. जग हें अचेतन आणि अशुद्ध आहे; आणि ब्रह्म हें चेतन आणि शुद्ध आहे. आतां उपादानकारणाचें आणि कार्याचें भिन्नभिन्न स्वरूप जगामध्ये इतर ठिकाणीं कोठेही दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. कारण, रचक वगैरे पात्रें मृत्तिकेपासून होत नाहीत. तसेंच शराव वगैरे पात्रें सुवर्णापासून होत नाहीत. तर मृत्तिकास्वरूपी कार्ये मृत्तिकेपासून होतात, आणि सुवर्णस्वरूपी कार्ये सुवर्णापासूनच होतात. तसेंच हें जग देखील अचेतन आणि सुखदुःख-मोहस्वरूपी असल्यामुळे तशाच प्रकारच्या कारणापासून उत्पन्न झाले असलें पाहिजे; ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेलें नसावें. आतां जग हें अशुद्ध तर आहेच. कारण 'त्यापासून कोणाला संतोष होतो, कोणाला त्रास होतो आणि कोणाला मोह होतो' असा अनुभवच आहे. शिवाय, त्या जगामध्ये स्वर्ग, नरक वगैरे उच्च-नीच प्रतीचे लोक आहेत. तसेंच जग अचेतनही आहे. कारण, तें जग शरीर इंद्रिये वगैरे अनेक रूपांनी चेतन आत्म्याच्या उपयोगी पडतें. जर जग चेतन असतें तर आत्मा आणि जग हे सारखेच असल्यामुळे जग हें आत्म्याच्या उपयोगी पडलें नसतें. कारण एक दिवा दुसऱ्या दिव्याच्या उपयोगी पडत नाही. शंका:--मालक आणि त्याचा चाकर हे दोन्ही चेतन असूनही त्यांपैकी 'चाकर हा मालकाच्या उपयोगी पडतो' असे लोकांमध्ये दिसून येतें. उत्तर:--चाकराचा जो बुद्धि, शरीर, इंद्रिये वगैरे अचेतन भाग तोच मालकाच्या उपयोगी पडत आहे; तेथें 'एक चेतन दुसऱ्या चेतनाच्या उपयोगी पडतो' असे मात्र समजू नये. कारण चेतनावर कोणत्याही प्रकारचा विशेष राहत नाही, आणि 'चेतन हें कांहींच करित नाहीत' असा सांख्य लोकांचा सिद्धांत आहे. तेव्हां 'शरीर इंद्रिये वगैरे जग अचेतन आहे' असे सिद्ध झाले. शिवाय 'माती लांकूड वगैरे पदार्थ चेतन आहेत' अशा-विषयी कांहींच प्रमाण नाही. शिवाय 'लोकांमध्ये चेतन कोण आहे आणि अचेतन कोण आहे' तें प्रसिद्धच आहे. एकंदरीत 'जग हें ब्रह्मापेक्षां भिन्न स्वरूपाचें असल्यामुळे तें ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें नाही' असे सिद्ध झाले. आतां येथें दुसऱ्या एकाचें असे मत आहे कीं ज्याअर्थी 'ब्रह्म हें जगाचें उपादान-कारण आहे' असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे, त्याअर्थी जग हें ब्रह्मासारखें चेतन असलेंच पाहिजे. कारण 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' असे लोकांमध्ये सर्व ठिकाणीं दिसून येतें. आतां त्या जगाच्या चैतन्याचा जो अनुभव येत नाही त्याचें कारण इतकेंच कीं जग हा एक आत्म्याचा विशेष प्रकारचा परिणाम झाला आहे. ज्याप्रमाणे निद्रा मूर्च्छा इत्यादि अवस्थांमध्ये आत्म्याच्या सुखां चैतन्याचा अनुभव येत नाही त्याप्रमाणेंच जगाच्या चैतन्याचा अनुभव येत नाही. तेव्हां 'आत्म्याच्या चैतन्याचा अनुभव येतो आणि जगाच्या चैतन्याचा अनुभव येत नाही, तसेंच आत्म्याला रूप वगैरे गुण नाहीत आणि जगाला ते गुण आहेत' असा आत्मा आणि जग ह्या दोहोंमध्ये भेद

असल्यामुळे आत्मा आणि जग हे दोघे सारखेच चेतन असूनही त्यांमध्ये आत्मा हा वरिष्ठ आणि शरीर इंद्रिये वगैरे जग हें त्याचे नोकर होत आहे. ज्याप्रमाणें मांस, वरण, भात वगैरे पदार्थ सारखेच पार्थिव असूनही त्यांच्यामध्ये कांहीं अवांतर भेद असल्यामुळे त्यांपैकी एकाद्या पदार्थाला एकाद्या गोष्टीमध्ये मुख्यत्व येतें आणि दुसऱ्या पदार्थाला गौणत्व येतें त्याप्रमाणेंच हें होय. आणि 'आत्मा चेतन आहे व जग अचेतन आहे' असें जें लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे तेंही वर सांगितलेल्या भेदांमुळेच होय. आतां ह्या मती 'जगाचें स्वरूप ब्रह्मासारखें नाहीं' असें मानण्याला पहिलें कारण जरी दाखवितां येत नाहीं तरी 'ब्रह्म हें शुद्ध आहे आणि जग हें अशुद्ध आहे' हें कारण दाखवतां येतेंच. आतां वास्तविक पाहिलें तर पहिलें कारण देखील बरोबरच आहे. कारण जगाच्या चैतन्याचा अनुभव येत नसूनही 'जग-चेतन आहे' असें मानावयाचें म्हणजे केवल 'ब्रह्म हें जगाचें उपादान-कारण आहे' असें सांगणाऱ्या श्रुतीवर भार ठेवणें होय. कारण 'उपादान-कारणासारखें कार्य असतें' असा लोकांमध्ये नियम आहे. इतकेंही कबूल करून जर 'जग चेतन आहे' असा आग्रह धरवा, तर श्रुतीशींच विरोध येतो. कारण श्रुतीमध्ये चेतन आणि अचेतन असे दोन भाग केले आहेत. जर सर्वच जग चेतन असेल तर ते भाग जुळणार नाहींत. ( सू० ५ ) आतां जरी पंचमहाभूतें आणि इंद्रिये यांचा चेतनासारखा व्यवहार श्रुतीमध्ये सांगितला आहे तरी तो व्यवहार त्यांचा स्वतःचा नव्हे; तर तो त्या पंचमहाभूतांचा आणि इंद्रियांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतांचा होय. कारण चेतन आणि अचेतन असे दोन भाग श्रुतीमध्ये केले आहेत. जर सर्वच जग चेतन असेल तर ते भाग जुळणार नाहींत. शिवाय, कौषीतकि उपनिषदामध्ये ज्या ठिकाणी चेतनासारखा इंद्रियांचा व्यवहार सांगितला आहे त्या ठिकाणी 'इंद्रियांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतांचा तो व्यवहार आहे इंद्रियांचा नव्हे' असें समजण्याकरितां त्या इंद्रियांना मुद्दाम 'देवता' असें विशेषण दिलें आहे. तसेंच, मंत्र अर्थवाद इतिहास पुराण वगैरे पाहिलीं असतां 'प्रत्येक पदार्थाचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवता आहेत' असें सिद्ध होतें. कांहीं ठिकाणी तर श्रुतीमध्ये प्राणांचा व्यवहार थेट आमच्या- ( मनुष्या- ) सारखा वर्णिला आहे. तो पाहिला असतां 'हा व्यवहार देवतांचाच आहे प्राणांचा नव्हे' असा मनाचा निश्चयच होतो. 'तेजानें ईक्षण केलें' या श्रुतीचा देखील 'तेजाचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेनें ईक्षण केलें' असा अर्थ समजावा. तात्पर्य, जगाचें स्वरूप ब्रह्मासारखें नसल्यामुळे 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण नव्हे' असें सिद्ध झालें. ह्या पूर्वपक्षावर सिद्धांत्याचें उत्तरः— ( सू. ६ ) 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' असा कांहीं नियम नाहीं. कारण 'चेतन मनुष्यापासून केंस, नखें वगैरे अचेतन पदार्थ उत्पन्न होतात, तसेंच गोमय वगैरे अचेतन पदार्थांपासून विंचू वगैरे चेतन प्राणी उत्पन्न होतात' असें लोकामध्ये दिसून येतें. शंकाः— केंस, नखें वगैरे अचेतन पदार्थ मनुष्यापासून उत्पन्न होतात म्हणजे कांहीं त्यांच्या जीवात्म्यापासून उत्पन्न होत नाहींत, तर त्यांच्या शरीरापासूनच उत्पन्न होतात, आणि शरीर तर अचेतनच आहे. तसेंच अचेतन गोमयापासून विंचू वगैरे उत्पन्न होतात म्हणजे कांहीं त्यांचे जीवात्मे उत्पन्न होत नाहींत तर त्यांचें शरीरच उत्पन्न होतें, आणि शरीर तर अचेतनच आहे. तेव्हां 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' ह्या नियमाला कांहीं एक बाध येत नाहीं. उत्तरः— अशा रीतीनें शरीर आणि केंस, नखें यांमध्ये जरी अचेतन या गोष्टीनें सारखेपणा संभवला तरी सर्व बाबतींत कांहीं त्यामध्ये सारखेपणा नाहीं असें तुलाही कबूल केलें पाहिजे. कारण शरीर हें जरी चेतन नाहीं तरी चेतनाचा आश्रय आहे. आणि केंस नखें हीं चेतनाचा आश्रय सुद्धां होत नाहींत. तेव्हां 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' ह्या नियमाला बाध येतोच. शिवाय, 'सर्व बाबतींत उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' असें म्हणशील तर 'जगा-



मध्ये कोणीच कोणाला कारण होत नाही ' असेच म्हणावे लागेल. कारण सर्व बाबतीत सारखेपणा हा फक्त आपला आपल्याशीच जुळतो. आतां शरीर हे पृथ्वीपैकीच आहे आणि केंस, नखें, गोमय हेही पदार्थ पृथ्वीपैकीच आहेत, तेव्हां या बाबतीत त्यांचा सारखेपणाच आहे ' असे म्हणशील तर ब्रह्माचा सत्ता हा धर्म आहे आणि जगाचाही तो धर्म आहेच, तेव्हां या बाबतीत येथेही सारखेपणा आहेच. शिवाय आम्ही तुला असे विचारितो की ' ब्रह्मासारखे जग नाही ' असे जें तूं म्हणतोस त्याचा अभिप्राय तरी काय आहे—कां ब्रह्मासारखे सर्व धर्म जगाचे नाहीत; किंवा ब्रह्मासारखा एकही धर्म जगाचा नाही; अथवा ब्रह्मासारखे जग चेतन नाही ? आतां जर ' सर्व धर्म सारखे नाहीत ' असे म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण जगामध्ये कोठेही कार्याचे आणि कारणाचे सर्व धर्म सारखे नसतात. आतां ' जगाचा एकही धर्म ब्रह्मासारखा नाही ' असे म्हणशील तर तेंही बरोबर नाही. कारण ' सत्ता हा धर्म ब्रह्मासारखा जगाचा आहे ' असे पूर्वीच सांगितलें आहे. आतां जर ' जग हे ब्रह्मासारखे चेतन नाही ' असे म्हणशील तर तें देखील बरोबर नाही. कारण ' कोणतीही एखादी अचेतन वस्तू चेतनापासून उत्पन्न झालेली नाही ' याविषयी जगामध्ये एकही दृष्टांत आमच्या मताप्रमाणे तुला देतो येत नाही. कारण सर्व वस्तू ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असे आमचें मत आहे. शिवाय ' ब्रह्म हे जगाचें उपादानकारण नाही ' ह्या तुझ्या मताला श्रुतीचा विरोध तर प्रसिद्धच आहे. कारण श्रुतीमध्ये ' ब्रह्मापासून जग उत्पन्न होतें ' असे स्पष्टच सांगितलें आहे. आतां ' ब्रह्म ही सिद्ध वस्तू असल्यामुळे ब्रह्माविषयी इतर प्रमाणे संभवतील ' असे जें तूं म्हटलें आहेस, तें देखील केवळ तुजें मनोराज्यच आहे. कारण ब्रह्माला रूप वगैरे नसल्यामुळे त्याचें प्रत्यक्ष प्रमाणानें ज्ञान होऊं शकत नाही. हेतु वगैरे नसल्यामुळे त्याचें अनुमानही करतां येत नाही. तर तें धर्माप्रमाणे केवळ श्रुतीवरूनच समजण्यास योग्य आहे. तसेच ब्रह्माविषयी कोणाचाही तर्क चालत नाही; ' ब्रह्म हे देवादिकांना देखील समजण्यास कठीण आहे असे श्रुतिस्मृतीमध्ये सांगितलें आहे. आतां जरी ' ब्रह्माविषयी तर्क करावा असेही श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे, तरी तेवढ्यावरून शुष्क तर्क कांहीं करतां येत नाहीत, तर जे तर्क श्रुतीला अनुसरून असतील तेच केले जातात, कारण त्यांचा ब्रह्मसाक्षात्कार होतेवेळीं उपयोग होतो; शुष्क तर्काचा कांहीं उपयोग होत नाही ' असे पुढें ह्याच अधिकरणामध्ये सूत्रकार सांगणार आहेत. आतां ' सर्व जग चेतनच आहे ' असे जो मानतो, त्याच्या मती ' तें चैतन्य कांहीं ठिकाणी उपलब्ध होतें आणि कांहीं ठिकाणी उपलब्ध होत नाही ' असे जगाचे दोन भाग करतां येतात. आणि ' या दोन भागांना क्रमानें चेतन आणि अचेतन असे श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे ' अशा अभिप्रायानें श्रुतीही लावितां येते. पण पूर्वपक्षाला मात्र ही श्रुति कधीही लावतां येणार नाही. कारण श्रुतीमध्ये जे हे चेतन आणि अचेतन असे दोन भाग केले आहेत ते मूलकारणाचेच केले आहेत, म्हणजे जगामध्ये हे जे चेतन आणि अचेतन असे दोन प्रकार दृष्टीस पडतात ते दोन्ही प्रकार एकाच मूलकारणाचीं कार्ये होत. तेव्हां जसा ' चेतन कारणानें अचेतन कार्ये होऊं शकत नाही ' असा आमच्यावर पूर्वपक्षानें दोष दिला तसा त्याच्या मती देखील ' अचेतन कारण जें प्रधान त्याचें कार्य चेतन होऊं शकणार नाही ' असा दोष येतोच. तात्पर्य, केवळ युक्तीवर भार ठेवून कोणतीही गोष्ट सिद्ध होत नाही. तेव्हां श्रुतीवरून ' चेतन ब्रह्म हेच जगाचें कारण आहे ' असे मानलें पाहिजे. ( सू. ७ )

शंका—जर चेतन, स्वच्छ, तसेच शब्द वगैरे गुणांनी रहित असे जें ब्रह्म तें त्याहून अगदीं उलट स्वभाव्या जगाचें कारण असेल, तर ' तें जग उत्पत्तीच्या पूर्वी नव्हतें ' असे तुम्हांला मानावें लागेल; आणि तुमचा सिद्धांत तर अगदीं उलट आहे. म्हणजे ' उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील कार्य असतेंच ' असा आहे. कारण तुम्ही ' सत्कार्यवादी ' आहां. उत्तर:— ' जग उत्प-

त्तीच्या पूर्वी नव्हते' हें तुझें म्हणणें केवळ शाब्दिक आहे; त्यांत कांहींच अर्थ नाही. कारण जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील जग हें कारणरूपानें आहेच. आणि जगाच्या स्थितिकालीं देखील जगाचें अस्तित्व कारणरूपानेंच आहे. 'कारणाशिवाय स्वतंत्र रीतीनें जगाला अस्तित्व मुळींच नाही' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. आतां जरी जग हें आपल्या कारणाहून अगदीं उलट स्वभावाचें आहे तरी देखील त्या जगाचें अस्तित्व नेहमीं कारणरूपानेंच आहे. आणखीही ह्या गोष्टीचा अधिक विचार पुढें होणार आहे. ( सू. ८ ) पूर्वपक्षी म्हणतो:— जर 'स्थूल, सावयव, अचेतन, मर्यादित आणि अशुद्ध असें जग ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें' असें म्हणाल तर त्या जगाचा प्रलय होतेवेळीं ब्रह्मामध्ये लय झाला असतां जगाचे अशुद्धत्व वगैरे धर्म ब्रह्माला लागतील. आणि तसें झालें म्हणजे तें ब्रह्म कलुषित होईल. तसेंच जगामध्ये हल्लीं उपलब्ध होत असलेल्या अनेक तऱ्हेच्या वस्तू प्रलयाचे वेळीं एक ब्रह्मरूपच होत असल्यामुळें फिरून उत्पत्ति होतेवेळीं वस्तूंची उत्पत्ति अनेक प्रकारांनीं होणार नाही; तेव्हां जगामध्ये 'एक भोक्ता आणि दुसरा भोग्य' असा भेद भासणार नाही. तसेंच 'प्रलयाचे वेळीं सर्व जीवात्मे एक ब्रह्मरूप होतात. आणि त्या सर्वांचीं कर्मेही नष्ट होतात. असें असतांही फिरून त्यांची उत्पत्ति होते' असें मानावें तर मुक्तांची देखील फिरून उत्पत्ति होऊं लागेल. बरे, आतां जर तुमच्या मतीं 'प्रलयाचे वेळीं हें जग ब्रह्मरूप न होतां स्वतंत्रच राहतें' असें म्हणावें तर त्याला प्रलयच म्हणतां येणार नाही. शिवाय, 'कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें' असा तुमचाच सिद्धांत नष्ट होईल. एकंदरीत हें तुमचें वेदांतमत बरोबर नाही. ( सू. ९ ) सिद्धांती म्हणतात:— आमचें मत बरोबर आहे. 'प्रलयाच्या वेळीं जगाचे धर्म ब्रह्माला लागतील' असें जें तूं म्हणतोस तेंच बरोबर नाही. कारण, कार्य हें नष्ट होऊन कारणरूप झालें असतां त्या कारणाला कार्याचे धर्म लागत नाहीत अशाविषयीं लोकांमध्ये पुष्कळ दृष्टांत आढळतात. उदा०:— घटाचा नाश होऊन त्याची मृत्तिका झाली असतां त्या मृत्तिकेवर घटाची उंची वगैरे धर्म दृष्टीस पडत नाहीत इत्यादि. पण तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें मात्र लोकांमध्ये एक देखील दृष्टांत सांपडत नाही. शिवाय, प्रलयाचे वेळीं कार्याचा नाश झाला असतांही जर त्याचे धर्म कारणावर असतील तर तो प्रलय नव्हेसा होईल. आतां जरी कार्य आणि कारण हीं एकच आहेत, तरी 'कारण हें कार्यरूप असतें' असें आम्ही मानीत नाही; तर 'कार्य हें कारणरूप असतें' एवढेंच म्हणत आहों. हें पुढें स्पष्ट होणार आहे. शिवाय 'कार्याचे धर्म कारणाला लागतील' असा जो दोष आमचेवर तूं दिला आहेस तो देखील तुला चांगला देतां आला नाही. फारच थोडका दोष दिला आहेस. कारण दोष देतांना 'प्रलयाच्या वेळीं' असें तूं म्हटलें आहेस. पण विचार केला असतां जगाच्या स्थितीच्या वेळीं देखील हा दोष दिला पाहिजे. कारण 'जग हें ब्रह्मस्वरूप आहे' ही गोष्ट कांहीं आम्ही प्रलयाचे वेळींच मानतो असें नाही. तर जगाच्या स्थितीच्या वेळीं देखील 'जग हें ब्रह्मरूपच आहे' असा आमचा सिद्धांत आहे. याला अनेक श्रुती प्रमाण आहेत. तेव्हां ज्याप्रमाणें जगाच्या स्थितिकालीं जगाचे धर्म ब्रह्माला लागत नाहीत. कारण जग हें वास्तविक नसून केवळ अज्ञानामुळें भासत आहे; त्याप्रमाणेंच प्रलयाचे वेळीं देखील जगाचे धर्म ब्रह्माला लागणार नाहीत. जसें मायावी मनुष्यानें कितीही माया दाखविली तरी वास्तविक रीतीनें त्या मनुष्याला मायेचा संबंध बिलकुल होत नाही, तसेंच हें होय. स्वप्नामध्ये देखील हजारों वस्तू दृष्टीस पडतात; पण त्या वस्तूंचा जागेपणी किंवा निद्रेमध्ये कांहीं संबंध होत नाही. त्याप्रमाणेंच आत्म्याला तिन्ही अवस्थांचा संबंध होत नाही. कारण ज्याप्रमाणें दोरीवर सापाचा भास होतो पण तें साप खरा नसतो, त्याप्रमाणेंच आत्म्याच्या तीन अवस्था भासतात, त्या खऱ्या नव्हेत. गौडपादाचार्यांनींही असेंच सांगितलें आहे. एकंदरीत 'जगाचे धर्म ब्रह्माला लागतील' हा

दोष आमचेवर येत नाही. आतां आणखी जो एक दोष आमचेवर तू दिला आहेस कीं जगांतील अनेक तऱ्हेच्या वस्तू प्रलयाचे वेळीं एकब्रह्मरूप होत असल्यामुळें फिरून त्यांची उत्पत्ति अनेक तऱ्हेनें होणार नाही, तोही दोष येत नाही. कारण ज्याप्रमाणें झोंपेमध्ये किंवा समाधीमध्ये सर्व वस्तू नाहीशा झाल्या तरी फिरून जागेपणीं त्या पूर्वीप्रमाणें दिसू लागतात त्याप्रमाणें येथेही म्हणतां येईल. श्रुति देखील असेंच सांगत आहे. एकंदरीत असें म्हणणें भाग पडतें कीं मनुष्याचें मिथ्याज्ञान जोपर्यंत कायम आहे तोपर्यंत कितीही झोंपा लागल्या आणि कितीही प्रलय झाले तरी फिरून पूर्वीप्रमाणें अनेक तऱ्हेचें जग अवश्य दृष्टोत्पत्तीस येणार. यावरूनच 'मुक्तांची फिरून उत्पत्ति होईल' हाही दोष येत नाही; कारण त्यांचें मिथ्याज्ञान नष्ट झालेलें असतें. आतां 'प्रलयाचे वेळीं जग हें ब्रह्मरूप न होतां स्वतंत्र राहतें' असें आमचें मत समजून जो तूं दोष दिला आहेस तोही येत नाही. कारण तसें आमचें मतच नाही. एकंदरीत आमचें वेदान्तमत बरोबरच आहे. (सू. १०) शिवाय आमचेवर जे जे दोष तूं दिले आहेस ते सर्व तुझ्या मतावर देखील येतात: 'प्रधानापासून जग उत्पन्न होतें' असें तूं मानतोस. परंतु प्रधान हें शब्द वगैरे गुणांनीं रहित आहे आणि जग हें शब्द वगैरे गुणांनीं युक्त आहे; तेव्हां जगाचें स्वरूप प्रधानाच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळें 'प्रधानापासून जगाची उत्पत्ति होते' असें तुला म्हणतां येणार नाही. तसेंच जगाचें स्वरूप प्रधानाच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळें 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं जग नव्हतें' असें तुला मानावें लागेल. तसेंच प्रलयाचे वेळीं सर्व जग प्रधानरूप होत असल्यामुळें फिरून त्या जगाची अनेक तऱ्हेनें उत्पत्ति होणार नाही. कारण घट पट वगैरे भिन्न भिन्न वस्तूंची जीं मृत्तिका, तंतु वगैरे भिन्न भिन्न कारणे त्यांचा सर्वांचाच प्रलय झाला आहे. आतां 'कारणावाचून कांहीं विशेष कार्यें उत्पन्न होतात' असें म्हणशील तर मुक्त लोक देखील फिरून संसारांत पडतील. कारण त्यांचें शरीर कारणावाचून उत्पन्न होऊं लागेल. आतां 'प्रलयाचे वेळीं सर्वांचा नाश होतच नाही; कांहीं पदार्थ तसेच राहतात, व त्यामुळेंच जगामध्ये फिरून अनेक तऱ्हेच्या वस्तू दृष्टीस पडतात' असें म्हणशील तर 'जे पदार्थ नष्ट न होतां तसेंच सहतात ते पदार्थ प्रधानापासून उत्पन्न झाले नाहीत' असें तुला म्हणावें लागेल. एकंदरीत हे दोष तुम्हांआम्हांला दोघांना सारखेच असल्यामुळें तूं जे आमचेवर हे दोष देतोस ते बरोबर नाहीत. कारण तुलाही ते कबूल करावे लागतात. (सू. ११) शिवाय 'ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे कीं नाही' ही गोष्ट केवळ श्रुतीवरूनच समजण्यास योग्य आहे. तिचें तर्कावरून ज्ञान होणार नाही. कारण तर्क हे खरे नसतात. एकांन एखादा तर्क केला कीं दुसरा त्याच्या विरुद्ध तर्क करतो. 'मोठे मोठे शहाणे लोक सुद्धां एकमेकांविरुद्ध तर्क करतात' असें आढळतें. तेव्हां 'तर्क खोटे असतात' असें ठरतें. शंका:- कांहीं तर्क खोटे झाले तरी 'सगळेच तर्क खोटे असतात' असें मात्र तुम्हांला म्हणतां येणार नाही. कारण 'तर्क खोटे आहेत' असें ज्या तर्कावरून तुहीं म्हणत आहां, तो तर्क खरा आहे असें तुम्हींच गृहीत धरलेलें आहे. तेव्हां 'कांहीं तर्क खरे असतात' असें तुमच्या म्हणण्यावरूनच सिद्ध होत आहे. आतां, एकादा तर्क खोटा ठरला तर त्यासारखेच जे इतर तर्क असतील त्यांना खुशाल तुम्ही खोटे म्हणत वसा; आमची कांहीं तक्रार नाही. पण 'तर्क म्हणून जेवढा असेल तेवढा खोटा' असें मात्र म्हणूं नका. शिवाय जर सर्वच तर्क खोटे असतील तर मग जगांतील सर्वच व्यवहार बंद होतील. कारण पुढें सुख मनुष्याला जसजसा पूर्वीं सुखदुःखांचा अनुभव आलेला असतो त्यावरून सुखाचें कारण अमुक आहे आणि दुःखाचें कारण अमुक आहे असा जो निश्चय होतो तो तर्कावरूनच होत असतो. शिवाय श्रुतीमध्ये परस्पर विरोध आला असतां त्यांची एकवाक्यता तर्कावरूनच होते. मनुस्मृतीमध्येही असेच सांगितलें आहे. आतां कांहीं तर्क खोटे असतात हें आम्हां-

लाही कबूलच आहे. ते पाहिजे तर तुम्ही घेऊं नका. पण जे खरे असतील ते घेतलेच पाहिजेत. कारण 'बाप मूर्ख असला म्हणून लेकरांनीही मूर्ख असावे' असा कांहीं नियम नाही. तेव्हां माझ्या तर्कावर 'तर्क खोटे असतात' असा जो दोष तुम्हीं दिला तो बरोबर नाही. उत्तर:- जर कांहीं तर्क खरे असतील तरी हल्लीं जो तूं जगाच्या कारणाविषयी तर्क केला आहेस. तो खोटाच आहे. कारण जर श्रुतीकडे न पाहिलें तर जगाच्या कारणाविषयी कल्पना सुद्धां करतां येणार नाही. 'श्रुतीशिवाय इतर प्रमाणांची तेथें गती नाही' असें आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. शिवाय 'जगाच्या कारणाचें तर्कानें ज्ञान होतें' असें म्हणशील तर त्या ज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होणार नाही. कारण 'तत्त्वज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होतो' असा सर्वांचाच सिद्धांत आहे. आणि तर्कापासून होणारें जें ज्ञान तें तत्त्वज्ञान नव्हेच. कारण एकाच एखादा तर्क केला कीं दुसरा त्याच्या विरुद्ध तर्क करतो. बरें 'प्रधानवादी हा आपल्या सर्वांत श्रेष्ठ आहे' असें जर सर्वांनीं मानलें असतें तर त्याचा तर्क खरा आहे असें कदाचित् म्हटलें असतें, पण तेंही तसें नाही. तेव्हां त्या तर्कावरून होणारें ज्ञान तत्त्वज्ञान आहे असें कसें म्हणतां येईल ? बरें, सर्वच तर्क करणारे लोक जर एके वेळीं एके ठिकाणीं जुळवितां आले असते, तर त्या सर्वांच्या विचारानें एक तर्क खरा ठरवितां आला असता; तसेंही नाही. आतां श्रुतीवरून जें ज्ञान होतें तें तत्त्वज्ञानच होय; 'तें तत्त्वज्ञान नव्हे' असें मात्र केव्हांही कोणालाही म्हणतां येत नाही. तेव्हां उपनिषदांवरून जें ज्ञान होतें तें तत्त्वज्ञान होय. जर कां श्रुति सोडशील तर केवळ तर्कावरून खरें ज्ञान होणार नाही आणि मोक्ष मिळणार नाही. असो, एकंदरीत श्रुतीवरून आणि श्रुतीला धरून चालणाऱ्या तर्कावरून चेतन ब्रह्मच जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण आहे असें सिद्ध झालें.]

न विलक्षणत्वादस्य तथात्वं च शब्दात् ॥ ४ ॥

४ ( ब्रह्म जगाचें कारण ) नाही. कारण ह्या ( जगा- ) चें  
( ब्रह्माहून ) भिन्न रूप आहे. आणि ( जगाचें )  
तसलें ( रूप ) आहे असें श्रुतीवरून  
( समजतें ). ( ३ )

'ब्रह्म ह्या जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारण आहे' या सिद्धांतावर जे स्मृतिमूलक आक्षेप आणिले त्यांचा आम्हीं परिहार केला, आतां युक्तिमूलक आक्षेपांचा परिहार करितों. ( शंका:- ) 'हेंच श्रुतीचें तात्पर्य आहे' असें ( मार्गें ) निश्चित केलें आहे. तेव्हां आतां युक्तिमूलक आक्षेपांना जागा कोठून असणार ? कारण ज्याप्रमाणें धर्माचें प्रतिपादन करण्याला श्रुतीला इतर प्रमाणांचें साहाय्य लागत नाही, त्याप्रमाणें ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्यालाही श्रुतीला इतर प्रमाणांचें साहाय्य लागत नाही असें अवश्य मानिलें पाहिजे. ( यावर पूर्वपक्ष्याचें उत्तर:- ) 'करावयाचा' हें ज्याचें स्वरूप आहे अशा धर्मप्रमाणें ( ब्रह्म ) ही वस्तु देखील जर इतर प्रमाणांवरून कळण्यासारखी नसून

१ ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे आणि तेंच निमित्तकारण आहे हेंच.

२ धर्म ही एक 'करावयाची' गोष्ट आहे. म्हणजे धर्माला कर्माचें अनुष्ठान अवश्य आहे. म्हणजे धर्माचें स्वरूप साध्य आहे, सिद्ध नाही.

केवळ श्रुतीवरूनच तिचे ज्ञान होण्याजोगे असते, तर ( धर्माच्या ) दृष्टांतावर जी तू भिस्त ठेविली आहेस ती बरोबर होती. पण ब्रह्म ही सिद्ध वस्तु आहे असे समजते. आणि पृथ्वी वगैरे सिद्ध वस्तूंच्या ठिकाणी तर, इतर प्रमाणांना जागा आहे. आतां ज्याप्रमाणे श्रुती परस्पर विरुद्ध असल्या म्हणजे एका श्रुतीच्या अनुरोधाने इतर श्रुतीचा अर्थ केला जातो, त्याप्रमाणे श्रुतीचा इतर प्रमाणांशी विरोध असला म्हणजे त्या इतर प्रमाणांच्या अनुरोधानेच श्रुतीचा अर्थ केला पाहिजे. शिवाय दृष्ट वस्तूंचे जे अदृष्ट वस्तूंशी साम्य त्यावरून त्या अदृष्ट वस्तूंचे अनुमान करणारी युक्ति अनुभवाच्या जवळ आहे; परंतु श्रुति ही केवळ ऐतिह्यावरून आपला अर्थ ( लोकांना ) कळवून देत असल्यामुळे ती अनुभवापासून दूर आहे. आणि ब्रह्मज्ञान तर अनुभवामध्ये पर्यवसित होऊनच अविद्येची निवृत्ति करते आणि मोक्षाला साधन होते असे मानले आहे. कारण असे मानिले तरच त्या ( ब्रह्मज्ञानाचे ) फल दृष्ट आहे असे म्हणतां येते. ' ( आत्म्याचे ) श्रवण करावे, मनन करावे ' ( वृ. २।४।५ ) या वाक्यांत ( आत्म्याचे ) श्रवण सांगून शिवाय ' मनन ' हें निराळें सांगितले असल्यामुळे ' युक्तीचा देखील येथे अंगीकार करावा ' असे श्रुतीही सांगते. म्हणून या सूत्रामध्ये पुन्हां युक्तीच्या आधारावर आक्षेप आणला आहे.

३ आतां जरी ब्रह्म ही सिद्ध वस्तु असल्यामुळे तेथे इतर प्रमाणांना जागा आहे; तरी श्रुति हें प्रमाण सोडून इतर प्रमाण कां घ्यावे अशी जी येथे शंका येते तिचे हें उत्तर दिले आहे.

४ ' ही रज्जु आहे, सर्प नव्हे ' अशा नुसत्या लोकांच्या सांगण्यावरून ( ऐतिह्यावरून ) ' ती रज्जु आहे ' अशाविषयी एकाद्या मनुष्याची जितक्या लवकर खात्री होते त्यापेक्षा ' ज्याअर्थी येथे कांहींच हालचाल होत असलेली दिसत नाही, त्याअर्थी हा सर्प नव्हे रज्जुच आहे ' ह्या तर्कावरून ' ती रज्जु आहे ' अशाविषयी त्याची ज्यास्त लवकर खात्री होईल. म्हणून अनुभवाला श्रुति दूर आहे आणि युक्ति जवळ आहे असे येथे म्हंटले आहे.

५ कारण ' मी ब्रह्म आहे ' असा प्रत्यक्ष अनुभव आला तरच अज्ञान नष्ट होते आणि मोक्ष प्राप्त होतो. ब्रह्म म्हणून एक वस्तु आहे अशा सामान्य ज्ञानाने कांहीं एक प्राप्त होत नाही.

६ जरी ब्रह्माच्या सामान्य ज्ञानाचे पुण्य-प्राप्ति वगैरे फल आहे असे मानतां येईल, तरी तें फल अदृष्ट ( न दिसणारे ) असल्यामुळे त्या ज्ञानाचे तें फल आहे असे शास्त्रकार मानीत नाहीत. कारण ज्या ठिकाणी दृष्ट फल संभवते त्या ठिकाणी अदृष्ट फलाची कल्पना करणे बरोबर नाही. आतां जर येथे अदृष्ट फलाची कल्पना करतां आली असती, तर मात्र सामान्य ज्ञानानेच कार्य होत असल्यामुळे अनुभवाची जरूर लागली नसती; आणि मग तर्काचीही जरूर राहिली नसती; कारण सामान्य ज्ञान हें श्रुतीवरूनही होणारे आहे. तात्पर्य, येथे दृष्ट फल संभवत असल्यामुळे तेंच मानिले आहे; आणि त्या दृष्ट फलाकरितां ब्रह्माचा अनुभव असला पाहिजे; म्हणून अनुभवाला जवळ अशी युक्ति घेतलीच पाहिजे असे सिद्ध झाले.

७ युक्तिपूर्वक चिंतन.

( पूर्वपक्षः- ) ' चेतन ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारण आहे ' असें जें तुम्हां म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून ? या कार्याचें उपादानकारणाहून भिन्न स्वरूप आहे म्हणून. ' ब्रह्माचें कार्य ' या रूपानें संमत असलेल्या या जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे; म्हणजे हें जग अचेतन आणि अशुद्ध आहे असें दृष्टीस पडतें. तसेंच, ब्रह्माचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे म्हणजे ब्रह्म चेतन आणि शुद्ध आहे असें श्रुतीवरून समजतें. आतां दोन वस्तूंचीं स्वरूपें भिन्न असतांना त्यांमध्ये एक उपादानकारण व एक कार्य असा भाव म्हणजे संबंध असलेला आढळून येत नाहीं. उदाहरणार्थः- रुचक वगैरे कार्याचें मृत्तिका हें उपादानकारण होत नाहीं. तसेंच शरांव वगैरे ( कार्या- ) चें सुवर्ण हें उपादानकारण होत नाहीं. मृत्तिका हें ज्याचें स्वरूप आहे अशीं कार्यें मृत्तिकेपासूनच तयार केलीं जातात, तसेंच सुवर्ण हें ज्याचें स्वरूप आहे अशीं कार्यें सुवर्णापासूनच तयार केलीं जातात. त्याप्रमाणेंच हें अचेतन आणि सुखदुःखमोहात्मक जग देखील अचेतन आणि सुखदुःखमोहात्मक अशाच उपादानकारणाचें कार्य होऊं शकतें; त्याहून भिन्न स्वरूपाचें जें ब्रह्म त्याचें कार्य होऊं शकत नाहीं. ह्या जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे ही गोष्ट तें जग अशुद्ध आणि अचेतन असें दिसत असल्यावरून समजावी. हें जग अशुद्ध आहे; कारण तें सुखदुःखमोहात्मक असल्यामुळें प्रीति, संताप, विषाद वगैरे<sup>१२</sup> ( विकारां )-<sup>१३</sup> चें कारण आहे. शिवाय, त्याच्यामध्ये स्वर्ग नरक वगैरे अनेक उच्चनीच प्रतीचें लोक आहेत. तसेंच हें जग अचेतनही आहे; कारण तें

८ सुवर्णाचें पात्र.

९ मृत्तिकेचा थाळा.

१० जगामध्ये ज्या वस्तूपासून एखाद्या मनुष्याच्या अंतःकरणांत प्रीति उत्पन्न होते ती वस्तू त्या मनुष्याच्या दृष्टीनें सुखात्मक होय; ज्या वस्तूपासून संताप उत्पन्न होतो ती वस्तू दुःखात्मक होय; आणि ज्या वस्तूपासून भ्रम उत्पन्न होतो ती वस्तू मोहात्मक होय. अशा रीतीनें जग हें सुखदुःख-मोहात्मक आहे.

११ भ्रम.

१२. ' वगैरे ' शब्दानें ' द्वेष ' ध्यावा.

१३ ' वगैरे ' शब्दानें ' मृत्युलोक ' ध्यावा.

१४ आणि जी वस्तू शुद्ध आहे तिच्यापासून कोणत्याही प्रकारचा विकार उत्पन्न होत नसतो. आणि तिच्यामध्ये उच्चनीच प्रतीचे लोकही नसतात. उदा०-ब्रह्म ही वस्तू ध्या. तिच्यापासून कोणत्याही प्रकारचा विकार उत्पन्न होत नाहीं आणि तिच्यामध्ये उच्चनीच प्रतीचे लोकही नाहींत. तेव्हां ज्याअर्थी जगापासून विकार उत्पन्न होतात, आणि त्या जगामध्ये उच्चनीच प्रतीचे लोक आहेत त्याअर्थी जग हें अशुद्ध आहे असें सिद्ध होतें.

शरीर इंद्रिये वगैरे रूपांनीं चेतनाच्या उपयोगीं पडते असें दिसते. आणि जर दोन वस्तू बरोबरीच्या असल्या तर त्यांच्यामध्ये एक उपकार्य आणि दुसरी उपकारक असा भाव असू शकत नाही. उदाहरणार्थ, दोन दिवे एकमेकांवर उपकार करीत नाहीत. शंका:— साधनभूत जग चेतन जरी असले तरी देखील तें स्वामिभृत्यन्यायानें भोक्ता ( जो जीव ) त्यावर उपकार करील. ( पूर्वपक्ष्याचें. ) उत्तर:— तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण स्वामिभृत्यांच्या उदाहरणांत देखील जो ( भृत्याचा शरीर इंद्रिये वगैरे ) अचेतन भाग आहे तोच चेतन ( अशा स्वामी- ) वर उपकार करतो. कारण एका चेतनानें स्वीकारलेला जो बुद्धि वगैरे अचेतन भाग तोच दुसऱ्या चेतनावर उपकार करतो. स्वतः एक चेतन दुसऱ्या चेतनावर उपकारही करीत नाही; किंवा त्याला अपकारही करीत नाही. कारण चेतन हे अतिशय रहित<sup>१५</sup> आहेत, व त्यांना कर्तृत्व नाही असें सांगल्याचें मत आहे. तेव्हां यावरून शरीर इंद्रिये वगैरे ( जग ) अचेतन आहे असें सिद्ध झालें. शिवाय काष्ठ लोष्ट<sup>१६</sup> वगैरे वस्तू चेतन आहेत अशाविषयीं कांहीं प्रमाण नाही. शिवाय कांहीं वस्तू चेतन आणि कांहीं वस्तू अचेतन असा हा विभाग जगामध्ये प्रसिद्ध आहे. तेव्हां ( एकंदरीत ) या जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून विजातीय असल्यामुळे त्या जगाचें ब्रह्म हें उपादान कारण होऊं शकत नाही.

आतां येथें कोणी अशी शंका करतो:—जगाचें उपादानकारण चेतन आहे असें श्रुतीनें सांगितले आहे; त्यावरून ' सर्व जग चेतनच आहे ' असें मी अनुमान करतो.

१५ तेव्हां ज्याअर्थी शरीर इंद्रिये वगैरे जगाचा चेतन अशा जीवात्म्याला उपयोग होतो, त्याअर्थी जग हें अचेतन आहे असें सिद्ध होते.

१६ मालक आणि त्याचा चाकर हे दोघेही जरी चेतन आहेत तरी त्यांच्यामध्ये चाकर हा मालकाच्या उपयोगीं पडतो. याला ' स्वामिभृत्यन्याय ' म्हणतात.

१७ कोणत्याही प्रकारच्या धर्मांनीं रहित असे आहेत. म्हणूनच त्यांना दुसऱ्यावर उपकार किंवा अपकार करतां येत नाही. कारण एखाद्याला दुसऱ्यावर जो उपकार किंवा अपकार करतां येतो तो त्याला आपल्या कोणत्या तरी धर्मांच्या योगानेंच करतां येतो असा नियम आहे. उदा०—सूर्य हा आपल्या ' प्रकाशकत्व ' या धर्मांनीं मनुष्यावर उपकार करतो आणि ' संतापकत्व ' या धर्मांनीं अपकार करतो.

१८ उपकार्यापेक्षां उपकारकाचें स्वरूप भिन्न असतें या सिद्ध झालेल्या नियमावरून.

१९ लांकूड.

२० मातीचें ढेंकळ.

२१ कारण तसा अनुभव मुळींच येत नाही.

२२ आणि जर काष्ठ-लोष्ट-वगैरे सुद्धां चेतन मानिल्या तर हा विभाग नाहीसा होईल.

‘कारण उपादानकारणाचें स्वरूप कार्याला प्राप्त होतें’ असा अनुभव आहे. आतां जगांतील कांहीं वस्तूंचे ठिकाणीं चैतन्य उपलब्ध होत नाही याचें कारण ‘त्या वस्तू (ब्रह्माचा) एक विशेष प्रकारचा परिणाम होत’ हें होय. ज्याप्रमाणें आत्म्यांना चैतन्य आहे याविषयी कांहीं संशय नसूनही तें त्यांचें चैतन्य निद्रा मूर्छा वगैरे अवस्थांमध्ये उपलब्ध होत नाही त्याप्रमाणेंच काष्ठ लोष्ट वगैरे वस्तूंचें देखील चैतन्य उपलब्ध होत नाही. तेव्हां ‘आत्म्यांचें चैतन्य उपलब्ध होतें, व जगाचें चैतन्य उपलब्ध होत नाही; तसेंच आत्म्यांना रूप वगैरे गुण कांहीं नाहींत, व जगाला रूप वगैरे सर्व गुण आहेत’ असा हा दोन प्रकारचा आत्मे आणि जग यांमध्ये भेद आहे. या भेदामुळेच आत्मे आणि जग हे जरी सारखेच चेतन आहेत तरी त्यांच्यामध्ये एक कामगार आणि एक नोकर असा भाव संभवण्याला कांहीं विरोध येत नाही. ज्याप्रमाणें मांस, सूप, ओदन वगैरे पदार्थ जरी सारखेच पार्थिव आहेत, तरी त्या प्रत्येकामध्ये कांहीं एक प्रकारचा विशेष असल्यामुळे ते परस्परांवर उपकार करतात, त्याप्रमाणें येथेही जग आत्म्यांवर उपकार करील. याच भेदामुळे कांहीं वस्तू चेतन व कांहीं अचेतन असा जो विभाग जगामध्ये प्रसिद्ध आहे त्यालाही बाध येत नाही.

(या शंकेवर पूर्वपक्ष्याचें उत्तरः—) तुजें म्हणणें कबूल केलें तरी ‘एक चेतन आणि एक अचेतन’ असा जो ब्रह्म आणि जग यांमध्ये एक भेद आहे त्याचाच तेवढा कसा तरी परिहार होऊं शकेल. पण ‘एक शुद्ध आणि एक अशुद्ध’ असा जो ब्रह्म आणि जग यांमध्ये दुसरा भेद आहे त्याचा परिहार मुळींच होत नाही. आणि खरोखर रीतीने पाहिलें तर पहिल्या भेदाचाही परिहार होऊं शकत नाही. म्हणून सूत्रकार म्हणतातः—(जगाचें) तसलेंच (रूप) आहे असें शब्दावरून (समजतें). जगांतील सर्व वस्तू चेतन आहेत ही गोष्ट व्यवहारावरून मुळींच कळण्यासारखी नाही. त्या सर्व वस्तूंचें उपादानकारण चेतन आहे असें श्रुतीनें सांगितल्यावरून श्रुतीवरच भिस्त ठेवून या गोष्टीचें अनुमान केलें आहे. पण त्या अनुमानाला श्रुतीनेंच बाध आणिला आहे. कारण (जगाचें) तसलें रूप आहे असें श्रुतीवरूनही समजतें. ‘तसलें’ म्हणजे ‘उपादानकारणाच्या स्वरूपाहून भिन्न स्वरूपाचें’ असा सूत्रकारांचा

२३ काष्ठलोष्टवगैरे ठिकाणीं

२४. वरण.

२५. भात.



अभिप्राय होय. श्रुतीनेच ' ( ते ब्रह्म ) विज्ञान आणि अविज्ञान ( ज्ञाले ) ' ( तै. २।६ ) या वाक्यांत जगाचा एक भाग अचेतन आहे असे सांगितले आहे. त्यावरून ब्रह्माच्या चेतन स्वरूपाहून जगाचे अचेतन स्वरूप भिन्न आहे असे ती सुचविते. ( ४ )

शंका:—अचेतन अशा रूपाने संमत असलेली जी महाभूते आणि इंद्रिये त्यांचा चेतन अशा रूपानेही निर्देश केलेला श्रुतीमध्ये काचित् स्थळी आढळतो. उदा०— ' मृत्तिका बोलली ', ' उदकें बोलली ' ( श. प. ब्रा. ६।१।३।२।४ ); ' त्या तेजाने ईक्षण केले ' ( छां. ६।२।३-४ ) इत्यादि वाक्यांत महाभूतांना चेतनत्व धर्म लावलेला आढळतो. त्याप्रमाणेच ' ते हे प्राण आपल्यामध्ये श्रेष्ठ कोण याबद्दल भांडत ब्रह्माकडे गेले ' बृ. ( ६।१।७ ); ' ते ( देव ) वाणीला बोलले:—तू आमच्या कारितां गा ' ( बृ. १।३।२ ) इत्यादि वाक्यांत इंद्रियांना देखील चेतनत्व धर्म लावलेला आढळतो. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

**अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् ॥ ५ ॥**

५ परंतु विशेष आणि संबन्ध यांवरून ( हा ) अभिमानी ( देवतां- ) चा निर्देश आहे. ( ३ )

( सूत्रांतील ) ' परंतु ' शब्द शंकेचे निवारण करतो. ' मृत्तिका बोलली ' इत्यादि श्रुतींवरून ' महाभूते आणि इंद्रिये हीं चेतन असावीं ' अशी शंका घेऊं नये. कारण हा अभिमानी ( देवतां- ) चा निर्देश आहे. चेतन पुरुषांनीं करण्याला योग्य असे जे ' बोलणे ' ' भांडणे ' वगैरे व्यवहार त्यांच्या संबन्धाने मृत्तिका वगैरे ( महाभूतां- ) च्या अभिमानी व वाणी वगैरे ( इंद्रियां- ) च्या अभिमानी ज्या चेतन देवता त्यांचाच निर्देश श्रुतीने केला आहे; केवळ महाभूते आणि इंद्रिये यांचा निर्देश केला नाही. कशावरून ? विशेष आणि संबन्ध यांवरून. भोक्ते ( जीव ) चेतन आहेत, आणि महाभूते व इंद्रिये अचेतन आहेत, असा हा भेदरूपी विशेष मार्ग सांगितलाच आहे. जर सर्वच पदार्थ चेतन असतील, तर हा विशेष

२६. चेतन.

२७. अचेतन.

१. तेव्हां ज्याअर्थी ' बोलणे, ईक्षण करणे ' ह्या क्रिया अचेतनाच्या हातून होत नाहीत, त्याअर्थी मृत्तिका, उदक, तेज वगैरे महाभूते चेतन आहेत असे सिद्ध होते.

२. येथे ' प्राण ' शब्दाचा अर्थ ' प्राण आणि सर्व इंद्रिये ' असा आहे.

३. अभिमानी देवतांनी रहित.

संभवणार नाही. शिवाय कौषीतकि-शाखेचे लोक प्राणांच्या संवादामध्ये 'केवळ इंद्रिये विवक्षित असावी' अशी शंका येईल, ती दूर करण्याकरिता व 'त्या इंद्रियांच्या अभिमानी ज्या चेतन देवता त्यांचे प्रहण करावे' हे दाखविण्याकरिता ( इंद्रियांना ) 'देवता' हे स्पष्ट विशेषण देतात. उदा०— 'ह्या देवता आपल्यांत श्रेष्ठ कोण याबद्दल भांडत ( ब्रह्मदेवाकडे गेल्या )' ( कौ. २।१४ ); " त्या ह्या सर्व देवता 'प्राण श्रेष्ठ आहे' असे जाणून ( प्राणाच्या स्वाधीन झाल्या )" ( कौ. २।१४ ). तसेच मंत्र, अर्थवाद, इतिहास, पुराणे वगैरेवरून 'अभिमानी ज्या चेतन देवता त्यांचा सर्व ( महाभूते आणि इंद्रिये यांच्या ) ठिकाणी संबंध आहे' असे समजते. उदा०— 'अग्नीने वाणी होऊन मुखामध्ये प्रवेश केला' ( ऐ. आ. २।४।२।४ ) इत्यादि श्रुती 'त्या त्या इंद्रियांवर अनुग्रह करणाऱ्या देवतांचा त्या त्या इंद्रियांशी संबंध आहे' असे दाखवितात. 'तसेच ते प्राण आपला पिता जो ब्रह्मदेव त्याप्रत येऊन म्हणाले' ( छां. ५।१।७ ) इत्यादि जो प्राणसंवादाचा वाक्यशेष आहे, त्यामध्ये " आपल्यामध्ये श्रेष्ठ कोण आहे या गोष्टीचा निर्णय करण्याकरिता प्राण ब्रह्मदेवाकडे गेले, नंतर त्याच्या सांगण्यावरून प्रत्येकांने कांहीं वेळ शरीर सोडले; अशा रीतीने अन्वयव्यतिरेकांवरून 'प्राणच श्रेष्ठ आहे,' असा त्यांनी निर्णय केला " असे एके ठिकाणी सांगितले आहे. 'नंतर सर्वांनी प्राणाला करभार दिले' ( बृ. ६।१।१३ ) असे दुसऱ्या ठिकाणी सांगि-

४. ह्यावरून भूते, इंद्रिये वगैरे वस्तू अचेतन आहेत असे मानावे लागते. आणि असे मानले म्हणजे वरील श्रुतीमध्ये केवळ भूतांचा आणि इंद्रियांचा निर्देश केला नाही असे अर्थातच सिद्ध होते. कारण अचेतनाच्या बाबतीत 'बोलणे, भांडणे' वगैरे व्यवहार संभवत नाहीत.

५. येथून सूत्रातील 'विशेष' शब्दाचा दुसरा अर्थ भाष्यकार करतात.

६. ह्या विशेषणावरून प्रकृत श्रुतीमध्येही 'मृत्तिका' वगैरे शब्दांनी त्यांच्या अभिमानी देवताच घेतल्या पाहिजेत असे सिद्ध होते.

७. तेव्हा अर्थातच 'बोलणे, भांडणे' वगैरे व्यवहार त्या देवतांचे आहेत असे सिद्ध होते. कारण केवळ अचेतनाला ते व्यवहार करता येणार नाहीत.

८. जरी एका इंद्रियाने शरीर सोडले तरी तेवढ्या इंद्रियाचा मात्र व्यवहार बंद झाला पण बाकीचे सर्व व्यवहार सुरूच होते; याप्रमाणे दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियाने शरीर सोडले तरी शरीराचे बाकीचे सर्व व्यवहार बंद झाले नाहीत, पण जेव्हा प्राण शरीर सोडू लागला तेव्हा मात्र बाकीची सर्व इंद्रिये असूनही शरीराचे सर्व व्यवहार बंद होऊ लागले; आणि उलट इंद्रिये व्याकुल होऊ लागली या रीतीने.

९. प्राण असला म्हणजे शरीराचे सर्व व्यवहार होतात हा 'अन्वय' होय. आणि प्राण नसला म्हणजे शरीराचे सर्व व्यवहार होत नाहीत हा 'व्यतिरेक' होय.

१०. 'करभार देणे' हे दुसऱ्याचे श्रेष्ठत्व कबूल करण्याचे चिन्ह आहे.

तलें आहे. आतां या वाक्यांत आपण जे व्यवहार करतो तसल्याच व्यवहारांचा प्राणांशी संबंध सांगितला आहे; त्यावरून ' हा अभिमानी देवतांचा निर्देश होय ' हीच गोष्ट दृढ होते. ' त्या तेजानें ईक्षण केलें ' या वाक्यांतही आपल्या कार्याशी ' अभिमानी ' या नात्यानें संबंध असलेली जी सवाहून वारिष्ठ देवतां तिचेंच ईक्षण सांगितलें आहे असें समजावें, तेव्हां यावरून जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे, व स्वरूप भिन्न असल्यामुळे त्या जगाचें ब्रह्म हे उपादानकारण होऊं शकत नाही असें सिद्ध झालें. ( ५ )

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

दृश्यते तु ॥ ६ ॥

६ परंतु ( एका वस्तूपासून विजातीय अशा दुसऱ्या वस्तूची उत्पत्ति ) आढळून येते. ( ३ )

( सूत्रांतील ) ' परंतु ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निवारण करतो, जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळे ब्रह्म जगाचें उपादानकारण होऊं शकत नाही असें जें तूं म्हटलें आहेस तें ( बरोबर नाही. कारण ' एका वस्तूपासून विजातीय अशी दुसरी वस्तू उत्पन्न होत नाही ' असा कांहीं ) सार्वत्रिक नियम नाही उदा०— चेतन अशा रूपानें प्रसिद्ध असलेल्या ज्या पुरुष वगैरे वस्तू त्यांपासून केंस नखें वगैरे भिन्न स्वरूपाच्या वस्तू उत्पन्न झालेल्या जगांत दृष्टीस पडतात; तसेंच अचेतन अशा रूपानें प्रसिद्ध असलेल्या ज्या शेंण वगैरे वस्तू त्यांपासून देखील विंचू वगैरे भिन्न स्वरूपाच्या वस्तू उत्पन्न झालेल्या जगांत दृष्टीस पडतात. शंका:— पुरुष वगैरेंचीं जीं अचेतन शरीरें तींच केंस, नखें, वगैरे अचेतन वस्तूंचीं खरोखर कारणें आहेत; तसेंच विंचू वगैरेंचीं जीं अचेतन शरीरें तींच शेंण वगैरे अचेतन वस्तूंचीं खरोखर कार्यें आहेत. उत्तर:— असें मानलें तरी देखील कांहीं अचेतन वस्तू चेतनाचें आश्रय आहेत व कांहीं

११. परब्रह्म-रूप देवता.

१ ' वगैरे ' शब्दानें दांत घ्यावेत.

२ तात्पर्य, ह्या वर दिलेल्या उदाहरणांमध्ये देखील एका वस्तूपासून विजातीय अशी दुसरी वस्तू उत्पन्न झालेली दिसत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३ शरीराच्या कोणत्याही भागाला चिमटा घेतला असतां तत्काळ जीवाला दुःख होतें म्हणून शरीर हें चेतन अशा जीवात्म्याचें आश्रय होय.

शां. भा. ४

नाहींतें असा कार्य आणि कारण यांच्या स्वरूपांमध्ये भेद आहेच. शिवाय पुरुष वगैरेच्या शरीरांना केंस, नखें वगैरेच्या अवस्था प्राप्त होतांना, तसेंच शेण वगैरेना विंचू वगैरेच्या अवस्था प्राप्त होतांना, शरीरांचे व शेण वगैरेचे रंग ( परिमाणें ) वगैरे धर्म बदलतात. तेव्हां यामुळेही कार्यकारणांच्या स्वरूपांमध्ये मोठाच भेद झालेला आहे. शिवाय जर 'कार्यकारणांमध्ये अत्यंत सादृश्य असलें पाहिजे' असें म्हणशील, तर कार्यकारणभाव मुळींच नष्ट होईल. आतां पुरुष वगैरेच्या शरीरांचा 'पार्थिवत्व' हा एक धर्म निदान केंस, नखें वगैरेच्या ठिकाणी असलेला आढळतो, तसेंच शेण वगैरेचा 'पृथिवत्व' हा एक धर्म निदान विंचू वगैरेच्या ठिकाणी असलेला आढळतो असें म्हणशील तर ब्रह्माचाही 'सत्ता' नामक एक धर्म निदान आकाश वगैरेच्या ठिकाणी असलेला आढळतोच.

शिवाय 'ब्रह्म आणि जग यांच्या स्वरूपांमध्ये भेद आहे' हा मुद्दा धरून 'ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे' या मतावर तूं आक्षेप आणतोस. पण तुला आम्ही असें विचारतों कीं, स्वरूपभेदाचा तूं काय अर्थ करतोस ? ( १ ) 'ब्रह्माचे सगळे धर्म जगांचे ठिकाणी नाहींत असा स्वरूपभेदाचा अर्थ करतोस ? किंवा ( २ ) 'कोणताही एखादा ब्रह्माचा धर्म जगाचे ठिकाणी नाहीं' असा अर्थ करतोस ? किंवा ( ३ ) 'ब्रह्माचा चैतन्यरूप धर्म जगांचे ठिकाणी नाहीं' असा अर्थ करतोस ? पहिला पक्ष मानलास तर संबंध कार्यकारणभाव जगांतून नाहींसा होईल. कारण दोन वस्तूंमध्ये कांहीं कमीज्यास्तपणा असल्यावांचून त्या वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव संभवत नाहीं. दुसरा पक्ष तर मुळींच सिद्ध होत नाहीं. कारण 'ब्रह्माचा सत्तानामक धर्म आकाश वगैरेच्या ठिकाणी असलेला

४ केंस, नखें वगैरेना कांहीं केलें तरी त्यामुळें जीवाला बिलकूल दुःख होत नाहीं; म्हणून केंस, नखें वगैरे वस्तू चेतन अशा जीवात्म्याच्या आश्रय नव्हेत.

५ केंस, नखें वगैरे.

६ शरीर.

७ तात्पर्य—केंस, नखें, वगैरे वस्तू जरी 'अचेतनत्व' या धर्मात शरीरापेक्षां विजातीय नसल्या, तरी 'चेतनाचा आश्रय न होणें' या धर्मात त्या विजातीय आहेतच. तेव्हां एका वस्तूपासून विजातीय अशी दुसरी वस्तू उत्पन्न झालेली जगामध्ये दृष्टोत्पत्तीस येते असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

८ 'सर्व धर्म सारखे असणें'.

९ दोन वस्तूंचे सर्व धर्म सारखे असले तर त्या दोन वस्तू एकच होतील, दोन होणार नाहींत. त्यामुळें त्यांच्यामध्ये कार्यकारणभाव असूं शकणार नाहीं. कारण, कार्यकारणभावाला दोन वस्तूंची जरूर आहे.

१० तेव्हां तेथें कार्यकारणभाव मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

११ तेव्हां तेथें कार्यकारणभाव कां मानीत नाहींस ?

आढळतो' असें वर सांगितलेंच आहे. तिसरा पक्ष मानण्याला ज्या दृष्टांताची जरूर आहे तो मिळत नाही. 'अमुक एक वस्तू चैतन्यानें युक्त नसून तिचें ब्रह्म हें उपादान-कारण नाही' अशा एकाही वस्तूचा दृष्टांत ब्रह्मवाद्याच्या उलट तुला आणितां येणार नाही. कारण 'जगांतील सर्व वस्तूंचें ब्रह्म हें उपादानकारण आहे' असें ब्रह्मवाद्याचें मत आहे. शिवाय 'तुझे म्हणणें श्रुतीच्या विरुद्ध आहे' हें तर प्रसिद्धच आहे. कारण 'चेतन असें ब्रह्म जगाचें उपादानकारण असून निमित्तकारण आहे' हेंच श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें आम्हीं मागें सिद्ध केलें आहे. आतां 'ब्रह्म ही सिद्ध वस्तू असल्यामुळें ब्रह्माचे ठिकाणी इतर प्रमाणें संभवतात' असें जें तूं म्हटलें आहेस तें देखील केवळ मनोराज्य होय. कारण ब्रह्माला रूप वगैरे<sup>१२</sup> कांहीं नसल्यामुळें तें प्रत्यक्षाचा विषय नाही. तसेंच हेतू वगैरे<sup>१४</sup> कांहीं नसल्यामुळें तें अनुमानादिकांचीही विषय नाही. धर्माप्रमाणें केवळ श्रुतीवरूनच त्याचें ज्ञान होण्याजोगें आहे. हीच गोष्ट श्रुतीनेही सांगितली आहे. उदा०— 'हें ज्ञान युक्तीच्या साहाय्यानें प्राप्त करून घेण्याजोगें नाही. पण हे लाडक्या ? या ज्ञानाचा दुसऱ्यानेच उपदेश केला म्हणजे त्यापासून साक्षात्कार प्राप्त होतो' (का० १।२।९). तसेंच (ही 'विविध सृष्टि कोठून उत्पन्न झाली हें) साक्षात् कोण जाणतो ? किंवा हें कोण सांगेल ?' (ऋ. सं. १।३।०।६); 'ही विविध सृष्टि कोठून उत्पन्न झाली (हें कोण जाणील ?)' (ऋ. सं. १।३।०।६) या दोन ऋचांमध्ये 'सिद्धि मिळविलेल्या देवांना देखील जगाचें कारण कोणतें हें कळत नाही' असें दाखविलें आहे. अशाच अर्थाच्या पुढील स्मृतीही आहेत:— 'जे पदार्थ अचित्य आहेत त्यांच्या ठिकाणी युक्तीचा उपयोग करूं नये', तसेंच 'हा (आत्मा) अव्यक्त आहे;

१२. 'वगैरे' शब्दानें रस, गंध, स्पर्श, शब्द इत्यादि गुण ध्यावे.

१३. म्हणजे ब्रह्माचें कोणत्याही इंद्रियाच्या योगानें ज्ञान होत नाही.

१४. 'वगैरे' शब्दानें सादृश्य ध्यावे.

१५. 'आदि' शब्दानें उपमान ध्यावे.

१६. पर्वत वगैरे ठिकाणी धूम पाहिला असतां जें अग्नीचें अनुमान होतें त्याला 'धूम' हा हेतू आहे. पण ब्रह्माचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें त्याच्या ज्ञानाला अमुक हेतू आहे असें समजत नाही. त्यामुळें ब्रह्माविषयी अनुमान-प्रमाण संभवत नाही. तसेंच ब्रह्माविषयी उपमान-प्रमाणही संभवत नाही. कारण उपमान-प्रमाणाला सादृश्याची जरूर आहे. परंतु ब्रह्माचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें त्याचें अमक्याशी सादृश्य आहे असें समजत नाही.

१७. कारण श्रुतीमधील 'कोण जाणतो ?' इत्यादि शब्दांवरून ही गोष्ट कोणालाच समजत नाही असें अर्थातच सिद्ध होतें.

१८ अस्पष्ट.

अर्चिले आहे, अविर्कारी आहे'. तसेच 'देवगणांना माझी उत्पत्ति माहीत नाही; तशीच महर्षींना- ( ही माहीत नाही ). मी सर्व प्रकाराने देवांचे आणि महर्षींचे आदिकारण आहे' ( भ. गी. १०।२ ). आतां 'श्रुतीने ( आत्म्याचे ) श्रवण सांगून निराळें मनन सांगितलें आहे यावरून युक्तीचा देखील अंगीकार करावा असें श्रुतीच सांगते' असें जें तूं म्हटलें आहेस; त्यावर आमचें उत्तरः—' निराळें मनन सांगितलें आहे' या सबबीवर स्वतंत्र युक्तीला श्रुतीमध्ये धारा मिळणें शक्य नाही; तर श्रुतीला अनुकूल अशीच युक्ति साक्षात्काराला उपयोगी असल्यामुळे ग्राह्य अशा रूपानें श्रुतीने सांगितली आहे. उदा०— पुढील युक्ती ग्राह्य आहेतः १— स्वप्नावस्था व जागृतावस्था यांचा परस्पर व्यभिचार आहे; म्हणून आत्म्याचा त्या दोन्ही अवस्थांशीं संबंध नाही. २ सुषुप्तवस्थेमध्ये जीव प्रपंचाचा त्याग करून सद्रूप आत्म्याशीं एक होतो म्हणून जीव हा प्रपंचरहित असा सद्रूप आत्माच आहे. ३ हा प्रपंच ब्रह्मापासून उत्पन्न झाला आहे म्हणून 'कार्य हें कारणाहून भिन्न नसते' या न्यायानें हा प्रपंच ब्रह्माहून भिन्न नाही, इत्यादि. स्वतंत्र युक्ति निरूपयोगी आहे असें या पादाच्या अकराव्या सूत्रांत सूत्रकार देखील दाखवितील. आतां जो शंकाकार जगाचें कारण चेतन आहे असें श्रुतीत सांगितल्यावरूनच सर्व जग चेतन आहे असें अनुमान करतो, त्याला 'तें विज्ञान आणि अविज्ञान झालें' ही जी चेतन आणि अचेतन यांचा भेद सांगणारी श्रुति ती चेतन आणि अचेतन शब्दांचा 'ज्याचें

१९ ज्याचें युक्ति-पूर्वकं चिंतन करतां येत नाही असा.

२० विकाररहित.

२१ कारण जर आत्म्याचा त्या अवस्थांशीं संबंध असेल म्हणजे आत्म्याला जर त्या अवस्था स्वाभाविक असतील तर ज्याप्रमाणें अग्नीला नेहमी उष्णता असते त्याप्रमाणें आत्म्यालाही त्या अवस्था नेहमी असल्या पाहिजेत. पण ज्याअर्थी त्या अवस्थांपैकी एक अवस्था आत्म्याला असली कीं दुसरी नसते, त्याअर्थी आत्म्याला त्या अवस्था स्वाभाविक नव्हेत असा तर्क होतो. आतां हा तर्क ब्रह्मसाक्षात्काराला उपयोगी आहे. तो असाः— आत्मा हा अवस्थांनीं युक्त आहे ही गोष्ट खोटी असल्यामुळे ती गोष्ट जोपर्यंत आपल्या मनांत आहे तोपर्यंत आपल्याला खऱ्या वस्तूचें म्हणजे उपाधि-रहित आत्म्याचें ज्ञान होत नाही. कारण जोपर्यंत सर्पाचा भ्रम असतो तोपर्यंत रज्जूचें खरें ज्ञान होत नाही.

२२ कारण जर प्रपंच हा स्वाभाविक असेल, तर त्याचा आत्म्याला त्याग करतां येणार नाही. तेव्हां ज्याअर्थी प्रपंचाचा निद्रावस्थेमध्ये त्याग होतो, त्याअर्थी तो स्वाभाविक नव्हे असा तर्क होतो. ह्या तर्काचाही पूर्वीच्या तर्काप्रमाणें ब्रह्म-साक्षात्काराला उपयोग आहे असें जाणावें.

२३ जोपर्यंत प्रपंच हा ब्रह्माहून भिन्न आहे असें ज्ञान आहे, तोपर्यंत 'ब्रह्म एक आहे' असें ज्ञान होणार नाही; म्हणून 'ब्रह्म हें अद्वितीय आहे' असें समजण्याला हा तर्क उपयोगी आहे.

चैतन्य उपलब्ध आहे तें व ज्यांचें चैतन्य उपलब्ध नाही तें' असा अनुक्रमें अर्थ करून लावितां येईल. पण आमच्या पूर्वपक्ष्यालें तर ही श्रुति मुळींच लागणार नाही. कारण 'तें विज्ञान आणि अविज्ञान झालें' (तै. २।६) या श्रुतीमध्ये आदिकारण (ब्रह्मच) 'सर्व जगाचा आत्मा' या रूपानें स्थित आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां ज्याप्रमाणें स्वरूप-भेदामुळें चेतन वस्तूला अचेतनाची स्थिति प्राप्त होत नाही (असा आमचे मतावर सांख्यानें आक्षेप आणला आहे), त्याप्रमाणें (स्वरूपभेदामुळेंच) अचेतनालाही चेतनाची स्थिति प्राप्त होऊं शकत नाही. (असा त्याचें मतावरही आक्षेप येत आहे). परंतु खरोखर दृष्टीनें 'कार्य आणि कारण यांमध्ये स्वरूपभेद नसतो' या विधानाचें आम्हीं वर खंडन केलें असल्यामुळें श्रुतीला अनुसरून (अचेतन जगाचें) चेतन (ब्रह्मच) कारण आहे असें मानावें. (६)

**असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात् ॥ ७ ॥**

७ (उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य) असतू होतें असें म्हणशील

तर नाही. कारण हा केवळ प्रतिषेध आहे. (३)

जर 'चेतन, शुद्ध, आणि शब्द वगैरे गुणांनीं रहित असें ब्रह्म त्याच्या उलट स्वभावाच्या म्हणजे अचेतन, अशुद्ध, आणि शब्द वगैरे गुणांनीं युक्त अशा (जगरूपीं) कार्याचें कारण आहे' असें मानाल तर 'हें (जगरूपीं) कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वी असतू होतें' असें तुम्हांला मानावें लागेल. आणि असें मानणें तर 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् होतें' असें मानणाऱ्या तुम्हांला अनिष्ट आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:- हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण हा केवळ प्रतिषेध आहे. (उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् नव्हतें असा) प्रतिषेध मात्र तूं करतोस; परंतु या प्रतिषेधाला प्रतिषेध्य नाही. या प्रतिषेधामुळें उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचें सत्त्व प्रतिषिद्ध होऊं शकत नाही. कां ? कारण ज्याप्रमाणें हें कार्य हल्लींही कारणरूपानें सत् आहे त्याप्रमाणें उत्पत्तीच्या पूर्वीही तें कारणरूपानें सत्त्व होतें असें समजतें. कारण 'हल्लीं देखील कार्याला कारणाच्या सत्त्वाहून निराळें स्वतंत्र सत्त्व नाही'

२४ 'जगाचें कारण ब्रह्म नव्हे, तर प्रधान आहे' असें मानणाऱ्या सांख्याला.

२५ आतां जरी सांख्याला त्याच्या मताप्रमाणें श्रुतीमधील 'तें' या शब्दानें आदिकारण 'प्रधान' घेतां येईल, तरी तें अचेतन असल्यामुळें त्याचें कार्य फक्त अचेतनच होणार. तेव्हां 'तें विज्ञान आणि अविज्ञान झालें' ही श्रुति त्याला लागणार नाही.

१ ज्याअर्थी जगाच्या कारणामध्ये 'अशुद्धत्व' वगैरे जगाचे धर्म आढळत नाहीत, त्याअर्थी उत्पत्तीच्या पूर्वी जग मुळींच नव्हतें असेंच मानणें भाग आहे.

२ आतां 'जर जग हें उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणरूपानें सत् होतें तर त्या कारणावर 'अशुद्धत्व' वगैरे जगाचे धर्म कां आढळत नाहीत' अशी जी शंका येते तिचें निराकरण पुढील सूत्रांत होईल.

असें 'जो हें सर्व आत्म्याहून निराळें असें जाणतो त्याला तें सर्व टाकतें' (बृ. २।१।६) इत्यादि श्रुतींमध्ये सांगितलें आहे. कारणरूपानें सत्त्व तर कार्याला इह्मी व उत्पत्तीच्या पूर्वी सारखेंच आहे. शंकाः— 'शब्द वगैरे गुणांनीं रहित असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे' असें तुम्ही मानतां. उत्तरः— खरें. परंतु शब्द वगैरे गुणांनीं युक्त जें जग तें उत्पत्तीच्या पूर्वीही कारणरूपानें रहित नव्हतें, किंवा आतांही (कारणरूपानें रहित) नाहीं; म्हणून 'उत्पत्तीच्या पूर्वी (जगरूप) कार्य असतू होतें' असें म्हणणें शक्य नाहीं. आणखी या गोष्टीचें आम्ही पुढें 'कार्य हें कारणाहून भिन्न नाहीं' या सिद्धांताचें प्रतिपादन करतेवेळीं सविस्तर रीतीनें विवेचन करणार आहों. (७)

अपीतौ तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम् ॥ ८ ॥

८ अपीतीच्या वेळीं (कारणाला) कार्याप्रमाणें प्रसंग येत असल्यामुळे (वेदान्तमत) असमंजस होय. (३)

येथें पूर्वपक्षीं म्हणतोः—जर 'स्थूलपणा, सावयवपणा, अचेतनपणा, मर्यादितपणा, अशुद्धपणा वगैरे धर्मांनीं युक्त जें (जगरूप) कार्य त्याचें ब्रह्म कारण आहे' असें मानाल तर अपीतीच्या वेळीं म्हणजे प्रलयाच्या वेळीं कार्य हें कारणामध्यें लीन होऊन म्हणजे कार्य हें कारणशीं एक होऊन त्या कारणाला तें कार्य आपल्या धर्मांनीं कल्पित करील. तेव्हां प्रलयाच्या वेळीं ब्रह्मरूप कारणालाही कार्याप्रमाणें 'अशुद्धपणा' वगैरे धर्म प्राप्त होण्याचा प्रसंग येत असल्यामुळे 'सर्वज्ञ ब्रह्म जगाचें कारण आहे' हें वेदान्तमत असमंजस आहे; तसेंच (प्रलयाच्या वेळीं जगांतील) सर्व भेद नष्ट होत असल्यामुळे सृष्टि पुन्हां उत्पन्न होतेवेळीं कांहीं 'भोक्ते जीव' आणि कांहीं 'भोग्य वस्तू' वगैरे सृष्टीतील अनेक भेद उत्पन्न होण्याला कांहीं विशेष कारण राहत नाहीं. म्हणून अनेक भेदांनीं युक्त अशी सृष्टि उत्पन्न होणार नाहीं, याकरितांही

३ त्या मनुष्याला तें सर्व जग बहिष्कृत करतें.

१ 'वगैरे' शब्दानें रागद्वेष ध्यावेत.

२ कारण पाण्यामध्ये मीठ मिसळलें असतां त्या मिठाचा 'खारटपणा' हा धर्म पाण्याला येतो असा अनुभव आहे.

३ कारण जें अशुद्ध व रागद्वेषांनीं युक्त आहे त्याला 'सर्वज्ञ' म्हणतां येत नाहीं.

४ ज्याप्रमाणें घट पट वगैरे भिन्न भिन्न वस्तू उत्पन्न होण्याला मृत्तिका तंतू वगैरे भिन्न भिन्न कारणें लागतात, त्याप्रमाणें सृष्टीच्या आरंभी भिन्न भिन्न वस्तू उत्पन्न होण्याला अमुक भिन्न भिन्न कारणें आहेत असें सांगतां येत नाहीं. कारण पूर्वी असलेल्या जगांतील सर्व प्रकारच्या भिन्न भिन्न वस्तूंचा प्रलयाचे वेळीं नाश होऊन एक ब्रह्मच काय तें अवशिष्ट राहिलेलें असतें.



( हें वेदान्तमत ) असमंजस आहे. तसेंच भोक्ते जे जीव ते ( प्रलयकार्णी ) परब्रह्माशी एक झाल्यानंतर 'कर्म' वगैरे विशेष कारणे नष्ट झाली असतांही जर ते पुन्हां उत्पन्न होतात असें मानील, तर जे जीव मुक्त झाले ते देखील पुन्हां उत्पन्न होऊं लागतील. तेव्हां याकरितांही ( हें वेदान्तमत ) असमंजस आहे. बरे, आतां जर असें म्हणाल कीं प्रलयकार्णी देखील हें जग परब्रह्माहून भिन्न असेंच राहेंतें; तर यावर माझे उत्तर असें कीं अशा रीतीनें प्रलयच संभवणार नाही. शिवाय 'कारणाहून कार्य अभिन्न असतें' ( असें जें तुमचें मत आहे ) तें ( ही ) संभवणार नाही. तेव्हां याकरितांही ( हें वेदान्तमत ) असमंजस आहे. ( ८ )

ह्याचें उत्तर:—

न तु दृष्टान्तभावात् ॥ ९ ॥

९ दृष्टांत ( सांपडत ) असल्यामुळे ( वेदांतमत  
असमंजस ) नाहीच. ( ३ )

आमच्या ( वेदान्त- ) मतामध्ये असमंजस असें कांहींच नाही. ' कारणामध्ये लय पावून कार्य त्या कारणाला आपल्या धर्मांनीं दूषित करील ' असा जो तूं आमचेवर दोष दिलास तो दोष आमचेवर ( खरोखर ) येत नाही. कशावरून ? दृष्टांत सांपडतात यावरून. ' कारणामध्ये लय पावून कार्य कारणाला आपल्या धर्मांनीं दूषित करीत नाही ' अशाविषयी ( जगांत ) दृष्टांत सांपडतात. उदा०—शरीर वगैरे<sup>१</sup> मृत्तिकेचे घडलेले पदार्थ आपल्या स्थितिकारि लहान मोठे असे निरनिराळ्या प्रकारचे असतात, परंतु ते ( आपल्या मृत्तिकारूप उपादान- ) कारणामध्ये लय पावले असतां ते त्या ( उपादान- ) कारणाला आपले स्वतःचे धर्म देत नाहीत, तसेंच रुचक वगैरे सोन्याचे घडलेले पदार्थ आपल्या

५ कांहीं एक कारण नसतांही जीव हे आपोआपच पुनः संसारबंधांत पडतात असें मानाल.

६ पुनः संसारबंधांत पडतील.

७ असें म्हटलें म्हणजे पूर्वीचें दोष येत नाहीत. कारण जग हें ब्रह्माशी एक न झाल्यामुळे जगाचे धर्म ब्रह्माला लागणार नाहीत. तसेंच जग हें निराळेंच राहिलें असल्यामुळे भिन्न भिन्न वस्तूंच्या उत्पत्तीचीं भिन्न भिन्न कारणे दाखवितां येतात. तेव्हां ह्या पक्षावर पूर्वीचे दोष येत नसल्यामुळे कदाचित् सिद्धांत्याला हा पक्ष कबूल असेल अशा समजुतीनें ह्या पक्षाची आपणच कल्पना करून त्या पक्षावर पूर्वपक्षी दोष देत आहे.

१ थाला.

२ ' वगैरे ' शब्दानें घट, पोहोरा इत्यादि वस्तू ध्याव्या.

३ ' उंची ', ' वाटोळेपणा ', ' आंतून पोकळ भाग असणें ' इत्यादि धर्म.

४ सुवर्णाचें पात्र.

प्रलयकालीं सोन्याला आपले स्वतःचे धर्म देत नाहींत. त्याप्रमाणेच पृथ्वीपासून उत्पन्न झालेले चार प्रकारचे पदार्थ आपल्या प्रलयकालीं आपले स्वतःचे धर्म देत नाहींत. परंतु तुझ्या पक्षाला अनुकूल असा एकही दृष्टांत नाहीं. शिवाय जर कार्य आपल्या स्वतःच्या धर्मासहवर्तमान कारणामध्ये राहिल तर मुळीं अपीतीच संभवणार नाहीं. शिवाय 'कार्य आणि कारण एक आहेत' असा जो आमचा सिद्धांत आहे त्याचा अर्थ तरी 'कार्य हे कारण-स्वरूप आहे' असाच आहे. 'कारण हे कार्य-स्वरूप आहे' असा नाहीं. ही गोष्ट आम्ही पुढे ( अ. २ पा. २ सू. १४ ) या सूत्रांत स्पष्ट करूं.

शिवाय 'प्रलयकालीं कार्य कारणाला आपल्या स्वतःच्या धर्मांनीं दूषित करील' हा फार थोडकाच दोष तूं आमचेवर दिलास. कारण, 'कार्य कारणाला अभिन्न आहे' असा आमचा सिद्धांत असल्यामुळे ( कार्याच्या ) स्थितिकालींही हा दोष येतो. 'जे हे सर्व ( जग ) तो हा आत्मा होय' ( बृ. २।१।६ ); 'हे सर्व ( जग ) आत्माच होय' ( छां. ७।२।५२ ); 'जे हे पुढे ( दिसते ) ते अमृत असे ब्रह्म होय' ( मुं. २।२।११ ); 'हे सर्व खरोखर ब्रह्म होय' ( छां. ३।१।१ ) इत्यादि श्रुतींवरून 'कार्य कारणाला तिनही कालीं सारखेंच अभिन्न असते' असे समजते. आतां या दोषाचा जो परिहार कीं 'कार्य आणि कार्याचे धर्म हे अविद्येनें कल्पिले असल्यामुळे ते कारणाला स्पर्श करूं शकत नाहींत' तो अपीतीच्या कालींही सारखाच लागूं पडतो. शिवाय ( आमच्या पक्षाला अनुकूल असे ) पुढील दृष्टांतही ( जगांत ) सांपडतात:— ज्याप्रमाणे एखाद्या

५ मनुष्य वगैरे जरायुज, पक्षि वगैरे अंडज, उवा लिखा वगैरे स्वेदज, आणि वृक्ष वगैरे उद्भिज्ज, अशा चार प्रकारचे.

६ ह्या दृष्टांतांना अनुसरून जगाचे धर्म देखील ब्रह्माला लागत नाहींत असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

७ आतां पाण्यामध्ये मीठ मिसळलें असतां मिठाचा खारटपणा पाण्याला येतो असा जरी अनुभव आहे, तरी ज्या पाण्यामध्ये मीठ मिसळलें आहे तें पाणी त्या मिठाचे कारण नसल्यामुळे 'कार्याचे धर्म कारणाला येतात' या गोष्टीला तो दृष्टांत देतां येत नाहीं.

८ घट हा मृत्तिकास्वरूप आहे, पण मृत्तिका ही मात्र घटस्वरूप नाहीं. तास्यर्थ, प्रलयाच्या वेळीं ब्रह्म आणि जग यांचें ऐक्य होतें. म्हणजे जग हे कार्य ब्रह्मरूप होतें; पण ब्रह्म हे जगरूप होतें असें मात्र नाहीं. तेव्हां अर्थातच जगाचे धर्म ब्रह्माला लागत नाहींत.

गारुड्याला स्वतः उत्पन्न केलेल्या मायेचा संबंध लागत नाही, कारण त्या मायेला वास्तविक अस्तित्व नसतें, त्याप्रमाणें परमात्म्याला देखील संसाररूप मायेचा संबंध लागत नाही. तसेंच ज्याप्रमाणें एखाद्या स्वप्न पाहणाऱ्या मनुष्याला स्वप्नांत पाहिलेल्या मिथ्या वस्तूंचा संबंध लागत नाही, कारण जाग्रदवस्था आणि सुषुप्तवस्था यांमध्ये त्या वस्तू त्याच्या बरोबर येत नाहीत, त्याप्रमाणें तिन्ही अवस्थांमध्ये नित्यसाक्षी यारूपानें असणारा जो परमात्मा त्याला त्या अनित्य अवस्थांचा संबंध लागत नाही. ज्याप्रमाणें दोरीचें सर्परूपानें भासणें हें केवळ मिथ्या होय, त्याप्रमाणें परमात्म्याचें तीन अवस्थांनीं संबद्ध अशा रूपानें भासणें हेंही केवळ मिथ्या होय. याविषयीं वेदान्त-संप्रदाय जाणणाऱ्या आचार्यांनीं असें म्हटलें आहे:—‘अनादिमायेच्या योगानें निद्रावश झालेला जीव जेव्हां जागा होतो, तेव्हां तो जन्मरहित, निद्रारहित आणि स्वप्नरहित असें अद्वैत पाहेंतो’ (गौ. का. १।१६). तेव्हां कार्याप्रमाणें कारण देखील ‘स्थूलपणा’ वगैरे धर्मांनीं दूषित होईल असें जें तूं म्हटलेंस तें बरोबर नाही. तसेंच ‘(अपीतीच्या वेळीं जगांतील) सर्व भेद नष्ट होत असल्यामुळें सृष्टीची पुन्हां भिन्न भिन्न प्रकारांनीं उत्पत्ति होण्याला कांहीं विशेष कारण राहत नाही’ असें जें तूं म्हटलेंस तेंही बरोबर नाही. कारण (येथेही आम्हांला अनुकूल असे) दृष्टांत सांपडतातच. ज्याप्रमाणें सुषुप्ति, समाधि वगैरे अवस्थांमध्ये देखील (जगांतील सर्व भेद) आपोआप नष्ट झाले तरी मिथ्याज्ञान हें नष्ट झालें नसल्यामुळें जीव त्या अवस्थांमधून जागा झाला म्हणजे ते सर्व भेद पुनः पूर्वाप्रमाणें सुरू होतात त्याप्रमाणें येथेही तसें होईल. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत सांगितली आहे:—‘ह्या सर्व प्रजा सताशीं एक होऊन आपण सताशीं एक झालों असें जाणीत नाहींत’ (छां. ६।९।२); ‘ते (प्राणी) येथे व्याघ्र किंवा सिंह किंवा वृक किंवा वराह किंवा कीट किंवा पतंग किंवा दंश किंवा मशक (वगैरे) ज्या ज्या (जातींत उत्पन्न

९ एक जें ब्रह्म तद्रूप होतो.

१० तात्पर्य, घट, पट वगैरे भिन्न भिन्न वस्तूंची मृत्तिका, तंतू वगैरे भिन्न भिन्न कारणें जरी प्रलयाचे वेळीं नष्ट झालीं, तरी सर्वांचें मूलकारण जें अज्ञान त्याचा नाश झाला नसल्यामुळें तें जोपर्यंत कायम आहे तोपर्यंत भिन्न भिन्न वस्तूंची उत्पत्ति होण्यास हरकत नाही.

११ निद्रावस्था हा एक अल्प प्रलयच असल्यामुळें त्या वेळीं सर्व वस्तूंचा नाश होतो आणि जीव हे परब्रह्माशीं एक होतात.

१२ ह्यावरून निद्रावस्थेमध्ये सर्व वस्तूंचा नाश झाला तरी अज्ञान कायम राहतें असें सिद्ध होतें.

१३ ‘व्याघ्र’ वगैरे शब्दांचे क्रमानें ‘वाघ, सिंह, लांडगा, डुकर, लहानसे किडे, पांखरे, गांधिलमाशा आणि माशा’ असे अर्थ आहेत.

झालेले) आहेत त्या त्या जातींतच ते (पुनः उत्पन्न) होतील' (छां. ६।९।३). ज्याप्रमाणे (जगाच्या) स्थितिकालीं परमात्मा (एक आणि) अभिन्न असूनही मिथ्या-ज्ञानमूलक सृष्टीतील सर्व भेदव्यवहार स्वप्नव्यवहारांप्रमाणे अव्याहत चालू असलेले दृष्टीस पडतात, त्याप्रमाणे (जगाच्या) प्रलयकालीं देखील मिथ्याज्ञानमूलक अशी भेदशक्ति कायम राहते असे आम्ही अनुमान करतो. यावरून 'जे लोक मुक्त झाले ते (देखील) पुन्हां उत्पन्न होतील' असा जो तू आक्षेप आणला होतास (त्याचें) खंडन झाले. कारण (त्या मुक्त लोकांच्या) मिथ्याज्ञानाचा यथार्थज्ञानाने बाध झाला असल्यामुळे (ते लोक पुन्हां उत्पन्न होत नाहीत). तसेंच 'अपीतीच्या कालीं देखील हें जग परब्रह्माहून भिन्न असेंच राहते' असा जो दुसरा पक्ष (आम्हांला कबूल असेल म्हणून) तू कल्पना केली होतीस तो पक्ष आम्हांला मुळींच कबूल नसल्यामुळे ती तुझी कल्पना देखील खंडितच झाली. तेव्हां यावरून 'हें वेदान्तमत असमंजस नाही' असे सिद्ध झाले. (९)

स्वपक्षदोषाच्च ॥ १० ॥

१० शिवाय (वरील) दोष स्वतःच्या मताला-(ही) लागू  
होत असल्यामुळे (ते दोष आमच्या मताला लागू  
करणे बरोबर नाहीं). (३)

शिवाय हे (वरील सर्व) दोष आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांच्या मतालाही सारखेच लागू पडतात. कसे म्हणाल तर सांगतो:—'जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळे ब्रह्म जगाचें कारण होऊं शकत नाही' असा जो दोष आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनो आमच्यावर दिला, तो दोष 'प्रधान जगाचें कारण आहे' असे मानणाऱ्यालाही (आमच्या) सारखाच लागू पडतो. कारण 'शब्द वगैरे धर्मांनीं रहित अशा प्रधानापासून शब्द वगैरे धर्मांनीं युक्त असें जग उत्पन्न होते' असे तो मानतो. आणि म्हणूनच— म्हणजे (कारणाच्या स्वरूपाहून) भिन्न (अशा) स्वरूपाचें कार्य उत्पन्न होते असें तो मानतो म्हणूनच—'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असतच होते' हा दोषही त्याचेवर (आमच्या) सारखाच येऊं लागेल. तसेंच प्रलयकालीं 'कार्य कारणाशीं एक होते' असे तो मानीत असल्यामुळे (त्याच्या मतीं) कार्यांप्रमाणे कारणालाही (कार्यांचे धर्म प्राप्त होण्याचा) प्रसंग (आमच्या) सारखाच येईल. तसेंच प्रलयकालीं कार्यांचे सर्व भेद नष्ट होऊन कार्ये कारणाशीं एक झाल्यावर 'हें या पुरुषाच्या (सुखदुःखांचें)

१४ झोपेतून जागे झाले म्हणजे पुनः पूर्वीप्रमाणेच शरीर धारण करतात.

कारण आहे, तें त्या पुरुषाच्या सुखदुःखांचें कारण आहे' अशा रीतीनें प्रलयाच्या पूर्वी जीं पुरुषांच्या (सुखदुःखांचीं) नियमित अनेक कारणें दृष्टीस पडतात तीं (प्रलयानंतर) सृष्टि पुन्हां उत्पन्न होतेवेळीं तशींच नियमित असूं शकणार नाहींत. कारण तीं तशीं नियमित असण्याला कांहीं विशेष कारण राहत नाहीं. आणि 'कांहीं विशेष कारण नसतानाही जर तीं तशींच नियमित असूं शकतात' असें मानशील तर मग मुक्त लोकांना देखील 'विशेष कारण नसणें' ही गोष्ट सारखांच लागूं असल्यामुळें ते देखील पुन्हां संसारबंधनामध्ये पडूं लागतील. बरें, आतां '(जगांतील) कांहीं भेद प्रलयकालीं नष्ट होतात व कांहीं होत नाहींत' असें म्हणशील तर जे भेद नष्ट होत नाहींत ते प्रधानाचीं कार्ये आहेत असें म्हणतां येणार नाहीं. अशा रीतीनें हे (वरील) दोष दोन्ही पक्षांना साधारण असल्यामुळें ते एकाच पक्षावर आणतां येत नाहींत. यावरून वर आणलेले दोष हे (पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें) दोषच नाहींत हेच आमचें म्हणणें दृढ होतें. कारण तें आमचें म्हणणें (दोन्ही पक्षांना) अवश्य कबूल केलें पाहिजे. (१०)

**तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथानुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्ष-**

**प्रसङ्गः ॥ ११ ॥**

११ (एक) तर्क अप्रतिष्ठित झाला तरी आम्ही दुसरा

तर्क करूं असें म्हणशील तर (त्यावर आमचें

उत्तरः—) अशा रीतीनें देखील तुला

मुक्ति प्राप्त होणार नाहीं. (३)

'जी गोष्ट (फक्त) श्रुतीवरून कळवयाची त्या गोष्टीसंबंधानें केवळ तर्काचें अवलंबन करूं नये' याविषयी आणखी एक कारण असें आहे की, जे तर्क श्रुतीला धरून नसतात ते केवळ पुरुषांच्या कल्पनांवरच अवलंबून असतात. त्यामुळें ते अप्रतिष्ठितच होत. कारण, पुरुषांच्या कल्पनांना कांहीं मर्यादा नसते. आपण असें पाहतो कीं कांहीं शहाणे लोक डोक्याला मोठे आयास देऊन त्यांतून कांहीं तर्क काढतात. ते तर्क त्यांच्यापेक्षां जास्त शहाणे असे दुसरे लोक खोडून काढतात. ते आपल्या डोक्यांतून दुसरे (नवीन) तर्क काढतात. त्या तर्कांचेही त्यांच्यापेक्षां जास्त शहाणे असे तिसरे

१ प्रलयाचे वेळीं सर्व वस्तूंचा नाश झाला आहे म्हणून अमक्या गोष्टीचें अमुक विशेष कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

२ ज्या वस्तूंचा नाश होत नाहीं ती वस्तु नित्य असल्यामुळें तिची उत्पत्ति होत नाहीं; तेव्हां त्या वस्तूला प्रधानाचें कार्य म्हणतां येत नाहीं.

१ खोटे.

लोक खंडन करतात; तेव्हा अशा रीतीने पुरुषांचे कल्पनावैचित्र्य अपरिमित असल्यामुळे ' तर्क प्रतिष्ठित आहेत ' असे मानणे शक्य नाही. आतां तूं असे म्हणशील की ' ज्याची विद्वत्ता व बुद्धिमत्ता ह्या जगमान्य आहेत ' अशा एखाद्या कपिलाने किंवा दुसऱ्या कोणी काढलेला तर्क प्रतिष्ठितच आहे असे मानले पाहिजे; तर त्यावर आमचे उत्तर:— ( जगमान्य पुरुषाने तर्क काढला ) असे मानले तरी तो तर्क अप्रतिष्ठितच होय. कारण ' ज्यांच्या विद्वत्तेविषयी आणि बुद्धिमत्तेविषयी कोणाचा वाद नाही असे जे कपिले कणोद वैगरे प्रसिद्ध शास्त्रकार त्यांची देखील परस्परांशीं विरुद्ध अशीं मते आहेत ' असे आपण पाहतो. शंका:—( जरी एक तर्क अप्रतिष्ठित झाला तरी ) जो अप्रतिष्ठितत्वरूप दोषाला पात्र होणार नाही असा आम्ही दुसरा तर्क करूं. आतां ' प्रतिष्ठित असा तर्कच नाही ' असे तुम्हाला म्हणता येणार नाही, कारण ' तर्क अप्रतिष्ठित आहे ' ही गोष्ट देखील तुम्ही तर्काच्या साहाय्यानेच स्थापन करूं शकता. कारण ' कांहीं तर्क अप्रतिष्ठित आहेत ' असे पाहून त्यासारखे दुसरे तर्क देखील अप्रतिष्ठितच असले पाहिजेत अशी तुम्ही कल्पना करता. शिवाय सर्वच तर्क जर अप्रतिष्ठित झाले तर मेग जगांतील सर्व व्यवहार बंद होतील. कारण ' भूत व वर्तमान यांसारखेच भाविष्य असते ' या समजुतीवरच भविष्यकालीं सुखप्राप्ति होण्याकरतां किंवा दुःखपरिहार करण्याकरितां मनुष्य प्रवृत्त झालेला दृष्टीस पडतो. शिवाय श्रुतीच्या अर्थाविषयी मतभेद उत्पन्न झाला असतां खोट्या

२ अमुकच एक कल्पना खरी आहे, कारण ती शेवटची आहे आतां तिच्या पलीकडे दुसरी कल्पना कोणालाही काढतां येणार नाही, असे सांगतां येत नसल्यामुळे.

३ खरे.

४ याने सांख्यशास्त्राची सूत्रे केली आहेत.

५ याने वैशेषिकशास्त्राची सूत्रे केली आहेत.

६ ' वैगरे ' शब्दाने न्यायशास्त्राची सूत्रे करणारा गौतम ध्यावा.

७ तेव्हा जर सर्वच तर्क खोटे आहेत असे म्हणाल तर ' तर्क खोटे आहेत ' ही कल्पना ज्या तर्काच्या साहाय्याने करता, तो देखील तर्क खोटा ठरेल; आणि उलट तर्काना खरेपणा मात्र येऊ लागेल. तात्पर्य, सर्वच तर्क खोटे असे तुम्हाला कधीही म्हणतां येणार नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

८ भोजन केले असतां सुख प्राप्त होते या अनुभवावरून भोजन हे सुखाचे साधन आहे असा तर्क होतो; आणि या तर्कावरून त्या सुखाकरतां प्रत्यही भोजनाविषयी मनुष्याची प्रवृत्ति होते. तसेच पायांत कांटा मोडला असतां दुःख प्राप्त होते या अनुभवावरून कांटा दृष्टीस पडला असतां ते दुःख होऊं नये म्हणून आपल्या पायाला कांटा न लागण्याविषयी मनुष्याची प्रवृत्ति होते असे दृष्टीस पडते.

अर्थाचें निराकरण करून खरा अर्थ निश्चित करणें हें कामही वाक्याचें तात्पर्य निश्चित करणारा जो तर्क त्याच्या साहाय्यानेच केले जाते. मनुचेंही असेच मत आहे. कारण तो असे म्हणतो:—‘ जो धर्मशोधन करण्याची इच्छा धरतो त्याने प्रत्यक्ष, अनुमान, आणि भिन्नभिन्न संप्रदायांनी युक्त असे शास्त्र, या तीन गोष्टी चांगल्या माहित करून घेतल्या पाहिजेत’ ( म. स्मृ. १२।१०५ ); ‘ वेदशास्त्राला अविरुद्ध अशा तर्काच्या योगाने जो ऋषिप्रणीत धर्मशास्त्र जाणतो तोच ( खरा ) धर्म जाणतो; इतर ( कोणी जाणित नाही )’ ( म. स्मृ. १२।१०६ ). आतां ‘ कांहीं तर्क अप्रतिष्ठित असणें ’ हें एक तर्काचें भूषणच आहे. कारण अशा रीतीनेच सदोष तर्काचा त्याग करून निर्दोष तर्काचें आपल्याला ग्रहण करता येते. ( आतां ‘ पूर्वपक्षरूप तर्क अप्रतिष्ठित झाला असतां सिद्धांतरूप तर्क देखील अप्रतिष्ठित होईल ’ अशी भीति बाळगण्याचें कारण नाही. ) कारण आपले वडील मूर्ख होते म्हणून आपणही मूर्खच असले पाहिजे अशा विषयी कांहीं प्रमाण नाही. तेव्हां यावरून ‘ तर्क अप्रतिष्ठित असणें ’ हा कांहीं दोष नव्हे असे सिद्ध झाले.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— अशा रीतीने देखील तर्काला मुक्ति प्राप्त होणार नाही. जरी ‘ कांहीं गोष्टींसंबंधाने तर्क प्रतिष्ठित आहे ’ असे दृष्टीस पडते, तरी प्रकृत गोष्टीसंबंधाने तर्काला ‘ अप्रतिष्ठितत्व-’रूप दोषापासून मुक्ति प्राप्त होणार नाहीच. कारण या अतिगंभीर आणि मोक्षाला साधनीभूत अशा वस्तुतत्त्वाची श्रुतीच्या साहाय्याचाचून नुसती कल्पना करणेंही शक्य नाही. कारण मार्ग आम्हीं सांगितलेच आहे कीं

९ ‘ हें ( जग ) पूर्वी असत् होते ’ ह्या श्रुतीमध्ये ‘ असत् ’ या शब्दाचा अर्थ खरोखरीच ‘ असत् ’ असा घ्यावा, किंवा ‘ वास्तविक सतच पण नांवारूपाला न आल्यामुळे असत् असल्यासारखें ’ असा घ्यावा, असा संशय आला असतां ज्याअर्थी श्रुति ‘ तै सत् होते ’ असे पुढें सांगत आहे, त्याअर्थी त्याच्या विरुद्ध ‘ तै खरोखरीच असत् होते ’ असे ती पूर्वी कधीही सांगणार नाही. या तर्कावरून ‘ असत् ’ या शब्दाचा ‘ असत् असल्यासारखें ’ असाच अर्थ आहे असा निश्चय केला जातो. यावरून कांहीं तर्क खरे आहेत असे मानलेच पाहिजे.

१० ह्या श्लोकामध्ये अनुमानाची माहिती करून घ्यावी असे सांगितले असल्यामुळे तर्क अवश्य घ्यावा असे सिद्ध होते. कारण अनुमानाने जे ज्ञान होते त्याला ‘ जेथें अमुक वस्तु असेल तेथें अमुक वस्तु असलीच पाहिजे ’ अशा तर्काची जरूर असते. ह्या तर्कालाच व्याप्ति असे म्हणतात.

११ ह्या दोन ( मनुस्मृति अं. १२ श्लोक १०५, १०६ ) श्लोकांवरून ‘ सर्वच तर्क खोटे नाहीत तर कांहीं तर्क खरे आहेत असे मानलेच पाहिजे ’ असे सिद्ध होते.

१२ तेव्हां ज्याअर्थी कांहीं तर्क खरे असतात असे तुम्हांला मानावेंच लागते, त्याअर्थी माझ्या तर्काला ‘ तो तर्क आहे ’ एवढ्याच सबबीवर खोटेपणा देतां येत नाही. म्हणून माझ्या तर्कावर ‘ तो अप्रतिष्ठित आहे ’ असा दोष येत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१३ अद्वितीयब्रह्मरूपी जी खरी वस्तु तिची.

ह्या तत्त्वाला रूप वगैरे नसल्यामुळें हें प्रत्यक्षाचा विषय होऊं शकत नाहीं. तसेंच हेतू वगैरे नसल्यामुळें हें तत्त्व अनुमानादिकांचाही विषय होऊं शकत नाहीं. शिवाय, 'तत्त्वज्ञानापासून मोक्ष ( प्राप्त होतो )' असा सर्व मोक्षवाद्यांचा सिद्धांत आहे. तें तत्त्वज्ञान वस्तूवर अवलंबून असल्यामुळें एकरूपच असतें. एकरूपानें सदा स्थित असलेल्या वस्तूलाच जगामध्ये ' खरी वस्तू ' असें म्हणतात; व त्या वस्तूविषयींचें जें ज्ञान त्यालाच ' तत्त्वज्ञान ' असें म्हणतात. उदा०—' अग्नि उष्ण आहे ' हें ( तत्त्वज्ञान होय ). तेव्हां अशी गोष्ट असल्यामुळें तत्त्वज्ञानासंबंधानें पुरुषांचा मतभेद संभवत याहीं. परंतु तर्काच्या साहाय्यानें प्राप्त करून घेतलेलीं ज्ञानें परस्पर-विरुद्ध असल्यामुळें त्याविषयींचा मतभेद सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. कारण आपण असें नेहमी पाहतों कीं, अमुक एक ज्ञान तत्त्वज्ञान आहे असें एक तार्किक प्रतिपादन करतो, त्याचें दुसरा तार्किक खंडन करतो. त्या दुसऱ्या तार्किकानेही केलेल्या प्रतिपादनाची तिसरा तार्किक तीच वाट लावतो. तेव्हां ज्याचा विषय एकरूपानें स्थित नाहीं असें जें तर्कापासून उत्पन्न होणारें ज्ञान त्याला तत्त्वज्ञान असें कसें म्हणतां येईल ? बरे<sup>१५</sup>, सर्व तार्किकांनीं ' प्रधानवादी ' हाच आमचे-मध्ये श्रेष्ठ होय असेही कोठें मानलें नाहीं कीं ज्याच्या योगानें ' प्रधानवाद्याचें जें मत तेंच तत्त्वज्ञान होय ' असें आम्हांला समजतां येईल. शिवाय भूत, वर्तमान आणि भविष्य या तिन्ही कालांचे सर्व तार्किक एका कालीं एका ठिकाणीं गोळा करणेंही शक्य नाहीं कीं ज्याच्या योगानें अमुक एक वस्तू एकरूपानें स्थित आहे अशाविषयीं जें त्या ( प्रधानवाद्या- ) चें मत तेंच तत्त्वज्ञान होय असें सर्व मतानें आम्हांला ठरवितां येईल. परंतु वेद हा नित्य व ( म्हणूनच ) सर्व ज्ञानाच्या उत्पत्तीचें कारण असल्यामुळें एकरूपानें स्थित असेच त्याचे विषय आहेत असें मानलें पाहिजे. त्यामुळें ' त्या ( वेदापासून ) उत्पन्न झालेलें जें ज्ञान तें तत्त्वज्ञान होय ' ही गोष्ट भूत, वर्तमान किंवा भविष्य यांपैकी कोण-

१४ तात्पर्य, तर्क हे अनेक प्रकारचे असल्यामुळें त्यांपासून होणारें ज्ञान संशयित होय; म्हणून त्याला तत्त्वज्ञान म्हणतां येत नाहीं.

१५ आतां लोकांमध्ये एखाद्या खांबावर लांबून कोणी मनुष्य ' हा खांब आहे ' असा तर्क करतो; आणि कोणी ' हा मनुष्य आहे ' असा तर्क करतो. यावरून जरी त्या वस्तूच्या ज्ञानाविषयी संशय उत्पन्न होतो तरी तेथें वास्तविक पाहिलें असतां ' हा खांब आहे ' हा एक तर्क खराच असतो. त्याप्रमाणेंच येथेही पूर्वपक्षानें जो तर्क केला आहे तो खरा कशावरून नसेल ? अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१६ ' वेदाचे विषय ' म्हणजे वेदानें सांगितलेल्या गोष्टी ' एकरूपानें स्थित आहेत ' म्हणजे निश्चित आहेत. त्या गोष्टीविषयीं तर्काच्या विषयाप्रमाणें संशय रहात नाहीं. जर वेदानें सांगितलेल्या गोष्टीविषयींही संशय धरला तर ' वेद नित्य व सर्वश आहे ' असें म्हणतां येणार नाहीं. तेव्हां



त्याही तार्किकाला नाकबूल करतां येणार नाही. अशा रीतीने ' उपनिषदांपासून प्राप्त झालेले जें हें ( ब्रह्म-) ज्ञान तेंच तत्त्वज्ञान होय ' असें आम्ही सिद्ध केले. याहून जें इतर ज्ञान तें तत्त्वज्ञान होऊं शकत नाही, म्हणून त्या ( ज्ञानाचा ) अंगीकार केला असतां संसारापासून मुक्ति प्राप्त होणार नाही. तेव्हां याकरतां श्रुतीच्या साहाय्याने व श्रुतीला अनुकूल असे जे तर्क त्यांच्या साहाय्याने चेतन असे ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण व उपादानकारण आहे असें समजावे. ( ११ )

[ आतां येथून चवथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये वारावे एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू० १२ ) ह्या सूत्रामध्ये फक्त अतिदेश केला आहे. म्हणजे ज्याप्रमाणें सांख्य लोकांनी तर्काच्या साहाय्याने वेदान्तमतावर आणिलेल्या आक्षेपांचें खंडन केले त्याप्रमाणेंच ' नैयायिक वगैरे इतर लोकांनी तर्काच्या साहाय्याने आणिलेल्या आक्षेपांचेंही खंडन होतें ' असें समजावे. कारण सांख्य लोकांचे खंडनाच्या ज्या युक्त्या पूर्वी दाखविल्या त्याच युक्त्या नैयायिक वगैरे इतर लोकांचें खंडन करतांनाही संभवतात. तेव्हां ' प्रत्येक मताचें निरनिराळें खंडन करीत बसण्याचें कांहीं कारण नाही ' असा सूत्रकारांचा अभिप्राय आहे. आतां सांख्य लोकांचेंच जें आरंभी खंडन केले त्याचा हेतु इतकाच कीं तें सांख्यमत वेदान्तमताच्या जवळ आहे. त्या मताला सांख्य लोकांनी बऱ्याच जोरदार युक्त्या दाखविल्या आहेत, आणि ते सांख्यमत शिष्ट लोकांनी देखील कांहीं अंशानें घेतले आहे. म्हणून सूत्रकारांना आरंभी त्याचेंच खंडन करणें भाग पडलें. ]

**एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः ॥ १२ ॥**

**१२ ह्याच्या योगानें शिष्टापरिग्रह देखील खंडित झाले. ( ४ )**

( येथपर्यंत ) प्रधानकारणवादाचा आश्रय करून तर्काच्या साहाय्याने जे वेदान्तवाक्यांवर आक्षेप आणिले त्यांचें खंडन केले, ( ह्या आक्षेपांचें प्रथम खंडन करण्याचें कारण असें कीं, ) ' प्रधानकारणवाद ' हा वेदान्त-मताच्या जवळ आहे; शिवाय, ह्या

ज्याअर्थी वेद हा नित्य व सर्वज्ञ आहे, त्याअर्थी त्याने सांगितलेली गोष्ट निश्चितच आहे असें मानणें भाग आहे. आतां जरी कांहीं ठिकाणी एका श्रुतीचा अनेक लोक निरनिराळा अर्थ करतात, तरी तो त्यांच्या बुद्धीचाच दोष होय. वास्तविक रीतीने श्रुतीचा अर्थ निश्चितच असतो. तर्क हे खरे आणि खोटे असे दोन प्रकारचे असल्यामुळे तर्कावरून समजणाऱ्या गोष्टी संशयित असतात. पण श्रुती ह्या खऱ्या आणि खोट्या अशा दोन प्रकारच्या नसल्यामुळे त्यांनी सांगितलेल्या गोष्टी निश्चितच असतात. आतां जरी श्रुतीचे अर्थ खरे आणि खोटे असे दोन तऱ्हेचे केले जातात, तरी ' अर्थ करणें ' हें आपल्या बुद्धीचें काम असल्यामुळे तो बुद्धीचा दोष होय. त्यांत कांहीं श्रुतीचा अपराध नाही. तात्पर्य, श्रुति ही एक तऱ्हेचीच आहे म्हणजे खरीच आहे असें सिद्ध झालें.

१७ केवळ युक्तीवरून झालेले ज्ञान.

१ जगाचें कारण प्रधान आहे या सांख्यमताचा.

२ उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे, आत्म्याला कोणाचाहि संबंध नाही, आणि आत्मा हा स्वयंप्रकाश आहे इत्यादि गोष्टी वेदान्तांप्रमाणेंच सांख्यांनीहि मानल्या असल्यामुळे सांख्यमत हें वेदान्तमताच्या जवळ आहे.

वादाला जोरदार युक्तींनी बळकटी आणिली आहे. शिवाय, ह्या वादाचा कांहीं शिष्ट लोकांनी थोड्या अंशांनी स्वीकार केला आहे. आतां कांहीं जडबुद्धीचे लोक 'परमाणू वगैरे जगाचें कारण आहेत' या मताचा देखील आश्रय करून तर्काच्या साहाय्याने वेदान्तवाक्यांवर आक्षेप आणतील म्हणून 'प्रधानमल्लनिर्बहण'-न्यायानें सूत्रकार पुढील अतिदेश करतात:— जे परिग्रहीत केले जातात ते परिग्रह होत. जे परिग्रह नव्हेत ते अपरिग्रह होत. शिष्टांचे जे अपरिग्रह ते शिष्टापरिग्रह होत. प्रधानकारणवादाच्या खंडनार्थ ज्या युक्त्या आतांपर्यंत दाखविल्या त्या युक्त्यांच्या योगानेंच मनु, व्यास वगैरे शिष्ट लोकांनी कौणत्याही अंशानें ज्यांचा स्वीकार केला नाही असे जे परमाण्वादिकारणवाद् ते देखील खंडित झाले असे समजावे. कारण खंडनाच्या युक्त्या दोन्ही ठिकाणी सारख्याच आहेत. आतां येथे अधिक शंका घेण्याला कांहीं जागा राहिली नाही. अत्यंत गंभीर असे जे जगाचे (ब्रह्मरूप) कारण त्याचें नुसत्या तर्कानें आकलन न होणें, तसेच तर्क अप्रतिष्ठित असणें, तसेच अन्य रीतीने तर्क केला तरी त्याची (त्या दोषापासून) सुटका न होणें, तसेच श्रुतीशीं विरोध इत्यादि ज्या युक्त्या आम्हीं सांख्यमताच्या खंडनार्थ दाखविल्या त्या येथेही सारख्याच लागू पडतात. ( १२ )

[ आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये तेरावें एकच सूत्र आहे. सारांश:— ( सू० १३ ) पूर्वपक्षी म्हणतो:— जरी श्रुति प्रमाण आहे तरी तिने सांगितलेली गोष्ट इतर प्रमाणांशीं विरुद्ध होत असल्यास 'त्या श्रुतीचें तात्पर्य निराळेंच कांहीं तरी आहे' असे मानावे लागते हें मंत्रामध्ये आणि अर्थवादवाक्यांमध्ये प्रसिद्धच आहे. तेव्हां 'हें सर्व जग एका ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें आहे' असा जो सिद्धांत श्रुतीवरून तुम्हीं ठरविला आहे तो बरोबर नाही. कारण, त्याला प्रत्यक्षप्रमाणच विरुद्ध आहे. 'जीवात्मे हे भोक्तेच आहेत, आणि शब्द वगैरे विषय भोग्यच आहेत' याप्रमाणें भेदाचा अनुभव सर्वांनाच आहे. जर सर्वच जग एका ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेलें असेल तर 'जगांतील सर्व पदार्थ ब्रह्मरूपच आहेत' असे मानावे लागेल. तेव्हां 'भोक्तेही ब्रह्मरूप आहेत आणि भोग्य वस्तूही ब्रह्मरूप आहेत' असे सिद्ध होत असल्यामुळे अर्थातच भोक्ते आणि भोग्य यांचें परस्पर ऐक्य होईल, आणि तसें झालें तर हल्लीं जो अनुभव येतो कीं जीवात्मे हे भोक्ते आहेत आणि शब्द वगैरे विषय भोग्य आहेत तो विरुद्ध होईल. कारण हल्लींप्रमाणेंच पूर्वी व पुढें स्थिति असली पाहिजे. तात्पर्य, 'जगाचें कारण एक ब्रह्मच आहे' असें म्हणतां येत नाही.

३ ह्या युक्ती पुढील पादामध्ये स्पष्ट होतील.

४ देवल वगैरे ऋषींनी.

५ उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे; तसेच कार्य आणि कारण हीं एकच आहेत इत्यादि कांहीं गोष्टी त्यांनी स्वीकारल्या असल्यामुळे.

६ मार्गे अ. १ पा. ४ सू. २८ टीप १ पहा.

७ एकंदरीत 'शिष्टापरिग्रह' म्हणजे शिष्ट लोकांनी ज्यांचा स्वीकार केलेला नाही अशीं मते.

८ परमाणू हे जगाचें कारण आहेत इत्यादि मते.

आतां सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें फेंस, तरंग आणि बुडबुडे वगैरेंचें पाणी हें एकच कारण असूनही त्यांमधील भेदाचा अनुभव येतो त्याप्रमाणेंच येथें मानण्यास हरकत दिसत नाही. आतां वास्तविक विचार केला असतां जरी 'जीवात्मा हा परमात्म्यापासून उत्पन्न झाला आहे' असें मुळींच म्हणतां येत नाही, कारण परमात्माच शरीरामध्ये जीवरूपानें प्रविष्ट झाला आहे, तरी त्याच औपाधिक भेद घेऊन हा विचार केला आहे असें समजावें. ]

**भोक्त्रापत्तैरविभागश्चेत्स्याल्लोकवत् ॥ १३ ॥**

१३ ( भोग्याला किंवा भोक्त्याला ) जर ( अनुक्रमें ) भोक्त्याची

( किंवा भोग्याची ) स्थिति प्राप्त होईल, तर ( जगांतील )

भेद राहणार नाही असें म्हणशील तर ( त्यावर

आमचें उत्तर:—आमच्या मतींही ) जगांतल्या-

प्रमाणें ( भेद ) राहू शकतो. ( ५ )

( पूर्वपक्षी ) पुन्हां तर्काच्या साहाय्यानें ब्रह्मकारणवादावर दुसरा आक्षेप आणतो:— जो श्रुतीचा स्वतःचा विषय त्यासंबंधानें जरी ती प्रमाणभूत आहे तरी तिच्या विषयाचा इतर प्रमाणांनीं अपहार केला असतां ती ( मुख्यार्थानें न लावतां ) गौण रीतीनें च लावली पाहिजे. उदा०— मंत्र आणि अर्थवाद. तर्क देखील जर स्वतःचा विषय सोडून बाहेर जाईल तर तो अप्रतिष्ठितच होईल. उदा०— धर्म आणि अधर्म यांचे संबधानें. बरें, मग पुढें तुझे काय म्हणणें आहे ? माझे म्हणणें असें आहे कीं, जर बरील विधान खरें आहे तर मग इतर प्रमाणांनीं जी गोष्ट सिद्ध केली तिचा श्रुतीनें बाध करणें बरोबर नाही. ( सिद्धांती म्हणतो:— ) इतर प्रमाणांनीं सिद्ध केलेल्या कोणत्या गोष्टीचा श्रुति बाध करित आहे ( कीं जें तूं बरोबर नाही असें म्हणतोस ) ? यावर ( पूर्वपक्ष्याचें ) उत्तर:—

१ ' मंत्र ' म्हणजे वेदांतील एक ऋचा होय. त्या ऋचेमध्ये देवतेची प्रशंसा करण्याकरितां एखादी गोष्ट वर्णिली असतां जर ती गोष्ट खरी नसेल तर ती ऋचा गौण रीतीनें लावावी लागते. तसेंच मंत्रांत सांगितलेल्या गोष्टीची प्रशंसा किंवा निंदा करणारे जें वाक्य त्याला ' अर्थवादवाक्य ' म्हणतात. उदा०— ' यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे ' हें अर्थवादवाक्य होय. परंतु हें वाक्य प्रत्यक्ष प्रमाणाशीं विरुद्ध आहे. कारण, यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे असा अनुभव येत नाही. म्हणून हें वाक्य गौण रीतीनें लावतात; म्हणजे ' यज्ञस्तंभ हा सूर्यासारखा आहे ' असा त्याचा अर्थ करतात.

२ अग्नि हां स्वयंपाकगृह वगैरे ठिकाणीं दृष्टीस पडतो, व त्याचें धूमाशीं साहचर्यहीं तेथें दृष्टीस पडतें. म्हणून अग्नि हा पर्वतावर आहे, असें त्याविषयीं अनुमान करतां येतें. परंतु धर्म ( पुण्य ) आणि अधर्म ( पाप ) हे कोठेंही दृष्टीस पडत नाहीत. त्यामुळे त्यांचें दुसऱ्या एखाद्या वस्तूशीं साहचर्यही कोठें दृष्टीस पडत नाही. म्हणून धर्म आणि अधर्म यांविषयीं अनुमान करतां येत नाही.

शरीरामध्ये वास्तव्य करणारा जो चेतन जीव तो भोक्ता होय; व शब्द वगैरे जे विषय ते भोग्य पदार्थ होत. उदा०— देवदत्त हा भोक्ता होय; व भात हा भोग्य पदार्थ होय. अशा रीतीने हा भोक्ता आणि भोग्य यांमधील भेद सर्वजगप्रसिद्ध आहे. आतां भोक्त्याला जर भोग्याची स्थिति प्राप्त होईल, तर हा जो ( भोक्ता आणि भोग्य यांमधील ) भेद जगामध्ये प्रसिद्ध आहे तो नाहीसा होईल; आणि ' परमकारण जें ब्रह्म व्यापासून जग भिन्न नाही ' असें तुमचें मत असल्यामुळे भोक्ता आणि भोग्य यांनाही परस्परांची स्थिति प्राप्त होणारच. आतां जगामध्ये प्रसिद्ध असलेल्या या भेदाचा ( श्रुतीनें ) बाध करणें बरोबर नाही. आणि हा भेद जसा हल्लीं दृष्टीस पडत आहे तसाच तो मागे-ही होता व पुढेही असेल अशी आपल्याला कल्पना केली पाहिजे. तेव्हां भोक्ता आणि भोग्य यांमधील हा जो प्रसिद्ध भेद तो नाहीसा होईल म्हणून ' ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' हें मत बरोबर नाही असा जर कोणी पूर्वपक्ष करील तर त्यावर आमचें उत्तर:— आमच्या मतींही जगांतल्याप्रमाणें भेद असूं शकतोच. जगामध्ये पुढील रीतीनें भेद दृष्टीस पडतो:— जलरूपी समुद्राहून जरी फेंस, लाटा, तरंग बुडबुडे वगैरे त्या समुद्राचीं कार्ये भिन्न नाहींत, तरी तीं कार्ये कधीं कधीं परस्परांपासून वियुक्त व कधीं कधीं परस्पराशीं संयुक्त वगैरे अशीं दृष्टीस पडतात. जरी जलरूपी समुद्रापासून तीं फेंस, तरंग वगैरे कार्ये भिन्न नाहींत, तरी तीं परस्परांच्या स्थितीप्रत प्राप्त होत नाहींत. तसेंच जरी तीं परस्परांच्या स्थितीप्रत प्राप्त होत नाहींत, तरी तीं समुद्राच्या स्वरूपाहून भिन्न होत नाहींत. त्याप्रमाणेंच प्रकृत स्थलींही भोक्ता आणि भोग्य हे परस्परांच्या स्थितीप्रत प्राप्त होणार नाहींत. आणि ( असें असूनही पुन्हां ) ते परब्रह्माहून भिन्न होणार नाहींत. आतां जरी भोक्ता ( जीव ) हा ब्रह्माचें कार्य नाहीं, कारण ' त्याला उत्पन्न करून त्यामध्येच ( तो ) प्रविष्ट झाला ' ( तै. २।६ ) या श्रुतीवरून उत्पत्तिरहित असा जो स्रष्टा तोच कार्यामध्ये प्रविष्ट झाल्यामुळे भोक्ता होतो ' असें समजतें तथापि कार्यामध्ये प्रविष्ट

३ देवदत्त, यज्ञदत्त वगैरे मनुष्य ' भोक्ते ' होत; व पुष्प, तृण वगैरे ' भोग्य वस्तू ' होत. आतां तुमच्या मतीं देवदत्त वगैरे जगांतील पदार्थ ब्रह्मापासून भिन्न नाहींत; तसेंच पुष्प, तृण वगैरे जगांतील पदार्थही ब्रह्मापासून भिन्न नाहींत. तेव्हां देवदत्त वगैरे मनुष्यही पुष्प, तृण वगैरे-पासून भिन्न नाहींत. म्हणजे या पदार्थांना परस्परांची अवस्था प्राप्त होते असें अर्थात् सिद्ध होतें.

४ कार्य आणि कारण एक आहेत असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीनें.

५ तेव्हां फेंस, तरंग वगैरे जीं समुद्राचीं कार्ये त्यांचा दृष्टांत देऊन भोक्ता आणि भोग्य यांच्या-मधील भेदाची जी उपपत्ति केली आहे ती बरोबर नाही.

६ शरीराला.

७ परमात्मा.

ज्ञानानंतर त्या स्रष्ट्याचे त्या ( कार्यरूप ) उपाधीच्या योगाने ( जीवरूपी ) अनेक भेद होऊ शकतात. ज्याप्रमाणे आकाश ( एक असूनही ) घट वगैरे उपाधीच्या योगाने त्या आकाशाचे अनेक भेद होतात ( त्याप्रमाणेच वरील गोष्ट होय ). तेव्हां यावरून भोक्ता आणि भोग्य हे जरी परमकारण जे ब्रह्म त्याहून भिन्न नाहीत, तरी समुद्रतरंगान्यायाने त्यांच्यामध्ये भेद संभवतो हे सिद्ध झाले. ( १३ ).

[ आतां येथून सहाय्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चवदाव्या सूत्रापासून विसाव्या सूत्रपर्यंत सात सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू० १४ ) ' भोक्ते निराळे आणि भोग्य निराळे ' असा जो व्यवहारामध्ये भेद भासतो तो पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणे कबूल करूनच त्याची उपपत्तीही करून दाखविली; परंतु वास्तविक विचार केला असतां हा भेदच मुळीं खरा नाही. कारण आकाश वगैरे सर्व जग हें परमात्म्याचें कार्य असल्यामुळे तें परमात्म्याहून निराळे नाही. ' खरें अस्तित्व एका परमात्म्याचेंच आहे ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. शंकाः— ज्याप्रमाणे एखादा संबंध वृक्ष ' वृक्ष ' या रूपाने एकच आहे, पण त्यामध्ये ' शाखा ' या रूपाने अनेक वस्तू असतात त्याप्रमाणे हें सर्व जग परमात्मा आहे हें खरें, पण त्यामध्ये भोक्ता, भोग्य वगैरे ज्या भिन्न भिन्न अनेक वस्तू त्यांचेही अस्तित्व खरेंच आहे. त्यापैकी ' एक परमात्मा आहे ' असें ज्ञान जेव्हां होतें तेव्हां मोक्ष प्राप्त होतो. आणि जेव्हां ' अनेक वस्तू आहेत ' असें ज्ञान होतें तेव्हां सर्व प्रकारचा व्यवहार होतो. उत्तरः— ' अनेक वस्तूंना खरें अस्तित्व नाही; एकाच म्हणजे कारणाचेंच अस्तित्व खरें आहे ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. शिवाय लौकिक व्यवहार सिद्ध होण्याकरितां अनेक वस्तूंचें अस्तित्व मानावयाचें, परंतु ज्याअर्थी ' लौकिक व्यवहारच मुळीं खरा नव्हे ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होत आहे, त्याअर्थी अनेक वस्तूंना खऱ्या रीतीनें अस्तित्व मानण्याचें कांहीं कारण नाही. शिवाय, जर अनेक वस्तूंना खरेंच अस्तित्व असेल, तर त्याचा खऱ्या ज्ञानाने वाध होणार नाही; व त्यामुळे संसाराचें अस्तित्वही नष्ट होणार नाही. तेव्हां अर्थातच जीवांना मोक्ष प्राप्त होणार नाही. शंकाः— लौकिक व्यवहार जर खरा नव्हे, तर प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणे अप्रमाण मानावी लागतील, व ' शास्त्रही खोटेच आहे ' असें मानावें लागेल; तेव्हां त्या शास्त्राने सांगितलेले आत्मैकत्व देखील खोटेच होईल. उत्तरः— ह्या सर्व गोष्टी आत्मैकत्व समजण्यापूर्वीच्या आहेत. आतां शास्त्र हें जरी वास्तविक रीतीनें खोटेच आहे तरी त्यानें सांगितलेले आत्मैकत्व खोटे नव्हे. ज्याप्रमाणे स्वप्न जरी खोटे आहे तरी जागेपणीं त्या स्वप्नाचें जें स्मरण होतें तें कांहीं खोटे होत नाही, त्याप्रमाणेच हें होय. शिवाय ' आत्मा एक आहे ' या गोष्टीविषयीं कोणीही वाद करूं नये. कारण वेदान्तवाक्यावरून ' मी आत्मा आहे ' असें ज्ञान झालें म्हणजे मग तेथें ' कोण, कोठें, कसें, काय, ' अशी कांहींच शंका उरत नाही. आतां जो श्रुतीमध्ये ब्रह्माला मृत्तिकेचा दृष्टांत दिला आहे त्यावरून ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे एवढीच गोष्ट ध्यावी. ' ज्याप्रमाणे मृत्तिकेचा घट हा परिणाम आहे त्याप्रमाणे ब्रह्माचा जग हा परिणाम आहे ' असें मात्र त्या दृष्टांतावरून समजू नये. कारण ' ब्रह्म हें विकाररहित आहे '

८ तेव्हां वास्तविक रीतीनें जरी जीवाला ' कार्य ' म्हणतां येत नाही तरी त्यानें शरीर वगैरे उपाधी नवीन धारण केल्यामुळे ' जणू काय तो जीव ' कार्य आहे असा भास होतो. तेव्हां उपाधीच्या संबंधाने जीवांना ' कार्य ' असें म्हणतां येत असल्यामुळे समुद्राच्या लाटा वगैरे कार्याचा जो दृष्टांत दिला आहे तो बरोबरच आहे.

असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. तात्पर्य, जगाचें खरें अस्तित्व कोणत्याही रीतीनें सिद्ध होत नाही. 'ईश्वर हा जगाचें नियमन करणारा आहे' इत्यादि व्यवहार देखील व्यवहारावस्थेतलेच आहेत म्हणजे अज्ञानमूलकच आहेत. वास्तविक रीतीनें विचार केला असतां परमात्मा हा कोणाचें नियमन करित नाही व कोणाचें कारणही होत नाही. ( सू. १५ ) ब्रह्माशिवाय जगाला निराळें अस्तित्व नाही; कारण ब्रह्म असतांनाच जगाची उपलब्धि होते. आतां जरी अग्नीपेक्षां धूम निराळा असूनही त्याची उपलब्धि अग्नि असतांनाच होते तरी तेथें धूमाचे ठिकाणीं अग्निबुद्धि होत नाही; आणि कार्यावर कारणाची बुद्धि होते; उदा० घटाचे ठिकाणीं 'ही मृत्तिका आहे' अशी बुद्धि होते; म्हणून मृत्तिकेपेक्षां घटाला निराळें अस्तित्व नाही त्याप्रमाणें ब्रह्मापेक्षां जगाला निराळें अस्तित्व नाही. अथवा 'ब्रह्माशिवाय जगाला निराळें अस्तित्व नाही' याचें कारण असें आहे कीं ज्याप्रमाणें पटामध्ये त्याचें कारण जे तंतु तेच फक्त आडवे उभे दृष्टीस पडतात, त्या तंतूशिवाय पट म्हणून कांहीं निराळा पदार्थ विलकूल उपलब्ध होत नाही, त्याप्रमाणेंच या जगामध्येही सूक्ष्म रीतीनें विचार केला असतां पंचमहाभूतें उपलब्ध होतात व त्यांच्यापलीकडे केवळ ब्रह्मच उपलब्ध होतें. ( सू. १६ ) शिवाय, जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी त्याचें अस्तित्व कारण-( ब्रह्म- )रूपानें आहे असें श्रुतीवरून समजत असल्यामुळें या जगाला ब्रह्माशिवाय निराळें अस्तित्व नाही असें सिद्ध होतें. ( सू. १७ ) आतां 'जग हें उत्पत्तीच्या पूर्वी असतू होतें' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्याचा 'जग हें उत्पत्तीच्या पूर्वी असतू असल्यासारखें होतें' असा अर्थ समजावा. कारण उत्पत्तीच्या पूर्वी जग हें नांवारूपाळ आलें नसल्यामुळें तें त्या वेळीं असून नसल्यासारखेंच होतें. तात्पर्य, उत्पत्तीच्या पूर्वी जगाला कारण-( ब्रह्म- )रूपानें अस्तित्व असल्यामुळें 'ब्रह्माशिवाय जगाला निराळें अस्तित्व नाही' असें सिद्ध होतें. ( सू. १८ ) 'कार्य हें उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत असतें, आणि कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें' या दोन गोष्टी युक्तीवरून आणि श्रुतीवरून सिद्ध होतात. युक्ति अशी:— जर घट हा उत्पत्तीच्या पूर्वी मृत्तिकेच्या रूपानें अस्तित्वांत नसेल तर तो मृत्तिकेपासूनच कां उत्पन्न होतो तें सांगतां येणार नाही. आतां 'मृत्तिकेमध्येच घट उत्पन्न करण्याची शक्ति आहे' असें मानावें तर तसें मानूनही भागत नाही. कारण ती शक्ति जर घटरूपीच असेल तर उत्पत्तीच्या पूर्वी घट असल्यासारखाच झाला. घटरूपी नसेल तर अर्थातच घटाचा आणि त्या शक्तीचा कांहीं संबंध नसल्यामुळें मृत्तिकेपासूनच घट कां उत्पन्न होतो हें सांगतां येणार नाही. शिवाय, मृत्तिका आणि घट यांमध्ये भेद भासत नसल्यामुळें त्यांचें ऐक्यच मानलें पाहिजे. आतां 'मृत्तिका आणि घट यांचा समवायसंबंध असल्यामुळें त्यांमध्ये भेद भासत नाही' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण त्या समवायसंबंधाचा मृत्तिका आणि घट यांच्याशीं दुसरा संबंध मानतां येत नाही. आतां 'स्वतःच जो संबंध त्याला दुसऱ्या संबंधाची जरूर लागत नाही' असें म्हणावें तर संयोग-संबंधाचा जो संयोगी पदार्थाशीं समवायसंबंध मानला आहे तो निरर्थक होईल; आतां जर दुसरा संबंध मानला तर 'त्या संबंधाला आणखी तिसरा संबंध मानावा लागेल, त्यालाही आणखी संबंध मानावा लागेल' अशी अनवस्था येईल. शिवाय मृत्तिका आणि घट यांचें ऐक्यच भासत असल्यामुळें त्यांमध्ये समवायसंबंधाची कल्पना विरुद्ध आहे. शिवाय, 'मृत्तिकेपेक्षां घट निराळा आहे' असें जर तूं म्हणतोस तर तो मृत्तिकेवर कसा राहतो तें तुला सांगतां आलें पाहिजे. पण तें तर तुला सांगतां येत नाही. कारण, जर तो मृत्तिकेच्या सर्व अवयवांवर मिळून राहिल तर मृत्तिकेच्या सर्व अवयवांचें ज्ञान होत नसल्यामुळें घटाचें ज्ञानच मुळीं होणार नाही. जर मृत्तिकेच्या अवयवांशिवाय घटाचे आणखी निराळे अवयव आहेत अशी कल्पना करशील तर त्या निराळ्या कल्पिलेल्या एकेक

अवयवाच्या योगानें मृत्तिकेच्या एकेक अवयवावर घट राहू शकेल, आणि मृत्तिकेच्या कांहीं अवयवांच्या ज्ञानानें त्याचें ज्ञानही होईल. परंतु त्या कल्पिलेल्या अवयवांवर घट कसा राहतो हा प्रश्न पूर्ववत् उद्भवत असल्यामुळे त्या प्रश्नाचें उत्तर देतांना फिरून तुला हीच नड पडणार आहे. आतां मृत्तिकेच्या एकेक अवयवावर घट राहतो असें म्हणशील तर एका घटाला आपल्या सर्व अवयवांवर एकदम राहतां येत नसल्यामुळे त्या घटाचें दोन्ही बाजूंनीं दोन मनुष्यांना एकदम ज्ञान होणार नाही. आतां ' गोत्व जसें प्रत्येक गाईवर पूर्ण रीतीनें राहतें तसा घट हा आपल्या प्रत्येक अवयवावर पूर्ण रीतीनें राहतो ' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाही. कारण, ज्याप्रमाणें एक गाय पाहिली असतां गोत्वाचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें घटाचा एक अवयव म्हणजे एक कण पाहिला असतां घटाचें ज्ञान होत नाही. शिवाय, ज्याप्रमाणें गोत्वाचें कार्य कोणतीही एखादी गाय घेऊन तिच्याकडून करतां येतें त्याप्रमाणें घटाचें ' पाणी आणणें ' वगैरे कार्य त्याचा कोणताही एखादा अवयव घेऊन त्याच्याकडून करतां आलें असतें; तसेंच धार काढणें हें गाईचें कार्य तिच्या शिंगांतूनही करतां आलें असतें. एकंदरीत कार्य हें कारणावर कसें राहतें तें सांगतां येत नाही असें सिद्ध झालें. शिवाय उत्पत्तीच्या पूर्वीं जर घट नसेल तर त्या उत्पत्तीला कर्ताच नाही असें होईल. पण तें तर विरुद्ध आहे. कारण उत्पत्ति ही क्रिया असल्यामुळे तिला कर्त्याची आवश्यक जरूर आहे. आतां " घटाचा मृत्तिकेशीं किंवा अस्तित्वाशीं जो संबंध त्यालाच ' उत्पत्ति ' म्हणतात, ती कांहीं क्रिया नव्हे " असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तुझ्या मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वीं घट हा अभावरूप असल्यामुळे त्याचा भावरूप पदार्थाशीं म्हणजे मृत्तिकेशीं संबंधच घडत नाही. शिवाय, ' उत्पत्तीच्या पूर्वीं घटाचा अभाव होता ' हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण अभावाला कोणत्याही प्रकारची मर्यादा लावतां येत नाही. आतां ' उत्पत्तीच्या पूर्वीं घट हा अस्तित्वांत असल्यामुळे कुंभाराचा व्यापार फुकट आहे ' असें मात्र समजू नये. कारण मृत्तिकेलाच एक विशेष प्रकारचा आकार देण्याच्या कामीं कुंभाराचा व्यापार उपयोगी पडत आहे. परंतु निराळा आकार आल्यामुळे वस्तू मात्र निराळी होत नाही. बीजाला अंकुर फुटतेवेळीं देखील ' तो अंकुर पूर्वीं नसून नवीनच उत्पन्न होतो ' असें समजू नये. तर बीजालाच कांहीं ज्यास्त अवयव मिळून निराळा आकार येतो. हा निराळा आकार आला म्हणजेच तेथें ' ती वस्तु उत्पन्न झाली ' असें म्हणण्याची लोकांमध्ये वद्विवाट आहे. आतां तेवढ्यानेंच जर ती वस्तु निराळी मानशील तर ' आईच्या पोटांत असलेलें मूल निराळें, आणि उपजलेलें मूल निराळें ' असें तुला मानावें लागेल. तात्पर्य, 'घट वगैरे कार्य हें उत्पत्तीच्या पूर्वीं मृत्तिका वगैरे कारणाच्या रूपानें असतें ' असेंच मानलें पाहिजे; न मानशील तर उलट तुझ्याच मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वीं घट नसल्यामुळे कुंभाराच्या व्यापाराला विषय मिळणार नाही. शिवाय ' उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्य असतें ' ही गोष्ट श्रुतीवरूनही सिद्ध होत आहे. (सू० १९) आतां उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्याचें जें ज्ञान होत नाही त्याचें कारण असें आहे कीं त्या वेळीं कार्य हें अस्पष्ट असतें. ज्याप्रमाणें पट गुंडाळून ठेवला असतां तो अस्पष्ट असल्यामुळे त्याचें ज्ञान होत नाही त्याप्रमाणेंच हें होय. (सू० २०) ज्याप्रमाणें प्राणायामाच्या योगानें प्राणांच्या क्रिया बंद होऊन ते प्राण फक्त कारणरूपानें राहिले असतां त्यावेळीं ' जगणें ' एवढेंच कार्य होतें, परंतु हात पाय आंखडणें, पसरणें वगैरे कार्य होत नाही व त्यांच्या क्रिया चालू झाल्या म्हणजे तेंच आंखडणें वगैरे कार्य होऊं लागतें, पण तेवढ्यानें कांहीं ते प्राण भिन्न होत नाहीत त्याप्रमाणेंच कार्य हें उत्पत्तीच्या पूर्वीं कारणाच्या रूपानें राहत आहे, परंतु तेवढ्यानें त्या कार्यकारणांमध्ये भेद मानतां येत नाही. ]

तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः ॥ १४ ॥

१४ 'आरंभ शब्द' वगैरेवरून त्यांचें ( म्ह. कार्य  
आणि कारण यांचें ) ऐक्य ( सिद्ध  
होतें ). ( ६ )

भोक्ता आणि भोग्य यांमध्ये जो व्यावहारिक भेद दृष्टीस पडतो तो घेऊन ( मागील सूत्रांत पूर्वपक्ष्याचें ) खंडन केलें. परंतु वास्तविक रीतीनें ( भोक्ता आणि भोग्य यांमध्ये ) भेद नाहीं. कारण त्यांच्या मध्ये कार्यकारणभाव असल्यामुळें ऐक्य आहे असें समजतें. आकाश वगैरे जें हें बहूविध जग दृष्टीस पडतें तें कार्य होय, आणि परब्रह्म हें कारण होय. त्या कारणाहून वास्तविक रीतीनें कार्य भिन्न नाहीं म्हणजे त्या कारणाहून कार्याला पृथक् अस्तित्व नाहीं असें समजतें. कशावरून ? 'आरंभ शब्द' वगैरेवरून. 'एका वस्तूचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें' अशी प्रतिज्ञा करून श्रुतीनें ती प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याकारितां दृष्टांत देतांना 'आरंभ' शब्दाचा उपयोग केलेला आहे:—'हे सोम्य ! ज्याप्रमाणें एका मृत्पिंडाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व मृण्मय वस्तूंचें ज्ञान होतें; कारण विकार म्हणजे ज्याचा आरंभ वाणीपासूनच आहे असें ( केवळ ) नाम होय. मृत्तिका हेंच खरें होय' ( छां. ६।१।१ ). या श्रुतीचा अर्थ असा:—एका मृत्तिकेच्या गोळ्याचें वास्तविक रीतीनें म्हणजे 'मृत्तिका' या रूपानें ज्ञान झालें म्हणजे घट, शराव, उदंचन वगैरे सर्व मृत्तिकेच्या घडलेल्या वस्तूंचें ज्ञान होतें. कारण त्या सर्वांचें मृत्तिका हें एकच स्वरूप आहे. घट, शराव, उदंचन वगैरे जे विकार आहेत ते केवळ नामें होत. वाणीमध्येच त्यांचें अस्तित्व आहे, व त्यांचा वाणीपासूनच आरंभ ( म्ह. उत्पत्ति ) आहे. वस्तुतः विकार म्हणून कांहीं नाहीं. आणि केवळ नाम खोटें होय मृत्तिका हीच खरी वस्तु होय, हा ब्रह्माला दृष्टांत दिला आहे. तेव्हां या दृष्टांतामध्ये असलेल्या 'आरंभ' शब्दावरून 'दाष्टांतिक' जें ब्रह्म त्याहून देखील पृथक् असें कोणतेंच कार्य अस्तित्वांत नाहीं' असें समजतें. तसेंच पुनः 'तेज, उदक आणि पृथ्वी हीं ब्रह्माचीं कार्ये आहेत'

१ अनेक प्रकारचें.

२ थाला.

३ पोहोरा.

४ 'घट', 'शराव' वगैरे ह्या मृत्तिकेहून निराळ्या वस्तु नाहींत. मृत्तिकेलाच हीं निरनिराळीं नामें प्राप्त झालीं आहेत. खरी वस्तु म्हणजे मृत्तिकाच होय.

५ ज्याप्रमाणें मृत्तिकेचें कार्य जो घट त्याचा केवळ वाणीपासून आरंभ आहे, म्हणजे घट हा मृत्तिकेपेक्षां कांहीं वास्तविक निराळा पदार्थ नाहीं असें ह्या आरंभ शब्दावरून समजतें त्याप्रमाणें



असे सांगून 'त्या तेज, उदक आणि पृथ्वी यांच्या कार्यांना तेज, उदक आणि पृथ्वी यांहुन पृथक् अस्तित्व नाही' असे श्रुति सांगते:—'(अशा रीतीने) अग्नीचे अग्नित्व नाहीसे झाले. विकार म्हणजे ज्याचा आरंभ वाणीपासूनच आहे असे (केवल) नाम होय. तीन रंग हीच काय ती खरी वस्तु होय' इत्यादि. 'आरंभ शब्द वगैरेवरून' यांतील 'वगैरे' शब्दाने 'आत्म्याचे ऐक्य प्रतिपादन करणे' हे ज्यांचे तात्पर्य आहे अशा पुढील श्रुतीही दाखल कराव्या:—'ह्या सर्वांचा तें' आत्मा आहे; तें सत्य आहे; तो आत्मा आहे; तें तू आहेस' (छां. ६।८।७); 'जे हे सर्व तो आत्मा होय' (बृ. २।४।६); 'हे सर्व ब्रह्मच होय' (मुं. २।२।११); 'हे सर्व आत्माच होय' (छां. ७।२।५।२); 'येथे अनेक असे काहीं नाही' (बृ. ४।४।२५). शिवाय दुसऱ्या कोणत्याही रीतीने 'एका वस्तूच्या ज्ञानाने सर्व वस्तूंचे ज्ञान होते' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होत नाही. म्हणून ज्याप्रमाणे घटाकाश, करकाकाश वगैरे (आकाशे) महाकाशाहुन भिन्न नाहींत, तसेच ज्याप्रमाणे 'मृगजल' वगैरे वस्तू 'खारे मैदान' वगैरे वस्तूंपासून भिन्न नाहींत, कारण 'ते क्षणांत दिसते आणि क्षणांत नाहीसे होते' अशी त्या मृगजलाची स्थिति असल्यामुळे त्याला निश्चित असे काहींच स्वरूप नाही; त्याप्रमाणे 'ह्या भोक्ता-भोग्य बहुविध जगालाही ब्रह्माहुन पृथक् अस्तित्व नाही' असे समजावे.

शंका:— ब्रह्म अनेकरूपी आहे. ज्याप्रमाणे वृक्षाला अनेक शाखा असतात त्याप्रमाणे ब्रह्म हे अनेक शक्ती आणि अनेक प्रवृत्ती यांनी युक्त आहे, म्हणून (ब्रह्माची)

ब्रह्माचे कार्य जे जग त्याचा केवल वाणीपासूनच आरंभ आहे, म्हणजे जग हे ब्रह्मापेक्षा कांहीं वास्तविक निराळे नाही असे समजते.

६ अग्नि हा तेजाचा विकार असल्यामुळे त्याला तेजाहुन पृथक्-अस्तित्व नाही या रीतीने.

७ तीन रंग म्हणजे पृथिवी, जल आणि तेज हीं तीन भूते होत. कारण पृथिवीचा रंग काळा, जलाचा रंग पांढरा, आणि तेजाचा रंग लाल आहे; म्हणून येथे 'तीन रंग' हा शब्द 'तीन भूते' या अर्थी लक्षणेने योजिला आहे.

८ तीन भूते देखील (ब्रह्माची) कार्येच असल्यामुळे खऱ्या वस्तू नव्हेत; तर त्यांचे कारणच खरी वस्तू होय. अशा रीतीने जगामध्ये एका ब्रह्मालाच खरे अस्तित्व आहे असे या श्रुतीवरून सिद्ध होते.

९ जगांतील सर्व वस्तूंचा.

१० ब्रह्म.

११ ज्याअर्थी ब्रह्म हे जगांतील सर्व वस्तूंचा आत्मा आहे, त्याअर्थी जगांतील सर्व वस्तू ब्रह्माहुन निराळ्या नाहींत असे या श्रुतीवरून सिद्ध होते.

१२ 'जगांतील सर्व वस्तूंना ब्रह्माहुन पृथक् अस्तित्व नाही' या रीतीशिवाय दुसऱ्या.

१३ कमंडलूमधील आकाश.

१४ कार्यान्मुखता.

एकरूपता आणि अनेकरूपता ह्या दोन्हीही खऱ्याच आहेत. उदाहरणार्थः— वृक्ष या रूपाने वृक्ष एक आहे, पण शाखा या रूपांनी तो अनेक आहे; तसेच समुद्र या रूपाने समुद्र एक आहे, पण फेंस तरंग वगैरे<sup>१५</sup> रूपांनी तो अनेक आहे; तसेच मृत्तिका या रूपाने मृत्तिका एक आहे, पण घट, शराव वगैरे रूपांनी ती अनेक आहे. आतां त्यांपैकी ब्रह्माचा एकत्वरूप भाग घेतला म्हणजे ज्ञानापासून मोक्षप्राप्ति सिद्ध होते; व अनेकत्वरूप भाग घेतला म्हणजे कर्मकांडावर अवलंबून असणारे सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार सिद्ध होतात. आणि या मताला मृत्तिका वगैरेचे दृष्टांत (अगदीं) बरोबर जुळवतात. उत्तरः— हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण 'मृत्तिका हीच खरी वस्तु होय' या वाक्यावरून दृष्टांतामध्ये 'उपादानकारणच खरी वस्तु आहे' असे निश्चित होतें. शिवाय 'आरंभण' शब्दावरून 'सर्व कार्ये मिथ्या आहेत' असे समजतें. शिवाय, दाष्टांतिकामध्ये देखील 'एक परमकारणच काय ती खरी वस्तु आहे' असे 'ह्या सर्वांचा हा आत्मा आहे; तें सत्य आहे' या वाक्यावरून निश्चित होतें. शिवाय 'हे श्रेतकेतो ! तो आत्मा आहे; तें तूं आहेस' या वाक्यांत 'शरीरामध्ये राहणारा (जो जीव तो) ब्रह्मरूपी आहे' असे सांगितलें आहे. जीवाचे हें ब्रह्मरूपत्व स्वतःसिद्ध आहे, तें यत्नानें साध्य करून घेण्याचें नाहीं. तेव्हां 'जीव ब्रह्मरूपी आहे' ही गोष्ट एकदां शाखावरून समजली, म्हणजे मग 'जीव शरीररूपी आहे' ही जी मनुष्याची स्वाभाविक बुद्धि तिचा बाध होतो. ज्याप्रमाणें 'ही रज्जु आहे' असे समजलें म्हणजे मग 'हा सर्प आहे' या बुद्धीचा बाध होतो (त्याप्रमाणेंच हें होय). 'जीव शरीररूपी आहे' या बुद्धीचा एकदां बाध

१५ 'वगैरे' शब्दानें 'बुडबुडे' घ्यावे.

१६ कारण, घट वगैरे जसे मृत्तिकेचे खरोखरच परिणाम आहेत, तसे या मतीं जग हें ब्रह्माचा खरोखरच परिणाम आहे असे मानलें आहे.

१७ जर संसार खरा असेल तर जीव हा त्या संसारानें युक्त असल्यामुळें तो ब्रह्मरूपी आहे असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें संभवत नाही. तेव्हां त्या श्रुतीवरून संसाराला खरें अस्तित्व नाही असें सिद्ध होतें.

१८ कारण, श्रुतीमध्ये 'तें (ब्रह्म) तूं आहेस' असें म्हटलें आहे. 'तें तूं हो' असें म्हटलें नाही. जर 'तें तूं हो' असें म्हटलें असतें, तर जीवानें कांहीं एक यत्न करून आपल्याला ब्रह्मरूपत्व साध्य करून घेण्याचें आहे असें झालें असतें; आणि मग जीव हा मूळचा ब्रह्मरूप नाही असा अर्थातच निश्चय होत असल्यामुळें पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणें संसाराला खरें अस्तित्व मानतां आलें असतें. पण ज्याअर्थी श्रुतीमध्येच मुळी 'तें तूं आहेस' असें म्हटलें आहे, त्याअर्थी जीवाला ब्रह्मरूपत्व स्वतःसिद्ध आहे असेंच मानावें लागतें. एकंदरीत, संसाराला खरें अस्तित्व कोणत्याही रीतीनें देतां येत नाही.

ज्ञाला म्हणजे त्या बुद्धीवर अवलंबून असलेला जो मनुष्याचा सर्व नैसर्गिक व्यवहार—जो व्यवहार सिद्ध करण्याकरतांच ब्रह्माचा अनेकत्वरूप एक दुसरा भाग मानावयाचा—तो सर्व व्यवहार बाधित होतो. शिवाय 'जेथे याला सर्व आत्मरूपच झाले, तेथे तो कशाने कोणाला पाहील?' (बृ. २।४।१३) इत्यादि श्रुतीही 'ब्रह्मच सर्वांचा आत्मा आहे' असे समजणाऱ्याला क्रिया, कार्य, फल वगैरे सर्व व्यवहार नष्टप्राय आहेत असेच सांगतात. आतां 'हे सर्व व्यवहार एका विशिष्ट अवस्थेतच (मनुष्याला) नष्टप्राय होतात' असे श्रुतीने सांगितले आहे असे मानणे बरोबर नाही. कारण 'ते तू आहेस' या वाक्यांत 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे' ही जी गोष्ट सांगितली आहे ती कोणत्याही एका विशिष्ट अवस्थेला अनुलक्षून सांगितलेली नाही. शिवाय, तस्करदृष्टांच्या साहाय्याने 'खोटे बोलणारा मनुष्य बद्ध होतो, पण खरे बोलणारा मनुष्य मुक्त होतो' असे सांगणारी श्रुति, 'ब्रह्माचे एकत्व' हीच एक खरी वस्तु होय, व ('ब्रह्माचे') अनेकत्व' हा केवळ मिथ्याज्ञानाचा प्रसार होय, असेच सांगते. जर (ब्रह्माचे एकत्व आणि

१९ उदा.—पाहणे ही क्रिया होय.

२० उदा.—'पाहणारा मनुष्य,' आणि 'पहावयाची वस्तु' इत्यादि 'पाहणे' या क्रियेची कर्ता, कर्म वगैरे कारक होत.

२१ एखादी वस्तु पाहिली असता तीपासून उत्पन्न होणारे जे सुखदुःख ते त्या 'पाहणे' या क्रियेचे फल होय.

२२ 'वगैरे' शब्दाने 'चालणे', 'बोलणे' वगैरे इतर सर्व प्रकारचे व्यवहार ध्यावे.

२३ जीवाला ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यावर प्राप्त होणारी जी मोक्षावस्था तीतच.

२४ श्रुतीमध्ये 'कशाने कोणाला पाहील' ही जी स्थिति वर्णिली आहे ती मोक्ष प्राप्त झाल्या-नंतरचीच वर्णिली आहे; मोक्षप्राप्तीच्या पूर्वीची नव्हे. तेव्हां अर्थातच मोक्षाच्या पूर्वी सर्व व्यवहार नष्टप्राय होत नसल्यामुळे संसाराला खरे अस्तित्व आहे असे मानले असता या श्रुतीचा कांहीं विरोध येत नाही असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२५ तेव्हां ज्याअर्थी 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे तेथे दुसरे कांहीं नाही' ही गोष्ट नेहमीचीच आहे असे या श्रुतीवरून सिद्ध होते, त्याअर्थी या श्रुतीला अनुसरून पूर्वीच्या श्रुतीमध्ये 'कशाने कोणाला पाहील?' ही जी स्थिति वर्णिली आहे ती देखील नेहमीचीच आहे असे म्हटले पाहिजे. कारण व्यवहार नष्टप्राय होण्याला ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे हीच गोष्ट कारण आहे; आणि ती तर गोष्ट नेहमीचीच आहे.

२६ ज्याप्रमाणे लोकांमध्ये एखाद्या चोराने 'मी चोरी केली नाही' असे भाषण केले असता ते भाषण खरे आहे किंवा खोटे आहे हे समजण्याकरिता 'दिव्य' करतात म्हणजे त्याच्या हातांत कुन्हाड तापवून देतात; जर तो खोटे बोलत असेल तर त्याचा हात भाजतो, आणि लोक त्याचे बंधन करतात; पण जर तो खरे बोलत असेल तर त्याचा हात भाजत नाही, आणि लोक त्याला सोडून देतात; त्याप्रमाणे 'जगामध्ये अनेक वस्तु आहेत' असे बोलणारा मनुष्य खोटे बोलत असल्यामुळे संसारामध्ये बद्ध होतो, आणि 'ब्रह्म ही एकच वस्तु आहे' असे बोलणारा मनुष्य खरे बोलत असल्यामुळे मुक्त होतो असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे.

अनेकत्व हीं ) दोन्ही खरीं असतीं, तर संसारामध्ये पडलेल्या मनुष्याला 'खोटे बोलणारा' असे श्रुतीने कसे म्हटले असते ? शिवाय, 'जो येथे जणू काय भेद आहे असे पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रती प्राप्त होतो' ( वृ. ४।४।१९ ) ही श्रुतीही भेद पाहणाऱ्या मनुष्याची निंदा करून वरील गोष्टच सांगते. शिवाय, ह्या मतीं ज्ञानापासून मोक्षप्राप्ति संभवत नाही. कारण 'ज्याचा तत्त्वज्ञानाने बाध होईल असे मिथ्याज्ञान म्हणून एक संसाराचे कारण आहे' असे ( ह्या मताचे प्रतिपादन करणारे लोक ) मानीत नाहीत आणि जर ( एकत्व आणि अनेकत्व हीं ) दोन्ही खरीं असतील, तर 'एकत्वाच्या ज्ञानाने अनेकत्वाच्या ज्ञानाचा बाध होतो' असे कसे म्हणतां येईल ?

शंका:— जर केवळ एकत्वच ( खरे म्हणून ) मानले, तर ( जगामध्ये ) अनेकत्व हा पदार्थ नसल्यामुळे प्रत्यक्ष वगैरे लौकिक प्रमाणांना विषय मिळणार नाही; त्यामुळे तीं प्रमाणे अप्रमाण होतील. ज्याप्रमाणे 'स्थाणु' वगैरेचे ठिकाणी ( 'हे स्थाणु वगैरे आहेत' अशीं खरीं ज्ञाने उत्पन्न झाल्यावर ) 'हे पुरुष वगैरे आहेत' अशीं ज्ञाने अप्रमाण होतात त्याप्रमाणेच वरील गोष्ट होय. तसेच विधिशास्त्र आणि निषेधशास्त्र हीं अनेकत्वावर अवलंबून असल्यामुळे अनेकत्व नसेल तर तीं शास्त्रे देखील अप्रमाण होतील. तसेच मोक्षशास्त्र हे गुरु, शिष्य वगैरेप्रकारचे जे अनेकत्व त्यावर अवलंबून असल्यामुळे जर ( ते ) अनेकत्व नसेल तर ते ( मोक्षशास्त्र ) देखील खोटे होईल. आणि ( अशा रीतीने ) मोक्षशास्त्र खोटे झाल्यावर त्या शास्त्राने प्रतिपादन केलेले जे 'आत्म्याचे एकत्व' ते तरी खरे म्हणून कसे मानतां येईल ? या शंकेवर आमचे उत्तर:— हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण ज्याप्रमाणे स्वप्नातील व्यवहार मनुष्य जागा होण्यापूर्वी खरे मानिले जातात त्याप्रमाणे 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे' असे ज्ञान होण्यापूर्वी संसारातील सर्व व्यवहार खरे मानण्यास हरकत नाही. जोंपर्यंत ब्रह्माच्या ऐक्याचे यथार्थ

२७ अनेक संसारयोनीप्रत.

२८ कारण त्यांच्या मतीं अनेकत्व हे खरेच असल्यामुळे त्या अनेक वस्तूंचे जे भेदज्ञान त्याला 'मिथ्याज्ञान' म्हणतां येत नाही.

२९ ब्रह्म ही एकच वस्तू खरी असल्यामुळे 'ज्ञाता', 'ज्ञेय' वगैरे भिन्न भिन्न वस्तू खऱ्या आहेत असे मानतां येत नाही; त्यामुळे प्रत्यक्ष, अनुमान वगैरे प्रमाणांना कांहीं विषय मिळत नाही. कारण या सर्व प्रमाणांना भेदज्ञान आवश्यक आहे.

३० विधिशास्त्र आणि निषेधशास्त्र हीं 'अमुक मनुष्याने अमुक गोष्ट करावी किंवा न करावी' असे सांगतात. तेव्हां अर्थातच त्या शास्त्रांना, मनुष्य आणि कर्तव्यगोष्टी इत्यादि अनेक वस्तूंची बरुर असते. यावरून हीं शास्त्रे अनेकत्वावर अवलंबून असतात असे सिद्ध होते.

अ. २ पा. १ सू. १४ ]

मराठी भाषांतर.

ज्ञान झालें नाहीं, तोंपर्यंत 'प्रमाण, प्रमेय, फल वगैरे कार्ये मिथ्या आहेत' अशी बुद्धि कोणाचेही ठिकाणी उत्पन्न होत नाहीं. आपलें मूळचें जें ब्रह्मरूप तें विसरून जाऊन प्रत्येक मनुष्य अज्ञानानें (शरीर, संतति, संपत्ति वगैरे) कार्यावरच 'हें<sup>३१</sup> मी आहे, हें<sup>३२</sup> माझे आहे' अशा रीतीनें मीपणाचा व आपलेपणाचा आरोप करितो, तेव्हां ब्रह्माच्या ऐक्याचें ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार सुरू असण्यास हरकत नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा प्राकृत मनुष्य निजला असतां तो स्वप्नामध्ये नानाप्रकारचे पदार्थ पाहतो; व जागा होईपर्यंत 'ते सर्व पदार्थ खरे दिसतात' अशी त्याची खात्री असते, 'ते खोटे दिसत असतील' अशी त्याला त्यावेळीं शंकाही येत नाहीं त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय.

शंका:— खोट्या वेदान्तवाक्यांपासून ब्रह्माच्या ऐक्याचें खरें ज्ञान कसे उत्पन्न होईल ? रज्ज्वर कल्पिलेला सर्प चावला असतां मनुष्य मरत नाहीं. तसेंच मृगजलाचाही 'पिणें', 'स्नान करणें' वगैरे कामांसाठीं उपयोग केला जात नाहीं. उत्तर:— हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण 'आपल्याला सर्प चावला अशी शंका येणें' वगैरे कारणांपासून देखील 'मरण' वगैरे कार्ये उत्पन्न झालेलीं दृष्टीस पडतात. तसेंच स्वप्न पाहणाऱ्या मनुष्याला देखील 'आपल्याला सर्प चावला', 'आपण उदकानें स्नान केलें' वगैरे घडतात असें दिसून येतें. आतां '(स्वप्नाप्रमाणें) स्वप्नांत घडलेलीं कार्ये देखील खोटींच' असें म्हणशील तर त्यावर आमचें उत्तर:— जरी हीं कार्ये खोटीं आहेत तरी स्वप्न पाहणाऱ्याला (आपल्याला सर्प चावला, आपण उदकानें स्नान केलें असें) जें त्या कार्याविषयीचें ज्ञान होतें तें खरें होय. कारण मनुष्य जागा झाल्यावरही त्या ज्ञानाचा बाध होत नाहीं. जरी स्वप्नांतून जागा झालेला मनुष्य स्वप्नांत पाहिलेलीं 'सर्प-दंश', 'उदक-स्नान' वगैरे कार्ये मिथ्या घडलीं असें मानतो, तरी त्या कार्यांचें ज्ञान देखील मिथ्याच झालें असें तो मानत नाहीं. स्वप्न पाहणाराच्या ज्ञानाचा (जाग्रदवस्थेमध्ये सुद्धां) बाध होत नाहीं. या वरील गोष्टीवरून 'देह हाच आत्मा होय' या मताचें

३१ शरीर.

३२ संतति, संपत्ति वगैरे.

३३ कारण तेथें सर्प खरा नसल्यामुळे 'सर्प चावला' असा फक्त भ्रम होतो.

३४ यावरून स्वप्नरूपी खोट्या कारणांपासून ज्ञानरूपी खरें कार्य उत्पन्न होतें असें सिद्ध होतें असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

खंडन ज्ञालें असें समजावें. ' एखादा मनुष्य कांहीं काम्य कर्म करीत असतां जर तो स्वप्नामध्ये एखाद्या खीला पाहील, तर त्यावरून त्या कर्माचें फल ( आपल्याला ) अवश्य प्राप्त होईल असें त्यानें जाणावें ' ( छां. ५।२।९ ) ही श्रुतिही ' खोटे असें जें स्वप्नांतील खीला पाहणें त्यापासून खऱ्या अशा फलप्राप्तीचें ज्ञान होतें ' असेंच सांगते. तसेंच दुसरीही श्रुति ' एखाद्यानें कांहीं अरिष्ट चिन्हें प्रत्यक्ष पाहिलीं असतां आपण फार वेळ जगणार नाहीं असें समजावें ' असें सांगून ' आतां स्वप्नामध्ये एखादा जर काळ्या वर्णाच्या व काळ्या दातांच्या अशा मनुष्याला पाहील तर तो मनुष्य ह्याला मारील ' इत्यादि वाक्यांत ' असत्य असें जें स्वप्नांतील पाहणें त्यावरून सत्य असें जें मरण तें सूचित होतें ' असेंच सांगते. शिवाय, अन्वय आणि व्यतिरेक पाहण्यामध्ये कुशल असलेल्या लोकांचा ' अमुक स्वप्नें पाहिलीं असतां तीं शुभसूचक होतात, व अमुक स्वप्नें पाहिलीं असतां तीं अशुभसूचक होतात ' असा हा अनुभव जगामध्ये प्रसिद्ध आहे. शिवाय ' रेखरूपी खोट्या अक्षरांच्यां ज्ञानापासून अ, आ वगैरे खऱ्या अक्षरांचें ज्ञान होतें ' असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. शिवाय, आत्म्याचें ऐक्य प्रतिपादन करणारे हें प्रमाण अगदीं

३५ कारण, जर देहच आत्मा असेल तर स्वप्नांतील देह आणि जाग्रदवस्थेतील देह हे निरनिराळे असल्यामुळे एका देहाला झालेल्या ज्ञानाचें दुसऱ्या देहाला स्मरण होणार नाहीं. पण ज्याअर्थी तें स्मरण होतें, त्याअर्थी स्वप्नांतील आणि जाग्रदवस्थेतील आत्मा एकच आहे असें मानलें पाहिजे. तेव्हां अर्थातच देह हा आत्मा नाही असें सिद्ध होतें.

३६ आतां खोट्या वस्तूपासून ज्ञानरूपी खरें कार्य उत्पन्न होतें ही गोष्ट खरी; पण तें ज्ञान खोट्या वस्तूचेंच असतें. खोट्या वस्तूपासून खऱ्या वस्तूचें ज्ञान मात्र कधीही उत्पन्न होत नाही असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय असल्यामुळे वरील दोष येत नाही असें कोणी म्हणेल. याकरितां पुन्हां हा श्रुतीचा विरोध दिला आहे.

३७ कोणत्याही दोन वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव आहे हें अन्वयव्यतिरेकावरून समजतें. उदा०- दंड आणि घट. येथें ' दंड असेल तरच घट उत्पन्न होतो ' हा अन्वय होय; आणि ' दंड नसेल तर घट उत्पन्न होत नाही ' हा व्यतिरेक होय. याप्रमाणें कोणत्याही ज्या दोन वस्तूंमध्ये अन्वयव्यतिरेक संभवतात, त्या दोन वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव निश्चयानें असतो. तेव्हां एक खरी आणि एक खोटी अशा दोन वस्तूंमध्येही जर अन्वयव्यतिरेक संभवतील, तर तेथें कार्यकारणभाव मानलाच पाहिजे. उदा०- ' स्वप्न ' हें जें कारण तें जरी खोटे आहे, तरी ' त्यापासून अमुक फल प्राप्त होईल असें ज्ञान होणें ' हें कार्य खरें उत्पन्न होतें, असा येथें खऱ्या व खोट्या वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव आहे. कारण ' अमुक स्वप्न पाहिलें असतां अमुक फल प्राप्त होतें ' आणि ' तसें स्वप्न पाहिलें नसतां तसें कार्य उत्पन्न होत नाही ' असे अन्वयव्यतिरेक येथें संभवतात.

३८ पुस्तकावर काढलेल्या ज्या शाई वगैरेच्या रेखा त्या कांहीं खरीं अक्षरें नव्हेत, तर खऱ्या अक्षरांचीं चिन्हें होत. जे आपण तोंडानें अ आ वगैरे शब्द उच्चारतो तींच खरीं अक्षरें होत.

शेवटलें आहे. कारण येथें दुसऱ्या कशाचीही आकांक्षा राहात नाही. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये 'यज्ञ करावा' असें म्हटलें असतां कोणता ( यज्ञ ) कोणी कोणत्या रीतीने ( करावा ) इत्यादि गोष्टींची आकांक्षा राहते, त्याप्रमाणें ' तें तूं आहेस', ' मी ब्रह्म आहे' असें म्हटलें असतां दुसऱ्या कशाचीही आकांक्षा राहात नाही. कारण या वाक्यापासून 'हें सर्व एक आत्मा होय' असें ज्ञान उत्पन्न होतें. जर ( जगामध्ये ) दुसरी एखादी वस्तू बाकी राहाील तर तिच्याविषयी आकांक्षा उत्पन्न होईल. परंतु जगामध्ये एका आत्म्यावांचून दुसरी कोणतांच वस्तू बाकी राहत नाही—कीं जिच्याविषयी आकांक्षा उत्पन्न व्हावी. आतां 'हें ज्ञानच मुळीं उत्पन्न होत नाही' असें म्हणणें शक्य नाही. कारण ' ह्या ( बापा- ) च्या ( वचनावरून ) तें ( आत्मतत्त्व श्रेतकेतूनें ) जाणलें ' ( छां. ६।१६।३ ) इत्यादि श्रुती आहेत. शिवाय, हें ज्ञान उत्पन्न होण्याला साधन म्हणून वेदश्रवण वगैरे आणि वेदपठन वगैरे गोष्टी सांगितल्या आहेत. बरे, हें ज्ञान निष्फल आहे किंवा भ्रांतिमूलक आहे असेंही म्हणणें शक्य नाही. कारण ' अविद्येची निवृत्ति ' हें या ज्ञानाचें फल दृष्टीस पडतें. शिवाय, ह्या ज्ञानाचा दुसऱ्या कोणत्याही ज्ञानानें बाध होत नाहीं. आतां 'हें आत्म्याच्या ऐक्याचें ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी जगांतील सर्व खरे व खोटे, त्याप्रमाणेंच लौकिक व वैदिक व्यवहार अव्याहत रीतीनें चालतात' असें आम्हीं मागें म्हटलेंच आहे. तेव्हां या शेवटल्या प्रमाणावरून आत्म्याचें ऐक्य सिद्ध होऊन पूर्वीचा सर्व भेद—व्यवहार बाधित झाला म्हणजे मग अनेकरूपी ब्रह्माची कल्पना करण्याला जागा राहत नाही.

शंकाः— श्रुतीनें मृत्तिका वगैरेचे दृष्टांत दिले असल्यावरून ' ब्रह्म परिणामी आहे ' हेंच मत श्रुतीला संमत आहे असें समजतें. कारण जगामध्ये मृत्तिका वगैरे पदार्थ परिणामी आहेत असें आढळतें, उत्तर— हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण ' तो हा मोठा, जन्मरहित, जरारहित, क्षयरहित, मरणरहित आणि भयरहित आत्मा ब्रह्म होय ' ( बृ. ४।४।२५ ), ' ( हा ) नाही ( तो ) नाही ( असा निषेधमुखानें वर्णिलेला ) तो हा आत्मा ' ( बृ. ३।९।२६ ), ' ( तें ) स्थूल- ( ही ) नाही ( किंवा ) सूक्ष्म- ( ही ) नाही ' ( बृ. ३।९।२६ ) इत्यादि श्रुती ' ब्रह्माला कोणताच विकार नाही ' असें सांगतात. त्यावरून ' ब्रह्म कूर्तस्थ आहे ' असें समजतें. कारण ' एकाच ब्रह्माला परिणामित्व

३९ तेव्हां हें ज्ञान निष्फल आहे असें म्हणतां येत नाही.

४० तेव्हां हें ज्ञान भ्रांतिमूलक आहे असेंही म्हणतां येत नाही.

४१ कोणत्याही प्रकारचा परिणाम न पावतां सदोदित एकस्वरूपानें स्थित असणारें.

आणि परिणामरहितत्व असे दोन्ही धर्म आहेत' असे मानणे शक्य नैहो. शंका:— ज्याप्रमाणे ( एखाद्या वस्तूला ) स्थिति आणि गति ( हे दोन धर्म भिन्नकार्णी ) असू शकतात त्याप्रमाणे ( ब्रह्मालाही ) वरील दोन धर्म भिन्नकार्णी असतात असे कां मानू नये ? उत्तर:— असे न मानण्याचे कारण ' कूटस्थ ' असे ब्रह्माचे विशेषण आहे. ' कूटस्थ ' अशा ब्रह्मावर स्थितिगतीसारखे अनेक धर्म राहू शकत नाहीत. आणि ब्रह्माला कोणताच विकार नसल्यामुळे ते कूटस्थ-नित्य आहे असे आम्ही ( मार्गे ) प्रतिपादन केलेच आहे. शिवाय, ज्याप्रमाणे ब्रह्माच्या ऐक्यज्ञानापासून मोक्ष—( रूपां फल ) प्राप्त होते त्याप्रमाणे ' ब्रह्म जगरूपाने परिणाम पावते ' अशा ज्ञानापासूनही एखादे स्वतंत्र फल प्राप्त होते असे मानता येत नैहो. कारण तसे मानण्याला कांही प्रमाण नाही. ' कूटस्थ ब्रह्म ( सर्वांचा ) आत्मा आहे ' अशा ज्ञानापासूनच फल प्राप्त होते असे श्रुति सांगते. उदा:—( हा ) नाही ( तो ) नाही ( असा निषेधमुखाने वर्णिलेला ) तो हा आत्मा ' असा उपक्रम करून श्रुति म्हणते:—' हे जनका ! तुला खरोखर अभय प्राप्त झाले आहे ' ( बृ. ४।२।४ ) इत्यादि. तेव्हां यावरून असे सिद्ध होते की ज्याप्रमाणे सफल कर्माच्या जवळ सांगितलेले जे त्याचे अंगभूत इतर कर्म ते निष्फल असते, त्याप्रमाणे ब्रह्माच्या प्रकरणामध्ये ' सर्व धर्मांनी आणि भेदांनी रहित असे जे ब्रह्म त्याच्या ज्ञानापासूनच फलप्राप्ति होते ' असे सांगितले असता ' ब्रह्म जगरूपाने परिणाम पावते ' इत्यादि ज्या निष्फल गोष्टी त्या ठिकाणी सांगितल्या आहेत त्या ब्रह्मज्ञानाला साधन

४२ तेव्हां श्रुतीमध्ये दिलेल्या मृत्तिका वगैरे दृष्टांतांवरून ' ब्रह्म परिणामी आहे ' असे समजू नये; तर ' कार्य आणि कारण एक आहेत ' अशा अभिप्रायानेच ते दृष्टांत दिले आहेत असे समजावे. यावरून जग हे ब्रह्माचा परिणाम नव्हे, ब्रह्मावर जगाचा फक्त भास होतो असे सिद्ध होते.

४३ परिणामित्व आणि परिणामरहितत्व हे अनेक धर्म.

४४ जर तसे मानतां आले असते, तर मृत्तिका वगैरेचा दृष्टांत देणाऱ्या श्रुतीचा ' ब्रह्म परिणामी आहे ' असा अभिप्राय मानतां आला असता. पण ज्याअर्थी ' ब्रह्म परिणाम पावते ' या ज्ञानाचे कांहीच फल नाही, त्याअर्थी श्रुतीचाही तसा अभिप्राय नाही असे जाणावे.

४५ मोक्ष.

४६ उदा०—' दर्शपूर्णमास ' हे मुख्य कर्म आहे, आणि ' प्रयाज ' हे त्याचे अंगभूत कर्म आहे. दर्शपूर्णमासाचे ' स्वर्ग ' हे फल आहे; परंतु त्या दर्शपूर्णमासाचे अंगभूत जे प्रयाजरूपी कर्म त्याचे कांही स्वतंत्र फल नाही. आतां जरी त्याचे स्वतंत्र फल नाही तरी दर्शपूर्णमासापासून ' स्वर्ग ' हे फल प्राप्त होण्यामध्ये प्रयाजाचा उपयोग होत असल्यामुळे जे दर्शपूर्णमासाचे फल तेच प्रयाजाचे फल आहे असे समजावे.

४७ ' ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति होते ' असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. यावरून ब्रह्म जगरूपाने परिणाम पावते असे सूचित होते.



म्हणूनच उपयोगी आहेत; त्यांच्यापासून एखादें स्वतंत्र फल प्राप्त होत नाही. बरें, 'ब्रह्म परिणामी आहे अशा ज्ञानापासून आत्म्याला परिणामित्व हें फल प्राप्त होईल' असें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण ( ब्रह्मज्ञानापासून आत्म्याला जें ) मोक्ष—( रूपी फल प्राप्त होतें तें ) कूटस्थनित्य आहे. बरें, आतां असें म्हणशील कीं कूटस्थ ब्रह्मच आत्मा होय' असें प्रतिपादन करणाऱ्याच्या मतीं जगामध्ये एकत्वच सदोदित असल्यामुळे 'एक स्वामित्व करणारा ईश्वर व एक स्वामित्व करून घेणारा जीव' असा भाव राहूं शकत नाही व त्यामुळे 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' ही जी तुमची प्रतिज्ञा तिला विरोध येईल' तर हेंही तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, अविद्यात्मक जीं नामरूपें तद्रूप बीजाची जी व्यक्तता तिजवर ( ईश्वराचें ) सर्वज्ञत्व अवलंबून आहे. एकंदरीत, ' त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' ( तै. २।१ ) इत्यादि श्रुतींना अनुसरून ( अ. १ पा. १ सू. ४ ) यामध्ये जी आम्हीं प्रतिज्ञा केली ती हीच कीं—जगाची उत्पत्ति स्थिति आणि प्रलय हे नित्य शुद्ध बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचा, सर्वज्ञ, आणि सर्वशक्तिमान् असा जो ईश्वर त्यापासून होतात; अचेतन अशा प्रधानापासून किंवा दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूपासून होत नाहीत—ती आमची प्रतिज्ञा तशीच ( कायम ) आहे; तिच्या उलट असें आम्ही येथे कांहींच प्रतिपादन करीत नाही. शंका:—' आत्मा सदोदित एक आणि अद्वितीय आहे ' असें विधान करीत असतां ' उलट कांहींच प्रतिपादन करीत नाही ' असें कसें म्हणतां ? उत्तर:— कसें म्हणतां तें ऐक, सर्वज्ञ ईश्वराचा जणू काय आत्माच अशीं हीं अविद्येपासून उत्पन्न झालेलीं नामरूपें आहेत. ' तीं ईश्वराशीं एक आहेत ' असेंही म्हणतां

४८ आतां वास्तविक रीतीने पाहिलें असतां ' ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें ' हें खरी खरें नव्हे तरी तें सुचविण्यामध्ये श्रुतीचा उद्देश असा आहे कीं ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकेचा परिणाम आहे असें सांगितलें असतां घट हा खरा नव्हे मृत्तिकाच खरी आहे असें समजतें, त्याप्रमाणें जग हें खरें नव्हे ब्रह्मच खरें आहे असें समजावें. अशा रीतीने ' ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें ' इत्यादि गोष्टी ब्रह्मज्ञानाला उपयोगी पडतात.

४९ जीवात्म्याला.

५० तेव्हां मोक्षरूपी उत्कृष्ट फल संभवत असतांना ' परिणामित्व ' ह्या निकृष्ट फलाची कल्पना करणें बरोबर नाही. कारण जी वस्तु परिणामी असते ती अनित्य असल्यामुळे तिचा केव्हां तरी नाश होण्याचा संभव असतो.

५१ कारण, ब्रह्म हें एकच खरें असल्यामुळे ईश्वर हा कोणाचा ईश्वर आहे हें सांगतां येत नाही; आणि जग हें खरें नसल्यामुळे ईश्वर जगाचें कारण आहे असेंही म्हणतां येत नाही.

५२ ईश्वर हा जगांतील सर्व वस्तू नांवारूपाला आणतो म्हणूनच त्याला ' सर्वज्ञ ईश्वर ' असें म्हटलें आहे, व ' जगाचें कारण ' म्हटलें आहे असें या ग्रंथाचें तात्पर्य समजावें.

येत नौही; किंवा 'ईश्वराहून भिन्न आहेत' असेही म्हणतां येत नौही. तीं सकल संसाराचीं बीजभूत आहेत. त्यांना श्रुतिस्मृतींमध्ये 'सर्वज्ञ ईश्वराची माया किंवा शक्ति किंवा प्रकृति' असे म्हणतात. 'त्याहून सर्वज्ञ ईश्वर भिन्न आहे' असे. पुढील श्रुतीवरून समजतें:—' आकाश हें खरोखर नामरूपांचें प्रकाशक आहे; तीं ज्याच्यामध्ये आहेत ते ब्रह्म होय' ( छां. ८।१।१ ); 'मला नामरूपें व्यक्त करूं दे' ( छां. ६।१।१२ ); 'विद्वान् (असा) आत्मा सर्व रूपें उत्पन्न करून त्यांना नावें देऊन (त्यांना त्या नावांनीं) हांका मारीत बसतो' ( तै. आ. ३।१।१७ ); 'जो एका बीजाला अनेक करतो' ( श्वे. ६।१२ ). तेव्हां ज्याप्रमाणें आकाश हें ( घटाकाश, करकाकाश या नात्यानें ) घट, करक वगैरे उपाधींवर अवलंबून आहे, त्याप्रमाणें ईश्वर हा (ईश्वर अशा नात्यानें) अविद्येनें केलेलीं जीं नामरूपें तद्रूप उपाधींवर अवलंबून आहे. आणि तोच ईश्वर अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें त्यांनीं उत्पन्न केलेले जे शरीर वगैरेचे समुदाय ( तद्रूप उपाधींवर ) अवलंबून असलेले आणि घटाकाशाप्रमाणें स्वतःशीं खरोखर एकरूप असे जे जीवनामक विज्ञानात्मे त्यांवर संसारावस्थेमध्ये स्वामित्व करतो. तेव्हां अशा रीतीनें ईश्वराचें ईश्वरत्व, सर्वज्ञत्व आणि सर्वशक्तिमत्त्व ( हे धर्म ) अविद्यारूप उपाधीनें केलेला जो ( जीवरूप ) भेद त्यावर अवलंबून आहेत. वास्तविक रीतीनें ज्याचें स्वरूप विद्येच्या योगानें उपाधींपासून मुक्त झालें आहे अशा आत्म्याचे ठिकाणीं 'एकस्वामित्व करणारा व एकस्वामित्व करून घेणारा' असा व्यवहार किंवा 'एक सर्वज्ञ ( व एक किंचिज्ज्ञ )' इत्यादि व्यवहार संभवत नाहीत. श्रुतीही असेंच सांगतात:—'जेथें दुसरे काहीं पाहत नाही; ऐकत नाही, जाणीत नाही, तें मोठें' ( छां. ७।२।११ ); 'परंतु जेथें ह्याला सर्व आत्मरूपच झालें तेथें तो कशानें काय पाहील ?' ( बृ. २।१।१४ ) इत्यादि. अशा रीतीनें परमार्थावस्थेमध्ये कोणताच व्यवहार असूं शकत नाही असें सर्व वेदान्त सांगतात. भगवद्गीतेमध्येही 'ईश्वर हा लोकांचें कर्तृत्व किंवा त्यांचीं कर्मे किंवा त्यांच्या कर्मांचे फलांशीं संयोग उत्पन्न करीत नाही; तीं आपल्या स्वभावानें प्रवृत्त होतात. ईश्वर कोणाचें पातक ग्रहण करीत नाही, किंवा पुण्यही ( ग्रहण करीत नाही ). अज्ञानानें ज्ञान

५३ कारण, नामरूपें जड आहेत आणि ईश्वर जड नाही.

५४ कारण, नामरूपें कल्पित आहेत; आणि कल्पित वस्तूला तर अधिष्ठानभूत वस्तूच्या अस्तित्वाहून निराळें अस्तित्व नाही. उदा०—कल्पित सर्पांला रज्जूच्या अस्तित्वाहून निराळें अस्तित्व नाही.

५५ नामरूपें जरी ईश्वरापेक्षां निराळीं नाहीत, तरी ईश्वर हा नामरूपांहून निराळा आहे. कल्पित सर्प जरी रज्जूपेक्षां निराळा नाही, तरी रज्जु ही कल्पित सर्पापेक्षां निराळीच असते.

५६ ब्रह्म.

आच्छादित झालें आहे. त्यामुळें प्राणी मोह पावतात ' ( म. गी. ५।१४-१५ ) या श्लोकांत ' परमार्थावस्थेमध्ये एक स्वामित्व करणारा व एक स्वामित्व करून घेणारा इत्यादि व्यवहार असू शकत नाहीत ' असेंच सांगितलें आहे. परंतु व्यवहारावस्थेमध्ये ' ईश्वर ' ( ' जीव ' ) वगैरे व्यवहार संभवतात असें श्रुतीमध्येही सांगितलें आहे. उदा०— ' हा सर्वांचा ईश्वर आहे; हा भूतांचा अधिपति आहे; हा भूतांचा पालक आहे; ह्या लोकांचा घोंटाळा होऊं नये म्हणून हा त्यांना धारण करणारा असा सेतु आहे ' ( वृ. ४।४।२२ ). भगवद्गीतेमध्ये देखील असेंच सांगितलें आहे:— ' हे अर्जुना ! ईश्वर सर्व भूतांच्या हृदय-प्रदेशामध्ये वास करितो; आपल्या मायेच्या योगानें सर्व भूतांना यंत्रावर चढवून त्यांना तो ( गरगर ) फिरवतो ' ( म. गी. १८।६१ ). सूत्रकारांनीं देखील परमार्थावस्थेला अनुलक्षणच कार्य-कारणांचें ऐक्य सांगितलें आहे. परंतु व्यवहारावस्थे-संबंधानें पाहतां त्यांनीं मागील सूत्रांत ' संसार खरा आहे ' असें धरूनच ब्रह्माला महासमुद्राची उपमा दिली आहे. तसेंच परिणामवादाचा जो त्यांनीं आश्रय केला आहे तोही त्या वादाचा सगुणब्रह्माच्या उपासनेमध्ये उपयोग आहे एवढ्याकरितांच केला आहे. ( १४ )

भावे चोपलब्धेः ॥ १५ ॥

१५ आणि ( कारण ) असतांनाच ( कार्य ) उपलब्ध

होतें म्हणून—( ही कार्य आणि कारण हीं एक

आहेत ). ( ६ )

आणखी ह्या कारणास्तवही कार्य आणि कारण हीं एक आहेत:— कारण असतांनाच कार्य उपलब्ध होतें; कारण नसतांना कार्य उपलब्ध होत नाही. उदा०— मृत्तिका असतांनाच घट उपलब्ध होतो; तसेंच तंतू असतांनाच पट उपलब्ध होतो. आतां ' एक वस्तू असतांना तिच्याहून जी दुसरी वस्तु ती तेथें नियमानें उपलब्ध होते ' असें दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. उदा०— घोडा बैलाहून निराळा आहे; पण बैल असतांनाच घोडा उपलब्ध होतो असा कांहीं नियम नाही. तसेंच कुंभार असतांनाच घट उपलब्ध होतो असें नाही. कारण, जरी कुंभार आणि घट यांमध्ये ' एक निमित्तकारण आणि एक

५७ कारण, सगुण ब्रह्माच्या उपासनेमध्ये ब्रह्मावर सर्वज्ञत्व वगैरे गुण मानले जातात; आणि ते गुण जगाच्या सत्यत्वामुळेच त्याच्यावर असू शकतात हें वरतींच सिद्ध केलें आहे. आतां जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे असें मानल्याशिवाय त्याला सत्यत्व देतां येत नाही. अशा रीतीनें परिणामवादाचा त्या उपासनेमध्ये उपयोग होतो.

१ येथें ' कारण ' शब्दानें उपादानकारण ध्यावें.

शां. भा. ८

कार्य' असा भाव म्हणजे संबंध आहे तरी ते (परस्परांहून) भिन्न आहेत. शंका:—( दोन वस्तू परस्परांहून भिन्न असून ) देखील त्यांपैकी एक असतांनाच दुसरी नियमाने उपलब्ध होते असे आढळते. उदा०—( अग्नि आणि धूम परस्परांहून भिन्न असून देखील ) अग्नि असतांनाच धूम नियमाने उपलब्ध होतो. उत्तर:— हे तुझे विधान बरोबर नाही. कारण, गुराख्यांच्या गाडग्यांत सांठवून ठेवलेला धूम अग्नि विझल्यानंतरही उपलब्ध होतो. आतां तूं असे म्हणशील कीं, ' भी धूमाला एक विशेषण देतो; त्या विशेषणाने युक्त धूम अग्नि असतांना उपलब्ध होत नाही ' तरी देखील आमच्यावर कांहीं दोष येत नाही असे आम्ही म्हणतो. कारण आमच्या मतीं कार्य आणि कारण एक असण्याचे कारण ' कारण असतांनाच कार्य असते ' एवढीच गोष्ट नव्हे, तर या गोष्टीबरोबर ' कार्याचे भान होतांना त्या कार्यावर कारणाचे भान होते ' हीही गोष्ट आहे. आतां अग्निधूमांचे ठिकाणी ( पहावे तर ) हे कारण आढळून येत नाही.

किंवा ' प्रत्यक्ष अनुभव आहे म्हणूनही ( कार्य आणि कारण एक आहेत ) असा सूत्राचा पाठ समजावा. ( त्या पाठाचा ) अर्थ:—' केवळ श्रुतीवरूनच कार्य आणि कारण एक आहेत असे समजते ' असे नाही; तर प्रत्यक्ष अनुभवावरूनही ती एक आहेत असे समजते. ' कार्य आणि कारण एक आहेत ' अशाविषयी प्रत्यक्ष अनुभव आहे. उदा:०— तंतूनी बनविलेल्या पटाचे ठिकाणी तंतूहून व्यतिरिक्त असे एक पटनामक कार्य प्रत्यक्ष दिसत नाहीच; केवळ तंतूच आडवे उभे विणलेले प्रत्यक्ष दिसतात. तसेच तंतूच्या ठिकाणी देखील तंतूचे केवळ अवयवच प्रत्यक्ष दिसतात. ( तसेच त्या अवयवांचे ठिकाणी देखील त्या अवयवांचे अवयवच केवळ प्रत्यक्ष दिसतात. ) या प्रत्यक्ष अनुभवावरून आपण असे अनुमान केले पाहिजे कीं तंतूचे अत्यंत सूक्ष्म अवयव म्हणजे लाल, पांढरा व काळा हे तीन रंग होत; व हे तीन रंग म्हणजे केवळ वायु होय; व वायु म्हणजे

२ ' भूमीवरील एका वस्तूपासून निघून लांबच्या लांब आकाशामध्ये जाणारा ' हे विशेषण.

३ सांठवलेला धूम जरी अग्नीवांचून दृष्टीस पडतो, तरी भूमीवरील एका वस्तूपासून निघून लांबच्या लांब आकाशामध्ये जाणारा धूम अग्नीवांचून कधीही दृष्टीस पडत नाही.

४ उदा०—घट पाहिला असतां ' ही मृत्तिका आहे ' असे भान होते.

५ धूम पाहिला असतां ' धूम हा अग्नि आहे ' असे भान होत नाही.

६ तेज, उदक, आणि पृथिवी या तिघांचे क्रमाने लाल, पांढरा, आणि काळा असे तीन रंग असल्यामुळे तीन रंग म्हणजे तेज, उदक, आणि पृथिवी हीं तीन भूते होत. ह्या तीन भूतांपासूनच सर्व वस्तूंची उत्पत्ति होत असल्यामुळे हीं तीन भूते सर्व वस्तूंचे अवयव आहेत.

७ कारण, वायूपासून वरील तीन भूतांची उत्पत्ति होत आहे.

केवल आकाश होय; व आकाश म्हणजे एक आणि अद्वितीय असें ब्रह्मच होय. कारण 'ब्रह्माचे ठिकाणीचें सर्व प्रमाणांचें पर्यवसान आहे' हें आम्हीं मागे सांगितलेंच आहे. (१५)

सत्त्वाच्चावरस्य ॥ १६ ॥

१६ मागून येणाऱ्या ( कार्या- ) चें ( कारणरूपानेंच )

अस्तित्व असल्यामुळेही ( कार्य आणि कारण

एक आहेत ). ( ६ )

आणखी ह्या कारणास्तवही कार्य कारणाहून भिन्न नाही. 'मागून येणाऱ्या कार्याचें उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणामध्यें कारणरूपानेंच अस्तित्व आहे' असें श्रुतीवरून समजतें. कारण 'हे सोम्य ! हें जग पूर्वी सतच होतें' ( छां. ६।२।१ ); 'हें जग पूर्वी खरोखर एक आत्माच होता' ( ऐ. आ. २।४।१।१ ) इत्यादि श्रुतीमध्ये 'हें' या शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें कार्य त्याचें कारणाशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे. शिवाय जें ज्यामध्ये ज्या रूपानें राहत नाही तें त्यापासून उत्पन्न होत नाही. उदा०— वाळूपासून तेल उत्पन्न होत नाही. तेव्हां उत्पत्तीनंतरही कार्य कारणाहून भिन्न नाहीच असें समजतें. शिवाय, ज्याप्रमाणें कारणरूप ब्रह्म तिन्ही काळीं अस्तित्वापासून भ्रष्ट होत नाही, त्याप्रमाणें कार्यरूप जग देखील तिन्ही काळीं अस्तित्वापासून भ्रष्ट होत नाही. आतां अस्तित्वांत असणारी ( म्हणजे सत् अशी वस्तु ) एकच होय. म्हणून देखील कार्य कारणाहून भिन्न नाही. ( १६ )

असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात् ॥ १७ ॥

१७ ( उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला ) असत् असें म्हटलें असल्यामुळे

( तें त्यावेळीं सत् ) नव्हतें असें म्हणशील तर तसें

८ कारण, आकाशापासून वायूची उत्पत्ति होत आहे.

९ कारण, ब्रह्मापासून आकाशाची उत्पत्ति होत आहे.

१० प्रधान वगैरे इतर वस्तूंच्या ठिकाणीं नाही.

१ ऐक्य.

२ तेव्हां ह्या युक्तीवरूनही उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचें कारणामध्यें कारणरूपानें अस्तित्व आहे असें सिद्ध होतें.

३ सद्वस्तू अनेक आहेत असें मानण्याला कांहीं प्रमाण नाही. कारण जर सद्वस्तू अनेक असतील तर त्या प्रत्येकीचा सत्त्व हा धर्म भिन्न भिन्न आहे असें अगोदर सिद्ध करून द्यावें लागेल; आणि सद्वस्तू अनेक आहेत असें गृहीत धरल्याशिवाय सत्त्व हा धर्म भिन्न भिन्न आहे असें सिद्ध होत नाही, असा अन्योन्याश्रय दोष येतो.

नाहीं; कारण निराळ्या धर्मांमुळे ( कार्याला

असत् असें म्हटलें आहे असें ) वाक्य-

शेषावरून ( समजतें ). ( ६ )

शंका — 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् होते' असेंही श्रुति क्वचित् स्थळी सांगते. उदा०—'हें पूर्वी असतच होते' ( छां. ३।१९।१ ); तसेंच 'हें पूर्वी खरोखर असत् होते' ( तै. २।७ ). तेव्हां ( उत्पत्तीच्या पूर्वी ) कार्य असत् होते असें सांगितलें असल्यामुळे 'उत्पत्तीच्या पूर्वी तें सत् होते' असें म्हणतां येत नाहीं. उत्तर—हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला असत् असें जें म्हटलें आहे तें त्या वेळीं 'कार्य मुळींच अस्तित्वांत नव्हतें' अशा अभिप्रायानें म्हटलें नाहीं तर 'नामरूपें व्यक्त असणें' या धर्माहून 'नामरूपें व्यक्त नसणें' हा जो निराळा धर्म तो उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला होता या अभिप्रायानें 'कार्य त्यावेळीं असत् होते' असें म्हटलें आहे. वस्तुतः तें त्या वेळीं कारणरूपानें सत् आणि कारणाशीं एक असेंच होते. कशावरून तुम्ही असें समजतां ? वाक्यशेषावरून. आरंभीच्या वाक्याचा अर्थ जर संदिग्ध असला तर त्याचा पुढील अंगभूत वाक्यावरून निश्चय करतां येतो. प्रकृत स्थळीं 'हें पूर्वी असतच होते' ( छां. ३।१९।१ ) या आरंभीच्या वाक्यांत ज्याचा 'असत्' शब्दानें निर्देश केला आहे त्याचाच पुन्हां 'तें सत् होते' या पुढील अंगभूत वाक्यांत 'तें' या सर्वनामानें परामर्श करून त्याला 'सत्' असें विशेषण दिलें आहे. शिवाय जी वस्तु ( उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत ) नव्हती ( आणि पुढेही नाश झाल्यानंतर अस्तित्वांत असणार नाहीं ) तिचा मागील किंवा पुढील काळाशीं संबंध लावतां येत नसल्यामुळे 'हें पूर्वी असतच होते' या वाक्यांतील 'होते' हा शब्द लागणार नाहीं. तसेंच 'त्यानें आपण आपल्याला व्यक्त केलें' ( तै. २।७।१ ) या वाक्यशेषांत जी विशेष गोष्ट सांगितली आहे तीवरून 'हें पूर्वी खरोखर असत् होते' या वाक्यांत देखील 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य मुळींच

१ तेव्हां श्रुतीमधील 'असत्' या शब्दाचा अर्थ 'वास्तविक असत्' असा नव्हे; तर 'असत् असल्यासारखें' असा आहे असें समजावें.

२ कारण हें जर जग पूर्वी खरोखरीच असत् असेल, म्हणजे कांहींच नसेल, तर 'होते' हें क्रियापद घालतां येणार नाहीं. कारण 'अमुक होते' असा 'होते' या क्रियापदाला कर्ताच मिळत नाहीं. आणि श्रुतीमध्ये तर 'जग' या अर्थाचें 'हें' असें सर्वनाम 'कर्ता' म्हणून घातलें आहे. तेव्हां त्या वेळीं म्हणजे उत्पत्तीच्या पूर्वी जग हें कोणत्या तरी रूपानें होते असेंच मानलें पाहिजे.

अस्तित्वांत नव्हतें ' असें सांगण्याचा अभिप्राय नाही असें निश्चित होतें. तेव्हां उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला असत् असें जें म्हटलें आहे तें त्या वेळीं कार्य निराळ्या धर्माचें असल्यामुळें म्हटलें आहे. कारण ' जिची नामरूपें व्यक्त झाली आहेत अशा वस्तूचा सत् शब्दानें निर्देश करतां येतो ' असें लोकांत प्रसिद्ध आहे. म्हणून नामरूपें व्यक्त होण्यापूर्वी वस्तूला ' ती जणू काय असत् होती ' असें केवळ गौण रीतीनें म्हटलें आहे. ( १७ )

युक्तेः शब्दान्तराच्च ॥ १८ ॥

१८ युक्तीवरून आणि अन्य श्रुतीवरून ( उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचें अस्तित्व आणि कार्याचें कारणाशीं ऐक्य हीं समजतात ). ( ६ )

शिवाय, युक्तीवरून तसेंच अन्य श्रुतीवरूनही ' उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे ' आणि ' कार्य कारणाहून भिन्न नाही ' या दोन गोष्टी सिद्ध होतात. प्रथम या गोष्टी युक्तीवरून कशा सिद्ध होतात तें आम्ही दाखवितों:—' ज्यांना दधि, घट, रुचक,

३ ज्याअर्थी श्रुतीमध्ये ' आपण आपल्याला व्यक्त केलें ' असें म्हटलें आहे, त्याअर्थी ' आपल्याला व्यक्त करून घेण्यापूर्वी आपण होतें ' असें सिद्ध होतें.

४ नांवारूपाला न आलेलें असें.

५ नांवारूपाला न आलेली जी वस्तु ती वास्तविक असूनही नसल्यासारखीच समजली जाते, म्हणून तिला ' असत् ' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे.

१ या सूत्रामध्ये वैशेषिकांच्या मताचें खंडन केलें आहे. म्हणून या मताची येथें थोडीशी माहिती देतो:—वैशेषिक हे जगामध्ये सात पदार्थ आहेत असें मानतात. ' द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय आणि अभाव ' हे ते सात पदार्थ होत. ' पृथ्वी, उदक, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा आणि मन ' हीं नऊ द्रव्ये होत. ' रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म आणि संस्कार ' हे चोवीस गुण होत. ' उत्क्षेपण ( वर फेंकणें ), अपक्षेपण ( खाली फेंकणें ) आकुंचन, प्रसारण आणि गमन ' हीं पांच कर्मे होत. एका जातींतल्या सर्व वस्तूंमध्ये आढळणारी जी वस्तु-जिच्या योगानें त्या जातींतली कोणतीही वस्तु ओळखतां येते-तिलाच ' सामान्य ' असें म्हणतात. उदा०- ' घटत्व ' हें सर्व घटांमध्ये आढळतें, व त्याच्यामुळें ' हा घट ' असें ओळखतां येतें; म्हणून ' घटत्व ' हें सामान्य होय. घट जरी नष्ट झाला तरी घटत्व कधी नष्ट होत नाही, म्हणून सामान्य हें नित्य आहे असें मानलें आहे. या सामान्यालाच ' जाति ' असा दुसरा पर्याय शब्द आहे. हें सामान्य दोन प्रकारचें आहे:—पर आणि अपर. कमी वस्तूंमध्ये बें राहतें तें ' अपर-सामान्य ' व ज्यास्त वस्तूंमध्ये जें राहतें तें ' परसामान्य ' होय. उदाहरणार्थ द्रव्यत्व हें अपरसामान्य होय. कारण तें फक्त द्रव्यांमध्येच राहतें. पण सत्ता ( म्हणजे अस्तित्व ) हें परसामान्य होय. कारण

तें सर्व द्रव्यांमध्ये, सर्व गुणांमध्ये, व सर्व कर्मांमध्ये राहते. परमाणू आकाश वगैरे जीं नित्यद्रव्यें आहेत तीं परस्परांपासून भिन्न आहेत असें दाखविणारे जे पदार्थ ते ' विशेष ' होत. समवाय हा एक नित्यसंबंध आहे. अवयव आणि अवयवी, गुण आणि गुणी, क्रिया आणि क्रियावान्, जाति आणि व्यक्ति, विशेष आणि नित्यद्रव्य, या पांच जोड्यांमध्ये हा समवाय राहतो. अवयव हे अवयवीचें कारण आहेत आणि अवयवी हा त्या अवयवांचें कार्य होय. उदा० - तंतू हे अवयव आहेत व पट हा अवयवी आहे. आतां तंतू पटाचें कारण आहेत, व पट तंतूचें कार्य आहे. अवयव आणि अवयवी वगैरे पांच जोड्यांना ' अयुतसिद्ध ' म्हणतात. जे परस्परांना सोडून कधीही राहत नाहीत ते अयुतसिद्ध होत. उदा० - तंतू ( अवयव ) आणि पट ( अवयवी ) परस्परांना सोडून कधीही राहत नाहीत म्हणून ते ' अयुतसिद्ध ' होत. जे पदार्थ अशा निकट संबंधानें राहत नाहीत ते ' युतसिद्ध ' होत. उदा० - घट आणि पट हे परस्परांपासून वेगळे राहू शकतात म्हणून ते युतसिद्ध होत. ' युतसिद्ध ' पदार्थांमध्ये असणारा जो संबंध त्याला ' संयोग ' म्हणतात. संयोग हा जरी समवायाप्रमाणें एक संबंध आहे तरी वैशेषिकांनीं त्याची गुणांमध्ये गणना केली आहे हें ध्यानांत ठेवावें. पृथ्वी, उदक, तेज आणि वायु हीं द्रव्यें परमाणूंपासून उत्पन्न होतात. बाकीचीं द्रव्यें नित्य आहेत. परमाणू हे निरवयव आणि नित्य आहेत. त्यांना रूप वगैरे गुण आहेत. दोन परमाणूंचा संयोग झाला म्हणजे द्यणुक उत्पन्न होतें. तीन द्रव्यणुकांच्या संयोगापासून त्र्यणुक उत्पन्न होतें. अशा रीतीनें स्थूल पृथ्वी, स्थूल उदक, स्थूल तेज आणि स्थूल वायु, हे उत्पन्न होतात. परमाणूंना ' समवायिकारण ' म्हणतात. परमाणूंचा संयोग हें ' असमवायिकारण ' होय. ईश्वरेच्छा वगैरे ' निमित्तकारण ' होत. आणि द्रव्यणुक हें कार्य होय. परमाणू अतींद्रिय आहेत. त्यांना ' परिमांडल्य ' नामक परिमाण असतें. द्रव्यणुकही अतींद्रियच आहे. त्याला ' अणु ' आणि ' न्दस्व ' अशीं दोन परिमाणें आहेत. त्र्यणुक व त्र्यणुकापासून पुढील सर्व कार्यें इंद्रियगोचर आहेत. त्यांना ' महत् ' आणि ' दीर्घ ' अशीं दोन परिमाणें आहेत. ज्याप्रमाणें कुंभार घटाला उत्पन्न करतो त्याप्रमाणें सृष्टिकालीं ईश्वर जगाला उत्पन्न करतो. तो सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा आहे. मागील जन्मांत केलेल्या पापपुण्यांप्रमाणें तो मनुष्यांना उत्पन्न करतो व प्रलयकालीं तो सर्व जगाचा संहार करतो. मागील जन्मांत केलेल्या पापपुण्यांमुळे दोन परमाणूंमध्ये क्रिया उत्पन्न होते, मग त्या क्रियेमुळे ते परमाणू जवळ जवळ येऊन त्यांचा संयोग होतो, आणि मग द्रव्यणुक उत्पन्न होतें. अशा रीतीनें पृथ्वी वगैरे जग उत्पन्न होतें. जेव्हां द्रव्य उत्पन्न होतें तेव्हां तें प्रथमक्षणीं निर्गुण असतें. नंतर द्वितीयक्षणीं त्या द्रव्यांमध्ये गुण उत्पन्न होऊं लागतात. उदा०-घट हा प्रथमक्षणीं गुणरहित असाच असतो. नंतर दुसऱ्या क्षणीं ' शुद्ध ' वगैरे गुण त्याच्यामध्ये उत्पन्न होतात. तेव्हां गुण हें द्रव्याचें कार्य होय. आतां पदार्थांचें जें नास्तित्व त्याला ' अभाव ' म्हणतात. उदा०-घटाभाव म्हणजे घटाचें नास्तित्व म्हणजे घट नसणें. अभाव हा एक निराळा पदार्थ आहे असें वैशेषिकांनीं मानलें आहे. शिवाय वैशेषिकांच्या मतीं कार्य आणि कारण हीं भिन्न असून त्यांच्यामध्ये समवाय-संबंध आहे. वेदांत्यांप्रमाणें कार्य आणि कारण हीं एकच आहेत असें ते मानीत नाहीत. शिवाय वैशेषिक हे असत्कार्यवादी आहेत. म्हणजे उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य नव्हतें असें ते मानतात.



वैरे कार्ये पाहिजे आहेत ते क्षीर, मृत्तिका, सुवर्ण वैरे नियमित कारणांचें ग्रहण करितात' असें व्यवहारांत दृष्टोत्पत्तीस येतें. दद्याची इच्छा करणारे लोक मृत्तिकेचें ग्रहण करीत नाहींत. तसेंच घटाची इच्छा करणारे लोक क्षीराचें ग्रहण करीत नाहींत. परंतु 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत आहे' या मतीं वर सांगितलेली गोष्ट जुळणार नाहीं. कारण, जर उत्पत्तीच्या पूर्वी सर्व कार्ये सर्व ठिकाणीं सारखीच असत आहेत तर मग दधी हें क्षीरापासूनच कां उत्पन्न व्हावें, मृत्तिकेपासून कां होऊं नये? तसेंच घट हा मृत्तिकेपासूनच कां उत्पन्न व्हावा, क्षीरापासून कां होऊं नये? ( हें सांगतां येत नाहीं ).

आतां असें म्हणशील कीं उत्पत्तीच्या पूर्वी जरी सर्व कार्ये सारखीच असत आहेत, तरी क्षीराचेच ठिकाणीं दधि उत्पन्न करण्याची एक विशेष शक्ति आहे, मृत्तिकेच्या ठिकाणीं नाहीं. तसेंच मृत्तिकेच्याच ठिकाणीं घट उत्पन्न करण्याची एक विशेष शक्ति आहे, क्षीराचे ठिकाणीं नाहीं; तर यावर आमचें उत्तर असें कीं जी तूं 'एक विशेष शक्ति' मानतोस ती ( कार्याची ) पूर्वावस्थाच असल्यामुळें तूं खरोखर असत्कार्य-वाद टाकून देऊन सत्कार्यवादच सिद्ध करतोस. शिवाय अमुक एक कारणानें अमुक एक नियमित कार्य उत्पन्न करावें एवढयाकरतां त्या कारणाचे ठिकाणीं मानलेली जी एक विशेष शक्ति ती जर असत असली किंवा ( त्या कार्यकारणांहून ) भिन्न असली, तर ती तें नियमित कार्य उत्पन्न करूं शकणार नाहीं; कारण जसें कार्य असत आहे तशीच ती शक्तीही असत आहे. आणि कार्य जसें कारणांहून भिन्न आहे तशीच ती शक्तीही कार्यकारणांहून भिन्न आहे. तेव्हां यावरून असें सिद्ध झालें कीं कारणाचें जें स्वरूप तीच शक्ति होय. व शक्तीचे जें स्वरूप तेंच कार्य होय.

२ दूध.

३ कारण, जर घट उत्पन्न करण्याची शक्ति पूर्वी आहे, तर घट पूर्वी आहेच असें म्हणावें लागतें. कारण, कार्यांहून कार्य उत्पन्न करण्याची शक्ति भिन्न नाहीं. आतां जर ती शक्ति कार्यांहून भिन्न मानावी, तर त्याचें उत्तर पुढें दिलेंच आहे.

४ तेव्हां ज्याप्रमाणें घट हा उत्पत्तीच्या पूर्वी नसल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो हा नियम सांगतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें मृत्तिकेच्या अंगीं जी शक्ति मानली आहे ती देखील पूर्वी नसल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो हा नियम तिलाही करतां येणार नाहीं.

५ तेव्हां ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकेहून भिन्न असल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो हा नियम सांगतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें मृत्तिकेच्या अंगीं जी शक्ति मानली आहे ती देखील मृत्तिका आणि घट या दोहोंहून भिन्न असल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो पट कां उत्पन्न होत नाहीं हा नियम तिलाही करतां येत नाहीं. कारण जशी ती शक्ति मृत्तिका व घट यांहून भिन्न आहे तशी ती तंतु पट वगैरेंहून सुद्धां भिन्नच आहे.

६ म्हणजे कार्य, कारण, आणि शक्ति हे तिन्ही पदार्थ एकच होत.

शिवाय ज्याप्रमाणें घोडा आणि रेडा यांच्यामध्ये भेद भासतो त्याप्रमाणें कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये, तसेंच द्रव्य आणि गुण वगैरे यांच्यामध्ये, भेद भासत नसल्यामुळे ' त्या ( कार्यकारणां- ) चें तसेंच त्या ( द्रव्य गुण वगैरे- ) चें परस्पर ऐक्य आहे ' असें मानलें पाहिजे. आतां ' उपादानकारण आणि कार्य यांमध्ये, तसेंच द्रव्य आणि गुण यांमध्ये मी समवायसंबंध मानतो ' असें जरी तूं म्हणशील तरी देखील तुझे मत बरोबर जुळत नाही. कारण ' त्या समवायसंबंधाचा, ज्या दोन वस्तूंमध्ये तो समवायसंबंध आहे त्यांच्याशीं दुसरा संबंध आहे ' असें तर तुला एक मानलें पाहिजे. पण तसें मानलें म्हणजे मग त्या दुसऱ्या संबंधाचा ज्या दोन वस्तूंमध्ये तो संबंध आहे त्यांच्याशीं तिसरा संबंध तुला मानला पाहिजे. अशा रीतीनें ( संबंधांची अनंत परंपरा तुला मानावी लागत असल्यामुळे तुला ) अनवस्थादोष प्राप्त होईल. किंवा ' समवायाचा ज्या दोन वस्तूंमध्ये तो समवाय आहे त्यांच्याशीं संबंध नाही ' असें तरी तुला मानलें पाहिजे. पण तसें मानलें असतां त्या ( दोन वस्तू परस्परांशीं संबद्ध आहेत ) अशी जी बुद्धि होते ती नष्ट होईल. आतां असें म्हणशील कीं समवाय हा स्वतः संबंधरूप असल्यामुळे त्याचा दोन वस्तूंशीं संबंध होण्यास दुसऱ्या संबंधाची जरूर लागत नाही. तर यावर आमचें उत्तर असें कीं संयोग देखील स्वतः संबंधरूप असल्यामुळे त्याचा देखील दोन वस्तूंशीं संबंध होण्यास समवायाची जरूर लागूं नये. शिवाय ' द्रव्य गुण वगैरेचें ' परस्परांशीं ऐक्य आहे ' अशी प्रतीति होत असल्यामुळे समवायाची कल्पना निरर्थक आहे.

७ कारण, मृत्तिकेपेक्षां घट निराळा आहे असा अनुभव येत नाही; आणि घट वगैरे द्रव्यांपेक्षां त्यांचीं रूपे निराळीं आहेत असाही अनुभव येत नाही.

८ उदा०--मृत्तिका ही घटाशीं संबद्ध आहे अशी.

९ कारण, जरी मृत्तिका आणि घट यांमध्ये समवायसंबंध मानला आहे तरी, त्या समवायाचा मृत्तिका आणि घट यांच्याशीं कांहींच संबंध नाही. आतां त्या समवायाचा मृत्तिका आणि घट यांच्याशीं जरी संबंध नाही, तरी ' मृत्तिका घटाशीं संबद्ध आहे ' अशी बुद्धि त्या समवायामुळेच होते असें मानशील, तर त्या समवायामुळेच ' घोडा हा बैलाशीं संबद्ध आहे ' अशीही बुद्धि होईल. कारण जसा त्या समवायाचा मृत्तिका आणि घट यांच्याशीं संबंध नाही तसा त्या समवायाचा घोडा व बैल यांच्याशींही कांहीं संबंध नाही.

१० तेव्हां ज्या दोन वस्तूंमध्ये संयोगसंबंध असतो त्यांच्याशीं त्या संयोगसंबंधाचा समवायसंबंध असतो असें जें तुझे मत आहे तें बरोबर होणार नाही.

११ ' वगैरे ' शब्दानें उपादानकारण आणि कार्य हीं ध्यावीं. उपादानकारण ( मृत्तिका ) आणि कार्य ( घट ) हीं एकच आहेत असा अनुभव आहे.

शिवाय 'कार्यरूप अवयवी द्रव्य कारणरूप अवयवी द्रव्यामध्ये राहते' म्हणून तू म्हणतोस; पण तें द्रव्य कसे राहते? (कारणद्रव्याच्या) सर्व अवयवांवर मिळून राहते? किंवा प्रत्येक अवयवावर राहते? जर अवयवी द्रव्य सर्व अवयवांवर मिळून राहिल तर सर्व अवयवांचा इंद्रियार्थी संबन्ध होणे शक्य नसल्यामुळे ते अवयवी द्रव्य उपलब्धच होणार नाही. कारण बहुत्व हें आपल्या सर्व आश्रयांवर राहत असल्यामुळे कांहीं आश्रयांचें ग्रहण झाल्याने त्या बहुत्वाचें ग्रहण होत नाही. बरें; आतां '(कार्यद्रव्याचा) एक एक अवयव (कारणद्रव्याच्या) एक एक अवयवावर' अशा रीतीनें जर अवयवी द्रव्य-कारणद्रव्याच्या सर्व अवयवांवर राहिल<sup>१३</sup> तर अवयवी द्रव्याला उत्पादक अवयवांहून व्यतिरिक्त असे अवयव आहेत' असें मानावे लागेल की ज्याच्या योगानें 'प्रत्येक (कारणद्रव्याच्या) अवयवामध्ये प्रत्येक (कार्यद्रव्याचा) अवयव' अशा रीतीनें अवयवी द्रव्याला कारणद्रव्याच्या सर्व अवयवांमध्ये राहतां येईल. कारण, तरवार जी आपल्या म्यानाला व्याप्त करिते ती त्या म्यानाच्या अवयवांहून व्यतिरिक्त अशा आपल्या अवयवांनीं त्याला व्याप्त करिते. पण असें मानलें म्हणजे अनवस्था दोष प्राप्त होईल. कारण, अवयवी द्रव्याला त्या त्या नवीन मानलेल्या अवयवांमध्ये राहतां येण्याकरितां आणखी निरानिराळ्या अवयवांची कल्पना करावी लागेल<sup>१४</sup> बरें; आतां जर अवयवी द्रव्य

१२ 'बहुत्व' ही एक प्रकारची संख्या आहे. ती तीन वस्तूवर किंवा तिहींपेक्षां अधिक वस्तूवर मिळून राहते, म्हणजे त्या तीन किंवा तिहींपेक्षां अधिक वस्तूंपैकी प्रत्येक वस्तूवर ती रहात नाही. तेव्हां अर्थातच त्या बहुत्वाचें ज्ञान होण्याला त्या बहुत्वाच्या आश्रयभूत सर्व वस्तूंचें ज्ञान व्हावें लागतें म्हणून तीन किंवा तिहींपेक्षां अधिक वस्तू वास्तविक असूनही जर त्या वस्तूंपैकी एकीचेंच मनुष्याला ज्ञान होईल, तर तो मनुष्य ह्या वस्तू बहुत आहेत असें जाणणार नाही. त्याप्रमाणेंच घट हा जर आपल्या सर्व अवयवांवर मिळून राहिल, तर त्या घटाचें ज्ञानच मुळीं होणार नाही. कारण, घट पाहतेवेळीं घटाच्या सर्व अवयवांचें ज्ञान होणे अशक्य आहे, कारण, घटाच्या आंतल्या भागांतील अवयव तर मुळींच दिसत नाहीत; आणि बाहेरच्या भागांतील सुद्धां सरासरी पाहणाराच्या बाजूचे निम्मे अवयव दिसू शकतात.

१३. असें मानलें असतां पूर्वीचा दोष मात्र येत नाही. कारण, ज्याप्रमाणें तरवार ही आपल्या एक एक अवयवाच्या योगानें म्यानाच्या एक एक अवयवाला व्याप्त करते आणि तेथें त्या म्यानाच्या कांहीं एक अवयवांचें हातानें ग्रहण केलें असतां त्या तरवारीचें ग्रहण केलें जातें, त्याप्रमाणें येथेही कारणाच्या कांहीं अवयवांचें ज्ञान झालें असतां त्या कार्याचें ज्ञान होण्याचा संभव आहे.

१४ कारण, अवयवी हा कोणत्याही अवयवांवर—मग ते अवयव मूळचे असोत किंवा नवीन मानलेले असोत—राहतो असें म्हटलें की त्या अवयवांना अवयवी हा आपल्या निरनिराळ्या अवयवांनीं व्याप्त करतो असें दाखविलेंच पाहिजे. पण अशा रीतीनें अनंत अवयवांची कल्पना करावी लागत असल्यामुळे या पक्षावर 'अनवस्था' दोष प्राप्त होईल.

कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्ये राहिल, तर अवयवी द्रव्य कारणद्रव्याच्या एका अवयवामध्ये राहत असतांना ( त्या द्रव्याच्या ) इतर अवयवांमध्ये राहू शकणार नाही. उदा०— देवदत्त हा सुध्न ( नामक नगरां— ) त राहत असतांना त्याच दिवशीं पाटलिपुत्र ( नामक नगरां— ) त राहू शकत नाही. एकाच कार्ळीं अनेक ठिकाणीं राहणारे पदार्थ ( वास्तविक ) अनेक असतात. उदा०— सुध्न आणि पाटलिपुत्र या ( दोन नगरांमध्ये ) राहणारे जे देवदत्त आणि यज्ञदत्त ते अनेक आहेत. आतां असें म्हणशील कीं गोत्वजाति ही प्रत्येक गोव्यक्तीवर संपूर्ण रीतीनें राहत असल्यामुळे माझ्यावर कांहीं दोष येत नाही; तर तें तुझे म्हणणें बरोबर नाही, कारण तशी आपल्याला प्रतीति होत नाही. जर गोत्व वगैरेंप्रमाणें अवयवी द्रव्य हें कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्ये संपूर्ण रीतीनें राहिलें असतें, तर ज्याप्रमाणें ' गोत्व हें प्रत्येक गोव्यक्तीमध्ये राहतें ' असा प्रत्यक्ष अनुभव येतो<sup>१०</sup> त्याप्रमाणें ' अवयवी द्रव्य देखील कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्ये राहतें ' असा प्रत्यक्ष अनुभव आला अर्सेता. पण असा नियमांनें प्रत्यक्ष अनुभव येत नाही. शिवाय, जर अवयवी द्रव्य हें कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्ये संपूर्ण रीतीनें राहिल, तर अवयवी द्रव्याला कार्य करण्याचा अधिकार असल्यामुळे, व तें अवयवी द्रव्य ( सर्वच ) एकच असल्यामुळे, तें शिगाच्या साहाय्यानें स्तनाचें देखील

१५ आणि तसें न राहिल तर दोन मनुष्यांच्या मध्ये घट ठेवला असतां त्या दोघांना त्या घटाचें जें एक कार्ळीं ज्ञान होतें तें होणार नाही. कारण, त्या घटाचे जे एका बाजूचे अवयव एका मनुष्याला दिसतात ते दुसऱ्या मनुष्याला दिसत नाहीत; आणि घट तर त्या दोन्ही बाजूंच्या अवयवांवर एकदम राहत नाही.

१६ ज्याप्रमाणें गोत्व हें प्रत्येक गोव्यक्तीवर सदोदित असतें, आणि भिन्न भिन्न देशांमध्ये भिन्न भिन्न गोव्यक्ती-भिन्न भिन्न मनुष्यांनीं एकदम पाहिल्या असतांही त्या सर्वांना गोत्व म्हणून जें काय आहे तें ओळखतां येतें, त्याप्रमाणें मध्ये ठेवलेल्या घटाचेंही दोन्ही बाजूंच्या दोन मनुष्यांना एकदम ज्ञान होईल. तेव्हां पूर्वी दिलेला दोष येत नाही.

१७. ज्या इंद्रियाच्या योगानें व्यक्तीचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें त्याच इंद्रियाच्या योगानें त्या व्यक्तीवर असलेल्या जातीचेंही प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असा वैशेषिकांचा सिद्धांत आहे. उदा०—डोळ्यांनीं गोव्यक्ति प्रत्यक्ष दिसते, तशी गोत्व जातीही डोळ्यांनींच प्रत्यक्ष दिसते असें ते मानतात.

१८ म्हणजे कोणत्याही वस्तूचा एक नखाएवढा अवयव जरी दृष्टीस पडला तरी तेवढ्यावरून ती वस्तू अमुक आहे असें ओळखतां आलें असतें.

१९ जरी एखाद्या ठिकाणीं एखाद्या वस्तूचा एखादा लहानसा अवयव पाहून ती वस्तू अमुक आहे असें ओळखतां येतें, तरी सर्व ठिकाणीं असें ओळखतां येतेंच असा नियम नाही.

कार्य करीलं, आणि पोटाच्या साहाय्याने पाठीचे देखील कार्य करील. पण असे ( व्यवहारांत ) दृष्टोत्पत्तीस येत नाही.

शिवाय, उत्पत्तीच्या पूर्वी जर कार्य असत असेल, तर उत्पत्तीला कर्ता असणार नाही, व स्वरूप असणार नाही. उत्पत्ति म्हणजे एक क्रिया आहे. तिला कर्ता असलाच पाहिजे. उदा०— जाण्याच्या क्रियेला कर्ता आहे. ' क्रिया आणि ती कर्त्यावांचून ' हे म्हणणे विप्रतिषिद्ध आहे. शिवाय ( घटाची उत्पत्ति सांगतेवेळीं ) ' घट उत्पन्न होतो ' असे आपण म्हणतो. पण आतां ' त्या घटाच्या उत्पत्तीचा घट हा कर्ता नाही; ( कारण तो उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत नाही ); तर दुसराच कोणी तरी कर्ता आहे ' असे मानले पाहिजे. त्याप्रमाणेच ( कपाल वगैरेची उत्पत्ति सांगतेवेळीं ) ' कपाल वगैरे उत्पन्न होतात ' असे आपण म्हणतो. पण आतां ' त्यांच्या उत्पत्तीचा ( कपाल वगैरेहून ) निराळाच कोणी तरी कर्ता आहे ' असे मानले पाहिजे. आणि असे मानले म्हणजे ' घट उत्पन्न होतो ' असे जेव्हां आपण म्हणतो, तेव्हां ' कुंभार वगैरे कारणे उत्पन्न होतात ' असे म्हटल्यासारखे होईल. पण व्यवहारामध्ये ' घट उत्पन्न होतो ' असे म्हटले असतां ' कुंभार वगैरे देखील उत्पन्न होतात ' अशी प्रतीति होत नाही; शिवाय ' कुंभार वगैरे (अगोदरच) उत्पन्न झाले आहेत ' अशी प्रतीति होते. बरे; आतां असे म्हणशील कीं कार्याची उत्पत्ति आणि ( कार्याला ) स्वरूपप्राप्ति म्हणजे ' ( कार्याचा ) स्वतःच्या कारणाशी

२० म्हणजे गाय ही आपल्या शिंगापासून देखील दूध देईल. आतां ' दूध देणे ' हे कार्य करण्याचा अधिकार जर गाईला नसून तिच्या स्तनालाच असता तर मात्र हा दोष आला नसता. कारण स्तनापेक्षां शिंग हे भिन्न आहे. पण तो अधिकार केवळ स्तनाला नाही. कारण जर संपूर्ण गाय घेतली नाही तर केवळ तिच्या स्तनांपासून दूध मिळत नाही.

२१ ' घट उत्पन्न होतो ' या वाक्यामध्ये घट हा उत्पत्तीचा कर्ता ( म्ह० आश्रय ) आहे. पण, जर उत्पत्तीच्या पूर्वी घटच नसेल तर त्याला उत्पत्तीचा कर्ता ( म्ह० आश्रय ) म्हणता येणार नाही. कारण कर्ता ( म्ह० आश्रय ) हा क्रियेच्या पूर्वी असलाच पाहिजे.

२२ ज्याअर्थी उत्पत्ति ह्या क्रियेला कर्ता ( आश्रय ) नाही, त्याअर्थी ती क्रियाच नव्हे अशी ' उत्पत्ति '—क्रियेची स्वरूप—हानि होईल.

२३ ' देवदत्त जातो ' या वाक्यामध्ये ' जाणे ' या क्रियेचा देवदत्त हा कर्ता ( आश्रय ) आहे.

२४ कारण, घट हा उत्पत्तीचा कर्ता ( आश्रय ) संभवत नसल्यामुळे ' घट उत्पन्न होतो ' या वाक्यामध्ये ' घट ' या शब्दाचा अर्थ लक्षणेने ' घट उत्पन्न होण्याची साधने ' असा ध्यावा लागेल.

संबंध होंगे' किंवा 'सत्तेशी<sup>२५</sup> संबंध<sup>२६</sup> होंगे' होय; तर यावर आम्ही तुला असें विचारतो की जी वस्तु अद्यापि अस्तित्वांत आलेली नाही, त्या वस्तूचा दुसऱ्या वस्तूशी संबंध कसा होईल तें सांग. दोन अस्तित्वांत आलेल्या वस्तूंचा संबंध होऊं शकतो. पण एक अस्तित्वांत आलेली आणि एक न आलेली अशा दोन वस्तूंचा किंवा दोन्ही अस्तित्वांत न आलेल्या वस्तूंचा संबंध होऊं शकत नाही.

शिवाय, अभावाला काहींच स्वरूप नसल्यामुळे त्याला 'उत्पत्तीच्या पूर्वी' अशी मर्यादा सांगणे संभवत नाही. व्यवहारामध्ये अस्तित्वांत आलेल्या ज्या क्षेत्रे गृह वगैरे वस्तू त्यांनाच मर्यादा असलेली दृष्टीस पडते, अभावाला मर्यादा असलेली दृष्टीस पडत नाही. 'पूर्णवर्म्याला अभिषेक होण्यापूर्वी वंध्यापुत्र राजा होता' (अशी मर्यादा सांगण्याने ज्याला काहींच स्वरूप नाही असा वंध्यापुत्र राजा होता) किंवा आहे किंवा होईल असे म्हणता येत नाही. जर कारकांच्या व्यापारानंतर वंध्यापुत्राची उत्पत्ति झाली असती, तर कारकांच्या व्यापारानंतर असत्कार्याची देखील उत्पत्ति संभवनीय झाली असती. परंतु आपण असे पाहतो की 'बंध्यापुत्र आणि असत्कार्य' हे दोन्ही सारखेच अभाव असल्यामुळे, ज्याप्रमाणे वंध्यापुत्राची कारकांच्या व्यापारानंतर उत्पत्ति होत नाही, त्याप्रमाणे असत्कार्याची देखील कारकांच्या व्यापारानंतर उत्पत्ति होणार नाही.

शंका:— अशा रीतीने<sup>३२</sup> कारकांचा व्यापार निरर्थक होईल. कारण ज्याप्रमाणे कारण हे अगोदरच अस्तित्वांत असल्यामुळे त्याला अस्तित्वांत आणण्याकरितां कोणी

२५ अस्तित्वाशी.

२६ कारणाशी किंवा अस्तित्वाशी जो कार्याचा संबंध त्यालाच उत्पत्ति असें म्हणतात. उत्पत्ति म्हणून काहीं एक निराळी क्रिया आहे असें नाही. तेव्हां ज्याअर्थी उत्पत्ति ही क्रियाच नव्हे, त्याअर्थी तिला कर्ता ( आश्रय ) पाहिजे वगैरे जे दोष पूर्वी दिले आहेत ते येत नाहीत असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२७ ही गोष्ट येथे केवळ दृष्टांताकरतांच सांगितली आहे; म्हणजे ज्याप्रमाणे दोन्ही अस्तित्वांत न आलेल्या वस्तूंचा संबंध होत नाही त्याप्रमाणे एक अस्तित्वांत आलेली आणि एक अस्तित्वांत न आलेली अशा दोन वस्तूंचाही संबंध होत नाही असें तात्पर्य आहे.

२८ 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य नव्हते' ह्या वाक्यामध्ये कार्याच्या नास्तित्वाला जी 'उत्पत्तीच्या पूर्वी' अशी मर्यादा सांगितली आहे ती संभवत नाही.

२९ ज्ञेत.

३० तसेंच 'पूर्णवर्मा गेल्यापासून वंध्यापुत्र राजा आहे' किंवा 'पूर्णवर्मा गेल्यानंतर वंध्यापुत्र राजा होईल' ह्या मर्यादाही येथे घ्याव्या.

३१ तात्पर्य, कितीही मर्यादा केल्या तरी जें असत तें सदा असतच होय. तेव्हां घट जर पूर्वी असत असेल तर कुंभार वगैरे कारकांचे कितीही व्यापार झाले तरी घट अस्तित्वांत म्हणून कधीही येणार नाही.

३२ 'उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील कार्य सततच आहे' ह्या तुमच्या मताप्रमाणे.

उद्युक्त होत नाहीं, त्याप्रमाणे कार्य देखील अगोदर अस्तित्वांत (असल्यामुळे व कारणाहून भिन्न नसल्यामुळे) त्याला अस्तित्वांत आणण्याकारितां कोणी उद्युक्त होणार नाहीं. परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, लोक कार्यांना अस्तित्वांत) आणण्याकारितां खटपट कारितात. म्हणून हे कारकांचे व्यापार निरर्थक न व्हावे. एवढ्याकारितां उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत आहे असे मी मानतो, उत्तर:— ही तुझी शंका बरोबर नाहीं. कारण, कारणाला कार्याचा आकार देण्याकारितां कारकांच्या व्यापाराचा उपयोग होऊं शकतो. कार्याचा आकार देखील कारणाने स्वरूपच होय. कारण, 'जे कारणाने स्वरूप नाहीं ते उत्पन्न होऊं शकत नाहीं' ही गोष्ट आम्हीं मागे सांगितलीच आहे. आतां एखादी वस्तु निराळ्या रूपाने दिसली म्हणून तेवढ्याने ती निराळी होत नाहीं. (असें पहा कीं) देवदत्त एका वेळीं हातपाय आंखडून बसलेला दिसतो; व दुसऱ्या वेळीं तोच हातपाय पसरून बसलेला दिसतो. पण दुसऱ्या वेळीं देवदत्त निराळ्या रूपाने दृष्टीस पडतो म्हणून तेवढ्याने तो देवदत्त निराळा मनुष्य होत नाहीं. कारण, 'तोच तो देवदत्त' अशी त्या वेळीं आपल्याला ओळख पटते. तसेंच, बाप वगैरे (आपले नातलग) प्रत्येक दिवशीं निरनिराळ्या अवस्थांमध्ये दृष्टीस पडले म्हणून तेवढ्याने ते निराळे लोक होत नाहीत. कारण 'हा माझा बाप आहे, हा माझा भाऊ आहे, हा माझा मुलगा आहे' अशी नेहमीं आपल्याला ओळख पटते. शंका:— बाप वगैरे (नातलगांचे) ठिकाणीं (अवस्थांना) जन्म आणि नाश यांचे व्यवधान नसल्यामुळे ते निराळे होत नाहीत हे बरोबर आहे; पण इतर ठिकाणीं तसें होणे बरोबर नाहीं. उत्तर:— हे तुझे म्हणणे बरोबर नाहीं. कारण क्षीर वगैरे वस्तूंना देखील (त्यांचा नाश न होतां) दधि वगैरेच्या

३३ आतां येथे अशी शंका येते कीं हा कार्याचा आकार कारणाला पूर्वी होता किंवा नव्हता ? होता असें म्हणावे तर कारकांचा व्यापार निरर्थक होईल. नव्हता असें म्हणावे तर कारकांच्या व्यापाराने तरी तो कसा उत्पन्न होणार ? जो पूर्वी नव्हता तो पुढे केव्हांही अस्तित्वांत येत नाही असें तुमचेंच मत आहे. या शंकेचे उत्तर:- कार्याचा आकार कारणाला पूर्वी होताच. आतां कारकांच्या व्यापाराचा उपयोग इतकाच कीं तो आकार पूर्वी जो दिसत नव्हता तो त्या कारकांच्या व्यापारामुळे दिसू लागतो. ज्याप्रमाणे दिवा आणला असतां घट, पट वगैरे पदार्थ दिसू लागतात, परंतु तेवढ्यावरून ते पदार्थ दिव्याने उत्पन्न केले असें मात्र होत नाहीं; त्याप्रमाणेच हे होय.

३४ मनुष्यांना कितीही निरनिराळ्या अवस्था प्राप्त झाल्या तरी तेथे एका मनुष्याचा नाश होऊन दुसरा उत्पन्न होतो असें म्हणतां येत नसल्यामुळे.

३५ क्षीर, मृत्तिका, बीज इत्यादि ठिकाणीं त्या पदार्थांचा नाश होऊन त्यापासून दधि, घट, अंकुर इत्यादि नवे पदार्थ उत्पन्न होतात. तेव्हां तेथे त्या क्षीर वगैरेपेक्षां दधि वगैरे पदार्थ निराळे नाहीत असें मानणे बरोबर नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

अवस्था प्राप्त होतात असें प्रत्यक्ष दिसते. आतां ' वडाचें बीं ' वगैरे ज्या वस्तू ( त्यांना अंकुर वगैरेच्या अवस्था प्राप्त झाल्या असतांना ) प्रत्यक्ष दिसत नाहींत त्यांचे ठिकाणीं देखील ' बीं वगैरे वस्तूंना त्यांच्याच जातीचे दुसरे अवयव मिळून त्या वस्तू अंकुर वगैरे रूपानें दृष्टिगोचर होणें ' यालाच ' जन्म ' असें म्हणतात. आणि ' ते दुसरे अवयव कमी झाल्यामुळे त्या वस्तू दिसेनाशा होणें ' यालाच ' नाश ' असें म्हणतात. आतां, ' असल्या प्रकारच्या जन्मनाशांचें व्यवधान असल्यामुळे सत् वस्तु असत् होते ' असें म्हणशील तर मग ( आईच्या ) पोटांत असलेलें मूल आणि ( पाळण्यांत ) उताणें निजलेलें मूल हीं निराळीं होतील. त्याप्रमाणेंच बाळपणांतील, तरुणपणांतील आणि म्हातारपणांतील मनुष्य निरनिराळें होतील. आणि ' ( हा माझा ) बाप, ( हा माझा भाऊ ) ' वगैरे व्यवहार लुप्त होतील. यावरून ' क्षणभंगवैदाचें खंडन झालें ' असें समजावें.

आतां उलट, ज्याच्या मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् आहे त्याच्या मतावरच ' कारकांच्या व्यापारांना विषय मिळत नाहीं ' ( असा दोष येतो. आतां ' उत्पत्तीच्या पूर्वी असलेला जो कार्याचा अभाव तोच विषय होईल ' असें म्हणावें तर तसेंही म्हणतां येत नाहीं. ) कारण, ज्याप्रमाणें आकाश हें ' तरवार ' वगैरे अनेक शस्त्रांच्या योगानें तोडलें जात नाहीं, त्याप्रमाणेंच अभाव हा ( कोणत्याच व्यापाराचा ) विषय होऊं शकत नाहीं. बरें, ' समवायिकारणच त्या कारकांच्या व्यापाराचा विषय आहे ' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, ' कारकांच्या व्यापाराचा विषय एक वस्तु असून

३६ दह्यामध्ये दुधाचा संबंध आहे असा अनुभव आहे; तसेंच घटामध्ये मृत्तिकेचा संबंध आहे असाही अनुभवच आहे.

३७ अंकुरामध्ये बीजाचा संबंध आहे असा अनुभव नाहीं.

३८ कारण, ' जन्म ' म्हणजे ' ज्यास्त अवयव मिळणें ' आणि ' नाश ' म्हणजे ' अवयव कमी होणें ' अशी ' जन्म ' आणि ' नाश ' यांची व्याख्या असल्यामुळे येथेंही ' जन्म ' आणि ' नाश ' हे आहेतच.

३९ ' सर्व वस्तू प्रतिक्षणीं निरनिराळ्या होतात ' या मताचें.

४० ज्या व्यापारानें ज्या वस्तूला कांहीं तरी निराळी अवस्था प्राप्त होते ती वस्तू त्या व्यापाराचा विषय होय. उदा०— ' शिजणें ' ह्या व्यापारानें तांदूळ मऊ होतात म्हणून ' तांदूळ ' हे ' शिजणें ' ह्या व्यापाराचे विषय होत. तसें पूर्वी असलेलाच घट कुंभार वगैरे कारकांच्या व्यापारानें दृष्टिगोचर होतो म्हणून घट हा त्या व्यापाराचा विषय होय. परंतु ' उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य नसतें ' असें जर मानलें तर मात्र त्या व्यापारांना विषय मिळणार नाहीं.

४१ कारण मृत्तिका वगैरे जें समवायिकारण तें घटाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वात आहे आणि तें अभावरूपही नाहीं; तेव्हां तें त्या व्यापाराचा विषय आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.



त्या व्यापाराच्या योगानें दुसरीच वस्तु उत्पन्न होणार ' असें होत असल्यामुळें अतिप्रसंग होईल. बरें, आतां ' कार्य म्हणजे समवायिकारणाचीच स्वतःची एक विशेष शक्ति होय' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण तशा रीतीनें कार्य ( असत् न होतां ) सत् होईल, म्हणून आम्ही असें म्हणतो कीं, क्षीर वगैरे द्रव्यांनाच दधि वगैरेंचें रूप प्राप्त झालें असतां ' कार्य ' अशी संज्ञा प्राप्त होते. एकंदरीत, ' कारणापासून कार्य भिन्न आहे ' ही गोष्ट शंभर वर्षांनीं देखील सिद्ध करतां येणार नाहीं. तेव्हां ज्याप्रमाणें नट ( अनेक रूपांनीं सजून रंगभूमीवर येतो ) त्याप्रमाणें मूलकारण ( जें ब्रह्म तें- ) च शेवटल्या कार्यापर्यंत प्रत्येक कार्याच्या रूपानें प्रकट होऊन जगांतील सर्व व्यवहारांचा आश्रय होतें. अशा रीतीनें युक्तीवरून ' उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे' आणि ' कारणापासून कार्य भिन्न नाहीं ' या दोन गोष्टी सिद्ध होतात.

इतर श्रुतीवरूनही ह्या दोन गोष्टी सिद्ध होतात. इतर श्रुति म्हणजे मागील सूत्री ' कार्य असत् आहे ' असें सांगणारी जी श्रुति दाखल केली तिच्याहून निराळी म्हणजे ' कार्य सत् आहे ' असें सांगणारी श्रुति होय. उदा०— ' हे सोम्य ! हें पूर्वी एक आणि अद्वितीय असें सत्च होतें ' ( छां० ६।२।१ ) वगैरे. तसेंच ' हें पूर्वी असत्च होतें ' या वाक्यांत श्रुतीनें असत्कार्यवादाचा उपक्रम करून नंतर ' असतापासून सत् कसें उत्पन्न होईल ? ' अशी त्या वादावर शंका करून पुढें ' हे सोम्य ! हें पूर्वी सत्च होतें ' असें निश्चित केलें आहे. या ( शेवटल्या ) वाक्यामध्ये ' हें ' या शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें कार्य त्याचें, आणि ' सत् ' शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें कारण त्याचें, उत्पत्तीच्या पूर्वी सामानाधिकरण्यां सांगितलें आहे. त्यावरून ' ( उत्पत्तीच्या पूर्वी ) कार्य सत् आहे ' आणि ' कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं ' या दोन गोष्टी सिद्ध होतात. जर उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् असेल, आणि नंतर उत्पन्न झाल्यावर त्याचा कारणाशी संबंध होईल, तर मग तें कारणाहून भिन्न होईल. आणि असें झालें म्हणजे ' ज्याच्या योगानें न ऐकिलेलें ऐकिलें जातें ' ( छां. ६।१।३ ) या वाक्यांत केलेली जी प्रतिज्ञा तिला बाध येईल. परंतु ' उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे ' आणि ' कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं ' असें मानलें म्हणजे ही प्रतिज्ञा समर्थित होते. ( १८ ) - SK 3 पू.

४२ ' शिजणें ' ह्या व्यापाराचा विषय म्हणून तांदूळ घेतले असतां मऊपणा डाळीवर उत्पन्न होईल; अशा अनेक मळत्या गोष्टी सिद्ध होऊं लागतील.

४३ ऐक्य.

४४ कारण, ब्रह्माहून जग हें जर निराळें असेल तर ब्रह्म ऐकिलें असतां जग ऐकिलें असें होणार नाहीं.

पटच्च ॥ १९ ॥

१९ आणि पटाप्रमाणें ( कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं ). ( ६ )

ज्याप्रमाणें एखादा गुंडाळलेला पट असला म्हणजे तो पट आहे किंवा दुसराच काहीं पदार्थ आहे असें स्पष्ट समजत नाहीं; पण तोच पट पसरला म्हणजे जो गुंडाळलेला पदार्थ तो पटच होय असें ( आपल्याला ) स्पष्ट समजतें; तसेंच, ज्याप्रमाणें तो पट गुंडाळलेला असतां तो पटच आहे असें जरी आपल्याला कदाचित् स्पष्ट समजलें तरी त्याची लांबीरुंदी किती आहे हें स्पष्ट समजत नाहीं; पण तोच पट पसरला असतां त्याची अमुक लांबीरुंदी आहे व तो गुंडाळलेल्या पटाहून भिन्न नाहीं, असें समजतें; त्याप्रमाणें पट वगैरे कार्ये तंतु वगैरे कारणांच्या अवस्थांमध्ये असतांना अस्पष्ट असतात. परंतु तुरी; वेम, कुविंद वगैरे कारकांच्या व्यापारांमुळे तीं व्यक्त होऊन त्यांचें स्पष्ट ज्ञान होतें. तेव्हां या अगोदर गुंडाळलेल्या आणि मग पसरलेल्या पटाप्रमाणेंच कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं असा ( या सूत्राचा ) अर्थ होय. ( १९ )

यथा च प्राणादि ॥ २० ॥

२० आणि प्राण वगैरेंप्रमाणें-( ही कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं ). ( ६ )

प्राणायामाच्या योगानें प्राण अपान वगैरें—( च्या क्रिया ) बंद होऊन ते प्राण अपान वगैरे भिन्न भिन्न प्रकारचे प्राण केवळ कारणरूपानें राहिले असतां फक्त 'जगणें' एवढेंच कार्य निष्पन्न होतें. ( हातपाय ) आंखडणें, पसरणें वगैरे इतर कार्ये निष्पन्न होत नाहीत; पण त्याच निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राणांच्या क्रिया पुन्हां सुरू झाल्या म्हणजे जगण्याहून व्यतिरिक्त अशीं ( हातपाय ) आंखडणें, पसरणें वगैरे इतर कार्येही निष्पन्न होतात असें व्यवहारामध्यें दृष्टीस पडतें; आतां प्राणाचे निरनिराळे प्रकार प्राणाहून भिन्न आहेत असें म्हणतां येत नाहीं; कारण त्या सर्वांचा वायु हा सारखाच स्वभाव आहे. या ( निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राणां— ) प्रमाणेंच कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं. तेव्हां यावरून सर्व जग हें ब्रह्माचें कार्य असल्यामुळे आणि त्या ( ब्रह्मा- ) हून तें भिन्न नसल्यामुळे 'ज्याच्या योगानें न ऐकिलेलें ऐकिलें जातें, मनांत न आणिलेलें मनांत आणिलें जातें, न जाणलेलें जाणलें जातें' ( छां० ६।१।३ ) या वाक्यांत श्रुतीनें जी प्रतिज्ञा केली ती सिद्ध झाली. ( २० )

१ ( सू. १९ ) तुरी म्हणजे धोटे, वेम म्हणजे माग, आणि कुविंद म्हणजे कोष्टी.

१ ( सू. २० ) श्वासोच्छ्वास वगैरे.

[ आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये एकविसाव्या सूत्रापासून तेविसाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांश ( सू. २१ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं चेतन ब्रह्म जगाचें कारण नाही. कारण, तसें मानलें तर दोष येतात. ते असेः—‘ जीव आणि ईश्वर हे एक आहेत म्हणजे जीवापेक्षां ईश्वर निराळा नाही आणि ईश्वरापेक्षां जीव निराळा नाही ’ असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. तेव्हां ‘ ईश्वरानें ज्या गोष्टी स्वतंत्र रीतीनें केल्या त्या जीवानेंच केल्या ’ असें अर्थातच कबूल करावें लागतें; आणि तसें कबूल केलें म्हणजे जीवानें आपल्याला हितकारक अशा ज्या गोष्टी त्याच उत्पन्न केल्या असल्या; जन्म, मरण, जरा, रोग वगैरे ज्या आपल्यालाच दुःखकारक गोष्टी जीवानें उत्पन्न केल्या आहेत त्या केल्या नसल्या. कारण कोणीही मनुष्य मुद्दाम आपल्याकरतां तुरंग तयार करून त्यामध्ये दुःख भोगीत कधीही बसत नाही. तेव्हां १ जीवानें आपल्याला दुःखकारक अशा गोष्टी उत्पन्न केल्या ह्या एक दोष येतो. त्याप्रमाणेंच २ अत्यंत घाणेरुद्ध्या शरीरावर आपलेपणा ठेवितो, ३ ‘ एखादी गोष्ट दुःखकारक आहे ’ असें कळून आलें तरी ती टाकीत नाही, ४ ‘ एखादी गोष्ट सुखकारक आहे ’ असें कळून आलें तरी तिचा स्वीकार करीत नाही, ५ ‘ मीच हें जग उत्पन्न केलें ’ असें त्याला केव्हांही आठवत नाही, व ६ आपणच उत्पन्न केलेल्या जगाचा त्याला नाश करतां येत नाही हेही दोष येतात. तेव्हां हे दोष जाण्याकरतां ‘ जीवानें हें जग उत्पन्न केलें नाही ’ असें म्हणावें लागतें. आतां हें जग ज्याअर्थी जीवानें केलें नाही त्याअर्थी ईश्वरानें देखील तें केलें नाही असें निष्पन्न होतें; कारण जीव आणि ईश्वर हे एकच आहेत, असें पूर्वीच सांगितलें आहे. ( सू० २२ ) सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं चेतन जें ब्रह्म तेंच जगाचें कारण आहे. आतां वरील दोष मात्र येत नाहीत. कारण, जीव आणि ब्रह्म यांमध्ये भेद आहे. तेव्हां जगाला उत्पन्न करणारे जें ब्रह्म त्यानें ‘ आपल्याला हितकारक गोष्टी उत्पन्न केल्या नाहीत किंवा अहितकारक गोष्टी उत्पन्न केल्या ’ इत्यादि दोष येत नाहीत. कारण, त्या ब्रह्माला हित आणि अहित असें कांहींच नाही. तसेंच, त्याच्या ज्ञानाचा आणि शक्तीचा केव्हांही प्रतिबंध होत नाही. आतां जीवात्म्याला मात्र हे दोष येण्याचा संभव आहे खरा; पण त्यानें जग उत्पन्न केलेंच नाही. जर परमात्मा आणि जीवात्मा यांमध्ये अभेद असता तर परमात्म्यानें उत्पन्न केलेलें जग जीवात्म्यानें उत्पन्न केलें असें कबूल केलें पाहिजे होतें. पण अनेक ठिकाणच्या श्रुतींमध्ये त्या दोघांचा भेद सांगितला आहे. आतां श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणीं अभेद सांगितला आहे तो व्यवहारदृष्टीनें सांगितला नाही, तर परमार्थदृष्टीनें सांगितला आहे, आणि भेद मात्र व्यवहारदृष्टीनें सांगितला आहे असें समजावें. आतां परमार्थदृष्टीनें सांगितलेला अभेद घेऊन हे दोष लागू करावे. तर तसेंही होत नाही. कारण परमार्थदृष्टीनें पाहिलें म्हणजे हें जगच मुळीं नाही. मग हितकारक गोष्टी कोठल्या आणि अहितकारक गोष्टी कोठल्या ? संसार म्हणजे केवळ अज्ञानामुळे उत्पन्न झालेली भ्रांति आहे, तो खरा नव्हे. आतां व्यवहारदृष्टीनें पाहिलें असतां संसार जरी खरा आहे तरी दोष मात्र येत नाहीत. व्यवहारदृष्टीनें जीवब्रह्मांमध्ये भेद असल्यामुळे अहितकारक गोष्टीपासून दुःख होतें एकाला, आणि त्या गोष्टी उत्पन्न करतो दुसराच. तेव्हां दोष येण्याचा बिलकूल संभव नाही. (सू० २३) ज्याप्रमाणें लोकामध्ये एकाच पाषाणाचे अनेक प्रकार म्हणजे कांहीं उत्तम हिरे माणिक वगैरे, कांहीं मध्यम सूर्यकांत वगैरे, आणि कांहीं अधम कुऱ्याकावळ्याला मारण्याच्या किंमतीचे दृष्टीस पडतात, तसेंच एकाच वृक्षाच्या बीजापासून पानें, फळें, फुलें, वास, रस वगैरे अनेक प्रकार उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात, तसेंच एकाच अन्नरसापासून केंस, लव, वगैरे अनेक प्रकार उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें एका ब्रह्मापासून अनेक प्रकारचें जग उत्पन्न होण्यास कांहीं हरकत नाही. तेव्हां पूर्वपक्ष्यानें जो दोष कल्पिला आहे कीं जग

अनेक प्रकारचे असल्यामुळे ' त्याचें कारण एक ब्रह्म आहे ' असें म्हणतां येत नाही तो दोष बरोबर नाही. कारण श्रुतीमध्ये ' जगाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. शिवाय जगांतील अनेक प्रकार हे केवळ ' वाणीनें बोलावे ' इतकेंच, म्हणजे ते कल्पनामय आहेत; खरे नव्हेत. शिवाय, एकापासून अनेक प्रकार उत्पन्न झालेले स्वप्नामध्ये दृष्टीस पडतात; त्याप्रमाणें एका ब्रह्मापासून जगांतील अनेक प्रकार उत्पन्न झाले असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही. ]

**इतरव्यपदेशाद्धिताकरणादिदोषप्रसक्तिः ॥ २१ ॥**

२१ इतर ( जो जीव तो ब्रह्मरूप ) आहे असें सांगितलें

असल्यामुळे ' हितकर गोष्टी न करणें ' वगैरे

दोष प्राप्त होतील. ( ७ )

' चेतन वस्तु जगाचें कारण आहे ' या मतावर आणखी एक दोष आणला जात आहे. तो असा:—' चेतन वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति होते ' असें मानलें असतां ' हितकर गोष्टी न करणें ' वगैरे दोष प्राप्त होतात. कशामुळे ? ' इतर जो जीव तो ब्रह्मरूप आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळे. ' हे ' श्वेतकेतो ! तो आत्मा, तें तूं आहेस ' ( छां. ६।८।७ ) ही श्रुति ' शारीर आत्मा हा ब्रह्मरूप आहे ' असें सांगते; किंवा ' इतर जें ब्रह्म तें जीवरूप आहे ' असें श्रुति सांगते. कारण ' ( ब्रह्म हें ) त्याला उत्पन्न करून त्यामध्येच ( आपण ) प्रविष्ट झालें ' या वाक्यांत स्रष्टा जें विकाराहित ब्रह्म तेंच कार्यामध्ये प्रविष्ट होत असल्यामुळे तेंच शारीर आत्मा होतें असें सांगितलें आहे. तसेंच ' ( पृथिवी, जल आणि तेज ह्या तीन देवतांमध्ये ) ह्या जीवरूप आत्म्यानें प्रवेश करून मला नामरूपें व्यक्त करूं दे ' ( छां. ६।३।२ ) या वाक्यांत जीवाचा ' आत्म-' शब्दानें निर्देश करणारी परदेवता ' आपणाहून शारीर आत्मा भिन्न नाही ' असें दाखवते. तेव्हां जें ब्रह्माचें स्रष्टृत्व तें जीवाचेंच होय. अशा रीतीनें जीव हा स्वतंत्र कर्ता असल्यामुळे तो आपल्याला हितकर ज्या गोष्टी त्याच आपल्यासाठीं उत्पन्न करील, अहितकर गोष्टी उत्पन्न करणार नाही. उदा०— जन्म, मरण, जरा, रोग वगैरे अनर्थपरंपरा तो आपल्यासाठीं उत्पन्न करणार नाही. कोणताही स्वतंत्र मनुष्य आपल्याकारितां तुरुंग तयार करून

१ श्वेतकेतूचा वाप श्वेतकेतूला ब्रह्माचा उपदेश करित आहे.

२ जगाला.

३ उत्पन्न करणारें.

४ शारीर वगैरे कार्यामध्ये.

५ जीवाला आपला आत्मा असें म्हणणारी.

६ परब्रह्म.

७ जग उत्पन्न करण्याची क्रिया.

७५

अ. २ पा. १ सू. २२ ] मराठी भाषांतर.

त्यामध्ये राहणार नाही. तसेच, स्वतः अत्यंत स्वच्छ असून अत्यंत घाणेरड्या अशा शरीराला 'आपले' असे तो म्हणणार नाही. त्याने जरी कांहीं कर्म केले असले तरी ते जर दुःखकार असेल तर ते तो स्वच्छेने टाकून देईल, व जे सुखकार असेल तेच ग्रहण करील. शिवाय, 'या विचित्र ब्रह्मांडाची रचना मी केली' असे तो स्मरेल. कारण स्पष्ट रीतीने केलेले कार्य सर्व लोक 'है मी केले' अशा रीतीने स्मरतातच. शिवाय, ज्याप्रमाणे गारुडी आपण उत्पन्न केलेली माया वाटेल तेव्हा सहज नाहीशी करतो, त्याप्रमाणे जीव देखील ही सृष्टि वाटेल तेव्हा सहज नाहीशी करू शकेल. पण (वस्तुस्थिति अशी आहे की) स्वतःचे शरीर देखील त्याला सहज नाहीसे करता येत नाही. तेव्हा 'हितकारक गोष्टी करणे' वगैरे दृष्टीस पडत नसल्यामुळे 'चेतन वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति होते' असे मानणे सयुक्तिक नाही असे ठरते. (२१)

अधिकं तु भेदनिर्देशात् ॥ २२ ॥

२२ परंतु (जीवाहून जें ब्रह्म) निराळें (तें जग उत्पन्न करतें). (जीवाहून ब्रह्म निराळें आहे हें

जीव आणि ब्रह्म यांमध्ये) भेद सांगितल्यावरून (समजतें). (७)

(सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचे निराकरण करतो. 'जे सर्वज्ञ, सर्वशक्तियुक्त, आणि नित्य, शुद्ध, बुद्ध व मुक्त अशा स्वभावाचे ब्रह्म ते जीवाहून निराळें आहे, तेच जग उत्पन्न करणारे होय' असे आम्ही म्हणतो. त्या ब्रह्माला 'हितकारक गोष्टी न करणे' वगैरे दोष लागत नाहीत. कारण, त्याचा 'नित्यमुक्त असणे' असा स्वभाव असल्यामुळे त्याला हितकारक असे कांहीं करावयाचेही नाही, किंवा अहितकारक असे कांहीं टाळावयाचेही नाही. तसेच, ते सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तियुक्त असल्यामुळे त्याच्या ज्ञानाला किंवा शक्तीला कोठेही प्रतिबंध नाही. परंतु शारीर आत्मा अशा प्रकारचा नाही; म्हणून

८ एखाद्या मनुष्याला आपण केलेले कर्म दुःखदायक आहे असे कळून आल्याबरोबर तो मनुष्य ते कर्म टाकून देतो असे व्यवहारांत दृष्टीस पडते. त्याप्रमाणे जीवात्म्यानेही उत्पन्न केलेले कांटे वगैरे दुःखदायक पदार्थ टाकून दिले पाहिजेत. पण ज्याअर्थी तो ते पदार्थ टाकून देत नाही त्याअर्थी तो ते पदार्थ उत्पन्न करीतच नाही असे सिद्ध होतें.

१ ईश्वराच्या ज्ञानाला प्रतिबंध नसल्यामुळे तो घाणेरड्या शरीराला 'आपले' असे म्हणत नाही. शिवाय ब्रह्मांडाच्या रचनेचे त्याला स्मरणही होतें. तसेच त्याच्या शक्तीलाही प्रतिबंध नसल्यामुळे त्याला दुःखदायक गोष्टी टाकता येतात व सुखकारक गोष्टींचा स्वीकार करता येतो. तसेच त्याला ही सृष्टी सहज नाहीशीही करता येते. तेव्हा बाकीचे सर्व दोष येत नाहीत असे यावरून सिद्ध होतें.

त्याला 'हितकारक गोष्टी न करणे' वगैरे दोष प्राप्त होतात; पण त्याला आम्ही 'जगाचा स्रष्टा' म्हणत नाही. असे कशावरून समजते? भेद सांगितल्यावरून. 'अंगे! आत्मा खरोखर पहावा; त्याचे श्रवण करावे, मनन करावे, ध्यान करावे' (वृ. २।४।५); 'त्याचा शोध करावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी' (छां. ८।७।१); 'हे सोम्य! त्या वेळीं तो सताशीं एक होतो' (छां. ६।८।१); 'ज्यावर प्राप्त आत्मा आरूढ झाला आहे असा शारीर आत्मा' (वृ. ४।३।३५); इत्यादि श्रुतींमध्ये कर्ता, कर्म वगैरे रूपांनी जो (जीव आणि ब्रह्म यांमध्ये) भेद सांगितला आहे त्यावरून 'जीवाहून ब्रह्म निराळं आहे' असे समजते.

शंका—'ते तूं आहेस' इत्यादि श्रुतींत (जीव आणि ब्रह्म यांमध्ये) अभेदही सांगितलेला मीं दाखविला आहे. तेव्हां भेद आणि अभेद हे परस्परविरुद्ध असल्यामुळे एका ठिकाणीं कसे राहूं शकतील? उत्तर:—हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण 'महाकाश-घटाकाश-न्यायाने भेद आणि अभेद हे दोन्ही एका ठिकाणीं संभवतात' असे आम्हीं मागे दाखविले आहे. शिवाय 'ते तूं आहेस' इत्यादि श्रुतींमध्ये अभेद सांगितल्यावरून जेव्हां आपल्याला अभेदाचे ज्ञान होते, तेव्हां मिथ्याज्ञानामुळे उत्पन्न झालेला सर्व भेद-व्यवहार तत्त्वज्ञानाच्या योगाने बाधित झाल्यामुळे जीवाचे संसारत्व आणि ब्रह्माचे स्रष्टृत्व हीं दोन्ही नाहीशीं होतात. मग सृष्टि कोठली आणि 'हितकारक गोष्टी न करणे' वगैरे दोषही कोठले? 'हितकारक गोष्टी न करणे' वगैरेंच हा संसार, म्हणजे अविद्येने उत्पन्न केलेली जीं नामरूपे त्यांनीं केलेला जो शरीर वगैरेंचा समुदाय तद्द्वय

२ याज्ञवल्क्यानें गागीला उपदेश केला आहे.

३ सुषुप्त्यवस्थेमध्ये.

४ जीवात्मा.

५ परमात्म्याशीं.

६ 'परमात्म्यानें युक्त असा जीवात्मा' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

७ पहाणे, श्रवण करणे, मनन करणे, ध्यान करणे, शोध करणे, जाणण्याची इच्छा करणे आणि सताशीं एक होणे या क्रियांचा जीव कर्ता आहे आणि परमात्मा कर्म आहे. तसेंच 'आरोहण करणे' या क्रियेचा कर्ता परमात्मा आहे आणि जीव कर्म आहे.

८ जीवात्मा आणि परमात्मा या दोन व्यक्तींचें जें भिन्न भिन्न स्वरूप श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें येथें 'वगैरे' शब्दानें ध्यावें.

९ महाकाश आणि घटाकाश हीं वास्तविक अभिन्नच आहेत. परंतु घट या उपाधीमुळे तीं भिन्न आहेतशीं वाटतात. याला 'महाकाश-घटाकाश-न्याय' म्हणतात.

जी ( आत्म्याची ) उपाधि तिच्या विषयींच्या अविवेकांमुळे उत्पन्न झालेली केवळ भ्रांति होय; ही भ्रांति ' मी जन्मलों, मी मेलों, मला लागलें, मला ओरखडलें ' वगैरे भ्रांती-प्रमाणेंच होय. परंतु खरोखर रीतीने पाहिलें असतां या संसाराला मुळींच अस्तित्व नाही. ही गोष्ट मागें आम्हीं अनेक वेळां प्रतिपादन केली आहे. परंतु जोपयत हा भेदव्यवहार बाधित होत नाही, तोंपर्यंत ' त्याला शोध करावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी ' इत्यादि श्रुतींमध्ये भेद सांगितल्यावरून ' ब्रह्म जीवाहून निराळें आहे ' असें समजतें; व त्यामुळे ' हितकारक गोष्टी न करणें ' वगैरे दोष ब्रह्माला लागत नाहीत. ( २२ )

अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः ॥ २३ ॥

२३ आणि पाषाण वगैरेप्रमाणें ( हें असल्यामुळे )

तो ( दोष ) बरोबर नाही. ( ७ )

आणि ज्याप्रमाणें सर्व पाषाण एकाच पृथ्वीचे विकार असून देखील ( त्यांपैकी ) हिरे, माणिक वगैरे कांहीं अत्यंत मौल्यवान, सूर्यकांत वगैरे कांहीं मध्यम किंमतीचे, व कांहीं हीन म्हणजे कुत्रे व कावळे यांच्यावर फेंकण्याच्या योग्यतेचे, असे त्या पाषाणां-मध्ये अनेक प्रकारचे वैचित्र्य दृष्टीस पडतें, तसेंच ज्याप्रमाणें एकाच जमिनीमध्ये घातलेल्या बियांचें ( निरनिराळ्या प्रकारचीं ) पानें, फुलें, फळें, वास, रस वगैरे अनेक प्रकारचे वैचित्र्य चंदन ताल वगैरे वृक्षांचें ठिकाणीं दृष्टीस पडतें, तसेंच ज्याप्रमाणें अन्नरस एक असून देखील त्यापासून लाल वगैरे रंगांचीं ' केंस, लव ' वगैरे विचित्र कार्ये उत्पन्न होतात; त्याप्रमाणें ब्रह्म एक असून देखील त्यामध्ये जीव आणि ईश्वर असा भेद संभवतो आणि त्यापासून विचित्र कार्ये संभवतात. म्हणून तो दोष बरोबर नाही म्हणजे आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनीं कल्पिलेला दोष योग्य नाही. दोष बरोबर नाही असें दाखविण्याला पुढील ज्यास्त प्रमाणें आहेत:— ( १ ) श्रुति प्रमाण आहे म्हणून, ( २ ) ( सर्व )

१० शरीर वगैरे उपाधींवर जीवात्म्यानें अज्ञानामुळे मीपणा धारण केल्या असल्यामुळे.

१ ' चेतन जें ब्रह्म तेंच जगाचें कारण आहे ' असें मानलें तर तें एक असल्यामुळे त्यामध्ये जीव आणि ईश्वर यांचा भेद भासू नये. तसेंच जगामध्ये कांहीं गोष्टी हितकारक आणि कांहीं गोष्टी अहितकारक इत्यादि जें अनेक प्रकार भासतात ते भासू नयेत. परंतु ज्याअर्थी ते प्रकार भासतात त्या-अर्थी त्यांचें कारण ' एक ब्रह्म ' नाही असा जो दोष पूर्वपक्ष्यानें कल्पिला आहे त्याचें निराकरण ह्या सूत्रानें केलें आहे.

२ वरील टीप १ पहा.

३ ' जगाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें सांगणारी जी श्रुति ती प्रमाण असल्यामुळे तिच्याविरुद्ध ' जगाचें कारण ब्रह्म नाही ' अशी जी कल्पना केली आहे ती बरोबर नाही.

विकारांचा केवळ वाणीपासून आरंभ आहे म्हणून व ( ३ ) स्वप्नांत पाहिलेल्या वस्तूंच्या वैचित्र्याचा दृष्टांत देतां येतो म्हणून. ( २३ )

[ आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चोविसावें आणि पंचविसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः--( सू० २४ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें कारण नाही, कारण त्याला कांहींच साधन नाही; आणि लोकांमध्ये पाहिलें तर कुंभार वगैरे लोक घट वगैरे कार्ये करतेवेळीं मृत्तिका, दंड, चक्र वगैरे अनेक साधनें घेतांना आढळतात. तेव्हां ब्रह्म हें जगाचें कारण नव्हे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे. जरी त्याला कांहीं साधन नसलें तरी हरकत नाही. कारण, लोकांमध्येही 'दुधापासून दद्याची उत्पत्ति होतेवेळीं कांहीं साधन लागत नाही' असा अनुभव येतो. आतां जरी विरजण लावून उष्णता उत्पन्न करावी लागते, तरी दधिरूपानें परिणाम पात्रण्याची क्रिया दुधाच्या अंगीं स्वभाविकच आहे. फक्त उष्णतेमुळे ती क्रिया लवकर होते इतकेंच. जर दुधाच्या अंगीं स्वाभाविक क्रिया न घेतां फक्त उष्णतेमुळेच दही बनतें असें मानावें तर वायूचें किंवा आकाशाचेंही उष्णतेच्या योगानें दही बनेल. तेव्हां ज्याअर्थी तसें झालेलें दृष्टोत्पत्तीस येत नाही, त्याअर्थी स्वाभाविक क्रिया मानलीच पाहिजे. आतां जगाची उत्पत्ति त्वरित व्हावी याकरतांही ब्रह्माला इतर साधनांची जरूर लागत नाही. कारण, 'ब्रह्म सर्व शक्तींनीं पूर्ण आहे' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. ( सू० २५ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं दुधाचें दही बनतांना साधनांची जरूर लागत नाही तें बरोबरच आहे. कारण दूध हें अचेतन आहे. तेव्हां साधनांची जरूर न लागतां अचेतनापासून कदाचित् कार्याची उत्पत्ति संभवे. पण ब्रह्म हें चेतन असल्यामुळे त्याला मात्र कुंभार वगैरेप्रमाणें साधनांची जरूर अवश्य असलीच पाहिजे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'चेतनाला दखील कांहीं ठिकाणीं साधनांची जरूर लागत नाही' असें लोकांमध्ये आढळतें. कारण 'देव, पितर, ऋषि वगैरे लोक इतर साधनांची जरूर न बाळगतां केवळ आपल्या सामर्थ्यानेंच अनेक प्रकारचीं शरीरे, मोठे मोठे वाडे व रथ वगैरे उत्पन्न करतात' असें अत्र, अर्थवाद, इतिहास आणि पुराण यांमध्ये प्रसिद्ध आहे. तसेंच कोळी म्हणून एक किडा आहे; तो इतर साधनांची जरूर न बाळगतां आपणच धागे उत्पन्न करतो. बगळी ही रेंतावांचूनच गर्भ धारण करते. पध्दिनी ही आपोआप दुसऱ्या सरोवरामध्ये जाते. शंकाः— हे दखील दृष्टांत बरोबर नाहीत. कारण, जरी 'देव वगैरेना साधनांची जरूर लागते' असें दिसत नाही; तरी हरकत नाही. कारण, त्या देवादिकांचीं शरीरे अचेतनच आहेत. आणि त्या शरीरांच्याच अंगीं कार्य उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य आहे. तसेंच कोळ्याची लाळ ही अचेतनच आहे; तिचेच धागे बनतात. तेव्हां तेथे साधनांची जरूर लागत नाही हें बरोबरच आहे. आतां बगळीविषयीं म्हणाल तर तिला जरी गर्भधारण करतेवेळीं रेंताची जरूर लागली नाही तरी मेघगर्जनेची जरूर आहेच. तसेंच

४ घट, पट वगैरे जे विकार ते केवळ वाणीनें बोलावे इतकेंच. परंतु वास्तविक घट, पट, म्हणून कांहीं खरे पदार्थ नव्हेत. तेव्हां जगातील अनेक प्रकार खरे समजून त्यांचें कारण 'एक ब्रह्म' नसावें अशी जी पूर्वपक्ष्याची कल्पना ती बरोबर नाही.

५ जसें स्वप्नामध्ये अनेक प्रकारचे पदार्थ एकाच मनुष्याच्या डोळ्यांपुढे खोटेच उभे राहतात, तसेंच हे जगांमधील अनेक पदार्थ आपल्याला खोटेच दिसतात. तेव्हां एक ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें मानण्यास कांहीं हरकत नाही. म्हणून पूर्वपक्ष्याचा दोष बरोबर नाही.



पद्मिनी ही चेतनांशाच्या प्रेरणेवरूनच दुसऱ्या सरोवरामध्ये जाते. तात्पर्य, इतर साहाय्य न लागतां चेतनापासून कार्य उत्पन्न होते याविषयी एकही दृष्टांत नाही. उत्तरः— कुंभार वगैरेना जितकीं साधनें लागतात तितकीं देवादिकांना लागत नाहीत हें तर पूर्वपक्ष्यालाही कबूल केलेंच पाहिजे. तेव्हां 'साधनें ही सर्वांना सारखीच लागतात' असा नियम नाही. एकंदरीत साधनें कमज्यास्त लागणें किंवा मुळीच न लागणें हें ज्याच्या त्याच्या शक्तीवर अवलंबून आहे. कुंभारांला शक्ति कमी म्हणून त्याला साधनें ज्यास्त लागतात. (त्यापेक्षां देवादिकांची शक्ति अधिक आहे म्हणून त्यांना एखाद्या कार्याला साधनें कमी लागतील) किंवा एखाद्या लहानशा कार्याला मुळीच लागणार नाहीत. पण ब्रह्म हें नेहमीं सर्व शक्तींनीं पूर्ण असल्यामुळे त्याला लहान मोठें कोणतेंही कार्य करतेवेळीं कांहींच साधन लागत नाही. ]

### उपसंहारदर्शनाच्चेति चेन्न क्षीरवद्धि ॥ २४ ॥

२४ ( साधनांचा ) संग्रह करतांना लोक आढळतात म्हणून

( ब्रह्म जगाचें कारण ) नाही असें म्हणशील तर तसें

नाहीं. कारण क्षीराप्रमाणें ( ब्रह्म आहे ). ( ८ )

( शंकाः— ) 'चेतन, एक आणि अद्वितीय असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे' असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कशावरून ? साधनांचा संग्रह करतांना लोक दृष्टीस पडतात यावरून. ह्या जगामध्ये घट, पट वगैरे तयार करणारे जे कुंभार वगैरे<sup>१</sup> लोक ते मृत्तिका, दंड, चक्र, सूत्र वगैरे अनेक साधनांचा संग्रह करून त्या सामग्रीनें युक्त होत्साते तीं तीं कार्ये उत्पन्न करतांना दृष्टीस पडतात. आतां तुमच्या मतीं तर ब्रह्माला कोणी सहाय नाही. तेव्हां इतर साधनांचा संग्रह केल्याशिवाय ब्रह्माला स्रष्टृत्व कसें प्राप्त होईल ? म्हणून मी म्हणतो कीं ब्रह्म जगाचें कारण नाही. उत्तरः— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ब्रह्म हें क्षीराप्रमाणें एक विशेष प्रकारचें द्रव्य असल्यामुळे तें जगाचें कारण होऊं शकतें. ज्याप्रमाणें जगामध्ये क्षीर किंवा उदक हें बाह्य साधनांची जरूर न बाळगतां स्वतःच दधि किंवा बर्फ या रूपांनीं परिणाम पावतें त्याप्रमाणें येथेही होईल. शंकाः—क्षीर वगैरेना सुद्धां दधि वगैरे रूपांनीं परिणत होण्यास उष्णता वगैरे बाह्य साधनांची जरूर लागतेच. मग क्षीराप्रमाणेंच स्वतःच ब्रह्म परिणाम पावतें असें कसें म्हणतां ? उत्तरः— ह्या दोष आमचेवर येत नाही. कारण, दधिरूपानें परिणाम पावण्याची क्रिया स्वतः क्षीराकडूनच होते. उष्णता वगैरे ( बाह्य साधनां- ) च्या योगानें एवढेंच होते

१ ज्याला दुसऱ्या कोणाचें साहाय्य नाही असें.

२ ' वगैरे ' शब्दानें कोष्टी घ्यावे.

३ पट विणतांना कोष्ट्याचें हें एक साधन आहे.

४ दुधाचें दही बनविण्यास अगोदर दूध चांगलें तापवावें लागतें. मग त्यांत थोडे आंबट पदार्थांचे थेंब टाकावे लागतात. म्हणजे मग दुधाचें दही बनतें.

कीं, तीच क्रिया त्वरित होते. जर क्षीराला दधिरूपानें परिणाम पावण्याचें अंगचें सामर्थ्य नसेल तर उष्णता वगैरेंच्या योगानेंसुद्धां तें सामर्थ्य त्याचे ठिकाणीं बळेंच आणलें जाणार नाही. कारण, उष्णता वगैरेंच्या योगानें वायु किंवा आकाश बळेंच दधिरूपानें परिणाम पावलेलें दृष्टीस पडत नाही. आतां, साधनांच्या साहाय्यानें तें ( परिणाम पावण्याचें ) सामर्थ्य फक्त पूर्ण होतें इतकेंच. परंतु ब्रह्माची मूळचीच पूर्ण शक्ति आहे; पूर्ण होण्याला तिला दुसऱ्याची जरूर नाही. ( याला प्रमाण ) पुढील श्रुति आहे:—‘ त्याला कार्य नाही; त्याला साधन नाही. त्याच्या बरोबरीचा किंवा त्याच्याहून वरचढ असा कोणी दिसत नाही. त्याची विविध आणि उत्कृष्ट शक्ति आहे असें समजतें. ज्ञानक्रिया आणि बलक्रिया त्याला स्वाभाविक आहेत ’ ( श्वे. ६।८ ). तेव्हां यावरून ‘ ब्रह्म एक असून देखील विचित्र शक्तीच्या योगानें त्याचा क्षीर वगैरे ( द्रव्यां- ) प्रमाणें विचित्र परिणाम होऊं शकतो ’ असें सिद्ध होतें. ( २४ )

देवादिवदपि लोके ॥ २५ ॥

२५ लोकांतील देव वगैरेंप्रमाणें ब्रह्म देखील प्रवृत्त

होईल. ( ८ )

शंका:—‘ क्षीर वगैरे अचेतन पदार्थ बाह्य साधनांच्या साहाय्यावांचून देखील दधि वगैरे रूपानें परिणाम पावतात ’ ही गोष्ट बरोबर आहे. कारण व्यवहारांत ही गोष्ट दृष्टीस पडते. परंतु ‘ कुंभार वगैरे जे चेतन पदार्थ आहेत ते साधनांची सामग्री घेऊनच आपआपलीं निरनिराळीं कामें करण्यास प्रवृत्त होतात ’ असें आपल्या दृष्टोत्पत्तीस येतें. मग ब्रह्म हें चेतन असून (दुसऱ्या कोणाच्या तरी) साहाय्यावांचून (जग उत्पन्न करण्यास) कसें प्रवृत्त होईल ? या शंकेवर आम्ही असें उत्तर देतो: कीं देव वगैरेंप्रमाणें ( ब्रह्म प्रवृत्त होईल ). ज्याप्रमाणें ‘ मोठ्या प्रभावाचे असे देव, पितर, ऋषी वगैरे चेतन असून देखील बाह्य साधनांची अपेक्षा न करतां स्वतःच आपल्या विशेष प्रकारच्या ऐश्वर्याच्या योगानें, केवळ मनाच्या संकल्पानें, नानातऱ्हेचे पुष्कळ देह, राजवाडे आणि रथ वगैरे या जगामध्ये निर्माण करतात ’ असें मंत्र, अर्थवाद, इतिहास आणि पुराण यांवरून समजतें; ज्याप्रमाणें कोळी हा स्वतःच धाग्यांना उत्पन्न करतो, ज्याप्रमाणें बगळी ही रेंतावांचून गर्भधारण

५ त्याला कांहीं कर्तव्य नाही, कारण तो कृतकृत्य आहे.

६ त्याच्या उत्पत्तीचें कांहीं कारण नाही, कारण तो नित्य आहे.

१ सूत्रांतील ‘ लोक ’ शब्दाचा मंत्र, अर्थवाद वगैरे शास्त्र असा अर्थ आहे. कारण, लोक म्हणजे पाहण्याचें साधन; आणि शास्त्र हें पाहण्याचें साधन आहे.

२ एक प्रकारचा किडा.

करते; आणि ज्याप्रमाणें पद्मिनी ही कोणत्याही प्रकारच्या वाहनाची जरूर न बाळगतां एका तळ्यापासून दुसऱ्या तळ्यापर्यंत प्रवास करते, त्याप्रमाणें चेतन ब्रह्म देखील बाह्य साधनांच्या साहाय्यावांचून स्वतःच जग उत्पन्न करील. आतां जर शंकाकार असें म्हणेल कीं जे हे देव वगैरे ब्रह्माला दृष्टांत म्हणून दिले आहेत त्यांच्या आणि दाष्टांतिक जें ब्रह्म त्यांच्या मध्ये साम्य नाही. कारण देव वगैरेचें अचेतन शरीरच इतर देह वगैरे विभूतींच्या उत्पत्तीचें उपादानकारण होय, त्यांचा चेतन असा जो आत्मा तो उपादानकारण नाही. तसेंच, क्षुद्र जंतूंच्या भक्षणापासून उत्पन्न झालेली जी कोळ्याची लाल तीच कठीण होऊन धागा बनते, तसेंच मेघगर्जना श्रवण करूनच बगळी गर्भ धारण करते, तसेंच पद्मिनी देखील चेतनानें प्रयुक्त झाली म्हणजे अचेतन अशा शरीरानेंच, जशी वल्ली वृक्षावर चढते तशी, एका तळ्यापासून दुसऱ्या तळ्यापर्यंत प्रवास करते; अचेतन पद्मिनी स्वतःच दुसऱ्या तळ्यापर्यंत प्रवास करण्याला उद्युक्त होत नाही. तेव्हां या कारणास्तव ब्रह्माला हे दृष्टांत बरोबर नाहीत. या शंकाकाराला आमचें उत्तर:—हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण, 'कुंभार वगैरे दृष्टांतांसारखी ब्रह्माची गोष्ट नाही' एवढेंच सांगण्याचा आमचा येथें उद्देश आहे. 'ज्याप्रमाणें कुंभार वगैरे आणि देव वगैरे हे दोन्ही सारखेच चेतन आहेत, तथापि कुंभार वगैरेना एखादें कार्य करण्याला बाह्य साधनांची अपेक्षा असते, पण देव वगैरेना असत नाही, त्याप्रमाणें चेतन अशा ब्रह्माला देखील बाह्य साधनांची अपेक्षा असणार नाही' एवढेंच देव वगैरे दृष्टांतांच्या योगानें सांगण्याचा आमचा उद्देश आहे. तेव्हां एकंदरीत आमचा अभिप्राय असा कीं 'जे एकामध्ये सामर्थ्य दृष्टीस पडतें तें सर्वांमध्ये असलें पाहिजे' असा कांहीं सार्वत्रिक नियम नाही.

( २५ )

[ आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये सव्विसाव्या सूत्रापासून एकोणतिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू० २६ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे' असें तुम्ही म्हणतां खरें; परंतु तसें तुम्हाला म्हणतां येत नाही. कारण तसें मानलें असतां ब्रह्माला अवयव नसल्यामुळे 'सगळ्या ब्रह्माचा जगरूपानें परिणाम झाला आहे' असें तुम्हांला कबूल करावें लागेल. जर ब्रह्माला अवयव असते तर

३ बगळीच्या दृष्टांताखेरीज बाकीचे दृष्टांत अचेतनाचेच आहेत. तेव्हां त्यांना जरी कांहीं साधनांची जरूर नसली तरी हरकत नाही. कारण अचेतनाला साधनांची जरूर लागतेच असा नियम शंकाकार देखील मानीत नाही. आतां बगळी चेतन आहे खरी, पण तिला इतर साधनांची जरूरही आहेच. रेत हें जरी तिच्यां गर्भधारणाचें साधन होत नाही, तरी मेघगर्जना हें साधन होतें. एतावता चेतनाला कोणतेंही कार्य उत्पन्न करतेवेळीं कांहीं तरी साधन अवश्य लागतें ह्या नियमाविरुद्ध दृष्टांत कोठेंही मिळत नाही असें सिद्ध झालें.

त्यापैकीं कांहीं अवयवांचा परिणाम झाला आणि कांहीं अवयवांचा झाला नाही' असें म्हणतां आले असतें. पण ' ब्रह्म हें निरवयव आहे ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. तेव्हां सगळ्या ब्रह्माचा परिणाम झाला म्हणजे मूळ ब्रह्मच नाही असें होईल. शिवाय, ' ब्रह्म पहावें ' असा श्रुतीमध्ये केलेला उपदेश व्यर्थ होईल. कारण जें हें आपल्या डोळ्यांसमोर जग आहे तेंच काय तें ब्रह्म होय आणि तें तर प्रयत्नावांचून सहजच दृष्टीस नेहमी पडत आहे. शिवाय, त्या ब्रह्मरूपी जगाची उत्पत्ति होत असल्यामुळे ' ब्रह्माची उत्पत्ति नाही ' असें सांगणारी श्रुति बाधित होईल. आतां जर ' ब्रह्माला अवयव आहेत ' असें मानाल तरी देखील ' ब्रह्म निरवयव आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुतीचा बाध होईल. शिवाय, ब्रह्माला अनित्यत्व येईल. कारण ' जो म्हणून सावयव पदार्थ आहे तो अनित्य आहे ' असा नियम आहे. तात्पर्य, तुमचें मत बरोबर नाही. ( सू० २७ ) यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आमचें मत बरोबरच आहे. ' सगळ्या ब्रह्माचा जगरूपानें परिणाम झाला ' असें आम्ही म्हणत नाहीं. कारण ' जगाखेरीज ब्रह्म अस्तित्वांत आहे ' असें श्रुतीवरून समजतें. शिवाय जगाखेरीज ब्रह्म निराळें नसेल तर ' जीवात्मा हा निद्रावस्थेमध्ये परमात्म्याशीं एक होतो ' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे, तेथें ' निद्रावस्थेमध्ये ' असें विशेष सांगितलें नसतें; कारण, जाग्रदवस्थेमध्येसुद्धां शरीर वगैरे जगाशीं जीवाचें ऐक्य हीत असतें. तसेंच ' आत्मा हा इंद्रियगोचर नाही ' असा निषेध केला नसता; कारण, जग हें इंद्रियगोचर आहे. तात्पर्य, जगाखेरीज ब्रह्म निराळें आहे. बरें, आतां तूं एवढ्यावरून ' ब्रह्म हें सावयव आहे ' असें आमचें मत समजशील तर तसेंही आम्ही म्हणत नाहीं. कारण, ' ब्रह्म हें निरवयव आहे ' असें श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे. शिवाय, ब्रह्म हें अतींद्रिय असल्यामुळे त्याच्या ज्ञानाला इंद्रिये साधन होत नाहीत; तर ब्रह्माचें ज्ञान हें केवळ श्रुतीवरूनच होणारें आहे. तेव्हां अर्थांतच श्रुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणें कबूल केलें पाहिजे; त्याविषयीं तर्क करूं नयेत. मणि, मंत्र आणि ओषधि यांचा लोकांमध्ये अनुभव येत असूनही ' त्यांच्या शक्ती अमृक आहेत ' असा त्यांच्या शक्तीविषयीं तर्क चालत नाही. मग ब्रह्माविषयीं तर्क कसा चालेल. पौराणिक लोक देखील ' ब्रह्मा-विषयीं तर्क चालत नाही ' असें म्हणतात. तात्पर्य, ब्रह्माचें खरें स्वरूप श्रुतीवरूनच समजणारें आहे.

शंका:— ब्रह्माचें ज्ञान श्रुतीवरून कां होईना; पण जी विरुद्ध गोष्ट आहे ती श्रुतीवरून तरी खरी कशी म्हणतां येईल ? ' ब्रह्म सावयव आहे ' असें तरी एक म्हणा, किंवा ' सगळ्याचा परिणाम होतो ' असें तरी म्हणा. ' ब्रह्म निरवयव आहे आणि सगळ्याचा परिणाम न होतां तें शिळक राहतें ' या दोन्ही गोष्टी कशा कबूल करतां येतील ? कदाचित् कर्तव्य गोष्टीविषयीं विरुद्ध दोन तन्हा सांगितल्या असतील तर त्यांची कांहीं तरी वाट लावतां येते. ' षोडशीचें ग्रहण करावें आणि षोडशीचें ग्रहण करूं नये ' अशा दोन्ही गोष्टी श्रुतीमध्ये जरी विरुद्ध सांगितल्या आहेत, तरी तेथें ' एखादे वेळीं ग्रहण करावें आणि एखादे वेळीं ग्रहण करूं नये ' असा विकल्प घेतां येतो. पण ' जी सिद्ध वस्तू आहे ती अशीही असेल किंवा तशीही असेल ' असा विकल्प घेतां येत नाही. कारण जी सिद्ध वस्तू आहे ती वास्तविक रीतीनें एक तन्हेचीच असणार. उत्तर:— ब्रह्माचा जो जगरूपानें परिणाम झाला आहे तो जर खरा असेल तर ही तुझी शंका बरोबर आहे. परंतु जगाचा केवळ भास आहे. वास्तविक रीतीनें ब्रह्माचा परिणाम मुळींच होत नाही. तेव्हां ' निरवयव ब्रह्म आहे आणि जगाखेरीज निराळें आहे ' ह्या दोन्ही गोष्टी खऱ्याच आहेत. कारण भ्रांतीनें अनेक चंद्रांचा भास झाला तरी वास्तविक कांहीं अनेक चंद्र होत नाहीत. ' जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे ' ही केवळ भ्रांतीच आहे. श्रुतीमध्ये ' हें सर्व जग ब्रह्म आहे ' असें जें सांगितलें आहे त्याचें तात्पर्य ' जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे '

असें नाही. कारण, 'परिणाम आहे' असें समजण्यांचा कांहींच उपयोग नाही. तर 'ब्रह्मच या सर्व जगाचा आत्मा आहे' असें तात्पर्य आहे. कारण, असें समजलें असतां मनुष्याला अभय प्राप्त होतें म्हणजे मनुष्य मुक्त होतो असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. (सू० २८) आतां ब्रह्म हें एकच आहे, तेव्हां त्या एका ब्रह्मावर त्याच्या स्वरूपाची कांहीं एक हानि न होतां अनेक प्रकारच्या जगाचा भास कसा होतो अशी शंका करूं नये. कारण 'स्वप्नामध्ये एकच जीवात्मा असूनही हत्ती, घोडे वगैरे अनेक प्रकारचे पदार्थ भासतात' असें श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे. लोकांमध्ये देखील देव व गारुडी वगैरे लोक आपलें स्वरूप कायम ठेवूनच हत्ती, घोडे वगैरे अनेक प्रकारचे पदार्थ दाखवितात. त्याप्रमाणेंच येथें घेण्यास कांहीं हरकत नाही. (सू० २९) शिवाय पूर्वपक्ष्यांनी जो हा दोष आमच्यावर आणिला आहे तोच दोष त्यांच्या मतावर देखील येत आहे. 'जग हा प्रधानाचा परिणाम आहे' असें सांख्य लोक मानतात. तेव्हां 'सगळ्या प्रधानाचा परिणाम होतो' असें तरी एक म्हणावें लागेल; किंवा 'प्रधान सावयव आहे' असें तरी म्हणावें लागेल. आतां सांख्य लोकांनी प्रधानाचें सत्व, रज, आणि तम हे तीन गुण अवयव जरी मानलेच आहेत; तरी ते अवयव घेऊन कांहीं हा दोष जाणार नाही. कारण हे तीन गुण प्रत्येक निरवयवच आहेत. आणि ते लोक तर असें मानतात की ह्या तीन गुणांपैकी प्रत्येक गुणाचा इतर दोन गुणांतील कांहीं अंशांच्या साहाय्यानें अनेक प्रकारचा परिणाम होतो. आतां, ज्याअर्थी अशा रीतीचे तर्क करून कांहीं तरी दोष येणारच त्याअर्थी प्रत्येक गुणाचेही अवयव आहेत असेंच आम्ही कबूल करूं असें जरी कदाचित् ते म्हणतील तरी देखील प्रधान हें सावयव असल्यामुळें अनित्य आहे असें मानावें लागेल. तात्पर्य, कांहीं तरी दोष येणारच. आतां 'प्रधान हें वास्तविक निरवयवच आहे परंतु त्याच्या अंगीं अनेक शक्ती आहेत; त्याच त्याच्या अवयवासारख्या आहेत आणि त्यामुळेंच अनेक प्रकारचीं कार्ये उत्पन्न होतात' असें जर ते म्हणतील तर आम्हांला देखील तसें म्हणतां येईल. त्याप्रमाणें नैयायिकांच्या मतीं देखील एका परमाणूचा जो दुसऱ्या परमाणूशीं संयोग होतो तो परमाणू हे निरवयव असल्यामुळें संपूर्ण रीतीनें होईल; आणि तसें झालें असतां दोन परमाणूंचा फिरून एकच पडमाणु बनेल. कारण दोन वस्तूंचा संपूर्ण रीतीनें संयोग म्हणजे त्या दोन वस्तूंचें अगदीं तादात्म्यच झालें पाहिजे. आतां 'संपूर्ण रीतीनें संयोग न होतां कांहीं भागांनें होतो' असें म्हणावें तर 'परमाणू सावयव आहेत' असें मानावें लागेल. एतावता कांहीं तरी दोष येणारच. तेव्हां आमच्यावर हा दोष त्यांनीं देत बसणें सर्वथा अयोग्य आहे. ]

**कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा ॥ २६ ॥**

२६ सगळें ( ब्रह्म परिणाम पावतें असें ) होईल किंवा

( ब्रह्म ) निरवयव आहे असें सांगणाऱ्या श्रुती

बाधित होतील. ( ९ )

'चेतन, एक, अद्वितीय, आणि क्षीर वगैरेप्रमाणें व देव वगैरेप्रमाणें बाह्य साधनांची अपेक्षा न धरतां स्वतःच परिणाम पावणारें, असें जें ब्रह्म तें जगाचें कारण आहे' असें येथपर्यंत सिद्ध केलें. हाच शास्त्रार्थ दृढ करण्याकरितां सूत्रकार पुन्हां शंका करतात:— सगळें ब्रह्म कार्यरूपानें परिणाम पावूं लागेल. कारण तें निरवयव आहे. जर पृथ्वी वगैरेप्रमाणें ब्रह्माला अवयव असते, तर त्या ब्रह्माचा एक भाग परिणाम पावला असता,

व दुसरा तसाच राहिला असता. परंतु श्रुतीवरून ' ब्रह्म निरवयव आहे ' असें समजते. उदा०—' ( जें ब्रह्म ) कलरहित, क्रियारहित, शांत, दोषरहित ( आणि ) कलंकरहित ( आहे ) ' ( श्रे. ६।१९ ); ' पुरुष हा दिव्य आणि आकाररहित आहे, तो आंत आणि बाहेर आहे, तो जन्मरहित आहे ' ( मुं. २।१।२ ); ' हे महाभूत अंतररहित, शेवटरहित आणि ज्ञानानें पूर्ण भरलेलें असें आहे ' ( बृ. २।४।१२ ); " तो हा ' ( हा ) नाही ( तो ) नाही ' असा ( निषेधमुखानें वर्णिलेला ) आत्मा " ( बृ. ३।९।२६ ); ' तें स्थूल नाही तें अणु नाही ' ( बृ. ३।८।८ ); इत्यादि श्रुतींमध्ये ' ब्रह्माला कोणताच विशेष धर्म नाही ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां ( ब्रह्माच्या ) एका भागाचा परिणाम होऊं शकत नसल्यामुळें सगळेंच ब्रह्म परिणाम पावतें असें होईल. पण असें झालें म्हणजे मूळ ( ब्रह्मा- ) चाच नाश होईल; आणि ' ब्रह्म पहावें ' असा जो उपदेश केला आहे तो व्यर्थ होईल; कारण कार्याला पाहण्याला काहीं यत्न करावा लागत नाही, आणि कार्याहून व्यतिरिक्त असें ब्रह्मच अस्तित्वांत नाही. शिवाय ' ब्रह्म उत्पत्तिरहित आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुती बाधित होतील. बरें, आतां हा दोष घालवावा या बुद्धीनें ' ब्रह्माला अवयव आहेत ' असें जर मानशील तर ' ब्रह्माला अवयव नाहीत ' असें सांगणाऱ्या ज्या श्रुती वर दाखल केलेल्या आहेत त्या बाधित होतील. शिवाय ' ब्रह्माला अवयव आहेत ' असें मानलें तर त्याला अनित्यत्व प्राप्त होईल. ( सारांश ), ह्या ( वेदांत- ) मताचें कोणत्याही तऱ्हेनें समर्थन करतां येत नाही अशी येथें सूत्रकार शंका करतात. ( २६ )

६

१ अवयवरहित.

२ ज्या वस्तूला आकार असतो त्याच वस्तूला अवयव असतात. तेव्हां परमात्म्याला ज्याअर्थी आकार नाही, त्याअर्थी त्याला अवयव नाहीत असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

३ जी वस्तू सावयव असते ती महत्परिमाणाची नसते असा नियम आहे. आतां ब्रह्म हे महा- ( भूत ) आहे म्हणजे महत्परिमाणाचें आहे. तेव्हां अर्थातच तें सावयव नाही असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

४ जी वस्तू सावयव आहे ती अमुक प्रकारची आहे असें तिचें विधिमुखानें वर्णन करतां येतें. आतां, ज्याअर्थी ' ब्रह्मरूप वस्तू अमुक प्रकारची आहे ' असें तिचें विधिमुखानें वर्णन करतां येत नाही, त्याअर्थी ती सावयव नाही असें सिद्ध होतें.

५ जी वस्तू सावयव असते ती लहान किंवा मोठी असते. ज्याअर्थी ब्रह्म ही वस्तू लहानही नाही आणि मोठीही नाही, त्याअर्थी ती सावयव नाही असें सिद्ध होतें.

६ जगाला.

७ कारण, ब्रह्म म्हणून जें काय आहे तें हे जगच आहे; आणि त्याची तर उत्पत्ति होते.

८ कारण, जी वस्तू सावयव असते ती अनित्य असते असा नियम आहे.

श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् ॥ २७ ॥

२७ परंतु श्रुति असल्यामुळे ( आणि ब्रह्माला ) श्रुती-  
चा आधार असल्यामुळे ( हा दोष येत  
नाहीं ), ( ९ )

‘परंतु’ हा शब्द शंकेचें निराकरण करतो, आमच्या मतावर कोणताही दोष येत नाहीं. प्रथमतः सगळें ब्रह्म परिणाम पावतें असें होत नाहीं. कशावरून ? तशी श्रुति आहे यावरून. ज्याप्रमाणें ‘ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति आहे’ असें श्रुतीवरून समजतें; त्याप्रमाणें ‘कार्याहून व्यतिरिक्त ब्रह्म अस्तित्वांत आहे’ असेंही श्रुतीवरून समजतें. कारण, श्रुतीमध्ये कार्य आणि कारण यांचा भिन्न रूपानें निर्देश केलेला आढळतो. उदा०—‘त्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलें:— ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें. ह्या तीन देवतांमध्ये प्रवेश करून म्यां नामरूपें व्यक्त करावी’ ( छां. ६।३।२ ); ‘एवढा ह्याचा महिमा आहे, त्याहून पुरुष मोठा आहे; सर्व भूतें हा ह्याचा एक पाय आहे आणि चुलोकामध्ये जें अमृत आहे ते ह्याचे तीन पाय होतें’ ( छां. ३।१।२।६ ); इत्यादि. तसेंच ‘ब्रह्म हृदयामध्ये राहतें’ असें श्रुतीमध्ये सांगितलेलें आढळतें. तसेंच ‘( जीव ) सताशीं एक होतो’ असेंही श्रुतीमध्ये सांगितलेलें आढळतें. जर सगळें ब्रह्म कार्यरूपानें परिणाम पावेल तर ‘हे सोम्य ( जीव ) त्यां वेळीं सताशीं एक होतो’ ( छां. ६।८।१ ) ह्या वाक्यामध्ये ‘सुषुप्त्यवस्थेत ( जीव एक होतो )’ अशी जी मर्यादा सांगितली आहे ती बरोबर होणार नाहीं. कारण, कार्यरूप ब्रह्माशीं जीव सदा एक आहे; व ‘जें कार्यरूप नाहीं’ असें ब्रह्मच ( तुझ्या मती ) अस्तित्वांत नाहीं. तसेंच ‘ब्रह्म इंद्रियगोचर नाहीं’ असेंही श्रुतीमध्ये सांगितलेलें आढळतें. परंतु कार्य हें इंद्रियगोचर होऊं शकतें. तेव्हां यावरून ‘जें कार्यरूप नाहीं’ असें ब्रह्म अस्तित्वांत आहे असें सिद्ध होतें. बरें, आतां ‘ब्रह्माला अवयव नाहींत’ असें सांगणाऱ्या श्रुतीही ( आमच्या मती ) बाधित होत नाहींत. कारण श्रुतीमध्ये ‘ब्रह्माला अवयव नाहींत’ असें सांगितल्यावरूनच आम्ही ‘ब्रह्म अवयवरहित आहे’ असें मानतो. शिवाय, ब्रह्माला श्रुतीचा आधार आहे म्हणून श्रुतीच ब्रह्माविषयीं प्रमाणें आहे; इंद्रिये

१ ह्या श्रुतीमध्ये नामरूपें व्यक्त करणारी जी कारणभूत देवता तिच्यापेक्षां ‘नामरूपें’ या कार्याचा भिन्नरूपानें निर्देश केला आहे.

२ ह्या श्रुतीमध्ये जगरूपी लहान कार्यापेक्षां कारणभूत मोठ्या पुरुषाचा भिन्न रूपानें निर्देश केला आहे.

३ सुषुप्त्यवस्थेमध्ये.

४ ब्रह्माचें ज्ञान होण्याचें साधन.

वगैरे ब्रह्माविषयीं प्रमाण नाहींत. तेव्हां ' श्रुतीमध्ये जसें ब्रह्म वर्णिलें आहे तसेंच तें आहे ' असें आपल्याला मानिलें पाहिजे. श्रुतीमध्ये तर ' सगळें ब्रह्म परिणाम पावत नाहीं ' व ' ब्रह्माला अवयव नाहींत ' अशा दोन्ही गोष्टी सांगितलेल्या आहेत. मणि, मंत्र, ओषधि वगैरे लौकिक वस्तूंना देखील देश काल आणि निमित्त यांच्या वैचित्र्यामुळे अनेक विरुद्ध कार्ये उत्पन्न करण्याच्या शक्ती आहेत असें दृष्टीस पडते. त्या शक्ती देखील उपदेशावांचून नुसत्या तर्काच्या साहाय्याने जाणतां येणें शक्य नाहीं. उदा०— अमुक वस्तूंना अमुक शक्ती आहेत, त्या शक्तींना अमुक वस्तूंचें साहाय्य लागते, त्या अमुक कार्ये उत्पन्न करतात, त्यांचे अमुक उपयोग आहेत वगैरे गोष्टी ( उपदेशावांचून कळूं शकत नाहींत ), मग ज्याचा स्वभाव अचिंत्य आहे अशा ब्रह्माचें रूप श्रुतीवांचून कळत नाहीं यांत काय नवल आहे ? पौराणिक देखील असेंच म्हणतात:— ' जे पदार्थ अचिंत्य आहेत त्यांच्या ठिकाणीं तर्काचा उपयोग करूं नये, जें प्रकृतीहून पर तेंच अचिंत्य ( पदार्था- ) चें लक्षण होय '. तेव्हां जे पदार्थ अतींद्रिय आहेत त्यांच्या खऱ्या स्वरूपाचें ज्ञान केवळ श्रुतीवरूनच प्राप्त होतें.

शंका:— जी विरुद्ध गोष्ट तिचें ज्ञान श्रुति देखील करून देऊं शकणार नाहीं. अवयवरहित ब्रह्म परिणाम पावतें आणि तें पुन्हां सगळें पावत नाहीं ( ही विरुद्ध गोष्ट होय ). जर ब्रह्म अवयवरहित असेल तर तें परिणाम पावणार नाहीं; किंवा जर परिणाम पावेल तर सगळें परिणाम पावेल. आतां ' एका रूपानें परिणाम पावतें व एका रूपानें तसेंच राहतें ' असें म्हणाल तर ब्रह्माला भिन्न रूपांची कल्पना केली गेल्यामुळे ' त्याला अवयव आहेत ' असेंच म्हणावें लागेल. ' अतिरात्रामध्ये षोडशीचें ग्रहण करतो ' ' अतिरात्रामध्ये षोडशीचें ग्रहण करित नाहीं ' इत्यादि वाक्यांमध्ये क्रियेसंबंधानें जरी विरोध दृष्टीस पडला तरी त्याचा परिहार विकल्पाचें ग्रहण करून करतां येतो<sup>५</sup>; कारण, क्रिया ही पुरुषावर अवलंबून आहे. परंतु या ( ब्रह्माच्या ) गोष्टींत विकल्पाचें ग्रहण करून देखील विरोधाचा परिहार करतां येत नाहीं. कारण, ( सिद्ध ) वस्तु ही पुरुषावर अवलंबून नाहीं.

५ प्रकृति म्हणजे प्रत्यक्ष-दृष्ट अशा वस्तूंचे स्वभाव. त्या स्वभावाहून पर म्हणजे ज्याच्या स्वभावाचें ज्ञान होत नाहीं तें.

६ म्हणजे यशामध्ये एखादे वेळीं षोडशीचें-ग्रहण करावें आणि एखादे वेळीं करूं नये हा विकल्प होय.

७ जी सिद्ध वस्तु आहे ती एकच प्रकारची असते; ' ती अशीही असेल, ' ' तशीही असेल ' असा तिच्याविषयी विकल्प संभवत नाहीं.



तेव्हां येथे मोठी अडचण प्राप्त झाली आहे.

उत्तर:— ही अडचण प्राप्त होत नाही. कारण 'ब्रह्माला जीं भिन्न रूपें आहेत तीं अविद्येच्या योगानें कल्पिलेलीं आहेत' असें आम्ही मानतो. अविद्येच्या योगानें कल्पिलेलीं जीं भिन्न रूपें त्यांच्या योगानें वस्तूला अवयव प्राप्त होत नाहीत. ज्याच्या डोळ्यांना तिमिर झाले आहे अशा मनुष्याला चंद्र अनेक दिसतात म्हणून चंद्र अनेक होत नाहीत. अविद्येच्या योगानें कल्पिलेलीं जीं हीं भिन्न रूपें—ज्यांना 'नामरूपे' असें म्हणतात, जीं व्यक्त आहेत आणि अव्यक्तही आहेत, जीं ब्रह्माहून भिन्न आहेत असें म्हणतां येत नाही, अभिन्न आहेत असेंही म्हणतां येत नाही—त्या भिन्न रूपांच्या योगानें ब्रह्म हें विकार वगैरे सर्व व्यवहारांचें आश्रय होतें; परंतु आपल्या वास्तविक रूपाच्या योगानें तें अविकारी आणि सर्व व्यवहारांच्या पलीकडे असें राहतें. तसेंच अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं भिन्न नामरूपे त्यांचा वाणीपासूनच केवळ आरंभ असल्यामुळे 'ब्रह्म निरवयव आहे' या गोष्टीला बाध येत नाही. शिवाय 'ब्रह्म परिणाम पावते' असें सांगणाऱ्या श्रुतीचें 'ब्रह्म परिणाम पावते' ही गोष्ट सांगण्याचें तात्पर्य नाही. कारण, 'ब्रह्म परिणाम पावते' या गोष्टीचें ज्ञान झाल्यानें कोणतेंही फल प्राप्त होत नाही, तर 'सर्व व्यवहारांच्या पलीकडे असलेले जें ब्रह्म तें सर्वांचा आत्मा होय' असें सांगण्याचें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. कारण, हें ज्ञान झाल्यानें फल प्राप्त होतें. उदा०—“ तो हा ' ( हा ) नाही, ( तो ) नाही ' असा ( निषेधमुखानें वर्णिलेला ) आत्मा ” असा उपक्रम करून श्रुति म्हणते:—' हे जनका ! तुला खरोखर अभय प्राप्त झाले आहे ' ( वृ. ४।२।४ ). तेव्हां यावरून आमचे मतावर कोणताही दोष येऊं शकत नाही असें सिद्ध झाले. ( २७ )

आत्मनि चैव विचित्राश्च हि ॥ २८ ॥

२८ शिवाय, आत्म्याचे ठिकाणीं देखील ( विचित्र सृष्टि सांगितली आहे. जगामध्ये ) देखील विचित्र ( पदार्थ उत्पन्न झालेले दिसतात ). त्याप्रमाणें ( येथें होय ). ( ९ )

शिवाय, एका ब्रह्माच्या ठिकाणीं त्याच्या स्वरूपाचा नाश न होतां अनेक प्रकारची सृष्टि कशी असू शकेल असा येथें वाद करूं नये. कारण स्वप्न पाहणारा जो जीवात्मा त्याचे ठिकाणीं देखील त्याच्या स्वरूपाचा नाश न होतां अनेक प्रकारची

८ एक प्रकारचा नेत्ररोग.

९ कल्पनामय पदार्थ हे वास्तविक रीतीनें अस्तित्वांत नसून केवळ शाब्दिक असल्यामुळे.

सृष्टि असते असें पुढील श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे:— ' त्या ( अवस्थे— ) मध्ये रथ असत नाहीत, घोडे असत नाहीत, रस्ते असत नाहीत, तर तो रथ, घोडे व रस्ते यांना उत्पन्न करतो ' ( बृ. ४।३।१० ) इत्यादि. जगामध्ये देखील देव वगैरेचे ठिकाणी, तसेंच गारुडी वगैरेचे ठिकाणी, त्यांच्या स्वरूपाचा नाश न होतां हत्ती, घोडे वगैरे अनेक प्रकारचे पदार्थ उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात; त्याप्रमाणें ब्रह्म एक असून देखील त्याचे ठिकाणी त्याच्या स्वरूपाचा नाश न होतां अनेक प्रकारची सृष्टि असू शकेल. ( २८ )

### स्वपक्षदोषाच्च ॥ २९ ॥

२९ आणि स्वतःच्या मतावर हा दोष येत असल्यामुळे ( तो आमचेवर आणतां येत नाही ). ( ९ )

आमचे प्रतिस्पर्धी ( जे सांख्य वगैरे लोक ) त्यांच्या स्वतःच्या मतावर देखील हा दोष सारखाच येत आहे. कारण प्रधानवाद्यांचें देखील स्वतःचें मत असें आहे कीं ' अवयवांनीं रहित, अमर्यादित, आणि शब्द वगैरे धर्मांनीं रहित असें जे प्रधान तें ज्याला अवयव आहेत, ज्याला मर्यादा आहे व ज्याला शब्द वगैरे धर्म आहेत अशा ( जग-रूपी ) कार्याचें कारण होय '. त्या मतीं देखील प्रधानाला अवयव नसल्यामुळे सगळें प्रधान परिणाम पावले पाहिजे; किंवा ' प्रधानाला अवयव नाहीत ' या मताला बाध आला पाहिजे. शंका:— प्रधानाला अवयव नाहीत असें ते मुळींच मानीत नाहीत. कारण सत्त्व, रज आणि तम यांची जी साम्यावस्था तेंच प्रधान होय; व ते ( तीन ) गुणच त्या ( प्रधाना- ) चे ( तीन ) अवयव होत. उत्तर:— प्रधानाला अशा रीतीचे अवयव मानून प्रकृत दोषाचा परिहार करणें शक्य नाही. कारण सत्त्व, रज आणि तम यांपैकीं देखील प्रत्येक गुण सारखाच निरवयव आहे. यांपैकीं एकेक गुणच दुसऱ्या दोन गुणांचें फक्त साहाय्य घेऊन आपल्या जातीचीं कार्ये उत्पन्न करतो. तेव्हां ( सांख्यांच्या ) स्वतःच्या मतावर हा दोष सारखाच येत आहे. शंका:— वरील तर्क अप्रतिष्ठित आहे

१ ( सू. २८ ) आतां एका वस्तूपासून अनेक प्रकारची सृष्टि त्या एका वस्तूचें मूळ स्वरूप कायम राहून होते ही गोष्ट युक्तिसिद्ध नाही, असें मात्र समजूं नये. कारण सृष्टि हा जर ब्रह्माचा खरोखर परिणाम असता तर मात्र ती गोष्ट युक्तिसिद्ध झाली नसती. परंतु सृष्टीचा केवळ आभास आहे. आणि एका वस्तूवर अनेक वस्तूंचा आभास झालेला लोकांमध्ये आढळतो.

१ ( सू. २९ ) सगळ्या प्रधानाचा परिणाम न होतां प्रधानाच्या कांहीं अवयवांचाच परिणाम न्हावा आणि कांहीं अवयव तसेच शिथिल राहावे हें सिद्ध करण्याकरितां प्रधानसावयव आहे असें शंकाकाराला मानणें भाग पडलें. आतां जर तीन गुण हेच ते अवयव मानले तर त्यांपैकीं कांहीं गुणांचा परिणाम होतो आणि कांहींचा मुळींच होत नाही असेंच मानावें लागेल. पण सांख्यांचा वास्तविक सिद्धांत

म्हणून 'प्रधानांला अवयव आहेत' असेच मी मानतो. उत्तरः— असे मानले तरी प्रधानाला अनित्यत्व वगैरे दोष प्राप्त होतातच. शंकाः— नानातऱ्हेचीं कार्ये प्रधानापासून उत्पन्न होतात; त्यावरून प्रधानाला नानातऱ्हेच्या शक्ती आहेत असे सूचित होते. आणि ह्या शक्तीच प्रधानाचे अवयव होत असा माझा अभिप्राय आहे. उत्तरः— तुझ्या-प्रमाणें आम्ही ब्रह्मवादी लोक देखील त्या शक्ती मानतोच.

त्याप्रमाणें अणुवाद्याच्या मतीं देखील जर एक अणु दुसऱ्या अणूशीं संयुक्त होतांना निरवयवत्वामुळे संपूर्ण रीतीनें संयुक्त होईल तर मग महत्परिमाण उत्पन्न होत नसल्यामुळे ( दोन अणूंच्या संयोगापासून ) अणूच उत्पन्न होईल. बरे, जर एक अणु दुसऱ्या अणूशीं कांहीं अंशांनीं संयुक्त होईल, तर मग 'अणूला अवयव राहिल' या मताला बाध येईल. तेव्हां हा दोष ( आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांच्या ) स्वतःच्या मतांवर देखील सारखाच येतो. तेव्हां हा दोष ( त्यांच्या मतावर ) सारखाच येत असल्यामुळे केवळ ( आमच्या ) एकाच्याच मतावर तो आणतां येत नाही. आतां ब्रह्मवाद्याच्या स्वतःच्या मतावर जो हा दोष येतो त्याचा परिहार त्यानें पूर्वी केलाच आहे. ( २९ )

[ आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये तिसावें आणि एकतिसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू० ३० ) 'ब्रह्माच्या अंगीं विचित्र शक्ती असल्यामुळे त्याला अनेक प्रकारची सृष्टि उत्पन्न करतां येते' असें पूर्वी सांगितले. 'ब्रह्माच्या अंगीं विचित्र शक्ती आहेत' हे श्रुतीवरून सिद्ध होते. ( सू० ३१ ) आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्माला इंद्रिये नाहीत हीदेखील गोष्ट श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. तेव्हां त्याला इंद्रियांच्या साहाय्यावांचून एवढें मोठें थोरलें जग कसे उत्पन्न करतां येईल ? यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्याचें उत्तर आम्हीं पूर्वी सांगितलेच आहे; तें असेंः— ब्रह्म हें सर्व शक्तींनीं पूर्ण आहे; तेव्हां त्याला कोणत्याही गोष्टीची अडचण पडत नाही. आतां जरी खऱ्या रीतीनें ह्या शक्ती ब्रह्माच्या अंगीं नाहीत कारण 'ब्रह्म अमुक प्रकारचें आहे' असा तेथें कांहींच विशेष नाही व श्रुतीमध्ये ब्रह्माचे ठिकाणीं सर्व गोष्टींचा निषेधच

असा आहे कीं प्रत्येक वस्तु त्रिगुणात्मक आहे म्हणजे तिन्ही गुण परिणाम पावून प्रत्येक वस्तु बनते. पण हा सिद्धांत प्रत्येक गुण सावयव मानल्याशिवाय जुळणार नाही. प्रत्येक गुण सावयव मानला म्हणजेच त्याचे कांहीं अवयव शिळक राहून कांहीं परिणाम पावतील. पण सांख्यांनीं प्रत्येक गुण निरवयव मानला आहे. तेव्हां एकंदरीत वरील दोषाचा परिहार होऊं शकत नाही.

२ 'प्रधानाच्या तीन गुणांपैकीं प्रत्येक गुण निरवयव आहे' हा तर्क बरोबर नाही म्हणून.

३ प्रधानाच्या तीन गुणांपैकीं प्रत्येकाला.

४ कारण 'जो पदार्थ सावयव तो अनित्य' असा नियम आहे.

५ कारण एका पदार्थाचा दुसऱ्या पदार्थाशीं संपूर्ण रीतीनें संयोग होणें म्हणजे त्या दोन पदार्थाचें अगदीं तादात्म्य होणें असेच मानावें लागते. तेव्हां दोन अणूंच्या संयोगापासून जें कार्य उत्पन्न होईल त्याचें परिमाण महत् ( मोठें ) न होतां अणूच ( म्ह० परमाणूच्या परिमाणाएवढेंच ) होईल.

केला आहे; तरी ' ह्या शक्ती कल्पित आहेत ' असे म्हणतां येते; आणि त्यांचा उपयोगही कल्पित जगाकडेच होत आहे. शिवाय, ' आत्म्याला हात, पाय, डोळे, कान वगैरे कांहीं नसूनही तो घेणे, घावणे, पाहणे, ऐकणे वगैरे सर्व क्रिया करतो ' असे श्वेताश्वतर उपनिषदामध्ये स्पष्टच सांगितले आहे. तात्पर्य ' ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे ' असे म्हणण्यास कांहीं हरकत दिसत नाही. ]

**सर्वोपेता च तद्दर्शनात् ॥ ३० ॥**

३० आणि ( परब्रह्म हें ) सर्व- ( शक्ति- ) संपन्न आहे.

कारण ( श्रुतीत ) तसें सांगितले आहे. ( १० )

' ब्रह्म एक असून देखील विचित्र शक्तीच्या योगानें त्याच्यापासून विचित्र सृष्टि उत्पन्न होऊ शकते ' असें आम्हीं वर सांगितले, आतां परब्रह्माला विचित्र शक्तीचा योग आहे असें कशावरून समजते? या शंकेवर आम्ही पुढील उत्तर देतो:— ' ( ब्रह्मरूपी ) परदेवता ही सर्वशक्तिसंपन्न आहे ' असें मानले पाहिजे. कां? कारण श्रुतीत तसें सांगितले आहे. उदा०—पुढील श्रुतीमध्ये ' परदेवतेचा सर्व शक्तीशी संबंध आहे ' असें सांगितले आहे:— ' तो ' सर्वकर्मा आहे, सर्वकाम आहे, सर्वगंध आहे; सर्वरस आहे, तो ह्या सर्वाला व्याप्त करतो, तो कांहीं बोलत नाही, तो भय पावत नाही ' ( छां. ३।१।४ ); ' तो सत्यकाम आहे, सत्यसंकल्प आहे ' ( छां. ८।७।१ ); ' जो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता आहे ' ( मुं. १।१।९ ); ' हे गार्गी ! या अक्षराच्या आज्ञेवरून सूर्य आणि चंद्र ( आपआपली ) पृथक् कामें करतात ' ( बृ. ३।८।९ ) इत्यादि. ( ३० )

**विकरणत्वान्नेति चेत्तदुक्तम् ॥ ३१ ॥**

३१ ( ब्रह्म ) इंद्रियरहित असल्यामुळे ( कार्य उत्पन्न

करूं शकत ) नाही असें म्हणशील तर

त्याचें उत्तर दिलें आहे. ( १० )

शंका:— ' त्याला डोळे नाहीत, त्याला कान नाहीत, त्याला वाणी नाही, त्याला मन नाही ' ( बृ. ३।८।८ ) इत्यादि श्रुतीमध्ये ' ( ब्रह्मरूपी ) परदेवतेला इंद्रिये नाहीत ' असें सांगितले आहे. तेव्हां ती देवता जरी सर्वशक्तिसंपन्न आहे तरी तिला इंद्रिये नसल्यामुळे ती कसें कार्य उत्पन्न करूं शकेल? देव वगैरे जे चेतन पदार्थ आहेत ते जरी सर्वशक्तिसंपन्न आहेत तरी कार्य उत्पन्न करण्याची जी ( निरनिराळी )

१ ज्याअर्थी ' त्याचीं सर्व प्रकारचीं कामें आहेत, त्याला सर्व प्रकारच्या इच्छा वगैरे आहेत, तो सर्व जाणणारा आहे, तो सूर्यचंद्रांवर देखील आपली आज्ञा चालविणारा आहे ' असें ह्या श्रुतीमध्ये सांगितले आहे त्याअर्थी त्याला सर्व प्रकारच्या शक्ती आहेत असें अर्थातच सिद्ध होतें.

शारीरिक साधनें त्यांनीं युक्त होऊनच ते निरानिराळीं कार्ये उत्पन्न करण्यास समर्थ होतात असें ( मंत्र, अर्थवाद वगैरेवरून ) समजतें. शिवाय, '( हा ) नाही, ( तो ) नाही ' इत्यादि श्रुति जिला कोणताच धर्म नाही असें सांगते त्या देवतेचा सर्व शक्तीशीं संबंध कसा संभवे ? या शंकेवर जें उत्तर द्यावयाचें तें मार्गेच दिलें आहे. ( तें उत्तर असें आहे की ) हें अतिगंभीर ब्रह्म- ( तत्त्व ) श्रुतीवरूनच कळण्यासारखें आहे, नुसत्या तर्काच्या साहाय्यानें कळण्यासारखें नाही. शिवाय, जसें एकाचें सामर्थ्य दृष्टीस पडतें, तसें दुसऱ्याचेंही सामर्थ्य असलें पाहिजे असा कांहीं नियम नाही. जरी ब्रह्माला कोणताच धर्म नाही तरी त्याला अविवेच्या योगानें कल्पिलेलीं भिन्न रूपें आहेत असें मानलें म्हणजे त्याचा सर्व शक्तीशीं योग संभवतो असेंही मार्गे सांगितलेंच आहे. श्रुतीही अशीच आहे:—' हात नसून तो ग्रहण करतो, पाय नसून धांवतो, डोळे नसून पाहतो, आणि कान नसून ऐकतो ' ( श्रे. ३।१९ ) ह्या श्रुतीमध्ये ' ब्रह्माला इंद्रियें नसूनही सर्व प्रकारचें सामर्थ्य आहे ' असें सांगितलें आहे. ( ३१ )

[ आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये बत्तिसावें आणि तेहेतिसावें अशी दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—( सू० ३२ ) पूर्वपक्षी म्हणतोः—परमात्म्याच्या हातून ह्या ब्रह्मांडाची रचना होणें शक्य नाही. कारण ब्रह्मांडाची रचना केल्याचा त्याला कांहींच उपयोग नाही. लोकांमध्येच पहा; कोणताही विचारी मनुष्य उपयोग नसेल तर क्षुल्लक कृत्य देखील करण्यास प्रवृत्त होत नाही. मग एवढें महत्त्वाचें कृत्य उपयोगावांचून कसें होईल ? श्रुतीमध्ये देखील ' सर्व गोष्टी आपल्या उपयोगाकरतांच आपल्याला प्रिय होतात ' असें सांगितलें आहे. आतां ' ह्या ब्रह्मांडाच्या रचनेपासून कांहीं तरी त्याला उपयोग असेल ' असें म्हणावें तर ' परमात्मा तृप्त आहे ' या गोष्टीला बाध येतो. उपयोग नसेल तर प्रवृत्तीच होणार नाही. अशी दोन्हीकडून अडचण येते. आतां एखादा अज्ञानी मनुष्य उपयोग नसताही अविचारानें कांहीं कार्ये करतो तसें येथें म्हणावें तर ' आत्मा सर्वज्ञ आहे ' या श्रुतीचा बाध होतो. तात्पर्य, ' परमात्म्यानें जग उत्पन्न केलें ' असें म्हणतां येत नाही. ( सू० ३३ ) सिद्धांती म्हणतातः—ज्याप्रमाणें लोकांमध्ये राजा, प्रधान वगैरे लोक कांहीं एक प्रयोजन मनामध्ये न आणतां केवळ लीलेनें यथेच्छ विहार करतात, किंवा ज्याप्रमाणें मनुष्याचे श्वासोच्छ्वास आपोआपच चालतात, त्याप्रमाणेंच ही ब्रह्मांडाची रचना परमात्म्यानें केवळ लीलेनेंच केली आहे. आणि असेंच मानलें पाहिजे. कारण, कितीही सूक्ष्म विचार केला तरी ' परमात्म्याला ह्या ब्रह्मांडाच्या रचनेमध्ये काडीमात्र तरी उपयोग आहे ' असें युक्तीवरून किंवा श्रुतीवरून सिद्ध करून देतां येत नाही. आणि जो ज्याचा स्वभाव आहे तो तसा कां असें विचारणेंही बरोबर नाही. आतां ही ब्रह्मांडाची रचना म्हणजे आम्हांला जरी ' महत्त्वाचें कृत्य आहे ' असें वाटतें, तरी ती परमात्म्याची केवळ लीलाच होय. कारण परमात्म्याची शक्ति अपरिमित आहे. कदाचित् राजाच प्रधान यांचा यथेच्छ विहार करतांना ' चैन करणें ' वगैरे कांहीं तरी उद्देश असूं शकेल; पण परमात्म्याचा कांहींच उद्देश सांगतां येत नाही. कारण, ' त्याचे सर्व मनोरथ पूर्ण झाले आहेत ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. बरें, तर मग ' त्याची मुळीच प्रवृत्ति होत नाही ' असें म्हणावें तर त्याची प्रवृत्ति श्रुतीमध्ये वर्णिली आहे. अविचारानें प्रवृत्ति म्हणावी तर तीही म्हणतां येत नाही, कारण ' तो सर्वज्ञ आहे '

असें सांगितलें आहे. शिवाय, दुसरी एक गोष्ट अशी आहे कीं परमात्म्यानें ही सृष्टि उत्पन्न केली आहे ती खरी नव्हे; तिचा केवळ आपल्याला भास होत आहे. ती जर त्यानें खरी उत्पन्न केली असती तर ' तिच्यापासून परमात्म्याला कांहीं उपयोग आहे किंवा नाही ' हा विचार केला पाहिजे होता. आतां श्रुतीमध्ये जरी सृष्टीचें वर्णन केलें आहे तरी तिचा उद्देश ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे इतकेंच दाखविण्याचा आहे हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. ]

न प्रयोजनवत्त्वात् ॥ ३२ ॥

३२ ( चेतनाच्या प्रवृत्तीला ) प्रयोजन असल्यामुळे ( ब्रह्म  
जग उत्पन्न करूं शकत ) नाही. ( ११ )

' चेतन वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति होते ' या मतावर सूत्रकार पुन्हां दुसरी शंका करतात:—या ब्रह्मांडाची रचना चेतन परमात्म्यापासून होऊं शकत नाही. कशा-  
वरून ? ( चेतनाच्या ) प्रवृत्तीला प्रयोजन असतें यावरून. जगामध्ये ' जो म्हणून चेतन आहे आणि जो कोणतीही गोष्ट विचारांनेच करित असतो तो आपल्याला अनुपयोगी असें एखादें क्षुल्लक कृत्य देखील करण्यास प्रवृत्त होत नाही ' असें आपल्या दृष्टीस पडतें. मग महत्त्वाचें कृत्य करण्यास तो कसचा प्रवृत्त होतो ! हाच लौकिक अनुभव पुढील श्रुतींत नमूद केला आहे:—' अगे ! सर्वांच्या इच्छेकरतां सर्व ( आपल्याला ) प्रिय होत नाहीत, तर आपल्या इच्छेकरतां सर्व प्रिय होतात ' ( बृ. २।४।५ ). आतां या अवाढव्य ब्रह्मांडाची रचना करणें म्हणजे कांहीं लहानसहान काम नाही. बरें, ' या चेतन परमात्म्याची प्रवृत्ति देखील त्याला उपयोगी अशीच आहे असें

१ दुधानें दहीं वनविलें असतां त्यापासून त्या दुधाला कांहींच उपयोग होत नाही, असें जरी लोकां-  
मध्ये दिसून येतें, तरी तें अचेतनाविषयीं आहे. चेतनाविषयीं मात्र असें कोठेंही दिसून येत नाही.  
म्हणूनच येथें ' चेतन ' असा शब्द घातला आहे.

२ वेड्या मनुष्यानें एखादी गोष्ट केली असतां तिजपासून कांहींएक उपयोग न होण्याचाही संभव असतो. पण विचारी मनुष्याविषयीं मात्र असें कोठें दिसून येत नाही. म्हणून येथें ' विचारांनें ' असें म्हटलें आहे.

३ स्त्री, पुत्र वगैरे इतर सर्वांच्या.

४ आपल्याला याजपासून कांहीं उपयोग व्हावा अशा इच्छेमुळे.

५ आणि जी गोष्ट प्रिय होईल तीविषयींच मनुष्याची प्रवृत्ति होत असते. तेव्हां या श्रुती-  
वरून उपयोगाशिवाय कोणाचीही प्रवृत्ति होत नाही असें सिद्ध होतें. आतां, दुसऱ्याला दुःख होतांना पाहिलें असतां त्याविषयीं दया उत्पन्न होऊन जेव्हां एखादा मनुष्य केवळ दुसऱ्याला दुःखांतून मुक्त करण्याकरितांच प्रवृत्त होतो, तेव्हां त्या प्रवृत्तीचा त्या मनुष्याला स्वतःला कांहीं उपयोग नाही असें जरी आपल्याला वाटतें, तरी तें वाटणें खोटें आहे. कारण दुसऱ्याचें दुःख पाहून जी मनुष्याच्या अंतःकरणाला व्यग्रता उत्पन्न होते ती दूर होणें हा त्या प्रवृत्तीचा त्याला उपयोग आहेच.

मानाल तर ' परमात्मा तृप्त आहे ' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्याला बाध येईल. बरे, ' त्याला प्रयोजन नाही ' असें मानाल तर ' त्याला प्रवृत्तीही नाही ' असें तुम्हांला मानलें पाहिजे. शंकाः—' एखादा मनुष्य चेतन असून देखील त्याच्या बुद्धीला भ्रंश झाल्यामुळें स्वतःला अनुपयोगी अशा गोष्टी करण्याला प्रवृत्त होतो ' असें दृष्टीस पडतें. त्या प्रमाणें परमात्मा देखील प्रवृत्त होईल. उत्तरः—असें मानलें तर ' परमात्मा सर्वज्ञ आहे ' असें जें श्रुतीत सांगितलें आहे त्याला बाध येईल. तेव्हां यावरून ' चेतनापासून जगाची उत्पत्ति कोणत्याही तऱ्हेनें जुळत नाही ' असें सिद्ध झालें. ( ३२ )

लोकवत्तु लीलाकैवल्यम् ॥ ३३ ॥

३३ परंतु ( ब्रह्माची प्रवृत्ती म्हणजे ) व्यवहारांत जशी

( लीला दृष्टीस पडते ) तशी केवल लीला होय. ( ११ )

' परंतु ' शब्द शंकेचें निराकरण करतो. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये ज्याच्या सर्व इच्छा पूर्ण झाल्या आहेत असा एखादा राजा किंवा राजाचा प्रधान एखाद्या बागेमध्ये ( यथेच्छ ) विहार करण्याला केवळ लीलेनें प्रवृत्त होतो, त्यामध्ये त्याचा दुसरा कांहीं विशिष्ट हेतु नसतो; तसेंच, ज्याप्रमाणें श्वासोच्छ्वासादि क्रिया आपोआपच चालतात, त्यांमध्ये त्यांचा दुसरा कांहीं बाह्य हेतु नसतो, त्याप्रमाणे ईश्वराची प्रवृत्ति देखील आपोआप केवळ लीलेनेंच होते, तिला दुसऱ्या हेतूची जरूर लागत नाही असें म्हणतां येईल. कारण ' ईश्वराचा ( जग उत्पन्न करण्यांत ) दुसरा कांहीं हेतु आहे ' असें युक्तीवरून किंवा श्रुतीवरून सिद्ध करतां येणें शक्य नाही. तसेंच एखाद्याचा जो स्वभाव आहे तो तसा कां आहे असें विचारतां येत नाही. जरी ही ब्रह्मांडरचना आपल्याला अवाढव्य अशी दिसते, तथापि परमेश्वराची शक्ति अपरिमित असल्यामुळें त्याला ही रचना म्हणजे केवळ लीला होय. जरी व्यवहारामध्ये ' लीलेला देखील एखादें सूक्ष्म प्रयोजन आहे ' असें शोधून काढतां येतें, तरी ' या परमेश्वरी लीलेला कांहीं प्रयोजन आहे ' असें शोधून काढतां येत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये ' ( परमेश्वराच्या ) सर्व इच्छा पूर्ण झालेल्या आहेत ' असें सांगितलें आहे. तसेंच ' तो

१ विशेष प्रकारचा.

२ आतां ' प्राण रक्षण होणें ' हा जरी श्वासोच्छ्वासादि क्रियांचा अंतर्गत उपयोग आहे तरी त्या हेतूनें जीवात्म्याची श्वासोच्छ्वासाविषयी प्रवृत्ति होते असें मात्र म्हणतां येत नाही. कारण निद्रावस्थेमध्ये कांहीं ज्ञान नसतांही श्वासोच्छ्वासाविषयी जीवात्म्याची प्रवृत्ति होत असते.

३ यावरून जगाची रचना करण्याचा परमात्म्याला कांहीं उपयोग नाही; तो त्याचा केवळ स्वभाव आहे असें सिद्ध होतें,

४ ' चैन ' वगैरेंसारखें कुल्लक.

परमेश्वर मुळींच प्रवृत्त होत नाही किंवा प्रवृत्त झाला तरी वेड्या मनुष्यासारखा प्रवृत्त होतो' असेही म्हणतां येत नाही. कारण 'सृष्टि उत्पन्न होते' असे श्रुतीत सांगितलें आहे; तसेंच 'परमेश्वर सर्वज्ञ आहे' असेही श्रुतीत सांगितलें आहे. शिवाय, 'सृष्टि उत्पन्न होते' असे जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें खऱ्या अभिप्रायानें सांगितलें नाहीं; तर अविद्येनें कल्पिलेला जो नामरूपांचा व्यवहार त्याला अनुलक्षून तें सांगितलें आहे. तसेंच ह्या श्रुतीचा 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे' असे सांगण्याचा अभिप्राय आहे हेंही येथें विसरूं नये. ( ३३ )

[ आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चौतिसाव्या सूत्रापासून छत्तिसाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू० ३४ ) पूर्वपक्षी म्हणतोः— ईश्वर जगाचें कारण नाही. जर त्यानें जग उत्पन्न केलें असेल तर 'त्याची दृष्टि सर्वत्र सारखी नाही' असें म्हणावें लागेल, कारण देवादिकांना तो सुख देतो, पशु वगैरेंना दुःख देतो, आणि मनुष्यांना मध्यम स्थितीत ठेवितो. तसेंच 'ईश्वर हा निर्दय आहे' असेही म्हणावें लागेल. कारण, तो लोकांना दुःख देतो व सर्व प्रजेचा संहार करितो. तात्पर्य, 'जगाचें कारण ईश्वरच आहे' असें म्हणतां येत नाही. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जगाचें कारण ईश्वरच आहे. त्याची दृष्टि विषम नाही आणि तो निर्दयही नाही, लोकांना जें सुखदुःख होतें तें जसा ज्यानें धर्म किंवा अधर्म केला असेल त्या मानानें त्याला प्राप्त होतें. त्यांत कांहीं ईश्वराचा अपराध नाही. ज्याप्रमाणें सर्व धान्यांच्या उत्पत्तीचें कारण पर्जन्य आहे; पण जरी त्यांपैकी कांहीं भात, कांहीं जव, अशी प्रत्येकाची निरनिराळी तऱ्हा दृष्टीस पडत असली तरी त्याबद्दल कांहीं पर्जन्याला दोष देत नाहीत तसेंच येथें जाणावें. याविषयीं श्रुतिस्मृती प्रमाण आहेत. कारण 'प्राणिमात्राला आपआपल्या कर्माप्रमाणें फल प्राप्त होतें' असें त्यांमध्ये सांगितलें आहे. ( सू० ३५ ) शंकाः—सृष्टीच्या पूर्वी ब्रह्म हें एकच असल्यामुळें कर्म देखील त्या वेळीं नव्हतें. तेव्हां 'सृष्टीच्या आरंभी सुखदुःखाचें कारण कर्म आहे' असें म्हणतां येत नाही. उत्तरः—जर सृष्टीचा हा नवीनच आरंभ असेल तर हां दोष देतां येईल. पण सृष्टीचा कांहीं नवीन आरंभ नाही. कारण संसार हा अनादि आहे. ( सू० ३६ ) शिवाय 'संसार अनादि आहे' ही गोष्ट मानलीच पाहिजे. कारण जर त्याचा हा नवीनच आरंभ असेल तर त्यावेळीं धर्म, अधर्म वगैरे कांहीं एक कारण नसल्यामुळें 'एकाएकीच जीवाला बंध प्राप्त झाला आहे' असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें तर हल्लीं मुक्त झालेल्या लोकांना देखील एकाएकी बंध प्राप्त होईल. आतां 'संसार हा अनादि आहे' असें मानलें म्हणजे मात्र बीजांकुर-न्यायानें कांहीं दोष येत नाही. शिवाय, 'संसार हा अनादि आहे' याविषयीं श्रुती आणि स्मृतीही प्रमाण आहेत. एकंदरीत 'जगाचें कारण ईश्वर आहे असें मानलें असतां कांहीं एक दोष येत नाही' असें सिद्ध झालें. ]

५ यावरून परमेश्वर मुळींच प्रवृत्त होत नाही असें म्हणतां येत नाही.

६ यावरून परमेश्वर हा वेड्या मनुष्यासारखा प्रवृत्त होतो असें म्हणतां येत नाही.

७ परमात्म्यानें वास्तविक रीतीनें सृष्टि उत्पन्न केलीच नाही, तिचा केवळ आपल्याला भास होत आहे, तेव्हां भासलेल्या वस्तूपासून कांहीं उपयोग होतो किंवा नाही या गोष्टीचा विचार करणें मुळींच बरोबर नाही.



वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्तथा हि दर्शयति ॥ ३४ ॥

३४ ( ईश्वराला ) वैषम्यं आणि नैर्घृण्यं ( हीं प्राप्त होत )

नाहींत. कारण त्याला अपेक्षा आहे. ( श्रुति )

तसेंच सांगते. ( १२ )

‘ ईश्वर हा जगाच्या उत्पत्ति वगैरेचें कारण आहे ’ असा जो सिद्धांत आम्हीं पूर्वी स्थापन केला तो स्थूणानिखननन्यायानें दृढ करण्याकरितां त्यावर पुन्हां एक शंका येथें आणिली आहे. ( ती अशी;— ) ‘ ईश्वर जगाचें कारण आहे ’ असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कशावरून ? वैषम्य आणि नैर्घृण्य ( हे दोन दोष ) प्राप्त होतात यावरून. देव वगैरे कांहीं जणांना तो अत्यंत सुखी करतो; पशु वगैरे कांहीं जणांना तो अत्यंत दुःखी करतो; व मनुष्य वगैरे कांहीं जणांना तो मध्यम स्थितीत ठेवितो. तेव्हां अशा रीतीनें ही विषम सृष्टि उत्पन्न करणारा जो ईश्वर त्याचे ठिकाणीं सामान्य जनाप्रमाणें ( कांहीं जणांविषयीं ) प्रेम आहे व कांहीं जणांविषयीं द्वेष आहे असें म्हणावें लागतें. त्यामुळें ‘ श्रुतिस्मृतींमध्ये सांगितलेला जो ईश्वराचा स्वच्छ स्वभाव त्याचा लोप होतो ’ असें म्हणावें लागेल. तसेंच ईश्वर लोकांना दुःख देत असल्यामुळें व सर्व प्रजेचा संहार करित असल्यामुळें ‘ दुष्ट लोकांनीं देखील ज्याची निर्भर्त्सना केली ’ असें नैर्घृण्य म्हणजे अत्यंत क्रूरपणा त्याचे ठिकाणीं प्राप्त होतो. तेव्हां वैषम्य आणि नैर्घृण्य हे ( दोन दोष ) प्राप्त होत असल्यामुळें ‘ ईश्वर जगाचें कारण आहे ’ असें म्हणतां येत नाहीं.

या शंकेवर आमचें उत्तर:— वैषम्य आणि नैर्घृण्य हे ( दोन दोष ) ईश्वराला प्राप्त होत नाहींत. कां ? कारण, त्याला अपेक्षा आहे. जर कशाचीही अपेक्षा न धरतां ईश्वर स्वतःच ही विषम सृष्टि निर्माण करील तर त्याला वैषम्य आणि नैर्घृण्य हे दोन दोष प्राप्त होतील. परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं अपेक्षेवांचून ईश्वराला जगाचें निर्मातृत्व नाहीं. ही विषम सृष्टि निर्माण करण्यामध्ये ईश्वराला अपेक्षा आहे. ‘ कशाची ’ असें विचारशील तर ‘ धर्म आणि अधर्म यांची ’ असें आम्ही उत्तर देतो. तेव्हां उत्पन्न होणाऱ्या प्राण्यांचे जे धर्म आणि अधर्म त्यांवर ही विषम सृष्टि अवलंबून असल्यामुळें ती

१ सर्वत्र सारखी दृष्टि नसणें, पक्षपात.

२ निर्दयपणा.

३ जमिनीमध्ये खांब पुरला असतां तो घट्ट बसला आहे किंवा नाहीं हें पाहण्याकरितां त्याला जें पुन्हां पुन्हां हालवून पाहतात, त्याला ‘ स्थूणानिखननन्याय ’ म्हणतात.

४ इतर कारणांची जरूर.

उत्पन्न करण्यांत ईश्वराचा कांहीं अपराध नाही. ईश्वर पर्जन्याप्रमाणे आहे असे समजावे. ज्याप्रमाणे पर्जन्य हा भात, जव वगैरे धान्यांच्या उत्पत्तीचे सामान्यकारण आहे; परंतु भात, जव वगैरेमध्ये जे वैषम्य दृष्टीस पडते त्याचे कारण त्या भात, जव वगैरेच्या त्रियांमध्ये जीं विशेष प्रकारचीं सामर्थ्ये आहेत तीं होत, त्याप्रमाणे ईश्वर हा देव, मनुष्य वगैरेच्या उत्पत्तीचे सामान्यकारण आहे; परंतु देव, मनुष्य वगैरेमध्ये जे वैषम्य दृष्टीस पडते त्याचे कारण त्या देव, मनुष्य वगैरे जीवांचीं जीं विशेष प्रकारचीं कर्मे आहेत तींच होत. तेव्हां अशा रीतीने ईश्वर हा सापेक्ष असल्यामुळे त्याला वैषम्य आणि नैर्घृण्य हे दोष लागत नाहीत.

( शंका:— ) पण ' ईश्वर हा सापेक्ष होऊनच ज्यामध्ये नीच , मध्यम आणि उत्तम अवस्था आहेत असा संसार निर्माण करतो' असे कशावरून समजते ? ( उत्तर:— ) श्रुति तसेच सांगते. उदा०— ' ज्याला ह्या लोकांतून तो वर नेऊं इच्छितो त्याच्याकडून तो चांगले कर्म करवितो, व ज्याला तो ह्या लोकांच्या खालीं नेऊं इच्छितो, त्याच्याकडून तो वाईट कर्म करवितो' ( कौ. ब्रा. ३।८ ), ' पुण्यकर्म केल्याने तो पुण्यवान् होतो, व पापकर्म केल्याने तो पापी होतो ' ( बृ. ३।२।१३ ). स्मृति देखील ईश्वराचा अनुग्रह आणि निग्रह हे प्राण्यांच्या विशेष प्रकारच्या कर्मावरच अवलंबून आहेत असे सांगते. उदा०— ' जे जे ( लोक ) मला ज्या ज्या रीतींनीं भजतात त्या त्या ( लोकां— ) वर मी त्या त्या रीतींनींच उपकार करतो ' ( भ. गी. ४।११ ) इत्यादि. ( ३४ )

न कर्माविभागादिति चेन्नानादित्वात् ॥ ३५ ॥

३५ ( सृष्टीच्या पूर्वी ) भेद नसल्यामुळे कर्म नाही असे म्हणशील

तर तसे नाही. कारण ( संसार ) अनादि आहे. ( १२ )

' हे सोम्या ! हें पूर्वी सतंच होते आणि तें एकच होते, दुसरें कोणी नव्हते ' ( छां. ६।२।१ ) या श्रुतीवरून ' सृष्टीच्या पूर्वी भेदाचे अस्तित्व नाही ' असे निश्चित होत असल्यामुळे ' ज्या कर्मावर अवलंबून ही विषम सृष्टि उत्पन्न होते तें कर्मच मुळीं

५ उत्तम गति देण्याची इच्छा करतो.

६ अधोगति देण्याची इच्छा करतो.

७ आतां ज्याअर्थी ईश्वर ह्या सर्वांकडून सारखें कर्म करवीत नाही, त्याअर्थी फिरून त्याला ' वैषम्य ' हा दोष येतोच असे जर कोणी म्हणेल तर तें बरोबर नाही. कारण जीवांकडून कर्म करविताना देखील ईश्वराला त्यांच्या वासनांची जरूर आहेच. तेथें देखील ईश्वर हा पर्जन्यासारखाच आहे. तसेच अनेक प्रकारच्या वासना उत्पन्न करतेवेळीं सुद्धा ईश्वराची स्थिती पर्जन्यासारखीच आहे. तेथें देखील त्याला त्यांच्या कर्मांची जरूर आहे.

अस्तित्वांत नाही ' असे समजते. ' सृष्टि उत्पन्न झाल्यानंतर शरीर वगैरे भेदांवर अवलंबून कर्म आहे व कर्मावर अवलंबून शरीर वगैरे भेद आहेत ' असा अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होईल, म्हणून शरीर वगैरे भेद उत्पन्न झाल्यानंतर जर कर्मावर अवलंबून ईश्वर प्रवृत्त होत असेल तर होऊं द्या; परंतु शरीर वगैरे भेद उत्पन्न होण्यापूर्वी संसारांतील वैचित्र्याचें कारण जें कर्म तें अस्तित्वांत नसल्यामुळे, प्रथम सृष्टि वैषम्यरहित असली पाहिजे असे सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण संसार अनादि आहे. जर संसार आदिमान् असता, तर हा दोष आमचेवर आला असता. परंतु संसार अनादि असल्यामुळे कर्म आणि सृष्टि-वैषम्य हीं बीजाकुरांप्रमाणें कार्यकारणभावानें प्रवृत्त होण्यास कांहीं हरकत नाही. ( ३५ )

पण हा संसार अनादि आहे असे कशावरून समजते ? या ( प्रश्ना- ) वर ( सूत्रकार पुढील ) उत्तर देतात:—

उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ॥ ३६ ॥

३६ ( संसार अनादि आहे ही गोष्ट ) युक्तीला धरून आहे

व ( श्रुतींत ) उपलब्धही होते. ( १२ )

' संसार अनादि आहे ' ही गोष्ट युक्तीला धरून आहे. जर संसार आदिमान् होईल तर तो अकस्मात् उत्पन्न होत असल्यामुळे मुक्त लोक देखील या संसारांमध्ये पुन्हां उत्पन्न होऊं लागतील. तसेंच, सुखदुःख वगैरेंचें वैचित्र्य उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळे कर्म न करताही त्याचें फल प्राप्त होऊं लागेल. आतां ' या वैषम्याचें कारण ईश्वर ( आहे असे म्हणावें तर तसेही म्हणतां येत ) नाही ' असें मागें सांगितलेच आहे. तसेंच केवळ अविद्या देखील या वैषम्याचें कारण नाही; कारण ती एकरूप आहे. राग ( द्वेष ) वगैरे ज्या ( मनुष्याला ) क्लेश देणाऱ्या गोष्टी त्यांच्या वासनांनीं सुचविलेले जें कर्म त्यावर अवलंबूनच अविद्या ही हें वैषम्य उत्पन्न करूं शकेल. तसेंच ( शरीर

१ ( सू. ३५ ) आतां सृष्टीच्या पूर्वी जरी कर्म नसलें तरी हरकत नाही, मागून उत्पन्न झालेलेच कर्म विषम सृष्टीचें कारण होईल असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

२ अन्योन्याश्रय म्हणजे दोन वस्तू परस्परांना आश्रय असणें. उदा०— येथें कर्माला आश्रय शरीर आणि शरीराला आश्रय कर्म.

३ ज्याप्रमाणें बीजाचें कारण अंकुर आणि अंकुराचें कारण बीज असा जरी अन्योन्याश्रय येतो तरी तेथें ते दोन्ही पदार्थ अनादि असल्यामुळे तो दोष येत नाही असें मानावें लागतें. त्याप्रमाणेंच येथें समजावें.

१ ( सू. ३६ ) जर हा संसार एकाएकीं नवीनच उत्पन्न झाला आहे असें म्हणशील.  
शां. भा. १३

वैषम्याचें कारण आहे असें मानलें असतां ) ' कर्मावांचून शरीर संभवत नाही व शरीरावांचून कर्म संभवत नाही ' असा अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होतो. परंतु ' संसार अनादि आहे ' असें मानलें म्हणजे कर्म आणि सृष्टि-वैचित्र्य यांचा कार्य-कारण-भाव जुळतो व त्यामुळें कोणताच दोष येत नाही.

शिवाय ' संसार अनादि आहे ' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्ये उपलब्धही होते. उदा०— ' ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें ' ( छां. ६।३।२ ) ह्या श्रुतीमध्ये प्राणधारण— ( रूप क्रिये- ) मुळें उपयोगांत येणारा जो जीव-शब्द तो सृष्टीच्या आरंभी शरीर आत्म्याला लावला असल्यामुळें ' संसार अनादि आहे ' असें ती दाखविते. जर संसार आदिमान् असेल तर ( सृष्टीच्या ) पूर्वी आत्मा हा प्राणधारण करित नसल्यामुळें, प्राणधारणामुळें लागणारा जो जीवशब्द त्यानें त्या शरीर आत्म्याचा सृष्टीच्या आरंभी कसा निर्देश करता येईल ? बरें, ' तो आत्मा प्राणांना पुढें धारण करील म्हणून त्याचा सृष्टीच्या आरंभी जीव शब्दानें निर्देश केला आहे ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण भूतसंबंध हा पूर्वीपासूनच अस्तित्वांत असल्यामुळें तो भविष्यसंबंधापेक्षा अधिक बलवान् असतो. शिवाय ' धात्यानें पूर्वीप्रमाणें सूर्यचंद्र निर्माण केले ' ( ऋ. सं. १०।१९०।३ ) हा मंत्र ' पूर्वी कल्प होते ' असें दाखवतो. स्मृतीमध्ये देखील ' संसार अनादि आहे ' ही गोष्ट उपलब्ध होते. उदा०— ' त्या ( घट वगैरे- ) च्या सारखें ह्याचें रूपें येंथें दृष्टिगोचर होत नाही. तसेंच ह्याचो आदि, मध्य आणि अंत हेही येंथें उपलब्ध होत नाहीत ' ( म. गी. १।५।३ ). पुराणामध्ये देखील ' भूत आणि भविष्य कल्पांना गणती नाही ' असें स्थापन केलें आहे. ( ३६ )

[ आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये सदतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू० ३७ ) सिद्धांती म्हणतातः—आमच्या मतावर पूर्वपक्षानें जे जे दोष आणिले होते त्या सर्वांचें निराकरण झालें. शिवाय, जगाच्या कारणाच्या अंगीं जे जे म्हणून धर्म असले पाहिजेत ते सर्व या परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळतात. तात्पर्य, ' जगाचें कारण परमेश्वर आहे ' या आमच्या मताच्या संबधानें कोणीही कोणत्याही प्रकारची शंका घेऊं नये असें सिद्ध झालें. ]

२ ' जीव ' या धातूचा ' प्राण धारण करणें ' असा अर्थ असल्यामुळें जी वस्तु प्राण धारण करते तिलाच जीव शब्द लावतात.

३ ईश्वरानें सृष्टीच्या आरंभी आत्म्याला ' जीव ' शब्द लावला आहे. यावरून आत्म्यानें सृष्टीच्या आरंभापूर्वीही प्राणधारण केलें होतें असें समजतें. आतां ' प्राणधारण ' हें संसारावाचून संभवत नाही. म्हणून संसारही पूर्वी होता असें सिद्ध होतें.

४ ह्या संसाराचें मूलस्वरूप म्हणजे ज्यावर हा संसार भासतो तें परब्रह्म.

५ ह्या संसाराचा.

सर्वधर्मोपपत्तेश्च ॥ ३७ ॥

३७ आणि ज्याअर्थी ( ब्रह्माच्या ठिकाणीं ) सर्व धर्म  
जुळतात त्याअर्थी ( हें वेदान्तमत निर्दोष  
आहे ). ( १३ )

‘चेतन ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारणही आहे’ हें जें वेदाचें तात्पर्य निश्चित केलें होतें, त्यावर इतर लोकांनीं ‘ब्रह्माचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे’ इत्यादि जे आक्षेप आणले त्या सर्वांचें आचार्यांनीं ( येथपर्यंत ) निराकरण केलें. आतां यापुढें ‘परमतखंडन’ हा ज्याचा मुख्य उद्देश आहे; अशा प्रकरणांला आचार्य आरंभ करणार आहेत. म्हणून ‘स्वमतस्थापन’ ही ज्यामध्ये मुख्य गोष्ट आहे अशा ( ह्या ) प्रकरणाचा आचार्य उपसंहार करतात:— ज्याअर्थी हें ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें मानलें असतां ( जगाच्या कारणाला लागणारे सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तिमत्त्व आणि महामायित्व वगैरे सर्व धर्म त्या ब्रह्माच्या ठिकाणीं जुळतात, त्याअर्थी या वेदांतमतावर कोणताही दोष येत नाही असें सिद्ध होतें. ( ३७ )

१ पुढील तर्क-पादाला.

२ कारण आपलें मत दोषरहित आहे असें सिद्ध केल्याशिवाय दुसऱ्याचें मत सद्दोष आहे असें दाखविणें बरोबर नाही.

अध्याय २ पाद १ समाप्त.

श्री. छ. प्रतापसिंह महाराज (थोरले)

नगर वाचनालय सातारा

दाखल नं. ११५८२ ग्रंथानुक्रमांक ६०८३

किंमत ३५५/- पाने २९६

## अध्याय २ पाद २.

[ आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्ये एकंदर अधिकरणे ८ व सूत्रे ४५ आहेत. त्यांपैकी पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून दहाव्या सूत्रपर्यंत दहा सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू. १ ) वेदांतवाक्यांच्या [ म्ह. श्रुतींच्या ] अर्थाचा निश्चय पूर्वी केला; व ' सांख्य वगैरे लोकांनी केलेले अर्थ बरोबर नाहीत असेही सांगितले. आतां त्या सांख्य वगैरे लोकांनी आपआपल्या मताला अनुकूल अशा ज्या कांहीं युक्त्या दाखविल्या आहेत त्यांचे युक्त्यांनीच खंडन या तर्कपादामध्ये कर्तव्य आहे. कारण, जर त्यांचे खंडन केले नाही तर लोक हे विश्वासाने त्यांचे मत ग्राह्य धरून भलत्याच मार्गाला लागतील. आतां, त्यांपैकी सांख्यमताचे खंडन या पहिल्या अधिकरणामध्ये केले आहे. सांख्यांचे मत असे आहे की, ' ज्याअर्थी संसारांतील घट, पट वगैरे सर्व वस्तू सुख-दुःख-मोहात्मक आहेत, त्याअर्थी त्यांचे कारण सुख-दुःख-मोहात्मक असेच असले पाहिजे. तेव्हां अर्थातच ते कारण प्रधान होय; आत्मा नव्हे. आणि ते प्रधान आपोआपच जगरूपाने परिणाम पावते. आत्मे हे अगदी उदासीन आहेत. यावर सिद्धांत्याचे उत्तरः— प्रधान हे अचेतन असल्यामुळे त्याला चेतनाचा संबंध झाल्याशिवाय त्याच्या हातून आपोआपच एवढ्या जगाची रचना होणे अशक्य आहे. कारण लोकांमध्ये तसे दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. उलट, लोक-व्यवहारावरून ' त्या प्रधानाला चेतनाचा संबंध असलाच पाहिजे ' असेच सिद्ध होते. शिवाय, ' घट, पट वगैरे वस्तू सुख-दुःख-मोहात्मक आहेत ' असेही म्हणतां येत नाही. कारण, सुख, दुःख व मोह हे अंतर्गामी आहेत म्हणजे मनोधर्म आहेत, आणि घट, पट वगैरे वस्तू बाह्य आहेत. शिवाय, त्या वस्तू सुखदुःखमोहात्मक नसून सुख वगैरेच्या कारण आहेत. शिवाय, एकाच वस्तूपासून सर्व प्राण्यांना सारखी सुखदुःखे होत नाहीत; यावरूनही ' घट, पट वगैरे वस्तू सुखदुःखमोहात्मक आहेत ' असे म्हणतां येत नाही. तसेच ' परिमित वस्तू ही अनेक वस्तूंच्या संयोगापासूनच उत्पन्न होते ' हा तुझा नियमही बरोबर नाही. कारण प्रधानाचे अवयव असे जे सत्व, रज आणि तम हे तीन गुण ते परिमित असूनही ' अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात ' असे तू मानीत नाहीस. ( सू. २ ) जगाच्या रचनेची गोष्ट बाजूला राहू द्या. परंतु त्या रचनेसाठी जी प्रधानांची प्रवृत्ति ती देखील त्याची स्वतंत्र रीतीने होणे अशक्य आहे. कारण लोकांमध्ये तसे दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. आतां जरी केवळ चेतनाचीही प्रवृत्ति झालेली लोकांमध्ये दृष्टोत्पत्तीस येत नाही, तरी चेतन आणि अचेतन या दोघांच्या संबंधाने प्रवृत्ति झालेली दृष्टीस पडते. शंकाः— चेतन आणि अचेतन या दोहोपैकी अचेतन वस्तूंचेच प्रत्यक्ष ज्ञान होत असल्यामुळे व प्रवृत्तीचेहि प्रत्यक्ष ज्ञान होत असल्यामुळे प्रवृत्ति ही अचेतनाचीच मानली पाहिजे. उत्तरः— ' अचेतनाच्या ठिकाणी प्रवृत्ति नाही ' असे आम्ही म्हणत नाही. फक्त ' ती चेतनाच्या संबंधामुळेच होते ' एवढे काय ते आमचे म्हणणे आहे. आतां चेतन जो आत्मा तो जरी स्वतः प्रवृत्तिरहित आहे तरी लोहचुंबकाप्रमाणे किंवा रूप वगैरे विषयांप्रमाणे स्वतः प्रवृत्तिरहित असूनही अज्ञानाने उपस्थित झालेल्या अशा दुसऱ्या वस्तूला प्रवृत्त करू शकतो. ( सू. ३ ) ' ज्याप्रमाणे दूध हे स्तनांतून आपोआपच स्रवते, किंवा पाणी आपोआपच वाहतें, त्याप्रमाणे प्रधान हे आपोआप प्रवृत्त होते ' असेही म्हणतां येत नाही. कारण, ' तेथे देखील चेतनाच्या संबंधानेच प्रवृत्ति आहे ' असे आमचे अनुमान आहे. श्रुतीवरून देखील चेतन परमात्म्याचा सर्व वस्तूंची संबंध सिद्ध होत आहे. शिवाय गाय वगैरे ह्या दूध स्रवण्याला कारणीभूत होत असल्यामुळे ' दूध आपोआपच स्रवते ' असे म्हणतां येत नाही. तसेच पाणी देखील आपोआप वाहत नाही. कारण, जर ते आपोआप वाहत असते, तर चढत्या प्रदेशावरही ते वाहत गेले असते. ( सू. ४ ) शिवाय जर प्रधानाची आपोआपच प्रवृत्ति होत असेल तर त्याची नेहमी प्रवृत्तीच झाली पाहिजे. ' कधी कधी

प्रवृत्ति होते व कधी कधी होत नाही' असे म्हणतां येणार नाही. ( सू. ५ ) ' ज्याप्रमाणें तृण वगैरे आपोआपच क्षीर वगैरे रूपांनीं परिणाम पावतें, त्याप्रमाणें प्रधान हें आपोआप परिणाम पावेल ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण गाईनें खाछेल्याच तृणाचा क्षीररूपानें परिणाम होतो, बैलानें खाछेल्या किंवा टाकून दिलेल्या तृणाचा क्षीररूपानें परिणाम होत नाही. तेव्हां ' त्याचा आपोआप परिणाम होतो ' असें म्हणतां येत नाही, तर ' तो परिणाम ईश्वराधीन आहे ' असें समजावें. ( सू. ६ ) शिवाय प्रधानाचा जर आपोआपच परिणाम होत असेल, म्हणजे त्याला कशाचीही जरूर लागत नसेल, तर त्याला प्रयोजनाचीही जरूर लागणार नाही. तेव्हां ' पुरुषार्थाकरितां प्रधान प्रवृत्त होतें ' हें तुझेच म्हणणें तुला विरुद्ध होईल. आतां ' प्रयोजनाची तेवढी जरूर लागते ' असें म्हणशील तरी तुला दोष येतोच. कारण भोग हे प्रयोजन म्हणावें तर ज्या आत्म्याला कोणत्याही प्रकारचा कमज्यास्तपणा संभवत नाही, त्या आत्म्याला भोग कसा संभवणार ? शिवाय, या मतीं कोणत्याही मोक्ष प्राप्त होणार नाही. बरें; मोक्ष हें प्रयोजन म्हणावें तर मोक्ष हा प्रधानाच्या प्रवृत्तीच्या पूर्वीच सिद्ध आहे. शिवाय या मतीं भोग प्राप्त होणार नाही. ' प्रधानाच्या प्रवृत्तीचीं क्रमानें दोन्ही प्रयोजनें आहेत ' असें म्हणावें तर भोग्य वस्तु अनंत असल्यामुळें व म्हणूनच सर्व वस्तूंचा एका आत्म्याला भोग संभवत नसल्यामुळें मोक्ष प्राप्त होणार नाही. तसेंच, प्रधान हें अचेतन असल्यामुळें त्याची केवळ स्वेच्छेनें प्रवृत्ति संभवत नाही. आतां ' प्रधानाच्या अंगीं जी सृष्टि उत्पन्न करण्याची शक्ती आहे आणि पुरुषाच्या अंगीं जी ती सृष्टी पाहण्याची शक्ती आहे ती व्यर्थ होऊं नये म्हणून प्रधानाची प्रवृत्ति होते ' असें म्हणावें तर नेहमींच प्रधानाची प्रवृत्ति होऊं लागेल. ( सू. ७ ) आतां ' ज्याप्रमाणें एखादा डोळस मनुष्य आंधळ्या मनुष्याला प्रवृत्त करतो किंवा लोहचुंबक लोखंडाला प्रवृत्त करतो त्याप्रमाणें पुरुष हा प्रधानाला प्रवृत्त करतो ' असेंही तुला म्हणतां येत नाही. कारण, पुरुष हा अगदीं उदासीन आहे असें तुझे मत आहे. आणि त्या पुरुषाकडून प्रधानाची प्रवृत्ति करविण्याला तिसरा कोणीही नाही. ( सू. ८ ) शिवाय, ' त्रिगुणात्मक जें प्रधान त्याच्या त्या तीन गुणांमध्ये कमज्यास्तपणा झाला म्हणजे सृष्टि उत्पन्न होते ' असें तुझे मत आहे. परंतु तो कमज्यास्तपणा कां होतो हें तुला सांगतां येत नाही. ( सू. ९ ) आतां ' गुणांचा स्वभाव अस्थिर असल्यामुळें त्यांमध्ये कमज्यास्तपणा आपोआपच होतो ' असें म्हटलेंस तरी ' अचेतन म्ह. ज्ञानशक्तिरहित अशा त्या प्रधानाच्या हातून एवढी जगाची रचना होणार नाही ' वगैरे जे दोष तुझ्यावर पूर्वी दिले आहेत ते कायम आहेतच. बरें; जर तूं प्रधानाला ज्ञानशक्ति मानशील तर तूं जगाचें एक चेतन कारण मानीत असल्यामुळें आमच्याच मताचा होशील. शिवाय, गुणांचा स्वभाव जरी अस्थिर असला तरी पूर्वी त्यांची साम्यावस्था असून एकाएकीच त्यांच्यामध्ये वैषम्य कां प्राप्त होतें त्याचें कारण तुला कांहींच सांगतां येत नाही. ( सू. १० ) शिवाय, सांख्य लोक कांहीं ठिकाणीं ' इंद्रियें सात आहेत ' असें म्हणतात, आणि कांहीं ठिकाणीं ' अकरा आहेत ' असें म्हणतात. याप्रमाणें परस्परविरुद्ध अशा अनेक गोष्टी सांख्यांनीं आपल्या मतामध्ये सांगितल्या असल्यामुळें ' त्यांचें मत बरोबर नाही ' असेंच सिद्ध होतें. शंकाः-- वेदांत्यांचें मतही बरोबर नाही. कारण, ते लोक ' एकच ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे ' असें मानणारे आहेत. त्यामुळें ' तप्य ( म्ह. दुःखी ) आणि तापक ( म्ह. दुःखदायक ) हीं दोन्ही रूपें एकाच ब्रह्माचीं आहेत, भिन्न जातींचीं नव्हेत ' असें त्यांना मानावें लागेल; आणि तसें मानलें म्हणजे तप्यतापकभाव दूर करण्याकरितां सांगितलेलें वेदान्तशास्त्र निरर्थक होईल, आणि जीवाला मोक्ष प्राप्त होणार नाही. कारण, कोणत्याही वस्तूची आपल्या रूपापासून कधीही मुक्तता होत नसते. शिवाय तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचें पदार्थ

आहेत हैं लोकांमध्ये प्रसिद्धच आहे. अर्थ हा तापक होय, आणि अर्थी हा तप्य होय. शिवाय अर्थ आणि अर्थी हे संबंधी शब्द आहेत, आणि संबंध हा तर एकाच वस्तूमध्ये असू शकत नाही. याप्रमाणेच अनर्थ आणि अनर्थी यांविषयीही समजावें. आतां तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे मानले म्हणजे मात्र त्या तप्याचा तापकाशी संबंध दूर केला असतां मोक्ष प्राप्त होण्याचा संभव आहे. उत्तरः--ब्रह्मामध्ये तप्यतापकभाव मुळींच नाही, तर जिवंत शरीर हें तप्य होय व सूर्य हा तापक होय. शंकाः-- शरीर हें अचेतन असल्यामुळे तें तप्य म्ह. दुःखी होऊं शकत नाही. शिवाय जर शरीरच दुःखी असेल तर त्या दुःखाच्या नाशाकरितां साधनाची जरूर मुळींच लागणार नाही. कारण, शरीराच्या नाशाबरोबर आपोआपच दुःखाचा नाश होणार आहे. उत्तरः-- तुझ्या मताप्रमाणें मानलें तरी केवळ चेतनाला दुःख संभवत नाहीच. त्यांतूनही कदाचित् चेतनाला दुःख मानशील तर मोक्ष मुळींच संभवणार नाही. कारण, तुझ्या मतीं ज्या रजोगुणामुळे चेतनाला दुःख होतें तो रजोगुण नित्यच आहे. तेव्हां ' तप्यतापकभाव हा खरा नव्हे, तर अविद्येमुळे उत्पन्न झालेला आहे ' असेंच तुला मानलें पाहिजे. आणि तसें मानलें म्हणजे मग आमच्यावरही कांहीं दोष येत नाही. ]

**रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् ॥ १ ॥**

**१ आणि रचना जुळत नाही म्हणून अनुमान- ( गम्य  
जें प्रधान तें जगाचें कारण ) नाही. ( १ )**

वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य काय आहे हें निश्चित करण्याला जरी हें शास्त्र प्रवृत्त झालें आहे, व ' तर्कशास्त्राप्रमाणें केवळ युक्तीच्या जोरावर एखाद्या सिद्धांताचें खंडन किंवा मंडन करणें ' हा जरी या शास्त्राचा उद्देश नाही, तथापि ' तत्त्वज्ञानाच्या उलट जीं सांख्य वगैरे लोकांचीं दर्शनें आहेत त्यांचें निराकरण करणें ' हें वेदान्तवाक्यांचा अर्थ करणाऱ्या इसमाचें काम आहे. म्हणून ( या ) पुढल्या पादाला ( सूत्रकारांनीं ) आरंभ केला आहे. आतां ' वेदान्तांच्या अर्थाचा निर्णय करणें ' हें तत्त्वज्ञानाला फार उपयोगी असल्यामुळे ( सूत्रकारांनीं ) प्रथम त्या अर्थाचा निर्णय करून आपलें मत स्थापित केलें; कारण, परमतांचें खंडन करण्यापेक्षां स्वमताचें स्थापन करणें हें अधिक महत्त्वाचें काम आहे. शंकाः-- तत्त्वज्ञानाचें निरूपण करण्याकरितां स्वमताचें स्थापन करणेंच फक्त रास्त आहे. कारण मुमुक्षू लोकांच्या मोक्षप्राप्तीला स्वमतस्थापन हें साधन आहे; पण परमताचें निराकरण करून दुसऱ्यांचा द्वेष संपादन करण्यांत काय अर्थ आहे ? उत्तरः-- हें तुजें म्हणणें बरोबर आहे खरें; तथापि ' सांख्य वगैरे दर्शनें मोठमोठालीं आहेत, त्यांचा ( कांहीं ) शिष्ट लोकांनीं स्वीकार केला आहे, व तीं तत्त्वज्ञानाच्या मिषानें प्रवृत्त झालीं आहेत ' असें पाहून कांहीं मंद बुद्धीच्या लोकांची अशी समजूत होईल कीं हीं दर्शनें

१ मते.

२ कारण, स्वमतस्थापन झालें म्हणजे खरें तत्त्व काय आहे तें समजतें; आणि तें समजल्यानंतर मोक्ष प्राप्त होतो.



देखील तत्त्वज्ञानाकरितां अवश्य ध्यावीं. तसेंच, तीं दर्शनें जोरदार युक्तींनीं मंडित केलीं असल्यामुळे व सर्वज्ञ अशा ऋषींनीं तीं रचिलीं असल्यामुळे त्यांचे ठिकाणीं वरील लोकांची श्रद्धा बसेल. म्हणून ' तीं दर्शनें कुचकामाचीं आहेत ' असें दाखविण्याचा प्रयत्न येथे ( सूत्रकार ) करित आहेत, शंकाः—मार्गे देखील अ. १ पा. १ सू. ५, अ. १ पा. १ सू. १८, व अ. १ पा. ४ सू. २८ यांमध्ये सांख्य वगैरे मतांचे निराकरण केले आहे. मग जी गोष्ट एकदां केली तीच पुन्हां करण्यांत हंशील काय ? उत्तरः—सांख्य वगैरे लोक देखील आपला पक्ष स्थापन करण्याकरितां वेदांतवाक्ये दाखल करून त्यांचा आपल्या मताला अनुकूल असा अर्थ करतात. तेव्हां ' त्यांचा तो अर्थ चुकीचा आहे खरा नव्हे ' असें आम्हीं मार्गे दाखविले. परंतु आतां आम्हीं श्रुतीचे साहाय्य न घेतां स्वतंत्र रीतीनें सांख्य लोकांच्या युक्तींचे निरसन करित आहों हा येथे विशेष आहे.

सांख्य लोक खालीं लिहिल्याप्रमाणे युक्त्या लढवितातः—ज्याप्रमाणे घट, शराव वगैरे मृत्तिकात्मक कार्यांचे मृत्तिकात्मक वस्तु कारण आहे असें व्यवहारांत दृष्टीस पडते, त्याप्रमाणे सर्व बाह्य आणि आभ्यंतरे कार्ये सुख-दुःख-मोहात्मक असल्यामुळे त्यांचे देखील सुख-दुःख-मोहात्मक अशीच वस्तु कारण असली पाहिजे. आतां जी सुख-दुःख-मोहात्मक वस्तु तेच त्रिगुणात्मक प्रधान होय. ते प्रधान मृत्तिकेप्रमाणे अचेतन असून ते चेतन पुरुषाच्या उपयोगी पडण्यासाठीं चित्रविचित्र कार्यांच्या रूपाने आपोआपच परिणाम

३ ' कपिल ' वगैरे ऋषींनीं आपआपल्या समजुतीप्रमाणे जोरदार युक्त्या लढवून दड केलेलीं.

४ मंदबुद्धीच्या लोकांची.

५ तात्पर्यः—दुसऱ्याचा द्वेष संपादन करावा असा येथे सूत्रकारांचा उद्देश नाही. कारण, येथे जे दुसऱ्यांच्या मतांचे खंडन केले आहे ते तीं मते दुसऱ्यांची आहेत म्हणून केले आहे असें नाही; तर त्या मतांवर कांहीं लोकांचा विश्वास बसला असतां ते लोक भलत्या मार्गाला लागून फसतील ते न फसावे म्हणून केले आहे; म्हणजे त्या लोकांवर अनुग्रह करण्याकरितां ते केले आहे. आतां, जर कदाचित् सांख्य वगैरे मतांचा लोक द्वेष करतील तर खुशाल करोत; तेथे सूत्रकारांचा कांही उपाय नाही.

६ घट, पट वगैरे.

७ शरीर वगैरे.

८ प्रत्येक वस्तु सुख-दुःख-मोहात्मक असते. उदाः—एखादा वाडा. त्या वाड्याची इच्छा करणाऱ्या ज्या मनुष्याला तो प्राप्त होतो तो मनुष्य त्याविषयी सुखी असतो. त्याची इच्छा करित असून ज्याला तो प्राप्त होत नाही तो मनुष्य त्याविषयी दुःखी असतो. आणि ज्याला त्याची मुळीच इच्छा नाही तो मनुष्य त्याविषयी मुग्ध म्हणजे उदासीन असतो. तेव्हां वाडा हा सुखदुःखमोहात्मक आहे असें अर्थातच सिद्ध झाले. याप्रमाणे सर्व वस्तूविषयी जाणावे.

पावतें. त्याप्रमाणें ' परिणाम ' वगैरे हेतूवरून देखील त्याच प्रधानाचें ( सांख्य लोक ) अनुमान करतात.

या सांख्यांच्या युक्तीवर आमचें उत्तर:—जर दृष्टांताच्या जोरावरच तुम्हीं आपलें मत स्थापित आहां तर मग आम्ही असें म्हणतो कीं ' अचेतन वस्तु चेतनाच्या देखरेखी-वांचून स्वतंत्र रीतीनें पुरुषाच्या उपयोगीं पडण्याजोगीं कार्ये निर्माण करते ' असें व्यवहारांत दिसून येत नाहीं. सुखाची प्राप्ति व्हावी किंवा दुःखाचा परिहार व्हावा म्हणून घोर, राजवाडे, बिछाने, आसनें, खेळण्याच्या जागा वगैरे वस्तु बुद्धिमान् शिल्पकारांनीं योग्य कालीं निर्माण केलेल्या व्यवहारामध्ये दृष्टीस पडतात. त्याप्रमाणें अनेक कर्मांच्या फलांचा उपयोग घेण्यास योग्य असें पृथ्वी वगैरे ( पंचमहाभूतात्मक ) बाह्य जग, तसेंच

९ सांख्यांनीं ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' असें पांच हेतूवरून अनुमान केलें आहे. त्या पांच हेतूंपैकी पहिला हेतु ' परिमाण ' होय. या हेतूवरून पुढील रीतीनें प्रधानाचें अनुमान करतां येतें—

( १ ) ज्या वस्तूला परिमाण असतें ती वस्तू कोणत्या तरी अनेक वस्तूंचा संयोग होऊन उत्पन्न झालेली असते असा नियम आहे. उदा:—घट हा कपालांचा संयोग होऊन उत्पन्न होतो; पट हा तंतूंचा संयोग होऊन उत्पन्न होतो. आतां, जगांतील सर्व वस्तूंना परिमाण आहे, म्हणून त्या सर्व वस्तूंची उत्पत्ति कोणत्या तरी अनेक वस्तूंचा संयोग होऊनच झाली असली पाहिजे. आतां, जगाचें मूलकारण एक ब्रह्मच आहे असें जर मानलें तर तें अनेक वस्तूंचा संयोग घडत नाहीं म्हणून प्रधान हेंच जगाचें मूलकारण आहे असें मानलें पाहिजे. कारण, प्रधान हें त्रिगुणात्मक असल्यामुळें तें तीन गुणांचा संयोग होतो असें म्हणतां येतें. या कारणावरून ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' असें सिद्ध होतें. हाच ' परिमाण ' हेतु होय.

( २ ) दुसरा हेतु ' प्रवृत्त होण्याची शक्ति ' हा होय. या हेतूवरून पुढील रीतीनें प्रधानाचें अनुमान करतां येतें. ज्या कार्याच्या अंगीं कोणत्याही गोष्टीविषयी प्रवृत्त होण्याची शक्ति असते तें कार्य जड वस्तूपासून उत्पन्न झालेलें असतें असा नियम आहे. उदा०:—रथ. रथाच्या अंगीं चालण्या-विषयी प्रवृत्त होण्याची शक्ति आहे; आणि त्याची उत्पत्ति लांकूड लोखंड इत्यादि जड वस्तूंपासून झालेली आहे. आतां शरीर वगैरे वस्तूंची ज्या अर्थी प्रवृत्ति होते, त्या अर्थी त्या सर्वांचें मूलकारण प्रधानच मानलें पाहिजे; कारण तें जड आहे. ईश्वर हा जड नसल्यामुळें तो जगाचें कारण आहे असें मानतां येत नाहीं. या कारणावरूनही ' जगाचें मूलकारण प्रधान आहे ' असें सिद्ध होतें.

( ३ ) तिसरा हेतु ' समन्वय ' होय. यावरून प्रधानाचें अनुमान कसें निघतें तें वर भाष्यांतच स्पष्ट केलें आहे.

( ४ ) चवथा हेतु ' कारणापासून कार्याची उत्पत्ति '. या हेतूवरून प्रधानाचें अनुमान असें:—कार्याची उत्पत्ति त्या कार्यासारख्याच कारणापासून झालेली दृष्टीस पडते. उदा०:—मृत्तिकेपासून घटाची उत्पत्ति. येथें मृत्तिका ही घटासारखी आहे हें तर प्रसिद्धच आहे. यावरून ' या जगाची उत्पत्ति जगाच्या सारखें जें प्रधान त्यापासूनच होते ' असें सिद्ध होतें. कारण प्रधान हें जगासारखें जड आहे. ईश्वर हा जगासारखा जड नाहीं, म्हणून तो जगाचें कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं. यावरून ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' असें सिद्ध होतें.

ज्यांमध्ये अनेक जाती आहेत, ज्याला नियमित अवयवरचना आहे, व जें अनेक कर्मांच्या फलांच्या उपभोगाचें स्थान आहे असें शरीर वगैरे आभ्यंतर जग, मिळून हें (दोन्ही प्रकारचें) दृश्यमान जग—ज्याची बुद्धिमान् आणि नामांकित शिल्पकारांना मनांत कल्पना सुद्धां करतां यावयाची नाही तें जग,— अचेतन प्रधानापासून कसें निर्माण होईल ? कारण, लोष्टें पाषाण वगैरे (अचेतन पदार्थां—) पासून (अशी रचना) झालेली दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. मृत्तिका वगैरे (अचेतन पदार्थां—) वर देखील जेव्हां कुंभार वगैरे (चेतन पुरुषां—)चा हात फिरतो तेव्हांच त्यांच्यापासून विशेष प्रकारची रचना निर्माण झालेली दृष्टीस पडते; त्याप्रमाणें प्रधानावर देखील चेतन अशा दुसऱ्या पदार्थाचा हात फिरला पाहिजे असें अनुमान निघतें. जगाच्या मूलकारणाचें स्वरूप (मृत्तिका वगैरे दृष्टांतांवरून) निश्चित करावयाचें असल्यास तें मृत्तिका वगैरे उपादानकारणाचे स्वाभाविक धर्म घेऊनच करावें, कुंभार वगैरे बाह्य वस्तूंच्या संबधानें येणारे जे (बाह्य) धर्म

(५) पांचवा हेतु 'कार्याचा कारणामध्ये लय'. या हेतूवरून प्रधानाचें अनुमान असें— कार्याचा लय त्या कार्यासारख्याच कारणामध्ये होतो असें दिसतें. उदा०:—घटाचा लय मृत्तिकेमध्येच होतो. यावरून जगाचा लय प्रधानामध्येच होतो असें सिद्ध होतें. कारण, प्रधान हें जगासारखें जड आहे. आतां ज्या वस्तूचा लय ज्या वस्तूमध्ये होतो तीच वस्तू त्या वस्तूचें कारण असते. यावरूनही 'जगाचें कारण प्रधान आहे' असें होतें.

१० मनुष्य, पशु, पक्षी वगैरे जाती.

११ दोन हात, दोन पाय, वगैरे मनुष्याच्या अवयवांची रचना नियमित आहे. तसेंच पशूंना चार पाय वगैरे अवयव ठरलेले आहेत. तसेंच पक्ष्यांना दोन पाय, पंख वगैरे अवयव ठरलेले आहेत. ह्याप्रमाणें सर्व जातींच्या प्राण्यांच्या शरीरांची रचना नियमितच आहे.

१२ कोणताही प्राणी जन्माला आला म्हणजे तो पूर्वी केलेल्या चांगल्या किंवा वाईट कर्मांची फळे जीं सुखदुःखें त्यांचा आपल्या शरीराचे ठिकाणीं उपभोग घेतो. म्हणून शरीर हें त्या उपभोगाचें स्थान होय.

१३ कसबी लोकांना.

१४ मातीचे टेकूळ.

१५ घोडा.

१६ घट, थाळा, पोहोरा वगैरे विशेष प्रकारची.

१७ ह्या जगाचें कारण अमुक प्रकारचें आहे असा निश्चय करणें असल्यास.

१८ मृत्तिका वगैरे पदार्थांचे 'मृत्तिकात्मकत्व' म्हणजे 'मृत्तिकास्वरूप असणें' वगैरे जे धर्म ते स्वाभाविक होत. कारण, मृत्तिकात्मकत्व हा धर्म मृत्तिकेवर मूळपासूनच आहे. दुसऱ्याच्या संबधानें आलेला नाही.

१९ 'चेतनाधिष्ठितत्व' म्हणजे 'कुंभार वगैरे चेतनांनीं अधिष्ठित होणें' हा जो धर्म मृत्तिकेवर आहे तो बाह्य धर्म होय. कारण तो धर्म मृत्तिकेवर मूळपासूनच नाही. जेव्हां कुंभार घट करावयास लागतो तेव्हांच तो धर्म मृत्तिकेवर येतो.

शां. भा. १४

ते घेऊन करूं नये असा कांहीं नियम नाहीं. शिवाय, आमच्या अशा करण्यानें कोणतेंही ( प्रमाण ) विरुद्ध होत नाहीं. उलट, श्रुति आम्हांला अनुकूलच आहे. कारण, श्रुतीमध्ये ' चेतन वस्तु जगाचें कारण आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां ' रचना जुळत नाहीं ' या हेतूवरून ' अचेतन वस्तु जगाचें कारण आहे ' असें अनुमान करतां येत नाहीं.

सूत्रांतील ' आणि ' हा शब्द ' संबंध वगैरे ' जुळत नाहींत ' अशा ज्या ( संबंध वगैरे ) हेतूंच्या असिद्धी ल्यां सुचवतो. बाह्य आणि आध्यात्मिक कार्यांचा सुख दुःख आणि मोह यांच्या स्वरूपाशीं संबंधे जुळत नाहीं. कारण, ' सुख वगैरे वस्तू आभ्यंतर आहेत ' अशी आपल्याला प्रतीति आहे; व ' शब्द वगैरे वस्तू तसल्या प्रकाश्या नाहींत ' असाही आपल्याला अनुभव आहे. शिवाय, ' शब्द वगैरे वस्तू सुख वगैरे वस्तूंचीं कारणे आहेत ' असाही आपल्याला अनुभव आहे. शिवाय, शब्द वगैरे

२० जशी मृत्तिका ही ' मृत्तिकात्मकत्व ' या स्वाभाविक धर्मानें युक्त आहे, तसें जगाचें मूलकारणही ' सुखदुःखमोहान्वितत्व ' म्हणजे ' सुखदुःखमोहांनी युक्त असणें ' या स्वाभाविक धर्मानें युक्त आहे असेंच अनुमान मृत्तिकेच्या दृष्टांतावरून करावें; आणि जशी मृत्तिका ही ' चेतनाधिष्ठित ' आहे म्ह० ' चेतनानें अधिष्ठित होणें ' या बाह्य धर्मानें युक्त आहे तसें जगाचें मूलकारण देखील ' चेतनानें अधिष्ठित होणें ' या बाह्य धर्मानें युक्त आहे असें अनुमान मृत्तिकेच्या दृष्टांतावरून करूं नये, अशाविषयी कांहीं प्रमाण नाहीं. उदा०- जेव्हां पर्वतावर धूम पाहिला असतां तेथें महानसाच्या दृष्टांतावरून अग्नीचें अनुमान करतात, तेव्हां जसें महानस म्हणजे स्वयंपाकगृह हें ' अग्नीनें युक्त असणें ' या बाह्य धर्मानें युक्त आहे, तसा पर्वतही त्या बाह्य धर्मानें युक्त आहे अशा रीतीनें दृष्टांताचा बाह्य धर्म घेऊनच अनुमान करतात. त्याप्रमाणें येथेही मृत्तिकेचा बाह्य धर्म घेऊनच जगाच्या कारणचें अनुमान करण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

२१ ' वगैरे ' शब्दानें ' परिमाण ' हा हेतु घ्यावा.

२२ ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' याविषयी जे सांख्य लोकांनीं ' संबंध ' वगैरे हेतू दिले आहेत ते असिद्ध आहेत असें. ( ब्याच सूत्रावरील टीप ९ पहा ).

२३ शब्द स्पर्श वगैरे.

२४ शरीर इंद्रिये वगैरे.

२५ बाह्य आणि आध्यात्मिक कार्यें सुख-दुःख-मोह-स्वरूप आहेत असा संबंध.

२६ आभ्यंतर म्हणजे शरीराच्या आंत असणाऱ्या मानसिक.

२७ आभ्यंतर किंवा मानसिक.

२८ तेव्हां अर्थातच शब्द वगैरे वस्तू सुख वगैरे वस्तूपेक्षां निराळ्या आहेत असें सिद्ध होतें. कारण, ' कार्यापेक्षां कारण निराळें असतें ' असा नियम आहे.

वस्तू एक असून देखील त्यांपासून भिन्न भिन्न प्रकारच्या भावनांमुळे भिन्न भिन्न प्रकारच्या सुख दुःख वगैरे वस्तूंची उपलब्धि होते.<sup>२९</sup>

त्याप्रमाणेच, 'परिमाण असलेली मूल अंकुर वगैरे कार्ये अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात' असे पाहून 'सर्व बाह्य आणि आभ्यंतर कार्यांना परिमाण असल्यामुळे तीं देखील अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न झालीं असलीं पाहिजेत' असे तुम्ही अनुमान करतां; पण हें तुमचें अनुमान कबूल केलें तर 'सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण देखील अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात' असे म्हणावें लागेल. कारण, त्या गुणांनाही इतर कार्यांप्रमाणे परिमाण आहेच. आतां, कार्यकारण-भावाविषयीं म्हणाल तर तो बिछाने, आसने वगैरे जीं कार्ये बुद्धिवान् लोकांकडून निर्माण होतात त्यांचेच ठिकाणीं असलेला दृष्टीस पडतो. म्हणून कार्यकारणभावावरून 'सर्व बाह्य आणि आभ्यंतर कार्ये अचेतनापासून उत्पन्न होतात' असे अनुमान करणें शक्य नाहीं. (१)

प्रवृत्तेश्च ॥ २ ॥

२ प्रवृत्ति जुळत नाहीं म्हणूनही (प्रधान जगाचें कारण नाहीं). (१)

वरील जगाच्या रचनेची गोष्ट बाजूला राहू द्या. परंतु ती रचना निर्माण करण्यासाठी जी प्रवृत्ति म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम यांचें जें साम्यावस्थेपासून स्वलेन म्हणजे

२९ एखाद्या शब्दापासून मनुष्याला सुख होतें; पण त्याच शब्दापासून दुसऱ्या मनुष्याला दुःख होतें; आणि तिसऱ्याला त्याच शब्दापासून सुखही होत नाहीं व दुःखही होत नाहीं. कारण, सर्वांची आवड सारखी नसते. आतां जर शब्दाचें सुख हेंच स्वरूप असेल तर त्यापासून सर्वांना सुखच झालें पाहिजे. कारण ज्या पदार्थाचें जें स्वरूप त्या स्वरूपाचा तो पदार्थ कायम असतांना कधीही नाश होत नाहीं. उदा०:— कांट्याचें 'कांटा' हें स्वरूप असल्यामुळे तो 'कांटा' या रूपानेंच सर्वांना नेहमीं भासतो. परंतु शब्दापासून केवळ सुखच होतें असा कांहीं नियम नाहीं. म्हणून शब्द हा सुख-स्वरूप नाहीं, तर सुख वगैरे पदार्थ शब्द वगैरे पदार्थापेक्षां भिन्न आहेत असे सिद्ध होतें.

३० इतर पदार्थापेक्षां निराळेपणा.

३१ तीन गुणांमध्येही प्रत्येक गुणाला इतर दोन गुणांपेक्षां निराळेपणा आहेच.

३२ ह्याच सूत्रावरील टीप ९ पहा.

१ साम्यावस्था नष्ट होणें. जोपर्यंत तिन्ही गुणांची साम्यावस्था असते तोपर्यंत त्यांपैकी एक मुख्य व इतर गौण असा भाव उत्पन्न होत नाहीं. कारण सर्व गुण सारखेच असतात. त्यामुळे त्या तिघांपैकी कोणत्याही एका गुणाला पुढारी होऊन कार्य उत्पन्न करतां येत नाहीं. कारण, इतर गुण त्याच्या बरोबरीचेच असल्यामुळे ते त्याला प्रतिबंध करतात. आतां, जेव्हां त्या गुणांची साम्यावस्था

जी अंगांगिभावाप्रत प्राप्ति म्हणजे त्यांचे जे निरनिराळीं कार्ये उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्त होणे तें देखील अचेतन प्रधानाला स्वतंत्र रीतीनें असूं शकत नाहीं. कारण, मृत्तिका वगैरेच्या ठिकाणीं व रथ वगैरेच्या ठिकाणीं ( तशी प्रवृत्ति असलेली ) दिसून येत नाहीं. कारण, मृत्तिका वगैरे किंवा रथ वगैरे अचेतन वस्तू चेतन अशा कुंभार वगैरे किंवा घोडा वगैरे वस्तूंच्या साहाय्यावांचून निरनिराळीं कार्ये उत्पन्न करण्यास प्रवृत्त झालेल्या दृष्टीस पडत नाहीत; आणि ' दृष्ट गोष्ठीवरूनच अदृष्ट गोष्ट सिद्ध होते ' ( असा नियम आहे ). तेव्हां ' प्रवृत्ति जुळत नाही ' या हेतूवरूनही ' अचेतन प्रधान जगाचे कारण आहे ' असें अनुमान करतां येत नाहीं.

शंका:—केवल चेतनाच्या ठिकाणींही प्रवृत्ति आहे असें दृष्टीस पडत नाहीं. उत्तर:—हें खरें आहे; तथापि ' चेतन वस्तूशीं संयुक्त अशाच रथ वगैरे अचेतन वस्तूचे ठिकाणीं प्रवृत्ति आहे ' असें दृष्टीस पडतें. ( सांख्ये म्हणतो:— ) बरे, पण ' अचेतन वस्तूशीं संयुक्त अशा चेतन वस्तूचे ठिकाणीं प्रवृत्ति आहे ' असें तर दृष्टीस पडत नाहीं ना ? ( एक तिऱ्हाईत मनुष्य म्हणतो:— ) आतां येथें कोणतें म्हणणें अधिक संयुक्तिक आहे. ? :—' ज्याचे ठिकाणीं प्रवृत्ति ( असलेली ) दृष्टीस पडते त्याला प्रवृत्ति आहे ' असें म्हणणें, किंवा ' ज्याच्याशीं संयुक्त अशा दुसऱ्या वस्तूचे ठिकाणीं

नष्ट होते, म्हणजे जेव्हां त्यांच्यामध्ये कमज्यास्तपणा उत्पन्न होतो, तेव्हां जो गुण ज्यास्त असतो तो मुख्य होतो आणि जे कमी असतात ते गौण होतात. म्हणून तो मुख्य गुण पुढारी होऊन इतर गुणांच्या साहाय्यानें जगांतील वस्तू उत्पन्न करूं लागतो. याप्रमाणें सर्व पदार्थ त्रिगुणात्मक असे उत्पन्न होतात. तथापि, प्रत्येक पदार्थांमध्ये मुख्यत्व एकाच गुणाला असतें; म्हणून कांहीं पदार्थांना ' सात्त्विक ' असें म्हणतात. कारण, त्यांमध्ये सत्त्वगुण मुख्य असतो. कांहींना ' राजस ' असें म्हणतात. कारण त्यांमध्ये रजोगुण मुख्य असतो. आणि कांहींना ' तामस ' असें म्हणतात. कारण त्यांमध्ये तमोगुण मुख्य असतो.

२ एक ' अंगी ' म्हणजे मुख्य, आणि बाकीचे ' अंग ' म्हणजे गौण अशा भावाप्रत.

३ तेव्हां, ज्याप्रमाणें प्रधान अचेतन असल्यामुळें त्याला प्रवृत्ति आहे असें मानतां येत नाहीं असा माझ्यावर सिद्धांत्यानें दोष दिला, त्याप्रमाणें आत्मा चेतन असल्यामुळें त्याला प्रवृत्ति आहे असें मानतां येत नाहीं असा दोष सिद्धांत्यावरही येतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

४ यावरून चेतन आणि अचेतन या दोघांच्या संबधानें प्रवृत्ति होते असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

५ ज्याअर्थी अचेतनाची प्रवृत्ति चेतनाच्या संयोगानेंच झालेली दृष्टीस पडते असें सिद्धांत्यानें सांगितलें आहे, त्याअर्थी ती प्रवृत्ति चेतनाचीच आहे असा निश्चय सिद्धांत्याच्या मनांत आहे असा सिद्धांत्याचा भलताच अभिप्राय समजून सांख्य हें म्हणत आहे.

६ तेव्हां तुमच्याच म्हणण्यावरून प्रवृत्ती ही अचेतनाचीच आहे, चेतनाची नाही असें सिद्ध होत आहे असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय होय.

प्रवृत्ति ( असलेली ) दृष्टीस पडते त्याला प्रवृत्ति आहे ' असे म्हणणे ? यावर सांख्याचें म्हणणे असे आहे कीं ' ज्याचे ठिकाणी प्रवृत्ति दृष्टीस पडते त्यालाच प्रवृत्ति आहे ' असे म्हणणे अधिक सयुक्तिक आहे. कारण ( प्रवृत्ति आणि प्रवृत्तीचा आश्रय या ) दोन्ही गोष्टी आपल्याला प्रत्यक्ष दिसतात; परंतु केवळ चेतन हा रथ वगैरेप्रमाणे प्रवृत्तीचा आश्रय असलेला आपल्याला प्रत्यक्ष दिसत नाही. आतां ' रथ वगैरे जे केवळ अचेतन पदार्थ आहेत त्यांहून जिवंत शरीर विजातीय असलेलें दृष्टीस पडतें ' या हेतूवरून प्रवृत्तीचे आश्रय जे देह वगैरे, त्यांनीं संयुक्त अशा चेतनाचें अस्तित्व मात्र सिद्ध होतें. ' या कारणाकरितांच ' देह प्रत्यक्ष दिसला तर चैतन्य दिसतें व देह प्रत्यक्ष दिसला नाही तर चैतन्य दिसत नाही ' या ( अन्वयव्यतिरेकां- ) वरून चैतन्य हा धर्म देहाचाच आहे असें लौकायतिक लोक अनुमान कीडतात. तेव्हां यावरून ' प्रवृत्ति ही अचेतनालाच आहे ' असें सिद्ध होतें.

या शंकेवर आमचें उत्तर:— ज्या अचेतनाचे ठिकाणी प्रवृत्ति दृष्टीस पडते त्याला प्रवृत्ति नाही असें आम्ही म्हणत नाही. प्रवृत्ति ही खरोखर त्या अचेतनालाच आहे; परंतु आमचें म्हणणे एवढेंच कीं ती प्रवृत्ति त्या अचेतनाला चेतनापासून प्राप्त होते. कारण चेतन असला तर ती असते व तो नसला तर ती असत नाही. ज्याप्रमाणे दाह आणि प्रकाश या विकारांचे काष्ठ वगैरे वस्तू जरी आश्रय आहेत, व केवळ अग्नीच्या

७ तेव्हां चेतनाला प्रवृत्ति आहे असें म्हणतां येत नाही असें सिद्ध झालें.

८ जर आपल्याला आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाही तर आत्मा आहे असेंही आपल्याला मानतां येत नाही अशी जी शंका येते तिचें उत्तर पूर्वपक्षी देत आहे.

९ रथ वगैरे ठिकाणीं श्वासोच्छ्वास वगैरे क्रिया उपलब्ध होत नाहीत आणि शरीराचे ठिकाणीं त्या उपलब्ध होतात म्हणून रथ वगैरेपेक्षां शरीर हें विजातीय आहे.

१० पण तो ज्याअर्थी प्रत्यक्ष दिसत नाही त्याअर्थी त्याला स्वतःला प्रवृत्ति नाही आणि तो दुसऱ्याच्या प्रवृत्तीला कारणही होत नाही. तेव्हां केवळ प्रधानाची प्रवृत्ति होते असें म्हणण्याला कांहीं बाध येत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

११ आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाही म्हणूनच.

१२ तेव्हां ज्याप्रमाणे आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळे चैतन्य हा धर्म शरीराचाच आहे आणि प्रवृत्ति देखील शरीराचीच आहे असें चार्वाक लोक मानतात, त्याप्रमाणेच आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळे प्रवृत्ति ही अचेतन प्रधानाचीच आहे असें मानावें असा अभिप्राय आहे. चार्वाक लोकांनाच ' लोकायत ' किंवा ' लोकायतिक ' किंवा ' लौकायतिक ' असें म्हणतात. ( चार्वाक लोकांच्या मताच्या माहितीबद्दल ' सर्वदर्शनसंग्रह दर्शन पहिलें ' पहा. )

१३ जळणें.

१४ कारण, लांकूड वगैरे वस्तूच जळत असतात आणि त्यांचाच उजेड पडतो.

ठिकाणीं जरी ते विकार दृष्टीस पडत नाहींत, तरी ते विकार काष्ठ वगैरे वस्तूनां अग्नीपासूनच प्राप्त होतात; कारण, काष्ठ वगैरे वस्तूंचा अग्नीशीं संयोग झाला म्हणजे ते विकार दृष्टीस पडतात; व त्या वस्तूंचा अग्नीपासून वियोग झाला म्हणजे ते विकार दृष्टीस पडत नाहींत; त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय. लोकायतिकांच्या मतीं देखील चेतन देहच अचेतन रथ वगैरेना प्रवृत्त करतो असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां प्रवृत्त करण्याची शक्ति चेतनालाच आहे असें म्हणण्यांत कांहीं विरोध नाहीं.

शंका:— तुमच्या मतीं जरी देह वगैरेनीं संयुक्त असा आत्मा आहे. तरी त्या आत्म्याचें केवळ विज्ञान हेंच स्वरूप असल्यामुळें व त्या स्वरूपाहून व्यतिरिक्त अशी प्रवृत्ति त्याला संभवत नासल्यामुळें तो दुसऱ्याला प्रवृत्त करूं शकत नाहीं. उत्तर:— लोहचुंबकाप्रमाणें, व रूप वगैरेप्रमाणें प्रवृत्तिरहित अशी वस्तु देखील दुसऱ्याला प्रवृत्त करूं शकते. ज्याप्रमाणें लोहचुंबक मण्याला स्वतः प्रवृत्ति नसूनही तो लोखंडाचा प्रवर्तक होतो,<sup>१५</sup> किंवा ज्याप्रमाणें रूप वगैरे विषयांना स्वतः प्रवृत्ति नसूनही ते चक्षु वगैरे ( इंद्रियां- ) चे प्रवर्तक होतात, त्याप्रमाणें सर्वव्यापी, सर्वस्वरूपी, सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा ईश्वर प्रवृत्तिरहित असूनही सर्व जगाला प्रवृत्त करतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. शंका:—सर्वत्र एक ( ब्रह्म ) असल्यामुळें जिला प्रवृत्त करावयाचें अशी वस्तूच मुळीं अस्तित्वांत नाहीं. त्यामुळें ईश्व-

१५ लांकूड वगैरे इतर वस्तूंचाचून नुसता अग्नि पेटला आहे आणि त्याचा उजेड पडला आहे असें दृष्टीस पडत नाहीं.

१६ जरी चार्वाक लोकांनीं शरीराला प्रवृत्ति मानिली आहे तरी ' शरीर हें चेतन आहे ' असें समजूनच ती मानिली आहे. आतां ' शरीर चेतन आहे ' हें त्यांचें म्हणणें खरें असो किंवा नसो; तो विचार स्वतंत्र आहे. कारण, तें त्यांचें म्हणणें तुम्हांलाही कबूल नाहीं आणि आम्हांलाही कबूल नाहीं. परंतु ते चार्वाक लोक देखील केवळ अचेतन अशा रथ वगैरे वस्तूंना प्रवृत्ति आहे असें मानित नाहींत. तेव्हां हल्लीं चालू असलेल्या तुमच्या आमच्या वादामध्ये आम्हांलाच चार्वाक लोक साधक आहेत असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

१७ कारण, आत्मा हा केवळ विज्ञान-स्वरूप आहे, त्याच्या ठिकाणीं कोणताही धर्म राहत नाहीं असा वेदांत्याचा सिद्धांत आहे.

१८ कारण, ज्याला स्वतःला प्रवृत्ति नाहीं त्याच्या ठिकाणीं इतरांना प्रवृत्त करण्याची शक्ति असण्याचा संभव नाहीं. ज्याला स्वतःला शहाणपण नाहीं त्याला दुसऱ्याला शहाणा करतां येत नाहीं.

१९ लोहचुंबकमणी स्वतः विलकूल न हालतां लोखंडाचें आकर्षण करतो.

२० तात्पर्य, ' ज्याच्या अंगीं जो धर्म नाहीं तो धर्म त्याला दुसऱ्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न करतां येत नाहीं ' हा नियम सार्वत्रिक नाहीं असें या दोन दृष्टांतांवरून सिद्ध होतें.



राचे ठिकाणीही प्रवर्तकत्व असू शकत नाही. उत्तर:— या शकेंचें आम्हीं मागें पुष्कळ वेळां निराकरण केले आहे. तें असें कीं, अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें तद्रूप जी माया तिचा ( ईश्वराशीं ) कल्पित संबंध असल्यामुळे ( ईश्वराचे ) ठिकाणीं प्रवर्तकत्व असू शकतें. तेव्हां यावरून 'सर्वज्ञ ( ब्रह्म ) जगाचें कारण आहे ' या मतीं प्रवृत्ति संभवते, पण ' अचेतन ( प्रधान ) जगाचें कारण आहे ' या मतीं ती संभवत नाही असें सिद्ध झालें. ( २ )

### पयोम्बुवचेत्तत्रापि ॥ ३ ॥

३ क्षीर आणि उदक यांप्रमाणें ( प्रधान प्रवृत्त होईल ) असें

म्हणशील तर ( त्यावर उत्तर:— ) तेथेही ( चेतना-

पासूनच प्रवृत्ति आहे ). ( १ )

शंका:— ज्याप्रमाणें अचेतन क्षीर<sup>१</sup> हें वत्साचें पोषण व्हावें म्हणून आपोआपच प्रवृत्त होतें<sup>२</sup>, आणि ज्याप्रमाणें अचेतन उदक हें लोकांच्या कल्याणाकरतां आपोआपच वाहतें, त्याप्रमाणें अचेतन प्रधान हें पुरुषांची जरूर भागवण्याकरतां आपोआपच प्रवृत्त होईल. उत्तर:— हें तुमचें म्हणणें चांगलें नाही. कारण दोघाही वाद्यांना संमत अशा ज्या रथ वगैरे अचेतन वस्तू त्यांचे ठिकाणीं प्रवृत्ति ( असलेली ) दृष्टीस पडत नाही. यावरून आम्ही असें अनुमान करतो कीं क्षीर आणि उदक यांचे ठिकाणीं प्रवृत्ति दृष्टीस पडते याचें कारण ' त्या वस्तू चेतनाच्या अंमलाखाली आहेत ' हेंच होय. 'जे उदकामध्ये राहतो'; 'जो उदकाच्या आंत राहून त्याचें नियमन करतो' ( बृ. ३।७।४ ); ' हे गार्गी, या अक्षराच्या आज्ञेवरून इतर ( काहीं ) नद्या पूर्वेकडे वाहतात.' ( बृ. ३।८।९ ) इत्यादि श्रुतींमध्येही ' जें जें या जगामध्ये चलन पावतें तें तें सर्व ईश्वराच्या अंमलाखालीच आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां क्षीर आणि उदक हे दृष्टांत

१ दूध.

२ स्तनापासून बाहेर निघतें.

३ आत्म्यांना सुखदुःखांचें उपभोग व्हावे याकरतां.

४ जगरूपानें परिणाम पावेल.

५ ज्याप्रमाणें रथ चेतनानें अधिष्ठित असेल तरच प्रवृत्त होतो, त्याप्रमाणें क्षीर व उदक हीं देखील चेतनानें अधिष्ठित असतील तरच प्रवृत्त होतात असें अनुमान निघतें.

६ परमात्मा.

७ परमात्म्याच्या.

दखील मूलविषयाप्रमाणें वादग्रस्तच असल्यामुळें ते ( आमच्या विरुद्ध ) आणतां येत नाहींत. शिवाय, चेतन जी घेनु तिचें आपल्या वत्सावर प्रेम असल्यामुळें ती स्वच्छेनें क्षीराला ( आपल्या स्तनांतून निघण्याला ) प्रवृत्त करते, तसेंच वत्साच्या चोखण्यानेंही तें क्षीर ओढून घेतलें जातें. त्याप्रमाणेंच ' उदकालाही मुळीच कशाची अपेक्षा नाहीं ' असें नाहीं. कारण त्याच्या प्रवाहाला उतरत्या जमिनीची जरूर आहे. शिवाय ' सर्व ठिकाणीं चेतनाची जरूर आहे ' हें वरील श्रुतींत सांगितलेंच आहे.

आतां अ. २ पा. १ सू. २४ यामध्यें लौकिक दृष्टीनें असें दाखविलें आहे कीं, कारण हें बाह्य साधनांची जरूर न बाळगतां देखील केवल स्वतःवर अवलंबून कार्य उत्पन्न करूं शकतें. परंतु शास्त्रीय दृष्टीनें पाहतां सर्व कार्यांना ईश्वराची जरूर आहेच. हीच गोष्ट आम्हीं या सूत्रांत सांगितली आहे. यामुळें या गोष्टीचा ( मागील सूत्रांत सांगितलेल्या गोष्टीशीं ) कांही विरोध येत नाहीं. ( ३ )

**व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात् ॥ ४ ॥**

**४ आणि ( प्रधानाहून ) व्यतिरिक्त ( असें कांहींच )**

**नसल्यामुळें ( प्रधानाला कोणाचें ) साहाय्य नाहीं.**

८ प्रधानाप्रमाणें.

९ कारण, ज्याप्रमाणें प्रधान हें स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्त होतें किंवा चेतनानें अधिष्ठित असल्यामुळें प्रवृत्त होतें याविषयीं तुमचा आमचा वाद आहे त्याप्रमाणेंच क्षीर व उदक याविषयींही तुमचा आमचा वाद आहेच.

१० वादामध्यें जो दृष्टांत द्यावयाचा तो दोन्ही वाद्यांना संमत असाच असला पाहिजे. तो जर तसा नसेल तर त्यावरून कोणतीही गोष्ट सिद्ध होणार नाहीं. उदाः—येथें क्षीर आणि उदक यांचे दृष्टांत सांग्याला जरी कबूल असले तरी वेदांत्याला ते कबूल नाहींत. त्यामुळें त्या दृष्टांतांवरून ' प्रधान आपोआप प्रवृत्त होतें ' ही गोष्ट सांग्याला सिद्ध करतां येणार नाहीं.

११ तात्पर्य, ' क्षीर हें चेतनाच्या साहाय्यावांचून स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्त होतें ' असें मुळीच मानतां येत नाहीं.

१२ यावरून उदकालाही दुसऱ्याची अपेक्षा आहे असें सिद्ध होतें.

१३ ' ईश्वराला क्षय उत्पन्न करतांना इतर साधनांची कांहीं जरूर लागत नाहीं ' या गोष्टीविषयीं दृष्टांत देतांना ' दुधाच्या अंगीं दही उत्पन्न करण्याची शक्ति स्वाभाविकच आहे तेथें अन्य साधन नसलें तरी हरकत नाहीं ' असें पूर्वी सूत्र २४ मध्यें ( पृ. ७९ पं. २१ ) सिद्ध केलें आहे. आणि त्याच्या उलट येथें ' कोणत्याही वस्तूला कार्य उत्पन्न करतांना अन्य साधनाची ( म्ह० ईश्वराची ) जरूर आहे ' असें सिद्ध केलें आहे. तेव्हां हा ग्रंथ पूर्वीच्या ग्रंथाशीं विरुद्ध आहे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१४ श्रुतीच्या अर्थाचा विचार करून पाहतां.

त्यामुळे ( तें प्रवृत्त किंवा निवृत्त होऊं शकत  
नाहीं ). ( १ )

( सत्त्व, रज आणि तम हे ) तीन गुण साम्यावस्थेमध्ये असले म्हणजे त्या अवस्थेला सांख्य लोक ' प्रधान ' असे म्हणतात. ( त्यांच्या मतीं ) प्रधानाहून व्यतिरिक्त अशी कोणतीच बाह्य वस्तु अस्तित्वांत नाही कीं जिच्या साहाय्याने प्रधान प्रवृत्त किंवा निवृत्त होईल. पुरुषाविषयी म्हणाल तर तो उदासीन आहे. तो ( कोणाचा ) प्रवर्तकही नाही व निवर्तकही नाही. त्यामुळे प्रधानाला कोणाचेही साहाय्य नाही. तेव्हां प्रधानाला कोणाचेही साहाय्य नसल्यामुळे 'तें कधी कधी महत् वगैरे रूपांनी परिणाम पावतें व कधी कधी पावत नाही ' हें म्हणणें बरोबर नाही. परंतु ईश्वर हा सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् असल्यामुळे व त्याचा जगड्याळ मायेशी संबंध असल्यामुळे त्याचे ठिकाणी प्रवृत्ति आणि निवृत्ति विरुद्ध होत नाहीत. ( ४ )

अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत् ॥ ५ ॥

५ आणि तृण वगैरेप्रमाणें ( प्रधान आपोआप परिणाम  
पावूं शकत ) नाही. कारण इतर ठिकाणीं  
( तृण वगैरे परिणाम पावत )  
नाहींत. ( १ )

शंका:— व्याप्रमाणें तृण, पंखव, उदक वगैरे<sup>२</sup> वस्तु इतर<sup>१</sup> कारणांच्या साहाय्या-  
वांचून आपोआप क्षीर वगैरे<sup>३</sup> रूपांनी परिणाम पावतात, त्याप्रमाणें प्रधान देखील महत्  
वगैरे रूपांनी परिणाम पावेल. आतां ' तृण वगैरेना इतर कारणांचें साहाय्य नाही असें  
कशावरून समजतें ' ( असें जर तुम्ही विचाराल तर त्यावर माझे उत्तर:— ) अशा-  
वरून कीं अशा प्रकारचीं इतर कारणें आपल्याला आढळत नाहीत. कारण, अशा प्रका-

१ ( सू. ४ ) आत्म्याहून भिन्न अशी.

२ आत्म्याविषयी.

३ ' पुरुष उदासीन आहे ' असें सांख्य लोकांनी मानलें आहे.

१ ( सू. ५ ) झाडाचीं कोवळीं पानें.

२ ' वगैरे ' शब्दानें अन्न ध्यावें.

३ आपणाहून भिन्न अशा.

४ ' वगैरे ' शब्दानें गोमूत्र व गोमय हीं ध्यावीं.

५ प्राण्यानें कोणतीही वस्तु भक्षिली असतां तिचा त्या प्राण्याच्या उदरामध्ये आपोआप परिणाम  
होतो असें शंकाकाराचें मत आहे.

रचें कारण आपल्याला आढळलें असतें तर त्याच्या साहाय्याने वाटेला तेव्हां आपण तृण वगैरे घेऊन त्यांपासून क्षीर तयार करून घेतलें असतें. पण ( वस्तुस्थिति अशी आहे कीं ) एखाद्या कारणाच्या साहाय्याने तृण वगैरेपासून आपल्याला वाटेला तेव्हां क्षीर तयार करून घेतां येत नाहीं. तेव्हां यावरून 'तृण वगैरे आपोआप परिणाम पावतात' असे सिद्ध होते. त्याप्रमाणेच प्रधान देखील आपोआप परिणाम पावेल.

या ( शंके— ) वर आमचें उत्तर:— जर तृण वगैरे देखील आपोआप परिणाम पावतात असे आहीं मानलें असतें, तर त्या तृण वगैरेप्रमाणे प्रधान देखील आपोआप परिणाम पावतें असे आम्हीं कबूल केले असतें. पण आम्हीं तसे मानीत नाहीं. कारण, इतर कारण आम्हांला आढळतें. 'इतर कारण आढळतें' असे कशावरून ? अशावरून कीं इतर ठिकाणीं ( तृण वगैरे परिणाम पावत ) नाहींत. उदा०— धेनूनेच खाल्लेल्या तृण वगैरेचें क्षीर बनतें; टाकून दिलेल्या किंवा बैल वगैरेनीं खाल्लेल्या तृण वगैरेचें क्षीर बनत नाहीं. जर या गोष्टीला कांहीं ( इतर ) कारण नसतें तर जेथे धेनूच्या शरीराचा संबंध नाहीं अशा इतर ठिकाणीं असलेल्या तृण वगैरेचें देखील क्षीर बनलें असतें. ' मनुष्यांना वाटेला तेव्हां क्षीर प्राप्त करून घेतां येत नाहीं ' एवढ्यावरून ' त्या क्षीराला इतर कारणच नाहीं ' असे म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण कांहीं कायें मनुष्यांच्या हातून होण्याजोगीं असतात, व कांहीं देवांच्या हातून होण्याजोगीं असतात. लोक देखील तृण वगैरे घेऊन त्यांपासून योग्य उपायांच्या योजनेने क्षीर प्राप्त करून घेऊं शकतात. पुष्कळ क्षीर पाहिजे असलें म्हणजे ते धेनूला पुष्कळ चारा घालतात व त्या योगानें ( धेनूपासून ) त्यांना पुष्कळ क्षीर प्राप्त होते. तेव्हां यावरून ' तृण वगैरेप्रमाणे प्रधान आपोआप परिणाम पावतें हें तुझे म्हणणें बरोबर नाहीं ' असे सिद्ध झालें. ( ५ )

अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात् ॥ ६ ॥

६ ( प्रधान आपोआप प्रवृत्त होते असें ) जरी मानलें.

तरी ( दोष येतोच ). कारण ( प्रधानाला प्रवृत्त

होण्याला ) कांहीं प्रयोजन नाहीं. ( १ )

' प्रधान आपोआप प्रवृत्त होत नाहीं ' असें ( येथपर्यंत ) स्थापित केलें. परंतु तुझ्या म्हणण्यावर विश्वास ठेवून ' प्रधान आपोआपच प्रवृत्त होते ' असें जरी मानलें तरी दोष प्राप्त होतोच. कशावरून ? ( प्रधानाला प्रवृत्त होण्याला ) कांहीं प्रयोजन

६ तात्पर्य, तृणाचा क्षीर-रूपानें परिणाम होण्याला धेनूच्या उदराचा संबंध अवश्य लागतो. यावरून तेथेही इतर कारणाचें साहाय्य लागतें असे सिद्ध झालें.

नाहीं यावरून, जर 'प्रधान आपोआप प्रवृत्त होते, प्रवृत्त होण्याला त्याला दुसऱ्या कशाचीही जरूर नाहीं' असे म्हणशील, तर ज्याप्रमाणे त्याला कोणत्याही सहकारि-कारणांची जरूर नाहीं, त्याप्रमाणे प्रयोजनाची देखील त्याला जरूर असणार नाहीं; आणि मग 'पुरुषाच्या उपयोगी पडण्याकरितां प्रधान प्रवृत्त होते' अशी जी तुझी प्रतिज्ञा आहे तिला बाध येईल.

आतां जर तूं असे म्हणशील कीं 'प्रधानाला केवळ सहकारि-कारणाचीच जरूर नाहीं, त्याला प्रयोजनाचीही जरूर नाहीं असे मात्र नाहीं' तर त्यावर आमचे उत्तर:-तुझ्या म्हणण्याप्रमाणे 'प्रधानाला प्रयोजन आहे' असे जरी कबूल केले तरी 'ते प्रयोजन कोणते असेल' या गोष्टीचा विचार केला पाहिजे. (प्रधानाच्या प्रवृत्तीला) भोगे हें प्रयोजन असेल किंवा मोक्ष हें प्रयोजन असेल किंवा या दोन्ही गोष्टी प्रयोजन असतील. जर भोग हें प्रयोजन असेल तर (आम्ही विचारतो कीं) ज्याच्यामध्ये कोणत्याच तऱ्हेचा अतिशय नाहीं अशा पुरुषाला कोणत्या प्रकारचा भोग संभवणार ? शिवाय, या पक्षी पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. बरे; आतां मोक्ष हें प्रयोजन असेल तर मग (आम्ही म्हणतो कीं) मोक्ष हा प्रवृत्तीच्या पूर्वी देखील सिद्ध आहे म्हणून प्रवृत्ति निरर्थक होईल. शिवाय, या पक्षी शब्द वगैरे वस्तू उपलब्ध होणार नाहींत. बरे, आतां ' ( भोग आणि मोक्ष हीं ) दोन्ही प्रयोजने आहेत ' असे मानले तरी देखील भोग घेण्याला योग्य अशी जी प्रधानाचीं कार्ये तीं अनंत असल्यामुळे पुरुषाला मोक्ष

१ इतर साधनाची.

२ पुरुषांना ( आत्म्यांना ) सुखदुःखांची प्राप्ति.

३ कमज्यास्तपणा.

४ कारण, प्रधानाची प्रवृत्ति केवळ सुखदुःखांच्या उपयोगाकरतांच होत असल्यामुळे त्या प्रवृत्तीपासून पुरुषांना नेहमी सुखदुःखांचे उपभोगच होणार.

५ प्रधानाची जी सृष्टि उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्ति होते तिच्या.

६ प्रधानाची प्रवृत्ति केवळ मोक्षाकरतांच होत असल्यामुळे प्रधानापासून 'शब्द' वगैरे वस्तू मूर्ती उत्पन्नच होणार नाहींत. कारण, 'शब्द' वगैरे वस्तू भोगाचीं साधने आहेत; म्हणून पुरुषांना त्यांचा अनुभव येणार नाहीं.

प्राप्त होणार नाहीच. बरे; प्रधानाला इच्छेची निवृत्ति हेही प्रयोजन संभवत नाही. कारण, अचेतन प्रधानाला इच्छा ( हा धर्म ) संभवत नाही. तसेच, अवयवरहित व मलरहित अशा पुरुषालाही इच्छा ( हा धर्म ) संभवत नाही. ' पुरुषाला जी दृक्शक्ति आहे आणि प्रधानाला जी सर्गशक्ति आहे त्या व्यर्थ होतील<sup>३</sup> या भयाने प्रधानाची प्रवृत्ति होते असे मी मानतो ' असे म्हणशील तर त्यावर आम्ही असे उत्तर देतो की दृक्शक्तीचा कधीही नाश होत नसल्यामुळे आणि त्याप्रमाणेच सर्गशक्तीचासुद्धा कधीही नाश होत नसल्यामुळे संसाराचाही नाश होणार नाही. त्यामुळे पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीच. तेव्हा यावरून ' पुरुषाच्या उपयोगी पडण्याकरिता प्रधानाला प्रवृत्ति आहे असे म्हणणे बरोबर नाही ' हें सिद्ध झाले. ( ६ )

७ प्रधानाची काय अंतःकरणे असल्यामुळे ती कधीही संपणार नाहीत. आणि त्या सर्वांचा उपभोग झाल्याशिवाय पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाही; कारण, भोग आणि मोक्ष हे दोन्ही प्राप्त होण्याकरिता प्रधानाची प्रवृत्ति होत असल्यामुळे भोग संपल्यानंतर पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार. आतां, ' एखाद्या वस्तूचा उपभोग झाला की मोक्ष प्राप्त व्हावा याकरिता प्रधानाची प्रवृत्ति होते ' असे जर म्हणावे, तर ' सर्वच पुरुष एक एक वस्तूचा उपभोग घेऊन एकदम मुक्त होऊं लागतील ' हा दोष येतो. कारण, एक वस्तूचा उपभोग झाला की लागलीच प्रधानाची प्रवृत्ति बंद होणार.

८ ज्याप्रमाणे मनुष्याला एखादी क्रीडा करण्याविषयी इच्छा उत्पन्न झाली असल्यास तो मनुष्य ती क्रीडा करण्याविषयी प्रवृत्त होतो; आणि ती क्रीडा झाल्यानंतर ती त्याची इच्छा निवृत्त होते त्याप्रमाणे येथेही प्रधानाला जग उत्पन्न करण्याची इच्छा उत्पन्न झाली असल्यामुळे प्रधानाची प्रवृत्ति होते; आणि जग उत्पन्न झाल्यानंतर ती प्रधानाची इच्छा निवृत्त होते. या अभिप्रायाने ' इच्छेची निवृत्ति हें प्रधानाच्या प्रवृत्तीचे प्रयोजन आहे ' असे येथे म्हटले आहे.

९ ज्याप्रमाणे मृत्तिकेला स्वतःला इच्छा नसूनही कुंभाराच्या इच्छेने त्या मृत्तिकेची घट उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्ति होते, त्याप्रमाणे येथेही पुरुषाच्या इच्छेने प्रधानाची प्रवृत्ति होईल अशी जी शंका येते तिचे उत्तर दिले आहे.

१० कारण, इच्छा म्हणजे अंतःकरणाचा एक प्रकारचा मल आहे. आणि पुरुष तर मलरहित आहे. पदार्थाच्या अंगी जी स्वाभाविक शक्ति असते तिचा प्रतिबंध करणाऱ्या वस्तूला ' मल ' म्हणतात. उदाहरणार्थ—आरशावर मल चढला म्हणजे आरशाच्या अंगी जी प्रतिबिंब दाखविण्याची शक्ति असते तिचा प्रतिबंध होतो. तसेच येथेही सदसद्विचार करण्याची जी अंतःकरणाची स्वाभाविक शक्ति तिचा इच्छेमुळे प्रतिबंध होतो. कारण, लोभी मनुष्याला सदसद्विचार नसतो. म्हणून इच्छा हा एक प्रकारचा अंतःकरणाचा मलच आहे असे समजावे.

११ पाहण्याची शक्ति.

१२ जग उत्पन्न करण्याची शक्ति.

१३ जर प्रधानाला प्रवृत्ति नसेल तर वस्तूचा अभावच असल्यामुळे पुरुष हा काय पाहणार ते सांगता येत नाही. म्हणून त्याची पाहण्याची शक्ति व्यर्थ होईल. तसेच जर प्रधानाची जग उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्ति न होईल तर त्या प्रधानाच्या अंगी असलेली जी जग उत्पन्न करण्याची शक्ति ती देखील व्यर्थ होईल.

## पुरुषाश्मवदिति चेत्तथाऽपि ॥ ७ ॥

७ मनुष्य आणि पाषाण यांप्रमाणें ( पुरुष प्रधानाला प्रवृत्त करील ) असें जरी म्हणशील तरी ( दोष येतोच ). ( १ )

पुढील दृष्टांतांच्या जोरावर सांख्य पुन्हां शंका करतो:- ज्याप्रमाणें दृक्शक्तिसंपन्न परंतु प्रवृत्तिशक्तिहीन असा एखादा पांगळा मनुष्य प्रवृत्तिशक्तिसंपन्न परंतु दृक्शक्तिहीन अशा दुसऱ्या आंधळ्या मनुष्याच्या खांद्यावर बसून त्याला प्रवृत्त करतो, किंवा ज्याप्रमाणें लोहचुंबक पाषाण स्वतः प्रवृत्त होत नसूनही लोखंडाला प्रवृत्त करतो, त्याप्रमाणें पुरुष प्रधानाला प्रवृत्त करील. या शंकेवर उत्तर:- असें जरी मानलेस तरी दोषापासून तुझी सुटका नाहीच. प्रथमतः ' मानलेल्या गोष्टीचा त्याग ' हा दोष प्राप्त होतो. कारण ' प्रधान स्वतंत्र रीतीने प्रवृत्त होतें ' असें तूं मानलें आहेस; आणि ' पुरुषाला प्रवर्तकत्व आहे ' असें तूं मानलें नाहीस. शिवाय उदासीन जो पुरुष तो प्रधानाला कसा प्रवृत्त करील ? कारण, पांगळा मनुष्य देखील वाणी वगैरे साधनांच्या योगानेंच आंधळ्या मनुष्याला प्रवृत्त करतो. अशा प्रकारची प्रवृत्त करण्याची क्रिया पुरुषाला नाही, कारण तो निष्क्रिय व निर्गुण आहे. लोहचुंबकमण्याप्रमाणें केवळ सांनिध्यानेंही तो प्रधानाला प्रवृत्त करूं शकणार नाही. कारण, ( पुरुष आणि प्रधान यांचें ) सांनिध्य नित्य असल्यामुळें ( प्रधानाची ) प्रवृत्ति नित्य होऊं लागेल. शिवाय लोहचुंबकाचें लोखंडाशीं जें सांनिध्य आहे तें अनित्य आहे म्हणून त्याला सांनिध्यानामक स्वतःचा व्यापार संभवतो. शिवाय, त्याला ' परिमार्जन ' वगैरे गोष्टींची जरूर आहे. म्हणून पांगळा मनुष्य आणि लोहचुंबक दगड यांचे जे तूं दृष्टांत दिले आहेस ते बरोबर नाहीत.

१ पाहण्याच्या शक्तीनें युक्त ( डोळस ).

२ ज्याला चालण्याची शक्ति नाही असा.

३ आणि येथें त्याच्या उलट ' पुरुष प्रधानाला प्रवृत्त करील ' असें म्हणतोस. तेव्हां अर्थात्तच तूं पूर्वी स्वीकारलेली गोष्ट येथें सोडीत असल्यामुळें ' मानलेल्या गोष्टीचा त्याग ' हा दोष तुझे-वर येतो असें सिद्ध झालें.

४ जवळपणामुळें.

५ म्हणून तेथें ' सांनिध्य असेल तर लोखंडाची प्रवृत्ति होते आणि सांनिध्य नसेल तर लोखंडाची प्रवृत्ति होत नाही ' असें म्हणता येतें.

६ मळ वगैरे दूर करून त्याला स्वच्छ करणें.

७ कारण मळकट लोहचुंबक असेल तर त्यापासून लोखंडाचें आकर्षण होत नाही.

तसेच, प्रधान अचेतन असल्यामुळे व पुरुष उदासीन असल्यामुळे व या दोघांचा संबंध घडवून आणण्यास तिसरा कोणी नसल्यामुळे ( पुरुष आणि प्रधान यांच्या मध्ये ) संबंध असू शकत नाही. आतां ' ( पुरुष आणि प्रधान यांना अनुक्रमे पाहण्याची आणि पाहून घेण्याची ) योग्यता आहे म्हणून त्यांचा संबंध आहे ' असे म्हणशील तर योग्यता नित्य असल्यामुळे पुरुषाला मोक्षप्राप्ति होणार नाही. पूर्वी<sup>१०</sup> ज्याप्रमाणे प्रधानाला कोणत्याही तऱ्हेचे प्रयोजन संभवत नाही असे तीन पक्ष कळून सांगितले, त्याप्रमाणे येथेही<sup>११</sup> प्रधानाला कोणत्याही तऱ्हेचे प्रयोजन संभवत नाही असे तेच तीन पक्ष कळून सांगितले. आतां ब्रह्माविषयी म्हणाल तर स्वतःच्या संबंधाने त्याला औदासीन्य आहे व. मायेच्या संबंधाने त्याला प्रवर्तकत्वही आहे असा ब्रह्मामध्ये विशेष आहे. ( ७ )

### अङ्गित्वानुपपत्तेश्च ॥ ८ ॥

८ ( गुण- ) प्रधानभाव जुळत नाही म्हणूनही ( प्रधानाला प्रवृत्ति नाही ). ( १ )

आणखी ह्या कारणास्तवही प्रधानाला प्रवृत्ति असू शकत नाही:— सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण जेव्हां परस्परांमधील गुणप्रधानभाव टाकून देऊन सारखेपणाने म्हणजे केवळ आपल्या स्वरूपाने राहतात तेव्हां त्या अवस्थेला ' प्रधानावस्था ' म्हणतात. त्या अवस्थेमध्ये ते गुण परस्परांची जरूर न बाळगतां रहात असल्यामुळे परस्परांशी गुण-

८ आणि या संबन्धामुळेच प्रधानाची प्रवृत्ति होते.

९ कारण, योग्यता नित्य असल्यामुळे प्रधान व पुरुष यांचा संबंध नित्य असणार; आणि संबंध नित्य असल्यामुळे प्रधानाची प्रवृत्तीही नित्य होणार. तेव्हां अर्थातच संसारही नित्यच असल्यामुळे पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाही.

१० ' प्रधानाची स्वतंत्र रीतीने प्रवृत्ति होते ' या पक्षावर. ( पृ. ११५ पं. १० पहा ).

११ ' पुरुषामुळे प्रधानाची प्रवृत्ति होते ' या पक्षावरही.

१२ तेव्हां आमच्या वेदान्यांच्या मतीं भोग आणि मोक्ष या दोन्ही गोष्टी सिद्ध होतात. कारण अज्ञानावस्थेत पुरुष हा प्रवर्तक आहे असे वाटत असल्यामुळे जगाचा भास होतो, आणि त्यामुळे मनुष्याला भोग प्राप्त होतात. आणि ज्ञानदर्शेमध्ये पुरुष हा उदासीन आहे असे वाटत असल्यामुळे जगाचा भास होत नाही, आणि त्यामुळे मनुष्याला भोग प्राप्त होत नाहीत, म्हणजे मनुष्य मुक्त होतो असे म्हणता येते. तात्पर्य, सांख्यलोक आमच्याप्रमाणे ' जगाचा केवळ भास आहे ' असे मानीत नसल्यामुळे त्यांच्या मतावर ह्या दोष येत आहे.

१ ( सू. ८ ) एक गुण मुख्य ( प्रधान ) आणि इतर गुण त्याचे केवळ सहकारी ( गुण ) असा जो त्यांमधील संबंध तो.



प्रधानभावानें राहू शकत नाहीत. कारण, तसें केले असतां आपले स्वरूप नष्ट होईल अशी त्यांना भीति असते. तसेंच, त्या गुणांच्या साम्यावस्थेचा विघाड करण्याला दुसरा कोणी बाह्य पदार्थही नाही. त्यामुळे त्या गुणांमध्ये वैषम्य उत्पन्न होऊन जी महत् वगैरे कार्ये उत्पन्न व्हावयाचीं तीं उत्पन्न होणार नाहीत. ( ८ )

अन्यथानुमितौ च ज्ञानशक्तिवियोगात् ॥ ९ ॥

९ आणि निराळ्या रीतीने अनुमान केलेस तरी ( प्रधानाला )

ज्ञानशक्ति नसल्यामुळे ( मागील

दोष येतातच ). ( १ )

आतां तूं असे म्हणशील कीं मी निराळ्या रीतीने अनुमान करतो; तेणेंकरून बरील दोष माझेवर येणार नाही. ( सत्त्व, रज, आणि तम ) हे गुण परस्परांची जरूर बाळगीत नाहीत व ते कूटस्थ आहेत असें मी मानीत नाहीं. कारण तसें मानण्याला मला कांहीं प्रमाण नाही. कार्यांना अनुसरून गुणांचा स्वभाव आहे असें मी मानतो. ते जशीं जशीं कार्ये उत्पन्न करतात तसा तसा त्यांचा स्वभाव आहे असें मी मानतो. ' गुणांचा स्वभाव अस्थिर आहे ' असें आमचें मत आहे. तेव्हां साम्यावस्थेमध्ये देखील ते ' वैषम्य प्राप्त होण्याला योग्य ' अशा रूपानेंच राहतात.

यावर आमचें उत्तर:— अशा रीतीने अनुमान केलेस तरी प्रधानाला ज्ञानशक्ति नसल्यामुळे ' रचना जुळत नाही ' वगैरे पूर्वी सांगितलेले दोष कायम राहतातच. आतां ' प्रधानाला ज्ञानशक्ति देखील आहे ' असे अनुमान करशील तर मग तूं आमचा प्रतिस्पर्धीच होणार नाहीस. कारण, ' या बहुविध जगाचें एक चेतन वस्तु उपादानकारण आहे ' असें तूं मानणें म्हणजे ' ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' असें मानण्यासारखेंच होणार आहे. शिवाय वैषम्य प्राप्त होण्याला योग्य असे जरी गुण असले तरी साम्यावस्थेमध्ये त्यांना वैषम्य प्राप्त होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळे त्यांना एक तर तें वैषम्य प्राप्त होणार नाही, किंवा जर त्यांना तें वैषम्य प्राप्त होईल तर तें सदैव प्राप्त होईल. कारण वैषम्य प्राप्त होण्याला जसे त्यांना कांहीं कारण नाही तसे वैषम्य सदैव प्राप्त न होण्यालाही त्यांना कांहीं कारण नाहीच म्हणून मागील सूत्रांत सांगितलेला दोषही येतोच. ( ९ )

१ मूळच्या स्वरूपानें नेहमीं कायम राहणारे.

२ कारण, आमच्या ब्रह्मालाच तुझ्या मतीं फक्त ' प्रधान ' हें एक दुसरें नांव दिल्यासारखें द्योत आहे.

## विप्रतिषेधाचासमञ्जसम् ॥ १० ॥

१० विरोध असल्यामुळेही ( सांख्यमत ) असमंजस

आहे. ( १ )

शिवाय, या सांख्यांनीं परस्पर-विरुद्ध अशा पुष्कळ गोष्टी मानल्या आहेत. उदा०— क्वचित् स्थळीं ' इंद्रिये साते आहेत ' असें ते म्हणतात; क्वचित्स्थळीं ' अकैरा आहेत ' असें म्हणतात. तसेंच, कांहीं ठिकाणीं ' महतापासून पंचतन्मात्रा उत्पन्न होतात ' असें सांगतात; कांहीं ठिकाणीं ' अहंकारापासून उत्पन्न होतात ' असें सांगतात. कोठे कोठे ' तीन अंतःकरणे आहेत ' असें वर्णन करतात; कोठे कोठे ' एकच अंतःकरण आहे ' असें वर्णितात. आतां ' ईश्वर जगाचें कारण आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुतींशीं व त्या श्रुतींना अनुसरणाऱ्या स्मृतींशीं जो सांख्यमताचा विरोध आहे तो प्रसिद्धच आहे. तेव्हां या कारणाकारितां देखील सांख्यमत असमंजस आहे.

येथे सांख्य एक शंका करतो:— वेदान्त्यांचें मतही असमंजसच आहे. कारण ' तप्य ' आणि ' तापक ' या दोन भिन्न जातीच्या वस्तू आहेत असें ते मानित नाहींत. कारण ' एकच ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे व तेंच सर्व जगाचें कारण आहे ' असें ते मानतात; त्यामुळे त्यांना ' तप्य आणि तापक हीं एकाच ब्रह्माचीं दोन निरनिराळीं रूपे आहेत, त्या दोन भिन्न जातीच्या वस्तू नाहींत ' असेंच मानलें पाहिजे. आतां ज्याअर्थी तप्य आणि तापक हीं दोन एकच आत्म्याचीं निरनिराळीं रूपे आहेत, त्याअर्थी त्या आत्म्याला त्या रूपांपासून कधीही दूर करता येणार नाहीं. उदा०— उष्णता आणि प्रकाश हे

१ अयोग्य.

२ वाणी, हात, पाय, पायु, उपस्थ हीं पांच कर्मेन्द्रिये, मन, आणि त्वगिन्द्रिय अशीं सात इंद्रिये जाणावीं. या पक्षां श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा आणि घ्राण हीं पांच ज्ञानेन्द्रिये न मानतां सर्व शरीराला व्यापून असणारें त्वगिन्द्रिय हें एकच ज्ञानेन्द्रिय मानलें आहे.

३ पांच ज्ञानेन्द्रिये, पांच कर्मेन्द्रिये, आणि मन मिळून अकरा इंद्रिये जाणावीं.

४ बुद्धि, अहंकार, आणि मन अशीं तीन अंतःकरणे होत.

५ बुद्धि हें एकच अंतःकरण होय.

६ कारण, सांख्य लोक ' जगाचें कारण ईश्वर आहे ' असें मानित नाहींत. सूत्रांतील विरोध या शब्दानें हाही विरोध घ्यावा असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

७ ज्या वस्तूला ताप होतो ती वस्तू ' तप्य ' होय; उदा०— जीवात्मा.

८ ज्या वस्तूपासून ताप होतो ती वस्तू ' तापक ' होय. उदा०— संसार.

९ कारण, ज्या वस्तूचें जें स्वरूप असतें ती वस्तू कायम आहे तोपर्यंत त्या वस्तूची त्या स्वरूपापासून सुटका कधीही होत नाहीं असें लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे.

दिव्याचे धर्म आहेत. जोंपर्यंत दिव्याचें अस्तित्व कायम आहे तोंपर्यंत त्या दिव्याला त्या धर्मापासून कधीही दूर करतां येत नाही. तेव्हां तोंप दूर करण्याकारितां तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करणारे जें शास्त्र तें निरर्थकच होईल. आतां, जो तुम्ही उदक, तरंग, लाटा, फेंस वगैरेचा दृष्टींत देत आहां त्याविषयीं देखील मी असें म्हणतो कीं एका उदकरूपी वस्तूचीं लाटा वगैरे रूपें नित्य आहेत, मात्र तीं कधीं कधीं प्रकट होतात व कधीं कधीं गुप्त होतात इतकेंच. तेव्हां दिव्याप्रमाणें त्या उदकरूपी वस्तूला देखील त्या लाटा वगैरे रूपांपासून दूर करतां येणार नाही.

शिवाय, तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे पदार्थ आहेत हें लोकामध्ये प्रसिद्धच आहे. तें असें:— अर्थ आणि अर्थी हे परस्परांपासून भिन्न पदार्थ आहेत असे दृष्टीस पडते. जर अर्थ हा अर्थाहून भिन्न नसेल तर ज्या अर्थाला ज्या अर्थाबद्दल अर्थित्व आहे तो अर्थ त्या अर्थाला नित्यसिद्ध असल्यामुळे त्या अर्थाला त्या अर्थाबद्दल अर्थित्व असू शकणार नाही. उदा:०— प्रकाशरूपी दिव्याला प्रकाशनामक अर्थ नित्यसिद्ध असल्यामुळे त्या दिव्याला त्या अर्थाबद्दल अर्थित्व असत नाही. कारण, अर्थ प्राप्त झाला नसेल तरच अर्थाला त्या अर्थाबद्दल अर्थित्व असते. त्याप्रमाणेंच ( अर्थ आणि अर्थी हे परस्परांपासून भिन्न नसले तर ) अर्थाला देखील अर्थित्व असू शकणार नाही; आणि जर त्या अर्थाला अर्थित्व असेल तर तें अर्थित्व स्वतःबद्दलच असेल. पण अशी गोष्ट व्यवहारा-

१० संसारापासून होणारा ताप.

११ ज्याप्रमाणें ' तरंग ' वगैरे जरी उदकाचीं रूपें आहेत, तरी उदक कायम राहून फक्त त्या रूपांचा नाश झालेला दृष्टीस पडतो, त्याप्रमाणें आत्मा कायम असूनही तप्य आणि तापक ह्या त्याच्या फक्त रूपांचा शास्त्रोपदेशाच्या योगानें नाश होण्यास कांहीं हरकत नाही असा दृष्टान्त जाणावा.

१२ तेव्हां 'तप्य आणि तापक हीं एकाच आत्म्याचीं दोन रूपें आहेत' हें वेदान्त्यांचें मत लोकप्रसिद्धीच्या उलट असल्यामुळे बरोबर नाही असें सिद्ध होतें.

१३ इष्ट वस्तु.

१४ इष्ट वस्तूची इच्छा करणारा.

१५ इच्छा ( आवड ).

१६ निरंतर प्राप्त झालेला.

१७ म्हणजे दिवा ' आपल्याला प्रकाश प्राप्त व्हावा ' अशी इच्छा कधीही करित नाही.

१८ ' दुसऱ्यानें आपली इच्छा करणें ' हा धर्म.

१९ ' आपणाविषयींच आपल्याला इच्छा होणें ' ही गोष्ट. आतां लोकांमध्ये ' आपल्याइतकें दुसरें कांहीं प्रिय नाही, ज्याला त्याला आपल्याविषयीं अधिक प्रीति असते ' असें जें म्हणतात, तेथें ' ज्याला त्याला ' म्ह० सर्व जीवात्म्यांना आणि ' आपल्याविषयीं ' म्ह० आपल्या शरीराविषयीं असें समजावें. तात्पर्य, प्रिय वस्तु, आणि तिच्यावर प्रीति करणारा हे एकच आहेत असा कोठेही अनुभव येत नाही.

शां. मा. १६

मध्ये दृष्टीस पडत नाही. शिवाय, अर्थ आणि अर्थी हे संबंधी शब्द आहेत. आणि दोन संबंधी वस्तूंमध्येच संबंध असू शकतो; एकाच वस्तूमध्ये तो असू शकत नाही. तेव्हा यावरून 'अर्थ आणि अर्थी हे पदार्थ परस्परांपासून भिन्न आहेत' असे सिद्ध होते. त्याप्रमाणे अनर्थ आणि अनर्थी हे पदार्थही परस्परांपासून भिन्न आहेत. अर्थाला जे अनुकूल असते त्याला 'अर्थ' असे म्हणतात, व जे प्रतिकूल असते त्याला 'अनर्थ' असे म्हणतात. या दोन्ही वस्तूंनी एकच मनुष्य क्रमाक्रमाने संबद्ध होतो. आतां, जगामध्ये अर्थ थोडे असल्यामुळे व अनर्थ फार असल्यामुळे अर्थ आणि अनर्थ हे दोन्हीही अनर्थच आहेत; म्हणून या दोहोंनाही लोक 'तापक' असे म्हणतात; व या (अर्थ आणि अनर्थरूपी) दोघांशी जो क्रमाक्रमाने संबद्ध होतो त्या मनुष्याला 'तप्य' असे म्हणतात. आतां हे तप्य आणि तापक जर (तुमच्या म्हणण्याप्रमाणे) एक होतील तर मोक्ष असंभवनीय होईल. परंतु 'तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे पदार्थ आहेत' असे मानले म्हणजे त्या दोघांच्या संयोगाचे जे (मिथ्याज्ञानरूपी) कारण, त्याचा नाश केल्याने कदाचित् मोक्ष संभवनीय होईल.

२० यावरून 'अर्थ आणि अर्थी हे परस्परांपासून भिन्न आहेत' असे सिद्ध होते.

२१ मालक असेल तरच त्या मालकाच्या संबधाने चाकराला चाकर म्हणतां येते, आणि चाकर असेल तरच त्या चाकराच्या संबधाने मालकाला मालक असे म्हणतां येते; म्हणून चाकर आणि मालक हे दोन संबंधी शब्द होत. त्याप्रमाणेच बाप, लेक वगैरे, हे संबंधी शब्द होत. तसेच येथे अर्थाच्या संबधानेच अर्थाला 'अर्थी' असे म्हणतां येते, आणि अर्थीच्या संबधानेच अर्थाला 'अर्थ' असे म्हणतां येते. म्हणून अर्थ आणि अर्थी हे संबंधी शब्द आहेत असे समजावे.

२२ अनिष्ट वस्तु.

२३ अनिष्ट वस्तु ज्याला प्राप्त होते तो.

२४ हवेसे.

२५ नकोसे.

२६ जगामध्ये स्त्री, पुत्र, द्रव्य वगैरे प्रिय वस्तु थोड्या आहेत; आणि कंटक, रोग, अवर्षण, चोर वगैरे दुष्ट मनुष्ये, इत्यादि अप्रिय वस्तु फार आहेत हे प्रसिद्धच आहे.

२७ एखादा चांगला मनुष्य चोरांच्या मध्ये बसला असतां तेथे ते चोर पुष्कळ असल्यामुळे त्या चांगल्या मनुष्याची गणना चोरांमध्येच केली जाते. तसेच, येथे अनर्थ पुष्कळ असल्यामुळे अर्थाचीही गणना अनर्थांमध्येच होत आहे. शिवाय, प्रिय वस्तु सुद्धां एखादे वेळीं अप्रिय होते. उदा०:— उन्हाळ्यामध्ये जरी 'चंदन प्रिय आहे तरी तोच हिवाळ्यामध्ये अप्रिय होतो; म्हणूनही त्या प्रिय वस्तुची गणना अनर्थांमध्ये होते. शिवाय, प्रिय वस्तु मिळविण्याला कष्ट पडतात, ती मिळाल्यानंतर तिचे रक्षण करण्यांतही कष्टच आहेत व पुढे तिचा नाशही कष्टप्रदच आहे; इत्यादि अनुभवांवरून सर्व प्रिय वस्तु अनर्थच आहेत असे समजावे.

२८ संसारापासून जो ताप होतो तो वास्तविक मनाला होतो, व तें मन आत्म्यापेक्षा निराळें आहे. परंतु आंतीने आपण आणि आपले मन या दोहोमधील भेद न समजल्यामुळे त्याच मिथ्या

या शंकेवर आमचें उत्तर:— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण जगामध्ये ब्रह्मरूप एकच वस्तु असल्यामुळें तप्यतापकभाव असूं शकत नाहीं. जर तप्य आणि तापक हे एक असूनही त्यांच्यामध्ये विषयविषयिभाव असता, तर हा तुझा दोष आमचेवर आला असता. पण खरोखर रीतीनें त्यांच्यामध्ये हा विषयविषयिभाव नाहीं. कारण, ( ब्रह्मरूप ) एकच वस्तु जगामध्ये आहे. जरी अग्नीला उष्णता, प्रकाश वगैरे भिन्न भिन्न धर्म आहेत, व जरी तो अग्नि परिणाम पावतो, तरी तो आपल्या स्वतःला जाळीत नाहीं; कारण, तो एक आहे. मग कूटस्थ आणि एक अशा ब्रह्माचे ठिकाणी विषयविषयिभाव असूं शकत नाहीं हें काय सांगावें !

शंका:— मग हा तप्यतापकभाव आहे तरी कोठें ? उत्तर:— तुला दिसत नाहीं काय ? उदाहरणार्थ:— ( 'तापविणें' या क्रियेचें ) कर्म जें जिवंत शरीर तें 'तप्य' होय व सूर्य हा 'तापक' होय. शंका:— तसि म्हणजे एक प्रकारचें दुःख होय; तें चेतनालाच संभवतें, अचेतन शरीराला संभवत नाहीं. जर तसि हा देहाचाच धर्म असेल तर देहाचा नाश झाल्याबरोबर तिचा आपोआपच नाश होईल; मग तिच्या नाशाकरितां साधन शोधण्याची जरूर असणार नाहीं. उत्तर:— केवळ चेतनाला देखील

ज्ञानाच्या योगानें संसारापासून होणारा ताप आपणालाच होतो असें आत्मा मानतो. तेव्हां वास्तविक रीतीनें आत्मा हा नेहमी मुक्तच आहे. परंतु आपणाहून मन भिन्न आहे असें त्यानें न मानल्यामुळें 'आपण मुक्त आहे' हें त्याला समजत नाहीं. तात्पर्य—आपण व आपलें मन यांमधील भेद समजल्यानें 'मोक्ष नवीन प्राप्त होतो' असें जरी खऱ्या रीतीनें म्हणतां येत नाहीं तरी गौण रीतीनें 'अमुक मुक्त झाला' अशी म्हणण्याची लोकांमध्ये वहिवाट आहे. या अभिप्रायानेंच येथें 'कदाचित्' असा शब्द घातला आहे.

२९ एक वस्तु तप्य आणि दुसरी वस्तु तापक असा संबंधच मुळीं जगामध्ये कोठेंही नाहीं. तेव्हां हा संबंध गृहीत धरूनच पूर्वपक्षानें जी शंका आणिली आहे ती बरोबर नाहीं असें अर्थातच सिद्ध होतें.

३० तप्य हा तापाचा विषय होय आणि तापक हा विषयी होय. या दोघांमधील जो संबंध त्याला 'विषयविषयिभाव' म्हणतात.

३१ यावरून 'अग्नीला जाळून घेण्याची योग्यता आहे' असें सूचित होतें.

३२ जिला कोणताही विकार होत नाहीं अशी म्हणजे आहे त्या स्थितीत नेहमीं कायम राहणारी अशी जी वस्तु तिला 'कूटस्थ' म्हणतात. 'ब्रह्म हें कूटस्थ असल्यामुळें त्याला ताप संभवत नाहीं' असें यावरून सिद्ध होतें.

३३ ताप

३४ आत्म्याला खऱ्या रीतीनें जरी ताप संभवत नाहीं, तरी गौण रीतीनें संभवतो असें ह्या शंकेचें उत्तर पूर्वी सांगितल्यासारखेंच आहे. आतां खऱ्या रीतीनें ताप संभवणार नाहीं असाच जर

देह नसतांना तसि हा धर्म आहे असें दृष्टीस पडत नाही. 'तसि हा विकार केवळ चेतनाला आहे' ही गोष्ट तुला देखील इष्ट नाही. 'देह आणि चेतन यांचें मिश्रण आहे' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तसें म्हटलें असतां आत्म्याला अशुद्धि वगैरे दोष प्राप्त होतील. बरे, तसि हा धर्म तप्तीचाच आहे असेंही तूं मानात नाहीस. तेव्हां तुझ्या मतीं देखील तप्यतापकभाव (जगामध्ये) कसा असूं शकेल? 'सत्त्वगुण तप्य होय' व रजोगुण तापक होय' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाही. कारण, चेतन (आत्म्या-)चें आणि त्या दोन गुणांचें मिश्रण होऊं शकत नाही. 'सत्त्वाच्या अनुरोधानें चेतन आत्म्याला देखील जणूं काय ताप होतों' असें म्हणशील तर त्यावर आमचें उत्तर:—'जणूं काय' या शब्दांच्या प्रयोगावरून असें सिद्ध होतें कीं परमार्थतः आत्म्याला ताप होत नाहीच. जर आत्म्याला परमार्थतः ताप होत नसेल तर मग 'जणूं काय' हे शब्द वापरण्यांत कांहींही दोष नाही. 'डुण्डुभ हा जणूं काय सर्प आहे' असें म्हणण्यानें तो विषारी होत नाही; किंवा 'सर्प हा जणूं काय डुण्डुभ आहे' असें म्हणण्यानें त्याचें विष नाहीसें होत नाही. तेव्हां यावरून 'हा तप्यतापकभाव अविद्येमुळें उत्पन्न झाला आहे, पारमार्थिक नव्हे' असें तुला कबूल केलें पाहिजे; आणि असें तूं कबूल केलें असतां आमचेंही कांहीं वाकडें होत नाही.

बरे, आत्म्याला परमार्थतःच ताप होतो' असें मानशील तर तुलाच मोक्ष अधिक असंभवनीय होईल. कारण (प्रधानरूपी) तापक नित्य आहे असें तूं मानतोस.

पूर्वपक्ष्यांचाही शंका करण्यांत अभिप्राय असेल तर अगोदर पूर्वपक्ष्यानें आपल्या मतीं 'खऱ्या रीतीनें ताप संभवतो' ही गोष्ट सिद्ध केली पाहिजे, पण ती त्याला सिद्ध करतां येत नाही; ह्या अभिप्रायानें हें उत्तर दिलें आहे.

३५ 'परस्परांचे अवयव परस्परांच्या अवयवांमध्ये प्रविष्ट होणें' याला 'मिश्रण' म्हणतात. देह आणि आत्मा यांचें अशा प्रकारचें मिश्रण जर असतें तर मात्र देहाच्या संबधानें आत्म्याला ताप होतो असें म्हणतां आलें असतें.

३६ कारण, आपणच आपला धर्म आहे असें कधीही म्हणतां येत नाही.

३७ जरी सत्त्वगुण हा अचेतन असल्यामुळें त्याला ताप संभवत नाही, व म्हणून तो तप्य होत नाही, तरी त्या सत्त्वगुणाच्या संबधानें सत्त्वगुणी पुरुष तप्य होतो असा अभिप्राय आहे.

३८ पुरुष निरवयव असल्यामुळें त्याचें सत्त्वगुणाशीं मिश्रण होत नाही.

३९ पुरुषाला वास्तविक रीतीनें ताप होतच नाही. परंतु 'ताप होतो' अशी केवळ त्याला भ्रान्ति होते.

४० दुर्तोडें. याला विष नसतें हें प्रसिद्ध आहे.

४१ त्रिगुणात्मक प्रधानाच्या योगानें आत्म्याला खऱ्या रीतीनेंच ताप होतो.

बरे; आतां असे म्हणशील कीं तप्यशक्ति आणि तापकशक्ति या जरी नित्य आहेत, तरी तीं ही कारणसहवर्तमान जो संयोग त्यावर अवलंबून असल्यामुळे त्या संयोगाचें कारण जें अदर्शन त्याची निवृत्ति झाली असतां त्या संयोगाचा पूर्ण नाश होतो; व त्यामुळे आत्म्याला पूर्ण मोक्ष प्राप्त होऊं शकतो; तर तें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, तमोगुणरूपी जें अदर्शन तें नित्य आहे असें तूं मानतोस. शिर्वीय, गुणांचे उद्भव आणि अभिर्भव हे अनियमित असल्यामुळे संयोगाच्या कारणांचा नाशही अनियमितच आहे, म्हणून वियोग देखील अनियमितच आहे. तेव्हां 'मोक्षाची अप्राप्ति' हा दोष सांख्यालाच अपरिहार्य आहे. परंतु वेदान्ती 'आत्मा एक आहे' असें मानीत असल्यामुळे व एक वस्तु विषयविषयिभावाप्रत प्राप्त होत नसल्यामुळे आणि (जगांत) जीं अनेक तऱ्हेचीं कार्ये आहेत त्यांचा वाणीपासूनच आरंभ होतो<sup>४३</sup> असें श्रुतीत सांगितलें असल्यामुळे 'आत्म्याला मोक्ष संभवनीय नाहीं' अशी त्या-(वेदान्त्या-)ला स्वप्नांतही शंका येत नाहीं. आतां, व्यावहारिक दृष्टीनें पाहतां हा तप्यतापकभाव जसा व्यवहारामध्ये दृष्टीस पडतो तसा तो आहे असें आम्ही मानतोच, तेव्हां त्याबद्दल शंका करण्याचेंही कांहीं कारण नाहीं, किंवा त्या शंकेचें निराकरण करण्याचेंही कांहीं कारण नाहीं. (१०)

४२ आपल्याला ताप होण्याची पुरुषाच्या अंगची शक्ति.

४३ आत्म्याला ताप देण्याची प्रधानाच्या अंगची शक्ति.

४४ ताप.

४५ अज्ञान म्ह० पुरुषापेक्षां प्रधान भिन्न आहे हें ज्ञान नसणें, हेंच पुरुष आणि प्रधान यांच्या संयोगाचें कारण होय. या संयोगामुळेच पुरुषाला ताप होतो.

४६ पुरुष आणि प्रधान या दोहोंमधील भेदाचें अज्ञान. या अज्ञानालाच 'तमोगुण' म्हणतात.

४७ तमोगुणरूपी अज्ञान जरी नित्य आहे तरी त्या अज्ञानाचा पुरुषाशी वियोग झाला म्हणजे मोक्ष प्राप्त होण्यास हरकत नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४८ प्रकट होणें.

४९ गुप्त होणें.

५० कारण, 'गुणांचें स्वभाव चंचल आहेत' असें सांख्यांनीच मानलें आहे. तेव्हां एखादे वळीं जरी तमोगुण गुप्त झाला तरी कांहीं वेळानें तो प्रकट होणारच; आणि तो प्रकट झाला म्हणजे त्या तमोगुणरूपी अज्ञानाचा पुरुषाशी वियोग होणार नाहीं.

५१ प्रधान आणि पुरुष यांच्या संयोगाचें कारण जें अज्ञान त्याचा.

५२ प्रधानाचा पुरुषाशी वियोग.

५३ म्ह० घट, पट वगैरे नांवें फक्त वाणीनें उच्चारवयाचीं इतकेंच काय तें; परंतु घट, पट वगैरे वस्तू जगामध्ये वास्तविक रीतीनें अस्तित्वांत नाहींत; त्या सर्वांचें कारण जें ब्रह्म तेंच काय तें एकटें अस्तित्वांत आहे.

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अकरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू. ११ ) वैशेषिक लोकांनी वेदान्त-मतावर जो आक्षेप आणिला आहे त्याचें खंडन कर्तव्य आहे. तो आक्षेप असाः—ब्रह्म हें जगाचें कारण नव्हे. जर तें कारण असतें तर त्या ब्रह्माच्या चैतन्यासारखें जगामध्ये चैतन्य दृष्टीस पडलें असतें. परंतु ज्याअर्थी घट, पट वगैरे वस्तूंच्या ठिकाणी चैतन्य दृष्टीस पडत नाही, त्याअर्थी 'ब्रह्म हें त्याचें कारण नव्हे' असेंच मानलें पाहिजे. या आक्षेपावर वेदान्तांचें उत्तरः—ज्या अर्थी तुमच्या ( वैशेषिकांच्या ) मतीं परमाणूंपासून उत्पन्न होणाऱ्या द्रव्यणुकावर परमाणूंच्या सारखें अत्यंत सूक्ष्म परिमाण असत नाही, तसेंच द्रव्यणुकांपासून उत्पन्न होणाऱ्या त्र्यणुकावर द्रव्यणुकांच्या परिमाणासारखें अणुपरिमाण असत नाही, त्या अर्थी 'कारणाच्या गुणासारखे कार्यांमध्ये गुण असतातच' ह्या नियम तुम्हांलाही सार्वत्रिक मानतां येत नाही. आतां 'द्रव्यणुकावरील परिमाण हें त्र्यणुकांवर आपल्यासारखें अणुपरिमाण उत्पन्न करीत नाही याचें कारण त्या त्र्यणुकावर अणुपरिमाणाच्या विरुद्ध असें महत् परिमाण आहे' असें जर म्हणशील तर तेंही बरोबर नाही. कारण, त्र्यणुकावर तें विरुद्ध परिमाण उत्पन्न होण्यापूर्वीच द्रव्यणुकावरील अणुपरिमाण हें आपल्यासारखें परिमाण उत्पन्न करील. आतां 'त्र्यणुकावर जें अणुपरिमाणाच्या विरुद्ध असें महत् परिमाण आहे तें त्या द्रव्यणुकावरील अणुपरिमाणानेंच उत्पन्न केले असल्यामुळे व तें उत्पन्न करण्यांतच तें अणुपरिमाण गुंतलें असल्यामुळे त्या अणुपरिमाणाला आपल्यासारखें परिमाण त्र्यणुकावर उत्पन्न करतां आलें नाही' असेंही तुला म्हणतां येत नाही. कारण 'त्र्यणुकावरचें महत् परिमाण हें द्रव्यणुकांवरच्या बहुत्व-संख्येमुळे उत्पन्न होतें' असें तुमच्याच सूत्रकारानें सांगितलें आहे. आतां 'त्र्यणुकावर परिमाण उत्पन्न करण्याकरतां द्रव्यणुकावरील बहुत्व-संख्याच पुढें होते, व द्रव्यणुकावरील अणुपरिमाण मागें राहतें' असेंही म्हणण्याला कांहीं आधार नाही. शिवाय, 'कारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' ह्या नियमाला इतर ठिकाणीही व्यभिचार दृष्टीस पडतो. तो असाः— तंतूंचा संयोग हें पटाचें कारण आहे. परंतु तंतूंचा संयोग हा जसा गुण आहे तसा पट हा गुण होत नाही. एकंदरीत 'ब्रह्म हें चेतन असूनही त्यापासून अचेतन जग उत्पन्न होण्याला कांहींच हरकत दिसत नाही' असें सिद्ध झालें. ]

येथपर्यंत प्रधानकारणवादाचें निराकरण केले. आतां परमाणुकारणवादाचें निराकरण करणें आहे. प्रथमतः अणुवादी ब्रह्मवाद्यावर जो दोष आणीत आहे त्याचा परिहार केला पाहिजे. वैशेषिकांचा सिद्धान्त येणेंप्रमाणेंः—कारणद्रव्यामध्ये जे गुण आहेत ते कार्यद्रव्यामध्ये त्याच जातीचे दुसरे गुण उत्पन्न करतात ( असें अनुमान निघतें ). कारण, शुक्लतंतूपासून शुक्लपट उत्पन्न झालेला दृष्टीस पडतो. पण याच्या उलट गोष्ट

१ 'परमाणूंपासून जगाची उत्पत्ति होते' असें मानणारा वैशेषिक. वैशेषिकांच्या मताच्या माहितीबद्दल अ. २ पा. १ सू. १८, टीप १ पहा.

२ तेव्हां 'तंतू' ह्या कारणांचा गुण जो पांढरा रंग' त्यानें 'पट' ह्या कार्यामध्ये आपल्यासारखा 'पांढरा रंग' हा गुण उत्पन्न केला असें अर्थांतच सिद्ध होतें. झालाच लोकांमध्ये 'तंतुपट-न्याय' म्हणतात.

३ तंतू पांढरे असतांना त्यांपासून तांबडा पट उत्पन्न होतो अशी गोष्ट.



दृष्टीस पडत नाही. तेव्हां यावरून चेतन ब्रह्म जर जगाचें कारण आहे असें मानलें तर जगरूपी कार्यामध्ये देखील चैतन्य उत्पन्न झालें पाहिजे. परंतु तसें दृष्टीस पडत नाही. म्हणून चेतन ब्रह्म जगाचें कारण होऊं शकत नाही हा वैशेषिकांचा सिद्धांत चुकीचा आहे असें त्यांचेच मत घेऊन सूत्रकार दाखवतात:—

**महदीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम् ॥ ११ ॥**

**११ ज्याप्रमाणें ह्रस्व आणि परिमंडल यांपासून महत् आणि दीर्घ उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें ( ब्रह्मापासून जग उत्पन्न होईल ). ( २ )**

वैशेषिकांचें मत येंप्रमाणें:—पारिमांडल्य नामक परिमाणानें युक्त व योग्यतेनुरूप रूप वगैरे गुणांनीं संपन्न असे जे परमाणू ते काहीं कालपर्यंत कोणतेच कार्य उत्पन्न न करतां राहतात. नंतर ते अदृष्ट वगैरेना पुढें करून व संयोगाचें साहाय्य घेऊन द्व्यणुक

४ म्हणजे मृत्तिका, घोडा वगैरे वस्तूंना ज्ञान झालें पाहिजे.

५ अरुंद. हें द्व्यणुकाचें एक परिमाण आहे.

६ अत्यंत सूक्ष्म. हें परमाणूचें परिमाण आहे.

७ रुंद. हें त्र्यणुकाचें एक परिमाण आहे.

८ अत्यंत सूक्ष्म परिमाणाला ' पारिमांडल्य ' असें म्हणतात.

९ पृथिवीच्या परमाणूंना रूप, रस, गंध आणि स्पर्श असे चार गुण आहेत. जलाच्या परमाणूंना रूप, रस आणि स्पर्श असे तीन गुण आहेत. तेजाच्या परमाणूंना रूप आणि स्पर्श असे दोन गुण आहेत; आणि वायूच्या परमाणूंना स्पर्श हा एक गुण आहे. इतर गुण असण्याची त्यांना योग्यता नाही.

१० जाळीतून उन्हाचा कवडासा पडला असता त्यामध्ये जें हालत असलेले चारीक चारीक कण दृष्टीस पडतात त्यांना ' त्र्यणुक ' असें नांव आहे; आणि त्यांचा जो सहावा भाग त्याला ' परमाणु ' असें म्हणतात. हे परमाणु पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु ह्या चार पदार्थांनाच आहेत असें त्यांचें मत आहे.

११ जीवानें केलेले धर्म आणि अधर्म.

१२ ' वगैरे ' शब्दानें ईश्वराची इच्छा घ्यावी.

१३ परमाणूपासून ' द्व्यणुक ' वगैरे कार्ये उत्पन्न होण्याला धर्म व अधर्म यांची जरूर लागते. ती अशी:—द्व्यणुक वगैरे वस्तू जीवाच्या सुखदुःखाकरितां उत्पन्न होतात. आणि तीं जीवाचीं सुखदुःखें तर त्यांनीं पूर्वी केलेल्या धर्माधर्मावर अवलंबून आहेत. तेव्हां, अर्थातच धर्म व अधर्म नसतील तर सुखदुःखें होणार नाहीत; आणि सुखदुःखें होणार नाहीत म्हणून ' द्व्यणुक ' वगैरे वस्तूंचीही उत्पत्ति होणार नाही. या अभिप्रायानेंच ' अदृष्ट वगैरेना पुढें करून ' असें येथें म्हटलें आहे. अदृष्ट हें सर्व वस्तूंचें निमित्तकारण आहे असें जे वैशेषिक व नैयायिक मानतात त्यांचाही अभिप्राय हाच होय.

१४ ज्याप्रमाणें दोन कपालांचा संयोग झाला म्हणजे घट उत्पन्न होतो, त्याप्रमाणें दोन परमाणूंचा संयोग झाला म्हणजे एक द्व्यणुक उत्पन्न होतें. तेव्हां ' द्व्यणुक ' वगैरेच्या उत्पत्तीला संयोगाचें साहाय्य लागतें. संयोग हा द्व्यणुकाच्या उत्पत्तीचें असमवायिकारण होय.

वैगैरेंच्या क्रमानें सर्वे कार्यसमुदायाला उत्पन्न करतात. तसेंच, कारणांमध्ये असलेले गुण कार्यामध्ये ( आपल्यासारखे ) दुसरे गुण उत्पन्न करतात. जेव्हां दोन परमाणू द्व्यणुकाला उत्पन्न करतात तेव्हां परमाणूंमध्ये असलेले शुक्लरूप वैगैरे विशेष प्रकारचे गुण द्व्यणुकांमध्ये दुसरे शुक्लरूप वैगैरे गुण उत्पन्न करतात. परंतु पारिमांडल्य नामक जो परमाणूचा एक विशेष प्रकारचा गुण तो द्व्यणुकामध्ये दुसरे पारिमांडल्य उत्पन्न करीत नाही. कारण, 'द्व्यणुकाचा दुसऱ्या परिमाणाशी संबंध आहे' असे ते मानतात. 'अणुत्व आणि ह्रस्वत्व हीं द्व्यणुकाचीं परिमाणें आहेत' असे ते वर्णन करतात. तसेंच दोन द्व्यणुकें जेव्हां चतुरणुकाला उत्पन्न करतात, तेव्हांही द्व्यणुकाचे जे शुक्लरूप वैगैरे गुण ते चतुरणुकामध्ये पूर्वीप्रमाणेंच दुसरे शुक्ल वैगैरे गुण उत्पन्न करतात. परंतु अणुत्व आणि ह्रस्वत्व हीं जरी द्व्यणुकाचीं परिमाणें आहेत तरी तीं चतुरणुकामध्ये दुसरी अणुत्व आणि ह्रस्वत्व परिमाणें उत्पन्न करीत नाहीत. कारण 'चतुरणुकाचा महत्व आणि दीर्घत्व या परिमाणांशीं संबंध आहे' असे ते मानतात. तसेंच, जेव्हां पुष्कळ परमाणू किंवा पुष्कळ द्व्यणुके किंवा एक परमाणु आणि एक द्व्यणुक कार्य उत्पन्न करतात तेव्हां देखील ही पूर्वीचीच रीति दृष्टीस पडते.

१५ द्व्यणुकांचा संयोग होऊन त्र्यणुक उत्पन्न होतें. त्र्यणुकांचा संयोग होऊन चतुरणुक उत्पन्न होतें अशा क्रमानें.

१६ द्व्यणुक जरी सूक्ष्म आहे तरी परमाणूच्या सारखा त्याला अत्यंत सूक्ष्मपणा नाही. तेव्हां 'अत्यंत सूक्ष्मपणाहून भिन्न जो सामान्य सूक्ष्मपणा त्याच्याशी' असा 'दुसऱ्या परिमाणाशी' याचा अर्थ समजावा.

१७ सूक्ष्मपणा.

१८ अरुंदपणा.

१९ ह्या 'दोन' शब्दापुढें दुसरा 'दोन' शब्द अध्याहृत आहे असे समजावें. तेव्हां 'दोन दोन' म्हणजे 'चार' असा अर्थ होतो. चार द्व्यणुकांपासून चतुरणुक उत्पन्न होतें, दोन द्व्यणुकांपासून होत नाही असे मानलें पाहिजे. कारण, चतुरणुकाला जें 'महत्' परिमाण आहे तें कारणाच्या बहुत्वापासून उत्पन्न होतें, कारणाच्या द्वित्वापासून उत्पन्न होत नाही असे कणादाचें मत आहे. पुढील टीप २८ पहा.

२० दोन परमाणूंपासून द्व्यणुक, तीन द्व्यणुकांपासून त्र्यणुक, चार त्र्यणुकांपासून चतुरणुक अशा क्रमानें सृष्टि उत्पन्न होते असे वैशेषिक मानतात. पण अशाच क्रमानें सृष्टि उत्पन्न होते असे मानण्याला कांहीं प्रमाण नाही. तीन किंवा तिहींहून अधिक परमाणूंपासून सुद्धां एखादें कार्य उत्पन्न होईल. तसेंच दोन किंवा चार द्व्यणुकांपासून सुद्धां एखादें कार्य उत्पन्न होईल. तसेंच एक परमाणु आणि एक द्व्यणुक यांपासून सुद्धां एखादें कार्य उत्पन्न होईल.

२१ कारणाच्या परिमाणापेक्षां कांहीं तरी मोठें परिमाण कार्यामध्ये उत्पन्न झालेलें दृष्टीस पडतें.

तेव्हां ज्याप्रमाणें परमाणु हा परिमंडल असूनही त्यापासून अणु आणि ऱ्हस्व असें द्वयणुक उत्पन्न होतें आणि महत् आणि दीर्घ अशीं त्रैयणुक वगैरे उत्पन्न होतात, परंतु परिमंडलें असें कांहीं उत्पन्न होत नाहीं, किंवा ज्याप्रमाणें द्वयणुक हें अणु आणि ऱ्हस्व असूनही त्यापासून महत् आणि दीर्घ द्वयणुक उत्पन्न होतें, परंतु अणु असें कांहीं उत्पन्न होत नाहीं, किंवा ऱ्हस्व असेंही कांहीं उत्पन्न होत नाहीं, त्याप्रमाणेंच ब्रह्म हें चेतन असूनही त्या ब्रह्मापासून अचेतन जग उत्पन्न होईल असें जर आम्हीं मानलें तर त्यांत तुजें काय वांकडें झालें ?

आतां असें म्हणशील कीं द्वयणुक वगैरे कार्यद्रव्यें हीं ( कारणद्रव्यांच्या परिमाणांना ) विरोधी अशा दुसऱ्या परिमाणांनीं व्याप्त आहेत, म्हणून कारणद्रव्यांचीं जीं पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें तीं कार्यद्रव्यांमध्ये दुसरीं पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें उत्पन्न करीत नाहींत; परंतु जग हें चैतन्याला विरोधी अशा दुसऱ्या गुणानें व्याप्त नाहीं कीं ज्याच्या योगानें कारणानें चैतन्य कार्यामध्ये ( आपल्यासारखें ) दुसरें चैतन्य उत्पन्न करणार नाहीं; अचैतन्य हा कांहीं चैतन्याला विरोधी असा गुण नाहीं, तर चैतन्याचा केवळ अभाव होय; तेव्हां चैतन्य हा गुण पारिमांडल्य वगैरे गुणांप्रमाणें नसल्यामुळें तो कार्यामध्ये ( आपल्यासारखें ) दुसरें चैतन्य उत्पन्न करीलच; तर—

त्यावर आमचें उत्तर:—असें तूं म्हणूं नको. कारण ज्याप्रमाणें पारिमांडल्य वगैरे गुण कारणांमध्ये राहत असूनही ते दुसऱ्या पारिमांडल्य वगैरे गुणांना उत्पन्न करीत नाहींत, त्याप्रमाणें चैतन्य हा गुण कारणांमध्ये असूनही तो दुसऱ्या चैतन्याला उत्पन्न करीत नाहीं, एवढ्या भागांत ( दृष्टांत आणि दार्ष्टान्तिक यांचें ) साम्य आहे. आतां ' कार्यद्रव्य हें विरोधी अशा दुसऱ्या परिमाणांनीं व्याप्त आहे म्हणून कारणद्रव्यांचीं पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें कार्यद्रव्यांमध्ये दुसरीं पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें उत्पन्न करीत नाहींत ' असें म्हणूं नये. कारण, कार्यद्रव्यांमध्ये विरोधी अशीं दुसरीं परिमाणें उत्पन्न

२२ ' अणु ' याचा ' सूक्ष्म ' असा अर्थ आहे, ' अत्यंत सूक्ष्म ' असा अर्थ नाहीं.

२३ तीन परमाणूंपासून त्रयणुक उत्पन्न होतें असें मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

२४ अत्यंत सूक्ष्म.

२५ चैतन्याला विरोधी असा जो ' अचैतन्य ' हा गुण त्यानें जग व्याप्त असल्यामुळें त्या जगामध्ये चैतन्य गुण उत्पन्न होत नाहीं असें जर कदाचित् वेदान्ती म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर शंकाकार देत आहे. ' अचैतन्य ' म्हणजे ज्ञान नसणें.

२६ अभाव हा द्रव्य, गुण वगैरेंदून भिन्न असा एक स्वतंत्र पदार्थ आहे असें वैशेषिक व नैयायिक मानतात.

होण्यापूर्वी कारणद्रव्याच्या पारिमांडल्य वगैरे परिमाणांना कार्यद्रव्यामध्ये स्वजातीय परिमाणे उत्पन्न करण्यास हरकत नाही. कारण, ' कार्यद्रव्य उत्पन्न झाले तरी त्याच्यामध्ये गुण उत्पन्न होण्यापूर्वी ते क्षणमात्र गुणांवांचून राहते ' असा ( वैशेषिकांचा ) सिद्धांत आहे. आतां ' पारिमांडल्य वगैरे परिमाणे विरोधी अशीं दुसरीं परिमाणे उत्पन्न करण्यांत व्यग्र झालीं असल्यामुळे तीं स्वजातीय अशीं दुसरीं परिमाणे उत्पन्न करीत नाहीत ' असेही म्हणू नये. कारण ' त्या विरोधी अशा दुसऱ्या परिमाणांच्या उत्पत्तीचीं अन्य कारणे आहेत ' असे वैशेषिक मानतात. उदा०—कणादाचीं पुढील सूत्रे पहाः—' कारण-बहुत्वापासून, कारण-महत्त्वापासून आणि विशेष प्रकारच्या प्रचयापासून महत् ( परिमाण उत्पन्न होते ) ' ( वै. सू. ७।१।१ ); ' याच्या उलट, अणु-( परिमाण उत्पन्न होते<sup>३२</sup> ) ' ( वै. सू. ७।१।१० ); ' या ( व्याख्यान- ) ने दीर्घत्व आणि ह्रस्वत्व यांचें व्याख्यान झालें ' ( वै. सू. ७।१।१७ ). आतां असे म्हणशील कीं कांहीं एक विशेष प्रकारच्या

२७ आपल्यासारखीं.

२८ तीन द्व्यणुकांपासून एक त्र्यणुक उत्पन्न होतें. या ठिकाणीं द्व्यणुकें तीन असल्यामुळे त्या द्व्यणुकांमध्ये ' बहुत्व ' आहे. कारण, दोहोंपेक्षां अधिक वस्तूंमध्ये बहुत्व राहते. व त्या बहुत्वापासून त्र्यणुकांमध्ये ' महत् ' परिमाण उत्पन्न होतें.

२९ मृत्तिकेपासून घट उत्पन्न होतो. या ठिकाणीं मृत्तिकेचें ' महत् ' परिमाण असल्यामुळे त्या महत्परिमाणापासून घटामध्ये ' महत् ' परिमाण उत्पन्न होतें.

३० ' प्रचय ' शब्दाचा शिथिल संयोग असा अर्थ आहे. कापूस पिंजण्याच्या पूर्वी त्या कापसाच्या अवयवांचा जो एकमेकाशीं संयोग असतो तो दृढ असतो. त्यामुळे तो कापूस थोडा आहे असे वाटते. परंतु तोच पिंजल्यानंतर पुष्कळ आहे असे वाटते. कारण, पिंजल्यामुळे त्या कापसाच्या अवयवांचा शिथिल संयोग होतो. आणि त्या शिथिल संयोगापासून त्या कापसामध्ये ' महत्परिमाण ' उत्पन्न होतें. तात्पर्य—ह्या सूत्रामध्ये ' अणु-परिमाण ' म्हणून सूक्ष्मपणा आणि ' पारिमांडल्य ' म्हणजे अत्यंत सूक्ष्मपणा या परिमाणांपासून ' महत्परिमाण ' उत्पन्न होतें असे सांगितले नाही.

३१ द्व्यणुकांमध्ये जो सूक्ष्मपणा आहे तो येथें ' अणुपरिमाण ' शब्दानें घेतला आहे. कारण, अत्यंत सूक्ष्मपणा जो परमाणूंमध्ये आहे तो नित्य आहे, त्याची उत्पत्ति होत नाही.

३२ पूर्वीच्या सूत्रामध्ये सांगितलेलीं जीं महत्परिमाण उत्पन्न होण्याचीं तीन कारणे तीं तिन्ही जर नसतील तर अणुपरिमाण उत्पन्न होतें, म्हणजे अर्थात् परमाणूच्या द्वित्वसंख्येपासून अणुपरिमाण उत्पन्न होतें. उदा०—द्व्यणुकाचें अणुपरिमाण ध्यावें. कारण, द्व्यणुकाचें कारण जे परमाणू ते दोन असल्यामुळे त्यांमध्ये बहुत्व नाही; तसेच त्यांमध्ये महत्त्वही नाही; आणि त्या परमाणूंना मुळींच अवयव नसल्यामुळे त्यांच्यामध्ये प्रचयही नाही. तात्पर्य—ह्या सूत्रामध्ये अणुपरिमाण हें पारिमांडल्यापासून उत्पन्न होतें असे सांगितले नाही.

३३ दीर्घत्व हें महत्परिमाणाप्रमाणें ' कारण-बहुत्व ' वगैरेपासून उत्पन्न होतें असे समजावें; आणि ह्रस्वत्व हें अणुपरिमाणाप्रमाणें कारण-द्वित्वापासून उत्पन्न होतें असे समजावें, असे या सूत्राचें तात्पर्य होय.

सांनिध्यामुळे फक्त कारणबहुत्व वगैरेच कार्यामध्ये गुण उत्पन्न करतात; परंतु पारिमांडल्य वगैरेना तसे सांनिध्य नसल्यामुळे ती परिमाणे कार्यामध्ये गुण उत्पन्न करीत नाहीत, तर तेही बरोबर नाही. कारण, जेव्हां एखादे नवे द्रव्य किंवा एखादा नवा गुण उत्पन्न होतो, तेव्हां कारणाचे सर्वच गुण सारख्याच रीतीने आपल्या आश्रयामध्ये समवायसंबंधाने राहतात. तेव्हां पारिमांडल्य वगैरे परिमाणे ही कार्यामध्ये आपल्यासारखे गुण उत्पन्न करीत नाहीत याचे कारण केवळ त्यांचा स्वभावच होय ( असेच तुला मानले पाहिजे ); आणि याचप्रमाणे चैतन्याचीही गोष्ट जाणवावी.

३४ ' वगैरे ' शब्दाने परमाणूवरील द्वित्व-संख्या घ्यावी.

३५ ' कारणबहुत्वा- ' पासून द्व्यणुकामध्ये ' महत् ' परिमाण उत्पन्न होते. आणि परमाणूवरील द्वित्व संख्येपासून त्र्यणुकामध्ये अणुपरिमाण उत्पन्न होते.

३६ ज्याप्रमाणे स्फटिक हा तांबडा आणि हिरवा अशा दोन पदार्थांपैकी तांबड्या पदार्थाच्या जवळ असला म्हणजे त्या स्फटिकामध्ये तांबडा रंगच उत्पन्न होतो, हिरवा पदार्थ लांब असल्यामुळे हिरवा रंग त्यामध्ये उत्पन्न होत नाही, त्याप्रमाणे परमाणूवरची द्वित्व संख्या ही द्व्यणुकाच्या जवळ असल्यामुळे त्या द्वित्व संख्येपासून द्व्यणुकामध्ये अणुपरिमाण उत्पन्न होते, आणि परमाणूवरचे पारिमांडल्य हे द्व्यणुकापासून जरा लांब असल्यामुळे त्या पारिमांडल्यापासून द्व्यणुकामध्ये पारिमांडल्य उत्पन्न होत नाही असे मी मानतो. परमाणूवरची द्वित्व संख्या ही द्व्यणुकाच्या जवळ आहे असे मानण्याचे कारण असे की, द्व्यणुक जसे दोन परमाणूवर मिळून राहते, प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळे राहत नाही, तशीच द्वित्व संख्या देखील दोन परमाणूवर मिळून राहते, प्रत्येकावर राहत नाही. परंतु पारिमांडल्य हे दोन परमाणूवर मिळून न राहतां प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळे राहते म्हणून ते द्व्यणुकापासून जरा लांब आहे असे मानले आहे. तसेच, द्व्यणुकावरचे बहुत्व हे त्र्यणुकाच्या जवळ असल्यामुळे त्या बहुत्वापासून त्र्यणुकामध्ये महत्परिमाण उत्पन्न होते, आणि द्व्यणुकावरचे जे अणुपरिमाण ते त्र्यणुकाच्या जरा लांब असल्यामुळे त्या अणुपरिमाणापासून त्र्यणुकामध्ये अणुपरिमाण उत्पन्न होत नाही असे मी मानतो. द्व्यणुकावरचे बहुत्व हे त्र्यणुकाच्या जवळ आहे असे मानण्याचे कारण असे आहे की, जसे त्र्यणुक हे तीन द्व्यणुकांवर मिळून राहते, प्रत्येक द्व्यणुकावर निरनिराळे राहत नाही; तसेच बहुत्व देखील तीन द्व्यणुकांवर मिळून राहते, प्रत्येक द्व्यणुकावर राहत नाही. परंतु अणुपरिमाण हे तीन द्व्यणुकांवर मिळून न राहतां प्रत्येक द्व्यणुकावर निरनिराळे राहते म्हणून ते त्र्यणुकापासून जरा लांब आहे असे मानले आहे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३७ नव्या द्रव्यांच्या किंवा नव्या गुणांच्या.

३८ तेव्हां कांही गुण सर्व आश्रयामध्ये मिळून राहतात आणि कांही प्रत्येक अवयवामध्ये राहतात असे म्हणण्यांत कांही अर्थ नाही. कारण, सर्व गुण हे कारणावर सारखेच समवाय-संबंधाने राहत असल्यामुळे कार्याचे सांनिध्य सर्व गुणांना सारखेच आहे.

३९ म्हणजे ब्रह्माचे चैतन्य देखील स्वतःच्या स्वभावामुळेच प्रट, पट वगैरे वस्तूवर आपल्या सारखे चैतन्य उत्पन्न करीत नाही. तेव्हां वेदान्तमतावर कांही दोष येत नाही.

शिवाय, 'संयोगापासून द्रव्य वगैरे भिन्न जातीचीं कार्ये उत्पन्न होतात' असें आढळून येते.<sup>४०</sup> त्यावरूनही 'कारणापासून स्वजातीय कार्ये उत्पन्न होती' हा सिद्धांत खोटा ठरतो. 'द्रव्याची गोष्ट चालली असतां त्याला गुणाचा दृष्टांत देणे बरोबर नाही' असें म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण, येथे दृष्टांताच्या योगानें 'कारणापासून भिन्न जातीचे कार्ये उत्पन्न होऊं शकते' एवढेंच सांगावयाचें आहे. आतां 'द्रव्याला द्रव्याचाच दृष्टांत द्यावा, किंवा गुणाला गुणाचाच दृष्टांत द्यावा' असा नियम करण्याला कांहीं कारण नाही. तुमच्या सूत्रकारानेंही द्रव्याला गुणाचा दृष्टांत दिला आहे. उदाहरणार्थ, पुढील सूत्र पहा:— 'प्रत्यक्ष आणि अप्रत्यक्ष वस्तूंचा संयोग अप्रत्यक्ष असल्यामुळें शरीर पंचमहाभूतात्मक नाही' ( वै. सू. ४।२।२ ). या सूत्राचा अर्थ:—ज्याप्रमाणें प्रत्यक्ष पृथ्वी आणि अप्रत्यक्ष आकाश यांच्याशीं समवायसंबंधानें असणारा जो संयोग तो अप्रत्यक्ष आहे, त्याप्रमाणें कांहीं प्रत्यक्ष व कांहीं अप्रत्यक्ष अशा पंचमहाभूतांशीं समवायसंबंधानें असणारे जें शरीर तेंही अप्रत्यक्ष होईल, परंतु ( खरोखर रीतीनें ) शरीर प्रत्यक्ष आहे म्हणून तें पंचमहाभूतात्मक नोंही, आतां या ठिकाणीं तुमच्या सूत्रकारांनीं बरील नियम पाळलेला नाही हें उघड आहे. कारण, संयोग हा गुण आहे व शरीर हें द्रव्य आहे. शिवाय 'कारणापासून भिन्न जातीचे कार्ये उत्पन्न होती' ह्या

४० उदा०— तंतूंच्या संयोगापासून पट उत्पन्न होतो. येथें 'कारण' जो संयोग तो गुण आहे, आणि 'कार्य' जो पट तो द्रव्य आहे. तेव्हां अर्थातच पट हें कार्य गुण नसल्यामुळें संयोगापेक्षां विजातीय आहे असें समजावें.

४१ ब्रह्मरूप द्रव्याची.

४२ संयोग हा गुण असल्यामुळें तो ज्या दोन वस्तूंमध्ये असतो त्या वस्तूंचा तो संयोग समवायसंबंधानें राहतो. कारण, गुण आणि गुणी यांच्यामध्ये समवायसंबंध असतो असा वैशेषिक लोकांचा सिद्धांत आहे.

४३ पृथिवी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें.

४४ वायु आणि आकाश हीं दोन भूतें.

४५ शरीर हें अवयवी असल्यामुळें तें पृथिवी, जल, तेज, वायु आणि आकाश ह्या पांच अवयवांचा समवायसंबंधानें राहतें. कारण, अवयवी आणि अवयव यांच्यामध्ये समवायसंबंध असतो असा वैशेषिक लोकांचा सिद्धांत आहे. ( अ. २ पा. १ सू. १८ टी. १ पहा ).

४६ तर शरीर हें पृथ्वीपासूनच उत्पन्न झालें आहे. हें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे. परंतु कणादाच्या मतीं शरीर हें पंचमहाभूतात्मकच आहे असें जाणावें.

४७ तात्पर्य, ज्याअर्थी तुमच्या सूत्रकारानेंच शरीराला संयोगाचा दृष्टांत दिला आहे, त्याअर्थी द्रव्याला द्रव्याचाच दृष्टांत दिला पाहिजे असा नियम तुम्हीं वैशेषिकांनीं मानूं नये असा चेदात्याचा अभिप्राय आहे.

गोष्टीचें ( मार्गें ) अ. २ पा. १ सू. ६ यामध्येही प्रतिपादन केलें आहे. शंकाः—असें जर आहे तर या गोष्टीचा मार्गेंच निकाल लागला, मग ती गोष्ट येथें पुन्हां कशाला सांगितली ? उत्तरः—ती गोष्ट येथें पुन्हां सांगण्याचें कारण असें आहे कीं त्या वेळीं आम्हीं सांख्यांशीं वाद केला; पण आतां आमचा वैशेषिकांशीं प्रसंग आहे. शंकाः—सारखा न्याय लागू पडत असल्यामुळें वैशेषिक दर्शनासंबंधानें अतिदेशही मार्गें अ. २ पा. १ सू. १२ यामध्ये केला आहे. उत्तरः—केला आहे खरा. पण त्याच अतिदेशाचा या वैशेषिकमतपरीक्षणाच्या आरंभी त्यांच्याच शाखांतील उदाहरणें घेऊन आम्हीं हा विस्तार केला आहे. ( ११ )

[ आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बाराव्या सूत्रापासून सतराव्या सूत्रापर्यंत सहा सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये वैशेषिकमताचें खंडन केलें आहे. सारांशः—(सू. १२) वैशेषिक-मत असें आहेः—पृथ्वी, जल, तेज, आणि वायु या चार महाभूतांची उत्पत्ति परमाणूंपासून होते. त्या चार भूतांच्या अवयवांचा विभाग होता होता अगदीं सर्व परमाणू निरनिराळे झाले म्हणजे त्यालाच प्रलय म्हणतात. नंतर फिरून सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं अदृष्टाच्या योगानें परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न झाल्यामुळें दोन परमाणूंचा संयोग होऊन द्वयणुक बनते. आणि अशा क्रमानें त्रयणुक वगैरे उत्पन्न होऊन हीं चारी महाभूते, शरीरें आणि इंद्रियें उत्पन्न होतात. आणि परमाणूंच्या रूप वगैरे गुणांपासून द्वयणुक वगैरेंवर रूप वगैरे गुण उत्पन्न होतात. यावर वेदान्त्याचें उत्तरः—हें वैशेषिक-मत बरोबर नाही. कारण सृष्टीच्या आरंभी परमाणूंचे कर्म उत्पन्न होण्याला कांहींच कारण संभवत नाही. प्रयत्न वगैरे जीं कर्मांचीं कारणें तीं त्या वेळीं मुळींच अस्तित्वांत नसतात. कारण, त्या वेळीं आत्म्याचा शरीराशीं संबंध नसल्यामुळें आत्म्यावर प्रयत्न हा गुण उत्पन्न झालेला नसतो. अदृष्ट हें अचेतन असल्यामुळें त्याला चेतनाचा संबंध झाल्याशिवाय तें देखील परमाणूंच्या कर्मांचें कारण होणार नाही. जीवात्मा तर त्या वेळीं वैशेषिक-मताप्रमाणें अचेतनच (म्ह० अज्ञानीच) असतो. आतां परमात्मा कारण म्हणावा तर तो नित्य असल्यामुळें नेहमींच परमाणूंचे कर्म उत्पन्न होऊन प्रलयच नाहीसा होईल. शिवाय 'परमाणूंचा जो परस्पर संयोग होतो तो परमाणूंच्या सगळ्या स्वरूपांमध्ये होतो' असें म्हणावें तर द्वयणुकाचें परिमाण वाढणार नाही. बरें; 'कांहीं भागामध्ये होतो' असें म्हणावें तर परमाणूंना भागच नसल्यामुळें तें म्हणतां येत नाही. तसेंच, प्रलयाचे वेळीं ज्या कर्मांच्या योगानें परमाणूंचा विभाग होतो त्या कर्मांचेही कांहीं कारण संभवत नाही. अदृष्ट वगैरे जीं कारणें तीं भोगाचीं आहेत. तेव्हां तीं प्रलयाच्या उपयोगीं पडणार नाहीत. ( सू. १३ ) शिवाय, वैशेषिकांच्या मतीं ज्याप्रमाणें द्वयणुकाचा परमाणूंचीं समवायसंबंध मानला आहे त्याप्रमाणें त्या समवाय-संबंधाचा परमाणू आणि द्वयणुक यांच्याशीं दुसरा एखादा संबंध मानावा लागेल. तो मानला म्हणजे त्याला फिरून तिसरा संबंध मानावयाचा अशा रीतीनें अनवस्था येईल. आतां 'समवाय हा स्वतःच

४८ जीं प्रमाणें दाखवून सांख्यमताचें खंडन केलें आहे तींच प्रमाणें घेऊन वैशेषिक वगैरे इतर मतांचेही खंडन होतें असें मार्गें ( पृ. ४० पं. ८ ) सांगितलें आहे.

४९ जरी इतर मतांचें खंडन होतें असें नुसतें मार्गें सांगितलें आहे, तरी तें खंडन कोणत्या प्रकारानें होतें तें स्पष्ट कळावें या हेतूनें सूत्रकारांनीं ती गोष्ट पुन्हां येथें हातीं घेतली आहे.

संबंध असल्यामुळे त्याला दुसऱ्या संबंधाची जरूर नाही' असे म्हणाल तर संयोग-संबंधाचा जो संयोगी पदार्थाशी समवायसंबंध वैशेषिकांनी मानला आहे तो विरुद्ध होईल. कारण, संयोग काय, आणि समवाय काय, दोन्ही संबंधच आहेत. आतां 'संयोग हा गुण आहे आणि समवाय हा गुण नाही' हा जो भेद आहे त्याचा येथे कांहीं उपयोग नाही. (सू. १४) आतां 'जरी परमाणूंच्या कर्मांला कांहीं कारण सांगतां येत नाही तरी हरकत नाही; कारण, परमाणूंची स्वभावतःच द्वयणुक वगैरे कांहीं उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्ति होते' असेही तुला म्हणतां येणार नाही. कारण, परमाणूंचा प्रवृत्ति हाच स्वभाव असेल तर प्रलयच होणार नाही. निवृत्ति हाच स्वभाव असेल तर द्वयणुक वगैरे सृष्टीच उत्पन्न होणार नाही. दोन्ही प्रकारचे स्वभाव मानावे तर ते विरुद्ध होतात. कांहींच स्वभाव नसेल तर कर्मांचे कांहींतरी कारण दाखविले पाहिजे. आणि ते कांहींच दाखवितां येत नाही असे पूर्वीच सांगितले आहे. (सू. १५) शिवाय, ज्याप्रमाणे घट, पट वगैरे रूपी पदार्थ आपल्या कारणपेक्षां स्थूल आहेत आणि अनित्य आहेत, त्याप्रमाणे परमाणू देखील रूपी पदार्थ असल्यामुळे ते आपल्या कारणपेक्षां स्थूल व अनित्य होतील, आणि अशा रीतीने परमाणूंना कारण असू शकत असल्यामुळे 'ज्याला कारण नाही ते नित्य' हे तुमचे सूत्रही परमाणूविषयी लागू पडत नाही. आतां एखादी तरी वस्तु नित्य असेल तरच 'घट, पट वगैरे अनित्य आहेत (म्ह० नित्य नव्हेत)' असा व्यवहार करतां येईल हे तुमच्या सूत्रकाराचे म्हणणे बरोबर आहे. परंतु त्यावरून 'परमाणू नित्य आहेत' हे मात्र सिद्ध होत नाही. कारण, परमात्मा नित्य आहेच. शिवाय जी गोष्ट प्रमाणावरून सिद्ध करतां येत नाही ती गोष्ट नुसत्या व्यवहारावरून कधीही सिद्ध होत नाही. तसेच, 'आणि अविद्या' या सूत्रावरूनही परमाणूंना नित्यत्व सिद्ध होत नाही. कारण, 'ज्याच्या कारणांचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाही ते नित्य' असा जर त्या सूत्राचा अर्थ असेल तर द्वयणुकाच्या कारणांचे (म्ह० परमाणूंचे) प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळे द्वयणुकही नित्य होऊं लागेल. आतां 'कारणाचा विभाग किंवा कारणाचा नाश या दोहोशिवाय तिसरे कार्याच्या नाशाचे कांहींच कारण नाही, आणि ही दोन कारणे तर परमाणूंच्या ठिकाणी संभवत नाहीत, म्हणून परमाणू नित्य होत' असा जर त्या सूत्राचा अर्थ घ्याल तर तोही बरोबर नाही. कारण, ही दोन्ही कारणे नसूनही घृताच्या काठिन्याचा नाश होत असल्यामुळे 'कार्याच्या नाशाची ही दोनच कारणे आहेत' असा कांहीं लोकामध्ये नियम नाही. (सू. १६) शिवाय पृथ्वी, जल, तेज आणि वायु ही चार भूते ज्याप्रमाणे कमज्यास्त गुणांची लोकांमध्ये आढळतात त्याप्रमाणेच त्यांचे परमाणू हे देखील जर कमज्यास्त गुणांचे असतील तर अर्थातच कमी गुणांच्या परमाणूंपेक्षां ज्यास्त गुणांचे परमाणू हे स्थूल असले पाहिजेत. तेव्हां त्यांचे परमाणुत्वच नष्ट होईल. आतां, जर चारी भूतांचे परमाणू सारख्याच गुणांचे असतील, तर प्रत्येक परमाणूमध्ये एकेकच गुण असला पाहिजे किंवा सर्व परमाणूमध्ये रूप, रस वगैरे चारी गुण असले पाहिजेत. जर एकेकच गुण असेल तर पृथ्वीमध्ये रूप, रस वगैरे अनेक गुण उपलब्ध होणार नाहीत. जर चारी गुण असतील तर वायूमध्ये रूप, रस वगैरे गुण उपलब्ध झाले पाहिजेत. असे वैशेषिक मतावर अनेक दोष येतात. (सू. १७) शिवाय, ह्या मताचा शिष्ट लोकांनी अंगीकार केला नसल्यामुळे त्याचा सर्वथैव त्याग करावा. शिवाय, हे वैशेषिक लोक 'द्रव्य, गुण, कर्म वगैरे पदार्थ परस्परपासून भिन्न आहेत' असे मानून 'त्यांपैकी गुण वगैरे पदार्थ द्रव्यावर अवलंबून आहेत' असे मानतात. त्यावर आमचे म्हणणे असे आहे कीं जर ते द्रव्यावर अवलंबून आहेत तर ते द्रव्यापेक्षां निराळेच नव्हेत, तर द्रव्याचेच विशेष प्रकारचे आकार होत. आतां, जरी धूम हा अग्नीपेक्षां निराळा असूनही अग्नीवर अवलंबून असतो तरी



त्यांमध्ये भेद आहे. कारण तशी प्रतीतीच होते. परंतु गुण वगैरे पदार्थ द्रव्यापेक्षां निराळे कोठेही उपलब्ध होत नाहीत. म्हणून ते द्रव्यापेक्षां निराळे नव्हेत. आतां 'गुण हे द्रव्यापेक्षां निराळे असूनही ते नेहमीं द्रव्यावरच अवलंबून असतात याचें कारण द्रव्य आणि गुण हे अयुतसिद्ध आहेत' असें जें वैशेषिक लोक म्हणतात तें बरोबर नाही. कारण 'अयुतसिद्धत्व म्हणजे पृथक् प्रदेश नसणें' असें जर मानलें तर पट आणि त्याचें रूप हे दोन पदार्थ अयुतसिद्ध होणार नाहीत. कारण, पटाचा तंतू हा देश आहे, आणि रूपाचा पट हा देश आहे. आतां जर 'अयुतसिद्धत्व म्हणजे पृथक् काल नसणें' असें मानलें तर गाईचीं दोन शिंगें हीं अयुतसिद्ध होऊं लागतील. आतां 'अयुतसिद्धत्व म्हणजे पृथक् स्वभाव नसणें' असें मानलें तर तुझ्याच म्हणण्याप्रमाणें द्रव्य आणि गुण यांचा पृथक् स्वभाव नसल्यामुळें ते एक होतील. तसेंच 'युतसिद्ध ( म्ह० पृथक् पृथक् सिद्ध होणाऱ्या ) वस्तूंमध्ये संयोग-संबंध असतो आणि अयुतसिद्ध वस्तूंमध्ये समवायसंबंध असतो' हेंही त्यांचें मत खोटेंच आहे. कारण, कार्य आणि कारण हें अयुतसिद्धच होत नाहीत. उदा०:- तंतू तर पटाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीपासूनच सिद्ध असल्यामुळें युतसिद्धच आहेत. पट देखील उत्पन्न झाल्याबरोबर त्याचा तंतूशीं समवायसंबंध होण्यापूर्वी एक क्षणभर तरी तंतूच्या संबन्धाशिवाय सिद्ध असल्यामुळें युतसिद्धच आहे. तात्पर्य, कार्यकारणांमध्ये संयोगसंबंधच मानावा, समवायसंबंध मानणें निरर्थक आहे. शिवाय, संयोग काय, समवाय काय, कोणताही संबन्ध झाला तरी संबन्धीपेक्षां तो निराळा नव्हेच; तर 'संबन्ध म्हणजे संबन्धीचेंच एक विशेष प्रकारचें ( म्ह० बोद्ध ) रूप आहे' असें समजावें. तसेंच वैशेषिक लोकांनीं जो परमाणू, आत्मा आणि मन यांच्यामध्ये संयोग-संबन्ध मानला आहे तोही बरोबर नाही. कारण हे परमाणू वगैरे पदार्थ निरवयव आहेत. आणि संयोग-संबन्ध तर सावयव पदार्थांमध्येच असलेला लोकांमध्ये दृष्टीस पडतो. आतां 'परमाणू वगैरे पदार्थांना कल्पित अवयव आहेत' असें म्हणावें तर तें बरोबर नाही. कारण, कल्पनेनें हवी ती गोष्ट सिद्ध होऊं लागेल. शिवाय, द्रव्यणुकांचा निरवयव अशा परमाणूशीं निकट संबन्ध असू शकत नसल्यामुळें 'द्रव्यणुक हें परमाणूवर राहतें' असें म्हणतां येत नाही, व 'द्रव्यणुक हे परमाणूपेक्षां निराळें आहे' असेंही म्हणतां येत नाही. शिवाय, परमाणू हे मर्यादित असल्यामुळें त्यांना दहा दिशेला दहा अवयव असलेच पाहिजेत; आणि अशा रीतीनें परमाणू हें सावयव होत असल्यामुळें अनित्य होऊं लागतील. आतां त्या दहा अवयवांनाच जर परमाणू म्हणशील तरी देखील ते अनित्यच होतील. कारण, चारी महाभूतांचा जसा द्रव्यणुकापर्यंत नाश होतो तसा पुढें परमाणूंचाही नाश झालाच पाहिजे. जरी परमाणूंना अवयव नाहीत तरी 'त्यांचा घृताच्या काठिन्याप्रमाणें नाश संभवतो' असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. एकंदरीत या वैशेषिक मतावर कल्याणेच्छु लोकांनीं विश्वास ठेऊं नये असें सिद्ध झालें. ]

**उभयथाऽपि न कर्मातस्तदभावः ॥ १२ ॥**

**१२ दोन्ही प्रकारांनींही कर्म ( संभवत ) नाही. म्हणून**

**त्या ( सृष्टि आणि प्रलय यां- ) चा अभाव**

**होईल. ( ३ )**

सूत्रकार आतां परमाणुकारणवादाच्या निराकरणाला आरंभ करतात. तो वाद येणेंप्रमाणें आहे:—जगामध्ये पट वगैरे जीं सार्वयव द्रव्ये आहेत तीं स्वतःमध्ये समवाय-

संबंधानें राहणाऱ्या अशा तंतू वगैरे द्रव्यांपासून संयोगाच्या साहाय्यानें उत्पन्न होतात असें दृष्टीस पडतें, त्यावरून असें सामान्य अनुमान निघतें कीं जें कांहीं सावयव आहे तें सर्व स्वतःमध्ये समवायसंबंधानें राहणाऱ्या अशाच निरनिराळ्या द्रव्यांपासून संयोगाच्या साहाय्यानें उत्पन्न होतें. हा अवयव आणि अवयवी यांचा विभाग ज्या वस्तूमध्ये थांबतो व जी वस्तु या विभागाची शेवटली मर्यादा होय तोच परमाणु होय. पर्वत, समुद्र वगैरे हे सर्व जग सावयव आहे, व तें सावयव असल्यामुळे त्याला आदि आणि अंत आहेत. आणि कारणावांचून कार्य उत्पन्न होतें असें तर मुळीच मानतां येत नाहीं; म्हणून परमाणू जगाचें कारण होत असा कणादाचा अभिप्राय आहे. तीं हीं पृथ्वी, उदक, तेज आणि वायू या नांवाचीं चार महाभूतें सावयव आहेत असें पाहून ' चार प्रकारचे परमाणू आहेत ' अशी वैशेषिक कल्पना करतात. या चार महाभूतांचा ( परमाणुरूपी ) शेवटल्या मर्यादेपलीकडे विभाग संभवत नसल्यामुळे त्यांचा नाश होतांना परमाणूपर्यंतच विभाग होतो. या विभागालाच वैशेषिक ' प्रलयकाल ' असें म्हणतात. नंतर जेव्हां सृष्टि उत्पन्न होते, तेव्हां अदृष्टामुळे वायूच्या परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न होतें. तें कर्म आपल्या आश्रयभूत परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशीं संयोग करतें. नंतर द्वयणुक वगैरेच्या क्रमानें वायु उत्पन्न होतो. अशाच रीतीनें अग्नि उत्पन्न होतो; अशाच रीतीनें उदक आणि पृथ्वी उत्पन्न होतात; व अशाच रीतीनें इंद्रियांसहवर्तमान शरीर उत्पन्न होतें. येणेंप्रमाणें

२ तंतू हे पटाचे अवयव असल्यामुळे तंतू आणि पट यांच्यामध्ये समवाय-संबंध आहे. कारणः अवयव आणि अवयवी यांच्या मध्ये समवायसंबंध असतो असें वैशेषिकांचें मत आहे.

३ म्हणजे ज्या वस्तूला अवयव नाहीत अशा.

४ म्हणजे ज्या वस्तूपेक्षां दुसरी कोणतीही वस्तु लहान नाही अशी.

५ जग जर उत्पन्न होत असेल तर त्याची उत्पत्ति परमाणूंपासून होते असें ठरवितां येईल. परंतु जग जर नित्यच असेल तर परमाणूंची सिद्धि होत नाही अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर वैशेषिक देत आहे.

६ ' वगैरे ' शब्दानें अग्नि आणि वायु ध्यावे.

७ उत्पत्ति.

८ नाश.

९ कारण, जी वस्तु सावयव असते ती आपल्या अवयवांपासून उत्पन्न झालेलीच असते, तेव्हां अर्थातच तिला उत्पत्ति आहे; आणि जी वस्तु उत्पन्न झालेली असते, ती केव्हां तरी नष्ट होतेच, म्हणून तिला नाशही आहे.

१० परमाणूना अवयव नसल्यामुळे त्यांचा विभाग संभवत नाही.

११ धर्म आणि अधर्म यांना ' अदृष्ट ' म्हणतात. हे धर्म आणि अधर्म सर्व कार्यांचें कारण आहेत. ( मागील सूत्र टीप १३ पहा ).

१२ हालचाल.

हे सर्व जग परमाणूपासून उत्पन्न होते. तसेच, परमाणूंचे जे रूप वगैरे गुण त्यांपासून द्वयणुक वगैरेचे रूप वगैरे गुण तंतु-पट-न्याय्याने उत्पन्न होतात. येणेप्रमाणे वैशेषिकांचे मत आहे.

यावर आमचे म्हणणे असे:— विभागावस्थेमध्ये असलेल्या परमाणूंचा जो (सृष्टीच्या आरंभी) संयोग होतो तो कर्मांमुळे होतो असे मानले पाहिजे. कारण, कर्मांमुळेच तंतू वगैरेचा संयोग झालेला दृष्टीस पडतो. आतां, कर्म हे एक प्रकारचे कार्य आहे; म्हणून त्याची उत्पत्ति होण्याला कोणते तरी कारण आहे असे मानले पाहिजे. जर असे मानले नाही तर कारण नसल्यामुळे परमाणूंमध्ये अर्थ कर्म उत्पन्न होणार नाही. बरे, कर्मांचा कारण आहे असे जरी मानले तरी ते प्रयत्न, अभिघात वगैरे जीं कारणे दृष्टीस पडतात त्यांपैकी एक आहे असे मानले पाहिजे. परंतु त्या कारणाचा (त्या कार्मी) संभव नसल्यामुळे परमाणूंमध्ये अर्थ कर्म उत्पन्न होणार नाहीच. कारण, प्रलयावस्थेमध्ये 'प्रयत्न' नामक आत्म्याचा गुण संभवत नाही. कारण त्या कार्मी शरीर अस्तित्वांत नाही. शरीरामध्ये रहाणारे जे मन त्याचा आत्म्याशी संयोग झाला म्हणजेच 'प्रयत्न' नामक आत्म्याचा गुण उत्पन्न होतो.<sup>१९</sup> याच कारणावरून 'अभिघात' वगैरे दृष्ट

१३ पृ. १२६ टी. २ पहा.

१४ परमाणूंच्या संयोगाचा प्रलयाचे वेळीं नाश झाला असल्यामुळे एकमेकांशी संयुक्त नसलेल्या.

१५ प्रथम.

१६ हा आत्म्याचा एक प्रकारचा गुण आहे. आणि तो कर्मांचे कारण आहे. कारण, त्याच्या योगानेच सर्व प्राण्यांच्या शरीरामध्ये हालचाल उत्पन्न होते.

१७ अभिघात म्हणजे क्रियावान् पदार्थाचा दुसऱ्या पदार्थाशी संयोग होय. हा देखील कर्मांचे कारण आहे. कारण यापासूनही हालचाल उत्पन्न होते. उदा०—वायु हा एकसारखा वहात असल्यामुळे तो क्रियावान् आहे; व त्याच्या संयोगाने वृक्ष हालू लागतो.

१८ 'वगैरे' शब्दाने 'नोदन' ध्यावे. 'नोदन' म्हणजे क्रियावान् पदार्थाचा दुसऱ्या चंचल पदार्थाशी संयोग होय. ह्यालाच प्रेरणा म्हणतात. हा देखील कर्मांचे कारण आहे. कारण, ह्यापासूनही हालचाल उत्पन्न होते. उदा०—मनुष्याचा हात हा क्रियावान् आहे. त्याच्या संयोगाने (प्रेरणेने) बाण हा घनुष्यापासून दूर जातो. 'वगैरे' शब्दाने गुरुत्व आणि वेग हेही ध्यावेत. तेही कर्मांचे कारण आहेत. कारण, गुरुत्वाच्या योगाने जड पदार्थ आपला आश्रय सोडतात आणि वेगाच्या योगाने खाली पडतात.

१९ कारण, मनाच्या प्रेरणेनेच मनुष्य कोणत्याही गोष्टीविषयी प्रयत्न करू लागतो असा आपल्याला अनुभव आहे.

२० प्रयत्न संभवत नाही यावरून.

शां. भा. १८

कारणं देखील त्या कार्ळीं संभवत नाहींत असें जाणवें. सृष्टि उत्पन्न झाल्यानंतर हीं सर्व कारणें संभवतात, आणि म्हणून तीं आद्य कर्मांचीं कारणें होऊं शकत नाहींत.

आतां 'अदृष्ट' हें आद्य कर्मांचें कारण आहे असें जर म्हणशील तर त्यावर आम्ही तुला असें विचारतो कीं तें अदृष्ट आत्म्यामध्ये समवायसंबंधानें राहतें किंवा परमाणूंमध्ये समवायसंबंधानें राहतें. दोहोंपैकीं कांहींही मानलें तरी अदृष्टामुळें परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. कारण, अदृष्ट हें अचेतन आहे. व 'चेतनाच्या देखरेखी-वांचून अचेतन वस्तु स्वतंत्ररीतीनें प्रवृत्त होत नाहीं किंवा दुसऱ्यालाही प्रवृत्त करित नाहीं' असें सांख्यमत परीक्षणाचे वेळीं आम्हीं सांगितलेंच आहे. आणि प्रलयावस्थेमध्ये आत्म्याचे ठिकाणीं चैतन्य उत्पन्न झालें नसल्यामुळें त्या कार्ळीं आत्मा सुद्धां अचेतनच आहे. शिवाय, अदृष्ट हें आत्म्यामध्ये समवायसंबंधानें राहतें असें तूं मानलेंस तर तें अदृष्ट परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न करण्याला कारणीभूत होणार नाहीं. कारण, त्या (अदृष्टा-) च्या परमाणूंशीं कांहीं संबंध नाहीं. आतां तूं असें म्हणशील कीं ज्या आत्म्यामध्ये अदृष्ट राहतें त्याचा परमाणूंशीं संबंध आहे; तर मग (आम्ही म्हणतो कीं) तो संबंध सतत चालूं असल्यामुळें प्रवृत्तीही सतत चालूं राहिल. कारण (तसें न होण्याला) दुसरें कांहींच नियामक नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें कर्म उत्पन्न होण्याला

२१ कारण, त्यावेळीं प्रयत्न नसल्यामुळें क्रियावान् पदार्थ असूं शकत नाहीं. वायु सुद्धां त्यावेळीं केवळ परमाणुरूपांनच असतो. त्याच्यामध्ये क्रिया नसते.

२२ 'परमाणूंमध्ये अदृष्ट राहतें' हा पक्ष जरी वैशेषिक लोकांना संमत नाहीं तरी तो पक्ष घेऊन सुद्धां हल्लींचा दोष त्यांना घालवितां येत नाहीं असें सांगण्याविषयीं या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

२३ 'आत्मा हा चेतन असल्यामुळें त्याच्या देखरेखीखालीं अदृष्ट हें परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न करील' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

२४ जीवात्म्याचें.

२५ कारण, शरीर, इंद्रियें, मन यांच्या संयोगानें जीवात्म्याचे ठिकाणीं चैतन्य (ज्ञान) उत्पन्न होतें असा वैशेषिकांचा सिद्धांत आहे.

२६ एकंदरीत, जीवात्म्याचे ठिकाणीं असलेलें अदृष्ट हें कर्मांचें कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं. आतां जरी ईश्वराचे ठिकाणीं चैतन्य नित्य आहे तरी त्या ईश्वरामध्ये मुळीं अदृष्टच राहत नाहीं असें त्या वैशेषिकांनींच मानलें आहे. आतां 'ईश्वर हा नित्य चेतन आहे, आणि तो जीवात्म्याचे ठिकाणीं असणाऱ्या अदृष्टाच्या योगानें परमाणूंमध्ये कर्म उत्पन्न करील' असें जर कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, तसें मानलें तर परमाणूंमध्ये नेहमींच कर्म उत्पन्न होऊं लागेल; आणि प्रलय संभवणार नाहीं.

२७ तो संबंध नित्य असल्यामुळें. आतां तो संबंध अनित्य म्हणावा तर त्याला उत्पन्न करणारा कोण हें सांगतां येत नाहीं. ईश्वरानें तो संबंध उत्पन्न केला असें म्हणावें तर ईश्वर हा त्या संबंधाला पखादे वेळींच कां उत्पन्न करित नाहीं हें सांगतां येत नाहीं.

कोणतेही नियमित कारण नसल्यामुळे परमाणूंमध्ये आद्य कर्म उत्पन्न होणार नाही. कर्म उत्पन्न होत नसल्यामुळे त्या कर्मावर अवलंबून असणारा जो संयोग<sup>२८</sup> तो उत्पन्न होणार नाही. संयोग उत्पन्न होत नसल्यामुळे त्या संयोगावर अवलंबून असणारा जो द्व्यणुक वगैरे कार्यसमूह तो उत्पन्न होणार नाही.

आणखी आम्ही असे विचारतो की एका परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशी जो संयोग होतो तो परमाणूंच्या सगळ्या स्वरूपामध्ये होतो किंवा त्यांच्या कांहीं भागांमध्ये होतो ? सगळ्या स्वरूपामध्ये होतो असे म्हणशील तर मग त्या संयोगापासून उत्पन्न होणाऱ्या कार्यांचे परिमाण वाढणार नाही, व त्यामुळे त्या कार्यांचे परमाणूंच्या परिमाणा-एवढेच परिमाण होईल. शिवाय ही गोष्ट अनुभवाच्या विरुद्ध होईल. कारण, ' ज्यांना भाग आहेत अशाच द्रव्यांचा संयोग होतो ' असा अनुभव आहे. बरे, आतां ' कांहीं भागांमध्ये संयोग होतो ' असे म्हणशील तर मग ' परमाणूंना अवयव आहेत ' असे मानावे लागेल.<sup>३०</sup> ' परमाणूंना कल्पित अवयव आहेत ' असे म्हणशील तर कल्पित वस्तू ह्या मिथ्या असल्यामुळे संयोगही मिथ्या होईल. त्यामुळे तो खऱ्या कार्यांचे असमवायिकारण होणार नाही. आणि असमवायिकारण नसल्यामुळे द्व्यणुक वगैरे कार्यद्रव्ये उत्पन्न होणार नाहीत.

ज्याप्रमाणे आद्य सृष्टीच्या वेळी कारण नसल्यामुळे ( परमाणूंमध्ये ) संयोग उत्पन्न होण्याला जें कर्म लागते तें परमाणूंमध्ये संभवत नाही, त्याप्रमाणे महाप्रलयाच्या वेळी देखील ( परमाणूंमध्ये ) विभाग उत्पन्न होण्याला जें कर्म लागते तें त्या परमाणूंमध्ये संभवणार

२८ द्व्यणुकाचा कारणीभूत असा एका परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशी संयोग.

२९ कारण, दोन पदार्थांच्या सगळ्या स्वरूपामध्ये संयोग होतो असे मानले म्हणजे त्या दोघांचे अगदी ऐक्य झाले पाहिजे. तसें न होईल तर ' सगळ्या स्वरूपामध्ये संयोग होतो ' असे म्हणतांच येणार नाही. आणि दोघांचे अगदी ऐक्य झाले म्हणजे अर्थातच पूर्वीचेच परिमाण कायम राहिल.

३० कारण, परमाणूंना अवयव नाहीत असे मानले म्हणजे मग ' त्यांचा कांहीं भागांमध्ये संयोग होतो ' हें म्हणणे मुळीच संभवत नाही. जसे एखाद्या मनुष्याने ' मला जीभ नाही ' असे म्हटले तर तें संभवत नाही; कारण, जर त्याला, खरीच जीभ नसेल तर ' मला जीभ नाही ' असे त्याला बोलतांच येणार नाही. तेव्हां अर्थातच त्याचें म्हणणे खोटें ठरते, तसेंच हें होय.

३१ सृष्टीच्या आरंभी.

३२ जरी कांहीं वस्तूंच्या नाशाच्या वेळी त्या नाशाचे कारण दाखवितां येते, उदा०- दंडाच्या आघातानें घटाचा नाश होतेवेळी त्या नाशाचे ' दंडाचा आघात ' हें कारण आहे असे दाखवितां येते, तरी सर्व वस्तूंचा एकदम नाश होण्याचे कांहीं कारण दाखवितां येत नाही. कारण, तसा नाश होण्याला सर्व परमाणूंचा एकदम विभाग झाला पाहिजे; व तो विभाग उत्पन्न होण्याला सर्व परमाणूंमध्ये एकदम कर्म उत्पन्न झाले पाहिजे; पण सर्व परमाणूंमध्ये एकदम कर्म उत्पन्न होण्याचे अमुक कारण

नाहीं. कारण, त्याला देखील एखादें नियमित कारण असलेले दृष्टीस पडत नाही. अदृष्ट देखील पुरुषाला भोग<sup>३</sup> प्राप्त करून देण्याचें कारण आहे, प्रलय घडवून आणण्याचें कारण नाही. तेव्हां कारण नसल्यामुळे संयोग उत्पन्न होण्याला किंवा विभाग उत्पन्न होण्याला जें कर्म लागतें तें परमाणूंमध्ये उत्पन्न होऊं शकत नाही. त्यामुळे त्या परमाणूंचा संयोग किंवा विभाग हे दोन्ही घडणार नाहीत. त्यामुळे त्या संयोगविभागांवर अवलंबून असलेले जे सृष्टि आणि प्रलय तेही घडणार नाहीत. तेव्हां या कारणास्तव हा परमाणुकारणवाद बरोबर नाही. ( १२ )

**समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः ॥ १३ ॥**

१३ ( तूं ) समवाय मानीत असल्यामुळेही ( तुझ्या मतीं

सृष्टि आणि प्रलय यांचा अभाव आहे ). कारण

( तुजवर ) सारखेपणामुळे अनवस्था

( दोष ) प्राप्त होतो. ( ३ )

‘ तूं समवाय मानीत असल्यामुळेही ( तुझ्या मतीं सृष्टि आणि प्रलय ) यांचा अभाव आहे ’ अशा रीतीने प्रकृत जें परमाणुवादाचें खंडन त्याच्याशीं ( ‘ तूं समवाय मानीत असल्यामुळे ’ हीं सूत्रांतील अक्षरें ) जोडावीं. ‘ दोन परमाणूंपासून उत्पन्न होणारे जें द्व्यणुक तें त्या परमाणूंपासून अत्यंत भिन्न आहे, व त्याचा त्या परमाणूंशीं समवायसंबंध आहे ’ असें तूं मानतोस; पण असें तूं मानलेस म्हणजे तुला परमाणुकारणवादाचें समर्थन करतां येत नाही. कशावरून ? सारखेपणामुळे ( तुजवर ) अनवस्था ( दोष ) प्राप्त होतो यावरून. कारण, ज्याप्रमाणें द्व्यणुक हें परमाणूंपासून अत्यंत भिन्न असून त्या परमाणूंशीं समवायनामक संबधानें संबद्ध होते, त्याप्रमाणें समवाय देखील समवायींपासून अत्यंत भिन्न असल्यामुळे त्या समवायींशीं समवायनामक दुसऱ्या संबधानें

आहे असें कांहींच सांगतां येत नाही. याकरितांच येथे ‘ महाप्रलयाच्या वेळीं ’ असें म्हटलें आहे; सर्व वस्तूंचा जो एकदम नाश होतो त्याला ‘ महाप्रलय ’ म्हणतात. ह्या प्रकरणामध्ये कांहीं ठिकाणीं बरी नुसता ‘ प्रलय ’ शब्द घातला आहे, तरी त्याचा ‘ महाप्रलय ’ असाच अर्थ समजावा.

३३ सुखदुःखांचा अनुभव.

३४ कारण, धर्मांपासून सुख प्राप्त होतें, आणि अधर्मांपासून दुःख प्राप्त होतें असें प्रसिद्ध आहे. परंतु ज्या स्थितीमध्ये सुखही नाही आणि दुःखही नाही ती स्थिति धर्मांपासून किंवा अधर्मांपासून प्राप्त होते असें कोठेही प्रसिद्ध नाही.

१ ज्या दोन वस्तूंमध्ये समवायसंबंध असतो त्या वस्तू ‘ समवायी ’ होत. उदा०- परमाणु आणि द्व्यणुक इत्यादि.

२ आपल्याहून निराळ्या.

संबद्ध असला पाहिजे. कारण ' अत्यंत भिन्न असणें ' ही गोष्ट द्व्यणुक आणि समवाय ह्या दोघांचे ठिकाणी सारखीच आहे. हा दुसरा समवायसंबंधही त्या समवारींशीं संबद्ध असला पाहिजे. व त्याकरितां तिसऱ्या समवायसंबंधाची कल्पना केली पाहिजे. अशा रीतीनें तुजवर अनवस्था ( दोष ) प्राप्त होतो.

शंका:—' ह्या ठिकाणीं ' अशा स्वरूपाच्या प्रत्ययावरून समजण्यास योग्य असा जो समवाय तो ' समवारींशीं नित्यसंबद्ध ' अशा रीतीनेंच समजला जातो. ' तो समवारींशीं असंबद्ध आहे किंवा समवारींशीं संबद्ध होण्याला त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा आहे ' अशा रीतीनें तो समजला जात नाहीं. त्यामुळे त्या समवायाला दुसरा समवाय पाहिजे, दुसऱ्याला तिसरा समवाय पाहिजे, अशी कल्पना करण्याची जरूर नाहीं. त्यामुळे माझ्यावर अनवस्था दोष येत नाहीं.

उत्तर:— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण अशा रीतीनें संयोग देखील ' संयोगींशीं नित्यसंबद्ध ' असाच असल्यामुळे त्याला देखील समवायाप्रमाणें दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा असणार नाहीं. अह्तां, असें म्हणशील कीं ' संयोग हा पदार्थ संयोगींपासून भिन्न असल्यामुळे त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा आहे ' तर त्यावर आमचें उत्तर असें कीं समवाय हा पदार्थ देखील समवारींपासून भिन्न असल्यामुळे

३ पहिला ( म्ह० वैशेषिकांनीं मानलेला ) समवाय, आणि परमाणु द्व्यणुक वगैरे, यांच्याशीं.

४ तिसरा समवायसंबंधही आपल्या समवारींशीं संबद्ध असला पाहिजे, व त्याकरितां चवथ्या समवायाची कल्पना केली पाहिजे, याप्रमाणें चवथ्याकरितां पांचव्याची व पांचव्याकरितां सहाव्याची कल्पना केली पाहिजे. अशा रीतीनें कोट्यवधि समवाय मानावे लागतील. यालाच ' अनवस्था ' दोष म्हणतात.

५ ' तंतूंच्या ठिकाणीं पट आहे ' अशा व्यवहारावरून पटांचा तंतूशीं काहींतरी संबंध आहे असें समजतें. या संबंधालाच ' समवायसंबंध ' म्हणतात.

६ नित्यसंबद्ध म्हणजे संबंधी वस्तूशीं असंबद्ध असा कधीही न राहणारा. आतां जर समवाय-संबंध हा एकाद्या ठिकाणींतरी संबंधी वस्तूशीं असंबद्ध असा असता, तर तो तसा आढळला असता. परंतु सर्व ठिकाणीं समवायसंबंध हा संबंधी वस्तूशीं संबद्ध असाच आढळतो. यावरून समवायसंबंध हा नित्यसंबद्ध आहे असें सिद्ध होतें. कारण, संबंधाचें जर संबंध हें स्वरूप आहे तर तो संबंध असंबद्ध असा कधीही होणार नाहीं.

७ ज्याप्रमाणें घट, पट वगैरे वस्तू प्रकाशित होण्याला सूर्याची जरूर लागते, परंतु सूर्याला प्रकाशित करण्याला दुसऱ्या सूर्याची जरूर लागत नाहीं. कारण, सूर्य हा स्वतःच प्रकाश-स्वरूप आहे, त्याप्रमाणें एक वस्तू दुसऱ्या वस्तूशीं संबद्ध होण्याला संबंधाची जरूर लागते. परंतु संबंधालाच इतर वस्तूशीं संबद्ध होण्याला दुसऱ्या संबंधाची जरूर लागत नाहीं. कारण, संबंध हा स्वतःच संबंध-स्वरूप आहे. यामुळे ' तंतूंच्या ठिकाणीं पट आहे ' इत्यादि व्यवहारांवरून तंतू आणि पट यांमध्ये असलेल्या समवायसंबंधाचा पुन्हां दुसऱ्या तंतूशीं आणि पटाशीं समवायसंबंध आहे असें मानतां येत नाहीं.

त्याला देखील दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा असणारच. बरे, 'संयोग हा गुण असल्यामुळे त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा आहे, परंतु समवाय हा गुण नसल्यामुळे त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा नाही' असेही तुला म्हणतां येत नाही. कारण (दुसऱ्या संबंधाची) अपेक्षा असण्याचें जें कारण तें (संयोग आणि समवाय या दोहोंना) सारखेंच लागूं आहे. आणि 'संयोग हा गुण आहे' या वैशेषिकांच्या परिभाषेचा त्या अपेक्षेशीं कांहीं संबंध नाही. तेव्हां समवायनामक भिन्न पदार्थाचें अस्तित्व तूं मानीत असल्यामुळे तुजवर अनवस्थानामक दोष येतोच. हा अनवस्थानामक दोष येत असल्यामुळे एका (शेवटच्या) समवायाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. त्यामुळे (मागल्या) सर्व समवायांचें अस्तित्वही सिद्ध होत नाही. त्यामुळे दोन परमाणूंपासून द्वयणूकही कधीं उत्पन्न होणार नाही. तेव्हां या कारणास्तवही परमाणु-कारण-वाद बरोबर नाही. (१३)

नित्यमेव च भावात् ॥ १४ ॥

१४ (प्रवृत्ति आणि निवृत्ति) सदोदितच (चालू) असल्यामुळेही  
(सृष्टि आणि प्रलय यांचा अभाव आहे). (३)

८ 'संबंधी पदार्थांपासून अत्यंत भिन्न असणें' हें कारण होय.

९ गुणालाच संबंधाची अपेक्षा असते असा कांहीं नियम नाही. कारण, कर्म आणि जाति हे गुण नसूनही त्यांचा आपल्या आश्रयाशीं समवायसंबंध वैशेषिकांनींच मानिला आहे.

१० शेवटच्या समवायाच्या पलीकडे दुसरा संबंध नसल्यामुळे तो शेवटला समवायसंबंध असंबद्ध आहे असें मानावें लागेल. आणि संबंधाचें संबंध हें स्वरूप असल्यामुळे जो असंबद्ध आहे तो संबंधच नव्हे असें होईल. कारण, उष्णता हें अग्नीचें स्वरूप असल्यामुळे जो उष्ण नव्हे तो अग्नीच नव्हे असा सर्वांना अनुभव आहे. म्हणून 'शेवटच्या समवायाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही' असें येथें म्हटलें आहे.

११ पुढील समवायाचें अस्तित्व नाहीसें झालें म्हणजे त्याच्या पूर्वीचा समवाय असंबद्ध होतो; आणि त्यामुळे त्याचेंही अस्तित्व सिद्ध होत नाही.

१२ वर सांगितल्याप्रमाणें पहिल्या समवायाचें देखील अस्तित्व सिद्ध होत नसल्यामुळे परमाणूंचा द्वयणुकाशीं कांहीं संबंध नाही असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें म्हणजे ज्याप्रमाणें मृत्तिकेचा पृथगी संबंध नसल्यामुळे मृत्तिकेपासून पट कधींही उत्पन्न होत नाही, त्याप्रमाणें परमाणूंपासून द्वयणुक कधींही उत्पन्न होणार नाही. एकंदरीत या सर्व सृष्टीचाच अभाव होईल. आणि सृष्टीचाच अभाव झाल्यामुळे अर्थातच प्रलयाचाही अभाव होईल.

१ परमाणूंपासून द्वयणुक वगैरे जग उत्पन्न होण्याचें कांहीं कारण सांगतां येत नाही असें पूर्वी सिद्ध केलें. परंतु जी ज्याची स्वाभाविक गोष्ट तिला कांहींच कारण लागत नाही असें लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे. तेव्हां जग उत्पन्न करणें किंवा न करणें ह्या परमाणूंच्या स्वाभाविकच गोष्टी आहेत असें मानलें म्हणजे कांहीं दोष येत नाही असें जर वैशेषिक म्हणेल, तर त्याचें हें उत्तर सूत्रकार देत आहेत. प्रवृत्ति म्हणजे द्वयणुक वगैरे कार्ये उत्पन्न करण्याविषयीं तत्पर असणें.

२ द्वयणुक वगैरे कार्ये उत्पन्न करण्याविषयीं पराङ्मुख असणें.



शिवाय, 'परमाणूंचा प्रवृत्ति हाच स्वभाव आहे, किंवा निवृत्ति हाच स्वभाव आहे, किंवा ( प्रवृत्ति आणि निवृत्ति ) हे दोन्ही स्वभाव आहेत किंवा हे दोन्ही स्वभाव नाहीत' असें तुला मानलें पाहिजे. कारण, ( वरील चार पक्षांहून ) अन्य ( असा पांचवा ) पक्ष अस्तित्वांत नाही. परंतु वरील चार पक्षांपैकी कोणताही पक्ष येथें संभवत नाही. जर 'परमाणूंचा प्रवृत्ति हाच स्वभाव आहे' असें मानशील तर मग परमाणूंची प्रवृत्ति सदोदितच चालू असल्यामुळे ( जगाचा ) प्रलय होऊं शकणार नाहीं. बरे, 'परमाणूंचा निवृत्ति हाच स्वभाव आहे' असें जरी मानलें तरी परमाणूंची निवृत्ति सदोदितच चालू असल्यामुळे ( जगाची ) सृष्टि होऊं शकणार नाही. 'परमाणूंचे प्रवृत्ति आणि निवृत्ति हे दोन्ही स्वभाव आहेत' असें मानणें तर विरुद्ध असल्यामुळे समंजस होणार नाहीं. आतां 'परमाणूंचे हे दोन्ही स्वभाव नाहीत' असें मानशील तर मग 'परमाणूंच्या प्रवृत्ती आणि निवृत्ती या एखाद्या कारणावर अवलंबून आहेत' असें तुला मानावें लागेल. पण असें मानलें तर 'अदृष्ट' वगैरे कारणें सदोदित परमाणूंच्या संनिहित असल्यामुळे परमाणूंची प्रवृत्तीही सदोदित होईल. बरे; आतां 'परमाणूंची प्रवृत्ति अदृष्ट वगैरे कारणांवर अवलंबून नाही' असें जर मानलें तर परमाणू सदोदित अप्रवृत्त असे राहतील. तेव्हां या कारणास्तवही परमाणुकारणवाद बरोबर नाही. ( १४ )

रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात् ॥ १५ ॥

१५ आणि ( परमाणूंना ) रूप वगैरे ( गुण ) असल्यामुळे

( तुझ्या मताच्या ) उलट गोष्ट ( सिद्ध होऊं

लागेल ). कारण ( व्यवहारांत ) तसें

दृष्टीस पडतें. ( ३ )

३ पूर्वी जें परमाणुवादाचें खंडन केलें आहे तें जरी ह्या चार पक्षांपैकी कोणताही एखादा पक्ष घेऊन केलें नाहीं, तरी ह्या चवथ्या पक्षांच तें संभवतें. तेव्हां हा पक्ष येथें सांगण्याचें कारण नाहीं. तरी तीन पक्षांसारखा हा चवथाही पक्ष संभवतो म्हणून त्याचा येथें उपन्यास केला आहे; व ह्या पक्षावर पूर्वीचेंच खंडन थोडक्यांत दिलें आहे.

४ कारण, स्वाभाविक गोष्टीचा कोणालाही केव्हांही त्याग करतां येत नाहीं.

५ कारण, एका वस्तूचे परस्परविरुद्ध असे दोन्ही स्वभाव आहेत असें लोकांमध्ये कोठेही दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं.

६ कारण, परमाणूंचा प्रवृत्ति हा स्वभावही नाहीं, व त्या प्रवृत्तीचें दुसरें कांहीं कारणही नाहीं.

‘ जी सावयव द्रव्ये आहेत त्यांचा अवयवशः विभाग होता होता ज्यांच्या पलीकडे तो विभाग संभवत नाही तेच परमाणू होते. ते चार प्रकारचे आहेत; त्यांना रूप वगैरे गुण आहेत; ते रूप वगैरे गुणांनी युक्त अशा चार प्रकारच्या भूतभौतिके पदार्थांचे उत्पादक आहेत; व ते नित्य आहेत ’ असे जे वैशेषिकांचे सिद्धांत आहेत ते निराधारच आहेत असे आम्ही म्हणतो. कारण परमाणूंना ‘ रूप ’ वगैरे गुण असल्यामुळे सूक्ष्मत्व आणि नित्यत्व यांच्या उलट धर्म सिद्ध होऊं लागतील; म्हणजे ‘ परमकारणांच्या मानाने परमाणू स्थूल आणि अनित्य आहेत, असे त्यांच्या मताच्या विरुद्ध सिद्ध होऊं लागेल. कशावरून ? व्यवहारांत तसे दृष्टीस पडते यावरून. ‘ व्यवहारामध्ये जी जी वस्तु रूप वगैरे गुणांनी युक्त असते ती ती आपल्या कारणाच्या मानाने स्थूल आणि अनित्य असते ’ असे दृष्टीस पडते. उदा०— पट हा तंतूंच्या मानाने स्थूल आणि अनित्य असतो. तसेंच, तंतू हे आपल्या अवयवांच्या मानाने स्थूल आणि अनित्य असतात. त्याप्रमाणेच, हे परमाणू देखील ‘ रूप ’ वगैरे गुणांनी युक्त आहेत असे वैशेषिक मानतात. म्हणून ह्या परमाणूंना देखील कारण असले पाहिजे, व ते त्या कारणाच्या मानाने स्थूल आणि अनित्य असले पाहिजेत असे सिद्ध होते.

१ उदा०:—घटाचे अवयव जी दोन कपालें तीं विभक्त म्ह० एकमेकांशीं असंबद्ध झालीं, पुन्हां त्या कपालांचेही अवयव विभक्त झाले, त्या अवयवांचेही अवयव विभक्त झाले, अशा रीतीनें विभाग होता होता.

२ परमाणूंचें अवयव विभक्त झाले असें म्हणतां येत नाही; कारण परमाणूंना मुळीं अवयवच नाहीत.

३ पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु ह्या चौघांचे चार प्रकारचे निरनिराळे परमाणू आहेत.

४ पृथिवीच्या परमाणूंवर रूप, रस, गंध आणि स्पर्श हे चारी गुण आहेत. जलाच्या परमाणूंवर रूप, रस, आणि स्पर्श हे तीन गुण आहेत. तेजाच्या परमाणूंवर रूप आणि स्पर्श असे दोन गुण आहेत. आणि वायूच्या परमाणूंवर स्पर्श हा एक गुण आहे. शिवाय संख्या, परिमाण वगैरे गुण चारी प्रकारच्या परमाणूंवर आहेत.

५ पृथिवी, जल, तेज आणि वायु हीं चार प्रकारचीं भूतें होत. आणि त्या चार भूतांच्या मिश्रणापासून उत्पन्न झालेले घट, पट वगैरे चार प्रकारचे पदार्थ हे भौतिक होत. हल्लीं आपणाला जे घट पट वगैरे पृथिवी, नदी समुद्र वगैरे जल, अग्नि सूर्य वगैरे तेज, आणि झाडे वगैरेना हालविणारा वायु हे चार प्रकारचे पदार्थ उपलब्ध होतात ते सर्व भौतिकच होत.

६ परमाणूंचें जें मूलकारण त्याचा. आतां परमाणूंना मूलकारण आहे असें जरी वैशेषिक लोक मानीत नाहीत, तरी ज्याअर्थी परमाणूंना घटपटांच्या सारखे रूप वगैरे गुण आहेत, त्या अर्थी परमाणूंना देखील घट पट वगैरेच्या सारखेंच मूलकारण आहे असें मानलें पाहिजे. आणि त्या मूलकारणाच्या मानाने परमाणू स्थूल होतील असा दोष त्यांच्या मतावर येतो असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

आतां परमाणूंच्या नित्यत्वाबद्दल जें कारण वैशेषिकांनीं ' जें सत् आहे व ज्याला कारण नाही तें नित्य होय ' ( वै. सू. ४१११ ) या सूत्रांत दिलें आहे तें (परमाणूंना कारण आहे ) असें मानलें असतां परमाणूंच्या ठिकाणीं संभवत नाही. कारण, वर सांगितलेल्या रीतीनें परमाणूंना कारण असूं शकतें. तसेंच " जर कारण देखील अनित्य असेल तर ' कार्य अनित्य आहे ' असा जो कार्याचे ठिकाणीं नित्यत्वाचा विशेष रीतीनें निषेध केला जातो तो केला जाणार नाही " ( वै. सू. ४११४ ) या सूत्रांत परमाणूंच्या नित्यत्वाबद्दल जें दुसरें कारण वैशेषिकांनीं दिलें आहे त्यावरूनही परमाणूंचें नित्यत्व खात्रीनें सिद्ध होत नाही. कारण, जर जगामध्ये नित्य अशी कोणतीच वस्तु नसेल तर ' अ ' या शब्दाचा ' नित्य ' या शब्दार्शी समास होऊं शकणार नाही, हें खरें आहे. पण तेवढ्यावरून ' परमाणू नित्य आहेत ' असेंच मानण्याची जरूर नाही. कारण, ( आमच्या मतीं ) ब्रह्मरूपीं परम-कारण नित्य आहेच. शिवाय, एखाद्या शब्दाचा एखाद्या अर्थी ( लोकांनीं ) उपयोग केला आहे एवढ्यावरूनच त्या अर्थाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. कारण, जो शब्द आणि जो अर्थ इतर प्रमाणांवरून सिद्ध होतो तोच नेहमीं लोकांच्या उपयोगांत येतो. <sup>१३</sup> तसेंच, परमाणूंच्या नित्यत्वाबद्दल ' आणि अविद्या ' ( वै. सू. ४११५ )

७ भावरूपीं. प्रागभावाला जरी कांहीं कारण नाही, कारण तो अनादीच आहे, तरी तो भावरूपीं नसल्यामुळे नित्य होत नाही. म्हणूनच त्याचा नाश होतो. घट, पट वगैरे वस्तू उत्पन्न होण्यापूर्वी जो त्यांचा अभाव असतो त्याला ' प्रागभाव ' म्हणतात. घटाचा प्रागभाव हा घट उत्पन्न होण्यापूर्वी नेहमींच असतो म्हणूनच त्याला अनादि असें म्हणतात.

८ परमाणुरूप कारण.

९ द्वयणुक वगैरे कार्य.

१० कारण, परमाणू देखील जर अनित्यच असतील, तर कारण आणि कार्य हे सर्वच पदार्थ अनित्य होत असल्यामुळे ' कार्यच अनित्य आहे ' असें विशेष रीतीनें म्हणतां येणार नाही. परंतु ज्या अर्थी ' कार्य अनित्य आहे ' असें थोर लोक म्हणतात त्या अर्थी ' कारण नित्य आहे म्हणजे अर्थात् परमाणू नित्य आहेत ' असें सिद्ध होतें असा कणादाचा अभिप्राय आहे.

११ कारण, एकही वस्तु नित्य नसल्यामुळे ' नित्य ' हा शब्द निरर्थक होईल; आणि तो उपयोगांत आणतां येणार नाही.

१२ तात्पर्य—' कार्य अनित्य आहे ' या थोर लोकांच्या व्यवहारावरून ' परमाणू नित्य आहेत ' हें सिद्ध होत नाही.

१३ वस्तु-सिद्धि ही व्यवहारावर अवलंबून नाही तर व्यवहार हा वस्तु-सिद्धीवर अवलंबून आहे. जर व्यवहारावरून वस्तु सिद्ध होत असल्या, तर ' हें शश-शृंग आहे ' असा व्यवहार केल्याबरोबर शशशृंगरूप वस्तूची सिद्धि झाली असती. म्ह० सशाला शिंग उत्पन्न झालें असतें. पण ज्या अर्थी तसें होत नाही, त्या अर्थी इतर प्रमाणावरून वस्तु-सिद्धि अगोदर होते, व नंतर व्यवहार होतो. म्हणजे ती सिद्ध झालेली वस्तु मनांत आणून मग त्या अर्थी शब्दाचा उपयोग केला जातो.

या सूत्रांत जें तिसरें कारण वैशेषिकांनी दिलें आहे तेंही बरोबर नाहीं. कारण त्या सूत्राचा जर ते असा अर्थ करतील कीं ' ज्या सत् आहेत व ज्यांचीं कार्ये दृश्यमान आहेत अशा वस्तूंच्या कारणांचें प्रत्यक्ष ज्ञान न होणें हीच अविद्या होय', तर मग द्वयणुक देखील नित्य होऊं लागेल. बरें; आतां ( ही अडचण दूर करण्याकरितां ) जरी ते वरील अर्थांत ' ज्यांना उत्पन्न करणारें द्रव्य नाहीं' या विशेषणाचा अंतर्भाव करतील, तरी ' कारण नसणें ' हेंच परमाणूंच्या नित्यत्वाबद्दल कारण होईल. आणि ज्याअर्थीं ते कारण अगो-दरेंच दिलें आहे त्याअर्थीं ' आणि अविद्या ' ही पुनरुक्ति होईल. बरें; ते आतां असें म्हणतील कीं ( कार्याच्या ) नाशाला ' कारण-विभाग ' आणि ' कारण-विनाश ' यांहून तिसऱ्या कारणाचा संभव नसणें हीच अविद्या होय, आणि तीच परमाणूंचें नित्यत्व स्थापित करते, तर त्यावर आमचें उत्तर:— एखाद्या कार्याचा नाश होतांना तो वर सांगितलेल्या दोन कारणांमुळेच अवश्य झाला पाहिजे असा कांहीं नियम नाहीं. ' अनेक द्रव्ये-संयोगाच्या साहाय्यानें नवीन द्रव्याला उत्पन्न करतात ' असें जेव्हां ( तुझ्या मताप्रमाणें ) मानावें तेव्हांच वरील नियम लागू पडेल. पण ' विशेष प्रका-

१४ परमाणू हे सत् आहेत म्ह० भावरूपी आहेत. घट, पट वगैरे त्या परमाणूंचीं कार्ये दृश्यमान आहेत; आणि परमाणूंचें कारण कांहींच दिसत नाहीं. म्हणून परमाणू नित्य आहेत असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

१५ कारण, द्वयणुक देखील सत् म्ह० भावरूपी आहेत. घट, पट वगैरे द्वयणुकांचीं कार्ये दृश्यमान आहेत, आणि त्या द्वयणुकांचें जें कारण परमाणू ते दिसत नाहींतच. तेव्हां सूत्राचा हा अर्थ घेतला तर द्वयणुकांनाही नित्यत्व येऊं लागेल.

१६ या विशेषणाचा अंतर्भाव केला म्हणजे द्वयणुकांना नित्यत्व येत नाहीं. कारण, त्या द्वयणुकांना उत्पन्न करणारें द्रव्य परमाणू आहे.

१७ वैशेषिक सूत्र ( ४।१।१ ) यामध्ये.

१८ म्हणजे एकच कारण कणादानें दिलें असें होईल.

१९ उदा०:—तंतू कायम असूनही ते फक्त निरनिराळे केले म्हणजे पटाचा नाश होतो.

२० उदा०:—तंतूचाच नाश झाला म्हणजे पटाचा नाश होतो.

२१ परमाणूंना मुळीं कारणच नसल्यामुळे त्यांचा नाश होण्याला ' कारण-विभाग ' आणि ' कारण-विनाश ' हीं दोन्ही कारणे संभवत नाहींत; आणि नाशाचें तिसरें कारण तर कांहींच नाहीं. तेव्हां अर्थांतच ' परमाणू नित्य आहेत ' असें सिद्ध होतें.

२२ कारण, असमवायि-कारणांचा नाश झाला म्हणजे कार्याचा नाश होतो असा वैशेषिकांचा सिद्धांत आहे. आतां समवायि-कारणांचा विभाग झाला तर संयोगरूपी असमवायि-कारणांचा नाश होणारच; आणि समवायि-कारणांचाच नाश झाला तरीही त्यांच्या संयोगाचा नाश होणारच. तेव्हां अर्थांतच वरील नियम सिद्ध होतो.

ख्या धर्मांनी<sup>२३</sup> रहित आणि सामान्यात्मकें असें कारण विशेष प्रकारच्या धर्मांनी युक्त अशा नवीन अवस्थेप्रत प्राप्त होऊनच एखाद्या नवीन द्रव्याचें कारण होतें ' असें ( आमच्या मताप्रमाणें ) मानलें असतां ज्याप्रमाणें घृताचें काठिन्य नष्ट होतें त्याप्रमाणें कार्याची कठिनावस्था नष्ट होऊन देखील कार्याचा नाश होऊं शकेल. तेव्हां परमाणूना रूप वगैरे गुण असल्यामुळें त्यांचें सूक्ष्मत्व आणि नित्यत्व हे जे धर्म वैशेषिकांना इष्ट आहेत, त्यांच्या उलट धर्म सिद्ध होऊं लागतील. म्हणून या कारणास्तवही परमाणुकारण-वाद बरोबर नाही. ( १५ )

उभयथा च दोषात् ॥ १६ ॥

१६ दोन्ही रीतींनीं दोष येतो म्हणूनही ( तुझे मत बरोबर  
नाहीं ). ( ३ )

पृथ्वीला गंध, रस, रूप आणि स्पर्श असे ( चार ) गुण असून ती स्थूल आहे. उदकाला रूप, रस आणि स्पर्श असे ( तीन ) गुण असून तें सूक्ष्म आहे. तेजाला रूप आणि स्पर्श असे ( दोन ) गुण असून तें ( उदकापेक्षां ) अधिक सूक्ष्म आहे.

२३ घटत्व वगैरे विशेष धर्मांनी.

२४ ' मृत्तिकात्व ' या सामान्य धर्मांनी युक्त.

२५ ' मृत्तिका आणि घट हे पदार्थ भिन्न भिन्न असून त्यांपैकीं मृत्तिका हें घटाचें कारण आहे ' असें वेदान्ती लोक मानीत नाहींत. तर त्यांचें मत असें आहे कीं मृत्तिकेपेक्षां घट म्हणून वस्तु निराळी नाही. घट म्हणून जी वस्तु आहे ती मृत्तिकेचीच एक विशेष प्रकारची अवस्था होय. यावरूनच मृत्तिकेला घटाचें कारण असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. आतां ह्या मतीं कार्यं नष्ट होणें म्हणजे एक प्रकारची अवस्था नष्ट होणें; आणि अवस्थेचा नाश तर ' कारणविभाग ' व ' कारण-विनाश ' ह्या दोन्ही गोष्टी न होतांना सुद्धां होतो असा अनुभव आहे. उदा०-घृताचे अवयव कायम असून आणि त्यांचा संयोगही कायम असून फक्त त्या घृताच्या काठिन्यावस्थेचा अग्नि-संयोगाच्या योगानें नाश होतो. एकंदरीत ' कारण-विभाग ' आणि ' कारण-विनाश ' हीं दोन्ही कारणें नसूनही अवस्थेचा नाश होतो; आणि अवस्थेचा जो नाश तोच कार्याचा नाश आहे. म्हणून कार्याच्या नाशाची वरील दोनच कारणें आहेत असा नियम वेदान्ती मानीत नाहींत.

१ जरी अगदीं बारीक वस्त्रगाळ पूड असली तरी ती एखाद्या कागदावर ठेवली असतां तिचा त्या कागदाच्या मधून कागदाच्या खालीं प्रवेश होत नाहीं, परंतु त्या कागदावर पाण्याचा थेंब टाकिला असतां तो तेव्हांच कागदाच्या खालीं जातो, यावरून पृथ्वीपेक्षां जल सूक्ष्म आहे असें सिद्ध होतें. आतां ज्याअर्थी पृथ्वीपेक्षां जल सूक्ष्म आहे आणि पृथ्वीपेक्षां जलामध्ये गंध हा गुण कमी आहे, त्याअर्थी पृथ्वीपेक्षां जल सूक्ष्म असण्याचें कारण ' पृथ्वीपेक्षां जलामध्ये गंध हा गुण कमी आहे ' हेंच मानणें सयुक्तिक आहे.

२ ज्याअर्थी उहांतून पाणी वाहत असतां त्या पाण्याच्या आंत तळापर्यंत तेजाचे किरण जातात, त्याअर्थी पाण्यापेक्षां तेज अधिक सूक्ष्म आहे असें सिद्ध होतें. आतां जरी पाण्यामध्ये एखादा

वायूला स्पर्श हा गुण असून तो ( मागिल सर्वांमध्ये ) अत्यंत सूक्ष्म आहे. अशा रीतीने या चार भूतांना कमज्यास्त गुण असून ते स्थूल, सूक्ष्म, अधिक सूक्ष्म आणि अत्यंत सूक्ष्म असे भिन्न भिन्न आकाराचे आहेत असे व्यवहारांत दृष्टीस पडते. त्याप्रमाणे ( या चार महाभूतांच्या ) परमाणूंना देखील कमज्यास्त गुण आहेत असे मानावे किंवा नाही ? कोणताही पक्ष स्वीकारला तरी दोष अपरिहार्यच आहे. प्रथमतः ' ( परमाणूंना ) कमज्यास्त गुण आहेत ' असे मानले तर ' ज्या परमाणूंना ज्यास्त गुण आहेत त्यांचा आकार ( इतर परमाणूपेक्षां ) मोठा आहे ' असे मानावे लागत असल्यामुळे ते परमाणू होणार नाहीत. ' आकार मोठा नसतांही गुण जास्त असू शकतील ' असे ( मात्र ) तुला म्हणतां येत नाही. कारण भौतिक कार्यांमध्ये गुण ज्यास्त असले तर त्यांचा आकार मोठा असलेला दृष्टीस पडतो. बरे; आतां परमाणूंचा सारखेपणा कायम ठेवण्याकरितां ' त्यांना कमज्यास्त गुण आहेत ' असे मानले नाही तर मग ' त्या सर्वांना एक एक गुण आहे ' असे तरी मानले पाहिजे; आणि असे मानले म्हणजे मग तेजाच्या ठिकाणी स्पर्श उपलब्ध होणार नाही; उदकाच्या ठिकाणी रूप आणि स्पर्श उपलब्ध होणार नाहीत; आणि पृथ्वीच्या

घोंडा ठेविला असतां तो देखील तळापर्यंत पोहोचतो, तरी तो पाण्याचे अवयव दूर करून तळापर्यंत पोहोचतो. म्हणूनच पाण्यामध्ये घोंडा ठेविला असतां पाणी त्याच्या दोन्ही बाजूंनी जातें असा अनुभव येतो. परंतु तेजाचे किरण जरी पाण्यामध्ये शिरले, तरी तें पाणी पूर्वाप्रमाणेंच चोहोंकडून वाहत असतें. यावरून त्या पाण्याचे अवयव दूर न करतां तेजाचे किरण आंत शिरतात असे मानावे लागतें. तेव्हां जलापेक्षांही तेज हें अधिक सूक्ष्म आहे असे सिद्ध होतें. येथेही जलापेक्षां तेज अधिक सूक्ष्म असण्याचें कारण ' जलापेक्षां तेजामध्ये रस हा गुण कमी आहे ' हेंच मानणें सयुक्तिक आहे.

३ तेजामध्येही वायूचा प्रवेश होतो. कारण, ऊन पडलें असतां त्यामधूनही वारा वाहतो असा अनुभव आहे. आतां घोंडा किंवा पाणी वेगरे पदार्थ फेंकिले असतां ते देखील उन्हांमधून जातात, पण तेजाचे किरण दूर करून ते जातात; म्हणूनच त्यांची सांवली पडलेली दृष्टीस पडते. परंतु उन्हांमधून वारा वाहत असतांना त्याची सांवली बिलकूल पडत नाही. यावरून वारा हा तेजाचे किरण दूर न करतांच त्यामधून वाहतो असे मानावे लागतें. तेव्हां तेजापेक्षांही वायु अत्यंत सूक्ष्म आहे असे सिद्ध होतें. येथे देखील तेजापेक्षां वायु अत्यंत सूक्ष्म असण्याचें कारण ' तेजापेक्षां वायूमध्ये रूप हा गुण कमी आहे ' हेंच मानणें सयुक्तिक आहे.

४ न. टाळण्याजोगा.

५ कारण, ज्या वस्तूपेक्षां दुसरी कोणतीही वस्तु सूक्ष्म नाही त्या वस्तूला ' परमाणु ' म्हणतात.

६ पूर्वीच्या १।२।३ टिपा पहा.

७ जर कदाचित् गंध हाच एक गुण सर्वांचा आहे असे मानले तर हे दोष येतात. आतां रूप हाच एक गुण सर्वांचा मानला तर रूपापेक्षां इतर गुण उपलब्ध होणार नाहीत इत्यादि दोष येतील.

ठिकाणी रस, रूप आणि स्पर्श उपलब्ध होणार नाहीत. कारण, कारणाच्या गुणांपासून कार्याचे गुण उत्पन्न होतात. किंवा 'सर्वच परमाणूंना चार चार गुण आहेत' असे तरी मानले पाहिजे; आणि असे मानले म्हणजे मग उदकाच्या ठिकाणी देखील गंध उपलब्ध होईल; तेजाच्या ठिकाणी देखील गंध आणि रस उपलब्ध होतील; आणि वायूच्या ठिकाणी देखील गंध, रूप आणि रस उपलब्ध होतील; पण असे व्यवहारांत दृष्टीस पडत नाही. म्हणून या कारणास्तवही परमाणुकारणवाद बरोबर नाही. ( १६ )

### अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा ॥ १७ ॥

१७ आणि ( तुझ्या मताचा शिष्ट लोकांनी ) अंगीकार केला

नसल्यामुळे- ( ही ) त्याचा सर्वथैव त्याग

( करावा ). ( ३ )

वेदपरंगत अशा 'मनु' वगैरे कांहीं लोकांनी प्रधानकारणवादाचा 'सत्कार्य-वाद' वगैरे कांहीं गोष्टींना उपयोग होतो या मुद्द्यावर अंगीकार केला आहे. परंतु या परमाणुकारणवादाचा कोणत्याही शिष्ट लोकांनी कोणत्याही अंशाने अंगीकार केलेला नाही; म्हणून या वादाचा वेदाभिमानी लोकांनी सर्वथैव त्याग करावा.

शिवाय, वैशेषिक हे आपल्या शास्त्राचे विषयभूत असे सहा पदार्थ मानतात. द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय ही त्या सहा पदार्थांची नावे होत. ह्या पदार्थांची लक्षणे भिन्न भिन्न आहेत, आणि ( म्हणून ) 'मनुष्य, घोडा, ससा यांप्रमाणे हे पदार्थ परस्परांपासून अत्यंत भिन्न आहेत' असे ते मानतात. असे मानून

१ सांख्य-शास्त्राचा.

२ कारण, वेदान्त्यांप्रमाणे सांख्य लोकांनी सुद्धा आपल्या शास्त्रामध्ये 'सत्कार्यवाद' वगैरे कांहीं गोष्टी सिद्ध केल्या असल्यामुळे त्या गोष्टी त्या शास्त्रावरूनही समजतात. अशा रीतीने त्या शास्त्राचा त्या गोष्टींना उपयोग होतो.

३ येथून भाष्यकारांनी वैशेषिक मतावर सूत्रांत सांगितलेल्या दोषांहून व्यतिरिक्त असे आणखी दोष देण्यास आरंभ केला आहे.

४ शास्त्रामध्ये प्रतिपादन केलेली मुख्य तत्त्वे.

५ ज्या पदार्थांमध्ये गुण राहतात त्या पदार्थांना 'द्रव्य' म्हणावे. उदा०:— घट, पट वगैरे. घट, पट वगैरेमध्ये रूप, रस वगैरे गुण आहेत. ज्या पदार्थांमध्ये गुण राहत नसून जाति राहते आणि जो पदार्थ स्वतः कर्मरूप नव्हे त्या पदार्थांना 'गुण' म्हणावे. उदा०:— रूप, रस, वगैरे- रूप वगैरे पदार्थांमध्ये रूप वगैरे इतर गुण राहत नाहीत आणि रूप वगैरेमध्ये रूपत्व वगैरे जाती राहत असतात; व रूप वगैरे हे स्वतः कर्म नव्हेत म्हणजे ते कर्माहून निराळे आहेत. जो पदार्थ संयोग आणि

पुन्हां ते त्याच्या उलट ' गुण, कर्म वगैरे बाकीचे पांच पदार्थ द्रव्य-नामक पदार्थांवर अवलंबून आहेत ' असे मानतात. पण हे त्यांचे मानणे बरोबर नाही. कसे म्हणाल तर असे:— ज्याप्रमाणे व्यवहारामध्ये ससा, कुश, पळस वगैरे वस्तू परस्परांपासून अत्यंत भिन्न असल्यामुळे परस्परांवर अवलंबून असत नाहीत, त्याप्रमाणे द्रव्य, गुण वगैरे पदार्थांही परस्परांपासून अत्यंत भिन्न असल्यामुळे त्यांपैकी गुण, कर्म वगैरे पदार्थ द्रव्य-नामक पदार्थांवर अवलंबून असू शकणार नाहीत. बरे, आतां ( तुझ्या म्हणण्याप्रमाणे ) ' गुण वगैरे पदार्थ द्रव्यावर अवलंबून आहेत ' असे मानले तर मग त्यावरून ( उलट ) असे सिद्ध होईल की द्रव्य असतांना ते असतात व द्रव्य नसतांना ते नसतात, म्हणून द्रव्यच भिन्न भिन्न आकार

विभाग यांचे असमवायिकारण होतो त्याला ' कर्म ' म्हणावे. उदा०— मनुष्य वगैरेंचें चालणे. ह्या चालण्यापासून पुढील देशाशी संयोग होतो आणि मागील देशाशी विभाग होतो. जो पदार्थ नित्य आणि एक असा असून अनेक पदार्थांमध्ये समवायसंबंधाने राहतो त्याला ' सामान्य ' म्हणावे. सामान्यालाच ' जाति ' असे म्हणतात. उदा०— घटत्व, पटत्व वगैरे. घटत्व हे नित्य आहे. कारण, घटाचा नाश झाला तरी घटत्वाचा नाश होत नाही. तसेच, घट जरी अनेक आहेत तरी त्या सर्वांमध्ये घटत्व हे एकच आहे; व ते घटत्व त्या घटांमध्ये समवायसंबंधाने राहते. जो पदार्थ नित्यद्रव्यांमध्ये राहून त्या नित्यद्रव्यांचा परस्परांमधील भेद दाखवितो, त्याला ' विशेष ' म्हणावे. उदा०— परमाणू-वरील एक प्रकारचे धर्म. हे धर्म परमाणुरूपी नित्यद्रव्यांवर राहतात, आणि हे धर्मच परमाणूंमधील परस्परभेदांचे दर्शक आहेत. ते असे:— ज्याअर्थी लोकांमध्ये घट, पट वगैरे हजारों वस्तू भिन्न भिन्न प्रकारच्या आढळतात, त्याअर्थी त्या वस्तूंचे मूल-कारण जे परमाणू ते भिन्न भिन्न प्रकारचे असले पाहिजेत. कारण, कारणामध्ये भेद असल्याशिवाय कार्यामध्ये भेद असू शकत नाही. आतां प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळा धर्म असल्याशिवाय परमाणूंमध्ये भेद आहे असे म्हणतां येत नाही. म्हणून प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळा धर्म राहतो असे मानावे लागते. या कल्पिलेल्या धर्मानाच ' विशेष ' असे म्हणतात. या विशेषांमुळेच परमाणूंमधील भेद सिद्ध करतां येतो म्हणून हे विशेष परमाणूंमधील भेदाचे दर्शक होत. जो पदार्थ संबधरूपी असून नित्य आहे त्याला ' समवाय ' म्हणावे. उदा०— रूप वगैरे गुणांचा घटाशी संबध. हा संबध नित्य आहे, त्याचा नाश नाही. कारण, घटाशी असंबध असे त्याचे रूप केव्हांही उपलब्ध होत नाही. ते नेहमी घटाशी संबधच असते. याप्रमाणे द्रव्य, गुण वगैरे सहा पदार्थांची भिन्न भिन्न लक्षणे आहेत. अभाव हा सातवा पदार्थ जरी कणादाने वरील सहा पदार्थांबरोबर मुखाने सांगितला नाही तरी तो त्याला संमत आहे असे त्याचे अनुयायी म्हणतात.

६ कारण, ' गुण ', ' कर्म ' वगैरे पांच पदार्थांना नेहमी द्रव्याची जरूर असते. कारण, ते पांच पदार्थ द्रव्य असेल तरच असतात, द्रव्य नसेल तर कधीही असत नाहीत. आतां, सामान्य आणि समवाय हे दोन पदार्थ जरी गुण-कर्मांवरही असतात, तरी तेथेही द्रव्य आहेच. कारण गुण-कर्माना द्रव्याची जरूर आहेच.

७ कारण, ' ससा असेल तरच कुश असतो ' असा कांहीं नियम नाही.



चौरेच्या योगाने भिन्न भिन्न शब्दांचा आणि ज्ञानांचा विषय होते. ज्याप्रमाणे देवदत्त हा एकच असून भिन्न भिन्न अवस्थांच्या योगाने भिन्न भिन्न शब्दांचा आणि ज्ञानांचा विषय होतो, त्याप्रमाणेच वरील गोष्ट होय. पण असे मानले म्हणजे सांख्यांचाच सिद्धान्त मानण्यासारखा होतो, व स्वतःच्या सिद्धान्ताच्या उलट गोष्ट मानण्यासारखी होते.

शंका:— घूम हा अग्नीपासून भिन्न असूनही तो अग्नीवर अवलंबून आहे असे दृष्टीस पडते. उत्तर:— असे दृष्टीस पडते खरे; परंतु ' अग्नि आणि घूम हे भिन्न आहेत ' अशी प्रतीति होत असल्यामुळे ' ते परस्परांपासून भिन्न आहेत ' असा आम्ही निश्चय करतो. परंतु ' पांढरी घोंगडी ', ' तांबडी गाय ', ' निले कमळ ' वगैरे ठिकाणी ती ती द्रव्येच त्या त्या रूपांनी भोंसतात. त्यामुळे अग्नि आणि घूम यांप्रमाणे ' द्रव्य आणि गुण हे परस्परांपासून भिन्न आहेत ' अशी प्रतीति होत नाही; तेव्हा गुण हे द्रव्यात्मकच होत. अशाच रीतीने ' कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय हे द्रव्यात्मक आहेत ' असे जाणावे.

आतां ' द्रव्य आणि गुण हे अयुतसिद्ध असल्यामुळे गुण हे द्रव्यावर अवलंबून आहेत ' असे म्हणशील तर मग आम्ही असे विचारतो की अयुतसिद्धत्व म्हणजे

८ एकाच घटाला ' वर्तुळ ' वगैरे आकारांमुळे ' घट ' हा शब्द लागतो आणि पांढरेपणाच्या आकारामुळे त्यालाच ' पांढरा ' हा शब्द लागतो. ' पांढरा ' म्हणून कांहीं घटखेरीज निराळा पदार्थ नाही. कारण, घटखेरीज निराळा असा त्यामधील पांढरा पदार्थ कधीही उपलब्ध होत नाही.

९ एकाच घटाचे ' वर्तुळ ' वगैरे आकारांमुळे ' हा घट आहे ' असे ज्ञान होते आणि पांढरेपणाच्या आकारामुळे त्या घटाचेच ' हा पांढरा आहे ' असे ज्ञान होते.

१० बाल्यावस्था, तारुण्यावस्था, आणि वृद्धावस्था-यांच्या.

११ बाल, तरुण आणि वृद्ध हे शब्द एकाच देवदत्ताला लागतात; आणि त्या एकाच देवदत्ताची ' हा बाल आहे, हा तरुण आहे, हा म्हातारा आहे ' अशा प्रकारची अनेक ज्ञाने होतात.

१२ ' गुण आणि गुणी हे एकच आहेत ' हा सिद्धांत होय. वेदान्यांचाही हाच सिद्धांत आहे.

१३ ' द्रव्यापेक्षां गुण निराळे आहेत ' या सिद्धांताच्या.

१४ तेव्हा ' एका पदार्थावर अवलंबून दुसरा पदार्थ असला म्हणजे ते दोन्ही पदार्थ एकच असतात ' हा नियम खोटा ठरतो. तेव्हा गुण जरी द्रव्यावर अवलंबून असले तरी ' ते द्रव्यापेक्षां निराळे आहेत ' असे मानण्यास कांहीं हरकत नाही असा शंकाकारांचा अभिप्राय आहे.

१५ घोंगडीपेक्षां ' पांढरा ' म्हणून कांहीं निराळा पदार्थ उपलब्ध होत नाही. तात्पर्य— ' जे दोन पदार्थ निरनिराळे उपलब्ध होत नाहीत ते दोन्ही एकच होत ' हा नियम खरा आहे असे मानण्याला कांहीं बाध येत नाही.

१६ कारण, गुणांप्रमाणे कर्म वगैरे पदार्थ देखील द्रव्यापेक्षां निराळे उपलब्ध होत नाहीत.

१७ आणि अयुतसिद्ध असल्यामुळेच ते गुण द्रव्यापेक्षां निराळे उपलब्ध होत नाहीत. तेव्हा ' निराळे उपलब्ध होत नाहीत ' एवढ्याच गोष्टीवरून जे वेदान्ती लोकांनी द्रव्यगुणांचे ऐक्य मानले

काय ? अयुतसिद्धत्व म्हणजे ( दोन वस्तूंचे ) पृथक् प्रदेश नसणे, किंवा पृथक् काल नसणे, किंवा पृथक् स्वभाव नसणे ? यापैकी कोणताही अर्थ घेतला तरी जुळत नाही. प्रथमतः 'पृथक् प्रदेश नसणे' असा अर्थ घेतला तर तुझा स्वतःचा सिद्धांत विरुद्ध होईल. कसा म्हणशील तर असाः—'तंतूंपासून उत्पन्न झालेला पट तंतुरूपी प्रदेश व्याप्त करतो' असें तूं मानतोस; 'पटरूपी प्रदेश व्याप्त करतो' असें तूं मानीत नाहीस. परंतु 'पटाचे शुक्लत्व वगैरे गुण पटरूपी प्रदेश व्याप्त करतात' असें तूं मानतोस; 'तंतुरूपी प्रदेश व्याप्त करतात' असें तूं मानीत नाहीस. कणादाचें सूत्रही असेंच आहेः—'द्रव्ये नवीन द्रव्यांना उत्पन्न करतात; व गुण नवीन गुणांना ( उत्पन्न करतात )' ( वै.सू. १।१।१०). तंतुरूपी कारण—द्रव्ये पटरूपी कार्य—द्रव्याला उत्पन्न करतात. तसेंच, शुक्लत्व वगैरे तंतूंचे गुण पटरूपी कार्य—द्रव्यामध्ये ( आपल्यासारखे ) नवीन शुक्लत्व वगैरे गुण उत्पन्न करतात, असें वैशेषिक मानतात. पण या मताला 'द्रव्य आणि गुण ह्यांचे पृथक् प्रदेश नसतात' असें मानलें असतां बाध येईल. बरे, आतां अयुतसिद्धत्व म्हणजे 'पृथक् काल नसणे' असा अर्थ घेतला तर मग गाईचें उजवें आणि डावें शिंग हीं दोन्ही अयुतसिद्ध होऊं लागतील. त्याप्रमाणेच, अयुतसिद्धत्व म्हणजे 'पृथक् स्वभाव नसणे' असा अर्थ घेतला तर द्रव्य आणि गुण ह्यांच्यामध्ये भेद संभवणार. नाही. कारण, ज्यांचा पृथक् स्वभाव नसतो ते एकच आहेत अशी प्रतीति होते.

आहे तें बरोबर नाही. कारण, द्रव्यापेक्षां गुण निराळे उपलब्ध होत नाहीत याचें कारण त्यांचें 'ऐक्य' नव्हे, तर 'अयुतसिद्धत्व' हें होय असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१८ निरनिराळा आश्रय.

१९ दोम वस्तूंच्या उत्पत्तीचा भिन्न भिन्न काल नसणे.

२० स्वरूप.

२१ 'तंतू हे पटाचे आश्रय आहेत' असें.

२२ 'पटाचा आश्रय पटच होय' असें.

२३ कारण; आपणच आपला आश्रय होत नाही.

२४ 'शुक्लत्व वगैरे गुणांचा पट हा आश्रय आहे' असें.

२५ 'पटाच्या शुक्लत्व वगैरे गुणांचा तंतू हा आश्रय आहे' असें.

२६ आणि अयुतसिद्धत्वाचा पहिला अर्थ घेतला असतां असें मानणे भागच आहे.

२७ कारण, त्या दोन शिंगांच्या उत्पत्तीचा काल भिन्न भिन्न नाही.

तसेंच, ज्या वस्तू 'अयुतसिद्ध' आहेत त्यांच्यामधील जो संबंध तो संयोग होय व ज्या वस्तू 'अयुतसिद्ध' आहेत त्यांच्यामधील जो संबंध तो समवाय होय' असे वैशेषिकांचे मत आहे. पण तेही खोटेच आहे. कारण, कार्याच्या पूर्वी अस्तित्वांत असलेले जे कारण ते अयुतसिद्ध होऊं शकत नाहीं. आतां, असे म्हणशील कीं आमचे अयुतसिद्धत्व हे दोन संबंधी वस्तूपैकी एकावरच अवलंबून आहे; त्यामुळे अयुतसिद्ध जे कार्य त्याचा कारणाशी जो संबंध त्यालाच आम्ही समवाय असे म्हणतो; तर त्यावर आमचे उत्तरः— असे मानले तरी पूर्वी अस्तित्वांत नसलेले म्हणजे ज्याला स्वरूप प्राप्त झाले नाही, असे जे कार्य त्याचा कारणाशी संबंध होऊं शकत नाहीं. कारण, संबंधाला दोन वस्तू लागतात. बरे, 'कार्य अस्तित्वांत आल्यानंतर ते कारणाशी संबद्ध होईल' असेही तुला म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसे म्हटले म्हणजे 'कार्य हे कारणाशी संबद्ध होण्यापूर्वी अस्तित्वांत आहे' असे तू मानल्यासारखे होतें. पण तसे मानले तर (कार्य देखील) अयुतसिद्ध होणार नाहीं. त्यामुळे 'कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये संयोग आणि विभाग नसतात' या तुझ्या तत्त्वाला बाध येईल. शिवाय, ज्याप्रमाणे नुकतेच उत्पन्न झालेल्या आणि

२८ परस्परांवर अवलंबून राहणाऱ्या.

२९ उदा०ः— घट आणि पट यांचा संबंध. घट आणि पट यांपैकी पट हा घटावांचून राहतो व घट हा पटावांचून राहतो.

३० परस्परांवर अवलंबून राहणाऱ्या.

३१ उदा०ः— द्रव्य आणि गुण यांचा संबंध. द्रव्य आणि गुण यांपैकी गुण हा द्रव्यावांचून राहत नाही व द्रव्य हे गुणावांचून राहत नाहीं.

३२ 'घटावर जे रूप वगैरे गुण आहेत त्यांचे घट हे द्रव्य कारण आहे' असे वैशेषिकांनी मानले आहे. आतां, कार्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी निदान एक क्षणभर तरी कारण अस्तित्वांत असले पाहिजे; तरच त्याच्यापासून कार्य उत्पन्न होण्याचा संभव असतो. तेव्हां गुणांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी घट अस्तित्वांत असल्यामुळे त्याला 'अयुतसिद्ध' म्हणतां येत नाहीं.

३३ गुणांशिवाय घट राहू शकतो; पण गुण मात्र घटाशिवाय कधी राहू शकत नाहीत. एवढ्यावरूनच घटाचे गुण अयुतसिद्ध होतात. आणि जो पदार्थ ज्या पदार्थांमुळे अयुतसिद्ध होतो त्या पदार्थांचा त्या पदार्थांशी समवायसंबंध असतो असे पूर्वपक्ष्याचे मत आहे.

३४ 'घटाशिवाय घटाचे गुण राहू शकत नाहीत' असे जे पूर्वपक्ष्याचे मत आहे त्याचा अर्थ 'घटाचा संबंध झाल्याशिवाय त्याच्या गुणांची उत्पत्ति होत नाही' असाच होतो. पण असे म्हटले म्हणजे गुणांची उत्पत्ति होण्यापूर्वी घटाचा संबंध कोणाशी झाला ते सांगतां येत नाहीं.

३५ कारण, घट आणि त्याचे गुण हे दोघेही पृथक् पृथक् राहत असल्यामुळे त्या दोघांचा आरंभी एक क्षणभर तरी विभाग आहेच असे अर्थात् सिद्ध होते; आणि दोन पदार्थांचा विभाग असून नंतर जो त्यांचा संबंध होतो त्याला तूंच संयोग असे म्हणत असल्यामुळे त्यांचा 'संयोगही आहे' असे सिद्ध होते.

क्रियैरहित अशा कार्यद्रव्याचा ' आकाश ' वगैरे इतर विमु-द्रव्यांशी जो संबंध होतो तो संयोगच होय, समवाय नव्हे असें तूं मानतोसै, त्याप्रमाणें कार्य-द्रव्याचा कारण-द्रव्याशी जो संबंध होतो तो देखील संयोगच होईल, समवाय होणार नाही.

शिवाय, ' संयोगसंबंध किंवा समवायसंबंध हा संबंधी पदार्थांहुन व्यतिरिक्त पदार्थ आहे ' अशाविषयी कांहीं प्रमाण नाही. आतां, असें म्हणशील कीं संबंधी पदार्थांच्या नांवाहुन व्यतिरिक्त अशी संयोग आणि समवाय हीं नांवे आहेत, तसेंच संबंधी पदार्थांच्या ज्ञानांहुन व्यतिरिक्त अशी संयोग आणि समवाय हीं ज्ञाने होतात असा अनुभव आहे; यावरून ' संयोग आणि समवाय हे व्यतिरिक्त पदार्थ आहेत ' असें सिद्ध होते; तर त्यावर आमचें उत्तर:- हे तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण, पदार्थ एक असूनही त्याचें स्वरूप आणि बाह्य-रूप हीं पाहिलीं असतां त्याला अनेक नांवे असतात व त्याचीं अनेक ज्ञाने होतात असें दृष्टिसि पडते. उदा:- ' देवदत्त हा एक असूनही त्याचें स्वरूप आणि संबंधरूप हीं पाहिलीं असतां त्याला मनुष्य, ब्राह्मण, श्रोत्रिय, उदार, बाल, तरुण, वृद्ध, पिता, पुत्र, नातू, बंधु, जावई इत्यादि अनेक नांवे प्राप्त

३६ जरी घट पट वगैरे कार्य-द्रव्यांमध्ये चलन-वगैरे-क्रिया असते तरी त्या कार्य-द्रव्याचा आकाशाशी संयोग होण्याला क्रिया हे कारण लागत नसल्यामुळे येथें ' क्रिया-रहित ' असें म्हटलें आहे. हा कारण, क्रिया उत्पन्न होण्यापूर्वी देखील आकाशाशी कार्य-द्रव्याचा संयोग-संबंध असतो असें ते वैशेषिक लोक मानतात.

३७ यावरून ' संयोग-संबंध हा क्रियेमुळेच उत्पन्न होतो ' हा नियम बरोबर नाही असें सिद्ध होते.

३८ जेव्हां घट आणि पट यांचा संबंध होतो तेव्हां संबंधी पदार्थांची घट, पट हीं नांवे आहेत आणि संबन्धाचें त्यां नांवापेक्षां निराळें ' संयोग ' हें नांव आहे. तसेंच, ' समवाय ' हें नांव देखील समवायीच्या नांवापेक्षां निराळें असेंच आहे.

३९ ' हा घट आहे, हा पट आहे ' अशीं जीं संबंधी पदार्थांचीं ज्ञाने त्यापेक्षां ' हा संयोग आहे, हा समवाय आहे ' अशीं संबन्धाचीं ज्ञाने निराळीं होतात.

४० स्वतःचें रूप.

४१ दुसऱ्याच्या संबन्धानें प्राप्त झालेले धर्म.

४२ देवदत्ताचें हात पाय वगैरेनीं युक्त जें स्वतःचें रूप त्यामुळे त्याला ' मनुष्य ' हें नांव प्राप्त होतें, व म्हणूनच ' तो मनुष्य आहे ' असें सर्वदा ज्ञान होतें.

४३ वेद-पारंगत.

४४ देवदत्ताला ' पुत्र ' वगैरेच्या संबन्धामुळे प्राप्त झालेले जे ' पितृत्व ' वगैरे धर्म त्यांमुळे त्याला ' पिता ' वगैरे नांवे प्राप्त होतात. आतां, दुसऱ्याच्या संबन्धामुळे एखाद्याला प्राप्त होणारे जें नांव तें तो संबंध उत्पन्न होण्यापूर्वी त्याला प्राप्त होत नाही. उदा०—देवदत्ताला पुत्र होण्यापूर्वी ' पिता ' हें नांव प्राप्त होत नाही. परंतु स्वतःच्या रूपामुळे एखाद्याला प्राप्त होणारे जें नांव तें त्याला सर्वदा असतें. उदा०—देवदत्ताला ' मनुष्य ' हें नांव सर्वदा असतें. दुसऱ्याच्या संबन्धावर तें अवलंबून असत नाही.

होतात, व त्याची मनुष्य, ब्राह्मण, इत्यादि अनेक ज्ञाने होतात ' असे व्यवहारांत आढळून येते. तसेच, 'रेष ही एकच असूनही ती भिन्न-भिन्न स्थानांप्रत प्राप्त झाली असता तिला एक, दहं, शतं, सहस्र वगैरे अनेक नावे प्राप्त होतात व तिची एक, दहं वगैरे अनेक ज्ञाने होतात ' असे व्यवहारामध्ये आढळून येते. त्याप्रमाणेच संबंधी पदार्थांना स्वतःची नावे असून व त्यांची स्वतःची ज्ञाने होऊन शिवाय ते संबंधी पदार्थच संयोग आणि समवाय या नावांचे व ज्ञानाचे विषय होतात, पण त्या नावांवरून व त्या ज्ञानांवरून 'संयोग आणि समवाय हे व्यतिरिक्त पदार्थ अस्तित्वांत आहेत ' असे सिद्ध होत नाही. एकंदरीत, व्यतिरिक्त पदार्थांचे अस्तित्व ओळखण्याचे चिन्ह जें त्या पदार्थांची उपलब्धि होणे तें संयोग आणि समवाय यांना नसल्यामुळे ' ते व्यतिरिक्त पदार्थ आहेत ' असे सिद्ध होत नाही. आतां, 'जर संबंधी पदार्थच संबंधांच्या नावांचे व ज्ञानाचे विषय असतील तर त्या पदार्थांना ती नावे सदोदित मिळतील व त्यांची ती ज्ञाने सदोदित होतील ' असे म्हणू नये. कारण, ' त्या पदार्थांचे स्वरूप आणि बाह्यरूप ही पाहिली असता त्यांना अनेक नावे असतात व त्यांची अनेक ज्ञाने होतात ' असे आम्ही वर सांगितलेच आहे.

४५ ' हा मनुष्य आहे, हा ब्राह्मण आहे ' अशा प्रकारची अनेक ज्ञाने.

४६ एकच ' ३ ' हा आंकडा ' ३३३ ' असा तीन वेळां मांडला असता शेवटल्या आंकड्याला ' एक ' असे म्हणतात. मधल्याला ' दहं ' असे म्हणतात व पहिल्याला ' शत ' असे म्हणतात. व त्यांची ' हा एक, हा दहं, हा शत ' अशी भिन्न-भिन्न प्रकारची ज्ञाने होतात. म्हणून एकंदर संख्या ' तीनशें तेहेतीस ' होते. पण वास्तविक पाहिले असता आंकडा एकच आहे, भिन्न-भिन्न प्रकारचा मुळीच नाही.

४७ जेथे घट व पट यांचा संयोग असतो तेथे त्या घट व पट यांशिवाय संयोग म्हणून एक निराळा असा पदार्थ बिलकूल उपलब्ध होत नाही. फक्त, त्या घट व पट यांमध्ये काहीं अंतर न राहिल्यामुळे तेथे ' संयोग ' हें नांव प्राप्त होते व ' हा संयोग आहे ' असे ज्ञान होते.

४८ निराळ्या.

४९ ' अस्तित्वांत असलेल्या इतर पदार्थांपेक्षा निराळी ' अशी स्वतंत्र रीतीने त्या पदार्थांची उपलब्धि होणे.

५० संबंधी पदार्थांपेक्षा संयोग आणि समवाय हे पदार्थ निराळे उपलब्ध होत नसल्यामुळे.

५१ जर ' संयोग ' हा पदार्थ घट व पट यांशिवाय निराळा नसेल, तर संयोग हें नांव घट व पट यांना नेहमी मिळेल, म्हणजे घटापासून पट दूर असतांनाही मिळेल; व तेथे ' संयोग आहे ' असे ज्ञान होईल.

५२ जरी ' संयोग ' हें नांव घट व पट यांचेच आहे, तरी तें नांव त्यांना स्वतःच्या रूपांमुळे प्राप्त झालेले नाही, तर ' त्या दोन पदार्थांमध्ये अंतर नसणे ' ह्या बाह्य धर्मांमुळे प्राप्त झालेले आहे. म्हणून तो बाह्य धर्म जेव्हा असेल तेव्हांच तें नांव त्या घट व पट यांना मिळेल, भलत्या वेळी

तसेंच, परमाणू, आत्मा आणि मन या तीन पदार्थांना प्रदेशां नसल्यामुळे त्यांचा संयोग होऊं शकत नाही. कारण, ज्यांना प्रदेश आहेत अशा द्रव्यांचाच परस्परांशी संयोग झालेला दृष्टीस पडतो. 'परमाणू, आत्मा आणि मन यांना कल्पित प्रदेश आहेत' असे म्हणशील तर तेही बरोबर नाही. कारण, ज्या वस्तू खरोखर जगांत विद्यमान नाहीत त्या आहेत अशी जर कल्पना केली तर अशा रीतीने वाटेल ती वस्तू सिद्ध होऊं लागेल. कारण, 'अमक्याच अविद्यमान वस्तूंचे अस्तित्व—मग ते युक्तिविरुद्ध असो किंवा नसो—कल्पावे त्यांहून ज्यास्त वस्तूंचे अस्तित्व कल्पूं नये' असा नियम करण्याला कांहीं प्रमाण नाही. कल्पना ह्या स्वाधीन आहेत म्हणून त्या वाटेल तितक्या करता येतील. शिवाय, वैशेषिकांनी कल्पिलेल्या सहा पदार्थांहून ज्यास्त शंभर किंवा हजार पदार्थ कां कल्पूं नयेत अशाविषयी कांहीं प्रमाण नाही. वाटेल त्या मनुष्याला वाटेल ती वस्तू सिद्ध करता येईल. एखादा दयाळू मनुष्य 'प्राण्यांना दुःख देणारा हा संसार नसो' अशी कल्पना करील. तसेंच, दुसरा एखादा दुर्व्यसनी मनुष्य 'मुक्त झालेले लोक देखील पुन्हां उत्पन्न होवोत' अशी कल्पना करील. कारण, ते तशा कल्पना करूं लागले असतां त्यांना कोण आड येईल ?

शिवाय, सावयव अशा द्व्यणुकाचा ( निरवयव अशा ) आकाशाशी जसा 'निकट संबंध' असत नाही, तसा त्या सावयव द्व्यणुकाचा निरवयव अशा परमाणूशी देखील 'निकट संबंध' असू शकत नाही. कारण, ज्याप्रमाणे लाख आणि लाकूड यांचा 'निकट

मिळणार नाही. ज्याप्रमाणे देवदत्त हाच जरी पिता आहे, तरी तो देवदत्त जन्मल्याबरोबर त्याला 'पिता' म्हणत नाहीत, तर त्याला पुत्र झाला म्हणजेच त्या पुत्राच्या संबंधाने त्याला 'पिता' असे म्हणतात, त्याप्रमाणेच हे होय.

५३ अवयव.

५४ उदा० :- घट व पट यांचा संयोग. येथे घटाच्या कांहीं अवयवांचा पटाच्या कांहीं अवयवांशी संयोग झाला आहे, व याप्रमाणे ज्या ज्या ठिकाणी म्हणून कोणत्याही दोन वस्तूंचा संयोग होतो त्या त्या ठिकाणी त्या वस्तूंच्या अवयवांचाच परस्परांशी संयोग होत असतो असा नियम आहे.

५५ जेथे दोन वस्तूंचा संबंध झाला असतां त्या संबंधामुळे त्या दोन वस्तूंपैकी एका वस्तूच्या अवयवांमध्ये दुसऱ्या वस्तूचे अवयव प्रविष्ट होतात त्या संबंधाला 'निकटसंबंध' म्हणतात. हा संबंध ज्या दोन वस्तूंचा होतो त्या वस्तूंपैकी एक घेतली असतां दुसरी आपोआप घेतली जाते. हाच समवाय होय. आकाशाला मुळीच अवयव नसल्यामुळे त्याच्याशी दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचा निकटसंबंध होत नाही. म्हणूनच घटपटांचा जो आकाशाशी संबंध आहे त्याला वैशेषिक लोक 'संयोग-संबंध' म्हणतात, समवाय म्हणत नाहीत.

५६ तेव्हां परमाणू आणि द्व्यणुक यांमध्ये समवायसंबंध आहे असे म्हणता येत नाही.

संबंध' संभवेतो त्याप्रमाणे आकाश आणि पृथ्वी वगैरे द्रव्ये यांचा ' निकटसंबंध ' संभवत नाही. आतां, कार्य-द्रव्य आणि कारण-द्रव्ये यांच्यामध्ये जो ' आश्रिताश्रय-भाव ' आहे तो निराळ्या रीतीने<sup>६०</sup> जुळत नाही, म्हणून समवाय अवश्य मानला पाहिजे ( आणि म्हणून अर्थात कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये भेद मानला पाहिजे ) असे म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण, तसे मानले असतां ' इतरेतराश्रय ' हा दोष येईल. कारण, ' कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये भेद सिद्ध झाला असतां त्यांच्यामध्ये आश्रिताश्रयभाव सिद्ध होतो व कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये आश्रिताश्रयभाव सिद्ध झाला असतां त्यांच्या-मध्ये भेद सिद्ध होतो ' अशा रीतीने ' कुंडबदरन्याय'-ने ' इतरेतराश्रय ' दोष प्राप्त होईल. वेदान्ती तर, कार्य आणि कारण यांच्यामध्ये भेदही मानीत नाहीत, किंवा त्यांच्या-मध्ये आश्रिताश्रयभावही मानीत नाहीत. कारण, त्यांच्या मतीं कार्य म्हणजे कारणाचीच एक प्रकारची अवस्था होय.

शिवाय, परमाणू हे मर्यादित असल्यामुळे त्यांना जितक्या दिशा असतील—मग त्या सहा असोत, किंवा आठ असोत, किंवा दहा असोत—तितके अवयव असले पाहिजेत, व त्यांना अवयव असल्यामुळे ते अनित्य असले पाहिजेत; आणि मग ' परमाणूंना अवयव नाहीत व ते नित्य आहेत ' हे जे वैशेषिकांचे सिद्धांत त्यांना बाध येईल. आतां ' भिन्न भिन्न दिशांमुळे झालेले जे भिन्न भिन्न अवयव तेच माझे परमाणू होत ' असे जर म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण, परमाणू देखील आदिकारणापर्यंत सूक्ष्म होत होत

५७ म्हणूनच लाकूड ओढल्याबरोबर त्याच्याबरोबर लाख देखील ओढली जाते.

५८ द्व्यणुक वगैरे.

५९ परमाणु वगैरे.

६० द्व्यणुकांचे परमाणू हे ' आश्रय ' आहेत आणि द्व्यणुक हे ' आश्रित ' आहे असा भाव.

६१ समवाय-संबंध न मानतां अन्य रीतीने.

६२ एकाने ' कुंड ' कोठे आहे असे विचारले असतां दुसऱ्याने जेथे बदर ( बोरीचे झाड ) आहे तेथे तें आहे असे उत्तर द्यावे आणि ' बदर ' कोठे आहे असे विचारले असतां जेथे ' कुंड ' आहे तेथे तें आहे असे उत्तर द्यावे. पण यावरून त्यांपैकी एकही कोठे आहे तें समजत नाही. यालाच ' कुंड-बदर-न्याय ' म्हणतात.

६३ आणि भेद व आश्रिताश्रयभाव हे दोन्हीही सिद्ध होणार नाहीत.

६४ पूर्व, पश्चिम, दक्षिण, आणि उत्तर अशा चार बाजूंच्या चार दिशा आणि वरची व खालची अशा दोन मिळून सहा दिशा.

६५ चार बाजूंच्या चार दिशा आणि त्यांच्यामधल्या ईशान्य, आग्नेय, नैर्ऋत्य, आणि वायव्य, अशा चार दिशा मिळून आठ दिशा.

६६ वर सांगितलेल्या आठ दिशा आणि वरची व खालची ह्या दोन मिळून दहा दिशा.

नाश पावूं शकतात. ज्याप्रमाणे पृथ्वी ही द्व्यणुक वगैरेपेक्षा अत्यंत स्थूल असून व ( तुझ्या मती ) खरोखर अस्तित्वांत असून देखील नाश पावते, नंतर पृथ्वीच्या जातीचे दुसरे सूक्ष्म पदार्थ नाश पावतात, व नंतर द्व्यणुक नाश पावते, त्याप्रमाणे परमाणू देखील पृथ्वीच्या जातीचे असल्यामुळे नाश पावले पाहिजेत. आतां, 'परमाणू जरी नाश पावले पाहिजेत, तरी ते आपल्या अवयवांच्या विभागामुळेच नाश पावले पाहिजेत' असे जर म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण, 'ज्याप्रमाणे घृताचे काठिन्य नष्ट होते त्याप्रमाणे ( परमाणूंचे देखील काठिन्य नष्ट होऊन ) त्यांचा नाश होऊ शकतो' असे आम्ही मार्गे सांगितलेच आहे. ज्याप्रमाणे घृत, सुवर्ण, वगैरे पदार्थांच्या अवयवांचा विभाग न होतांनाही अग्नीच्या संयोगामुळे ते पदार्थ वितळून त्यांच्या काठिन्याचा नाश होतो, त्याप्रमाणे परमाणू देखील परमकारणाच्या स्थितीप्रत प्राप्त होऊन त्यांच्या काठिन्य वगैरे धर्मांचा नाश होईल.

तसेच, कार्याची उत्पत्ति देखील अवयवांच्या संयोगानेच केवळ होते असे नाही. कारण, क्षीर, उदक वगैरेच्या अवयवांचा निराळा संयोग न होऊनही त्या पदार्थांपासून दही, बर्फ वगैरे कार्याची उत्पत्ति होते असे दृष्टीस पडते. तेव्हां ( एकंदरीत ) हा परमाणु-कारण-वाद अत्यंत दुर्बल अशा युक्तींनी सिद्ध केला आहे, व तो 'ईश्वर जगाचे उपादानकारण आहे' असे प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीशी विरुद्ध आहे, व त्याचा वेदपारंगत असे जे 'मनु' वगैरे शिष्ट लोक त्यांनी अंगीकार केला नाही. म्हणून त्याचा सर्वथैव त्याग करावा, 'ज्याला आपल्या कल्याणाची इच्छा आहे त्याने' असे शब्द घालून ( सूत्र ) पूर्ण करावे. ( १७ )

[ आतां येथून चवथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अठराव्या सूत्रापासून सत्ताविसाव्या सूत्रपर्यंत दहा सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० १८) आतां येथून बौद्ध लोकांचे खंडन करणे आहे. बौद्ध लोकांमध्ये तीन प्रकार आहेत. कोणी सर्व जग खरे मानतात; हेच 'बाह्यार्थवादी' होत. कोणी विज्ञान तेवढे खरे मानतात; हेच 'विज्ञानवादी' होत. आणि कोणी तर कांहींच खरे मानीत नाहीत; हेच 'शून्यवादी' होत. त्यांपैकी जे लोक सर्व जग खरे मानतात म्हणजे 'चार प्रकारच्या परमाणूंपासून पृथ्वी, जल, तेज आणि वायु ह्या चार घातू उत्पन्न होतात, आणि रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा आणि संस्कार या पांच स्क्ंधांपासून ज्ञान वगैरे सर्व अंतर्गामी वस्तू उत्पन्न

६७ घट पट वगैरे पार्थिव पदार्थ.

६८ परंतु परमाणूंना अवयव नसल्यामुळे त्यांचा नाश होत नाही असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

६९ हे शब्द सूत्रामध्ये अध्याहृत आहेत असे समजावे. म्हणजे 'कल्याणेच्छु मनुष्याने तुझ्या ( वैशेषिकाच्या ) मताचा त्याग करावा' असा सूत्राचा अर्थ जाणावा.



होतात 'असें मानतात. त्यावर उत्तरः—अचेतन असे जे परमाणू आणि स्कंध, त्यांचा समुदाय बनविणारा ह्या मती कोणीच सांगतां येत नाही. कारण, हे लोक आत्म्यामुद्धां सर्व वस्तू क्षणिक मानतात. बरे, आतां 'आपोआपच समुदाय बनतात' असें म्हणावें तर ते समुदाय नेहमीच बनू लागतील. एकंदरीत समुदाय बनविणारा कोणी नसल्यामुळे सर्व संसार लुप्त होईल. (सू. १९) आतां, बौद्ध लोक जे म्हणतात कीं 'अविद्या वगैरे पदार्थ हे एकमेकांचीं कारणें होत असल्यामुळे संसार संभवतो; ते अविद्या वगैरे पदार्थ समुदायरूपी आहेत; आणि रहाट्याडग्याप्रमाणें एकसारखा त्यांचा प्रवाह सुरू आहे; तेव्हां अर्थातच समुदाय सिद्ध होतो' तें त्यांचें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण, समुदायरूपी जे अविद्या वगैरे पदार्थ ते सिद्ध झाले म्हणजे मग ते पुढील पदार्थांच्या उत्पत्तीचें कारण होतील. परंतु ते समुदायच कसे सिद्ध होतात ते अद्यापि सांगतां येत नाही. आतां 'समुदाय अर्थातच सिद्ध होतो' असें जें त्यांनीं म्हटलें आहे त्यावरून समुदायाचें अस्तित्व मात्र सिद्ध होईल; पण समुदायाच्या उत्पत्तीचें कांहीं तरी निराळें कारण सांगितलेंच पाहिजे, आणि तें तर त्यांना कांहींच सांगतां येत नाही. आतां 'अविद्या वगैरे पदार्थच समुदायाचेंही कारण होतात' असें म्हणावें तर तेंही बरोबर नाही. कारण, स्वतःच समुदायरूपी जे अविद्या वगैरे पदार्थ ते आपणच आपलें कसें कारण होतील ? आतां, 'जगांतील समुदायरूपी जे हे सर्व पदार्थ ते प्रत्येक क्षणीं एकांमागून एक असे समुदायरूपच एकदम उत्पन्न होतात' असें मानलें तरी दोष येतोच. कारण, 'पहिल्या समुदायापासून जो दुसरा समुदाय उत्पन्न होतो तो थेट पहिल्यासारखाच होतो' असा नियम मानला तर मनुष्याला देवांचें किंवा पशुपक्ष्यांचें शरीर प्राप्त होणार नाही. बरे, न मानला तर प्रतिक्षणीं जें निराळें शरीर उत्पन्न होतें तें देखील कदाचित् मनुष्याला एकदम हत्तीचें किंवा देव वगैरेचें प्राप्त होईल. शिवाय, ज्याच्या भोगाकरितां हा समुदाय उत्पन्न होतो तो स्थिर भोक्ताच यांच्या मतीं नाही. तेव्हां अर्थातच भोगाची इच्छा करणारा कोणी नसल्यामुळे हे समुदाय सिद्ध होणार नाहीत. (सू. २०) शिवाय, 'पूर्वक्षणचा पदार्थ उत्तरक्षणच्या पदार्थांच्या उत्पत्तीचें कारण आहे' असें जें या बौद्धांचें मत आहे, तें बरोबर नाही. कारण, पूर्वक्षणचा पदार्थ पूर्वक्षणींच नष्ट होत असल्यामुळे तो उत्तरक्षणच्या पदार्थांचें कारण होऊं शकत नाही. आतां, 'पूर्वक्षणचा पदार्थ कांहीं व्यापार करून नष्ट होतो व त्या व्यापाराच्या योगानेंच उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होतो' असें म्हणावें तर पूर्वक्षणच्या पदार्थांच्या उत्पत्तीचा एक क्षण आणि व्यापार करण्याचा दुसरा क्षण अशी निदान दोन क्षण तरी स्थिति मानावी लागेल. आतां, उत्पत्ति हाच त्याचा व्यापार मानावा तरी देखील जुळत नाही. कारण, या बौद्धांच्या मतीं कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वीच कारणाचा नाश होत असल्यामुळे कार्यामध्ये कारणाचें स्वरूप उतरण्याला कांहींच मार्ग नाही. आणि त्याशिवाय जर कार्यकारणभाव मानला तर घटापासून पटही उत्पन्न होईल. शिवाय, उत्पत्ति आणि नाश हें वस्तूचें जर स्वरूपच असेल तर 'वस्तु, उत्पत्ति, आणि नाश' हे तीन शब्द पर्यायच होतील. बरे, वस्तूच्या पहिल्या आणि शेवटच्या अवस्थांची उत्पत्ति आणि नाश हीं नांवें असतील तर वस्तूचा तीन क्षणांशीं संबंध मानावा लागेल. बरे, वस्तूचा उत्पत्ति आणि (नाश यांच्याशीं कांहींच संबंध नसेल तर वस्तु नित्य होऊं लागेल. आतां, 'उत्पत्ति आणि नाश' म्हणजे दर्शन आणि अदर्शन होय' असें जरी मानलें तरी देखील वस्तु नित्यच होईल. कारण, दर्शन आणि अदर्शन हे द्रष्ट्याचे धर्म असल्यामुळे त्यांचा वस्तूशीं कांहीं संबंध पोहोचत नाही. एकंदरीत हें बौद्धमत बरोबर नाही. (सू. २१) शिवाय, या मती क्षणिक वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव संभवत नसल्यामुळे 'चार प्रकारच्या कारणांपासून चित्त आणि चैत्तिक वस्तु उत्पन्न होतात' ही त्यांचीच प्रतिज्ञा नष्ट होईल. आणि कार्यकारणभाव सोडलाच तर सर्व वस्तु सर्व ठिकाणीं उत्पन्न होतील. बरे,

‘उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होईपर्यंत पूर्वक्षणचा पदार्थ राहतो’ असें मानलें तरी ‘सर्व वस्तू क्षणिक आहेत’ ही प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. ( सू. २२ ) “बुद्धिपूर्वक जो वस्तूचा नाश तो ‘प्रतिसंख्यानिरोध’ होय आणि प्रतिक्षणीं साहजिक रीतीनें होणारा जो वस्तूचा नाश तो ‘अप्रतिसंख्यानिरोध’ होय” असें जे दोन प्रकारचे नाश बौद्ध लोकांनीं मानले आहेत ते संभवत नाहीत. कारण, हे नाश वस्तूंच्या प्रवाहाचे म्हणावे तर वस्तू कायम असतांना त्यांच्या प्रवाहाचा नाश संभवत नाही. बरें, हे नाश वस्तूंचेच म्हणावे तरी बरोबर नाही. कारण, अस्तित्वांत असलेल्या कोणत्याही वस्तूचा सर्वदा नाश संभवत नाही. ( सू. २३ ) शिवाय, या बौद्धांच्या मतीं अविद्या वगैरेंचा नाश हा तत्त्वज्ञानामुळेच होत असेल तर ‘प्रत्येक क्षणीं सर्व वस्तूंचा आपोआप नाश होतो’ हा सिद्धांत टाकावा लागेल. बरें, आपो-आपच जर नाश होईल तर अविद्या वगैरेंच्या नाशाकरितां जो ज्ञानमार्गाचा उपदेश त्यांनीं केला आहे तो व्यर्थ होईल. ( सू. २४ ) शिवाय, हे बौद्ध लोक ‘आकाश ही भावरूप वस्तू नाही’ असें म्हणतात तें बरोबर नाही. कारण, श्रुतीवरून ‘आकाश ही भावरूप वस्तू आहे’ असें समजतें. तसेंच, ‘शब्द’ या गुणावरून आकाशाचें अनुमानही होत आहे. शिवाय, ‘आकाश म्हणजे आवरणाचा अभाव’ असें म्हणणाऱ्यांच्या मतीं एक पक्षी उडत असतांना तेथें तें पक्षीरूप आवरण विद्यमान असल्यामुळे ‘आवरणाचा अभाव आहे’ असें म्हणतां येणार नाही. तेव्हां अर्थातच तेथें आकाश नसल्यामुळे दुसऱ्या पक्ष्याला उडण्याला जागा मिळणार नाही. आतां, ‘जेथें पहिला पक्षी उडत नसेल तेथें दुसरा पक्षी उडेल’ असें म्हणशील तर या तुझ्या वाक्यांत ‘जेथें’ या शब्दानें काय घेतोस तें सांग. जें घेशील तेंच आमचें आकाश होय. शिवाय, आकाश ही भावरूपी वस्तू नसेल तर ‘आकाश हें वायूचा आधार आहे’ हें तुमचेंच बोलणें जुळणार नाही. शिवाय, ‘पूर्वी ( २२ सूत्रांत ) सांगितलेले दोन नाश आणि आकाश हे तीन पदार्थ अभावरूपी आहेत’ असें मानून पुन्हां आपणच त्या तीन पदार्थांना नित्य मानतात. आतां, जर खराच त्यांना नित्यत्व हा धर्म असेल, तर ते पदार्थ भावरूपीच होतील; अभावरूपी होणार नाहीत. ( सू. २५ ) शिवाय, प्रत्येक मनुष्याला जें पूर्वी अनुभविलेल्या पदार्थांचें स्मरण होतें तें या बौद्धांच्या मतीं संभवणार नाही. कारण, त्यांच्या मतीं आत्मा देखील क्षणिकच असल्यामुळे अनुभव घेणारा आत्मा तत्क्षणच नष्ट होऊन गेला आहे. शिवाय, ‘मी तें काल पाहिलें, मी हें आज पाहतो’ अशी पूर्वीच्या अनुभवाची जी ओळख सर्व मनुष्यांना पटते, तीही क्षणिक आत्मा मानला असतां जुळणार नाही. तसेंच, ‘दर्शनाचा आणि स्मरणाचा कर्ता एकच आहे’ ही गोष्ट बौद्धांना देखील नाकबूल करतां येणार नाही. आतां ‘प्रत्येक क्षणचा आत्मा जरी भिन्न भिन्न आहे तरी त्या आत्म्यांमध्ये परस्परसादृश्य असल्यामुळे स्मरण वगैरे घडतें’ असें म्हणशील तर त्यांचें सादृश्य तुला कसें समजलें तें सांग. कारण, तुंही क्षणिकच असल्यामुळे तुला त्या अनेक आत्म्यांचें ज्ञान होणें अशक्य आहे. आतां ‘ज्याप्रमाणें लोकांत दोन वस्तूंमध्ये सादृश्य असतें तसें हें सादृश्य नव्हे तर हें कांहीं निराळेंच आहे; झाला कांहीं दोन वस्तूंची जरूर लागत नाही’ असें म्हणशील तर हें तुझें बोलणें तिन्हाइताच्या तर ध्यानांत येणार नाहीच; पण तुझें तुला देखील समजलें असेल कीं नाही या विषयी संशयच वाटतो. शिवाय, ‘सादृश्यामुळे हा व्यवहार होतो’ हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ‘हा आत्मा त्या आत्म्यासारखा आहे’ अशी प्रतीति न होतां उलट ‘तोच आहे’ अशी प्रतीति होते. शिवाय, सादृश्यामुळे कदाचित् दुसऱ्या वस्तूविषयी भ्रंति होतें. परंतु ‘तोच मी आहे किंवा आतां निराळाच झालो’ अशी मात्र भ्रंति कधीं कोणालाही होत नाही. ( सू. २६ ) शिवाय, हे बौद्ध लोक ‘पूर्वक्षणच्या पदार्थांच्या अभावापासून उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होतो अशा रीतीनें अभावापासून भाव उत्पन्न होतो’ असें

वर्णन करतात. पण हे त्यांचे मत बरोबर नाही. कारण, अभावापासूनच जर भाव उत्पन्न होत असेल तर 'अंकुर वगैरेचीं बीज वगैरे कारणे आहेत' असें मानणे व्यर्थ होईल. शिवाय, शशवृंग हे अभावरूपच असल्यामुळे आणि अभाव तेथून सर्व सारखेच असल्यामुळे शशवृंगापासूनही अंकुर उत्पन्न होऊं लागतील. आतां सर्व अभाव सारखे नाहीत, तर त्यांमध्ये पुष्कळ प्रकार आहेत असें म्हणशील तर त्या अभावांचा अभावपणाच जाऊन त्यांना भावत्व प्राप्त होईल. शिवाय, घट, पट वगैरे कांयें जर अभावापासून उत्पन्न होतील तर तीं अभावरूपच होतील. पण असें तर दृष्टीस पडत नाही. तात्पर्य, मृत्तिकेचीं घट वगैरे कांयें पहा, सुवर्णाचीं रुचक वगैरे कांयें पहा, सर्व ठिकाणीं स्थिर अशा भावरूपीं कारणापासूनच कांयें उत्पन्न झालेलीं दृष्टीस पडत असल्यामुळे 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हे म्हणणे चुकीचें ठरते. आतां, जरी अंकुर उत्पन्न होतांना बीजाचा नाश झालेला दृष्टीस पडतो, तरी तेथें तें संत्रंघ बीज अंकुराचें कारण नाहीच; तर, अंकुरामध्ये प्रविष्ट होणारे असे जे कांहीं बीजाचे स्थिर अवयव तेच अंकुराचें कारण आहेत असें समजावें. शिवाय या बौद्धांचें मत पाहिलें असतां लोक विनाकारण घोटाल्यांत मात्र पडतात. कारण, हे लोक एकीकडे 'चार प्रकारच्या कारणापासून चित्त आणि चैत्तिक पदार्थ उत्पन्न होतात' असें म्हणतात, आणि दुसरीकडे त्यांच्या उलट 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' असें म्हणतात. (सू. २७) शिवाय, जर अभावापासूनच भाव उत्पन्न होत असेल तर अभाव हा सर्वांच्या जवळ सुलभच असल्यामुळे शेतकऱ्यांचें धान्य घरीं बसूनच पिकेल. कुंभार, कोष्टी वगैरे लोकांनीं कांहींएक खटपट न करतांच घट, पट वगैरे कांयें तयार होतील. तात्पर्य, 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हा सिद्धांत बरोबर नाही. ]

समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः ॥ १८ ॥

१८ दोन्ही कारणांपासून उत्पन्न होणारे समुदाय जरी

मानले तरी ते सिद्ध होत नाहीत. ( ४ )

१ ह्या सूत्रापासून सूत्रकारांनीं बौद्ध-मताचें खंडन करण्याला आरंभ केला आहे. याकरितां त्या मताची थोडक्यांत माहिती देतो:— हे बौद्ध लोक माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक आणि वैभाषिक असे चार प्रकारचे आहेत. ( १ ) ज्ञान आणि ज्ञेय असे जे दोन प्रकारचे पदार्थ जगामध्ये उपलब्ध होतात ते सर्व शून्य आहेत, म्हणजे 'त्यांपैकीं एकाही पदार्थाला खरें अस्तित्व नाही' असा गुरुनै ( म्ह० बुद्धानें ) उपदेश केल्यानंतर गुरुवर पूर्ण विश्वास ठेवून ती गोष्ट ज्या शिष्यांनीं कबूल केली ते शिष्य 'माध्यमिक' होत. ह्यांना 'माध्यमिक' म्हणण्याचें कारण असें कीं ह्यांची बुद्धि मध्यम आहे: गुरुनै सांगितलेली गोष्ट ह्यांना समजली म्हणून ह्यांची बुद्धि अगदींच मंद आहे असें म्हणतां येत नाही, व गुरुनै सांगितलेली गोष्ट संभवनीय आहे किंवा नाही हा विचार ह्यांना करतां आला नाही म्हणून ह्यांची बुद्धि तीव्र आहे असेंही म्हणतां येत नाही. ( २ ) जे शिष्य 'ज्ञेय वस्तू अस्तित्वांत नाहीत हे बरोबर आहे; परंतु ज्ञान अस्तित्वांत नाही' असें मात्र म्हणतां येत नाही; कारण, जर ज्ञानच नसेल तर सर्व जग आंधळे होईल असा आक्षेप करून 'ज्ञान तेवढें खरें आहे' असें मानतात ते 'योगाचार' होत. ह्या शिष्यांच्या ठिकाणीं योग आणि आचार ह्या दोन्ही गोष्टी असल्यामुळे ह्यांना 'योगाचार' म्हणतात. 'ज्ञेय वस्तू अस्तित्वांत कशा असतील' असा शिष्यांनीं आक्षेप आणिल्यानंतर 'तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें ज्ञानच तेवढें अस्तित्वांत असो' असें गुरुनै उत्तर दिलें. या गुरुच्या उत्तराला बौद्ध लोक 'योग' म्हणतात; व वरील शिष्यांच्या आक्षेपाला 'आचार' म्हणतात.

‘ वैशेषिकांचें दर्शन हें दुष्ट युक्तींनीं समर्थित असल्यामुळें व तें वेदार्शीं विरुद्ध असल्यामुळें व त्याचा शिष्ट लोकांनीं अंगीकार केला नसल्यामुळें तें अनादरणीय आहे ’ असें आम्हीं ( आतांपर्यंत ) दाखविलें, आतां वैशेषिक हे अर्धवैनाशिक आहेत. तेव्हां वैनाशिकत्वरूप साम्यामुळें ‘ सर्व-वैनाशिके जे बौद्ध त्यांचें दर्शन अत्यंत अनादरणीय आहे ’ असें आम्ही आतां दाखवितोः—

( बुद्धानें भिन्न भिन्न कालीं ) भिन्न भिन्न मतांचें प्रतिपादन केल्यामुळें म्हणा— किंवा ( बौद्धांचे ) भिन्न भिन्न बुद्धीचे शिष्य असल्यामुळें म्हणा—या दर्शनांत पुष्कळ प्रकार झाले आहेत, त्यांपैकीं पुढील तीन प्रकार ( मुख्य ) आहेतः— कोणी ‘ सर्व ( जग ) खरें आहे ’ असें मानणारे आहेत ( हा पहिला प्रकार ); कोणी ‘ विज्ञान

( ३ ) जे शिष्य असें म्हणतात कीं ‘ ज्ञेय वस्तू जर अस्तित्वांत नसतील तर ज्ञानहि अस्तित्वांत असूं शकणार नाही; तेव्हां ज्ञान जर अस्तित्वांत आहे असें मानावयाचें तर ज्ञेय वस्तू देखील अस्तित्वांत आहेत असें मानलें पाहिजे ’ ते शिष्य ‘ सौत्रान्तिक ’ होत. सौत्रान्तिक म्हणजे सूत्रांच्या अंतासंबंधानें प्रश्न करणारे, जसे जसे शिष्यांनीं आक्षेप आणिले तशीं तशीं नवीन सूत्रें गुरूनें रचिलीं हें पाहून ‘ अशा रीतीनें तुमच्या सूत्रांचा अंत केव्हां होणार ? ’ असा ह्या शिष्यांनीं गुरूला प्रश्न केला. ज्ञेय वस्तू अस्तित्वांत आहेत असें जरी हे लोक मानतात तरी त्या वस्तूंचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असें हे लोक मानीत नाहीत. ( ४ ) ज्ञेय वस्तूंचें अस्तित्व प्रत्यक्ष प्रमाणानें सिद्ध होतें आणि अनुमानानेहि तें सिद्ध होतें असें जे शिष्य मानतात ते ‘ वैभाषिक ’ होत. ह्या लोकांची ‘ भाषा ’ म्हणजे भाषण म्हणजे मत सौत्रान्तिकांच्या मताच्या ‘ वि’ म्हणजे विरुद्ध असल्यामुळें ह्यांना ‘ वैभाषिक ’ म्हणतात. आपआपल्या मताप्रमाणें जरी मानलेले असले, तरी सर्व पदार्थ क्षणिक आहेत असें या चौघांचेहि सारलेंच मत आहे.

२ मत.

३ जगामध्ये जेवढे म्हणून पदार्थ आहेत त्यांपैकीं सुमारे अर्धे पदार्थ विनाशी आहेत असें वैशेषिक लोक मानीत असल्यामुळें त्यांना ‘ अर्ध-वैनाशिक ’ म्हटलें आहे. परमाणू, आकाश, काल, देश, आत्मा, मन, सामान्य, विशेष, समवाय, आणि कांहीं गुण एवढे पदार्थ नित्य आहेत, पण बाकीचे सर्व पदार्थ अनित्य आहेत असें वैशेषिक मानतात. देह वगैरे पदार्थ निदान तीन क्षण राहतात, नंतर त्यांच्या ठिकाणीं दुसरे देह वगैरे पदार्थ उत्पन्न होतात, अशा रीतीनें देह वगैरे पदार्थ अनित्यच आहेत असें वैशेषिक मानतात.

४ ‘ अस्तित्वांत आलेल्या वस्तूंचा नाश होतो ’ हें मत वैशेषिक आणि बौद्ध या दोघांचें सारलेंच असल्यामुळें.

५ जगामध्ये जेवढे म्हणून पदार्थ आहेत ते सर्व विनाशी आहेत. त्यांपैकीं एक देखील पदार्थ नित्य नाही असें बौद्ध लोक मानीत असल्यामुळें त्यांना ‘ सर्व-वैनाशिक ’ असें म्हटलें आहे.

६ कांहीं तीव्र बुद्धीचे, कांहीं मध्यम बुद्धीचे, व कांहीं मंद बुद्धीचे असें.

७ ज्ञान, आणि ज्ञेय म्हणजे घट, पट वगैरे त्या ज्ञानाचे विषय, हे सर्व पदार्थ खरे आहेत, आणि ते सर्व क्षणिकही आहेत; ज्ञान हें प्रत्येक क्षणीं निरनिराळे उत्पन्न होतें; तसेंच घट, पट वगैरे ज्ञेय पदार्थ देखील प्रत्येक क्षणीं निरनिराळे उत्पन्न होतात असें या शिष्यांचें मत आहे.

तेवढे खरे आहे' असे मानणारे आहेत ( हा दुसरा प्रकार ); आणि कोणी तर ' सर्व ( जग ) शून्य आहे ' असे मानणारे आहेत ( हा तिसरा प्रकार ).

आतां यांपैकीं जे ' सर्व ( जग ) खरे आहे ' असे मानणारे आहेत, त्यांचें आम्ही प्रथम खंडन करतो:— हे लोक ( जगामध्ये ) ' बाह्य ' आणि ' आभ्यंतर ' अशा ( दोन प्रकारच्या ) वस्तू मानतात. बाह्य ( वस्तू ) म्हणजे भूत आणि भौतिक ( वस्तू ) होत; आणि आभ्यंतर ( वस्तू ) म्हणजे चित्त आणि चैत्तिक ( वस्तू ) होत.

८ ज्ञेय पदार्थ मुळींच अस्तित्वांत नाहींत, ते सर्व ज्ञानरूपच आहेत, आणि तें ज्ञान देखील क्षणिकच आहे असें यांचें मत आहे.

९ सौत्रान्तिक आणि वैभाषिक यांच्या मतीं बाह्य आणि आभ्यंतर अशा दोन प्रकारच्या वस्तू आहेत. पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु हीं चार भूतें आणि त्यांपासून उत्पन्न झालेले घट, पट वगैरे चार प्रकारचे भौतिक पदार्थ हे सर्व ' बाह्य ' होत. ह्यांची उत्पत्ति परमाणूपासून होते. परंतु ज्याप्रमाणें द्रव्यणुक वगैरे पदार्थ परमाणूपेक्षां भिन्न आहेत असें वैशेषिक लोकांनीं मानिलें आहे तसें हे लोक मानीत नाहींत. ह्यांच्या मतीं हे सर्व पदार्थ म्हणजे परमाणूंचे केवळ समुदायच आहेत. बाह्य वस्तूंचे जे अत्यंत सूक्ष्म अवयव त्यांना परमाणू म्हणतात. गंधाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तोच पृथिवी होय. रसाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तेंच जल होय. रूपांच्या परमाणूंचा जो समुदाय तेंच तेज होय. स्पर्शाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तोच वायु होय. आकाश हें पांचवें महाभूत ( सौत्रान्तिक व वैभाषिक ) लोक मानीत नाहींत. आकाश हा भावरूपी पदार्थ नव्हे, तो शशशृंगासारखा केवळ अभावरूपी आहे; म्हणजे जेथें भाववस्तू नसतात तेथें त्या भाववस्तूंच्या अभावालाच आकाश म्हणतात. ' आभ्यंतर ' वस्तू म्हणजे मानसिक वस्तू होत. ह्या वस्तू घट, पट वगैरे बाह्य वस्तूपेक्षां निराळ्या आहेत. त्या अवश्य मानल्याच पाहिजेत. कारण, त्या मानल्या नाहींत, तर घट, पट वगैरे बाह्य वस्तू नसतांना मनुष्याला जें त्या वस्तूंचें स्मरण होतें तें होणार नाहीं. कारण, त्या वेळीं बाह्य वस्तू अस्तित्वांत नसल्यामुळें त्या स्मरणरूपी ज्ञानाला विषयच मिळत नाहीं. ह्या मानसिक वस्तूंचे पांच प्रकार आहेत. या पांच प्रकारांना रूपस्कंध, विज्ञानस्कंध, वेदनास्कंध, संज्ञास्कंध आणि संस्कारस्कंध अशीं पांच नांवें आहेत. घट, पट वगैरे ज्या मानसिक वस्तू त्यांना ' रूपस्कंध ' म्हणतात. मानसिक वस्तू म्हणजे ज्ञानाचाच एक विशेष प्रकारचा परिणाम होय. विज्ञानस्कंधाचे दोन प्रकार आहेत: १ प्रवृत्ति-विज्ञान आणि २ आलय-विज्ञान. ' हा घट आहे, हा पट आहे ' अशा आकाराचें जें ज्ञान होतें तें ' प्रवृत्तिविज्ञान ' होय. आलय-विज्ञान हें साकार आणि निराकार असें दोन प्रकारचें आहे. ' मी ' अशा आकाराचें जें ज्ञान होतें तें साकार ' आलय-विज्ञान ' होय; ह्या ज्ञानाच्या प्रवाहालाच ' जीव ' म्हणतात. ज्या ज्ञानामध्ये ' मी ' असा आकार भासत नाहीं तें निराकार होय; या ज्ञानाच्या प्रवाहालाच ' ईश्वर ' म्हणतात. ह्या विज्ञानस्कंधाचीच ' चित्त ', ' आत्मा ' अशीं नांवें आहेत. सुख आणि दुःख हे ' वेदनास्कंध ' होत. हेही ज्ञानाचेच एक प्रकारचे परिणाम आहेत. कारण, इष्ट वस्तूंचें जें ज्ञान तेंच सुखरूपानें परिणत होतें, आणि अनिष्ट वस्तूंचें जें ज्ञान तेंच दुःखरूपानें परिणत होतें. देवदत्त, यज्ञदत्त वगैरे जीं नांवें आहेत त्यांना ' संज्ञास्कंध ' म्हणतात. हीं नांवेंही ज्ञानाचेच एक प्रकारचे परिणाम आहेत. या नांवांना बाह्यस्वरूप कांहींच नाहीं. राग, द्वेष वगैरे जे अंतःकरणाचे परिणाम ते ' संस्कारस्कंध ' होत. हे देखील ज्ञानाचेच एक प्रकारचे परिणाम आहेत. ज्ञानालाच

यापैकीं पृथ्वी-वगैरे<sup>१०</sup> ज्या घातू आहेत त्या भूत ( वस्तू ) होत, व रूप वगैरे<sup>११</sup> आणि चक्षू वगैरे<sup>१२</sup> ह्या भौतिक<sup>१३</sup> वस्तू होत. रूक्ष, स्निग्ध, उष्ण आणि चळ अशा स्वभावांचे जे पृथ्वी वगैरे ( घातू- ) चे चार प्रकारचे परमाणू ते एकत्र होऊन पृथ्वी वगैरे ( चार प्रकारच्या ) घातू बनतात असे ( हें लोक ) मानतात. तसेंच, रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा आणि संस्कार या नांवांचे पांच स्कंध आहेत; ते देखील एकत्र होऊन सर्व आध्यात्मिक व्यवहारांचे आश्रय होतात असे- ( ही हे लोक ) मानतात.

आतां या ( मता- ) वर आमचे म्हणणे असें:— जो हा आमच्या प्रति-  
स्पर्धीनां दोन कारणांपासून उत्पन्न होणारा दोन प्रकारचा समुदाय मानला आहे—  
म्हणजे परमाणूपासून उत्पन्न होणारा भूत-भौतिकरूपे ( एक प्रकारचा समुदाय ) आणि

‘चित्त’ असें म्हणत असल्यामुळे विज्ञानस्कंध हा चित्तरूपी आहे आणि बाकीचे चारी स्कंध ज्ञानाचेच परिणाम असल्यामुळे चैत्तिक आहेत. चित्त ( ज्ञान ) उत्पन्न होण्याला इंद्रिये, प्रकाश, पूर्वक्षणचें ज्ञान, आणि घट, पट वगैरे विषय ह्यांची जरूर लागते. म्हणून ज्ञानाचीं कारणे चार मानिली आहेत. त्यापैकीं १ इंद्रिये हें ‘अधिपति-कारण’ होय, २ प्रकाश हें ‘सहकारि-कारण’ होय. ३ पूर्वक्षणचें ज्ञान हें ‘समनंतर-कारण’ होय. ह्या समनंतर-कारणालाच बौद्ध लोक ‘मन’ असें म्हणतात. ४ घट, पट वगैरे विषय हें ‘आलंबन-कारण’ होय. चित्ताचीं ( ज्ञानाचीं ) हीं चार कारणे असल्यामुळे सुख वगैरे चैत्तिक पदार्थांचीही हीं चार कारणे जाणावीं. ( सू. वृ. ब्र. ) ‘मी घट्टाला जाणतो’ इत्यादि आकाराचें जें सविकल्पक म्हणजे साकारज्ञान त्यालाच सर्व प्रकारचे बौद्ध लोक ‘अविद्या’ असें म्हणतात. त्या अविद्येचा नाश होऊन निर्विकल्पक म्हणजे निराकार अशा ज्ञानाचाच फक्त जो प्रवाह चालू राहतो तो ‘मोक्ष’ होय. ‘आलय-विज्ञान’ हें मूळचें निर्विकल्पकच आहे. आतां तें जें सविकल्पक होतें तें केवळ ‘वासना’ वगैरे उपाधीच्या योगानेच होतें असा विचार करून त्या उपाधीचा त्याग करणें हेंच मोक्षाचें साधन होय. हें साधन परिपक्व झाल्यामुळे जें केवळ निराकार आलय-विज्ञान उत्पन्न होत जातें त्यालाच ‘तत्त्व-ज्ञान’ म्हणतात. आणि या तत्त्व-ज्ञानाचाच एकसारखा जो प्रवाह चालू राहतो तो ‘मोक्ष’ होय. कारण, मोक्ष शब्दाचा ‘ईश्वर-प्राप्ति’ असा अर्थ आहे. आणि या तत्त्वज्ञानाच्या प्रवाहालाच ते लोक ‘ईश्वर’ असें म्हणतात.

१० ‘वगैरे’ शब्दानेंच जल, तेज, आणि वायु ह्या घातू ध्याव्या, घातू म्हणजे पदार्थ होय.

( ब्र. )

११ ‘वगैरे’ शब्दानें रस, गंध, आणि स्पर्श हे गुण ध्यावे.

१२ ‘वगैरे’ शब्दानें जिह्वा, घ्राण, आणि त्वक् हीं इंद्रिये ध्यावीं.

१३ भूतांपासून उत्पन्न झालेल्या.

१४ ‘रूक्ष’ वगैरे शब्दांचे क्रमानें कठीण, ओलेसर, कढत, आणि चंचल असे अर्थ आहेत.

१५ ज्याप्रमाणें परमाणूपासून द्वयणुक वगैरे पदार्थ उत्पन्न होतात, परंतु ते द्वयणुक वगैरे पदार्थ परमाणूपेक्षां भिन्न आहेत असें वैशेषिकांचें मत आहे, त्याप्रमाणें ह्या बौद्धांचें मत नाहीं. यांच्या मतीं द्वयणुक वगैरे सर्व भूत-भौतिक-पदार्थ परमाणूपेक्षां भिन्न नाहींत, तर ते केवळ परमाणूंचे समुदायच आहेत.

स्कंधापासून उत्पन्न होणारा पंच-स्कंधीरूप ( दुसऱ्या प्रकारचा समुदाय )— तो दोन्ही कारणांपासून उत्पन्न होणारा ( दोन्ही प्रकारचा ) समुदाय जरी त्यांनी मानला तरी ' तो ' सिद्ध होत नाही. म्हणजे ' समुदाय ' सिद्ध होत नाही. म्हणजे ( तो ) समुदाय कसा होतो ते सांगता येत नाही. कशावरून ? समुदायी अचेतन आहेत यावरून. तसेच चित्ताचे अभिज्वलन हे समुदायाच्या सिद्धीवर अवलंबून आहे. तसेच ( परमाणूना आणि स्कंधांना ) एकत्र करणारा भोक्ता किंवा शास्ता असा दुसरा कोणी स्थिर चेतन आहे ' असे ( बौद्ध लोक ) मानीत नाहीत. बरे, प्रवृत्ति निरपेक्ष आहे असे मानले तर मग ती प्रवृत्ति कधीही बंद होणार नाही. तसेच, आशय देखील ( समुदायाचे कारण आहे असे मानता येत नाही. कारण, तो विज्ञानापासून ) भिन्न आहे असेही म्हणता येत नाही किंवा अभिन्न आहे असेही म्हणता येत नाही. कारण, तो

१६ ज्यांचा समुदाय बनतो ते. परमाणू आणि स्कंध हे ' समुदायी ' होत.

१७ चित्ताचा प्रकाश म्हणजे चैतन्य. चेतनाच्या देखरेखीवांचून जगांतील कोणताही पदार्थ उत्पन्न झालेला दृष्टीस पडत नाही.

१८ जरी चित्त हे चेतन आहे, तरी त्याच्या देखरेखीला घट, पट वगैरे विषयांची जरूर आहे. तेव्हा घट, पट वगैरे जे परमाणूंचे समुदाय ते सिद्ध झाल्यानंतर चित्त देखरेख करणार, आणि चित्ताने देखरेख केल्यानंतर ते समुदाय सिद्ध होणार. अशा रीतीने परस्परांना परस्परांची अपेक्षा असल्यामुळे कांहींच सिद्ध होणार नाही.

१९ भोक्ता म्हणजे वस्तूचा उपभोग घेणारा जीवात्मा; आणि शास्ता म्हणजे वस्तूचे नियमन करणारा परमेश्वर; या दोन स्थिर ( म्हणजे नित्य ) पदार्थांपैकी एखादा जर बौद्ध लोकांनी मानला असता, तर त्यापासूनच हे समुदाय सिद्ध होतात असे कदाचित् म्हणता आले असते; पण बौद्ध लोक कोणतीच वस्तु स्थिर ( म्हणजे नित्य ) मानीत नाहीत; आणि क्षणिक वस्तु ही एकच क्षण राहत असल्यामुळे तिला दुसरी वस्तु उत्पन्न करता येत नाही. ( हे पुढे स्पष्ट होईल ). म्हणून त्यांच्या मतावर ' समुदाय सिद्ध होत नाही ' असा दोष येतो.

२० परमाणूंची आणि स्कंधांची जी आपआपले समुदाय उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्ति ती आपोआपच होते; तिला कोणत्याही कारणाची अपेक्षा असत नाही:

२१ 'मी' अशी जी ज्ञाने प्रत्येक क्षणी निरनिराळी उत्पन्न होतात त्या ज्ञानांची जी परंपरा म्हणजे ओळ तिला ' आशय ' किंवा ' आलयविज्ञान ' असे म्हणतात. आतां ज्ञाने जरी क्षणिक आहेत तरी त्या ज्ञानांची ओळ म्हणजे ' आशय ' हा क्षणिक नाही. त्यामुळे तो परमाणूंच्या आणि स्कंधांच्या समुदायांचे कारण होऊ शकतो.

२२ कारण, विज्ञानांची म्हणजे जीवांची जी परंपरा ती विज्ञानांहून निराळी आहे असे म्हटले तर ती स्थिर आहे असे म्हणता येईल, व ती समुदायाचे कारणही होऊ शकेल. परंतु या त्यांच्या म्हणण्याने वेदान्त्याप्रमाणेच त्यांनी देखील स्थिर आत्मा मानल्यासारखा होत असल्यामुळे त्यांनी आपले मत सोडले असे होईल.

२३ क्षणिकविज्ञाने आणि त्यांची परंपरा ही एकच आहेत असे म्हटले तर क्षणिकविज्ञानांप्रमाणे त्यांची परंपरा देखील क्षणिकच होईल. आतां क्षणिक वस्तु ही उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत

क्षणिक आहे असे मानले असल्यामुळे त्याला व्यापार नाही; व त्यामुळे प्रवृत्ति होऊ शकत नाही. या कारणाकरिता समुदाय सिद्ध होत नाही; आणि समुदाय सिद्ध न झाल्यामुळे त्यावर अवलंबून असलेला जो हा संसार तो लुप्त होईल. ( १८ )

इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् ॥ १९ ॥

१९ ( अविद्या वगैरे ) एकमेकांची कारणे असल्यामुळे ( संसार

उपपन्न होतो ) असे म्हणशील तर ( तसे ) नाही.

कारण, ते फक्त ( एकमेकांच्या ) उत्पत्तीची

कारणे आहेत. ( ४ )

जरी ( परमाणूंना आणि स्कंधांना ) एकत्र करणारा भोक्ता किंवा शास्ता असा एखादा स्थिर चेतन ( बौद्ध लोक ) मानित नाहीत, तरी अविद्या वगैरे पदार्थ हे एकमेकांची कारणे असल्यामुळे संसार संभवतो. आणि संसार संभवत असल्यामुळे आपल्याला दुसऱ्या कराराची अपेक्षा नाही असे ते म्हणतात. ते अविद्या वगैरे पदार्थ येणेप्रमाणे होतः—‘अविद्या,

असल्यामुळे तिला उत्पन्न झाल्यानंतर दुसरा कांहींच व्यापार करता येणार नाही; म्हणून ती कार्य करण्याविषयी प्रवृत्त होणार नाही. कारण, कुंभार जर कांहींच व्यापार करणार नाही, तर तो घट उत्पन्न करण्याविषयी प्रवृत्त होणार नाही.

२४ वरील टीप २३ पहा.

१ स्थिर कारणाची.

२ एका वस्तूचे भलत्या रूपाने जे ज्ञान होतं त्याला ‘अविद्या’ म्हणतात. उदाः— शरीर हे आत्मा नसून आत्मरूपाने भासतं. ‘म्हणजे शरीरच आत्मा आहे’ असे ज्ञान होतं. या ज्ञानाला ‘अविद्या’ म्हणतात. या अविद्येच्या योगाने कांहीं वस्तूविषयी प्रीति उत्पन्न होते आणि कांहीं वस्तूविषयी द्वेष उत्पन्न होतो, त्याला ‘संस्कार’ म्हणतात. उदा०ः—‘शरीर हे आत्मा आहे’ असे ज्ञान झाल्यामुळे त्या शरीराविषयी प्रीति उत्पन्न होते. या प्रीतीला ‘संस्कार’ म्हणतात. ह्या ‘प्रीति’ वगैरे संस्कारांच्या योगाने प्राण्याला जो त्या शरीर वगैरेच्या ठिकाणी मीपणा उत्पन्न होतो म्ह० ‘हं मी, हं माझे’ असे ज्ञान उत्पन्न होतं त्याला ‘विज्ञान’ म्हणतात. उदा०ः— प्राण्याने गर्भावस्थेमध्ये प्रवेश केल्याबरोबर ( तो गर्भ वाहू लागण्यापूर्वीच ) गर्भाची जी पहिली अवस्था शुक्र व शोणित यांचा समुदाय त्याच्या ठिकाणी तो प्राणी मीपणा बाळगतो. पूर्वजन्मी जी त्या प्राण्याची शरीराविषयी प्रीति होती त्या प्रीतिरूप संस्कारामुळेच हा मीपणा गर्भावस्थेच्या आरंभी उत्पन्न होतो. ह्या विज्ञानामुळे म्हणजे त्या प्राण्याने त्या गर्भाच्या ठिकाणी मीपणा धारण केल्यामुळे तो गर्भ वाहू लागतो. म्हणजे पृथिवी, जल, तेज, वायु या चार महाभूतांचा संबंध होऊन तो मांसपिंड-रूप बनतो. ह्यालाच ‘नाम’ म्हणतात. ह्या अवस्थेमध्येच जो त्या गर्भाला एक प्रकारचा बुडबुड्यासारखा आकार प्राप्त होतो त्याला रूप म्हणतात. ह्या रूपाच्या योगाने पुढे त्याचेच शरीर बनतं. त्याला ‘षडायतन’ म्हणतात. षट् म्हणजे सहा, त्यांचे जे आयतन म्हणजे स्थान ते ‘षडायतन’ होय. शरीर



संस्कार, विज्ञान, नाम, रूप, षडायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जाति, जरा, मरण, शोक, परिदेवना, दुःख, आणि दुर्मनस्ता इत्यादि.' असे हे एकमेकांची कारणां असलेले पदार्थ बौद्धदर्शनामध्ये कोठे संक्षिप्त रीतीने व कोठे विस्तृत रीतीने सांगितले आहेत. हा अविद्या वगैरे पदार्थांचा कलाप (इतर) सर्व मतवाल्यांनींही मानला आहे. तेव्हां अशा रीतीने हा अविद्या वगैरेचा कलाप परस्परांशीं कार्यकारणभावाने राहत असून तो रहाटगाडग्याप्रमाणे एकसारखा सतत सुरू आहे. यावरून समुदाय हा अर्थातच सिद्ध होतो.

यावर आमचें उत्तर:— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ( हे अविद्या वगैरे पदार्थ फक्त परस्परांच्या ) उत्पत्तीचीं कारणे आहेत. जर समुदायाला कांहीं कारण सांपडेल तर तो समुदाय सिद्ध होईल. परंतु तसें कारण कांहीं सांपडत नाहीं. कारण,

हें त्या वेळीं पांच ज्ञानेन्द्रिये आणि मन या सहा इंद्रियांचें स्थान असतें. तात्पर्य,—शरीरामध्ये त्या वेळेपासूनच हीं सहा इंद्रिये असतात. म्हणूनच त्या इंद्रियांच्या योगाने त्या शरीराचा मातेच्या उदरांतिल इतर पदार्थांशीं जो संबंध होतो त्या संबंधाला 'स्पर्श' म्हणतात. त्या स्पर्शामुळे जो सुखदुःखांचा अनुभव येतो त्याला 'वेदना' म्हणतात. त्या वेदनेच्या योगाने प्राण्याला जी 'सुख असावें, आणि दुःख नसावें' अशी इच्छा उत्पन्न होते तिला 'तृष्णा' म्हणतात. नंतर इच्छा उत्पन्न झाल्यामुळे त्या इच्छेला अनुसरून 'सुख असावें, आणि दुःख नसावें.' याकरितां तो प्राणी जो व्यापार करूं लागतो त्या व्यापाराला 'उपादान' म्हणतात. त्या व्यापाराच्या योगानेच तो प्राणी मातेच्या उदरांतून बाहेर निघतो. यालाच 'भव' म्हणतात. भव म्हणजे उत्पत्ति होय. उत्पत्ति झाल्यानंतर त्याला मनुष्यत्व वगैरे 'जाति' प्राप्त होते. नंतर कांहीं दिवसांनीं त्या शरीराचे अवयव शिथिल होतात यालाच 'जरा' म्हणतात. त्या जरेच्या योगाने प्राणोत्क्रमणाची वेळ जवळ येते. यालाच 'मरण' म्हणतात. त्या वेळीं त्याचें अंतःकरण 'पुढें स्त्रीपुत्रांचा वियोग होणार' म्हणून दुःखित होतें. यालाच 'शोक' म्हणतात. या शोकामुळे तो विलाप करूं लागतो; या विलापालाच 'परिदेवना' म्हणतात. अशा वेळीं जी शरीराला पीडा होते त्या पीडेला 'दुःख' म्हणतात; व त्यामुळे जें मन कष्टी होतें त्याला व्यथा म्हणतात. हीच 'दुर्मनस्ता' होय. नंतर त्या प्राण्याला मरण व परलोकामध्ये गमन इत्यादि गोष्टी प्राप्त होतात. त्या 'इत्यादि' ह्या शब्दाने ध्याव्या. ( ब्र. )

३ अविद्या, संस्कार वगैरेमुळे प्राणी जन्माला येतो म्हणजे शरीर धारण करतो; आणि शरीर धारण केल्यामुळे पुन्हां त्याला अविद्या प्राप्त होते म्हणजे तो प्राणी अज्ञानांत पडतो, अशा रीतीने अविद्या, संस्कार वगैरे एकमेकांचीं कारणे होतात.

४ वेदान्ती-वगैरे लोकांनीं.

५ ज्याप्रमाणे रहाटगाडग्यामध्ये सर्व गाडगीं एकमेकांशीं संबद्ध असल्यामुळे ती एकामागून एक अशीं प्राप्त होतात, त्याप्रमाणेच हे अविद्या वगैरे पदार्थ देखील एकामागून एक असें आपो-आपच प्राप्त होतील. त्यांना उत्पन्न करणारा दुसरा कोणी नसला तरी हरकत नाहीं, असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

अविद्या वगैरे पदार्थ जरी एकमेकांचीं कारणे आहेत, तरी त्यांपैकीं पूर्वपूर्व पदार्थ फक्त उत्तरोत्तर पदार्थांच्या उत्पत्तीचें कारण आहे. परंतु समुदायाच्या उत्पत्तीचें कांहींच कारण संभवत नाही.

शंका:—‘ अविद्या वगैरेवरून समुदाय अर्थांतच सिद्ध होतो ’ असें मीं ( वर ) म्हटलें आहे. उत्तर:— असें म्हणण्यांत जर तुझा असा अभिप्राय असेल कीं ‘ अविद्या वगैरे हे समुदायावांचून अस्तित्वांत येत नसल्यामुळें त्यांना समुदायाची जरूर आहे ’; तर मग ( त्यावर आम्ही असें म्हणतो कीं ) त्या समुदायाला तूं कांहींतरी कारण सांगितलें पाहिजेस; आणि ‘ तें ’ तर नित्य असे परमाणू आणि आश्रयाश्रयिभूत असे भोक्ते मानले असतांही संभवत नाहीं. असें आम्हीं वैशेषिकमतपरीक्षणाचे वेळीं दाखविलें आहे. मग ‘ क्षणिक आणि आश्रयाश्रयिभावशून्य आणि भोक्तुरहित ’ असे परमाणू मानले असतां तें कारण संभवत नाहीं ’ हें काय सांगवें ! आतां वरील म्हणण्यांत तुझा असा अभिप्राय असेल कीं ‘ अविद्या वगैरे हेच समुदायाचें कारण आहेत ’ तर ( त्यावर आमचा प्रश्न असा कीं )

६ बौद्धांच्या मतीं सर्व पदार्थ समुदायावर अवलंबून असल्यामुळें अविद्या, संस्कार वगैरे पदार्थ देखील समुदायावर अवलंबून आहेत. आतां अविद्या, संस्कार वगैरे पदार्थ जरी एकमेकांचीं कारणे आहेत असें मानलें, तरी ते पदार्थ ज्या समुदायावर अवलंबून आहेत ते समुदाय कसे उत्पन्न झाले हें बौद्धांला सांगतां येत नाहीं.

७ कारण, नुसती जरूर आहे एवढ्यावरून कोणतीही वस्तु सिद्ध होत नाही. घटाला दंडाची जरूर आहे, एवढ्यावरून तो दंड आपोआपच सिद्ध होत नाही; तो दुसऱ्याच कारणामुळें सिद्ध होत असतो.

८ समुदायाला उत्पन्न करणारें कारण.

९ आश्रय म्हणजे जीव, आणि आश्रयी म्हणजे अदृष्ट. अदृष्ट ( धर्म आणि अधर्म ) हें जीवाच्या ठिकाणीं राहत असल्यामुळें जीव हा त्याचा आश्रय होय व तें अदृष्ट आश्रयी ( आश्रयावर राहणारे ) होय. तेव्हां ‘ आश्रय आणि आश्रयिभूत ’ याचा एकंदर अर्थ ‘ अदृष्टरूपी आश्रयीचे आश्रयभूत ( जीव ) ’ असा होतो.

१० आश्रय म्हणजे उपकारक आणि आश्रयी म्हणजे उपकार्य, त्यांचा जो भाव म्हणजे संबंध त्यानें रहित. पुष्कळ वस्तू एकमेकांवर उपकार करून ( म्हणजे एकमेकांना साहाय्य करून ) एखादें कार्य उत्पन्न करतात. आतां, बौद्धांच्या मतीं हा उपकार्योपकारकभाव संभवत नाही. कारण, सर्व वस्तू क्षणिक असल्यामुळें त्यांपैकीं एकीला दुसरीवर उपकार करण्याला वेळ नाही; व दुसरीलाही उपकार करून घेण्याला वेळ नाही. ( भा० ). ‘ आश्रयाश्रयशून्येषु ’ असा मूळांत पाठ घेतला तर त्याचा अर्थ ‘ ( परमाणूंचा ) आश्रय जो समुदाय त्याचा आश्रय म्हणजे कर्ता त्यानें रहित ’ असा करावा. ( २० ).

११ ज्यांचा उपभोग घेणारा कोणी नाही असे.

१२ समुदायाला उत्पन्न करणारें कारण.

ज्या वस्तूवर अवलंबून (अविद्या वगैरे) अस्तित्वांत येतात ते (अविद्या वगैरे) पुन्हां त्याच वस्तूचे कारण कसे होतील<sup>१५</sup>? आतां तूं असे म्हणशील कीं. 'समुदाय हेच या अनादि संसारामध्ये एकामागून एक असे सतत प्रवृत्त होतात; त्यामुळे त्या समुदायांवर अवलंबून असणारे अविद्या वगैरे पदार्थ देखील (एकामागून एक असे सतत प्रवृत्त होतात); तर त्यावर आमचें उत्तर:-) असे जरी म्हटलें तरी 'एका समुदायांपासून जो दुसरा समुदाय उत्पन्न होतो तो (पहिल्या समुदाया-) सारखाच नियमानें उत्पन्न होतो' असें तरी तुला मानलें पाहिजे; किंवा 'तो कधीं सारखा, कधीं भिन्न, असा अनियमानें उत्पन्न होतो' असें तरी तुला मानलें पाहिजे. 'नियमानें सारखाच उत्पन्न होतो' असें मानलें तर मनुष्य-शरीराला देव, पशु किंवा पक्षी यांची योनि किंवा नरकयोनि प्राप्त होणार नाहीं असें होईल. 'सारखा किंवा भिन्न असा अनियमानें उत्पन्न होतो' असें मानलें तरी देखील मनुष्य क्षणांत हत्ती होऊन पुन्हां देव किंवा मनुष्य बनेल असें होईल. पण या दोन्ही गोष्टी तुझ्या सिद्धांताच्या विरुद्ध आहेत. शिवाय, ज्याच्या भोगा-

१३ समुदायरूपी वस्तूवर.

१४ स्क्ंधांचे आणि परमाणूंचे जे समुदाय तद्रूपच अविद्या वगैरे पदार्थ असल्यामुळे त्यांचें अस्तित्व समुदायांवर अवलंबून आहे.

१५ ज्याप्रमाणें घटाचें अस्तित्व मृत्तिकेवर अवलंबून असल्यामुळे घट हा मृत्तिकेचें कारण होत नाही त्याप्रमाणेंच हें जाणावें.

१६ अविद्या वगैरे जे पदार्थ आहेत ते मूळचेच समुदायरूपी आहेत. ते समुदाय नवीन उत्पन्न होतात असें मुळींच नाही. तेव्हां अर्थातच समुदाय उत्पन्न करणाऱ्याची जरूर नाही. ज्याप्रमाणें दिवा हा तेजाच्या परमाणूंचा समुदाय असल्यामुळे एका दिव्यापासून दुसरा दिवा उत्पन्न होतांना समुदायच एकदम उत्पन्न होतो, तसेंच येथेही अविद्या वगैरे पदार्थ समुदायरूपीच एकदम उत्पन्न होतात असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१७ मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याला त्याच्या पूर्वकर्माप्रमाणें देव वगैरेच्या योनि प्राप्त होतात. परंतु हा (तुझा) नियम मानला असतां त्या प्राप्त होणार नाहीत. कारण, देव वगैरेचीं शरीरें मनुष्यांच्या शरीरांसारखीं नाहीत.

१८ शरीराचा नाश मरणकालींच होतो असें बौद्ध लोक मानीत नाहीत, तर प्रत्येक क्षणींच शरीराचा नाश होतो असें त्यांचें मत आहे. तेव्हां, ज्याप्रमाणें मरणकालीं मनुष्यांच्या शरीराचा नाश झाल्यानंतर त्याला पुनः मनुष्यशरीरच प्राप्त होतें असा नियम नाही, त्याप्रमाणें प्रत्येक क्षणीं देखील शरीर नाश पावल्यानंतर त्या मनुष्याला पुनः तसेंच शरीर प्राप्त होतें असा नियम राहणार नाही.

१९ 'मरणानंतर पूर्वीचेंच शरीर प्राप्त होतें' आणि 'प्रत्येक क्षणीं भिन्न भिन्न प्रकारचें शरीर प्राप्त होतें' या दोन्ही गोष्टी बौद्ध लोकांनीं देखील इतरांप्रमाणेंच मानल्या नाहीत. म्हणून त्या गोष्टी त्यांच्या सिद्धांताच्या विरुद्धच आहेत.

कारितां समुदाय उत्पन्न होतो तो स्थिर असा भोक्ता तुझ्या मतीं अस्तित्वांत नाहीं. तेव्हां भोग हा भोगाकरतांच होय; त्या भोगाची दुसऱ्यानें इच्छा करणें संभवत नाहीं. तसेंच, मोक्ष देखील मोक्षाकरतांच होय; मोक्षाची इच्छा करणारा दुसरा कोणी असूं शकत नाहीं. जर या दोहोंची इच्छा करणारा दुसरो कोणी असेल तर तो भोग आणि मोक्ष या दोहोंच्या कार्त्ती राहणारा असा असला पाहिजे. आणि तो तसा राहणारा असला म्हणजे मग ' सर्व वस्तु क्षणिक आहेत ' हा जो तुझा सिद्धांत त्याला विरोध येईल. तेव्हां अविद्या वगैरे पदार्थ फक्त एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं कारणें असतील तर असूं द्या. पण भोक्ता नसल्यामुळें त्यांवरून संघात सिद्ध होत नाहीं, असा सूत्रकारांचा अभिप्राय होय. ( १९ )

उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात् ॥ २० ॥

२० आणि उत्तर ( क्षण ) उत्पन्न झाल्याबरोबर पूर्व ( क्षण )

नष्ट होत असल्यामुळें ( अविद्या वगैरे हे एकमेकांच्या

उत्पत्तीचीं देखील कारणें होत नाहींत ). ( ४ )

' अविद्या वगैरे पदार्थ फक्त एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं कारणें असल्यामुळें समुदाय सिद्ध होत नाहीं ' असें ( वर ) सांगितलें. आतां ' ते पदार्थ फक्त एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं देखील कारणें होऊं शकत नाहींत ' असें आम्ही उपपादन करतो:—

क्षणभंगवर्दीचा असा सिद्धांत आहे कीं ' उत्तरक्षण उत्पन्न झाल्याबरोबर पूर्व-क्षण नष्ट होतो '. आतां, हा सिद्धांत मानून त्या पूर्व आणि उत्तर क्षणांमध्ये कार्यकारणभाव

२० सुखदुःखांचा उपभोग घेणारे जे जीवात्मे ते देखील घटपटांप्रमाणेंच क्षणिक आहेत असें बौद्धांचें मत आहे.

२१ जी वस्तु ' दुसऱ्याकरतां उत्पन्न झाली आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं ती वस्तु ' आपल्या स्वतःकरतांच उत्पन्न झाली आहे ' असें अर्थातच म्हणावें लागतें. परंतु अशा रीतीनें ' स्वतःचा स्वतःला उपयोग होत नसल्यामुळें भोग ही वस्तु निरुपयोगीच होईल ' असा दोष बौद्धांवर येतो असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

२२ भोग व मोक्ष या दोघांहून निराळा जीवात्मा.

२३ कारण, ' इच्छित वस्तु प्राप्त होईपर्यंत ज्या ( इच्छा करणाऱ्या ) मनुष्याला अस्तित्व आहे त्यालाच त्या वस्तुची इच्छा होते ' असें लोकांमध्ये प्रसिद्धच आहे.

१ ह्या प्रकरणांमध्ये ' क्षण ' या शब्दाचा अर्थ ' क्षणिक पदार्थ ' म्हणजे ' प्रत्येक क्षणीं उत्पन्न होणारा पदार्थ ' असा समजावा.

२ ' प्रत्येक क्षणीं सर्व पदार्थांचा भंग ( नाश ) होतो ' असें प्रतिपादन करणाऱ्या बौद्ध लोकांचा.

सिद्ध करणें शक्य नाहीं. कारण, नष्ट होत असलेला किंवा नष्ट झालेला जो पूर्व क्षण त्याला अभावस्थिती प्राप्त होत असल्यामुळे किंवा प्राप्त झाली असल्यामुळे तो उत्तर क्षणाचें कारण होऊं शकत नाहीं. आतां असें जरी म्हणशील कीं भावावस्थेंत असलेला आणि पूर्ण स्थितीप्रत पोचलेला जो पूर्व क्षण तोच उत्तर क्षणाचें कारण मी मानेंतो, तरी देखील तें जुळत नाहीं. कारण, 'भावावस्थेंत असलेला जो पूर्व क्षण त्याला पुन्हां व्यापार आहे' अशी कल्पना केली तर मग 'त्याचा दुसऱ्या क्षणाशी संबंध आहे' असें मानावें लागेल. आतां असें जरी म्हणशील कीं 'भावावस्था हाच त्या (पूर्व क्षण—)चा व्यापार मी मानतो' तरी देखील तें जुळत नाहीं. कारण, ज्यामध्ये कारणाचा स्वभाव उतरला नाहीं असें कार्यच उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. बरे, आतां 'कारणाचा स्वभाव

३ कोणतीही वस्तु जोपर्यंत अस्तित्वांत आहे तोपर्यंतच ती एखाद्या कार्याचें कारण होते. उदा०—दंड जोपर्यंत अस्तित्वांत आहे तोपर्यंतच त्यापासून घट उत्पन्न होतो. दंडाचा नाश होतांना किंवा दंडाचा नाश झाल्यानंतर त्यापासून घट उत्पन्न होत नाहीं. आतां 'पूर्व क्षणचा पदार्थ जेव्हां अस्तित्वांत असतो तेव्हांच तो दुसऱ्या पदार्थाचें कारण होतो' असेंही म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, त्या वेळीं दुसऱ्या पदार्थाची उत्पत्तीच होत नाहीं.

४ नाश पावण्याच्या पूर्वीच्या स्थितींत.

५ ज्याप्रमाणें दंडाचा व्यापार झाल्यानंतर म्हणजे दंडाच्या योगानें चाक फिरविल्यानंतर लागलीच त्या दंडाचा जरी कदाचित् नाश झाला तरी देखील कांहीं वेळपर्यंत म्हणजे त्या व्यापाराच्या योगानें चाक फिरत आहे तोपर्यंत घट उत्पन्न होतात असें दृष्टीस पडतें त्याप्रमाणें पूर्वक्षणाच्या पदार्थाचा नाश होण्यापूर्वी त्याचा कांहींएक व्यापार झाला असल्यामुळे त्या पदार्थाच्या नाशानंतर देखील त्या व्यापाराच्या योगानें दुसरा पदार्थ उत्पन्न होण्यास कांहीं हरकत नाहीं. तेव्हां 'पूर्वक्षणाचा पदार्थ उत्तरक्षणाच्या पदार्थाचें कारण आहे' असें मानतां येतें.

६ पूर्वक्षणाचा पदार्थ उत्पन्न झाला कीं त्याचा 'उत्पत्ति' हा एक व्यापार झालाच आहे. शिवाय, दुसऱ्या क्षणाचा पदार्थ उत्पन्न व्हावा म्हणून उत्पत्तीशिवाय निराळा असा त्याचा एक व्यापार झालेला आहे अशी कल्पना.

७ पदार्थ उत्पन्न होऊन नंतर त्यानें कांहीं व्यापार केला असें मानलें म्हणजे त्या पदार्थाची स्थिति निदान दोन क्षण तरी मानावी लागेल. कारण, उत्पत्तीला एक क्षण आणि दुसऱ्या व्यापाराला एक क्षण दिलाच पाहिजे. परंतु बौद्ध लोक कोणत्याही पदार्थाची दोन क्षण सुद्धां स्थिति मानित नाहींत.

८ पदार्थाची उत्पत्ति.

९ स्वरूप.

१० समवायि-कारणाच्या स्वरूपासारखें कार्याचें स्वरूप असतें असा नियम आहे. तेव्हां अर्थातच प्रत्येक कार्याला समवायि-कारण असलेंच पाहिजे; आणि तें असलें तरच त्या कार्याला स्वरूप प्राप्त होऊन तें कार्य अस्तित्वांत येणार आहे. आतां ज्याअर्थी उत्तरक्षणाच्या पदार्थाचें स्वरूप पूर्वक्षणाच्या पदार्थाच्या

कार्यामध्ये उतरतो' असे मानशील तर तो स्वभावे कार्याच्या कार्त्वी राहतो असे तुला मानलें पाहिजे. पण असे मानलें म्हणजे तुला क्षणभंग-वादाचा त्याग करावा लागेल<sup>३</sup>. बरे, आतां 'कारणाचा स्वभाव कार्यामध्ये न उतरतांच कार्यकारणभाव असूं शकतो' असे म्हणशील तर मग अशा प्रकारचा कार्यकारणभाव सर्वत्र प्राप्त होत असल्यामुळे भलत्याच गोष्टी सिद्ध होऊं लागतील.

शिवाय, उत्पत्ति आणि नाश हे जे तूं बोलतोस ते काय वस्तूचें 'स्वरूप' असे मानतोस, कां ( वस्तूची ) 'एक निराळी अवस्था' असे मानतोस, कां 'एक निराळी वस्तूच' असे मानतोस ? कांहीं मानलेंस तरी जुळत नाही. जर 'उत्पत्ति आणि नाश म्हणजे वस्तूचें स्वरूप आहे' असे मानशील तर मग 'वस्तु, उत्पत्ति आणि नाश हे पर्याय-शब्द आहेत' असे मानावे लागेल<sup>४</sup>. आतां असे म्हणशील कीं वस्तु, आणि उत्पत्ति व नाश यांमध्ये एक भेद आहे; तो असा कीं जें मध्यमावस्थेमध्ये असतें ती वस्तु होय; आणि त्या वस्तूच्या ज्या आद्य आणि अंत्य अशा अवस्था त्यांनाच उत्पत्ति आणि नाश

स्वरूपासारखेंच हुबेहूब असतें, त्याअर्थी पूर्वक्षणचा पदार्थ हाच उत्तरक्षणच्या पदार्थाचें समवायिकारण आहे असे मानलें पाहिजे. परंतु, समवायिकारण हें कार्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी कधीच नष्ट होत नाही. कारण, जर तें नष्ट होईल तर त्याचें स्वरूप कार्यामध्ये येणार नाही. आणि येथे तर दुसऱ्या क्षणाचा पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीच पूर्वक्षणचा पदार्थ नष्ट होत आहे. तेव्हां तो अर्थातच समवायिकारण नव्हे असे म्हणावे लागतें; आणि असे मानलें तर दुसऱ्या क्षणाच्या पदार्थाला कांहींच समवायिकारण नसल्यामुळे त्या पदार्थाला कांहींच स्वरूप प्राप्त होणार नाही म्हणजे तो पदार्थ उत्पन्नच होणार नाही.

११ जरी दही उत्पन्न होण्यापूर्वीच दुधाचा नाश होतो, तरी त्या दुधाचें 'पांढरा रंग' वगैरे जें स्वरूप त्याचा नाश होत नाही; आणि तेंच स्वरूप दह्याला प्राप्त होतें. एवढ्यावरूनच त्या दुधाला दह्याचें समवायिकारण म्हणतात. त्याप्रमाणेंच, पूर्वक्षणचा पदार्थ नष्ट झाला तरी त्याचें स्वरूप कायम असतें व तें पुढील क्षणच्या पदार्थाला प्राप्त होतें.

१२ कारणचें स्वरूप.

१३ कारण, पूर्वक्षणचा पदार्थ नष्ट झाला तरी त्याचें स्वरूप कायम राहून कार्यामध्ये येतें. यावरून तें स्वरूप दोन क्षण राहतें असे सिद्ध होतें.

१४ तंतू आणि घट यांमध्येही कार्यकारणभाव प्राप्त होऊन तंतूपासून देखील घट उत्पन्न होऊं लागेल.

१५ एकाच अर्थाचे शब्द.

१६ आणि तसें मानलें असतां नाश झाला तरी 'नाश' हें वस्तूचेंच स्वरूप असल्यामुळे वस्तु कायमच आहे असें होईल. आणि मग 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' हा सिद्धांत तुला टाकावा लागेल.

हे शब्द लावतात; ( तर त्यावर आमचें उत्तर:— ) असें मानलें तरी वस्तूचा आद्य, मध्यम, आणि अंत्य अशा तीन क्षणांशीं संबंध होत असल्यामुळे तुला क्षणभंगवादाचा त्याग करावा लागेलच. आतां असें म्हणशील कीं, अश्व आणि महिष हे ज्याप्रमाणें परस्परांपासून अत्यंत भिन्न आहेत त्याप्रमाणें उत्पत्ति आणि नाश हे वस्तूपासून अत्यंत भिन्न आहेत ( तर त्यावर आमचें उत्तर:— ) अशा रीतीने वस्तूचा उत्पत्ति व नाश यांच्याशीं कांहीं संबंध नसल्यामुळे वस्तु नित्य होऊं लागेल. आतां, जरी ' उत्पत्ति व नाश म्हणजे वस्तूचें दर्शन आणि अदर्शन होतें ' असें मानलें तरी देखील ते ( म्ह० दर्शन आणि अदर्शन ) द्रष्ट्याचे धर्म आहेत<sup>१</sup>, वस्तूचे धर्म नाहींत; म्हणून वस्तु ही नित्यच होऊं लागेल<sup>२</sup>. तेव्हां या कारणाकारितांही सौगतमत संगतवार नाहीं. ( २० )

**असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा ॥ २१ ॥**

२१ कारण नसतांना ( कार्य उत्पन्न होतें असें म्हणशील

तर ) प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. नाहींतर ( कार्य-

कारणांचें ) यौगपद्य होईल. ( ४ )

' क्षणभंगवादामध्ये पूर्वे क्षणाला अभावावस्था प्राप्त होत असल्यामुळे तो उत्तर क्षणाचें कारण होऊं शकत नाहीं ' असें वर सांगितलें. आतां ' कारण नसतांनाच कार्य उत्पन्न होतें ' असें म्हणशील तर प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. ' चार प्रकारचीं कारणें प्राप्त

१७ प्रत्येक वस्तूच्या तीन अवस्था असतात. वस्तूची उत्पत्ति ही वस्तूची आद्य म्हणजे पहिली अवस्था; वस्तूची स्थिति ही दुसरी अवस्था; आणि वस्तूचा नाश ही अंत्य म्हणजे शेवटली अवस्था होय.

१८ प्रत्येक वस्तूला ह्या तीन अवस्था तीन क्षणीं प्राप्त होत असल्यामुळे प्रत्येक वस्तूचा तीन क्षणांशीं संबंध होतो.

१९ ' म्हणजे वस्तूचा पहिल्या आणि शेवटल्या अवस्थांशीं कांहीं संबंध नाहीं; फक्त एक मधल्या अवस्थेशीं मात्र तिचा संबंध आहे; तेव्हां अर्थातच वस्तु क्षणिक आहे असें म्हणतां येतें, व म्हणूनच पूर्वीचे दोष येत नाहींत ' असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

२० कारण, ज्या वस्तूचा उत्पत्ति आणि नाश यांच्याशीं कांहीं संबंध नाहीं म्हणजे ज्या वस्तूला उत्पत्ति आणि नाश नाहींत ती वस्तु नित्य असते असें प्रसिद्धच आहे.

२१ वस्तूची उत्पत्ति म्हणजे वस्तु पाहणें आणि वस्तूचा नाश म्हणजे वस्तु न पाहणें.

२२ म्हणजे पाहणें, आणि न पाहणें हें पाहणारा ( द्रष्टा ) जो जीव त्याचे धर्म आहेत.

२३ वस्तूचा नाश म्हणजे वस्तु न पाहणें. तेव्हां पाहणाऱ्यानें जरी वस्तु पाहिली नाहीं तरी त्या वस्तूचें स्वरूप नष्ट होत नाहीं. उदा०:— अंधकारामध्ये घट पाहिला नाहीं म्हणून घटाचें स्वरूप नष्ट होत नाहीं. म्हणून ' वस्तु नित्य होऊं लागेल ' असें येथें म्हटलें आहे.

ज्ञानानंतरच चित्त आणि चैत्तिक ( वस्तू ) उत्पन्न होतात ' अशी जी तुझी प्रतिज्ञा ती तुला टाकून द्यावी लागेल, बरे, ' कारणावांचून कार्य उत्पन्न होते ' असें मानलें तरी कांहीं प्रतिबंध असल्यामुळें सर्व वस्तू सर्व ठिकाणीं उत्पन्न होतील, बरे; ' उत्तर क्षण उत्पन्न होईपर्यंत पूर्व क्षण राहतो ' असें म्हणशील तर कार्यकारणांचें यौगपद्य होईल. आणि तशा रीतीनेंही प्रतिज्ञा विरुद्धच होईल; म्हणजे ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' ही प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. ( २१ )

**प्रतिसंख्याप्रतिसंख्यानिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात् ॥ २२ ॥**

**२२ विच्छेदं नसल्यामुळें प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रति-**

**संख्यानिरोध हे सिद्ध होत नाहींत. ( ४ )**

वेनाशिकांचें आणखी एक मत असें आहे कीं ' तीन पदार्थांखेरीज जें कांहीं ज्ञानगम्ये आहे तें ( सर्व ) उत्पन्न होणारें आणि क्षणिक असें आहे, ' ते तीन पदार्थ ' प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्यानिरोध, आणि आकाश ' हे होत असें ते म्हणतात. हे तिन्ही पदार्थ अवास्तविक, केवळ अभावरूप आणि निःस्वरूप आहेत असें ते मानतात. बुद्धिपूर्वक जो वस्तूचा नाश त्याला ' प्रतिसंख्यानिरोध ' म्हणतात, त्याच्या उलट

१ सूत्र १८ टीप १ पहा.

२ मृत्तिकारूपीं कारणावांचून घट हें कार्य उत्पन्न होतें असें मानलें तर मृत्तिका नसतांनाही घट उत्पन्न होईल. कारण, कार्याच्या उत्पत्तीला कारणाचा अभाव प्रतिबंधक असतो. उदा०—घटाच्या उत्पत्तीला मृत्तिकेचा अभाव प्रतिबंधक असतो. पण जर मृत्तिका ही घटाचें कारणच नव्हे तर मृत्तिकेचा अभाव हा घटाच्या उत्पत्तीचा प्रतिबंधकही होऊं शकत नाहीं.

३ उत्तर क्षणचा पदार्थ आणि पूर्व क्षणचा पदार्थ ह्या दोघांची एका काली स्थिति होईल. यौगपद्य म्हणजे दोघांना एक काल असणें.

४ कारण, उत्तर क्षणचा पदार्थ उत्पन्न होईपर्यंत पूर्व क्षणचा पदार्थ राहतो असें मानलें म्हणजे पूर्व क्षणच्या पदार्थाला ' क्षणिक ' म्हणतां येणार नाहीं.

१ नाश.

२ ज्ञेय.

३ ज्याची वस्तूंमध्ये गणना होत नाहीं असे.

४ ज्यांना कांहींच स्वरूप नाहीं असे.

५ समजून उमजून केलेला कोणत्याही वस्तूचा नाश. उदा०—काठी मारून मुद्दाम केलेला घटाचा नाश. हा नाश लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे. यालाच बौद्ध लोक ' स्थूल नाश ' म्हणतात. ह्या नाशाला ' प्रतिसंख्यानिरोध ' म्हणण्याचें कारणः—प्रति म्हणजे उलट, संख्या म्हणजे बुद्धि, आणि निरोध



जो निरोध तो 'अप्रतिसंख्यानिरोध' होय. 'आवरणाचा केवळ अर्भाव' हें आकाश होय. यापैकी आकाशाचें (सूत्रकार) पुढें खंडन करतील. येथें फक्त ते दोन्ही निरोधांचें खंडन करित आहेत; प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रतिसंख्यानिरोध हे दोन्ही सिद्ध होत नाहींत; म्हणजे हे दोन्ही संभवत नाहींत. कां? विच्छेद नाहीं म्हणून. हे प्रतिसंख्यानिरोध 'संतानगोचर' तरी असले पाहिजेत किंवा 'भावगोचर' तरी असले पाहिजेत. प्रथमतः, हे 'संतान-गोचर' असूं शकत नाहींत. कारण, सर्व संतानांमध्ये संतानी हे अविच्छिन्न अशा कार्यकारणभावानें राहत असल्यामुळे संतानाचा विच्छेद संभवत नाहीं. तसेंच हे (निरोध) 'भावगोचर' ही असूं शकत नाहींत. कारण, भावांचा ज्यामध्ये स्वतःचें

म्हणजे नाश. तेव्हां 'उलट बुद्धीच्या योगानें झालेला नाश' असा या शब्दाचा एकंदर अर्थ होतो. आतां मुद्दाम केलेला जो घटाचा नाश तो असाच असतो; म्हणजे घटाच्या अस्तित्वाच्या बुद्धीच्या उलट जी 'हा घट नसावा' अशी बुद्धि तिच्या योगानेंच झालेला असतो.

६ समजून उमजून न केलेला कोणत्याही वस्तूचा नाश. उदा०:—घट वगैरे वस्तूंचा प्रत्येक क्षणीं आपोआप होणारा नाश. हा नाश लोकांमध्ये प्रसिद्ध नसल्यामुळे तो साधारण लोकांना कळत नाहीं. यालाच बौद्ध लोक 'सूक्ष्म नाश' म्हणतात.

७ आवरण म्हणजे आच्छादन. त्याचा अभाव म्हणजे त्याचें नसणें. एखादा पक्षी आकाशांत उडूं लागला म्हणजे आकाश तेवढ्यापुरतें आच्छादित होतें. म्हणजे तेवढ्यापुरतें तें दिसत नाहीं. म्हणजे तेवढ्यापुरतें आकाश नाहीं असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. तेव्हां आकाशाच्या अस्तित्वाला कोणत्याही पदार्थांचें आच्छादन नसलें पाहिजे. म्हणून 'आकाश म्हणजे आच्छादन नसणें' असें ते म्हणतात.

८ जरी प्रतिसंख्यानिरोधाचें खंडन करण्याचें कांहीं कारण नाहीं, कारण तो वेदान्त्यालाही कबूल आहे, तरी या प्रतिसंख्यानिरोधाच्या ठिकाणीं मूळ वस्तूचें कांहींच स्वरूप शिळक राहत नाहीं असें बौद्ध लोक मानतात, आणि ही गोष्ट वेदान्त्याला कबूल नाहीं. कारण, त्याच्या मतीं घटाचा नाश झाला तरी घटाचें मृत्तिका हें मूळचें स्वरूप शिळक राहतेंच; तें नष्ट होत नाहीं. तेव्हां या अर्थानें प्रतिसंख्यानिरोधाचें खंडन करणें वेदान्त्याला अवश्य आहे. ( ब्र० )

९ पूर्वक्षणाचा पदार्थ उत्तरक्षणाच्या पदार्थाचें कारण असल्यामुळे सर्व पदार्थ प्रत्येक क्षणीं निरनिराळे उत्पन्न होतात. म्हणून जो त्या पदार्थांचा एकामागून एक अशा रीतीनें एकसारखा प्रवाह चालतो त्याला 'संतान' म्हणतात. आतां वर सांगितलेले जे दोन प्रकारचे नाश ते ह्या प्रवाहाचे तरी असतील किंवा ज्यांचा प्रवाह चालतो अशा पदार्थांचे तरी असतील. पदार्थांनाच 'भाव' म्हणतात.

१० ज्या पदार्थांचा प्रवाह चालतो त्यांना 'संतानी' म्हणतात.

११ 'पूर्व क्षणाचा पदार्थ हा उत्तर क्षणाच्या पदार्थांचें कारण' असा जो पदार्थांमध्ये असणारा कार्यकारणभाव तो अविच्छिन्न आहे म्हणजे एकसारखा चालूच आहे. कोणत्याही पदार्थांनि आपल्या पुढील क्षणीं पदार्थ उत्पन्न केला नाहीं असें कधीही होत नाहीं. कारण, उत्तर क्षणाचा पदार्थ उत्पन्न होण्याला अवश्य जो पूर्व क्षणाच्या पदार्थांचा उत्पत्तिरूप व्यापार तो तेथें झालेलाच आहे. आणि व्यापार वगैरे सर्व सामग्री जर सिद्ध असेल तर कार्य उत्पन्न झालेंच पाहिजे असा नियम आहे. तात्पर्य, तो पदार्थांचा प्रवाह सतत चालू राहणार असल्यामुळे त्या प्रवाहाचा नाश संभवत नाहीं.

स्वरूप शिळक राहत नाही असा, म्हणजे निःस्वरूप असा, विनाश संभवत नाही. कारण, ( जरी वस्तूंना भिन्न भिन्न प्रकारच्या अनेक अवस्था असल्या ) तरी त्या सर्व अवस्थांमध्ये 'तीच ही वस्तू' असे ओळखता येत असल्यामुळे त्या वस्तूचे कांहींतरी स्वतःचे स्वरूप शिळक राहते असे दृष्टीस पडते. आतां, ( वस्तू स्पष्ट ओळखता येते अशा ) कांहीं ठिकाणी ( त्या वस्तूचे कांहीं तरी स्वरूप शिळक राहत असे ) दृष्टीस पडते. यावरून वस्तू स्पष्ट ओळखता येत नाही अशा इतर ठिकाणी देखील त्या वस्तूचे कांहींतरी स्वरूप शिळक राहत असे अनुमान निघते.<sup>१४</sup> तेव्हां या कारणाकरता आमच्या प्रतिस्पर्धीना मानलेले जे दोन निरोध ते सिद्ध होत नाहीत. ( २२ )

**उभयथा च दोषात् ॥ २३ ॥**

**२३ आणि दोन्ही बाजूंनी दोष येत असल्यामुळे  
( बौद्धदर्शन असमंजस आहे ). ( ४ )**

जो हा अविद्या वगैरेचा नाश 'प्रतिसंख्यानिरोध' आणि 'अप्रतिसंख्यानिरोध' यांमध्ये अंतर्भूत होतो असे आमचे प्रतिस्पर्धी मानतात तो सामग्रीसहित जें तत्त्वज्ञान त्यापासून होतो किंवा आपोआपच होतो ? प्रथम पक्ष मानलास तर 'कारणावांचून नाश होतो' हा जो तुझा सिद्धांत तो तुला टाकून द्यावा लागेल. दुसरा पक्ष मानलास तर 'मार्गाचा' उपदेश व्यर्थ होऊं लागेल. तेव्हां अशा रीतीने दोन्ही बाजूंनी दोष येत असल्यामुळे हें ( बौद्ध- ) दर्शन असमंजस होय. ( २३ )

**आकाशे चाविशेषात् ॥ २४ ॥**

**२४ आणि आकाशाच्या ठिकाणी कांहीं विशेष  
नसल्यामुळे ( आकाश निःस्वरूप आहे हें मत  
देखील बरोबर नाही ). ( ४ )**

१२ घट उत्पन्न होण्यापूर्वी कपालावस्थेमध्ये आणि घट उत्पन्न झाल्यानंतरच्या अवस्थेमध्ये 'तीच ही मृत्तिका' अशी ओळख पटत असल्यामुळे मृत्तिकास्वरूपाचा नाश होत नाही असे सिद्ध होते.

१३ बीजापासून उत्पन्न झालेल्या अंकुराच्या ठिकाणी बीजाची कांहींच ओळख पटत नाही.

१४ मार्ग अ. २ पा. १ सू. १८ पृ. ६९-७० पहा. तात्पर्य, ह्या निरोधांमध्ये वस्तूचे ( म्ह. भावाचे ) मूळचे स्वरूप कांहीं तरी शिळक राहत असल्यामुळे हे निरोध भावरूपीच आहेत, अभावरूपी नव्हेत असे सिद्ध झाले.

१ 'हिंसा न करणे', 'खरें बोलणे' इत्यादि साधनांनी सहित असे जें आत्म्याचें ज्ञान.

२ 'सर्व क्षणिक आहे, सर्व दुःखमय आहे, सर्व विलक्षण आहे, व सर्व शून्य आहे' अशा चार भावना केल्या म्हणजे मनुष्याचें अज्ञान नष्ट होते असा जो मोक्षाचा मार्ग बौद्धांच्या शास्त्रामध्ये दाखविला आहे तो व्यर्थ होईल. कारण, ह्या दुसऱ्या पक्षां अज्ञानाचा आपोआपच नाश होतो.

‘दोन निरोध आणि आकाश हे निःस्वरूप आहेत’ असें बौद्धांनीं मानलें आहे. त्यांपैकी ‘दोन निरोध निःस्वरूप आहेत’ या मताचें मागें आम्हीं खंडन केलें. आतां ‘आकाश निःस्वरूप आहे’ या मताचें खंडन करतोः—‘आकाश निःस्वरूप आहे’ असें जें बौद्ध लोक मानतात तें बरोबर नाहीं. कारण, ‘जसे प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रति-संख्यानिरोध हे भावरूप आहेत तसेंच आकाशही भावरूपच आहे’ असें समजतें. प्रथमतः या गोष्टीला श्रुति प्रमाण आहे. ‘आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें’ ( तै. २।१।१ ) इत्यादि श्रुतींवरून ‘आकाश भावरूप आहे’ असें सिद्ध होतें. परंतु, ज्यांना श्रुतीचें प्रामाण्य कबूल नाहीं त्यांना आम्ही असें सांगतो कीं आकाशाचा शब्द हा जो गुण आहे त्यावरून ‘आकाशनामक भावरूप पदार्थ आहे’ असें अनुमान करावें. कारण, ‘गंध वगैरे जे गुण आहेत त्यांना पृथ्वी वगैरे भावरूप पदार्थ आश्रय आहेत’ असें दृष्टीस पडतें. शिवाय, आकाश म्हणजे केवळ आवरणांचा अभाव असें जो तूं मानतोस त्या तुझ्या मतीं एक पक्षी उडत असतां आवरण अस्तित्वांत आल्यामुळें दुसऱ्या एखाद्या पक्ष्याला उडावेसे वाटल्यास त्याला ( उडण्याला ) जागा मिळणार नाहीं. ‘जेथें आवरणाचा अभाव आहे तेथें तो ( दुसरा पक्षी ) उडेल’ असें म्हणशील तर मग ( आम्ही उत्तर देतो कीं ) ज्याच्या योगानें आवरणाचा अभाव एका विशिष्ट स्थळीं आहे असें सांगतां येतें तोच भावरूप पदार्थ ( खरोखर ) आकाश होय; केवळ आवरणाचा अभाव हा काहीं आकाश नव्हे. शिवाय ‘आकाश

१ सूत्र २२ टीप १४ पहा.

२ ह्या श्रुतीमध्ये आकाशाची उत्पत्ति वर्णिली असल्यामुळें घट वगैरेप्रमाणेंच आकाश देखील भावरूपच वस्तु आहे असें सिद्ध होतें. कारण, उत्पत्ति हा एक ( भावरूपी म्हणजे पदार्थाचाच ) विकार आहे.

३ तेव्हां या गंध वगैरे गुणांप्रमाणेंच ‘शब्द’ या गुणाचा देखील भावरूप आश्रय असला पाहिजे. या आश्रयालाच ‘आकाश’ म्हणतात.

४ आच्छादनाचा.

५ पक्षीरूप आच्छादन.

६ ज्याप्रमाणें एखाद्या ठिकाणीं एक घट असतांना तेथें बाकीचे कोट्यवधी घट जरी नसले तरी तेथें ‘घटाचा अभाव आहे’ असा व्यवहार होत नाहीं, त्याप्रमाणें आकाशामध्ये पक्षी हें एक आच्छादन असल्यामुळें ‘आच्छादनाचा अभाव आहे’ असें म्हणतां येणार नाहीं. आणि यामुळें अर्थांतच तेथें आकाश नाहीं असें होऊन दुसऱ्या पक्ष्याला उडण्याला जागा मिळणार नाहीं.

७ ‘जेथें आवरणाचा अभाव आहे तेथें दुसरा पक्षी उडेल’ ह्या तुझ्या भाषणामध्ये ‘जेथें’ या शब्दानें जी वस्तु तूं घेत असशील तीच ‘आकाश’ होय. कारण, आकाशाशिवाय दुसरी कोणतीही वस्तु ‘जेथें’ या शब्दानें तुला घेतां येत नाहीं.

शां. भा. २३

म्हणजे केवळ आवरणाचा अभाव' असें बौद्धानें मानलें असतां त्याच्या स्वतःच्या (दुसऱ्या एका) विधानाला विरोध येईल. बौद्ध-दर्शनामध्ये 'हे भगवन् ! पृथ्वीचा आधार काय ?' अशी प्रश्नोत्तर-मालिका दिली आहे. तिच्यामध्ये पृथ्वी वगैरेंच्या शेवटीं 'वायूचा आधार काय ?' असा प्रश्न दिला आहे. व त्या प्रश्नाचें 'वायूचा आधार आकाश' असें उत्तर दिलें आहे. आतां, आकाश जर अभावरूप असेल तर हें उत्तर जुळणार नाहीं. तेव्हां या कारणाकारितांही 'आकाश अभावरूप आहे' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. शिवाय, दोन निरोध आणि आकाश हे तिन्ही पदार्थ अभावरूप आणि निःस्वरूप आहेत असें म्हणणें आणि पुन्हां ते नित्य आहेत असें म्हणणें हे विप्रतिबिद्ध होय. कारण जो पदार्थ भावरूप नाहीं त्याला नित्यत्व धर्म आहे किंवा अनित्यत्व धर्म आहे हें कांहींच सांगतां येत नाहीं. कारण, 'एक धर्म आणि एक धर्मी' हा व्यवहार भावरूप पदार्थावरच अवलंबून आहे. आतां, जर (या पदार्थांमध्ये) एक धर्म आणि एक धर्मी असा संबंध असेल तर, ते पदार्थ घट वगैरेंप्रमाणें भावरूपच होतील, निःस्वरूप होणार नाहींत. (२४)

अनुस्मृतेश्च ॥ २५ ॥

२५ आणि (आत्म्याला) अनुस्मरण होत असल्यामुळे

(आत्मा क्षणिक नाहीं). (४)

शिवाय, 'सर्व वस्तु क्षणिक आहेत' असें मानणाऱ्या बौद्धाना उपलब्धा (जो आत्मा तो) देखील क्षणिक आहे असें मानावें लागेल. पण ते तर संभवत नाहीं. कारण, अनुस्मरण होत असतें. उपलब्धीच्या म्हणजे अनुभवाच्या मागून उत्पन्न होणारें जें स्मरण तेंच 'अनुस्मरण' होय. आतां उपलब्धीचा आणि अनुस्मरणाचा कर्ता एक असला

८ कारण, जर आकाश ही वस्तु भावरूप नसून शशशृंगासारखी केवळ अभावरूपच असेल तर त्याला 'वायूचा आधार' असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण, 'शशशृंग' हें कोणाचाही आधार होत नाहीं.

९ कारण, धर्मी म्हणजे धर्माचा आधार होय. जो पदार्थ भावरूप नाहीं म्हणजे मुळीच अस्तित्वांत नाहीं तो कोणत्याही धर्माचा आधार होत नाहीं.

१० 'दोन निरोध आणि आकाश हे तीन पदार्थ नित्य आहेत' ह्या बौद्धानांच्या मतावरून ते तीन पदार्थ धर्मी आणि नित्यत्व ह्या त्यांचा धर्म अशा रीतीने त्या तीन पदार्थांना जर नित्यत्वरूप धर्माशी संबंध असेल तर.

११ कारण, कोणताही एखादा धर्म ज्या पदार्थावर असतो तो पदार्थ भावरूपच असतो, निःस्वरूप म्हणजे अभावरूप नसतो असें लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे.

१ जाणणारा, अनुभव घेणारा.

तरच तें ( अनुस्मरण ) संभवतें. कारण, एका पुरुषाला उपलब्धि झाली असतां ( त्या उपलब्धीचें ) दुसऱ्या पुरुषाला स्मरण होतें असें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. शिवाय, पूर्वीचा आणि पुढला पाहणारा एक असल्यावांचून 'मी तें ( काल ) पाहिलें, मी हें ( आज पाहतों )' हें जें ज्ञान ( मनुष्याला ) होतें तें कसें होईल ? शिवाय दर्शन आणि स्मरण यांचा कर्ता एक असला तरच 'मी तें पाहिलें, मी तें पाहतों' या वाक्यांत निर्दिष्ट केलेलें प्रत्यभिज्ञारूपी ज्ञान ( मनुष्याला ) होतें हें सर्वांना महशूरच आहे. शिवाय, जर दर्शन आणि स्मरण यांचे भिन्न कर्ते असते, तर 'मी स्मरतो, दुसऱ्यानें पाहिलें' असें ज्ञान ( लोकांना ) झालें असतें. पण असें ज्ञान तर कोणालाही होत नाहीं. ज्या ठिकाणीं असें ज्ञान होतें त्या ठिकाणीं ( दर्शन आणि स्मरण यांचे ) कर्ते भिन्न असतात असें लोक जाणतात. उदा०—'मी स्मरतो कीं त्यानें तें पाहिलें' असें त्यांना ज्ञान होतें. परंतु प्रकृत स्थळीं 'मी तें पाहिलें' अशा रीतीनें वैनाशिक देखील दर्शन आणि स्मरण यांचा आपण स्वतः एकच कर्ता आहों असें जाणतो; आणि ज्याप्रमाणें 'अग्नि उष्ण नाहीं, अग्नीला प्रकाश नाहीं' अशा रीतीनें अग्नीचें उष्णत्व आणि प्रकाशत्व तो नाकबूल करीत नाहीं, त्याप्रमाणेंच आपल्या स्वतःला जें दर्शन झालें तें 'मी ( तें पाहिलें ) नाहीं' अशा रीतीनें तो नाकबूल करीत नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें एका- ( च कर्त्याः ) चा दर्शनक्षण आणि स्मरणक्षण या दोन क्षणांशीं संबंध असल्यामुळे वैनाशिकाला क्षणभंगवादाचा त्याग अपरिहार्य आहे. याप्रमाणेंच 'आतांपासून आमरणान्त होणारी पुढलीं सर्व ज्ञाने आपल्या स्वतःला होतात' असें ओळखणारा, तसेंच 'जन्मापासून आतांपर्यंत झालेलीं मागलीं सर्व ज्ञाने आपल्या स्वतःला झालीं' असें ओळखणारा जो वैनाशिक त्याला 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' असें म्हणतांना लाज कशी वाटत नाहीं ? आतां तो जर असें म्हणेल कीं सादृश्यामुळे हें घडतें, तर त्यावर आमचें उत्तर— 'त्याच्यासारखें हें आहे' अशा

२ कारण, जो आज पहात आहे त्यानें काल पाहिलें नसल्यामुळे 'मी काल पाहिलें' असें कालच्या पाहण्याचें आजच्या पाहण्याच्या स्मरण होणार नाहीं.

३ 'ज्या मी तें काल पाहिलें तोच मी आज हें पाहतों' ह्या वाक्यावरून 'कालचा पाहणाराच मी आज पहात आहे' अशी जी ओळख पटते ती 'प्रत्यभिज्ञा' होय. यावरून 'कालचा पाहणारा आणि आजचा पाहणारा एकच आहे' असें सिद्ध होत असल्यामुळे 'आत्मा क्षणिक आहे' असें म्हणतां येत नाहीं.

४ 'दुसऱ्यानें पाहिलें' ही गोष्ट मी स्मरतो असें ज्ञान.

५ 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' या मताचा त्याग करणें अवश्य आहे.

६ लोकांमध्ये 'तेंच औषध पुन्हां सुरू केलें आहे' असा व्यवहार होतो. आतां जरी जें औषध पूर्वी भक्षण केलें तेंच पुन्हां कधी सुरू करतां येणार नाहीं, तरी हें औषध पूर्वीच्या त्या औषधा-

रीतीने सादृश्य हें दोन वस्तूंचेर अवलंबून आहे. आणि म्हणून क्षणभंगवाद्याच्या मतीं दोन सदृश वस्तूंचें ग्रहण करणारा एक कोणी ( पदार्थ ) नसल्यामुळे ' सादृश्यामुळे प्रत्यभिज्ञा घडते ' असें त्यानें म्हणणें म्हणजे केवळ मिथ्याप्रलाप करणें होय. बरें, आतां जर तो म्हणेल कीं पूर्वीच्या आणि पुढल्या क्षणिक वस्तूंच्या सादृश्याचें ग्रहण करणारा कोणीएक ( पदार्थ ) आहे असें मी मानतो; तर त्यावर आमचें उत्तर:— असें मानलें तर तो एक पदार्थ दोन क्षणपर्यंत राहत असल्यामुळे ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' ही जी तुझी प्रतिज्ञा तिला बाध येईल. बरें, आतां जर तो म्हणेल कीं ' त्याच्यासारखें हें आहे ' या वाक्यांत एक निराळेंच ज्ञान सांगितलें आहे; तें मागल्या व पुढल्या अशा दोन क्षणिक वस्तूंच्या ज्ञानावर मुळींच अवलंबून नाहीं; तर त्यावर आमचें उत्तर:— ' त्यासारखें हें आहे ' या वाक्यांत ' त्या ' आणि ' हें ' असे भिन्न शब्द घातले असल्यावरून ( त्या वाक्यांत दोन भिन्न पदार्थ सांगितले आहेत असें समजतें. म्हणून ' त्यासारखें हें आहे ' या वाक्यांत एक निराळेंच ज्ञान सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं ). ज्याचा ' सादृश्य ' हा विषय आहे असें जर हें एक निराळेंच ज्ञान असेल तर ' त्यासारखें हें आहे ' हा वाक्य-प्रयोग निरर्थक होईल, ' सादृश्य ( आहे ) ' असाच वाक्य-प्रयोग होईल. जेव्हां पंडित लोक व्यवहारांत प्रसिद्ध असलेल्या वस्तूंचा

सारखें असल्यामुळे ' तेंच औषध पुन्हां सुरू केलें आहे ' असें म्हणतात. त्याप्रमाणें पूर्वक्षणचा आत्मा आणि उत्तरक्षणचा आत्मा हे अगदीं सारखे असल्यामुळे ' तोच हा आत्मा आहे ' असा भास होतो असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे.

७ ' सादृश्यामुळे तीच ही वस्तू आहे असा भास होतो ' असें म्हणणाऱ्याला ज्या दोन वस्तूंमध्ये तें सादृश्य असतें त्या दोन्ही वस्तूंचें ज्ञान अवश्य झालें पाहिजे. परंतु, येथें वैनाशिक हा स्वतः देखील क्षणिकच असल्यामुळे त्याला पूर्वक्षणची वस्तू आणि उत्तरक्षणची वस्तू या दोन वस्तूंचें ज्ञान मुळींच होत नाहीं. असें असून जर तो वैनाशिक ' सादृश्यामुळे हा भास होतो ' असें म्हणेल तर तें त्याचें म्हणणें म्हणजे केवळ ब्रह्मब्रह्मणेंच समजलें पाहिजे.

८ पुरुष.

९ ' व्यवहारांतील ज्ञानांमध्ये जें सादृश्य भासतें त्याहून निराळ्याच तऱ्हेचें सादृश्य या ज्ञानांमध्ये भासतें. या सादृश्याला दोन वस्तूंची मुळींच जरूर लागत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१० व्यवहारांत जें सादृश्य भासतें त्याचा ' दोन सदृश वस्तू ' हा विषय असतो. पण येथें जें सादृश्य भासतें त्याचा ' सदृश वस्तू ' हा विषय नसून ' सादृश्य ' हाच विषय आहे अशी जर कल्पना करशील तर.

११ ' त्यासारखें हें आहे ' ह्या वाक्यामध्ये ' त्या ' आणि ' हें ' असे दोन उगीच जास्त शब्द घातले आहेत असें होईल.

अंगीकार करित नाहीत तेव्हां स्वपक्षस्थापन किंवा परपक्षदूषण या दोहों-पैकी कोणतीही गोष्ट ते करू लागल्यास ती गोष्ट ( इतर ) पंडितांच्या ध्यानांत बरोबर येत नाही; इतकेंच नाही, तर स्वतःच्याही ध्यानांत बरोबर येत नाही. ' ही गोष्ट अशीच ' अशा रीतीने जें निश्चित असेल तेंच बोलावें; त्याहून निराळें बोललें असतां ' आपण केवळ बडबड करणारे आहोंत ' असें आपण लोकांच्या नजरेस आणून देतो. ' मी काल तें पाहिलें, मी आज हें पाहतो ' हा व्यवहार सादृश्यामुळे होतो असें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ' ( काल ) पाहणारा आणि ( आज ) स्मरणारा हे एकच आहेत ' अशी प्रतीति होते; ' ते सारखे आहेत ' अशी प्रतीति होत नाही. शिवाय, बाह्य-वस्तू-संबंधानें भ्रांति होण्याचा संभव असल्यामुळे त्या वस्तूसंबंधानें ' तेंच हें आहे ' किंवा ' त्याच्या सारखें हें आहे ' असा कदाचित् संदेह उत्पन्न होऊं शकेल. परंतु उपलब्धा जो ( आत्मा ) त्याच्या संबंधानें ' तोच मी आहे ' किंवा ' त्याच्या सारखा मी आहे ' असा संदेहही कधी उत्पन्न होऊं शकत नाही. कारण, ' ज्या मी काल पाहिलें तोच मी आज स्मरतो ' अशा रीतीने काल पाहणारा मी आणि आज स्मरणारा मी एकच आहे अशी (आत्म्याला) स्पष्ट प्रतीति होते. तेव्हां या कारणाकरतांही वैनाशिकांचें मत बरोबर नाही. ( २५ )

नास्तोऽदृष्टत्वात् ॥ २६ ॥

२६ अभावापासून ( भाव उत्पन्न होत ) नाही. कारण

( तसें ) दृष्टीस पडत नाही. ( ४ )

आणखी या कारणास्तवही वैनाशिकांचें मत बरोबर नाही:- ( कार्यांशी ) अनुगत असें स्थिर कारण न मानणारे जे बौद्ध लोक त्यांना ' अभावापासून भाव उत्पन्न होतो ' असेंच मानलें पाहिजे. शिवाय हें मत त्यांनीं ' ( कारणाचा ) उपमर्द झाल्यावांचून ( कार्य ) प्रादुर्भूत होत नसल्यामुळे ( अभावापासून भाव उत्पन्न होतो ) या वाक्यांत स्पष्ट सांगितलेंही आहे. ( उदा० ) नष्ट झालेल्या बीजापासून अंकुर उत्पन्न होतो; तसेंच नष्ट झालेल्या क्षीरापासून दधि व ( नष्ट झालेल्या ) मृत्तिके-

१ मृत्तिका-वगैरे-कारणें घट-वगैरे-कार्यांशी अनुगत असतात म्हणजे तीं कारणें त्या कार्यांमध्ये आपल्या स्वरूपानें राहतात असें बौद्ध लोक मानीत नाहीत. कारण, त्यांच्या मतीं मृत्तिका वगैरे पदार्थ अंगिकच आहेत. तेव्हां अर्थातच ' मृत्तिका हें घटाचें कारण नव्हे तर मृत्तिकेचा अभावच घटाचें कारण होय, ' असें बौद्धांना मानावें लागतें.

पासून घट हे उत्पन्न होतात ( असें ते म्हणतात ). कूटस्थ अशा कारणापासून जर कार्य उत्पन्न होईल, तर मग विलंब होण्याला कांहीं विशेष कारण नसल्यामुळे सर्व ( कार्ये ) एकदम उत्पन्न होऊं लागतील; म्हणून ( बौद्ध लोक ) असें मानतात की ज्या अर्थी अभावग्रस्त झालेल्या बीज वगैरेपासून अंकुर वगैरे उत्पन्न होतात त्याअर्थी अभावापासून भाव उत्पन्न होतो. यावर आमचें उत्तर:- अभावापासून भाव उत्पन्न होत नाही. जर अभावापासून भाव उत्पन्न होईल, तर मग अभाव हा सर्वत्र सारखाच असल्यामुळे ( विशेष प्रकारच्या कार्यांना ) विशेष प्रकारचीं कारणे आहेत असें मानणें व्यर्थ होईल. कारण, नष्ट झालेल्या बीज वगैरेचे जे अभाव त्यांच्या, व शशशृंग वगैरे जे अभाव त्यांच्या अभावत्वामध्ये कांहीं फरक नाही. कारण, दोन्ही अभाव सारखेच निःस्वरूप आहेत. त्यामुळे ' बीजापासून अंकुर उत्पन्न होतो, क्षीरापासूनच दधि उत्पन्न होतें ' अशा रीतीनें ( विशेष प्रकारच्या कार्यांची ) विशेष प्रकारचीं कारणे आहेत असें मानणें व्यर्थ आहे. आतां कोणत्याही विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं रहित अशा अभावाला कारणत्व मानलें तर मग शशशृंग वगैरे पासून देखील अंकुर उत्पन्न होऊं लागतील. पण असें दृष्टीस पडत नाही. आतां ज्याप्रमाणें कमल वगैरेना नीलत्व वगैरे विशेष प्रकारचे धर्म आहेत, त्याप्रमाणें अभावाला देखील कांहीं विशेष प्रकारचे धर्म आहेत असें मानलें, तर मग ( अभावाला ) विशेष प्रकारचे धर्म असल्यामुळेच अभावाला कमल वगैरेच्या सारखें भावत्व प्राप्त होईल.

२ नित्य.

३ जर कारण हें नित्य आहे, म्हणजे तें नष्ट न होतां कार्यांमध्ये आपल्या स्वरूपानें राहतें असें मानलें, तर घट उत्पन्न होतेवेळीं मृत्तिका ही नाश न पावतां कायमच राहत असल्यामुळे घटाप्रमाणें मृत्तिकेपासून उत्पन्न होणारी शराव वगैरे इतर सर्व कार्ये देखील उत्पन्न होऊं लागतील. कारण, त्या सर्वांचें कारण मृत्तिकाच आहे, आणि तिचा तर नाश होत नाही.

४ घटाचें कारण मृत्तिका, पटाचें कारण तंतू इत्यादि नियमित प्रकारचीं कारणे.

५ ज्याप्रमाणें शशशृंगाला कांहीं स्वरूप नाही, त्याप्रमाणें बीजाचा अभाव, दुधाचा अभाव इत्यादि अभावांना देखील कांहीं स्वरूप नाही. जर त्यांना कांहीं स्वरूपें असतीं, तर अमक्या स्वरूपाच्या अभावापासून अंकुर उत्पन्न होतो, अमक्या स्वरूपाच्या अभावापासून दही उत्पन्न होतें असें म्हणतां आलें असतें.

६ निळेपणा.

७ अमान्नाचा अभावपणाच जाईल, आणि प्रत्येकासारखीच अभाव नांवाची एक भावरूपी वस्तु आहे असें होईल.



शिवाय शशशृंग वगैरेप्रमाणें अभाव हा केवळ अभावरूपच आहे म्हणून तो कोणत्याही वस्तूच्या उत्पत्तीचें कारण होऊं शकत नाहीं. शिवाय, जर अभावापासून भाव उत्पन्न होईल, तर सर्व कार्ये अभावानें युक्त अशीच होतील. पण असें तर दृष्टीस पडत नाहीं. कारण, प्रत्येक वस्तु आपआपल्या विशेष प्रकारच्या स्वरूपानें युक्त म्हणजे भावरूप अशीच उपलब्ध होते. मृत्तिकेच्या स्वरूपानें युक्त असें जे शरीर वगैरे भाव ते तंतू वगैरेचे विकार आहेत असें कोणी मानीत नाहीं. मृत्तिकेच्या स्वरूपानें युक्त असे भाव मृत्तिकेचेच विकार आहेत असें प्रत्येकजण जाणतो. आतां, जें तूं म्हटलें आहेस कीं स्वरूपाचा उपमर्द झाल्यावांचून कोणत्याही कूटस्थ वस्तूला कारणत्व प्राप्त होत नसल्यामुळे अभावापासूनच भाव उत्पन्न होतो; तर तें तुझें म्हणणें खोटें आहे. स्थिरस्वभावाचे आणि ( 'तेच हे' असे ) ओळखले जाणारे जे सुवर्ण वगैरे पदार्थ तेच रुचक वगैरे कार्यांचे कारण आहेत असें आढळून येते. <sup>१३</sup> आतां ज्या बीज वगैरे ठिकाणी स्वरूपाचा उपमर्द दृष्टीस पडतो त्या ठिकाणी देखील उपमृद्यमान होणाऱ्या बीज वगैरेची जी पूर्वावस्था ती उत्तरावस्थेचें कारण होय असें आम्हीं मानीत नाहीं. तर उपमृद्यमान न होणारे

८ म्हणजे त्याला कांहींच स्वरूप नाहीं.

९ ज्याप्रमाणें शशशृंग हें अस्तित्वांत नसल्यामुळे तें कोणत्याही पदार्थाचें कारण होत नाहीं, त्याप्रमाणें अभाव देखील कोणत्याही पदार्थाचें कारण होणार नाहीं. कारण, त्या अभावालाही अस्तित्व नाहीं. अभाव म्हणजे अस्तित्व नसणें. आतां जर अभावालाही अस्तित्व असेल तर मग त्याला अभावच म्हणतां येणार नाहीं.

१० कारण, 'कार्य हें कारणाच्या स्वरूपानें युक्त असतें' असा नियम आहे.

११ मातीचा थाळा.

१२ तात्पर्य—ज्याप्रमाणें शराव वगैरे पदार्थ तंतूच्या स्वरूपानें युक्त नसल्यामुळे त्या पदार्थाचें 'तंतू' हें कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं त्याप्रमाणेंच घट, पट वगैरे पदार्थ अभावाच्या स्वरूपानें युक्त नसल्यामुळे त्या घट, पट वगैरेचे अभाव हें कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

१३ रुचक म्हणजे सुवर्णाचें पात्र. तें तयार झाल्यानंतरहि सुवर्णाचा स्वभाव स्थिर आहे म्हणजे सुवर्णाचें स्वरूप कायम आहे असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. इतकेंच नाहीं, तर तें पात्र पाहिल्याबरोबर हें सुवर्ण आहे असें ओळखतां येतें. यावरून त्या पात्राचें कारण सुवर्णाचा अभाव नव्हे तर सुवर्णच आहे असें सिद्ध होतें.

१४ अंकुराची उत्पत्ति होताना बीजाच्या स्वरूपाचा उपमर्द म्हणजे नाश झालेला. दृष्टीस पडतो.

१५ नाश पावणाऱ्या.

१६ बीजरूपी पूर्वावस्था.

१७ अंकुररूपी उत्तरावस्थेचें.

१८ अंकुरामध्ये बीजाचें स्वरूप उपलब्ध होत नसल्यामुळे अंकुराचें कारण बीज आहे असें मानतां येत नाहीं.

आणि ( कार्याशी ) अनुगत असणारे असे जे बीज वगैरेंचे अवयव तेच अंकुर वगैरेंचीं कारणे होत असें आम्हीं मानतो. तेव्हां ज्याअर्थीं असेत् अशा शशशृंग वगैरेंपासून सत् ( अशीं कार्ये ) उत्पन्न होत असलेलीं दृष्टीस पडत नाहीत, व सत् अशा सुवर्ण वगैरेंपासून सत् ( अशीं कार्ये ) उत्पन्न होत असलेलीं दृष्टीस पडतात; त्याअर्थीं ' अभावापासून भाव उत्पन्न होतो ' हा जो वैनाशिकांचा सिद्धांत तो बरोबर नाही असें सिद्ध होतें. शिवाय ( बौद्ध लोक ) चार प्रकारच्या कारणांपासून चित्त आणि चैत्तिक वस्तू उत्पन्न होतात, व परमाणूपासून भूत भौतिक नामक समुदाय उत्पन्न होतो<sup>२३</sup> असें मानून पुनः अभावापासून भाव उत्पन्न होतो असें मानतात. तेव्हां अशा रीतीनें पूर्वीच्या मताचा अपलाप करून सर्व लोकांना ते विनाकारण घोट्याच्यांत पाडतात. ( २६ )

**उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः ॥ २७ ॥**

**२७ आणि अशा रीतीनें उदासीनांना देखील**

**( इष्ट गोष्टी ) प्राप्त होतील. ( ४ )**

' अभावापासून भाव उत्पन्न होतो ' असें मानले तर अशा रीतीनें जे उदासीन म्हणजे यत्न न करणारे लोक आहेत त्यांना देखील इष्ट गोष्टी प्राप्त होतील. कारण, अभाव प्राप्त होण्याला कांहीं आयास पडत नाहीत. शेतकऱ्यानें शेत नांगरण्याची खटपट न करतांही त्याला धान्य पिकेल. कुंभारानें चिखल तयार करण्याची खटपट न करतांही मडकी उत्पन्न होतील. कोष्ट्यानें तंतू विणले नसतांही त्याला वस्त्रे मिळतील, जणूं काय त्यानें तंतू विणलेच. स्वर्ग आणि मोक्ष यांच्या प्राप्तीकरतां कोणीही कोणतीही खटपट करणार नाही. आतां, असें होणें बरोबर नाही किंवा असें होतें असें कोणी मानलेही

१९ बीजाचे जे सूक्ष्म अवयव अंकुरामध्ये प्रविष्ट होतात तेच अवयव त्या अंकुराचे कारण आहेत असा आमचा सिद्धांत आहे.

२० अस्तित्वांत नसलेल्या.

२१ अस्तित्वांत असलेलीं.

२२ यावरून ' भावरूपी पदार्थ भावरूपी कार्याचीं कारणे होतात ' या मताचा ते अंगीकार करतात असें सिद्ध होतें.

२३ येथें त्या बौद्धांनीं पूर्वी आपणच अंगीकार केलेल्या आपल्या मताच्या विरुद्ध प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हां त्यांचें मत खरें काय आहे तें लोकांना त्यांच्या ग्रंथावरून ठरवितां येत नसल्यामुळे त्यापासून लोकांचा फार घोंटाळा होतो.

१ आळशी लोकांना.

२ युक्तीला धरून नाही.

नाहीं. तेव्हां या कारणाकरितां—( ही ) 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हा सिद्धांत बरोबर नाही. ( २७ )

[ आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अद्वैतविद्याच्या सूत्रापासून बत्तिसाव्या सूत्रपर्यंत पांच सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये विज्ञानवादी बौद्धांचे खंडन केले आहे. सारांशः— ( सू. २८ ) हा विज्ञानवादच बुद्धाला खरोखर संमत आहे. तो येणेप्रमाणेः— 'विज्ञान' ही एकच वस्तू अस्तित्वांत आहे. तिच्यामुळे सर्व मानसिक व्यवहार चालतात. बाह्य वस्तूंना अस्तित्व नाही. कारण, जर बाह्य वस्तू अस्तित्वांत असल्या तरी त्यांचा मनामध्ये प्रवेश झाल्याशिवाय कोणताही व्यवहार करता येत नाही. शिवाय, बाह्य वस्तूंचे अस्तित्व संभवतही नाही. कारण, जर बाह्य वस्तू परमाणुरूप असतील तर त्यांचे ज्ञानच मुळी होणार नाही. आतां, जर परमाणूचे समुदाय असतील तर ते समुदाय त्या परमाणूपेक्षा निराळे आहेत किंवा नाहीत असा फिरून संशय येतो. जर निराळे नसतील तर त्यांचे ज्ञान होणार नाही, आणि निराळे असतील तर त्यांचा परमाणूशी कांहींच संबंध नाही असे होईल. शिवाय, ज्ञानांना घट, पट इत्यादिकांच्या सारखे आकार असल्याशिवाय त्या ज्ञानांमध्ये 'हे घटज्ञान, हे पटज्ञान' असा भेद भासणार नाही. तेव्हां, जर ते आकार एकीतेची ज्ञानांना मानावे लागतातच, तर मग त्याच आकाराचे घट, पट वगैरे बाह्य पदार्थ मानणे निरर्थक आहे. शिवाय, ज्ञान आणि विषय या दोघांची निरनिराळी उपलब्धि होत नसल्यामुळे विषय हे ज्ञानापेक्षा निराळे मानता येत नाहीत. तात्पर्य, 'ज्याप्रमाणे स्वप्न वगैरेमध्ये बाह्य विषयांचाचून ज्ञान होते त्याप्रमाणेच हे जाग्रदवस्थेमधील ज्ञान होते' असे समजावे. आतां, व्यवहारामध्ये हे ज्ञान वैचित्र्य दृष्टीस पडते ते वासनावैचित्र्यामुळेच होय. त्याला विषयवैचित्र्याची कांहीं जरूर नाही. शिवाय, बाह्य विषय मानले तरी 'स्वप्नांतले ज्ञानवैचित्र्य केवळ वासनावैचित्र्यामुळेच होते' असा अनुभव आहे. एकंदरीत 'बाह्य पदार्थांना अस्तित्व मानण्याची कांहीं जरूर नाही' असे सिद्ध झाले. यावर वेदान्त्यांचे उत्तरः—ज्ञानाहून भिन्न असे बाह्य पदार्थ ज्ञानाचे विषय या रूपाने सर्व प्राण्यांना प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असतांना जर तू बाह्य पदार्थांचे अस्तित्व नाकबूल करशील तर तुझ्या म्हणण्याकडे लोक कसे बरे लक्ष देतील ? शिवाय, बाह्य पदार्थांचे खंडन करणारे तुमचे बौद्ध लोकच 'घट, पट वगैरे पदार्थ हे बाह्य असल्यासारखे भासतात' अशी बाह्य वस्तूची उपमा देतात. त्यावरूनही बाह्य वस्तूंचे अस्तित्व सिद्ध होते. कारण, वंच्यापुत्राची कोणीही उपमा देत नाहीत. तसेच, 'ज्या वस्तूविषयी प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांची प्रवृत्ति होते त्या वस्तूचा संभव आहे' असे ठरविले जाते. तेव्हां बाह्य पदार्थ हे प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असतांना 'ते परमाणुरूप आहेत किंवा नाहीत' अशा कांहींतरी कल्पना काढून त्यांचा संभव नाही असे मानणे रास्त नव्हे. शिवाय, जर विषयच अस्तित्वांत नसतील तर ज्ञान हे विषयांसारखेच होणार नाही. तसेच, विषय हे ज्ञानाचे कारण आहेत म्हणूनच विषय आणि ज्ञान यांची नेहमी बरोबर उपलब्धि होते. विषय आणि ज्ञान यांच्या ऐक्यामुळे परंतु होत नाही. तसेच, घटज्ञान, व पटज्ञान यांमध्ये ज्ञान हे विशेष्य एकच आहे; परंतु घट व पट ही विशेषणे दोन आहेत. आतां जी दोन आहेत तीं एकापेक्षा निराळीच असली पाहिजेत. यावरूनही ज्ञानापेक्षा विषय निराळे सिद्ध होतात. शिवाय, ज्ञान हे उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत असल्यामुळे ते ज्ञान 'हे

३ या गोष्टीचा कोणी स्वीकारही केला नाही.

भा. शां. २४

अमुक प्रकारचें ज्ञान आहे, हें तमुक प्रकारचें ज्ञान आहे' इत्यादि कोणत्याही ज्ञानामध्ये विषय होणार नाही. तेव्हां ज्ञानासंबंधानें 'ज्ञानं भिन्नं भिन्नं आहेत' इत्यादि प्रकारची कोणतीही प्रतिज्ञा तुम्हांला करता येणार नाही. शिवाय, ज्ञानाचा अनुभव येतो म्हणून तूं ज्ञान मानतोस, तसेंच, बाह्य पदार्थाचाही अनुभव येत असल्यामुळे तेही तुला मानलेच पाहिजेत. आतां, 'ज्ञान हें स्वप्रकाश असल्यामुळे तें स्वतःच अनुभूत होतें; विषय तसे होत नाहीत' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, ज्ञान हें आपणच आपल्याला जाणू शकत नाही. शंकाः—तर मग 'ज्ञान हें ज्या दुसऱ्या पदार्थानें ग्राह्य आहे, तो दुसरा पदार्थही तिसऱ्यानें ग्राह्य आहे' अशी अनवस्था येते. शिवाय, ज्ञान हीं सर्व सारखीच असल्यामुळे एका ज्ञानाला दुसरें ज्ञान प्रकाशक होऊं शकत नाही. उत्तरः—ज्ञानाचा ग्राहक असा जो साक्षिभूत आत्मा त्याला दुसऱ्या ग्राहकाची जरूर नसल्यामुळे अनवस्था येत नाही. तसेंच, साक्षी हा ज्ञानापेक्षां भिन्न स्वभावाचा असल्यामुळे तो ज्ञानाचा प्रकाशक होऊं शकतो. शिवाय, ज्ञानाचा साक्षी हा प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असल्यामुळे 'ज्ञान हें स्वप्रकाश आहे' असें मानणें बरोबर नाही. एकंदरीत, हा विज्ञानवाद बरोबर नाही. ( सू० २९ ) शिवाय, 'स्वप्नांमधील ज्ञान बाधित होतें आणि जागृतीमधील ज्ञान बाधित होत नाही, तसेंच स्वप्नांमधील ज्ञान स्मृतिरूप आहे आणि जागृतीमधील ज्ञान अनुभवरूप आहे' अशा रीतीनें स्वप्न आणि जागृति यांतील ज्ञानांमध्ये वैधर्म्य असल्यामुळे स्वप्नांतील ज्ञानासारखीं जागृतींतील ज्ञानें बाह्य पदार्थांवांचून होऊं शकत नाहीत. शिवाय, 'जागृतींतील ज्ञानें विषयांवांचून होतात' ही गोष्ट अनुभवविरुद्ध असल्यामुळे ती गोष्ट दुसऱ्याच्या सादृश्यावरून कधीही सिद्ध होणार नाही. कारण, अग्नि हा जलाच्या सादृश्यावरून शीत होत नाही. ( सू० ३० ) तसेंच 'वासनावैचित्र्यामुळे ज्ञानवैचित्र्य संभवतें' हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण, तुझ्या मतीं बाह्य पदार्थ नसल्यामुळे वासनाच मुळीं उत्पन्न होणार नाहीत. तसेंच स्वप्नांतील अनुभवावरून 'ज्ञानवैचित्र्य हें वासनावैचित्र्यामुळेच होतें' असा जो बौद्धांनीं सिद्धांत बांधिला आहे त्यांतही कांहीं अर्थ नाही. कारण, वासनांच्या उत्पत्तीचेंच कांहीं कारण सांगतां येत नाही. शिवाय, 'वासनांवांचून विषय उपलब्ध होतात, परंतु विषय उपलब्ध झाल्यावांचून वासना मात्र होत नाहीत' असें दृष्टीस पडतें; यावरूनही बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व सिद्ध होतें. शिवाय, या बौद्धांच्या मतीं आत्मासुद्धां क्षणिकच असल्यामुळे वासनांचा स्थिर आश्रय सांगतां येत नाही. ( सू० ३१ ) आलयविज्ञान ( म्हणजे मी असें ज्ञान ) देखील क्षणिकच असल्यामुळे वासनांचा आश्रय होऊं शकत नाही. तेव्हां अर्थातच वासनांचें अस्तित्व सिद्ध होत नसल्यामुळे वासनेमुळे होणारे स्मृति वगैरे व्यवहार छत्र होतील. आलयविज्ञान स्थिर मानशील तर 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' हा तुझा सिद्धांत तुला सोडावा लागेल. शिवाय, बाह्यार्थवाद्याप्रमाणें तूं देखील सर्व वस्तू क्षणिकच मानीत असल्यामुळे मागें ( सू० २० मध्ये ) दिलेलीं दूषणें तुझ्यावरही येतातच. याप्रमाणें बाह्यार्थवाद आणि विज्ञानवाद यांचें खंडन झाले. आतां शून्यवाद हा सर्वप्रमाणविरुद्ध असल्यामुळे त्याचें खंडन करण्याची मुळींच जरूर नाही. ( सू० ३२ ) फार काय, पण हा बौद्ध मताचा जितका अधिक विचार करावा तितकें हें मत बाईटच दिसू लागतें. त्याला कांहीं युक्तिच सांपडत नाही. एकंदरीत हें बौद्ध मत बरोबर नाही. शिवाय, एकाच बुद्धानें परस्परविरुद्ध अशा तीन मतांचा उपदेश केला असल्यामुळे 'बुद्ध हा असंबद्धप्रलापी आहे, किंवा मुद्दाम लोकांना घोटाळ्यांत पाडणारा आहे' असें स्पष्ट दिसून येतें. तात्पर्य, 'कल्याणेच्छु मनुष्यानें या बौद्ध मतावर विश्वास ठेवू नये' असें सिद्ध झाले.]

## नाभाव उपलब्धेः ॥ २८ ॥

२८ (बाह्य वस्तूचा) अभाव नाही. कारण (त्या)

उपलब्ध होतात. (५)

अशा रीतीने 'बाह्य वस्तू अस्तित्वांत आहेत' या मतावर 'समुदाय सिद्ध होत नाही' इत्यादि दोष आम्हीं आणल्यानंतर आतां विज्ञानवादी बौद्ध पुढे उभा सहतो. आपल्या शिष्यांपैकी काहीं जणांची बाह्य वस्तूवर आसक्ति पाहून तिच्या अनुरोधाने हा बाह्यार्थवाद (बुद्धाने) त्यांना सांगितला. पण (खरोखर रीतीने पाहतां) बुद्दाला हा वाद संमत नाही. 'विज्ञान हाच एक स्कंध अस्तित्वांत आहे' हाच वाद त्याला (खरोखर) संमत आहे. या विज्ञानवादामध्ये 'एक प्रमाण, एक प्रमेय, एक फल इत्यादि सर्व व्यवहार मानसिकरूप असल्यामुळे अंतस्थ असेच चालतात. कारण, बाह्य वस्तू जरी अस्तित्वांत असल्या तरी त्यांचा मनामध्ये प्रवेश झाल्यावांचून प्रमाण, प्रमेय वगैरे व्यवहार घडू शकत नाहीत.

शंका:—'हे सर्व व्यवहार अंतःस्थच आहेत आणि विज्ञानाहून व्यतिरिक्त अशा बाह्य वस्तू अस्तित्वांत नाहीत' असे कशावरून समजते? (बौद्धांचे उत्तर:—) बाह्य वस्तूंचे अस्तित्व संभवत नाही यावरून. जर 'बाह्य वस्तू अस्तित्वांत आहेत' असे मानले तर त्या एक परमाणुरूप तरी असल्या पाहिजेत किंवा स्तंभ वगैरे जे परमाणूंचे समूह तद्रूप तरी असल्या पाहिजेत. प्रथमतः परमाणू हे स्तंभ वगैरेच्या ज्ञानाचे विषय होऊं

१ ह्या मतालाच बाह्यार्थास्तित्ववाद म्हणतात.

२ 'जाणण्याचे साधन', 'जाणली जाणारी वस्तू', 'जाणणे' आणि 'जाणणारा' हीं सर्व विज्ञानाचीच स्वरूपे आहेत; आणि ह्या अनेक स्वरूपांमुळे एका विज्ञानालाच प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति आणि प्रमाता अशीं क्रमाने अनेक नावे प्राप्त झाली आहेत. तात्पर्य- प्रत्यक्ष, अनुमान वगैरे प्रमाणे, घट, पट वगैरे प्रमेये, आणि देवदत्त, यज्ञदत्त वगैरे प्रमाते हे सर्व पदार्थ विज्ञानाहून निराळे नाहीत. विज्ञान (जाणणे) म्हणून जी काहीं एक मानसिक क्रिया आहे तद्रूपीच ते आहेत. म्हणजे ते सर्व पदार्थ वास्तविक रीतीने मानसिकच आहेत. आतां 'ते पदार्थ बाह्य आहेत' असें लें आपल्याला वाटते तो केवळ भ्रम होय असें विज्ञानवादी बौद्धांचे मत आहे.

३ घट, पट वगैरे वस्तू मनांत आल्यावांचून 'घट, पट वगैरे वस्तू प्रत्यक्ष प्रमाणाने मी जाणल्या' इत्यादि प्रकारचे कोणतेही व्यवहार होत नाहीत. जेव्हां त्या वस्तू मनामध्ये येतात म्हणजे मानसिक होतात, तेव्हांच हे व्यवहार होतात. एकंदरीत, 'घट, पट वगैरे वस्तू बाह्य आहेत' असे मानणाऱ्याला सुद्धां त्या सर्व वस्तू मानसिकही आहेत अशी कल्पना अवश्य करावी लागते. मग त्यापेक्षा 'घट, पट वगैरे वस्तू नुसत्या मानसिकच आहेत' अशी कल्पना करणेच अधिक सयुक्तिक आहे असें या ग्रंथाचे तात्पर्य आहे.

४ 'बाह्य वस्तू परमाणुरूपी आहेत' असें मानले तर.

शकत नाहीत. कारण, ( व्यवहारामध्ये ) परमाणूंचे ( मुळींच ) प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाही. तसेच, स्तंभ वगैरे जे परमाणूंचे समूह तद्रूपही बाह्य पदार्थ असून शकत नाहीत. कारण, 'ते ( समूह ) परमाणूंपासून भिन्न आहेत' असेही म्हणतां येत नाही, किंवा 'ते परमाणूंपासून अभिन्न आहेत' असेही म्हणतां येत नाही, अशा रीतीनेच 'जाति वगैरे बाह्य पदार्थांच्या अस्तित्वाचेही खंडन करावे.

शिवाय 'केवल अनुभव' या रूपाने जे सामान्यात्मिक ज्ञान ते ( ज्ञान ) उत्पन्न होतांना 'स्तंभज्ञान, कुड्यज्ञान, घटज्ञान, पटज्ञान,' असा जो प्रत्येक विषयाला अनुसरून त्या ज्ञानांमध्ये भेद भासतो तो त्या ज्ञानांमध्ये कांहीं विशेष<sup>२</sup> असल्यावांचून संभवत नाही. म्हणून 'ज्ञानाला विषयाचा आकार असतो' असे अवश्य मानले पाहिजे. आणि

५ 'हा स्तंभ ( खांब ) आहे', 'हा घट आहे' इत्यादि प्रकारचे जे स्थूल रूपाने ज्ञान होते त्याचा 'सूक्ष्म परमाणु' हा विषय आहे असे म्हणणे शक्य नाही.

६ जर परमाणूंचे समूह जे स्तंभ वगैरे पदार्थ ते परमाणूंपासून भिन्न असतील तर ते गाय आणि घोडा यांप्रमाणे परस्परांपासून अत्यंत भिन्न होतील. मग त्यांना 'परमाणूंचे समूह' असे म्हणतां येणार नाही. आतां, जर कदाचित् परमाणू आणि स्तंभ हे परस्परांपासून भिन्न असूनही त्यांमध्ये संयोग, समवाय वगैरेपैकी एखादा संबंध संभवला असता, तर ते स्तंभ वगैरे पदार्थ परमाणूंचे समूह आहेत असे म्हणतां आले असत; पण तो संबंध मुळींच संभवत नाही असे मार्गे ( वैशेषिकांच्या खंडनाच्या वेळी ) सांगितले आहे. तात्पर्य—'परमाणूंचे जे समूह तद्रूपच बाह्य पदार्थ आहेत' असे म्हणतां येत नाही.

७ जर स्तंभ वगैरे पदार्थ परमाणूंपासून अभिन्न असतील तर ते परमाणुरूपच होतील. मग त्यांचे जे स्थूल रूपाने ज्ञान होते ते होणार नाही. कारण, सूक्ष्म अशा परमाणूंचे स्थूल रूपाने ज्ञान होणे शक्य नाही.

८ 'वगैरे' शब्दाने गुण व कर्म हे पदार्थ ध्यावे.

९ स्तंभांचा जो स्तंभत्व म्हणून एक धर्म आहे त्यालाच 'जाति' असे जातिवादी लोक म्हणतात. आतां ती स्तंभत्व जाति जर स्तंभाहून निराळी असेल तर ती स्तंभांची जाति आहे असे म्हणतां येणार नाही. बरे, आतां जर ती जाति स्तंभाहून निराळी नसेल, तर मग ती स्तंभरूपीच होईल. आतां 'स्तंभ' हा बाह्य पदार्थ अस्तित्वांत नाही असे वर दाखविलेच आहे. तेव्हां 'जाति' हा बाह्य पदार्थ देखील अस्तित्वांत नाही असे अर्थात् सिद्ध होते. याप्रमाणेच गुण व कर्म यांविषयी जाणावे.

१० ज्ञान म्हणजे अनुभव. तेव्हां सर्व ज्ञानांचे 'अनुभव' हे साधारण रूप होय.

११ 'ही भित आहे' असे ज्ञान.

१२ ज्ञानाचा निरनिराळा आकार.

१३ जर ज्ञानाचा भिन्न भिन्न प्रकारचा आकार नसेल म्हणजे सर्व ज्ञाने एकरूपच असतील, तर 'हे स्तंभज्ञान, हे कुड्यज्ञान' असे जे ज्ञानांमध्ये भेद भासतात ते भासणार नाहीत. म्हणजे स्तंभज्ञान हेच कुड्यज्ञान होईल. पण तसे झालेले दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. तेव्हां ज्ञानाला देखील घट,

तसें मानलें म्हणजे विषयाचा जो आकार तो ज्ञानानेच व्याप्त केला अस्त्यामुळे 'बाह्य वस्तू अस्तित्वांत आहेत' ही कल्पना व्यर्थ होते.

शिवाय ( विषय आणि ज्ञान यांची ) नियमानें बरोबर उपलब्धि होते यावरूनही 'विषय आणि ज्ञान हे एकच आहेत' असें सिद्ध होते, कारण, ( एखादे वेळीं ) या दोहोंपैकी एकाची उपलब्धि झाली नाही तर ( त्या वेळीं ) दुसऱ्याची उपलब्धि होत नाही. आतां विषय आणि ज्ञान हे जर स्वभावतः भिन्न असतील तर वरील गोष्ट जुळणार नाही. कारण, एकाची उपलब्धि न होतांनाही दुसऱ्याची उपलब्धि होण्याला कांहीं आड येणार नाही. तेव्हां याकरितांही 'बाह्य वस्तू अस्तित्वांत नाहीत' ( असें मी म्हणतो ).

शिवाय, हे ( बाह्य वस्तूंचें ज्ञान ) स्वप्न वगैरेप्रमाणें आहे असें समजावें. ज्याप्रमाणें

पट वगैरे विषयांच्या आकारासारखा आकार असतो असें मानलें पाहिजे. तेव्हां घट, पट वगैरे बाह्य वस्तूंना आकार आहे असें मानलें तरी पुनः ज्ञानाला तो आकार आहे असें मानावें लागतेंच. मग त्यापेक्षां एकटया ज्ञानालाच आकार आहे असें मानावें; बाह्य वस्तूंना आकार आहे असें मानूं नये. म्हणजे बाह्य वस्तू अस्तित्वांत आहेत असें मानूं नये हेच बरें. तात्पर्य— कोणत्याही रीतीनें बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१४ घट, पट वगैरे पदार्थांचे आकार ज्ञानांनाच आल्यामुळे.

१५ ज्या दोन वस्तूंचा नेहमीं एकाच वेळीं अनुभव येतो त्या दोन वस्तू एकच आहेत असें मानलें पाहिजे. जर दोन वस्तूंचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येईल तर मात्र त्या दोन वस्तू भिन्न भिन्न आहेत असें मानणें बरोबर होईल. उदा०:—घटावांचून पटाचा अनुभव येतो व पटावांचून घटाचा अनुभव येतो म्हणून घट व पट हे निरनिराळे आहेत असें मानणें बरोबर आहे. कारण, कोणतीही गोष्ट अनुभवावरूनच सिद्ध होत असते. तेव्हां ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये शशशृंगाचा अनुभव येत नसल्यामुळे शशशृंगाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही, त्याप्रमाणेंच घट आणि पटाचें ज्ञान या दोहोंचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव कोणालाही येत नसल्यामुळे त्या दोन्ही वस्तू भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होत नाही. आतां, विषय आणि ज्ञान ह्या दोन वस्तू वास्तविक निराळ्या असूनही त्यांचा एकमेकांशीं एक प्रकारचा निकट संबंध आला असल्यामुळे त्यांचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येत नाही असें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण, त्या दोन्ही वस्तू क्षणिक असल्यामुळे त्यांचा निकट संबंध केव्हां येतो तें सांगतां येत नाही.

१६ अनुभव.

१७ विषय आणि ज्ञान या दोहोंचा एकाच वेळीं अनुभव येतो म्हणजे विषयाचा अनुभव न येतां नसत्या त्याच्या ज्ञानाचाच अनुभव कधीही येत नाही, आणि ज्ञानाचा अनुभव न येतां नसत्या त्या ज्ञानाच्या विषयाचा अनुभव कधीही येत नाही ही गोष्ट.

१८ घट, पट वगैरे वस्तू जर मुळींच अस्तित्वांत नसतील, तर त्या वस्तूशिवाय नुसतें त्यांचें ज्ञान कसें होतें हें सांगतां येत नाही. याकरितां बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व कबूल केलें पाहिजे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

स्वप्न आणि जागू यांमधील ज्ञाने, तसेच मृगजळ, गंधर्वनगरी वगैरेचीं ज्ञाने बाह्य वस्तू नसतानाही ग्राह्य आणि ग्राहक या रूपांनीं भासतात, त्याप्रमाणे जाग्रदवस्थेतील स्तंभ वगैरेचीं ज्ञाने देखील बाह्य पदार्थांवांचून ग्राह्य आणि ग्राहक या रूपांनीं भासतात असे अनुमान निघते. कारण, हींही त्यासारखीं ज्ञाने आहेत, शंकाः— बाह्य पदार्थ नसताना जें ज्ञान वैचित्र्ये व्यवहारांत दृष्टीस पडते तें कसें संभवेल ? उत्तरः— वासनावैचित्र्येमुळे ज्ञानवैचित्र्य संभवते. या अनादि संसारामध्ये ज्ञान आणि वासना ह्या बीजांकुरांप्रमाणे कार्यकारणरूपाने परस्परांमागून येत असल्यामुळे ज्ञान-वैचित्र्य असण्याला कांहीं विरोध येत नाही. शिवाय, 'अन्वयव्यतिरेकांवरून ज्ञान-वैचित्र्य हें वासना-(वैचित्र्या-) मुळेच असते' असे समजते. कारण, 'स्वप्न वगैरे ठिकाणीं बाह्य पदार्थांवांचून देखील ज्ञान-वैचित्र्य

१९ रानामध्ये किंवा वाळवंटामध्ये दुपारच्या वेळीं ऊन पडले असतां तेथे वास्तविक पाणी नसूनही पाणी असल्यासारखा जो भास होतो त्याला 'मृगजळ' म्हणतात.

२० एखादे वेळीं मनुष्यांना आकाशामध्ये ज्या निरनिराळ्या प्रकारच्या अनेक रेषा भासतात, त्यांना 'गंधर्वनगरी' म्हणतात.

२१ होय.

२२ ज्ञान.

२३ 'हा स्तंभ आहे', 'हा घट आहे' असे ज्ञानांचे अनेक प्रकार.

२४ वासनांच्या अनेक प्रकारांमुळे कोणत्याही वस्तूचे ज्ञान झाले असतां त्या ज्ञानाच्या योगाने जो मनुष्याच्या अंतःकरणावर एक प्रकारचा ठसा उमटतो त्याला 'वासना' (म्ह० संस्कार) म्हणतात.

२५ अनेक प्रकारच्या बाह्य वस्तूमुळे अनेक प्रकारचीं ज्ञाने होतात असे जरी म्हणतां येत नाही, कारण, बाह्य वस्तूच मुळीं अस्तित्वांत नाहीत, तरी अनेक प्रकारच्या वासनांमुळे अनेक प्रकारचीं ज्ञाने उत्पन्न होतात असे म्हणतां येते.

२६ 'अनेक प्रकारच्या वासनांमुळे अनेक प्रकारचीं ज्ञाने उत्पन्न होतात आणि अनेक प्रकारच्या ज्ञानांमुळे अनेक प्रकारच्या वासना उत्पन्न होतात अशा रीतीने ज्ञान आणि वासना यांची उत्पत्ति परस्परांवर अवलंबून असल्यामुळे त्या दोहोपैकी कांहींच सिद्ध होणार नाही' अशी जी शंका येते तिचे हें उत्तर दिले आहे.

२७ ज्याप्रमाणे बीजाचे कारण अंकुर आणि अंकुराचे कारण बीज असा अनुभव येत असूनही संसार अनादि असल्यामुळे बीज व अंकुर ह्या दोन्ही वस्तू अनादिसिद्धच आहेत असे गृहीत धरावे लागते, त्याप्रमाणेच येथेही ज्ञान आणि वासना ह्या दोन्ही वस्तू अनादिसिद्धच असल्यामुळे ज्ञानवैचित्र्य असण्याला कांहीं विरोध येत नाही असा अभिप्राय आहे.

२८ 'अनेक प्रकारच्या वासना असल्यातऱ अनेक प्रकारचीं ज्ञाने होतात' हा अन्वय होय. आणि 'अनेक प्रकारच्या वासना नसल्यातऱ अनेक प्रकारचीं ज्ञाने होत नाहीत' हा व्यतिरेक होय. ह्या अन्वय-व्यतिरेकांवरून अनेक प्रकारच्या वासनाच अनेक प्रकारच्या ज्ञानांचीं कारणे आहेत, बाह्य वस्तू कारण नव्हेत असे सिद्ध होते. कारण, 'अमुक वस्तू अमुक वस्तूचे कारण आहे' हा निश्चय अन्वयव्यतिरेकांवरूनच होत असतो.



हे वासनांमुळे असते' असे आपण दोघेही मानतो. परंतु 'वासनांवांचून ज्ञानवैचित्र्य हे बाह्य पदार्थांमुळे असते' असे मी मानीत नाही. तेव्हां या कारणाकरिताही बाह्य पदार्थ अस्तित्वांत नाहीत.

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:—'बाह्य पदार्थांचा अभाव आहे' असे निश्चित करणे शक्य नाही. कां ? कारण ते उपलब्ध होतात. प्रत्येक ज्ञानाला अनुसरून स्तंभ किंवा कुड्य, किंवा घट, किंवा पट, असा एकेक बाह्य पदार्थ उपलब्ध होतो. आणि जो उपलब्ध होतो त्याचा अभाव असणे शक्य नाही. ज्याप्रमाणे एखादा भोजन करणारा मनुष्य भोजनक्रियेपासून प्राप्त होणारी जी तृप्ति तिचा स्वतः अनुभव घेत असतांना जर असे म्हणेल की 'मी भोजन करित नाही, मी तृप्त होत नाही' त्याप्रमाणे एखाद्या मनुष्याला स्वतःला इंद्रियांच्या संयोगामुळे बाह्य पदार्थांची उपलब्धि होत असतांना तो जर असे म्हणेल की 'मला (बाह्य पदार्थांची) उपलब्धि होत नाही, बाह्य पदार्थ अस्तित्वांत नाहीत,' तर त्याच्या म्हणण्याकडे (लोक) कसे लक्ष देतील ? शंका:— 'कोणत्याच बाह्य पदार्थांची मला उपलब्धि होत नाही' असे मी म्हणत नाही; तर 'उपलब्धि-व्यतिरिक्त अशा बाह्य पदार्थांची मला उपलब्धि होत नाही' असे मी म्हणतो. उत्तर:— असे तू बोलतोस तें ठीकच आहे. कारण, तुझ्या तोंडाला मुळीं हाडच नाही. परंतु, (दोष इतकाच की) तू सयुक्तिक बोलत नाहीस. कारण, 'उपलब्धीहून व्यतिरिक्त बाह्य पदार्थ आहे' ही गोष्ट देखील उपलब्धीवरूनच अवश्य मानली पाहिजे. 'उपलब्धि' या रूपानेच काहीं स्तंभ आणि कुड्य हे पदार्थ कोणाला उपलब्ध होत नाहीत; तर 'उपलब्धीचे विषय' या रूपानेच स्तंभ, कुड्य वगैरे पदार्थ व्यवहारांतील सर्व मनुष्यांना उपलब्ध होतात. शिवाय, 'व्यवहारांतील सर्व लोकांना अशीच उपलब्धि

२९ तेव्हां 'बाह्य वस्तू नसल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञाने होत नाहीत' असा व्यतिरेक संभवत नसल्यामुळे अनेक प्रकारच्या ज्ञानांची बाह्य वस्तू कारणे नव्हेत असे सिद्ध होतें.

३० तेव्हां 'अनेक प्रकारच्या वासना नसल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञाने होत नाहीत' असा व्यतिरेक माझ्या मतीं संभवत असल्यामुळे 'अनेक प्रकारच्या वासनाच अनेक प्रकारच्या ज्ञानांचीं कारणे आहेत' असे सिद्ध झालें.

३१ तात्पर्य, बौद्धांचे हे म्हणणे अनुभवाच्या विरुद्ध असल्यामुळे लोकांना ग्राह्य होत नाही.

३२ बाह्य पदार्थांचा जो अनुभव येतो त्या अनुभवाहून तो बाह्य पदार्थ निराळा आहे असा अनुभव येत नाही.

३३ अनुभवाहून निराळा.

३४ अनुभवावरूनच.

३५ 'स्तंभ, कुड्य वगैरे जे पदार्थ ते अनुभवरूपच आहेत' असा अनुभव कोणालाही येत नाही.

होते ' ही गोष्ट पुढील प्रमाणावरूनही सिद्ध होते:— जरी बौद्ध लोक बाह्य पदार्थांचे खंडन करतात तरी देखील ते बाह्य पदार्थांसंबंधाने ' जो आंत ज्ञानाचा विषय म्हणून भासतो तो बाहेर असल्यासारखा भासतो ' असे उद्गार काढतात. ( यावरून ) ' त्यांना देखील सर्वलोकप्रसिद्ध अशी बाह्य पदार्थांची उपलब्धि होतेच ' ( असे सिद्ध होते ). परंतु, बाह्य पदार्थांचे खंडन करण्याची त्यांना इच्छा असल्यामुळेच ( फक्त ) ते बाह्य पदार्थांना ' बाहेर असल्यासारखा ' असा ' सारखा ' शब्द जोडतात. कारण, असे जर नसेल तर ' बाहेर असल्यासारखा ' असे ते कसे म्हणतील ? कारण, ' विष्णुमित्र हा वंध्यापुत्रासारखा दिसतो ' असे कोणीही म्हणत नाही. तेव्हा अनुभवाला अनुसरून ज्यांना वस्तूचे तत्त्व मानावयाचे आहे त्यांनी ' बाहेरचाच भासतो ' असे मानणे रास्त आहे; ' बाहेर असल्यासारखा भासतो ' असे मानणे रास्त नाही.

शंका:— बाह्य पदार्थांचे अस्तित्व संभवत नाही म्हणून मी ' बाहेर असल्यासारखा भासतो ' असा निश्चय करतो. उत्तर:— हा तुझा निश्चय बरोबर नाही. कारण, एखाद्या पदार्थाचा संभव आहे किंवा असंभव आहे हे त्या पदार्थाचे ठिकाणी प्रमाणांची प्रवृत्ति आहे किंवा अप्रवृत्ति आहे यावरून ठरविले जाते. पण उलट, एखाद्या पदार्थाचे ठिकाणी प्रमाणाची प्रवृत्ति आहे किंवा अप्रवृत्ति आहे हे त्या पदार्थाचा संभव आहे किंवा असंभव आहे अशा ( कल्पनां- ) वरून ठरविले जात नाही. जे प्रत्यक्ष वगैरे

३६ घट, पट वगैरे विषय हे वास्तविक रीतीने मानसिकच आहेत, परंतु ते बाहेर असल्यासारखे वाटतात.

३७ बौद्ध लोकांना जर बाह्य पदार्थांचा खरोखरीचा अनुभव नसेल तर.

३८ तेव्हा, ज्याप्रमाणे वंध्यापुत्राचा अनुभव नसल्यामुळे वंध्यापुत्राचा दृष्टांत कोणत्याही वस्तूला देतां येत नाही, त्याप्रमाणे बौद्ध लोकांना बाह्य वस्तूचा मुळीच अनुभव नसल्यामुळे ' मानसिक वस्तूच बाह्य वस्तूसारखी भासते ' असा मानसिक वस्तूला बाह्य वस्तूचा दृष्टांत देतां येणार नाही. एकंदरीत त्यांच्याच बोलण्यावरून बाह्य वस्तूचे अस्तित्व सिद्ध होते.

३९ कारण, बाह्य पदार्थ परमाणुरूप आहेत असेही मानतां येत नाही, आणि ते परमाणूंचे समूह आहेत असेही मानतां येत नाही असे पूर्वी ( पृ. १८७ पं. १५ मध्ये ) सांगितलेच आहे.

४० पदार्थ अस्तित्वांत आहे ही गोष्ट.

४१ पदार्थ अस्तित्वांत नाही ही गोष्ट.

४२ उदा०:—घट, पट वगैरे वस्तूंच्या ठिकाणी प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांची प्रवृत्ति होते, म्हणजे त्या वस्तू प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून कळतात, म्हणून त्या वस्तू अस्तित्वांत आहेत असा निश्चय होतो. आणि ' शत्रुघ्न ' वगैरे वस्तूंच्या ठिकाणी प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांपैकी कोणत्याही प्रमाणाची प्रवृत्ति होत नाही, म्हणजे त्या वस्तू कोणत्याही प्रमाणावरून कळत नाहीत, म्हणून त्या वस्तू अस्तित्वांत नाहीत असा निश्चय होतो.

४३ तेव्हा ' घट, पट वगैरे बाह्य वस्तू संभवत नाहीत ' हे गृहीत घेऊन, त्यावरून ' ज्या-अर्थी बाह्य वस्तू संभवत नाहीत त्याअर्थी त्यांच्या ठिकाणी प्रमाणेही प्रवृत्त होत नाहीत ' असे

प्रमाणापैकी एकाच्या तरी योगाने कळते ते 'संभवनीय' होय. परंतु जें कोणत्याही प्रमाणाच्या योगाने कळत नाही तें 'असंभवनीय' होय. आतां, येथें तर बाह्य पदार्थ हे आपआपल्या योग्यतेप्रमाणें सर्व प्रमाणांच्या योगाने कळले जातात. तेव्हां, असे असतांना 'बाह्य पदार्थ हे (परमाणूंपासून) भिन्न तरी असले पाहिजेत किंवा अभिन्न तरी असले पाहिजेत' असे (पोकळ) विकल्प करून 'बाह्य पदार्थांना अस्तित्व नाही' असें तुला कसें सिद्ध करतां येईल? कारण, बाह्य पदार्थ हे उपलब्ध होतातच. शिवाय, ज्ञान हे विषयाच्या आकाराचें असें ते एवढ्यानें कांहीं विषय नाश पावूं शकत नाहीं. कारण, जर विषयच नसेल तर 'ज्ञान हे विषयाच्या आकाराचें आहे' असें म्हणतां येणार नाहीं. आणि शिवाय, विषय हा बाहेर उपलब्ध होतोच; आणि म्हणूनच 'ज्ञान आणि विषय हे बरोबर उपलब्ध होतात' याचें कारण 'त्यांच्यामध्ये कार्यकारणभाव आहे' हें मानावें; 'ते एक आहेत' हें मानूं नये. ४६

शिवाय, 'घटज्ञान, पटज्ञान' या ज्ञानांमध्ये घटपटरूपी विशेषणेंच भिन्न आहेत, ज्ञानरूपी विशेष्य भिन्न नाहीं. उदा०—'पांढरा बैल व काळा बैल' या ठिकाणीं पांढरेपणा आणि काळेपणा हेच काय ते भिन्न आहेत, बैलपणा कांहीं भिन्न नाहीं. आतां दोहोंपासून एकाचा भेद सिद्ध होतो, व एकापासून दोहोंचा भेद सिद्ध होतो, म्हणून

अनुमान करून 'प्रमाण, प्रमेय वगैरे सर्वप्रकारचा व्यवहार मानसिकच आहे' असा जो बौद्ध लोकांनीं निश्चय केला आहे तो बरोबर नाही असें सिद्ध होतें.

४४ घट, पट वगैरे पदार्थांना रूप असल्यामुळे ते पदार्थ प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या योगाने समजण्याला योग्य आहेत. पण आकाशाला रूप नसल्यामुळे तें प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या योगाने समजण्याला योग्य नाही; तर तें अनुमान प्रमाणाच्या योगाने समजण्याला योग्य आहे. आकाशाचें अनुमान 'शब्दावरून' होतें. तें असें—शब्द हा गुण असल्यामुळे त्याला कोणी तरी आश्रय असला पाहिजे. उदा०—रूप ह्या गुणाचा घट हा आश्रय आहे असें दृष्टीस पडतें. आतां, ज्याअर्थी शब्दाचा पृथिवी वगैरे आठ द्रव्यांपैकी कोणीही आश्रय होऊं शकत नाही, त्याअर्थी शब्दाचा आश्रय असें एक निराळेंच द्रव्य आहे असें समजतें. आतां, तेंच निराळें द्रव्य तेंच आकाश होय, अशा तऱ्हेनें प्रत्येक पदार्थाची योग्यता जाणावी.

४५ विषयाच्या आकारासारखा ज्ञानाचा आकार असतो.

४६ घट हा घटज्ञानाचें कारण आहे. तेव्हां 'कारणावांचून कार्य होत नाही' असा नियम असल्यामुळे घट असल्याशिवाय नुसतें त्याचें ज्ञान होणें शक्य नाही. म्हणूनच घट आणि त्याचें ज्ञान या दोघांचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येत नाही. तात्पर्य—'दोघांचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येत नाही' एवढ्याच सवबीवर जें बौद्ध पूर्वपक्ष्यानें 'घट आणि त्याचें ज्ञान हीं एकच आहेत' असें आपलें मत ठोकून दिलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, कोणत्याही वस्तूचा रंग उजेडावांचून दिसत नाही म्हणून तेवढ्यावरून उजेड आणि त्या वस्तूचा रंग हे एकच आहेत असें म्हणतां येत नाही.

विषय आणि ज्ञान हीं भिन्न आहेत. घटदर्शन व घटस्मरण या ठिकाणीही असेच समजावे. तेथे देखील दर्शन व स्मरण हीं विशेष्येच भिन्न आहेत, घटरूपी विशेषण कांहीं भिन्न नाहीं. ज्याप्रमाणे 'क्षीरगंधं व क्षीररस' या ठिकाणी गंध व रस हीं विशेष्येच भिन्न आहेत, क्षीररूपी विशेषण कांहीं भिन्न नाहीं, त्याप्रमाणेच ( वरील उदाहरणांमध्ये ) होय.

शिवाय, पूर्वकालिक आणि उत्तरकालिक अशीं दोन ज्ञाने स्वतःप्रकाशित होऊनच उपक्षीण होतात; म्हणून त्यांचा परस्परांमध्ये ग्राह्यग्राहकभाव असू शकत नाहीं. त्यामुळे 'ज्ञाने भिन्न भिन्न आहेत' अशी प्रतिज्ञा, "क्षणिकत्व वगैरे" धर्माविषयीच्या प्रतिज्ञा, स्वलक्षणाविषयीची प्रतिज्ञा, सामान्यलक्षणाविषयीची प्रतिज्ञा, वास्यवास-

४७ जी वस्तु एक आहे ती दोन वस्तूपेक्षां निराळीच असली पाहिजे. तसेच, ज्या वस्तु दोन आहेत त्या एका वस्तूपेक्षां निराळ्याच असल्या पाहिजेत. कारण, दोन आणि एक या दोन संख्या एकाच ठिकाणी राहू शकत नाहींत. तात्पर्य— घट आणि पट हे विषय दोन असल्यामुळे आणि ज्ञान हे एकच असल्यामुळे विषय व ज्ञान हे एक नव्हेत असे सिद्ध होते.

४८ तेव्हां दर्शन आणि स्मरण हीं ज्ञाने दोन असल्यामुळे आणि त्या दोन्ही ज्ञानांचा घट हा विषय एकच असल्यामुळे ज्ञानापेक्षां विषय निराळे आहेत असे सिद्ध होते.

४९ दुधाचा वास.

५० दुधाची चव.

५१ नाश पावतात. कारण, ज्ञाने क्षणिक आहेत.

५२ आत्मा हा ज्ञानांचा ग्राहक ( जाणणारा ) आहे; आणि ज्ञान हे ग्राह्य ( जाणले जाणारे ) आहे. कारण, 'हे अमुक ज्ञान आहे', 'हे तमुक ज्ञान आहे', 'हे ज्ञान अशा प्रकारचे आहे', 'हा ज्ञानाचा अमुक आकार आहे' अशीं जीं ज्ञानांचीं ज्ञाने तीं आत्म्याला होतात. परंतु हा ग्राह्य-ग्राहकभाव बौद्धांच्या मती संभवत नाहीं. कारण, ते लोक आत्मा मानीत नाहींत. त्यांच्या मती एक ज्ञान ग्राहक आहे व दुसरे ज्ञान ग्राह्य आहे. पण ज्ञान क्षणिक आहे असे ते मानीत असल्यामुळे त्यांच्या मती ज्ञानांमध्ये ग्राह्यग्राहकभाव असू शकत नाहीं. कारण, जाणले जाणारे जे ज्ञान ते दुसऱ्या ज्ञानाने जाणले जाईपर्यंत अस्तित्वांत असू शकत नाहीं.

५३ 'ज्ञाने भिन्न भिन्न आहेत' अशी प्रतिज्ञा बौद्धांना करता येत नाहीं. कारण, त्यांच्या मती ज्ञाने क्षणिक असल्यामुळे दोन ज्ञानांचे एकाच काली ज्ञान होण्याचा संभव नाहीं; आणि दोन ज्ञानांचे एकाच काली ज्ञान झाल्याशिवाय त्या दोन ज्ञानांतील भेदाचे ज्ञान होणे शक्य नाहीं. म्हणून 'ज्ञाने भिन्न भिन्न आहेत' अशी त्यांना प्रतिज्ञा करता येत नाहीं.

५४ 'वगैरे' शब्दाने साकारत्व हा धर्म ध्यावा.

५५ 'ज्ञान हे क्षणिक आहे', 'ज्ञानाला आकार आहे' ह्या प्रतिज्ञा.

५६ स्वलक्षण म्हणजे व्यक्ति, त्याविषयीची.

५७ 'हा घट आहे', 'हा पट आहे' इत्यादि ज्ञाने व्यक्तिरूप आहेत अशी प्रतिज्ञा.

५८ सामान्यलक्षण म्हणजे जाति. त्या विषयीची प्रतिज्ञा. उदा०—ज्ञानत्व ही जाति आहे अशी प्रतिज्ञा.

कत्वाविषयींची प्रतिज्ञा, अविद्येच्या संसर्गामुळे सत्, असत्, आणि सदसत्, असे जे (तीन प्रकारचे) धर्म संभवतात त्यांविषयींच्या प्रतिज्ञा, बंधाविषयींची प्रतिज्ञा, मोक्षाविषयींची प्रतिज्ञा, इत्यादि ज्या प्रतिज्ञा (बौद्धांनी) आपल्या शास्त्रांत केल्या आहेत त्या त्यांना सोडून धाव्या लागतील.

शिवाय, (आम्ही तुला असे विचारतो की) 'ज्ञान' 'ज्ञान' असे जो तू मानतोस तो तू 'स्तंभ', 'कुड्य' असे बाह्य पदार्थ कां मानीत नाहीस ते सांग. 'ज्ञानाचा अनुभव येतो' असे म्हणशील तर 'बाह्य पदार्थाचा देखील अनुभव येतोच' असे मानणे रास्त आहे. आतां, असे म्हणशील की ज्ञान हे दीपाप्रमाणे प्रकाशस्वरूपी आहे, म्हणून ते स्वतःच अनुभूत होते,<sup>६३</sup> पण बाह्य पदार्थ काहीं तसा (स्वतः अनुभूत होत) नाही, तर त्यावर आमचे उत्तर:— 'अग्नि स्वतःला भाजतो' या म्हणण्या-

५९ पूर्वक्षणचें ज्ञान हें उत्तरक्षणच्या ज्ञानामध्ये वासना म्हणजे संस्कार उत्पन्न करते, म्हणून पूर्वक्षणचें ज्ञान हें 'वासक' आहे आणि उत्तरक्षणचें ज्ञान हे 'वास्य' आहे अशी प्रतिज्ञा बौद्धांनी केली आहे. म्हणूनच पूर्वक्षणच्या ज्ञानानें अनुभवलेल्या वस्तूचें उत्तरक्षणच्या ज्ञानाला स्मरण होतें.

६० 'घटत्व' हा धर्म सत् होय. कारण, घट अस्तित्वांत असल्यामुळे त्याचा तो धर्मही अस्तित्वांत आहे. 'शशशृंगत्व' हा धर्म असत् होय, कारण, शशशृंग अस्तित्वांत नसल्यामुळे त्याचा तो धर्मही अस्तित्वांत नाही. आणि 'अमूर्तत्व' (आकाररहित असणे) हा धर्म सदसत् होय. उदा०— मोक्षाच्या वेळीं ज्ञानाला कांहींच आकार नसल्यामुळे त्या ज्ञानाला अमूर्तत्व आहे असे समजतें. आतां, ज्ञान हें अस्तित्वांत असल्यामुळे त्याचा अमूर्तत्व हा धर्मही अस्तित्वांत आहे; म्हणून तो धर्म 'सत्' होय. तसेच, शशशृंगाला कांहीं आकार नसल्यामुळे त्यालाही अमूर्तत्व आहे. परंतु शशशृंग अस्तित्वांत नसल्यामुळे त्याचा अमूर्तत्व हा धर्मही अस्तित्वांत नाही. म्हणून तो धर्म 'असत्' होय. आतां, वास्तविक रीतीनें या मतीं ज्ञानाशिवाय दुसऱ्या कोणालाही अस्तित्व नसल्यामुळे घट, पट वगैरे वस्तू जरी अस्तित्वांत नाहीत, व त्यांचे धर्मही अस्तित्वांत नाहीत, तेव्हां त्या धर्मांचे तीन भेदही करता येत नाहीत, तरी अविद्येच्या संबंधामुळे म्हणजे अज्ञानामुळे इतर वस्तूंच्या अस्तित्वाची कल्पना केली म्हणजे हे भेद करता येतात. म्हणूनच 'अविद्येच्या संसर्गामुळे हे तीन प्रकारचे धर्म संभवतात' अशी त्या बौद्धांनी प्रतिज्ञा केली आहे. येथील मूळ संस्कृत ग्रंथाचा ब्रह्मविद्याभरणामध्ये 'अविद्यारूप पीडा, सत् असा धर्म, आणि असत् असा धर्म यांविषयींच्या प्रतिज्ञा' असा अर्थ केला आहे. 'अविद्या ही पीडा म्हणजे संसारबंधाचें कारण आहे, ज्ञानत्व हा धर्म सत् आहे, शशशृंगत्व हा धर्म असत् आहे ह्या तीन प्रतिज्ञा' असा वरील अर्थ करणाऱ्याचा अभिप्राय होय.

६१ 'साकार ज्ञानांचा जो प्रवाह तो बंध होय' अशी प्रतिज्ञा.

६२ 'निराकार ज्ञानांचा जो प्रवाह तो मोक्ष होय' अशी प्रतिज्ञा.

६३ ज्याप्रमाणें दिवा हा ज्ञात होण्याला दुसऱ्या दिव्याची जरूर लागत नाही, त्याप्रमाणें ज्ञान हें ज्ञात होण्याला दुसऱ्या ज्ञानाची जरूर लागत नाही; तें आपले आपणच ज्ञात होतें.

६४ घट, पट वगैरे बाह्य पदार्थ ज्ञात होण्याला ज्ञानाची जरूर लागते. ज्ञानाशिवाय ते पदार्थ आपले आपण कळत नाहीत. जर घट, पट वगैरे पदार्थांना खरोखर अस्तित्व असतें, तर ते ज्ञानाप्रमाणें

प्रमाणें तूं आपल्या स्वतःच्या ठिकाणी अत्यंत विरुद्ध अशी क्रिया मानतोस; परंतु ' आपल्याहून व्यतिरिक्त अशा ज्ञानाच्या साहाय्याने बाह्य पदार्थ अनुभूत होतात ' ही जी अविरुद्ध आणि लोकप्रसिद्ध गोष्ट ती मानणें तुला आवडत नाही. तेव्हां तूं मोठेंच पांडित्य प्रकट करतोस यांत काहीं शंका नाही. शिवाय, बाह्य पदार्थाहून व्यतिरिक्त असें जें ज्ञान तें देखील स्वतः अनुभूत होतें असें म्हणतां येत नाही. याचें कारण हेंच कीं ' ( स्वतःची ) क्रिया स्वतःवरच घडते ' अशी विरुद्ध गोष्ट मानावी लागते.

शंका:— ' ज्ञान हें आपल्या स्वतःहून व्यतिरिक्त अशा पदार्थांनं ग्राह्य आहे ' असें मानलें तर ' तो पदार्थ देखील त्याच्याहून व्यतिरिक्त अशा दुसऱ्या पदार्थांनं ग्राह्य आहे; तसाच तो दुसरा पदार्थ देखील त्याच्याहून व्यतिरिक्त अशा तिसऱ्या पदार्थांनं ग्राह्य आहे ' असें मानलें पाहिजे. अशा रीतीनें अनवस्था हा दोष प्राप्त होतो. शिवाय, दीपाप्रमाणें प्रकाशरूपी जें ज्ञान त्याला ( प्रकाशविण्याकरितां ) दुसऱ्या ज्ञानाची कल्पना केली असतां तीं दोन्ही ज्ञानें सारखीच असल्यामुळे त्यांच्यामध्ये प्रकाश्य-प्रकाशक-भाव जुळत नाही, म्हणून ती कल्पना व्यर्थच होय. उत्तर:— हे तुझे दोन्ही आक्षेप बरोबर नाहीत. कारण, ज्ञानाचें ग्रहण करतांनाच त्या ज्ञानाच्या साक्षीला ( दुसऱ्या साक्षीनें ) ग्रहण करण्याची आकांक्षा उत्पन्न होत नाही; म्हणून अनवस्था या दोषाची शंका

आपले आपणच ज्ञात झाले असते. परंतु ज्याअर्थी ते तसे ज्ञात होत नाहीत, त्याअर्थी त्यांना खरें अस्तित्व नाही असें अनुमान होतें. ज्याप्रमाणें लोकामध्ये जें खरें पाणी आहे तें हवे तेंचें समजतें. परंतु ' मृगजल ' वगैरे खोटे पाणी समजण्याला ' वाळवंट ', ' सूर्याचे किरण ' इत्यादिकांची जरूर लागते; तसेंच हें होय.

६५ ' ज्ञान हें आपल्यालाच जाणतें ' या वाक्यांत ज्ञान हेंच ' जाणणें ' या क्रियेचा विषय आहे असें तूं मानतोस.

६६ बाह्य पदार्थाहून भिन्न.

६७ ' ज्ञान हें आपल्यालाच जाणतें ' असें म्हटलें तर ' जाणणें ' या क्रियेचा ज्ञानच विषय होतो असें मानावें लागतें. परंतु आपणच आपल्या क्रियेचा विषय होणें ही गोष्ट अनुभव-विरुद्ध आहे. उदा०—अग्नि हा स्वतःच ' जाळणें ' या क्रियेचा विषय होत नाही.

६८ ज्याप्रमाणें लोकामध्ये दोन दिवे एका ठिकाणी ठेविले असतां त्या दोन दिव्यांमध्ये अमक्याच्या योगानें अमुक दिवा प्रकाशित होतो असें सांगतां येत नाही, कारण प्रकाशित होण्याची शक्ति दोन्ही दिव्यांच्या अंगी सारखीच आहे; त्याप्रमाणें येथेंही ' अमक्या ज्ञानामुळे अमुक ज्ञान प्रकाशित होतें ' असें सांगतां येणार नाही. कारण, दोन्ही ज्ञानें सारखीच आहेत.

येऊं शकत नाहीं. शिवाय, साक्षी आणि ज्ञान हे भिन्न स्वभावांचे असल्यामुळे त्यांच्या मध्ये प्रकाश्यप्रकाशकभाव असूंकतो. शिवाय, साक्षी हा स्वतःसिद्ध असल्यामुळे त्याचे अस्तित्व नाकबूल करता येत नाहीं.

शिवाय, ' प्रदीपाप्रमाणे ज्ञान हे इतर प्रकाशकाची अपेक्षा न बाळगतां स्वतःच प्रकाशमान होते ' असें तूं म्हणतोस. पण असें तूं म्हटलेंस म्हणजे ' ज्ञान हे प्रमाणगम्य नाही, आणि त्याला दुसरा कोणी प्रकाशक नाही ' असेंच म्हटल्यासारखे होतें; आणि मग हे म्हणणे ' एखाद्या मोठ्या शिळेच्या आंत हजारों दिवे (पेटविलेले) आहेत ' अशा म्हणण्यासारखे होईल. शंका:— ठीक आहे. अशा रीतीने ज्ञान हे अनुभवरूप असल्यामुळे मलाच संमत असलेली गोष्ट तुम्ही कबूल करतां. उत्तर:— नाही. ज्याअर्थी ' दीप वगैरे पदार्थ हे चक्षू वगैरे साधनांनी युक्त अशा दुसऱ्या प्रकाशकांला प्रकाशमान होतात ' असें दृष्टीस पडते, त्याअर्थी आम्ही असे अनुमान करतो की ज्ञान ही दीपासारखीच ' प्रकाश्य वस्तू ' असल्यामुळे तें दीपाप्रमाणे दुसरा प्रकाशक असला तरच प्रकाशमान होतें. शंका:— प्रकाशक असा जो साक्षी तो स्वतःसिद्ध आहे असें

६९ ज्ञानाचा ग्राहक म्हणजे ज्ञानाला जाणणारा हा ज्ञानापेक्षा निराळा आहे असे सिद्धांत्याचे मत आहे खरें, परंतु तो जो ज्ञानाचा ग्राहक आहे तो सर्वसाक्षी असा आत्माच आहे असे वेदान्ती लोक मानीत असल्यामुळे त्यांच्या मतीं आपलें स्वतःचें ज्ञान होण्याला दुसऱ्या कोणाचीही जरूर लागत नाही; म्हणून अनवस्था हा दोष येत नाही. आतां बौद्ध लोक हे ज्ञानाशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही पदार्थाचे अस्तित्व कबूल करीत नाहीत; त्यामुळे त्यांना ज्ञानाचें ग्राहक असें दुसरें ज्ञानच मानावें लागेल, व त्या दुसऱ्या ज्ञानाचें ग्राहक असें तिसरें ज्ञान मानावें लागेल असा अनवस्था हा दोष येतो.

७० आत्मा.

७१ आत्मा हा ग्राहक असल्यामुळे त्याचा ' दुसऱ्याला प्रकाशित करणे ' असा स्वभाव आहे. आणि ज्ञान हे ग्राह्य असल्यामुळे त्याचा ' प्रकाशित होणे ' असा स्वभाव आहे.

७२ तात्पर्य—वेदान्ती लोक जर ज्ञानाचें प्रकाशक ज्ञानच आहे असें मानतील तर त्यांच्यावर ' दोन्ही ज्ञाने सारखीच असल्यामुळे त्यांच्यामध्ये प्रकाश्यप्रकाशकभाव जुळत नाही ' असा दोष येईल. परंतु वेदान्ती लोक ' ज्ञानाचा प्रकाशक आत्मा आहे ' असें मानीत असल्यामुळे त्यांच्यावर हा दोष येत नाही.

७३ ज्ञानाचा साक्षी आत्मा.

७४ तात्पर्य—' ज्ञानाशिवाय इतर कोणताच पदार्थ अस्तित्वांत नाही ' हे बौद्धांचें मत अनुभवविरुद्ध आहे असें सिद्ध झालें.

७५ पाहणाऱ्या मनुष्याला.

७६ ज्ञानापेक्षा निराळा असा जाणणारा.

प्रतिपादन करतांना तुम्ही ' ज्ञान हे स्वयंप्रकाश आहे ' हे माझेच मत निराळ्या शब्दांनी व्यक्त करता. उत्तर:— नाही. कारण, ' ज्ञानाला उत्पत्ति, नाश, अनेकत्व वगैरे विशेष प्रकारचे धर्म आहेत ' असे तू मानतोस; ( पण आम्ही तसे मानित नाही ):- तेव्हा ' ज्ञान हे दीपाप्रमाणे स्वतःहून व्यतिरिक्त अशा पदार्थांने प्रकाशमान केले जाते ' असे आम्ही सिद्ध केले. ( २८ )

**वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ॥ २९ ॥**

**२९ आणि वैधर्म्यामुळे स्वप्न वगैरे—( तील ज्ञानां— ) सारखी ( जागृतीतील ज्ञाने असू शकत ) नाहीत. ( ५ )**

आतां बाह्य पदार्थांचे अस्तित्व नाकबूल करणाऱ्या ( बौद्ध लोकां— ) नी जे म्हटले आहे की ' स्वप्न वगैरेतील ज्ञानांप्रमाणे जागृतीतील स्तंभ वगैरे ज्ञाने देखील बाह्य पदार्थांवांचूनच होऊ शकतात, कारण तीही त्यासारखी ज्ञानेच आहेत; ' त्यांचे खंडन करणे अवश्य आहे. तर मग आम्ही असे म्हणतो की स्वप्नांतील ज्ञानासारखी जागृतीतील ज्ञाने असू शकत नाहीत. कशामुळे ? वैधर्म्यामुळे. स्वप्न आणि जागृति यांतील ज्ञानांमध्ये वैधर्म्य आहे. शंका:— कोणते वैधर्म्य आहे ? बाधे होणे आणि बाध न होणे ( हे वैधर्म्य आहे ) असे आम्ही उत्तर देतो. स्वप्नांत उपलब्ध झालेल्या वस्तूंचा जागृतीत बाध होतो. उदा०— ' साधूशी समागम झाला असे मला खोटे वाटले, माझा साधूशी समागम झाला नाही. माझे मन निद्रेमुळे मूढ झाले होते; म्हणून मला ही भ्रांति उत्पन्न झाली ' अशा रीतीने जादू वगैरेच्या ठिकाणी उपलब्ध झालेल्या वस्तूंचा देखील यथायोग्य बाध होतो, परंतु जागृतीत उपलब्ध झालेल्या स्तंभ वगैरे वस्तूंचा कोणत्याही ( दुसऱ्या ) अवस्थेत अशा रीतीने बाध होत नाही.

७७ आम्ही बौद्ध लोक स्वयंप्रकाश अशा वस्तूला ज्ञान म्हणतो, आणि तुम्ही वेदान्ती लोक स्वयंप्रकाश वस्तूला साक्षी ( आत्मा ) म्हणता. तेव्हा ' स्वयंप्रकाश अशी एक वस्तु आहे ' ही गोष्ट तुम्ही आम्ही दोघेही सारखीच मानित आहो. फक्त त्या वस्तूच्या नांवाविषयी मात्र आपला वाद आहे. पण तेवढ्यावरून तुमचे आणि आमचे मत भिन्न होत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

७८ आमच्या वेदान्त्यांच्या मती जी स्वयंप्रकाश वस्तु ' आत्मा ' म्हणून मानली आहे ती नित्य आहे, तिची उत्पत्ति होत नाही, तिचा नाश होत नाही, व ती सर्व ठिकाणी एकच आहे. तात्पर्य, तुमचा आमचा फक्त नांवाविषयीच वाद आहे असे नाही, तर वस्तूविषयीही वाद आहे असे सिद्ध झाले.

१ वैधर्म्य ( म्ह. फरक ) असल्यामुळे.

२ खोटे आहे असे ज्ञान.

३ ' मला जादूच्या योगाने ती वस्तु तेथे असल्यासारखी वाटली, परंतु वास्तविक पाहता ती वस्तु तेथे नाही ' असे मनुष्याला काही वेळाने ज्ञान होते.



शिवाय, 'स्वप्नांतील पाहणे' ही स्मृति होय; परंतु 'जागृतीतील पाहणे' हा अनुभव होय. आणि स्मृति आणि अनुभव यांच्या मधील भेदाचे प्रत्येकाला साक्षात् ज्ञान आहे; ते असे:- स्मृतीमध्ये (इंद्रियांचा) पदार्थांशी वियोग असतो; परंतु अनुभवामध्ये (इंद्रियांचा) पदार्थांशी संयोग असतो. उदा०—'मला माझ्या आवडत्या मुलाची आठवण होते; मी त्याला (हल्ली) पाहत नाही; पण त्याला पाहण्याची माझी इच्छा आहे.' तेव्हा अशा रीतीने या दोन अवस्थांमधील ज्ञानांच्या भेदाचा स्वतःला अनुभव येत असतांना जागृतीतील ज्ञान हे स्वप्नांतील ज्ञानाप्रमाणे ज्ञानच असल्यामुळे मिथ्या आहे असे (बौद्धाने) अनुमान करणे शक्य नाही. कारण, स्वतःच्या अनुभवाचा अपलाप करणे साहण्या माणसांना योग्य नाही. शिवाय, 'जागृतीतील ज्ञाने निराधार आहेत' ही गोष्ट अनुभवाला विरुद्ध असल्यामुळे ती स्वतः त्या ज्ञानांवरून तुला सिद्ध करता येत नाही; म्हणून तू ती गोष्ट स्वप्नांतील ज्ञानांच्या साधर्म्यावरून सिद्ध करू इच्छितोस. परंतु जो ज्याचा स्वतःचा धर्म असू शकत नाही, तो, 'त्याचे दुसऱ्याशी साधर्म्य आहे' एवढ्यावरून त्याचा होऊ शकत नाही. कारण, उष्ण असा भासणारा जो अग्नि तो (स्वतःचे) उदकाशी साधर्म्य आहे एवढ्यावरून शीत होऊ शकत नाही. परंतु (वास्तविक रीतीने) स्वप्न आणि जागृति यांतील ज्ञानांमध्ये वैधर्म्य आहे; आणि ते तर (अगोदरच) आम्ही दाखविले आहे. (२९)

न भावोऽनुपलब्धेः ॥ ३० ॥

३० (वासनांना) अस्तित्व नाही. कारण (बाह्य पदार्थ)

उपलब्ध होत नाहीत. (५)

आतां, आणखी जे तू म्हटले आहेस की 'बाह्य पदार्थ नसतांनाही वासनावैचित्र्यामुळे ज्ञानवैचित्र्य संभवते' त्याचे खंडन करणे अवश्य आहे. तर मग आम्ही असे

४ यावरून 'स्मृतीमध्ये इंद्रियांचा पदार्थांशी संयोग नसतो' असे सिद्ध होते.

५ अनुभव खोटा आहे असे मानणे.

६ घट, पट वगैरे विषय असल्यावांचूनच होतात.

७ जाग्रदवस्थेतील होणाऱ्या ज्ञानांवरून.

८ 'ज्याप्रमाणे उदक हे एक महाभूत आहे, त्याप्रमाणेच अग्नि देखील एक महाभूत आहे' असे उदक आणि अग्नि या दोषांमध्ये सादृश्य आहे.

१ कोणत्याही पदार्थाचा अनुभव आला असता त्या अनुभवामुळे जो मनुष्याच्या अंतःकरणावर एक प्रकारचा ठसा उमटतो त्याला 'वासना' (म्हणजे संस्कार) म्हणतात.

म्हणतो कीं (तुझ्या मतीं) वासनांना अस्तित्व असू शकत नाहीं. कारण, तुझ्या मतीं बाह्य पदार्थ उपलब्ध होत नाहीत. कारण, बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाले, म्हणजेच निरनिराळ्या बाह्य पदार्थांना अनुसरून निरनिराळ्या वासना उत्पन्न होऊ शकतात. परंतु जर बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाले नाहीत, तर कशामुळे निरनिराळ्या वासना उत्पन्न होतील? वासना अनादि आहेत असे मानले तरी अंधपरंपरान्यायाने अप्रमाणभूत आणि सर्व व्यवहारांचा लोप करणारी अशी अनवस्था प्राप्त होईल; परंतु इष्ट गोष्ट सिद्ध होणार नाही. तसेच, बाह्य पदार्थांचा अपलाप करणाऱ्या (बौद्धां-) नीं 'वासनांमुळेच निरनिराळीं ज्ञाने होतात, बाह्य पदार्थांमुळे होत नाहीत' ही गोष्ट सिद्ध करण्याकरतां जे अन्वयव्यतिरेक दाखविले आहेत ते देखील वरील गोष्टीवरून खंडित झाले असे समजावे. कारण, बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाले नाहीत तर वासना उत्पन्न होऊ शकत नाहीत. शिवाय, 'वासनांवांचून देखील बाह्य पदार्थ उपलब्ध

२ 'बीजांचे कारण अंकुर आहे' आणि 'अंकुरांचे कारण बीज आहे' या दोन्ही गोष्टींचा हल्लीं आपणाला प्रत्यक्ष अनुभव येत असल्यामुळे 'बीज आणि अंकुर या परस्परांमध्ये कार्यकारणभाव नाही' असे म्हणतां येत नाही. तेव्हां येथील 'अनवस्था' या दोषाचा दुसऱ्या कोणत्याही तऱ्हेनें परिहार करतां येत नाही; म्हणून तेथे 'बीज आणि अंकुर हे दोन्ही पदार्थ अनादीच असल्यामुळे अनवस्था दोष येत नाही' असा परिहार नाइलाजस्तव कबूल करावा लागतो. परंतु, जेथे कार्यकारणभावाचा प्रत्यक्ष अनुभव येत नाही तेथे त्याची केवळ आपल्या मनानेच कल्पना करून 'बीजांकुरन्यायाने तो अनवस्था दोष येत नाही' असे म्हणणे अगदी गैरशिस्त आहे. तेव्हां तेथे 'बाह्य वस्तूशिवाय केवळ ज्ञानवैचित्र्यच वासनावैचित्र्याचें कारण आहे' ही गोष्ट गृहीत धरूनच अनवस्था या दोषाचा जो बौद्ध लोकांनीं परिहार केला आहे तो बरोबर नाही. कारण, त्या गोष्टीचा कोणालाही अनुभव नाही. या अभिप्रायाने येथे 'अनवस्था प्राप्त होईल' असे म्हटलें आहे. याप्रमाणे अनवस्था हा दोष येत असल्यामुळे मूळचे वासनावैचित्र्य सिद्ध होत नाही; व त्यामुळे त्याच्या पुढचीही वासनावैचित्र्ये सिद्ध होणार नाहीत. तेव्हां अर्थातच सर्व व्यवहार बंद पडेल. ज्याप्रमाणे अंधळ्यांच्या माळकेपैकी पुढचा अंधळा मलत्या मार्गाला लागला असतां मागचेही सर्व अंधळे त्याच मार्गाला लागतात, तसेच हे हीय.

३ 'बाह्य पदार्थ खोटे आहेत' असे म्हणणाऱ्या.

४ तेव्हां 'स्वप्नामध्ये बाह्य वस्तू नसून फक्त वासनावैचित्र्यामुळेच ज्ञानवैचित्र्य उत्पन्न होतें' असे जें बौद्धानें मागे म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, जाग्रदवस्थेतील जो बाह्य वस्तूचा अनुभव त्याच्या योगानेच तें वासनावैचित्र्य उत्पन्न झालेलें असतें. कारण, जाग्रदवस्थेमध्ये ज्या वस्तूंचें ज्ञान झालेलें असतें त्याच वस्तूंचा स्वप्नामध्ये वासनांच्या योगाने अनुभव येतो. अज्ञात वस्तूंचा स्वप्नामध्ये कधीही अनुभव येत नाही. जर बौद्ध मताप्रमाणे केवळ वासनावैचित्र्यच ज्ञानवैचित्र्याचें कारण असेल, तर ज्या वस्तूंचें विलकूल ज्ञान नाही अशा वस्तू देखील घट, पट वगैरे ज्ञात वस्तूंप्रमाणे स्वप्नामध्ये दृष्टीस पडल्या पाहिजेत. पण ज्याअर्थी तसा अनुभव नाही, त्याअर्थी बाह्य वस्तूंच्या अनुभवापासूनच वासना उत्पन्न होतात, आणि त्याच ज्ञानवैचित्र्याचें कारण होतात असे मानले पाहिजे. तेव्हां यावरून अर्थातच बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व सिद्ध होतें.

होतात ' असें लोक मानतात, आणि ' बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाल्यावांचून वासना उत्पन्न होतात ' असें लोक मानीत नाहीत; म्हणून अन्वयव्यतिरेकांवरून देखील बाह्य पदार्थांचें अस्तित्त्वच सिद्ध होतें. शिवाय, ' वासना ' म्हणजे एक विशेष प्रकारचे संस्कार आहेत; आणि संस्कार तर आश्रयावांचून असू शकत नाहीत. कारण, व्यवहारांत तसें दृष्टीस पडतें. परंतु तुझ्या मतीं वासनांचा कोणीच आश्रय संभवत नाही; कारण तो प्रमाणांवरून उपलब्ध होत नाही. ( ३० )

### क्षणिकत्वाच्च ॥ ३१ ॥

३१ आणि ( आलयविज्ञान हें ) क्षणिक असल्यामुळे  
नांचा आश्रय होऊं शकत नाहीं ). ( ५ )

जें आलयविज्ञान तूं वासनांचा आश्रय म्हणून कल्पिलें आहेस तें क्षणिक आहे असें तूं मानिलें असल्यामुळे त्याचें स्वरूप अस्थिरच आहे; आणि म्हणून प्रवृत्तिविज्ञानाप्रमाणें तें आलयविज्ञान देखील वासनांचा आश्रय होऊं शकत नाही; आणि ज्याचा तिन्ही कालांशीं संबंध आहे, व ज्याचें कार्यामध्ये स्वरूप शिथळ राहतें असा एक पदार्थ असल्यावांचून किंवा सर्व पदार्थांचा साक्षिभूत असा कूटस्थ ( आत्मा ) असल्यावांचून, देश, काल आणि कारण यांवर अवलंबून असलेल्या ज्या वासना त्यांच्या अधीन असलेले ' स्मृति ', ' प्रत्यभिज्ञा ' वगैरे व्यवहार संभवत नाहीत. बरे, आतां ' आलयविज्ञानच

५ ' बाह्य वस्तू असल्या तर वासना उत्पन्न होतात ' हा अन्वय होय. आणि ' बाह्य वस्तू नसल्या तर वासना उत्पन्न होत नाहीत ' हा व्यतिरेक होय.

६ ज्ञानाशिवाय दुसरी कोणतीही वस्तू संभवत नाही. कारण, ती वस्तू परमाणुरूप आहे असेंही मानतां येत नाही, किंवा ती परमाणांचा समूह आहे असेंही मानतां येत नाही. ( मार्ग अ. २ पा. २ सू. २८ पृ. १८७, १८८ पहा. ) तेन्हां ज्याअर्थी ज्ञानाशिवाय इतर वस्तू संभवत नाहीत, त्याअर्थी त्या वस्तूंच्या ठिकाणी प्रत्यक्ष वगैरे कोणत्याच प्रमाणाची प्रवृत्ति होत नाही असें बौद्धांचें मत आहे. म्हणून येथें ' वासनांचा आश्रय प्रमाणांवरून उपलब्ध होत नाही ' असें म्हटलें आहे.

१ ' मी ' अशा आकाराचें जें ज्ञान होतें त्याला ' आलयविज्ञान ' म्हणतात.

२ दोन क्षणपर्यंत देखील कायम राहत नाही.

३ ' हा घट आहे, हा पट आहे ' अशा आकाराचें जें ज्ञान होतें त्याला ' प्रवृत्तिविज्ञान ' म्हणतात. हें ज्ञान झालें असतां मनुष्याची विषयांकडे प्रवृत्ति होते म्हणून झाला ' प्रवृत्ति-विज्ञान ' असें म्हटलें आहे.

४ मनुष्याला जेन्हां कोणत्याही वस्तूचा अनुभव येतो तेन्हां त्या अनुभवाच्या योगानें त्याच्या अंतःकरणामध्ये वासना उत्पन्न होते, आतां ही वासना अंतःकरणशिवाय इतर ठिकाणी उत्पन्न होत नसल्यामुळे तिला विशेष प्रकारच्या देशाची म्हणजे आश्रयाची जरूर आहे. तसेंच, ही

स्थिर स्वरूपाच आहे ' असे म्हणशील तर ( ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' हा जो ) तुझा सिद्धांत ( आहे तो ) तुला सोडावा लागेल. शिवाय, ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' हा सिद्धांत ( बाह्यार्थवादामध्ये जसा मानिला आहे तसा ) विज्ञानवादामध्येही मानिला असल्यामुळे, बाह्यार्थवादावर ' क्षणिकत्व ' हा मुद्दा धरून जे दोष आम्ही अद्या. २ पा. २ सू. २० वगैरे सूत्रांमध्ये दिले आहेत ते येथेही येतात असे समजावे. तेव्हा अशा रीतीने बौद्धांच्या ' बाह्यार्थवाद ' आणि ' विज्ञानवाद ' या दोन्ही मतांचे खंडन केले. आतां शून्यवाद हा तर सर्वप्रमाण-विरुद्ध आहे; म्हणून त्याच्या खंडनाची सूत्रकार आस्था बाळगित नाहीत. कारण, हा जो सर्वप्रमाण-सिद्ध लोकव्यवहार आहे तो ( एखाद्याला एखादी ) नवीन तऱ्हे सांपडल्यावांचून नाकबूल करतां येत नाही. कारण, अपवाद नसला म्हणजे उत्सर्ग सिद्ध होतो. ( ३१ )

सर्वथाऽनुपपत्तेश्च ॥ ३२ ॥

३२ आणि सर्व तन्हेने निर्युक्तिक असल्यामुळे ( हे बौद्ध-दर्शन त्याज्य आहे ). ( ५ )

वासना नेहमी उत्पन्न होत नसल्यामुळे तिला विशेष प्रकारच्या कालाचीही जरूर आहे. तसेच, ही वासना अनुभवाशिवाय उत्पन्न होत नसल्यामुळे तिला विशेष प्रकारच्या कारणाचीही जरूर आहे. आणि या वासनेमुळेच त्या वस्तूचे पुन्हा स्मरण होतें, व ' तीच ही वस्तू आहे ' अशी प्रत्यभिज्ञा होते. परंतु हे सर्व व्यवहार होण्याला, अनुभव झाल्यापासून स्मृति किंवा प्रत्यभिज्ञा होईतोपर्यंत तरी निदान कायम राहणारा, असा कोणी एखादा त्या वासनेचा आश्रय असलाच पाहिजे; नाहीतर हे व्यवहार संभवणार नाहीत. आतां, तो आश्रय कूटस्थ ( म्हणजे विकाररहित ) असा जो आत्मा तो तरी असला पाहिजे किंवा तो जर विकार पावणारा असेल तर त्याचे कांहीतरी स्वरूप त्याच्या विकारांमध्ये शिल्लक राहिले पाहिजे. कारण; जर त्या विकार पावणाऱ्याचे स्वरूप त्याच्या विकारांमध्ये शिल्लक राहिल, तरच अनुभवाचा काल, वासनेचा काल, आणि स्मरण वगैरेचा काल या तिन्ही कालांशी त्या आश्रयाचा संबंध असू शकेल; आणि मग त्यापासून ' स्मरण ' ' प्रत्यभिज्ञा ' वगैरे व्यवहार होतील. जर त्या आश्रयाचे स्वतःच्या विकारांमध्ये कांहीच स्वरूप शिल्लक राहणार नसेल तर तो विकार पावल्यानंतर त्याला स्मरण किंवा प्रत्यभिज्ञा होणार नाही.

५ ब्रह्मप्रमाणे एखादे भावरूपी तत्त्व.

१ ' अपवाद ' म्हणजे बाधक गोष्ट, व ' उत्सर्ग ' म्हणजे सामान्य नियम.

७ उदा०-शिपेच्या ठिकाणी जेव्हा हे रूप आहे असा व्यवहार होतो तेव्हा तो व्यवहार खोटा आहे असे निश्चित करतां येतें. कारण, त्या व्यवहाराचा ' ही शिप आहे ' या खऱ्या ज्ञानाने बाध होतो. त्याप्रमाणेच ज्याला हे सर्व जग खोटे आहे असे म्हणावयाचे आहे त्याने अमुक वस्तू खरी आहे हे सिद्ध केले पाहिजे; आणि ते तर शून्यवादी बौद्धांना सिद्ध करतां येत नाही. परंतु वेदान्ती हे ब्रह्मरूपं तत्त्व खरे आहे असे सिद्ध करीत असल्यामुळे त्यांना ' हे जग मिथ्या आहे ' असे म्हणतां येतें.

फार काय सांगावें ! हें बौद्धांचें शास्त्र सयुक्तिक आहे किंवा नाही हें पाहण्याकरितां जो जो आम्ही या शास्त्राचें निरनिराळ्या तऱ्हेनें परीक्षण करतो, तो तो तें शास्त्र वाळूनें वनविलेल्या कूपाप्रमाणें विदीर्णच होत जातें, या शास्त्रामध्ये ( बरोबर अशी ) एकही युक्ति आम्हांला आढळत नाही. म्हणून या कारणाकरितांही हें बौद्धदर्शन बरोबर नाही. शिवाय, बाह्यार्थवाद, विज्ञानवाद, आणि शून्यवाद अशा तीन परस्परविरुद्ध मतांचा उपदेश करून बुद्धानें ' आपण असंबद्धप्रलापी आहों ' असें तरी एक व्यक्त केलें आहे, किंवा ' परस्परविरुद्ध गोष्टींचें ज्ञान करून घेऊन लोकांनीं घोंटाळ्यांत पडावें ' अशी लोकांविषयीं द्वेषबुद्धि तरी व्यक्त केली आहे ( असें म्हणावें लागतें ). तेव्हां आपल्या कल्याणाची इच्छा बाळगणाऱ्या ( सर्व लोकां- ) ना हें बौद्ध मत सर्व तऱ्हेनें त्याज्य आहे असा ( सूत्रकारांचा अभिप्राय होय ). ( ३२ )

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेहेतिसाव्या सूत्रापासून छत्तिसाव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये दिगंबर लोकांच्या मतांचें खंडन केलें आहे. सारांशः—( सू० ३३ ) हे दिगंबर लोक जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ मानतात, व त्यांच्या अनेक पोटभेदांचें वर्णन करतात. शिवाय, हे लोक प्रत्येक वस्तूला ' सप्तभंगीनय ' नामक न्याय लावून इतर सर्व मतांचें खंडन करतात. कारण, तो न्याय लाविला म्हणजे कोणत्याही वस्तूचें अस्तित्व निश्चित रीतीनें सिद्ध होत नाही, नास्तित्व सिद्ध होत नाही, अस्तित्व आणि नास्तित्व हें उभयही सिद्ध होत नाही, तसेंच, अनिर्वाच्यत्व देखील सिद्ध होत नाही. तर ' प्रत्येक वस्तूचे ठिकाणीं अस्तित्व, नास्तित्व वगैरे धर्म संशयितच आहेत ' असें यांचें मत आहे. पण हें मत बरोबर नाही. कारण, एका वस्तूचे ठिकाणीं सत्, असत् वगैरे अनेक विरुद्ध धर्मांचा समावेश होऊं शकत नाही. शिवाय, तुम्ही जे हे जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ मानले आहेत त्यांविषयीं हा तुमचाच न्याय लाविला म्हणजे त्यांच्या अस्तित्वाचा संशय येतो. तेव्हां त्यांना अनेक स्वरूपें प्राप्त होत असल्यामुळें त्यांच्या स्वरूपाविषयीं तुम्हाला कांहींच निश्चय करतां येत नाही. शंकाः—आमच्या मतीं ' वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत ' असाच निश्चय आहे. उत्तरः—हा देखील निश्चय तुम्हांला करतां येत नाही. कारण, निश्चय हा एक प्रकारचा पदार्थच असल्यामुळें त्यालाही वरील न्यायाच्या योगानें अनिश्चित स्वरूपच प्राप्त होत आहे. तसेंच, निश्चय करणाऱ्याचें आणि निश्चयाच्या साधनाचेंही स्वरूप निश्चित होत नाही. तात्पर्य, तुम्हांला कांहींच निश्चय करतां येत नसल्यामुळें ' तुमचें शास्त्र हें केवळ उन्मत्त-प्रलाप आहे ' असें म्हणणें भाग पडतें. तसेंच तुम्हीं जी पदार्थांची संख्या मानिली आहे तिलाही अनिश्चित स्वरूपच येईल. स्वर्ग, मोक्ष यांचीही तीच गति होणार, मग लोकांची प्रवृत्ति तरी व्हावी कशी ? एकंदरीत हें दिगंबरमत बरोबर नाही असेंच सिद्ध होतें. ( सू० ३४ ) शिवाय, हे दिगंबर

१ ज्याप्रमाणें वाळूमधील विहीर जो जो खोल खणावी तो तो ती अधिकच वाळूनें भरून येते, त्याप्रमाणें हें बौद्धदर्शन युक्ती दाखवून सप्रमाण आहे असें जो जो प्रतिपादन करावयाला लागालें तो तो तें मत उलट अधिक अप्रमाणच होत जातें.

लोक जीवांचें परिमाण शरीराएवढेंच मानीत असल्यामुळें जीवांना अनित्यत्व प्राप्त होतें. कारण, मध्यम परिमाणाचे घट, पट वगैरे सर्व पदार्थ अनित्यच असतात. शिवाय, एखादा मनुष्य हत्तीच्या जन्माला गेल्या असता त्याचा तो मनुष्य-शरीराएवढा जीव हत्तीचें सगळें शरीर व्याप्त करणार नाही; आणि कदाचित् मुंगीच्या जन्माला गेला तर त्या मुंगीच्या शरीरांत मावणार नाही. एका जन्मांत देखील बाळपणचें, तरुणपणचें आणि म्हातारपणचें शरीर सारखें नसल्यामुळें हा दोष येतो. आतां, 'जीवांचे अनंत अवयव आहेत, आणि ते अवयव कदाचित् संकोच पावतात व कदाचित् विकसि पावतात' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, जर त्या अवयवांचा एकाच देशांत राहण्याचा स्वभाव असेल तर शरीर वाढणार नाही. जर तसा स्वभाव नसेल, तर कदाचित् शरीराच्या बाहेर देखील पडूं लागतील. शिवाय, शरीराएवढ्या जीवाचे अनंत अवयव मानणें विरुद्ध आहे. (सू० ३५) आतां, 'जीवाला एखादे वेळीं कांहीं ज्यास्त अवयव मिळतात; आणि एखादे वेळीं कांहीं कमी होतात' असें म्हणावें तर तेंही बरोबर नाही. कारण, जीवाचे अवयव कमज्यास्त होत असल्यामुळें जीव हा विकारी होईल; आणि म्हणूनच त्याला अनित्यत्व येत असल्यामुळें मोक्ष प्राप्त होणार नाही. शिवाय, हे कमज्यास्त होणारे अवयव सोडून बाकीचा म्हणजे कायमचा जीवात्मा कोणता तो निश्चय होत नाही. शिवाय, हे कमज्यास्त होणारे अवयव कोटून येतात आणि कोठें जातात तेंही सांगतां येत नाही. शिवाय, अवयव कमज्यास्त झाल्यामुळें जीव हा अनिश्चित स्वरूपाचा होईल. अथवा, पूर्वसूत्रामध्ये जो 'जीवाला अनित्यत्व येईल' असा दोष दिला आहे त्यावर ते दिगंबर लोक जर असें म्हणतील कीं 'जरी जीवांचें परिमाण कायमचें नाही तरी कोणत्या तरी परिमाणाचा जीव कायमच आहे म्हणजे प्रवाहरूपानें जीव नित्यच आहे' तर त्या त्यांच्या म्हणण्यावर या सूत्रांत उत्तर दिलें आहे असें समजावें. तें उत्तर असें कीं तो जीवाचा प्रवाह जर वस्तुभूत असेल तर तो विकारी मानावा लागेल, आणि वस्तुभूत नसेल तर शून्यवाद प्राप्त होईल. तात्पर्य, हें दिगंबरमत बरोबर नाही. (सू० ३६) शिवाय 'मोक्ष प्राप्त होतेवेळीं जें जीवांचें परिमाण असतें तें नित्य आहे' असें हे लोक मानीत असल्यामुळें पूर्वीची (म्हणजे संसारावस्थेंतलीं) देखील परिमाणें नित्यच होऊं लागतील; आणि त्यामुळें जीवांचें शरीर जें लहानमोठें होतें तें होणार नाही. एकंदरीत, हें दिगंबर लोकांचें मत लोकांनीं ग्राह्य समजू नये. ]

नैकस्मिन्नसंभवात् ॥ ३३ ॥

३३ एका (वस्तु-) चे (अनेक विरुद्ध धर्म) संभवत

नसल्यामुळें (जैनदर्शन बरोबर) नाही. (६)

सौगतांच्या मताचें (येथपर्यंत) खंडन केलें. आतां (येथून) दिगंबरमताच्या खंडनाला आम्ही सुरुवात करतो. हे (दिगंबर) सात पदार्थ मानतात, त्यांचीं नांवे:—

१ जैन-मताच्या. वस्त्र परिधान करीत नसल्यामुळें यांना 'दिगंबर' म्हणतात.

जीव, अजीव, आस्रव, संवर, निर्जर, बंध आणि मोक्ष. थोडक्यांत म्हटलें म्हणजे हे लोक 'जीव आणि अजीव' या नांवांचे दोनच पदार्थ मानतात. कारण, बाकीच्या पदार्थांचा आपआपल्या योग्यतेनुरूप या दोन पदार्थांतच अंतर्भाव होतो. याच पदार्थांचें ते पुनः पुढील विस्तृत रीतीनें प्रतिपादन करतात:—' जीवास्तिकायं, पुद्गलास्तिकायं, धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय आणि आकाशास्तिकाय ' असे पांच अस्तिकाय होत. ह्या सर्व पदार्थांचे ते पुनः आपल्यापरी अनेक पोट-भेद कल्पून त्या सर्वांचें आपल्या शास्त्रामध्ये वर्णन

२ जीव-भिन्न वस्तू.

३ इंद्रियांची जी विषयांकडे प्रवृत्ति होते त्या प्रवृत्तीला ' आस्रव ' म्हणतात.

४ इंद्रियांचें नियमन करण्याविषयी जी प्रवृत्ति तिला ' संवर ' म्हणतात.

५ पातकाचा नाश करण्याकरितां ' तापलेल्या धोड्यावर वसणें ' वगैरे कर्म करण्याविषयी जी प्रवृत्ति तिला ' निर्जर ' म्हणतात. आस्रव, संवर आणि निर्जर या तिन्ही प्रवृत्तीच आहेत. त्यांपैकी पहिली जी प्रवृत्ति ती बंधाला कारण होते म्हणून तिला ' मिथ्या-प्रवृत्ति ' म्हणतात, आणि पुढील दोन्ही प्रवृत्ती मोक्षाला कारण होतात म्हणून त्यांना ' यथार्थ-प्रवृत्ति ' म्हणतात.

६ बंध म्हणजे कर्म होय.

७ ' मोक्ष ' शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. ' नित्यसिद्धरूप होणें ' हा एक अर्थ होय. नित्यसिद्धरूप होणें म्हणजे नित्यसिद्ध म्हणून जो एक विशेष प्रकारचा जीव आहे, ज्याला जैन लोक ईश्वर असें म्हणतात, त्याचें स्वरूप प्राप्त होणें. इतर जीव हे मुक्त झाले म्हणजे नित्यसिद्ध होतात असें जैनांचें मत आहे. ' भूलोक वगैरे लोकांच्या वरती जें आकाश आहे त्याप्रत गमन करणें ' असा मोक्ष शब्दाचा दुसरा अर्थ होय.

८ आस्रव वगैरे पांच पदार्थांचा.

९ आस्रव, संवर, निर्जर आणि बंध या चार पदार्थांचा अजीवामध्ये अंतर्भाव होतो. कारण, हे चारी पदार्थ जीवभिन्न आहेत. मोक्ष शब्दाचा पहिला अर्थ घेतला म्हणजे मोक्षाचा जीवामध्ये अंतर्भाव होतो. कारण, नित्यसिद्धरूप होणें म्हणजे ईश्वर होणें म्हणजे जीवरूपच होणें हें होय; व दुसरा अर्थ घेतला म्हणजे अजीवामध्ये अंतर्भाव होतो; कारण, ' आकाशाप्रत गमन करणें ' ही क्रिया जीव-भिन्न आहे.

१० जीव नांवाचा पदार्थ. अस्तिकाय म्हणजे पदार्थ होय. जैन लोक पदार्थ या शब्दाऐवजी ' अस्तिकाय ' शब्दाचा उपयोग करतात.

११ पुद्गल म्हणजे परमाणू होत. पुत म्हणजे जुळणारे आणि गल म्हणजे विस्वळीत होणारे. ह्या जगामध्ये परमाणूंचा समुदाय पुन्हां पुन्हां बनतो व पुन्हां पुन्हां विस्वळीत होतो, म्हणून त्याला ' पुद्गल ' असें म्हटलें आहे. पुद्गलास्तिकाय वगैरे चार पदार्थ अजीव आहेत म्हणजे जीव-भिन्न आहेत.

१२ जीवाचे तीन प्रकार आहेत:—बद्ध, मुक्त आणि नित्यसिद्ध. बद्ध म्हणजे संसारामध्ये पडलेला. मुक्त म्हणजे संसारबंधांतून सुटलेला. नित्यसिद्ध म्हणजे संसारामध्ये कधीच न पडलेला ( ईश्वर ). तसेंच पुद्गलास्तिकायाचे सहा प्रकार आहेत:—पृथ्वी, जल, तेज, वायु, स्थावर आणि जंगम. तसेंच, आकाशास्तिकायाचे दोन प्रकार आहेत:— एक भूलोक वगैरे लोकांमधील आकाश, यालाच ' लोकाकाश ' म्हणतात. आणि दुसरे या लोकांच्यावर असलेलें आकाश. याला ' अ-लोका-

करतात. शिवाय सर्व पदार्थांना ते 'सप्तमंगीनय' नामक न्याय लावतात. तो न्याय असा:— 'अस्तित्वांत असेल', 'अस्तित्वांत नसेल', 'अस्तित्वांत असेल आणि नसेल',

काश' म्हणतात. तसेंच, बंधाचे म्हणजे कर्मांचे आठ प्रकार आहेत:— १ तत्त्वज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होत नाही हे ज्ञान, २ जैन मत पाहिले असतां मोक्ष प्राप्त होत नाही हे ज्ञान, ३ अनेक शास्त्रकारांनी अनेक मार्ग दाखविले असल्यामुळे मोक्षाचा खरा मार्ग कळत नाही हे ज्ञान, ४ मोक्षमार्गाला प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला मध्येच अडथळा आणणारे असे एक व्यावहारिक ज्ञान, असे कर्मांचे चार प्रकार आहेत. ही चारी प्रकारचीं कर्मे मोक्षाला प्रतिबंधक असल्यामुळे 'घातुक कर्म' होत. तसेंच, ५ मला खरे तत्त्व जाणावयाचें आहे असा अभिमान, ६ मी अमुक नांवाचा आहे असा अभिमान, ७ मी अमुक मनुष्याच्या शिष्यकोटीपैकी आहे असा अभिमान, असे कर्मांचे आणखी तीन प्रकार आहेत; आणि ८ मोक्षमार्गाला अडथळा न आणणारे असे केवळ शरीर-रक्षणाकरतां केले जाणारे भिक्षाटन वगैरे कर्म असाही कर्मांचा एक प्रकार आहे. ही पुढील चार कर्मे मोक्षाला प्रतिबंधक होत नसल्यामुळे घातुक नव्हेत. अशा वरील प्रकारच्या जैन लोकांनी कल्पना केल्या आहेत.

१३ 'असेल' या शब्दावरून या गोष्टीचा निश्चय नाही असे सूचित होते. तेव्हां १ घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहेच असे निश्चयाने म्हणतां येत नाही. तसेंच, २ घट ही वस्तु अस्तित्वांत नाहीच असेही निश्चयाने म्हणतां येत नाही. ३ तसेंच, घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहे व अस्तित्वांत नाहीच असेही निश्चयाने म्हणतां येत नाही. ४ तसेंच, घट ही वस्तु अनिर्वाच्य आहे असेही निश्चयाने म्हणतां येत नाही. ५ घट ही वस्तु अस्तित्वरूपाने अनिर्वाच्य आहे असेही निश्चयाने म्हणतां येत नाही. ६ तसेंच, घट ही वस्तु नास्तित्वरूपाने अनिर्वाच्य आहे असेही निश्चयाने म्हणतां येत नाही. ७ तसेंच घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपांनी अनिर्वाच्य आहे असेही निश्चयाने म्हणतां येत नाही. अशा या वरील सात प्रकारांनी 'वस्तूचें अनिश्चित स्वरूप आहे' या गोष्टीचें प्रतिपादन करतां येतें. १ 'घट, पट वगैरे वस्तू खऱ्या रीतीनें अस्तित्वांत आहेत' असें मानणाऱ्या सांख्यानें 'घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहे' असें प्रतिपादन केले असतां त्यांच्या उत्तरादाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहेच असें निश्चयाने म्हणतां येत नाही' हा पहिला प्रकार जैन लोकांनी सांगितला आहे. याचा अभिप्राय:—जर घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहेच, तर त्या घटाच्या उत्पत्तीकरितां कुंभार प्रयत्न करणार नाही. कारण, प्रयत्न करण्यापूर्वीच घट सिद्ध आहे. पण, ज्याअर्थी घटाकरतां कुंभार प्रयत्न करतो असें दृष्टीस पडतें, त्याअर्थी घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहेच असें निश्चयाने म्हणतां येत नाही. २ 'घट, पट वगैरे वस्तू खऱ्या रीतीनें अस्तित्वांत नाहीत' असें मानणाऱ्या शून्यवादी बौद्धाने 'घट ही वस्तु अस्तित्वांत नाही' असें प्रतिपादन केले असतां त्यांच्या उत्तरादाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्वांत नाहीच असें निश्चयाने म्हणतां येत नाही' हा दुसरा प्रकार जैन लोकांनी सांगितला आहे. याचा अभिप्राय:—जर घट ही वस्तु अस्तित्वांत नाहीच, तर त्या घटाच्या उत्पत्तीकरितां कुंभार प्रयत्न करणार नाही. कारण, त्यानें प्रयत्न केला तरी तो व्यर्थच होणार. पण ज्याअर्थी घटाकरितां कुंभार प्रयत्न करतो असें दृष्टीस पडतें, त्याअर्थी घट ही वस्तु अस्तित्वांत नाहीच असें निश्चयाने म्हणतां येत नाही. ३ 'घट, पट वगैरे वस्तू उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत नाहीत आणि उत्पत्ति झाल्यानंतर अस्तित्वांत येतात आणि नाश झाल्यानंतर त्यांचें अस्तित्व नष्ट होतें' असें मानणाऱ्या वैशेषिकांनी 'घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहे व अस्तित्वांत नाही' असें प्रतिपादन केले असतां त्यांच्या उत्तरादाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहे व अस्तित्वांत नाही असें निश्चयाने म्हणतां येत नाही' हा



‘ अनिर्वाच्य असेल ’, ‘ अस्तित्वांत असेल आणि अनिर्वाच्य असेल ’, ‘ अस्तित्वांत नसेल आणि अनिर्वाच्य असेल ’, ‘ अस्तित्वांत असेल आणि नसेल, आणि अनिर्वाच्य असेल ’.

तिसरा प्रकार जैन लोकांनी सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—ज्याअर्थी अस्तित्वांत असलेल्या वस्तूचे अस्तित्व जातें कसें, व अस्तित्वांत नसलेल्या वस्तूला अस्तित्व येतें कसें हें सांगतां येत नाही ( ही गोष्ट वैशेषिकांच्या खंडनाच्या वेळीं सांगितलीच आहे ), त्याअर्थी घट ही वस्तु अस्तित्वांत आहे व अस्तित्वांत नाही असें निश्चयानें म्हणतां येत नाही. ४ घट वगैरे वस्तु अस्तित्वांत आहेत असें जर म्हटलें तर द्वैत प्राप्त होईल आणि द्वैत तर श्रुतिविरुद्ध आहे. बरे, त्या वस्तु अस्तित्वांत नाहीत असें म्हटलें तर तें अनुभवविरुद्ध होतें. कारण, वस्तु प्रत्यक्ष उपलब्ध होतात. म्हणून घट, पट इत्यादि वस्तु अनिर्वाच्य आहेत म्हणजे त्यांच्या संबधानें ( आहेत किंवा नाहीत असें ) कांहींच सांगतां येत नाही असें वेदान्त्यानें आपल्या मताचें प्रतिपादन केलें असतां त्यांच्या उत्तरादाखल ‘ घट ही वस्तु अनिर्वाच्य आहे असें निश्चयानें म्हणतां येत नाही ’ हा चौथा प्रकार जैन लोकांनी सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—जर घट ही वस्तु खरोखरीच अनिर्वाच्य आहे म्हणजे ‘ ती अशी आहे किंवा तशी आहे ’ असें तिच्या संबधानें कांहींच म्हणतां येत नाही, तर ‘ ती अनिर्वाच्य आहे ’ हें तरी कसें म्हणतां येईल ? तेव्हां ज्याअर्थी वेदान्ती लोक घट या वस्तूला ‘ अनिर्वाच्य ’ असें म्हणतात, त्याअर्थी त्या त्यांच्या म्हणण्यावरूनच त्या वस्तूला अनिर्वाच्य असें निश्चयानें म्हणतां येत नाही असें सिद्ध होतें. ५ ‘ घट, पट वगैरे वस्तु अस्तित्वांत आहेत ’ असें सांख्यांचें मत ऐकून त्यावर कोणी एक शंकाकार असें म्हणतोः—‘ घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे म्हणजे घट या वस्तूला अस्तित्व आहे असें प्रतिपादन करतां येत नाही. कारण, तसें मानलें असतां कुंभाराचा व्यापार फुकट होईल. कारण, कुंभाराचा व्यापार होण्यापूर्वीपासूनच घट अस्तित्वांत आहे ’. या शंकेच्या उत्तरादाखल ‘ घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असें निश्चयानें म्हणतां येत नाही ’ हा पांचवा प्रकार जैन लोकांनी सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—जरी घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें प्रतिपादन करण्याजोगी मुळीच नाही, तरी देखील कुंभाराचा व्यापार निरुपयोगी होत असल्यामुळें फुकटच होणार आहे; म्हणून घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहेच असें निश्चयानें म्हणतां येत नाही. ६ ‘ घट वगैरे वस्तु अस्तित्वांत नाहीत ’ असें शून्यवादी बौद्धांचें मत ऐकून त्यावर कोणी एक शंकाकार असें म्हणतोः—‘ घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे म्हणजे घट या वस्तूला नास्तित्व आहे असें प्रतिपादन करतां येत नाही. कारण, तसें मानलें तर कुंभाराचा व्यापार फुकट होईल. या शंकेच्या उत्तरादाखल ‘ घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असें निश्चयानें म्हणतां येत नाही ’ हा सहावा प्रकार जैन लोकांनी सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—जरी घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें प्रतिपादन करण्याजोगी मुळीच नाही म्हणजे अस्तित्वरूपानें प्रतिपादन करण्याजोगीच नेहमीं आहे, तरी देखील कुंभाराचा व्यापार फुकटच होणार आहे. कारण, व्यापार होण्यापूर्वीपासूनच ती वस्तु अस्तित्वांत आहे. तेव्हां घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्यच आहे असा निश्चय होत नाही. ७ ‘ घट, पट इत्यादि वस्तु अस्तित्वांत आहेत आणि अस्तित्वांत नाहीत ’ असें वैशेषिक मत ऐकून त्यावर कोणी एक शंकाकार असें म्हणतोः—‘ घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपांनीं अनिर्वाच्य आहे म्हणजे घट या वस्तूचे अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपांनीं प्रतिपादन करतां येत नाही. कारण, एका वस्तूचे अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही परस्परविरुद्ध रूपांनीं प्रतिपादन करणें अशक्य आहे ’.

अशाच रीतीने 'एकत्व' 'नित्यत्व' वगैरे पदार्थांना देखील हा 'सप्तभंगीनय' ते लावतात.

यावर आमचें म्हणणें असें— हा जो तूं न्याय लावतोस तो बरोबर नाही. कशावरून ? एका (वस्तू-)चे ठिकाणी (अनेक विरुद्ध धर्म) संभवत नाहीत यावरून. ज्याप्रमाणें एक वस्तु एकाच कार्त्ती शीत आणि उष्ण अशी संभवत नाही, त्याप्रमाणें एका वस्तूच्या ठिकाणी एकाच कार्त्ती संतै, असतै वगैरे (अनेक) विरुद्ध धर्मांचा समावेश होऊं शकत नाही. जे आतां वर सात पदार्थ 'इतके आणि अशा प्रकारचे' असे निश्चित केले आहेत ते तसेच असले पाहिजेत किंवा ते तसे नसले पाहिजेत. नाही तर 'ते तसे आहेत किंवा ते तसे नाहीत' असे अनिश्चित ज्ञान उत्पन्न होऊन ते संशयाप्रमाणें अप्रमाणच होईल.

या शंकेच्या उत्तरादाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपांनी अनिर्वाच्य आहे असें निश्चयानें म्हणतां येत नाही' हा सातवा प्रकार जैन लोकांनी सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः— जर घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपांनी अनिर्वाच्यच आहे तर तिच्या संबंधानें कांहींच बोलतां येणार नाही. तेव्हां घट ही वस्तु दोन्ही रूपांनी अनिर्वाच्य आहे असा निश्चय होत नाही असें सिद्ध झालें. ह्याप्रमाणें जगांतील प्रत्येक वस्तूचें स्वरूप निश्चित आहे असें म्हणणाऱ्या लोकांवर वरील सात प्रकारचे आक्षेप आणून जगांतील प्रत्येक वस्तूला निश्चित असें एक स्वरूप नाही, तर अनिश्चित अशीं अनेक स्वरूपे आहेत असें जैन लोक प्रतिपादन करतात. ( ब० )

१४ एक असेल; एक नसेल; एक असेल आणि नसेल इत्यादि सात प्रकार एकत्वाला लावावे. तसेंच नित्य असेल; नित्य नसेल; नित्य असेल आणि नसेल इत्यादि सात प्रकार नित्यत्वाला लावावे.

१५ अस्तित्व.

१६ नास्तित्व.

१७ जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ.

१८ म्हणजे या दोन गोष्टींपैकी कोणती तरी एक गोष्ट खरी असें मानलेंच पाहिजे.

१९ जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थांना 'सप्तभंगीनय' नामक न्याय लावून त्या पदार्थांच्या संबंधानें कोणत्याही एका गोष्टीचा निश्चय केला नाही तर.

२० जीव, अजीव वगैरे सात प्रकारचे पदार्थ पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अस्तित्वांत आहेत, किंवा अस्तित्वांत नाहीत.

२१ ज्याप्रमाणें 'हा खांब आहे किंवा नाही' असे संशयात्मक ज्ञान झालें असतां त्या ज्ञानाला 'खांब आहे' या रूपानेही खरेपणा असत नाही आणि 'खांब नाही' या रूपानेही खरेपणा असत नाही, त्याप्रमाणेंच येथेही अनिश्चित ज्ञान झालें असतां त्या ज्ञानाला 'ते तसे आहेत' या रूपानेही खरेपणा असणार नाही, आणि 'ते तसे नाहीत' या रूपानेही खरेपणा असणार नाही. तेव्हां अर्थातच तें ज्ञान अप्रमाण होईल.

शंका:— 'वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत' असे निश्चितच ज्ञान उत्पन्न होते.<sup>२२</sup> त्यामुळे ते संशयाप्रमाणे अप्रमाण होऊ शकत नाही. उत्तर:— हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, 'सर्व वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत' असे तू मानतोस; आणि या गोष्टीला कोणताही अपवाद तू मानात नाहीस. तर मग निश्चय हा देखील इतर पदार्थाप्रमाणे एक पदार्थ असल्यामुळे आणि म्हणून त्याला देखील 'अस्तित्वांत असेल', 'अस्तित्वांत नसेल' इत्यादि विकल्प लागत असल्यामुळे तो पदार्थ देखील अनिश्चयात्मक असाच होईल. त्याप्रमाणेच 'निश्चय करणारा' आणि 'निश्चयाचे साधन' हे दोन्ही पदार्थही 'एका दृष्टीने आहेत आणि एका दृष्टीने नाहीत' अशा रीतीने अनिश्चयात्मक असेच होतील. तेव्हा अशा रीतीने प्रमोण, प्रमेय<sup>२३</sup>, प्रमाता आणि प्रमिति<sup>२४</sup> हे सर्व पदार्थ अनिश्चित असल्यामुळे तुझा तीर्थकार प्रमाणभूत होऊन उपदेश कसा करू शकेल ? किंवा त्याने सांगितलेल्या ज्या अनिश्चित गोष्टी त्यांविषयी त्याच्या मताला अनुसरणारे त्याचे शिष्यलोक कसे प्रवृत्त होतील ? कारण, एखाद्या गोष्टीचे 'अमुक एक फल आहे' अस निश्चित झाले म्हणजे सर्व लोक ती गोष्ट संपादन करण्याविषयीच्या उद्योगाला निर्धास्त मनाने लागतात, एरवी लागत नाहीत. तेव्हा या कारणाकारितां ज्यांत अनिश्चित गोष्टींचे प्रतिपादन केले आहे असे शास्त्र करणाऱ्या मनुष्याचे बोलणे दारू प्यालेल्या किंवा वेड्या मनुष्याच्या बोलण्याप्रमाणे उपेक्षणीयच होय.

२२ ज्याप्रमाणे 'हा खांबा आहे किंवा नाही' असा संशय आला असतां तेथे जरी त्या खांबाचे अस्तित्वरूपानेही निश्चित ज्ञान होत नाही व नास्तित्वरूपानेही निश्चित ज्ञान होत नाही तरी 'हा संशय आहे' असे संशयाचे निश्चित ज्ञान होतेंच. कारण, 'हा संशय आहे कीं नाही' असा त्या संशयाविषयी संशय कोणालाही येत नाही; त्याप्रमाणे 'सात प्रकारचे पदार्थ अस्तित्वांत आहेत किंवा नाहीत' असे अनिश्चित ज्ञान झाले असतां त्या ज्ञानाला जरी 'ते अस्तित्वांत आहेत किंवा नाहीत' या दोन्ही रूपांनी खरेपणा देतां येत नाही, तरी 'ते अनिश्चित आहे' या रूपाने त्याला खरेपणाच येतो. कारण, 'ते ज्ञान अनिश्चित आहे' असा सर्व लोकांना त्याविषयी निश्चयच असतो. तात्पर्य, जैनांच्या मतीं सात वस्तुसंबंधाने काहीतरी निश्चित ज्ञान होत आहे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

२३ 'सात पदार्थ अस्तित्वांत आहेत किंवा नाहीत' असे जे अनिश्चित ज्ञान होतें त्या ज्ञानाचा निश्चय.

२४ निश्चयाचे साधन.

२५ निश्चित केले जाणारे जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ.

२६ निश्चय करणारा.

२७ निश्चित ज्ञान.

२८ शास्त्रकार.

२९ उपेक्षा करण्यास योग्यच.

शां. भा. २७

तसेच जैनांनीं जे पांच अस्तिकाय मानले आहेत त्यांच्या 'पांच' या संख्येला 'अस्तित्वांत असेल', 'अस्तित्वांत नसेल' हे विकल्प लावले म्हणजे एक पक्षां पांच संख्या आहे पण दुसऱ्या पक्षां पांच संख्या नाही असें होतें; तेव्हां अशा रीतीने अस्तिकाय हे पांचाहून कमी किंवा अधिक होतील. शिवाय, हे पदार्थ अनिर्वाच्य आहेत असेही म्हणतां येत नाहीं. कारण, जर ते अनिर्वाच्य असतील तर त्यांचें प्रतिपादन केलें जाणार नाहीं. 'त्यांचें प्रतिपादन केलें जातें' हें म्हणणें आणि 'ते अनिर्वाच्य आहेत' हें म्हणणें परस्परविरुद्ध होय. तसेच, त्या पदार्थांचें प्रतिपादन झाल्यावर 'ते तसे आहेत असे निश्चित होतें आणि ते तसे आहेत असे निश्चित होत नाहीं' असें म्हणणेंही विप्रतिषिद्ध होय. तसेच, त्या निश्चयाचें फल जें तत्त्वज्ञान तें आहे आणि त नाहीं, तसेच त्या तत्त्वज्ञानाच्या उलट जें मिथ्याज्ञान तें देखील आहे आणि तें नाहीं असें जर तूं बडबडूं लागलास तर तूं दाखुबाजांच्या किंवा वेड्यांच्या वर्गांतलाच एक होशील, विश्वसनीय मनुष्यांच्या वर्गांतला एक होणार नाहींस. तसेच, स्वर्ग आणि मोक्ष हे एक पक्षां अस्तित्वांत आहेत आणि दुसऱ्या पक्षां अस्तित्वांत नाहींत, तसेच, ते एक पक्षां नित्य आहेत आणि दुसऱ्या पक्षां अनित्य आहेत, अशा रीतीने त्यांच्याविषयीं निश्चयात्मक ज्ञान नसल्यामुळें ते प्राप्त करून घेण्याविषयीं कोणी प्रवृत्त होणार नाहीं. तसेच, तूं आपल्या शाखांत ज्यांचे स्वभाव निश्चित केले आहेस असे जे अनादिसिद्ध जीव वगैरे, त्यांचे स्वभाव बरोबर निश्चित केले नाहींत असें होईल, तेव्हां अशा रीतीने जीव वगैरे पदार्थांपक्षां कोणत्याही एका पदार्थांच्या ठिकाणीं सत् आणि असत् हे विरुद्ध धर्म संभवत नाहींत. कारण, जर (त्या पदार्थांच्या ठिकाणीं) सत् हा एक धर्म असेल तर त्या ठिकाणीं असत् हा दुसरा धर्म असू शकत नाहीं; तसेच असत् हा एक धर्म असेल तर सत् हा दुसरा धर्म असू शकत नाहीं. तेव्हां, या कारणाकरितां दिगंबरदर्शन संगतवार नाहीं. वरील खंडनानें "एका वस्तूला 'एक आणि अनेक', 'नित्य आणि अनित्य', 'व्यतिरिक्त आणि अव्यतिरिक्त' इत्यादि अनेक (विरुद्ध) स्वरूपे आहेत" या म्हणण्याचेंही खंडन झालें असें समजावें. आतां, 'ज्यांना पुढील ही संज्ञा आहे अशा परमाणूंपासून समुदाय उत्पन्न होतात' हें जें (जैनांचें दुसरें) मत आहे त्याचें मागील परमाणुवादाच्या खंडनानेंच खंडन झालें आहे, म्हणून आम्ही येथें त्याचें निराळें खंडन करण्याच्या भरीस पडत नाहीं. (३३)

३० जैन मत.

३१ भिन्न.

३२ अभिन्न.

एवं चाऽऽत्माकात्स्न्यम् ॥ ३४ ॥

३४. त्याप्रमाणेच आत्म्याचे अकात्स्न्य (हाही दोष

येतो). ( ६ )

‘वस्तु अनेकस्वरूपी आहेत’ या मतावर ज्याप्रमाणे ‘एका वस्तूच्या ठिकाणी (अनेक) विरुद्ध धर्म संभवत नाहीत’ हा दोष येतो त्याप्रमाणे ‘आत्म्याचे म्हणजे जीवाचे अकात्स्न्य’ हा दुसरा देखील दोष (जैन मतावर) येतो. कसा म्हणतील तर ऐकः—‘शरीराचे जे परिमाण तेच जीवाचे होय’ असे जैन लोक मानतात. आतां ‘जीवाला शरीराचे परिमाण आहे’ असे मानले असतां ‘जीव अकृत्स्न आहे म्हणजे तो असर्वव्यापी व मर्यादित आहे’ असे होईल; व त्यामुळे तो घट वगैरेप्रमाणे अनित्य होईल. तसेच, शरीराची परिमाणे अनियमित असल्यामुळे जेव्हां एखाद्या मनुष्याचा जीव प्रथमतः मनुष्याच्या शरीराएवढा होऊन मग पूर्वकर्माच्या योगाने हत्तीच्या जन्माप्रत जाईल, तेव्हां तो हत्तीचे सगळे शरीर व्याप्त करू शकणार नाही; आणि जेव्हां मुंगीच्या जन्माप्रत जाईल तेव्हां त्या मुंगीच्या शरीरामध्ये तो सगळा मावणार नाही. एका जन्मांत देखील बाळपण, तरुणपण, म्हातारपण या अवस्थासंबंधाने हाच दोष येतो.

शंकाः—‘जीवाला अनंत अवयव आहेत; लहान शरीरामध्ये ते संकोच पावतात व मोठ्या शरीरामध्ये विकास पावतात’ असे मी म्हणतो. उत्तरः—तुला आम्ही असे विचारतो की जीवाला जे अनंत अवयव तू मानतोस त्यांचे ‘समानदेशत्व’ नष्ट होते किंवा नाही ते सांग. जर ‘नष्ट होते’ असे मानले तर ते अनंत अवयव मर्यादित

१. सर्वत्र व्याप्ति नसणे.

२. कारण, जी वस्तु मर्यादित असते म्हणजे सर्वव्यापी नसते ती अनित्य असते असा नियम आहे.

३. मनुष्य, पशु, पक्षी वगैरे प्राण्यांच्या शरीरापैकी काही शरीरे लहान आणि काही शरीरे मोठी असल्यामुळे.

४. बाळपणाचा जीव बाळपणाच्या शरीराएवढा लहान (असल्यामुळे तो तरुणपणाच्या शरीराला व्याप्त करू शकणार नाही. तसेच म्हातारपणाचे शरीर तरुणपणाच्या शरीरापेक्षा संकुचित असल्यामुळे तरुणपणाचा जीव म्हातारपणाच्या शरीरामध्ये मावणार नाही.

ते अनेक अवयव एका ठिकाणी राहतात’ असा नियम नाही किंवा ‘ते एकाच ठिकाणी राहतात’ असा नियम आहे.

ते अवयव एकाच ठिकाणी राहतात’ असा नियम नाही.

प्रदेशामध्ये मावणार नाहीत. 'नष्ट होत नाही' असे जरी मानले तरी ते (अनंत अवयव) एकाच अवयवाच्या प्रदेशामध्ये राहू शकत असल्यामुळे त्या अवयवांचे परिमाण मोठे होऊ शकणार नाही; आणि त्यामुळे जीवाचे परिमाण परमाणूच्या एवढे होईल. शिवाय, शरीरा-एवढेच जे जीव त्यांना अनंत अवयव आहेत अशी कल्पना करणेही शक्य नाही. (३४)

आतां असे म्हणशील कीं 'पाळीपाळीनें जीवाला मोठे शरीर प्राप्त झाले असतां त्याला कांहीं (ज्यास्त) अवयव मिळतात व लहान शरीर प्राप्त झाले असतां त्या जीवाचे कांहीं अवयव कमी होतात; तर त्यावर देखील आमचे उत्तर असे:—

**न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः ॥ ३५ ॥**

३५ पाळीपाळीनें (अवयव मिळतात व कमी होतात असें

मानले तरी) देखील विरोध येत नाही असें नाही.

कारण, (तसें मानले असतां) 'विकार' वगैरे

दोष येतात. (६)

'पाळीपाळीनें जीवाला (ज्यास्त) अवयव मिळतात आणि कांहीं जीवाचे अवयव कमी होतात' असें मानून देखील 'जीव शरीराएवढाच आहे या गोष्टीला कांहीं विरोध येत नाही' असें दाखवितां येत नाही. कशावरून ? 'विकार' वगैरे दोष येतात यावरून, ज्यास्त अवयव मिळाल्यामुळे आणि अवयव कमी झाल्यामुळे सतत स्थूल आणि कृश होणारा जो जीव त्याला विकाराची प्राप्ति अपरिहार्य आहे; आणि विकाराची प्राप्ति झाली म्हणजे त्याला चर्म वगैरे-प्रमाणें अनित्यत्व प्राप्त होणारच. त्यामुळे 'आठ प्रकारच्या कर्मांनीं जखडलेला असा

७ जीवाला हत्तीचे शरीर जाऊन मुंगीचे शरीर प्राप्त झाले असतां त्याचे अवयव त्या लहान शरीरामध्ये मावणार नाहीत. कारण, ते अवयव एकाच ठिकाणीं राहिले पाहिजेत असा कांहीं नियम नाही.

८ 'ते अवयव एकाच ठिकाणीं राहतात' असा नियम आहे.

९ जीवाला मुंगीचे शरीर जाऊन हत्तीचे शरीर प्राप्त झाले असतां त्या हत्तीच्या शरीरापैकीं एका मुंगीएवढ्या लहानशा भागामध्येच ते अवयव राहत असल्यामुळे.

१० 'हा पदार्थ अमक्या एवढा आहे' असें ज्या पदार्थाच्या संबधानें सांगतां येत त्या पदार्थाच्या अवयवांची कांहीं तरी नियमित संख्या असली पाहिजे; ते अवयव अनंत म्हणजे असंख्य आहेत असें म्हणतां येणार नाही.

१ 'स्थूल होणे' आणि 'कृश होणे' हे विकारच असल्यामुळे 'जीवाला विकार प्राप्त होतात' असें अवश्य मानावें लागेल.

२ कारण, 'ज्या पदार्थाला विकार प्राप्त होतात तो पदार्थ अनित्य असतो' असा नियम आहे.

अ. २ पा. २ सू. ३५ ]

मराठी भाषांतर.

२१३

जीव अलावूप्रमाणें संसार-सागरामध्ये निमग्न होतो आणि त्यांची ती बंधनें तुटलीं म्हणजे मग तो ( अलावूप्रमाणें वर निघतो ) ' हे जे तुझे बंधमोक्षाविषयींचे सिद्धांत त्यांना बाध येईल.

शिवाय, जे अवयव येतात आणि जातात त्यांना ' उत्पत्ति ' आणि ' नाश ' हे धर्म असल्यामुळे जसें शरीर वगैरेना जीवात्मा म्हणतां येत नाही तसें त्यांना जीवात्मा म्हणतां येणार नाही. तेव्हां ' कायम राहणारा जो एक अवयव तोच जीव ' असें तुला मानावें लागेल. पण ' हाच तो ' अशा रीतीनें तो कायम राहणारा अवयव तुला निश्चित करतां येणार नाही. शिवाय, (-आम्ही तुला असें विचारतो कीं ) जे जीवाचे अवयव येतात म्हणून तूं म्हणतोस ते कोठून येतात, किंवा जातात म्हणून म्हणतोस ते कोठे लीन होतात ते सांग. ' ते भूतांपासून प्रादुर्भूत होतात आणि भूतांमध्ये लीन होतात ' असें म्हणतां येत नाही. कारण, जीव हा भौतिक नाही. बरे, आतां 'जीवाच्या अवयवांचा दुसरा एक सामान्य किंवा विशेष प्रकारचा आधार आहे ' असेही म्हणतां येत नाही. कारण, तसें म्हणण्याला कांहीं प्रमाण नाही. शिवाय, असें मानलें म्हणजे येणारे आणि जाणारे अशा स्वभावाचे जे अवयव त्यांचें परिमाण अनियमित असल्यामुळे जीव हा अनिश्चित स्वरूपाचा असा होईल. तेव्हां अशा प्रकारचे दोष येत असल्यामुळे ' पाळी-पाळीनें जीवाला अवयव मिळतात आणि जीवाचे अवयव कमी होतात ' असें मानणेंही शक्य नाही.

' किंवा मागील सूत्रामध्ये ' शरीराएवढ्या जीवाला लहान मोठी अशीं दुसरीं शरीरें प्राप्त झालीं असतां अकात्स्न्य येतें व त्यामुळे तो अनित्य होतो ' असा ( जैन मतावर ) दोष आणित्यानंतर पुन्हां जैन सिद्धान्ती अशी कल्पना करील कीं 'नदीचे पाणी बदललें तरी ती नदी नित्य असूं शकते; त्याच न्यायानें प्रवाहरूपानें जीवाचें परिमाण

३ भोपळ्याप्रमाणें.

४ कर्माची बंधनें.

५ आणि त्या अवयवांचा निश्चय न झाल्यामुळे अर्थातच आत्मा कोणता तो कळणार नाही; आणि आत्म्याचें ज्ञान न झाल्यामुळे मोक्ष प्राप्त होणार नाही.

६ सर्व जीवांच्या अवयवांचा एक आधार.

७ प्रत्येक जीवाच्या अवयवांचा निरनिराळा आधार.

८ ते जीवाचे अवयव अमुकच आहेत असा नियम नसल्यामुळे जीवाचे स्वरूप केवढे आहे या गोष्टीचा निश्चय होणार नाही.

जरी पाळीपाळीने बदलले तरी देखील जीव नित्य होऊ शकेल. ( थोडक्यांत सांगा-  
वयाचें म्हणजे ) ज्याप्रमाणें रक्तांबरांच्या मतीं प्रत्येक ज्ञान अनित्य असलें तरी त्या  
ज्ञानांचें संतान नित्य असतें, त्याप्रमाणें दिग्बरांच्या मतींही ( जीव नित्य असूं शकेल )  
या शंकेवर या सूत्रांत उत्तर दिलें आहे असे समजावें. प्रथमतः जर संतान वास्तविक  
नसेल तर 'शून्यवाद' प्राप्त होईल. आणि जरी संतान वास्तविक असलें तरी जीवाला  
' विकार ' वगैरे दोष प्राप्त होत असल्यामुळें हा पक्ष संभवत नाही. ( ३५ )

अन्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः ॥ ३६ ॥

३६ शेवटलें ( परिमाण ) नित्य असल्यामुळें ( मागील )

दोन्ही ( परिमाण ) नित्य होतात; म्हणून भेद

नाहीं. ( ६ )

शिवाय, ' मोक्षावस्थेमध्ये असलें जें शेवटलें जीवाचें परिमाण तें नित्य आहे ' असें जैन मानतात, त्याप्रमाणें जीवाची आद्य आणि मध्यम अशीं मागील परिमाणें देखील नित्यच आहेत असे अनुमान निघतें; व त्यामुळें त्या तिन्ही परिमाणांमध्ये काहीं भेद असूं शकत नाही असे सिद्ध होतें. पण असें झालें म्हणजे जीव हा एका शरीरा-एवढाच होईल, आणि त्याला मोठी शरीरें प्राप्त होणार नाहीत, किंवा जीवाचें शेवटलें परिमाण नित्य असल्यामुळें पूर्वीच्या अवस्थांमध्येही जीवाचें परिमाण नित्यच असलें पाहिजे. त्यामुळें तो जीव सर्वदा एकाच परिमाणाचा— म्हणजे सर्वदा लहान किंवा सर्वदा मोठा— आहे असें मानलें पाहिजे; ( बदलत जाणाऱ्या ) शरीराच्या परिमाणाचा आहे असें मानता येत नाही. तेव्हां या कारणाकरितांही सौगतदर्शनाप्रमाणें आर्हतदर्शन हे सयुक्तिक नसल्यामुळें उपेक्षणीय होय. ( ३६ )

१ ज्याप्रमाणें नदीचें पाणी प्रत्येक क्षणीं निरनिराळेंच येत असल्यामुळें ' तें पाणी नित्य आहे ' असें जरी म्हणतां येत नाही तरी त्या पाण्याचा प्रवाह एकसारखा चालू असल्यामुळें ' तो प्रवाह नित्य आहे ' असें म्हणतां येतें; त्याप्रमाणें येथेही जीवात्म्याचें परिमाण जरी प्रतिक्षणीं बदललें तरी परिमाणांचा प्रवाह एकसारखा चालू असल्यामुळें जीव हा नेहमी कोणत्या तरी एका परिमाणाचा अवश्य असणारच, तेव्हां ' जीव नित्य आहे ' असें म्हणण्याला काहीं हरकत येत नाही असा पूर्व-पक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१ वा बौद्ध लोकांच्या बौद्ध लोक भगिनी वंशें धारण करतात म्हणून त्यांना ' रक्तांबर ' असें म्हणतात.

१ आणि जैन लोक तर ' जीवाचें परिमाण वारंवार बदलत ' असें म्हणतात, तेव्हां तें त्याचें म्हणणें ह्या अनुमानाशीं विरुद्ध होतें असा दोष येतो.

२ बौद्ध मंताप्रमाणें.

३ जैन मत. जैनांच्या गुह्या ' आर्हत ' हें नांव असल्यामुळें त्यांच्या शिष्यांना ( जैनांना ) ' आर्हता ' असें म्हणतात.

४ त्याज्य.

श्रीगणेशाय नमः



[ आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे, या अधिकरणामध्ये सदतिसाव्या सूत्रापासून एकेचाळिसाव्या सूत्रपर्यंत पांच सूत्रे आहेत. 'ईश्वर हा जगाचें केवळ निमित्तकारण आहे.' असें ज्या ज्या लोकांचें मत आहे त्या सर्वांचें या अधिकरणामध्ये खंडन केलें आहे. कारण, हें मत वेदवाह्य आहे. सारांशः— (सू० ३७) कांहीं लोक सांख्यमताला आणि योगमताला अनुसरून 'ईश्वर हा जगाचें केवळ निमित्तकारण आहे' असें मानतात. तसेंच माहेश्वर लोक देखील असें मानतात कीं पशुपति ( म्हणजे ईश्वर ) हा जगाचें केवळ निमित्तकारण आहे. त्यानें जीव मुक्त होण्याकरितां कार्य, कारण वगैरे पांच पदार्थांचा उपदेश केला आहे. वैशेषिक वगैरे लोक देखील ईश्वराला जगाचें केवळ निमित्तकारणच समजतात. त्यावर आमचें उत्तरः— हें मत बरोबर नाही. कारण, जर ईश्वर हा जगाचें केवळ निमित्तकारणच असेल तर हीन, मध्यम आणि उत्तम अशा प्रकारच्या भिन्न भिन्न प्राण्यांना उत्पन्न करणाऱ्या त्या ईश्वराला राग, द्वेष वगैरे दोष प्राप्त होत असल्यामुळे ' तो ईश्वरच नव्हे ' असें होईल. आतां ' कर्मांमुळे ही विषम सृष्टि उत्पन्न होते ' असें म्हणशील तर त्या कर्मांलाही ईश्वरच प्रवर्तक असल्यामुळे अन्योन्याश्रय दोष येतो. तसेंच, जग उत्पन्न करण्यांत ईश्वराला आपला कांहींतरी स्वार्थ साधून घ्याव्याचा असला पाहिजे. तेव्हां अर्थातच पूर्वी तो स्वार्थ सिद्ध व झाला असल्यामुळे त्याला ईश्वरत्व नाही असें होईल. (सू. ३८) शिवाय, सर्वव्यापी आणि निरखयव अशा ईश्वराचा सर्वव्यापी आणि निरखयव अशा प्रधान व पुरुष ( म्हणजे जीव ) यांच्याशीं संयोग वगैरे कोणताही संबंध संभवत नसल्यामुळे ईश्वर हा त्यांचा नियमन करणारा होऊं शकत नाही. आतां आम्हांला मात्र ही अडचण नाही. कारण, आम्हांला तादात्म्यसंबंध मानतां येतो. शिवाय, ' लोकांतील अनुभवांला अनुसरूनच जगाच्या कारणाचें स्वरूप मानलें पाहिजे ' हा नियम आम्हांला लागू नाही. कारण, सर्वांना प्रमाणभूत अशी जी अनादि श्रुति तिच्यावरून आम्ही जगाच्या कारणाची कल्पना करीत आहो. पण सांख्यलोकांना मात्र हा नियम लागू आहे. आतां ' सर्वज्ञ कपिलानें केलेली स्मृति सांख्य वगैरे लोकांना प्रमाणभूत आहे ' असें म्हणून भागत नाही. कारण, ' कपिल हा सर्वज्ञ आहे ' ही गोष्ट सर्वांना संमत नाही. याप्रमाणेंच ' इतर तार्किकांचीही जगाच्या कारणाची कल्पना बरोबर नाही ' असें समजावें. (सू० ३९) शिवाय रूप वगैरेंनीं रहित आणि अप्रत्यक्ष अशा प्रधान वगैरे वस्तूंवर ईश्वराला अधिष्ठित होतां येत नसल्यामुळे त्याला प्रधान वगैरेंपासून जग उत्पन्न करतां येणार नाही. (सू० ४०) आतां ' ज्याप्रमाणें-रूप वगैरेंनीं रहित अशा चक्षु वगैरेवर जीव अधिष्ठित होतो, त्याप्रमाणें ईश्वर हा प्रधान वगैरेवर अधिष्ठित होतो, असें जरी मानलें तरी दोष येतोच. कारण, तसें मानलें तर जीवाप्रमाणें ईश्वराला भोग प्राप्त होतील. किंवा या दोन सूत्रांचें तात्पर्य निराळ्या तऱ्हेनें समजावें. तें असेंः— (सू० ३९) हे तार्किक लोक असें म्हणतात कीं ज्याप्रमाणें राजा हा राष्ट्राचा स्वामी असतो त्याप्रमाणें ईश्वर हा जगाचा स्वामी आहे. आतां हा दृष्टांत घेतला तर ईश्वरालाही राजाप्रमाणें शरीर असलें पाहिजे. पण तें तर संभवत नाही आणि त्यावांचून ईश्वर हा प्रवर्तक होऊं शकत नाही. (सू. ४०) आतां ईश्वरालाही शरीराची कल्पना करावी तर त्याला संसारी मनुष्याप्रमाणें भोग प्राप्त होतील. (सू. ४१) शिवाय, या तार्किकांच्या मतीं ईश्वरानें प्रधानाचें, पुरुषाचें व आपलें स्वतःचें परिमाण मोजलें असेल तर ते सर्व विनाशी होतील. कारण, ' ज्या वस्तूचें परिमाण मोजलें असतें ती वस्तु विनाशी असते ' असा नियम आहे. शिवाय, जीवांचें संख्या हें परिमाणही ईश्वरानें मोजलेंच असल्यामुळे एकंदर जितके जीव असतील त्यांपैकी कांहीं आज, कांहीं उद्यां अशा क्रमाक्रमानें सर्व जीव मुक्त होऊन संसार हा शून्य होईल. आतां जर ईश्वरानें परिमाण मोजलें नसेल, तर ईश्वराला सर्वज्ञ म्हणतां येणार नाही. एकंदरीत ' या सांख्य वगैरे तार्किकांचीं मते बरोबर नाहीत ' असें सिद्ध झाले. ]

पत्युरसामञ्जस्यात् ॥ ३७ ॥

३७ ईश्वर ( हा जगाचें कारण होऊं शकत नाही )

कारण ( तसें मानलें असतां ) असामंजस्य

येते. ( ७ )

आतां आम्ही ' केवळ अधिष्ठाता असा ईश्वर जगाचें कारण आहे ' या मताचें खंडन करतो. ( शंका:—पण या सूत्राचें हें तात्पर्य आहे ) असें कशावरून ( तुम्हांला ) समजतें ? ( उत्तर:— ) असें यावरून समजतें कीं ' ईश्वर हा जगाचें उपादानकारण असून जगाचा अधिष्ठाता असल्यामुळे त्याचे हे दोन्ही स्वभाव आहेत ' असें आचार्यांनीं स्वतःच अ. १ पा. ४ सू. २३ आणि २४ यांमध्ये स्थापन केलें आहे. आतां, जर ' ईश्वर जगाचें कारण आहे ' या सामान्य मताचेंच या सूत्रामध्ये आचार्य खंडन करतील, तर मग मागील ग्रंथ आणि पुढील ग्रंथ यांमध्ये विरोध येत असल्यामुळे ' सूत्रकार विरुद्धार्थाचा प्रतिपादन करणारा आहे ' असें होईल. तेव्हां याकारितां ' ईश्वर जगाचें उपादानकारण नसून तो जगाचा केवळ अधिष्ठाता आहे म्हणजे जगाचें तो केवळ निमित्तकारण आहे ' याच मताच्या खंडनाचा सूत्रकार यथे प्रयत्न करतात असें आपल्याला समजलें पाहिजे. कारण, हेंच मत वेदांत सांगितलेलें जें ब्रह्माचें ऐक्य त्याच्या उलट आहे.

आतां ईश्वराबद्दल्या या वेद-बाह्य कल्पना अनेक प्रकारच्या आहेत. प्रथमतः कांहीं लोक सांख्य आणि योग या ( दोन मतां- ) वर आपली मदार ठेवून ' ईश्वर हा

१ सामंजस्य म्हणजे समंजस होणें, म्हणजे एखादी गोष्ट बरोबर जुळणें. सामंजस्याचा जो अभाव तें असामंजस्य होय. ' असामंजस्य येते ' म्हणजे तें मत बरोबर जुळत नाही.

२ जगाचें उपादान-कारण न होतां फक्त त्यावर देखरेख करणारा.

३ वर सांगितलेल्या मताचें खंडन करण्याविषयींचें.

४ जगाचें उपादान-कारण होण्याचा स्वभाव आणि निमित्त-कारण होण्याचा स्वभाव असे दोन्ही स्वभाव.

५ ' ईश्वर जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण आहे ' असें प्रतिपादन करणारी मागील दोन सूत्रे ( अ. १ पा. ४ सूत्र २३, २४ ).

६ ' ईश्वर जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण नाही ' असें प्रतिपादन करणारे हें सूत्र.

७ ' ईश्वर हा जगाचें केवळ निमित्त-कारण आहे ' असें मानणाऱ्याला जगाचें उपादान-कारण ईश्वरापेक्षां निराळेंच कांहींतरी मानलें पाहिजे. तेव्हां या मती ब्रह्माहून व्यतिरिक्त वस्तूचें अस्तित्व अर्थातच मानावें लागत असल्यामुळे ब्रह्माचें एकत्व सिद्ध होत नाही.

प्रधान आणि पुरुष यांचा केवळ अधिष्ठाता ( म्हणजे अर्थात् ) केवळ निमित्तकारण आहे, आणि प्रधान, पुरुष व ईश्वर हे परस्परांपासून भिन्न आहेत ' असे मानतात. आतां माहेश्वर असे मानतात कीं, ज्याला ' पशुपति ' असे म्हणतात त्या ईश्वराने पशूंचे पशु भग्न करण्याकरितां ( लोकांना ) ' कार्य, कारण, योग, विधि आणि दुःखान्त ' या पांच पदार्थांचा उपदेश केला आहे. पशुपति ( हें नांव धारण करणारा ) ईश्वर ( जगाचें केवळ ) निमित्तकारण आहे असें ते वर्णन करतात. त्याप्रमाणेंच वैशेषिक वगैरे ( इतर ) कांहीं लोक देखील आपआपल्या शाखाच्या अनुरोधाने कोणत्या तरी रीतीने ' ईश्वर जगाचें ( केवळ ) निमित्तकारण आहे ' असें वर्णन करतात.

या ( सर्व मतां- ) वर आमचें उत्तर असें:—ईश्वर हा जगाचें कारण नाही. कारण, ( तसें मानलें असतां ) असामंजस्य येतें. ( याचा अर्थ:— ) ईश्वर हा प्रधान आणि पुरुष यांचा अधिष्ठाता या रूपाने जगाचें कारण आहे असें मानतां येत नाही. कशावरून ? ( तसें मानलें असतां ) असामंजस्य येतें यावरून. आतां तें असामंजस्य कोणतें असें म्हणशील तर ऐक:—हीन,<sup>१९</sup> मध्यम आणि उत्तम अशा प्रकारच्या भिन्न-भिन्न प्राण्यांना निर्माण करणारा जो ईश्वर त्याला राग, द्वेष वगैरे दोष प्राप्त होत असल्यामुळे आमच्याप्रमाणेंच त्याला ईश्वरत्व प्राप्त होणार नाही. ' प्राण्यांच्या कर्मावर अवलंबून ( तो ही विषम सृष्टि उत्पन्न करीत असल्यामुळे ) हा दोष येत नाही ' असें म्हणशील

८ जग उत्पन्न होतेवेळीं प्रधान आणि पुरुष यांच्यावर फक्त देखरेख करणारा, आणि त्यामुळेच जगाचें केवळ निमित्तकारण असलेला.

९ ईश्वर हा पशूंचा म्हणजे जीवांचा पति असल्यामुळे त्याला ' पशुपति ' असें ते लोक म्हणतात.

१० जीवांचें.

११ संसार-बंध.

१२ म्हणजे जीवांचा हा संसार-बंध नष्ट होऊन ते मुक्त व्हावेत या करितां.

१३ जग हें ' कार्य ' होय. ईश्वर हा त्याचें ' कारण ' होय. ईश्वराचें ध्यान करणें हा ' योग ' होय. त्रिकाल स्नान करणें हा ' विधि ' होय. आणि दुःखांचा नाश होणें हा ' दुःखान्त ' म्हणजे ' मोक्ष ' होय.

१४ ज्याप्रमाणें लोकामध्ये घटाचें निमित्त-कारण जो कुंभार तोच त्या घटाचें उपादान-कारण होत नाही, त्याप्रमाणें जगाचें निमित्त-कारण जो ईश्वर तो त्या जगाचें उपादान-कारण होत नाही असें ते प्रतिपादन करतात.

१५ ' वगैरे ' शब्दानें नैयायिक, दिगंबर आणि बौद्ध हे लोक ध्यावे.

१६ पशु, पक्षी वगैरे हींन जातीचे प्राणी होत, मनुष्य हे मध्यम जातीचे प्राणी होत, आणि देव हे उत्तम जातीचे प्राणी होत.

तर तें बरोबर नाही. कारण, तशा रीतीनें कर्म आणि ईश्वर यांचा परस्परांमध्ये प्रवर्त्य-प्रवर्तकभाव येत असल्यामुळे अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होतो. ' ( प्रवर्त्यप्रवर्तकभाव ) अनादि असल्यामुळे हा दोष प्राप्त होत नाही ' असे म्हणशील तर तेंही बरोबर नाही. कारण, वर्तमानकालाप्रमाणें भूतकालीं देखील अन्योन्याश्रय दोष सारखाच येत असल्यामुळे ' अंधपरंपरान्याय ' प्राप्त होतो. "

शिवाय ' प्रवर्तनां हे ज्यांचे लक्षण ते दोष होतें ' ( न्या. सू. १।१।१८ )

१७ जरी ' विषमसृष्टि उत्पन्न करण्याविषयी ईश्वराला कर्म प्रवृत्त करते ' असे मानलें तरी तें कर्म अचेतन असल्यामुळे त्याला ईश्वराचे ठिकाणी प्रवर्तकत्व आणण्याविषयी कोणीतरी प्रवृत्त करणारा मानिला पाहिजे. आतां, तो प्रवृत्त करणारा दुसरा कोणी नसल्यामुळे अर्थातच तो ईश्वरच आहे असे मानिलें पाहिजे. पण असे मानिलें म्हणजे कर्म हे ईश्वराला प्रवृत्त करते आणि ईश्वर हा कर्माला प्रवृत्त करतो असा अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होतो. म्हणजे ईश्वर हा कर्मानें आपल्याला प्रवृत्त करावें म्हणून आपणच त्या कर्माला प्रवृत्त करतो असे होतें. यामुळे कांहींच सिद्ध होत नाही.

१८ पूर्वीचें कर्म पुढील कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी ईश्वराला प्रवृत्त करते. तसेंच तें पुढील कर्म आपल्या पुढील कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी ईश्वराला प्रवृत्त करते. तात्पर्य— कोणतेंही कर्म स्वतःला ईश्वरानें प्रवृत्त करावें म्हणून जर ईश्वराला प्रवृत्त करित असतें, तर मात्र अन्योन्याश्रय दोष आला असता. परंतु कर्म अनंत असल्यामुळे जें कर्म ईश्वराला प्रवृत्त करते तें स्वतःहून भिन्न अशा दुसऱ्या कर्माला ईश्वरानें प्रवृत्त करावें म्हणून ईश्वराला प्रवृत्त करते. तेव्हां पहिल्या कर्माचा जरी ईश्वर हा आश्रय आहे तरी ईश्वराचा पहिले कर्म हा आश्रय नाही, तर दुसरें कर्म हा आश्रय आहे. तेव्हां कर्म आणि ईश्वर हे परस्परांचे आश्रय नसल्यामुळे अन्योन्याश्रय दोष येत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१९ हल्लींच्या सृष्टीतलें कर्म आणि ईश्वर यांमध्ये जो अन्योन्याश्रय दोष येतो तो जरी मागील सृष्टीतलें कर्म घेऊन घालविला तरी अगदी पहिल्या सृष्टीतलें जें कर्म त्याला ईश्वर प्रवृत्त करणार नाही. कारण, त्या पहिल्या कर्माला ईश्वरानें प्रवृत्त करावें अशाविषयी ईश्वराची प्रवृत्ति करणारें त्या कर्माच्या पूर्वीचें कर्म नाही. आतां पहिले कर्मच ईश्वराला प्रवृत्त करते असे म्हणतां येत नाही. कारण, तसें म्हटलें तर पहिले कर्म आणि ईश्वर यांच्यामध्ये अन्योन्याश्रय दोष येईल. आतां, पहिल्या कर्माला ईश्वरानें प्रवृत्त केलें नाही म्हणजे अर्थातच तें पहिले कर्म देखील दुसऱ्या कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी ईश्वराला प्रवृत्त करणार नाही. म्हणून ईश्वर हा दुसऱ्या कर्माला प्रवृत्त करणार नाही. मग तें दुसरें कर्मही तिसऱ्या कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी ईश्वराला प्रवृत्त करणार नाही. अशा रीतीनें शेवटल्या कर्मापर्यंत कोणतेंही कर्म ईश्वराला प्रवृत्त करणार नाही. व ईश्वर कोणत्याही कर्माला प्रवृत्त करणार नाही. उदा०— आंधळ्यांची माळ चालली असतां पहिला आंधळा भलत्या मार्गाला लागला म्हणजे मागले सर्व आंधळे त्याच मार्गानें जातात. त्याप्रमाणेंच पहिल्या कर्माची प्रवृत्ति सिद्ध झाली नाही म्हणजे कोणत्याच कर्माची प्रवृत्ति सिद्ध होत नाही.

२० ' प्रवृत्ति करणें हे ज्यांचे स्वरूप आहे ते दोष होत ' असा या सूत्राचा अर्थ आहे. उदाः— मनुष्याची जी कोणत्याही गोष्टीविषयी प्रवृत्ति होते ती रागामुळे किंवा द्वेषामुळे होते. म्हणून राग व द्वेष यांना दोष म्हणतात. आतां ज्याअर्थी ईश्वर हा कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयी आपण

असा नैयायिकांचा सिद्धांत आहे. कारण, दोषाने प्रयुक्त ज्ञाल्यावांचून कोणताही मनुष्य स्वतःचें किंवा दुसऱ्याचें हित साधण्याविषयी प्रवृत्त होत नाही असा अनुभव आहे. जेव्हां परहित साधण्याविषयी कोणताही एखादा मनुष्य प्रवृत्त होतो तेव्हां देखील तो स्वहितैच्या इच्छेने प्रेरित होऊनच प्रवृत्त होतो. तेव्हां अशा रीतीने देखील असामंजस्य येते. कारण, ईश्वराला स्वहिताची इच्छा असल्यामुळे तो ईश्वर होऊं शकत नाही. शिवाय ( योग-शास्त्रांत ) ' ईश्वर हा एक विशेष प्रकारचा पुरुष आहे ' असे मानिले आहे; आणि ' पुरुष तर उदासीन आहे ' असे मानिले आहे. तेव्हां या कारणाकरितांही असामंजस्य येते. ( ३७ )

### संबन्धानुपपत्तेश्च ॥ ३८ ॥

३८ संबंध जुळत नसल्यामुळेही ( असामंजस्य येते ). ( ७ )

आणखी पुनः असामंजस्य येतेंच, प्रधान आणि पुरुष यांहून व्यक्तिरिक्त जो ईश्वर तो त्यांच्याशीं कांहीं संबंध असल्यावांचून त्यांचा अधिष्ठाता होऊं शकत नाही. प्रथमतः ( त्यांच्यामध्ये ) संयोगनामक संबंध असू शकत नाही. कारण, प्रधान, पुरुष

स्वतः प्रवृत्त होतो, त्याअर्थी त्या ईश्वराच्या ठिकाणीही हे दोष असले पाहिजेत. तेव्हां त्याला ईश्वर म्हणतां येणार नाही. आतां हा जो दोष ' ईश्वर केवळ निमित्तकारण आहे ' असें मानणाऱ्या नैयायिक वगैरे लोकांवर वेदान्त्यांनीं दिला आहे तो त्या नैयायिकांचेंच सूत्र घेऊन दिला आहे. परंतु वेदान्ती लोकांना तें सूत्र संमत नसल्यामुळे त्यांच्यावर हा दोष येत नाही. ईश्वरांची जी प्रवृत्ति होते ती रागद्वेषांमुळे होत नाही, तर केवळ लीलेनेच होते असा वेदान्त्यांचा सिद्धांत आहे. ( अ. २ पा. १ सू. ३३ पहा. )

२१ प्रेरित.

२२ ' जेथें प्रवृत्ति झालेली दृष्टीस पडते तेथें कांहींतरी दोष असलाच पाहिजे ' असा वर दिलेल्या न्यायसूत्रावरून सिद्ध झालेला नियम या अनुभवावरून दृढ होतो.

२३ दुसऱ्याला व्यथा होत असलेली पाहून केवळ ती त्याची व्यथा दूर करण्याकरितांच मनुष्याची प्रवृत्ति होते. ती प्रवृत्ति रागद्वेषांमुळे होते असें दिसून येत नाही. तेव्हां वरील नियम बरोबर नाही अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२४ येथेही दुसऱ्याची व्यथा पाहून जी याच्या अंतःकरणाला व्यग्रता उत्पन्न होते ती दूर व्हावी या हेतूनेच त्याची प्रवृत्ति होते. तेव्हां येथेही कांहींतरी स्वार्थ आहेच. तात्पर्य— प्रत्येक मनुष्याचा जो आपल्या स्वतःविषयी राग ( म्हणजे प्रेम ) असतो तें येथें त्या प्रवृत्तीचें कारण असल्यामुळे वरील नियमाला व्यभिचार येत नाही असें सिद्ध झालें.

२५ तेव्हां तो ईश्वर कर्माला प्रवृत्त करणार नाही. म्हणून त्यांच्या मतीं विषम सृष्टि उत्पन्न होण्याचें कांहींच कारण सांगतां येत नाही.

आणि ईश्वर हे तिघेही सर्वव्यापी आणि निरवयव असे आहेत. तसेंच, ( त्यांच्या मध्ये ) समवायनामक संबंधही असू शकत नाही. कारण, त्यांच्या मध्ये आश्रयाश्रयिभाव आहे असे सांगता येत नाही. तसेंच, कार्यावरून जाणता येणारा असा दुसरा कोणताही संबंध त्यांच्यामध्ये मानिता येत नाही. कारण, कार्यकारणभावच अजून सिद्ध झालेला नाही. शंका:— ब्रह्मवाद्याच्या मती ( ही अडचण ) कशी ( येत नाही ) ? उत्तर:— त्यांच्या मती ( माया आणि ब्रह्म ) यांच्या मध्ये तादात्म्यनामक संबंध जुळत असल्यामुळे ( त्याला ) कांहीं अडचण येत नाही. शिवाय, श्रुतीच्या आधाराने ब्रह्मवादी हा कारण वेगळेच स्वरूप निश्चित करतो, तेव्हा त्याने अनुभवाला अनुसरूनच प्रत्येक गोष्ट अवश्य मानली पाहिजे असा कांहीं नियम नाही. परंतु आमचा प्रतिस्पर्धी हा दृष्टांतांवरूनच कारण वेगळेच स्वरूप निश्चित करित असल्यामुळे अनुभवाला अनुसरूनच त्याने प्रत्येक गोष्ट मानिली पाहिजे असा हा ( आगमवादी आणि अनुमानवादी यांच्यामध्ये ) भेद आहे. शंका:— माझ्या मतीही सर्वज्ञ अशा पुरुषाने रचिलेला आगम संभवत असल्यामुळे आगमाचे साहाय्य

१ जे दोन पदार्थ सर्वव्यापी आहेत त्यांच्या मध्ये संयोगसंबंध असत नाही. कारण, विभक्त असलेल्या वस्तूंचाच संयोग होत असतो. आणि सर्वव्यापी पदार्थ तर परस्परांपासून कधीच विभक्त असत नाहीत.

२ अ. २ पा. २ सू. १७ टी. ५४ पहा.

३ ज्याप्रमाणे तंतू हे पटाचे आश्रय, आणि पट हा आश्रयी म्हणजे तंतूंच्या आश्रयाने राहणारा अशी तंतू आणि पट या दोन पदार्थांच्या संबंधाने आश्रयाश्रयिभावाची कल्पना केली आहे त्याप्रमाणे प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर यांच्या संबंधाने तशी आश्रयाश्रयिभावाची कल्पना केलेली नाही.

४ ज्याअर्थी अचेतन प्रधानापासून जगरूपी कार्य उत्पन्न होते, त्याअर्थी त्या अचेतन प्रधानाचा चेतन ईश्वराशी कांहींतरी संबंध असला पाहिजे अशा अनुमानाने समजणारा.

५ जग हे प्रधानाचे कार्य आहे ही गोष्टच मुळी सिद्ध झाली नसल्यामुळे ' कार्यावरून समजणारा ' असा संबंध असू शकत नाही.

६ कारण, वेदान्तांच्या मतीही जगाचे कारण जी माया तिचा ब्रह्माशी कोणताही संबंध सांगता येत नाही. तेव्हा वेदान्त्याला देखील आमच्या सारखीच अडचण येते असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

७ वेदान्ती लोक अद्वैतवादी असल्यामुळे माया ही ब्रह्मापेक्षा निराळी वस्तु आहे असे ते मानीत नाहीत.

८ वेदान्ती.

९ सांख्य.

तुम्हाला व मला सारखेंच आहे. उत्तर:— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, असें मानिलें असतां ' आगमाचें ज्ञान झाल्यावर सर्वज्ञत्व सिद्ध होणार, आणि सर्वज्ञत्वाचें ज्ञान झाल्यावर आगम सिद्ध होणार ' असा अन्योन्याश्रय दोष येईल. " तेव्हां याकरितां सांख्य-वाद्यांची आणि योगवाद्यांची जी ईश्वराविषयीची कल्पना ती बरोबर नाही. अशाच रीतीनें ईश्वराविषयी ज्या दुसऱ्या वेदवाद्य कल्पना आहेत त्यांच्या ठिकाणी यथायोग्य असामंजस्य दाखवावें. ( ३८ )

**अधिष्ठानानुपपत्तेश्च ॥ ३९ ॥**

**३९ अधिष्ठितत्व जुळत नसल्यामुळे ( ईश्वराविषयीची कल्पना समंजस नाही ). ( ७ )**

आणखी या कारणास्तवही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांची ईश्वरा-विषयीची कल्पना बरोबर नाही:— ज्याप्रमाणें कुंभार हा मृत्तिका वगैरेवर अधिष्ठित होऊन प्रवृत्त होतो, त्याप्रमाणें त्यांनीं कल्पिलेला ईश्वर देखील प्रधान वगैरेवर अधिष्ठित होऊनच प्रवृत्त होईल; पण असें जुळत नाही. कारण, रूप वगैरेनीं रहित आणि म्हणून अप्रत्यक्ष असे जे प्रधान वगैरे पदार्थ ते मृत्तिका वगैरेहून विजातीय असल्यामुळे ते ईश्वराचे अधिष्ठेय होऊ शकत नाहीत. ( ३९ )

**करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः ॥ ४० ॥**

**४० ( ईश्वर हा ) इंद्रियांप्रमाणें ( प्रधानावर अधिष्ठित होतो असें ) म्हणशील तर ( तसें ) नाही. कारण,**

१० सर्वज्ञ अशा कपिल-वगैरे ऋषींनीं रचिलेलीं जीं सूत्रें त्यांना येथें ' आगम ' असें म्हटलें आहे. तो आगम शंकाकाराला प्रमाण असल्यामुळे सिद्धान्त्याला आणि पूर्वपक्षाला आगमाचें साहाय्य सारखेंच आहे.

११ कपिल वगैरे ऋषींनीं केलेलीं सूत्रें ' आगम ' आहेत असें गृहीत धरल्यावर ' ज्याअर्थी असा आगम कपिलानें रचिला त्याअर्थी तो कपिल सर्वज्ञ असावा ' असें अनुमान होणार; आणि कपिल सर्वज्ञ आहे असें गृहीत धरल्यावर ज्याअर्थी ' सर्वज्ञ कपिलानें हीं सूत्रें केलीं त्याअर्थी तीं सूत्रें आगमच असावीत ' असें अनुमान होणार; असा अन्योन्याश्रय दोष येत असल्यामुळे त्या दोघांपैकीं कांहींच सिद्ध होत नाही. आतां, वेदान्त्यांच्या मतीं वेदरूपी आगम हा ' पौरुषेय ' नसल्यामुळे त्यांच्या मतांवर अन्योन्याश्रय दोष येत नाही.

१ ' हात फिरविणें ' हा धर्म.

२ मृत्तिका वगैरे वस्तूंवर हात फिरवून.

३ कारण, मृत्तिका वगैरे पदार्थांना रूप आहे व त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असा अनुभव आहे.

४ त्यांच्यावर ईश्वराला हात फिरवितां येत नाही.

( तत्रा रीतीनें ईश्वराला ) भोग वगैरे ( प्राप्त  
होतील ). ( ७ )

शंका:— ज्याप्रमाणें एखादा पुरुष रूप वगैरेनीं हीन आणि म्हणून अप्रत्यक्ष अशा चक्षू वगैरे इंद्रियांच्या समूहावर अधिष्ठित होतो, त्याप्रमाणें ईश्वर हा प्रधानावर अधिष्ठित होईल. उत्तर:— असें मानिलें तरी ईश्वराचें कारणत्व जुळत नाहीं. पुरुषाला ( इंद्रियांपासून ) भोग वगैरे प्राप्त होतात असें दृष्टीस पडतें. यावरून ' पुरुष इंद्रिय-समूहावर अधिष्ठित होतो ' असें अनुमित होतें. परंतु येथें ईश्वराला ( प्रधानापासून ) भोग वगैरे प्राप्त झालेले दृष्टीस पडत नाहींत. शिवाय, प्रधानाचें इंद्रियवर्गाशीं साम्य मानिलें तर संसारी लोकांप्रमाणें ईश्वराला देखील भोग वगैरे प्राप्त होतील. ( ४० )

किंवा बरील दोन सूत्रें ( पुढील ) निराळ्या तऱ्हेनें लावावीं:—

३९ अधिष्ठान जुळत नसल्यामुळेही ( ईश्वराविषयींची ) कल्पना समंजस नाहीं. ( ७ )

आणखी या कारणास्तवही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांची ईश्वराविषयींची कल्पना बरोबर नाहीं:— ' शरीररूपी अधिष्ठान असलेला राजा राष्ट्राचा स्वामी असतो ' असें व्यवहारांत दृष्टीस पडतें. ' अधिष्ठान नसलेला ( राजा राष्ट्राचा स्वामी असतो ' असें ) दृष्टीस पडत नाहीं. तेव्हां या दृष्टांतावरून अदृष्ट असा ईश्वर मानूं इच्छिणाऱ्यानें त्या ईश्वराला देखील इंद्रियांना आधारभूत असें एखादें शरीर आहे असें सांगितलें पाहिजे. परंतु तसें सांगतां येत नाहीं. कारण, सृष्टीच्या नंतर शरीर असतें, सृष्टीच्या पूर्वी तें असूं शकत नाहीं. बरे, आतां ईश्वराला जर अधिष्ठान नसेल तर तो प्रवर्तक होऊं शकणार नाहीं. कारण, ( प्रवर्तकाला अधिष्ठान लागतें ) असें व्यवहारांत दृष्टीस पडतें.

१ घट, पट वगैरे पदार्थ पाहतांना मनुष्य हा आपल्या चक्षुरिंद्रियांचा चालक होतो. आतां ह्या गोष्टीचा जर प्रत्यक्ष अनुभव नाहीं, तरी ही गोष्ट अनुमानावरून सिद्ध होते. कारण, जर मनुष्य आपल्या चक्षुरिंद्रियांचा चालक न होईल तर घट, पट वगैरे पदार्थ दृष्टीं पडणार नाहींत; आणि मग त्यांपासून सुखदुःखांचा उपभोगही होणार नाहीं. परंतु ' ज्याअर्थी मनुष्याला सुखदुःखांचा उपभोग होतो, त्याअर्थी तो आपल्या चक्षुरिंद्रियांचा चालक होतो ' असें सिद्ध होतें. याप्रमाणेंच इतर इंद्रियां-विषयीं जाणावें.

२ ज्याप्रमाणें मनुष्य हा सुखदुःखांच्या उपभोगाकरितां आपल्या इंद्रियांचा चालक होतो, त्याप्रमाणें ईश्वर हा प्रधानाचा चालक होतो असें मानिलें तर.

३ शरीररूपी आश्रय नसलेला.

४ शरीररूपी आश्रय.



४० इंद्रियांनी युक्त ( असें शरीर ) आहे असें म्हणशील तर ( तसें ) नाही. कारण ( तसें मानिलें असतां ईश्वराला ) भोग वगैरे ( प्राप्त होतील ). ( ७ )

बरें, आतां व्यवहाराला अनुसरून ईश्वराला देखील इंद्रियांना आधारभूत असें एक स्वेच्छानिर्मित शरीर आहे असें मानिलें तरी देखील ( ईश्वराचें कारणत्व ) जुळत नाही. कारण, जर ईश्वराला शरीर असेल तर त्याला देखील संसारी मनुष्याप्रमाणें भोग वगैरे प्राप्त होतील; व त्यामुळें त्याचें ईश्वरत्व नष्ट होईल. ( ४० )

अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा ॥ ४१ ॥

४१ त्याला अंत आहे किंवा तो सर्वज्ञ नाही ( असें होईल ). ( ७ )

आणखी या कारणास्तवही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांची ईश्वराविषयींची कल्पना बरोबर नाही:— त्या लोकांनीं ईश्वर हा सर्वज्ञ आणि अनंत असा मानला आहे. तसेंच प्रधान अनंत आहे, व पुरुष अनंत आहेत, व ते परस्परांपासून भिन्न आहेत असें मानलें आहे. आतां सर्वज्ञ ईश्वरानें प्रधानाचें व पुरुषांचें व आपलें स्वतःचें परिमाण मोजलें असेल किंवा नसेल तें सांग. कसेंही मानलेंस तरी दोष येतोच. कसा ? पहिला त्रिकल्प मानला तर ज्याअर्थी प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर यांचीं परिमाणें मोजलेलीं आहेत, त्याअर्थी त्यांना अवश्य अंत असला पाहिजे; कारण व्यवहारांत असें दृष्टीस पडतें. व्यवहारामध्ये ज्या ज्या पट वगैरे वस्तूंचें परिमाण मोजलेलें आहे त्या त्या वस्तूंना अंत आहे असें दृष्टीस पडतें. त्याप्रमाणें प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर या तिघांचीही परिमाणें मोजलेलीं असल्यामुळें त्या तिघांनाही अंत असला पाहिजे. प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर हे 'तीन' पदार्थ आहेत. तेव्हां 'तीन' या रूपानें त्यांचें संख्यापरिमाणें तर मोजलेलेंच आहे. तसेंच, त्यांचें स्वरूपपरिमाणें ईश्वरानें मोजलेलेंच असेल. तसेंच पुरुषांची 'बहुत्व' संख्याही ( ईश्वरानें मोजलेलीच आहे ). तेव्हां ज्यांचीं परिमाणें मोजलेलीं अशा पुरुषां-

१ नाश.

२ अविनाशी.

३ त्यांची अमुक संख्या आहे अशी संख्येची इयत्ता.

४ त्यांचा एवढा आकार आहे अशी आकाराची इयत्ता.

५ कारण 'सर्वज्ञ ईश्वरानें प्रधानाचें, पुरुषाचें व आपलें परिमाण मोजलें आहे' असें गृहीत धरून तूं येथें चालला आहेस.

मध्ये जे संसारापासून मुक्त होतात त्यांच्या संसाराला अंत आहे व त्यांच्या संसारिवा-  
लाही अंत आहे. अशा रीतीने इतर पुरुष देखील क्रमाक्रमाने मुक्त होतात. त्यामुळे सर्व  
संसाराचा आणि सर्व संसारी लोकांचा अंत होईल. शिवाय, ईश्वराचे अधिष्ठेय व पुरुषां-  
कारितां ( भिन्न भिन्न तऱ्हेने ) परिणाम पावणारे असे जे प्रधान त्यालाच ' संसार ' असे  
म्हणतात. तेव्हा प्रधानाचा अंत झाला म्हणजे ईश्वर कशावर अधिष्ठित होईल ? आणि  
त्याच्या सर्वज्ञत्वाला व ईश्वरत्वाला कोण विषय मिळेल ? शिवाय, प्रधान, पुरुष आणि  
ईश्वर यांना अशा रीतीने अंत असल्यामुळे त्यांना आदीही प्राप्त होईल; व त्यांना आदि  
आणि अंत प्राप्त झाले असतां शून्यवाद प्राप्त होईल. आतां, हा दोष येऊं नये म्हणून  
जर ' ईश्वराने प्रधानाचे, पुरुषांचे आणि स्वतःचे परिमाण मोजलेले नाही ' हा दुसरा  
विकल्प मानशील तर ' ईश्वर सर्वज्ञ आहे या सिद्धांताचा त्याग ' असा दुसरा दोष  
येईल. तेव्हा या कारणाकारिताही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांनी स्वीकारलेला ईश्वर-  
कारणवाद बरोबर नाही. ( ४१ )

[ आतां, येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये वेचाळिसाव्या  
सूत्रापासून पंचेचाळिसाव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये भागवत लोकांच्या  
मताचे खंडन केले आहे. सारांशः- ( सू० ४२ ) या भागवतांनी पुष्कळ गोष्टी वेदान्ती लोकांना  
संमत अशाच मानल्या आहेत, परंतु कांहीं गोष्टी विरुद्ध मानल्या आहेत, त्यांचा विचार कर्तव्य  
आहे. भागवत लोक असे म्हणतात की ' वासुदेवनामक परमात्म्यापासून संकर्षणनामक जीव उत्पन्न  
होतो; त्यापासून प्रद्युम्ननामक मन उत्पन्न होते; आणि त्यापासून अनिरुद्धनामक अहंकार उत्पन्न  
होतो ' परंतु हे त्यांचे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, जीवाची उत्पत्ति मानली असतां त्या जीवाला  
अनित्यत्व प्राप्त होते. तेव्हा अर्थातच त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाही. ( सू. ४३ ) शिवाय हे लोक  
' कर्ता जो जीव त्यापासून मन हे करण उत्पन्न होते ' असे मानतात; तेही बरोबर नाही. कारण,  
कर्त्यापासून कारण उत्पन्न झालेले लोकांमध्ये कोठेही दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. ( सू. ४४ ) आतां,  
' वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न आणि अनिरुद्ध हे चारी ईश्वरच आहेत आणि त्यांचे ज्ञान वगैरे धर्मही  
सारखेच आहेत ' असेही म्हणतां येत नाही. कारण, एकाच ईश्वराच्या हातून सर्व कामे होऊं शकत  
असल्यामुळे अनेक ईश्वरांची कल्पना व्यर्थ होईल. आतां ' एकाच ईश्वराची ही चार रूपे आहेत '  
असे म्हणशील तर तेही बरोबर नाही. कारण, ती चारी रूपे अगदीं सारखी असल्यामुळे त्यांमध्ये  
कार्यकारणभाव संभवत नाही; आणि या भागवतांनी तर त्यांमध्ये कार्यकारणभाव मानला आहे. शिवाय,  
या जगांतील सर्व मूर्ती एका ईश्वराच्याच असल्यामुळे ' ईश्वराच्या चार मूर्ती आहेत ' या म्हणण्यांतही  
कांहीं अर्थ नाही. ( सू. ४५ ) शिवाय, या भागवत लोकांनी आपल्या शास्त्रामध्ये परस्परविरुद्ध

६ कारण, ज्याला नाश आहे त्याला उत्पत्ति असलीच पाहिजे असा नियम आहे.

७ उत्पत्ति.

८ कारण, ज्याला नाश आहे त्याला उत्पत्ति असलीच पाहिजे असा नियम आहे.

९ कारण, ' परिमाण मोजलेले नाही ' म्हणजे, अर्थातच ईश्वराला ते समजले नाही असे म्हणावे  
लागते; आणि तसे म्हटले असतां ईश्वराचे सर्वज्ञत्व नष्ट होते.

गोष्टी सांगितल्या आहेत: एके ठिकाणी 'ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरे हे वासुदेवांचे गुण आहेत' असे सांगतात; आणि दुसऱ्या ठिकाणी 'ज्ञान, ऐश्वर्य हे वासुदेवच आहेत' असे सांगतात. शिवाय, 'चारी वेदांमध्ये कल्याण प्राप्त झाले नाही म्हणून शांडिल्यानं ह्या शास्त्राचें अध्ययन केले' अशी हे लोक वेदाची निंदा करतात. एकंदरीत, 'हें भागवत लोकांचें मत बरोबर नाही' असे सिद्ध झाले.]

### उत्पत्त्यसंभवात् ॥ ४२ ॥

४२ उत्पत्ति संभवत नसल्यामुळे ( भागवतांचें मतबरोबर नाही ). (८)

'ईश्वर हा जगाचें उपादानकारण नसून तो त्याचा केवळ अधिष्ठाता म्हणजे त्याचें केवळ निमित्तकारण आहे' असे ज्या लोकांनी मानलें आहे त्या लोकांच्या मताचें आम्हीं येथपर्यंत खंडन केले. आतां, ईश्वर हा जगाचें 'प्रकृति आणि अधिष्ठाता' या रूपांनी दोन्ही प्रकारचें कारण आहे असे जे लोक मानतात त्यांच्या मताचें आम्ही खंडन करतो. शंका:— श्रुतीच्या आधारानें 'प्रकृति आणि अधिष्ठाता' असाच ईश्वर पूर्वी निश्चित केला आहे; आणि 'श्रुतीला अनुसरणारी स्मृति प्रमाण होय' ही सर्वसंमत गोष्ट आहे. तेव्हां या मताचें खंडन करण्याचें प्रयोजन काय? उत्तर:— जरी या मताचा एवढा भाग श्रुतीला आणि स्मृतीला सारखाच असल्यामुळे त्याविषयी वादाला जागा नाही, तरी या मताचा जो दुसरा एक भाग आहे तो वादाला पात्र आहे; म्हणून त्याच्या खंडनाला सूत्रकार आरंभ करतात.

भागवतांचें असे मत आहे:— निर्मल ज्ञानस्वरूपी भगवान् वासुदेव हा एकच परमार्थतत्त्व आहे. तो आपल्याला चार प्रकारांनी विभागून घेऊन 'वासुदेव, संकर्षण प्रद्युम्न, आणि अनिरुद्ध' अशा चार रूपांनी प्रकट होतो. जो वासुदेव त्यालाच परमात्मा असे म्हणतात. जो संकर्षण तो जीव होय. प्रद्युम्न म्हणजे मन; आणि अनिरुद्ध म्हणजे अहंकार होय. यापैकी वासुदेव हा परमकारण होय, आणि इतर संकर्षण वगैरे कार्ये होत. त्या ह्या अशा प्रकारच्या भगवान् परमेश्वराचें अभिगमन, उपादान, इज्या, स्वाध्याय, आणि योग यांच्या योगानें शंभर वर्षे आराधन करून ( भाविक मनुष्य ) क्षीणक्लेश होतो व भगवानाप्रतच जातो.

१ उपादानकारण

२ निमित्तकारण

३ खरें तत्त्व.

४ जीव हा ईश्वराचें कार्य आहे. मन हें जीवाचें कार्य आहे. आणि अहंकार हें मनाचें कार्य आहे.

५ 'देवतांच्या पूजेकरितां देवळांमध्ये जाण' हें 'अभिगमन' होय, 'पूजेचें साहित्य मिळविणें' हें 'उपादान' होय, 'पूजा करणें' हीच 'इज्या' होय, 'जप करणें' हा 'स्वाध्याय' होय, आणि 'ध्यान करणें' हा 'योग' होय.

६ म्हणजे मुक्त होतो.

शां. भा. २९

आतां येथे जें म्हटलें आहे कीं ' जो हा अव्यक्ताहून पर, असा प्रसिद्ध परमात्मा आणि सर्वात्मा नारायण तो आपण आपल्याला अनेक तऱ्हांनीं विभागून घेऊन अनेक रूपांनीं प्रकट होतो', त्याचें खंडन आम्ही करित नाहीं. कारण ' तो एक प्रकारचा होतो, तो तीन प्रकारचा होतो ' ( छां. ७।२६।२ ) इत्यादि श्रुतींवरून परमेश्वर अनेक रूपें धारण करतो असें समजतें. तसेंच, त्या भगवानाचें अभिगमन वगैरे प्रकारचें जें आराधन सतत अनन्यचित्ताने करावें म्हणून येथे सांगितलें आहे त्याचें देखील खंडन आम्हांला कर्तव्य नाहीं. कारण ' ईश्वराचें आराधन करावें ' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतांमध्ये प्रसिद्ध आहे. परंतु ( भागवतांनीं ) असें जें म्हटलें आहे कीं ' वासुदेवापासून संकर्षण उत्पन्न होतो, संकर्षणापासून प्रद्युम्न उत्पन्न होतो आणि प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध उत्पन्न होतो ' त्यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं वासुदेवनामक परमात्म्यापासून संकर्षणनामक जीवाची उत्पत्ति संभवत नाहीं. कारण जीवाला उत्पत्ति आहे असें मानलें तर त्याला ' अनित्यत्व ' वगैरे दोष प्राप्त होतात; आणि त्यामुळें त्याला भगवत्प्राप्तिनामक मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. कारण, कार्य हें कारणाप्रत प्राप्त झालें असतां लयच पावेळ. शिवाय ' जीव उत्पन्न होतो ' या गोष्टीचें आचार्य पुढें अ. २ पा. ३ सू. १७ यामध्ये खंडन करतात. तेव्हां या कारणाकारितां ( भागवतांचें ) हें मत बरोबर नाहीं. ( ४२ )

न च कर्तुः करणम् ॥ ४३ ॥

४३ आणि कर्त्यापासून करण ( उत्पन्न होत ) नाहीं. ( ८ )

आणखी या कारणाकारितांही हें मत बरोबर नाहीं:— व्यवहारामध्ये ' देवदत्त ' वगैरे कर्त्यापासून ' परशु ' वगैरे कर्णें उत्पन्न होत असलेलीं दृष्टीस पडत नाहींत. पण भागवत तर असें वर्णन करतात कीं कर्त्यापासून म्हणजे संकर्षण नामक जीवापासून करण म्हणजे प्रद्युम्ननामक मन उत्पन्न होतें; आणि या कर्त्यापासून उत्पन्न झालेल्या ( प्रद्युम्ननामक मना- ) पासून अनिरुद्धनामक अहंकार उत्पन्न होतो. परंतु दृष्टांत मिळाल्यावांचून ह्या गोष्टी निश्चित करतां येत नाहींत; आणि ह्या गोष्टीचें प्रतिपादन करणारी श्रुतीही उपलब्ध होत नाहीं. ( ४३ )

७ अव्यक्त म्हणजे अस्पष्ट अशी जी माया तिच्याहून पर म्हणजे पलीकडचा.

८ जीवाला ईश्वरप्राप्ति झाली म्हणजे जीव हा आपल्या कारणाप्रत प्राप्त झाला असा त्याचा अर्थ होतो. आणि कार्य हें कारणाप्रत प्राप्त झालें म्हणजे अर्थातच कार्याचा नाश होतो असें सिद्ध होतें. तेव्हां जी वस्तु नष्ट झाली तिला ती मुक्त झाली असें म्हणतां येत नाहीं.

१ कुऱ्हाड वगैरे साधनें.

२ जरी देवदत्त हा कुऱ्हाड तयार करतो तरी त्याला कुऱ्हाड तयार करतांना हात वगैरे साधनें असतात. तेव्हां दुसरें कांहीं एक साधन नसतांना कुऱ्हाड वगैरे साधनें देवदत्तापासून उत्पन्न होतात असें कोठेही दृष्टीस पडत नाहीं असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे. ( भा. )

३ आणि जीवापासून तें मन उत्पन्न होतांना दुसरें कांहीं साधन आहे असें ते भागवत लोक मुळींच मानीत नाहींत.

## विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः ॥ ४४ ॥

४४ किंवा ( त्या सर्वांना ) ' विज्ञान ' वगैरे ( धर्म )

आहेत असें जरी मानलें तरी ( देखील ) तो

( दोष ) प्रतिषिद्ध होत नाही. ( ८ )

आतां असें म्हणशील कीं हे संकर्षण वगैरे पदार्थ जीव वगैरे नव्हेत; तर, ' ज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य, आणि तेज ' या ईश्वरी धर्मांनी युक्त असे हे सर्व ईश्वरच आहेत; आणि हे सर्व दोषरहित, अधिष्ठानरहित आणि न्यूनतरहित असे वासुदेवच आहेत असें मी मानतो. त्यामुळे वर वर्णिलेला ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष ( माझ्यावर ) येत नाही;

यावर आमचें उत्तर:— असें जरी मानलें तरी देखील तो ( दोष ) म्हणजे ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष प्रतिषिद्ध होत नाही, म्हणजे ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष निराळ्या तऱ्हेनें येतोच असा ( सूत्रकाराचा ) अभिप्राय होय. कसा ( म्हणशील तर सांगतो ):- प्रथमतः जर तुझे असें म्हणणें असेल कीं हे सर्व वासुदेव वगैरे परस्परांपासून भिन्न असेच सारख्या धर्मांचे चार ईश्वर आहेत ते एक नाहीत, तर मग ईश्वरांचीं सर्व कामें एका ईश्वराच्या हातूनच होऊं शकत असल्यामुळे अनेक ईश्वरांची कल्पना व्यर्थ होईल. शिवाय, तुझा सिद्धांत तुला सोडावा लागेल. कारण, ' भगवान् वासुदेव हा एकच परमार्थतत्त्व आहे ' असें तूं मानलें आहेस. बरे, आतां जरी तुझे असें म्हणणें असेल कीं एका भगवानाचीच हीं सारख्या धर्मांचीं चार रूपे आहेत, तरी देखील ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष कायमच राहतो. कारण, वासुदेवापासून संकर्षणाची

१ मानसिक सामर्थ्याला ' शक्ति ' म्हणतात. आणि जें बाह्य म्हणजे शारीरसामर्थ्य त्याला ' बल ' म्हणतात. ' वीर्य ' म्हणजे पराक्रम होय, ' तेज ' म्हणजे गंभीरपणा होय. आतां ह्या ज्ञान वगैरे सहा धर्मांचे उपयोग येंप्रमाणें होतात: ' ज्ञान ' या धर्मांमुळे ईश्वराला सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें. ऐश्वर्यामुळे त्याच्या इच्छेविरुद्ध असें जगामध्ये कांहींएक होत नाही. शक्तीमुळे तो या जगाचें उपादानकारण होतो. बलांमुळे त्याला जग उत्पन्न करतांना कांहींच श्रम होत नाहीत. वीर्यामुळे तो जगाचें उपादानकारण असूनही त्याला कांहींएक विकार होत नाही. आणि तेजामुळे त्याला जग उत्पन्न करतांना साहाय्याची जरूर लागत नाही. ( ब्र. )

२ राग, द्वेष वगैरे दोषांनी रहित.

३ ज्यांना कांहीं एक मूलकारण नाही असे.

४ ज्यांचा नाश होत नाही असे.

५ कारण सर्व ईश्वरच मानले असल्यामुळे त्यांची उत्पत्ति संभवत नाही हें बरोबरच आहे. तेव्हां ही गोष्ट आम्हांला मान्यच असल्यामुळे ती दोषास्पद होऊं शकत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

उत्पत्ति संभवत नाही; तसेच संकर्षणापासून प्रद्युम्नाची व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्धाची उत्पत्ति संभवत नाही. कारण, त्या कोणांमध्येही कमज्यास्तपणा नाही. परंतु कार्य आणि कारण, यांच्यामध्ये कमज्यास्तपणा असतो. उदा० — मृत्तिका आणि घट ( यांच्या मध्ये कमज्यास्तपणा आहे ). कमज्यास्तपणा नसला तर ' हें कारण ' आणि ' हें कार्य ' अस सांगता येत नाही. परंतु पांचरात्रिकांनी वासुदेव वगैरे सर्वांचे ठिकाणी किंवा त्यापैकी एकाचे ठिकाणी ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरे ( धर्मा- ) च्या कमज्यास्तपणामुळे झालेला कोणताही भेद मानला नाही, कारण, हीं सर्व वासुदेवाचीच रूपे आहेत; त्यांच्या मध्ये कांहीं भेद नाही असे ते मानतात. शिवाय, भगवानाची चारच रूपे असू शकत नाहीत. कारण, ब्रह्मदेवापासून तों तृणांकुरापर्यंत सर्वच जग भगवानाचे रूप आहे असे समजते. ( ४४ )

### विप्रतिषेधाच्च ॥ ४५ ॥

४५ विरोध असल्यामुळेही ( हें शास्त्र बरोबर  
नाहीं ). ( ८ )

शिवाय, या शास्त्रामध्ये गुणगुणित्वकल्पना वगैरे-प्रकारचा अनेक तऱ्हेचा विरोध उपलब्ध होतो. कारण, ' ज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य, आणि तेज हे गुण आहेत; ' ( पुनः ) ' हे ( गुण ) आत्मचे आहेत, भगवान् वासुदेव आहेत, ' इत्यादि ( विरुद्ध गौडी या शास्त्रामध्ये सांगितलेल्या ) दृष्टीस पडतात. तसेच, या शास्त्रामध्ये वेदाशी विरोधही दृष्टीस पडतो. कारण ' चारी वेदांमध्ये परम कल्याण प्राप्त झाले नाही म्हणून शांडिल्योने ह्या शास्त्राचे अध्ययन केले ' इत्यादि वाक्यांमध्ये वेदाची निंदा केलेली आढळून येते. तेव्हा याकारिताही हें भागवत-मत बरोबर नाही असे सिद्ध झाले. ( ४५ )

### अध्याय २ पाद २ समाप्त.

६ घटाचा आंतला भाग जसा मोकळा असतो आणि घटाचा आकार जसा वर्तुळ असतो तसा मृत्तिकेचा नसतो. त्यामुळे मृत्तिका ही या दोन गोष्टीत कमी आहे व घट जास्त आहे.

७ भागवत लोक ' पांचरात्र ' नामक ग्रंथाला प्रमाण मानतात. म्हणून त्या भागवत लोकांना ' पांचरात्रिक ' असे येथे म्हटले आहे.

८ तेव्हा भागवतांनी जी ईश्वराची चारच रूपे मानिली आहेत ती बरोबर नाहीत असे यावरून सिद्ध होते.

१ ज्ञान वगैरे धर्म गुण आहेत व तेच धर्म आत्मे म्हणजे गुणी ( गुणांचे आश्रय ) आहेत अशी कल्पना.

२ ' वासुदेवरूपी परमात्म्याचे ज्ञान वगैरे गुण आहेत ' असे जे पूर्वी त्यांनी सांगितले आहे त्याच्याशी ' हे गुण वासुदेवरूपीच आहेत ' असे सांगणे विरुद्ध होते.

## अध्याय २ पाद ३

[ आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे, या पादामध्ये एकंदर अधिकरणें सतरा आहेत; आणि सूत्रें त्रेपन्न आहेत. त्यापैकी या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रें आहेत, या अधिकरणामध्ये आकाशाच्या उत्पत्ती-विषयी विचार केला आहे. सारांशः— ( सू० १ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आकाश उत्पन्न होत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली नाही. छांदोग्य उपनिषदामध्ये जें जगाच्या उत्पत्तीचें वर्णन केले आहे, तेथें आकाश व वायु या दोघांची उत्पत्ति न सांगतां तेजापासून पुढील पदार्थांचीच उत्पत्ति सांगितली आहे. ( सू० २ ) शंकाः— तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली आहे. आतां या दोन श्रुतींची एकवाक्यता करावी तर होत नाही. कारण, एकाच आत्म्यापासून दोन वस्तूंची उत्पत्ति संभवत नाही. जर एकापासून दुसऱ्याची अशा रीतीनें दोन वस्तूंची उत्पत्ति एकापासून संभवते, तरी श्रुतीमध्ये तशी सांगितली नाही. तर दोन्ही ठिकाणीं दोन्ही वस्तूंची प्रथमच उत्पत्ति वर्णिली आहे. शिवाय, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये तेजाची उत्पत्ति आत्म्यापासून न सांगतां वायूपासूनच सांगितली आहे. ( सू० ३ ) पूर्वपक्ष्याचें उत्तरः— आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी तैत्तिरीय श्रुति गौण आहे. कारण, आकाशाच्या उत्पत्तीचीं कारणेंच संभवत नाहीत. समवायिकारण पहावें तर कोणत्याही द्रव्याला एकजातीचीं अनेक द्रव्येंच समवायिकारण होत असतात. आणि येथें तर आकाशाला अवयव नसल्यामुळे एकजातीचीं अनेक द्रव्यें संभवत नाहीत. असमवायिकारणही संभवत नाही. कारण, समवायिकारणांचा जो संयोग तोच द्रव्याचें असमवायिकारण होत असतो. निमित्तकारण हें समवायिकारणालाच साहाय्य करणारें असल्यामुळे तेंही येथें संभवत नाही. शिवाय, जर आकाशाची उत्पत्ति मानली तर त्याच्या पूर्वी आकाशरहित म्हणजे ज्यामध्ये विलकूल छिद्र नाही असें काय होतें तें सांगतां येत नाही. शिवाय, आकाश हें विभु असल्यामुळे त्याची उत्पत्ति संभवत नाही. कारण, ' जें विभु तें नित्य ' असा नियम आहे. ( सू० ४ ) शिवाय श्रुतीमध्ये आकाशाला ' अमृत ' असें म्हटलें आहे. तसेंच ' ब्रह्म नित्य आहे ' या गोष्टीविषयी त्याला आकाशाची उपमा दिली आहे. तसेंच ब्रह्माला आकाश हें विशेषण दिलें आहे. आणि विशेषण व विशेष्य यांचें तर ऐक्य असलेंच पाहिजे. या कारणांवरूनही ' आकाशाची उत्पत्ति होत नाही ' ही गोष्ट सिद्ध होते. ( सू० ५ ) आतां जर आकाशाची उत्पत्ति सांगून त्याच प्रकरणामध्ये तेज वगैरेची उत्पत्ति सांगितली आहे तरी ती गौण आहे असें मात्र समजू नये. कारण, तिचा तेज वगैरे विषय भिन्न आहे. तसेंच, ' ब्रह्म एकच आहे ' ह्या श्रुतीमधील प्रतिशेवरून जो ब्रह्मशिवाय अन्य वस्तूंचा अभाव सूचित होतो तो ब्रह्माच्या कार्याचा समजावा. आकाशाचा समजू नये. किंवा, ' जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जरी आकाश होतें तरी ब्रह्म आणि आकाश यांमध्ये भेद समजत नसल्यामुळे ब्रह्म एकच असल्यासारखें होतें ' असें त्या प्रतिशेचें तात्पर्य समजावें. तसेंच, ' ब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञाही जुळते. कारण, जरी आकाश हें ब्रह्माचें कार्य नाही, तरी आकाश हें ब्रह्मापेक्षां निराळें भासत नसल्यामुळे ब्रह्माच्या ज्ञानानें त्याचें ज्ञान झाल्यासारखेंच होतें. कारण क्षीराच्या ज्ञानानें त्यामध्ये मिसळलेल्या उदकाचें ज्ञान झाल्यासारखें होतें. ( सू० ६ ) आतां सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं अशा रीतीनें प्रतिज्ञा जुळविणें बरोबर नाही. कारण श्रुतीमध्येच मृत्तिका वगैरेचे दृष्टांत देऊन ' कार्याचा कारणार्थी अभेद असतो ' या न्यायानें ती प्रतिज्ञा सिद्ध केली आहे. म्हणजे ' ज्याप्रमाणें मृत्तिकारूप कारणार्थी ज्ञान झालें असतां घट, शराव वगैरे त्या मृत्तिकेच्या सर्व कार्यांचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें ब्रह्माचें ज्ञान

झालें असतां सर्व जग ब्रह्माचें कार्य असल्यामुळें त्याचें ज्ञान होतें ' असा त्या दृष्टांत देणान्या श्रुतीचा अभिप्राय होय. एकंदरीत आकाश देखील, ब्रह्माचें कार्यच असल्यामुळें ' त्याची उत्पत्ति होते ' असें सिद्ध झालें. आतां पूर्वपक्ष्यानें दिलेल्या दोन श्रुतींची एकवाक्यताही करतां येते. ती अशी:--तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये आत्म्यापासून आरंभीं आकाश उत्पन्न झालें, नंतर वायु व त्याच्यानंतर अग्नि उत्पन्न झाला असा स्पष्टच क्रम सांगितला आहे. त्याला अनुसरून ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' या छांदोग्य श्रुतीचा असा अर्थ समजावा कीं ' आत्म्यानें आकाश व वायु उत्पन्न करून नंतर त्या आत्म्यानेंच वायूच्या रूपानें तेज उत्पन्न केलें. ' तेव्हां ' आत्म्यानें आरंभींच तेज उत्पन्न केलें ' असा या छांदोग्य श्रुतीचा अर्थ करतां येत नाही हें सिद्ध झालें. शिवाय, छांदोग्य श्रुतीमध्ये तशा अर्थाचा स्पष्ट शब्दही नाही. आतां ' कदाचित् आकाश प्रथम उत्पन्न होतें, आणि कदाचित् तेज उत्पन्न होतें ' असा विकल्प मानावा, तर तो संभवत नाही; व ' दोन्ही प्रथम उत्पन्न झाले ' असा समुच्चय स्वीकारतां येत नाही. शिवाय, पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें प्रतिज्ञा जुळविली असतां आकाश वगैरे वस्तूंचें खरें ज्ञान होणार नाही. कारण, ' क्षीर या रूपानें जाणलें जें उदक तें खऱ्या रीतीनें जाणलें ' असें होत नाही. तसेंच ' ब्रह्म हें एकच आहे ' ही श्रुतीमध्ये केलेली प्रतिज्ञाही चांगली जुळत नाही. आतां, पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें ही प्रतिज्ञा फक्त ब्रह्माच्या कार्याच्या मानानेंच जुळवावी, तर तेंही बरोबर नाही. कारण अशा रीतीनें ती प्रतिज्ञा मृत्तिका वगैरे ह्या त्या पदार्थाविषयी संभवत असल्यामुळें ब्रह्मासंबंधानें जी ही एक अद्भुत गोष्ट सांगितली आहे ती जुळत नाही.

( सू. ७ ) जेवढा विकारांचा समुदाय आहे तेवढाच विभाग आहे, म्हणजे ' विकार नाही असा एकही पदार्थ दुसऱ्या कशापासून तरी विभक्त आहे ' असें लोकांमध्ये उपलब्ध होत नाही. तेव्हां आकाश हें ज्याअर्थी पृथ्वी वगैरेपेक्षां विभक्त आहे त्याअर्थी तें देखील कोणाचा तरी विकारच असलें पाहिजे. आतां आत्मा हा जरी आकाश वगैरे वस्तूपेक्षां विभक्त आहे, तरी तो मात्र विकार नव्हे. कारण तसें मानलें असतां शून्यवाद प्राप्त होईल. शिवाय, ' आत्मा नाही ' असा निषेध केव्हांही कोणालाही करतां येत नाही. कारण, जो निषेध करतो तो आत्माच असतो. आतां ' आकाशाचीं समवायिकारण अशीं एकजातीचीं अनेक द्रव्ये संभवत नसल्यामुळें आकाश उत्पन्न होत नाही ' हें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण, सूत, गाईचे केंस वगैरे अनेक जातीचीं द्रव्ये हीं एका दोरीचीं समवायिकारण होतात; तसेंच ' एकएकद्रव्या ' परमाणूपासून त्यांची क्रिया उत्पन्न होते ' असें दृष्टीस पडत असल्यामुळें ' कोणतेंही कार्य अनेक वस्तूंपासूनच उत्पन्न होतें ' असा नियम मानतां येत नाही. तेव्हां श्रुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणें ' ब्रह्मापासून आकाश उत्पन्न होतें ' असें मानण्यास कांहीं हरकत नाही. तसेंच ' आकाशाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी काय होतें तें सांगतां येत नाही ' असें समजू नये. कारण, ' हल्लीं जें आकाशाचें स्वरूप उपलब्ध होतें त्या स्वरूपानें रहित असें ब्रह्म होतें ' असें म्हणतां येतें. तसेंच आकाश जरी विभु आहे तरी त्याची उत्पत्ति श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें ' जें विभु तें नित्य ' हा नियम बरोबर नाही. शिवाय श्रुतीवरून आकाशाचें विभुत्वच सिद्ध होत नाही. आतां श्रुतीमध्ये जें आकाशाला ' अमृत ' असें म्हटलें आहे, तें देवांना अमृत म्हणण्याप्रमाणेंच समजावें. म्हणजे केवळ तें प्रशंसेकरतां होय. तसेंच, आकाशाचा मोठेपणा लोकांमध्ये प्रसिद्ध असल्यामुळें त्याची उपमा ब्रह्माला दिली आहे. त्यावरून ' ब्रह्म आणि आकाश हे अगदीं सारखे आहेत ' असें समजू नये. शिवाय, श्रुतीमध्येच ' आकाशापेक्षां ब्रह्म मोठें आहे ' असें स्पष्टच म्हटलें आहे. एकंदरीत ' आकाश हें ब्रह्माचें कार्य आहे ' असें सिद्ध झालें. ]



न वियदश्रुतेः ॥ १ ॥

१ आकाश (उत्पन्न होत) नाही. कारण श्रुतीत (तसें)

सांगितलें नाही. ( १ )

वेदान्त-ग्रंथांमध्ये ( जगाच्या ) उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या श्रुती भिन्न भिन्न ठिकाणी भिन्न भिन्न प्रकारच्या उपलब्ध होतात. कांहीं श्रुती ' आकाश उत्पन्न होतें ' असें सांगतात, कांहीं सांगत नाहीत. तसेंच, कांहीं श्रुती ' वायु उत्पन्न होतो ' असें सांगतात; कांहीं सांगत नाहीत. त्याप्रमाणेच जीव आणि प्राण यांचीही उत्पत्ति कांहीं श्रुतींमध्ये सांगितली आहे; कांहीं श्रुतींमध्ये नाही. ( ह्यामुळे श्रुतींमध्ये परस्पर-विरोध उत्पन्न होतो ). ह्याप्रमाणेच इतर श्रुतींमध्ये क्रम वगैरेच्या संबधानें देखील विरोध असलेला नजरेस येतो. तेव्हां जसें इतर लोकांच्या मतांमध्ये विरोध येत असल्यामुळे तीं मते ग्राह्य नाहीत असें पूर्वी सिद्ध केले, तसें ( वेदान्तांच्या ) स्वतःच्या मतामध्ये सुद्धां विरोध येत असल्यामुळे तें मत ग्राह्य नाही अशी शंका येते. ती शंका दूर व्हावी या हेतूनें सर्व वेदान्तग्रंथांमधील ( जगाच्या ) उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींच्या अर्था-संबधानें येत असणारा संशय घालविण्याकरितां येथून पुढील ग्रंथाला आरंभ केला आहे. ' पूर्वीची शंका दूर करणें ' हेच त्या श्रुतींच्या अर्थासंबधानें येत असणारा संशय घालविण्याचें फल होय. आतां त्यांपैकी आरंभी ' आकाश उत्पन्न होतें किंवा नाही ' या प्रश्नाचा विचार करूं.

येथें पूर्वपक्षी म्हणतो:— मी असें प्रतिपादन करतो कीं आकाश उत्पन्न होत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये तसें सांगितलें नाही. ( याचा अर्थ:— ) आकाश हें खरोखरच उत्पन्न होत नाही. कशावरून ? तसें श्रुतीमध्ये सांगितलें नाही यावरून, श्रुतीमध्ये उत्पत्तीच्या प्रकरणांत आकाशाचा निर्देश केलेला आढळून येत नाही. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्ये ' हे सोम्य ! हें पूर्वी एक आणि अद्वितीय असें सत्त्व होतें ' ( छां. ६।२।१ ) या वाक्यांत ' सत् ' शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें ब्रह्म त्याचा उपक्रम करून पुढें ' त्यानें ईक्षण केले, त्यानें तेज उत्पन्न केले ' ( छां. ६।२।३ ) ह्या वाक्यांमध्ये

१ अमुक वस्तूची उत्पत्ति अगोदर होते आणि अमुक वस्तूची उत्पत्ति मागून होते हा ' क्रम ' होय. श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी आरंभी आकाशाची उत्पत्ति सांगितली आहे, आणि कांहीं ठिकाणी आरंभी तेजाची उत्पत्ति सांगितली आहे. असा क्रमासंबधानें विरोध येतो. ' वगैरे ' शब्दानें संख्या ध्यावी. श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी सात प्राण आहेत असें सांगितलें आहे, आणि कांहीं ठिकाणी आठ प्राण आहेत असें सांगितलें आहे असा संख्येसंबधानें विरोध येतो, हे विरोध पुढें स्पष्ट होतील.

२ ' श्रुतीमध्ये परस्पर-विरोध येतो ' ही शंका.

पंचमहाभूतापैकीं मधले जें तेज त्याला आरंभ करून तेज, जल, आणि पृथिवी ह्या तिघांची उत्पत्ति सांगितली आहे. आतां आम्हांला अतींद्रिय वस्तूंचें ज्ञान उत्पन्न होण्याला श्रुतीच काय तें प्रमाण आहे; आणि येथें तर आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति नाही. तेव्हां आकाशाची उत्पत्ति होत नाही असें सिद्ध झालें. ( १ )

अस्ति तु ॥ २ ॥

२ परंतु ( इतर श्रुतींमध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली )  
आहे. ( १ )

‘ परंतु ’ हा शब्द येथें ( सूत्रकाराला ) दुसरा पक्ष ब्राह्म आहे असें सूचितो. छांदोग्य उपनिषदामध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली नसेल तर नसूं दे; पण ती दुसऱ्या श्रुतीमध्ये सांगितली आहे. कारण, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ‘ ब्रह्म ह्ये सत्यं, ज्ञानं आणि अनंतं असें आहे ’ असा उपक्रम करून पुढें ‘ त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश उत्पन्न झालें ’ ( तै. २।१।१ ) असें सांगितलें आहे. तेव्हां कांहीं ठिकाणीं तेजाला आरंभ करून ( जगाची ) उत्पत्ति सांगितली आहे, आणि कांहीं ठिकाणीं आकाशाला आरंभ करून ( जगाची ) उत्पत्ति सांगितली आहे, म्हणून श्रुतीमध्ये परस्पर विरोध येतो. शंकाः— ह्या दोन श्रुतींची एकवाक्यता करावी हें योग्य आहे. (उत्तरः—) योग्य आहे खरें. पण ती एकवाक्यता कशी करावी हें समजत नाही. कशावरून ? अशावरून कीं ‘ त्यानें तेज उत्पन्न केले ’ ( छां. ६।२।३ ) ह्या श्रुतीमध्ये एकदांच सांगितलेला जो उत्पन्न करणारा ( आत्मा ) त्याचा ‘ त्यानें तेज उत्पन्न केले, त्यानें आकाश उत्पन्न केले ’ अशा रीतीनें उत्पन्न होणाऱ्या दोन वस्तूंची संबंध करतां येत नाही. शंकाः— एकदांच सांगितलेल्या कर्त्याचा देखील कर्तव्य गोष्टींशीं संबंध झालेला दृष्टीस पडतो. उदा०ः— ‘ ( एक मनुष्य ) वरण शिजवून नंतर भात शिजवितो ’. त्याप्रमाणेंच त्या ( आत्म्या- ) नें आकाश उत्पन्न करून नंतर त्यानें तेज उत्पन्न केले असें मला म्हणतां येईल. ( उत्तरः— ) असें म्हणतां येत नाही. कारण छांदोग्य उपनिषदामध्ये ‘ तेज प्रथम उत्पन्न झालें ’ असें सांगितलें आहे. आणि तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ‘ आकाश प्रथम उत्पन्न झालें ’ असें सांगितलें आहे. आतां ( एकाच पदार्थापासून ) दोघेही प्रथम उत्पन्न झाले हें संभवत नाही. ह्यावरून श्रुतीतील शब्दांमध्ये येणारा विरोध देखील आम्हीं दाखविल्यासारखाच होत आहे. कारण, ‘ त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश

उत्पन्न झालें ' ( तै. २।१।१ ) ह्या श्रुतीमध्ये देखील एकदांच सांगितलेल्या अपादानाचा आणि उत्पन्न होण्याच्या क्रियेचा ' त्यापासून आकाश उत्पन्न झालें, त्यापासून तेज उत्पन्न झालें ' अशा रीतीने आकाश आणि तेज ह्या दोन वस्तूंशीं एकदम संबंध करतां येत नाही. शिवाय, ' वायूपासून अग्नि ( उत्पन्न झाला ) ' ह्या श्रुतीमध्ये ( तेजाची उत्पत्ति ) निराळ्या तऱ्हेने सांगितली आहे. ( २ )

ह्याप्रमाणें विरोध आला असतां येथें कोणी असे म्हणतो:—

गौण्यसंभवात् ॥ ३ ॥

३ ( आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति ) गौण होय.

कारण, ( आकाशाची उत्पत्ति ) संभवत

नाहीं. ( १ )

'श्रुतीमध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली नाही' ह्यावरूनच 'आकाशाची उत्पत्ति होत नाही' ( असे सिद्ध होते ). आतां जी आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी इतर श्रुति दाखल केली आहे ती गौण आहे असे मानणें रास्त आहे. कशावरून ? ( आकाशाची उत्पत्ति ) संभवत नाही यावरून. कणाद ऋषींच्या मताला अनुसरणारे लोक जिवंत असतां ' आकाशाची उत्पत्ति होते ' असे मानणें ( बिलकूल ) शक्य नाही. ' अवश्य जी कारण-सामग्री ती संभवत नाही ' या मुद्यावर ते लोक आकाशाच्या उत्पत्तीचा निषेध करतात. कारण ' उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तू समवायिकारण, असमवायिकारण, आणि निमित्तकारण ह्या तीन प्रकारच्या कारणांपासून खरोखर उत्पन्न होतात ' ( असे ते मानतात ). आतां त्यांपैकी एक जातीचीं अनेक द्रव्येच एखाद्या द्रव्याचें समवायिकारण होतात. पण आकाशाला तर उत्पन्न करणारी एक जातीचीं अनेक द्रव्ये ( मुळीच ) नाहींत, कीं ' जीं समवायिकारण आहेत ' असे समजून आणि ' त्यांचा परस्पर-संयोग

१ ( सू. २ ) ' आत्म्यापासून ' ह्या अपादानाचा.

२ ' उत्पन्न झालें ' या क्रियेचा.

३ ' तेजाची उत्पत्ति आत्म्यापासून होते ' असे न सांगतां ती निराळ्या तऱ्हेने सांगितली आहे म्हणजे ' ती वायूपासून होते ' असे सांगितलें आहे.

१ ( सू. ३ ) वैशेषिक लोक.

२ उदा०:— एक जातीचे अनेक तंतू पट या द्रव्याचें समवायिकारण होतात.

३ ज्याप्रमाणें पटाच्या स्वरूपामध्ये तंतुरूप सूक्ष्म अवयव दृष्टीस पडतात व तेच त्या पटाचे समवायिकारण असतात, त्याप्रमाणें आकाशाच्या स्वरूपामध्ये अमुक एक प्रकारचे सूक्ष्म अवयव आहेत असे दृष्टीस पडत नाही; त्यामुळे आकाशाला अमुक समवायिकारण आहे असे सांगतां येत नाही.

असमवायिकारण आहे' असे समजून 'आकाश उत्पन्न होतें' असे मानतां आले असतें. तेव्हां समवायिकारण आणि असमवायिकारण यांचाच अभाव असल्यामुळे त्यांच्यावर अनुग्रह करण्याकरितां प्रवृत्त होणारे जें निमित्त-कारण तें आकाशाला असणें तर लांबच राहिलें.

शिवाय, उत्पन्न होणाऱ्या तेज वगैरे वस्तूंच्या पूर्व आणि उत्तर अवस्थांमध्ये 'उत्पत्तीच्या पूर्वी प्रकाश वगैरे कार्ये नसतात, पण उत्पत्ति झाल्यानंतर प्रकाश वगैरे कार्ये असतात' असा विशेष संभवतो. परंतु, 'आकाशाच्या पूर्व आणि उत्तर अवस्थांमध्ये तसा विशेष संभवतो' असे मानणें शक्य नाहीं. कारण, आकाशाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी 'ज्यामध्ये अवकाश नाहीं, बिळें नाहीं, आणि छिद्रें नाहीं' असें काय होतें तें निश्चयानें सांगतां येत नाहीं. शिवाय, पृथिवी वगैरे (उत्पन्न होणाऱ्या वस्तू-) पासून आकाशाचें जें विभुत्व वगैरे-प्रकारचें वैधर्म्य त्यावरूनही 'आकाश उत्पन्न होत नाहीं' असें सिद्ध होतें. तेव्हां, ज्याप्रमाणें लोकांमध्ये 'आकाश कर' , 'आकाश झालें' अशा प्रकारचे गौण

४-आकाशाचें निमित्तकारण ईश्वर आहे असें जरी वेदान्ती लोक मानतात तरी त्या आकाशाला समवायिकारण नसल्यामुळे नुसत्या निमित्तकारणाच्या हातून आकाश उत्पन्न होणार नाहीं. तेव्हां, वेदान्तांचें मत बरोबर नाहीं. कारण, तंतूच जर नसतील तर कोष्ट्याला पट विणतां येणार नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

५ ज्या मोकळ्या भागामध्ये घट, पट वगैरे स्थूल वस्तू राहण्याचा संभव असतो त्या मोकळ्या भागाला 'अवकाश' म्हणतात.

६ ज्या मोकळ्या भागामध्ये किडा, मुंगी वगैरे सूक्ष्मच पदार्थ असूं शकतात त्या मोकळ्या भागाला 'बिळ' म्हणतात.

७ ज्या मोकळ्या भागामध्ये अत्यंत सूक्ष्म असेच पदार्थ म्हणजे परमाणू असूं शकतात त्या भागाला 'छिद्र' म्हणतात.

८ तात्पर्य— आकाश उत्पन्न होण्यापूर्वी काय स्थिति होती ती सांगतां येत नसल्यामुळे 'आकाश उत्पन्न होत नाहीं' असेच सिद्ध होतें.

९ पृथिवी ही व्यापक नाहीं, पण आकाश हें व्यापक आहे. तसेंच, पृथिवीचा स्पर्श होतो पण आकाशाचा स्पर्श होत नाहीं असें आकाशामध्ये पृथिवीपासून वैधर्म्य (म्हणजे विजातीयपणा) आहे.

१० ज्याअर्थी आकाश हें पृथिवीहून विजातीय आहे, त्याअर्थी त्याची पृथिवीप्रमाणें उत्पत्ति होत नाहीं असें अनुमानावरून सिद्ध होतें. शिवाय, ज्याअर्थी आकाशाचा आत्म्याप्रमाणें स्पर्श होत नाहीं त्याअर्थी आकाश हें आत्म्याप्रमाणें नित्य आहे असेंही अनुमान येथें जाणावें. ( भा. )

११ 'ही जागा मोकळी कर' म्हणजे 'येथें असलेले पदार्थ दूर कर' या अभिप्रायानें 'आकाश (जागा) कर' असें लोक म्हणतात. आतां आकाश हें खऱ्या रीतीनें उत्पन्न करतां येत नाहीं, म्हणून 'आकाश कर' हा प्रयोग गौण आहे असें मानावें लागतें.

१२ ह्या प्रयोगाचें 'जागा मोकळी झाली' असें तात्पर्य आहे.

प्रयोग होतात, किंवा ज्याप्रमाणे आकाश हे एक असूनही त्याच्या संबधाने 'हें घटाकाश आहे, हें करकाकाश आहे, हें गृहाकाश आहे' अशा प्रकारचा भेद-व्यवहार गौण रीतीने होतो. अथवा ज्याप्रमाणे वेदामध्ये सुद्धा 'वन्य पशू आकाशांमध्ये बांधावे' (अशा प्रकारचा भेद-व्यवहार गौण रीतीने केलेला आहे) त्याप्रमाणे '(आकाश) उत्पन्न होतें' असे सांगणारी श्रुति देखील गौणच आहे असे जाणावे. (३)

### शब्दाच्च ॥ ४ ॥

४ शब्दावरूनही (आकाश उत्पन्न होत नाही असे

सिद्ध होतें). (१)

शब्द देखील 'आकाशाला उत्पत्ति नाही' असे दाखवितो. कारण, 'वायु आणि आकाश हे अमृत आहेत' (बृ. २।३।३) असे श्रुति सांगते. आणि जी वस्तु अमृत आहे तिची उत्पत्ति संभवत नाही. शिवाय, सर्वव्यापित्व आणि नित्यत्व या दोन धर्मांनी ब्रह्माला आकाशाची उपमा देणारी '(ब्रह्म हें) आकाशाप्रमाणे सर्वव्यापी आणि नित्य आहे' ही श्रुति आकाशाला देखील ते दोन धर्म आहेत असे सुचविते. आणि तशा (सर्वव्यापी आणि नित्य अशा) प्रकारच्या वस्तूची उत्पत्ति संभवत नाही. 'जसा त्या ह्या आकाशाला अंत नाही, तसा आत्म्याला अंत नाही असे जाणावे'; 'ब्रह्माचे आकाश हें शरीर आहे' (तै. १।६।२); 'आत्मा हा आकाश आहे' (तै. १।७।१) ह्या श्रुती देखील येथे उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. कारण, जर आकाश हें उत्पन्न होत असेल तर जसे कमळाला 'निळें' हें विशेषण संभवते; तसे ब्रह्माला 'आकाश' हें विशेषण संभवणार नाही. तेव्हां ब्रह्म हें आकाशासारखेच नित्य आहे असे समजते. (४)

१३ कमंडळूमधील आकाशाला 'करकाकाश' म्हणतात.

१४ आकाशाचे औपाधिक भेद घेऊनच येथे 'आकाशांमध्ये' असे अनेक वचन केले आहे.

१ श्रुतीवरून.

२ अविनाशी.

३ येथे 'शरीर' शब्दाचा 'स्वरूप' असा अर्थ आहे (ब्र.).

४ ह्या श्रुतीवरून ब्रह्माचे आणि आकाशाचे अत्यंत सादृश्य आहे असे सिद्ध होतें. जर त्यांचे अत्यंत सादृश्य नसेल तर आकाशाला 'ब्रह्माचे स्वरूप' म्हणता येणार नाही.

५ ह्या श्रुतीमध्ये आत्म्याला 'आकाश' हें विशेषण दिले आहे.

६ कारण, विशेषण आणि विशेष्य यांचे ऐक्य असते. 'निळें कमळ' असे म्हटले असता जें निळें तेंच कमळ असे जसे ऐक्य भासते, तसे येथेही आत्म्याला 'आकाश' हें विशेषण दिले असल्यामुळे आत्मा आणि आकाश यांचे ऐक्य सिद्ध होतें. आतां, जर आकाश उत्पन्न होत असेल, तर आत्मा व आकाश हे परस्पर विजातीय असल्यामुळे त्यांचे ऐक्य संभवणार नाही.

स्याच्चैकस्य ब्रह्मशब्दवत् ॥ ५ ॥

५ एका ( ' उत्पन्न होणे ' या शब्दा- ) चा ब्रह्म-  
शब्दाप्रमाणे ( गौण आणि मुख्य अशा  
दोन्ही तऱ्हांनी प्रयोग )  
होईल. ( १ )

( ' उत्पन्न होणे ' या ) शब्दाविषयी आलेल्या शंकेच्या उत्तरादाखल हें सूत्र दिलें आहे. शंका:— ' त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' ( तै. २।१ ) ह्या प्रकरणामध्ये पुढें तेज. वगैरेच्या संबंधानें ' उत्पन्न होणे ' हा एकच शब्द मुख्य रीतीने आहे असें कसें मानतां येतें ? ह्यावर आमचें उत्तर:— जरी ' उत्पन्न होणे ' हा शब्द एकच आहे, तरी त्याचा भिन्न भिन्न विषयांच्या संबंधानें ' ब्रह्म ' या शब्दाप्रमाणें गौण आणि मुख्य अशा दोन्ही तऱ्हांनी प्रयोग होईल. ज्याप्रमाणें ' तपाच्या योगानें ब्रह्म जाणण्याची इच्छा कर, तप हेंच ब्रह्म आहे ' ( तै. ३।२ ) ह्या प्रकरणामध्ये एकाच ब्रह्म या शब्दाचा अन्न वगैरेच्या संबंधानें गौण प्रयोग आहे, परंतु आनंदाच्या संबंधानें मुख्य प्रयोग आहे; किंवा ज्याप्रमाणें ब्रह्मज्ञानाचें साधन जें तप त्या अर्थी ब्रह्मशब्दाचा लक्षणने प्रयोग केला जातो, परंतु ज्ञेय जें ब्रह्म त्या अर्थी मुख्य रीतीने प्रयोग केला जातो त्याप्रमाणेंच हें समजावें.

( शंका:— ) जर आकाशाला उत्पत्ति नाही तर ' ब्रह्म हें एकच होतें, दुसरें कोणी नव्हतें ' ( छां. ६।२।१ ) ह्या प्रतिज्ञेचें कसें समर्थन करतोस ? कारण, ( तुझ्या मतीं ) आकाश ही दुसरी वस्तु असल्यामुळें ' ब्रह्माच्या जोडीला दुसरी वस्तु आहे ' असें म्हणणें भाग पडतें. शिवाय, ( तुझ्या मतीं ) ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान कसें होईल ? उत्तर:— ' ब्रह्म हें एकच होतें ' हें म्हणणें ( ब्रह्माच्या ) स्वतःच्या कार्याच्या ( अभावा- ) संबंधानें संभवतें. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये कोणी एक मनुष्य आदले दिवशीं कुंभाराच्या घरीं जाऊन तेथें मृत्तिका, दंड, चक्र वगैरे अनेक वस्तू पाहतो, आणि दुसरे दिवशीं

१ कारण, एकाच प्रकरणामध्ये एकाच शब्दाचे दोन ठिकाणीं दोन अर्थ मानणें बरोबर नाही.

२ वगैरे शब्दानें ' प्राण ' व ' मन ' हे ध्यावेत.

३ कारण, पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें आकाश हें ब्रह्माचें कार्य नसल्यामुळें ब्रह्माचें ज्ञान झालें तरी आकाशाचें ज्ञान होणार नाही.

४ ' ब्रह्म हें एकच होतें ' या वाक्याचा ' ब्रह्माचें कार्य कांहींच नव्हतें ' असा अभिप्राय आहे. ' कोणताही दुसरा पदार्थ नव्हता ' असा त्याचा अभिप्राय नाही.

( तो तेथे कुंभाराने केलेली ) अनेक प्रकारची ( मृत्तिकेची ) भांडी पसरलेली पाहतो त्या वेळी तो असे म्हणतो की काल येथे एकटी मृत्तिकाच होती. आतां ह्या ( वाक्यांतील 'च' या शब्दाने दाखविलेल्या ) अवधारणावरून 'पूर्व दिवशीं फक्त मृत्तिकेचीं सर्व कार्येच नव्हतीं' असा ( त्या मनुष्याचा ) अभिप्राय सूचित होतो, 'दंड, चक्र वगैरे ( इतर वस्तु देखील ) नव्हत्या' असा त्याचा अभिप्राय सूचित होत नाही, त्याप्रमाणेच हें होय. आतां 'दुसरे कोणी नाही' ही श्रुति, 'ज्याप्रमाणे भांड्यांचे समवायिकारण जी मृत्तिका तिच्याहून कुंभार हा कर्ता निराळा दृष्टीस पडतो, त्याप्रमाणे जगाचे समवायिकारण जें ब्रह्म त्याहून ( जगाचा ) निराळा कर्ता नाही' अशा रीतीने ( ब्रह्माहून ) इतर कर्त्यांचे निवारण करते. शिवाय, आकाश ही जरी दुसरी वस्तु आहे, तरी तिच्यामुळे 'ब्रह्माच्या जोडीला दुसरी वस्तु आहे' असे म्हणतां येत नाही. कारण, ( वस्तूंची ) स्वरूपे निरनिराळी असलीं तरच त्यामुळे ( त्या वस्तूंमध्ये ) भेद मानतां येतो. आणि येथे तर ( जगाच्या ) उत्पत्तीच्या पूर्वी ब्रह्म आणि आकाश यांची मिश्रित केलेल्या क्षीर आणि उदक यांच्या सारखीं निरनिराळीं स्वरूपे ( भासत ) नाहींत. कारण, 'सर्वव्यापित्व,' 'अमूर्तत्व' इत्यादि धर्म ( ब्रह्म आणि आकाश या दोघांना ) सारखेच आहेत. आतां, जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं मात्र ( त्या दोघांपैकीं एक ) ब्रह्म हें जग उत्पन्न करण्याविषयी प्रयत्न करते, आणि दुसरे ( आकाश हें ) निश्चल असते; त्यामुळे ( त्या दोघांमध्ये ) भेद आहे असे निश्चित होते; तसेच 'ब्रह्माचे आकाश हें शरीर आहे' ( तै. १।६।२ ) इत्यादि श्रुतीवरून देखील 'ब्रह्म आणि आकाश या दोघांमध्ये ऐक्य आहे' असे सिद्ध होते. आणि म्हणूनच 'ब्रह्माचे ज्ञान झाल्याने सर्व वस्तूंचे ज्ञान होते' हेंही सिद्ध करतां येते.

शिवाय, उत्पन्न होणारीं सर्व कार्ये अशा तऱ्हेनेच उत्पन्न होतात की त्यांचे देश आणि काल हे आकाशाच्या देश आणि काल ह्यांहून निराळे नसतात. आणि आकाशाचे

५ नियमावरून.

६ 'दुसरे कोणी नाही' या श्रुतीचा 'जगाचा कर्ता आत्म्याशिवाय दुसरा कोणी नाही' असा अभिप्राय आहे. 'कोणताही दुसरा पदार्थ नाही' असा अभिप्राय नाही.

७ ज्याप्रमाणे दूध व पाणी मिसळले असतां त्या दोघांचे एकच स्वरूप भासते, त्याप्रमाणे जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा आणि आकाश यांचे एकच स्वरूप भासते. तेव्हां अर्थातच 'दुसरे कोणी नाही' ह्या श्रुतीवरून आकाशाची व्यावृत्ति होत नाही. कारण, श्रुतीमधील 'दुसरे' या शब्दाचा 'भिन्न-स्वरूपाचे' असा अर्थ आहे असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

८ आकार नसणे.

९ म्हणजे कोणतेही कार्य कोणत्याही ठिकाणी कोणत्याही वेळी उत्पन्न झाले तरी तेथे 'आकाश असतेच'.

देश आणि काल हे ब्रह्माच्या देश आणि काल ह्यांहुन निराळे नाहींत. म्हणून ब्रह्म आणि त्याचीं कार्ये हीं जाणलीं असतां त्यांच्या बरोबर आकाश देखील जाणलें जातेंच. ज्याप्रमाणें दुधाचें ग्रहण केल्यानें च त्या विंदूचें ग्रहण केलें जातें, कारण दुधाचें ग्रहण केलें असतां ( त्यांतील ) जलाच्या विंदूचें ग्रहण करावयाचें शिल्लक राहत नाहीं, त्याप्रमाणें ब्रह्म आणि त्याचीं कार्ये यांचे जे देश आणि काल त्यांहुन आकाशाचे देश आणि काल हे निराळे नसल्यामुळें ब्रह्माचें ग्रहण केल्यानें आकाशाचेंही ग्रहण केलें जातेंच. तेव्हां आकाशाला उत्पत्ति आहे असें सांगणारी श्रुति गौण होय. ( ५ )

याप्रमाणें पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां त्यावर सूत्रकार असें म्हणतात:—

**प्रतिज्ञाहानिरव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः ॥ ६ ॥**

६ अभेद मानला तर ( - च ) प्रतिज्ञेची हानि होणार नाहीं.

शब्दावरून ( - ही असें समजतें ) ( १ )

‘ जिच्या योगानें श्रवण न केलेल्या ( वस्तू- ) चें श्रवण होतें, तर्क न केलेल्या ( वस्तू- ) चा तर्क होतो ( आणि ) निश्चय न केलेल्या ( वस्तू- ) चा निश्चय होतो ’ ( छां. ६।१।१ ); ‘ अगे ! खरोखर हा आत्मा पाहिला असतां, ऐकिला असतां, ह्याचा तर्क केला असतां, ह्याचा निश्चय केला असतां हें सर्व ज्ञात होतें ’ ( बृ. ८।४।६ ); ‘ हे भगवन् ! कोणता ( पदार्थ ) जाणला असतां हें सर्व ज्ञात होतें ’ ( मुं. १।१।३ ); ‘ कोणतीही विद्या माझ्या ( आत्म्याच्या ) बाहेरची नाहीं ’ अशा प्रकारची प्रत्येक वेदान्त-ग्रंथामध्ये प्रतिज्ञा केलेली आढळून येते. त्या प्रतिज्ञेची अशा रीतीनें च— म्हणजे ‘ ( जगांतील ) सर्व वस्तूंच्या समुदायाचा ज्ञेय अशा ब्रह्माशीं अभेद आहे ’ असें मानलें तरच— हानि होणार नाहीं, म्हणजे तिला काहीं विरोध येणार नाहीं. कारण, जर भेद मानला तर ‘ एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ’ ह्या प्रतिज्ञेची हानि होईल. आतां तो अभेद अशा रीतीनें च म्हणजे ‘ सर्व वस्तूंचा समुदाय हा एका ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो ’ असें मानलें तरच संभवतो.

१० म्हणजे जेथे जेथे आकाश आहे तेथे तेथे सदोदित ब्रह्म आहेच.

११ कारण, आकाश हें नेहमीं ब्रह्म आणि त्याचीं कार्ये यांच्या बरोबरच असतें.

१२ ‘ ब्रह्म हें एकच आहे ’, दुसरें कोणी नाहीं; ‘ ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें ’ ह्या श्रुती आकाश नित्य मानून देखील लावतां येतात म्हणून.



शिवाय, 'कार्याचा उपादान-कारणाशी अभेद असतो' ह्या न्यायानेच ( वरील ) प्रतिज्ञा सिद्ध होते अस शब्दांवरून समजते. उदा०—'जिच्या योगाने श्रवण न केलेल्या ( वस्तू- ) चे श्रवण होते' ( छां. ६।१।१ ) अशी प्रतिज्ञा करून पुढे 'कार्याचा उपादानकारणाशी अभेद असतो' असे प्रतिपादन करणाऱ्या मृत्तिका वगैरे दृष्टांतांच्या साहाय्याने सदरहू प्रतिज्ञेचे समर्थन केले आहे; आणि ही ( प्रतिज्ञा ) सिद्ध करण्याकारितांच 'हे सोम्य ! हे पूर्वी एक आणि अद्वितीय असे सत्त्व होते' ( छां. ६।२।१ ); 'त्याने ईक्षण केले; त्याने तेज उत्पन्न केले' ( छां. ६।२।३ ) ह्या वाक्यांत 'ब्रह्मापासूनच सर्व कार्ये उत्पन्न होतात' असे सांगून, नंतर 'हे सर्व हा आत्माच आहे' ( छां. ६।८।७ ) ह्या वाक्याला आरंभ करून, हा प्रपाठक संपेपर्यंत ' ( कार्याचा ब्रह्माशी ) अभेद आहे' असे श्रुति दाखविते. तेव्हा जर आकाश हे ब्रह्माचे कार्य नसेल, तर ब्रह्माचे ज्ञान झाले असता आकाशाचे ज्ञान होणार नाही. आणि तसे झाले तर प्रतिज्ञेची हानि होईल. आणि ( अशा रीतीने ) प्रतिज्ञेची हानि करून श्रुति अप्रमाण ठरविणे योग्य नाही. याप्रमाणेच प्रत्येक वेदान्त-ग्रंथामध्ये ' हे जे सर्व आहे हा आत्माच आहे ' ( बृ. २।४।६ ); ' जे हे पुढे ( दिसत ) आहे ते अमृत ब्रह्मच होय ' ( मुं. २।२।११ ) इत्यादि भिन्न भिन्न श्रुती भिन्न भिन्न दृष्टांतांच्या साहाय्याने वरील प्रतिज्ञेचेच स्थापन करतात. तेव्हा अग्नि वगैरेप्रमाणेच आकाश देखील उत्पन्न होते.

आतां ' आकाशाला उत्पत्ति नाही, कारण, श्रुतीमध्ये ती सांगितली नाही ' असे जे पूर्वपक्ष्याने म्हटले आहे ते बरोबर नाही. कारण, ' त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश

१ ' ज्याप्रमाणे दुधांत पाणी मिसळले असता ते दोन पदार्थ निरनिराळे असूनही निरनिराळे भासत नाहीत, त्याप्रमाणे जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा आणि आकाश हे निरनिराळे असूनही निरनिराळे भासत नाहीत; यामुळेच आत्म्याचे ज्ञान झाल्याने आकाशाचे ज्ञान झाल्यासारखेच होत असल्यामुळे वरील प्रतिज्ञा सिद्ध होते ' अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर दिले आहे.

२ ' हे सर्व जग ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होते, हे सर्व जग आत्मरूपच आहे ' असे जे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे ते प्रतिज्ञा सिद्ध करून दाखविण्याकरता सांगितले आहे. तेव्हा ' कार्य हे कारणाहून भिन्न नसल्यामुळे कारणाचे ज्ञान झाले असता कार्याचे ज्ञान अवश्य होणारच ' अशा रीतीनेच पूर्वीची प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याचा पुढील श्रुतीचा अभिप्राय आहे असे समजते. तात्पर्य— आकाश हे नित्य आहे असे मानून जरी क्षीरोदकन्यायाने कशी तरी प्रतिज्ञा सिद्ध करता आली, तरी तशा रीतीने प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याचा पुढील श्रुतीचा अभिप्राय नसल्यामुळे प्रतिज्ञेची हानीच होणार आहे. शिवाय, क्षीरोदकन्यायानेही ही प्रतिज्ञा सिद्ध होत नाही. कारण, उदकाने मिश्रित असे क्षीर हातांत घेतले असता त्याच्या बरोबर उदक देखील घेतले जाते. पण ते क्षीर पाहिले असता त्या क्षीराचे जसे ज्ञान होते, तसे त्यातील उदकाचे ज्ञान होत नाही. तसेच येथेही ब्रह्माचे ज्ञान झाल्याने आकाशाचे ज्ञान होणे अशक्यच आहे.

३ प्रतिज्ञा सिद्ध करून दाखविणारी पुढील श्रुति.

उत्पन्न झालें ' ( तै. २।१ ) अशी ' आकाशात् उत्पत्ति आहे ' असे सांगणारी दुसरी श्रुति ( पूर्वी ) दाखविलीच आहे. ( शंका:— ) दाखविली आहे खरी, पण ' त्याने तेज उत्पन्न केलें ' ( छां. ६।२।३ ) ह्या अन्य श्रुतीशीं ती विरुद्ध होते. ( उत्तर:— ) विरुद्ध होत नाही. कारण, सर्व श्रुतींची एकवाक्यता आहे. ( शंका:— ) ज्या श्रुतीमध्ये विरोध नसेल त्यांची एकवाक्यता होऊ शकेल; पण ह्या ठिकाणी श्रुतीमध्ये विरोध आहे असें मी पूर्वी सांगितलेंच आहे. कारण, एकदांच सांगितलेल्या उत्पन्न करणाऱ्याचा उत्पन्न होणाऱ्या अशा दोन वस्तूंची संबंध संभवत नाही. आणि ( एकाच पदार्थापासून ) दोघांची प्रथम-उत्पत्ति संभवत नाही; आणि विकल्पही संभवत नाही. ( उत्तर:— ) हा दोष आमचेवर येत नाही. कारण, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ' त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश उत्पन्न झालें, आकाशापासून वायू उत्पन्न झाला, वायूपासून अग्नि ( म्ह. तेज ) उत्पन्न झालें ' ( तै. २।१ ) अशा क्रमाने तेजाची उत्पत्ति तिसरी आहे असें ( स्पष्टच ) सांगितलें आहे. तेव्हां ही श्रुति अन्य रीतीने लावणें शक्य नाही. परंतु ' ( आत्म्याने आरंभी ) आकाश आणि वायु उत्पन्न करून नंतर त्याने तेज उत्पन्न केलें ' अशा रीतीने छांदोग्य श्रुति मात्र अन्य रीतीने लावतां येते, आतां, ' ही ( छांदोग्य ) श्रुति तेजाची उत्पत्ति मुख्यत्वाने वर्णून अन्य तैत्तिरीय श्रुतीमध्ये प्रसिद्ध असलेल्या आकाशाच्या उत्पत्तीचा ( ही ) निषेध करते ' असें म्हणतां येत नाही. कारण, एका वाक्याला दोन व्यापार संभवत नाहीत. आतां, उत्पन्न करणारा जरी एकच आहे तरी तो उत्पन्न होणाऱ्या अनेक वस्तूंना क्रमाक्रमाने उत्पन्न करील. तेव्हां अशा रीतीने एकवाक्यता संभवत असतां ' श्रुतीचा अर्थ विरुद्ध आहे ' या सबबीवर तिचा त्याग करणें बरोबर नाही.

शिवाय, श्रुतीमध्ये एकदांच-सांगितलेला जो उत्पन्न करणारा ( आत्मा ) त्याचा उत्पन्न होणाऱ्या अशा दोन वस्तूंची संबंध आम्ही करित नाही; तर उत्पन्न होणाऱ्या अशा अन्य वस्तूंचा फक्त आम्ही इतर ( तैत्तिरीय ) श्रुतीला अनुसरून समावेश करित

४ कारण, एखादी कर्तव्य गोष्ट असेल तर ती ' ह्या तऱ्हेनेही करतां येईल किंवा त्या तऱ्हेनेही करतां येईल ' अशा रीतीने तिच्याविषयी विकल्प म्हणजे दोन तऱ्हा संभवतात. परंतु जी गोष्ट होऊन गेलेली असेल तिच्याविषयी विकल्प संभवत नाही; म्हणजे ती ' अशा तऱ्हेनेही झाली असेल किंवा तशा तऱ्हेनेही झाली असेल ' अशा तिच्या संबंधाने दोन तऱ्हा संभवत नाहीत; तर ती कोणत्या तरी एकाच तऱ्हेने झाली असली पाहिजे. यावरून ईश्वराने आरंभी आकाश आणि तेज या दोहोंपैकी कोणतें तरी एकच उत्पन्न केलें आहे असें म्हणावें लागतें.

५ ' आत्म्याने तेज उत्पन्न केलें ' या एकाच छांदोग्य श्रुतीला ' तेजाची उत्पत्ति होते, ' आणि ' इतराची म्हणजे आकाशाची उत्पत्ति होत नाही ' ह्या दोन्ही गोष्टी दाखविण्याचें सामर्थ्य नाही.

आहो. ज्याप्रमाणे ' त्या ( ब्रह्मा- ) पासून उत्पन्न होणारें, त्यामध्येच लीन होणारें, आणि त्यामुळेच हालचाल करणारें असें हें ( जग ) खरोखर ब्रह्मच आहे ' ( छां. ३।१४।१ ) ह्या श्रुतीमध्ये ' सर्व वस्तूंच्या समुदायांची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते ' असें जरी प्रत्यक्षच सांगितलें आहे, तरी तें ( श्रुतीमध्येच ) अन्य ठिकाणी सांगितलेला जो तेजाला आरंभ करून ( जगाच्या ) उत्पत्तीचा क्रम त्याचा निषेध करित नाही, त्याप्रमाणेच जरी ' तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते ' असें ( छांदोग्य ) श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे, तरी तें इतर ( तैत्तिरीय ) श्रुतीमध्ये सांगितलेला जो आकाशाला आरंभ करून ( जगाच्या ) उत्पत्तीचा क्रम, त्याचा निषेध करण्याला समर्थ होत नाही. ( शंका:— ) ह्या वाक्याचा ' शमाचा विधि सांगणें ' हा उद्देश आहे; ' सृष्टीचें वर्णन करणें ' हा उद्देश नाही. कारण, ' त्या- ( ब्रह्मा- ) पासून उत्पन्न होणारें, त्यामध्येच लीन होणारें, आणि त्यामुळेच हालचाल करणारें असें हें जग आहे; म्हणून मनुष्यानें शमयुक्त होऊन उपासना करावी ' ( छां. ३।१४।१ ) अशी श्रुति आहे. म्हणून ह्या वाक्याला ( श्रुतीमध्ये ) अन्य ठिकाणी प्रसिद्ध असलेला जो ( जगाच्या उत्पत्तीचा ) क्रम तो अनुसरण्याची जरूर नाही. पण, ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' ( छां. ६।२।३ ) या वाक्याचा ' सृष्टीचें वर्णन करणें ' हा उद्देश आहे; म्हणून ह्या ठिकाणी श्रुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणेच ( उत्पत्तीचा ) क्रम घेतला पाहिजे. ( उत्तर:— ) हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ( उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंमध्ये ) तेज प्रथम आहे या गोष्टीला अनुसरून अन्य श्रुतीमध्ये ( उत्पन्न होतो या रूपानें ) प्रसिद्ध असलेला जो आकाशरूपी पदार्थ त्याचा त्याग करणें बरोबर नाही. कारण, क्रम हा पदार्थाचा धर्म आहे. शिवाय, ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' ( छां. ६।२।३ ) ह्या वाक्यामध्ये क्रमाचा वाचक असा एकही शब्द नाही. फक्त अर्थावरून तो क्रम सूचित होतो. पण तो क्रम ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' ( तै. २।१ ) ह्या अन्य श्रुतीमध्ये

६ मागच्या वाक्यांत दृष्टांत म्हणून दिलेल्या छांदोग्य उपनिषदांतील श्रुतीचा शमाचा विधि सांगणें हा उद्देश असल्यामुळे ती श्रुति सृष्टीचें वर्णन करणें हा उद्देश असलेल्या इतर श्रुतीमध्ये जो क्रम सांगितला आहे त्याचा बाध करूं शकत नाही. त्यामुळे त्या श्रुतीचा दृष्टान्त येथें जुळत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

७ तेव्हां धर्माच्या जोरावर धर्माचा म्हणजे पदार्थाचाच निषेध करणें बरोबर नाही. कारण, धर्म हा नेहमी पदार्थावरच अवलंबून असल्यामुळे तो पदार्थापेक्षा कमी योग्यतेचा आहे.

८ तेजाची उत्पत्ति सांगणाऱ्या श्रुतीमध्ये ' आरंभी ' असा प्रत्यक्ष शब्द घातलेला नाही. फक्त तेथें त्याच्या पूर्वी दुसऱ्या कोणाची उत्पत्ति सांगितली नसल्यामुळे ' तेजाचीच उत्पत्ति आरंभी झालेली असावी ' असें अनुमान निघते.

प्रसिद्ध असलेल्या क्रमानें बाधित होतो. आतां, आकाश आणि तेज या दोघांच्या प्राथमिक उत्पत्तीसंबंधानें विकल्प आणि समुच्चय हे जे दोन पक्ष त्याविषयीं म्हणाल तर त्यांपैकी विकल्प संभवत नाही, आणि समुच्चय स्वीकारला नाहीं; अशा रीतीनें या दोन्ही पक्षांचें निवारण होतें. तेव्हां (छांदोग्य आणि तैत्तिरीय ह्या) दोन श्रुतींमध्ये विरोध नाही. शिवाय, छांदोग्य उपनिषदामध्ये 'जिच्या योगानें न ऐकिलेली वस्तु ऐकिली जाते' (छां. ६।१।१) ही जी वाक्याच्या आरंभीं केलेली प्रतिज्ञा तिचें समर्थन करण्याकरितां पुढें उत्पत्तीच्या वर्णनामध्ये जरी आकाश प्रत्यक्ष सांगितलें नाहीं, तरी तें तेथें (अध्याहृत) घेतलें पाहिजे. मग तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये (उत्पत्तीच्या वर्णनांत) प्रत्यक्ष सांगितलेल्या आकाशाचा तूं संग्रह करीत नाहींस याचा काय म्हणावें !

आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं आकाशाचा जो देशकाल त्यांहून इतर सर्व वस्तूंचे देशकाल हे निराळे नसल्यामुळें ब्रह्म आणि त्याचीं कार्ये जाणलीं असतां त्यांच्या बरोबर तें (आकाश-) ही जाणलें जातेंच; म्हणून प्रतिज्ञेची हानि होत नाहीं; तसेंच, 'ब्रह्म हें एकच आहे दुसरें कोणी नाहीं' (छां. ६।२।१) ह्या श्रुतीशीं विरोधही येत नाहीं; कारण क्षीर आणि उदक याप्रमाणें ब्रह्म आणि आकाश ह्यांचा अभेद संभवतो; त्यावर आमचें उत्तर:—'एका-(ब्रह्मा-)च्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' ह्या प्रतिज्ञेची क्षीरोदकन्यायानें उपपत्ति करणें बरोबर नाहीं. कारण, पुढें मृत्तिका वगैरेंचे दृष्टांत दिल्यावरून 'सर्वांचें ज्ञान होतें' ह्या प्रतिज्ञेची प्रकृतिविकारन्यायानेंच उपपत्ति करावी असें समजतें. शिवाय, हें सर्वांचें ज्ञान क्षीरोदकन्यायानेंच होतें अशी (तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें) कल्पना केली तर तें (सर्वांचें ज्ञान) खरें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, क्षीर या रूपानें जाणलें जें उदक तें खऱ्या रीतीनें जाणलें जात नाहीं. आतां, श्रुति

९ कारण, 'तेजाची उत्पत्ति वायूपासून होते' असें येथें प्रत्यक्षच सांगितलें आहे. तेव्हां या प्रत्यक्ष श्रुतीशीं पूर्वीचें अनुमान विरुद्ध होत असल्यामुळें तें अनुमान चुकीचें आहे असें समजावें.

१० 'आकाश आणि तेज या दोघांचीही एकदमच आरंभीं उत्पत्ति होते' असा समुच्चय स्वीकारलेला नाहीं. कारण, श्रुतीमध्ये 'वायूपासून तेज उत्पन्न होतें' असा क्रम सांगितला आहे.

११ क्षीराचें ज्ञान झालें असतां त्यांत मिसळलेल्या उदकाचेंही साहजिकच ज्ञान होतें. याला 'क्षीरोदकन्याय' म्हणतात.

१२ प्रकृतीच्या (म्ह. उपादानकारणाच्या) स्वरूपाचें ज्ञान झालें असतां तिच्या सर्व विकारांचें स्वरूप समजतें. याला 'प्रकृतिविकारन्याय' म्हणतात.

१३ क्षीरोदकन्यायानें जें आकाशाचें ज्ञान होतें तें जरी खरें नसलें तरी हरकत नाहीं; कारण, श्रुतीमध्ये फक्त 'आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्वांचें ज्ञान होतें' एवढेंच सांगितलें आहे; 'तें ज्ञान खरेंच होतें' असें सांगितलें नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

ही पुरुषाप्रमाणे 'कपटाचे भाषण' किंवा 'खोटे भाषण' इत्यादि प्रकारांनी एखाद्या पदार्थाचा निश्चय करते असे म्हणणे बरोबर नाही. पण 'ब्रह्म हे एकच आहे दुसरे कोणी नाही' (छां. ६।२।१) ह्या श्रुतीमध्ये निश्चयच स्पष्ट रीतीने केला आहे. तेव्हा ह्या श्रुतीची क्षीरोदकन्यायाने उपपत्ति केली असता ती विरुद्ध होईल. आतां, (ब्रह्माच्या ज्ञानाने होणारे) सर्वांचे ज्ञान, आणि ब्रह्म हे एकच आहे दुसरे कोणी नाही हा निश्चय, ह्या दोन्ही गोष्टी (जगांतील) कांहीं वस्तूंच्या मानानेच सांगितल्या आहेत, म्हणजे फक्त (ब्रह्माच्या) स्वतःच्या कार्याच्या मानानेच सांगितल्या आहेत असे म्हणणेही बरोबर नाही. कारण, तसे मानले तर ह्या दोन्ही गोष्टी मृत्तिका वगैरे वस्तूंच्या संबधानेही संभवतील. मग पुढील श्रुतीमध्ये ब्रह्माच्या संबधाने त्या दोन गोष्टींचा अद्भुत गोष्टी-प्रमाणे जो उपन्यास केला आहे तो करणे बरोबर होणार नाही:—“हे सोम्य श्वेतकेतो! जो तू आपल्या तोडीचा कोणी नाही असे मानणारा, विद्वत्तेची घमंड बाळगणारा आणि ताठयाने भरलेला असा झाला आहेस; त्या तू 'जिच्या योगाने न ऐकिलेली वस्तु ऐकिली जाते' अशी विद्या (आपल्या गुरूला) विचारली आहेस काय ?” (छां. ६।१।१) इत्यादि. तेव्हा हे (ब्रह्माच्या ज्ञानाने होणारे) सर्वांचे ज्ञान 'सर्व वस्तू ब्रह्माचीं कार्येच आहेत' या गोष्टीला अनुलक्षून सर्व वस्तूंच्या मानानेच (श्रुतीमध्ये) सांगितले आहे असे समजावे. (६)

आतां 'आकाशाला उत्पत्ति आहे असे सांगणारी श्रुति गौण होय; कारण, (आकाशाला उत्पत्ति) संभवत नाही' असे जे तू म्हटले आहेस त्यावर आमचे उत्तर:—

यावद्विकारं तु विभागो लोकवत् ॥ ७ ॥

७ परंतु व्यवहाराला अनुसरून जेवढा विकार आहे तेवढाच

विभाग आहे (असे समजते). (१)

(ह्या सूत्रामध्ये) 'परंतु' हा शब्द 'असंभवाची शंका निवृत्त होते' ह्या अर्थाचा सूत्रक आहे. (तात्पर्य:—) 'आकाशाची उत्पत्ति संभवत नाही' अशी शंका

१४ कारण, वेद हे अपौरुषेय असल्यामुळे त्यांच्या ठिकाणी कपट वगैरे पुरुषांचे दोष संभवत नाहीत.

१५ जर क्षीरोदकाप्रमाणे आत्मा आणि आकाश हे केवळ संयुक्त असतील तर आत्म्याच्या अस्तित्वाहून आकाशाचे अस्तित्व निराळें आहे असे मानावे लागेल; आणि तसे मानले तर 'ब्रह्म हे एकच आहे' हा श्रुतीमध्ये केलेला निश्चय जुळणार नाही.

खरोखरच करुं नये. कारण, घागर, कळशी, पोहोरा वगैरे; किंवा कडे, पोंहोची, कुंडल वगैरे; किंवा सुई, बाण, तलवार वगैरे जेवढा म्हणून विकारांचा समुदाय दृष्टीस पडतो, तेवढाच फक्त विभाग आहे असें व्यवहारामध्ये आढळते. पण 'विकार नसून दुसऱ्यापासून विभक्त' असा एकही पदार्थ उपलब्ध होत नाही. आतां 'आकाश तर पृथिवी वगैरे पदार्थांपासून विभक्त आहे' असें समजते. तेव्हां 'ते आकाश देखील (कोणाचा तरी) विकार असावा' असें मानणें रास्त आहे. ह्यावरून 'दिशा, काल, मन आणि परमाणु वगैरे वस्तू देखील विकारच आहेत' असें समजावें.

शंका:— आत्मा देखील आकाश वगैरे वस्तूंपासून विभक्त आहे. तेव्हां तो (आत्मा) देखील घट वगैरेप्रमाणें (दुसऱ्या कोणाचा तरी) विकारच असला पाहिजे. (उत्तर:—) असें नाही. कारण, 'आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' (तै. २।१।१) अशी श्रुति आहे. आतां, जर आत्मा देखील विकारच असेल, तर त्या-(आत्म्या-)हून पर असें दुसरें कांहीं श्रुतीमध्ये सांगितलें नसल्यामुळें, व आत्मा हा कार्य असल्यामुळें, आकाश वगैरे सर्व कार्ये निरात्मक होतील; आणि असें मानलें म्हणजे शून्यवाद प्राप्त होईल.

शिवाय, आत्मा हा आत्माच असल्यामुळें 'त्याचें निराकरण करतां येईल' अशी शंकाही घेतां येत नाही. कारण, आत्मा हा स्वतःसिद्ध असल्यामुळें तो कोणालाही परका नोंहीं. आत्म्याला स्वतःच्या सिद्धीकरितां कांहीं (इतर) प्रमाणांची जरूर लागत नाही. आतां, आत्मा हा पूर्वी सिद्ध नसलेल्या पदार्थांच्या सिद्धीकरितां प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांचें ग्रहण करतो; कारण, 'आकाश वगैरे पदार्थ स्वतःसिद्धच आहेत, त्यांना प्रमाणांची कांहीं जरूर नाही'

१ भिन्न.

२ कारण, दिशा वगैरे वस्तू देखील इतर वस्तूंहून विभक्त म्हणजे भिन्न आहेत.

३ कार्याला कारणाचें स्वरूप असतें असा नियम आहे. परंतु आत्मा हा कार्य आहे असें मानलें म्हणजे 'आत्मा मूल-कारण आहे' असें मानतां येत नाही; व दुसरें कांहीं मूल-कारण आहे असें श्रुतीवरून सिद्ध होत नाही. तेव्हां घट, पट वगैरे सर्व वस्तूंना मूल-कारण नसल्यामुळें त्यांना कांहींच स्वरूप प्राप्त होणार नाही.

४ कारण, जो निराकरण करणारा तो आत्माच असल्यामुळें त्याला इतराचें निराकरण करतां येईल. परंतु त्या निराकरण करणाऱ्यानें आत्म्याचें म्हणजे आपल्या स्वतःचच निराकरण करणें असंभवनीय आहे. 'मी आहे, कीं नाही' असा आत्म्याविषयीं तुसता संशय देखील कोणाला येत नाही. मग 'मी नाही' असा आत्म्याचा निषेध करणें तर फारच लांब धाडे.

असें कोणीही मानीत नाही. परंतु, आत्मा हा प्रमाण वगैरे व्यवहारांचा आश्रय असल्यामुळे तो प्रमाण वगैरे व्यवहारांच्या पूर्वीच सिद्ध आहे. तेव्हां अशा आत्म्याचा निषेध करणे संभवत नाही. कारण, परक्या वस्तूचा निषेध करतां येतो, पण (स्वतःच्या) स्वरूपाचा निषेध करतां येत नाही. आतां, जो निषेध करणारा तेंच त्याचें स्वरूप होय. उदा०— अग्नीच्या उष्णतेचा अग्नीलाच निषेध करतां येत नाही. तसेंच 'मीच हल्लीं वर्तमान वस्तू जाणतो, मीच (पूर्वी) भूत आणि भूततर वस्तू जाणिल्या, मीच (पुढें) भविष्य आणि भविष्यतर वस्तू जाणीन' अशा रीतीनें भूत, भविष्य आणि वर्तमान ह्या तीन रूपांनीं ज्ञेय वस्तू जरी भिन्न भिन्न होतात, तरी ज्ञाता हा केव्हांही भिन्न होत नाही; कारण, त्याचें स्वरूप नेहमी कायमच आहे; त्याप्रमाणेंच देह भस्मरूप झाला तरी देखील आत्म्याचा नाश होत नाही; कारण, त्याचें स्वरूप कायमच आहे. तसेंच, आत्मा हा अन्यस्वरूपी आहे अशी कल्पना करणे देखील शक्य नाही. याप्रमाणें आत्म्याच्या स्वरूपाचा निषेध करतां येत नसल्यामुळे आत्मा हा कार्य नव्हे; पण आकाश हें कार्य आहे (असें सिद्ध झालें).

आतां 'आकाशाला उत्पन्न करणारी अशी एक जातीचीं अनेक कारण-द्रव्ये (सांपडत) नाहीत' असे जें तूं म्हटलें आहेस त्यावर उत्तरः—'एका जातीचींच कारणे कार्य उत्पन्न करतात आणि भिन्न जातीचीं करीत नाहीत' असा कांहीं नियम नाही. कारण, तंतू आणि त्यांचे संयोग हे एका जातीचे नाहींत. कारण, 'तंतू हे द्रव्य आहेत आणि त्यांचा संयोग हा गुण आहे' असें तूंच मानलें आहेस. बरें, तुरी, वेम वगैरे जीं निमित्तकारणें तीं एका जातीचींच असतात असाही कांहीं नियम नाही. शंका— 'एका जातीचींच कारणे कार्य उत्पन्न करतात' हा नियम फक्त समवायि-कारणासंबंधानेंच

५ अमुक वस्तूला अमुक प्रमाण आहे असें पाहणारा. प्रमाण वगैरे व्यवहार हे प्रमात्यावांचून होत नाहीत. आणि प्रमाता तर आत्माच होय. म्हणून आत्मा हा प्रमाण वगैरे व्यवहारांचा आश्रय आहे.

६ मागल्या.

७ फार मागल्या.

८ पुढल्या.

९ फार पुढल्या.

१० कारण, जी वस्तू कार्य असते तिचा निषेध करतां येतो. उदा०ः— घट. ह्या घटामध्ये मृत्तिकाच काय ती खरी वस्तू आहे; तिच्याहून घट म्हणून एक निराळा पदार्थ नाही असा त्या घटाचा निषेध करतां येतो.

११ आणि असें असूनही ते पटाला उत्पन्न करतात. तात्पर्य, वरील नियम मानतां येत नाही असें सिद्ध झालें.

आहे असें मी मानतो, इतर कारणासंबंधानें तो नियम आहे असें मी मानित नाहीं. (उत्तरः—) असें मानलें तरी देखील हा नियम व्यभिचारितच होतो. उदा०— सूत, गाईचे केंस वगैरे अनेक जातीच्या (वस्तूंची) एक दोरी वळलेली दृष्टीस पडते. तसेंच, सूत, लोंकर वगैरे (अनेक जातींच्या वस्तू-) चें चमत्कारिक कांबळें (लोकामध्ये) केलेलें आढळतें. बरें, आतां 'एका जातीचींच कारणें कार्य उत्पन्न करतात' हा नियम सत्ता किंवा द्रव्यत्व वगैरे जातीसंबंधानेंच आहे असें म्हणशील, तर मग हा नियम व्यर्थच होईल. कारण, (अशा रीतीनें) सर्वत्र पदार्थ एका जातीचे आहेत असें म्हणतां येईल.

तसेंच, 'अनेक कारणेंच कार्य उत्पन्न करतात, एक करीत नाहीं' असा देखील कांहीं नियम नाहीं. कारण, 'प्रथम-क्रियेची उत्पत्ति परमाणु आणि मन ह्यांपासून होते' असें (तूंच) मानलें आहेस; म्हणजे 'परमाणु आणि मन हीं इतर द्रव्यांशीं संयुक्त न होतां एकएकटीच प्रथम-क्रियेला उत्पन्न करतात' असें (तू) मानलें आहेस. आतां 'अनेक कारणेंच कार्य उत्पन्न करतात हा नियम द्रव्याच्या उत्पत्तीसंबंधानेंच आहे' असें म्हणशील तर तेंहीं बरोबर नाहीं. कारण आम्ही परिणाम (-वाद) मानतो. 'कोणतेंही द्रव्य संयोगाच्या साहाय्यानें निराळ्या द्रव्याला उत्पन्न करते' असें जर आम्ही मानलें असतें, तर हा तुझा नियम बरोबर झाला असता. पण वास्तविक पाहतां, कारणाला एक विशेष प्रकारची निराळी अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे त्यालाच 'कार्य' हें नांव प्राप्त होतें असें आम्ही मानतो. आतां, कांहीं ठिकाणीं एकाहून अधिक कारणें परिणाम पावतात. उदा०— मृत्तिका, बीज वगैरे अनेक पदार्थ अंकुर वगैरे रूपांनीं परिणाम पावतात. आणि कांहीं ठिकाणीं एकच कारण परिणाम पावतें. उदा०— क्षीर वगैरे एकएकटे पदार्थच दहीं वगैरे रूपांनीं परिणाम पावतात. 'अनेक कारणांनींच कार्य उत्पन्न करावें' असा कांहीं ईश्वराने हुकूम सोडलेला नाहीं. म्हणून आम्ही श्रुतीला प्रमाण धरून 'एका ब्रह्मापासूनच आरंभीं आकाश वगैरे पंचमहाभूतें उत्पन्न होऊन

१२ 'तंतूंचा संयोग' हा पटाचें असमवायि-कारण आहे, आणि 'तुरी,' 'वेम' वगैरे निमित्त-कारणें आहेत. तेव्हां, त्यांविषयीं नियमाला व्यभिचार दाखविणें बरोबर नाहीं असा अभिप्राय होय.

१३ आणि सूत, केंस हे तर दोरीचें समवायि-कारणच आहेत. तसेंच, सूत व लोंकर हीं देखील कांबळ्याचें समवायि-कारणच आहेत.

१४ सत्ता व द्रव्यत्व हे धर्म सूत व केंस या दोघांवरही सारखेच रहात असल्यामुळें सूत व केंस हे एका जातीचेच आहेत असें म्हणतां येतें. तेव्हां वरील नियमाला कांहीं व्यभिचार येत नाहीं.

१५ तेव्हां 'आकाशाला उत्पन्न करणारीं अनेक कारणें नसल्यामुळें आकाश उत्पन्न होत नाहीं असें जें तूं म्हटलें आहेस तें बरोबर नाहीं असें यावरून सिद्ध होतें.



नंतर क्रमाक्रमाने सर्व जग उत्पन्न होते. असा निश्चय करतो. हीच गोष्ट आम्ही पूर्वी ( अ. २ पा. १. सू. २४ ) यांत सांगितली आहे.

तसेच, आणखी जे तू म्हटलें आहेस की 'आकाश उत्पन्न होते असें मानलें असतां ( आकाशाच्या ) पूर्व आणि उत्तर कालांमध्ये काहीं विशेष संभवत नाही, ' तेंही बरोबर नाही. कारण, ज्या विशेषांमुळे पृथ्वी वगैरेपेक्षां भिन्न अशा स्वरूपानें युक्त आकाश हल्लीं आहे असें निश्चित होतें, तोच विशेष ( आकाशाच्या ) उत्पत्तीच्या पूर्वी नव्हता असें समजतां येतें. शिवाय, ज्याप्रमाणें ' तें ( ब्रह्म ) स्थूल नाही, कृश नाही ' ( वृ. ३।८।८ ) इत्यादि श्रुतींवरून ' पृथ्वी वगैरे पदार्थांचें स्थूल वगैरे स्वरूप ब्रह्माला नाही ' असें समजतें, त्याप्रमाणें ' जें आकाश(-रूपी ) नाही ' ( वृ. ३।८।८ ) या श्रुतीवरून ' आकाशाचें स्वरूपही ब्रह्माला नाही ' असें समजतें. तेव्हां उत्पत्तीच्या पूर्वी आकाशावांचून ब्रह्म होते असें सिद्ध झालें.

आतां, आणखीही जे तू म्हटलें आहेस की ' आकाशाचे धर्म पृथ्वी वगैरे ( उत्पन्न होणाऱ्या ) वस्तूंच्या धर्मापेक्षां निराळे असल्यामुळे आकाशाला उत्पत्ति नाही ( असें अनुमान निघतें ) ' तें देखील बरोबर नाही. कारण ( आकाशाची ) उत्पत्ति संभवत नाही अशा विषयींचें जें अनुमान तें जर श्रुतीशीं विरुद्ध होत असेल, तर तें खोटें असें म्हटलें पाहिजे, आणि ( आकाशाच्या ) उत्पत्तीविषयींचें अनुमान तर ( पूर्वी ) दाखविलेंच आहे. शिवाय, ' आकाश हें ज्याअर्थी अनित्य गुणांचा आश्रय आहे, त्याअर्थी तें घट वगैरेप्रमाणें अनित्य असलें पाहिजे ' अशा प्रकारचीं(- ही ) अनुमानें संभवतात. आतां, ह्या अनुमानांना आत्म्याच्या ठिकाणीं व्यभिचार येतो<sup>१९</sup> असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही, कारण ' आत्मा हा अनित्य गुणांचा आश्रय आहे ' ही गोष्ट सिद्ध आहे असें वेदान्ती मानीत नाहींत. तसेंच, आकाशाला विभुत्व वगैरे गुण आहेत ही गोष्ट देखील आकाश उत्पन्न होते असें म्हणणाऱ्या ( वेदान्त्यां- ) च्या मतीं सिद्ध नाहीं.

१६ ' शब्दाला आधार होणें ' या विशेषामुळे.

१७ पृथ्वी वगैरे पदार्थ शब्दाला आधार होत नाहींत; आणि आकाश हें शब्दाला आधार होतें. यामुळे आकाशाचें पृथ्वी वगैरेच्या स्वरूपांहून भिन्न स्वरूप आहे असा निश्चय होतो.

१८ विभुत्व वगैरे धर्म.

१९ कारण, जीवात्म्याच्या ठिकाणीं बुद्धि, इच्छा आणि प्रयत्न हे अनित्य गुण असूनही ' जीवात्मा नित्य आहे ' असें वैशेषिकांनीं मानलें आहे.

२० कारण, आत्म्यावर कोणताच गुण रहात नाही असा वेदान्त्यांचा सिद्धांत आहे.

२१ यावरून ' ज्याअर्थी आकाशाचें विभुत्व वगैरे धर्म पृथ्वी वगैरे अनित्य पदार्थांच्या धर्मांहून विजातीय आहेत त्यांअर्थी तें आकाश पृथ्वी वगैरे पदार्थांप्रमाणें अनित्य नाही ' असें जें अनुमान पूर्वपक्षानें दाखविलें आहे तें बरोबर नाही असें सिद्ध होतें.

आतां 'श्रुतीवरूनही आकाश उत्पन्न होत नाही असे सिद्ध होते' असे जें तूं ( अ. २ पा. ३ सू. ४ यांत ) म्हटलें आहेस ( 'त्यावर उत्तर:- ) श्रुतीमध्ये जें आकाशाला 'अमृत' असे म्हटलें आहे तें ज्या दृष्टीने देवांना 'अमृत' म्हटलें आहे त्या दृष्टीनेच म्हटलें आहे असे समजावें. कारण 'आकाशाला, उत्पत्ति आणि नाश आहेत' असे पूर्वीच प्रतिपादन केले आहे. तसेच, ' ( आत्मा हा ) आकाशाप्रमाणे सर्वव्यापी आणि नित्य आहे ' ह्या श्रुतीमध्ये देखील ज्याचा मोठेपणा ( जगांत ) प्रसिद्ध आहे अशा आकाशाची जी आत्म्याला उपमा दिली आहे, ती त्या आत्म्याचा अत्यंत मोठेपणा दाखविण्याकरितांच दिली आहे; ' आत्मा हा अगदीं आकाशाच्या बरोबरीचा आहे ' असे दाखविण्याकरितां दिली नाही, ज्याप्रमाणे ' बाणासारखा सूर्य धांवतो ' असे जें लोकांमध्ये म्हणतात तें ' सूर्याची गति अत्यंत शीघ्र आहे ' असे दाखविण्याकरतांच होय; ' सूर्याची गति अगदीं बाणाच्या गतीबरोबर आहे ' असे दाखविण्याकरतां नाही; तसेच हें होय. ह्याप्रमाणेच आत्म्याला ' अनंतत्व ' या धर्मांत आकाशाची उपमा देणारी श्रुतिही लावावी. शिवाय, ' ( आत्मा हा ) आकाशापेक्षां मोठा आहे ' ( छां. ३। १४।३ ) इत्यादि श्रुतीवरून ' आत्म्यापेक्षां आकाशाचें परिमाण कमी आहे ' असे सिद्ध होते. शिवाय, ' त्या- ( आत्म्या- ) ला प्रतिमा नाही ' ( श्वे. ४।१९ ) ही श्रुति ' आत्म्याला कोणाचीच उपमा देतां येत नाही ' असे दाखविते. शिवाय, ' ह्या- ( आत्म्या- ) हून इतर विनाशी आहे ' ( बृ. ३।४।२ ) ही श्रुति ' आत्म्याहून भिन्न अशा आकाश वगैरे सर्व वस्तू विनाशी आहेत ' असे दाखविते. आतां, ' ज्याप्रमाणे ब्रह्म हा शब्द तपाळा गौण रीतीने लाविला आहे, त्याप्रमाणे आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुतिही गौण आहे ' असे जें पूर्वपक्ष्याने म्हटलें आहे, त्याचा आकाशाच्या उत्पत्ती-विषयी श्रुति आणि अनुमान ही प्रमाणे दाखवून परिहार केलाच आहे. तेव्हां यावरून ' आकाश हें ब्रह्माचें कार्य आहे ' असे सिद्ध झालें. ( ७ )

२२ देवांना जरी वास्तविक रीतीने नाश आहे तरी आमच्या मनुष्याइतका लवकर नाश त्यांना नसल्यामुळे आमच्या मानानें देवांना 'अमृत' म्हणजे 'अविनाशी' असे म्हणतात; त्याप्रमाणेच आकाशाचा आमच्या सारखा लवकर नाश होत नसल्यामुळे आकाशाला 'अमृत' असे म्हटलें आहे असे समजावें.

२३ आकाश हें वास्तविक रीतीने जरी सर्वव्यापी आणि नित्य असे नाही, तरी ' तें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे ' अशी लोकांमध्ये प्रतीति होते ' एवढ्याच मुद्यावर खऱ्या खोऱ्याकडे लक्ष न देतां सर्वव्यापित्व आणि नित्यत्व या दोन धर्मासंबंधानें आकाशाचा दृष्टांत दिला आहे. कारण प्रसिद्ध वस्तूचा दृष्टांत दिल्याने वर्णनीय गोष्ट मनुष्याला चांगली समजते.

२४ कारण, वास्तविक रीतीने सूर्याची गति बाणापेक्षांही अधिक त्वरित आहे.

२५ तात्पर्य — आकाशाला उत्पत्ति आहे असे सांगणारी श्रुति गौण नव्हे; तर मुख्यच आहे असे सिद्ध झालें.

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे, या अधिकरणामध्ये आठवे एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू० ८ ) ' ज्याप्रमाणे आकाश उत्पन्न होतें त्याप्रमाणे वायू देखील उत्पन्न होतो ' असें समजावे. जरी छांदोग्य उपनिषदामध्ये वायूची उत्पत्ति सांगितली नाही, तरी तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये सांगितली आहे. शिवाय, ' ब्रह्माच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञा देखील वायू हा ब्रह्माचा विकार मानला तरच सिद्ध होते. आतां, श्रुतीमध्ये जें ' वायूचें अस्त होत नाही ' असें म्हटलें आहे तें अग्नि वगैरेप्रमाणे वायूचें अस्त उपलब्ध होत नाही म्हणून म्हटलें आहे. त्यावरून ' सर्वथा वायूचा नाश होत नाही ' असें मात्र समजू नये. आतां वायूला श्रुतीमध्ये जें ' अमृत ' असें म्हटलें आहे, त्याची उपपत्ति पूर्वीच्या अधिकरणांत सांगितल्याप्रमाणेंच करावी. एकंदरीत ' वायु उत्पन्न होतो ' असें सिद्ध झालें. ]

एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः ॥ ८ ॥

८ ह्यावरून मातरिश्वाचें व्याख्यान झालें. ( २ )

हा अतिदेश आहे. ह्या ( पूर्वी केलेल्या ) आकाशाविषयीच्या व्याख्यानावरून मातरिश्वाचें म्हणजे ज्याचा आकाश हा आधार आहे अशा वायूचें देखील व्याख्यान झालें असें समजावे. त्या- ( वायू- ) च्या संबधाने देखील मागील पूर्वपक्ष आणि उत्तरपक्ष जसे जुळवितां येतील तसे जुळवावे. ( ते असेः— ) वायु हा उत्पन्न होत नाही; कारण, छांदोग्य उपनिषदांतील उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये वायूचा निर्देश केलेला आढळत नाही हा एक पक्ष होय. तैत्तिरीय उपनिषदांतील उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये ' आकाशापासून वायु उत्पन्न होतो ' ( तै. २।१।१ ) असा वायूचा निर्देश केला आहे हा उलट पक्ष होय. तेव्हां ह्या दोन श्रुतीमध्ये परस्परविरोध येत असल्यामुळे ( त्यापैकी ) वायूला उत्पत्ति आहे असें प्रतिपादन करणारी श्रुति गौण होय ( असें मानलें पाहिजे ). कारण, ( वायूच्या ) उत्पत्तीचा असंभव आहे असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे. ' वायूच्या उत्पत्तीचा असंभव आहे ' ही गोष्ट पुढील कारणांवरून सिद्ध होतेः— ' वायु म्हणून जी देवता आहे तिचें अस्त होत नाही ' ( बृ. १।१।२२ ) ह्या श्रुतीमध्ये ( वायूच्या ) अस्ताचा निषेध केला आहे. शिवाय, श्रुतीमध्ये वायूला अमृतत्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगितलें आहे.

आतां सिद्धांत असा आहे कीं वायु उत्पन्न होतो. कारण, ( तसें मानलें असतां ) प्रतिज्ञेची हानि होत नाही. शिवाय, जेवढा विकार आहे तेवढाच विभाग आहे असें मानलें आहे. आतां, श्रुतीमध्ये जो वायूच्या अस्ताचा निषेध सांगितला आहे तो अपर-

१ ' ज्या वस्तूचें अस्त होत नाही त्या वस्तूची उत्पत्तीही होत नाही ' असा नियम आहे. यावरून ' वायूची उत्पत्ति संभवत नाही ' असें सिद्ध होतें.

२ मागील सूत्र ७ पहा.

शां. भा. ३२

विद्येच्या संबंधानें सांगितला आहे; व तो ( निषेध ) सापेक्षिक आहे. कारण, अग्नि वगैरेच्या अस्ताप्रमाणें वायूचे अस्त उपलब्ध होत नाही. तसेंच, 'श्रुतीमध्ये ( वायूला ) अमृतत्व वगैरे धर्म आहेत असे सांगितले आहे ' असे जें पूर्वपक्षानें म्हटले आहे त्याचें समाधान पूर्वी केलेच आहे.

शंका:— उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये एके ठिकाणी वायु व आकाश या दोघांचा सारखाच निर्देश केला आहे; आणि दुसऱ्या ठिकाणी या दोघांचा सारखाच निर्देश केला नाही. म्हणून या दोघांच्या खंडनाला एकच अधिकरण पुरेसे आहे. जर त्या दोघांच्या खंडनामध्ये कांहीं फरक नाही, तर ( एकाचें खंडन एका अधिकरणामध्ये करून दुसऱ्या अधिकरणामध्ये ) त्या खंडनाचा अतिदेश करण्याचें कारण काय ? उत्तर:— तुजें म्हणणें खरें आहे. तथापि, मंद बुद्धीच्या लोकांना नुसत्या शब्दावरूनच शंका येत असल्यामुळे ती दूर करण्याकरतां हा अतिदेश केला आहे. कारण, 'संवर्गविर्धा' वगैरे ठिकाणी 'उपास्य' या रूपानें वायूचा मोठेपणा वणिलेला आहे. शिवाय, ( श्रुतीमध्ये वायूच्या ) अस्ताचा निषेध केला आहे, इत्यादि कारणांवरून एखाद्या मनुष्याला 'वायु नित्य आहे' अशाबद्दल ( कदाचित् ) शंका येण्याचा संभव आहे. ( त्याकरितां हा अतिदेश केला आहे असे समजावें ). ( ८ )

[ आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये नववें एकच सूत्र आहे. सारांश:— ( सू० ९ ) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असे आहे की ज्याप्रमाणें आकाश, वायु वगैरे उत्पन्न होतात त्याप्रमाणेंच ब्रह्म उत्पन्न होतें. सिद्धांत्याचें म्हणणें असे आहे की ब्रह्म उत्पन्न होत नाही. कारण, त्याची उत्पत्ति संभवत नाही. जर ब्रह्माचें कारण ब्रह्मासारखेंच सद्रूप असेल तर कार्य आणि कारण यांमध्ये कांहींच

३ ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या ग्रंथाला 'परविद्या' म्हणतात, आणि इतर देवतांचें प्रतिपादन करणाऱ्या ग्रंथाला 'अपरविद्या' म्हणतात. तेव्हां अर्थातच वायुरूपी देवतेचें वर्णन करणारी श्रुति 'अपरविद्या' होय; व त्या अपरविद्येच्या संबंधानें 'वायूचें अस्त होत नाही' असे म्हटले आहे. तें खऱ्या रीतीनें म्हटले आहे असे समजून नये. कारण वायुदेवता देखील वास्तविक रीतीनें विनाशीच आहे. पण ज्याप्रमाणें अग्नि वगैरेचा नाश झालेला प्रत्यक्ष दिसतो, त्याप्रमाणें वायूचा नाश झालेला प्रत्यक्ष दिसत माहीं, म्हणून त्या अग्नि वगैरे वस्तूच्या मानानें 'वायूचें अस्त होत नाही' असे सापेक्ष रीतीनें म्हटले आहे.

४ श्रुतीमध्ये आकाशाला 'अमृत' असे म्हटले आहे त्याची जी उपपत्ति मागील सूत्रामध्ये केली आहे तीच येथें समजावी.

५ श्रुतीवरूनच, एखाद्या श्रुतीचा इतर श्रुतीच्या अनुरोधानें अर्थ न ठरवितां स्वतंत्र रीतीनें त्या श्रुतीचा अर्थ केल्यामुळे मंद बुद्धीच्या लोकांना शंका येते. ज्या श्रुतीवरून ही शंका येते त्या श्रुती ( छां० ४।३।१ ) व ( बु० १।५।२२ ) ह्या होत.

६ मागील अ. १ पा. ३ सू. ३४ टी. ३ पहा.

७ श्रुतीमध्ये वायूचा मोठेपणा सांगितला आहे. आतां, ज्याअर्थी अनित्य वस्तूला मोठेपणा संभवत नाही त्याअर्थी 'वायु नित्य असावा' अशी शंका येते.

फरक होत नाही. आतां ' ब्रह्म हें सामान्य सद्रूप आहे, आणि त्याचें कारण विशेष सद्रूप आहे ' असेंही मानतां येत नाही. कारण विशेषापासून सामान्य उत्पन्न झालेले कोठेंही उपलब्ध होत नाही. शिवाय, श्रुतीमध्ये ' ब्रह्माला उत्पन्न करणारा कोणीच नाही ' असें स्पष्ट सांगितले आहे. आतां, ' ज्याअर्थी वायु वगैरे पदार्थांचीं कारणे विकार आहेत त्याअर्थी आकाशाचें कारण जे ब्रह्म तें देखील कोणाचा तरी विकारच असलें पाहिजे ' असें अनुमान काढावें, तर तेंही बरोबर नाही. कारण, अशा रीतीनें एकही मूलकारण मानतां येत नसल्यामुळें अनवस्था होईल. जर कदाचित् शेवटीं एखादें मूलकारण मानाल तर ' तेंच आमचें ब्रह्म आहे ' असें समजा म्हणजे झालें. तात्पर्य ' ब्रह्माची उत्पत्ति होत नाही ' असें सिद्ध झालें. ]

असंभवस्तु सतोऽनुपपत्तेः ॥ ९ ॥

९ परंतु सत् ( - स्वरूपी आत्मा ) उत्पन्न होत नाही.

कारण ( त्याची उत्पत्ति ) संभवत नाही. ( ३ )

' ज्यांची उत्पत्ति संभवत नाही असे जे आकाश आणि वायु त्यांची देखील उत्पत्ति होते ' असें ऐकून एखाद्या मनुष्याची अशी बुद्धि होईल कीं ब्रह्माची देखील कोणत्या तरी एखाद्या पदार्थापासून उत्पत्ति होत असेल. तसेंच, ' आकाश वगैरे जे विकार त्यांपासूनच ( वायु वगैरे ) पुढील विकारांची उत्पत्ति होते ' असें ऐकिल्यावरून असें कोणाला वाटेल कीं आकाशाची देखील विकाररूपी अशाच ब्रह्मापासून उत्पत्ति होत असेल. तेव्हां या शंका दूर करण्याकरितां हें सूत्र केले आहे.

' सत्-स्वरूपी ब्रह्माची दुसऱ्या कोणत्या तरी पदार्थापासून उत्पत्ति होत असेल ' अशी शंका खरोखरच करू नये. कशावरून ? ( त्याची उत्पत्ति ) संभवत नाही यावरून. ब्रह्म हे केवळ सत्-स्वरूपी आहे. त्याची केवळ सत्स्वरूपीच ( अशा दुसऱ्या ) पदार्थापासून उत्पत्ति होते असें म्हणतां येत नाही. कारण, ज्या दोन वस्तूंमध्ये कांहीं कमग्यास्तपणा नाही त्या दोन वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव संभवत नाही. बरे, 'एका विशेष प्रकारच्या सत्स्वरूपी पदार्थापासून ब्रह्माची उत्पत्ति होते ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तसें मानलें असतां दृष्ट गोष्टीशीं विरोध येतो. सामान्य पदार्थापासून विशेष प्रकारचे पदार्थ उत्पन्न झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात. उदा०:- मृत्तिका वगैरेपासून घट वगैरे उत्पन्न होतात. परंतु विशेष प्रकारच्या पदार्थापासून सामान्य पदार्थ उत्पन्न होत नाहीत. आतां ' असतापासून ब्रह्माची उत्पत्ति होते ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण असताला कांहीं स्वरूपच नाही. शिवाय ' असता-

१ आणि स्वरूपरहित अशा पदार्थापासून तर कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति झालेली दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. उदा०:- शशशुगापासून कांहींच उत्पन्न होत नाही.

पासून सत् कसे उत्पन्न होईल ?' ( छां. ६।२।२ ) ह्या श्रुतीमध्ये ( या पक्षावर ) आक्षेप घेतला आहे. शिवाय, ' तो ( आत्मा ) कारण आहे, आणि इंद्रियांचा जो स्वामी त्याचा स्वामी आहे; ह्या- ( आत्म्या- ) ला कोणी उत्पन्न करणारा नाही आणि ह्याचा कोणी स्वामी नाही ' ( श्वे. ६।९ ) ही श्रुति ' ब्रह्माला कोणी उत्पादक आहे ' या गोष्टीचा निषेध करते. आतां ' आकाश आणि वायु ह्यांना उत्पत्ति संभवते ' असें ( वर ) दाखविले. परंतु ब्रह्माला ती ( उत्पत्ति ) संभवत नाही असा आकाश, वायु आणि ब्रह्म यांमध्ये फरक आहे. आतां ' ( लोकांमध्ये ) एका विकारापासूनच दुसऱ्या विकाराची उत्पत्ति झालेली आढळत असल्यामुळे ब्रह्म देखील ( कोणाचा तरी ) विकारच असेल असें मानणें रास्त आहे ' असें मात्र समजूं नये. कारण जर मूलकारण मानलें नाही तर अनवस्था दोष प्राप्त होईल. आतां जर तूं मूलकारण मानीत असलास तर तेंच मूलकारण आमचें ब्रह्म होय. तेव्हां अशा रीतीनें ( आमच्या मताला ) कांहीं विरोध येत नाही. ( ९ )

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये दहावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू० १० ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तेज हें ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्ये ' ब्रह्मापासून तेज उत्पन्न होतें ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. तसेंच, ' ब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञा देखील ' तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते ' असें मानलें तरच जुळते. तसेंच, इतर श्रुतीमध्ये देखील ' हें सर्व जग ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें ' असें सांगितलें आहे. आतां ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' ही जी तैत्तिरीय श्रुती आहे तिचें ' वायूच्या-मागून अग्नि उत्पन्न होतो ' असें तात्पर्य समजावें. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं वायूपासूनच अग्नि ( म्हणजे तेज ) उत्पन्न होतें. कारण, श्रुतीचें भलतेंच तात्पर्य मानतां येत नाही. वायु हें ब्रह्माचेंच एक प्रकारचें स्वरूप असल्यामुळे ' ब्रह्मापासून तेजाची उत्पत्ति होते ' असें सांगणाऱ्या श्रुती आम्हांला विरुद्ध होत नाहीत; आणि वरील प्रतिज्ञाही जुळते. एकंदरीत ' तेजाची उत्पत्ति वायूपासून होते ' असें सिद्ध झालें. ]

२ इंद्रियांचा स्वामी जो जीवात्मा त्याचाही हा परमात्मा स्वामी आहे.

३ तात्पर्य— ' आकाश व वायु यांप्रमाणेंच ब्रह्माची देखील उत्पत्ति होत असेल ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही, असें सिद्ध झालें.

४ ब्रह्मापासून आकाश वगैरे विकारांची उत्पत्ति होते असें आढळतें.

५ जर शंकाकाराच्या म्हणण्याप्रमाणें ब्रह्म हा विकारच असेल तर त्याचें जें कारण तें देखील कोणाचा तरी विकारच असलें पाहिजे. कारण, विकाराची उत्पत्ति विकारापासूनच होते असा नियम शंकाकारानेंच मानला आहे. तसेंच, ब्रह्माच्या कारणानें जें कारण तें देखील कोणाचा तरी विकारच आहे असें मानावें लागेल. अशा रीतीनें अनवस्था दोष प्राप्त होईल.

तेजोऽ तस्तथा ह्याह ॥ १० ॥

१० ( वायू- ) पासून तेज ( उत्पन्न होतें ) कारण

( श्रुति ) तसेंच सांगते. ( ४ )

( पूर्वपक्षः— ) छांदोग्य उपनिषदामध्ये ' तेजाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें सांगितलें आहे. पण तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ' ( तेजाचें ) कारण, वायु आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां अशा रीतीने तेजाच्या कारणाविषयी श्रुती-मध्ये परस्पर विरोध प्राप्त झाला असतां मी<sup>१</sup> असें म्हणतो कीं तेजाचें कारण, ब्रह्मच आहे. कशावरून ? अशावरून कीं श्रुतीमध्ये ' हें पूर्वी सतच होतें ' ( छां. ६।२।२ ) असा उपक्रम करून ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' ( छां. ६।२।३ ) असा उपदेश केला आहे. शिवाय, सर्व वस्तूंची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते असें मानलें तरच ' एका- ( ब्रह्मा- ) च्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञा संभवते. शिवाय, ' हें सर्व जग त्या- ( ब्रह्मा- ) पासून उत्पन्न होतें, त्याचे ठिकाणीच लीन होतें, आणि त्यामुळेच हालचाल पावते ' ( छां. ३।१।४।१ ) ह्या श्रुतीमध्ये कांहीं विशेष सांगितलेला नाही. तसेंच, इतर श्रुतीमध्ये ' ह्या- ( ब्रह्मा- ) पासून प्राण उत्पन्न होतो ' ( मुं. २।१।३ ) असा उपक्रम करून पुढें ' ज्ञानून सर्व वस्तू ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात ' असेंच सांगितलें आहे. तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये देखील ' त्या ( आत्म्या- ) ने तपश्चर्या करून नंतर जें कांहीं दिसत आहे तें हें सर्व उत्पन्न केलें ' ( तै. ३।६।१ ) ह्या वाक्यांत कांहीं विशेष सांगितलेला नाही. तेव्हां ' वायूपासून अग्नि ( उत्पन्न होतो ) ' ( तै. २।१।१ ) ह्या श्रुतीचें तात्पर्य ' वायू-च्या मागाहून अग्नि उत्पन्न होतो ' असा फक्त क्रम सांगण्याविषयी आहे असें समजोवें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— ह्या वायूपासून तेज उत्पन्न होतें. कशावरून ? अशावरून कीं ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' ( तै. २।१।१ ) ही श्रुति तसेंच सांगत आहे. जर ' तेज हें ब्रह्मापासूनच साक्षात् उत्पन्न होतें, वायूपासून उत्पन्न होत नाही ' असें मानलें, तर ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' ( तै. २।१।१ ) ही श्रुति बाधित

१ पूर्वपक्षी.

२ मूल संस्कृत श्रुतीमध्ये ' वायोरग्निः ' असें म्हटलें आहे. त्यामध्ये ' वायोः ' आणि ' अग्निः ' अशीं दोन पदें आहेत. त्यांपैकी ' वायोः ' ही वायु या शब्दाची पंचमीही होते व षष्ठीही होते. पंचमी घेतली तर ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' असा अर्थ होतो, आणि षष्ठी घेतली तर ' मागाहून ' ह्या एक ज्यास्त अध्याहृत शब्द घेऊन ' वायूच्या मागाहून अग्नि उत्पन्न होतो ' असा अर्थ होतो. आतां वरील श्रुतींना अनुसरून ह्या श्रुतीचा ' वायोः ' ही षष्ठी आहे असें समजून ' वायूच्या मागाहून ' असाच अर्थ घ्यावा असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

होईल. शंका:— ' ही श्रुति क्रम दाखविण्याच्या कार्मी उपयोगी आहे ' असें मी पूर्वीच म्हटलें आहे, उत्तर:— असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, ' त्या ह्या आत्म्या-पासून खरोखर आकाश उत्पन्न झालें ' ( तै. २।१।१ ) ह्या पूर्वीच्या वाक्यामध्ये ' उत्पन्न होणें ' या क्रियेचें अपादान जो आत्मा त्याचा पंचमी विभक्तीनें निर्देश केला आहे. आणि त्या ' उत्पन्न होणें ' या क्रियेचाच यथें संबंध आहे; आणि पुढें देखील ' पृथ्वी-पासून ओषधी उत्पन्न होतात ' ( तै. २।१।१ ) ह्या वाक्यामध्ये त्या ( ' उत्पन्न होणें ' या क्रियेचाच संबंध असून ) अपादान या अर्थी पंचमी विभक्ती घातलेली दृष्टीस पडते. तेव्हां यावरून ( येथेही ) ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' या वाक्यामध्ये ' वायू-पासून ' ही अपादान-पंचमीच आहे असें समजेंत. शिवाय, ' वायूच्या मागाहून अग्नि उत्पन्न होतो ' या अर्थामध्ये ' मागाहून ' ह्या उपपदाच्या अर्थाशी जो ( वायूचा ) संबंध आहे तो कल्पित आहे. पण ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' या अर्थामध्ये ' पासून ' या अपादान-कारकाच्या अर्थाशी जो वायूचा संबंध आहे तो पूर्व-सिद्धच आहे. तेव्हां ही श्रुति ' तेजाचें कारण वायु आहे ' असें दाखविते.

शंका:— ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' ही दुसरी श्रुति ' तेजाचें कारण ब्रह्म आहे ' असेंही दाखविते. ( उत्तर:— ) ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, ' ( ब्रह्मापासून ) परंपरें ( तेज ) उत्पन्न होतें ' असें मानलें असतांही त्या श्रुतीचा विरोध येत नाहीं. ( तो अस्ती:— ) ' आरंभी ब्रह्मानें आकाश आणि वायु उत्पन्न करून नंतर वायु-स्वरूपानें परिणाम पावलेल्या ब्रह्मानें तेज उत्पन्न केलें ' अशी कल्पना केली असतांही ' तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून आहे ' असें म्हणण्याला कांहीं बाध येत नाहीं. ज्याप्रमाणें

३ ज्या पदार्थापासून दुसरें कांहीं कार्य उत्पन्न होतें, तो पदार्थ ' उत्पन्न होणें ' या क्रियेचें अपादान होय.

४ तेव्हां, येथेही अर्थातच ' वायूपासून ' असा जो पंचमी विभक्तीनें निर्देश केला आहे तो अपादानाचाच केला आहे असें सिद्ध होतें.

५ यावरून मूळ संस्कृतामध्ये ' वायो: ' ही षष्ठी नव्हे असें सिद्ध होतें.

६ म्हणजे मूळचा नाहीं; कारण त्या संबंधाला ' मागाहून ' हा एक अधिक शब्द अध्याहृत घ्यावा लागतो.

७ म्हणजे मूळचाच आहे. कारण, त्या संबंधाला कांहींच अध्याहृत घ्यावें लागत नाहीं. यावरून ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' असाच अर्थ आहे ही सिद्ध होतें. कारण, अध्याहृत शब्द घेऊन नवीन संबंधाची कल्पना करण्यापेक्षां मूळचाच संबंध घेणें हें अधिक सयुक्तिक आहे.



‘तापलेले दूध हें त्या (गाईचें-) च कार्य आहे, दही हें त्या (गाईचें-) च कार्य आहे, आमिक्षा हें तिचेंच कार्य आहे’ इत्यादि म्हणतात तसेच हें होय. आतां, ‘ब्रह्मच विकार-रूपानें स्थित असतें’ असे ‘त्या-(ब्रह्मा- )नें आपण आपल्याला व्यक्त केले’ (तै.२।७।१) ही श्रुति दाखविते. याप्रमाणेंच स्मृतीमध्ये श्रीकृष्णांनी ‘बुद्धि,<sup>११</sup> ज्ञान, असंमोह’ (भ. गी. १०।४) इत्यादि उपक्रम करून पुढें असे सांगितले आहे:—‘पंचमहाभूतांचे हे नानाप्रकारचे पदार्थ माझ्यापासूनच उत्पन्न होतात’ (भ. गी. १०।५), जरी बुद्धि वगैरे पदार्थ प्रत्यक्ष आपआपल्या कारणांपासून उत्पन्न झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात, तरी ‘सर्व पदार्थ-समुदाय साक्षात् किंवा परंपरेनें ईश्वरापासून उत्पन्न होतो’ (असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही). ह्यावरून उत्पत्तीचा क्रम न वर्णितानुसृत्या उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतीचें व्याख्यान झालें. कारण त्या श्रुतीची कोणत्या तरी रीतीनें<sup>१५</sup> उपपत्ति करतां येते. पण उत्पत्तीचा क्रम सांगणाऱ्या श्रुतीची मात्र अन्य तऱ्हेनें उपपत्ति करतां येत नाही. (एका आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ह्या) प्रतिज्ञेला देखील ‘सर्व वस्तू सतापासून उत्पन्न होतात’ एवढ्याच गोष्टीची फक्त जरूर आहे, त्या सर्व वस्तू सतापासून साक्षात् उत्पन्न होतात या गोष्टीची जरूर नाही. तेव्हां (अशा रीतीनें) कोणताही विरोध येत नाही. (१०)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अकरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ११) ‘उदक हें तेजापासून उत्पन्न होतें’ असें समजावें. कारण, तैत्तिरीय उपनिषदांमध्ये तसे स्पष्टच सांगितले आहे ].

८ जरी दही हें गाईपासून साक्षात् उत्पन्न होत नाही, तरी तें गाईपासून उत्पन्न झालेल्या दुधापासून उत्पन्न होत असल्यामुळे तें गाईचें परंपरेनें कार्य होतें. म्हणून त्या दह्याला देखील गाईचें कार्य म्हणतात.

९ तापलेल्या दुधामध्ये दही घातले असतां जो पदार्थ बनतो त्याला ‘आमिक्षा’ असें म्हणतात. ही आमिक्षा देखील गाईचें परंपरेनेंच कार्य आहे.

१० तेव्हां ब्रह्मच वायुरूपानें स्थित असल्यामुळे वायूपासून उत्पन्न झालेल्या तेजाला ‘ब्रह्मापासून तें उत्पन्न झालें’ असें म्हणण्याला कांहीं हरकत येत नाही. तात्पर्य—‘वायूपासून तेज उत्पन्न झालें’ असें मानले असतांही ‘हें सर्व जग ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें’ असें सांगणाऱ्या श्रुती विलकूल विरुद्ध होत नाहीत.

११ कुशाग्रबुद्धि.

१२ आत्मसाक्षात्कार.

१३ प्रसंगावधान.

१४ ‘सर्व वस्तू ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात’ इत्यादि श्रुतीचें.

१५ सर्व जगाची उत्पत्ति जरी ब्रह्मापासून साक्षात् होत नाही तरी परंपरेनें ती होते या रीतीनें.

१६ ‘सर्व जगाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून साक्षात् होत’ असें पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें मानलें तर ‘वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो’ या श्रुतीची कोणत्याही तऱ्हेनें उपपत्ति होत नाही.

आपः ॥ ११ ॥

११ उदक ( ह्या तेजापासून उत्पन्न होतें. कारण श्रुति तसेंच सांगते ). ( ५ )

‘ ह्यापासून उत्पन्न होतें, कारण श्रुति तसेंच सांगते ’ ( हे मागील सूत्रातील शब्द ) येथे अध्याहृत आहेत असे समजावे. उदक हें ह्या तेजापासून उत्पन्न होतें. कारण की; ‘ त्या—( तेजा- ) नें उदक उत्पन्न केलें ’ ( छां. ६।२।३ ), ‘ अग्नीपासून उदक ( उत्पन्न होतें ) ’ ( तै. २।१।१ ) ह्या श्रुती तसेंच सांगत आहेत. आतां, श्रुतीचें वचन प्रत्यक्ष असल्यामुळे येथे जरी संशय घेण्याला जागा नाही, तथापि तेजाची उत्पात्ति सांगितल्यानंतर व पुढें पृथ्वीची उत्पात्ति सांगण्यापूर्वी पंचमहाभूतांपैकीं मधलें जें उदक तें राहून जाईल म्हणून ( त्याची उत्पात्ति सांगण्याकरितां ) हें सूत्र केलें आहे. ( ११ )

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बारावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू० १२ ) छांदोग्य उपनिषदामध्ये उदकापासून अन्नाची उत्पत्ति सांगितली आहे. त्या ठिकाणीं ‘ अन्न या शब्दानें भात वगैरे अन्न घ्यावें, अथवा धान्य घ्यावें, किंवा पृथ्वी घ्यावी ’ असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं भात वगैरे अन्न घ्यावें. कारण, अन्न या शब्दाचा तो अर्थ प्रसिद्ध आहे. अथवा, धान्य घ्यावें. कारण ‘ पाऊस पडला म्हणजे पुष्कळ अन्न होतें ’ असें पुढें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. आणि ‘ पाऊस पडला असतां धान्य पुष्कळ होतें ’ हें प्रसिद्धच आहे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं अन्न या शब्दानें पृथ्वीच घेतली पाहिजे. कारण, हें महाभूतांच्या उत्पत्तीचें प्रकरण चालूं आहे. शिवाय श्रुतीमध्ये पुढें त्या अन्नाचें काळें रूप सांगितलें आहे; आणि तें काळें रूप पृथ्वीलाच योग्य आहे. कारण पृथ्वीचें काळें रूप बहुत ठिकाणीं उपलब्ध होतें. इतर श्रुतीमध्येही ‘ उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न होते ’ असें स्पष्टच सांगितलें आहे. तेव्हां या वरील कारणांवरून ‘ अन्न या शब्दाचा प्रसिद्ध अर्थ न घेतां पृथ्वी हाच अर्थ घ्यावा ’ असें सिद्ध झालें. तसेंच अन्न हें पृथ्वीचाच विकार असल्यामुळे ‘ पाऊस पडला असतां पुष्कळ अन्न होतें ’ हें वाक्यही विरुद्ध होत नाही. ]

पृथिव्यधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः ॥ १२ ॥

१२ प्रकरण, रूप आणि इतर श्रुती यांवरून ( अन्न म्हणजे )

पृथ्वी- ( च होय ). ( ६ )

अशी श्रुति आहेः—‘ त्या उदकानें ईक्षण केलेंः— आपण पुष्कळ व्हावें, आपण प्रजा उत्पन्न कराव्या. नंतर त्यानें अन्न उत्पन्न केलें ’ ( छां. ६।२।४ ). या ठिकाणीं

१ तेव्हां अर्थातच हें सूत्र करण्याचें कांहीं कारण दिसत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

असा संशय येतो कीं, येथील 'अन्न' या शब्दानें त्रीहि, यव वगैरे ( धान्यें ) घ्यावीं, किंवा भक्षण करण्यास योग्य असे भात वगैरे घ्यावे, अथवा पृथ्वीच घ्यावी. ( आतां पूर्वपक्षी म्हणतो कीं ) येथें 'अन्न' या शब्दानें त्रीहि, यव वगैरे किंवा भात वगैरे घ्यावे. कारण, त्या अर्थी 'अन्न' हा शब्द लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे. 'तेव्हां ज्या ज्या ठिकाणी वृष्टि होते, त्या त्या ठिकाणीच बहुत अन्न उत्पन्न होते' ( छां. ६।२।४ ) हा वाक्यशेष देखील ह्याच अर्थाचें दृढीकरण करतो. कारण, वृष्टि झाली असतां त्रीहि, यव वगैरेच बहुत उत्पन्न होतात, पृथ्वी उत्पन्न होत नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— उदकापासून उत्पन्न झालेली पृथ्वीच येथें 'अन्न' या शब्दानें घेतली पाहिजे. कशावरून ? प्रकरणावरून, रूपावरून, आणि इतर श्रुतीवरून. प्रथमतः 'त्यानें तेज उत्पन्न केलें', 'त्यानें उदक उत्पन्न केलें' ( छां. ६।२।३ ) ह्या श्रुतीवरून 'येथें महाभूतांच्या संबंधाचेंच प्रकरण चालूं आहे' असें समजतें. तेव्हां ( उदकानंतर ) ओळीनेंच आलेली महाभूतांपैकी पृथ्वी सोडून एकाएकीच ( 'अन्न' या शब्दानें ) त्रीहि वगैरे घ्यावे हें बरोबर नाहीं. तसेंच 'जे काळें रूप तें अन्नाचें आहे' ( छां. ६।४।१ ) ह्या वाक्य-शेषामध्ये देखील पृथ्वीला योग्य असेंच रूप ( सांगितलेलें ) दृष्टीस पडतें. कारण 'भक्षण करण्यास योग्य अशा भात वगैरेचें काळें रूपच असतें' असा नियम नाहीं. तसेंच, 'त्रीहि वगैरेचें देखील ( काळें रूपच असतें ' असाही नियम ) नाहीं. शंका:— पृथ्वीचें देखील काळें रूपच असतें; असाही नियम नाहीं. कारण, ( एखादी ) जमीन दुधासारखी पांढरी दृष्टीस पडते. आणि एखादी जमीन विस्तवासारखी लाल दृष्टीस पडते. ( उत्तर:— ) हा दोष ( आमचेवर ) येत नाहीं. कारण, ( श्रुतीमध्ये पृथ्वीचें काळें रूप आहे असें जें म्हटलें आहे तें त्या रूपाचें जें ) बाहुल्य त्याला अनुलक्षून म्हटलें आहे. कारण, जसें पृथ्वीचें काळें रूप बहुत ठिकाणी उपलब्ध होतें, तसें तिचें पांढरें आणि तांबडें रूप बहुत ठिकाणी उपलब्ध होत नाहीं. ( शिवाय ), पौराणिक लोक देखील 'रात्र ही पृथ्वीची छाया आहे' असें म्हणतात; आणि रात्र तर काळी अशी भासते. तेव्हां पृथ्वीचें रूप काळें आहे हें म्हणणें योग्यच आहे. इतर श्रुतीमध्ये देखील येथल्यासारखेंच ( महाभूतांच्या उत्पत्तीचें ) प्रकरण सुरू करून त्यामध्ये 'उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न होते' ( तै. २।१।१ ) असेंच म्हटलें आहे. तसेंच 'उदकाची जी साय होती, ती कठिण झाली आणि तीच पृथ्वी झाली' ( बृ. १।२।२ ) अशीही श्रुति आहे. आतां, त्रीहि-वगैरेची जी उत्पत्ति होते ती पृथ्वी-

पासून होते असें ' पृथ्वीपासून ओषधी उत्पन्न होतात, ओषधीपासून अन्न उत्पन्न होते ' ( तै. २।१।१ ) ही श्रुति दाखविते. ह्याप्रमाणे ( ' अन्न ' या शब्दाचा अर्थ ) ' पृथ्वी- ' च आहे असें प्रतिपादन करणारे प्रकरण वगैरे असतांना त्या शब्दाचा ' त्रीहि वगैरे ' हा अर्थ कोठून घ्यानांत येईल ? ( ' अन्न ' शब्दाची त्रीहि वगैरे या अर्थी जी ) प्रसिद्धि ( आहे ती ) देखील प्रकरण वगैरे-वरूनच बाधित होते. वाक्यशेष देखील अन्न वगैरे प्रदार्थ पार्थिव असल्यामुळे त्यांच्या द्वाराने ' उदकापासून पृथ्वीच उत्पन्न होते ' असें सूचवितो असें जाणावे. तेव्हां ( प्रकृत श्रुतीमध्ये ) ' अन्न ' या शब्दाने ' पृथ्वी ' च घ्यावी असें सिद्ध झाले. ( १२ )

[ आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेरावे एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू० १३ ) ' आकाश वगैरे महाभूतांपासून जी वायु वगैरेची उत्पत्ति सांगितली आहे, ती परमात्म्याच्या संबंधामुळे होते किंवा स्वतंत्र रीतीने होते ' असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं, ह्यांत परमात्म्याचा कांहीं संबंध नाही. कारण, श्रुतीमध्ये तो दाखविला नाही. आतां ' आकाश वगैरे अचेतन आहेत ' असें मात्र समजू नये. कारण, ईक्षण वगैरे जे चेतनाचे धर्म ते श्रुतीमध्ये आकाश वगैरेच्या ठिकाणी दाखविले आहेत. सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे कीं ह्या उत्पत्तीमध्ये परमात्म्याचा संबंध आहे. कारण, आकाश वगैरे सर्व वस्तूंमध्ये परमात्म्याचा अंतर्गामिरूपाने संबंध आहे. शिवाय, ' सर्व वस्तूंची उत्पत्ति परमात्म्यापासून होते ' असें श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. शिवाय, आकाश वगैरे वस्तु अचेतन असल्यामुळे त्यांच्यापासून स्वतंत्र रीतीने वायु वगैरेची उत्पत्ति संभवत नाही. आतां, श्रुतीमध्ये जे चेतनाचे ईक्षण वगैरे धर्म आकाश वगैरेच्या ठिकाणी दाखविले आहेत, ते वास्तविक रीतीने आकाश वगैरेचे नव्हेतच. तर ' आकाश वगैरे वस्तूंमध्ये अंतर्गामिरूपाने असणाऱ्या परमात्म्याचेच आहेत ' असें समजावे. ]

तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात्सः ॥ १३ ॥

१३ तो ( परमात्मा- ) च त्या त्या ( कार्या- ) चें ध्यान

करून ( तें तें कार्य उत्पन्न करतो ). कारण, ( श्रुती-

मध्ये ) त्याचें चिन्ह दृष्टीस पडतें. ( ७ )

' हीं आकाश वगैरे पंचमहाभूते स्वतःच आपआपल्या विकारांना उत्पन्न करतात, अथवा परमात्माच त्या त्या ( पंचमहाभूतांच्या ) स्वरूपाने राहत असून त्या त्या

२ जरी ' अन्न ' शब्दाचा ' त्रीहि, यव वगैरे ' अर्थ प्रसिद्ध आहे, तरी तो येथे घेतां येत नाही. कारण, तो अर्थ प्रकरणाला सोडून आहे असें यावरून सिद्ध होतें.

३ ' पाऊस पडला असतां त्रीहि, यव वगैरे पार्थिव पदार्थ उत्पन्न होतात ' असें ज्याअर्थी ह्या वाक्य-शेषामध्ये सांगितले आहे त्याअर्थी ' उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न होते ' असें दाखविण्याचा ह्या वाक्यशेषाचा उद्देश आहे असें मानले तरी हा वाक्यशेष विद्वद् होत नाही असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

विकारांचें ध्यान करून त्यांना उत्पन्न करतो' असा येथें संशय येतो. ( पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं हीं पंचमहाभूतें ) स्वतःच ( आपआपल्या ) विकारांना उत्पन्न करतात. कशावरून ? अशावरून कीं ' आकाशापासून वायु उत्पन्न होतो, वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' ( तै. २।१।१ ) इत्यादि श्रुती ' पंचमहाभूतांना स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्ति आहे ' असें सांगतात. शंकाः— 'अचेतन पदाधाना स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्ति नाही' असें पूर्वी ( अ. २ पा. २ सू. १-२ ) सांगितलें आहे. उत्तरः— हा दोष ( आमचेवर ) येत नाही. कारण, ' त्या तेजानें ईक्षण केलें, त्या उदकानें ईक्षण केलें ' ( छां. ६।२।४ ) ह्या श्रुतीमध्ये पंचमहाभूतें देखील चेतन आहेत असें सांगितलें आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— तो परमात्माच त्या त्या ( पंचमहाभूतांच्या ) स्वरूपानें राहून त्या त्या विकारांचें ध्यान करून त्यांना उत्पन्न करतो. कशावरून ? त्या- ( परमात्म्या- ) चें चिन्ह दृष्टीस पडतें यावरून. उदा०— ' जो पृथ्वीमध्ये राहून पृथ्वीच्या आंत आहे, ज्याला पृथ्वी जाणत नाही, ज्याचें पृथ्वी हें शरीर आहे, जो पृथ्वीच्या आंत राहून तिचें नियमन करतो ' ( बृ. ३।७।३ ) इत्यादि श्रुती ' पंचमहाभूतें हीं चेतनानें अधिष्ठित झालीं म्हणजेच प्रवृत्त होतात ! असें दाखवितात. तसेंच, ' त्या ( आत्म्या- ) नें इच्छा केलीः— मीं पुष्कळ व्हावें, मीं प्रजा उत्पन्न कराव्या ' ( तै. २।६।१ ) असा उपक्रम करून पुढें ' तो सत् आणि त्यत् झाला, त्यानें आपण आपल्याला व्यक्त केलें ' ( तै. २।६।१ ) या वाक्यांत ' तो परमात्माच सर्वांचा आत्मा आहे ' असें श्रुति दाखविते. आतां, जें श्रुतीमध्ये ' उदकानें आणि तेजानें ईक्षण केलें ' असें सांगितलें आहे तें ( त्या उदक आणि तेज यांमध्ये ) परमात्म्याचा प्रवेश असल्यामुळेच सांगितलें आहे असें समजावें. कारण ' ह्या- ( परमात्म्या- ) हून दुसरा कोणी द्रव्य नाही ' ( बृ. ३।७।२३ ) ह्या श्रुतीमध्ये ( आत्म्याहून ) दुसरा कोणी ईक्षण करणारा नाही असें सांगितलें आहे. शिवाय, ' त्या- ( आत्म्या- )

१ कारण, ह्या श्रुतीमध्ये ' परमात्म्याच्या साहाय्यानें वायु उत्पन्न होतो व अग्नि उत्पन्न होतो ' असें सांगितलें नाही.

२ ह्या श्रुतीमध्ये ईश्वराचें ' अंतर्धामित्व ' म्हणजे आंत राहून नियमन करणें हें चिन्ह दृष्टीस पडतें. आतां ज्याअर्थी ईश्वर हा आकाश वगैरे सर्व पदार्थांच्या आंत राहून त्या सर्वांचें नियमन करतो, त्याअर्थी तोच सर्व कार्य उत्पन्न करतो असें अर्थातच त्याच्या अंतर्धामित्वरूप चिन्हावरून सिद्ध होतें.

३ ' सत् ' म्हणजे मूर्तिमान वस्तु आणि ' त्यत् ' म्हणजे मूर्तिरहित वस्तु; ' ह्या सर्व वस्तु तो परमात्माच झाला ' असा ह्या श्रुतीचा अर्थ आहे.

ने ईक्षण केलें:- मी पुष्कळ व्हावें, मी प्रजा उत्पन्न कराव्या ' ( छां. ६।२।३ ) ह्या श्रुतीवरून सद्रूपी जो ईक्षण करणारा परमात्मा त्याचेंच प्रकरण सुरू आहे असे समजतें. ( १३ )

[ आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चौदावें एकच सूत्र आहे. या अधिकरणामध्ये महाभूतांच्या प्रलयाविषयी विचार केला आहे. सारांश:- ( सू. १४ ) ' सर्व भूतांचा ब्रह्मामध्येच लय होतो ' असे श्रुतीमध्ये सांगितलें असल्यामुळें त्या भूतांच्या प्रलयाविषयी ' अमुक पदार्थाचा अमुक पदार्थामध्ये लय होतो ' असा कांहीं क्रम नाही. किंवा भूतांच्या उत्पत्तीविषयी श्रुतीमध्ये क्रम सांगितला असल्यामुळें प्रलयाविषयीही तोच घेतला पाहिजे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असे आहे कीं, उत्पत्तीच्या क्रमाच्या उलट प्रलयाचा क्रम आहे. कारण, जिना उतरण्याचा क्रम चढण्याच्या क्रमापेक्षा उलट असतो. शिवाय ' मृत्तिकेपासून उत्पन्न झालेल्या घट वगैरेंचा मृत्तिकेमध्येच लय होतो ' असे दृष्टीस पडतें. तेव्हां आकाशापासून वायु उत्पन्न होतो, त्यापासून तेज, त्यापासून जल, त्यापासून पृथ्वी अशा क्रमानें उत्पन्न झालेलीं महाभूतें त्याच्या उलट क्रमानें लय पावतात. म्हणजे पृथ्वीचा जलामध्ये लय होतो, त्याचा तेजामध्ये, त्याचा वायूमध्ये आणि त्याचा आकाशामध्ये लय होतो. स्मृतीमध्येही असाच क्रम सांगितला आहे. ]

**विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च ॥ १४ ॥**

**१४ ( परंतु प्रलयाचा ) क्रम ( उत्पत्तीच्या क्रमाहून )**

**उलट आहे. आणि ( हें ) रास्त- ( च ) आहे. ( ८ )**

पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीच्या क्रमाविषयी विचार केला. आतां येथून ( त्यांच्या ) प्रलयाच्या क्रमाविषयी विचार कर्तव्य आहे. आतां येथे प्रश्न असा आहे कीं पंचमहाभूतांचा प्रलय हा अनियमित क्रमानें होतो किंवा उत्पत्तीच्या क्रमानें होतो अथवा त्या ( उत्पत्तिक्रमा- ) च्या उलट क्रमानें होतो. पंचमहाभूतांची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय हे तिन्हीही ब्रह्माच्याच स्वाधीन आहेत असे श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. उदा:- ' ज्या- ( ब्रह्मा- ) पासून हीं ( पंचमहा- ) भूतें उत्पन्न होतात, व ज्यामुळें तीं उत्पन्न होऊन वृद्धिंगत होतात, आणि ज्यामध्ये तीं जाऊन लीन होतात ' ( तै. ३।१।१ ). आतां ( पूर्वपक्षी म्हणतो कीं अमक्याचाच लय पूर्वी होतो असे मानण्याविषयी कांहीं ) विशेष ( कारण ) नसल्यामुळें ( प्रलयाचा क्रम ) अनियमितच आहे. अथवा, ' प्रलयाचा क्रम कोणता आहे ' याविषयी मनुष्याला आंकांक्षा उत्पन्न झाली असता तो मनुष्य श्रुतीमध्ये उत्पत्तीचा क्रम प्रत्यक्ष सांगितलेला पाहून ' प्रलयाचा देखील तोच क्रम असेल ' असे अनुमान करील.

४ तेव्हां ह्या परमात्म्याच्या प्रकरणामध्ये जें ' त्या तेजानें ईक्षण केलें ' असे म्हटलें आहे, त्याचा अर्थ ' त्या परमात्म्याने तेजाच्या रूपानें ईक्षण केलें ' असाच मानला पाहिजे असे सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:- ( भूतांच्या ) प्रलयाचा क्रम हा त्यांच्या उत्पत्तीच्या क्रमाहून उलटच असणें योग्य आहे. कारण, लोकांमध्ये असें दृष्टोत्पत्तीस येतें कीं ज्या क्रमानें ( मनुष्य ) जिना चढून ( वर ) जातो, त्याच्याहून उलट क्रमानें तो ( खालीं ) उतरतो. शिवाय, मृत्तिकेपासून उत्पन्न झालेले घट, शराव वगैरे पदार्थ नाश पावतेवेळीं मृत्तिकेमध्ये लीन होतात. तसेंच, उदकापासून उत्पन्न झालेले बर्फ, गारा वगैरे पदार्थ ( नाश पावतेवेळीं ) उदकामध्ये लीन होतात. तेव्हां उदकापासून उत्पन्न झालेली पृथ्वी ( आपल्या ) स्थितीचा काल संपला असतां उदकामध्येच लीन होते. तसेंच, तेजापासून उत्पन्न झालेले उदक तेजामध्येच लीन होतें हें रास्तच आहे. अशा क्रमानें सर्व कार्यांचा समुदाय हा सूक्ष्म आणि अधिक सूक्ष्म अशा ( आपल्या ) अगदीं जवळच्या जवळच्या कारणामध्ये लीन होत होत ( शेवटीं ) अत्यंत सूक्ष्म असें जें मूलकारण ब्रह्म त्यामध्ये लीन होतो असें जाणावें. कारण, कार्य हें आपलें स्वतःचें कारण सोडून देऊन आपल्या कारणाच्या कारणामध्ये लीन होतें असें मानणें रास्त नाहीं.

स्मृतीमध्ये देखील त्या त्या ठिकाणीं उत्पत्तिक्रमाच्या उलटच प्रलयाचा क्रम दाखविला आहे. उदा०—‘ हे देवर्षे ! जगाला आधारभूत जी पृथ्वी ती उदकामध्ये लीन होते, उदक तेजामध्ये लीन होतें; आणि तेज वायूमध्ये लीन होतें ’ इत्यादि. आतां हा उत्पत्तिक्रम श्रुतीमध्ये उत्पत्तीच्याच प्रकरणामध्ये सांगितला. असल्यामुळे प्रलयाला तो क्रम लावतां येत नाहीं. शिवाय, हा ( उत्पत्तिक्रम प्रलयाला ) अयोग्य असल्यामुळे त्याची

१ तेव्हां याप्रमाणेंच ‘ ज्या क्रमानें कार्य उत्पन्न होत जातात त्याच्या उलट क्रमानेंच तीं लीन होत जातात ’ असें सिद्ध होतें.

२ मृत्तिका हें घटाचें कारण आहे. तें सूक्ष्म आहे. कारण, कार्यपेक्षां कारण हें सूक्ष्मच असतें. म्हणूनच कारणाचा कार्यामध्ये प्रवेश होतो. तसेंच, पृथिवीचें जल हें जें कारण तें देखील पृथिवीपेक्षां सूक्ष्मच आहे. ( अ. २ पा. २ सू. १६ पृ. १४७ टी. १ पहा. ) परंतु ज्याप्रमाणें घटामध्ये मृत्तिका स्पष्ट उपलब्ध होते, त्याप्रमाणें पृथिवीमध्ये जल हें स्पष्ट उपलब्ध होत नसल्यामुळे तें जल पृथिवीचें अधिक सूक्ष्म कारण आहे असें जाणावें.

३ मृत्तिकारूप पृथिवीपासून उत्पन्न झालेला घट हा आपल्या कारणामध्येच म्हणजे मृत्तिकारूप पृथिवीमध्येच लीन होतो, मृत्तिकारूप पृथिवीचें जें जलरूप कारण त्यामध्ये लीन होत नाहीं, असेंच मानावें लागतें. कारण, घटाचा नाश झाला असतां तेथें मृत्तिकाच दृष्टीस पडते, जल दृष्टीस पडत नाहीं. यावरून कार्य हें आपल्या स्वतःच्या कारणामध्येच लीन होतें असें सिद्ध होतें.

४ जर सृष्टीचा क्रम प्रलयाला लावला तर आकाशाचा वायूमध्ये लय होतो असें मानावें लागेल. परंतु तसें मुळीच मानतां येत नाहीं. कारण, वायु हें आकाशाचें कार्य असल्यामुळे आकाशाचा नाश झाला असतां वायूची एक क्षणभरही स्थिति होणार नाहीं. तेव्हां वायु हें कार्य कायम असून त्यामध्ये आकाशरूपी कारणाचा लय होतो असें मानतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

प्रलयाला जखरही नाही. कारण जोपर्यंत कार्य कायम आहे तोपर्यंत कारणाचा नाश होतो असे मानणे योग्य नाही. कारण, कारणाचा नाश झाला असता कार्य राहूच शकणार नाही. पण कार्याचा नाश झाला असता कारण मात्र राहू शकते. कारण, मृत्तिका वगैरेच्या ठिकाणी असे दृष्टोत्पत्तीस येते. ( १४ )

[ आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पंधरावे एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू० १५) पूर्वपक्ष्याचें ह्मणणे असे आहे कीं पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये सांगितलेला जो आकाश वगैरे वस्तूच्या उत्पत्तीचा आणि प्रलयाचा क्रम तो बरोबर नाही. कारण त्यामध्ये इंद्रिय, मन व बुद्धि यांचा संग्रह केलेला नाही. आणि तो तर अवश्य कोठें तरी केला पाहिजे. सिद्धांत्याचें म्हणणे असे आहे कीं ' इंद्रिये वगैरे भूतांचे विकार आहेत ' असे छांदोग्य श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळे त्या इंद्रिय वगैरेचे उत्पत्ति आणि प्रलय निराले सांगावयाला नकोतच. आतां जर कदाचित् ते भूतांचे विकार मानले नाहीत तर त्यांचा भूतांच्या पूर्वी किंवा भूतांच्या मागून कोठेंही संग्रह करता येतो. एकंदरीत ' पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये सांगितलेल्या क्रमाचा भंग होत नाही ' असे सिद्ध झाले. ]

अन्तरा विज्ञानमनसी क्रमेण तल्लिङ्गादिति चेन्नाविशेषान् ॥ १५ ॥

१५ ' विज्ञान आणि मन ( यांचे- ) मध्येच ( कोठें तरी )

क्रमानें ( उत्पत्ति आणि लय मानले पाहिजेत. )

कारण त्या- ( च्या अस्तित्वा- ) चीं चिन्हें

आहेत ' असे म्हणशील तर तसें नाही.

कारण कांहीं भेद नाही. ( ९ )

पंचमहाभूतांचे लय आणि उत्पत्ति हे उलट आणि सुलट अशा क्रमानें होतात असें पूर्वी सांगितलें. तसेंच, सृष्टीचा आरंभ आत्म्यापासून आहे आणि प्रलयाचा शेवट ( देखील ) आत्म्यामध्येच आहे असेंही सांगितलें. आतां ( पूर्वपक्ष्याचें म्हणणे असे आहे कीं ) श्रुतिस्मृतीमध्ये इंद्रियांसहवर्तमान मन आणि बुद्धि यांचें अस्तित्त्व प्रसिद्ध आहे. कारण, ' बुद्धि हा सारथि आहे असें जाण; तसेंच, मन हा लगाम आहे असें जाण; इंद्रियांना घोडे म्हणतात ' ( का. ३।३ ) इत्यादि चिन्हें दृष्टांस पडतात. तेव्हां त्यांचेही ( वरील वस्तूच्या ) मध्येच कोठ तरी क्रमानें उत्पत्ति आणि प्रलय मानले पाहिजेत. कारण सर्व वस्तूंचा समुदाय ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो असें ( तुम्हींच ) मानलें

५ घटरूपी कार्याचा नाश झाला असताही मृत्तिका हें त्याचें कारण कायमच असलें दिसून येते. यावरून ' कार्याचा लय कारणामध्येच होतो ' असें उत्पत्ति-क्रमाच्या उलटच मानणे बरोबर आहे असें सिद्ध होतें.

१ बुद्धि.

२ आणि तसें मानलें म्हणजे ' आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें, नंतर त्या आकाशापासून वायु, नंतर त्यापासून तेज, नंतर त्यापासून जल, त्यापासून पृथिवी ' इत्यादि जो क्रम तैत्तिरीय



आहे. शिवाय, आश्र्वण श्रुतीतील उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये पंचमहाभूतांच्या आणि आत्म्याच्या मध्ये इंद्रियांचा निर्देश केला आहे. उदा०—‘ हा (आत्म्या-) पासून प्राण उत्पन्न होतो. तसेच, मन, सर्व इंद्रिये, आकाश, वायु, तेज, उदक आणि सर्व वस्तूंना धारण करणारी पृथ्वी ( हे पदार्थ उत्पन्न होतात )’ ( मुं. २।१।३ ). तेव्हां यामुळे पूर्वी सांगितलेला जो पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीचा आणि प्रलयाचा क्रम त्याचा भंग होऊ लागेल.

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:— हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण ( पूर्वी सांगितलेल्या उत्पत्तिक्रमामध्ये ) काहींच फेरफार होत नाही. कारण, इंद्रिये ही जर भूतांचाच विकार आहेत तर भूतांचे जे उत्पत्तिप्रलय तेच त्यांचे उत्पत्तिप्रलय होत. म्हणून ह्यांच्या ( उत्पत्तिप्रलयांकरिता ) एखादा निराळा क्रम सोडून काढण्याची जरूर नाही. आतां इंद्रिये ही भूतांचाच विकार आहेत अशाविषयी पुढील श्रुतीत चिन्ह आढळते:— ‘ हे सोम्य ! मन हें अन्नमय आहे, प्राण हा उदकमय आहे, वाणी ही तेजोमय आहे ’ ( छां. ६।५।४ ) इत्यादि. आतां काहीं ठिकीणीं भूतांचा आणि इंद्रियांचा पृथक् उल्लेखही केलेला आढळतो. पण तो ‘ ब्राह्मणपरिव्राजक ’—न्यायाने केलेला आहे असे समजावे.

आतां, इंद्रिये ही भूतांचा विकार नव्हेत ( असे जरी तू मानशील ) तरी देखील भूतांच्या उत्पत्तिक्रमामध्ये इंद्रियांमुळे काहींच फेरफार होत नाही. कारण, पूर्वी इंद्रिये

उपनिषदामध्ये सांगितला आहे त्यांचा भंग होईल. कारण आत्मा, आकाश, वायु वगैरे पदार्थांपैकी ज्या दोन पदार्थांमध्ये हे बुद्धि वगैरे पदार्थ घालाल, त्या दोन पदार्थांचा कार्यकारणभाव नाही असेच म्हणावे लागेल.

३ कारण ह्या मुंडकोपनिषदावरून ‘ पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीच प्राण, मन वगैरे पदार्थ आत्म्यापासून उत्पन्न झाले ’ असे सूचित होत असल्यामुळे ‘ आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झाले ’ हा क्रम सोडावा लागतो. आणि हा उत्पत्तीचा क्रम सोडला म्हणजे त्याच्या उलट असलेला जो प्रलयाचा क्रम तोही अर्थातच सोडला पाहिजे.

४ तेव्हां अन्न हा पृथिवीचाच विकार असल्यामुळे मन देखील पृथिवीचाच विकार आहे असे यावरून सिद्ध होते.

५ पूर्वी पूर्वपक्षाने दाखविलेल्या मुंडक उपनिषदामध्ये.

६ परिव्राजक म्हणजे संन्यासी. हाही ब्राह्मणच असल्यामुळे ब्राह्मणांचा निर्देश केला असतां तेथे वस्तुतः परिव्राजकांचा निराळा निर्देश करण्याचे काहीं कारण नाही, तरी परिव्राजकांचे इतर ब्राह्मणांपेक्षा काहीं विशेष सामर्थ्य असल्यामुळे सर्व ब्राह्मणांचा ‘ ब्राह्मण ’ शब्दाने निर्देश केला असूनही परिव्राजकांचा निराळा निर्देश करण्याची वहिवाट आहे. यालाच ‘ ब्राह्मण-परिव्राजक-न्याय ’ म्हणतात. त्याप्रमाणेच येथेही जरी. मन हें घट, पट वगैरेप्रमाणे. पृथिवीच आहे, तरी त्याचे घट, पट वगैरेपेक्षा काहीं विशेष सामर्थ्य उपलब्ध होत असल्यामुळे पृथिवीचा निर्देश केला असूनही मुद्दाम मनाचा निराळा निर्देश केला आहे असे समजावे.

उत्पन्न होतात आणि मागून भूतें उत्पन्न होतात असें मानावें, अथवा पूर्वी भूतें उत्पन्न होतात आणि मागून इंद्रियें उत्पन्न होतात असें मानावें याविषयीं तूं दाखविलेल्या आथर्वणः श्रुतीमध्ये कांहीं खुलासा केलेला नाही. कारण त्या श्रुतीमध्ये इंद्रियांचा आणि भूतांचा फक्त क्रमानें निर्देश केला आहे; त्यांची क्रमानें उत्पत्ति सांगितली नाही. तसेंच, इतर ठिकाणीं देखील भूतांच्या उत्पत्तिक्रमाहून इंद्रियांचा उत्पत्तिक्रम पृथक्च सांगितलेला आहे. उदा०:— 'प्रजापतीच खरोखर पूर्वी हें ( सर्व ) होता; त्यानें आपलें ईक्षण केलें; त्यानें मन उत्पन्न केलें; तें मनच ( पूर्वी एकटें ) होतें; त्यानें आपलें ईक्षण केलें; त्यानें वाणी उत्पन्न केली.' तेव्हां भूतांच्या उत्पत्तिक्रमाचा ( कोणत्याही तऱ्हेनें ) मंग होत नाही ( असें सिद्ध झालें ). ( १५ )

[ आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सोळावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू० १६ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'देवदत्त जन्मला, देवदत्त मेला' इत्यादि व्यवहार होत असल्यामुळे आणि जातकर्म वगैरे संस्कार सांगितले असल्यामुळे जीवाला उत्पत्ति आणि प्रलय आहेत. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं हे व्यवहार आणि संस्कार शरीरासंबंधानें आहेत. तात्पर्य, 'शरीर उत्पन्न झालें असतां त्याबरोबर जीव नवीन उत्पन्न होत नाही; आणि शरीराचा नाश झाला असतां त्याचे बरोबर जीवाचा नाशही होत नाही' असें समजावें. ]

**चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावित्वात् ॥१६॥**

१६ चराचरं ( वस्तु- ) च्या संबधानें ( ' तो जन्मला, तो मेला ' ) हा व्यवहार ( मुख्य ) आहे. पण ( जीवा-  
संबधानें हा व्यवहार ) गौण आहे. कारण ( त्याचें )  
अस्तित्व त्या- ( शरीरा- ) च्या अस्तित्वावर  
अवलंबून आहे. ( १० )

'देवदत्त जन्मला, देवदत्त मेला' अशा प्रकारच्या लौकिक व्यवहारांवरून आणि 'जातकर्म' वगैरे संस्कार सांगितले असल्यावरून 'जीवाला देखील उत्पत्ति-

७ 'दृश्यमान जें हें सर्व स्थूल जग तें पूर्वी प्रजापतिस्वरूप होतें, म्हणजे सूक्ष्मभूतस्वरूप होतें. नंतर त्यानें मन उत्पन्न केलें. नंतर त्या मनानें वाणी उत्पन्न केली' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. ह्या श्रुतीवरून 'पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीनंतर मन वगैरेची उत्पत्ति होते' असें सिद्ध होतें.

१ मनुष्य, पशु, वगैरेचें जें शरीर तें 'चर' होय. यालाच 'जंगम शरीर' म्हणतात. आणि वृक्ष, वल्ली वगैरेचें जें शरीर तें 'अचर' होय. यालाच 'स्थावर शरीर' म्हणतात.

२ मनुष्य उत्पन्न झाल्याबरोबर त्याला 'जातकर्म' म्हणून एक संस्कार सांगितला आहे. तसेंच मनुष्य मृत झाल्याबरोबर त्याला 'अंत्येष्टि' म्हणून एक संस्कार सांगितला आहे. आतां जर जीवात्म्याला उत्पत्ति व नाश नसतील, तर त्याला हे संस्कार सांगितलेले संभवणार नाहीत. तेव्हां यावरून जीवात्म्याला उत्पत्ति व नाश आहेत असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

प्रलय आहेत ' अशी एखाद्याला भांति उत्पन्न होईल. म्हणून तिचे आम्ही निराकरण करतो:—

जीवाला उत्पत्तिप्रलय नाहीत, कारण, ( तसे मानले तरच ) जीवाचा शास्त्रामध्ये सांगितलेल्या फलांशी संबंध जुळेल. जर जीवाचा शरीरामागून नाश होत असेल तर इष्ट वस्तूची प्राप्ति आणि अनिष्ट वस्तूचा परिहार हे अन्य शरीरामध्ये व्हावे यासाठी जे शास्त्रामध्ये विधिप्रतिषेध सांगितले आहेत ते फुकट होतील. शिवाय श्रुतीही आहे:— 'जीवाने सोडलेले हे ( शरीर- )चे खरोखर नष्ट होते, जीव नष्ट होत नाही ' ( छां ६।१।१३ ). शंका:— ' तो जन्मला, तो मेला ' हा लौकिक व्यवहार जीवासंबंधाने होतो असे मी वर दाखविले आहे. ( उत्तर:— ) दाखविले आहेस खरे; पण हा जन्ममरणाचा व्यवहार जीवासंबंधाने गौण आहे. ( शंका:— ) मग हा ( व्यवहार ) कोणाच्या संबंधाने मुख्य आहे, की ज्यामुळे ( तो व्यवहार जीवासंबंधाने ) गौण आहे असे म्हणता येईल ? उत्तर:— चराचर ( वस्तू- ) च्या संबंधाने ( हा व्यवहार मुख्य आहे ). जन्म व मरण हे शब्द स्थावर आणि जंगम अशा शरीरांच्या संबंधाने ( मुख्य ) आहेत. कारण, स्थावर आणि जंगम अशा वस्तूच उत्पन्न होतात आणि नष्ट होतात म्हणून त्यांच्या संबंधाने जन्म आणि मरण हे शब्द मुख्य असून ( ते शब्द ) त्या ( स्थावरजंगम वस्तूंच्या ) ठिकाणी राहणाऱ्या जीवाच्याला गौण रीतीने लाविले आहेत. कारण, त्या- ( शरीर- ) च्या अस्तित्वावरच ( जन्म व मरण या शब्दांचे ) अस्तित्व अवलंबून आहे. जेव्हा शरीराचे प्रादुर्भाव आणि तिरोभाव होतात, तेव्हाच जन्म आणि मरण हे शब्द उपयोगांत येतात; जेव्हा ते होत नाहीत तेव्हा ( हे शब्द उपयोगांत येत ) नाहीत. कारण, शरीराशी संबंध झाल्यावाचून ' जीव जन्मला किंवा मेला ' असे म्हटलेले कोठेही आढळून येत नाही.

३ ' आपल्याला स्वर्ग प्राप्त व्हावा म्हणजे स्वर्गलोकामध्ये चांगले शरीर प्राप्त होऊन देवांसारले सुख व्हावे असे इच्छिणाऱ्या मनुष्याने यज्ञ करावा ' असा विधि आहे. परंतु जर शरीराच्या मागोमाग जीवाचाही नाश होईल, तर मनुष्याने यज्ञ केला तरी त्याला स्वर्ग प्राप्त होण्याचा संभव नसल्यामुळे हा विधि फुकट होईल. तसेच, ' आपल्याला नरक प्राप्त न व्हावा म्हणजे वाईट शरीर प्राप्त होऊन नरकातील यातना न व्हाव्या असे इच्छिणाऱ्या मनुष्याने ब्रह्महत्या वगैरे वाईट कर्मे करू नयेत ' असा निषेध आहे. परंतु, जर शरीराच्या मागोमाग जीवाचाही नाश होईल, तर वाईट कर्मे केली तरी त्याला नरक प्राप्त होण्याचा संभव नसल्यामुळे हा निषेध फुकट होईल.

४ शरीर दृष्टिगोचर होणे ( उद्यत्ति ).

५ शरीर दृष्टीच्या आड होणे ( नाश ).

शिवाय, शरीराचा संयोग आणि वियोग यांवरून जन्म व मरण हे शब्द अवलंबून आहेत असें श्रुतीही दाखविते. उदा०:— ' तो हा पुरुष जन्म पावणारा म्हणजे शरीराप्रत प्राप्त होणारा, आणि मरण पावणारा म्हणजे शरीरापासून दूर होणारा ' ( बृ. ४।३।८ ). आतां ' जातकर्म ' वगैरे जे संस्कार सांगितले आहेत ते देखील शरीराच्या प्रादुर्भावालाच अनुसरून सांगितले आहेत असें समजावें. कारण, जीवाचा प्रादुर्भाव संभवतच नाही. ज्याप्रमाणे परमात्म्यापासून आकाश वगैरेची उत्पत्ति होते, त्याप्रमाणे परमात्म्यापासून जीवाची उत्पत्ति होते किंवा नाही हे पुढील सूत्रामध्ये ( सूत्रकार ) सांगणार आहेत. ह्या सूत्रामध्ये ( सूत्रकारांनी ) फक्त इतकेच सांगितले आहे कीं जे उत्पत्तिप्रलय ठोकळ मानाने जीवाला आहेत असें लोक म्हणतात ते वास्तविक शरीराला आहेत, जीवाला नाहीत. ( १६ )

[ आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सतरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू० १७ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जरी शरीराबरोबर जीवाचे उत्पत्ति व नाश होत नसतील तरी ' स्वतंत्र रीतीनें आकाश वगैरेप्रमाणें परमात्म्यापासून जीव उत्पन्न होतात ' असें मानलें पाहिजे. कारण, बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये टिण्ण्यांचा दृष्टांत देऊन जीवांची उत्पत्ति वर्णिली आहे. शिवाय, ' जीव हे स्वतंत्र तत्त्वे म्हणून आहेत, ते परमात्म्यापासून उत्पन्न होत नाहीत ' असें मानलें असतां ' परमात्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाही. तसेंच, जीव हे विभक्त असल्यामुळे ते पूर्वी सातव्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें ' विकार आहेत ' असें मानलेंच पाहिजे. आतां यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जीव उत्पन्न होत नाही. कारण, जगाच्या उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या अनेक श्रुतीमध्ये जीवाची उत्पत्ति वर्णिली नाही. उलट, ' जीवात्मा नित्य आहे ' असेंच श्रुतीमध्ये सांगितलेलें दृष्टीस पडतें. आतां, ' जीवात्मा विभक्त आहे ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, तें औपाधिक होय. वास्तविक रीतीनें जीवात्मा हा परमात्म्यापासून मुळींच विभक्त नाही. तसेंच, बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये जी जीवांची उत्पत्ति वर्णिली आहे ती देखील औपाधिकच होय. तसेंच, जीवात्मा हा परमात्म्यापेक्षां भिन्न नसल्यामुळे पूर्वपक्ष्यानें दाखविलेली प्रतिज्ञाही सिद्ध होते. तसेंच, जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें जें भिन्न भिन्न स्वरूप उपलब्ध होतें तेंही औपाधिकच होय. तात्पर्य, ' जीवांची उत्पत्ति होत नाही ' असें सिद्ध झालें. ]

नाऽऽत्माऽ श्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः ॥ १७ ॥

१७ आत्मा ( उत्पन्न होत ) नाही. ( एक ) कारण

( असें आहे कीं ) श्रुतीमध्ये ( त्याची उत्पत्ति सांगितलेली )

नाहीं. आणि ( दुसरें ) कारण असें आहे कीं त्या

( श्रुती- ) वरून ( आत्म्याचें ) नित्यत्व

( सिद्ध होतें ). ( ११ )

शरीरइंद्रियरूपी पिंज्याचा अर्ध्या आणि कर्मांच्या फलाशी संबद्ध असा जो जीव नांवाचा आत्मा तो आकाश वगैरेप्रमाणे ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो, किंवा ब्रह्माप्रमाणेच उत्पन्न होत नाही, अशाविषयी श्रुतीमध्ये ( परस्पर-- ) विरोध असल्यामुळे संशय उत्पन्न होतो. कांहीं श्रुतीमध्ये 'अग्नीच्या ठिणग्या' वगैरेचे दृष्टांत देऊन जीवात्म्याची परमात्म्यापासून उत्पत्ति होते असे सांगितले आहे, पण कांहीं श्रुतीमध्ये अविकारी परमात्म्याचा शरीरामध्ये प्रवेश झाल्यामुळे त्यालाच जीवावस्था प्राप्त होते असे सांगितले आहे; जीव उत्पन्न होतो असे त्यांमध्ये सांगितले नाही.

आतां ( पूर्वपक्षी म्हणतो:— ) जीव उत्पन्न होतो असे मानणे भाग आहे. कां ? कारण, ( तसे मानले असतां ) प्रतिज्ञेला बाध येत नाही. म्हणजे 'एकाचे ज्ञान झाले असतां ह्या सर्वांचे ज्ञान होते' ह्या प्रतिज्ञेला 'सर्व वस्तूंचा समुदाय ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो' असे मानले तरच बाध येत नाही. परंतु, 'जीव हा एक निराळेच तत्त्व आहे' असे मानले तर ह्या प्रतिज्ञेला बाध येईल. तसेच, अविकारी परमात्माच जीव आहे असेही मानतां येत नाही. कारण, (परमात्मा आणि जीवात्मा यांची) स्वरूपे भिन्न आहेत. पातकरहितत्व वगैरे धर्मांनी युक्त असा परमात्मा आहे आणि त्याच्या उलट जीवात्मा आहे. शिवाय, ह्या जीवात्म्याला विभाग असल्यामुळेही तो विकार आहे असे सिद्ध होते. कारण, जेवढे म्हणून आकाश वगैरे ( पदार्थ ) विभक्त आहेत तेवढे सर्व विकारच आहेत. आणि त्या आकाश वगैरेची उत्पत्ति होते हे आपल्याला समजलेच आहे. तेव्हां, ज्या-अर्थी पुण्यकर्म आणि पापकर्म करणारा ( व त्यामुळे ) सुखदुःखांनी युक्त होणारा असा जीवात्मा देखील प्रत्येक शरीरामध्ये विभक्त आहे, ( त्याअर्थी ) त्या ( जीवात्म्या- ) ची देखील प्रपंचाच्या उत्पत्तीच्या वेळी उत्पत्ति व्हावी हे योग्य आहे. शिवाय, श्रुतीने 'ज्याप्रमाणे अग्नीपासून लहान लहान ठिणग्या निघतात, त्याप्रमाणेच ह्या परमात्म्यापासून सर्व प्राण ( उत्पन्न होतात )' ( बृ. २।१।२० ) या वाक्यांत प्राण वगैरे भोग्य वस्तूंच्या समुदायाची उत्पत्ति सांगून पुढे 'हे सर्व आत्मे उत्पन्न होतात' ह्या वाक्यामध्ये भोक्ते जे जीवात्मे त्यांची उत्पत्ति पृथक् सांगितली आहे. शिवाय, 'हे सोम्य ! ज्याप्रमाणे प्रदीप्त

१ चालक.

२ कारण ब्रह्मापेक्षा जीव म्हणून एक निराळेच तत्त्व असल्यामुळे ब्रह्माचे ज्ञान झाले तरी जीवाचे ज्ञान होणे अशक्य आहे.

३ म्हणजे पातकांनी युक्त आहे.

४ जीवात्मा विभक्त असल्यामुळे.

५ भिन्न भिन्न.

अक्षर अग्नीपासून ( त्या अग्नी- ) सारख्याच हजारों ठिणग्या उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणे अक्षरपासून ( त्या अक्षरासारखेच ) अनेक प्रकारचे पदार्थ उत्पन्न होतात, आणि त्या- ( अक्षरा- ) मध्येच लीन होतात ' ( मुं. २।१।१ ) ह्या श्रुतीमध्येही जीवात्म्याचेच उत्पत्तिप्रलय सांगितले आहेत. कारण, ( ह्या श्रुतीमध्ये ' अक्षरा- ) सारखे ' असे म्हटले आहे. आणि जीवात्म्याचे ( अक्षरासारखे म्हणजे ) परमात्म्यासारखे आहेत. कारण, त्या ( जीवात्म्यां- ) चा चैतन्याशी संबंध आहे. आतां एखाद्या श्रुतीमध्ये एकादी गोष्ट सांगितली नसली म्हणून तेवढ्यावरून इतर श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या त्याच गोष्टीचा निषेध करतां येत नाहीं. कारण, जर इतर श्रुतीमध्ये अविरुद्ध अशी एकादी अधिक गोष्ट सांगितली असेल तर तिचा सर्व ठिकाणी संप्रह केला पाहिजे असा नियम आहे. तेव्हां, असे निश्चित झाले असल्यामुळे ' परमात्म्याने शरीरामध्ये प्रवेश केला ' असे सांगणारी श्रुति देखील ' त्याने आपण आपल्यालाच व्यक्त केले ' ( तै. २।७।१ ) इत्यादि श्रुतीप्रमाणे ' ( परमात्म्याला जीवरूपी ) विकाराची अवस्था प्राप्त होते ' अशा अर्थानेच लावावी. तेव्हां जीवात्मा उत्पन्न होतो असे सिद्ध झाले.

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:— आत्मा म्हणजे जीवात्मा हा उत्पन्न होत नाहीं. कां ? कारण श्रुतीमध्ये त्याची उत्पत्ति सांगितली नाहीं. श्रुतीमध्ये उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्ये पुष्कळ ठिकाणी ( जीवात्म्याची उत्पत्ति ) सांगितली नाहीं. शंका:— ' एखाद्या श्रुतीमध्ये एखादी गोष्ट सांगितली नसली तर तेवढ्यावरून इतर श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या त्याच गोष्टीचा निषेध करतां येत नाहीं ' असे मी पूर्वी म्हटलेच आहे. उत्तर:— म्हटले आहेस खरे; पण ह्या- ( जीवा- ) ची उत्पत्तीच मुळीं संभवत नाहीं असे आमचे म्हणणे आहे. कारण, त्या- ( श्रुती- ) वरून जीवात्म्याचे नित्यत्व सिद्ध होते. सूत्रांतिल ' आणि ' या

६ अक्षर म्हणजे अविनाशी ( असा परमात्मा ); त्यापासून.

७ तेव्हां तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये जेथे आकाश वगैरेची उत्पत्ति सांगितली आहे तेथे जरी जीवात्म्याची उत्पत्ति सांगितली नाहीं, तरी तेवढ्यावरून ' जीवात्म्याची मुळीं उत्पत्तीच होत नाहीं ' ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं.

८ ज्याप्रमाणे ' परमात्म्याने आकाश, वायु वगैरे विकार उत्पन्न करून त्या विकारांच्या स्वरूपानें तो परमात्मा व्यक्त झाला ' असे ' त्याने आपण आपल्यालाच व्यक्त केले ' ह्या श्रुतीचे तात्पर्य आहे, त्याप्रमाणेच ' परमात्म्याने शरीरामध्ये प्रवेश केला ' ह्या श्रुतीचे देखील ' परमात्म्याने जीवरूपी विकार उत्पन्न करून त्या विकारांच्या स्वरूपानें त्याने शरीरामध्ये प्रवेश केला ' असेच तात्पर्य आहे असे समजावे असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

शब्दावरून 'जीवाचे अजत्व वगैरे धर्म श्रुतीवरून सिद्ध होतात' हेही जीवाची उत्पत्ति न होण्याला एक कारण आहे असे समजावे. ह्या जीवात्म्याचे नित्यत्व श्रुतीवरून समजते. तसेच, त्याचे अजत्व आणि अविकारित्व, तसेच, 'अविकारी अशा ब्रह्मालाच जीवाची अवस्था प्राप्त होते', आणि 'जीव ब्रह्मस्वरूपी आहे' ह्या गोष्टी श्रुतीवरून समजतात. तेव्हा अशा प्रकारच्या जीवाची उत्पत्ति मुळीच संभवत नाही. आतां, त्या श्रुती कोणत्या (असे विचारशील तर सांगतो:—) 'जीव हा मरत नाही' (छां. ६।१।१३); 'तो हा आत्मा मोठा आहे, अज आहे, त्याला जरा नाही, मरण नाही, तो अमृत आहे, निर्भय आहे, तेच ब्रह्म होय' (बृ. ४।४।२५); 'ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाही किंवा मरत नाही' (का. २।१८); 'हा (आत्मा) अज, नित्य, शाश्वत आणि पुराण असा आहे' (का. २।१८); 'परमात्म्याने ते (शरीर वगैरे) उत्पन्न करून त्यामध्येच (आपण) प्रवेश केला' (तै. २।६।१); 'ह्या जीव-स्वरूपाने प्रवेश करून नामरूपे व्यक्त करावी' (छां. ६।३।२); 'त्या ह्या- (आत्म्या-) ने ह्या- (शरीरा-) मध्ये नखाच्या अग्रापर्यंत प्रवेश केला आहे' (बृ. १।४।७); '(हे जीव ! ) ते (ब्रह्म) तू आहेस.' (छां. ६।८।७); 'मी ब्रह्म आहे' (बृ. १।४।१०); 'सर्वांचा अनुभव घेणारा हा आत्मा ब्रह्म आहे' (बृ. २।५।१९) इत्यादि. आतां ह्या वरील श्रुती 'जीव नित्य आहे' असे सांगून 'जीवाची उत्पत्ति होते' ह्या मताचे निरसन करतात.

शंका:-जीवाला विभाग असल्यामुळे (तो) विकार आहे, आणि तो विकार असल्यामुळे तो उत्पन्न होतो असे मानले पाहिजे असे मी पूर्वी म्हटले आहे. उत्तर:- ह्या- (जीवा-) ला स्वतःला मुळीच विभाग नाही. कारण, 'सर्व भूतांमध्ये गुप्त रीतीने राहणारा, सर्व-

१ उत्पत्ति नसणे.

१० ह्या श्रुतीवरून जीवात्म्याचे नित्यत्व सिद्ध होते.

११ जीवात्मा.

१२ ह्या श्रुतीवरून 'जीवात्मा जन्मरहित आहे, नित्य आहे, आणि तो ब्रह्मस्वरूपी आहे' ह्या तीन गोष्टी सिद्ध होतात.

१३ ह्या श्रुतीवरून जीवात्म्याचे जन्मरहितत्व आणि नित्यत्व हे धर्म सिद्ध होतात.

१४ विकाररहित.

१५ जुना.

१६ ह्या श्रुतीवरून 'जीवात्मा हा जन्मरहित आहे, नित्य आहे, आणि अविकारी आहे' ह्या तीन गोष्टी सिद्ध होतात.

१७ ही श्रुति व हिच्या पुढील दोन्ही श्रुती यांवरून 'अविकारी अशा ब्रह्मालाच जीवाची अवस्था प्राप्त होते' ही गोष्ट सिद्ध होते.

१८ या आणि पुढील श्रुतीवरून 'जीव ब्रह्मस्वरूप आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते.

व्यापी, आणि सर्व भूतांचा अंतरात्मा असा एक देव आहे ' ( श्रु. ६।११ ) अशी श्रुति आहे. आतां ह्या जीवाचा जो भेद भासतो तो बुद्धि वगैरे उपाधींमुळे भासतो. ज्याप्रमाणें घट वगैरे ( उपाधी- ) च्या संबंधांमुळे ( एकाच ) आकाशाचा भेद भासतो, तसेंच हें होय; आणि याप्रमाणेंच ' तो हा आत्मा ब्रह्म होय. तोच विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, चक्षुर्मय, आणि श्रोत्रमय आहे ' ( बृ. ४।४।१५ ) इत्यादि श्रुतीही ' जीव हा एक आणि अविकारी असें जें ब्रह्म तद्रूपच असून तो विज्ञानमय वगैरे अनेकमय आहे ' असें देखिते. आतां ( ह्या श्रुतींत जीवाला ) 'विज्ञानमय वगैरे' जें म्हटलें आहे त्याचा अर्थ असा आहे कीं ह्या जीवाचें विज्ञान वगैरेंहून जें भिन्न स्वरूप तें व्यक्त होत नसल्यामुळे तें नेहमीं त्या ( विज्ञान वगैरे- ) नीं आच्छादित असतें. ज्याप्रमाणें एखाद्या अविकारी मनुष्याला ' हा स्त्रीमय आहे ' असें म्हणतात, त्याप्रमाणेंच हें जाणावें. आतां, जें श्रुती-मध्ये कांहीं ठिकाणीं ह्या- ( जीवात्म्या- ) ला उत्पत्ति व प्रलय आहेत असें सांगितलें आहे तें देखील ह्यामुळेच म्हणजे जीवाचा उपाधीशीं संबंध असल्यामुळेच म्हटलें आहे असें समजावें; म्हणजे उपाधि उत्पन्न झाली म्हणजे हा उत्पन्न झाला असें म्हणतात, व उपाधि नष्ट झाली म्हणजे हा नष्ट झाला असें म्हणतात. श्रुतीही असेंच सांगते:— उदा०— ' ज्ञानानें पूर्ण असा हा आत्माच ह्या भूतांपासून निघतो, आणि त्यांच्या मागोमाग नाश पावतो; मृत झाल्यानंतर त्याला कांहीं ज्ञान होत नाही ' ( बृ. ४।५।१३ ). तसेंच, हा जो प्रलय होतो तो उपाधीचाच होतो, आत्म्याचा होत नाही ही गोष्टही पुढें येथेंच ' हे भगवन् ! मला आपण मोहांत पाडलें आहे; मृत झाल्यानंतर त्याला

१९ जीवात्मा.

२० बुद्धिमय.

२१ तेव्हां ' जीवाचे जे अनेक भेद भासतात ते बुद्धि, मन वगैरे उपाधींच्या योगानें भासतात, ते वास्तविक नव्हेत ' असें ह्या श्रुतीवरून अर्थातच सिद्ध होतें.

२२ स्त्रियांच्या अधीन झालेला.

२३ येथें ' विज्ञानमय ' शब्दाचा अर्थ ' विज्ञानाच्या अधीन झालेला ' असा जाणावा. ' विज्ञानमय ' शब्दाचा जो दुसरा अर्थ ' विज्ञानाचा विकार ' असा आहे तो येथें घेऊं नये असें ह्या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

२४ पंचमहाभूतात्मक जें हें शरीर त्यापासून हा निघतो, म्हणजे तें शरीर उत्पन्न झालें कीं हा उत्पन्न होतो.

२५ ह्या श्रुतीमध्ये ज्याअर्थी जीवाची उत्पत्ति शरीराच्या उत्पत्तीवर अवलंबून आहे आणि जीवाचा नाश शरीराच्या नाशावर अवलंबून आहे असें सांगितलें आहे, त्याअर्थी जीवाची उत्पत्ति व नाश हे उपाधीच्या संबंधांमुळेच आहेत, जीवाने स्वतःचे नव्हेत असें सिद्ध होतें. कारण, जर जीवाचे उत्पत्ति व नाश हे स्वतःचे असते, तर ते कधीही दुसऱ्यावर अवलंबून राहिले नसते.

२६ याज्ञवल्क्याला उद्देशून सूत्रेची बोलत आहे.



कांहीं ज्ञान होत नाही ( हे जे आपण सांगितले ) ते मला कांहीं समजले नाही ' असा प्रश्न करून श्रुतीने सांगितली आहे:— ' अगे ! तुला मोहांत पाडण्यासारखे मी कांहीं सांगत नाही. अगे ! हा आत्मा अविनाशी आहे; ह्याच्या स्वरूपाचा उच्छेद होत नाही, फक्त ( शरीर वगैरे ) मूर्त्रांशी ह्या- ( आत्म्या- ) चा संबंध नाहीसा होतो ' ( वृ. ४।१।१४ ). अविर्कारी अशा ब्रह्मालाच ( उपाधीमुळे ) जीवावस्था प्राप्त होते असे मानल्याने ( एका आत्म्याच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होते ह्या प्रतिज्ञेचाही बाध होत नाही. ( जीवात्मा आणि परमात्मा ) : यांचे स्वरूप भिन्न आहे असे जे पूर्वी म्हटले आहे ते देखील उपाधीमुळेच होय, ( वास्तविक नव्हे ). कारण 'आतां ह्यानंतर मोक्ष- ( प्राप्ती- ) कारितां ( जो उपाय तो ) सांग ' ( वृ. ४।३।१४ ) इत्यादि श्रुतीने ' मागून चालू असलेला जो जीवात्मा त्याला संसारांतील कोणताही धर्म नाही ' असे सांगून, ' तो परमात्म-स्वरूप आहे ' असे सांगितले आहे. तेव्हां जीवात्म्याला उत्पत्तीही नाहीच, आणि नाशही नाहीच ( असे सिद्ध झाले ). ( १७ )

[ आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अठरावे एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू० १८ ) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं जीवात्मा जुरी नित्य आहे तरी त्याचे ज्ञान नित्य नाही. मनाच्या संबंधामुळे त्याचे ठिकाणी ज्ञान उत्पन्न होते. जर नित्य ज्ञान असते तर झोपेमध्ये सुद्धा त्याला ज्ञान झाले असते. सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे कीं, जीवात्मा हा परमात्म्याहून भिन्न नसल्यामुळे तो नित्यज्ञानस्वरूप आहे. आतां ' जर आत्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे तर घ्राण वगैरे ज्ञानेन्द्रिये निरर्थक होतील ' असे मात्र समजू नये. कारण, विशेष प्रकारच्या ज्ञानाकरितां त्यांची जरूर आहे. आतां झोपेमध्ये जे ज्ञान होत नाही त्याचे कारण असे आहे कीं, त्या वेळीं विषयच नसतो. तात्पर्य, ' जीवात्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे ' असे सिद्ध झाले. ]

ज्ञोऽ त एव ॥ १८ ॥

१८ म्हणूनच ( जीवात्मा ) ज्ञ ( म्ह. नित्यज्ञानी )

आहे. ( १२ )

२७ नाश.

२८ विषयांशी.

२९ ' जर परमात्म्यापासून जीवाची उत्पत्ति होत नसेल म्हणजे परमात्म्यापेक्षा जीव म्हणून एक निराळेंच तत्त्व असेल, तर परमात्म्याचे ज्ञान झाले तरी जीवाचे ज्ञान होणे अशक्य असल्यामुळे ' एकाच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होते ' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाही असे जे पूर्वपक्ष्याने म्हटले आहे त्याचे हे उत्तर दिले आहे.

( आतां ) हा ( जीवात्मा ) वैशेषिक लोकांच्या मताप्रमाणे स्वतः अचेतन असून त्याचा ज्ञान हा एक बाह्य धर्म आहे, किंवा सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणे ( तो जीवात्मा ) नित्यज्ञानस्वरूपच आहे याविषयी शास्त्रकारांचा मतभेद असल्यामुळे संशय उत्पन्न होतो. मग आतां तुझे काय म्हणणे आहे ? ( पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणे असे आहे की ) जीवात्म्याचा ज्ञान हा गुण बाह्य आहे. ज्याप्रमाणे अग्नीचा आणि घटाचा संयोग झाला असता त्यापासून घटामध्ये तांबडेपणा वगैरे गुण उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणेच जीवात्म्याचा आणि मनाचा संयोग झाला असता त्यापासून जीवात्म्यामध्ये ते ( ज्ञान ) उत्पन्न होते. कारण, जर जीवात्म्याचे ज्ञान निलय असते, तर निद्रित, मूर्छित, आणि पिशाचग्रस्त अशा मनुष्यांना देखील ज्ञान झाले असते. पण ( ते मनुष्य निद्रा वगैरे अवस्थामधून सावध झाल्यावर त्यांना विचारले असता ते ' आम्हांला कांहीं ज्ञान नव्हते ' असे सांगतात; आणि सावध झाले म्हणजे तेच लोक ज्ञानी आहेत असे दृष्टीस पडते. तेव्हां जीवाला कधी कधीच ज्ञान होत असल्यामुळे ज्ञान हा त्याचा बाह्य धर्मच आहे ( असे सिद्ध होते ).

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:—' म्हणूनच ' म्हणजे ( जीवात्मा ) उत्पन्न होत नाही म्हणूनच, म्हणजे अविकारी अशा परब्रह्मालाच उपाधीच्या संबंधामुळे जीवावस्था प्राप्त होते. म्हणूनच हा जीवात्मा ' ज्ञ ' म्हणजे नित्यज्ञानी आहे. आतां, परब्रह्म तर ज्ञानस्वरूप आहे असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. उदा०—' ब्रह्म ह्ये विज्ञान- ( स्वरूप ) आणि आनन्द- ( स्वरूप ) आहे ' ( बृ. ३।१।२८ ); ' ब्रह्म ह्ये सत्य, ज्ञान आणि अनंत असे आहे ' ( तै. २।१।१ ); ' आत्मा हा आंत नाही, बाहेर नाही, विज्ञानमय असाच आहे ' ( बृ. ४।५।१३ ) इत्यादि. आतां, ते परब्रह्मच जर जीव आहे तर जसे उष्णता आणि प्रकाश हे अग्नीचे स्वरूप आहे तसे नित्यज्ञान हे देखील त्या जीवाचे स्वरूपच आहे असे समजते. शिवाय, श्रुतीमध्ये विज्ञानमय ( अशा जीवात्म्या- ) चे प्रकरण चालू करून असे सांगितले आहे:—' ( निद्रावस्थेमध्ये हा जीवात्मा ) निद्रित नसून निद्रित अशा इंद्रियांप्रत पाहतो ' ( बृ. ४।३।११ ); ' ह्या ( स्वप्नावस्थे- ) मध्ये हा पुरुष स्वप्रकाश आहे ' ( बृ. ४।३।१९ ); ' ज्ञाता ( जो आत्मा त्या- ) च्या ज्ञानाचा कधीही नाश होत नाही ' ( बृ. ४।३।३० ) इत्यादि. शिवाय, ' आतां मी ह्याचा वास घेतो असे जो जाणतो तो आत्मा ' ( छां. ८।१।१४ ) ह्या श्रुतीमध्ये सर्व इंद्रियांच्या द्वारांनी ' हे

१ कुंभाराने मूढके भाजले असता त्या मूढक्यामध्ये तांबडेपणा उत्पन्न होतो असे प्रसिद्ध आहे.

२ बुद्धि, मन, शरीर वगैरे उपाधीच्या.

मी जाणतो, हें मी जाणतो ' या रूपानें ( आत्म्याला ) ज्ञानाचें अनुसंधान होतें ( असें सांगितलें ) असल्यामुळें तो आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे असें सिद्ध होतें.<sup>३</sup> ( शंका:— ) जर आत्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे, तर घ्राण वगैरे इंद्रियें निरुप-योगी होतील. ( उत्तर:— ) तुझी शंका बरोबर नाही. कारण, ज्ञानाचे गंध वगैरे जे विशेष प्रकारचे विषय ते निश्चित करण्याकरितां त्या इंद्रियांचा उपयोग आहे, आणि हीच गोष्ट ' गंधा- ( च्या ज्ञाना- ) कारितां घ्राणेंद्रिय आहे ' ( छां. ८।१२।४ ) इत्यादि श्रुतींनीं सांगितली आहे. आतां ' निद्रित वगैरे मनुष्यांना ज्ञान नसतें ' असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे त्याचें निरसन श्रुतीनेच केलें आहे. निद्रित अशा आत्म्याचें प्रकरण सुरू करून पुढें श्रुतीमध्ये असें सांगितलें आहे:— ' त्या वेळीं ( हा जीवात्मा ) जें कांहीं पहात नाही तें पहात असूनही पहात नाही. कारण, द्रष्ट्याच्या दृष्टीचा कधीही नाश होत नाही. कारण ती अविनाशीच आहे. परंतु त्या- ( आत्म्या- ) हून भिन्न अशी दुसरी वस्तूच नाही कीं जिला हा जीवात्मा पाहील ' ( वृ. ४।३।२३ ) इत्यादि. हा श्रुतीचें तात्पर्य:— निद्रावस्थेमध्ये हा जो जीवात्म्याचा अजाणपणा भासतो तो त्याला ज्ञान नाही म्हणून नव्हे; तर फक्त विषय नाही म्हणूनच होय. ज्याप्रमाणें आकाशामध्ये असणारा प्रकाश उपलब्ध होत नाही याचें कारण त्या प्रकाशाला स्वरूप नाही हें नव्हे; तर ( त्या आकाशामध्ये ) प्रकाशित करण्यास योग्य अशी वस्तूच नाही हें होय; त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट समजावी. आतां, वैशेषिक वगैरे लोकांनीं जे तर्क केलेले आहेत ते श्रुतीशीं विरुद्ध असल्यामुळें खोटे आहेत. तेव्हां, यावरून आत्मा हा नित्यज्ञानस्वरूपच आहे असा ( आम्ही ) निश्चय करतो. ( १८ )

[ आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकोणिसाव्या सूत्रापासून ब्रह्मसिद्धांत सांगण्यास चोदा सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये जीवाच्या परिमाणाबद्दल विचार केला आहे. सारांश:— ( सू. १९ ) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं जीवाचें अणु परिमाण आहे. जर त्याचें महत् परिमाण असेल तर ' त्याची शरीरापासून उत्क्रांति म्हणजे उत्क्रमण होतें, तो परलोकांत जातो, व फिरून या मृत्युलोकांत येतो ' असें जें श्रुतीमध्ये वर्णन केलें आहे तें जुळणार नाही. आतां, जर त्याचें मध्यम परिमाण म्हणजे शरीराएवढें परिमाण मानावें तर त्याचें जैन मताच्या खंडनाचे वेळीं खंडन केलेंच आहे. तेव्हां ' जीव अणु आहे ' असें सिद्ध झाले. ( सू. २० ) ' जीवाची शरीरापासून उत्क्रांति ' म्हणजे ' शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडणें ' असें समजून नये; तर ' शरीरापासून दूर होणें ' असें समजावें. कारण, शरीरापासून दूर झाल्याशिवाय त्याला परलोकांत जातां येणार नाही.

३ जर आत्मा हा ज्ञानस्वरूप नसेल, म्हणजे ज्ञान हा जर आत्म्याचा औपाधिक धर्म असेल, तर ज्ञान हा चक्षु वगैरे इंद्रियांचा धर्म आहे असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें असतां ' इंद्रियांच्या द्वारानें मी जाणतो ' असें आत्म्याला अनुसंधान होणार नाही. तेव्हां अर्थातच ही श्रुति विरुद्ध होईल. तात्पर्य—हा श्रुतीवरून ' आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे ' असें सिद्ध होतें.

शिवाय, बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये 'चक्षु वगैरे शरीराच्या अवयवांपासून जीवाचें उत्क्रमण होतें' असे स्पष्टच सांगितलें आहे. तेव्हां जीवात्मा अणूच मानला पाहिजे. शिवाय, शरीरांतल्या शरीरांत सुद्धा जीवांची गति वर्णिली असल्यामुळें त्याचें अणु परिमाण सिद्ध होतें. ( सू० २१ ) आतां जें बृहदारण्यक वगैरे श्रुतीमध्ये आत्म्याचें महत् परिमाण सांगितलें आहे, तें परमात्म्याचें सांगितलें आहे, जीवात्म्याचें नव्हे. कारण, त्या श्रुतीमध्ये परमात्म्याचेंच प्रकरण चालूं आहे. ( सू० २२ ) शिवाय, मुंडकोपनिषदामध्ये ' जीव अणु आहे ' अशा अर्थाचा साक्षात् शब्दच आढळतो. तसेच श्वेताश्वतर उपनिषदामध्ये जीवाच्या परिमाणाविषयी केंसाचें अग्र वगैरेचे दृष्टांत दिले आहेत. ( सू० २३ ) आतां, ' अणु अशा जीवात्म्याला सर्व शरीरभर जो सुख वगैरेचा अनुभव येतो तो येणार नाही ' असें मात्र समजू नये. कारण, ' चंदनबिंदु सूक्ष्म असूनही त्याच्या संबधानें सर्व शरीराला सुख होतें ' इतें दृष्टीस पडतें. शिवाय जीवात्मा जरी अणु आहे तरी त्याचा त्वचेशीं संबध आहे. आणि त्वचां तर सर्व शरीराला व्यापणारी आहे. तेव्हां सर्व शरीरभर जो सुख वगैरेचा अनुभव येतो तो बरोबरच आहे. ( सू० २४ ) ' चंदनबिंदु हा शरीराच्या एका भागामध्ये असतो आणि जीवात्मा हा सर्व शरीरव्यापी आहे, असें वैषम्य असल्यामुळें चंदनबिंदूचा दृष्टांत बरोबर नाही ' असें मात्र समजू नये. कारण ' आत्मा हा शरीराच्या एका भागामध्ये म्हणजे हृदयामध्ये असतो ' असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. ( सू० २५ ) किंवा ज्याप्रमाणें दिव्याची प्रभा सर्व शरीरामध्ये पसरते त्याप्रमाणें जीवात्म्याचें चैतन्य सर्व शरीरामध्ये पसरतें. त्यामुळें जीवात्मा अणु असूनही त्याला सर्व शरीरभर सुख वगैरेचा अनुभव येतो. ( सू० २६ ) आतां, ' जीवात्मा जर हृदयामध्ये आहे तर त्याचा चैतन्य हा गुण त्याला सोडून सर्व शरीरामध्ये कसा पसरतो ' अशी शंका घेऊं नये. कारण, ' पुष्पाचा गंध हा गुण पुष्पाला सोडून वाऱ्याच्या झोंकानें लांबपर्यंत जातो ' असें उपलब्ध होतें. तेथें ' त्या गंधाबरोबर पुष्पाचे सूक्ष्म अवयव जातात ' असें मात्र समजू नये. कारण ते अवयव उपलब्ध होत नाहीत. ( सू० २७ ) शिवाय, ' जीवात्म्याचा चैतन्य हा गुण शरीराला व्याप्त करतो ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. ( सू० २८ ) शिवाय, श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि प्रज्ञा म्हणजे चैतन्य यांचा भिन्न भिन्न रूपानें निर्देश केला असल्यामुळें ' जीवात्मा हा अणु आहे ' हें सिद्ध झालें. ( सू० २९ ) आतां येथें सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' जीवात्मा हा विभु आहे ' असेंच मानलें पाहिजे. कारण, परमात्म्यापेक्षां जीवात्मा निराळा नाही. आणि परमात्मा तर विभूच आहे. शिवाय, ' जीवात्मा विभु आहे ' असें श्रुतिस्मृतीमध्ये अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे. शिवाय, जीवात्मा अणु असेल तर त्याला सर्व शरीरभर सुख वगैरेचा अनुभव येणार नाही. ' त्वचेच्या संबधानें येतो ' असें म्हणावें तर पायाला कांटा मोडला असतांनाही सर्व शरीराला दुःख होऊं लागेल. शिवाय, ' पदार्थ सूक्ष्म असला तरी त्याचा गुण त्याला सोडून अन्यत्र पसरतो ' हें म्हणणेंही बरोबर नाही. आतां, दिव्याच्या प्रभेविषयी म्हणशील तर प्रभा हा गुणच नव्हे. गंधाविषयी म्हणशील तर तेथें त्या गंधाबरोबर पुष्पाचे सूक्ष्म अवयव येतातच; ते अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळें उपलब्ध होत नाहीत. शिवाय, ' जीवाचें चैतन्य हें सर्व शरीराला व्याप्त करतें ' या तुझ्या म्हणण्यानेंच ' जीवात्मा अणु नाही ' असें सिद्ध होतें. कारण, जीव हा चैतन्यस्वरूपच आहे. ' जीव आणि चैतन्य यांमध्ये गुणगुणिभाव आहे ' असें समजू नये. आतां, श्रुतीमध्ये जें जीवात्म्याला अणु म्हटलें आहे तें औपाधिक होय. जीवात्म्याचा हा सर्व संसारच मुळीं बुद्धि वगैरे उपाधीमुळें भासत आहे. तेव्हां बुद्धि वगैरे उपाधी अणु असल्यामुळें जीवाला अणु म्हटलें आहे. तसेंच, जीवासंबधानें जें उत्क्रमण वगैरेचें वर्णन केलें आहे तें देखील औपाधिकच होय. श्रुतीमध्येही तसेंच सांगितलें आहे. किंवा, ' जीवात्मा हा दृष्टिगोचर होत नसल्यामुळें अणु असल्यासारखाच आहे ' अशा अभिप्रायानें त्याला अणु म्हटलें आहे असें समजावें.

‘ जीवात्मा हा हृदयामध्ये आहे ’ हें म्हणणेंही औपाधिकच होय- ( सू० ३० ) आतां, ‘ जर जीवाचा सर्व संसार औपाधिकच असेल तर त्या उपाधीचा वियोग झाला म्हणजे आपोआपच जीव हा संसारहित होईल ’ असें मात्र समजू नये. कारण, तत्त्वज्ञान झाल्यावांचून जीवाचा बुद्धि वगैरे उपाधीशीं कधीही वियोग होत नाही. कारण, उपाधीशीं संबंध हा मिथ्याज्ञानामुळे झालेला आहे. त्याचा तत्त्वज्ञानाशिवाय नाश होणार नाही. तत्त्वज्ञान झालें म्हणजे, मात्र बुद्धि वगैरे उपाधीशीं वियोग होतो, कारण, ‘ वास्तविक रीतीनें आत्मा एक आहे दुसरे कांहींच नाही ’ असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. ( सू० ३१ ) ‘ निद्रेमध्ये आणि प्रलयामध्येमुद्धा हा जीवाचा उपाधीशीं संबंध कायमच असतो ’ असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. फक्त, तो त्या वेळीं शक्तिरूपानें असल्यामुळे प्रकट होत नाही. ज्याप्रमाणें पुरुषाचें पुरुषत्व बाल्यावस्थेमध्ये अनुद्भूत असतें त्याप्रमाणेंच हें होय. ( सू० ३२ ) तें जीवाचें उपाधिभूत मन अवश्य मानिलें पाहिजे. म्हणूनच जीवाला कधीं ज्ञान होतें आणि कधीं होत नाही. जर मन नसेल तर जीवाला नेहमीं ज्ञान होईल, किंवा नेहमींच होणार नाही. आतां, ‘ मध्येंच आत्म्याच्या ज्ञान-शक्तीचा प्रतिबंध होतो ’ असें म्हणावें तर ‘ आत्मा विकारी आहे ’ असें मानावें लागेल. बरे; ‘ इंद्रियांच्या शक्तीचा प्रतिबंध होतो ’ असें म्हणावें तर मध्येंच एकाएकीं तो कां होतो याचें कारण सांगता येत नाही. तात्पर्य, जीवाला उपाधिभूत मन अवश्य मानलेंच पाहिजे. आणि त्या उपाधीमुळेच जीवाला अणु वगैरे सर्व व्यवहार होतात. पण ‘ वास्तविक रीतीनें जीवात्मा अणु नाही ’ असें सिद्ध झालें. ]

### उत्क्रान्तिगत्यावतीनाम् ॥ १९ ॥

१९ ( जीवात्मा अणु आहे. कारण श्रुतीमध्ये त्याच्या )

उत्क्रान्ति<sup>१</sup>, गति<sup>२</sup> आणि आगति ( सांगितल्या  
आहेत ). ( १३ )

आतां जीवाचें कोणतें परिमाण आहे ? अणु परिमाण आहे किंवा मध्यम परिमाण आहे अथवा महत् परिमाण आहे ? या गोष्टीचा विचार करणें आहे. शंकाः— ‘ जीवात्मा उत्पन्न होत नाही; शिवाय, तो नित्यज्ञानस्वरूप आहे ’ असें पूर्वी सांगितलें आहे; त्यावरून जीव हा परमात्माच आहे असें सिद्ध होतें. आणि परमात्म्याला तर अंत नाही असें श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे. मग जीवाचें परिमाण कोणतें ह्या गोष्टीचा विचार कोठून प्राप्त होणार ? उत्तरः— हें खरें आहे. तथापि, श्रुतीमध्ये जीवाच्या उत्क्रान्ति, गति आणि आगति ह्या सांगितल्या आहेत त्यावरून जीवाला मर्यादा आहे असें अनुमान निघतें. शिवाय, कांहीं ठिकाणीं श्रुतीमध्ये ह्या जीवाचें अणु परिमाण आहे असें साक्षात् शब्दानेंच सांगितलें आहे.

१ शरीरांतून निघणें.

२ स्वर्गलोकामध्ये किंवा नरकलोकामध्ये सुखदुःखांच्या उपभोगाकरिता जाणें.

३ सुखदुःखांचे उपभोग घेऊन पुनः ह्या लीकामध्ये परत येणें.

तेव्हां त्या सर्व श्रुतींमध्ये परस्पर-विरोध नाहीं हें प्रतिपादन करण्याकरितां ह्या विचाराला आरंभ केला आहे.

आतां, ( पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ) श्रुतीमध्ये जीवाच्या उत्क्रांति, गति आणि आगति ह्या सांगितल्या असल्यामुळें जीव हा मर्यादित परिमाणाचा म्हणजे अणु परिमाणाचा आहे. प्रथमतः ' तो ( जीवात्मा ) जेव्हां ह्या शरीरापासून उत्क्रांत होतो, तेव्हां ( वाणी वगैरे ) ह्या सर्वासहवर्तमान तो उत्क्रांत होतो ' ( कौ. ३३ ) ह्या श्रुतीमध्ये ( जीवाची ) उत्क्रांति सांगितली आहे. तसेंच, ' जे कांहीं जीव ह्या लोकांतून प्रयाण करतात, ते सर्व चंद्रलोकाप्रतच गमन करतात ' ( कौ. १२ ) ह्या श्रुतीमध्ये जीवाची गतीही सांगितली आहे. त्याप्रमाणेंच, ' त्या लोकापासून पुन्हां ह्या लोकाप्रत ( जीव ) कर्म ( करण्या- ) कारितां परत येतो ' ( बृ. ४।४।६ ) ह्या श्रुतीमध्ये ( जीवाची ) आगति देखील सांगितली आहे. तेव्हां, श्रुतीमध्ये ह्या उत्क्रांति, गति आणि आगति सांगितल्या असल्यामुळें ' जीव हा मर्यादित परिमाणाचा आहे ' असें सिद्ध होतें. कारण, महत् परिमाणाच्या पदार्थांचा चलनाची कल्पनाच करतां येत नाहीं. तेव्हां जीवाला मर्यादित परिमाण आहे असें निश्चित झालें. आतां, तें परिमाण अणु आहे असें आपल्याला समजलें पाहिजे. कारण, तें परिमाण शरीराएवढें आहे या मताचें जैनमतपरीक्षणाचे वेळीं आम्हीं खंडन केलें आहे. ( १९ )

स्वात्मना चोत्तरयोः ॥ २० ॥

२० ( गति आणि आगति ह्या ) पुढील दोन्ही क्रियांचा  
( कर्त्याच्या ) आत्म्याशीं ( संबंध असल्यामुळेही  
जीवात्मा अणु आहे ). ( १३ )

ज्याप्रमाणें एखादा मनुष्य एखाद्या गांवावरचें आपलें स्वामित्व सोडतो, त्याप्रमाणें जीवानें कर्माचा क्षय झाल्यामुळें शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडलें असतां, त्याला न

४ जो पदार्थ चलन पावतो त्याला चलन पावण्याला कांहीं तरी मोकळी जागा असावी लागते. आतां, जो पदार्थ महत् परिमाणाचा असतो तो आकाशाप्रमाणें सर्वत्र सारखा भरला असल्यामुळें त्याला विलकूल चलन पावतां येणार नाहीं. कारण, त्याला चलन पावण्याला मोकळी जागाच असूं शकत नाहीं.

१ मालकी.

२ जीवाला जें शरीरावर स्वामित्व प्राप्त झालें आहे, तें त्यानें पूर्वी केलेल्या कर्मांच्या फलांचा म्हणजे सुखदुःखांचा उपभोग घेण्याकरितांच प्राप्त झालें आहे. आतां, जेव्हां कर्मच मुळीं नष्ट होतें, तेव्हां सुखदुःखांचा उपभोग संभवत नसल्यामुळें अर्थातच त्या जीवाला शरीरावर आपलें स्वामित्व वाळगण्याचें कांहींच कारण रहात नाहीं. म्हणून तो जीव त्या वेळीं शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडतो.

हलतांही उत्क्रांति कदाचित् संभवे. पण गति आणि आगति ह्या दोन क्रिया मात्र जीवाला न हलतां संभवत नाहीत. कारण 'गम्' धातूचा (अर्थ जी गमन-) क्रिया ती कर्त्यावर राहणारी असल्यामुळे त्या (गति आणि आगति ह्यां-) चा (कर्त्याच्या) आत्म्याशी संबंध होतो. आतां, ज्याचें मध्यम परिमाण (पूर्वी खंडन केलें असल्यामुळे मानतां येत) नाही अशा जीवाच्या गति व आगति ह्या त्याचें अणु परिमाण असलें तरच संभवतात. आणि अशा रीतीने जीवाला गति व आगति ह्या मुख्य रीतीने संभवत असल्यामुळे (जीवाची) 'उत्क्रांति' या शब्दाचा अर्थ देखील 'शरीरापासून दूर होणे' हाच होय असे समजतें. कारण शरीरापासून दूर झाल्यावांचून जीवाला (पूर्वी सांगितलेल्या) गति व आगति ह्या संभवत नाहीत. शिवाय, 'चक्षुपासून किंवा मस्तकापासून किंवा शरीराच्या इतर अवयवांपासून (उत्क्रांत होणाऱ्या जीवाच्या मागोमाग प्राण उत्क्रांत होतो)' (वृ. ४।४।२) ह्या श्रुतीमध्ये 'उत्क्रातिरूप क्रियेचें अपादान' या रूपानें शरीराच्या अवयवांचा निर्देश केला आहे. शिवाय, 'तो (जीवात्मा निद्रावस्थेमध्ये) तेजाचे अंशभूत अशा ह्या इंद्रियांना ग्रहण करून हृदयामध्येच प्रवेश करतो' (वृ. ४।४।१), '(जाग्रदवस्थेमध्ये) तेजस्वी अशा इंद्रियांच्या समुदायाला बरोबर घेऊन पुनः (आपल्या) स्थानाप्रत परत येतो' (वृ. ४।३।११) ह्या श्रुतीमध्ये शरीराच्या आंत देखील जीवाच्या गति व आगति होतात (असे सांगितलें आहे). त्यावरूनही ह्या-(जीवाच्या-) चें अणु परिमाण सिद्ध होतें. (२०)

३ उत्क्रांति शब्दाचा 'शरीरांतून निघणे' हा अर्थ न घेतां जेव्हां 'शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडणें' हा अर्थ घ्यावा, तेव्हांच ही उत्क्रांति संभवते. म्हणूनच येथें 'कदाचित्' असे म्हटलें आहे.

४ ज्याप्रमाणें 'पचन' म्हणजे शिजणें ही क्रिया देवदत्त वगैरे कर्त्यावर राहत नाही, तर भात, वरण वगैरे कर्मावर राहते, कारण देवदत्त हा काहीं शिजत नाही, तर भात वरण हेच पदार्थ शिजतात, त्याप्रमाणें गमन म्हणजे जाणें ही क्रिया कर्मावर राहणारी नव्हे; तर कर्त्यावरच राहणारी आहे. कारण, 'देवदत्त गांवाला जातो' म्हणजे देवदत्तच जातो, गांव जात नाही.

५ कारण, जर जीवाचें महत् परिमाण असेल तर त्यानें आकाशाप्रमाणें सर्व जागा व्यापली असल्यामुळे त्याला कोठेंही जातां येतां येणार नाही. कारण त्याला जाण्याला व येण्याला मोकळी जागा मुळीच शिल्लक राहू शकत नाही.

६ तेव्हां ज्याअर्थी 'जाणें व येणें' ह्या क्रिया करण्याकरितां शरीर सोडणें भाग पडतें, त्याअर्थी 'उत्क्रांति' शब्दाचा 'शरीरांतून निघणे' हाच अर्थ घेतला पाहिजे; भलता अर्थ घेणें बरोबर नाही.

७ ज्या पदार्थापासून दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचा वियोग होतो त्या पदार्थाला 'अपादान' म्हणतात.

८ चक्षु वगैरे अवयवांचा 'चक्षुपासून, मस्तकापासून' असा अपादान या रूपानें निर्देश केला आहे. यावरून 'चक्षु वगैरे अवयव आणि जीव यांचा वियोग होतो' ही गोष्ट कबूल करावी लागते. तेव्हां या गोष्टीला अनुसरून उत्क्रांति शब्दाचा 'शरीरांतून निघणे' हाच अर्थ घ्यावा हें रास्त आहे.

नाणुरतच्छुनेरिति चेन्नेतराधिकारात् ॥ २१ ॥

२१ ' ( जीवात्मा ) अणु नाही. कारण श्रुतीमध्ये त्याहून  
भिन्न परिमाण सांगितलें आहे ' असे म्हणाल तर तसें  
नाहीं. कारण, ( जीवाहून ) इतराचें हें प्रकरण  
आहे. ( १३ )

शंका:— हा जीवात्मा अणु नाही. कशावरून ? श्रुतीमध्ये त्याहून भिन्न  
परिमाण सांगितलें आहे यावरून. श्रुतीमध्ये अणु परिमाणाच्या उलट परिमाण सांगितलें  
आहे. उदा०— ' प्राणांच्या मध्ये जो हा विज्ञानमय आहे, तो हा आत्मा महान् आहे  
आणि अज आहे ' ( बृ. ४।४।२२ ); ' ( आत्मा हा ) आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आणि  
नित्य आहे ' ; ' ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान, आणि अनंत असें आहे ' ( तै. २।१।१ ). तेव्हां ह्या  
श्रुती ' जीवात्म्याचें अणु परिमाण आहे ' असें मानलें असतां विरुद्ध होतांल.

ह्यावर माझे उत्तर:— हा दोष मजवर येत नाही. कशावरून ? ( जीवाहून )  
इतराचें ( म्ह. परमात्म्याचें ) हें प्रकरण आहे यावरून. परमात्म्याच्या प्रकरणामध्ये हें  
भिन्न परिमाण श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. कारण, ( सामान्यतः ) वेदान्त-ग्रंथांमध्ये  
मुख्यत्वानें परमात्माच ज्ञेय रूपानें प्रकृत आहे. शिवाय, ' ( आत्मा हा ) दोषरहित आहे  
आणि आकाशाहून पर आहे ' ( बृ. ४।४।२० ) इत्यादि श्रुती परमात्माच त्या त्या  
ठिकाणीं प्रकृत आहे असे स्पष्ट रीतीनें सांगतात. शंका:— ' प्राणांच्या मध्ये जो हा  
विज्ञानमय आहे ' ( बृ. ४।४।२२ ) ह्या श्रुतीमध्ये जीवात्म्याचाच महत् परिमाणाशीं  
संबंध दाखविला आहे. ( उत्तर:— ) वामदेवाप्रमाणें शाल्वदृष्टीनें हा संबंध दाखविला  
आहे असें जाणावें. तेव्हां, श्रुतीमध्ये जें ( अणु परिमाणाहून ) भिन्न परिमाण सांगितलें  
आहे ते परमात्म्याच्या संबधानेंच सांगितलें असल्यामुळें जीवाचें अणु परिमाण मानण्याला  
काहीं विरोध येत नाही. ( २१ )

स्वशब्दोन्मानाभ्यां च ॥ २२ ॥

२२ साक्षात् शब्द आणि उन्मान ह्यांवरूनही  
( जीवात्मा अणु आहे ). ( १३ )

१ ( सू. २१ ) अ. १ पा. १ सू. ३० पहा.

१ ( सू. २२ ) अत्यंत सूक्ष्म परिमाण.



। आपखी ह्या कारणास्तवही जीवात्मा अणु आहे:— श्रुतीमध्ये अणु परिमाणाचा वाचक असा साक्षात् शब्दच आढळतो. उदा०—' ज्याच्या ठिकाणी प्राणाने पांच प्रकारांनी प्रवेश केला असा ह्या अणु आत्मा अंतःकरणाने जाणण्यास योग्य आहे' (सुं. ३।१।९). ( ह्या श्रुतीमध्ये ) प्राणाचा संबंध सांगितला असल्यामुळे जीवात्म्याचेंच अणु परिमाण सांगितलें आहे असे समजतें. तसेच, ' केंसांच्या अग्राचा जो शंभरावा भाग त्याचेही पुनः शंभर भाग कल्पिले असतां त्यापैकी एक भाग जेवढा असतो तेवढा तो जीवात्मा आहे असे जाणावे ' ( श्वे. ५।८ ) ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या उन्मानावरून- ( म्हणजे अत्यंत निकृष्ट परिमाणावरून- ) ही जीवाचें अणु परिमाण निश्चित होतें. ' निकृष्ट आत्मा देखील अंकुशाच्या अणुकुचीएवढा जाणावा ' ( श्वे. ५।८ ) ह्या श्रुतीमध्येही एक निराळेंच उन्मान ( म्हणजे अत्यंत निकृष्ट परिमाण ) सांगितलें आहे. ( २२ )

शंका:—जीवात्म्याला अणु परिमाण आहे असे मानलें तर मग तो ( शरीराच्या ) एका भागामध्ये राहून असल्यामुळें त्याला जो सर्वशरीरभर ( सुख वगैरेचा ) अनुभव येतो तो विरुद्ध होईल. कारण, व्यवहारामध्ये असे दृष्टोत्पत्तीस येतें कीं, भागीरथीच्या डोहामध्ये बुडी मारलेल्या लोकांना सर्व शरीरामध्ये गारवा भासतो, आणि उन्हाळ्यामध्ये त्यांच्या सर्व शरीराचा दाह होतो<sup>१</sup>. ह्या शंकेचें सूत्रकार उत्तर देतात:—

**अविरोधश्चन्दनवत् ॥ २३ ॥**

**२३ चंदनाप्रमाणें विरोध नाही. ( १३ )**

ज्याप्रमाणें चंदनाचा एक बिंदु शरीराच्या एका भागाशीं संबद्ध होऊनही सर्व शरीरभर आनंद देतो, त्याप्रमाणें जीवात्मा देखील शरीराच्या एका भागामध्ये राहूनही त्याला सर्वशरीरभर अनुभव प्राप्त होईल. शिवाय, ह्या जीवात्म्याचा त्वचेशीं संबंध असल्यामुळें त्याला सर्वशरीरभर अनुभव मिळतो ही गोष्ट विरुद्ध होत नाही. कारण, आत्म्याचा त्वचेशीं जो संबंध आहे तो सर्व त्वचेशीं आहे, आणि त्वचा तर सर्व शरीराला व्याप्त करणारी आहे. ( २३ )

२ यावरूनही ' जीवात्मा अणु आहे ' हें सिद्ध होतें.

१ ( सू. २३ ) तात्पर्य— ह्या व्यवहारांवरून सुखदुःखांचा अनुभव सर्व शरीरभर होतो असें होतें; आणि हें सिद्ध झालें म्हणजे मग अर्थातच ' जीवाची व्याप्ति सर्व शरीरामध्ये आहे ' असें मानावें लागत असल्यामुळें जीवाचें अणु परिमाण सिद्ध होत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

२ त्वचा ही सर्व शरीरावर एकच असल्यामुळें तिच्या कोणत्याही भागाशीं आत्म्याचा संबंध झाला तरी तो संबंध सर्व त्वचेशीं झाला असें म्हणतां येतें. ( आ. २. )

३ तेव्हां ' जीवात्मा अणु असूनही त्याला सर्व शरीरभर सुखदुःखांचा अनुभव येतो ' ही गोष्ट केवळ चंदनाच्या दृष्टांतावरूनच सिद्ध होते असें नाही, तर ती युक्तीवरूनही सिद्ध होते असा या श्रंथाचा अभिप्राय आहे.

अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद् हृदि च ॥ २४ ॥

२४ स्थितीचा विशेष असल्यामुळे ( चंदनाचा दृष्टांत बरोबर

नाहीं ) असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण ( जीवा-  
त्म्याच्याही स्थितीचा विशेष श्रुतीनें ) मानला आहे.

कारण, ( जीवात्मा ) हृदयामध्ये आहे ( असें

श्रुति सांगते ). ( १३ )

आतां येथे शंकाकार म्हणतो:— ' चंदनाप्रमाणें विरोध नाहीं ' असें जें तुम्हीं मध्ये म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्ये साम्य नाहीं. जीवात्मा हा शरीराच्या एका भागामध्ये राहतो ही गोष्ट सिद्ध असती तर चंदनाचा दृष्टांत देतां आला असता. पण चंदनाच्या स्थितीचा विशेष म्हणजे त्याची एका विशिष्ट ठिकाणी स्थिति आणि त्याच्यापासून सर्व शरीराला आनंद ह्या दोन्ही गोष्टी प्रत्यक्षच आहेत. जीवात्म्याविषयीं म्हणाल तर त्याला सर्व शरीरभर अनुभव मिळतो एवढीच गोष्ट प्रत्यक्ष आहे; ( त्या जीवात्म्याची शरीराच्या ) एका भागामध्ये स्थिति आहे ही गोष्ट प्रत्यक्ष नाहीं. आतां, आत्म्याची शरीराच्या एका भागामध्ये स्थिति आहे असें अनुमानानें समजतां येईल असें तुम्ही म्हणाल खरें; पण येथें अनुमान मुळींच संभवत नाहीं. कारण, जीवात्म्याला जो शरीरभर अनुभव मिळतो तो जीवात्मा त्वर्गिन्द्रियाप्रमाणें सर्वशरीरव्यापी आहे म्हणून मिळतो, किंवा जीवात्मा आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आहे म्हणून मिळतो, अथवा जीवात्मा चंदनविंदूप्रमाणें अणु असून ( शरीराच्या ) एका भागामध्ये राहतो म्हणून मिळतो हा संशय दूर होत नाहीं.

ह्याचें उत्तर:— हा दोष मजबर येत नाहीं. कशावरून ? स्थितीचा विशेष मानिला आहे यावरून. चंदनाप्रमाणें जीवात्म्याच्या सुद्धां स्थितीचा विशेष म्हणजे ( त्या जीवात्म्याची ) शरीराच्या एका विशिष्ट भागामध्ये स्थिति मी मानीत आहे. कशावरून म्हणाल तर सांगतो:— हा जीवात्मा हृदयामध्ये राहतो असें वेदान्त-वाक्यांमध्ये सांगितलें आहे. उदा०— पुढील श्रुतीमध्ये तसेंच सांगितलें आहे:— ' हा आत्मा हृदयामध्ये आहे ' ( प्र. ३।६ ); ' तो हा आत्मा खरोखर हृदयामध्ये आहे ' ( छां. ८।३।३ ); ' आत्मा

१ ज्याअर्थी जीवात्म्याला शरीराच्या संबधानें सुखदुःखांचा अनुभव येतो त्याअर्थी त्या जीवात्म्याची शरीराच्या कोणत्यातरी एका भागामध्ये स्थिति असावी असें अनुमान निघतें.

२ तेव्हां, जीवात्म्याला जो शरीराच्या संबधानें सुखदुःखांचा अनुभव येतो त्याचें ह्या तीन कारणांपैकीं अमुकच कारण आहे असा निश्चय नसल्यामुळे त्यापैकीं एकाच कारणानें म्हणजे फक्त तिसऱ्या कारणानें अनुमान करणें शक्य नाहीं असें सिद्ध होतें.

कोणता ? जो हा प्राणांच्या मध्ये ( राहणारा ) विज्ञानमय आणि हृदयाच्या आंत असणारा तेजोमय पुरुष ( तोच होय ) ? ( वृ. ४।३।७ ). तेव्हां दृष्टांत आणि दार्ष्टान्तिक यांमध्ये कांहीं वैषम्य नसल्यामुळे ' चंदनाप्रमाणे विरोध नाही ' हें जें पूर्वी सांगितलें आहे तें बरोबरच आहे. ( २४ )

गुणाद्वा लोकवत् ॥ २५ ॥

२५ अथवा गुणामुळे व्यवहारांतल्याप्रमाणें ( विरोध नाही ). ( १३ )

किंवा जरी जीवात्मा हा स्वतः अणु आहे, तरी त्याचा जो चैतन्यगुण तो ( सर्व शरीराला ) व्याप्त करित असल्यामुळे त्या जीवात्म्यापासून सर्वशरीरव्याप्ती असें कार्य उत्पन्न होण्याला कांहीं विरोध येत नाही. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये मणि, दिवा वगैरे पदार्थ खोलीच्या एका भागामध्ये असले तरी त्यांची प्रभा सर्व खोलीभर पसरणारी असल्यामुळे ती सर्व खोलीमध्ये आपलें कार्य उत्पन्न करते, त्याप्रमाणेंच हें होय. ( जरी पूर्वी चंदनाचा दृष्टांत दिलाच आहे तरी ) ' चंदन हें सावयव असल्यामुळे त्याचे सूक्ष्म अवयव ( चोहोंकडे ) पसरल्याने कदाचित् त्यापासून सर्व शरीराला आल्हाद प्राप्त होईल; पण जीव हा अणु असल्यामुळे त्याला अवयव नाहीत की ज्या ( अवयवां- ) च्या योगानें तो सर्व शरीराला व्यापील ' अशी कोणी शंका करतील म्हणून ( तिच्या निराकरणार्थ सूत्रकारानीं ) हें सूत्र केलें आहे. ( २५ )

( शंका:— ) पण गुण हा गुणीला सोडून इतर ठिकाणीं कसा राहिल ? कारण, पटाचा गुण जो पांढरा रंग तो पटाला सोडून इतर ठिकाणीं राहिलेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. आतां, दिव्याच्या प्रभेप्रमाणें तो इतर ठिकाणीं राहूं शकतो असें म्हणाल तर तें

१ ( सू. २५ ) सुखदुःखांचा जो अनुभव तद्रूपी कार्य.

२ खोलीतील सर्व वस्तूंचें ज्ञान.

३ तेव्हां ज्याप्रमाणें चंदन हें आपल्या अवयवांच्या द्वारानें सर्व शरीराला व्याप्त करते, त्याप्रमाणें जीवात्मा हा आपल्या अवयवांच्या द्वारानें सर्व शरीराला व्याप्त करित नसल्यामुळे जीवात्म्याला चंदनाचा दृष्टांत लागू पडत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१ ( सू. २६ ) गुणांच्या आश्रयाला.

२ तेव्हां ' जीवात्मा जरी अणु आहे तरी त्याचा चैतन्य हा गुण सर्व शरीराला व्याप्त करतो ' असें म्हणतां येत नाही.

बरोबर नाही. कारण ती प्रभा देखील द्रव्यच आहे असें मानलें आहे. ज्या तेजाचे अवयव दाट आहेत त्या तेजरूपी द्रव्याला ' दिवा ' म्हणतात. आणि ज्या तेजाचे अवयव विरळ विरळ आहेत त्या तेजरूपी द्रव्यालाच प्रभा म्हणतात. ह्या शंकेचे ( पूर्वपक्षी ) उत्तर देतो:—

व्यतिरेको गन्धवत् ॥ २६ ॥

२६ गंधाप्रमाणे ( चैतन्य हा गुण जीवात्म्याला )

सोडून राहिल. ( १३ )

ज्याप्रमाणे गंध हा गुण असूनही तो सुगंधि द्रव्याला सोडून राहतो; कारण, पुष्पे वगैरे सुगंधि पदार्थ दूर असले तरी त्या पुष्पे वगैरेपासून आपल्याला गंध उपलब्ध होतो, त्याप्रमाणे जीवात्मा हा जरी स्वतः अणु आहे तरी त्याचा चैतन्य हा गुण त्या- ( जीवात्म्या- ) ला सोडून राहू शकेल. यावरून, ( चैतन्य हा ) गुण असल्यामुळे त्याचा रूप वगैरे गुणांप्रमाणे आपल्या आश्रयाशी वियोग होणार नाही हा सार्वत्रिक नियम नाही. कारण, गंध हा गुणच असूनही त्याचा ( आपल्या ) आश्रयाशी वियोग झालेला दृष्टीस पडतो. आतां, गंधाचा देखील ( आपल्याला ) आश्रयभूत ( जे मूलद्रव्याचे काहीं कण ) त्यांसह-वर्तमानच मूलद्रव्याशी वियोग होतो असें म्हणाल तर ते बरोबर नाही. कारण, ( अशा रीतीने ) ज्या मूलद्रव्यापासून ( गंधाचा ) वियोग होतो, त्या ( मूलद्रव्या- ) चा क्षय होऊ लागेल, पण ते ( मूलद्रव्य ) पूर्वीच्या अवस्थेपेक्षां यत्किंचितही क्षीण होत नाही असें समजतें. नाही तर, पूर्वीच्या अवस्थेतील गुरुत्व वगैरे त्याचे गुण कमी झाले असते.

शंका:—( जरी मूलद्रव्याच्या पूर्वावस्थेपेक्षां हल्लींच्या अवस्थेमध्ये काहीं ) फरक होतो, तरी तो गंधाचे आश्रयभूत असलेल्या अशा ज्या अवयवांचा मूलद्रव्यापासून वियोग होतो ते अवयव सूक्ष्म असल्यामुळे दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. कारण, गंधाचे सूक्ष्म परमाणू चोहोंकडे

३ प्रभा ही द्रव्य आहे गुण नाही असें वैशेषिक मानतात. तेव्हां प्रभा ही द्रव्य असल्यामुळे द्रव्याचा दृष्टांत ( चैतन्यरूप ) गुणाला देतां येत नाही. तात्पर्य— ' गुण हा गुणीला सोडून इतर ठिकाणी राहतो ' याविषयी दृष्टांत मिळत नसल्यामुळे ' गुण हा गुणीला सोडून राहत नाही ' असाच नियम सिद्ध होतो. तेव्हां जर आत्मा अणु असेल तर त्याचा चैतन्य हा गुण देखील तेवढ्याच ठिकाणी राहिल, तो गुण सर्व शरीराला व्याप्त करणार नाही. आणि मग सुखदुःखांचा अनुभवही सर्व शरीरभर येणार नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

४ उदा०:—फुलाचा जो दुरून वास येतो तो आपल्या आश्रयाला सोडून नुसता येत नाही, तर वाऱ्याच्या योगाने फुलाचे काहीं कणच आपल्याजवळ येतात व त्या कणांचाच वास येतो.

५ फूल वगैरे पदार्थापासून.

६ परमाणुरूपी.

पसरले म्हणजे तेच नासिकापुटांमध्ये प्रवेश करून (मनुष्याला) गंधाचे ज्ञान करून देतात. (उत्तरः—) हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण परमाणू हे अतींद्रिय आहेत. आणखी, नागचाफा वगैरे फुलांपासून फार मोठा वास उपलब्ध होतो. शिवाय, (दुरून वास घेतेवेळीं) 'सुगंधि द्रव्याचे आघ्राण केले' अशी लोकांमध्ये प्रतीति होत नाही, तर गंधाचेच आघ्राण केले असेच लोक समजतात. आतां, 'रूप वगैरे गुणांची आपल्या आश्रयाला सोडून उपलब्धि होत नाही' (यावरून) गंधाची देखील आपल्या आश्रयाला सोडून उपलब्धि होणे बरोबर नाही. असे कोणी अनुमान करील तर ते बरोबर नाही. कारण, आश्रयाला सोडून गंध उपलब्ध होतो ही गोष्ट प्रत्यक्ष असल्यामुळे सदरील अनुमान येथे लागू पडत नाही. तेव्हां (अमुक वस्तु अमुक प्रकारची आहे) असे प्रतिपादन करणाऱ्या (मनुष्यां- ) नी लोकांमध्ये जी वस्तु जशी दृष्टोत्पत्तीस येते तशीच ती आहे असे मानले पाहिजे, अन्य तऱ्हेने मानणे बरोबर नाही. कारण, रस हा गुण जिव्हेने समजतो म्हणून (त्या दृष्टांतावरून) 'रूप वगैरे गुण देखील जिव्हेनेच समजले जातील' असा नियम (कोणालाही) करता येणार नाही. (२६)

तथा च दर्शयति ॥ २७ ॥

२७ आणि (श्रुतीही) असेच सांगते. (१३)

'जीवात्म्याचा हृदय आश्रय आहे आणि त्याचे अणु परिमाण आहे' असे सांगून पुढे 'तो जीवात्माच (आपल्या) चैतन्यरूप गुणाच्या योगाने सर्व शरीर व्याप्त करतो' असे श्रुति सांगते. उदा०—'केंसापर्यंत' (कौ. ४।२०) 'नखाच्या अप्रापर्यंत (आत्मा शरीरामध्ये प्रविष्ट झाला आहे)' (बृ. १।४।७). (२७)

७ इंद्रियांच्या योगाने समजले जात नाहीत. म्हणूनच त्यांच्या रूपाचे मनुष्याला ज्ञान होत नाही. याप्रमाणेच त्यांच्या गंधाचेही ज्ञान होणार नाही.

८ यावरून 'फुलांचे बारीक कण येऊन त्यांचाच वास येतो हे मत बरोबर नाही' असे सिद्ध होते. कारण, जर तो वास त्या नागचाफ्याच्या फुलांच्या बारीक कणांचाच असता तर तो इतका मोठा नसता.

९ यावरून 'सुगंधि द्रव्याला सोडून नुसताच त्याचा गंध येतो' असे सिद्ध होते. कारण, जर त्या सुगंधि द्रव्याचे कण आले असते, तर 'सुगंधि द्रव्याचे आघ्राण केले' अशी लोकांना प्रतीति झाली असती.

१० कारण, जेथे अनुमानाने सिद्ध केलेली गोष्ट प्रत्यक्ष अनुभवाच्या विरुद्ध असेल तेथे ते अनुमान चुकीचे होय. त्या अनुमानाला 'बाधित' असे म्हणतात. उदाः—'पाणी हे एक प्रकारचे द्रव्य असून ते थंड आहे; त्याप्रमाणेच अग्नि देखील थंडच असावा; कारण, अग्नि हे देखील एक प्रकारचे द्रव्यच आहे' हे अनुमान चुकीचे आहे. कारण, त्याचा स्पर्शन-प्रत्यक्षाने बाध होतो.

१ (सू. २७) शरीरामध्ये नखशिखान्त आत्म्याचे चैतन्य उपलब्ध होते असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

### पृथगुपदेशात् ॥ २८ ॥

२८ ( जीवात्मा हा चैतन्य गुणानेच सर्व शरीर  
व्यापतो ). कारण ( श्रुतीमध्ये ) पृथक्  
उपदेश केला आहे. ( १३ )

‘ जीवात्म्याने प्रज्ञेच्या योगाने शरीरावर आरोहण करून ’ ( कौ. ३।६ ) ह्या श्रुतीमध्ये जीवात्म्याचा ‘ कर्ता ’ या रूपाने, आणि प्रज्ञेचा ‘ करण ’ या रूपाने, पृथक् उपदेश केला असल्यामुळे ( जीवात्मा ) हा ( आपल्या ) चैतन्य गुणानेच सर्व शरीर व्यापतो असे समजते. तसेच, ‘ ह्या इंद्रियांच्या ज्ञानाने ( सर्व ) ज्ञान घेऊन ’ ( बृ. २।१।१७ ) ह्या श्रुतीमध्ये कर्ता जो जीवात्मा ल्याहून चैतन्याचा पृथक् उपदेश केला आहे. त्यावरूनही बरील अभिप्रायाचेच दृढीकरण होते, तेव्हा यावरून जीवात्मा अणु आहे असे सिद्ध झाले. ( २८ )

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:—

### तद्गुणसारत्वात् तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत् ॥ २९ ॥

२९ परंतु ( जीवाला ) तद्गुणसारत्व असल्यामुळे ( त्याच्या  
संबंधाने ) प्राज्ञाप्रमाणे ते व्यवहार होतात. ( १३ )

ह्या सूत्रातील ‘ परंतु ’ हा शब्द पूर्वपक्षाचे निराकरण करतो. जीवात्मा अणु आहे हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ‘ श्रुतीमध्ये ( जीवात्म्याची ) उत्पत्ति सांगितली नसल्यामुळे, तसेच परब्रह्माचाच ( जीवरूपाने शरीरामध्ये ) प्रवेश होतो असे श्रुतीमध्ये सांगितले असल्यामुळे, तसेच ( श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा ह्यांच्या ) ऐक्याचा उपदेश केला असल्यामुळे, जीवात्मा परब्रह्मच आहे ’ असे पूर्वी सांगितले आहे. आतां जर जीवात्मा हा परब्रह्मच आहे तर परब्रह्म जेवढे आहे तेवढाच जीवात्मा असला पाहिजे. आणि परब्रह्म तर सर्वव्यापी आहे असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. तेव्हा जीवात्मा देखील सर्वव्यापीच आहे असे सिद्ध झाले. आणि असे मानले म्हणजेच ‘ प्राणांच्या मध्ये जो हा विज्ञानमय आहे, तो हा आत्मा महान् आहे आणि अज आहे ’ ( बृ. ४।४।२२ ) इत्यादि श्रुतीमध्ये आणि स्मृतीमध्ये जे जीवाचे सर्वव्यापित्व सांगितले आहे त्याचे समर्थन होते. शिवाय, जीव हा अणु आहे असे मानले तर त्याला सर्वशरीरव्यापी अशी उपलब्धि

१ ( सू. २९ ) जीवात्मा.

२ सर्व शरीरभर सुखदुःखांचा अनुभव.

होऊं शकणार नाहीं. आतां, ( जीवाचा ) त्वचेशीं संबंध असल्यामुळे ( त्याला सर्व शरीरव्यापी अशी उपलब्धि ) होईल असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, तसें मानलें तर ( त्वचेला ) कांटा लागला असतांही सर्व शरीरभर वेदना होऊं लागेल. कारण, कांट्याचा जो त्वचेशीं संबंध आहे तो सर्व त्वचेशीं आहे. आणि त्वचा तर सर्व शरीराला व्यापणारी आहे. ( पण वास्तविक पाहिलें असतां ) कांटा मोडलेल्या मनुष्याला वेदना ही सर्व शरीरभर न होतां ) फक्त तळपायालाच होते. शिवाय, अणु पदार्थाचा गुण सर्व शरीराला व्यापू शकत नाहीं. कारण, गुण हा गुणीचाच प्रदेश व्याप्त करतो ( असा नियम आहे ). जर गुण हा गुणीला सोडून ( इतर ठिकाणीं ) राहिल तर त्या गुणाचें गुणत्वच नाहींसें होईल. आतां दिव्याच्या प्रभेसंबंधानें म्हणशील तर ती प्रभा एक प्रकारचें द्रव्यच आहे ( गुण नव्हे ) असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. गंध देखील गुण आहे असें मानिलें असल्यामुळे ( तो गंध आपल्या ) आश्रयाला बरोबर घेऊनच संचार करतो हेंच म्हणणें योग्य आहे. नाहीं तर ( त्या गंधाचें ) गुणत्वच नष्ट होईल. हीच गोष्ट द्वैपायनानें सांगितली आहे:— ' उदकाच्या ठिकाणीं गंधाचा अनुभव घेऊन जर कांहीं लोक तो गंध उदकाचाच आहे असें म्हणतील तर ते अज्ञानी ( समजावे ); ( पण, वास्तविक रीतीनें ) तो गंध पृथ्वीचाच आहे, आणि तो उदक व वायु यांचा आश्रय करतो असें समजावें '. आतां जर जीवाचा चैतन्य हा गुण सर्व शरीराला व्यापतो असें म्हणशील तर जीव ' अणु ' होणार नाहीं. कारण, ज्याप्रमाणें उष्णता आणि प्रकाश हें अग्नीचें स्वरूप आहे, त्याप्रमाणें चैतन्य हेंच ह्या जीवात्म्याचें स्वरूप आहे. येथें चैतन्य हा गुण आणि आत्मा हा गुणी असा भेद नाहीं. आतां, जीवाचें शरीराएवढें ( मध्यम ) परिमाण आहे ह्या मताचें तर खंडन केलेंच आहे. तेव्हां परिशेषावरून जीव हा विभु आहे असें सिद्ध होतें.

तर मग ( श्रुतीमर्थें ) जीवात्मा अणु वगैरे आहे असे व्यवहार कसे केले आहेत अशी कोणी शंका घेईल म्हणून सूत्रकार सांगतात:— ( जीवाला ) तद्गुणसारत्वं

३ पायांत कांटा मोडला असतां सर्व शरीरभर वेदना होत नसतात त्या होऊं लागतील.  
४ ज्याप्रमाणें शरीरावरची सर्व त्वचा एकच असल्यामुळे त्या त्वचेच्या कोणत्याही एका भागाला जीवाचा संबंध झाला असतां तो सर्व त्वचेशींच होतो असें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे ( अ. २ पा. ३ सू. २३ टी. २ पहा ) त्याप्रमाणें कांट्याचाही संबंध सर्व त्वचेशीं होत आहे.

५ अणु परिमाण आणि मध्यम परिमाण हीं दोन्ही परिमाणें जीवाला मानतां येत नाहीत म्हणून.

६ ' बाकी राहिलेली गोष्ट मानली पाहिजे ' या नियमावरून.

७ ' वगैरे ' शब्दानें ' जीव शरीरांतून निघतो, जीव परलोकप्रत जातो, जीव फिरून या लोकप्रत येतो ' हे व्यवहार घ्यावे.

असल्यामुळे ( त्याच्या संबधानें ) ते व्यवहार होतात. तिचे म्हणजे बुद्धीचे जे गुण ते ' तद्गुण ' होत. इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख इत्यादि. जे तद्गुण तेच सार म्ह० मुख्यतत्त्व आहे ज्या संसारी आत्म्याचें, तो ' तद्गुणसार ' होय. त्या ( तद्गुणसारा- ) चा जो भाव ते ' तद्गुणसारत्वं ' होय. बुद्धीच्या गुणांवाचून केवळ आत्म्याला संसारित्व नाही. कारण, आत्मा हा ( वास्तविक ) कर्ता आणि भोक्ता नसून व तो नित्यमुक्त असून त्याला जें कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि रूपांनीं संसारित्व प्राप्त होतें, तें त्याच्यावर बुद्धिरूप उपाधीच्या धर्माचा आरोप होतो म्हणूनच प्राप्त होतें. तेव्हां ( त्या जीवाला ) तद्गुणसारत्वं असल्यामुळे बुद्धीच्या परिमाणाच्या योगानेंच ' त्याला परिमाण आहे ' असा व्यवहार होतो. तसेंच, त्या बुद्धीच्या उत्क्रांति वगैरे ( क्रिया- ) मुळेच त्या ( जीवात्म्या- ) ला उत्क्रांति वगैरे ( क्रिया आहेत असा ) व्यवहार होतो. त्याच्या स्वतःच्या ( धर्मांमुळे ते व्यवहार ) होत नाहीत. आणि याप्रमाणेंच, ' केंसाच्या अप्राचा जो शंभरावा भाग त्याचेही पुन्हां शंभर भाग कल्पिले असतां त्यांपैकीं एक भागाएवढा तो जीवात्मा आहे, आणि तोच पुन्हां अनंत आहे असें जाणावें ' ( श्वे. ५।९ ) ह्या श्रुतीमध्ये ( आरंभी ) ' जीव अणु आहे ' असें सांगून पुढें तोच जीव अनंत आहे असें वर्णिलें आहे. आतां तें वर्णन ' जीवात्म्याचें अणुत्व आरोपित आहे, आणि अनंतत्व खरें आहे ' असें मानिलें तरच चांगल्या रीतीनें लागेल. कारण, ( अणुत्व आणि अनंतत्व हीं ) दोन्ही ( जीवात्म्याचीं परिमाणें ) खरीच आहेत अशी कल्पना करतां येत नाही. बरें, आतां ' अनंतत्व हेंच आरोपित आहे ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, सर्व उपनिषदांमध्ये ( जीवात्मा हा ) परब्रह्मस्वरूप आहे असें प्रतिपादन करणें इष्ट आहे. तसेंच, ' ( आत्मा देखील ) बुद्धीच्या आणि शरीराच्या गुणां-मुळे अंकुशाच्या अणुकुचीएवढा आणि हलक्या प्रतीचा दृष्टीस पडतो ' ( श्वे. ५।८ ) ह्या दुसऱ्या श्रुतीमध्ये देखील ( जें जीवाचें ) अंकुशाच्या अणुकुचीएवढें अपकृष्ट परिमाण सांगितलें आहे, तें ( जीवाचा ) बुद्धीच्या गुणांशीं संबंध असल्यामुळे सांगितलें आहे, त्या जीवाच्या स्वतःच्या स्वरूपामुळे सांगितलें नाही. ' हा अणु असा आत्मा अंतःकरणानें जाणण्यास योग्य आहे ' ( मुं. ३।१।९ ) ह्या श्रुतीमध्ये देखील जीवाचें अणु परिमाण आहे

८ सर्वन्यायी.

९ अणु परिमाण.

१० महत् परिमाण.

११ महत् परिमाण.

१२ जर जीवात्म्याचें महत् परिमाण आरोपित असेल म्हणजे खरें नसेल, तर ' जीवात्मा हा परब्रह्मस्वरूप आहे ' असें प्रतिपादन करतां येणार नाही. कारण ब्रह्माचें सर्वन्यायी असें स्वरूप आहे.

१३ अत्यंत सूक्ष्म.



असे सांगितले नाही. कारण 'चक्षुरादिक इंद्रियांच्या द्वाराने समजण्यास अयोग्य आणि ज्ञान आणि प्रसाद यांच्या योगानेच समजण्यास योग्य' अशा रूपाने परमात्माच येथे प्रकृत आहे. शिवाय, जीवाला देखील अणु परिमाण मुख्य रीतीने संभवत नाही. तेव्हा, (श्रुतीमध्ये) आत्म्याला जे अणुत्व सांगितले आहे, ते 'परमात्मा समजण्यास कठीण आहे' या अभिप्रायाने सांगितले आहे, अथवा 'ते औपाधिक आहे' अशा अभिप्रायाने सांगितले आहे असे जाणावे. तसेच, 'प्रज्ञेच्या योगाने शरीरावर आरोहण करून' (कौ. ३।६) इत्यादि श्रुतीमध्ये जीव (प्रज्ञेहून) भिन्न आहे असे जे सांगितले आहे ते देखील 'प्रज्ञेच्या योगाने म्हणजे उपाधिभूत जी बुद्धि तिच्या योगानेच जीवात्म्याने शरीरावर आरोहण करून' अशा अर्थाने समजावे. किंवा, 'शिलापुत्रकाचे हे शरीर आहे' इत्यादि व्यवहारांप्रमाणेच हा व्यवहार आहे असे जाणावे. कारण, येथे 'एक गुण आणि दुसरा गुण' असा भेद सुद्धा संभवत नाही असे पूर्वीच सांगितले आहे. आतां (श्रुतीमध्ये, जीवात्म्याचा) हृदय हा आश्रय आहे असे जे सांगितले आहे ते देखील बुद्धीचाच तो आश्रय असल्यामुळे सांगितले आहे. तसेच, उत्क्रांति वगैरे देखील उपाधीच्याच स्वाधीन आहेत असे 'कोणाची उत्क्रांति झाली असतां माझी उत्क्रांति होईल अथवा कोणाची स्थिति झाली असतां माझी स्थिति होईल; त्याने प्राण उत्पन्न केला' (प्र. ६।३।४) ही श्रुति दाखविते. आतां (जीवात्म्याला) उत्क्रांतीचाच जर

१४ श्रुतीमधील 'अणु' या शब्दाचा 'अत्यंत सूक्ष्म' म्हणजे 'समजण्यास कठीण' असा अर्थ समजावा; 'अणु परिमाणाचा' असा अर्थ समजू नये.

१५ जीवात्मा हा वास्तविक अणु परिमाणाचा नसूनही त्याला बुद्धिरूप उपाधीच्या योगाने 'अणु परिमाणाचा' असे म्हटले आहे.

१६ श्रुतीमध्ये 'प्रज्ञेच्या योगाने' ह्या टिकणी प्रज्ञा शब्दाचा 'चैतन्य' हा अर्थ घेऊं नये, तर प्रज्ञा म्हणजे 'जीवात्म्याची उपाधिभूत बुद्धि' हा अर्थ घ्यावा असा अभिप्राय आहे.

१७ सुगंधि द्रव्ये वाटण्याकरतां ज्या लहानशा वरवंट्याचा उपयोग करतात त्याला 'शिलापुत्रक' म्हणतात.

१८ ज्याप्रमाणे शिलापुत्रक आणि त्याचे शरीर हे पदार्थ परस्परांपासून भिन्न असूनही त्यांमध्ये 'शिलापुत्रकाचे हे शरीर' असा भेदव्यवहार गौण रीतीने होतो, त्याप्रमाणे ह्या श्रुतीमध्ये प्रज्ञा (म्हणजे चैतन्य) आणि जीवात्मा यांमध्ये भेदव्यवहार गौण रीतीने केला आहे असे जाणावे. तेव्हा 'प्रज्ञा' शब्दाचा 'चैतन्य' असा अर्थ घेतला तरी ही श्रुति लावतां येते.

१९ जीवात्मा आणि चैतन्य यांमध्ये.

२० प्राणाची उत्क्रांति झाली असतां जीवाची उत्क्रांति होते, आणि प्राणाची स्थिति झाली असतां जीवाची स्थिति होते असे या श्रुतीचे तात्पर्य आहे. यावरून जीवाची उत्क्रांति खऱ्या रीतीने होत नाही तर प्राणरूपी उपाधीच्या योगानेच होते असे सिद्ध होते.

( वास्तविक ) अभाव आहे, तर गति आणि आगति यांचा देखील त्याला ( वास्तविक ) अभावच आहे असे समजावे. कारण, शरीरापासून उत्क्रांति झाल्याशिवाय गति आणि आगति ह्या होत नाहीत. तेव्हां अशा रीतीने उपाधीचे गुण हेच ( संसारामध्ये ) जीवात्म्याचे मुख्य तत्त्व असल्यामुळे त्याला त्यांच्या संबधाने अणुत्व वगैरे व्यवहार परमात्म्याप्रमाणेच होतात. व्याप्रमाणे सगुणोपासनांमध्ये उपाधीचे गुण हेच प्राज्ञामध्ये म्हणजे परमात्म्यामध्ये मुख्य असल्यामुळे त्यांच्या संबधाने ' हा ( परमात्मा ) त्रींहीपेक्षां अथवा यवापेक्षां अधिक सूक्ष्म आहे ' ( छां. ३।१।३ ); ' हा ( परमात्मा ) मनोमय, प्राणमय, प्राणशरीर, सर्वगंध, सर्वरस, सत्यकाम, आणि सत्यसंकल्प असा आहे ' ( छां. ३।१।२ ) इत्यादि श्रुतीमध्ये ' तो अतिशय सूक्ष्म आहे ' इत्यादि व्यवहार होतात; त्याप्रमाणेच, ( हे जीवात्म्याच्या संबधाने व्यवहार आहेत असे समजावे ). ( २९ )

शंका:— जर बुद्धीचे गुण हेच ( जीवात्म्याचे ) मुख्य तत्त्व असल्यामुळे तो जीवात्मा संसारी आहे अशी कल्पना करा, तर बुद्धि आणि जीवात्मा हे भिन्न असल्यामुळे त्यांच्या संयोगाची समाप्ति ( केव्हां तरी ) अवश्य होणारच; तेव्हां बुद्धीचा वियोग झाला असता निराळ्या आत्म्याचे ज्ञान होत नसल्यामुळे त्या आत्म्याचे अस्तित्वच नाहीसे होईल, किंवा त्याचे संसारित्व नाहीसे होईल. ह्यावर ( सूत्रकार ) उत्तर देतात:—

**यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात् ॥ ३० ॥**

**३० ज्ञोपर्यंत जीवात्मा ( संसारी ) आहे तोंपर्यंत**

**( बुद्धीचा संयोग ) असल्यामुळे ( हा ) दोष**

**येत नाही. कारण तसेच दृष्टोत्पत्तीर**

**येते. ( १३ )**

हा वर सांगितलेला दोष येतो अशी शंका करू नये. कशावरून ? ज्ञोपर्यंत जीवात्मा संसारी आहे तोंपर्यंत बुद्धीचा संयोग आहे यावरून. ज्ञोपर्यंत हा जीवात्मा संसारी आहे, म्हणजे ज्ञोपर्यंत ह्या जीवात्म्याला तत्त्वज्ञान होऊन त्याचा संसार निवृत्त होत नाही, तोंपर्यंत ह्या- ( जीवात्म्या- ) चा बुद्धीशी संयोग नाहीसा होत नाही. आणि ज्ञोपर्यंत ह्या- ( जीवात्म्या- ) चा बुद्धि वगैरे उपाधीशी संबंध आहे, तोंपर्यंत जीवाला जीवपणा आणि संसार हा आहेच. वास्तविक विचार केला असता बुद्धि वगैरे उपाधींनी कल्पिलेल्या स्वरूपाशिवाय जीव म्हणून काही एक निराळा पदार्थ नाही. कारण, वेदान्त-वाक्यांचे तात्पर्य निश्चित करतांना त्यांमध्ये नित्यमुक्तस्वरूप आणि सर्वज्ञ अशा परमात्म्याहून व्यतिरिक्त अशी दुसरी चेतन वस्तु ( सांगितलेली ) उपलब्ध होत

नाहीं. कारण, ' ह्या ( परमात्म्या- ) हून भिन्न असा द्रष्टा, श्रोता, मंता आणि विज्ञाता नाहीं ' ( वृ. ३।७।२३ ); ' ह्या ( परमात्म्या- ) हून भिन्न अशी पाहणारी, ऐकणारी, मनन करणारी, आणि जाणणारी वस्तु नाहीं ' ( छां. ६।८।७ ); ' हे ( जीवा, ) तें ( ब्रह्म ) तं आहेस ', ' मी ब्रह्म आहे ' ( वृ. १।१।७ ) इत्यादि शेंकडों श्रुती आहेत.

आतां जोंपर्यंत जीवात्मा संसारी आहे, तोंपर्यंत त्याचा बुद्धीशीं संयोग आहे असें कशावरून समजतें ( असें कोणी विचारील म्हणून सूत्रकार ) सांगतात:— कारण, तसेंच दृष्टोत्पत्तीस येतें, ' जो हा प्राणांच्या मध्ये विज्ञानमय आणि हृदयाच्या आंत राहणारा तेजोमय पुरुष आहे ( तोच आत्मा होय ); आणि तो ( बुद्धी- ) सारखा दोन्ही लोकांमध्ये संचार करतो, तो ध्यान करतो कीं काय, चलन पावतो कीं काय ' ( वृ. ४।३।७ ) इत्यादि श्रुतींमध्ये वरील गोष्टच सांगितली आहे. ह्या श्रुतींमध्ये ' विज्ञानमय ' म्हणजे बुद्धिमय असें समजावें. कारण, ' ( तो आत्मा ) विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, चक्षुर्मय आणि श्रोत्रमय आहे ' ( वृ. ४।१।५ ) ह्या इतर श्रुतींमध्ये विज्ञानमयाचा मन वगैरेंबरोबर उल्लेख केला आहे. आणि ' बुद्धिमय ' या शब्दाचा ' तद्गुणसारत्व ' हाच अर्थ विवक्षित आहे. ज्याप्रमाणें लोकामध्ये ' स्त्रियांविषयीं प्रीति ' वगैरे गोष्टी ( देवदत्ताच्या ) मुख्य असतील तर त्याच्या संबंधानें ' हा देवदत्त केवळ स्त्रीमय आहे ' असा प्रयोग करतात त्याप्रमाणेंच हे होय. शिवाय, ' तो ( जीवात्मा बुद्धी- ) सारखा दोन्ही लोकांमध्ये संचार करतो ' ( वृ. ४।३।७ ) ही श्रुति परलोकाप्रत गमन करतांना देखील ( जीवात्म्याचा ) बुद्धीशीं वियोग होत नाहीं असें दाखविते. आतां ' कोणासारखा ' ( संचार करतो ) अशी शंका आली असतां ( मागील वाक्यांमध्ये बुद्धीचें ) सामीप्य असल्यामुळें बुद्धीसारखा ( तो संचार करतो ) असें समजतें. आणि हाच गोष्ट ' तो ध्यान करतो कीं काय, चलन पावतो कीं काय ' ( वृ. ४।३।७ ) ही श्रुति दाखविते. ह्या श्रुतीचें तात्पर्य असें:— हा ( आत्मा ) स्वतः ध्यान करीत नाहीं, आणि स्वतः चलनही पावत नाहीं; तर बुद्धि ध्यान करीत असून हाच ध्यान करीत आहे असें वाटतें. तसेंच, बुद्धि हलत असून हाच हालल्यासारखा वाटतो. शिवाय, हा जो आत्म्याचा बुद्धिरूप उपाधीशीं संबंध आहे तो मिथ्याज्ञानावर अवलंबून आहे; आणि त्या मिथ्या-ज्ञानाची तर तत्त्वज्ञानावांचून इतर कशानेही निवृत्ति होत नाहीं. तेव्हां, जोंपर्यंत जीव ब्रह्मस्वरूप आहे असा बोध झाला नाहीं तोंपर्यंत त्याचा हा बुद्धिरूप उपाधीशीं संबंधही नाहींसा होत नाहीं. ' ज्याचा सूर्यसारखा वर्ण आहे आणि जो अंधकाराच्या पलीकडे आहे अशा ह्या शां. भा. ३७

महान् पुरुषाला मी जाणतो. त्यां- ( परमात्म्या- ) लाच जाणून ( मनुष्य ) मृत्यूच्या पार जातो. मोक्ष ( मिळण्या- ) ला दुसरा मार्ग नाही ' ( श्र. ३।८ ) ही श्रुतिही असेंच सांगते. ( ३० )

शंका:— सुषुप्त्यवस्था आणि प्रलय यांमध्ये जीवात्म्याचा बुद्धीशी संबंध आहे असे मानणे शक्य नाही. कारण, ' हे सोम्य ! त्या ( सुषुप्त्यवस्थेच्या ) वेळी तो सतारीं एक होतो, तो स्वतःमध्ये लीन होतो ' ( छां. ६।८।१ ) असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. शिवाय, प्रलय जो होतो तो सर्व विकारांचा होतो असा अंगीकार केलेला आहे. तेव्हां ' जेपर्यंत आत्मा संसारी आहे तोपर्यंत त्याचा बुद्धीशी संबंध आहे ' असे कसे म्हणता येते ? ह्यावर उत्तर:—

पुंस्त्वादिबन्धस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात् ॥ ३१ ॥

३१ परंतु पुरुषत्व वगैरेप्रमाणे हा ( बुद्धीचा संबंध बीजरूपाने ) असूनच ( पुढे त्याची ) अभिव्यक्ति होते असे ( मानणे ) बरोबर असल्यामुळे ( बरील गोष्ट सिद्ध होते ). ( १३ )

ज्याप्रमाणे लोकामध्ये पुरुषत्व वगैरे पदार्थ बाह्य वगैरे अवस्थांमध्ये बीजरूपाने असल्यामुळे ते त्या अवस्थांमध्ये उपलब्ध होत नाहीत, व त्यामुळे ते त्या अवस्थांमध्ये नसल्यासारखेच वाटतात; आणि तारुण्य वगैरे अवस्थांमध्ये ते अभिव्यक्त होतात; पण पूर्वी सर्वथा नसून ते नवीनच उत्पन्न होत नाहीत; कारण, तसे म्हटले तर नपुंसक वगैरे मनुष्यांमध्ये देखील ते पदार्थ उत्पन्न होऊं लागतील, त्याप्रमाणे हा बुद्धीचा संबंध सुद्धा सुषुप्त्यवस्थेमध्ये आणि प्रलयामध्ये बीजरूपाने असूनच तो जाग्रदवस्थेमध्ये आणि जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळी अभिव्यक्त होतो. आणि असे मानणेच बरोबर आहे. कारण, कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति एकाएकीच संभवत नाही. कारण, तसे मानले तर भलतीच गोष्ट होऊं लागेल. शिवाय, ' सुषुप्त्यवस्थेपासून जी उत्पत्ति होते ती अज्ञानरूपी बीजाच्या अस्तित्वामुळेच होते ' असे श्रुति दाखविते:— उदा०— ' ( सुषुप्त्यवस्थेमध्ये ) सतारीं एक होऊन— ( ही ) आम्ही सतारीं एक होतो असे ( लोक ) जोणीत नाहीत ;

१ मृत्तिकेमध्ये घट बीजरूपाने आहे म्हणजे मृत्तिकेच्या रूपाने आहे म्हणूनच तो घट मृत्तिकेपासून उत्पन्न होतो. आतां जर कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति एकाएकीच होते असे मानले तर मृत्तिका नसतानाही घटाची उत्पत्ति होऊं लागेल.

२ ' न जाणणे ' हेच अज्ञानरूपी बीज होय.

( छां. ६।९।२ ) ; ' ते येथे जसे पूर्वी वाघ अथवा सिंह होते ( तसेच पुन्हां होतात ) ;  
( छां. ६।९।३ ) इत्यादि. तेव्हां जोंपर्यंत जीवात्म्याला संसारित्व आहे तोंपर्यंत त्याचा  
बुद्धि वगैरे उपाधीशी संबंध आहे ही गोष्ट सिद्ध आहे. ( ३१ )

नित्योपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसङ्गोऽन्यतरनियमो वाऽन्यथा ॥ ३२ ॥

३२ ( अंतःकरण मानले ) नाही तर नित्य उपलब्धि होईल

किंवा नित्य अनुपलब्धि होईल. अथवा ( आत्मा

आणि इंद्रिये या ) दोहोंपैकी एकाचे नियमन

होते असे मानावे लागेल. ( १३ )

जीवात्म्याचे उपाधिभूत असे ते अंतःकरण ( श्रुतीमध्ये ) त्या त्या ठिकाणी ' मन,  
बुद्धि, विज्ञान आणि चित्त ' अशा अनेक प्रकारांनी वर्णिले आहे. काहीं ठिकाणी तर  
त्याच्या वृत्तीचे विभाग करून संशय वगैरे वृत्ती असलेल्या ( अंतःकरणा- ) ला ' मन ' असे म्हटले  
आहे, आणि निश्चय वगैरे वृत्ती असलेल्या ( अंतःकरणा- ) ला ' बुद्धि ' असे म्हटले आहे.  
आतां, अशा प्रकारच्या ह्या अंतःकरणाचे अस्तित्व अवश्य मानले पाहिजे. नाही तर,  
( म्हणजे ते अंतःकरण मानले नाही तर ) नित्य उपलब्धि होईल; किंवा नित्य अनुप-  
लब्धि होईल. आत्मा, इंद्रिये आणि विषय ही जी ज्ञानाची साधने त्यांचे सामीप्य अस-  
तांना नित्य उपलब्धीच होईल. आतां कारणांचे सामीप्य असूनही जर कार्य उत्पन्न होत  
नसेल, तर नित्य अनुपलब्धीच होईल. पण असे ( लोकांमध्ये ) दिसून येत नाही.  
अथवा ' आत्मा आणि इंद्रिये या दोहोंपैकी कोणाच्या तरी एकाच्या शक्तीचा प्रतिबंध  
होतो ' असे मानावे लागेल. आतां, आत्म्याच्या शक्तीचा प्रतिबंध तर संभवत नाही.  
कारण, आत्मा हा अविकारी आहे. तसेच, इंद्रियांच्या देखील ( शक्तीचा प्रतिबंध  
संभवत ) नाही. कारण, मागील आणि पुढील क्षणांमध्ये त्या इंद्रियांच्या शक्तीचा प्रति-  
बंध नसून मध्येच एकाएकी त्यांच्या शक्तीचा प्रतिबंध होतो असे म्हणता येत नाही.  
तेव्हां ज्याचे अवधान असल्यामुळे ज्ञान होतें आणि ज्याचे अवधान नसल्यामुळे ज्ञान  
होत नाही ते मन होय. श्रुतीही अशीच आहे उदा०- ' माझे मन दुसरीकडे होतें म्हणून  
मी पाहिले नाही, माझे मन दुसरीकडे होतें म्हणून मी ऐकिले नाही ' ( वृ. १।५।३ ) ;  
' मनानेच पहातो, मनानेच ऐकतो ' ( वृ. १।५।३ ), शिवाय, ' काम वगैरे ह्या-

१ कारण, लोकांमध्ये कोणत्याही पदार्थाच्या अंगच्या शक्तीचा जो प्रतिबंध होतो तो त्या  
पदार्थाला काहीं तरी विकार झाला तरच होतो असा अनुभव आहे.

२ सावधगिरी.

( मना- ) च्याच वृत्ती होत ' असें पुढील श्रुति दाखविते. :-काम, संकल्प, विचिकित्सा, श्रद्धा, अश्रद्धा, धृति, अधृति, ङ्ही, धी आणि भी हें सर्व मनच होय ' ( बृ. १।५।३ ). तेव्हां ' तद्गुणसारत्व ' असल्यामुळे जीवाच्या संबधानें मागें सांगितलेले व्यवहार होतात असें जें म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. ( ३२ )

[ आतां येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेहेतिसाव्या सूत्रापासून एकोणचाळिसाव्या सूत्रपर्यंत सात सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू० ३३ ) जीवात्मा हा कर्ता आहे. जर जीवात्म्याला कर्तृत्व नसेल तर ' यजन करावें, दान करावें ' इत्यादि विधी निष्फल होतील. शिवाय, प्रश्नोपनिषदामध्ये ' जीवात्मा कर्ता आहे ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. ( सू० ३४ ) तसेंच, बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये जीवाचा स्वप्नावस्थेंतील विहार वर्णिला आहे. ( सू० ३५ ) आणि ' तो इंद्रियांचें ग्रहण करतो ' असेंही वर्णिलें आहे. तेव्हां यावरूनही जीवात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें. ( सू० ३६ ) तसेंच, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये ' विज्ञान हा यज्ञ करतो ' असें सांगितलें आहे. त्यावरूनही जीवात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें. कारण, त्या ठिकाणी ' विज्ञान ' शब्दाचा ' जीव ' असा अर्थ आहे; ' बुद्धि ' हा अर्थ नव्हे. जर ' बुद्धि ' हा अर्थ असता तर ' विज्ञानाच्या योगानें ' असें म्हटलें असतें. ( सू० ३७ ) आतां ' जर जीवात्मा हा कर्ता असेल, तर त्याची नियमानें इष्ट गोष्टीविषयीच प्रवृत्ति होईल, अनिष्ट गोष्टीविषयी होणार नाही ' असें मात्र समजू नये. कारण, ज्याप्रमाणें अनुभव घेण्याच्या कामी जीवाला स्वतंत्रता असूनही तो इष्ट आणि अनिष्ट अशा दोन्ही गोष्टींचा अनुभव घेतो, त्याप्रमाणें त्याची दोन्ही गोष्टीविषयी प्रवृत्ति होईल. शिवाय, जरी जीव कर्ता आहे तरी त्याला जसें जसें साहाय्य मिळेल, तशी तशी त्याची इष्ट किंवा अनिष्ट गोष्टीविषयी प्रवृत्ति होण्याला कांहीं हरकत नाही. ( सू० ३८ ) शिवाय, ' बुद्धीपेक्षां निराळा असा जीव कर्ता आहे ' असें मानलेंच पाहिजे. जर बुद्धीच कर्ता असेल तर तिच्या अंगची करणशक्ति नष्ट होऊन तिला कर्तृशक्ति प्राप्त होईल; आणि तिला कर्तृशक्ति मानली असता तीच ' मी ' या ज्ञानाचा विषय होईल. शिवाय, तिला सहाय असें दुसरें कांहीं तरी साधन मानावें लागेल. आतां ह्या जर सर्व गोष्टी तुम्हीं मानल्या, तर आमच्या जीवालाच तुम्ही ' बुद्धि ' असें नांव दिल्यासारखें होत असल्यामुळे फक्त तुमचा आमचा नांवासंबंधानेंच वाद उरला. वस्तूविषयी कांहींच वाद नाही. एकंदरीत ' जीवात्मा कर्ता आहे ' हें सिद्ध झालें. ( सू० ३९ ) शिवाय, ' जीवात्म्यानें परमात्म्याचें ध्यान करावें ' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्यावरूनही जीवात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें. ]

कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् ॥ ३३ ॥

३३ ( जीवात्मा ) कर्ता आहे. कारण ( तसें मानलें तरच )

शास्त्राला साफल्य येतें. ( १४ )

तद्गुणसारत्वाच्या प्रसंगानेंच जीवाच्या इतर धर्मांचाही ( येथें सूत्रकार ) विचार करतातः— हा जीवात्मा कर्ता आहे. कशावरून ? ( तसें मानलें तरच ) शास्त्राला

३ तेव्हां यावरूनही मनाचें अस्तित्व सिद्ध होतें.

४ ' इच्छा, कल्पना, संशय, विश्वास, अविश्वास, धैर्य, अधैर्य, लाज, ज्ञान आणि भीति ' असे ' काम ' वगैरे दहा शब्दांचे क्रमानें दहा अर्थ जाणावे.

साफल्य येतें यावरून. (जीव कर्ता आहे) असें मानलें म्हणजे 'यजन करावें, हवन करावें, दान करावें' अशा प्रकारचें विधिशिखर सफल होतें. नाही तर, तें (शाख) निष्फल होईल. कारण, तें (शाख) जो कर्ता असेल त्यालाच विशेष प्रकारच्या कर्तव्य गोष्टींचा उपदेश करतें. आतां, जीवात्मा हा जर कर्ता नसेल तर त्या- (शाखा-)-ची उपपत्ति होणार नाही. तसेंच, (बरील गोष्ट मानल्यानें) 'विज्ञानस्वरूपी असा हा पुरुष द्रष्टा, श्रोता, मन्ता, बोद्धा आणि कर्ता असा आहे' (प्र. ४।९) हें शाख देखील सफल होतें. (३३)

### विहारोपदेशात् ॥ ३४ ॥

३४ (श्रुतीमध्ये) विहाराचा उपदेश केला आहे म्हणून-  
(ही जीवात्मा कर्ता आहे). (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही जीवात्मा कर्ता आहे:—(श्रुतीमध्ये) जीवात्म्याच्या प्रकरणामध्ये (जीवात्म्याचा) स्वभावस्थेमधील विहार सांगितला आहे. उदा०—'अमृत असा तो (जीवात्मा) मर्जीस येईल तेथे गमन करतो' (बृ. ४।३।१२), 'मर्जीनुरूप तो आपल्या शरीरामध्ये संचार करतो' (बृ. २।१।१८). (३४)

### उपादानात् ॥ ३५ ॥

३५ ग्रहण (सांगितलें) आहे म्हणून- (ही जीवात्मा  
कर्ता आहे): (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही हा (जीवात्मा) कर्ता आहे:—(श्रुतीमध्ये) जीवात्म्याच्या प्रकरणामध्येच इंद्रियांचें ग्रहण सांगितलें आहे. उदा०—'ह्या प्राणांच्या ज्ञानशक्तीचें बुद्धीच्या योगानें ग्रहण करून' (बृ. २।१।१७); तसेंच, 'प्राणांचें ग्रहण करून' (बृ. २।१।१८). (३५)

### व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निर्देशविपर्ययः ॥ ३६ ॥

३६ आणि (जीवात्मा कर्ता आहे). कारण (त्याचा)  
क्रियेच्या ठिकाणी ('कर्ता' यारूपानें) निर्देश केला  
आहे. (जर तसा निर्देश) नसता, तर (श्रुतीनें)  
उलट निर्देश केला असता. (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही जीवात्मा कर्ता आहे:— लौकिक आणि वैदिक क्रियांच्या ठिकाणी ह्या जीवात्म्याचा 'कर्ता' या रूपाने श्रुतीमध्ये निर्देश केला आहे. उदा०—'विज्ञान (म्हणजे जीवात्मा) हा यज्ञ करतो आणि कर्म करतो' (तै. २।५।१)- शंका:—'विज्ञान' शब्द 'बुद्धि' या अर्थाचा (आम्हांला) माहीत आहे. तेव्हां ह्या (विज्ञान-) शब्दावरून 'जीव कर्ता आहे' असे कसे सूचित होते? उत्तर:— ही शंका बरोबर नाही. कारण, जीवाचाच हा निर्देश आहे, बुद्धीचा नव्हे. जर हा जीवाचा निर्देश नसता, तर (श्रुतीने) उलट निर्देश केला असता; (म्हणजे) 'विज्ञानाच्या योगाने' असा निर्देश केला असता. कारण, इतर ठिकाणी 'बुद्धि' या अर्थाची विवक्षा असतांना 'विज्ञान' या शब्दाचा त्याप्रमाणे करण-विभक्तीने निर्देश केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'ह्या इंद्रियांच्या ज्ञानशक्तीचे विज्ञानाच्या (म्हणजे बुद्धीच्या) योगाने ग्रहण करून' (बृ. २।१।१७). पण येथे तर 'विज्ञान (म्हणजे जीवात्मा) यज्ञ करतो' (तै. २।५।१) असा (विज्ञान या शब्दाचा) कर्त्याशी सामानाधिकरण्याने निर्देश केला आहे. त्यावरून येथे बुद्धीहून निराळा असा आत्माच कर्ता आहे असे सूचित होते. तेव्हां काही दोष येत नाही. (३६)

आतां येथे पूर्वपक्षी म्हणतो:—जर बुद्धीहून भिन्न असा जीवात्मा कर्ता असेल तर तो (जीवात्मा) स्वतंत्र असल्यामुळे आपल्याला प्रिय आणि हितकारक असेच (कर्म) नियमाने करील. त्याच्या उलट (कर्म कधीही) करणार नाही. परंतु जीवात्मा उलट कर्म देखील करतांना दृष्टीस पडतो. तेव्हां स्वतंत्र आत्म्याच्या ठिकाणी अशी ही अनियमित प्रवृत्ति जुळत नाही. ह्यावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—

**उपलब्धिवदनियमः ॥ ३७ ॥**

**३७ अनुभवाप्रमाणे (प्रवृत्तीही) अनियमित आहे. (१४)**

ज्याप्रमाणे हा आत्मा अनुभवाच्या कामी स्वतंत्र असूनही अनियमाने इष्ट आणि अनिष्ट अशा दोन्ही गोष्टींचा अनुभव घेतो, त्याप्रमाणे तो इष्ट आणि अनिष्ट अशीं कर्मेही अनियमानेच करील. आतां 'अनुभवाविषयी देखील जीवात्मा स्वतंत्र नाही; कारण, अनुभवाची सामग्री जुळवावी लागते असे दिसून येते' असे म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण, 'विषयांना जवळ आणणे' हाच फक्त अनुभवाची सामग्री जुळविण्याचा उद्देश आहे. पण अनुभव घेण्याच्या कामी म्हणाल तर आत्मा हा चेतन

१ (सू. ३६) तादात्म्याने म्हणजे 'कर्ता' या रूपाने.

१ (सू. ३७) जो स्वतंत्र असतो तोच कर्ता असतो असा नियम आहे. कारण, जो मनुष्य परतंत्र असतो त्याला कोणतीही गोष्ट स्वेच्छेने करता येत नाही. (पाणिनिसूत्र १-४-५४ पहा.)



असल्यामुळे त्याला दुसऱ्या कोणाचीही जखर नाही. शिवाय, कर्म करण्याच्या कामी देखील जीवात्म्याला पूर्ण स्वातंत्र्य नाहीच. कारण, त्या कामांतही विशेष प्रकारचे देश, काल आणि कारणे ह्यांची अपेक्षा आहेच. आतां, कर्त्याला साहाय्याची अपेक्षा आहे म्हणून तेवढ्याने त्या कर्त्याचे कर्तृत्व नाहीसे होत नाही. कारण, आचाऱ्याला जरी ( पाक करतांना ) लांकडे, पाणी वगैरे पदार्थांची अपेक्षा आहे, तरी आचारीपणा हा त्याला आहेच, आतां इष्ट आणि अनिष्ट अशीं कर्मे करण्याविषयी जी अनियमाने जीवात्म्याची प्रवृत्ति होते ती साहाय्यकारी वस्तूच्या वैचित्र्यामुळे त्याला विरुद्ध होत नाही. ( ३७ )

### शक्तिविपर्ययात् ॥ ३८ ॥

३८ शक्तींची उलथापालथ होईल म्हणून- ( ही बुद्धीहून भिन्न असा जीवात्मा कर्ता आहे ). ( १४ )

आणखी ह्या कारणास्तवही विज्ञानाहून भिन्न असा जो जीवात्मा तोच कर्ता आहे असे मानणे रास्त आहे:— जर ' विज्ञान ' शब्दाचा अर्थ जी बुद्धि तीच कर्ता असेल, तर शक्तींची उलथापालथ होईल; म्हणजे बुद्धीची करणशक्ति नष्ट होईल आणि ( तिच्या जागी ) त्या बुद्धीला कर्तृशक्ति प्राप्त होईल. पण अशा रीतीने बुद्धीला कर्तृशक्ति आली असतां ' मी ' ह्या ज्ञानाचा ती बुद्धीच विषय आहे असे मानावे लागेल. कारण, ' मी जातो, मी येतो, मी जेवतो, मी पितो ' इत्यादि सर्व ठिकाणी ( मनुष्याची ) प्रवृत्ति अहंकारपूर्वकच असलेली दृष्टोत्पत्तीस येते. पण अशा रीतीने कर्तृशक्तीने युक्त जी बुद्धि तिला, ज्याच्या साहाय्याने ती सर्व कर्मे करील अशा दुसऱ्या साधनांची कल्पना करावी लागेल. कारण, कर्ता जरी समर्थ असला तरी तो साधनांचे साहाय्य

२ ' जो स्वतंत्र असतो तोच कर्ता असतो ' हा नियम आहे खरा. पण तेथे स्वतंत्र शब्दाचा ' इतर वस्तूंची मुळीच गरज न बाळगणारा ' असा अर्थ नव्हे. कारण, तसा अर्थ घेतला तर ईश्वराला देखील प्राण्यांच्या कर्माची जरूर असल्यामुळे त्याला स्वतंत्र म्हणतां येणार नाही. तर ' जो इतर कारकांना प्रेरित करतो ' म्हणजे इतर कारकांचा उपयोग करून घेतो तोच स्वतंत्र होय, आणि तोच कर्ता होय, असे समजावे. तात्पर्य— जीवाला जरी देश काल वगैरे इतर वस्तूंची जरूर असली तरी त्याला कर्ता म्हणण्याला कांहीं हरकत नाही.

३ तात्पर्य— जीवात्मा जी आपल्याला अनिष्ट अशीं कर्मे करतो तीं कर्मे देखील अनिष्ट समजून तो करीत नाही. तर इष्ट समजूनच तो तीं करतो. परंतु त्या कर्मांला जी योग्य साधने तीं न घेतां चुकीने भलतीच साधने तो घेत असल्यामुळे त्याला तीं कर्मे अनिष्ट होतात. परंतु तेवढ्यावरून त्याचे कर्तृत्व नष्ट होत नाही.

१ ( सू. ३८ ) यावरून ' मी ' या ज्ञानाचा जो विषय असतो तोच कर्ता असतो असा नियम सिद्ध होतो.

घेऊनच कर्म करण्याविषयी प्रवृत्त होतो असे दृष्टीस पडते. तेव्हां, आपला फक्त नांवा-संबंधानेच वाद आहे; वस्तूंमध्ये कांहीं भेद नाही. कारण, साधनाहून व्यतिरिक्त असाच ( पदार्थ ) कर्ता असतो ही गोष्ट सर्वांना कबूल आहे. ( ३८ )

### समाध्यभावाच्च ॥ ३९ ॥

३९ समाधि संभवत नाही; म्हणूनही ( जीवात्मा कर्ता आहे ). ( १४ )

उपनिषदामध्ये सांगितलेल्या आत्म्याचे ज्ञान व्हावे या उद्देशाने वेदान्तग्रंथांमध्ये ' अगे ! आत्मा पहावा, त्याचे श्रवण करावे, मनन करावे, ध्यान करावे ' ( वृ. २।४।९ ); ' त्याचा शोध करावा, त्याचे ज्ञान करून घेण्याची इच्छा करावी ' ( छां. ८।७।१ ); ' ओम् या रूपाने आत्म्याचे ध्यान करा ' ( मुं. २।२।६ ) अशा प्रकारचा जो समाधि सांगितला आहे तो देखील जीवात्म्याला कर्तृत्व मानले नाही तर संभवत नाही. त्यावरूनही हा ( जीवात्मा ) कर्ता आहे असे सिद्ध होते. ( ३९ )

[ आतां येथून पंधराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चाळिसावे एकच सूत्र आहे. सारांशः- ( सू० ४० ) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये जे जीवाचे कर्तृत्व सांगितले आहे ते स्वाभाविकच आहे. सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे की ते कर्तृत्व औपाधिकच होय. जर ते कर्तृत्व स्वाभाविक असेल तर त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाही. कारण, कोणत्याही वस्तूचा स्वाभाविक धर्म कधीच नष्ट होत नाही. आणि ते कर्तृत्व असले म्हणजे त्याचे संसाररूप कार्यही होणारच. धर्माधर्म वगैरे जी संसाराचीं इतर साधने ती जीवरूपाने तरी असणारच. तात्पर्य, जीवाला मोक्ष प्राप्त होणार नाही. आतां ' मोक्षाच्या साधनामुळे मोक्ष नवीन प्राप्त होतो ' असे म्हणावे तर मोक्ष हा नवीन उत्पन्न होत असल्यामुळे अनित्य होईल. शिवाय, श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा यांचे ऐक्य सांगितले असल्यामुळे ' जीवाचे कर्तृत्व खरे नव्हे ' असे समजते. आतां, ' ईश्वरालाच मूळचे कर्तृत्व असेल ' असे मात्र म्हणू नये. कारण, ईश्वराचे ठिकाणी कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे सर्व धर्मांचा श्रुतीने निषेध केला आहे. तात्पर्य, ज्याप्रमाणे लोकामध्ये एकाद्या सुताराने वाकस वगैरे साधने घेतली असता त्यांच्या संबंधाने तो कर्ता होतो व त्यामुळे त्याला दुःखही होते व ती साधने टाकली म्हणजे त्याचे कर्तृत्व जाऊन त्याला सुख होते त्याप्रमाणे बुद्धि वगैरे उपाधीच्या संबंधाने जीवाला स्वप्न आणि जागृति या दोन अवस्थांमध्ये कर्तृत्व प्राप्त होते; व उपाधीचा तो संबंध सुटला म्हणजे निद्रा-वस्थेमध्ये त्याचे कर्तृत्व जाऊन त्याला सुख होते. आतां पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये जी जीवाच्या

२ ' मी ' या ज्ञानाचा विषय अशी एक वस्तु आहे आणि तीच कर्ता आहे व भोक्ता आहे ही गोष्ट तुम्हीही कबूल करीत आहां, व आम्हीही कबूल करीत आहो. फरक इतकाच की, त्या वस्तूला तुम्ही ' बुद्धि ' असे म्हणता, आणि आम्ही ' जीव ' असे म्हणतो. एकंदरीत, तुमचा व आमचा वस्तूसंबंधाने कांहीं मतभेद नाही असे सिद्ध झाले.

३ भिन्न.

१ ( सू. ३९ ) ध्यान.

कर्तृत्वाचीं कारणें दाखविलीं आहेत तीं सर्व औपाधिक कर्तृत्व घेतलें असतांही जुळतात. तसेंच, श्रुतीमध्ये जो जीवाचा स्वप्नावस्थेतील विहार वर्णिला आहे तो देखील औपाधिक होय, म्हणजे केवळ वासनामयच होय. श्रुतीवरूनही ही गोष्ट सिद्ध होते. लोकामध्येही तसाच अनुभव आहे. तसेंच 'जीवात्मा इंद्रियांचें ग्रहण करतो' असें जें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे तें देखील उपाधीच्या संबंधामुळें होय. ज्याप्रमाणें लोकामध्ये योद्धे लोक युद्ध करित असतांना 'राजा युद्ध करतो' असें म्हणतात, त्याप्रमाणें हें होय. आतां तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये 'विज्ञान यज्ञ करतें' असें म्हटलें आहे. तेथें 'विज्ञान' शब्दाचा 'जीव' हा अर्थ नव्हे; 'बुद्धि' हाच अर्थ आहे. कारण, 'विज्ञान' शब्दाचा 'बुद्धि' हाच अर्थ प्रसिद्ध आहे. शिवाय, पुढें श्रद्धा वगैरे बुद्धीचेच धर्म सांगितले आहेत. 'ज्येष्ठ' असें जें पुढें म्हटलें आहे तें देखील बुद्धीलाच जुळतें. आतां, 'बुद्धीला कर्तृत्व मानिलें असतां तिची करणशक्ति जाऊन तिला कर्तृत्वशक्ति प्राप्त होईल' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, आतां अनुभव घेणें या क्रियेचें कारणत्व बुद्धीला आहे, तें कायम आहेच. पण त्या अनुभवक्रियेचें सुद्धां कर्तृत्व जीवाला वास्तविक नाही. कारण, जीव हा अनुभवस्वरूपच आहे. तसेंच 'जीवात्म्यानें ध्यान करावें' असें जें सांगितलें आहे तें देखील औपाधिक कर्तृत्व घेऊनच सांगितलें आहे. एकंदरीत 'जीवात्म्याला स्वाभाविक कर्तृत्व नाही' असें सिद्ध झालें. ]

यथा च तक्षोभयथा ॥ ४० ॥

४० आणि ज्याप्रमाणें सुतार दोन्ही तऱ्हांचा ( दृष्टीस

पडतो, त्याप्रमाणें जीवात्मा दोन्ही तऱ्हांचा

आहे). ( १५ )

याप्रमाणें 'शास्त्राला साफल्य येतें' इत्यादि कारणांवरून जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें ( सिद्ध करून ) दाखविलें. आतां, तें ( कर्तृत्व ) त्याला स्वाभाविक आहे किंवा उपाधीमुळें त्याला तें प्राप्त झालें आहे या प्रश्नाचा ( येथून सूत्रकार ) विचार करितात.

( पूर्वपक्षी म्हणतो:— ) ह्या म्हणजे 'शास्त्राला साफल्य येतें' इत्यादि कारणांवरूनच जीवाला कर्तृत्व हें स्वाभाविकच आहे असें मानिलें पाहिजे. कारण, तसें न मानण्याला कांहीं कारण नाही.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— जीवात्म्याला कर्तृत्व हें स्वाभाविक आहे असें मानतां येत नाही. कारण, ( तसें मानलें तर ) त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाही. जर जीवात्म्याचा कर्तृत्व हा स्वभावच असेल, तर जशी अग्नीची उष्णतेपासून मुक्तता होत नाही, तशी जीवात्म्याची कर्तृत्वापासून मुक्तता होणार नाही. आणि जो कर्तृत्वापासून मुक्त झालेला नाही त्याला पुरुषार्थाची सिद्धि होणार नाही. कारण, कर्तृत्व हें दुःस्वरूपी शां. भा. ३८

आहे. शंका:— कर्तृत्वशक्ति कायम असूनही त्या कर्तृत्वाच्या कार्याचा ( म्हणजे क्रियेचा ) अभाव झाला म्हणजे पुरुषार्थ सिद्ध होईल. आणि कार्याचा अभाव हा तर कारणाच्या अभावामुळे सहजच होईल. ज्याप्रमाणे अग्नि हा जरी दाहकत्व शक्तीने युक्त आहे, तरी देखील ( त्याचा ) काष्ठांपासून वियोग झाला म्हणजे ( आपोआपच त्या ) दाहकत्व-शक्तीच्या कार्याचा अभाव होतो; तसेच हे होय. (उत्तर:— ) असे म्हणतां येत नाही. कारण, कारणेही शक्तिरूपी संबधाने संबद्ध झालेली असल्यामुळे त्या कारणांचा सर्वथा अभाव होणे शक्य नाही. शंका:— मोक्षाचे साधन सांगितले असल्यामुळे मोक्ष प्राप्त होईल. (उत्तर:— ) असे म्हणतां येत नाही. कारण, साधनाच्या स्वाधीन असलेली गोष्ट अनित्य असते; ( तेव्हां मोक्षाला अनित्यत्व येईल ). शिवाय, ' नित्य, शुद्ध आणि मुक्त अशा आत्म्याच्या उपदेशापासून मोक्ष प्राप्त होतो ' असे सांगितले आहे. आणि तशा प्रकारचा उपदेश तर ( जीवात्म्याला ) स्वाभाविक कर्तृत्व मानिले असतां संभवत नाही.

१ जीवाला कर्तृत्व आहे म्हणूनच त्याला दुःख प्राप्त होतें. जर तो कांहींच करणार नाही तर त्याला कोणतेंच दुःख प्राप्त होणार नाही.

२ जरी जीवात्म्याच्या अंगी कर्तृत्व-शक्ति असली, तरी धर्म व अधर्म यांशिवाय त्याला कांहींच कर्म करतां येणार नाही. कारण, धर्म व अधर्म हे कर्मांचे कारण आहेत. तेव्हां धर्म व अधर्म नष्ट झाले म्हणजे आपोआपच कर्मांचा अभाव होत असल्यामुळे जीवाला कर्तृत्व-शक्ति असूनही मोक्ष प्राप्त होण्याला कांहीं अडचण येणार नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३ ' जाळणे ' या क्रियेचा.

४ धर्म आणि अधर्म या कारणांचा नाश झाला तरी ते धर्म व अधर्म सूक्ष्मरूपाने म्हणजे शक्तिरूपाने कायमच आहेत असे मानवे लागते. कारण, अस्तित्वांत असलेल्या कोणत्याही वस्तूचा सर्वथा नाश, म्हणजे ज्यामध्ये वस्तूचे कांहींच स्वरूप शिथिल राहत नाही असा नाश, कधीच होत नाही. तात्पर्य— धर्म व अधर्म यांचा अभाव झाला तरी ते शक्तिरूपाने म्हणजे ' शक्ति ' याच संबधाने जीवात्म्याशी संबद्धच असतात असे सिद्ध होतें. ( ब्र ).

५ जीवात्मा हा कर्ता असल्यामुळे. ' तो मूळपासूनच मुक्त आहे ' असे जरी म्हणतां येत नाही, तरी त्या जीवात्म्याला मोक्षाची साधने सांगितली असल्यामुळे त्या साधनांच्या योगाने त्याला मुक्ति नवीनच प्राप्त होते असे म्हणण्याला कांहीं हरकत नाही. ज्याप्रमाणे मनुष्य हा मूळचा देव नसूनही कर्मांच्या जोरावर त्याला देवपणा प्राप्त होतो, त्याप्रमाणेच जीवात्मा हा मूळचा मुक्त नसूनही त्याला मोक्ष प्राप्त होईल असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

६ साधनांच्या स्वाधीन असलेली गोष्ट पूर्वी नसून साधनांच्या योगाने नवीन उत्पन्न होणार. तेव्हां त्या गोष्टीला उत्पत्ति असल्यामुळे अनित्यत्व येईल. कारण, ' जी वस्तू उत्पन्न होते ती अनित्य असते ' असा नियम आहे.

७ जर जीवात्म्याला स्वाभाविकच कर्तृत्व असेल तर त्याला ' आत्मा मुक्त आहे ' असा उपदेश संभवत नाही. कारण, जो खरोखरीच कर्ता आहे त्याला ' ( कर्तृत्व वगैरेपासून ) मुक्त ' असे म्हणतां येत नाही.

तेव्हां जीवावर उपाधीच्या धर्मांना आरोप केल्यामुळेच त्याला कर्तृत्व प्राप्त होते; (ते कर्तृत्व) त्याला स्वाभाविक नव्हे. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच 'तो (आत्मा) ध्यान करतो कीं काय, चलन पावतो कीं काय' (बृ. ४।३।७), 'इंद्रिये आणि मन ह्यांनी युक्त अशा आत्म्याला पंडित लोक भोक्ता असें म्हणतात' (का. ३।४) ह्या श्रुती 'उपाधींनी युक्त झालेल्या आत्म्यालाच भोक्तृत्व वगैरे विशेष धर्म प्राप्त होतात' असें सांगतात. कारण, विचारी मनुष्यांच्या दृष्टीने परमात्म्याहून निराळा असा जीव म्हणून कोणी एक कर्ता किंवा भोक्ता नाहीच. कारण, 'ह्या- (परमात्म्या-) हून निराळा द्रष्टा नाही' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुती आहेत.

(शंका:—) जर बुद्धि वगैरे (उपाधी-) च्या समुदायाहून भिन्न आणि कर्ता असा जो चेतन जीवात्मा तो परमात्म्याहून निराळा नसेल तर परमात्मा हाच संसारी, कर्ता, आणि भोक्ता असा होईल. (उत्तर:—) असें म्हणणे बरोबर नाही. कारण, कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व हे धर्म अविद्येमुळे उपस्थित झालेले आहेत. या गोष्टीला अनुलक्षूनच श्रुतीने 'जेथे द्वैत असल्यांसारखे भासते तेथे एक दुसऱ्याला पाहतो' (बृ. २।४।१४) या वाक्यांत 'कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे धर्म अज्ञानावस्थेमध्ये असतात' असें सांगून पुढे 'पण जेव्हां ह्याला सर्व आत्मरूपच होते तेव्हां हा कशांने कोणाला पाहील' (बृ. २।४।१४) या वाक्यांत 'तेच कर्तृत्व, भोक्तृत्व, वगैरे धर्म ज्ञानावस्थेमध्ये नसतात' असें सांगितले आहे. तसेंच, स्वप्नावस्था आणि जाग्रदवस्था या दोन अवस्थांमध्ये उपाधीच्या संबंधामुळे जीवाला आकाशामध्ये भ्रमण करणाऱ्या श्येन पक्ष्याप्रमाणे श्रम होतात असें सांगून पुढे सषुप्त्यवस्थेमध्ये परमात्म्याने आलिंगित अशा त्या जीवाला ते श्रम नसतात असें सांगितले आहे. कारण, श्रुतीमध्ये 'तेच खरोखर ह्या आत्म्याचे आत्मकाम, आत्मकाम, कामरहित आणि शोकरहित असें रूप आहे' (बृ. ४।३।२१) असा आरंभ करून 'ही ह्या- (आत्मा-) ची उत्तम गति होय, ही ह्याची उत्कृष्ट संपत्ति होय, हा ह्याचा उत्तम लोक होय, हा ह्याचा उत्कृष्ट आनंद होय' (बृ. ४।३।३२) असा उपसंहार केला आहे. हीच गोष्ट येथे आचार्यांनी सांगितली आहे:—'आणि ज्याप्रमाणे सुतार दोन्ही तऱ्हांचा (दृष्टीस पडतो त्याप्रमाणे जीवात्मा दोन तऱ्हांचा आहे)'.  
 ८ तेव्हां ह्या श्रुतीवरून 'कर्तृत्व वगैरे धर्म जीवात्म्याचे स्वाभाविक नव्हेत' असें सिद्ध होते.  
 ९ ज्यामध्ये काम म्हणजे इच्छिलेल्या सर्व गोष्टी प्राप्त म्हणजे प्राप्त होतात असें.  
 १० आत्मा हा आनंदरूपी असल्यामुळे फक्त त्या आत्म्याविषयीच इच्छा ज्यामध्ये आहे असें.  
 ११ आत्म्याशिवाय इतर वस्तुविषयीच्या इच्छांनी रहित.  
 १२ तात्पर्य— ह्या श्रुतीवरूनही 'कर्तृत्व वगैरे धर्म जीवात्म्याचे स्वाभाविक नव्हेत' असें सिद्ध होते.

ह्या सूत्रांतील ' आणि ' हा शब्द ' तर ' या अर्थी सूत्रकारांनी घातला आहे. अग्नीच्या उष्णतेप्रमाणें जीवात्म्याचें कर्तृत्व स्वाभाविकच आहे असें मानूं नये. तर ज्याप्रमाणें लोकामध्ये एखादा सुतार वांकस वगैरे हत्यारें हातामध्ये घेऊन काम करूं लागतो आणि ( अशा रीतीनें ) दुःखी होतो; तोच पुन्हां घरीं येऊन वांकस वगैरे हत्यारें बाजूला ठेवून निर्धास्त आणि निष्काळजी असा रिकामा बसतो आणि ( अशा रीतीनें ) सुखी होतो; त्याप्रमाणें स्वप्नावस्था आणि जाग्रदवस्था या दोन्ही अवस्थांमध्ये अविद्येच्या योगानें उपस्थित झालेल्या द्वैतानें युक्त अशा जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होऊन तो दुःखी होतो; तोच पुन्हां आपले श्रम दूर व्हावे म्हणून जेव्हां सुषुप्त्यवस्थेमध्ये स्वतःचें स्वरूप जें परब्रह्म त्यामध्ये प्रवेश करतो, तेव्हां तो शरीर, इंद्रिये वगैरेच्या समुदायापासून मुक्त होऊन आणि कर्तृत्वाचा त्याग करून सुखी होतो. तसेंच, मोक्षावस्थेमध्ये देखील अज्ञानरूपी अंधकाराचा ज्ञानरूपी दीपाच्या योगानें नाश करून तो कैवल्यस्वरूप, कर्तृत्वरहित आणि सुखी असा होतो. ( सूत्रामध्ये दिलेला ) सुताराचा दृष्टांत इतक्याच अंशानें समजावा कीं ( ज्याप्रमाणें ) सुतार हा ' तासणें ' वगैरे विशेष प्रकारच्या व्यापारांमध्ये वांकस वगैरे नियमित साधनांची जरूर बाळगूनच कर्ता होतो, पण स्वतःच्या शरीराच्या मानानें तो कर्तृत्वरहितच आहे; त्याप्रमाणेंच हा जीवात्मा सर्व व्यापारांमध्ये मन वगैरे साधनांची जरूर बाळगूनच कर्ता होतो, पण स्वतःच्या मानानें तो कर्तृत्वरहितच आहे. परंतु ( सदरील दृष्टांतावरून असें मात्र समजूं नये कीं ) ' सुताराप्रमाणें आत्म्याला अवयव आहेत. आणि सुतार जसा आपल्या हात वगैरे अवयवांच्या योगानें वांकस वगैरे साधनांचें ग्रहण करतो किंवा त्यांचा त्याग करतो, तसा हा जीवात्माही आपल्या अवयवांच्या योगानें मन वगैरे साधनांचें ग्रहण करील किंवा त्यांचा त्याग करील '.

आतां, ' शास्त्राला साफल्य येतें ' इत्यादि कारणांवरून जीवात्म्याचें कर्तृत्व स्वाभाविक आहे असें जें ( पूर्वपक्षानें ) म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, प्रथमतः विधिशास्त्र हें जीवात्म्याला ( इतर प्रमाणांवरून ) जसें कर्तृत्व प्राप्त झालें आहे ( मग तें कर्तृत्व स्वाभाविक असो अथवा औपाधिक असो ) तसेंच तें गृहीत धरून ( त्या जीवात्म्याला ) विशेष प्रकारच्या कर्तव्य गोष्टींचा उपदेश करतें, परंतु जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे ही गोष्ट काहीं ( तें शास्त्र ) सिद्ध करित नाहीं. आतां, ह्या ( जीवात्म्याचें ) कर्तृत्व स्वाभाविक नाहींच, कारण, ( श्रुतींमध्ये जीवात्मा हा ) परमात्मस्वरूप आहे असा उपदेश केला आहे असें ( आम्हीं पूर्वीं ) सांगितलेंच आहे. तेव्हां, अज्ञानामुळे प्राप्त

झालेलें जें कर्तृत्व तेंच गृहीत धरून विधिशास्त्र ब्रवृत्त होईल<sup>१३</sup>. 'पुरुष विज्ञानरूपी व कर्ता आहे' (प्र. ४।९.) इत्यादि श्रुती देखील अनुवादरूपच असल्यामुळें जीवाला (इतर प्रमाणांवरून) जसें कर्तृत्व प्राप्त झालें आहे तशाच कर्तृत्वाचा म्हणजे अज्ञानानें उपस्थित झालेल्या अशाच कर्तृत्वाचा अनुवाद करील.

ह्यावरून विहार आणि ग्रहण (हीं जीं जीवात्म्याच्या कर्तृत्वाचीं कारणें पूर्वी अ. २ पा. ३ सू. ३४ आणि ३५ यांमध्ये सांगितलीं होतीं) त्यांचाही परिहार झाला (असें समजावें). कारण, विहार आणि ग्रहण हीं देखील अनुवादरूपच आहेत. शंका:— 'स्वप्नावस्थेमध्ये सर्व इंद्रियें लीन झालीं असतां तो आपल्या मर्जांनुरूप आपल्या शरीरामध्ये संचार करतो' (बृ. २।१।१८) ह्या श्रुतीमध्ये जो जीवात्म्याचा विहार सांगितला आहे, त्यावरून केवळ आत्म्यालाच कर्तृत्व प्राप्त होतें.<sup>१४</sup> तसेंच, 'ह्या इंद्रियांच्या ज्ञानशक्ती बुद्धीच्या योगानें घेऊन' (बृ. २।१।१७) ह्या ग्रहणासंबंधीच्या श्रुतीमध्ये देखील (बुद्धि वगैरे) साधनांना (कर्तृविभक्ति न लावतां) ज्या कर्मविभक्ती आणि करणविभक्ती लावलेल्या आहेत त्यांवरून केवळ जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें सूचित होतें. ह्या शंकेचें उत्तर:— प्रथमतः स्वप्नावस्थेमध्ये (देखील) जीवात्म्याच्या साधनांचा सर्वथा अभाव नसतो. कारण, 'बुद्धीनें युक्त असा (तो जीवात्मा) स्वप्नरूपी होऊन ह्या लोकांचें अतिक्रमण करतो' (बृ. ४।३।७) ह्या श्रुतीमध्ये स्वप्नावस्थेत सुद्धां (जीवाचा) बुद्धीशीं संबंध आहे असें सांगितलें आहे. स्मृतीमध्ये देखील असेंच सांगितलें आहे. उदा०— 'जेव्हां इंद्रियांचा लय होतो, पण मनाचा लय होत नाही, आणि त्या मनाच्या योगानेंच (जीवात्मा) विषयांचें ग्रहण करतो, तेव्हां त्या वृत्तीला स्वप्नदर्शन म्हणतात'. शिवाय, इच्छा वगैरे ह्या मनाच्या आहेत (बृ. १।५।३ पहा) असें श्रुतींत सांगितलें

१३ तेव्हां जीवात्म्याला औपाधिक कर्तृत्व मानलें तरी विधिशास्त्राला साफल्य येत असल्यामुळें तें कांहीं विरुद्ध होत नाही.

१४ ह्या श्रुतीमध्ये जीवाचें कर्तृत्व नवीन स्थापित केलें नाही, तर इतर प्रमाणांवरून स्थापित केलेल्या कर्तृत्वाचा यथें फक्त अनुवाद केला आहे.

१५ कारण, स्वप्नामध्ये सर्व इंद्रियें लीन झालीं असल्यामुळें त्यावेळीं जीवात्म्याला अमुक उपाधि आहे असें कांहींच सांगतां येत नाही, पण त्याच्या कर्तृत्वाचा तर अनुभव येतो; त्यावरून त्याला स्वाभाविकच कर्तृत्व आहे असें सिद्ध होतें.

१६ जर बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त अशाच जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें खरें असतें तर ह्या श्रुतीमध्ये बुद्धि वगैरे साधनांना कर्तृ-विभक्तिच लावली असती. पण ज्याअर्थी ती लावली नाही त्याअर्थी त्या बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त अशा जीवात्म्याला कर्तृत्व नाही, तर तें कर्तृत्व केवळ जीवात्म्यालाच आहे असें सिद्ध होतें.

आहे. आणि त्या ( वृत्ती ) तर स्वप्नामध्ये दृष्टीस पडतात. यावरून ( जीवात्मा हा ) मनासहवर्तमानच स्वप्नामध्ये विहार करतो ( असे सिद्ध होते ). शिवाय, तेथला विहार देखील केवळ वासनामयच आहे, खरा नव्हे. म्हणूनच ' ( स्वप्नामध्ये ) स्त्रियांसहवर्तमान आनंद करितच कीं काय, ( मित्रांसहवर्तमान ) हंसतच कीं काय, आणि भयप्रद वस्तू पाहतच कीं काय ' ( बृ. ४।३।१३ ) ह्या श्रुतीने ' कीं काय ' असे शब्द घालून स्वप्नामधील व्यापार वर्णिले आहेत. लोक देखील आपल्या स्वप्नांचे तसेच वर्णन करतात. उदा०—' मी ( स्वप्नामध्ये ) पर्वताच्या शिखरावर चढलों होतो कीं काय, आणि वनांची ओळ पाहिली कीं काय '. तसेच, ग्रहणासंबंधीच्या श्रुतीमध्ये देखील जरी साधनांना कर्मविभक्ती आणि करणविभक्ती लावल्या आहेत, तरी त्या ( बुद्धि वगैरे ) साधनांनी युक्त अशाच जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असे जाणावे. कारण, केवळ जीवात्म्याला कर्तृत्व संभवणार नाही असे पूर्वी दाखविलेच आहे. आणि लोकांमध्ये ( ही ) ' योद्धे लोक युद्ध करतात, योद्धे लोकां- ( च्या साहाय्या- ) ने राजा युद्ध करतो ' असे अनेक प्रकारचे वाक्यप्रयोग दृष्टीस पडतात. शिवाय, ह्या ग्रहणासंबंधीच्या श्रुतीमध्ये इंद्रियांचे व्यापार बंद होतात एवढीच गोष्ट विवक्षित आहे; एखाद्याला स्वतंत्र रीतीने कर्तृत्व आहे ही गोष्ट विवक्षित नाही. कारण, ' निद्रावस्थेमध्ये मनांत नसूनही इंद्रियांचे व्यापार ( आपोआप ) बंद होतात ' असे दिसून येते.<sup>२०</sup>

आतां ' विज्ञान यज्ञ करते ' ( तै. २।५।१ ) असे जें वाक्य ( पूर्वी पृ. ८६४ पं. १७ ) दाखल केले आहे त्यावरून तर बुद्धीलाच कर्तृत्व आहे असे सिद्ध होते. कारण, ' विज्ञान ' हा शब्द त्या ( बुद्धि या ) अर्थां प्रसिद्ध आहे. शिवाय, ( त्या ' विज्ञान '

१७ स्प्रावस्थेमधील क्रीडा.

१८ तेव्हां ज्याअर्थी स्वप्नामधील विहारच मुळीं खरा नाही, त्याअर्थी त्या विहारासुळे प्राप्त झालेले जीवात्म्याचे कर्तृत्व देखील खरे नव्हे असे समजते.

१९ तेव्हां ज्याअर्थी योद्धे म्हणजे युद्ध करणारे लोक हे कर्ते असूनही त्यांना ' योद्धे लोकांच्या साहाय्याने ' अशी करणविभक्ति लावलेली दृष्टीस पडते, त्याअर्थी ' कर्त्यालाही करणविभक्ति लावतां येते ' असे सिद्ध होते. तेव्हां, बुद्धि वगैरे उपाधीना कर्तृत्व असूनही त्यांना करण-विभक्ति लावतां येते. एकंदरीत, ' बुद्धि वगैरे उपाधीना करण-विभक्ति लाविली असल्यासुळे केवळ जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होते ' असे म्हणतां येत नाही.

२० तात्पर्य— इंद्रियांच्या ज्ञान-शक्तीचे जीवात्मा जर स्वतंत्र रीतीने ग्रहण करित असेल तर तो जीवात्मा ग्रहण करणारा असल्यासुळे कर्ता आहे असे मानावे लागेल, परंतु त्या शक्ती आपोआपच बंद होत असल्यासुळे त्यांना दुसरा कोणी ग्रहण करणारा लागत नाही. तेव्हां ' ग्रहणा ' - संबंधीच्या ( याच पादांतील ३५ सूत्र पहा ) श्रुतीवरून जीवात्मा कर्ता आहे असे सिद्ध होत नाही.



शब्दाचा.) मनाच्या पुढे उल्लेख केला आहे. शिवाय, ' त्याचें श्रद्धा हेंच शिर होय ' ( तै. २।४ ) ह्या श्रुतीमध्ये त्या विज्ञानमय आत्म्याचे श्रद्धा वगैरे अवयव सांगितले आहेत; आणि श्रद्धा वगैरे तर बुद्धीचे धर्म आहेत हें प्रसिद्धच आहे. शिवाय, ' सर्व इंद्रिये ( आपल्यापेक्षां ) ज्येष्ठ आणि ब्रह्मरूपी अशा बुद्धीची उपासना करतात ' ( तै. २।५।१ ) असा वाक्यशेष आहे; आणि ' ज्येष्ठत्व म्हणजे प्रथम उत्पत्ति होणे ' हें तर बुद्धीच्या ठिकाणी प्रसिद्धच आहे. शिवाय, ' यज्ञ म्हणून जो काय म्हणतात तो चित्ताचा ( म्हणजे बुद्धीचा ) आणि वाणीचा उत्तरोत्तर क्रम होय ' ह्या इतर श्रुतीमध्ये यज्ञ हा वाणी आणि बुद्धि यांच्या योगाने साध्य आहे असे निश्चित केले आहे.

आतां ( बुद्धि वगैरे ) साधनांना कर्तृत्व आहे असे मानिले तरी बुद्धीच्या शक्तीची उलथापॉलथ होत नाही. कारण, सर्व कारकांना आपआपल्या व्यापाराचें कर्तृत्व अवश्य असतेंच. आतां ह्या ( बुद्धि वगैरे साधनांना ) अनुभवाच्या संबधाने करणत्व- ( ही )

२१ तेव्हां मनाचें सान्निध्य असल्यामुळे ' विज्ञान ' शब्दाचा ' बुद्धि ' हाच अर्थ आहे असा निश्चय होतो. कारण, मनाचें बुद्धीशीं साहचर्य आहे. ज्याप्रमाणें ' राम-लक्ष्मण ' असें म्हटलें असतां तेथें लक्ष्मणाचें संनिधान असल्यामुळे राम शब्दाचा दशरथाचा पुत्र राम हाच अर्थ घेतात, ' परशुराम ' हा घेत नाहीत; कारण, दशरथाचा पुत्र जो राम त्याच्याशींच लक्ष्मणाचें साहचर्य आहे, त्याप्रमाणेंच हें होय.

२२ तेव्हां श्रावणही ' विज्ञान या शब्दाचा बुद्धि हाच अर्थ आहे ' असें सिद्ध होतें.

२३ म्हणजे आरंभी यज्ञ म्हणून जी एक कर्तव्य गोष्ट आहे त्या गोष्टीचा बुद्धि विचार करते, आणि नंतर त्या यज्ञातील मंत्रांचा वाणी उच्चार करते, अशा रीतीनें यज्ञ सिद्ध होतो असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. तेव्हां ज्याअर्थी ह्या श्रुतीवरून यज्ञ हें बुद्धीचें कार्य आहे म्हणजे बुद्धि ही यज्ञ करणारी आहे असें सूचित होतें, त्याअर्थी ' विज्ञान यज्ञ करते ' या श्रुतीमध्ये ' विज्ञान ' या शब्दानें ' बुद्धी ' च घ्यावी असें सिद्ध होतें.

२४ जर बुद्धीला कर्तृत्व असेल तर बुद्धीची करणशक्ति नाहीशी होऊन तिला कर्तृत्वशक्ति प्राप्त होईल अशी उलथापालथ. ( ह्याच पादांतील सूत्र ३८ पहा. )

२५ जेव्हां एखादा मनुष्य स्वयंपाक करतो, तेव्हां त्याला तांदूळ, लांकडे, भांडी इत्यादि साधनांची जरूर लागते. त्या प्रत्येक साधनाला आपआपल्या हातून होणाऱ्या क्रियेचें कर्तृत्व असतें. ' मऊ होणे ' या क्रियेचें कर्तृत्व तांदुळांना आहेच; ' जळणे, किंवा पेट घेणे ' या क्रियेचें कर्तृत्व लांकडांना आहेच; ' तांदुळांना धारण करणे ' या क्रियेचें कर्तृत्व भांड्याला आहेच. पण अशा रीतीनें जरी त्या सर्वांना कर्तृत्व-शक्ति आहे, तरी ' स्वयंपाक करणे ' या क्रियेच्या संबधाने आलेली त्या तांदुळाची कर्म-शक्ति नाहीशी होत नाही, लांकडाची करण-शक्ति नाहीशी होत नाही. आणि भांड्याची अधिकरण-शक्तीही नाहीशी होत नाही. त्याप्रमाणेंच येथेही बुद्धीला ' निश्चय करणे ' या क्रियेचें कर्तृत्व मानिलें तरी करण-शक्ति नाहीशी होत नाही.

२६ जरी ' निश्चय करणे ', ' संकल्प करणे ' वगैरे क्रियांचें बुद्धीला कर्तृत्व आहे, तरी अनुभव-क्रियेचें तिला करणत्वच आहे. अनुभव-क्रिया ही आत्म्याचीच होय. आतां, अनुभवक्रिया

आहे. कारण, अनुभव हा आत्म्याला होत असतो, त्या अनुभवाचें सुद्धां ह्या-(आत्म्या-) ला कर्तृत्व नाही. कारण, ( हा आत्मा ) नित्य अनुभवस्वरूपी आहे. आतां, अनुभव घेणाऱ्याला ( त्या अनुभवाचें ) अहंकारपूर्वक कर्तृत्व देखील असूं शकत नाही. कारण, अहंकार सुद्धां अनुभव घेण्याला योग्यच आहे. आणि असें मानिलें असतां अन्य साधनांची कल्पना करावी लागत नाही. कारण, बुद्धि हेंच साधन आहे असें आम्ही मानतो.

आतां ' समाधि संभवत नाही ' हें ( पूर्वपक्ष्याचें ) म्हणणें तर ' शाखाला साफल्य येतें ' ह्या त्याच्या म्हणण्याच्या खंडनानेंच खंडित झालें असें समजावें; म्हणजे जीवाला ( इतर प्रमाणांवरून ) जसें कर्तृत्व प्राप्त होतें तसेंच तें गृहीत धरून श्रुतीनें त्या जीवाला समाधीचा विधि सांगितला आहे असें समजावें. तेव्हां यावरून कर्तृत्व देखील जीवात्म्याला औपाधिकच आहे असें सिद्ध होतें. ( ४० )

ही जरी आत्म्याची आहे, तरी त्या क्रियेचें कर्तृत्व केवळ आत्म्याला नाही. कारण, आत्मा हा अनुभवस्वरूपीच आहे; आणि जें ज्याचें नित्यस्वरूप आहे त्याचें त्याला कर्तृत्व असूं शकत नाही. आतां, ज्याअर्थी ' मी ( अहं ) ' असें म्हणूनच मनुष्य अनुभव घेतो, त्याअर्थी अहंकारपूर्वक कर्तृत्व आत्म्यालाच आहे असेंही म्हणतां येत नाही; म्हणजे अनुभव-क्रियेचें कर्तृत्व बुद्धीला ( अहंकाराला ) आहे व या कर्तृत्वाचा आत्म्यावर अध्यास केला आहे असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, बुद्धि ( म्हणजे अहंकार ) ही जड असल्यामुळें ती अनुभवाचा विषयच होते. त्यामुळें तिला अनुभवाचें कर्तृत्व असूं शकत नाही. त्यामुळें तिच्या कर्तृत्वाचा अध्यास आत्म्यावर केला आहे असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां अनुभवाचें कर्तृत्व केवळ बुद्धीलाही नाही, कारण ती जड आहे, व केवळ आत्म्यालाही नाही, कारण तो नित्य अनुभव-स्वरूपी आहे; तर ' मी ' अशा ज्ञानानें जाणण्याला योग्य जो बुद्धि-विशिष्ट आत्मा त्याला तें कर्तृत्व आहे आणि यांतील विशेषणभूत जी बुद्धि तीच अनुभव-क्रियेचें करण होय. त्यामुळें ( म्हणजे केवळ बुद्धीला कर्तृत्व नसल्यामुळें ) अनुभवाचें दुसरें करण ( साधन ) मानण्याची जरूर नाही. परंतु जे बुद्धीचा आत्म्यावर अध्यास न मानतां केवळ बुद्धीला कर्तृत्व आहे असें मानतात त्यांना मात्र अनुभवाचें दुसरें करण अवश्य मानिलें पाहिजे. तात्पर्य— चैतन्य हा आत्म्याचा नित्य-स्वभाव आहे. तेव्हां, या चैतन्याचा आत्मा कर्ताही नाही व बुद्धि करणही नाही. परंतु हें चैतन्यच विषयाकार बनलें म्हणजे त्याला उपलब्ध किंवा अनुभव असें म्हणतात, व त्या अनुभवाचें बुद्धि हें करण होय व बुद्धिरूप उपाधीच्या योगानें आत्मा हा त्या अनुभवाचा अहंकार-पूर्वक कर्ता होय.

२७ केवळ बुद्धीला अनुभवाचें कर्तृत्व नाही असें मानलें असतां.

२८ ह्याच पादांतील ३९ व्या सूत्रावरून सिद्ध होणाऱ्या कर्तृत्वाबद्दल येथून विचार चालूं आहे.

[ आतां येथून सोळाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकेचाळिसावें आणि बेंचाळिसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू० ४१ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये सांगितल्याप्रमाणें जें हें जीवाला औपाधिक कर्तृत्व प्राप्त होतें तें प्राप्त होतांना त्याला ईश्वराची कांहीं अपेक्षा नसते. कारण राग, द्वेष वगैरेंनीं युक्त असा जीव हा स्वतःच कोणतीही गोष्ट करूं शकतो. शिवाय, ' त्याला ईश्वराची अपेक्षा लागते ' असें प्रसिद्धही नाही. शिवाय, जर ईश्वरच जीवाच्या हातून सर्व गोष्टी करवीत असेल तर जीवाला दुःख दिल्याबद्दल ईश्वराला दोष लागेल. आतां, ' जीवानें जसे धर्म व अधर्म केले असतील तसें त्याला ईश्वर फल देतो; तेव्हां ईश्वराला कांहीं दोष लागत नाही ' असें म्हणावें, तर तेंही बरोबर नाही. कारण, जीवाचें कर्तृत्वच जर ईश्वराधीन आहे तर जीवाच्या हातून धर्म व अधर्म करविणारा देखील ईश्वरच आहे; तेव्हां त्याला दोष लागणारच. तात्पर्य, ' जीवाचें कर्तृत्व ईश्वराधीन नाही ' असें मानलें पाहिजे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं जीवाचें कर्तृत्व ईश्वराधीनच आहे; म्हणजे तें त्याला ईश्वरामुळेच प्राप्त होतें. कारण, श्रुतीमध्ये असेंच सांगितलें आहे. ( सू० ४२ ) आतां ' ईश्वराला दोष लागेल ' असें जें म्हटलें आहे, तें बरोबर नाही. कारण, ईश्वराला जीवाच्या धर्माधर्माची अपेक्षा आहे. आतां, जरी जीवाकडून धर्म व अधर्म करविणारा ईश्वरच आहे तरी त्याला दोष लागत नाही. कारण, ईश्वर हा पर्जन्यासारखा साधारण-कारण आहे. शिवाय, ईश्वर हा जीवाच्या पूर्वीच्या धर्माधर्माप्रमाणें त्याचेकडून नवीन धर्माधर्म करवितो; कारण, संसार अनादि आहे. आतां, ईश्वराला जीवाच्या धर्माधर्माची अपेक्षा नसेल तर धर्म व अधर्म यांचें ज्ञान करून देणारे श्रुतीमधील विधी आणि प्रतिषेध हे व्यर्थ होतील; व ईश्वर हा हव्या त्या प्राण्याला हवें तसें फल देईल. तेव्हां ' जीवाचें कर्तृत्व ईश्वराधीनच आहे ' असें सिद्ध झालें. ]

परान्तु तच्छ्रुतेः ॥ ४१ ॥

४१ परंतु परमेश्वरापासून - ( च जीवात्म्याला कर्तृत्व

वगैरे प्राप्त होतें ). कारण तशी श्रुति

आहे. ( १६ )

जें हें अज्ञानावस्थेमध्ये जीवात्म्याला उपाधीच्या योगानें कर्तृत्व प्राप्त होतें असें सांगितलें, तें कर्तृत्व प्राप्त होण्याला ( जीवात्म्याला ) ईश्वराची अपेक्षा आहे किंवा नाही असा विचार उत्पन्न होतो. ( पूर्वपक्षी म्हणतोः— ) जीवात्म्याला कर्तृत्वाविषयी ईश्वराची कांहीं अपेक्षा नाही असेंच म्हणावें लागतें. कशावरून ? अपेक्षा असण्याचें कारण कांहींच ( दिसत ) नाही यावरून. हा जीवात्मा ( अगोदरच ) राग, द्वेष वगैरे दोषांनीं प्रेरित आहे; तसेंच, त्याला इतर कारणांची सामग्रीही मिळाली आहे. त्यामुळे तो कर्तृत्वाचा अनुभव घेण्याला ( स्वतःच ) समर्थ होतो. मग त्याला ईश्वर कोणती ( मदत ) करणार ? बरें, ' शेतकी वगैरेंच्या कामांना जशी बैल वगैरे ( साधनांची ) जरूर लागते ' तशी ' ईश्वरनामक दुसऱ्या एका ( साधना- ) चीही जरूर लागते ' असें लोकामध्ये कोठें प्रसिद्ध नाही. शिवाय, प्राण्यांना क्लेशस्वरूपीं असें कर्तृत्व देणाऱ्या

ईश्वराला नैर्घृण्य—( नामक दोष ) प्राप्त होईल; व त्या प्राण्यांना ज्याचें विषम फल आहे असें कर्तृत्व देणाऱ्या ईश्वराला वैषम्य- ( नामक दोष ) प्राप्त होईल. शंका:—( ईश्वराला ) वैषम्य आणि नैर्घृण्य ( हे दोष प्राप्त होत ) नाहींत. कारण, त्याला ( धर्माधर्मांची ) अपेक्षा आहे ' ( ब्र. सू. २।१।३४ ) असें पूर्वीच सांगितलें आहे. उत्तर:— सांगितलें आहे खरें. पण ईश्वराला अपेक्षा असण्याचा संभव असेल तर ( तें सांगितलें आहे ), आतां, प्राण्यांना जर धर्म आणि अधर्म असतील तरच ईश्वराला त्यांची अपेक्षा संभवते; आणि जीवात्म्याला जर कर्तृत्व असेल तरच त्याला ते धर्म आणि अधर्म संभवतात. आतां, तें ( जीवात्म्याचें ) कर्तृत्वच जर ईश्वराच्या स्वाधीन असेल तर मग ईश्वराला कोणत्या वस्तूची अपेक्षा आहे असें म्हणतां येईल ? शिवाय, असें मानलें तर जीवात्म्याला ' न केलेल्याची प्राप्ति ' असा दोष प्राप्त होईल. तेव्हां, यावरून जीवात्म्याला जें कर्तृत्व आहे तें स्वतःचेंच ( म्हणजे निरपेक्ष ) आहे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षाचें ' परंतु ' या शब्दानें निराकरण करून ( सूत्रकार ) प्रतिज्ञा करतात:— ' परमेश्वरापासून ' इत्यादि. अज्ञानावस्थेमध्यें अज्ञानरूपी अंधकाराच्या योगानें अंधळा झालेला आणि शरीर, इंद्रिये वगैरेंच्या समुदायापासून मी भिन्न आहे असें न समजणारा जो जीवामा त्याला कर्मांचा अध्यक्ष, सर्व भूतांचें केवळ वसतिस्थान, सर्वसाक्षी आणि सर्वांना चैतन्य देणारा अशा परमेश्वरापासूनच म्हणजे अशा ( परमेश्वरा- ) च्या आज्ञेनेंच कर्तृत्वमोक्तृत्वरूप संसार प्राप्त होतो, आणि त्या ( परमेश्वरा- ) च्या अनुग्रहामुळेच ज्ञान प्राप्त होऊन त्याला मोक्षाची सिद्धि होते असें मानणें बरोबर आहे. कशावरून ? तशी

१ नैर्घृण्य म्हणजे निर्दयत्व. तात्पर्य— असा दोष येतो म्हणून जीवात्म्याला कर्तृत्व ईश्वर देतो असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होण्याला ईश्वराची अपेक्षा लागत नाहीं असें सिद्ध झालें.

२ तात्पर्य— ईश्वरच जीवांकडून धर्म व अधर्म करवीत असल्यामुळे त्या धर्माधर्मांना ईश्वराचीच अपेक्षा आहे; ईश्वराला त्या धर्माधर्मांची अपेक्षा आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां तो ज्यांच्याकडून अधर्म करवितो त्यांच्यावर त्याची दया नाहीं असेंच मानावें लागतें. तेव्हां नैर्घृण्य हा दोष येणारच. याप्रमाणेंच वैषम्य हाही दोष येतो असें जाणावें.

३ कारण, जीवांनं केलेल्या धर्माधर्मांची ईश्वराला अपेक्षा आहे असें म्हणतां येत नसल्यामुळे ईश्वर हा आपल्या इच्छेप्रमाणें स्वतंत्र रीतीनें जीवांना फल देतो असें म्हणावें लागतें; आणि असें म्हणजे म्हणजे मग अर्थातच जीवांनं कांहीं कर्म केले नसलें तरी त्याला कांहीं तरी चांगले किंवा वाईट फल आपोआपच मिळण्याचा संभव आहे.

४ ज्ञान.

श्रुति आहे यावरून. आतां, जरी जीवात्मा हां दोषानें प्रेरित आहे आणि सामग्रीनें युक्त आहे, तसेंच, जरी लोकांमध्ये शेतकी वगैरेच्या कामांमध्ये ईश्वररूपी कारणाची जरूर आहे असे प्रसिद्ध नाही, तरी (जीवाच्या) सर्व प्रकारच्या प्रवृत्तींचा परमेश्वर हा करविणास आहे असें धुनीवरून निश्चित होतें. उदा:— पुढील श्रुती पहा:— 'हा (परमेश्वर-) च ज्या (प्राण्यां-) ची ह्या लोकांपासून उत्पत्ति व्हावी असें इच्छितो त्या (प्राण्यां-) कडून चांगले कर्म करवितो; आणि हा (परमेश्वर-) च ज्या (प्राण्यां-) ची अधोगति व्हावी असें इच्छितो त्या (प्राण्यां-) कडून वाईट कर्म करवितो' (कौ. ३।८); 'जो (परमेश्वर) आत्म्याच्या ठिकाणी राहून (त्या) आत्म्याचें आंतून नियमन करतो'. (४१)

शंका:— ईश्वरच (जीवाकडून सर्व कर्म) करवितो असें मानलें तर (त्या ईश्वराच्या ठिकाणी) वैषम्य आहे आणि नैर्घृण्य आहे असे दोष येतील. तसेंच, जीवाला 'न केलेल्याची प्राप्ति' असा दोष येईल. (उत्तर:-) असें नाही. (ह्याचें कारण सांगतो: )

**कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः ॥ ४२ ॥**

४२ परंतु 'विहित आणि प्रतिषिद्ध अशा गोष्टींना वैयर्थ्य

न यावें' इत्यादि कारणांवरून (ईश्वराला जीवानें)

केलेल्या प्रयत्नाची अपेक्षा आहे (असें

सिद्ध होतें). (१६)

(सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वी दिलेले दोष येत नाहीत असे दाखविण्याकरितां घातला आहे. जीवानें केलेला जो धर्माधर्मरूप प्रयत्न त्याची अपेक्षा धरूनच ईश्वर ह्या (जीवां-) कडून (कर्म) करवितो. म्हणून हे पूर्वी (शंकाकारानें) दिलेले दोष येत नाहीत. ईश्वर हा पर्जन्यासारखा केवळ साधारण-कारण या रूपानें प्रवृत्त होऊन तो जीवांनीं कमज्यास्त मानानें केलेले जे धर्म व अधर्म त्यांची अपेक्षा धरूनच त्या जीवांना कमज्यास्त मानानें (कर्मांचीं) फलें देतो. ज्याप्रमाणें लोकांमध्ये आपआपल्या बीजरूपी असाधारण कारणांपासून उत्पन्न होणारे जे गुच्छ, गुल्म वगैरे आणि व्रीही, यव वगैरे

५ तेव्हां राग, द्वेष वगैरे दोषच जीवात्म्याला कर्तृत्व देतात; त्या कर्तृत्वाकरितां जीवात्म्याला ईश्वराची जरूर नाही असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे.

१ वैषम्य, नैर्घृण्य, आणि न केलेल्याची प्राप्ति (अकृताम्यागम) हे दोष.

२ ज्यांना वेल नाहीत अशीं कोरांटी वगैरे झाडे.

३ मालती वगैरेचे वेल.

पदार्थ त्यांचा पर्जन्य हा साधारण-कारण होतो; कारण त्यांच्यामध्ये जे रस, फुल्ले, फळे आणि पाने वगैरेंचें वैषम्य आहे तें पर्जन्य नसेल तर उत्पन्न होत नाही, आणि त्यांची आपआपली बीजे नसतील तरीही उत्पन्न होत नाही; त्याप्रमाणेंच जीवांनं केलेल्या प्रयत्नांची अपेक्षा धरूनच त्या जीवांना ईश्वर चांगलें व वाईट फल देईल हें म्हणणें ठीक जुळतें.

शंका:— जीवाचें कर्तृत्वच जर दुसऱ्या- ( ईश्वरा- ) च्या स्वाधीन आहे, तर ( ईश्वराला जीवांनं ) केलेल्या प्रयत्नांची अपेक्षाच संभवत नाही. उत्तर:— हा दोष आमच्यावर येत नाही. जरी कर्तृत्व दुसऱ्या- ( ईश्वरा- ) च्या स्वाधीन आहे, तरी ( कर्म ) करणारा असा जीवच होय. ईश्वर फक्त त्या जीवाकडून तें कर्म करवितो. शिवाय, पूर्वीच्या प्रयत्नांची अपेक्षा धरूनच हल्लीं ( ईश्वर जीवाकडून प्रयत्न ) करवितो, आणि पूर्वीचा प्रयत्न, त्याच्या पूर्वीच्या प्रयत्नांची अपेक्षा धरून ( ईश्वरानें जीवांकडून ) करविलेला असतो. अशा रीतीनें संसार हा अनादि असल्यामुळें कांहीं दोष येत नाही.

पण, ईश्वराला ( जीवांनं ) केलेल्या प्रयत्नांची अपेक्षा आहे असें कशावरून समजतें ? या प्रश्नाचें सूत्रकार उत्तर देतात:— ' विहित आणि प्रतिषिद्ध अशा गोष्टींना वैयर्थ्य न यावें इत्यादि कारणांवरून '. कारण, असें मानलें तरच ' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या ( मनुष्या- ) नें यज्ञ करावा ', ' ब्राह्मणांना मारूं नये ' इत्यादि ज्या विहित आणि प्रतिषिद्ध गोष्टी त्या व्यर्थ होत नाहीत. नाही तर त्या निरुपयोगी होतील. आणि

४ तात्पर्य— ईश्वर हा जरी कर्म करविणारा आहे तरी तें कर्म चांगलें करणें किंवा वाईट करणें हें जीवावरच अवलंबून आहे. कारण, ईश्वर हा कोणतेंही कर्म जीवाच्या हातून बळजोरीनें करवीत नाही, तर आपआपल्या पूर्व संस्कारांप्रमाणें ज्याला जें कर्म गोड वाटेल तेंच त्याच्याकडून करवितो. तेव्हां अर्थातच त्याबद्दल ईश्वराला कांहीं दोष देतां येत नाही. ज्याप्रमाणें एखादी जमीन खारी असल्यामुळें तेंथें पीक चांगलें येत नाही, परंतु त्याबद्दल पर्जन्याला दोष देतां येत नाही; त्याप्रमाणेंच हें होय.

५ अ. २ पा. १ सू. ३५ पहा.

६ जीवाला सुखदुःख देतांना जर ईश्वराला जीवांनं केलेल्या प्रयत्नांची म्हणजे कर्मांची जरूर नसेल, तर जीवांनं यज्ञ केला काय आणि न केला काय हें सारखेंच होणार आहे. तसेंच, ब्राह्मणाला मारलें काय आणि न मारलें काय हें सारखेंच होणार आहे. तेव्हां अर्थातच विहित म्हणजे ' कराव्या ' म्हणून सांगितलेल्या आणि प्रतिषिद्ध म्हणजे ' करूं नयेत ' म्हणून सांगितलेल्या अशा गोष्टी निरुपयोगी होतील.

विधी आणि प्रतिषेध यांच्या ऐवजी ईश्वराचाच उपयोग केला जाईल. कारण, जीवात्मा हा ( ईश्वराच्या ) अत्यंत स्वाधीन आहे. तसेच, ईश्वर हा विहित गोष्ट करणाऱ्यालाही दुःख देईल, आणि निषिद्ध गोष्ट करणाऱ्यालाही सुख देईल. आणि तसें झाले असतां वेदाचें प्रामाण्य अस्ताला जाईल. शिवाय, ईश्वराला ( जीवाच्या प्रयत्नाची ) मुळीच जरूर नाही असें मानले असतां लौकिक प्रयत्नही व्यर्थ होतात; तसेच देश, काल आणि कारणे हीं ( व्यर्थ होतात ); आणि पूर्वी सांगितलेला ( न केलेल्याची प्राप्ति असा ) दोषही येतो; इत्यादि दोषकलाप ( सूत्रामधील ) ' इत्यादि ' या शब्दानें ( सूत्रकार ) सुचवितात. ( ४२ )

[ आतां येथून सतराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये त्रेचाळिसाव्या सूत्रापासून त्रैपन्नाव्या सूत्रपर्यंत अकरा सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू० ४३ ) ' ईश्वर हा जीवाचें नियमन करणारा आहे ' या मुद्द्यावर ' जीव हा ईश्वराचा चाकर आहे ' असें मात्र समजू नये. तर ज्याप्रमाणें ठिणग्या अग्नीचे अवयव असतात त्याप्रमाणें जीव हा ईश्वराचा अवयव आहे. आतां ' अवयव आहे ' हें म्हणणें सुद्धां काल्पनिकच होय. कारण, ईश्वर निरवयव आहे. तेव्हां जीव हा ईश्वराचा अवयव असल्यासारखा आहे, अगदी ईश्वरस्वरूपही नव्हे; आणि ईश्वरापेक्षां अगदी निराळाही नव्हे. कारण, श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी जीव आणि ईश्वर यांचें ऐक्यही सांगितलें आहे, आणि कांहीं ठिकाणी त्यांचा भेदानेही निर्देश केला आहे. ( सू० ४४ ) शिवाय, छांदोग्य उपनिषदांमध्ये ' जीव आदिकरून सर्व भूत हीं ईश्वराचे अंश आहेत ' असे स्पष्टच सांगितलें आहे. ( सू० ४५ ) भगवद्गीतेमध्येही असेच सांगितलें आहे. ( सू० ४६ ) आतां येथें अशी शंका येते कीं जर जीव हा ईश्वराचा अंश असेल तर ज्याप्रमाणें हात, पाय वगैरे अवयवांना दुःख झाले असतां मनुष्याला दुःख होतें त्याप्रमाणें जीवाला दुःख झाले असतां ईश्वराला दुःख होईल; आणि त्यामुळे मुक्त झालेल्या लोकांनाही दुःख होईल. कारण, मुक्त लोक हे ईश्वरस्वरूपच झालेले असतात. पण ही शंका बरोबर नाही. कारण, वास्तविक रीतीने जीवालाही दुःख होत नाहीच. जीवाला जें दुःख होतें तें केवळ शरीर वगैरेच्या अभिमानामुळेच होतें. लोकामध्ये सुद्धां चार मंडळीमध्ये एकाएकी ' पुत्र मेल ' असे वर्तमान कार्णी पडले असतां ज्याला पुत्र असेल त्यालाच ' मी पुत्रवान् ' असा अभिमान असल्यामुळे दुःख होतें; इतरांना होत नाही. तात्पर्य, ईश्वराला मुळीच अभिमान

७ कारण, विधी आणि प्रतिषेध यांचें जें कर्तव्य तें त्या विधि-प्रतिषेधांची बिलकूल जरूर न बाळगतां ईश्वरच स्वतंत्र रीतीनें करीत आहे.

८ कारण, प्रयत्नाचें जें फल तें ईश्वरच स्वतंत्र रीतीनें म्हणजे प्रयत्नाची बिलकूल जरूर न बाळगतां देत आहे.

९ एखाद्या मनुष्याला एखाद्या देशातील हवा मानवते, आणि त्याला तेथें सुख होतें. तसेंच, उन्हाळ्यामध्ये चंदन वगैरे वस्तूंपासून सुख होतें असा अनुभव आहे. परंतु जीवाला सुख वगैरे देतांना जर ईश्वराला देश, काल किंवा वस्तू वगैरे कशाचीच जरूर लागत नसेल, तर देश, काल, आणि चंदन वगैरे इतर वस्तू निरुपयोगी होतील.

१० दोषांचा समुदाय.

नसस्यामुळें त्याला विलंकूल दुःख होत नाही ज्याप्रमाणें सूर्य वगैरेंचा प्रकाश हा अंगुलि वगैरे उपाधीच्या संबंधानें सरळ असल्यासारखा किंवा वांकडा असल्यासारखा भासतो, पण वास्तविक रीतीने त्यामध्ये सरळपणा किंवा वांकडेपणा असत नाही, त्याप्रमाणेंच जीवाच्या दुःखानें ईश्वराला दुःख होत नाही. ( सू० ४७ ) ' जीवाच्या दुःखानें ईश्वराला दुःख होत नाही ' ही गोष्ट स्मृतीमध्ये आणि श्रुतीमध्येही सांगितली आहे. ( सू० ४८ ) जरी श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी जीव आणि ईश्वर यांचा भेदानें निर्देश केला आहे, तरी तो केवळ लोकप्रसिद्ध गोष्टीचा अनुवाद केला आहे. पण श्रुतीचें खरें तात्पर्य जीव आणि ईश्वर यांचें ऐक्य सांगण्याविषयीच आहे. तेव्हां ' अमुक गोष्ट करावी, आणि अमुक गोष्ट करूं नये ' असे अश्रुतीमध्ये विधी आणि निषेध सांगितले आहेत ते कोणाला उद्देशून सांगितले आहेत असा प्रश्न उद्भवतो. त्याचें उत्तर:— जरी आत्मा एक आहे तरी त्यानें देह वगैरेंच्या ठिकाणी मीपणा धारण केला असल्यामुळें त्याला जीवपणा प्राप्त होतो, आणि त्या अवस्थेतच त्याला उद्देशून विधी आणि निषेध सांगितले आहेत. आतां, ज्याला तत्त्वज्ञान झालें आहे त्याला कोणत्याही प्रकारचा अभिमान नसल्यामुळें मात्र त्याला झा विधींची आणि निषेधांची जरूर नाही. तात्पर्य, एकाच आत्म्याला देह वगैरे उपाधीच्या संबंधामुळेंच कांहीं ठिकाणी विधিনিषेध लागू पडतात. ज्याप्रमाणें अग्नि हा सर्वत्र एक असूनही त्याचा स्मशान वगैरे कांहीं ठिकाणी उपाधीच्या संबंधामुळेंच लोक त्याग करतात त्याप्रमाणेंच हें होय. ( सू० ४९ ) जरी आत्मा एक आहे तरी त्याचा औपाधिक भेद आहे. तेव्हां त्या अनेक आत्म्यांचा निरनिराळ्या कर्मांशी आणि निरनिराळ्या फलांशी संबंध होत असल्यामुळें कर्मांचा आणि फलांचा घोटाला होत नाही. म्हणजे एकानें केलेल्या कर्मांचा दुसऱ्याशी संबंध होत नाही. ( सू० ५० ) शिवाय, जीव हे परमात्म्याची प्रतिबिंबे आहेत म्हणून एकाच्या कर्मांचा दुसऱ्याशी संबंध होत नाही. कारण, सूर्याचें एखाद्या ठिकाणचें प्रतिबिंब कंपित झाले असतां इतर प्रतिबिंबे कंपित होत नाहीत. आतां सांख्य वगैरे लोकांनाच उलट हा दोष येतो. कारण ते लोक ' आत्मे अनेक आहेत आणि ते सर्व विभू आहेत ' असें मानतात. तेव्हां एकाच्या कर्मांचा सर्व आत्म्यांशी संबंध होईल. कारण, त्या कर्मांचा सर्वच आत्मे सारखे संनिध आहेत. आतां ' प्रधानाची प्रवृत्ति मोक्षाकरिता आहे, तेव्हां व्यवस्था होईल ' असें मात्र समजूं नये. कारण, त्या व्यवस्थेची कोणत्याही रीतीने उपपत्ति लागत नाही. नैययिक लोकांनाही हाच दोष येतो. ( सू० ५१ ) आतां ' अदृष्टामुळें ही व्यवस्था होईल ' असें म्हणावें तर ' अमर्कें अदृष्ट अमक्या आत्म्याचें ' अशी अदृष्टाचीच व्यवस्था होत नाही. ( सू० ५२ ) आतां ' प्रत्येक आत्म्याचे विचार भिन्न भिन्न असल्यामुळें त्या विचारांना अनुसरून अदृष्ट, कर्म वगैरेंची व्यवस्था होईल ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण ' अमुक विचार अमक्याच आत्म्याचा आहे ' अशी विचाराविषयीच मुळीं अव्यवस्था आहे. ( सू० ५३ ) आतां ' आत्मा जरी विभू आहे तरी त्याचा जो मन वगैरेंशी संबंध होतो तो त्याच्या शरीरामध्ये सांपडलेल्या एका अवयवाशीच होतो त्यामुळें व्यवस्था होईल ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, प्रत्येक शरीरामध्ये सर्व आत्म्यांचे अवयव प्रविष्ट झाले आहेत. शिवाय, आत्म्याला खरे अवयव नाहीत. तसेंच ' अमुक शरीर अमक्याच आत्म्याचें आहे ' असाही नियम सांगतां येत नाही. शिवाय, आत्म्याला अवयवांची कल्पना केली असतां ज्या दोघांना सुखदुःखें सारखीं होतात ते दोघे एकाच शरीरानें उपभोग घेतील व त्यांचें अदृष्टही एकाच ठिकाणी राहूं शकेल. शिवाय, अवयव मानणाऱ्याच्या मतीं स्वर्ग वगैरेंचा उपभोग होणार नाही. कारण, पुण्यकर्मांमुळें शरीरांत सांपडलेल्या अवयवावर अदृष्ट उत्पन्न होतें,



आणि स्वर्गाचा उपभोग घेणारा भलताच अवयव आहे. शिवाय 'अमुक पदार्थ विभू असून अनेक आहेत' असा आत्म्याला दुसरा एकही दृष्टांत मिळत नाही. तात्पर्य, 'आत्मा एक आहे हेच मत निर्दुष्ट आहे' असे सिद्ध झाले. ]

**अंशो नानान्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत  
एके ॥ ४३ ॥**

४३ ( जीवात्मा ईश्वराचा ) अंश आहे. कारण ( श्रुतीमध्ये  
जीवात्मा आणि परमात्मा हे ) भिन्न आहेत असा व्यवहार  
केला आहे, आणि अन्य तऱ्हेचाही व्यवहार केला आहे.  
( कारण ) कांहीं लोक ( ईश्वरच ) दाश. कितव,

वगैरे आहे असे पठन करतात. ( १७ )

जीव आणि ईश्वर या दोहोंमध्ये उपकार्योपकारकभाव आहे असे सांगितले. आतां, तो ( उपकार्योपकारकभाव ) मालक आणि चाकर किंवा अग्नि आणि त्याच्या ठिणग्या यांसारख्या परस्परसंबद्ध असलेल्या दोन वस्तूंमध्येच असतो असे लोकामध्ये दिसून येते. तेव्हां जीव आणि ईश्वर यांमध्येही उपकार्योपकारकभाव आहे असे मानले असल्यामुळे ( त्यांचा जो परस्पर- ) संबंध आहे तो मालक आणि चाकर यांच्या संबंधासारखा आहे किंवा अग्नि आणि त्याच्या ठिणग्या यांच्या संबंधासारखा आहे असा संशय येतो. आतां, पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे कीं तो संबंध एक अनियमित तरी आहे, किंवा तो मालक आणि चाकर यांच्या संबंधासारखाच तरी आहे. कारण ( जीव आणि ईश्वर यांमध्ये असलेला जो ) नियमनियामकभाव ( तो ) मालक आणि चाकर यांच्यासारख्या लोकामध्येच प्रसिद्ध आहे.

१ तेव्हां ह्या दोन्ही प्रकारच्या व्यवहारांवरून ' जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे ' ही गोष्ट सिद्ध होते असा सूत्रकारांचा अभिप्राय आहे.

२ पारधी.

३ जुगार खेळणारे.

४ जीवात्मा हा ' उपकार्य ' म्हणजे उपकार करण्यास योग्य, आणि ईश्वर हा ' उपकारक ' म्हणजे उपकार करणारा असा संबंध.

५ म्हणजे जीवात्मा हा ईश्वराचा चाकर आहे किंवा ईश्वराचा अवयव आहे ह्यांपैकी कोणतीच गोष्ट ठरविता येत नाही.

६ जीव हा ' नियम्य ' म्हणजे नियमन करण्यास योग्य, आणि ईश्वर हा ' नियामक ' म्हणजे नियमन करणारा असा संबंध.

म्हणून ( सूत्रकार ) म्हणतात:— ' जीवात्मा ' इत्यादि. अग्नीच्या ठिणग्यां-प्रमाणें जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे असेंच मानणें बरोबर आहे. ' अंश ' म्हणजे ' अंश असल्यासारखा ' असें समजावें. कारण, ( ईश्वर हा ) निरवयव असल्यामुळें त्याला मुख्य रीतीनें अंश संभवत नाही. ( शंका:— ईश्वर हा ) जर निरवयव आहे, तर मग ( जीवात्मा हा ) तो ( ईश्वर- ) च नाही कशावरून ? ( उत्तर:— जीवात्मा आणि परमात्मा हे ) भिन्न आहेत असा श्रुतीमध्ये व्यवहार केला आहे यावरून. ' तो ( परमात्मा ) शोधावा, तोच समजून घेण्याची इच्छा करावी ' ( छां. ८।७।१ ), ' ह्या परमात्म्यालाच जाणून तो मुनि होतो ' ( वृ. ४।४।२२ ); ' जो ( परमात्मा ) आत्म्याच्या ठिकाणी राहून ( त्या ) आत्म्याचें आंतून नियमन करतो ' ( वृ. ३।७।२३ ) इत्यादि ( श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा ) हे भिन्न आहेत असा जो व्यवहार केला आहे तो ( त्या दोघांमध्ये ) भेद मानला नाही तर जुळत नाही.

आतां ( जीवात्मा आणि परमात्मा हे ) मालक आणि चाकर यांच्यासारखे आहेत असें मानलें असतां त्यांच्यामधील निर्देश फारच चांगला जुळतो अशी शंका कोणी घेईल म्हणून ( सूत्रकार ) म्हणतात:— ' आणि अन्य तऱ्हेनेंही व्यवहार केला आहे '. जीवात्मा हा परमात्म्याचा अंश आहे असें केवळ त्यांच्यामधील भेदाच्या व्यवहारावरून समजतें असें नाही तर अन्य तऱ्हेचा म्हणजे त्यांच्या मध्ये अभेद आहे असें प्रतिपादन करणारा व्यवहारही ( तसें समजण्याचें कारण ) आहे. अथर्ववेदाच्या एका शाखेचे लोक ब्रह्मसूक्तामध्ये ' दाशत्व, कितवत्व, वगैरे धर्म ब्रह्माचेच आहेत ' असें म्हणतात. उदा:— ' दाश हे ब्रह्म आहेत, दास हे ब्रह्म आहेत; तसेंच, हे कितव- ( ही ) ब्रह्मच आहेत ' इत्यादि. ( याचा अर्थ:— ) दाश म्हणजे जे हे पारधी म्हणून प्रसिद्ध असलेले लोक, तसेंच, जे हे दास म्हणजे मालकाकारितां आपल्या शरीराला झिजविणारे लोक, आणि इतर जे कितव म्हणजे द्रव खेळणारे लोक ते सर्व ब्रह्मच आहेत. ह्या वाक्यामध्ये हीन जातीच्या प्राण्यांचें उदाहरण देऊन श्रुति असें

७ परमात्मा हा निरवयव असल्यामुळें जीवात्मा हा त्याचा मुख्य रीतीनें अवयव आहे असें जर म्हणतां येत नाही, तर जीवात्मा हा परमात्म्याच्या अवयवासारखा आहे असें म्हणण्यांत तरी काय मतलब आहे ? ' जीवात्मा हा परमात्माच आहे ' असेंच कां म्हणत नाही ? असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

८ ह्या श्रुतीवरून ' शोधणारा आणि इच्छा करणारा जो जीवात्मा तो ईश्वरापेक्षां निराळा आहे ' असें अर्थातच सिद्ध होतें.

सांगते कीं नामरूपांनीं केलेल्या शरीर, इंद्रियें, वगैरेंच्या समुदायामध्ये प्रविष्ट झालेले सर्वच जीव ब्रह्म आहेत. तसेंच, इतर श्रुतींमध्ये देखील ब्रह्माच्या प्रकरणामध्ये ह्याच गोष्टीचा विस्तार केला आहे. उदा०— 'तूंच स्त्री आहेस, तूंच पुरुष आहेस, तूंच कुमार आणि कुमारी आहेस, तूंच म्हातारा होऊन काठी घेऊन चालतोस, तूंच चौहोंकडे उत्पन्न होतोस' (श्र. ४।३); 'ज्ञानी असा (परमात्मा) सर्व रूपें उत्पन्न करून त्यांना नावें ठेवून त्या नावांनीं त्यांना हांका मारीत बसतो' (तै. ३।१२।७). तसेंच, 'ह्या (परमात्म्या-) हून दुसरा कोणी द्रष्टा नाही' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुतींवरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. शिवाय, ज्याप्रमाणें अग्नि आणि त्याच्या ठिणग्या यांमध्ये उष्णता हा गुण सारखाच असतो त्याप्रमाणें जीव आणि ईश्वर यांमध्ये चैतन्य हें सारखेंच आहे. तेव्हां अशा रीतीने (जीव आणि ईश्वर यांमध्ये) भेद आणि अभेद हे दोन्ही आहेत असें समजत असल्यावरून जीव हा ईश्वराचा अंश आहे असें समजतें. (४३)

आणखी कशावरून (जीव हा ईश्वराचा) अंश आहे असें समजतें ?

### मन्त्रवर्णाच्च ॥ ४४ ॥

४४ मन्त्रवर्णावरूनही (जीवात्मा हा परमात्म्याचा अंश आहे असें समजतें). (१७)

मन्त्रवर्ण देखील हीच गोष्ट सुचवितो. उदा०—'एवढा ह्या (पुरुषा-) चा महिमा आहे. आणि त्यापेक्षाही पुरुष हा मोठा आहे. सर्व भूतें (मिळून) ह्याचा एक पाद होत; आणि स्वर्गामधील जे अमृत ते ह्याचे तीन पाद होत' (छां. ३।१२।६).

९ 'जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये अभेद आहे' हीच गोष्ट.

१० जीवात्मा हा जर ईश्वरच असेल, तर ते दोघे भिन्न आहेत असें सांगणारी श्रुति जुळत नाही. आतां, जर जीवात्मा हा ईश्वरापेक्षां अगदींच निराळा असेल, तर ते दोघे एक आहेत असें सांगणारी श्रुति जुळत नाही. म्हणून ह्या दोन्ही श्रुतींना अनुसरून 'जीवात्मा हा ईश्वराचा अवयव आहे' अशी कल्पना केली आहे. कारण, अवयव हा अवयवीशीं अगदीं एकही नसतो किंवा अवयवीपेक्षां अगदीं निराळाही नसतो. आतां अवयवांची कल्पना देखील जरी बरोबर नाही, कारण ईश्वर निरवयव आहे अशी श्रुतीच आहे; तरी 'जीव अवयव आहे' याचा अर्थ 'जीव अवयवासारखा आहे' असा समजावा; म्हणजे कोणत्याही श्रुतीशीं विरोध येत नाही.

१ 'हा जो सर्व प्रपंच दृष्टीस पडतो तो सर्व ह्या परमात्म्याचाच महिमा आहे; आणि परमात्मा हा ह्या प्रपंचापेक्षां मोठा आहे; जीव आदिकरून सर्व जग हें ह्या परमात्म्याचा एक अंश आहे, आणि स्वर्गामध्ये ज्या अमर्त्य वस्तू आहेत त्या ह्या परमात्म्याचे तीन अंश आहेत' असा ह्या श्रुतीचा अर्थ आहे.

ह्या श्रुतीमध्ये ' भूत ' शब्दानें जीवात्मा ज्यामध्ये प्रमुख आहे अशा स्थावर व जंगम सर्व वस्तूंचा निर्देश केल्या आहे. कारण, ' तीर्थावांचून इतर ठिकाणीं कोणत्याही भूताची हिंसा न करणारा ' ( छां. ८.१५ ) असा प्रयोग आहे. आतां अंश, पाद आणि भाग हे एकाच अर्थाचे शब्द आहेत. तेव्हां यावरूनही ( जीव ईश्वराचा ) अंश आहे असें समजतें. ( ४४ )

आणखी कशावरून ( जीव हा ईश्वराचा ) अंश आहे असें समजतें ?

अपि च स्मर्यते ॥ ४५ ॥

४५ स्मृतीमध्येही ( जीव हा ईश्वराचा अंश आहे असें )

सांगितलें आहे. ( १७ )

भगवद्गीतेमध्ये देखील ' जीव हा ईश्वराचा अंश आहे ' असें सांगितलें आहे. उदा०:— ह्या जीवलोकामध्ये जीव म्हणून एक माझाच सनातन अंश आहे ( भ. गी. १५.७ ). तेव्हां यावरूनही ( जीवात्मा हा ईश्वराचा ) अंश आहे असें समजतें.

आतां ' नियमनियामकभाव हा मालक आणि चाकर यांच्यासारख्या लोकांमध्येच प्रसिद्ध आहे ' असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे ( त्याचें उत्तर:— ) जरी लोकांमध्ये असें प्रसिद्ध आहे, तरी ह्या ( जीव आणि ईश्वर यां- ) मध्ये अवयवावयविभाव संबंधही आहे, आणि नियमनियामकभाव संबंधही आहे असें शास्त्रावरून निश्चित होतें. शिवाय, अत्यंत उत्कृष्ट उपाधीनें युक्त असा ईश्वर हा अत्यंत निकृष्ट अशा ( शरीर वगैरे ) उपाधीनीं युक्त अशा जीवांचें नियमन करतो असें म्हणण्यांत काहींच विरोध नाही. ( ४५ )

२ शास्त्रानें सांगितलेलीं यज्ञ वगैरे ठिकाणें वर्ण्य करून, यज्ञ वगैरे कर्मांमध्येच फक्त हिंसा करण्याची शास्त्रानें परवानगी दिली असल्यामुळे ' तीर्थावांचून इतर ठिकाणीं हिंसा न करणारा ' असें येथें म्हटलें आहे.

३ या प्रयोगामध्ये ' भूत ' शब्दाचा ' प्राणी ' असा अर्थ असल्यामुळे त्याला अनुसरूनच वरील श्रुतीमध्येही ' भूत ' या शब्दानें ' जीव आदिकरून सर्व स्थावर जंगम वस्तू ' घेतल्या आहेत असें समजावें.

४ तेव्हां, वरील श्रुतीमधील ' पाद ' शब्दाचा ' अंश ' असा अर्थ आहे असें सिद्ध होतें.

१ नित्य.

२ ' आपल्याच अवयवांचें आपण नियमन करतो ही गोष्ट जरी श्रुतीवरून सिद्ध होते, तरी ती लोक-विरुद्ध आहे. कारण, लोकांमध्ये नियमन करणारा आणि नियमन करून घेणारा हे दोघे अगदीं भिन्न भिन्न असतात ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

३ सर्वज्ञत्वरूपी उपाधीनें. ( ब्र. )

४ ' वगैरे ' शब्दानें किंचिज्ज्ञत्वरूपी उपाधि घ्यावी.

आतां येथें ( पूर्वपक्षी ) अशी शंका करतो:—जीव हा ईश्वराचा अंश आहे असें मानलें तर ( अवयव जो जीवात्मा ) त्याला संसारातील दुःखाचा उपभोग होत असल्यामुळे अवयवी अशा ईश्वरालाही दुःख होऊं लागेल. ज्याप्रमाणें लोकामध्ये ( देवदत्ताच्या ) हात, पाय वगैरे ( अवयवां- ) पैकीं एखाद्या अवयवाला दुःख झालें असतां त्यामुळे अवयवी जो देवदत्त त्यालाही दुःख होते; तसेंच हें होय; आणि त्यामुळे त्या ( ईश्वरा- ) प्रत प्राप्त झालेल्या जीवांना अतिशय दुःख प्राप्त होईल. मग त्याला ( ईश्वरप्राप्तीच्या ) पूर्वीच्या अवस्थेतील संसारच ह्यापेक्षा बरा असें वाटेल. त्यामुळे तत्त्वज्ञान हें सर्वथा निरुपयोगी आहे असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. ह्या शंकेचें उत्तर:—

**प्रकाशादिवन्नैव परः ॥ ४६ ॥**

**४६ परमात्मा हा प्रकाश वगैरेप्रमाणें ह्या ( जीवात्म्या- )**

**सारखा ( दुःखी ) होत नाही. ( १७ )**

ज्याप्रमाणें जीवात्मा हा संसार-दुःखाचा अनुभव घेतो, त्याप्रमाणें परमात्मा हा संसार-दुःखाचा अनुभव घेत नाही अशी आम्ही प्रतिज्ञा करतो. कारण, जसा जीवात्मा हा अज्ञानाच्या जाळ्यांत सांपडून ' जणू काय शरीर वगैरे मीच आहे ' असें समजून ' त्या शरीराच्या दुःखानें मीच दुःखी आहे ' असा अज्ञानानें केलेल्या दुःखाच्या उपभोगाचा आपणच अभिमान बाळगतो, तसा परमात्मा हा ' शरीर वगैरे मीच आहे ' असें समजत नाही, आणि दुःखाचा अभिमानही बाळगीत नाही. जीवाला देखील होणारा दुःखाचा अभिमान खरा नव्हे; तर तो अज्ञानानें उत्पन्न केलेली जी नामरूपें त्यांच्यामुळे झालेल्या ज्या शरीर, इंद्रिये वगैरे उपाधी त्यांहुन मी निराळ्या नाही अशी जी त्या ( जीवा- ) ला भ्रांति होते तिचेंच फल होय. शिवाय, ज्याप्रमाणें जीवात्मा हा आपल्या शरीराचा भ्रांतीनें अभिमान बाळगीत असल्यामुळे आपल्या शरीराचे दाह, छेद वगैरे झाले असतां त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या दुःखाचा आपणच अनुभव घेतो; त्याप्रमाणेंच पुत्र, मित्र वगैरेच्या ठिकाणीं देखील स्नेहामुळे ' मीच पुत्र आहे, मीच मित्र आहे ' अशा रीतीनें त्यांच्यामध्ये जणू काय प्रवेश करून व भ्रांतीनें त्यांचा अभिमान बाळगून त्यांच्या दुःखाचा आपणच अनुभव घेतो. तेव्हां, यावरून भ्रांतीनें मिथ्या अभिमान बाळगला म्हणजे त्यामुळेच दुःखाचा अनुभव येतो ही गोष्ट निश्चित रीतीनें समजते.

शिवाय, ( लोकामध्ये जो ) व्यतिरेक दिसून येतो त्यावरूनही हीच गोष्ट ठरते. तो असा:—ज्यांना पुत्र, मित्र वगैरे आहेत, आणि ज्यांना आपल्याला ( पुत्र, मित्र वगैरे ) आहेत असा अभिमान आहे, असे अनेक ( संसारी ) लोक आणि ( त्यांहून ) इतर ( म्हणजे संन्यासी वगैरे लोक ) हे ( एके ठिकाणी ) बसले असतां ( तितक्यांत ) ' पुत्र मरण पावला, मित्र मरण पावला ' अशा प्रकारचा आक्रोश झाला तर ज्यांना ' माझा पुत्र, माझा मित्र ' अशा प्रकारचा अभिमान असतो त्यांनाच लामुळें दुःख होतें, अभिमानरहित अशा संन्यासी वगैरे लोकांना दुःख होत नाही. यावरून लोकांतील साधारण मनुष्याचें सुद्धां तत्त्वज्ञान सफलचें आहे असें दिसून येतें, मग जो अविषयभूत अशा परमात्म्याहून इतर वस्तु कोणतीच ( जगांत ) नाही असें समजणारा, आणि जो केवल नित्यचैतन्यस्वरूप झालेला, त्याचें ( तत्त्वज्ञान सफल होतें ) हें काय संगावें ! तेव्हां ' तत्त्वज्ञान निरुपयोगी आहे ' असें म्हणण्याचा प्रसंग येत नाही.

( सूत्रामध्ये ) ' प्रकाश वगैरेप्रमाणें ' असें जें म्हटलें आहे तो दृष्टांताचा उपन्यास केला आहे. ज्याप्रमाणें आकाशाला व्यापून राहणारा जो सूर्याचा किंवा चंद्राचा प्रकाश तो ( ज्या ) अंगुली वगैरे उपाधींनीं त्याचा संबंध आहे त्यांच्या सरळवांकडेपणामुळें जरी स्वतः सरळवांकडा होतोसें वाटतें; तरी खरोखर तो सरळवांकडा होत नाही; किंवा, ज्याप्रमाणें घट वगैरे हालले असतां त्यांतील आकाश जरी हालल्यासारखें वाटतें, तरी वास्तविक तें हालत नाही, अथवा ज्याप्रमाणें उदकानें भरलेलें पात्र वगैरे हालले असतां त्यांतील सूर्याचें प्रतिबिंब जरी हालतें, तरी तें ज्याचें प्रतिबिंब आहे तो सूर्य कांहीं हालत नाही, त्याप्रमाणें अज्ञानानें उपस्थित झालेला आणि बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त असा जो जीवनामक आपला अंश तो दुःखी झाला असतांही त्या अंशानें युक्त असा ईश्वर दुःखी होत नाही. शिवाय, जीवाला देखील जें दुःख प्राप्त होतें तें अज्ञानामुळेंच होतें असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच ' तूं तें ( ब्रह्म ) आहेस ' ( छां. ६।८।७ ) इत्यादि वेदान्तवाक्यें ' अज्ञानामुळें प्राप्त झालेला जीवांचा जीवपणा नष्ट झाला म्हणजे तो जीव ब्रह्मरूपच होतो ' असें प्रतिपादन करतात. तेव्हां यावरून जीवाच्या दुःखानें परमात्म्याला दुःख होण्याचा प्रसंग येत नाही असें सिद्ध झालें. ( ४६ )

२ माझा पुत्र, माझा मित्र असा ज्या संन्यासी वगैरे लोकांना अभिमान नाही, त्यांचें ' माझा पुत्र नाही, माझा मित्र नाही ' अशा प्रकारचें खरें ज्ञान सफल होतें ( म्हणजे त्यामुळें ' पुत्र मृत झाला ' वगैरे ऐकून त्यांना दुःख होत नाही ).

## स्मरन्ति च ॥ ४७ ॥

## ४७ स्मृतीमध्ये देखील (असेंच सांगितलें आहे). (१७)

स्मृतीमध्ये देखील व्यासादिकांनीं असेंच सांगितलें आहे कीं जीवाच्या दुःखानें परमात्मा दुःखी होत नाहीं. उदा०—‘ त्यापैकीं जो परमात्मा आहे तो नित्य आणि निर्गुण असा सांगितला आहे. ज्याप्रमाणें पद्मपत्र हें उदकानें लिप्त होत नाहीं, त्याप्रमाणें ( तो परमात्मा ) फळांनीं आणि ( कर्मांनीं ) लिप्त होत नाहीं. आतां जो दुसरा ( जीवात्मा ) कर्मस्वरूपी आहे, तो मोक्ष आणि बंध यांनीं युक्त होतो. आणि तो पुनः सतरा पदार्थांच्या समुदायानेही युक्त होतो’. सूत्रांतल ‘ देखील ’ हा शब्द ‘ श्रुतीमध्ये असेंच सांगितलें आहे हा वाक्यशेष अध्याहृत ध्यावा ’ असें सुचवितो. उदा०—‘ त्या ( जीव आणि ईश्वर या दोघा- ) पैकीं एक मधुर फल भक्षण करतो; आणि दुसरा कांहींएक भक्षण न करतां स्वस्थ पाहत बसतो ’ ( श्रे. ४।६ ); ‘ त्याप्रमाणें एक आणि बाह्य असा जो सर्वभूतांचा अंतरात्मा तो लोकांच्या दुःखांनीं लिप्त होत नाहीं ’ ( का. ५।११ ). ( ४७ )

आतां येथें ( पूर्वपक्षी ) म्हणतो:— जर सर्व भूतांचा अंतरात्मा एकच असेल, तर लोकामध्ये प्रचलित असलेले आणि वेदामध्ये सांगितलेले विधि आणि निषेध हे कसे संभवतील ? शंका:—‘ जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे ’ असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. तेव्हां जीव हा ईश्वरापासून भिन्न असल्यामुळे त्या जीवाला अनुलक्षण विधि व निषेध हे कांहींएक घोटाला न होतां संभवतीलच. मग ह्यांत तूं विचारतोस काय ? उत्तर:— असें म्हणतलं येत नाहीं. कारण, ‘ जीव आणि ईश्वर यांमध्ये अभेद आहे ’ असें सांगणाऱ्या श्रुती ‘ ( जीव हा ईश्वराचा ) अंश नाहीं ’ असेही प्रतिपादन करतात. उदा०— ‘ ( ईश्वरानें ) तें ( शरीर ) उत्पन्न करून त्यामध्येच ( आपण ) प्रवेश केला ’ ( तै. २।६।१ ); ‘ ह्या ( परमात्म्या- ) हून दुसरा कोणी द्रष्टा नाहीं ’ ( बृ. ३।७।२३ ); ‘ ज्याला ह्या ठिकाणी भेद असल्यासारखा वाटतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो ’ ( बृ. ४।४।१९ ); ‘ तें ( ब्रह्म ) तूं आहेस ’ ( छां. ६।८।७ );

१ ( सू. ४७ ) पांच ज्ञानेंद्रिये, पांच कर्मेंद्रिये, पांच प्राण, मन आणि बुद्धि हे सतरा पदार्थ होत.

२ जीव.

३ कर्मांच्या फळांचा उपभोग घेतो.

१ ( सू. ४८ ) हे विधि-निषेध पुढें ( या ४८ सूत्रावरील ) भाष्यामध्येच स्पष्ट होतील.

२ वारंवार कर्माळा येऊन वारंवार मरण पावतो.

‘मी ब्रह्म आहे’ ( बृ. १।४।१७ ) इत्यादि. शंकाः— ( जीव आणि ईश्वर यांमध्ये ) भेद आणि अभेद हे दोन्ही ( श्रुतीवरून ) समजत असल्यामुळे. ‘ ( जीव हा ईश्वराचा ) अंश आहे ’ हे सिद्ध होते असे ( पूर्वी ) सांगितलेच आहे. उत्तरः— जर भेद आणि अभेद हे दोन्ही सांगण्याविषयी ( श्रुतीचे ) तात्पर्य असेल, तर हे तुमचे म्हणणे बरोबर होईल. पण ( वास्तविक रीतीने ) अभेदाचे प्रतिपादन करण्याविषयीच ( श्रुतीचे ) तात्पर्य आहे. कारण ‘ जीव ब्रह्मस्वरूप आहे ’ असे ज्ञान झाले म्हणजेच पुरुषार्थ सिद्ध होतो. ( आतां श्रुतीमध्ये भेद सांगितला आहे खरा. पण तो फक्त लोकामध्ये ) साहजिक भासणाऱ्या भेदाचा अनुवाद आहे ( असेच म्हटले पाहिजे ). कारण, ‘ ब्रह्म हे निरवयव असल्यामुळे जीवात्मा हा त्याचा मुख्य रीतीने अंश संभवत नाही ’ असे पूर्वी सांगितले आहे. तेव्हा यावरून एक आणि पर असा जो सर्व भूतांचा अंतरात्मा तोच जीवरूपाने स्थित आहे ( असे सिद्ध झाले ). तेव्हा विधि आणि निषेध यांची उपपत्ति ( तुम्ही कशी करतां ती ) सांगा ? यावर आमचे उत्तरः—

अनुज्ञापरिहारौ देहसंबन्धात् ज्योतिरादिवत् ॥ ४८ ॥

४८ विधि आणि निषेध हे देहाच्या संबन्धामुळे ( संभवतात ).

ज्योति वगैरेप्रमाणे हे ( समजावे ) . ( १७ )

‘ ऋतु प्राप्त झाला असतां पत्नीशीं गमन करावे ’ हा ( वेदांतील ) विधि होय. ‘ गुरुपत्नीशीं गमन करूं नये ’ हा निषेध होय, तसेच ‘ अग्नि आणि सोम हा देवतांना उद्देशून पशु मारावा ’ हा विधि होय. ‘ प्राणिमात्राची हिंसा करूं नये ’ हा निषेध होय. ह्याप्रमाणेच लोकामध्येही ‘ मित्राला साहाय्य करावे ’ हा विधि होय. आणि ‘ शत्रूची उपेक्षा करूं नये ’ हा निषेध होय. अशा प्रकारचे जे विधि आणि निषेध ते आत्मा एक असला तरी देहसंबन्धामुळे संभवतील. देहसंबंध म्हणजे देहार्थी संबंध होय. ( प्रश्नः— ) देहार्थी संबंध म्हणून जो म्हणता तो कोणता ? ( उत्तरः— ) ‘ शरीर वगैरे समुदाय हा मीच आहे ’ असे जे आत्म्याविषयी विपरीत ज्ञान उत्पन्न होते ( तोच देहार्थी संबंध होय ). ‘ मी जातो, मी येतो, मी अंधळा, मी डोळस, मी मूर्ख, मी शहाणा ’ अशा प्रकारचे हे विपरीतज्ञान प्राणिमात्राला आहे असे दिसून येते. ह्या विपरीत ज्ञानाचे निवारण तत्त्वज्ञानावाचून दुसऱ्या कोणाच्याही हातून होणारे

३ शरीर, इंद्रिये, वगैरे समुदाय हा वास्तविक रीतीने आत्मा नसल्यामुळे शरीर, इंद्रिये, इत्यादि ठिकाणी जे ‘ मी ’ असे ज्ञान होते ते विपरीतज्ञान होय.



नाहीं. तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वी तर त्या भ्रांतीने प्राणिमात्राला प्राप्त टाकले आहे (हे प्रसिद्धच आहे). याप्रमाणे वास्तविक रीतीने एकच आत्मा आहे असे मानले तरी अविद्येच्या योगाने उपस्थित झालेल्या शरीर वगैरे उपाधींच्या संबधामुळे (एकाच आत्म्याचा) भेद होत असल्यामुळे विधी आणि निषेध संभवतात.

( शंका:— ) तर मग तत्त्वज्ञान झालेल्या मनुष्याला विधी आणि निषेध हे निरुपयोगी आहेत असे म्हणावे लागेल. ( उत्तर:— ) असे म्हणतां येत नाही. कारण, तो ( तत्त्वज्ञान झालेला मनुष्य ) कृतार्थ झाला असल्यामुळे ( तो विधी-निषेधांच्या ) उपदेशाला मुळी योग्यच होत नाही. कारण, जो मनुष्य उपदेशाला योग्य होतो तो ग्राह्य किंवा त्याज्य अशा गोष्टीच्याच उपदेशाला योग्य होतो. पण तत्त्वज्ञान झालेला मनुष्य तर आत्म्याहून भिन्न अशी ग्राह्य किंवा त्याज्य वस्तु कोणतीच पहात नसल्यामुळे तो मनुष्य उपदेशाला कसा योग्य होईल ? आत्मा हा आत्म्याच्याच उपदेशाला योग्य आहे असे म्हणणे तर संभवत नाही. आतां, आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे असे समजणारा मनुष्यच ( विधीनिषेधांच्या ) उपदेशाला योग्य होतो असे कोणी म्हणेल तर तेही बरोबर नाही. कारण, ' ( मी ) त्या ( शरीरा- )

४ तात्पर्य— कोणताही मनुष्य विधी-निषेधांच्या उपदेशाला योग्य असून जर तो त्या उपदेशाला अनुसरून न वागेल, तर ते विधीनिषेध त्याला निरुपयोगी झाले असे म्हणतां येईल. पण तत्त्वज्ञानी मनुष्य हा विधी-निषेधांच्या उपदेशाला मुळी योग्यच नाही. त्यामुळे त्याला विधी-निषेध निरुपयोगी झाले असे म्हणतां येत नाही.

५ आतां, ज्ञानी मनुष्य जरी आत्म्याहून भिन्न वस्तु पहात नाही, तरी आत्मरूप वस्तु पहात असल्यामुळे तो आत्मरूप वस्तुविषयीच्याच उपदेशाला योग्य होईल अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर दिले आहे.

६ ज्ञानी मनुष्य जरी आत्मरूप वस्तु पाहतो तरी ती वस्तु आपल्यापेक्षा निराळी अशी पहात नाही. तेव्हां अर्थातच ' ती वस्तु त्याला ग्राह्य आहे किंवा त्याज्य आहे ' असे कांहींच म्हणतां येत नाही. कारण आपणापेक्षा निराळी जी वस्तु ती ग्राह्य किंवा त्याज्य होऊ शकते. एकंदरीत, ज्ञानी मनुष्य हा आत्मरूप वस्तुविषयीच्या उपदेशाला देखील योग्य होत नाही असे सिद्ध झाले.

७ जो मनुष्य ' आत्मा हा शरीररूपीच आहे ' असे समजतो, तो ' आपल्याला स्वर्ग प्राप्त व्हावा ' या उद्देशाने कधीही यज्ञ वगैरे कर्मे करणार नाही. तसेच, ' आपल्याला नरक प्राप्त होईल ' या भीतीने तो प्राण्याची हिंसा केल्यावाचूनही कधी राहणार नाही. कारण ' शरीराबरोबरच आत्म्याचा नाश होत असल्यामुळे यज्ञ केला असताही आपल्याला मरणानंतर स्वर्ग प्राप्त होणार नाही, व प्राण्यांची हिंसा केली असताही आपल्याला मरणानंतर नरक प्राप्त होणार नाही ' अशी त्याची समजूत असते. तेव्हां अर्थातच तो मनुष्य ' यज्ञ करावा ', ' हिंसा करू नये ' इत्यादि विधी-निषेधांच्या उपदेशाला योग्य होत नाही. तेव्हा यावरून ' आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे ' असे

दिकांशीं संबद्ध आहे' असा ( आत्म्याला ) अभिमान झाला म्हणजेच तो उपदेशाला योग्य होतो. आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे असे समजणारा मनुष्यच उपदेशाला योग्य होतो हे जरी खरे आहे, तरी देखील 'ज्याप्रमाणे आकाश घटादिकांशीं संबद्ध नाही त्याप्रमाणे मी शरीरादिकांशीं संबद्ध नाही' अशी ज्याची समजूत झाली नाही त्या आत्म्यालाच 'मी उपदेशाला योग्य आहे' असा अभिमान उत्पन्न होतो. कारण, 'मी शरीरादिकांशीं संबद्ध नाही' असे समजणारा कोणताही मनुष्य ( म्हणजे निद्रावस्थेमध्ये असणारा मनुष्य ) उपदेशाला योग्य झालेला दिसून येत नाही; मग आत्म्याचे एकत्व जाणणारा मनुष्य उपदेशाला योग्य कोठून होणार ? आतां तत्त्वज्ञानी लोक ( विधिनिषेधांच्या ) उपदेशाला योग्य नसल्यामुळे ते यथेच्छ वागू लागतील अशी शंका करणे बरोबर नाही. कारण सर्वत्र अभिमानच प्रवर्तक आहे; आणि तत्त्वज्ञानी लोकांना तर अभिमान मुळीच नाही. तेव्हां विधी आणि निषेध हे देहसंबंधामुळेच संभवतात ( असे सिद्ध झाले ). ही गोष्ट ज्योति वगैरेप्रमाणे आहे असे समजावे. ज्याप्रमाणे सर्व ठिकाणची ज्योति जरी एकच आहे, तरी प्रेत जाळणाऱ्या ( श्मशानांतील ) अग्नीचा लोक त्याग करतात, इतर ठिकाणच्या अग्नीचा त्याग करित नाहीत; तसेच, ज्याप्रमाणे सूर्याचा प्रकाश हा सर्व ठिकाणी एकच आहे, तरी अपवित्र ठिकाणच्या प्रकाशाचा त्याग करतात, पवित्र ठिकाणच्या प्रकाशाचा त्याग करित नाहीत; तसेच, वज्र, वैदूर्य वगैरे पार्थिव पदार्थांचा लोक स्वीकार करतात, पण मनुष्याचे प्रेत वगैरे पदार्थ पार्थिव असूनही लोक त्यांचा त्याग करतात; तसेच, गाईचे मूत्र आणि शेण हीं पवित्र म्हणून घेतात, पण तींच इतर जातींच्या पशूंची घेत नाहीत; त्याप्रमाणेच हे समजावे. ( ४८ )

खरे ज्ञान ज्याला होतें तोच त्या उपदेशाला योग्य होतो असे सिद्ध होतें. तेव्हां 'तत्त्वज्ञान म्हणजे खरे ज्ञान झालेला मनुष्य उपदेशाला योग्य नाही' असे म्हणतां येत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

८ तात्पर्य— 'आत्मा शरीराहून भिन्न आहे' असे जरी खरे ज्ञान त्याला झाले असले तरी 'आत्मा शरीरादिकांशीं संबद्ध आहे' हे खोटे ज्ञान त्याला आहेच; आणि त्यामुळेच तो उपदेशाला योग्य होतो. एकंदरीत, ज्याला कोणत्याही प्रकारचे खोटे ज्ञान उरलेले नाही तो कधीही उपदेशाला योग्य होत नाही असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

९ 'आत्मा जरी एकच आहे, तरी तो कांहीं ठिकाणी, म्हणजे जेथे त्याला देहसंबंध असतो तेथेच, विधिनिषेधांच्या उपदेशाला योग्य होतो; आणि कांहीं ठिकाणी म्हणजे जेथे त्याला देहसंबंध नसतो तेथे विधिनिषेधांच्या उपदेशाला योग्य होत नाही' ही गोष्ट.

१० वज्र, वैदूर्य हे विशेष प्रकारचे मणी आहेत.

११ ज्याप्रमाणे अग्नि वगैरे पदार्थ हे एकच असूनही उपाधींच्या संबधाने कोठे ग्राह्य व कोठे त्याज्य होतात, त्याप्रमाणे आत्मा हा एकच असूनही तो उपाधींच्या संबधाने कोठे उपदेशाला योग्य होतो आणि कोठे होत नाही असे म्हणण्याला कांहींएक हरकत दिसत नाही.

असंततेश्चाव्यतिकरः ॥ ४९ ॥

४९ जीव व्यापक नाही म्हणून ( कर्मांचा किंवा फलांचा )  
घोटाळा होत नाही. ( १७ )

( शंकाः— ) आत्मा हा एक असूनही त्याला निरनिराळ्या देहांच्या संबधामुळे विधि आणि निषेध हे संभवतील तर संभवू द्या. परंतु जो हा जीवाचा कर्मांशी आणि फलांशी संबंध आहे त्याचा मात्र ' आत्मा एक आहे ' असे मानले असतां घोटाळा होऊं लागेल. कारण ( सर्व शरीरांचा जीव हा ) मालक एकच आहे. उत्तरः— हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण जीव व्यापक नाही; म्हणजे कर्ता आणि भोक्ता असा जो जीवात्मा त्याचा सर्व शरीरांशी एकदम संबंध संभवत नाही. कारण, जीवात्मा उपाधीच्या अधीन आहे असें पूर्वीच सांगितले आहे. आतां, उपाधी तर व्यापक नाहीत म्हणून जीवही व्यापक नाही. तेव्हां कर्मांचा घोटाळा होत नाही किंवा फलांचाही घोटाळा होत नाही. ( ४९ )

आभास एव च ॥ ५० ॥

५० शिवाय, ( जीवात्मा हा परमात्म्याचें ) प्रतिबिंबच  
आहे. ( १७ )

शिवाय, हा जीवात्मा जलामधील सूर्याच्या प्रतिबिंबाप्रमाणें परमात्म्याचें प्रतिबिंबच आहे असें समजावें. ( जीवात्मा म्हणजे ) प्रत्यक्ष तो ( परमात्मा ) च नव्हे किंवा ( परमात्म्याहून ) भिन्न अशी वस्तूही नव्हे. तेव्हां व्याप्रमाणें सूर्याचें एका जलामधील प्रतिबिंब कल्पित झालें तरी त्याची इतर जलामधील प्रतिबिंबे कल्पित होत नाहीत,

१ ( सू. ४९ ) जीवात्मा हा सर्व ठिकाणीं एकच असल्यामुळे देवदत्तानें केलेल्या यज्ञ वगैरे कर्मांशी आणि त्या कर्मांच्या स्वर्ग वगैरे फलांशी यज्ञदत्ताचा देखील संबंध होऊं लागेल. म्हणजे यज्ञदत्तानें कांहीं एक न करतांनाच त्याला स्वर्ग वगैरे फलें प्राप्त होतील असा घोटाळा होईल. तेव्हां जीव हे प्रत्येक शरीरामध्ये भिन्न भिन्नच आहेत असें मानले पाहिजे असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२ वास्तविक रीतीनें जरी जीवात्मा हा सर्व ठिकाणीं एकच आहे. तरी तो बुद्धि वगैरे उपाधीच्या स्वाधीन असल्यामुळेच भोक्ता होऊन भिन्नभिन्नही होत आहे. तेव्हां अर्थातच देवदत्तानें केलेल्या कर्मांचें जें फल त्याचा यज्ञदत्त हा भोक्ता होत नाही असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

१ ( सू. ५० ) शरीर वगैरे उपाधींनीं युक्त असा जो जीवात्मा तो परमात्माच आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण परमात्मा हा शरीर वगैरे उपाधींनीं रहित आहे.

२ ' परमात्म्यानें शरीर वगैरे पदार्थ उत्पन्न करून त्यामध्ये तो आपणच प्रविष्ट झाला ' असें श्रुतीमध्ये सांगितले असल्यामुळे जीवात्मा हा परमात्म्याहून भिन्न आहे असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां अर्थातच जीवात्मा हा परमात्म्याचें प्रतिबिंब आहे, म्हणजे परमात्म्याचें जें बुद्धीमध्ये प्रतिबिंब पडतें तोच जीवात्मा असें मानले पाहिजे.

त्याप्रमाणे एका जीवात्म्याचा जरी कर्मांशी आणि फलांशी संबंध झाला तरी इतर जीवांचा त्यांच्याशी संबंध होत नाही. तेव्हां अशा रीतीनेही कर्मांचा आणि फलांचा मुळांच घोटाला होत नाही. शिवाय, प्रतिबिंब हे अज्ञानाच्या योगाने भासत असल्यामुळे त्या प्रतिबिंबावर अवलंबून असणारा हा संसारही अज्ञानामुळेच भासतो असे म्हटले पाहिजे. आणि त्या ( अज्ञाना- ) चे निरसन झाले म्हणजे परमार्थ- दृष्टीने जीव हा ब्रह्मस्वरूप आहे असा जो ( श्रुतीमध्ये ) उपदेश केला आहे तो बरोबर होतो.

परम ( उलट ) ज्यांच्या मती आत्मे अनेक आहेत आणि ते सर्व सर्वव्यापी आहेत, त्यांच्याच मती हा घोटाला प्राप्त होतो. कसा ( म्हणशील तर सांगतो:- ) “ आत्मे हे अनेक, सर्वव्यापी, केवलचैतन्यरूपी, निर्गुण, आणि निरतिशय असे आहेत. त्या आत्म्यांच्या उपयोगी पडणारी आणि ( सर्व आत्म्यांना ) साधारण अशी एक ‘ प्रधान ’ म्हणून वस्तु आहे. आणि तिच्यामुळेच त्या ( आत्म्या- ) ना भोग आणि मोक्ष हे प्राप्त होतात ” असे सांख्य लोकांचे मत आहे.

“ आत्मे हे अनेक, सर्वव्यापी, घट, भित्त वैगैरेप्रमाणे केवलद्रव्यरूपी, आणि स्वतः अचेतन असे आहेत. अत्यंत सूक्ष्म आणि अचेतन अशी अंतःकरणेही त्या ( आत्म्यां- ) ची साधने होत. त्यांपैकी आत्मरूपी द्रव्यांचा आणि अंतःकरणरूपी द्रव्यांचा संयोग झाला म्हणजे त्या त्या आत्म्यामध्ये ‘ इच्छा ’ वैगैरे नऊ विशेष गुण उत्पन्न होतात. आणि ते ( गुण ) काहीएक घोटाला न होता प्रत्येक आत्म्यावर समवाय

३ तेव्हां सिद्धांतमती बंधमोक्षव्यवस्था बरोबर जुळते असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

४ येथपर्यंत ‘ जीवात्मे अनेक आहेत ’ असे मानणाऱ्या पूर्वपक्ष्याने ‘ आत्मा एकच आहे ’ या सिद्धांताच्या मतावर ‘ कर्म-फलांचा घोटाला होईल ’ असा जो दोष दिला होता त्याचे निरसन केले. आता येथून ‘ जीवात्मे अनेक आहेत ’ या पूर्वपक्ष्याच्या मतावर ‘ काही एक प्रकारचा घोटाला होईल ’ असा दोष सिद्धांती देत आहे.

५ ‘ जीवात्मे अनेक आहेत ’ असे सांख्य आणि वैशेषिक लोक मानतात. त्यांपैकी सांख्य लोकांचे मत येथून सांगितले आहे.

६ येथून वैशेषिक लोकांचे मत सांगितले आहे.

७ ते गुण येणेप्रमाणे:- १ बुद्धि ( ज्ञान ), २ सुख, ३ दुःख, ४ इच्छा, ५ द्वेष, ६ प्रयत्न, ७ पुण्य, ८ पाप, आणि ९ संस्कार. हे गुण सर्व द्रव्यांवर न राहता आत्मरूपी विशेष-द्रव्यावरच राहतात; म्हणून या गुणांना ‘ विशेष-गुण ’ असे वैशेषिक लोक म्हणतात.

८ जरी सर्व जीवात्मे सर्वव्यापी आहेत, तरी त्यांपैकी एका आत्म्याचे जे सुख वैगैरे गुण त्यांचा इतर आत्म्यांशी संबंध होत नाही असे वैशेषिकांनी मानले आहे. म्हणून त्या संबंधाने काही घोटाला होत नाही. येथे मूळ संस्कृत ‘ अन्यतिरेकेण ’ असा पाठ काही पुस्तकांमध्ये उपलब्ध होतो. परंतु तो चुकीचा आहे. त्याच्या जागी ‘ अन्यतिकरेण ’ असा पाठ आहे असे समजावे.

संबंधाने राहतात तोच संसार होय. आणि आत्म्याच्या त्या नऊ गुणांच्या उत्पत्तीचा अत्यंत अभाव झाला म्हणजे तोच मोक्ष होय " असे वैशेषिक लोकांचे मत आहे.

आतां त्यांपैकी सांख्यांच्या मतीं सर्व आत्मे चैतन्यस्वरूप असल्यामुळे आणि ' (प्रधानाचे) सामीप्य ' वगैरे " गोष्टी सर्वांना सारख्याच असल्यामुळे एका आत्म्याला सुखदुःखांचा संबंध झाला असतां सर्व आत्म्यांना सुखदुःखांचा संबंध प्राप्त होतो. शंकाः— पुरुषाला मोक्ष प्राप्त व्हावा हा- (ही) प्रधानाच्या प्रवृत्तीचा उपयोग असल्यामुळे कर्म-फलांची व्यवस्था लागेल. नाहीतर ' प्रधानाची प्रवृत्ति ही केवळ आपले ऐश्वर्य दाखविण्याकरताच आहे ' असे मानावे लागेल. आणि तसे मानले म्हणजे मग (कधीही) मोक्ष प्राप्त होणार नाही. (उत्तरः—) हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ' इष्ट हेतूच्या सिद्धीवर व्यवस्था अवळंबून आहे ' असे जाणणे शक्य नाही. तर (त्या व्यवस्थेची) काही तरी उपपत्ति केली पाहिजे. आतां, तुम्हांला जर काही उपपत्ति करतां येत नसेल, तर (मग आम्ही असे म्हणतो की) पुरुषाला मोक्षप्राप्ति हा जो तुमचा इष्ट हेतु तो (तुमच्या मतीं) सिद्ध होत नाही. एवढेच नव्हे, तर (कर्मफलांच्या) व्यवस्थेला काही कारण नसल्यामुळे (कर्मफलांचा) घोटालाच होणार.

(तसेच), वैशेषिक लोकांच्या मतीं देखील ज्या वेळीं मनाचा एका आत्म्याशी संयोग होतो, त्या वेळीं इतर आत्म्यांशी देखील (त्या मनाचा) संयोग अवश्य होणारच कारण, (संयोग होण्याची जी ' आत्म्याचे ' सामीप्य ' वगैरे " कारणे तीं (सर्वत्र)

९ बुद्धि, इच्छा वगैरे नऊ गुणांचा सर्वथा नाश झाला म्हणजे जेथे एखाद्या वस्तूचा नाश झाला असतां पुनः कधीही ती वस्तु उत्पन्न होण्याचा संभव नसतो तेथे त्या नाशाला ' अत्यंत-अभाव ' असे म्हणतात. म्हणूनच निद्रेमध्ये ह्या नऊ गुणांचा नाश होतो तरी मोक्ष प्राप्त होत नाही. कारण, मनुष्य जागा झाल्यानंतर पुनः ते गुण उत्पन्न होत असल्यामुळे निद्रेमध्ये जो त्या गुणांचा नाश होतो तो अत्यंत-अभाव होत नाही.

१० ' वगैरे ' शब्दानें आत्म्यांचा उदासीनपणा ध्यावा. सर्व आत्मे उदासीन आहेत असे सांख्यांनी मानले आहे.

११ जर सर्व आत्म्यांना सुख-दुःखांचा सारखा संबंध होईल, तर मग कोणालाही मोक्ष प्राप्त होणार नाही. आणि प्रधानाच्या प्रवृत्तीचा ' मोक्ष ' हा उपयोग कोठेच सिद्ध होणार नाही. तात्पर्य, तो उपयोग सिद्ध व्हावा म्हणजे काही तरी जीव मुक्त व्हावे हा इष्ट हेतु सिद्धीस जावा म्हणून ' एकाला सुख-दुःख झाले तरी त्यासारखे सर्वांना होत नाही ' अशी व्यवस्था आम्ही मानतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१२ ' वगैरे ' शब्दानें सर्व आत्म्यांवर जी द्रव्यत्व म्हणून एक जाति आहे ती ध्यावी. ' संयोग ' हा द्रव्याचाच होतो असे वैशेषिकांनी मानले असल्यामुळे द्रव्यत्व हे संयोगाचें कारण आहे असे सिद्ध होते.

सारखीच आहेत. तेव्हां कारणे सारखी असल्यामुळे कार्येही सारखीच झाली पाहिजेत. म्हणून एका आत्म्याला सुखदुःखांचा संबंध झाला असतां सर्व आत्म्यांनाही सुखदुःखांचा संबंध होऊं लागेल. ( ५० )

शंका:—“ प्रत्येक आत्म्याचें अदृष्ट भिन्न भिन्न आहे; त्यामुळे सुखदुःखांची व्यवस्था लागेल ” ही शंका बरोबर नाही असें सूत्रकार सांगतात:—

अदृष्टानियमात् ॥ ५१ ॥

५१ अदृष्टासंबंधानें नियम करतां येत नसल्यामुळे ( कर्मफलांची व्यवस्था लागणार नाही ). ( १७ )

आत्मे बहुत आहेत, आणि ते ( प्रत्येक ) आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आहेत आणि त्यांचें सांनिध्य प्रत्येक शरीराला आंतून बाहेरून सारखेंच आहे. तेव्हां अशा स्थितीत ( जीवात्मा हा ) कायावाचामनानें धर्माधर्मरूपी अदृष्ट संपादन करतो ( असे सांख्यांचें आणि वैशेषिकांचें मत आहे ). आतां त्यांपैकी सांख्यांच्या मतीं तर ते ( अदृष्ट ) आत्म्यावर न राहतां प्रधानावरच राहतां आणि प्रधान तर सर्व आत्म्यांना सारखेंच असल्यामुळे प्रत्येक जीवात्म्याला जे ( भिन्न भिन्न ) सुखदुःखोपभोग होतात त्यांची अदृष्टाच्या हातून व्यवस्था लागणार नाही. वैशेषिकांच्या मतीं देखील पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें आत्म्यांचा आणि मनांचा संयोग सर्व ठिकाणीं सारखाच आहे. आणि संयोग अदृष्टें उत्पन्न करतो. तेव्हां त्या अदृष्टासंबंधानें देखील ‘ ह्याच आत्म्याचें हें अदृष्ट आहे ’ असा नियम करण्याला काही कारण नसल्यामुळे ह्याच दोष येतो. ( ५१ )

शंका—‘ मला हें फल प्राप्त व्हावें, मला हें फल प्राप्त होऊं नये, ( मी ) असा प्रयत्न करतो, मीं असें करावें ’ ह्याप्रमाणें ( निरनिराळे ) विचार वगैरे करण्याविषयी प्रत्येक आत्म्याची प्रवृत्ति होते. तेव्हां ( त्या भिन्न भिन्न प्रकारच्या ) विचार वगैरेच्या हातून अदृष्ट आणि आत्मा यांच्या स्वस्वामिभावसंबंधांचें ( ‘ ह्याच आत्म्याचें हें अदृष्ट आहे ’ अशा रीतीनें ) नियमन होईल. ही शंका बरोबर नाही असें सूत्रकार सांगतात:—

१ पुण्य आणि पाप.

२ पुण्यपापरूपी.

३ कारण ‘ आत्म्यावर कोणताही धर्म राहत नाही ’ असें सांख्यांचें मत आहे.

अभिसंध्यादिष्वपि चैवम् ॥ ५२ ॥

५२ विचार वगैरेविषयीं देखील असेंच

( समजावें ), ( १७ )

आत्म्याचा आणि मनाचा जो संयोग त्यामुळे विचार वगैरे केले जातात. आतां तो संयोग सर्व आत्म्यांशीं सारखाच असल्यामुळे सर्व आत्म्यांचें सामीप्य असतांनाच विचार वगैरे केले जातात. तेव्हां ते विचार वगैरे देखील ( सुखदुःखांच्या ) व्यवस्थेचें कारण आहेत असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां पूर्वी सांगितलेला दोष येथेही येतोच. ( ५२ )

प्रदेशादिति चेन्नान्तर्भावात् ॥ ५३ ॥

५३ ( आत्म्याला ) प्रदेश असल्यामुळे ( कर्म-फलांची व्यवस्था लागेल ) असें म्हणशील तर तसें नाहीं.

कारण ( सर्व आत्म्यांचा सर्व शरीरांमध्ये )

अंतर्भाव होतो. ( १७ )

आतां कदाचित् ( पूर्वपक्षी ) असें म्हणेल कीं जरी आत्मा सर्व-व्यापी आहे, तरी त्याचा शरीरामध्ये असलेल्या मनाशीं जो संयोग होतो तो ( सबंध आत्म्याचा न होतां ) शरीरानें मर्यादित झालेला जो आत्म्याचा एक प्रदेश त्याचाच होतो. तेव्हां या प्रदेशामुळे विचार वगैरेची, अदृष्टांची, आणि सुखदुःखांची व्यवस्था लागेल. परंतु हें ( पूर्वपक्षाचें

१ ( सू. ५२ ) विचार हे मनाचा आत्म्याशीं संबंध झाला असतांच उत्पन्न होत असल्यामुळे आणि तो मनाचा संबंध सर्व आत्म्याशीं सारखाच होत असल्यामुळे ' अमुक विचार अमक्याच आत्म्याचा आहे ' असा निश्चय करण्याला कधींच साधन नाहीं. तेव्हां अर्थातच त्या विचारांच्या हातून सुखदुःखांची व्यवस्था होणार नाहीं असें सिद्ध होतें.

१ ( सू. ५३ ) अवयव.

२ प्रवेश.

३ प्रत्येक शरीरामध्ये एकाच आत्म्याच्या अवयवाचा प्रवेश होत असल्यामुळे ज्या शरीरामध्ये ज्या आत्म्याचा अवयव प्रविष्ट होतो; त्या शरीरांतील मनाचा त्याच आत्म्याच्या अवयवांशीं संबंध होतो, इतर जे आत्मे त्यांच्या अवयवांशीं संबंध होत नाहीं. कारण, इतर आत्म्यांचे अवयव त्या शरीरामध्ये प्रविष्ट झालेले नाहींत. तेव्हां अर्थातच त्या मनाच्या संबंधामुळे उत्पन्न होणारे जे विचार, पुण्य, पाप, सुखदुःखे वगैरे, ते सर्व त्या मनाचा संबंध ज्या आत्म्याशीं होतो त्याच आत्म्याचे आहेत अशी व्यवस्था होईल. असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

म्हणणे—) ही संभवत नाही. कशावरून ? अंतर्भाव होतो यावरून. आत्मे हे सर्वच एकसारखे सर्वव्यापी असल्यामुळे त्या सर्वांचा सर्व शरीरांमध्ये अंतर्भाव होतो. तेव्हा, शरीराने मर्यादित झालेला असा आत्म्याचा एक प्रदेश आहे असे सुद्धा वैशेषिकांना मानतां येत नाही; आणि कदाचित् जरी त्यांनी आत्म्याला अशा प्रदेशाची कल्पना केली, तरी आत्मा हा (वास्तविक) प्रदेशहीने असल्यामुळे त्याचा प्रदेशही काल्पनिकच असला पाहिजे. तेव्हा त्या काल्पनिक प्रदेशाला वास्तविक कार्यांचे नियमन करणे शक्य नाही. शरीर देखील सर्व आत्म्याच्या संनिधच उत्पन्न होत असल्यामुळे 'हे शरीर ह्याच आत्म्याचे आहे, इतर (आत्म्याचे) नव्हे' असा त्या शरीराविषयी नियम करतां येत नाही.

शिवाय, आत्म्याला विशेष प्रकारचे प्रदेश आहेत असे मानले, तरी सारख्या सुखदुःखांचा उपभोग घेणारे दोन आत्मे कदाचित् एकाच शरीराने तो उपभोग घेतील. कारण, त्या दोन्ही आत्म्यांचे अदृष्ट देखील एकाच प्रदेशावर राहू शकेल. ते असे:— देवदत्ताने ज्या प्रदेशांमध्ये सुखदुःखांचा अनुभव घेतला त्या प्रदेशापासून त्या देवदत्ताचे शरीर दूर झाले असतां आणि यज्ञदत्ताचे शरीर त्या प्रदेशांमध्ये प्राप्त झाले असतां, त्या (यज्ञदत्ता-)ला देखील इतरासारखा- (म्हणजे देवदत्तासारखा-) च सुखदुःखांचा अनुभव होतो असे दृष्टोत्पत्तीस येते. आतां, जर देवदत्त जाणि यज्ञदत्त या दोघांचे अदृष्ट एकाच प्रदेशावर राहत नसेल, तर ही वरील गोष्ट जुळणार नाही.

४ सर्व आत्मे सर्वव्यापी असल्यामुळे सर्व आत्म्यांचा सर्व शरीराशी संबंध होणार; तेव्हा अमुक शरीरातील मनाचा अमक्याच आत्म्याशी संबंध झाला आहे हीच व्यवस्था मुळी लागत नाही. मग विचार वगैरेच्या व्यवस्थेविषयी तर बोलावयासच नको.

५ अवयवरहित. वैशेषिकांचेही मत 'आत्मे निरवयव आहेत' असेच आहे.

६ विचार वगैरे वास्तविक कार्यांचे.

७ 'अमुक विचार अमक्याच आत्म्याचा आहे' अशा रीतीने नियमन करणे.

८ आत्म्याच्या ज्या अवयवामध्ये.

९ आत्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळे त्याचे अवयव सर्व ठिकाणी सारखे भरलेले आहेत. आतां देवदत्ताच्या शरीरांमध्ये जो आत्म्याचा अवयव आहे, तो अमक्याच देवदत्त जालू लागला असता त्या देवदत्ताबरोबर जात नाही. कारण, आत्म्याचे अवयव सर्व ठिकाणी सारखे भरलेले असल्यामुळे त्या अवयवांना विलकूल हालतां येत नाही; तर जसा जसा देवदत्त चालू लागतो, तसा तसा त्या देवदत्ताच्या शरीराचा आत्म्याच्या निरनिराळ्या अवयवांशी संबंध होत जातो. आतां एखाद्या फुलझाडाखाली बसून सुखाचा अनुभव घेऊन देवदत्त तेथून दूर झाल्यानंतर त्याच जागी जर यज्ञदत्त बसेल, तर त्यालाही देवदत्ताप्रमाणे सुखाचा अनुभव येतो असे सिद्ध आहे. तेव्हा देवदत्ताला



शिवाय, (आत्म्याला) प्रदेश आहेत असे मानणाऱ्यांच्या मती (आत्म्याला) स्वर्ग वगैरेचा उपभोग होणार नाही. कारण, ब्राह्मण वगैरेचे जे शरीर त्यामध्ये अदृष्ट उत्पन्न होते, आणि स्वर्ग वगैरेचा उपभोग हा इतर प्रदेशांमध्ये होणारा आहे.

शिवाय, जर आत्मे बहुत आहेत, तर ते सर्व सर्वव्यापी आहेत असे म्हणता येत नाही. कारण, अशाविषयी (लोकांमध्ये एकही) दृष्टांत नाही. जे बहुत आहेत आणि जे सर्व एका ठिकाणी राहणारे आहेत असे (जगात) दुसरे कोणते पदार्थ आहेत ते सांग पाहू ! आतां, रूप वगैरे पदार्थ असे आहेत असे म्हणशील तर ते बरोबर नाही. कारण, ते (रूप वगैरे) देखील 'धर्मी' या रूपाने एकच आहेत; शिवाय, (त्या रूप वगैरेची) स्वरूपेही भिन्न भिन्न आहेत; परंतु तुझ्या बहुत आत्म्यांच्या स्वरूपांमध्ये भेद नाही. आतां अंत्य-विशेषांमुळे (आत्म्यांच्या स्वरूपांमध्ये) भेद संभवतो असे म्हणशील तर तेही बरोबर नाही. कारण, तसे मानले असतां भेदाची कल्पना आणि अंत्य-विशेषांची कल्पना ह्या दोहोंचा अन्योन्याश्रय होतो. (आतां, आकाश

सुखाचा अनुभव घेतेवेळीं त्याच्या शरीरामध्ये आत्म्याचा जो अवयव सांपडला होता तोच अवयव यज्ञदत्ताला सुखाचा अनुभव घेतेवेळीं त्याच्या शरीरामध्ये सांपडलेला आहे असे मानले पाहिजे. कारण, देवदत्त गेला तरी त्याच्या बरोबर आत्म्याच्या अवयवाला जातां येत नाही. तेव्हां, अर्थात्च देवदत्त आणि यज्ञदत्त या दोघांच्या सुखाचे कारण जें अदृष्ट तें आत्म्याच्या एकाच प्रदेशावर (अवयवावर) राहते असे सिद्ध होते. कारण, जर एकाच अवयवावर दोघांचे अदृष्ट न राहिल तर एका ठिकाणी दोघांना सुख कधीही होणार नाही. आतां जर त्या दोघांचे अदृष्ट एकाच अवयवावर आहे; तर देवदत्ताला सुख होतेवेळींच यज्ञदत्तालाही सुख होऊं लागेल असा दोष येतो. एकंदरीत आत्म्याला प्रदेश म्हणजे अवयव आहेत असे मानतां येत नाही.

१० रूप, रस, गंध, व स्पर्श हे पदार्थ भिन्न भिन्न असून एकाच आंब्यावर राहूं शकतात.

११ रूप वगैरे पदार्थ आंबा वगैरे द्रव्यापेक्षां निराले दाखवितां येत नसल्यामुळे ते द्रव्यरूपच आहेत, निराले नव्हेत. तेव्हां रूप वगैरेचा दृष्टांत देतां येत नाही.

१२ तेव्हां कदाचित् त्या रूप वगैरेमध्ये भेद मानतां येईल.

१३ तात्पर्य— 'आत्मे भिन्न भिन्न आहेत' असे मानणाऱ्याला कांहींच आधार नाही असे सिद्ध होते.

१४ 'ज्याअर्थी जीवात्मे भिन्न भिन्न आहेत त्याअर्थी त्या प्रत्येकांवर कांहीं तरी भिन्न धर्म असला पाहिजे' असे अनुमान निघते. ह्या कल्पित धर्मांलाच 'अंत्यविशेष' असे म्हणतात. अंत्य म्हणजे शेवटले म्हणजे ज्याच्या पलीकडे दुसरे भेद दाखविणारे धर्म नाहीत असे व विशेष म्हणजे भेद दाखविणारे धर्म ते 'अंत्यविशेष' होत.

१५ 'आत्मे भिन्न भिन्न आहेत' ही गोष्ट गृहीत धरून तिच्या जोरावर 'अंत्यविशेष' सिद्ध करतां येतात. आणि 'भिन्न भिन्न प्रकारचे अंत्यविशेष आहेत' ही गोष्ट गृहीत धरून तिच्या जोरावर 'आत्मे भिन्न भिन्न आहेत' ही गोष्ट सिद्ध करतां येते. अशा ह्या दोन गोष्टी

वैरेचा दृष्टांत देखील तुला देतां येत नाही. कारण, ) ब्रह्मप्रतिपादन करणाऱ्या-  
( वेदान्यां- ) च्या मतीं आकाश वैरे पदार्थांचें देखील सर्वव्यापित्व सिद्ध नाहीं.  
कारण, ( आकाश वैरे पदार्थ ) कार्ये आहेत असें ते मानतात. तेव्हां ' आत्मा एक  
आहे ' हेंच एक मत सर्व-दोषरहित आहे असें सिद्ध झालें. ( ५३ )

परस्परांवर अवलंबून सिद्ध होत असल्यामुळे ' अन्योन्याश्रय ' दोष येतो. आणि हा दोष आल्यामुळे  
त्या दोन गोष्टीपैकी एकही गोष्ट सिद्ध होत नाही असें जाणावें.

१६ ज्याप्रमाणें आकाश, काल, दिशा हे भिन्न भिन्न पदार्थ असून ते एका ठिकाणीं राहतात.  
कारण, ते सर्व-व्यापी असल्यामुळे सर्व जगांमध्ये त्या सर्वांची स्थिति सारखी आहे; त्याप्रमाणेंच हे  
जीवात्मे भिन्न भिन्न असूनही एका ठिकाणीं सर्व राहूं शकतील असा दृष्टांत होय.

१७ आणि दृष्टांत तर वादी आणि प्रतिवादी या दोघांना संमत असला पाहिजे असा नियम  
आहे.

१८ ज्याअर्थी आकाश वैरे पदार्थ घट, पट वैरेप्रमाणेंच कार्ये आहेत, त्याअर्थी घट, पट  
वैरेप्रमाणेंच ते आकाश वैरे पदार्थ सर्व-व्यापी नसले पाहिजेत असें अनुमान निघतें. त्या अनुमाना-  
वरून आकाश वैरेचें सर्व-व्यापित्व सिद्ध होत नाही. तेव्हां आकाश वैरेचा दृष्टांत देतां येत नाही  
असें सिद्ध झालें.

अध्याय २ पाद ३ समाप्त.

## अध्याय २ पाद ४

[ आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या चौथ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये बावीस सूत्रे आणि नऊ अधिकरणे आहेत. त्यापैकी ह्या पहिल्या अधिकरणांमध्ये पहिल्या सूत्रापासून चौथ्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू. १ ) छांदोग्य वगैरे श्रुतींमध्ये कांहीं ठिकाणी जगाच्या उत्पत्तीचें वर्णन करितांना प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली नाही. तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीपासूनच प्राणांचें अस्तित्व वर्णिलें आहे; आणि प्रश्न व मुंडक या उपनिषदामध्ये तर स्पष्टच प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली आहे; तेव्हां यांत खरें काय आहे तें कांहींच कळत नाही. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे; वास्तविक सीतीनें प्राण उत्पन्न होत नाहीत. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें लोक वगैरेची किंवा आकाश वगैरेची उत्पत्ति होते त्याप्रमाणेंच प्राणांचीही उत्पत्ति होते. प्राण हे आकाशासारखेंच परमात्म्याचे विकार होत. कारण, प्रश्न व मुंडक या उपनिषदांमध्ये प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली आहे. ( सू. २ ) आतां, ' प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे ' असें समजून जर प्राण हे परमात्म्याचे विकार न मानावे तर ' परमात्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाही. आतां, तैत्तिरीय उपनिषदांमध्ये जें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीपासूनच प्राणांचें अस्तित्व वर्णिलें आहे, त्याचा अभिप्राय ' जगातील सर्व पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीपासून प्राण आहेत ' असा नाही; तर ' कांहीं पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वी म्हणजे प्राणापासून उत्पन्न होणारे जे पदार्थ त्यांच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व आहे ' असा आहे असें समजावें. ( सू. ३ ) शिवाय, प्राणांच्या उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या प्रश्न व मुंडक या श्रुतींमध्ये ' उत्पन्न होतें ' हें जें उत्पत्तिवाचक क्रियापद घातलें आहे, तें त्या प्राणांच्या पुढें सांगितलेल्या आकाश, श्रद्धा वगैरेसंबंधानें मुख्य अर्थानेंच घेतलें आहे. तेव्हां अर्थातच प्राणांच्या संबधानेंही तें क्रियापद मुख्य अर्थानेंच घेतलें पाहिजे. ( सू. ४ ) आतां जरी ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' इत्यादि छांदोग्य श्रुतींमध्ये प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली नाही, तरी तेथें तेज वगैरेपासून वाणी वगैरेची उत्पत्ति सांगितली असल्यामुळें आणि वाणी वगैरेसारखेच इतर सर्व प्राण असल्यामुळें ' सर्व प्राण ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात ' ही गोष्ट सिद्ध होते. तसेंच, छांदोग्य श्रुतीमधील उत्पत्तिप्रकरणाचे उपक्रम आणि उपसंहार पाहिले असतां हीच गोष्ट सिद्ध होते. ]

तथा प्राणाः ॥ १ ॥

१ त्याप्रमाणें प्राण ( देखील उत्पन्न होतात ). ( १ )

आकाश वगैरेच्या ( उत्पत्ती- ) विषयीं जो श्रुतींचा परस्परविरोध आला होता त्याचा परिहार तिसऱ्या पादामध्ये केला. आतां या चौथ्या पादामध्ये प्राणांच्या उत्पत्ती-विषयीं जो श्रुतींचा परस्परविरोध येतो त्याचा परिहार ( सूत्रकार ) करित आहेत. प्रथमतः ( कांहीं ठिकाणीं ) ' त्या ( ब्रह्मा- ) नें तेज उत्पन्न केलें ' ( छां. ६।२।३ ) ' त्या ह्या आत्म्यापासूनच खरोखर आकाश उत्पन्न झालें ' ( तै. २।१।१ ) इत्यादि उत्पत्तीच्या प्रकरणांमध्ये प्राणांची उत्पत्ति सांगितलेली नाही. कांहीं ठिकाणीं तर ह्या ( प्राणां- ) ची उत्पत्ति होत नाही असेंच सांगितलें आहे. कारण ' हें ( जग ) पूर्वी असतच होतें.

( पुढें ) ते विचारतात:— तें असत् काय होतें ? ते ऋषीच खरोखर पूर्वी असत् होते. ( फिरून ) ते विचारतात:— ते ऋषी कोणते ? ( ते ) ऋषी खरोखर प्राणच होत ' ह्या श्रुतीमध्ये ( जगाच्या ) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण अस्तित्वांत होते असें सांगितलें आहे. परंतु कांहीं ठिकाणी प्राणांची उत्पत्ति देखील वर्णिली आहे. उदा०—' ज्याप्रमाणें पेटलेल्या अग्नीपासून लहान लहान ठिणग्या उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें ह्या आत्म्यापासून सर्व प्राण ( उत्पन्न होतात ) ' ( बृ. २।१।२० ); ' ह्या ( आत्म्या- ) पासून प्राण, मन, आणि सर्व इंद्रिये उत्पन्न होतात ' ( मुं. २।१।३ ); ' त्यापासून सात प्राण उत्पन्न होतात ' ( मुं. २।१।८ ); ' त्यानें प्राण उत्पन्न केला आणि प्राणापासून श्रद्धा, आकाश, वायु, तेज, उदक, पृथ्वी, इंद्रिये, मन आणि अन्न हीं उत्पन्न केलीं ' ( प्र. ६।४ ) इत्यादि. तेव्हां, याप्रमाणें निरनिराळ्या ठिकाणांतील श्रुतींचा परस्पर-विरोध येत असल्यामुळें आणि त्या दोन गोष्टींपैकीं अमुकच गोष्ट खरी आहे असें निश्चित करण्याला कांहीं कारण दाखविलें नसल्यामुळें कांहींच निश्चय करतां येत नाही असें प्राप्त होतें. अथवा ( जगाच्या ) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व श्रुतीमध्ये सांगितलें असल्यामुळें प्राणांच्या उत्पत्तीचें वर्णन करणारी श्रुति गौण आहे असें मानावें लागतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—' त्याप्रमाणें प्राण ( देखील उत्पन्न होतात ) '.

शंका:— ह्या सूत्रामध्ये ' त्याप्रमाणें ' हा शब्द कसा वरें जुळतो ? कारण, ( मागून कोणत्याही ) उपमानाचें प्रकरण चाळूं झालें नाहीं. ' सर्वव्यापी असे आत्मे बहुत आहेत ' असे म्हणणाऱ्यावर दूषण देण्याचें प्रकरण मागील पादाच्या शेवटीं चाळूं झालेले आहे; तें तर उपमान होऊं शकत नाहीं. कारण, ( त्या दूषणांशीं प्राणांचें कांहींच ) सादृश्य नाहीं. एखाद्या वस्तूशीं दुसऱ्या वस्तूचें सादृश्य असेल, तरच ती पहिली वस्तु दुसऱ्या वस्तूला उपमान होत असते. उदा०—' ज्याप्रमाणें सिंह आहे

१ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, विन्दा, घ्राण ( हीं पांच ज्ञानेंद्रिये ) आणि वाणी आणि मन मिळून सात प्राण होत.

२ अद्वा म्हणजे आस्तिक्यबुद्धि.

३ म्हणजे ' प्राण हे खरोखरच उत्पन्न होतात ' असें सांगण्याविषयी त्या श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं, तर ' शरीराच्या उत्पत्तीबरोबरच प्राण देखील उत्पन्न झाल्यासारखा भासतो ' असें तात्पर्य आहे.

त्याप्रमाणे बलवर्मा आहे? आतां “ (प्राणांचे) अदृष्टांशी सादृश्य आहे असे सांगण्याकारितां म्हणजे ‘ ज्याप्रमाणे अदृष्ट हे सर्व आत्मे जवळ असतांना उत्पन्न होत असल्यामुळे (हे अदृष्ट अमक्या आत्म्याचे आहे असा ) त्या अदृष्टाचा नियम करता येत नाही, त्याप्रमाणे ( हे प्राण अमक्या आत्म्याचे आहेत असा ) त्या प्राणांचा देखील प्रत्येक आत्म्याच्या संबधाने नियम करता येत नाही ’ असे सांगण्याकारितां सूत्रामध्ये ‘ त्याप्रमाणे ’ हा शब्द घातला आहे ” असे जर तू म्हणशील; तर त्यावर आमचे उत्तर:— असे जरी म्हटलेस तरी पूर्वी ‘ शरीराचा नियम करता येत नाही ’ असे सांगितल्यानेच (प्राणांचा नियम करता येत नाही असे) सांगितल्यासारखे झाले आहे. तेव्हां ती गोष्ट येथे सांगितली असतां पुनरुक्तीच होईल. तसेच, प्राणांना जीवांची उपमा देखील देता येत नाही. कारण ( तसे केले असतां ) सिद्धांताला विरोध येतो. कारण, ‘ जीवाची उत्पत्ति होत नाही ’ असे पूर्वी सांगितले आहे, आणि येथे तर ‘ प्राणांची उत्पत्ति होते ’ असे सांगायचे आहे. एकंदरीत ( सूत्रामधील ) ‘ त्याप्रमाणे ’ हा शब्द असंबद्ध असल्यासारखा दिसतो.

( उत्तर:— ) हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही; कारण, उदाहरणामध्ये सांगितलेल्या उपमानांशी देखील ( येथे प्राणांचा ) संबंध लावता येतो. ‘ ह्या आत्म्यापासून सर्व प्राण, सर्व लोक, सर्व देव, आणि सर्व भूते उत्पन्न होतात ’ ( वृ. २।१।२० ) इत्यादि प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुतीमधील वाक्ये ह्या ठिकाणची उदाहरणे होत. तेव्हां

४ या वाक्यामध्ये सिंहाचे आणि बलवर्मा या नावाच्या मनुष्याचे ‘ पराक्रम- ’ रूप घर्मांत सादृश्य आहे; म्हणून या वाक्याचा ‘ बलवर्मा हा सिंहासारखा पराक्रमी आहे ’ असे प्रतिपादन करण्याचा उद्देश आहे. परंतु येथे दूषणांचे आणि प्राणांचे कांहींच सादृश्य नसल्यामुळे दूषणांसारखे प्राण आहेत असा सूत्राचा अर्थ केला असतां हे सूत्र करण्यांत सूत्रकारांचा कांहींच उद्देश सांगता येत नाही. तात्पर्य, दूषणे ही प्राणांना उपमान घेता येत नाहीत.

५ मागील पादाच्या शेवटी सूत्र ५१ मध्ये अदृष्टाचा संबंध आला असल्यामुळे अदृष्ट हे प्रकृत आहे.

६ कारण, प्राण हे नेहमी शरीरावरच अवलंबून राहत असल्यामुळे ‘ अमुक शरीर अमक्याच आत्म्याचे आहे असा शरीराचा नियम करता येत नाही ’ असे म्हटल्याने अर्थातच ‘ प्राणांचाही नियम करता येत नाही ’ असे म्हटल्यासारखेच होत आहे.

७ मागील पादामध्ये सू. १७ मध्ये जीवांचा संबंध आला असल्यामुळे जीव हे प्रकृत आहेत.

८ मागील पादामध्ये ‘ जीव उत्पन्न होत नाहीत ’ असे सांगितले आहे. आतां त्या जीवांची उपमा प्राणांना घेतली, तर ‘ ज्याप्रमाणे जीव उत्पन्न होत नाहीत, त्याप्रमाणे प्राण उत्पन्न होत नाहीत ’ असा या सूत्राचा अर्थ होईल. तेव्हां तसा अर्थ झाला असतां.

९ ह्या सूत्रावरील भाष्यांत उदाहरणार्थ दाखल केलेल्या श्रुतीमध्ये.

ज्याप्रमाणें लोक वगैरे परमात्म्यापासून उत्पन्न होतात त्याप्रमाणें प्राण देखील उत्पन्न होतात असा ( ह्या सूत्राचा ) अर्थ होतो. तसेंच, ' ह्या ( आत्म्या- ) पासून प्राण, मन, सर्व इंद्रियें, आकाश, वायु, तेज, उदक, आणि सर्वांना धारण करणारी पृथ्वी हीं उत्पन्न होतात ' ( मुं. २।१।३ ) इत्यादि वाक्यांमध्ये देखील आकाश वगैरेप्रमाणें प्राणांची उत्पत्ति सांगितली आहे; ( तेव्हां तें वाक्य देखील येथील उदाहरण होय ) असें समजावें. अथवा ' ( सोमाचें ) प्राशन करतांना दुश्चिन्ह झालें असतां त्याप्रमाणेंच ( समजावें ) ' ( जै. सू. ३।४।३२ ) इत्यादि ठिकाणीं दूरच्या उपमानांशीं देखील संबंध लावलेला आहे; ( त्याप्रमाणें येथेही दूरच्या उपमानांशीं प्राणांचा संबंध लावावा. ) तेव्हां ' ज्याप्रमाणें मागल्याच पादाच्या आरंभी सांगितलेले आकाश वगैरे परब्रह्माचे विकार म्हणून समजले

१० ' वमन ' हें दुश्चिन्ह होय.

११ पूर्वमीमांसेमध्ये हें सूत्र पूर्वपक्ष्याचें आहे. याचा अर्थ:— " ज्याप्रमाणें वैदिक अश्वदान करणाऱ्या मनुष्याकडून अश्वदानापासून उत्पन्न झालेला दोष जाण्याकरितां केली जाणारी इष्टि लौकिक अश्वदानामध्ये केली जाते असें ' परंतु दोष उत्पन्न होत असल्यामुळें लौकिक अश्वदान केलें असतां इष्टि करावी ' ( जै. सू. ३।४।२८ ) या सूत्रांत सांगितलें आहे; त्याप्रमाणें वैदिक सोमरसाचें प्राशन करतांना वमन झालें असता त्या वमनापासून उत्पन्न झालेला दोष जाण्याकरितां केली जाणारी इष्टि लौकिक सोमरस प्राशनामध्ये वमन झालें असतां करावी ". याचें तात्पर्य:—

' अश्वदान करणाऱ्यानें वरुणांना चार कपालांमध्ये हवि द्यावा ' असा श्रुतीमध्ये प्रायश्चित्तविधि सांगितला आहे. आतां हा विधि लौकिक अश्वदानामध्ये म्हणजे कोणी एकादा मनुष्य आपल्या मित्र वगैरेना अश्व देऊं लागला असतां प्राप्त होतो. कारण ' ज्यांच्या मानेवर केंस आहेत अशा पशूंचें दान करूं नये ' असा निषेध असल्यामुळें त्या ठिकाणीं ' अश्वदान करणाऱ्याला जलोदर रोग होतो ' या श्रुतीवरून दोष उत्पन्न होतो. परंतु शास्त्रीय अश्वदानामध्ये म्हणजे पौंडरीक यज्ञामध्ये ऋत्विजांना दक्षिणा म्हणून जेथें अश्वदान केलें जातें, त्या ठिकाणीं हा वरील विधि प्राप्त होत नाही. कारण, तें अश्वदान शास्त्रीय असल्यामुळें तेथें वर सांगितलेला निषेध प्राप्त होत नाही. तेव्हां अर्थात्च त्या अश्वदानापासून कांहीं दोष उत्पन्न होत नाही असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे. त्याप्रमाणें ' सोमरसाचें प्राशन करतांना वमन झालें असतां सोम आणि इंद्र या देवतांना सांग्याचा चरु द्यावा ' असा श्रुतीमध्ये प्रायश्चित्त-विधि सांगितला आहे. तो विधि लौकिक सोम-प्राशनामध्ये म्हणजे कोणी एकादा मनुष्य आपल्या शरीरांतील सात धातूंचें साम्य असावें या उद्देशानें औषध म्हणून सोमरसाचें प्राशन करूं लागला असतां प्राप्त होतो. कारण, वमन झालें असतां इंद्रियें शुष्क होत असल्यामुळें इष्ट हेतु सिद्धीस जात नाहीत असा दोष येतो. परंतु शास्त्रीय सोमरस-प्राशनामध्ये म्हणजे यज्ञामध्ये जें सोमरसाचें प्राशन होण्याकरतां सोमरसाचें प्राशन केलें जातें त्या ठिकाणीं वरील विधि प्राप्त होत नाही. कारण, त्या ठिकाणीं वमन झालें तरी, ' सोमरसाचें प्राशन होणें ' हा इष्ट हेतु सिद्धीस जात असल्यामुळें दोष येत नाही असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे.

१२ ( जै. सू. ३।४।२८ ) यामध्ये सांगितलेली गोष्ट ह्या ( जै. सू. ३।४।३२ ) प्रकृत सूत्रामध्ये उपमान घेतली आहे.

जातात, त्याप्रमाणे प्राण देखील परब्रह्मचे विकार समजावे' असा ह्या सूत्राचा अर्थ करावा. ( शंका:— ) प्राण हे विकार आहेत असे समजण्याचे कारण काय ? ( उत्तर:— ) कारण, असे की श्रुतीमध्ये तसेच सांगितले आहे. आतां श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी प्राणांची उत्पत्ति सांगितली नाही असे ( जें तूं ) म्हटलें आहेस तें बरोबर नाही. कारण, श्रुतीमध्येच इतर ठिकाणी ( प्राणांची उत्पत्ति ) सांगितली आहे. आतां, श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी ( एखादी गोष्ट ) सांगितली नाही एवढ्यावरून श्रुतीमध्ये इतर ठिकाणी सांगितलेल्या त्याच गोष्टीचा निषेध करणे बरोबर नाही. तेव्हां ' श्रुतीमध्ये ( उत्पत्ति ) सांगितली आहे ' ही गोष्ट ( दोर्हकडे ) सारखीच असल्यामुळे आकाश वगैरेप्रमाणे प्राण देखील उत्पन्न होतात असे जें पूर्वी म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. ( १ )

गौण्यसंभवात् ॥ २ ॥

२ गौण्यसंभव आहे म्हणून ( प्राण उत्पन्न होतात

असे सिद्ध होते ). ( १ )

आतां श्रुतीमध्ये ( जगाच्या ) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचे अस्तित्व सांगितले असल्यामुळे प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे असे जें ( पूर्वपक्षाने ) म्हटलें आहे त्यावर ( सूत्रकार ) उत्तर देतात:— ( तुझे म्हणणे बरोबर नाही ); कारण, ' गौण्यसंभव ' म्हणजे गौणी ( श्रुती- ) चा असंभव होय, प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण असण्याचा संभव नाही. कारण, तसे मानले असतां प्रतिज्ञेची हानि होईल. उदा०—' हे भगवन् ! कोणत्या वस्तूचे ज्ञान झाले असतां ह्या सर्वांचे ज्ञान होत ' ( मुं. १।१।३ ) या वाक्यांत ' एकाच्या ज्ञानाने सर्वांचे ज्ञान होत ' अशी प्रतिज्ञा करून ती प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याकरतां श्रुतीमध्ये असे सांगितले आहे:— ह्या ( आत्म्या- ) पासून प्राण उत्पन्न होतो ' ( मुं. २।१।३ ) इत्यादि. आतां ती प्रतिज्ञा ' प्राण वगैरे सर्व जग ब्रह्मचे कार्य आहे ' असे मानले तरच सिद्ध होईल. कारण, मग उपादानकारणाहून भिन्न असे कार्य असत नाही. परंतु जर ' प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे ' असे मानले, तर ह्या प्रतिज्ञेची हानि होईल. पुढेही प्रतिज्ञा केलेल्या गोष्टीचा असा उपसंहार केला आहे:—' कर्म आणि तप हे सर्व पुरुषच होय. हे सर्व उत्कृष्ट अमृत

१३ आकाश आणि प्राण या दोन्ही पदार्थांच्या संबधाने.

१ जर प्राणांची उत्पत्ति होत नसेल, तर ' परमात्मा ह्या प्राणांचे उपादानकारण आहे ' असे म्हणतां येत नसल्यामुळे परमात्म्याचे ज्ञान झाले तरी प्राणांचे ज्ञान होणार नाही. तेव्हां अर्थातच प्रतिज्ञेची हानि होते.

असें ब्रह्म—( च ) होय' (मुं. २।१।१०); 'हैं विश्व ब्रह्मच होय, आणि हेंच श्रेष्ठ होय' (मुं. २।२।११). तसेंच, 'अगे ! आत्म्याच्या दर्शनाने, श्रवणाने, चिंतनाने ह्या सर्वांचे ज्ञान होतें' (वृ. २।४।५) इत्यादि श्रुतीमध्ये हांच प्रतिज्ञा केली आहे असें समजावें. (शंका:—जर प्राण उत्पन्न होतात, तर) मग जें श्रुतीमध्ये (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व सांगितलें आहे तें कसें ? (उत्तर:—श्रुतीमध्ये जें) हें (अस्तित्व सांगितलें आहे तें) मूल-कारणासंबंधाने सांगितलें नाही; कारण, '(आत्मा) प्राणरहित आहे, मनरहित आहे, शुद्ध आहे, आणि पर जें अक्षर त्याहून पर आहे' (मुं. २।१।२) ह्या श्रुतीमध्ये 'मूलकारण हें प्राण वगैरे सर्व विशेष प्रकारच्या धर्मांनी रहित आहे' असें सांगितलें आहे; तर हें अवांतर कारणासंबंधाने सांगितलें आहे; म्हणजे स्वतःची जी कार्ये त्यांच्या मानाने (त्या कार्यांच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व सांगितलें आहे असें समजावें. कारण, 'व्यक्त झालेल्या नामरूपांच्या ज्या अनेक अवस्था त्यांच्यामध्येसुद्धां कार्यकारणभाव असतो' असें श्रुतिस्मृतीमध्ये प्रसिद्ध आहे.

२ ह्या उपसंहारावरूनही प्राण वगैरे सर्वच पदार्थ ब्रह्मरूप आहेत असें सिद्ध होतें. तेव्हां अर्थातच ब्रह्मापासून प्राणांची उत्पत्ति होते असें मानलें पाहिजे. जर प्राणांची उत्पत्तिच होत नसेल तर प्राण म्हणून एक ब्रह्मापेक्षा स्वतंत्र तत्त्व होत असल्यामुळे 'प्राण ब्रह्मरूप आहे' असें म्हणता येणार नाही.

३ म्हणजे जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जगाचें मूलकारण जो आत्मा तो प्राणांनी युक्त होता असें सांगण्याविषयी त्या श्रुतीचें तात्पर्य नाही.

४ घट, पट वगैरे सर्व विकारापेक्षां पर जें अक्षर म्हणजे मायारूप तत्त्व त्याहून.

५ ब्रह्मदेवरूपी अवांतर कारणासंबंधाने.

६ स्वतःची म्हणजे ब्रह्मदेवाची जी कार्ये त्यांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांनी युक्त ब्रह्मदेव होता असें सांगितलें आहे असें समजावें. ब्रह्मदेवाच्या देखील उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण होते असें सांगितलें आहे असें समजू नये.

७ श्रुतीमध्ये जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जें ऋषी होते ते कोणते ? असा प्रश्न करून 'ते प्राण होत' असें उत्तर दिलें आहे; त्यावरून प्राण हे जगाचें कारण असावे असें सिद्ध होतें. आतां, हें श्रुतीमध्ये सांगितलेलें प्राणांचें अस्तित्व ब्रह्मदेवाच्या संबधाने सांगितलें आहे असें म्हणता येत नाही; कारण ब्रह्मदेव हा परमात्म्याचा विकार असल्यामुळे तो इतर वस्तूचें कारण होऊं शकणार नाही अशी जी शंका येते, तिच्या निरसनार्थ हें कारण दिलें आहे.

८ लोकामध्ये सुद्धां मृत्तिका, घट वगैरे वस्तूंमध्ये कार्यकारणभाव असतो हें प्रसिद्ध आहे.



पूर्वी आकाशाच्या अधिकरणामध्ये जरी ( ब्र. सू. २।१।३ ) असेंच सूत्र आहे, तरी ते सूत्र पूर्वपक्ष्याच्या मताचे असल्यामुळे ' ( आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति ) गौण आहे; कारण, ( आकाशाची उत्पत्ति ) संभवत नाही ' असे त्याचे व्याख्यान केले; व प्रतिज्ञेची हानि होईल हे कारण दाखवून तेथे सिद्धांत सांगितला. परंतु येथे तेच सूत्र सिद्धात्याच्या मताचे असल्यामुळे ' ( प्राणाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति ) गौण असण्याचा संभव नाही ' असे व्याख्यान केले आहे. आतां, जे लोक त्या ( मार्गाल सूत्रा— ) च्या धोरणाने येथे देखील ' प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे; कारण, प्राणांची उत्पत्ति संभवत नाही ' असे व्याख्यान करतात, त्यांनी ' प्रतिज्ञेची हानि होते ' या गोष्टीचा विचार केला नाही असे म्हणावे लागते. ( २ )

तत्प्राक्श्रुनेश्च ॥ ३ ॥

३ ते ( उत्पत्तिवाचक क्रियापद ) श्रुतीमध्ये पूर्वी

घातले आहे म्हणूनही ( प्राण उत्पन्न होतात

असे सिद्ध होते ). ( १ )

आणखी ह्या कारणास्तवही ' आकाश वगैरेप्रमाणेच प्राण उत्पन्न होतात ' असे सांगणारी श्रुति देखील मुख्यच होय:— ' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो ' ( मुं. २।१।३ ) ह्या श्रुतीमध्ये ' उत्पन्न होतो ' हे जे एक उत्पत्तिवाचक क्रियापद प्राणांच्या संबंधाने पूर्वी घातले आहे, त्याचाच पुढे आकाश वगैरेशी संबंध होत आहे. आतां ' आकाश वगैरेची उत्पत्ति मुख्य आहे ' असे पूर्वी स्थापित केलेच आहे. तेव्हां त्याप्रमाणेच ' प्राणांची देखील उत्पत्ति मुख्यच आहे ' असे मानणे योग्य आहे. कारण, एकाच प्रकरणातील एकाच वाक्यामध्ये एकच वेळ उच्चारलेल्या शब्दाचा अनेकांशी संबंध

९ अ. २ पा. ३ सू. ३ आणि अ. २ पा. ४ सू. २ ही दोन्ही सूत्रे मूळ संस्कृतामध्ये सारखीच आहेत. ' गौण्यसंभवात् ' असेंच सूत्र दोन्ही ठिकाणी केले आहे. परंतु पूर्वी ' गौणी, असंभवात् ' अशी दोन पदे केली आहेत; आणि येथे ' गौण्यसंभवात् ' हे ' गौणीचा असंभव ' अशा अर्थाचे सामासिक एक पद घेऊन सूत्राचा अर्थ निराळाच केला आहे. हा फरक कां केला आहे याचे कारण या ग्रंथाने दाखविले आहे.

१० असे व्याख्यान केले तर ' प्राणांची उत्पत्ति होत नाही ' हा सिद्धांत आहे असे मानावे लागेल. कारण, हे सिद्धांत-सूत्र आहे. पण हा सिद्धांत मानला असता अर्थातच प्रतिज्ञेची हानि होते. कारण, प्राण उत्पन्न होत नसल्यामुळे आत्म्याचे ज्ञान शाले तरी प्राणांचे ज्ञान होणार नाही.

झाला असतां त्या शब्दाचा कांहीं ठिकाणीं मुख्य अर्थ आहे आणि कांहीं ठिकाणीं गौण अर्थ आहे असें निश्चित करणें शक्य नाही. कारण, तसें मानलें तर वैरूप्य येईल. त्याप्रमाणेंच, ' त्यानें प्राण उत्पन्न केला, प्राणापासून श्रद्धा ' ( प्र. ६।४ ) ह्या श्रुतीमध्ये देखील ' उत्पन्न केला ' हें जें क्रियापद प्राणांच्या संबंधानें घातलें आहे त्याचाच उत्पन्न होणाऱ्या अशा ' श्रद्धा ' वगैरे पुढील वस्तूंशीं संबंध होत आहे. आतां ज्या श्रुतीमध्ये पुढें घातलेल्या उत्पत्तिवाचक क्रियापदाचा पूर्वीच्या वस्तूंशीं संबंध होतो, तेथें देखील हीच तऱ्हा समजावी. उदा०--' सर्व भूतें उत्पन्न होतात ' ( बृ. २।१२० ) ह्या श्रुतीमध्ये शेवटल्या वाक्यांत घातलेल्या ' उत्पन्न होतात ' ह्या क्रियापदाचा पूर्वीच्या वाक्यांत आलेल्या प्राण वगैरे वस्तूंशीं देखील संबंध होत आहे. ( ३ )

तत्पूर्वकत्वाद्वाचः ॥ ४ ॥

४ वाणी ( प्राण आणि मन हीं ) त्या ( भूतां- ) पासून उत्पन्न होतात ( असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे ).

म्हणून- ( ही प्राण उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें ). ( १ )

जरी ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' ( छां. ६।२।३ ) ह्या प्रकरणामध्ये प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली नाही, कारण, त्या श्रुतीमध्ये तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्या तीन भूतांचीच उत्पत्ति वर्णिली आहे; तरी ब्रह्मरूप कारणापासून उत्पन्न झालेलीं जीं तेज, उदक, आणि पृथ्वी हीं तीन भूतें त्यांपासून ( क्रमानें ) वाणी, प्राण, आणि मन हे तीन पदार्थ उत्पन्न होतात असें श्रुतीमध्येच सांगितलें आहे. आणि इतर प्राण हे त्या ( वाणी वगैरे- ) सारखेच आहेत; तेव्हां सर्वच प्राण ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें. आतां,

१ ( सू. ३ ) एकाच वाक्यामध्ये एकच शब्द मुख्यही आहे आणि गौणही आहे अशी त्या एकाच शब्दाचीं भिन्न भिन्न स्वरूपें ( वैरूप्य ) मानावीं लागतील.

२ तेव्हां जर श्रद्धा वगैरे पदार्थांची उत्पत्ति खरी होते, तर प्राणांचीही खरीच उत्पत्ति होते असें मानणें रास्त आहे.

३ तेव्हां या श्रुतीवरूनही ' प्राणांची उत्पत्ति खरी होते ' असें सिद्ध होतें.

१ ( सू. ४ ) मुख्य प्राण.

२ चक्षु वगैरे जीं इंद्रियें तीं इतर प्राण होत.

३ कारण, ज्याप्रमाणें वाणी वगैरे उपभोगाचीं साधनें आहेत, त्याप्रमाणेंच चक्षु वगैरे इतर प्राण देखील उपभोगाचीं साधनें आहेत. अथवा वाणी वगैरे हे प्राणच आहेत, आणि इतर प्राण देखील प्राणच आहेत. तेव्हां ' प्राणत्व ' या धर्मानें वाणी वगैरेसारखेच इतर प्राण आहेत असें समजावें. ( आ. )

वाणी, प्राण, आणि मन हीं तेज, उदक आणि पृथ्वी यांपासून उत्पन्न होतात हे तर (श्रुतीमध्ये) ह्याच प्रकारामध्ये सांगितले आहे. उदा०—'हे सोम्य ! मन हे अन्नमय आहे, प्राण हा उदकमय आहे, आणि वाणी ही तेजोमय आहे' (छां. ६।५।४) आतां, जर हीं (वाणी, प्राण, आणि मन) अन्नमय वगैरे आहेत हे म्हणणे मुख्य रीतीनेच घेतले, तर त्यांची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते, हे अर्थात् सिद्ध होते. बरे, जरी ते म्हणणे गौण रीतीने घेतले तरी देखील मन वगैरे पदार्थ ब्रह्माचीं कार्ये आहेत या गोष्टीचा विस्तार करण्याकारितांच श्रुतीमध्ये 'मन वगैरे पदार्थ अन्नमय वगैरे आहेत' ही गोष्ट सांगितली आहे असे समजते. कारण, श्रुतीमध्ये जेथे ब्रह्माने केलेली नामरूपांची व्यक्ति वर्णिली आहे, त्या प्रकारांतच ही गोष्ट सांगितली आहे; शिवाय, 'ज्याच्या योगाने न ऐकिलेली वस्तु ऐकिली जाते' (छां. ६।१।३) असा श्रुतीने येथे उपक्रम केला आहे. तसेच, उपसंहार देखील 'हे सर्व हा आत्माच आहे' (छां. ६।८।७) असाच केला आहे. शिवाय, ही गोष्ट इतर श्रुतींमध्येही प्रसिद्ध आहे. तेव्हां यांवरूनही प्राण हे ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असे सिद्ध होते. (४)

४ म्हणजे 'मन हे खरोखरच अन्नाचा विकार आहे, प्राण हा खरोखरच जलाचा विकार आहे, आणि वाणी ही खरोखरच तेजाचा विकार आहे' असे घेतले तर.

५ कारण, जर अन्न, जल आणि तेज हीं ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात, तर त्या अन्न वगैरेचे जे मन, प्राण आणि वाणी हे विकार ते देखील ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असे अर्थातच सिद्ध होते.

६ मन हे खरोखर कांहीं अन्नाचा विकार नव्हे; तर त्या मनाची स्थिति अन्नाच्या स्थितीवर अवलंबून असल्यामुळे त्या मनाला 'अन्नमय' असे श्रुतीमध्ये गौण रीतीने म्हटले आहे. त्याप्रमाणेच 'प्राण हा उदकमय आहे, आणि वाणी ही तेजोमय आहे' ह्या श्रुतींचा अर्थ आहे असे घेतले तरी.

७ तात्पर्य—'ज्याअर्थी अन्न, उदक आणि तेज हीं ब्रह्माचीं कार्ये आहेत, त्याअर्थी त्या अन्न वगैरेच्या स्थितीवर ज्यांच्या स्थिती अवलंबून आहेत असे मन, प्राण आणि वाणी हीं देखील ब्रह्माचीं कार्ये आहेत' ह्या अनुमानावरून मन वगैरे पदार्थ ब्रह्माचीं कार्येच आहेत असे सिद्ध होते. तेव्हां हे सिद्ध करून दाखविण्याचाच या श्रुतींचा उद्देश आहे असे समजते.

८ तेव्हां, ह्या गोष्टीचा नामरूपांच्या उत्पत्तीशी संबंध लावलाच पाहिजे. तो संबंध मागील ७ टीपेत सांगितल्याप्रमाणे श्रुतींचा उद्देश घेतला म्हणजे लावता येतो; म्हणून या श्रुतींचा तसाच उद्देश आहे असे सिद्ध होते.

९ आतां, ज्याअर्थी 'मन वगैरे ब्रह्माचीं कार्ये आहेत' ही गोष्ट मानली तरच ह्या उपक्रमामध्ये केलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होते, आणि 'हे सर्व हा आत्माच आहे' हा उपसंहारही बरोबर लागतो, त्याअर्थी 'मन वगैरे हे ब्रह्माचीं कार्ये आहेत' ही गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्याचाच 'मन हे अन्नमय आहे' इत्यादि श्रुतींचा उद्देश आहे असे सिद्ध होते.

१० 'ह्या आत्म्यापासून प्राण, मन, सर्व इंद्रिये, आकाश, वायु, तेज, उदक आणि सर्वांना धारण करणारी पृथिवी हीं उत्पन्न होतात' (मुं. २।१।२) इत्यादि श्रुतींमध्ये.

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पांचवें आणि सहावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये मुख्य प्राण सोडून बाकीच्या प्राणांच्या संख्येविषयी विचार केला आहे. सारांशः— ( सू. ५ ) दोन श्रोत्र, दोन चक्षू, दोन प्राण, वाणी, पायु, उपस्थ, बुद्धि, मन, नाभि, रसना, त्वचा, हात, पाय, हृदय, आणि अहंकार या सर्व प्राणांच्या संख्येसंबंधाने श्रुतीचा परस्पर विरोध येतो. कारण, श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी या प्राणांपैकी सातच प्राण सांगितले आहेत. तसेंच कांहीं ठिकाणी आठ, कांहीं ठिकाणी नऊ असे तेरापर्यंत सांगितलेले आढळतात. आतां, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थी यांपैकी कोणता तरी एक निश्चय केला पाहिजे त्याअर्थी थोडक्यांत पहिले सातच प्राण मानावे; आणि ' बाकीचे जे प्राण आहेत ते स्वतंत्र प्राण नव्हेत, तर त्या सातांचेच व्यापार आहेत ' असें मानावे. आतां, मुंडक उपनिषदामध्ये जें ' सात सात प्राण ' असें म्हटलें आहे, त्याचा अर्थ ' प्रत्येक मनुष्याला सात प्राण आहेत ' असा समजावा. ' सात आणि सात मिळून चौदा प्राण आहेत ' असा समजू नये. ( सू. ६ ) आतां येथें सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रोत्र, चक्षु, आणि प्राण हे दोन दोन मानण्याचें कांहीं कारण नाही. शिवाय हात व पाय हे प्राण पूर्वपक्ष्यानें मानलेल्या पहिल्या सात प्राणांपेक्षां विजातीय असल्यामुळें त्यांपैकी कोणाचेही ते व्यापार होऊं शकत नाहींत. तेव्हां ' पांच ज्ञानेंद्रिये, पांच कर्मेन्द्रिये, आणि मन ' असे अकरा प्राण मानले पाहिजेत. ' बुद्धि आणि अहंकार हे मात्र मनाचे व्यापार आहेत ' असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होतें. आतां ' नाभि हें एक छिद्र आहे ' एवढ्याच अभिप्रायानें त्याची श्रुतीमध्ये एका ठिकाणी प्राणांमध्ये गणना केली आहे. वास्तविक रीतीनें नाभीला प्राण म्हणण्याचें कांहीं कारण नाही. तात्पर्य; ' प्राण अकरा आहेत ' हें सिद्ध झालें.

हें अधिकरण भाष्यकारांनीं अन्य तऱ्हेनेंही लाविलें आहे. त्याचा सारांशः— ( सू. ५ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्राण हे सातच आहेत. कारण, बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये प्राणोत्क्रमणाच्या वेळीं मुख्य प्राणांच्या मागून सातच प्राणांचें उत्क्रमण सांगितलें आहे. आतां, जरी ' विज्ञान ' म्हणून आठवा प्राण तेथें सांगितलेला उपलब्ध होतो, तरी तो मनाचाच एक प्रकारचा व्यापार असल्यामुळें त्याची सातांमध्येच गणना होत आहे. ( सू. ६ ) सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, बृहदारण्यकामध्येच तिसऱ्या अध्यायांत सात प्राणांहून निराळे असे हात वगैरे इतर प्राण सांगितले आहेत. एका ठिकाणीं तर त्याच अध्यायांत ' अकरा प्राण आहेत ' असे स्पष्टच सांगितलें आहे. तेव्हां एकंदर प्राण अकरा आहेत हें सिद्ध झालें. ]

सप्त गतेर्विशेषितत्वाच्च ॥ ५ ॥

५ ( प्राण ) सात आहेत; कारण ( तितकेच श्रुतीवरून )

समजतात. शिवाय, ( त्या अर्थाचेंच ) विशेषणही

दिलें आहे. ( २ )

प्राणांच्या उत्पत्तीविषयी जो श्रुतीचा ( परस्पर- ) विरोध येत होता त्याचा परिहार ( यथपर्यंत ) केला. आतां ( त्या प्राणांच्या ) संख्येविषयी ( जो विरोध येतो त्याचा ) परिहार कर्तव्य आहे. त्यांपैकी मुख्य प्राणाविषयी विचार ( सूत्रकार ) पुढें

करणार आहेत. परंतु, सध्यां इतर प्राण किती आहेत याचा (सूत्रकार) निश्चय करित आहेत. श्रुतीचा परस्पर-विरोध येत असल्यामुळे येथे संशय उत्पन्न होतो:— काहीं ठिकाणी (श्रुतीमध्ये) सात प्राण सांगितले आहेत. उदा०—‘त्यापासून सात प्राण उत्पन्न होतात’ (मुं. २।१।८). काहीं ठिकाणी आठ प्राण ‘ग्रह’ या रूपाने सांगितले आहेत. उदा०—‘आठ ग्रह आहेत, आठ अतिग्रह आहेत’ (वृ. ३।२।१). काहीं ठिकाणी नऊ (सांगितले आहेत). उदा०—‘मस्तकामध्ये सात प्राण आहेत आणि खाली दोन आहेत’ (तै. सं. ५।३।२।५). काहीं ठिकाणी दहा (सांगितले आहेत). उदा०—‘पुरुषाच्या ठिकाणी नऊ प्राण आहेत आणि नाभि ही दहावी आहे’ (तै. सं. ७।५।१२). काहीं ठिकाणी अकरा (सांगितले आहेत). उदा०—‘पुरुषाच्या ठिकाणी हे दहा आहेत आणि आत्मा हा अकरावा आहे’ (वृ. ३।९।४). काहीं ठिकाणी म्हणजे ‘सर्व स्पर्शांचे त्वचा हे एक स्थान आहे’ (वृ. २।४।११) इत्यादि ठिकाणी बारा (प्राण सांगितले आहेत) (तसेच) काहीं ठिकाणी म्हणजे ‘चक्षुरिंद्रिय आणि पाहण्यास योग्य पदार्थ’ (प्र. ४।८) ह्या ठिकाणी तेरा (प्राण सांगितले आहेत). याप्रमाणे प्राणांच्या इयत्तेविषयी श्रुती परस्पर विरुद्ध आहेत.

२ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, प्राण (ही पांच ज्ञानेन्द्रिये) व वाणी आणि मन हे सात पदार्थ सात प्राण होत.

३ वरील सात पदार्थ आणि हात असे मिळून आठ प्राण होत.

४ हे आठ प्राण (म्ह. इंद्रिये) जीवात्म्याचे ग्रहण करतात म्हणजे जीवात्म्याला संसारबंधामध्ये पाडतात, म्हणून ह्यांना ‘ग्रह’ असे म्हटले आहे.

५ आठ प्राण हे जरी जीवात्म्याला संसारबंधामध्ये पाडतात, तरी ते त्यांचे करणें शब्द, स्पर्श वगैरे विषयांच्या जोरावर आहे. कारण, विषयच जर मुळीं अस्तित्वांत नसतील, तर नुसत्या त्या आठ प्राणांच्या (म्हणजे इंद्रियांच्या) हातून काहींच होणार नाही. म्हणून त्या आठ प्राणांचे (म्हणजे इंद्रियांचे) जे आठ विषय त्यांना ‘अतिग्रह’ (ग्रहांच्या पलीकडचे म्हणजे ग्रहांपेक्षां श्रेष्ठ) असे म्हटले आहे.

६ दोन श्रोत्रे, दोन चक्षू, दोन नासिका, आणि वाणी हे जे सात पदार्थ ते ‘मस्तकांतील सात प्राण’; आणि पायु, आणि उपस्थ हे खालचे दोन प्राण; मिळून नऊ प्राण होतात.

७ पुरुषाच्या शरीराच्या ठिकाणी.

८ पूर्वी सांगितलेले नऊ प्राण आणि नाभि दहावी मिळून दहा प्राण होतात.

९ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा आणि प्राण (ही पांच ज्ञानेन्द्रिये) आणि वाक्, पाणी, पाद, पायु आणि उपस्थ (ही पांच कर्मेन्द्रिये) मिळून दहा प्राण आणि आत्मा (म्हणजे मन) असे एकंदर अकरा प्राण होतात.

१० पांच ज्ञानेन्द्रिये, पांच कर्मेन्द्रिये, मन आणि बुद्धि असे बारा प्राण या ठिकाणी सांगितले आहेत.

११ वर सांगितलेले बारा प्राण आणि अहंकार असे तेरा प्राण ह्या ठिकाणी सांगितले आहेत.

मग आतां तुजें काय म्हणणें आहे ? ( पूर्वपक्षी म्हणतो:— माझे म्हणणें असें आहे कीं ) प्राण हे सातच आहेत, कशावरून ? ( तितकेच श्रुतीवरून ) समजतात यावरून. ' त्यापासून सात प्राण उत्पन्न होतात ' ( मुं. २।१।८ ) इत्यादि श्रुतीवरून तितक्यांचेच ज्ञान होतें. शिवाय, ' मस्तकामध्ये सात प्राण आहेत ' ( तै. सं. ५।१।७।१ ) ह्या ठिकाणी ह्या ( प्राणां— ) ना ( सात असें ) विशेषणही दिलें आहे. शंका:— ' गुहेमध्ये असणारे असे सात प्राण ( आपआपल्या ठिकाणी ) स्थापित केले आहेत ' ( मुं. २।१।८ ) ह्या श्रुतीमध्ये ( सात या संख्येची ) वीप्सा केली आहे. त्यावरून प्राण हे सातांपेक्षा अधिक आहेत असें समजतें. उत्तर:— हा दोष येत नाही. कारण, ' पुरुष हे भिन्न भिन्न आहेत ' या गोष्टीला अनुलक्षून ही वीप्सा केली आहे; म्हणजे प्रत्येक पुरुषाला सात सात प्राण आहेत असा ह्या वीप्सेचा अभिप्राय आहे. ' ( प्राणरूपी ) तत्त्वेच भिन्न आहेत, म्हणजे निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राणांच्या साताच्या दोन जोड्या आहेत ' असा त्या वीप्सेचा अभिप्राय नाही. शंका:— प्राणांची आठ वगैरे संख्या देखील श्रुतीमध्ये सांगितलेली वर दाखविलीच आहे. तेव्हां प्राण हे सातच कसे असतील ? उत्तर:— दाखविली आहे खरी; पण ( श्रुतींचा परस्पर- ) विरोध येत असल्यामुळे ( त्या संख्यांपैकी ) कोणती तरी एक संख्या प्राणांची आहे असें ठरविलें पाहिजे. आतां ' कल्पना करणें ती थोडक्यांचीच करावी ' या नियमाला अनुसरून सात हीच संख्या प्राणांची आहे असें मी ठरवितो; आणि श्रुतीमध्ये ज्या ( प्राणांच्या ) अन्य संख्या सांगितल्या आहेत त्या प्राणांच्या भिन्न भिन्न वृत्तींना अनुलक्षून सांगितल्या आहेत असें मी मानतो. ( ५ )

ह्यावर ( सूत्रकार ) उत्तर देतात:—

हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम् ॥ ६ ॥

६ परंतु हात वगैरे ( ज्यास्त प्राण सांगितले ) आहेत.

१२ शरीररूपी गुहेमध्ये.

१३ श्रुतीमध्ये ' सात सात ' असें जे दोनदां म्हटलें आहे त्याला ' वीप्सा ' ( द्विरुक्ति ) म्हणतात. यावरून ' सात दोनी चवदा ' प्राण होतात असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१४ दोन श्रोत्रें, दोन चक्षू, दोन नासिका, आणि वाणी हे जे मस्तकातील सात प्राण तेच खरे प्राण होत. बाकीचे जे प्राण श्रुतीमध्ये सांगितले आहेत, ते ह्या सात प्राणांचेच भिन्न भिन्न प्रकारचे व्यापार आहेत अशा अभिप्रायानें सांगितले आहेत. पण वास्तविक सातांपेक्षा अधिक प्राण नाहीत असें पूर्वपक्षी मानीत आहे. आतां इतर प्राण हे सातांचेच व्यापार आहेत असें म्हणतां येतें किंवा नाहीं हें पुढील सूत्रामध्ये स्पष्ट होईल.

( तेव्हां ज्याअर्थीं असें ) निश्चित होतें, त्याअर्थीं  
तशी ( कल्पना करूं ) नये. ( २ )

‘ हात हा ग्रह आहे, त्याचें कर्मरूप अतिग्रहानें. ग्रहण केलें आहे; कारण, हातांनीं ( मनुष्य ) कर्म करतो ’ ( वृ. ३।२।८ ) इत्यादि श्रुतीमध्ये साताहून अधिक असे निराळेच हात वगैरे प्राण सांगितले आहेत. यावरून प्राणांची साताहून अधिक संख्या आहे असें निश्चित होतें. तेव्हां सात या संख्येचा साताहून ज्यास्त संख्येमध्ये अंतर्भाव होत असल्यामुळे ‘ प्राण सात आहेत ’ असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तेंही जुळतें. आतां कमी संख्या आणि अधिक संख्या यांचा विरोध आला असतां त्या दोहोंपैकीं अधिक संख्या ग्राह्य आहे. कारण, अधिक संख्येमध्ये कमी संख्येचा अन्तर्भाव होतो; पण कमी संख्येमध्ये अधिक संख्येचा अंतर्भाव होत नाही. तेव्हां ‘ कल्पना करणें ती थोडक्यांचीच करावी ’ या नियमाला अनुसरून तशी कल्पना करूं नये; म्हणजे ‘ सातच प्राण असतील ’ अशी कल्पना करूं नये; तर पुढील संख्येला अनुसरून ते प्राण अकराच असतील ( अशी कल्पना करावी ). याच गोष्टीला अनुसरून ‘ पुरुषाच्या ठिकाणीं हे दहा प्राण आहेत, आणि आत्मा हा अकरावा आहे ’ ( वृ. ३।९।४ ) ही श्रुति वर दाखल केली आहे. ह्या श्रुतीमध्ये ‘ आत्मा ’ या शब्दानें ‘ अंतःकरण ’ घेतलें पाहिजे. कारण, ( मागून ) साधनांचें प्रकरण चालूं झालेलें आहे. शंकाः— अकराहून अधिक अशा बारा आणि तेरा या संख्यासुद्धां ( श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या वर ) दाखविल्याच आहेत. ( उत्तरः— ) दाखविल्या आहेत खऱ्या, पण अकरा कार्यवर्गाहून अधिक काय-वर्गच नाही, कीं ज्याकरितां ( अकराहून ) अधिक असें साधन कल्पिलें जाईल. शब्द, स्पर्श, रूप, रस, आणि गंध ह्या पांच विषयांचीं पांच प्रकारचीं ज्ञानें आहेत; त्यांकरितां पांच ज्ञानेंद्रिये<sup>३</sup> आहेत. तसेंच, भाषण करणें, ग्रहण करणें, संचार करणें त्याग करणें, आणि रतिसुख घेणें असे कर्मांचे पांच प्रकार आहेत; त्यांकरितां पांच कर्मेन्द्रिये आहेत, आणि ज्याचे सर्व पदार्थ विषय आहेत, आणि जें तिन्हीं कालीं असतें; असें

१ उदा०ः— शंभरामध्ये पन्नासाचा अंतर्भाव होतो, पण पन्नासामध्ये शंभराचा अंतर्भाव होत नाही. यालाच ‘ शते पंचाशत् ’ न्याय, म्हणतात.

२ तेव्हां या साधनांच्या प्रकरणामध्ये ‘ आत्मा ’ या शब्दाचा साधन असें जें मन तोच अर्थ घेणें बरोबर आहे.

३ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, आणि घ्राण हीं पांच ज्ञानेंद्रिये होत.

४ वाक्, पाणि, पाद, पायु आणि उपस्थ हीं पांच कर्मेन्द्रिये होत.

५ ज्याप्रमाणें वर सांगितलेल्या पांच ज्ञानेंद्रियांना शब्द, स्पर्श, वगैरे विषयांपैकीं एकेकच विषयाचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें मनाला एकच विषयाचें ज्ञान होतें असें नाही; तर त्या शब्द, स्पर्श

जें मनरूपी इंद्रिय आहे तें एकच आहे व त्याच्या अनेक वृत्ती आहेत. त्या भिन्न भिन्न वृत्तींमुळे मन हें वास्तविक, एक असूनही तें मन, बुद्धि, अहंकार आणि चित्त ह्या चार नांवांनी भिन्न भिन्न असल्यासारखें निर्दिष्ट केलें जातें, या गोष्टीला अनुसरूनच श्रुतीने मनाच्या 'काम' वगैरे अनेक प्रकारच्या वृत्तींचा उपक्रम करून पुढें 'हें सर्व मनच आहे' ( बृ. १।५।३ ) असें सांगितलें आहे. शिवाय, मस्तकामध्ये सातच प्राण आहेत असें मानणाऱ्या ( तु- ) ला ( देखील ) 'चारच प्राण आहेत' असें मानावें लागेल. कारण, प्राण हे वास्तविक चारच असून फक्त त्यांचीं भिन्न भिन्न स्थाने असल्यामुळे ते, दोन कर्ण, दोन नेत्र, दोन नासिका आणि एक वाणी असे सात गणले जातात. बरें, ( हात वगैरे ) इतर प्राण हे तेवढ्या ( सातां- ) च्या भिन्न भिन्न वृत्ती आहेत असेही म्हणतां येत नाही. कारण, हात वगैरे प्राणांच्या वृत्ती ( वरील सात प्राणांच्या वृत्तींहून ) अत्यंत विजातीय आहेत. तसेंच, 'पुरुषाच्या ठिकाणी नऊ प्राण आहेत आणि नाभि ही दहानी आहे' ( तै. सं. ७।५।१२ ) ह्या श्रुतीमध्ये सुद्धां

वगैरे सर्व विषयांचें ज्ञान होण्याला मन उपयोगी पडतें, म्हणून मनाचे सर्व पदार्थ विषय होतात. तसेंच, इतर इंद्रियांचे विषय त्या इंद्रियांचा व्यापार होतेवेळीं प्रत्यक्ष असावे लागतात; पण मनाचे विषय मनाचा व्यापार होतेवेळीं प्रत्यक्ष असावे लागत नाहीत. भूतकालच्या वस्तूचें देखील मनाला ज्ञान होतें व भविष्यकालच्या वस्तूचें देखील मनाला ज्ञान होतें. याकरितां त्या दहा इंद्रियांपेक्षां निराळें असें अकरावें मन मानलेंच पाहिजे.

६ संशय घेणें, निश्चय करणें, गर्विष्ठ होणें, आणि स्मरण करणें असे त्या मनाचे चार व्यापार ( वृत्ती ) आहेत.

७ ह्या वृत्ती मागे भाष्यामध्ये सांगितल्या आहेत.

८ एक श्रोत्र, एक चक्षु, एक नासिका, आणि एक वाणी असे चार प्राण.

९ 'ग्रहण करणें' वगैरे व्यापार.

१० 'श्रवण करणें' वगैरे व्यापाराहून.

११ तेव्हां 'ग्रहण करणें' वगैरे व्यापार हे मस्तकातील सात प्राणांपैकीच कोणाचे तरी असतील असें जें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे तें बरोबर नाही. शिवाय, तें मत गृहीत धरलें असतां 'ग्रहण करणें' वगैरे व्यापार जर श्रोत्रेन्द्रियाचे मानले तर बहिःच्या मनुष्याला श्रोत्रेन्द्रिय नसल्यामुळे त्याला कोणत्याही वस्तूचें ग्रहण करतां येणार नाही; व जर चक्षुरिन्द्रियाचे मानले तर अंधळ्याला कोणत्याही वस्तूचें ग्रहण करतां येणार नाही, इत्यादि दोष येतील. एकंदरीत, हात वगैरे हे ह्या सातापेक्षां निराळेच प्राण आहेत असें मानलें पाहिजे हें सिद्ध होतें.

१२ आतां 'अकरा प्राण आहेत' हेंच जर खरें असेल, तर 'दहा प्राण आहेत' असें सांगणारी श्रुति जी पूर्वी दाखल केली आहे ती लागणार नाही अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे..



‘शरीराची दहा छिद्रे आहेत’ अशा अभिप्रायानेंच दहा प्राण सांगितले आहेत, ‘प्राण ह्या तत्त्वाचेच ( दहा ) भेद आहेत’ अशा अभिप्रायानें सांगितले नाहीत. कारण, त्या श्रुतीमध्ये ‘नाभि ही दहावी आहे’ असें म्हटलें आहे. आतां ‘नाभि या नांवाचा एखादा प्राण आहे’ असें कोठेही प्रसिद्ध नाही; तर ‘नाभि’ सुद्धां मुख्य प्राणाचें एक विशेष प्रकारचें स्थान आहे म्हणूनच ‘नाभि ही दहावी आहे’ असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे. आतां कांहीं ठिकाणीं उपासनेकारितां कांहीं प्राणांची गणना केली आहे, कांहीं ठिकाणीं त्यांचें स्वरूप दाखवावें एवढ्याकरितां कांहीं प्राणांची गणना केली आहे, याप्रमाणें प्राणांची इयत्ता ( श्रुतीमध्ये ) अनेक तऱ्हांनीं सांगितली असल्यामुळें ती कोणत्या ठिकाणीं कोणत्या अभिप्रायानें सांगितली आहे हें सूक्ष्म रीतीनें आपल्याला पाहिलें पाहिजे. पण कार्यवर्गाच्या अनुरोधानें पाहिलें असतां प्राणांची जी अकरा संख्या सांगितली आहे तीच प्रमाण होय हें सिद्ध आहे.

हीं दोन सूत्रें पुढील दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लावतां येतातः—

( सू. ५ ). ( पूर्वपक्षी म्हणतोः— ) प्राण हे सातच असावे. कारण, ‘ तो ( जीवात्मा शरीरांतून ) गेला म्हणजे त्याच्या मागोमाग ( मुख्य ) प्राण जातो आणि तो ( मुख्य ) प्राण गेला म्हणजे त्याच्या मागून ( इतर ) सर्व प्राण जातात ’ ( बृ. ४।१।२ )

१३ श्रुतीमध्ये जें कांहीं ठिकाणीं ‘ बुद्धि ’ हा बारावा प्राण आहे आणि ‘ अहंकार ’ हा तेरावा प्राण आहे असें सांगितलें आहे त्याचा उद्देश इतकाच कीं बुद्धि व अहंकार हे काय आहेत तें समजून त्यांची उपासना करतां यावी. परंतु ‘ बुद्धि आणि अहंकार हे मनापेक्षां निराळेच प्राण आहेत ’ असें सांगण्याचा त्या श्रुतीचा उद्देश नाही. कारण, बुद्धि आणि अहंकार हे मनापेक्षां निराळे नाहीत. जर ते निराळे असते, तर ज्याप्रमाणें चक्षुरिंद्रियापेक्षां श्रोत्रेन्द्रिय निराळें असल्यामुळें अंधळ्या मनुष्याला चक्षुरिंद्रिय नसूनही श्रोत्रेन्द्रियाचा ‘ श्रवण करणें ’ हा व्यापार करतां येतो, त्याप्रमाणें झोप वेगैरेंमध्ये मन नसतांना बुद्धीचा ‘ निश्चय करणें ’ हा व्यापार किंवा अहंकाराचा ‘ गर्विष्ठ होणें ’ हा व्यापार झाला असता. परंतु ज्याअर्थी असा अनुभव एक वेळ सुद्धां येत नाही, त्याअर्थी ‘ निश्चय करणें ’ आणि ‘ गर्विष्ठ होणें ’ हे मनाचेच व्यापार आहेत, व बुद्धि आणि अहंकार हे मनापेक्षां निराळे नव्हेत असें सिद्ध होतें.

१४ ‘ सात प्राण आहेत, ’ ‘ आठ प्राण आहेत, ’ इत्यादि ज्या श्रुतीमध्ये अकरा प्राणापेक्षां कमी प्राण सांगितले आहेत, त्या श्रुतीमध्ये ‘ लोकांना प्राणांची माहिती व्हावी म्हणून उदाहरणार्थ कांहीं प्राण घेऊन त्यांचें स्वरूप दाखविलें आहे. परंतु त्या श्रुतींवरून तितकेच प्राण आहेत असा निश्चय करतां येत नाही. कारण, तसा निश्चय केला तर त्या श्रुती परस्पर-विरुद्ध होतील.

१५ पांचवें आणि सहावें हीं दोन सूत्रें.

ह्या श्रुतीमध्ये सातांचीच गति<sup>१६</sup> ( म्हणजे जाणें ही क्रिया ) सांगितली आहे. शंका:— ह्या श्रुतीमध्ये ' सर्व ' या शब्दाचा पाठ आहे; तेव्हां ' सातांचीच गति सांगितली आहे ' अशी प्रतिज्ञा कशी करतां येते ? ( ह्यावर पूर्वपक्षी ) म्हणतो:— ( पूर्वी प्राणांचे सातच ) विशेष प्रकार सांगितले आहेत म्हणून ( ही प्रतिज्ञा करतां येते ). ' ज्या वेळीं हा चक्षुरिंद्रियांतील पुरुष माघारा फिरतो, ( त्या वेळीं ह्या जीवात्म्याला ) रूपाचें ज्ञान होत नाही ' ( वृ. ४।४।१ ); ' ( जीव हा परमात्म्याशीं ) एकवट होतो ( म्हणून तो कांहीं ) पाहत नाही असें म्हणतात ' ( वृ. ४।४।२ ) इत्यादि श्रुतींमध्ये जी गणना केली आहे तिच्यावरून चक्षूला आरंभ करून तो त्वचेपर्यंत प्राणांचे सातच विशेष प्रकार सांगितले आहेत, व ते सातच येथे प्रकृत आहेत असें समजतें. श्रुतींतील ' सर्व ' हा शब्द प्रकृत अर्थालाच अनुलक्षून आहे. ज्याप्रमाणे ' सर्व ब्राह्मणांना जेवूं घालावें ' असें म्हटलें असतां जे ब्राह्मण प्रकृत असतील म्हणजे बोलाविले असतील त्यांचेंच ' सर्व ' या शब्दानें ग्रहण होतें, इतरांचें होत नाही; त्याप्रमाणें येथे देखील जे सात प्राण प्रकृत आहेत त्यांचेंच ' सर्व ' या शब्दानें ग्रहण होतें, इतरांचें होत नाही. शंका:— ह्या श्रुतीमध्ये ' विज्ञान ' हें आठवें गणलें आहे. मग ' येथे सातांचीच गणना केली आहे ' असें कसें म्हणतोस ? उत्तर:— हा दोष येत नाही. कारण, मन आणि विज्ञान हीं दोन भिन्न तत्त्वे नाहीत. जरी वृत्ती भिन्न भिन्न आहेत तरी तत्त्वे सातच आहेत असें म्हणतां येतें. एकंदरीत प्राण हे सातच आहेत ( असें सिद्ध झालें ).

( सू. ६ ) या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— ' हात हा ग्रह आहे ' ( वृ. ३।२।८ ) इत्यादि श्रुतींवरून साताहून अधिक असे हात वगैरे निराळेच प्राण आहेत असें समजतें.

१६ मूळ संस्कृत सूत्रामध्ये ' गति ' असा शब्द आहे. त्याचा ' जाणणें ' असा अर्थ पूर्वी घेतला होता. येथे त्याचा ' जाणें ' असा अर्थ घेतला आहे. तात्पर्य— जे चक्षु वगैरे सात प्राण जीवात्म्याच्या बरोबर निघून जातात, तेच पुढल्या जन्मामध्ये जीवाच्या भोगाचीं साधनें होत असल्यामुळें खरे प्राण आहेत. पण हात, पाय वगैरे जीवात्तरोवर निघून जात नसल्यामुळें त्यांना ' प्राण ' म्हणतां येत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१७ चक्षुरिंद्रियाचा अभिमान बाळगणारी सूर्य ही देवता आहे; व तीच देवता अंशरूपांन चक्षुरिंद्रियामध्ये प्रविष्ट झाली आहे. आतां ज्या वेळीं जीवाचें शरीरापासून उत्क्रमण होतें, त्या वेळीं तो अंशरूपी पुरुष चक्षुरिंद्रियांतून माघारा फिरतो, आणि मूळच्या ठिकाणीं म्हणजे सूर्यामध्ये प्रविष्ट होतो. म्हणून त्या वेळीं ( म्हणजे मरणसमयीं ) जीवात्म्याला रूपांचें ज्ञान होत नाही.

१८ चक्षु, प्राण, वाणी, जिह्वा, श्रोत्र, मन, आणि त्वचा हे सात प्रकार सांगितले आहेत.

१९ बुद्धि.

२० मागील टीप ६ आणि १३ पहा.

ग्रहं म्हणजे बंधन होय, कारण, ह्या ग्रह नांवाच्या बंधनानें जीवात्म्याचें ग्रहण होतें म्हणजे बंधन होतें. आतां, त्या जीवात्म्याचें ( ह्या ) एकाच शरीरामध्ये बंधन होतें असें नाहीं. कारण, बंधन हें इतर शरीरामध्ये देखील सारखेंच आहे. तेव्हां ह्या ग्रह नांवाच्या बंधनाचा इतर शरीरामध्ये सुद्धां संचार आहे असें अर्थातच सांगितल्यासारखें होतें.<sup>२१</sup> या गोष्टीला अनुसरूनच “ तो ( जीवात्मा ) ‘ पुर्यष्टक ’ नांवाच्या प्राण वगैरे चिन्हांनी युक्त होतो, त्या ( पुर्यष्टका- ) नें ( जीव ) बद्ध झाला म्हणजे त्याला बंध प्राप्त होतो, आणि त्यानें मुक्त झाला म्हणजे त्याला मोक्ष प्राप्त होतो ” ही स्मृति ‘ मोक्ष प्राप्त होण्यापूर्वी ( जीवात्म्याचा ) ग्रह नांवाच्या बंधनाशीं वियोग होत नाहीं ’ असें दाखविते. शिवाय, आथर्वण श्रुतीमध्ये ज्या ठिकाणीं ‘ चक्षुरिंद्रिये आणि पाहण्यास योग्य पदार्थ ’ ( प्र. ४।८ ) अशीं विषय आणि इंद्रिये सांगितलीं आहेत तेथें ‘ हात आणि ग्रहण करण्यास योग्य पदार्थ, उपस्थ आणि रतिसुख घेण्यास योग्य पदार्थ, पाय आणि त्याग करण्यास योग्य पदार्थ, पाय आणि गमन करण्यास योग्य पदार्थ ’ ( प्र. ४।८ ) याप्रमाणें ( चक्षु वगैरे इंद्रियां- ) सारखींच हात वगैरे इंद्रिये विषयांसहवर्तमान सांगितलीं आहेत. तसेंच, ‘ पुरुषामध्ये हे दहा प्राण आहेत आणि आत्मा हा अकरावा आहे, ते जेव्हां ह्या मर्त्य शरीरांतून जातात, तेव्हां ते ( प्राण्यांना ) रडवितात ’ ( बृ. ३।९।४ ) ही श्रुति देखील ‘ ( जीवाबरोबर ) अकरा प्राणांचें उत्क्रमण होतें ’ असें दाखविते. ‘ प्राण ’ या शब्दाशीं संबद्ध झालेला ‘ सर्व ’ हा शब्द देखील सर्व प्राणांचें प्रतिपादन करतो. प्रकरणावरून त्याचा ‘ सातच प्राण ’ असा नियमित अर्थ करणें शक्य नाहीं. कारण, प्रकरणापेक्षां शब्द हा अधिक प्रबल आहे. ‘ सर्व ब्राह्मणांना जेऊं घालावें ’ या वाक्यामध्ये देखील

२१ आतां, जीवाचें उत्क्रमण होतेवेळीं ज्याप्रमाणें चक्षु वगैरे प्राणांचें उत्क्रमण होतें, त्याप्रमाणें हात पाय वगैरेचें उत्क्रमण होत नाहीं, म्हणून त्यांना ‘ प्राण ’ म्हणतां येत नाहीं असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे.

२२ तेव्हां अर्थातच चक्षु वगैरेप्रमाणेंच हात, पाय वगैरेचें देखील जीवाबरोबर उत्क्रमण होतें असें सिद्ध होत असल्यामुळे त्यांची प्राणांमध्ये गणना केली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

२३ तें पुर्यष्टक येणेंप्रमाणें:— १ प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान हे पांच प्राण; २ सूक्ष्म पंचमहाभूतें; ३ पांच ज्ञानेंद्रिये; ४ पांच कर्मेंद्रिये; ५ मन, बुद्धि, अहंकार आणि चित्त असें चार प्रकारचें अंतःकरण; ६ अविद्या; ७ काम; आणि ८ कर्म. ‘ पुर्यष्टक ’ म्हणजे ( पुरि ) शरीररूपीं नगरामध्ये ( अष्टक ) प्राण वगैरे आठ पदार्थांचा समूह.

२४ तेव्हां चक्षु वगैरेप्रमाणें हात, पाय वगैरेचीही प्राणांमध्ये गणना केली पाहिजे असें या श्रुतीवरून अर्थातच सिद्ध होतें.

२५ कारण, ‘ सर्व ’ या शब्दाची तशीच शक्ति आहे.

२६ हा विचार पूर्वमीमांसेमध्ये जैमिनीनें ( अ. ३ पा. ३ सू. १३ मध्ये ) केला आहे. त्याचें स्पष्टीकरण पुढें ( अ. ३ पा. ३ सू. २५, ४४, ४९ मध्ये ) होईल.

पृथ्वीवर असणाऱ्या सर्व ब्राह्मणांचें ग्रहण करणें हेंच न्याय्य आहे. कारण, 'सर्व' या शब्दाचें सामर्थ्यच तसें आहे. परंतु त्या सर्वांना भोजन घालणें शक्य नसल्यामुळें फक्त त्या ठिकाणीं जेवढे बोलाविले आहेत तेवढे ब्राह्मण 'सर्व' या शब्दाचा अर्थ म्हणून घेतले जातात. पण येथें 'सर्व' या शब्दाच्या अर्थाचा तसा संकोच करण्याला कांहींच कारण नाही. म्हणून येथें 'सर्व' या शब्दानें संपूर्ण प्राणांचें ग्रहण होतें. आतां ( श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणीं ) जे सात प्राण सांगितले आहेत, ते फक्त त्यांचें स्वरूप दाखवावें एवढ्या-कारितांच होय. तेव्हां श्रुतीवरून आणि कार्यावरून अकराच प्राण आहेत असें सिद्ध झालें. ( ६ )

[ आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये सातवें एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू. ७ ) मुख्य प्राणाहून निराळे असे जे हे चक्षु वगैरे इतर प्राण ते सूक्ष्म आहेत म्हणजे ते इंद्रियगोचर होत नाहीत. कारण, प्राणोत्क्रमणाच्या वेळीं शरीरांतून बाहेर पडतांना ते दृष्टीस पडत नाहीत. तसेंच, ते प्राण मर्यादित आहेत; म्हणूनच श्रुतीमध्ये जें त्यांचें उत्क्रमण सांगितलें आहे तें संभवतें. तसेंच, 'ह्या प्राणरूप उपाधींच्या योगानेंच जीवात्म्याचें अणुत्व औपाधिक आहे' असें जें पहिल्या अधिकरणामध्ये सांगितलें आहे तेंही संभवतें. आतां 'हे प्राण जरी विभू असले तरी त्यांचे व्यापार फक्त शरीरामध्येच होतात' असें मानावें तर असें मानून ह्यांचें विभुत्व मानण्यांत कांहींच अर्थ नाही. तात्पर्य, 'हे प्राण सूक्ष्म आहेत, आणि मर्यादित आहेत' असें सिद्ध झालें. ]

### अणवश्च ॥ ७ ॥

#### ७ आणखी ( प्राण हे ) अणू आहेत. ( ३ )

आतां ( सूत्रकार ) प्राणांचाच दुसरा एक ज्यास्त स्वभाव सांगतातः— आणखी हे जे प्राण प्रकृत आहेत ते अणू आहेत असें समजावें. आतां, हे प्राण अणू आहेत म्हणजे ते सूक्ष्म असून त्यांना मर्यादित परिमाण आहे असें समजावें, ते परमाणूसारखे आहेत असें समजूं नये. कारण, ( तसें मानलें असतां ) सर्व शरीराला व्यापून होणाऱ्या कार्याची उपपत्ति होणार नाही. हे प्राण सूक्ष्म आहेत. जर ते स्थूल असते, तर जसा सर्प विळ्यांतून बाहेर पडतांना दृष्टीस पडतो, तसे ते प्राण मरणकालीं शरीरांतून बाहेर पडतांना मरणाऱ्या मनुष्याच्या जवळ असणाऱ्या लोकांना दृष्टीस पडले असते. तसेंच, हे प्राण मर्यादित परिमाणाचे आहेत. जर ते सर्वव्यापी असतील, तर ज्या श्रुतीमध्ये ( प्राणांचें ) उत्क्रमण, गमन, आणि आगमन हीं सांगितलीं आहेत ती श्रुति विरुद्ध होईल. शिवाय,

१ ज्यांचें रूप दिसत नाही आणि ज्यांचा स्पर्श कळत नाही असे.

२ मध्यम परिमाण.

३ कारण, जो पदार्थ सर्वव्यापी असतो त्याला इकडून तिकडे जातां येत नाही.

जीवात्म्याचें तद्गुणसारत्व सिद्ध होणार नाहीं. आतां '(प्राण) जरी सर्वव्यापी आहेत, तरी त्यांचा व्यापार शरीररूपी देशामध्येच होतो' असें म्हणशील तर ते बरोबर नाहीं. कारण, त्या व्यापारालाच 'इंद्रिय' (प्राण) असें म्हणतां येतें. कारण, जें म्हणून ज्ञानाचें साधन असेल, मग ते साधन व्यापार असो किंवा दुसरें कांहीं असो, त्यालाच आम्हीं 'इंद्रिये' असें म्हणतो. तेव्हां फक्त नांवाविषयीच वाद उरला. तेव्हां 'इंद्रिये (प्राण) हीं सर्वव्यापी आहेत' ही कल्पना व्यर्थ आहे; म्हणून प्राण हे सूक्ष्म आहेत आणि मर्यादित परिमाणांचे आहेत असा आम्ही निश्चय करतो. (७)

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये आठवें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ८) मुख्य प्राण हा देखील इतर प्राणाप्रमाणे ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो. जरी 'नासदासीय' सूक्तामधील एका मंत्रामध्ये 'ब्रह्म ह्ये प्रलयाच्या वेळीं श्वासोच्छ्वास करीत होतें' असें सांगितलें आहे, त्यावरून मुख्यप्राण हा नित्य आहे असें भासतें, कारण श्वासोच्छ्वास करणें हें प्राणाचें कर्म आहे, तरी ते बरोबर नाहीं. कारण तेथेच 'वायुवांचून' असें स्पष्ट म्हटलें आहे. शिवाय, मुंडक उपनिषदामध्ये आत्म्याला 'प्राणरहित' असें विशेषण दिलें आहे. तेव्हां 'श्वासोच्छ्वास करीत होतें' याचें तात्पर्य- 'केवळ अस्तित्वांत होतें' इतकेंच समजलें पाहिजे. एकंदरीत मुख्यप्राण उत्पन्न होतो, असें सिद्ध झालें. ]

### श्रेष्ठश्च ॥ ८ ॥

#### ८ श्रेष्ठ देखील (उत्पन्न होतो). (४.)

'मुख्य प्राण देखील इतर प्राणांप्रमाणे ब्रह्माचें कार्य आहे' असा (येथे सूत्रकार) अतिदेश करतात. शंकाः—'एकूनएक सर्व प्राण ब्रह्माचीं कार्ये आहेत' असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. उदा०—'ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो, आणि मन व सर्व इंद्रिये उत्पन्न होतात' (मुं. २।१।३) ह्या श्रुतीमध्ये इंद्रिय आणि मन यांची उत्पत्ति सांगून शिवाय प्राणांची उत्पत्ति पृथक् सांगितली आहे. तसेंच, 'त्यानें प्राण उत्पन्न केला'

४ बुद्धि वगैरे उपाधी अणु असल्यामुळे त्यांच्या योगानें जीवात्मा अणु नसूनही अणु असल्यासारखा वाटतो असें जें पूर्वी (अ. २ पा. ३ सू. २९ मध्ये) सांगितलें आहे, तें 'बुद्धि वगैरे प्राण अणु आहेत' असें न मानलें तर सिद्ध होणार नाहीं.

५ ज्ञानाचे साधनभूत जे पदार्थ ते अणु आहेत हा सिद्धांत येथे आम्हीं ठरविला आहे; तो तुलाही कबूलच आहे. कारण, तुझ्या मताप्रमाणे ज्ञानाचे साधनभूत जे इंद्रियाचे व्यापार ते फक्त शरीरामध्येच होत असल्यामुळे अणूच आहेत. फक्त भेद इतकाच कीं ज्ञानाचे साधनभूत जे पदार्थ त्यांना आम्ही इंद्रिय (प्राण) असें म्हणतो; आणि तूं व्यापार म्हणतोस. याप्रमाणे फक्त नांवाविषयीच काय तो तुमचा आमचा वाद उरला. मुद्द्याची गोष्ट कांहीं तुमची आमची भिन्न होत नाहीं असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

१ मुख्य प्राण.

( प्र. ६।४ ) इत्यादि श्रुतीही आहेत. तेव्हां येथे अतिदेश करण्याचे कारण काय ? ( उत्तर:- ) अधिक शंका दूर होण्याकरितां ( अतिदेश केला आहे ). कारण, ब्रह्म-प्रतिपादक जें ' नासदासीय ' सूक्त आहे त्यामध्ये असा मंत्र आहे:- ' त्या ( प्रलयाच्या ) वेळीं मृत्यु नव्हता; अमृत नव्हते; रात्रीचे ( आणि ) दिवसाचे चिन्ह ( सूर्य, चंद्र ) नव्हते; आपल्या स्वतःच्या जोरानें तें एकच वायूवांचून श्वासोच्छ्वास करीत होतें; त्यांहून दुसरे काहींच निराळें नव्हते ' ( ऋ. सं. ८।७।१७ ) ह्या श्रुतीमध्ये ' श्वासोच्छ्वास करीत होतें ' असे प्राणाचे कर्म सांगितलें असल्यावरून जणूं काय ( जगाच्या ) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण होता. असे सूचित होतें. त्यावरून ( कदाचित् ) ' प्राण हा नित्यच आहे ' अशी कोणाची बुद्धि होईल. ती ह्या अतिदेशानें ( सूत्रकार ) दूर करतात.

( जगाच्या ) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणाचे अस्तित्व होतें असे ' श्वासोच्छ्वास करीत होतें ' या शब्दावरूनही सूचित होत नाही. कारण, तेथे ' वायूवांचून ' असे विशेषण दिलें आहे. शिवाय, ' ( आत्मा ) प्राण-रहित आहे, मन-रहित आहे, शुद्ध आहे ' ( मुं. २।१।२ ) ह्या श्रुतीमध्ये ' मूल-कारण हें प्राण वगैरे सर्व विशेषप्रकारच्या धर्मांनीं रहित आहे ' असे दाखविलें आहे. तेव्हां ( जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी ) कारणाचे अस्तित्व दाखविण्याकरितांच ' श्वासोच्छ्वास करीत होतें ' हा शब्द ( श्रुतीमध्ये घातला ) आहे. ( सूत्रामध्ये ) ' श्रेष्ठ ' असे मुख्य प्राणाला उद्देशून म्हटलें आहे. कारण, ' प्राण हा खरोखर ज्येष्ठ आहे आणि श्रेष्ठ आहे ' ( छां. ५।१।१ ) असा श्रुतीमध्ये निर्देश केला आहे. ( मुख्य ) प्राण हा ज्येष्ठ आहे. कारण, वीर्यसिंचनकालापासून त्या ( प्राणा- ) चे

२ ' नासदासीत् ' या शब्दाला आरंभ करून सांगितलेलें जें सूक्त म्हणजे काहीं मंत्रांचा समुदाय त्याला ' नासदासीय सूक्त ' म्हणतात.

३ आणि प्राण हा तर एक विशेष प्रकारचा वायु आहे. तेव्हां अर्थातच जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण नव्हता असे उलट सिद्ध होतें.

४ ' श्वासोच्छ्वास करीत होतें ' ह्याचा अर्थ ' अस्तित्वांत होतें ' असा घेऊन श्रुति लावावी. कारण ' आत्मा प्राणरहित आहे ' असे इतर ठिकाणीं सांगितलें असल्यामुळे व येथेही ' वायूवांचून ' असे सांगितलें असल्यामुळे त्या वेळीं ' श्वासोच्छ्वास करणें ' हें मुख्य अर्थानें संभवत नाही असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

५ वरील श्रुतीमध्ये जें ' प्राण ज्येष्ठ आहे ' असे म्हटलें आहे तें या ग्रंथानें भाष्यकार सिद्ध करून दाखवीत आहेत. तात्पर्य— ' प्राण ज्येष्ठ आहे ह्या श्रुतीवरून प्राण हा उत्पन्न होत नाही ही गोष्ट सिद्ध होते; कारण, मुख्य प्राण हा नित्य असल्यामुळे ज्येष्ठ आहे ' असे जें पूर्वपक्षाचें मत आहे तें बरोबर नाही असे या ग्रंथानें सुचविलें आहे.

व्यापार होऊं लागतात. जर त्या वेळेपासून त्याचे व्यापार न होतील, तर योनीमध्ये सिंचन केलेल्या वीर्याचा पू होईल, किंवा गर्भ वाढीला लागणार नाही. आतां, श्रोत्रेंद्रिय वगैरेचे जे व्यापार होतात ते ( त्या इंद्रियांचीं ) कर्णपाळी वगैरे निरनिराळीं स्थानें उत्पन्न झाल्यानंतरच होतात, म्हणून तीं इंद्रियें ज्येष्ठ नव्हेत, तसेंच, ( मुख्य- ) प्राण श्रेष्ठही आहे. कारण, ' तुझ्या ( म्हणजे मुख्यप्राणा- ) वाचून ( आम्हां इतर इंद्रियांना ) जगण्याचें खरोखर सामर्थ्य नाही ' ( वृ. ६।१।१३ ) ह्या श्रुतीवरून ( त्या मुख्यप्राणाचे ) गुण अधिक आहेत असें समजतें. ( ८ )

[ आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये नवव्या सूत्रापासून बाराव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये प्राणाच्या स्वरूपाविषयी विचार केला आहे. सारांश— ( सू. ९ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रुतीवरून ' प्राण हा वायुरूप आहे ' असें समजतें. किंवा चक्षु वगैरे सर्व इंद्रियांचा मिळून जो व्यापार तो प्राण असावा. कारण, इतर शाखांमध्ये तसें सांगितलें आहे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रुतीमध्ये जें प्राणाचें वायु-स्वरूप सांगितलें आहे तें विशेष प्रकारचें स्वरूप समजलें पाहिजे. ' प्राण हा सामान्य वायुस्वरूप आहे ' असें म्हणतां येत नाही. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्ये त्याचा वायूपेक्षां निराळा उपदेश केला आहे. तसेंच इंद्रियांपेक्षांही प्राणाचा निराळा उपदेश केला आहे. तेव्हां ' प्राण हा इंद्रियांचा व्यापार आहे ' असें म्हणतां येत नाही. शिवाय, सर्व इंद्रियांचा मिळून एक व्यापार संभवतच नाही. आतां, एका जाळ्यांत सांपडलेले सर्व पक्षी मिळून जाळें हालवितात, हें खरें आहे. पण तसें येथें सर्व इंद्रियें मिळून ' जीव धारण करणें ' हा एक व्यापार करतात असें मानण्याला प्रमाण नाही. शिवाय, हा व्यापार प्रत्येक इंद्रियाच्या श्रवण करणें वगैरे व्यापारांपेक्षां अत्यंत विजातीय आहे. शिवाय, प्राण हा इंद्रियांचा व्यापार मानला असतां त्याला इंद्रियांपेक्षां श्रेष्ठत्व येणार नाही. ( सू. १० ) आतां जरी प्राण हा सर्व इंद्रियांमध्ये श्रेष्ठ आहे, तरी त्याचें शरीरामध्ये जीवाप्रमाणें स्वातंत्र्य असत नाही. कारण, चक्षु वगैरेप्रमाणें प्राण हा जीवरूपी राजाचा चाकरच आहे. आतां, ' चक्षु वगैरे प्रजा आहेत आणि प्राण हा जीवाचा प्रधान आहे ' ही गोष्ट निराळी. ( सू. ११ ). आतां ज्याप्रमाणें चक्षु वगैरे जीवांच्या साधनाचे रूप वगैरे विषय आहेत त्याप्रमाणें ह्या प्राणरूप साधनाचा स्वतंत्र विषय नाही. कारण, मुख्यप्राण हा इंद्रिय नाही. म्हणजे त्याच्या अंगीं ज्ञान करून देण्याची शक्ति नाही. तरी पण तो सर्व इंद्रियांमध्ये श्रेष्ठ आहेच. कारण, त्यामुळेच ह्या शरीरामध्ये सर्व इंद्रियांची स्थिति होत आहे; व ह्या शरीराचें रक्षणही त्यामुळेच होत आहे. बृहदारण्यकामध्येही असेंच सांगितलें आहे. ( सू. १२ ) ज्याप्रमाणें शब्द वगैरे विषयांच्या संबंधानें मनाचे पांच व्यापार श्रोत्रेंद्रिय वगैरेच्या द्वारानें होतात, किंवा ज्याप्रमाणें मनाचे पांच व्यापार योगशास्त्रांत सांगितले आहेत, त्याप्रमाणें श्रुतीमध्ये प्राणाचे प्राण, अपान वगैरे पांच व्यापार सांगितले आहेत. तेव्हां ' त्या व्यापारांच्या योगानेंच तो प्राण जीवाच्या उपयोगी पडतो ' असें समजावें. ]

६ श्रुतीमध्ये ' प्राण श्रेष्ठ आहे ' असें जें म्हटलें आहे तें सिद्ध करून दाखवितात.

७ वाणी वगैरे इतर इंद्रियांना जगविण्याचें सामर्थ्य हें येथें गुण या शब्दानें ध्यावें.

## न वायुक्रिये पृथगुपदेशात् ॥ ९ ॥

९ ( मुख्य प्राण हा ) वायुरूपी किंवा क्रियारूपी नाही.

कारण ( त्याचा ) पृथक् उपदेश केला आहे. ( ५ )

आतां ' त्या मुख्य प्राणाचें स्वरूप काय आहे ' या गोष्टीचा येथून ( सूत्रकार ) विचार करतात. ( पूर्वपक्षी म्हणतो:— ) श्रुतीवरून प्राण हा वायुरूपी आहे असें म्हणतां येतें. कारण, श्रुती अशा आहेत:— ' जो प्राण तो वायु होय ' ( बृ. ३।१।५ ); ' त्या ह्या वायूचे प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान असे पांच प्रकार आहेत '. अथवा इतर शास्त्रकारांच्या मताप्रमाणें सर्व इंद्रियांचा जो व्यापार तोच प्राण आहे असें म्हणतां येतें. कारण, इतर शास्त्रकार असें म्हणतात:— प्राण वगैरे जे पांच वायू आहेत तो इंद्रियांचा सामान्य व्यापार होय.

ह्या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— प्राण हा वायु नव्हे, आणि इंद्रियांचा व्यापारही नव्हे. कशावरून ? ( त्याचा ) पृथक् उपदेश केला आहे यावरून. प्रथमतः पुढील श्रुतीमध्ये प्राणाचा वायूहून पृथक् उपदेश केला आहे:— ' प्राण हाच ब्रह्माचा चौथा पाद आहे. तो वायुरूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशितो आणि तौपतो ' ( छां. ३।१।८।४ ). आतां वायूचाच वायूहून पृथक् उपदेश करतां येत नाही. तसेंच, इंद्रियांच्या व्यापाराहून सुद्धां ( प्राणाचा ) पृथक् उपदेश केला आहे. कारण, श्रुतीमध्ये त्या त्या ठिकाणीं वाणी

१ सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें.

२ चक्षुरिंद्रियाचा ' पाहणें ' हा व्यापार आहे, श्रोत्रिंद्रियाचा ' ऐकणें ' हा व्यापार आहे, असे प्रत्येक इंद्रियाचे निरनिराळे व्यापार आहेतच. परंतु तीं सर्व इंद्रियें मिळून जो एक व्यापार करतात तो त्यांचा सामान्य व्यापार होय; आणि तो व्यापारच मुख्य प्राण आहे. त्याचेंच प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान असे पांच पोटभेद आहेत असें सांख्य लोकांचें मत आहे.

३ श्रुतीमध्ये आरंभी ' मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ' असें सांगून नंतर त्या मनरूपी ब्रह्माचे वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र असे चार पाद ( पाय ) सांगितले आहेत. ज्याप्रमाणें गाय ही चार पायांनीं चालण्याला प्रवृत्त होते त्याप्रमाणें मन हें वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र ह्या चौघांच्या योगानें विषयांकडे प्रवृत्त होतें, म्हणून ते मनाचे चार पाय आहेत अशी कल्पना केली आहे. नंतर त्या मनरूपी ब्रह्माचा वाणी हा एक चौथा पाद आहे. तसेंच, प्राण हा एक चौथा पाद आहे असें सांगितलें आहे.

४ वायुरूपी देवतेच्या योगानें व्यक्त होतो. ह्या वाक्यामध्येच प्राणाचा वायूहून पृथक् उपदेश केला आहे.

५ आपला व्यापार करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो.



वगैरे इंद्रिये गणून तेथे प्राण हा पृथक्च गणला आहे. आणि इंद्रियांच्या व्यापारांचाच पृथक् उपदेश करता येत नाही. कारण, व्यापार आणि त्या व्यापाराचा आश्रय यांचे ऐक्यच असते. तसेच ' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो, आणि मन, सर्व इंद्रिये, आकाश, वायु ( वगैरे उत्पन्न होतात ) ' ( मुं. २।१।३ ) इत्यादि श्रुतींमध्ये प्राणाचा वायूहून आणि इंद्रियांहून जो पृथक् उपदेश केला आहे तोही येथे ग्रहण करावा. शिवाय, सर्व इंद्रियांचा एक व्यापार संभवतही नाही. कारण, प्रत्येक ( इंद्रियाला एक एक निरनिराळा ) व्यापार आहे; आणि ( इंद्रियांचा ) समुदाय तर कोणताच व्यापार करीत नाही.

शंका:— ' पंजरचालन ' न्यायाने हा ( इंद्रियांच्या समुदायांचा व्यापार ) संभवेले; म्हणजे ज्याप्रमाणे एका पिंजऱ्यामध्ये असणारे अकरा पक्षी प्रत्येक ( निरनिराळा ) नियमित व्यापार करीत असूनही ते सगळे मिळून ( तो ) एक पिंजरा हलवितात, त्याप्रमाणे येथेही एका शरीरामध्ये असणारे अकरा प्राण हे प्रत्येक निरनिराळा नियमित व्यापार करीत असूनही ते सगळे मिळून प्राण नांवाचा एक व्यापार करतील. उत्तर:— असे म्हणता येत नाही. त्या ठिकाणी पक्ष्यांचे जे प्रत्येकाचे निरनिराळे अवांतर व्यापार आहेत, ते पिंजरा हलविण्याला योग्यच आहेत. तेव्हां त्या अवांतर व्यापारांनी युक्त असे ते सगळे पक्षी मिळून एक पिंजरा हलवितात ते बरोबरच आहे, कारण, तसाच अनुभव आहे. पण येथे ' श्रवण करणे ' वगैरे निरनिराळ्या अवांतर व्यापारांनी युक्त असे जे सगळे प्राण ते मिळून प्राणाचा ( जीवधारण करणे ) हा एक व्यापार करतील असे मानणे बरोबर नाही. कारण, ( तसे मानण्याविषयी काही ) प्रमाण नाही. शिवाय, ' जीवधारण करणे ' हा व्यापार ' श्रवण करणे ' वगैरे व्यापारांपेक्षा अत्यंत विजातीय आहे. त्याप्रमाणेच, ( मुख्यप्राण हा सर्व प्राणांमध्ये ) श्रेष्ठ आहे असा जो नगारा वाजत

६ पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणे मुख्य प्राण हा जर इंद्रियांचा व्यापार असेल, तर त्या व्यापाराचा म्हणजे मुख्य प्राणाचा इंद्रियांहून पृथक् उपदेश करता येत नाही.

७ परमात्म्यापासून.

८ हा न्याय पुढील वाक्यांतच स्पष्ट केला आहे.

९ पांच ज्ञानेंद्रिये, पांच कर्मेंद्रिये आणि मन हे अकरा प्राण होत.

१० ' जीवधारण करणे ' हा व्यापार.

११ शिवाय, ' जीवधारण करणे ' हा जर सर्व इंद्रियांचा मिळून व्यापार असेल, तर त्या इंद्रियांपैकी एखादे इंद्रिय कमी झाले असता जीवधारण होणार नाही; पण लोकांमध्ये तर आंधळे, बहिरे, मुके वगैरे लोक जिवंत असलेले दृष्टीस पडतात. तात्पर्य— ' जीवधारण करणे ' हा सर्व इंद्रियांचा मिळून व्यापार आहे असे मानता येत नाही.

आहे, आणि वाणी वगैरे ( इतर इंद्रिये ) त्या ( मुख्य प्राणा- ) संबधानें जें गौणत्वं स्वीकारतात, त्या सर्व गोष्टी ' मुख्य प्राण हा इंद्रियांचा केवळ व्यापार आहे ' असें मानलें असतां संभवणार नाहींत. तेव्हां यावरून ' प्राण हा वायु आणि व्यापार ह्यांहुन निराळा आहे ' असें सिद्ध झालें.

( शंका:— ) तर मग ' प्राण म्हणून जो आहे तो वायु होय ' ( वृ. ३।१।५ ) ह्या श्रुतीची वाट काय ? उत्तर:— जो हा वायु शरीराप्रत प्राप्त होऊन पांच प्रकारच्या अवस्था धारण करून विशेष स्वरूपानें राहतो, त्यालाच प्राण असें म्हणतात. ( वायूपेक्षां प्राण हा एक ) निराळें तत्त्वही नाहीं, आणि तो केवळ वायूही नाहीं. तेव्हां वायु आणि प्राण या दोघांमध्ये भेद सांगणारी आणि अभेद सांगणारी अशी दोन्ही प्रकारची श्रुति ( आम्हांला ) विरुद्ध होत नाहीं. ( ९ )

शंका:— तर मग प्राणाला देखील ह्या शरीरामध्ये जीवासारखेंच स्वातंत्र्य प्राप्त होतें. कारण, तो ( प्राण ) श्रेष्ठ आहे. शिवाय, वाणी वगैरे इंद्रियांनीं त्याचें गौणत्व स्वीकारलें आहे; आणि याप्रमाणेंच श्रुतीमध्ये ऐश्वर्य अनेक रीतींनीं वर्णिलें आहे. उदा:— ' वाणी वगैरे ( इंद्रिये ) निद्रित झालीं असतां प्राण हा एकटा जागृत असतो, एकटा प्राणच मृत्यूच्या तडाक्यांत सांपडत नाहीं; प्राण हा संहार-कर्ता आहे. ( तो ) वाणी वगैरेचा संहार करतो. जशी आई मुलांचें रक्षण करते, तसा ( मुख्य- ) प्राण हा इतर प्राणांचें रक्षण करतो '. तेव्हां प्राणाला देखील जीवासारखेंच स्वातंत्र्य प्राप्त होतें. या शंकेचा परिहार ( सूत्रकार ) करतात:—

१२ कमीपणा.

१३ कारण, कोणत्याही वस्तूला आपल्या व्यापाराच्या मानानेंच गौणत्व आलेलें लोकामध्ये दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं.

१४ ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकेपेक्षां अगदीं निराळाही नाहीं, व अगदीं मृत्तिकारूपही नाहीं, तर घट म्हणजे मृत्तिकेचीच एक विशेष प्रकारची अवस्था आहे; त्याप्रमाणेंच हें होय.

१ ( सू. १० ) मुख्य प्राणाला.

२ ( का. २।५।८ ); ( वृ. १।५।२१ ); ( छां. ४।३।३ ); ( प्र. २।१३ ) इत्यादि श्रुतीही येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या.

चक्षुरादिवत्तु तत्सहशिष्ट्यादिभ्यः ॥ १० ॥

१० परंतु ' ( मुख्यप्राण हा ) त्या ( चक्षु वगैरे- )

च्या बरोबर- ( च ) सांगितला आहे ' इत्यादि

( कारणां- ) वरून ( मुख्यप्राण देखील )

चक्षु वगैरेप्रमाणे ( जीवात्म्याचे

साधन आहे असे सिद्ध

होते ). ( ५ )

( सूत्रामधील ) ' परंतु ' हा शब्द प्राणाला जीवासारखे जे स्वातंत्र्य प्राप्त होते त्याचे निवारण करतो. जशी चक्षु वगैरे ( इद्रिये ) राजाच्या प्रजेप्रमाणे जीवात्म्याच्या कर्तृत्वाची आणि भोक्तृत्वाची साधने आहेत, ती स्वतंत्र नाहीत; तसा मुख्य प्राण देखील राजाच्या प्रधानाप्रमाणे जीवात्म्याची सर्व कामे करीत असल्यामुळे त्याचे साधनच आहे, तो स्वतंत्र नाही. कशावरून ? ' त्यांच्या बरोबर सांगितला आहे ' इत्यादि ( कारणां- ) वरून त्यांच्या म्हणजे चक्षु वगैरेच्या बरोबरच मुख्य प्राण हा 'प्राणसंवाद' वगैरे ठिकाणी सांगितला आहे. आतां बृहत्साम आणि रथंतरसाम इत्यादि वस्तुप्रमाणे ज्या वस्तु सारख्या धर्माच्या असतील त्याच ( एकमेकांच्या ) बरोबर सांगणे योग्य आहे. सूत्रातील ' इत्यादि ' शब्दाने ' प्राण हा संवृत आहे ', ' तो अचेतन आहे ' इत्यादि ज्या कारणावरून प्राणाच्या स्वातंत्र्याचे निवारण होते; ती ( सूत्रकार ) दाखविताने. ( १० )

३ मुख्य प्राण जवळ असेल तर जीवात्म्याला कोणतेही कृत्य करता येते; व कोणत्याही वस्तूचा उपभोग घेता येतो. यावरून जीवात्म्याची सर्व कामे मुख्य प्राण करीत आहे असे सिद्ध होते.

४ ( छां. ५।१।५ ) श्रुति पहा.

५ एकंदर आठ हजार चौदा सामांमध्ये जी काही ईश्वरची स्तुति करणारी सामे आहेत त्यापैकी बृहत्साम आणि रथंतरसाम ही दोन विशेष प्रकारची सामे आहेत. ती दोन्ही यज्ञामध्ये बरोबरच म्हटली जातात. म्हणूनच त्यांचा श्रुतीमध्ये सर्व ठिकाणी बरोबरच निर्देश केला आहे.

६ तेव्हा ज्याअर्थी ' प्राणसंवाद ' वगैरे ठिकाणी मुख्य प्राण हा प्राणाबरोबर सांगितला आहे; म्हणजे इतर प्राण हे मुख्य प्राणाबरोबर मोठेपणाविषयी भांडत आहेत असे सांगितले आहे; त्याअर्थी तो मुख्य प्राण देखील इतर प्राणांसारखे जीवात्म्याचे साधन आहे असे सिद्ध होते.

७ संवृत ( म्हणजे अवयवांनी युक्त ) प्राण हा पंचीकृत म्हणजे मिश्रित अशा पंचमहाभूतांचे कार्य आहे. त्यामध्ये वायु हा मुख्य आहे.

८ ' इत्यादि ' शब्दाने ' मर्यादितपणा; उत्पत्ति; नाश ' हे ध्यावे.

९ जी वस्तु संवृत ( अवयवांनी युक्त ) असते; किंवा अचेतन, किंवा मर्यादित; किंवा उत्पन्न होणारी किंवा नष्ट होणारी असते तिला भोक्तृत्व नसते असा नियम आहे. उदा०:- घट; पट वगैरे

शंका:— जर चक्षु वगैरेप्रमाणें प्राण ( देखील ) जीवात्म्याचें एक प्रकारचें साधन आहे असें मानाल, ( तर ) रूप वगैरेप्रमाणें ( त्या मुख्यप्राणाचा एक ) निराळा विषय आहे असें म्हणावें लागेल. ( कारण ) चक्षु वगैरे इंद्रियें हीं ' रूप पाहणें ' वगैरे आपआपल्या व्यापारांच्या योगानेंच जीवात्म्याची साधनें होत असतात. शिवाय, ज्या ( कार्यवर्गा- ) कारितां ( चक्षु वगैरे हे ) अकरा प्राण मानले आहेत, ते ' रूप पाहणें ' वगैरे कार्यवर्ग अकराच गणिले आहेत, परंतु ज्याकारितां हा बारावा प्राण तुम्ही मानीत आहांत असा ( त्या अकराहून ) निराळा बारावा कार्यवर्ग उपलब्ध होत नाही. ह्या शंकेवर ( सूत्रकार ) उत्तर देतात:—

अकरणत्वाच्च न दोषस्तथाहि दर्शयति ॥ ११ ॥

११ ( मुख्य प्राण हा ) इंद्रिय नसल्यामुळे ( हा ) दोष येत नाही. ( शिवाय, मुख्य प्राणाचें जें कार्य आहे )

तें ( श्रुतिच ) दाखविते. ( ५ )

प्रथमतः ' ( मुख्य प्राणाचा एक निराळा विषय मानावा लागेल ' हा दोष येत नाही. कारण प्राण हा इंद्रिय नाही, याचा अर्थ:— प्राण हा चक्षु वगैरेप्रमाणें एक प्रकारच्या विषयाचें ज्ञान करून देणारे इंद्रिय आहे असें आम्ही मानीत नाही. पण यामुळे त्या ( मुख्यप्राणा- ) ला कांहीं कार्यच नाही असें मात्र होत नाही. कारण, इतर प्राणांच्या हातून न संभवणारे असें त्या मुख्य प्राणाचें एक विशेष प्रकारचें कार्य ' प्राण-संवाद ' वगैरे ठिकाणी श्रुतिच दाखविते. उदा०— श्रुतीनें ' आपल्यामध्ये श्रेष्ठ कोण याविषयी प्राणांनी वाद केला ' ( छां. ५।१।६ ) असा उपक्रम करून, पुढें ' तुमच्यामध्ये ज्याचें उत्क्रमण झालें असतां हें शरीर अत्यंत पापिष्ठासारखें दिसून येईल तो तुम्हांमध्ये श्रेष्ठ होय ' ( छां. ५।१।७ ) असा उपन्यास करून, नंतर ' वाणी वगैरे प्रत्येक इंद्रियाचें उत्क्रमण झालें असतां फक्त त्या ( इंद्रिया- ) चा व्यापार मात्र बंद झाला, पण शरीर हें पूर्वीप्रमाणेंच जिवंत राहिलें ' असें दाखवून, पुढें ' जेव्हां प्राणाचें उत्क्रमण होण्याची

वस्तू होत. तेव्हां ज्याअर्थी मुख्य प्राण हा अवयवांनी युक्त वगैरे आहे, त्याअर्थी त्याला भोक्तृत्व नाही असें अनुमान निघतें. यावरून अर्थातच भोक्ता जो जीवात्मा त्याचें उपभोग घेण्याचें मुख्य प्राण हें एक साधन आहे, तो कांहीं स्वतंत्र नाही असें सिद्ध होतें.

१ मुख्य प्राण.

२ पापिष्ठ म्हणजे अत्यंत अपवित्र, ह्यासारखे म्हणजे प्रेतरूप. कारण, प्रेताला लोक अत्यंत अपवित्र मानतात.

वेळ आली तेव्हा मात्र वाणी वगैरे ( बाकीचीं सर्व इंद्रिये ) शिथिल झोकं लागलीं आणि शरीर पडण्याचा प्रसंग आला ' असे सांगितले आहे. तेव्हा शरीराची आणि इंद्रियांची स्थिति मुख्य प्राणामुळेच होते असे ही श्रुति दाखविते. हीच गोष्ट पुढील श्रुतीत स्पष्ट सांगितली आहे:— ' त्या ( इतर इंद्रियां- ) ना श्रेष्ठ प्राण म्हणाला:— तुम्ही मोह पावूनका; मीच पांच प्रकारांनी आपला विभाग करून ह्या शरीराला खेचून धरतो ' ( प्र. २।२ ), तसेंच, ' ( जीवात्मा हा ह्या ) क्षुद्र घट्यांचे प्राणाच्या योगाने रक्षण करतो ' ( वृ. ४।३।१२ ) ही श्रुति ' चक्षु वगैरे ( इतर इंद्रिये ) निद्रित झालीं असतां प्राणामुळेच शरीराचे रक्षण होते ' असे दाखविते. तसेंच, ' ज्या ज्या अंगापासून प्राणाचे उत्क्रमण होते ते ते लागलीच सुकते ' ( वृ. १।३।१९ ), ( जीवात्मा हा ) त्या ( प्राणा- ) च्या योगाने जें रक्षण करतो आणि जें प्राशन करतो त्याच्या योगाने ( तो जीवात्मा ) इतर प्राणांचे रक्षण करतो ' ( छां. १।२।९ ) ह्या श्रुती शरीर आणि इंद्रिये यांचे पोषण प्राणामुळेच होते असे दाखवितात. तसेंच, पुढील श्रुतीही जीवाचे उत्क्रमण आणि स्थिति प्राणामुळेच होतात असे दाखवितात:— ' कोणाचे उत्क्रमण झाले असतां माझे ( म्हणजे जीवाचे ) उत्क्रमण होईल ? आणि कोणाची स्थिति झाली असतां माझी स्थिति होईल ? ' ( प्र. ६।३ ); ' त्याने प्राण उत्पन्न केला ' ( प्र. ६।४ ). ( ११ )

पञ्चवृत्तिमनोवद्व्यपदिश्यते ॥ १२ ॥

१२ ( श्रुतीमध्ये प्राणाचे ) मनासारखे पांच व्यापार

सांगितले आहेत. ( ५ )

आणखी या कारणास्तवही ' मुख्य प्राणाचे एक विशेष प्रकारचे कार्य आहे ' ( असे समजते ):— श्रुतीमध्ये ' प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान ' ( वृ. १।५।३ ) असे प्राणाचे पांच व्यापार सांगितले आहेत. आतां हा व्यापारांचा भेद कार्य-भेदावरच

३ ह्या श्रुतीवरून ' शरीर व इंद्रिये यांचे रक्षण करणे हे मुख्य प्राणाचे कार्य आहे ' असे सिद्ध होते.

४ प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान अशा पांच प्रकारांनी.

५ शरीररूपी घट्यांचे.

६ मुख्य प्राणाच्या.

७ मुख्य प्राणामुळे.

८ मुख्य प्राण.

९ हे वाक्य पूर्वी केलेल्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल आहे. म्हणजे या वाक्याचे तात्पर्य असे आहे:— मुख्य प्राणाचे उत्क्रमण झाले म्हणजे जीवात्म्याचे उत्क्रमण होते. आणि मुख्य प्राणाची स्थिति झाली असता जीवात्म्याची स्थिति होते.

अवलंबून आहे. प्राणाचा 'पुढे (जाणे)' हा व्यापार आहे, आणि 'उच्छ्वास' वगैरे त्याची कार्ये आहेत. अपानाचा 'मागे (जाणे)' हा व्यापार आहे, आणि 'निश्वास' वगैरे त्याची कार्ये आहेत. व्यानाचा 'त्या (दोषां-)' च्या सांघ्यामध्ये (असणे) हा व्यापार आहे, आणि मोठाल्या शक्तीच्या कार्यांचे तो कारण आहे. उदानाचा 'वर (जाणे हा व्यापार)' आहे, आणि उत्कर्मण वगैरे कार्यांचे तो कारण आहे. समानाचा 'सर्व शरीरामध्ये सारखा (राहणे)' हा व्यापार आहे, व तो चोहोकडे अन्नाचा रस पोंचवितो. याप्रमाणे प्राणाचे मनासारखे पांच व्यापार आहेत; म्हणजे जसे मनाचे पांच व्यापार आहेत, तसेच प्राणाचे देखील (पांच व्यापार आहेत) असा अर्थ समजावा. 'शब्द' वगैरे विषयांच्या संबधाने जे पांच व्यापार श्रोत्रेन्द्रिय वगैरेच्या द्वाराने होतात ते प्रसिद्धच आहेत. (आतां श्रुतीमध्ये जे) 'काम' 'संकरूप' वगैरे (मनाचे व्यापार) सांगितले (आहेत ते) मात्र येथे घेऊं नयेत. कारण ते पांच या संख्येपेक्षा अधिक आहेत. शंकाः— श्रोत्र वगैरे इंद्रियांच्या साहाय्यावांचून भूत, भविष्य वगैरे वस्तूंच्या संबधाने येथेही एक निराळा मनाचा व्यापार आहे. तेव्हां 'पांच या संख्येपेक्षा अधिक असणे' ही गोष्ट येथेही सारखीच आहे. (उत्तरः—) तर मग 'दुसऱ्यांच्या मताचा निषेध केला नसला तर ते समतच होते' या न्यायाने प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा, आणि स्मृति

१ नासिकेच्या द्वाराने श्वास बाहेर टाकणे.

२ 'वगैरे' शब्दाने 'देहधारण करणे' ध्यावे.

३ बाहेर टाकलेला श्वास परत घेणे.

४ 'वगैरे' शब्दाने 'देहधारण करणे' ध्यावे. कारण, 'देहधारण करणे' हे पांचही प्राणांचे कार्य आहे.

५ 'दोन लांकडे एकमेकांवर घांसून त्यांपासून अग्नि उत्पन्न करणे' इत्यादि कार्यांचे.

६ शरीराचा त्याग करणे.

७ 'वगैरे' शब्दाने 'परलोकाप्रत गमन करणे' ध्यावे.

८ तेव्हां ज्याअर्थी प्राणाचे पांच व्यापार आहेत, त्याअर्थी त्या पांच व्यापारांपासून होणारी अशी प्राणाची पांच प्रकारची कार्ये आहेत असे सिद्ध होते. कारण, जो म्हणून व्यापार करतो त्याची काही तरी कार्ये असले पाहिजे असा नियम आहे.

९ शब्द ऐकणे, स्पर्श आणणे, रूप पाहणे, रस चाखणे, आणि वास घेणे हे पांच व्यापार होत.

१० हे व्यापार मागे भाष्यामध्ये सांगितले आहेत.

११ 'भूत, व भविष्य वस्तू आणणे' हा व्यापार. या व्यापाराला इंद्रियांची जरूर लागत नाही.

१२ खरे ज्ञान.

१३ खोटे ज्ञान.

१४ शशशृंग वगैरे अस्तित्वात नसणाऱ्या पदार्थांचे ज्ञान (म्हणजे 'शशशृंग' शब्द ऐकला असता शशशृंगाची जी आपण कल्पना करतो ती).

( पा. यो. सू. १।१।६ ) या नांवाचे जे मनाचे पांच व्यापार योग-शास्त्रामध्ये प्रसिद्ध आहेत, त्यांचे येथे ग्रहण करावे. किंवा ' पुष्कळ व्यापार आहेत ' एवढ्याच सारखेपणामुळे प्राणाला मनाला दिला आहे असे समजावे. प्राणाचे पांच व्यापार असल्यामुळे तो मनाप्रमाणे जीवात्म्याचे एक प्रकारचे साधनही आहे अशा अर्थाने— ( ही ) हे सूत्र लावावे. ( १२ )

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेरावे एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू. १३ ) मुख्य प्राण हा देखील इतर प्राणांप्रमाणेच अत्यंत सूक्ष्म आहे आणि परिच्छिन्न आहे. आतां ' मुख्य प्राण हा किमु आहे ' असें जें बृहदारण्यकामध्ये सांगितलें आहे तें, समष्टिव्यष्टिरूपी अशा हिरण्यगर्भाच्या प्राणाला अनुलक्षून सांगितलें आहे असें समजावे. शिवाय, त्या श्रुतीवरून देखील प्राणाचा मर्यादितपणाच सिद्ध होतो. कारण तेथे ' प्राण हा मुंगीसारखा, मशकासारखा ' असें म्हटलें आहे. ]

### अणुश्च ॥ १३ ॥

#### १३ आणि ( मुख्य प्राण हा ) अणु आहे. ( ६ )

आणखी हा मुख्य प्राण इतर प्राणांसारखाच अणु आहे असें समजावे. येथे देखील ( पूर्वाप्रमाणेच ) ' अणु ' याचा अर्थ ' सूक्ष्म आणि मर्यादित परिमाणाचा ' असा आहे; ' परमाणूसारखा ' असा अर्थ नाही. कारण, तो आपल्या पांच व्यापारांच्या योगाने सर्व शरीराला व्याप्त करतो. मुख्यप्राण हा सूक्ष्म आहे. कारण, उत्क्रमणाच्या वेळीं जवळच्या मनुष्यांना तो उपलब्ध होत नाही. तसाच मुख्य प्राण हा मर्यादित परिमाणाचाही आहे. कारण श्रुतीमध्ये ( त्याचे ) उत्क्रमण, गमन, आणि आगमन हीं सांगितलीं आहेत. शंकाः— ' ( प्राण हा ) मुंगीसारखा आहे, मशकासारखा आहे, हत्तीसारखा आहे, ह्या तिन्ही लोकांसारखा आहे, आणि सर्वांसारखा आहे ' ( बृ. १।३।२२ ) इत्यादि श्रुतीमध्ये प्राण हा सर्वव्यापी आहे असेही सांगितलें आहे. उत्तरः— आधिदैविके असा जो समष्टिव्यष्टिरूपी हिरण्यगर्भाचा प्राण त्याला अनुलक्षून श्रुतीमध्ये ' प्राण हा सर्वव्यापी

१ जर प्राण हा परमाणूएवढाच असेल, तर त्याला सर्व शरीर व्याप्त करतां येणार नाही. तेव्हां ज्याअर्थी तो सर्व शरीराला व्याप्त करतो, त्याअर्थी तो परमाणूएवढा नाही असें सिद्ध होतें.

२ ह्या श्रुती पूर्वी ( अ. २ पा. ३ सू. १९ मध्ये ) सांगितल्या आहेत.

३ मुंगीएवढा.

४ कारण श्रुतीमध्ये ' सर्वांसारखा ' म्हणजे ' सर्वाएवढा ' असें सांगितलें आहे.

५ देवतास्वरूपी.

६ सर्व प्राण्यांचा जो समुदाय तोच समष्टिरूप म्हणजे समुदायरूप हिरण्यगर्भ होय; व प्रत्येक प्राणी हा व्यष्टिरूप ( पृथग्रूप ) हिरण्यगर्भ होय.

आहे' असे सांगितले आहे, आध्यात्मिक प्राणाला अनुलक्षून सांगितले नाही. शिवाय, 'मुंगीसारखा आहे' इत्यादि श्रुतीमध्ये जे साम्य सांगितले आहे, त्याच्या योगाने प्रत्येक जंतूमध्ये असणारा जो प्राण तो मर्यादित परिमाणाचा आहे असेच श्रुति दाखविते. तेव्हा कोणताही दोष येत नाही. ( १३ )

[ आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चौदाव्या सूत्रापासून सोळाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः- ( सू० १४ ) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, हे चक्षु वगैरे प्राण आपल्या स्वतःच्या सामर्थ्यानेच आपआपली कार्ये करतात. जर 'ते देवतांनी अधिष्ठित असल्यामुळे कार्ये करतात' असे मानले तर त्या कार्यापासून होणारा उपभोग त्या देवतांनाच होईल, जीवाला होणार नाही. सिद्धात्याचे म्हणणे असे आहे की, प्राण हे देवतांनी अधिष्ठित असल्यामुळेच कार्ये करतात. कारण, 'प्राण हे देवतांनी अधिष्ठित आहेत' असे श्रुतीवरून सिद्ध होते. ( सू. १५ ) आतां उपभोग मात्र जीवालाच होतो, देवतांना होत नाही. कारण, छांदोग्य श्रुतीमध्ये 'जीवात्म्याशीच प्राणांचा संबंध आहे' असे सांगितले आहे. शिवाय, इंद्रिये अनेक असल्यामुळे त्यांवर अधिष्ठित अशा देवताही अनेक आहेत. तेव्हा 'त्यांना उपभोग होतो' असे म्हणता येत नाही. कारण शरीरामध्ये उपभोग घेणारा एक आहे. ( सू. १६ ) शिवाय, पुण्यपापांचा संबंध जीवात्म्यालाच होत असल्यामुळे उपभोगही त्यालाच संभवतो. देवता ह्या मोठ्या ऐश्वर्याच्या जागी राहत असल्यामुळे त्या ह्या हीन शरीरामध्ये उपभोग घेऊ शकत नाहीत. शिवाय, देवता ह्या पापी नसल्यामुळे त्यांना दुःखोपभोग मुळीच संभवत नाही, शिवाय, 'मरणाच्या वेळी जीवाच्या मागोमाग सर्व प्राण निघून जातात' असे बृहदारण्यकामध्ये सांगितले आहे. त्यावरून 'जीव आणि प्राण यांचा संबंध नित्य आहे' असे सिद्ध होते. तेव्हा अर्थातच प्राणांचा म्हणजे इंद्रियांचा स्वामी जोवच, आहे. देवता या सारख्याप्रमाणे फक्त चालक आहेत त्यांना उपभोग नाही ही गोष्ट सिद्ध होते. ]

**ज्योतिरायधिष्ठानं तु तदामननात् ॥ १४ ॥**

**१४ परंतु ( प्राण हे ) ज्योति वगैरेंनी अधिष्ठित आहेत.**

**कारण श्रुतीमध्ये तसे सांगितले आहे. ( ७ )**

आतां 'ते प्रकृत प्राण आपल्या मोठेपणामुळेच आपआपली कार्ये करण्याला समर्थ होतात, किंवा ( त्यांचा अभिमान बाळगणाऱ्या अशा ) देवतांनी अधिष्ठित असल्यामुळे समर्थ होतात' हा विचार येथे कर्तव्य आहे. ( पूर्वपक्षी म्हणतोः— ) प्राण आपल्या मोठेपणामुळेच ( कार्य करण्याविषयी ) प्रवृत्त होतात. कारण, त्यांचा स्वतःच्या अंगी कार्य करण्याची शक्ति आहे. शिवाय, 'प्राण हे देवतांनी अधिष्ठित असल्यामुळे त्यांची प्रवृत्ति होते' असे मानले तर त्या ज्या अभिमान बाळगणाऱ्या देवता त्यांनाच भोक्तृत्व प्राप्त होईल; आणि त्यामुळे जीवात्म्याचे भोक्तृत्व लयाला जाईल. तेव्हा ह्या ( प्राणां- ) ची आपल्या स्वतःच्या मोठेपणामुळेच प्रवृत्ति होते ( असे म्हटले पाहिजे ).

७ शरीरातील प्राणाला.

१ कारण, जर प्राणांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतांमुळेच प्राणांच्या प्रवृत्ती होत असतील, तर अर्थातच त्या प्रवृत्तीपासून होणारे उपभोग त्या देवतांनाच मिळतील.



या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:- 'परंतु (प्राण हे) ज्योति वगैरेंनी अधिष्ठित' इत्यादि. (सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. वाणी 'वैरे इन्द्रियांचा जो समुदाय तो अग्नि वगैरेंचा अभिमान बाळगणाऱ्या ज्या ज्योति वगैरे देवता त्यांनी अधिष्ठित आहे, म्हणूनच त्याची आपआपलें कार्य करण्याविषयी प्रवृत्ति होते' अशी (येथे सूत्रकार) प्रतिज्ञा करतात; आणि 'श्रुतीमध्ये तसे सांगितलें आहे' हे त्याचें कारण दाखवितात. उदा०- 'अग्नीने वाणीचें रूप धारण करून मुखामध्ये प्रवेश केला' (ऐ. २।४) इत्यादि श्रुतीमध्ये तसे सांगितलें आहे. आतां 'अग्नीने वाणीचें स्वरूप धारण केलें आणि मुखामध्ये प्रवेश केला' असे जें सांगितलें आहे तें देवतास्वरूपी अग्नि हा ('वाणीवर) अधिष्ठित होतो' असे गृहीत धरून सांगितलें आहे. कारण, अग्नीचा वाणीशी आणि (तद्द्वारा) मुखारी जो देवतारूप संबंध तो सोडून त्या अग्नीचा त्या वाणीशी आणि मुखारी दुसरा कोणताही विशेष प्रकारचा संबंध असलेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. तसेच, 'वायूने प्राणाचें स्वरूप धारण करून नासिकेमध्ये प्रवेश केला' (ऐ. २।४) इत्यादि श्रुतीही अशाच लावल्या. तसेच, वाणी हाच ब्रह्माचा चाथा पाद आहे; तो अग्निरूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशतो आणि तापतो' (छां. ३।१८।३) इत्यादि इतर श्रुती देखील 'वाणी वगैरे इन्द्रियांच्या अग्नि वगैरे ज्योती आहेत' असे सांगून, ह्याच गोष्टीचें दृढीकरण करतात. तसेच, 'त्या (प्राणा-) ने मुख्य वाणीलाच

२ 'अग्नीने वाणीचा अभिमान बाळगून त्या वाणीच्या द्वारानें मुखामध्ये प्रवेश केला' असा श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

३ आतां 'ज्याप्रमाणें मृत्तिकेचा घट या रूपानें परिणाम होतो, त्याप्रमाणें अग्नीचा वाणी या रूपानें परिणाम होऊन त्यानें प्रवेश केला' असा या श्रुतीचा साधा अर्थ होतो; व तो अर्थ घेतला असता ह्या श्रुतीवरूनच 'वाणीचा अभिमान बाळगणारी अग्नि ही देवता आहे असे सिद्ध होत नाही' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ वाणीचा अभिमान बाळगून तिच्यावर देखरेख करतो.

५ अग्नीने देवतेच्या स्वरूपानें वाणीचा अभिमान बाळगणें, आणि त्या वाणीच्या द्वारानें मुखामध्ये प्रवेश करणें हा संबंध.

६ अग्नीने वाणीरूपानें परिणाम पावणें आणि मुखामध्ये प्रवेश करणें हा संबंध.

७ अ. २ पा. ४ सू. ९ टीप ३ पहा.

८ व्यक्त होतो.

९ आपलें कार्य करण्याविषयी म्हणजे बोलण्याविषयी तयार होतो.

१० वर (टी. ५ मध्ये) सांगितलेल्या संबंधाचें.

११ गान कर्मांमध्ये मुख्य अशा वाणीलाच.

खरोखर ( मृत्यूपासून ) सोडविलें, जेव्हां ती मृत्यूपासून मुक्त झाली तेव्हां ( लागलीच ) ती अग्निस्वरूप झाली' ( वृ. १।३।१२ ) इत्यादि श्रुती देखील वाणी वगैरे ( इंद्रियां- ) ना अग्नि वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें असें सांगून हीच गोष्ट सुचवितात. तसेंच, सर्व ठिकाणीं आध्यात्मिक आणि आधिदैवत असे भेद करून जो वाणी वगैरेंचा आणि अग्नि वगैरेंचा निर्देश केला आहे तो त्यांचा वरील संबंध गृहीत धरूनच केला आहे. या गोष्टीला अनुसरूनच ' वाणी ही आध्यात्मिक आहे, बोलावयाची गोष्ट ही अधिभूत आहे, आणि अग्नि ही तिची देवता आहे असे तत्त्वदर्शी ब्राह्मण म्हणतात ' इत्यादि

१२ खोटे माषण करण्यापासून उत्पन्न झालेलें जें पातक तद्रूपी मृत्यूपासून.

१३ श्रुतीमध्ये ( छां. ३।१।८।१ ) आरंभी आध्यात्मिक म्हणजे शरीरामध्ये असणाऱ्या अशा मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी; आणि आधिदैविक म्हणजे देवतास्वरूपी अशा आकाशाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी असें सांगितलें आहे. कारण, मन आणि आकाश हे ब्रह्मासारखेच सूक्ष्म पदार्थ असल्यामुळे ते ब्रह्मरूपानें उपासना करण्याला योग्य आहेत. आतां, ज्यांची उपासना करावयाची त्यांच्या संबंधानें ज्यास्त माहिती सांगावी या उद्देशानें श्रुतीमध्ये पुढें त्यां मनरूपी ब्रह्माच वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र असे चार ( पाय ) सांगितले आहेत. ज्याप्रमाणें गाय ही आपल्या चार पायांनीं चालण्याविषयी प्रवृत्त होते, त्याप्रमाणें मन हें वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र ह्या चौघांच्या योगानें विषयाकडे प्रवृत्त होतें; म्हणून ते मनाचे चार पाय आहेत अशी कल्पना केली आहे. तसेंच, आकाशरूपी ब्रह्माचे अग्नि, वायु, सूर्य आणि दिशा असे चार पाय सांगितले आहेत. ज्याप्रमाणें गाईचे चार पाय गाईच्या पोटाला लागलेले असतात, त्याप्रमाणें अग्नि, वायु, सूर्य, आणि दिशा ह्या चार देवता आकाशरूपी देवतेशीं संबद्ध असल्यामुळे अग्नि, वायु वगैरे आकाशाचे पाय आहेत अशी कल्पना केली आहे. नंतर ' वाणी हा जो ( त्या मनरूपी ) ब्रह्माचा एक पाद आहे, तो आकाशरूपी ब्रह्माचा जो अग्नि हा एक पाद तद्रूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशतो ( व्यक्त होतो ) आणि तापतो ( आपलें कार्य करण्याविषयी म्हणजे बोलण्याविषयी तयार होतो ); प्राण हा जो ह्या ( मनरूपी ) ब्रह्माचा एक पाद आहे तो वायुरूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशतो आणि तापतो ' ह्या श्रुतीनें मनरूपी ब्रह्माच्या पादाचा आकाशरूपी ब्रह्माच्या पादाशीं संबंध जोडला आहे. त्यावरून अग्नि, वायु, सूर्य आणि दिशा हे देवतारूपानें वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र यांचा अभिमान बाळगतात असा त्यांचा संबंध सिद्ध होतो.

१४ शरीरसंबंधी वस्तु.

१५ शब्द.

१६ भौतिक वस्तु. शब्द हा आकाशरूपी महामूताचा गुण आहे.

स्मृतीमध्ये देखील ' वाणी वगैरे इंद्रिये हीं अग्नि वगैरे देवतांनीं अधिष्ठित आहेत ' असें विस्तृत रीतीनें प्रतिपादन केले आहे. आतां ' प्राण हे आपल्या मोठेपणामुळेच ( कार्य करण्याविषयीं ) प्रवृत्त होतात. कारण, त्यांच्या अंगीं कार्य करण्याची शक्ति आहे ' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, ' गाडी वगैरे वस्तूना ( प्रवृत्त होण्याची ) शक्ति असूनही त्यांना बेल वगैरे जोडल्यानंतरच त्यांची प्रवृत्ति होते ' असें दिसून येतें. आतां, ( प्रवृत्ति ) जरी दोन्ही तऱ्हांची आढळते, तरी इंद्रियांची प्रवृत्ति येथें ( इंद्रिये ) देवतांनीं अधिष्ठित असल्यामुळेच होते असा आम्ही श्रुतीवरून निश्चय करतो. ( १४ )

आतां ' ( प्राणांवर ) अधिष्ठित होणाऱ्या देवतांनाच भोक्तृत्व प्राप्त होईल, आणि जीवात्म्याचें भोक्तृत्व लयास जाईल ' असें जें ( पूर्वपक्ष्यानें ) म्हटलें आहे त्याचा परिहार ( सूत्रकार ) करतात:—

प्राणवता शब्दात् ॥ १५ ॥

१५ ( प्राणांचा ) प्राणवानाशीं ( संबंध आहे असें )

श्रुतीवरून ( समजतें ). ( ७ )

जरी प्राणांवर अधिष्ठित होणाऱ्या अशा देवता आहेत, तरी देखील ह्या प्राणांचा प्राणवानाशीं म्हणजे शरीर-इंद्रियांच्या समुदायाचा स्वामी जो जीवात्मा त्यांच्याशींच संबंध आहे असें श्रुतीवरून समजतें, उदा०—' आतां, ज्या आकाशामध्ये ह्या चक्षुरिंद्रियानें प्रवेश केला आहे त्या ठिकाणीं तो चाक्षुष पुरुष आहे, आणि त्यानें अवलोकन करण्याकरतां हे चक्षुरिंद्रिय आहे, असें जरी आहे तरी मीं ह्याचा वास ध्यावा असें जो जाणतो तो- ( ही ) आत्मा होय, आणि त्यानेंच वास घेण्याकरितां हे प्राणेंद्रिय आहे ' ( छां. ८। १२।४ ) इत्यादि श्रुति जीवात्म्याशींच प्राणांचा संबंध आहे असें सांगिते. शिवाय, ह्या शरीरामध्ये प्रत्येक इंद्रियाची अभिमान बाळगणारी देवता भिन्न भिन्न असल्यामुळे त्या

१७ आतां, क्षीर वगैरे वस्तूंची दुसरा पदार्थ जोडल्यावांचूनही दह्याच्या रूपानें परिणाम पावण्याविषयीं प्रवृत्ति होते असें दिसून येतें; तेव्हां लोकामध्यें दोन्ही तऱ्हा दृष्टीस पडत असल्यामुळे येथें प्राणांची प्रवृत्ति ही दुसऱ्या पदार्थाच्या संबंधानेंच होते असा निश्चय करता येत नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हे उत्तर दिलें आहे.

१ ' बुबुळरूपीं देहाच्या छिद्रामध्यें चक्षुरिंद्रिय राहतें. या चक्षुरूप चिन्हावरून आत्म्याचें अस्तित्व स्पष्ट समजतें. तसेंच, इतर इंद्रियरूपीं चिन्हावरूनही आत्म्याचें अस्तित्व सिद्ध होतें ' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. या श्रुतीमध्ये चक्षु वगैरे प्राणांचा जीवाशीं ( 'साधन' या रूपानें ) संबंध सांगितला आहे.

भिन्न भिन्न देवतांना भोक्तृत्व असू शकत नाही. कारण, 'प्रतिसंधान' वगैरे गोष्टी संभवत असल्यावरून ह्या शरीरामध्ये जीवात्मा हा एकच भोक्ता आहे असे समजते. (१५)

तस्य च नित्यत्वात् ॥ १६ ॥

१६ आणि तो नित्य असल्यामुळे ( प्राणांचा त्याच्याशीच संबंध आहे. ) ( ७ )

आणि तो जीवात्मा ह्या शरीरामध्ये ' भोक्ता ' या रूपाने नित्य आहे. कारण, पुण्यपापांचा संबंध आणि सुखदुःखांचा उपभोग हे त्यालाच संभवतात; देवतांना संभवत नाहीत. कारण, त्या देवता मोठ्या ऐश्वर्याच्या जागी राहत असल्यामुळे त्या ह्या हीन शरीरामध्ये उपभोग घेऊ शकत नाहीत. श्रुतीही अशीच आहे:—' ह्या ( देवा- ) प्रंत पुण्यच जाते, खरोखर देवांना पाप लागत नाही ' ( वृ. १।५।३ ); आणि प्राणांचा जीवात्म्याशीच संबंध नित्य आहे. कारण, ' तो ( जीवात्मा शरीरापासून ) निघाला म्हणजे त्याच्या मागोमाग ( मुख्य- ) प्राण निघतो; आणि तो ( मुख्य- ) प्राण निघाला म्हणजे त्याच्या मागून ( इतर ) सर्व प्राण निघतात ' ( वृ. ४।४।२ ) इत्यादि श्रुतींवरून ' ( जीवाचे ) उत्क्रमण वगैरे झाले असता प्राण त्याला अनुसरतात ' असे दिसून येते. तेव्हा जरी इंद्रियांचे नियमन करणाऱ्या देवता आहेत, तरी जीवात्म्याचे भोक्तृत्व लयाला जात नाही. तेव्हा देवता ह्या इंद्रियांच्याच वर्गांतल्या आहेत, भोक्त्याच्या वर्गांतल्या नाहीत. ( १६ )

२ ' ज्या मी रूप पाहिले तोच मी शब्द ऐकतो ' असे लोकामध्ये प्रतिसंधान ( ओळख ) झालेले दिसते, त्यावरून पाहणारा आणि ऐकणारा असा भोक्ता एकच आहे असे सिद्ध होते.

१ आता, ज्याअर्थी देवांना पापच नाही, त्याअर्थी त्या पापाचे दुःखोपभोगरूप जे फल ते देखील त्यांना नसलेच पाहिजे. आणि ह्या शरीरामध्ये तर दुःखाचाही उपभोग होतो यावरून त्या देवांना भोक्तृत्व नाही, तर जीवालाच आहे, असे सिद्ध होते.

२ तात्पर्य— ज्याप्रमाणे रथामध्ये बसलेल्या मनुष्याच्या घोरणाने सारथी हा पुढे बसून घोडे हांकतो, त्याप्रमाणेच शरीरामध्ये असलेल्या जीवात्म्याच्या घोरणाने देवता ह्या इंद्रियांवर अधिष्ठित होऊन त्यांना हांकीत असतात. परंतु त्यापासून जे कांहीं उपभोग होतात ते जीवात्म्यालाच होतात, त्या देवतांना होत नाहीत असे समजावे.

३ ज्याप्रमाणे दिव्याच्या योगाने एखादी वस्तू पाहिली असता तेथे पाहण्याचे साधन जे चक्षुरिन्द्रिय त्याला तो दिवा सहाय्य होत असल्यामुळे तो दिवा साधनाच्या वर्गातच गणला जातो, त्याप्रमाणेच येथेही देवता ह्या इंद्रियांना सहाय्य होत असल्यामुळे त्या त्यांच्याच वर्गात गणल्या जातात असे समजावे.

[ आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सतराव्या सूत्रापासून एकोणिसाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः- ( सू. १७ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, चक्षु वगैरे इतर प्राण हे मुख्यप्राणाचेच विशेष प्रकारचे व्यापार आहेत. तीं स्वतंत्र तत्वे नव्हेत, कारण, ' त्या सर्व प्राणांना मुख्यप्राणाचेंच रूप प्राप्त झालें ' असें बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. शिवाय, त्या चक्षु वगैरेना ' प्राण ' हें नांव देखील ' ते मुख्यप्राणाचे व्यापार आहेत ' असें मानलें असतां बरोबर जुळते. सिद्धांत्याचें असें म्हणणें आहे कीं, चक्षु वगैरे इतर प्राण हीं स्वतंत्र तत्वे आहेत. कारण, मुंडक उपनिषदांमध्ये मुख्यप्राणाचा निर्देश करून त्याहून निराळा असा इतर प्राणांचा इंद्रियरूपानें निर्देश केला आहे. आणि ' मुख्यप्राण हा इंद्रिय आहे ' असें कोठेही प्रसिद्ध नाही. ( सू. १८ ) शिवाय, बृहदारण्यक उपनिषदांमध्ये मुख्यप्राणाचा आणि इतर प्राणांचा भेदानें निर्देश केला आहे. ( सू. १९ ) शिवाय, मुख्यप्राण आणि इतर प्राण यांमध्ये बरेच वैलक्षण्य आहेः- ' निद्रावस्थेमध्ये मुख्यप्राण हा एकटा जागा असतो, बाकीचे प्राण जागे नसतात. मुख्यप्राण हाच शरीर धारण करितो, इतर प्राण करीत नाहीत इत्यादि '. आतां ' इतर प्राणांना मुख्यप्राणाचें रूप प्राप्त झालें ' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे, त्याचा अभिप्राय असाः- इतर प्राणांचें चलनवलनसुद्धां मुख्यप्राणाच्या स्वाधीन आहे, तेव्हां अर्थातच त्यां प्राणांना मुख्यप्राणांचें रूप प्राप्त झाल्यासारखें होतें. तसेंच चक्षु वगैरेना प्राण शब्द लावण्याचें कारणही हेंच होय. तात्पर्य, ' इतर प्राण हे मुख्यप्राणांपेक्षां निराळींच तत्वे आहेत ' असें सिद्ध झालें. ]

त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशान्न्यत्र श्रेष्ठात् ॥ १७ ॥

१७ मुख्यप्राणाखेरीज बाकीच्या त्यां ( प्राणां- ) ना इंद्रियें

असें म्हणतात. कारण ( श्रुतीमध्ये ) तसा व्यवहार

केला आहे. ( ८ )

' मुख्यप्राण एक आहे आणि इतर प्राण अकरा आहेत ' असें सांगितलें. आतां त्या ( इतर प्राणां- ) संबंधानें दुसरा असा संशय येतो कीं ' ते इतर प्राण मुख्यप्राणाचेच भिन्न भिन्न व्यापार आहेत, किंवा ते ( मुख्यप्राणाहून ) निराळे पदार्थ आहेत '. मग आतां तुझे काय म्हणणें आहे ? ( पूर्वपक्षी म्हणतोः- माझे म्हणणें असें आहे कीं ) इतर प्राण हे मुख्यप्राणाचेच भिन्न भिन्न व्यापार आहेत. कशावरून ? श्रुतीवरून. श्रुतीमध्ये मुख्यप्राणाला आणि इतर प्राणांना ( एका ठिकाणीं ) आणून इतर प्राण हे मुख्यप्राणरूप आहेत असें सांगितलें आहे. उदा०— ' आतां आपणा सर्वांना ह्या मुख्यप्राणाचेंच रूप असो ( अशी इतर प्राणांनीं प्रार्थना केली ). नंतर त्या सर्वांना ह्या ( प्राणा- ) चेंच रूप प्राप्त झालें ' ( बृ. १.५.२१ ). शिवाय, ( मुख्यप्राण आणि इतर प्राण या सर्वांचा वाचक ) असा जो ' प्राण ' हा शब्द तो एकच असल्यामुळे ( ते सर्व प्राण ) एकच आहेत असा निश्चय होतो. नाही तर, ( एका ) ' प्राण ' शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत असें मानावें लागेल; आणि तसें मानणें तर बरोबर नाही, किंवा ( ' प्राण ' या शब्दाचा ) एकः

अर्थ मुख्य आहे आणि इतर अर्थ लाक्षणिक आहेत असे तरी मानावे लागेल. तेव्हां जसे एकाच प्राणाचे प्राण वगैरे पांच व्यापार आहेत, तसेच वाणी वगैरे अकरा इंद्रिये देखील ( त्या प्राणाचेच व्यापार आहेत ).

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तरः— वाणी वगैरे ( इंद्रिये हे ) प्राणाहून निराळेच पदार्थ आहेत. कशावरून ? पृथक् व्यवहार होतो यावरून. तो पृथक् व्यवहार कोणता ( असे विचारशील तर सांगतोः— ) त्या प्रकृत प्राणापैकी मुख्यप्राणाला सोडून बाकीच्या अकरांना ' इंद्रिये ' असे म्हणतात. कारण, श्रुतीमध्ये तसा व्यवहार केलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो. ' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो; तसेच मन आणि सर्व इंद्रिये उत्पन्न होतात ' ( मुं. २।१।३ ) इत्यादि स्थली प्राण पृथक् सांगितला आहे, आणि इंद्रिये हीं पृथक् सांगितलीं आहेत. शंकाः— असे मानले तर मनाला देखील प्राणाप्रमाणे इंद्रियांच्या वर्गातून काढून टाकावे लागेल. कारण, ( श्रुतीमध्ये ) ' मन आणि सर्व इंद्रिये ' असा पृथक् व्यवहार केलेला दिसून येतो. ( उत्तरः— ) हे खरे आहे. परंतु स्मृतीमध्ये अकरा इंद्रिये सांगितलीं असल्यामुळे श्रोत्र वगैरेप्रमाणे मनाचा देखील इंद्रियांमध्ये संग्रह केला पाहिजे. पण ' प्राण इंद्रिय आहे ' ही गोष्ट मात्र कोणत्याही श्रुतीमध्ये किंवा स्मृतीमध्ये प्रसिद्ध नाही. आतां ( मुख्यप्राणापेक्षां इतर प्राण हे ) भिन्न पदार्थ आहेत अशा पक्ष घेतला, तरच हा ( वर दाखविलेला ) पृथक् व्यवहार जुळतो. आणि ' ( सर्व प्राण मिळून ) एकच आहे ' असे मानले तर मात्र ' प्राण हा एकच असून त्याला कोठे इंद्रिय असा व्यवहार होतो, आणि कोठे होत नाही ' हे निप्रतिषिद्ध होईल. यावरून ' इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षां निराळेच पदार्थ आहेत ' ( असे सिद्ध झाले. ) ( १७ )

आणखी कशावरून ( इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षां ) निराळे पदार्थ आहेत ?

भेदश्रुतेः ॥ १८ ॥

१८ ( वाणी वगैरे हे मुख्यप्राणापेक्षां निराळेच पदार्थ

आहेत. ) कारण श्रुतीमध्ये पृथक् निर्देश केला

आहे. ( ८ )

श्रुतीमध्ये सर्व ठिकाणी वाणी वगैरेपेक्षां प्राणाचा पृथक् निर्देश केला आहे. कारण, श्रुतीने ' ते ( देव ) वाणीला बोलले ' ( बृ. १।३।२ ) असा उपक्रम करून, पुढे ' त्या वाणी वगैरेचा दैत्यांनी पातकाच्या योगाने विध्वंस केला ' असे सांगून, ते वाणी वगैरेचे प्रकरण संपवून, नंतर ' ते ह्या मुखामध्ये असणाऱ्या प्राणाला बोलले ' ( बृ. १।

३।७) ह्या वाक्यापासून दैत्यांचा विध्वंस करणारा जो मुख्यप्राण त्याचा पृथक् उपक्रम केला आहे. तसेच, ' ( ब्रह्मदेवाने ) आपल्याकरतां मन, वाणी, आणि प्राण हीं ( तीन अज्ञे ) उत्पन्न केली ' ( बृ. १।५।३ ) इत्यादि भेद प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीही येथे उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. तेव्हां याकरितांही इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षां निराळे पदार्थ आहेत. ( १८ )

आणखी कशावरून ( इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षां ) निराळे पदार्थ आहेत ?

वैलक्षण्याच्च ॥ १९ ॥

१९ विजातीय स्वरूप आहे म्हणूनही ( मुख्यप्राणाहून

इतर प्राण निराळे आहेत असे सिद्ध होते ). ( ८ )

आणखी मुख्यप्राण व इतर प्राण यांचीं स्वरूपे विजातीय आहेत. वाणी वगैरे इंद्रिये निद्रित झालीं असतां एक मुख्यप्राण ( तेवढा ) जागृत असतो; त्यालाच एकटयाला मृत्युं प्राप्तीत नाही; पण बाकीच्यांना मृत्यूनें प्राप्तें आहे. शिवाय, शरीरधारण ह्येणें आणि शरीर पडणें याचें कारण, त्या मुख्यप्राणाची स्थिति आणि उत्क्रमण हेंच आहे; इंद्रियांची स्थिति आणि उत्क्रमण हें नाही. शिवाय, विषयांचें प्रत्यक्ष ह्येण्याचें कारण, इंद्रियेच आहेत, प्राण नाही. अशा रीतीनें प्राण आणि इंद्रिये यांच्या स्वरूपांमध्ये

१ ( सू. १८ ) इंद्रियांच्या ज्या ( शास्त्रीय विचारानें संस्कृत झालेल्या ) वृत्ती त्या देव होत; आणि त्या वृत्तींच्या उलट ज्या इंद्रियांच्या स्वाभाविक वृत्ती त्या दैत्य होत. ह्या देवांची आणि दैत्यांची नेहमी लढाई होत असल्यामुळे ' कांहीं तरी चांगले ( पुण्य- ) कर्म करून त्या दैत्यांचा पराजय करावा ' ह्या हेतूनें त्या सर्व देवांनीं मिळून गायन करण्याविषयी अगोदरच उद्युक्त झालेल्या वाणीला ' तूं आमच्याकरतां गा ' असें सांगितलें; व तें कबूल करून तिनें गाण्याला आरंभ केला. इतक्यांत त्या दैत्यांनीं ' इंद्रिये हीं विषयलंपट असतात ' हें जाणून त्या वाणीला भलत्याच विषयांच्या नादाला लावून तिच्याकडून खोटे भाषण वगैरे पापकर्म करवून तिचा विध्वंस केला. त्याप्रमाणें सर्व इंद्रियांचा विध्वंस केला. इतकें सांगून श्रुतीमध्ये हें प्रकरण संपविलें आहे. नंतर पुढें श्रुतीमध्ये दुसऱ्या प्रकरणाला आरंभ करून असें सांगितलें आहे:— ते देव प्राणाकडे गेले, आणि प्राणाला गायन करण्याविषयी त्यांनीं सांगितलें. तेथेही त्या प्राणाचा विध्वंस करण्याकरतां दैत्य आले. परंतु प्राणाला कांहींच विषय नसल्यामुळे त्यांचें कांहीं चाललें नाही; इतकेंच नाही, तर ज्याप्रमाणें घोड्यावर टेंकूळ टाकलें असतां घोडा न फुटतां टेंकूळच फुटतें, त्याप्रमाणें त्या दैत्यांचाच उलट विध्वंस झाला असें बुद्ददारण्यक उपनिषदामध्ये वर्णन केलें आहे.

२ भोगाचीं साधनें.

१ ( सू. १९ ) विषयसंबंधरूपी मृत्यु.

मोठा विजातीयपणा आहे. यावरूनही 'हीं इंद्रिये' (मुख्यप्राणापेक्षां) निराळे पदार्थ आहेत' असे सिद्ध होते.

आतां 'त्या सर्वांना ह्या (मुख्यप्राणा-) चेंच रूप प्राप्त झाले' (वृ. १।५।२१) ह्या श्रुतीवरून इंद्रिये हीं प्राणरूपच आहेत असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण, पूर्वापरग्रंथ पाहिला असतां त्या श्रुतीपासूनही विजातीयपणाचेंच ज्ञान होतें. कारण:— त्या श्रुतीनें 'मी बोलतच राहीन असा वाणीनें पण केला' (वृ. १।५।२१) असा वाणी वगैरे इंद्रियांचा उपक्रम करून नंतर 'त्या (इंद्रियां-)ना मृत्यूनें श्रमरूप होऊन पछाडलें. म्हणून वाणी श्रम पावतेच !' (वृ. १।५।२१) अशा रीतीनें इंद्रिये श्रमरूपी मृत्यूनें प्रासलेलीं आहेत असें सांगून, (शेवटीं) 'आतां जो हा मुख्यप्राण आहे त्याला मात्र मृत्यु प्राप्त झाला नाही' (वृ. १।५।२१) अशा रीतीनें मृत्यूनें न प्रासलेला तो प्राण पृथक्च सांगितला आहे. तसेंच, 'आपणामध्यें हाच श्रेष्ठ आहे' (वृ. १।५।२१) ह्या वाक्यांत ह्या (मुख्यप्राणा-) चें श्रेष्ठत्व ठरविलें आहे. तेव्हां या श्रुतीच्या अनुरोधानें 'वाणी वगैरेना जें चलनवलन मिळतें तें मुख्यप्राणाच्या स्वाधीन आहे' याच अर्थानें 'वाणी वगैरेना मुख्यप्राणाचें रूप प्राप्त होतें' असें समजावें; (वाणी वगैरे इंद्रियांचें खरोखरच) मुख्यप्राणाशीं तादात्म्य आहे असें समजू नये. यावरूनच 'प्राण'- या शब्दाचा इंद्रिय हा अर्थ लाक्षणिक आहे असेंही सिद्ध होतें<sup>२</sup>. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच 'त्या सर्वांना ह्या (मुख्यप्राणा-) चेंच रूप प्राप्त झालें म्हणूनच त्यांना ह्याच्या नांवानें प्राण असें म्हणतात' (वृ. १।५।२१) ही श्रुति 'प्राण' या शब्दाचा 'मुख्यप्राण' हाच मुख्य अर्थ आहे, व त्याचा 'इंद्रिय' हा अर्थ लाक्षणिकच आहे असें दाखविते. तेव्हां यावरून इंद्रिये हे प्राणापेक्षां निराळेच पदार्थ आहेत (असें सिद्ध होतें), (१९)

[ आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तिसऱ्या सूत्रापासून षाडश्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांश:— (सू. २०) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणे असें आहे कीं, जीवनेच हें जग नांवारूपाला आणिलें आहे. कारण 'ह्या पंचमहाभूतांमध्ये जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें प्रवेश करून मलां नामरूपे व्यक्त करूं दे' ह्या श्रुतीमध्ये 'जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें' असें स्पष्टच म्हटलें आहे. आतां परमात्मा हा फक्त प्रयोजक कर्ता आहे. सिद्धांत्याचें म्हणणे असें आहे कीं, परमात्म्यानेच हें जग नांवारूपाला आणलें आहे. कारण 'मला नामरूपे

२ इंद्रियांचें मुख्यप्राणाशीं तादात्म्य नाही यावरूनच.

३ तेव्हां पूर्वपक्ष्यानें जें पूर्वी 'प्राणापेक्षां इंद्रिये निराळीं मानलीं तर एका प्राण शब्दाचे अनेक अर्थ मानावे लागतील' असें म्हटलें होतें तें बरोबर नाही असें यावरून सिद्ध होतें.



व्यक्त करूं दे' अशी परमात्म्याची इच्छा श्रुतीनें प्रदर्शित केली आहे. पूर्वपक्ष्यानें दाखविलेल्या श्रुतीमध्ये 'जीवरूप आत्म्यांच्या द्वारानें' असें जें म्हटलें आहे, त्याचा 'प्रवेश करून' याकडे संबंध आहे, 'व्यक्त करूं दे' याकडे नाही. शिवाय पर्वत, नदी, समुद्र वगैरेना नांवारूपाळ आणण्याचें जीवाला सामर्थ्यच नाही. आतां, ईश्वर जें ह्या जगाला नांवारूपाळ आणतो तें त्रिवृत्करण करून आणतो असें समजावें. त्रिवृत्करण म्हणजे पृथ्वी, जल आणि तेज या तीन भूतांचें मिश्रण होय. (सू. २१) त्रिवृत्करण केलेल्या भूमी वगैरेचा अन्न वगैरेच्या द्वारानें पुरुषानें उपभोग घेतला म्हणजे त्यापासूनच मांस वगैरे सर्व पदार्थ उत्पन्न होतात. तात्पर्य, शरीराच्या बाहेरचे घट, पट वगैरे सर्व पदार्थ आणि शरीराच्या आंतील रक्त, मांस वगैरे सर्व पदार्थ त्रिवृत्करण केलेल्या भूतापासूनच उत्पन्न झाले आहेत. एकट्याच भूतापासून उत्पन्न झालेला असा एकही पदार्थ नाही. (सू. २२) आतां 'ही पृथ्वी, हें जल' इत्यादि जो व्यवहार होतो, तसेंच 'मांस हें पृथ्वीचें कार्य आहे, रक्त हें जलाचें कार्य आहे' इत्यादि जो व्यवहार होतो, तो त्यामध्ये इतर घातू मुळींच नाहीत म्हणून होतो असें नाही. तर त्यामध्ये इतर घातूंपेक्षा ती घातू जास्त आहे म्हणून होतो, असें समजावें.]

**संज्ञामूर्तिवल्गुमिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात् ॥ २० ॥**

२० परंतु संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना ही त्रिवृत् करणा-  
च्याचीच (कृति) होय. कारण (श्रुतीमध्ये तसेंच)

सांगितलें आहे. (९)

सताच्या प्रकरणामध्ये तेज, उदक, आणि पृथ्वी यांची उत्पत्ति सांगून पुढें असें म्हटलें आहे:—'त्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलें:— आतां ह्या तीन देवतांमध्ये ह्या जीवरूप आत्म्यानें प्रवेश करून मला नामरूपें उत्पन्न करूं दे; आणि त्या तिहींपैकीं प्रत्येकीला त्रिवृत् करूं दे' (छां. ६।३।२). आतां येथें असा संशय येतो कीं ह्या नामरूपांच्या उत्पत्तीचा कर्ता जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे. (पूर्वपक्षी म्हणतो:—) ह्या नामरूपांच्या उत्पत्तीचा कर्ता जीवात्माच आहे. कशावरून ? 'ह्या जीवरूप आत्म्यानें प्रवेश करून' असा श्रुतीमध्ये विशेष सांगितला आहे यावरून. ज्याप्रमाणें लोकांमध्ये 'हेरांच्या द्वारानें शत्रूच्या सैन्यामध्ये प्रवेश करून मी (तें सैन्य) मोजतो' असा (एखाद्या राजानें) प्रयोग केला असतां त्या सैन्याच्या मोजण्याचा कर्ता (वास्तविक) हेरांच आहे, राजा हा फक्त प्रयोजक कर्ता असल्यामुळें तो 'मी मोजतो' असा प्रथम पुरुषाचा प्रयोग करून (त्या मोजण्याच्या क्रियेचा) आपल्यावर आरोप करतो; त्याप्रमाणें नामरूपांच्या उत्पत्तीचा कर्ता (वास्तविक) जीवात्माच आहे, परमात्मा हा फक्त प्रयोजक कर्ता

१ सत् असें जें ब्रह्म त्याच्या.

२ परमात्म्यानें.

३ तेज, उदक, आणि पृथ्वी या तीन देवतांमध्ये.

४ प्रत्येकीला इतर दोन देवतांशीं मिश्रित करूं दे.

५ हेराकडून सैन्य मोजविणारा.

६ जीवात्म्याकडून नामरूपें उत्पन्न करविणारा.

असल्यामुळे तो 'मला उत्पन्न करूं दे' असा प्रथम पुरुषाचा प्रयोग करून त्या उत्पत्तीचा आपल्यावर आरोप करतो. शिवाय, डित्थ, डवित्थ वगैरे नांवांच्या आणि घट, शराव वगैरे रूपांच्या उत्पत्तीचा कर्ता जीवच असतो असे लोकामध्ये दृष्टोत्पत्तीस येते. तेव्हां ह्या (श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या) नामरूपांच्या उत्पत्तीचा देखील जीवच कर्ता असला पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—'परंतु संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना' इत्यादि. (सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचे निराकरण करतो. संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना म्हणजे नावे आणि रूपे यांची उत्पत्ति होय. 'त्रिवृत् करणारा' हा शब्द 'परमेश्वर' या अर्थाला सुचवितो. कारण, 'त्रिवृत् करण्याचा कर्ता परमात्मा आहे' या गोष्टीला (श्रुतीमध्ये) कोठेही अपवाद सांगितला नाही. अग्नि, सूर्य, चंद्र, बीज वगैरे ठिकाणी, तसेच कुंश, कांश, पैलाश वगैरे ठिकाणी, तसेच, पशु, मृग, मनुष्य वगैरे ठिकाणी, जी प्रत्येक जातीला अनुरूप आणि प्रत्येक व्यक्तीला अनुरूप अनेक प्रकारची नामरचना व रूपरचना (दृष्टीस पडते), ती तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना उत्पन्न करणारा जो परमेश्वर त्याचीच खरोखर कृति आहे असे मानले पाहिजे. कशावरून ? (श्रुतीमध्ये तसे) सांगितले आहे यावरून. कारण, ह्या (श्रुतीने) 'त्या ह्या देवतेने' असा उपक्रम करून 'मला उत्पन्न करूं दे' असा प्रथम पुरुषाचा प्रयोग करून 'परब्रह्मच उत्पन्न करणारे आहे' असे सांगितले आहे. शंका:— श्रुतीमध्ये 'जीवरूप (आत्म्या-) ने' असा विशेष सांगितला असल्यामुळे 'उत्पत्तीचा कर्ता जीवात्माच आहे' असे मी निश्चित केले आहे. (उत्तर:—) असे निश्चित करता येत नाही. कारण, 'जीवरूप (आत्म्या-) ने' ह्या शब्दांना 'प्रवेश करून' ह्या शब्दांशीच संबंध आहे. कारण, तेच शब्द त्या शब्दांच्या जवळ आहेत. 'उत्पन्न करूं दे' ह्या शब्दांशी त्यांचा संबंध नाही. जर 'उत्पन्न करूं दे' या शब्दांशी त्यांचा संबंध असेल,

७. मुळे उपपन्न्यावर त्यांची डित्थ, डवित्थ वगैरे नावे मनुष्येच ठेवतात असे दृष्टोत्पत्तीस येते.

८. तेज, उदक, आणि पृथ्वी या तीन पदार्थांचे मिश्रण करणारा.

९. एक प्रकारचे दर्म.

१०. एक प्रकारचे गवत.

११. पळसाचे शाड.

१२. मनुष्य, पशु इत्यादि नांवांची जी रचना ती, आणि मनुष्याला देन हात, देन पाय व पशूला चार पाय इत्यादि रूपांची जी रचना ती, मनुष्य, पशु यांच्या त्या त्या जातीला अनुरूप आहे. तसेच, मनुष्यामध्ये देवदत्त, यज्ञदत्त वगैरे नांवांची जी रचना ती, आणि कोणी काळा, कोणी गोर, कोणी लह, कोणी बारीक इत्यादि रूपांची जी रचना ती, त्या त्या व्यक्तीला अनुरूप आहे.

तर मग 'मला उत्पन्न करूं दे' या वाक्यांत जो देवतेसंबंधानें प्रथम पुरुष योजिला आहे तो गौण रीतीनें योजिला आहे असें मानावें लौगेल. शिवाय, पर्वत, नद्या, समुद्र वगैरे अनेक प्रकारचीं जीं नामरूपें तीं उत्पन्न करण्याचें ईश्वराहून व्यतिरिक्त अशा जीवाला सामर्थ्य नाहीं. आतां, ज्या गोष्टींविषयीं ( जीवाला ) सामर्थ्य आहे त्यांविषयीं देखील तें ( सामर्थ्य ) परमेश्वराच्या अधीनच आहे. शिवाय, जसा राजापेक्षां हेर हा भिन्न आहे तसा जीव म्हणून परमेश्वरापेक्षां अत्यंत भिन्न पदार्थ नाहीं. कारण, श्रुतीमध्ये जीवाला 'आत्मा' असा शब्द लावला आहे; आणि ( जीवाला ) जीवपणा हा केवळ उपाधीमुळेच येत आहे. तेव्हां त्या ( जीवा- ) ने केलेली नामरूपांची उत्पत्ति देखील परमेश्वरानेंच केली आहे ( असें समजलें पाहिजे ). शिवाय, नामरूपांची उत्पत्ति करणारा परमेश्वरच आहे असा सर्व उपनिषदांचा सिद्धांत आहे. कारण, ' आकाश खरोखर नामरूपांचें प्रकाशक आहे ' ( छां. ८।१।१ ) इत्यादि श्रुती आहेत. तेव्हां नामरूपांची उत्पत्ति ही त्रिवृत् करणाऱ्या परमेश्वराचीच कृति आहे ( असें सिद्ध झालें ).

ह्या ठिकाणीं जी ही नामरूपांची उत्पत्ति सांगितली आहे ती त्रिवृत्करणपूर्वकच आहे असें सांगण्याची ( श्रुतीची ) विवक्षा आहे. कारण, तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्यांची

१३ कारण, पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणें परमात्मा हा वास्तविक रीतीनें नामरूपें उत्पन्न करणारा नाहीं.

१४ इत्थ, इत्थ वगैरे नांवांविषयीं आणि षट, शराव वगैरे रूपांविषयीं.

१५ कारण, ' हें सर्व जग परमात्म्यापासून उत्पन्न होतें ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे.

१६ ज्या वाक्यामध्ये एक व्यापार करून दुसरा व्यापार करतो असें सांगितलेलें असतें, त्या वाक्यामध्ये त्या दोन्ही व्यापारांचा कर्ता एकच असतो असा नियम आहे. तेव्हां येथें ज्याअर्थी ' प्रवेश करून नामरूपें व्यक्त करूं दे ' असें म्हटलें आहे त्याअर्थी ' प्रवेश करणें ' आणि ' व्यक्त करणें ' या दोन्ही व्यापारांचा कर्ता एकच असला पाहिजे. आतां ' प्रवेश करणें ' या व्यापाराचा कर्ता जीवात्मा आहे ही गौष्ठ सिद्धांत्यालाही कबूलच आहे. तेव्हां अर्थातच नामरूपें व्यक्त ( उत्पन्न ) करण्याचाही कर्ता जीवात्माच मानला पाहिजे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१७ तेव्हां ' प्रवेश करणें ' आणि ' व्यक्त करणें ' या दोन्ही व्यापारांचा कर्ता भिन्न भिन्न होतो असें म्हणतां येत नाहीं.

१८ बुद्धि वगैरे उपाधीमुळेच.

१९ येथें ' आकाश ' या शब्दाचा ' परमात्मा ' असा अर्थ आहे.

२० ह्या प्रकृत छांदोग्य श्रुतीमध्ये.

२१ तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्या तीन भूतांच्या मिश्रणाला ' त्रिवृत्करण ' म्हणतात.

२२ म्हणजे तीन भूतांचें मिश्रण झाल्यानंतर जी नामरूपांची उत्पत्ति होते ती सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

उत्पत्ति सांगण्यानेच प्रत्येकांच्या नामरूपांची उत्पत्ति सांगितली जात आहे. ते त्रिवृत्करण अग्नि, सूर्य, चंद्र, आणि वीज या ठिकाणी श्रुतीने दाखविले आहे, उदा०—‘अग्नीचे जे लाल रूप आहे ते तेजाचे रूप होय, जे पांढरे रूप आहे ते उदकाचे होय, आणि जे काळे रूप आहे ते पृथ्वीचे होय’ (छां. ६।१।१) इत्यादि. अशा रीतीने ‘अग्नि’ हे रूप उत्पन्न होते; आणि नाम हे विषयावर अवलंबून असल्यामुळे ‘अग्नि’ या रूपासंबंधाने ‘अग्नि’ हे नाम उत्पन्न होते, सूर्य, चंद्र आणि वीज ह्या ठिकाणीही असेच जाणावे. ह्या ‘अग्नि’ वगैरेच्या उदाहरणांवरून पार्थिव, जलीय आणि तेजस या तिन्ही प्रकारच्या द्रव्यांचे ( ह्या वरील उदाहरणां— ) सारखेच त्रिवृत्करण होते असे सांगितल्यासारखे होते. कारण, उपक्रम व उपसंहार हे ( तिघांविषयी ) सारखेच आहेत. उदा०—‘ ह्या तीन देवतांपैकी प्रत्येक त्रिवृत् त्रिवृत् होते’ (छां. ६।३।४) असा ( तिन्हीविषयी ) सारखाच उपक्रम आहे. तसेच, ‘जे ( रूप ) लाल असल्यासारखे दिसते ते तेजाचे रूप होय’ (छां. ६।४।६) ह्या वाक्याला आरंभ करून ‘जे अज्ञात असल्यासारखे दिसते तो ह्या ( तीन ) देवतांचाच समुदाय होय’ (छां. ६।४।७) ह्या वाक्यापर्यंत जो उपसंहार केला आहे तो देखील ( तिन्हीविषयी ) सारखाच आहे. ( २० )

आतां ( शरीराच्या ) बाहेर त्रिवृत्करण केलेल्या त्या तीन देवतांचे शरीरामध्ये पुनः निराळ्या तऱ्हेचे त्रिवृत्करण सांगितले आहे, ‘ ह्या तीन देवतां पुरुषाप्रत प्राप्त झाल्या म्हणजे प्रत्येक त्रिवृत् त्रिवृत् होते’ (छां. ६।४।७) आतां ह्या त्रिवृत्करणावर कांहीं

२३ मिश्रित न झालेल्या अशा एकएकटयाच्या.

२४ तेव्हां लोकामध्ये जे अग्नि, सूर्य वगैरे पदार्थ उपलब्ध होतात ते मिश्रितच उपलब्ध होतात असे समजावे.

२५ नामाचा ‘ रूप ’ हा विषय असल्यामुळे नाम हे ‘ रूप ’ या विषयावर अवलंबून असते.

२६ अग्नीप्रमाणेच त्रिवृत्करण जाणावे.

२७ तेज, उदक आणि पृथ्वी या तीन देवतांपैकी.

२८ इतर दोन्हीनी मिश्रित.

२९ ‘ पारवा ’ वगैरे पक्षी पाहिला असता त्याचे तांबडे, पांढरे आणि काळे या तिहीपैकी कोणते विशेष प्रकारचे रूप आहे हे समजत नसल्यामुळे ते त्याचे रूप ‘ अज्ञात ’ असल्यासारखे दिसते.

३० जेथे जेथे रूप अज्ञात असल्यासारखे दिसते, तेथे तेथे सूक्ष्म रीतीने पाहिले असता ह्या तीन देवतांचीच तीन रूपे आहेत असे जाणावे.

३१ ‘ त्रिवृत्करण केलेली जी पृथ्वी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें त्यांचे पुनः त्रिवृत्करण म्हणजे मिश्रण होऊन शरीरातील सर्व पदार्थ बनतात ’ असा या श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

एका दोषाची शंका येते तिच्या परिहार करण्याच्या हेतूने ( आरंभी ) ते त्रिवृत्करण श्रुतीमध्ये जसे सांगितले आहे तसेच येथे सूत्रकार दाखवितात:—

**मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च ॥ २१ ॥**

२१ श्रुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणे मांस वगैरे ( कार्ये ) पार्थिव

आहेत; आणि इतरांची ( देखील कार्ये ) श्रुतीमध्ये

सांगितल्याप्रमाणे समजावीं. ( ९ )

त्रिवृत्करण केलेल्या भूमीचा पुरुषाने उपभोग घेतला म्हणजे तिच्यापासून 'मांस' वगैरे कार्ये श्रुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणे उत्पन्न होतात. ती श्रुति अशी:—'भक्षण केलेल्या अन्नाचे तीन भाग होतात; त्यांपैकी जो अत्यंत स्थूल भाग ते पुरीष होय, जो साधारण ( स्थूल ) भाग ते मांस होय, आणि जो अत्यंत सूक्ष्म भाग ते मन होय' ( छां. ६।५।१ ). 'ब्रीहि, यव वगैरे अन्नाच्या रूपाने त्रिवृत्करण केलेली ही भूमिच भक्षिली जाते' असा ( वरील श्रुतीचा ) अभिप्राय आहे. त्या ( भूमी- ) चे जें अत्यंत स्थूल स्वरूप आहे ते पुरीषाच्या रूपाने ( शरीराच्या ) बाहेर पडते; जें साधारण ( स्थूल ) स्वरूप आहे ते शरीरामध्ये मांस वाढविते; आणि जें अत्यंत अणु स्वरूप आहे ते मन होय. ह्याप्रमाणे इतरांची म्हणजे उदक आणि तेज हांचीही कार्ये श्रुतीमध्ये सांगितल्याप्रमाणे समजावीं. मूत्र, रक्त आणि प्राण ही उदकाची कार्ये होत; आणि अस्थि, मज्जा आणि वाणी ही तेजाची कार्ये होत. ( २१ )

आतां येथे पूर्वपक्षी म्हणतो:—'त्या ( तीन देवता- ) पैकीं प्रत्येकीचे परमात्म्याने त्रिवृत्करण केले' ( छां. ६।३।४ ) या सामान्य श्रुतीवरून पंचमहाभूते आणि त्यांपासून उत्पन्न झालेले पदार्थ ह्या सर्वांचेच जर त्रिवृत्करण होतें, तर मग 'हें तेज, हें उदक, हें अन्न' असा विशेष प्रकारचा व्यवहार कोणत्या कारणावरून केला जातो? तसेच, 'शरीरातील मांस वगैरे हें भक्षण केलेल्या अन्नाचे कार्य आहे, रक्त वगैरे हें प्राशन

२ पुरुष हा भूमीचा म्हणजे पृथ्वीचा अन्नरूपाने उपभोग घेत असतो.

३ म्हणजे उदकाचा जो अत्यंत स्थूल भाग ते 'मूत्र' होय, आणि जो साधारण स्थूल भाग ते 'रक्त' होय, आणि जो अत्यंत सूक्ष्म भाग तो 'प्राण' होय असें जाणावे.

४ तेजाचा जो अत्यंत स्थूल भाग तो 'अस्थि' होय, जो साधारण स्थूल भाग ती 'मज्जा' होय; आणि जो अत्यंत सूक्ष्म भाग ती 'वाणी' होय असें जाणावे.

केलेल्या उदकाचें कार्य आहे, अस्थि वगैरे हें भक्षण केलेल्या तेजाचें कार्य आहे ' हाही व्यवहार कोणत्या कारणावरून होतो ? ह्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

**वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः ॥ २२ ॥**

**२२ परंतु ( त्यांच्या ) वैशेष्यामुळे ( त्यांना ) तशीं नांवे**

**( मिळतात ) तशीं नांवे ( मिळतात ). ( ९ )**

( सूत्रातील ) ' परंतु ' हा शब्द ( पूर्वपक्ष्याने ) आणलेला दोष घालवितो. विशेषाचा जो भाव तें ' वैशेष्य ' होय म्हणजे ' आधिक्य ' होय. जरी त्रिवृत्करण सर्व ठिकाणीं आहे, तरी एखाद्या ठिकाणीं एखाद्या भूत-धातूचें आधिक्य उपलब्ध होतें. उदा०- अग्नीमध्ये तेज या धातूचें आधिक्य आहे, उदकामध्ये अर्पू या धातूचें आधिक्य आहे, आणि पृथ्वीमध्ये अन्नाचें आधिक्य आहे. आतां हें जें ( अशा प्रकारचें ) त्रिवृत्करण केलें आहे तें व्यवहार सिद्ध करण्याकरितां केलें आहे. कारण, तिवटलेल्या दोरीप्रमाणें जर ( हीं तिवटलेलीं महाभूतें ) सारखींच झालीं, तर या तीन महाभूतांचा जो लोकामध्ये पृथक् व्यवहार होतो, तो सिद्ध होणार नाही. तेव्हां त्रिवृत्करण जरी सर्व ठिकाणीं आहे तरी पंचमहाभूतांना आणि त्यांपासून झालेल्या पदार्थांना हें तेज, हें उदक, हें अन्न अशीं जीं विशेष प्रकारचीं नांवे मिळतात तीं त्यांना त्यांच्या आधिक्यामुळेच मिळतात यांत कांहीं गैर नाही. ' तशीं नांवे मिळतात, तशीं नांवे मिळतात ' या पुनरुक्तीवरून अध्यायाची समाप्ति सूचित होते. ( २२ )

१ मिश्रित अशा तीन देवतांचें पुनः मिश्रण होऊन मांस बनतें, तर त्याला ' हें अन्नाचें ( म्हणजे पृथ्वीचें ) कार्य आहे ' असें म्हणतां येत नाही. याप्रमाणेंच रक्त आणि अस्थि यांविषयीं जाणावें.

२ पातळ पदार्थांमध्ये.

३ उदक.

४ पृथ्वी, जल, आणि तेज हीं तीन भूतें सारखीं न घेतां त्यांपैकीं एक ज्यास्त व बाकीचीं दोन कमीं अशीं घेऊन जें हें त्रिवृत्करण केलें आहे.

**अध्याय २ पाद ४ समाप्त.**

## अध्याय ३

## पाद १

[ आतां येथून तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये सत्तावीस सूत्रे आणि सहा अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रपर्यंत सात सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू. १ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे की ज्या वेळीं जीवात्मा एका शरीरांतून दुसऱ्या शरीरांत जातो, त्या वेळीं तो प्राण, इंद्रिये, मन वगैरे बरोबर घेऊन जातो. परंतु शरीराची बीजभूत अशीं जीं सूक्ष्म पंचमहाभूते तीं बरोबर घेत नाहीं, कारण, श्रुतीमध्ये तसें सांगितलें नाहीं. शिवाय पंचमहाभूते हीं हव्या त्या ठिकाणीं सहज मिळण्यासारखीं असल्यामुळे त्यांना बरोबर घेण्याचें कारणही नाहीं. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे की, जीव हा पंचमहाभूतांना बरोबर घेतो. कारण ' मरणानंतर जो पुनः पुरुष बनतो, तो मध्ये जीवाबरोबर असणाऱ्या उदकाच्या पांच आहुती होऊन नंतर त्या उदकाच्या पांचव्या आहुतीच्या वेळीं बनतो ' असें छांदोग्य श्रुतीमधील श्वेतकेतु आणि प्रवाहण यांच्या प्रश्नोत्तरांवरून समजतें. शुलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री हे पांच कल्पित अग्नी होत. त्यांमध्ये श्रद्धा, सोम, वृष्टि, अन्न आणि रेत या पांच रूपांनीं क्रमानें उदकाच्या पांच आहुती होतात. तेव्हां यावरून ' जीवाबरोबर उदक असतें ' हें सिद्ध होतें. ( सू. २ ) आतां उदकामध्ये इतर भूतें मिश्रित असल्यामुळे ' तींही त्याच्या बरोबर असतात ' असें मानिलें पाहिजे. शिवाय, नुसत्या उदकाचें शरीरही बनणार नाहीं. आतां श्रुतीमध्ये जें ' उदकाच्या पांच आहुती ' असें म्हटलें आहे. तें त्या आहुतीच्या वेळीं इतर भूतांपेक्षां उदक अधिक असतें म्हणून म्हटलें आहे. ( सू. ३ ) शिवाय ' जीवाबरोबर प्राण जातात ' असें बृहदारण्य श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां अर्थातच त्या प्राणांचें आश्रयभूत असें जें उदक तेंही जीवाबरोबर असलेंच पाहिजे. कारण आश्रयावांचून प्राणांची गति संभवत नाहीं. ( सू. ४ ) आतां मरणकालीं प्राण हे आपआपल्या अभिमानी देवतांमध्ये लीन होतात असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें गौण आहे. कारण तेथेंच ' लव आणि कैस हे औषधी आणि वनस्पति यांमध्ये लीन होतात ' असें म्हटलें आहे; आणि लोकांमध्ये तसें मुळीच दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं, तेव्हां त्या श्रुतीवरून ' प्राण हे जीवाबरोबर जात नाहींत ' असें सिद्ध होत नाहीं. आतां ' मरणकालीं त्या देवता प्राणावरचा आपला अभिमान सोडतात ' इतकेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. ( सू. ५ ) शंकाः— ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाचा पुरुष बनतो ' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, श्रुतीमध्ये ज्या पांच आहुती सांगितल्या आहेत त्यापैकी पहिली आहुति उदकाची नाहीं, तर श्रद्धेची आहे. आणि ' श्रद्धा म्हणजे एका प्रकारचें ज्ञान आहे ' हें प्रसिद्धच आहे. उत्तरः— तेथें ' श्रद्धा ' या शब्दानें उदकच घेतलें पाहिजे. कारण, ' उदकाच्याच पांच आहुती श्रुति सांगत आहे ' असें पूर्वापर संबंध पाहिला असतां स्पष्ट म्हणावें लागतें. शिवाय, श्रद्धा शब्दाच्या खऱ्या अर्थाची आहुति संभवत नाहीं. शिवाय, इतर ठिकाणींही श्रुतीमध्ये उदकाला ' श्रद्धा ' हा शब्द लावलेला दृष्टीस पडतो. आतां उदकाला ' श्रद्धा ' शब्द लावण्याचीं कारणे अशीं आहेतः— १ श्रद्धेपासून म्हणजे ह्या पहिल्या आहुतीपासून उत्पन्न होणारे सोम, वृष्टि वगैरे पदार्थ उदकमय आहेत. २ शिवाय, देहाचें बीजभूत जें उदक तें श्रद्धेसारखें अत्यंत सूक्ष्म आहे.

३ शिवाय, उदक हे श्रद्धेचें कारण आहे. कारण, एखादें तीर्थोदक पाहिलें असतां मनुष्याच्या मनामध्ये सहज श्रद्धा उत्पन्न होते. ( सू. ६ ) आतां जरी या पांच आहुती सांगतांना श्रुतीमध्ये ' त्या आहुतीबरोबर जीव असतो ' असें सांगितलें नाहीं तरी श्रुतीमध्येच इतर ठिकाणीं केलेल्या वर्णनावरून ' त्या आहुतीबरोबर जीव असतो ' असें सिद्ध होतें. कारण, ' यज्ञ वगैरे कर्म करणारे लोक स्वर्गसुखाचा उपभोग घेण्याकरितां उदकानें वेष्टित होऊन चंद्रलोकाप्रत जातात ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. हीच पहिली आहुति होय. ( सू. ७ ) शंकाः-- ' यज्ञ वगैरे कर्म करणारे लोक चंद्रलोकाप्रत गेले असतां तेथे देव त्यांचें भक्षण करतात, कारण, तें देवांचें अन्न आहे ' असें छांदोग्यामध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां ' चंद्रलोकांत जाणें ' ही पहिली एक आहुति मात्र संभवते; पुढील चार आहुती संभवत नाहींत. उत्तरः-- त्या लोकांना देव खरोखरी भक्षण करीत नाहींत. जर भक्षण करते, तर कोणीही स्वर्गाची इच्छा केली नसती. आतां त्या लोकांना ' देवांचें अन्न ' असें जें म्हटलें आहे, तें गौण होय. म्हणजे ज्याप्रमाणें अन्न हे उपभोगाचें साधन आहे, त्याप्रमाणें हे लोक, स्त्री, पुत्र वगैरेप्रमाणें देवांच्या उपभोगाचें साधन आहेत; कारण, ह्या यज्ञ वगैरे कर्म करणाऱ्या लोकांना तत्त्वज्ञान नसल्याकारणानें ते लोक देवांचे चाकर होतात. देव हे त्या लोकांना कांहीं तरी अधिकार देतात. त्या अधिकारापासून जें त्यांना सुख प्राप्त होतें तेंच स्वर्गसुख होय. त्या सुखाचें कारणीभूत जें कर्मापासून उत्पन्न झालेलें पुण्य तें संपल्यानंतर ते लोक खालीं येतांना त्यांच्या पुढील चार आहुती संभवतात. एकंदरीत ' सूक्ष्म पंच-महाभूतें जीवांच्या बरोबर असतात ' असें सिद्ध झालें. ]

तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति संपरिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम् ॥ १ ॥

१ दुसरा ( देह ) प्राप्त होतांना ( जीव हा सूक्ष्म भूतांनीं )

वेष्टित होऊनच ( त्यांप्रत ) गमन करतो ( असें )

प्रश्न आणि निरूपण यांवरून

( समजतें ). ( १ )

दुसऱ्यां अध्यायामध्ये वेदान्त ग्रंथांत प्रतिपादिलेल्या ब्रह्मवादाचा जो स्मृतींशीं आणि न्यायाशीं विरोध येतो त्याचा पारिहार केला ( अ. २ पा. १ ). तसेंच, आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांचीं मते आदराला पात्र नाहींत असें सविस्तर रीतीनें सांगितलें ( अ. २ पा. २ ). तसेंच, श्रुतीचा जो ( परस्परांशीं ) विरोध येतो तीही धाळवला. शिवाय, जीवाहून व्यतिरिक्त अशीं जी जीवाला साधनभूत ( प्राण वगैरे ) तत्त्वे तीं ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असेंही तेथे सांगितलें ( अ. २ पा. ३।४ ). आतां त्या साधनयुक्त जीवाचे संसारांत पडण्याचे प्रकार ( अ. ३ पा. १ ), तसेंच, त्याच्या निरनिराळ्या अवस्था, आणि ब्रह्माचें स्वरूप ( अ. ३ पा. २ ), तसेंच, विद्या भिन्न भिन्न आहेत किंवा एकच आहेत, आणि गुणांचा सर्वत्र संग्रह करावयाचा किंवा नाहीं ( अ. ३ पा. ३ ), तसेंच, तत्त्वज्ञाना-

१ उत्तर.

२ श्रुतीमध्ये निरनिराळ्या ठिकाणीं जे ब्रह्माचे निरनिराळे अनेक गुण सांगितले आहेत, ते सर्व प्रत्येक ठिकाणीं समजावयाचे किंवा नाहींत.



पासून पुरुषार्थसिद्धि, तत्त्वज्ञानाला साधनभूत अशा विधींचे प्रकार, आणि मुक्तिरूप फलाविषयी अनियम (अ. ३ पा. ४) इत्यादि विषयांचें आम्ही या तिसऱ्या अध्यायामध्ये निरूपण करणार आहो. प्रसंगवशात् दुसऱ्याही कांहीं गोष्टींचें आम्ही प्रतिपादन करूं.

प्रथमतः पहिल्या पादामध्ये आम्ही पंचाग्नि-विद्येच्या अनुरोधानें (जीवाचे) संसारांत पडण्याचे प्रकार दाखवितो. कारण, (जीवाची संसारस्थिति दाखविणें हें) वैराग्याला कारण आहे. शिवाय, श्रुतीमध्येही (या प्रकरणाच्या) शेवटीं 'म्हणून संसाराचा तिटकारा करावा' (छां. ५।१०।८) असेच सांगितलें आहे. आतां 'नंतर हे प्राण ह्या (आत्म्या-) च्या भोंवतीं जमतात' (बृ. ४।४।१) येथपासून तो '(आत्मा हा) एक अधिक नवीन आणि अधिक सुंदर असे शरीर (निर्माण) करतो' (बृ. ४।४।४) येथपर्यंत जी संसार-प्रकरणांतलीं वाक्ये आहेत त्यांवरून, आणि 'अशा रीतीनेच धर्माधर्मांच्या फलांचा जीवाला उपभोग संभवतो' यावरून, 'जीव हा पहिलें शरीर टाकून देतो व मुख्य प्राणाला बरोबर घेऊन, इंद्रिये आणि मन यांसह वर्तमान, आणि अविधी, कर्म व पूर्वज्ञान यांनीं युक्त होऊन दुसऱ्या शरीराप्रत प्राप्त होतो' असे समजतें.

३ 'देहच आत्मा आहे या मताचें खंडन करणें' इत्यादि गोष्टींचें.

४ स्वर्गलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री ह्या पांचांचें जें अग्निरूपानें ज्ञान होणें त्याला 'पंचाग्निविद्या' म्हणतात. पुढें टीप १७ पहा.

५ कारण, जीवाची संसारामधील दुःखकारक स्थिति पाहिली असतां मनुष्याला वैराग्य उत्पन्न होणें हें साहजिकच आहे.

६ पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणाच्या.

७ जीव हे ह्या संसाररूपी अगाध समुद्रामध्ये अनेक प्रकारच्या योनी धारण करून वारंवार बुडत आहेत म्हणून.

८ तेव्हां श्रुतीमध्येही जे संसारांत पडण्याचे प्रकार सांगितले आहेत; ते वैराग्य उत्पन्न होण्याकरतांच सांगितले आहेत असे सिद्ध होतें. त्याप्रमाणेंच, येथेही आम्ही वैराग्य उत्पन्न होण्याकरतांच ते प्रकार दाखवितो असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

९ ज्याप्रमाणें एखादा राजा दुसऱ्या गांवाला जाऊं लागला असतां त्याच्या बरोबर जाण्याकरितां अनेक लोक राजवाड्यामध्ये जमतात, त्याप्रमाणें हा जीवात्मा शरीर सोडून जाऊं लागला असतां त्याच्या बरोबर जाण्याकरतां त्या आत्म्याभोंवती प्राण जमतात असा या श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

१० जीवात्मा हा पहिलें शरीर टाकून दुसऱ्या शरीराप्रत प्राप्त होतो अशा रीतीनेच धर्माधर्मांच्या (स्वर्ग, नरक इत्यादिरूपी) फलांचा जीवाला उपभोग संभवतो. जर जीव हा दुसऱ्या शरीराप्रत प्राप्त होत नसेल, तर एखादा मनुष्य धर्म व अधर्म करून मृत झाला असतां त्याला त्या धर्माधर्मांच्या फलांचा उपभोग संभवणार नाही.

११ अज्ञान.

१२ पूर्वजन्मींचा संस्कार.

तेव्हां ' तो जीव देहाचीं बीजभूत जीं सूक्ष्मभूतें त्यांनीं वेष्टित होऊनच ( दुसऱ्या देहाप्रत ) जातो किंवा वेष्टित न होतांच जातो ' असा येथें विचार प्राप्त होतो. मग तुजें काय म्हणणें आहे ? ( पूर्वपक्षी म्हणतो:— ) तो जीव वेष्टित न होतांच जातो. कशावरून ? अशावरून कीं ज्याप्रमाणें ' इंद्रियांना तो बरोबर घेतो ' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. त्याप्रमाणें ' ( सूक्ष्म ) भूतांना तो बरोबर घेतो ' असें श्रुतींत सांगितलें नाहीं. उदा०— ' तो ह्या तेजोमात्रांना बरोबर घेऊन ' ( वृ. ४।४।१ ) ह्या वाक्यांत ' तेजोमात्रा ' या शब्दानें ' इंद्रियांचेंच जीव ग्रहण करतो ? असें श्रुति सांगते. कारण, वाक्यशेषामध्ये चक्षु वगैरे ( इंद्रियां- ) चाच उल्लेख केला आहे. पण त्याप्रमाणें ' भूतमात्रांचें जीव ग्रहण करतो ? असें श्रुतींत सांगितलें नाहीं. शिवाय, भूतमात्रा ह्या सर्वत्र सहज मिळण्याजोग्या आहेत. जेथें ( नवीन ) देह निर्माण करावयाचा आहे तेथें त्या हजर आहेतच. म्हणून त्यांना बरोबर घेण्याचें जीवाला काहीं प्रयोजन नाहीं. तेव्हां यावरून जीव हा ( सूक्ष्म-भूतांनीं ) वेष्टित न होतांच ( दुसऱ्या देहाप्रत ) जातो असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:— ' दुसरा ( देह ) प्राप्त होतांना ' इत्यादि. याचा अर्थ:— ' एका देहापासून दुसऱ्या देहाप्रत प्राप्त होतांना ( जीव हा ) देहाचीं बीजभूत जीं सूक्ष्मभूतें त्यांनीं वेष्टित होऊनच ( त्या दुसऱ्या देहाप्रत ) जातो ' असें समजावें. कशावरून ? प्रश्न व निरूपण यांवरून, प्रश्न असा आहे:— ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ते तुला माहीत आहे काय ? ' ( छां. ५।३।३ ), या प्रश्नाचें निरूपण म्हणजे उत्तर श्रुतीनें ' स्वर्ग, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री या पांच अग्नीमध्ये श्रद्धा, सोम, वृष्टि, अन्न आणि रेत या पांच आहुती होत ' असें सांगून ' याकरितां पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात '

१३ तेजाच्या ज्या मात्रा म्हणजे अवयव त्या ' तेजोमात्रा ' म्हणजे इंद्रियें होत. इंद्रियें हीं रूप वगैरे विषयांना प्रकाशित करित असल्यामुळें त्यांना ' तेजोमात्रा ' असें म्हटलें आहे.

१४ तात्पर्य— या वाक्यशेषावरून वर दाखविलेल्या श्रुतीमधील ' तेजोमात्रा ' या शब्दाचा ' इंद्रियें ' हाच अर्थ आहे असें सिद्ध होतें.

१५ सूक्ष्म भूतांचें.

१६ हा प्रश्न प्रवाहणानें श्वेतकेतूला केला आहे.

१७ यज्ञामध्ये यजमानानें दूध, दही वगैरे हविर्द्रव्यें अग्नीमध्ये टाकिलीं असतां तीं द्रव्यें सूक्ष्म रूपानें त्या यजमानाच्या जीवाबरोबर स्वर्गलोकीं जातात. दूध वगैरे द्रव्यांमध्येही उदकाचें बाहुल्य आहे. म्हणूनच त्या सूक्ष्म रूपाला ' श्रद्धा ' म्हणजे ' उदक ' असें म्हणतात. हें जें स्वर्गलोकाप्रत सूक्ष्मरूपानें जाणें हीच स्वर्गरूपी अग्नीमध्ये श्रद्धारूपी पहिली आहुति होय. तेथें त्या सूक्ष्मरूपाचें देवशरीर बनतें. पुढें त्या जीवानें केलेल्या कर्मांला अनुसरून काहीं दिवस तेथें सुखोपभोग घेतल्यानंतर त्या शरीराचा द्रव होऊन तो द्रव त्या जीवाबरोबर पर्जन्यामध्ये मिश्रित होतो. ह्या द्रवालाच ' सोम '

( छां. ५।९।१ ) या वाक्यांत दिलें आहे. तेव्हां या ( प्रश्नोत्तरां- ) वरून ' उदकानें वेष्टित होऊनच ( जीव हा दुसऱ्या देहाप्रत ) जातो ' असें समजतें. शंकाः—' जळूप्रमाणें जीव हा दुसऱ्या देहाप्रत प्राप्त होईपर्यंत पहिला देह सोडीत नाही ' असें दुसरी श्रुति सांगते; उदा०—' ज्याप्रमाणें तृणजलायुका० ' ( वृ. ४।४।३ ) ही श्रुति पहा. उत्तरः—तेथें देखील ' जीव हा उदकानें वेष्टित होऊनच कर्मानें उपस्थित केलेला जो ( नवीन ) देह प्राप्त व्हावयाचा तो उत्पन्न करण्याविषयीं आपला प्रयत्न वाढवितो ' याच फक्त गोष्टीचें जळूशीं साम्य दाखविलें आहे; ( ' जुनें शरीर तो सोडीत नाही ' या गोष्टीचें साम्य दाखविलें नाही ); म्हणून कांहीं विरोध येत नाही. तेव्हां अशा रीतीनें ( जीवाला ) नूतन देह प्राप्त होण्याचा प्रकार श्रुतीमध्ये वर्णिला असल्यामुळें या विषयासंबंधानें ज्या कांहीं कल्पना पुरुषांच्या डोक्यांतून निघाल्या आहेत, उदा०—' आत्मा आणि इंद्रिये हीं सर्वव्यापीं आहेत व नूतन शरीर प्राप्त झालें असतां त्यामध्ये तीं कर्मांमुळें व्यापार करूं लागतात ' ( ही सांख्यांची कल्पना ), ' केवळ आत्माच त्या ( नूतन शरीरा- ) मध्ये व्यापार करूं लागतो, परंतु इंद्रिये हीं भोगाच्या भिन्न भिन्न स्थानांमध्ये शरीराप्रमाणें नवीनच उत्पन्न होतात ' ( ही बौद्धांची कल्पना ), ' केवळ मनच भोगस्थानाप्रत प्राप्त होतें ' ( ही वैशेषिकांची कल्पना ), ' ज्याप्रमाणें पोपट एका वृक्षावरून उडून दुसऱ्या वृक्षावर बसतो, त्याप्रमाणें फक्त जीवच एका देहापासून उड्याण करून दुसऱ्या देहाप्रत

असें म्हणतात. आणि त्या द्रवाचें जें पर्जन्यामध्ये मिश्रण होणें हीच पर्जन्यरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची सोमरूपी दुसरी आहुति होय. पुढें पर्जन्याबरोबर तो द्रव त्या जीवासहवर्तमान पृथ्वीवर पडतो. हीच पृथ्वीरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची वृष्टिरूपी तिसरी आहुति होय. नंतर त्या द्रवाचें ओषधीच्या द्वारानें धान्य बनतें; व तें धान्य अन्नरूपानें पुरुषांच्या उदरामध्ये त्या जीवासहवर्तमान प्रवेश करतें. हीच पुरुषरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची अन्नरूपी चवथी आहुति होय. नंतर त्या अन्नाचें पुरुषांच्या उदरामध्ये रेत बनतें, आणि तें रेत स्त्रियांच्या उदरामध्ये त्या जीवासहवर्तमान प्रवेश करतें. हीच स्त्रीरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची रेतरूपी पांचवी आहुति होय. नंतर त्या रेताचाच गर्भाच्या द्वारानें पुरुष बनतो. म्हणूनच ह्या पूर्वी सांगितलेल्या सूक्ष्मरूपी उदकाला पांचव्या आहुतीच्या वेळीं ' पुरुष ' असें म्हणतात.

१८ तेव्हां जीवात्मा हा पहिला देह सोडल्यानंतर उदकानें युक्त होत्साता दुसऱ्या देहाप्रत प्राप्त होतो हें जें पूर्वी ठरविलें आहे तें बरोबर नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१९ " ज्याप्रमाणें गवतावरील जळू ही एका गवतावरून जातेवेळीं पूर्वीच्या गवताच्या शेवटावर बसून दुसरें गवत धरण्याकरितां ' आपलें शरीर लांब करणें ' वगैरे प्रयत्न करते, त्याप्रमाणेंच जीवात्मा हा दुसऱ्या शरीराप्रत जातेवेळीं तें शरीर उत्पन्न करण्याविषयीं प्रयत्न करतो " असें दाखवावें हाच जळूचा दृष्टांत देणाऱ्या श्रुतीचा उद्देश होय. परंतु ' दुसरें शरीर प्राप्त होईपर्यंत जीव पहिलें शरीर सोडीत नाही ' असें दाखविण्याचा मात्र त्या श्रुतीचा उद्देश नाही.

प्राप्त होतो' ( ही जैनांची कल्पना ) : इत्यादि, त्या सर्व कल्पना अनादरणीय आहेत. कारण, त्या ( सर्व ) श्रुतीशीं विरुद्ध आहेत. ( १ )

शंका:— वर दाखल केलेल्या प्रश्नोत्तरांवरून ' केवळ उदकानें वेष्टित होऊनच ( जीव हा दुसऱ्या देहाप्रत ) जातो ' असे सिद्ध होते. कारण, श्रुतीमध्ये सांगितलेला जो ' उदक ' शब्द त्याचें तेवढेंच सामर्थ्य आहे. मग ' सर्वच सूक्ष्मभूतांनीं वेष्टित होऊन जीव गमन करतो ' अशी सामान्य प्रतिज्ञा तुम्हीं कशी करतां ? या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

त्रयात्मकत्वात् भूयस्त्वात् ॥ २ ॥

२ परंतु ( उदक हें भूत- ) त्रयात्मक असल्यामुळे ( केवळ उदकानेंच जीव वेष्टित होत नाहीं ). आधिक्यामुळे ( उदकाचाच तेवढा निर्देश केला आहे ). ( १ )

' परंतु ' शब्दानें ( सूत्रकार ) वर आणलेल्या शंकेचें निवारण करतात. श्रुतीमध्ये जें त्रिवृत्करण सांगितलें आहे त्यावरून उदक हें भूतत्रयात्मकच आहे ( असे समजतें ). तेव्हां ' उदक हें ( नूतन शरीराला ) उत्पन्न करतें ' असे मानतांना ' इतर दोन भूतेही ( त्या उत्पत्तीच्या कामाला हातभार लावतात ) ' असें अवश्य मानलें पाहिजे. शिवाय, देहही त्रयात्मकच आहे. कारण, उदक, तेज आणि पृथ्वी या तिन्ही भूतांची त्याच्या ठिकाणीं कार्ये उपलब्ध होतात. शिवाय, वात, पित्त आणि कफ या तीन धातू त्याच्या ठिकाणीं असल्यामुळेही तो त्रयात्मकच आहे. तेव्हां, यामुळे इतर भूतांना सोडून देऊन केवळ उदकापासूनच तो उत्पन्न होऊ शकत नाहीं. म्हणून ' उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' या प्रश्नोत्तरामध्ये जो ' उदक ' हा शब्द घातला आहे तो केवळ ' उदकच

१ घाम, अन्नाचा परिपाक, आणि गंध हीं क्रमानें उदक, तेज आणि पृथ्वी यांचीं तीन कार्ये होत.

२ तात्पर्य— ज्याअर्थी हीं तीन भूतांचीं कार्ये देहाच्या ठिकाणीं उपलब्ध होतात, त्याअर्थी एकट्या उदकापासूनच देह उत्पन्न होतो असें मानतां येत नाहीं. तेव्हां यावरून अर्थातच जीव हा सूक्ष्म अशा सर्व भूतांनीं वेष्टित होऊनच गमन करतो असें सिद्ध होते. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच ' जीवाचा पुर्यष्टकाशीं संबंध मोक्ष प्राप्त होईपर्यंत सुटत नाही ' अशा अर्थाची स्मृति आहे. मार्ग ( अ. २ पा. ४ सू. ६ पृ. ३४५ पं ५ ) पहा.

३ कारण, वातधातु हें वायूचें कार्य आहे, पित्त हें तेजाचें कार्य आहे, आणि कफ हें उदकाचें कार्य आहे.

उत्पन्न करते' या गोष्टीला अनुलक्षून घातला नाही; तर 'उदकाचे आधिक्य आहे' या गोष्टीला अनुलक्षून घातला आहे. कारण, सर्व शरीरांमध्ये रस, रक्त वगैरे द्रव पदार्थांचे बाहुल्य दृष्टीस पडतच आहे. शंका:—शरीरांमध्ये पृथ्वी घातही पुष्कळ दृष्टीस पडते. उत्तर:—हा दोष येत नाही. कारण, ' (पृथ्वीहून) इतर भूतांपेक्षा उदकाचे बाहुल्य आहे' असे म्हणता येईल. शिवाय, देहाचे बीजभूत जे रेत व रक्त हे पदार्थ त्यांमध्येही द्रव पदार्थांचे बाहुल्य दृष्टीस पडते. शिवाय, नूतन देहाच्या उत्पत्तीचे 'कर्म' हे निमित्तकारण आहे. आणि अग्निहोत्र वगैरे कर्मांमध्ये तर सोम, घृत, क्षीर वगैरे द्रव पदार्थांचाच फार उपयोग करतात. कर्मांशी संबद्ध आणि 'श्रद्धा' या शब्दाने निर्दिष्ट केलेले असे जे उदक त्याचे स्वर्गलोकनामक अग्नीमध्ये कर्मांसहवर्तमान हवन केले जाते असे सूत्रकार पुढे सांगतील. त्यावरूनही उदकाचे बाहुल्य सिद्ध होते. आणि त्या बाहुल्यामुळे 'उदक' या शब्दाने देहाची बीजभूत जी सूक्ष्मभूते त्या सर्वांचे ग्रहण होते; तेव्हा काही दोष येत नाही. ( २ )

### प्राणगतेश्च ॥ ३ ॥

३ प्राण जात असल्यामुळेही ( सूक्ष्म भूते जातात असे सिद्ध होते ). ( १ )

' तो जाऊ लागला म्हणजे त्याच्या मागोमाग प्राण जातो. प्राण जाऊ लागला म्हणजे त्याच्या मागोमाग ( इतर ) सर्व प्राण जातात ' ( बृ. ४।४।२ ) इत्यादि श्रुतीमध्ये नूतन देह प्राप्त झाला असता प्राण ( त्याप्रत ) जातात असे सांगितले आहे. आतां, हे प्राणांचे जाणे आश्रयावांचून संभवत नाही. तेव्हा, या प्राणांच्या जाण्यामुळे त्या प्राणांना

४ तात्पर्य— श्रुतीमधील ' उदक ' या शब्दाचा लक्षणाने ' सर्व भूते ' हा अर्थ घ्यावा असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

५ यावरून शरीरांमध्ये उदकाचे आधिक्य आहे असे सिद्ध होते.

६ त्या द्रव पदार्थांपेक्षा सूक्ष्म उदक.

७ आणि ज्याअर्थी त्या हवन केलेल्या सूक्ष्म उदकाचेच क्रमाक्रमाने शरीर बनते ( मार्ग अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा. ), त्याअर्थी शरीरांमध्ये उदकाचेच आधिक्य असते असे सिद्ध होते.

१ जीवात्मा.

आश्रयभूत होणारे जे उदक ते देखील इतर भूतांना बरोबर घेऊन जाते असे समजते. आश्रयावांचून प्राण हे कोठे जात नाहीत किंवा राहत नाहीत. कारण, शरीर जिवंत असतांना ( तसेच ) दृष्टीस पडते. ( ३ )

अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात् ॥ ४ ॥

४ ( प्राण हे ) अग्नि वगैरेंप्रत जातात असे श्रुतीत सांगितले असल्यामुळे ( ते जीवाबरोबर जात नाहीत ) असे म्हणशील तर नाही. कारण ( ते सांगणे ) गौण आहे. ( १ )

शंका:— दुसरा देह प्राप्त झाला असता, प्राण हे जीवाबरोबर जात नाहीतच. कारण, ' ते अग्नि वगैरेंप्रत जातात ' असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. उदा०—' या मृत मनुष्याची वाणी अग्निमध्ये लीन होते आणि प्राण वायूमध्ये ( लीन होतो ) ' ( बृ. ३।२।१३ ) इत्यादि श्रुतीमध्ये ' मरणकाली वाणी वगैरे प्राण, अग्नि वगैरे देवांप्रत जातात ' असे सांगितले आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:— हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ते सांगणे गौण आहे, म्हणजे ' वाणी वगैरे ( प्राण ) हे अग्नि वगैरे ( देवांप्रत ) जातात ' हे श्रुतीचे सांगणे गौण आहे. कारण, लव आणि केंस यांच्या ठिकाणी ( हे जाणे ) दृष्टीस पडत नाही. उदा०—' लव ओषधीमध्ये ( लीन होते ), व केंस वनस्पतीमध्ये ( लीन होतात ) ' ( बृ. ३।२।१३ ) असे त्याच श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. आतां ' लव आणि केंस हे उडून ओषधी आणि वनस्पती यांप्रत जातात ' हे संभवत नाही. शिवाय, प्राणरूप उपाधि जात नाही असे म्हटले तर जीवही जाऊ शकणार नाही. शिवाय, प्राणावांचून

२ मागे ( पृ. २६३ पं. १२ ) पहा. शिवाय उदकावांचून प्राणांची स्थिति होत नाही असा अनुभव येतो. त्यावरून उदक हा प्राणांचा आश्रय आहे असे सिद्ध होते.

३ उदक हे निवृत्कृत असल्यामुळे ते इतर भूतांना बरोबर घेऊन जाते असे येथे म्हटले आहे.

४ शरीररूपी आश्रयाला सोडून इतर ठिकाणी प्राण जात नाहीत व राहत नाहीत, तर शरीररूपी आश्रयामध्येच राहतात असेच.

१ कारण, जीवात्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळे तो बिलकूल हलत नाही; तर त्याचे जाणे-येणे हे केवळ औपाधिक आहे म्हणजे प्राण वगैरे उपाधी जातात-येतात म्हणून ' जीव जातो-येतो ' असे व्यवहार होतात.

नूतन शरीरामध्ये ( जीवाला ) उपभोगही संभवत नाही. शिवाय, जीवाबरोबर प्राण जातात असे इतर श्रुतीमध्ये स्पष्टच सांगितले आहे. तेव्हां ' वाणी वगैरेवर अधिष्ठित असणाऱ्या आणि वाणी वगैरेना साहाय्य करणाऱ्या ज्या अग्नि वगैरे देवता त्या मरणकारी फक्त आपआपले साहाय्य करण्याचे सोडून देतात ' या गोष्टीला अनुलक्षून ' वाणी वगैरे अग्नि वगैरेप्रत जातात ' असे गौण रीतीने म्हटले आहे. ( ४ )

प्रथमेऽश्रवणादिति चेन्न ता एव ह्युपपत्तेः ॥ ५ ॥

५ पहिल्या ( अग्नीच्या ) वेळी ( उदक ) सांगितले नसल्यामुळे ( श्रुति बरोबर नाही ) असे म्हणशील तर

नाहीं; कारण, तेंच ( सांगितले आहे ).

आणि ( तसें मानले तरच वाक्य )

संगतवार होतें. ( १ )

शंका:— पण ' पांचव्या आहुतीच्या वेळी उदकाला पुरुष असे म्हणतात ' ( छां. ५।३।३ ) हे कसे निश्चित करता येते ? कारण, पहिल्या अग्नीच्या वेळी उदक मुळीच सांगितलेले नाही. कारण, या श्रुतीमध्ये स्वर्गलोक वगैरे अग्नी ' पांच आहुतीचे आधार ' या रूपाने सांगितले आहेत. त्यांपैकी पहिल्या ( अग्नीच्या ) संबधाने ' हे गौतम ! हा लोक खरोखर अग्नि होय ' ( छां. ५।४।१ ) असा उपन्यास करून ' त्या ह्या अग्नीमध्ये देव श्रद्धेची आहुति देतात ' ( छां. ५।४।२ ) या वाक्यांत ' श्रद्धा हे होमद्रव्य आहे ' असे श्रुतीने सांगितले आहे; पण तेथे ' उदक हे होमद्रव्य आहे ' असे सांगितले नाही. पर्जन्य वगैरे पुढील चार अग्नीच्या वेळी उदक हे होमद्रव्य आहे असे जर मानाल तर माना; त्याला माझी हरकत नाही. कारण, त्या अग्नीसंबधाने जे सोम वगैरे पदार्थ आहुतिरूपाने तेथे सांगितले आहेत त्यांमध्ये उदकाचे वाहुल्य आहे असे म्हणता येते. परंतु पहिल्या अग्नीच्या संबधाने सांगितलेली जी श्रद्धा ती टाकून देऊन न सांगितलेले जे उदक तेंच तेथे आहुति आहे अशी कल्पना करणे म्हणजे मोठे साहस आहे. आतां

२ सुखदुःखरूपी उपभोग देखील वास्तविक जीवात्म्याला होत नाही. सुख व दुःख हे मनाचे धर्म आहेत; व त्या मनरूपी उपाधीमुळे जीवात्म्याला सुख तसेच दुःख होतें असें भासतें. तेव्हां अर्थातच प्राणावांचून उपभोग संभवत नाही; कारण मन हा प्राणच आहे.

३ ( बृ. ४।४।२ पहा ).

१ ' पांचव्या आहुतीच्या वेळी उदक पुरुषरूपी होतें ' ही श्रुति त्या पांचही आहुती उदकाच्याच जर असतील तरच जुळेल. परंतु श्रुतीमध्ये स्वर्गरूपी अग्नीमध्ये दिली जाणारी पहिलीच आहुति श्रद्धेची सांगितली आहे. श्रद्धा म्हणजे विश्वासरूपी एक प्रकारचे ज्ञान होय. एकंदरीत,

रुढीच्या सामर्थ्यावरून श्रद्धा म्हणजे एक विशेष प्रकारचे ज्ञान होय ( असे समजते ). तेव्हां ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदक पुरुषरूपीं होते ' असे म्हणणे बरोबर नाही.

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:— हा दोष येत नाही. कारण, पहिल्या अग्नीच्या संबधानें देखील ( जरी ' श्रद्धा ' हा शब्द घातला आहे तरी त्या ) ' श्रद्धा ' या शब्दानें उदकच सांगणें श्रुतीला विवक्षित आहे. कशावरून ? ' तसें मानलें तरच वाक्य संगतवार होते ' यावरून. तसें मानलें म्हणजेच ( श्रुतीचे ) आदि, मध्य आणि अंत हे परस्परांशीं संगतवार होतात. त्यामुळे काहीं एक बाध न येतां श्रुतींची एकवाक्यता होऊं शकते. पण ( तसें मानले ) नाही, तर ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' असा प्रश्न विचारला असतां जर उत्तरामध्ये पहिल्या आहुतीच्या वेळीं जें उदकस्वरूप नाही अशा ' श्रद्धा ' नामक होमद्रव्याचा श्रुति उल्लेख करील, तर मग ' प्रश्न एक आणि त्याचें उत्तर दुसरें ' असें होत असल्यामुळे श्रुतींची एकवाक्यता होणार नाही. शिवाय, ' याकरितां पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' असा उपसंहार करूनही श्रुति हीच गोष्ट दाखविते. शिवाय, स्थूल रूपानें उत्पन्न झालेलीं जीं सोम, वृष्टि वगैरे श्रद्धेचीं कार्ये त्यांच्या मध्ये उदकाचें आधिक्य दृष्टीस पडतें. तेव्हां ' श्रद्धा ' म्हणजे ' उदक ' असें मानण्याला हें एक प्रमाण होय. कारण, ( सामान्यतः ) कार्ये हें कारणासारखें असतें. शिवाय, श्रद्धा म्हणजे एक धर्म होय. आतां ज्याप्रमाणें पशु वगैरेपासून ( त्यांचे ) हृदय वगैरे ( अवयव होमाकरितां कापून ) घेतां

पुढील चारच आहुती उदकाच्या होत असल्यामुळे ' चवथ्या आहुतीच्या वेळीं ' असें जर श्रुतीमध्ये म्हटलें असतें, तर बरोबर जुळलें असतें. परंतु ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं ' असें जें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे तें मात्र जुळत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

२ विश्वासरूपीं ज्ञान. ह्याच अर्थी ' श्रद्धा ' शब्दाची रूढि म्हणजे प्रसिद्धि आहे.

३ म्हणजे श्रुतीमधील ' श्रद्धा ' या शब्दाचा ' विश्वासरूपीं ज्ञान ' हा अर्थ नाही, तर उदक हाच अर्थ आहे.

४ ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात हें तुला माहीत आहे काय ? ' हें प्रश्नवाक्य पंचाग्निविद्या सांगणाऱ्या श्रुतीचा ' आदि ' म्हणजे आरंभ होय. पांच अग्नी आणि पांच आहुती सांगणारीं वाक्ये ' मध्य ' होत. आणि ' याकरितां पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' हें उपसंहारवाक्य म्हणजे शेवटचे वाक्य ' अंत ' होय. आतां, श्रद्धा या शब्दानें उदक घेतलें तरच आदि म्हणजे प्रश्नवाक्य आणि अंत म्हणजे उपसंहारवाक्य यांच्याशीं मध्य म्हणजे उत्तरवाक्य हें संगतवार होतें; उदक घेतलें नाही तर तें संगतवार होणार नाही.

५ ' श्रद्धा या शब्दाचा अर्थ उदक आहे ' हीच गोष्ट.

६ श्रद्धेची आहुति दिली म्हणजे तिच्यापासून सोमराजा उत्पन्न होतो असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. पुढें ( पृ. ३८४ पं. ११ ) पहा.



येतात, त्याप्रमाणे हा ( श्रद्धानामक ) धर्म होमाकरिता धर्मापासून काढून घेतां येत नाहीं. तेव्हां याकरिताही 'श्रद्धा' या शब्दाचा उदक हाच अर्थ आहे. शिवाय, उदकाला 'श्रद्धा' हा शब्द लावण्यास काहीं हरकत नाहीं. कारण, श्रुतीमध्ये तसा प्रयोग दृष्टीस पडतो. उदा०- 'उदक हे खरोखर श्रद्धा आहे' (तै. सं. १।६।८।१). आतां, देहाचे बीजभूत जें उदक त्याचें श्रद्धेशीं सूक्ष्मत्वरूप साम्य आहे म्हणून उदकाला 'श्रद्धा' असें म्हणतां येईल. ज्याप्रमाणें सिंहासारख्या पराक्रमी पुरुषाला सिंह असें म्हणतात (त्याप्रमाणेंच हे होय). शिवाय, श्रद्धापूर्वक जें कर्म त्याच्याशीं (साधन या रूपानें) उदकाचा निकट संबंध असल्यामुळेही उदकाला 'श्रद्धा' शब्द लावतां येईल. ज्याप्रमाणें पुरुषांना 'मंच' हा शब्द लावतात (त्याप्रमाणेंच हे होय). शिवाय, उदक हे श्रद्धेचें कारण असल्यामुळेही (त्या उदकाला) 'श्रद्धा' हा शब्द लावतां येईल. (उदक हे श्रद्धेचें कारण आहे हें) पुढील श्रुतीवरून (समजतें):— 'उदक हे खरोखर हा (मनुष्या-) नें पुण्यकर्म करावें म्हणून त्याच्यामध्ये श्रद्धा उत्पन्न करितें'. (५)

अश्रुतत्वादिति चेन्नेष्टादिकारिणां प्रतीतिः ॥ ६ ॥

६ (जीव हा उदकानें वेष्टित होत नाहीं); कारण श्रुतींत (तसें) सांगितलें नाहीं असें म्हणशील तर नाहीं.

कारण, इष्टि वगैरे करणाऱ्यांची प्रतीति होते. (१)

शंका:— प्रश्नोत्तरांवरून 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला श्रद्धा वगैरेच्या क्रमानें पुरुषाचा आकार प्राप्त होतो' असें समजतां येईल. पण 'त्या उदकानें वेष्टित

७ ज्याला श्रद्धारूप धर्म आहे अशा जीवरूप धर्मापासून श्रद्धारूपी धर्म काढून घेतां येत नसल्यामुळे त्याचें हवन करतां येत नाहीं.

८ देहाचे बीजभूत जें उदक तेही सूक्ष्म आहे, कारण तें दृष्टिगोचर होत नाहीं; आणि श्रद्धा म्हणजे विशेष प्रकारचें ज्ञान हेंही सूक्ष्म आहे; म्हणून त्या दोघांचें साम्य म्हणजे सादृश्य आहे.

९ श्रद्धेच्या योगानें यज्ञ वगैरे कर्म केलीं जातात म्हणून श्रद्धेचा यज्ञाशीं संबंध आहे; आणि ज्यामध्ये उदक अधिक आहे असे दूध, तूप वगैरे द्रव पदार्थ यज्ञामध्ये साधन म्हणून अवश्य लागतात, म्हणून त्या यज्ञाचा उदकाशीं संबंध आहे. तेव्हां श्रद्धेचा उदकाशीं यज्ञाच्या द्वारानें संबंध पोचत असल्यामुळे 'श्रद्धा' हा शब्द लक्षणानें उदकाला लावतां येतो.

१० मंचावर (म्हणजे माच्यावर) बसून पुरुष आक्रोश करीत असतांना तेथें 'मंच आक्रोश करतात' असा जो प्रयोग होतो, त्या प्रयोगामध्ये मंच हा शब्द पुरुषांना लक्षणानें लावतात. कारण, त्या मंचाचा पुरुषाशीं संबंध आहे.

११ स्वच्छ उदकानें भरलेलें असें एखादें तीर्थ दृष्टीस पडलें असतां तेथें श्रद्धायुक्त होऊन स्नान वगैरे कर्म करण्याविषयी मनुष्यांच्या मनामध्ये इच्छा उत्पन्न होते हें लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे (ब्र.).

जीव दुसऱ्या शरीराप्रत गमन करतात ' असें मात्र समजतां येत नाहीं. कारण, श्रुतींत ( तसें ) सांगितलें नाहीं. ज्याप्रमाणें येथें उदकाचा शब्दांनीं उल्लेख केला आहे, त्याप्रमाणें जीवाचा उल्लेख करणारे शब्द येथें नाहींत. तेव्हां यावरून ' ( उदकानें ) वेष्टित होऊनच जीव जातो ' असें म्हणणें बरोबर नाहीं असें सिद्ध होतें.

या शंकेवर आमचें उत्तर:- हा दोष नाहीं. कशावरून ? इष्टि वगैरे करणाऱ्यांची प्रतीति होते यावरून. ' आतां जे हे गांवामध्ये ( राहून ) इष्ट, पूत आणि दत्त इत्यादिकांचें अवलंबन करतात ते धूमाप्रत जातात ' ( छां. ५।१०।३ ) असा उपक्रम करून ' आकाशापासून चंद्राप्रत ( जातात ), तो हा सोमराजा होय ' ( छां. ५।१०।४ ) या वाक्यांत ' इष्टि वगैरे करणारे लोक धूम वगैरेच्या द्वारानें पितृयान मार्गानें चंद्र-( मंडला- ) प्रत जातात ' असें श्रुति सांगते. येथेही तेच लोक प्रतीत होतात. कारण, ' त्या या अग्नीमध्ये देव श्रद्धेची आहुति देतात, त्या आहुतीपासून सोमराजा उत्पन्न होतो '

१ ' गांवामध्ये राहून ' या शब्दावरून ' गृहस्थाश्रमी लोक ' असा अर्थ सुचविला जातो. कारण, गृहस्थाश्रमी लोकच गांवामध्ये राहतात.

२ श्रुतीनें सांगितलेलीं जीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में त्यांना ' इष्ट ' असें म्हणतात.

३ त्रिहिरीं, तळीं, घर्मशाळा, बाग वगैरे लोकोपकारार्थ केलीं जाणारीं जीं कर्में त्यांना ' पूत ' असें म्हणतात.

४ मनुष्यानें शक्तयनुसार जें इतरांना द्रव्य देणें त्याला ' दत्त ' म्हणतात.

५ इष्टि वगैरे कर्में करणारे लोक मृत झाल्यानंतर ज्या पितृयान मार्गानें चंद्रलोकाप्रत जातात, तो पितृयानमार्ग असा:- आरंभी ते लोक धूमाप्रत जातात, म्हणजे धूमाचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेप्रत जातात. पुढें ती देवता त्या यज्ञ करणाऱ्यांना रात्रीचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेच्या जवळ पोचविते; अशा क्रमानें ते लोक कृष्णपक्ष, दक्षिणायनाचे सहा महिने, पितृलोक, आणि आकाश यांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतांप्रत प्राप्त होऊन पुढें चंद्ररूपी देवतेप्रत प्राप्त होतात. या चंद्रालाच ' सोमराजा ' म्हणतात.

६ उदकाच्या पांच आहुती सांगणाऱ्या या प्रकृत श्रुतीमध्ये.

७ इष्टि वगैरे कर्में करणारे लोक.

८ म्हणजे प्रकृत श्रुतीमध्ये जरी त्या पांच आहुती उदकाच्या सांगितल्या आहेत, तरी त्या आहुती उदकानें वेष्टित अशा जीवाच्याच आहेत असें समजलें पाहिजे. कारण, वर दाखविलेल्या धूम-मार्गामध्ये जीवांचीच गति सांगितली आहे. आणि ती गति व प्रकृत श्रुतीमध्ये सांगितलेली गति या एकच आहेत. कारण, दोन्ही ठिकाणीं ' सोमराजा ' हा शब्द सारखाच आहे.

( छां. ५।४।२ ) अशी दोन्ही ठिकाणीं सारखीच श्रुति आहे. त्या लोकांच्यां जवळ अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास वगैरे कर्मांना साधनभूत असें दहीं, दूध वगैरे पदार्थ ( पुष्कळ ) असल्यामुळे व त्या पदार्थांमध्ये द्रव पदार्थांचेच बाहुल्य असल्यामुळे साक्षात् उदकच त्यांच्या जवळ असते. ते उदक ' आहवनीय '—( नामक अग्नी- ) मध्ये टाकिले असता सूक्ष्म आहुतिमय होऊन अपूर्वाच्यां रूपानें त्या इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांचा आश्रय करते. नंतर ( ते लोक मृत झाले असतां ) त्यांचीं शरीरे ऋत्विज् लोक प्रेत-विधीला अनुसरून ' हा स्वर्गलोकाप्रत जावो ' असें म्हणून प्रेताग्नीला अर्पण करतात. नंतर श्रद्धापूर्वक कर्माशीं संबद्ध असें ते आहुतिमय उदक अपूर्वाच्या रूपानें इष्टि वगैरे करणाऱ्या जीवांना वेष्टित करून त्यांना ( त्यांच्या कर्मांचीं ) फले देण्याकरितां ह्या ( स्वर्ग- ) लोकाप्रतें नेते. हीच गोष्ट ' श्रद्धेची आहुति देतात ' या वाक्यांतील ' आहुति देतात ' या शब्दांनीं येथें सांगितली आहे. या गोष्टीला अनुसरूनच श्रुतीनें अग्निहोत्रप्रकरणामध्ये सहा प्रश्नांच्या उत्तरांदाखल जो ' त्या ह्या ( दोन ) आहुती ( अग्नीत ) टाकिल्या असतां वर जातात ' ( श. ब्रा. ६।२।६ ) इत्यादि वाक्यशेष दिला आहे त्यांत ' अग्निहोत्रामध्ये दिलेल्या दोन आहुती ( कर्मांचीं ) फले उत्पन्न करण्याकरितां दुसऱ्या लोकाप्रत जातात ' असें सांगितले आहे. तेव्हां आहुतिमय जें उदक त्यानें वेष्टित होऊनच जीव हे आपल्या कर्मांचीं फले भोगण्याकरितां ( दुसऱ्या शरीरांप्रत ) जातात असें म्हणणें बरोबरच आहे. ( ६ )

९ आतां, या दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेल्या गती एकच आहेत असें म्हणतां येत नाही. कारण, येथें उदकानें वेष्टित अशा जीवाची गति सांगितली आहे, आणि धूममार्गानें प्राप्त होणारी जी गति ती प्राप्त होतांना जीव हा उदकानें वेष्टित असतो असें त्या श्रुतीवरून भासत नाही ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१० इष्टि वगैरे कर्मे करणाऱ्या लोकांच्या.

११ अमावास्येला व पौर्णिमेला केल्या जाणाऱ्या विशेष प्रकारच्या इष्टींचें हें नांव आहे.

१२ अग्निहोत्राच्या घरीं जे तीन अग्नी असतात त्यांपैकीं एका अग्नीचें ' आहवनीय ' असें नांव आहे.

१३ पुण्यरूपानें, अग्नीत टाकिलेले उदक हें पुण्यरूप होऊन इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांच्या ठिकाणीं राहते.

१४ तात्पर्य- धूममार्गानें सांगितलेली गति प्राप्त होतांना जीव हा उदकानें वेष्टितच असतो असें सिद्ध होत असल्यामुळे दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेली गति एकच आहे असें सिद्ध होतें.

१५ जनक राजानें याज्ञवल्क्याला सहा प्रश्न विचारले आहेतः— १ जे हे अग्निहोत्री लोक सकाळ संध्याकाळ अग्नीमध्ये आहुती देतात त्या आहुतींचें काय होतें ? २ त्या आहुतींना कोणती गति प्राप्त होते ? ३ त्यांना आधार कोणता असतो ? ४ त्यांपासून संतोष कोणाला होतो ? ५ त्यांचीं शां. भा. ४९.

( शंका:— ) पण ' इष्टि वगैरे करणारे लोक आपल्या कर्मांचीं फलें भोगण्या-  
कारितां जातात ' असें तुम्ही कसें म्हणतां ? कारण, ' ते धूमनें अंकित असलेल्या मार्गानें  
चंद्र—( लोका- ) वर चढून अन्नरूप होतात ' असें पुढील श्रुति सांगते:—' तो हा  
सोमराजा होय, तें देवांचें अन्न होय. त्याला देव भक्षण करतात ' ( छां. ५।१०।४ ). ' ते  
चंद्राप्रत प्राप्त होऊन अन्नरूप होतात. आणि मग ज्याप्रमाणें ( ऋत्विज् लोक ) यथें  
( पेला ) भर कीं रिकामा कर ( अशा रीतीनें ) सोमराजाचें ( यथेंच पान करतात ),  
त्याप्रमाणें त्या ( लोकां- ) ना ते देव तेंच भक्षण करतात ' ( ब. ६।२।१६ ) या  
श्रुतीतही हीच गोष्ट सांगितली आहे. आतां वाघ वगैरेप्रमाणें जर देवांनीं त्यांना खाऊन  
टाकलें तर मग ते ( आपल्या कर्मांच्या फलांचा ) उपभोग कसा घेऊं शकतील ? या  
शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

भाक्तं वाऽनात्मविच्चात्तथाहि दर्शयति ॥ ७ ॥

७ किंवा ( इष्टि वगैरे करणारे लोक हे देवांचें ) गौण रीतीनें

( अन्न होतात ). कारण त्यांना आत्म-ज्ञान नाही.

श्रुति असेंच सांगते. ( १ )

( सूत्रांत ) ' किंवा ' हा शब्द ( वर ) आणलेल्या दोषाचें निवारण करण्याकरितां  
घातला आहे. हे ( इष्टि वगैरे करणारे लोक देवांचें ) गौण रीतीनें अन्न होतात, मुख्य  
रीतीनें होत नाहीत, जर ते ( त्यांचें ) मुख्य रीतीनें अन्न होतील, तर ' स्वर्गाची इच्छा  
करण्या ( मनुष्यानें ) यज्ञ करावा ' इत्यादि अधिकार-श्रुती विरुद्ध होतील. जर इष्टि  
वगैरे करणारे लोक चंद्रमंडलामध्ये ( आपल्या कर्मांच्या फलांचा ) उपभोग घेणार नाहीत,  
तर अधिकारी लोक हे ज्यामध्ये खटाटोप पार अशीं इष्टि वगैरे कर्मे काय म्हणून  
करतील ? ' अन्न ' शब्द हा ' उपभोगाचें साधन ' या सामान्य अर्थानें जी अन्नस्वरूप नाही

पुनरावृत्ति कशी होते ? ६ आणि त्या ह्या लोकांप्रत कशा प्राप्त होतात ? पुढें ह्या सहा प्रश्नांचीं  
उत्तरेही जनक राजानेंच सांगितलीं आहेत:— १ त्या आहुती वर जातात. २ त्या आकाशांतून  
स्वर्गाप्रत जातात. ३ त्यांना कांहीं दिवसपर्यंत स्वर्ग हाच आधार असतो. ४ त्यांपासून स्वर्गातील  
जीवांना संतोष होतो. ५ नंतर पुण्य संपल्यानंतर त्या परत फिरतात. ६ वृष्टि, अन्न वगैरे रूपानें त्या  
पुरुषरूपी बनतात. एकंदरीत, ह्या प्रश्नोत्तरांवरून जीव हा उदकानें वेष्टित असतो असें सिद्ध होतें.

१ धूमनें युक्त अशा ' पितृयान ' नामक मार्गानें. मागील टीप ५ पहा.

२ अमुक इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला अमुक यज्ञाचा अधिकार आहे असें दाखविणाऱ्या ज्या  
श्रुती त्या ' अधिकार-श्रुती ' होत.

अशा वस्तूलाही गौण रीतीने लावलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—‘ प्रजा हें राजांचें अन्न होय’, ‘ पशू हें प्रजांचें अन्न होय’. तेव्हां ‘ ज्याप्रमाणें एखादा मनुष्य आपल्या अंगभूत असे जे स्त्री, पुत्र, मित्र वगैरे आवडते प्राणी त्यांच्याशीं आनंदानें विहार करतो, त्याप्रमाणें देव हे आपल्या अंगभूत अशा इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांशीं आनंदानें विहार करतात’ याच अर्थानें तें भक्षण विवक्षित आहे, मोदक वगैरेच्या प्रमाणें चर्वण करणें किंवा गिळणें या अर्थानें विवक्षित नाहीं. ‘ देव खरोखर ( काहीं ) खात नाहींत किंवा पीत नाहींत; हेंच अमृत जाणून ते तृप्त होतात’ ( छां. ३।६।१ ) ही श्रुति ‘ देवांना चर्वण वगैरे व्यापार नाहींत’ अस सांगते. आतां ते इष्टि वगैरे करणारे लोक जरी देवांना अंगभूत आहेत, तरी त्या लोकांना राजांच्या पदरीं असलेल्या कामगार लोकांप्रमाणें स्वतः उपभोग घेतां येतो. शिवाय, इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांना आत्मज्ञान नसल्यामुळें ते देवांच्या उपभोगाचीं साधनें होऊं शकतात. ‘ ज्यांना आत्मज्ञान नाहीं ते देवांच्या उपभोगांची साधन होतात’ असें पुढील श्रुति दाखविते—‘ जो ( आपल्याहून ) दुसऱ्या देवतेची ती ( माझ्याहून ) निराळी व मी ( तिच्याहून ) निराळा असें समजूत उपासनां करतो त्यानें ( खरें ) जाणलें नाहीं; तो पशूप्रमाणेंच देवांच्या ( कार्मीं येतो )’ ( बृ. १। ४।१० ). ( तेव्हां यावरून ) तो या लोकां इष्टि वगैरे कर्मांच्या योगानें देवांना तृप्त करून पशूप्रमाणें त्यांच्या उपयोगीं पडतो, आणि तसाच परलोकां देखील तो पशूप्रमाणेंच त्यांच्या कक्षांत राहून व त्यांनीं नेमलेल्या फलांचा उपभोग घेऊन त्यांच्या उपयोगीं पडतो असें समजतें.

( सूत्रांतील ) ‘ कारण, त्यांना आत्मज्ञान नाहीं; श्रुति असेंच सांगते’ या शब्दांचा दुसरा अर्थ असा:— ह्या इष्टि वगैरे कर्म करणाऱ्या लोकांना आत्मज्ञान नाहीं, म्हणजे हे लोक केवळ कर्म करणारे आहेत, ज्ञानानें युक्त असें कर्म करणारे नाहींत. प्रकरणावरून पंचाम्निविधेलांच येथें आत्म-विद्या ( म्हणजे आत्मज्ञान ) अस गौण रीतीनें म्हटलें आहे. आतां इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांना पंचाम्निविद्या नसल्यामुळें त्यांना ‘ ( देवांचें ) अन्न’ असें जें म्हटलें आहे तो पंचाम्निविधेची प्रशंसा करण्याकरतां केवळ

३ ‘ प्रजा ह्या राजांना उपभोग घेण्याचें साधन होत. आणि बिल वगैरे पशू हे प्रजांचे उपभोग घेण्याचें साधन होत’ असें या वाक्यांचें तात्पर्य आहे.

४ सोमरूपी.

५ आत्मरूपी एकच वस्तु सत्य आहे. तेथें एक उपासना करणारा व दुसरा उपासना करून घेणारा इत्यादि प्रकारचा भिन्नभाव बिलकूल नाहीं हें खरें तत्त्व.

६ उपयोगीं पडतो.

७ अ. ३ पा. १ सू. १ टी. ४ प्रहा.

गुणर्वद होय. पंचाग्निविद्येचाच विधि सांगण्याचा यथे (श्रुतीचा) उद्देश आहे. कारण, एकंदर वाक्यांचे तात्पर्य पाहिले असता हीच गोष्ट समजते. दुसरी श्रुतीही चंद्रमंडलामध्ये (जीवांना) भोग असतात असे सांगते. उदा०—‘सोमलोकामध्ये ऐश्वर्याचा अनुभव घेऊन तो पुन्हां परत येतो’ (प्र. ५।४). तसेच, आणखी एक श्रुतीही ‘इष्टि वगैरे करणारे लोक हे देवांसह राहून भोग घेतात’ असे सांगते. उदा०—‘ज्यांनी (पितृ-) लोक मिळविला आहे अशा पितरांचे जे शंभर आनंद.... तो एक कर्म-देवांचा आनंद होय. जे कर्माच्या योगाने देवभावाप्रत प्राप्त होतात (ते कर्म-देव होत)’ (बृ. ४।३। ३३). तेव्हा इष्टि वगैरे करणाऱ्या जीवांना ‘(देवांचे) अन्न’ असे गौण रीतीने म्हटले असल्यामुळे ते जीव (भोगाकरितां चंद्रलोकाप्रत) जातात असे प्रतीत होते. म्हणून ‘जीव हा वेष्टित होऊनच गमन करतो’ असे जे म्हटले आहे ते बरोबरच आहे. (७)

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये आठव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. ८) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, जीव हे चंद्रमंडलावर चढून तेथे उपभोग घेऊन जेव्हा खाली उतरतात, तेव्हा त्यांचेबरोबर बिलकूल कर्म नसते. कारण ‘जोपर्यंत कर्म आहे तोपर्यंत तेथे राहतात’ असे बृहदारण्यकामध्ये सांगितले आहे. येथे कर्म शब्दाचा ‘परलोकी भोगण्याला योग्य कर्म’ असा संकुचित अर्थ नाही. कारण, दुसऱ्या ठिकाणी श्रुतीमध्ये ‘स्वर्ग लोकांत सर्व कर्मांचा क्षय होतो’ असे स्पष्ट सांगितले आहे. शिवाय, शिष्टक राहिलेली सर्व कर्मे मरणकाली आपले फल देण्याला उद्युक्त होत असल्यामुळे मरणानंतर स्वर्गामध्ये सर्व कर्मांच्या फलांचा उपभोग होणार आहे. तेव्हा अर्थातच ‘खाली उतरतांना त्यांचे बरोबर कर्म मुळीच नसते’ असे सिद्ध होते. आतां सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे की, खाली उतरतांना जीवांबरोबर कर्म असते. कारण ‘जसे ज्यांचे चरण (म्हणजे कर्म) असेल तसे ते लोक चांगल्या किंवा वाईट योनींप्रत जातात’ असे छांदोग्यामध्ये सांगितले आहे. स्मृतीमध्येही असेच सांगितले आहे. आतां ‘हे जे खाली उतरतांना बरोबर कर्म असते ते स्वर्गामध्ये भोगिलेल्या कर्मांचाच एक भाग आहे’ असे मात्र समजू नये; कारण, स्वर्गाकरितां केलेले जे कर्म त्या सगळ्या कर्मांचा तेथेच उपभोग झाला पाहिजे. तर ‘ते ह्या लोकी भोगण्याला योग्य असेच एखादे शिष्टक राहिलेले कर्म आहे’ असे समजावे. आतां ‘सर्व कर्मांचा क्षय होतो’ अशी जी श्रुति पूर्वपक्ष्याने दाखविली आहे तिचे ‘परलोकी भोगण्याला योग्य अशाच सर्व कर्मांचा क्षय होतो’ असे तात्पर्य समजावे. तसेच ‘शिष्टक राहिलेली सर्व कर्मे मरणकाली आपआपले फल देण्याला उद्युक्त होतात’ असे नाही; तर त्यांमध्ये परलोकी भोगण्याला योग्य असे जे कर्म तेच बलिष्ठ असल्यामुळे बाकीच्या कर्मांना मार्ग सारून आपण पुढे सरते. शिवाय, परस्पर-विरुद्ध अशी जी अनेक कर्मे, त्या सर्वांचा एकदम स्वर्ग-

८ गौण रीतीने सांगणे. तात्पर्य— इष्टि वगैरे कर्मे करणारे लोक हे देवांचे खरेच अन्न आहे असे समजू नये.

९ आतां, ज्याअर्थी आनंद हा भोगाशिवाय संभवत नाही, त्याअर्थी त्या कर्म-देवांना म्हणजे कर्मांच्या योगाने देव झालेल्या लोकांना भोग आहे असे अर्थातच सिद्ध होते.

लोकामध्ये उपभोग संभवत नाही. शिवाय, पापकर्मांचा तर तेथे मुळीच उपभोग संभवत नाही. आतां 'हे जीव ज्या मार्गाने वर गेले त्या मार्गानेच खाली उतरतात. पण थोडासा त्या मार्गामध्ये फरक होतो' असे श्रुतीवरून समजते. (सू. ९) शंका:— 'जसे ज्याचे चरण असेल तशी त्याला योनि प्राप्त होते' असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे खरे; पण त्यावरून 'जीवांबरोबर कर्म असते' हे सिद्ध होत नाही. कारण, 'चरण' या शब्दाचा 'स्वभाव' असा अर्थ आहे. आणि स्वभाव निराळा व कर्म निराळे. उत्तर:— 'श्रुतीमधील चरण शब्दाचा लक्षणेने कर्म हाच अर्थ आहे' असे काष्ठा-जिनि आचार्यांचे मत आहे. (सू. १०) शंका:— 'चरण' या शब्दाचा लक्षणेने 'कर्म' हा अर्थ घेतां येत नाही. तर 'स्वभाव' हाच अर्थ घेतला पाहिजे. कारण, स्वभावाला कांही तरी फल असलेच पाहिजे; नाही तर, चांगला स्वभाव काय आणि वाईट स्वभाव काय! दोन्ही सारखेच होतील. उत्तर:— असे म्हणतां येत नाही. कारण आपआपल्या स्वभावाप्रमाणे मनुष्य कर्म करित असल्यामुळे 'चांगले वाईट कर्म करणे' हेच स्वभावाचे फल होय; आणि त्या कर्माप्रमाणे योनि प्राप्त होते. तेव्हा चरण शब्दाचा लक्षणेने कर्म हाच अर्थ घेतला पाहिजे. (सू. ११) बादरि आचार्यांचे असे मत आहे की, चरण आणि कर्म यांमध्ये कांही भेद नाही. पुण्य आणि पाप असे जे दोन प्रकारचे कर्म त्यालाच चरण म्हणतात. आतां श्रुतीमध्ये जो कांही ठिकाणी कर्म आणि चरण यांचा भेदाने निर्देश केला आहे, तो 'ब्राह्मण-परिज्वाजक' न्यायाने लावावा. एकंदरीत 'खाली उतरतांना जीवांबरोबर कर्म असते' असे सिद्ध झाले. ]

कृतात्ययेऽनुशयवान्दृष्टस्मृतिभ्यां यथेतमनेवं च ॥ ८ ॥

८ कर्मांचा नाश झाला असतां ते अनुशयसहित ( खाली उतरतात असे ) प्रत्यक्ष आणि स्मृति यांवरून ( सम-जते ). जसे ( वर ) गेले तसेच ( ते खाली येतात ); पण ( हुबेहुब ) तसे ( येत )

नाहींत. ( २ )

'इष्टि वगैरे करणारे लोक हे धूमादि मार्गाने चंद्रमंडलावर चढून तेथे ( कर्मांच्या फलांचा ) उपभोग घेऊन तेथून पुन्हां खाली उतरतात' असे 'जोपर्यंत संपात आहे तोपर्यंत राहून ते ज्या ह्या मार्गाने ( वर ) गेले त्याच ह्या मार्गाने माघारे फिरतात' (छं. ५।१०।५) येथपासून तो 'ज्यांचे येथे रमणीय आचरण आहे ते ब्राह्मण वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात; पण ज्यांचे निच आचरण आहे ते कुत्रा वगैरे योनींप्रत (प्राप्त होतात)'

१ अनुशय म्हणजे अवशिष्ट कर्म, म्हणजे ज्यांच्या फलांचा उपभोग झाला नाही असे कर्म.

२ कर्मसंग्रह.

( छां. ५।१०।७ ) येथपर्यंतच्या श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. आतां येथें ' जीव हे सर्व कर्मांचा उपभोग घेऊन अनुशयरहित खालीं उतरतात किंवा अनुशयसहित खालीं उतरतात ' असा प्रश्न उद्भवतो, मग तुजें काय म्हणणें आहे ? ( पूर्वपक्षी म्हणतो कीं ) ते अनुशयरहित असेच खालीं उतरतात. कशावरून ? ' जोपर्यंत संपात आहे ' या विशेषशब्दांवरून. ' ज्याच्या योगानें ( जीव हा ) या लोकापासून परलोकाप्रत फलांचा उपभोग घेण्याकरितां ( संपतति म्हणजे ) जातो ' या व्युपत्तीच्या अनुरोधानें ' संपात ' या शब्दाचा या ठिकाणीं ' कर्म-संग्रह ' असा अर्थ आहे. तेव्हां ' जोपर्यंत संपात आहे तोपर्यंत ' हे शब्द ' जीवाचीं सर्व कर्मेंं तेथेंच भोगिलीं जातात ' असें दाखवतात. ' जेव्हां त्यांचें तें ( कर्म ) क्षीण होतें ' ( बृ. ६।२।१६ ) या दुसऱ्या श्रुतींतही हीच गोष्ट सांगितली आहे. शंका:— ' जोपर्यंत परलोकीं भोगण्याला योग्य अस कर्म आहे तोपर्यंत जीव ( तें कर्म तेथें ) भोगितो ' असें वरील वाक्यांचें तात्पर्य आम्ही समजतो; ' ( तो तेथें सर्व कर्मेंं भोगितो असा अर्थ समजत नाहीं ). उत्तर:— असें समजतां येत नाहीं. कारण, इतर श्रुतीमध्ये कर्मांचा ' जें जें ' या शब्दांनीं परामर्श केला आहे. उदा०— ' जें जें कर्म हा येथें करतो त्याचें ( परलोकीं ) फल मिळवून तो त्या लोकापासून या लोकाप्रत पुनः कर्म ( करण्या- ) करितां येतो ' ( बृ. ४।४।६ ) ही श्रुति ' जें जें ' असे सामान्य शब्द घालून ' येथें केलेल्या सर्व कर्मांचा तेथें क्षय होतो ' असें दाखविते. शिवाय, मरण हें ज्यांच्या फलांचा आरंभ झाला नाहीं अशा कर्मांना व्यक्त करतें. कारण, मरणापूर्वीं

३ चंद्रलोकामध्ये.

४ ' तेव्हां ते माघारे फिरतात ' असें पुढील वाक्य आहे.

५ ' जोपर्यंत संपात आहे तोपर्यंत राहून; ' व ' जेव्हां त्यांचें तें कर्म क्षीण होतें ' या वाक्यांचें.

६ तेव्हां ह्या मृत्युलोकीं भोगण्याला योग्य जें कर्म तें शिल्लकच राहिलें असल्यामुळें जीव हे अनुशयसहित म्हणजे अवशिष्ट कर्मांनीं युक्त असेच खालीं उतरतात ही गोष्ट सिद्ध होते; अनुशयरहित खालीं उतरतात ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं असा या शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

७ यावरून जीव खालीं उतरतांना त्याचे जवळ कोणतेंच कर्म शिल्लक राहत नाहीं असें सिद्ध होतें.

८ फलांच्या उपभोगांचा.

९ फलांचा उपभोग देण्याविषयीं उन्मुख करतें. म्हणजे ज्यांच्या फलांचा उपभोग झालेला नाहीं अशीं सर्व कर्मेंं मरणाच्या वेळीं जीवांना आपआपल्या फलांचा उपभोग देण्याविषयीं तयार होतात.



ज्यांच्या फलांची आरंभ झाला आहे अशा कर्मांनी तीं<sup>११</sup> प्रतिबद्ध होत असल्यामुळे ( त्या वेळीं ) तीं व्यक्त होऊं शकत नाहीत. आतां 'मरण हें ज्यांच्या ज्यांच्या फलांचा आरंभ झाला नाही त्या त्या सर्व कर्मांना व्यक्त करते' असें मानले पाहिजे. कारण, सर्वांना सारखें असें एकच कारण असतांना कार्ये भिन्न भिन्न होऊं शकत नाहीत.<sup>१२</sup> उदा०— एकाच दिव्याचें ( घट व पट या दोघांना ) सारखें सांनिध्य असतांना घट ( मात्र ) व्यक्त होतो पट होत नाही असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां, यावरून 'जीव हे अनुशयसहित असेच खालीं उतरतात' असें सिद्ध होते.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—'कर्मांचा नाश झाला असतां ( ते जीव ) अनुशयसहित असेच ( खालीं उतरतात ).' ज्या कर्मसंचयाच्या योगानें जीव उपभोगासाठीं चंद्रलोकावर जातात तो ( कर्मसंचय ) उपभोगामुळे नष्ट झाला असतां जें त्यांचें उदकमय शरीर उपभोगासाठीं चंद्रलोकावर उत्पन्न होतें तें ( शरीर ), ज्याप्रमाणें सूर्यकिरणांच्या संयोगामुळे बर्फ व गारा वितळतात, आणि अग्नि-ज्वालेच्या संयोगामुळे घृताचें काठिण्य वितळतें, त्याप्रमाणें कर्मांचा उपभोग संपला असें पाहून स्वतःला जो शोक होतो तद्रूप अग्नीच्या संयोगामुळे वितळतें. तेव्हां कर्मांचा नाश झाला असतां म्हणजे इष्टि वगैरे जीं ( या लोकीं ) केलेलीं कर्मे तीं स्वतःच्या फलांच्या उपभोगामुळे क्षीण झालीं असतां ( ते जीव ) अनुशयसहित असेच या ( लोकीं ) उतरतात. कशावरून ( असें समजतें ) ? 'प्रत्यक्ष आणि स्मृति यांवरून' असें ( सूत्रकार ) उत्तर देतात. 'जीव हे अनुशयसहित असेच खालीं उतरतात' असें प्रत्यक्ष श्रुति सांगते. उदा०— 'ज्यांचें येथें रमणीय आचरण आहे ते ताबडतोब एखाद्या रमणीय योनीप्रत ( उदा०— ) ब्राह्मणयोनीप्रत किंवा क्षत्रिययोनीप्रत किंवा वैश्ययोनीप्रत प्राप्त होतात. पण ज्यांचें येथें

१० फलांच्या उपभोगांचा.

११ ज्यांच्या फलांच्या उपभोगाला आरंभ झालेला नाही अशीं कर्मे.

१२ कुंठित.

१३ कर्म व्यक्त होण्याचें जें मरण हें कारण तें सर्व कर्मांना सारखेंच असल्यामुळे त्यापासून कांहीं कर्मे व्यक्त होतात आणि कांहीं कर्मे व्यक्त होत नाहीत असें म्हणतां येत नाही.

१४ प्रकाशित.

१५ मरणकालीं सर्व कर्मे व्यक्त होत असल्यामुळे त्या सर्व कर्मांच्या फलांचा मरणानंतर परलोकीं उपभोग होतो असें सिद्ध होत असल्यावरून.

निश्च आचरण आहे ते तावडतोच एखाद्या निश्च योनीप्रत ( उदा०— ) कुठ्याच्या योनीप्रत किंवा डुकराच्या योनीप्रत किंवा चांडालाच्या योनीप्रत प्राप्त होतात' ( छां. ५। १०।७ ), 'आचरण' या शब्दाचा ( येथे ) अनुशय असा अर्थ आहे असे सूत्रकार ( पुढे ) सांगतील. शिवाय, प्रत्येक प्राण्यामध्ये जन्मापासूनच श्रेष्ठ, कनिष्ठ अशा भिन्न भिन्न प्रकारचा जो हा उपभोग प्रत्यक्ष उपलब्ध होतो तो आकास्मिक होऊ शकत नसल्यामुळे अनुशयाचे अस्तित्व सुचवतो. कारण, संपत्ति आणि दारिद्र्य यांची सुकृता आणि दुष्कृता ही कारणे आहेत' असे सामान्यतः शास्त्रावरून समजते. ' ( भिन्न भिन्न ) वर्णांचे कर्मांश्रमांचे लोक ( या लोकी ) आपआपली कर्मे करून मृत होतात. नंतर ( चंद्रलोकी ) आपल्या कर्मांच्या फलांचा अनुभव घेऊन बाकी राहिलेल्या कर्मांच्या योगाने विशिष्ट प्रकारचे देश, जाति, कुल, रूप, आयुष्य, ज्ञान, आचार, द्रव्य, सुख आणि बुद्धि यांनी संपन्न होऊन ( पुन्हा ) जन्माप्रत प्राप्त होतात' ही स्मृति देखील ' अनुशयसहित असेच जीव खाली उतरतात' असे दाखवते.

आतां हा अनुशय म्हणजे काय ? ( येथे ) काही लोक तर असे म्हणतात:— स्वर्गप्राप्तीकरितां केलेलीं जीं कर्मे त्यांच्या फलांचा उपभोग घेतल्यानंतर जो काहीं त्या कर्मांचा भांड्याला चिकटलेल्या तेलाप्रमाणे अवशेष राहतो तोच अनुशय होय. ज्याप्रमाणे तेलाने भरलेले भांडे रिकामे केले असतां ते सर्व रिकामे होत नाहीं, त्या तेलाचा काहीं अंश भांड्याला चिकटून राहतोच; त्याप्रमाणे अनुशय देखील ( जीवाला चिकटून राहतो )

१६ श्रीमंताच्या घरी प्राणी जन्माला आला म्हणजे त्याला उपजल्याबरोबर सुखोपभोग प्राप्त होतात आणि दरिद्र्याच्या घरी प्राणी जन्माला आला म्हणजे त्याला उपजल्याबरोबर दुःखोपभोग प्राप्त होतात. आतां ज्यांअर्थी उपजल्याबरोबर ( म्हणजे इहलोकीं कोणतेही कर्म करण्यापूर्वीच ) प्रत्येकाला भिन्न भिन्न प्रकारचे उपभोग प्राप्त होतात, त्याअर्थी प्रत्येकाचे भिन्न भिन्न प्रकारचे कर्म शिष्टक राहिलेले असले पाहिजे असे सूचित होतें.

१७ चांगले कर्म.

१८ वाईट कर्म.

१९ ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र हे चार भिन्न भिन्न वर्ण होत.

२० ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ, आणि संन्यास हे चार आश्रम होत.

२१ आपआपल्या अवशिष्ट कर्मांप्रमाणे विशेष प्रकारच्या देश, जाति वगैरेनी युक्त होऊन.

शंका:— अदृष्टे हें कार्यालें विरोधी असल्यामुळे ' ज्यांच्या फलांचा उपभोग घेतला आहे अशा कर्मांचा अवशेष राहतो ' असें मानणें सयुक्तिक नाहीं. ( त्या लोकांचें ) उत्तर:— हा दोष येत नाहीं. कारण, ' निःशेष कर्मांचीं फलें भोगिलीं जातात ' असें आम्ही मानीत नाहीं. शंका:— निःशेष कर्मांच्या फलांचा उपभोग घेण्याकरितां जीव चंद्रमंडलावर जातातना ? ( त्या लोकांचें ) उत्तर:— हें खरें आहे. परंतु कर्मांचा थोडकासा अवशेष राहिला असतां तेवढ्यानें ( जीवाला ) तेथें रहावयाला ( जागा ) मिळत नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा चाकर चाकरीच्या सर्व साधनेंनीं युक्त होऊन राजदरबारीं ( चाकरी करण्यास ) जातो, परंतु फार दिवस ( चाकरी ) केल्यानें त्याचीं तीं बहुतेक साधनें नष्ट होऊन त्याच्या जवळ फक्त छत्री जोडा वगैरे शिल्लक राहतात व त्यामुळे त्याला पुढें राजदरबारीं राहतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें केवळ अनुशय शिल्लक राहिला असतां ( जीवाला ) चंद्रमंडलावर राहतां येत नाहीं.

( या लोकांच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर:— ) औपलें म्हणणें बरोबर नाहींसें वाटतें. कारण, जीं स्वर्गप्राप्तीकरितां केलेलीं आहेत व ज्यांचीं फलें भोगिलीं आहेत अशा कर्मांचा अवशेष राहूं शकत नाहीं; कारण, ' ( अदृष्ट ) हें कार्याला विरोधी आहे ' असें आम्हीं वर सांगितलेंच आहे. शंका:— ' ज्यांचें स्वर्ग हें फल आहे अशा निःशेष कर्मांचीं फलें भोगिलीं जात नाहींत ' असेंही आम्हीं वर सांगितलें आहे. उत्तर:— हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. ' स्वर्गप्राप्तीकरितां केलेल्या कर्मांचें स्वर्गरूपीं सर्व फल स्वर्गामध्ये असतांनाच जीवाला प्राप्त होत नाहीं, तर स्वर्गातून खालीं उतरल्यावर देखील त्याला त्या फलाचा थोडासा अंश प्राप्त होतो ' अशी कल्पना वेदाला प्रमाण मानणाऱ्या लोकांनीं कारणें बरोबर नाहीं. तेलाच्या भांड्याला तेलाचा थोडासा अंश चिकटून राहतो

२२ पापपुण्यें.

२३ सुखदुःखोपभोगरूपीं आपल्या कार्याला.

२४ सुखदुःखोपभोगानें पापपुण्यांचा नाश होत असल्यामुळे सुखदुःखोपभोगाला पापपुण्यरूपीं अदृष्ट हें विरोधी आहे.

२५ हात पाय वगैरे अवयवांमध्ये काम करण्याचें सामर्थ्य, छत्री, जोडा वगैरे साधनें होत.

२६ महातारपणीं हात पाय वगैरे अवयवांचें सामर्थ्य नष्ट होतें, हें प्रसिद्धच आहे.

२७ ' आपलें ' आणि ' नाहींसें वाटतें ' हे शब्द येथें उपरोधिक अर्थानें घातले आहेत. ' तुझें म्हणणें मुळींच बरोबर नाहीं ' असा या वाक्याचा अर्थ आहे.

२८ स्वर्गलोकांचें सुख प्राप्त व्हावें अशी ज्याची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा असें वेदामध्ये सांगितलें आहे. आतां, जर त्या यज्ञरूपीं सगळ्या कर्मांचें फल स्वर्गलोकीं न मिळतां त्या कर्मांतील कांहीं थोड्याशा भागाचें फल मृत्युलोकीं मिळेल, तर तें यज्ञरूपीं कर्म मृत्युलोकाच्या भोगाचें कारण शां. भा. ५०

हैं बरोबर आहे. कारण, तसें दृष्टीस पडतें. तसेंच, ' चाकराची देखील थोडीशी साधन-सामग्री शिल्लक राहते ' असें दृष्टीस पडतें. परंतु, त्याप्रमाणें येथें स्वर्गरूप फल मिळण्याकारितां केलेल्या कर्माचा थोडासा अंश शिल्लक राहतो असें दृष्टीस पडत नाही. बरें, ( थोडासा अंश शिल्लक राहतो ) अशी कल्पनाही करतां येत नाही. कारण, तशी कल्पना केली असतां ' स्वर्ग हेंच ( यज्ञ वगैरे कर्माचें ) फल आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येईल. शिवाय, स्वर्गरूपी फल मिळण्याकारितां केलेल्या इष्टि वगैरे कर्माचा, मांड्याला चिकटलेल्या तेलाच्या अंशाप्रमाणें, अनुशयरूपी थोडासा अंश शिल्लक राहत नाही असें अवश्य समजलें पाहिजे. कारण, ' इष्टि वगैरे ज्या चांगल्या कर्मांच्या योगानें जीवांनीं स्वर्गाचा अनुभव घेतला त्याचा अनुशयनामक एक अंश शिल्लक राहतो ' असें मानलें, तर मग तो एक अनुशय ( सदा ) चांगला असाच असेल, त्याच्या उलट असणार नाही. पण मग अनुशय भिन्न भिन्न प्रकारचा आहे असें सांगणारी ' ज्यांचें रमणीय आचरण आहे, आणि ज्यांचें निष्ठ आचरण आहे ' ( छां. ५।१०।७ ) ही श्रुति विरुद्ध होईल. तेव्हां पारलौकिक फल मिळण्याकारितां केलेल्या कर्मसंग्रहाचा उपभोग घेतल्यानंतर ऐहिक फल मिळण्याकारितां केलेला जो कर्मसंग्रह शिल्लक राहिलेला असतो तोच अनुशय होय; व त्या अनुशयानें युक्त होऊनच जीव खाली उतरतात.

आतां, पूर्वपक्षानें जें म्हटलें आहे कीं श्रुतीमध्य ' जें जें ' असे सामान्य शब्द वापरल्यावरून ' जीव हे येथें केलेल्या सर्व कर्माचा फलोपभोगाच्या योगानें शेवट करून अनुशयरहित असेच खाली उतरतात ' ( असें समजतें ); त्यावर आमचें उत्तर:— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, अनुशयाचें अस्तित्व आम्हीं सिद्ध केलें आहे. यावरून आपल्याला ( त्या श्रुतीचें तात्पर्य ) असें समजलें पाहिजे कीं जीं कर्म परलोकप्राप्तीच्या उद्देशानें येथें केलेली आहेत, व ज्यांच्या भोगाला ( तेथें ) आरंभ झाला आहे त्याच सर्व कर्मांचा फलोपभोगाच्या योगानें नाश करून ( जीव खाली उतरतात ). तसेंच, आणखी जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे कीं ज्यांचीं फलें उत्पन्न झालीं नाहीत अशा सर्व कर्मांना मरण हें सारखेंच व्यक्त करतें; त्यामुळें ' कांहीं कर्म परलोकीं फल उत्पन्न करतात व कांहीं या लोकीं उत्पन्न करतात ' असा विभाग करतां येत नाही त्या म्हणण्याचें देखाल अनुशयाचें अस्तित्व सिद्ध केल्यानेच खंडन झालें आहे. शिवाय, आम्ही असें विचारतो

होत असल्यामुळें ' स्वर्गाच्या इच्छेनें यज्ञ करावा ' ही श्रुति विरुद्ध होईल. तेव्हां अर्थातच वेद प्रमाण मानणाऱ्यांना वरील कल्पना करतां येत नाही असें सिद्ध होतें.

२९ तात्पर्य— मृत्युलोकाच्या भोगाचीं साधनभूत जीं कर्म त्यांचा देखील नाश करून जीव खाली उतरतात असे त्या श्रुतीवरून सिद्ध होत नाही.

कां 'ज्यांचीं फळे उत्पन्न झालीं नाहींत अशा कर्मांना मरण हें व्यक्त करते' असें तूं कशावरून म्हणतोस तें सांग. आतां जर तूं असें म्हणशील कां 'ज्यांचीं फळे उत्पन्न झालीं आहेत अशा कर्मांनीं तीं इतर कर्मे प्रतिबद्ध झालीं असल्यामुळे त्यांचा व्यापार सुरू होत नाहीं; पण त्या कर्मांचा प्रतिबंध मरणकालीं दूर झाला म्हणजे ( त्या इतर कर्मांचा ) व्यापार सुरू होतो<sup>३०</sup>', तर मग ज्याप्रमाणें मरणापूर्वी ज्यांचीं फळे उत्पन्न झालीं आहेत अशा कर्मांनीं प्रतिबद्ध झालेल्या इतर कर्मांचा व्यापार सुरू होत नाहीं, त्याप्रमाणें मरणकालीं देखील प्रबल कर्मांनीं प्रतिबद्ध झालेल्या दुर्बल कर्मांचा व्यापार सुरू होऊं शकत नाहीं. कारण, ज्यांचीं विरुद्ध फळे आहेत अशा कर्मांची एकाच कालीं फलोत्पत्ति होऊं शकत नाहीं. ज्यांचीं फळे भिन्न भिन्न जन्मांमध्ये उपभोग घेण्यास योग्य आहेत अशीं अनेक कर्मे '( मरणाच्या पूर्वी ) त्यांचीं फळे उत्पन्न झालीं नाहींत' एवढ्याच साम्यावरून एकाच मरणकालीं एकदम व्यक्त होतात, आणि एकाच ( नवीन ) जन्माला उत्पन्न करतात असें म्हणणें शक्य नाहीं. कारण, तसें म्हटलें असतां 'प्रत्येक कर्माला नियमित फल असतें' या गोष्टीला विरोध येईल. बरे, 'मरणकालीं कांहीं कर्मे व्यक्त होतात व कांहीं नाश पावतात' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हटलें असतां 'प्रत्येक कर्माला नियमानें फल आहे' या गोष्टीला बाध येईल. आणि 'प्रायश्चित' वगैरे कारणांवांचून तर कर्मांचा नाश संभवत नाहीं. स्मृति देखील 'ज्या कर्मांचीं विरुद्ध

३० तेव्हां अर्थातच तो व्यापार सर्व कर्मांचा सुरू होत असल्यामुळे त्या सर्व कर्मांच्या फलांचा उपभोग स्वर्गलोकीं होतो. यावरून अनुशयसंहित असेच जीव खालीं उतरतात ही गोष्ट सिद्ध होते असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

३१ स्वर्गसुखाच्या इच्छेनें केलीं जाणारीं जीं यज्ञ वगैरे कर्मे तीं प्रबल कर्मे होत.

३२ तेव्हां ज्या कर्मांच्या फलांचा उपभोग मृत्युलोकीं होतो तीं कर्मे दुर्बल असल्यामुळे त्यांचा व्यापार सुरू न होतां तीं तशींच शिथिल राहतात. यावरून अनुशयसंहित असेच जीव खालीं उतरतात असें सिद्ध होतें.

३३ स्वर्गातील उपभोग आणि मृत्युलोकांतील उपभोग हे परस्पर विरुद्ध आहेत. कारण ते एकदम संभवत नाहींत.

३४ मनुष्य, पशु, पक्षी वगैरे भिन्न भिन्न जन्मांमध्ये.

३५ एका मनुष्यानें देव, पशु, आणि पक्षी या तिन्हीं जन्मांना कारणभूत अशीं कर्मे केलीं असतां त्यांचीं तीं सर्व कर्मे मरणकालीं व्यक्त होत असल्यामुळे त्यां सर्व कर्मांच्या फलांचा उपभोग घेण्याकरतां तो मरणानंतर वरील जन्मांपैकीं कोणत्या तरी एका जन्माला जाईल. आतां जर तो कदाचित् मनुष्य जन्माला जाईल, तर देवाच्या किंवा पशूच्या जन्माला कारणभूत असें कर्मे करूनही त्याला तो जन्म प्राप्त होत नसल्यामुळे 'अमुक कर्मांचे अमुकच फल असतें' ह्या नियमाला विरोध येईल.

३६ इतर कर्मांच्या फलांशीं विरुद्ध.

फले आहेत अशा कर्मांनी प्रतिबद्ध झालेली इतर कर्मे फार वेळपर्यंत राहतात ' असे सांगते:— उदा०— ' संसारामध्ये मग होणाऱ्या ( मनुष्या- ) चे चांगले कर्म कधी कधी येथे तो दुःखापासून मुक्त होईपर्यंत अचल राहते ' इत्यादि. शिवाय, ज्यांची फले उत्पन्न झाली नाहीत अशी सर्वच कर्मे जर एकाच मरणकाली व्यक्त होतील व एकाच ( नूतन ) जन्माला उत्पन्न करतील, तर मग ( कदाचित् स्वैर्ग नैर्क व पशु वगैरेच्या योनी ( प्राप्त झाल्या असतां त्यां- ) मध्ये ( कर्म करण्याचा ) अधिकार नसल्यामुळे धर्म आणि अधर्म उत्पन्न होणार नाहीत; व त्यामुळे पुढील जन्म संभवण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळे तो जन्म संभवणार नाही. शिवाय, ' ब्रह्महत्या वगैरे कर्मांपैकी प्रत्येक कर्म अनेक जन्मांचे कारण आहे ' असे जे स्मृतीत सांगितले आहे ते विरुद्ध होईल. आतां धर्म आणि अधर्म यांची स्वरूपे, फले, साधने वगैरे काय आहेत या गोष्टीचे ज्ञान करून घेण्याला शास्त्रावांचून दुसरे साधन आहे अशी कल्पना करता येत नाही. शिवाय, ज्यांची फले दृष्ट आहेत अशी जी ' कैरीरी ' वगैरे कर्मे त्यांना मरण हे व्यक्त करू शकत नाही. त्यामुळे ' मरण हे सर्व कर्मांना व्यक्त करते ' ही कल्पना अग्न्यापकही आहे. आतां दीपाचा जो दृष्टांत पूर्वपक्षाने दिला आहे, त्याचे देखील कर्मांचे बलाबल दाखविण्यानेच

३७ स्वर्गामध्ये असणारे देव.

३८ नरकामध्ये असणारे किडे.

३९ व ज्ञान नसल्यामुळे मुक्तिही मिळणार नाही, त्यामुळे त्या जीवाला पुढे निरंतर कष्टावस्थेत राहावे लागेल.

४० कुत्रा, डुकर, गाढव, उंट, बैल, बोकड, मेंढा, मृग, पक्षि, चांडाल, आणि पुल्कस ( शूद्र-पुरुष आणि क्षत्रिय स्त्री यांपासून उत्पन्न होणारा ) हे अनेक जन्म क्रमाक्रमाने प्राप्त होण्याचे ' ब्रह्महत्या ' हे कर्म कारण आहे.

४१ आतां एकाच कर्मापासून अनेक जन्म प्राप्त होतात ही गोष्ट जरी स्मृतीमध्ये सांगितली आहे तरी ती खरी कशावरून ? असे जर कोणी म्हणेल तर त्याचे हे उत्तर आहे.

४२ ' कारीरी ' नांवाची एक प्रकारची इष्टि आहे. आणि ' पाऊस पडणे ' हे तिचे दृष्ट फल आहे.

४३ कारण ती कर्मे द्याच जन्मी प्राप्त होणाऱ्या फलांची साधने आहेत.

४४ सर्व ठिकाणी न जुळणारी.

४५ ज्याप्रमाणे दीप हा घट पट वगैरे सर्व पदार्थांना प्रकाशित करतो, त्याप्रमाणे मरण हे सर्व कर्मांना व्यक्त करते असा दीपाचा जो दृष्टांत.

खंडन झाले आहे. अथवा, स्थूल आणि सूक्ष्म अशा रूपांच्या ज्या अभिव्यक्ती आणि अर्थाभिप्रेयक्ती त्यांप्रमाणे ही गोष्ट समजावी. ज्याप्रमाणे दीप हा सारख्याच अंतरावर असूनही स्थूल रूपाला अभिव्यक्त करतो, पण सूक्ष्म रूपाला अभिव्यक्त करीत नाही; त्याप्रमाणे ज्यांची फळे उत्पन्न झाली नाहीत अशा सर्व कर्मांना जरी सारखीच संधि मिळाली आहे, तरी त्यांपैकी प्रबल कर्मांचाच व्यापार मरण हे सुरू करते, दुर्बल कर्मांचा व्यापार सुरू करीत नाही. तेव्हा अशा रीतीने श्रुति, स्मृति आणि युक्ति यांच्याशी विरोध येत असल्यामुळे 'सर्व कर्मांना मरण व्यक्त करते' हे मत बरोबर नाही. आतां 'काहीं कर्मे शिल्पक राहिली असतां मोक्ष प्राप्त होणार नाही' ही भीति देखील बाळगावयाला नको. कारण, 'तत्त्वज्ञानाच्या योगाने सर्व कर्मांचा क्षय होतो' असे श्रुतीत सांगितले आहे. तेव्हा यावरून 'जीव हे अनुशयसहित असे खाली उतरतात' हीच गोष्ट सिद्ध होते.

खाली उतरतांना ते जीव जसे वर गेले तसेच खाली उतरतात; पण हुबेहुब तसे उतरत नाहीत. 'जसे वर गेले' याचा अर्थ 'जसे वर चढले'; 'पण हुबेहुब तसे उतरत नाहीत' याचा अर्थ 'ज्या रीतीने वर गेले त्यापेक्षा थोड्या निराळ्या रीतीने उतरतात.' पितृयाननामक मार्गामध्ये ज्या धूम आणि आकाश यांचे ग्रहण केले आहे त्यांचा अवरोहणाच्या वेळीही निर्देश केला असल्यामुळे, व 'जसे वर गेले तसे' असे श्रुतीत शब्द असल्यामुळे, 'जीव हे जसे वर गेले तसेच खाली उतरतात' असे समजते. तसेच रात्रि वगैरेचा निर्देश केला नसल्यामुळे व अन्न वगैरे ज्यास्त वस्तूंचा निर्देश केला असल्यामुळे 'जीव हे थोड्या निराळ्या रीतीने खाली उतरतात' असेही समजते. (८)

४६ प्रबल कर्मांच्या योगाने दुर्बल कर्मांचा प्रतिबंध होत असल्यामुळे मरण हे दुर्बल कर्मांना व्यक्त करीत नाही. तात्पर्य— येथे दीपाचा दृष्टांत घेतां येत नाही.

४७ दीपाचा दृष्टांतही येथे घेतां येतो असे या ग्रंथाने सिद्ध करून दाखविले आहे.

४८ प्रकाशित होणे.

४९ प्रकाशित न होणे.

५० धूम, रात्रि, कृष्णपक्ष, दक्षिणायन, पितृलोक, आकाश, आणि चंद्र या मार्गाने जीव हे चंद्रलोकप्रत जातात. या मार्गाचाच 'पितृयानमार्ग' म्हणतात. मार्ग अ. ३ पा. १ सू. ६ टी. ५ पहा.

५१ खाली उतरण्याच्या.

५२ चंद्रलोकांतून जेव्हा जीव खाली उतरतात, तेव्हा आकाश, वायु, धूम, अन्न, मेघ, वृष्टि, औषधी, धान्य अन्न, रेत, पुरुष, अशा मार्गाने ते खाली उतरतात. ह्या मार्गामध्ये धूम आणि आकाश यांचा निर्देश केला आहे.

५३ वर जाण्याचा जो पितृयान नामक मार्ग त्यामध्ये सांगितलेल्या रात्रि वगैरेचा खाली उतरण्याच्या मार्गामध्ये निर्देश केला नसल्यामुळे.

चरणादिति चेन्नोपलक्षणार्थेति कार्ष्णाजिनिः ॥ ९ ॥

९ आचरणापासून ( नूतन जन्म प्राप्त होतो ) असें म्हण-  
शील तर नाही. ( कारण आचरण शब्द ) लाक्ष-  
णिक अर्थाचा आहे असें कार्ष्णाजिनि  
म्हणतो. ( २ )

शंकाः—‘ ज्यांचें येथें रमणीय आचरण आहे ’ ( छां. ५।१०।७ ) इत्यादि जी श्रुति तुम्ही अनुशयाचें अस्तित्व सिद्ध करण्याकारितां वर दाखल केली आहे ती तर ‘ आचरणा-  
पासून ( दुसरा ) जन्म प्राप्त होतो ’ असें दाखविते, अनुशयापासून तो प्राप्त होतो असें दाखविते नाही. आतां आचरण हें निराळें आहे व अनुशय हाही निराळा आहे. आचरण, चरित, आचार आणि शील हे ( सर्व ) एका अर्थाचे शब्द आहेत. परंतु अनुशय म्हणजे ज्याचें फल भोगिलें आहे अशा कर्माहून व्यतिरिक्त जें कर्म तें होय, श्रुति देखील ‘ कर्म आणि आचरण हे भिन्न पदार्थ आहेत ’ असें सांगते. उदा०—‘ तो जसें कर्म करतो व जसें आचरण ठेवतो तसा होतो ’ ( बृ. ४।४।५ ); ‘ जीं अगर्हणीय कर्म आहेत तीं आचरावीं; दुसरीं ( आचरूं ) नये, जीं आमचीं चांगलीं आचरणें आहेत त्यांचा तूं अंगिकार करावा ’ ( तै. १।१।२ ). तेव्हां ‘ आचरणापासून ( दुसरा ) जन्म प्राप्त होतो ’ असें श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळें अनुशयाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही.

या शंकेवर आमचें उत्तरः— हा दोष येत नाही. कारण, हा जो ‘ आचरण ’ शब्द श्रुतीमध्ये घातला आहे तो अनुशयरूप लाक्षणिक अर्थालाच दाखवितो, असें कार्ष्णाजिनि—( नामक ) आचार्यांचें मत आहे. ( ९ )

आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात् ॥ १० ॥

१० ( आचरणाला ) आनर्थक्य येईल असें म्हणशील तर  
नाहीं. कारण ( कर्माला त्या ) ( आचरणा- ) ची  
अपेक्षा आहे. ( २ )

शंकाः— पण ‘ आचरण ’ शब्दाचा ‘ आचार ’ हा जो साक्षात् अर्थ तो टाकून देऊन त्याचा अनुशयरूप लाक्षणिक अर्थ काय म्हणून घ्यावा ? श्रुतीमध्ये साक्षात्

१ तात्पर्य— ‘ दुसऱ्याचा द्वेष न करणें ’, ‘ दुसऱ्यावर उपकार करणें ’ आणि ‘ खरें बोलणें ’ इत्यादि गोष्टींना आचरण म्हणतात; यज्ञ वगैरे कर्मांना आचरण म्हणत नाहीत.

२ अनिद्य; चांगलीं.



सांगितलेला जो आचार त्याचेंच ( दुसऱ्या ) जन्माची प्राप्ति हें फल असूं शकेल. जर तो आचार वेदविहित म्हणजे चांगला असेल तर त्यापासून चांगला जन्म प्राप्त होईल; व जर तो निषिद्ध म्हणजे वाईट असेल तर त्यापासून वाईट जन्म प्राप्त होईल. आचाराला देखील कांहीं तरी फल आहे असें आपल्याला अवश्य मानलें पाहिजे; नाहीतर, आचार हा निरर्थकच होईल.

या शंकेवर ( काष्णाजिनीचें ) उत्तर:— हा दोष येत नाही. कशावरून ? कर्माला त्या ( आचरणा- ) ची अपेक्षा आहे यावरून. इष्टि वगैरे सर्व कर्मांना आचार हा अवश्य पाहिजेच. कारण, ' जो सदाचाररहित आहे त्याला कर्म करण्याचा अधिकारच प्राप्त होत नाही ' असें ' आचारहीन ( मनुष्या- ) ला वेद पवित्र करित नाही ' इत्यादि स्मृतींवरून समजतें. बरे, ' आचार हा पुरुषाला अंगभूत आहे ' असें मानलें तरी देखील तो निरर्थक होत नाही. कारण, इष्टि वगैरे कर्माचा समूह जेव्हां आपआपलें फल उत्पन्न करतो, तेव्हां त्या पुरुषाला अंगभूत असाच जो आचार तो त्या फलामध्येच कांहीं विशेष उत्पन्न करील, आतां ' कर्म हें सर्व वस्तूंना उत्पन्न करते ' हें तर श्रुतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्धच आहे. तेव्हां ' आचार ' या शब्दाचा लाक्षणिक अर्थ, जें अनुशयभूत कर्म तेंच, नूतनजन्म-प्राप्तीचें कारण, आहे असें काष्णाजिनि- ( नामक ) आचार्यांचें मत आहे. कारण, ' कर्मापासून नूतन जन्माची प्राप्ति संभवत असतांना ती आचारापासून होते ' असें मानणें बरोबर नाही. पायांनीं पळत जाण्याची ज्याला शक्ति आहे तो गुडघ्यांनीं रांगत जाणार नाही. ( १० )

१ तेव्हां कोणतेंही कर्म आचारानें युक्त असेल तरच त्यापासून फल प्राप्त होत असल्यामुळें आचार निरर्थक होत नाही असें सिद्ध होतें. येथें ' आचार हा कर्माला अंगभूत आहे ' असें मानलें आहे.

२ आचाराच्या योगानें पुरुषाच्या अंतःकरणावर एक प्रकारचा चांगला संस्कार उत्पन्न होतो म्हणून ' आचार हा पुरुषाला अंगभूत आहे ' असें येथें म्हटलें आहे. अशा रीतीनें आचार हा पुरुषाला अंगभूत आहे असें मानलें म्हणजे तो कर्माला अंगभूत होत नसल्यामुळें म्हणजे अर्थातच कर्माला फल देतांना आचाराची अपेक्षा नसल्यामुळ आचार हा निरर्थक होईल असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

३ कारण, यज्ञ वगैरे कर्म करतांना पुरुषाला अंगभूत अशा ज्या गोष्टी असतात त्या गोष्टी त्या कर्मांच्या फलामध्ये कांहीं विरोध ( ज्यास्तपणा ) उत्पन्न करतात असा नियम आहे.

४ नूतन जन्म प्राप्त होण्याचें प्रसिद्ध कारण जें कर्म तें सोडून आचाररूपी अप्रसिद्ध कारण घेणें बरोबर नाही.

सुकृतदुष्कृते एवेति तु बादरिः ॥ ११ ॥

११ पण ( आचरण म्हणजे ) सुकृतदुष्कृतेच होत असें

बादरि म्हणतो. ( २ )

परंतु 'आचरण' शब्दाने सुकृतदुष्कृतेच ध्यावीं असें बादरि- ( नामक )-  
आचार्यांचें मत आहे. आचरण, अनुष्ठान, कर्म हे ( सर्व ) एकाच अर्थाचे शब्द आहेत.  
'चर्' घातु हा 'करणे' या सामान्य अर्थां योजिलेला दृष्टीस पडतो. उदा०- इष्टि-  
वैगरे पुण्य कर्मे करणाऱ्या ( मनुष्या- ) ला व्यवहारांत लोक 'हां महात्मा धर्म आचरतो' :-  
असें म्हणतात. आचार म्हणजे देखील एक विशेष प्रकारचा धर्मच होय. आतां कर्म  
आणि आचरण यांचा ( काहीं ठिकाणीं ) जो भिन्न रूपाने निर्देश केलेला आढळतो तो  
ब्राह्मणपरिव्राजकन्यायानेही जुळतो, तेव्हां यावरून ' ज्यांचें रमणीय आचरण आहे ' या  
वाक्याचा ' जे प्रशस्त कर्मे करतात ' असा अर्थ आहे, व ' ज्यांचें निद्य आचरण आहे '   
या वाक्याचा ' जे निद्य कर्मे करतात ' असा अर्थ आहे असें निश्चित होते. ( ११ )

[ आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बाराव्या  
सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रापर्यंत दहा सूत्रे आहेत. सारांशः- ( सू. १२ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें  
आहे कीं, यज्ञ वगैरे कर्म करणारे आणि न करणारे असे दोघेही चंद्रलोकाप्रत जातात. कारण  
कौपीतकि उपनिषदामध्ये तसेंच सांगितलें आहे. शिवाय, पूर्वी सांगितलेल्या पांच आहुती झाल्याशिवाय  
कोणालाही दुसरा जन्म प्राप्त होत नाही. आणि ' चंद्रलोकांत जाणें ' ही तर पहिलीच आहुति आहे.  
आतां फक्त इतकेंच कीं, यज्ञ वगैरे कर्म न करणारे लोक हे चंद्रलोकांत गेल्याबरोबर लागलीच परत  
फिरतात. त्यांना तेथें भोग प्राप्त होत नाही. ( सू. १३ ) सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, यज्ञ  
वगैरे कर्म न करणारे लोक चंद्रलोकांत मुळीच जात नाहीत. कारण त्यांना तेथें जाण्यांत काहींच  
फायदा नाही; तर ते लोक यमलोकांत जाऊन तेथील यातनांचा अनुभव घेऊन नंतर खाली उतरतात.  
कारण, कठ उपनिषदामध्ये असेंच सांगितलें आहे. ( सू. १४ ) स्मृतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे.  
( सू. १५ ) शिवाय, पापी लोकांकरितां रौरव वगैरे सात नरक स्मृतीमध्ये वर्णिले आहेत. त्या  
नरकांमध्ये त्यांना यमाच्या यातनाच सोसाव्या लागतात; त्यांना सुख मिळावयाचें नाही. तेव्हां  
अर्थातच ते पापी लोक चंद्रलोकांत जात नाहीत. ( सू. १६ ) आतां त्या रौरव वगैरे नरकांवरचे जे  
चित्रगुप्त वगैरे अधिकारी आहेत, ते यमानेंच नेमिलेले असल्यामुळें ' पापी लोकांना यमाच्या यातना  
सोसाव्या लागतात ' हें म्हणणें काहीं विरुद्ध होत नाही. ( सू. १७ ) शिवाय ' ज्ञानी मनुष्य

१ चांगली व वाईट कर्मेच, बादरीच्या मतीं आचरण शब्दाचा ' कर्मे ' हा खराच अर्थ आहे,  
लाक्षणिक नव्हे.

२ ज्याप्रमाणें एक प्रकारच्या ब्राह्मणांनाच ' परिव्राजक ' असें म्हणतात, त्याप्रमाणें ' खरें  
बोलणें ', ' परस्त्रीगमन न करणें ' इत्यादि प्रकारच्या कर्मानाच ' आचरण ' असें म्हणतात. तेव्हां  
अशा रीतीनें आचरणाचा कर्माहून भिन्न रीतीनें निर्देश करतां येतो. ( ब्राह्मणपरिव्राजक-न्यायावबद्ध  
अ. २ पा. ३ सू. १५ टी. ६ पहा. )

अ. ३ पा. १ सू. १२ ]

मराठी भाषांतर.

४०१

देवयान मार्गाने वर जातात, कर्म करणारे लोक पितृयान मार्गाने जातात आणि ज्यांना हे दोन्ही मार्ग प्राप्त होत नाहीत, ते लोक वरचेवर उत्पन्न होतात, आणि वरचेवर मरतात हाच त्यांचा मार्ग होय. ह्यालाच तिसरा मार्ग म्हणतात. तेव्हां अर्थातच ' ह्या तिसऱ्या मार्गाने जाणारे लोक चंद्रलोकांत जात नाहीत ' असे म्हणावे लागते. कारण चंद्रलोक दुसऱ्या मार्गात आहे. एकंदरीत ' सर्व लोक चंद्रलोकांत जात नाहीत ' हे सिद्ध झाले. शिवाय जर सगळेच चंद्रलोकांत जातील तर चंद्रलोक भरून जाईल. आणि श्रुतीवरून तर असे समजते की, - ' काही लोक तिसऱ्या मार्गाने जातात म्हणून चंद्रलोक भरत नाही. ' आतां कौषीतकि उपनिषदामध्ये जें सांगितलें आहे की, ' सर्व लोक चंद्रलोकाप्रत जातात, ' त्याचा अर्थ ' चंद्रलोकांत जाण्याला अधिकारी म्हणून जेवढे असतील ते सर्व चंद्रलोकाप्रत जातात ' असा समजावा. ( सू. १८ ) तसेंच ' तिसऱ्या मार्गाने जन्माला येणारे जे प्राणी त्यांच्या विषयी पांच आहुतींचा नियम लागू नाही ' असे समजावे. श्रुतीमध्येही ' पुरुष ' शब्द हा असल्यामुळे ' पांच आहुतींचा नियम पुरुषांविषयीच आहे ' असे सिद्ध होते. शिवाय, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळी उदकाचा पुरुष बनतो ' या श्रुतीचे तात्पर्य असे आहे की, ' उदकाचा पुरुष बनण्याला पांचापेक्षा जास्त आहुती लागत नाहीत ', परंतु ' पांच आहुती झाल्याच पाहिजेत ' असे तात्पर्य नाही. तेव्हां काही ठिकाणी म्हणजे चंद्रलोकांत न जाणाऱ्या लोकांविषयी पांच आहुती झाल्या नाहीत तरी हरकत नाही. ( सू. १९ ) शिवाय ' मातृयोनीपासून उत्पन्न न झालेल्या अशा द्रोण, घृष्ट्युन्न वगैरेसंबंधाने पांच आहुतींचा नियम नाही ' असे स्मृतीवरून समजते. बगळीविषयीही हा नियम नाही. कारण ' ती रेतसिचनावान्चूनच गर्भ धारण करिते ' असे लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे. ( सू. २० ) शिवाय ' जरायुज, अंडज, स्वेदज, आणि उद्भिज्ज या चार प्रकारच्या प्राण्यांपैकी स्वेदज आणि उद्भिज्ज यांच्याविषयी पांच आहुतींचा नियम लागू पडत नाही ' असे दृष्टोत्पत्तीस येते. ( सू. २१ ) छांदोग्य उपनिषदामध्ये एका ठिकाणी स्वेदजाचा उद्भिज्जामध्येच अंतर्भाव करून प्राण्यांचे- तीनच प्रकार केले आहेत. असो. एकंदरीत हा पांच आहुतींचा नियम सर्व साधारण नसल्यामुळे ' यज्ञ वगैरे कर्म न करणारे लोक चंद्रलोकांत जात नाहीत ' असे मानले असतां काही हरकत येत नाही असे सिद्ध झाले. ]

अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम् ॥ १ श्री। छ. प्रतापसिंह महाराज (थोरले)

१२ इष्टि वगैरे न करणारे देखील (चंद्रमंडलाप्रत जातात) नगर वाचनालय सातारा  
दाखल न १११८०५ ए. २०१३  
असें श्रुतीत सांगितलें आहे. ( ३ ) किंमत ३०५६ पाने २९६

इष्टि वगैरे करणारे लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात असे वर सांगितले. आतां ' जे दुसरे इष्टि वगैरे न करणारे लोक आहेत ते देखील चंद्रमंडलाप्रत जातात किंवा नाहीत ' या गोष्टीचा विचार करणे आहे. येथे पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, इष्टि वगैरे करणारे लोकच चंद्रमंडलाप्रत जातात असे म्हणतां येत नाही. कां ? कारण, ' इष्टि वगैरे न करणारे लोक देखील चंद्रमंडलाप्रत जातात ' असे श्रुतीत सांगितले आहे. उदा०- कौषीतकि ( शाखेचे ) लोक असे सामान्य रीतीने पठन करतात:— ' जे कोणी या लोकापासून जातात ते सर्व चंद्र ( लोका- ) प्रतच जातात ' ( कौ. १।२ ). तसेंच, पुनः जन्मास येणाऱ्या लोकांची शरीरोत्पत्ति देखील ते लोक चंद्रमंडलाप्रत गेल्याशिवाय संभवत शां. भा. ५१

नाहीं. कारण, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळी ' ( छां. ५।९।१ ) अशी आहुतीची संख्या नियमित केली आहे. तेव्हां सर्वच लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात ( असें मानलें पाहिजे ). आतां ' इष्टि वगैरे कारणे लोक व दुसरे ( इष्टि वगैरे न कारणे ) हे दोन्ही एकाच ठिकाणाप्रत जातात हें बरोबर नाहीं ' असें म्हणाल तर तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, दुसऱ्या लोकांना चंद्रमंडलावर भोग नाहींत. ( १२ )

संयमने त्वनुभूयेतरेषामारोहावरोहौ तद्गतिदर्शनात् ॥ १३ ॥

१३ परंतु दुसरे ( लोक ) संयमनांमध्ये ( यातना ) भोगून

( खालीं येतात असे त्यांचे ) आरोहावरोह

होतात. कारण ( श्रुतीमध्ये ) तशी गति

( सांगितलेली ) आढळते. ( ३ )

' परंतु ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. ' सर्वच लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात ' हें खरें नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं भोगाकारितांच चंद्रमंडलाप्रत लोक जातात, विनाकारण जात नाहींत; किंवा नुसते खालीं उतरण्याकरितांही जात नाहींत. उदा०— एखादा मनुष्य फुलें किंवा फळें तोडण्याकरितांच झाडावर चढतो, विनाकारण चढत नाहीं, किंवा केवळ खालीं उतरण्याकरितांही चढत नाहीं. आतां ' इष्टि वगैरे न कारणान्यांना चंद्रमंडलावर भोग नाहींत ' हें सांगितलेंच आहे. म्हणून इष्टि वगैरे कारणे लोकच चंद्रमंडलावर जातात, दुसरे जात नाहींत. ते दुसरे लोक ' संयमन ' नामक यमाच्या गृहाप्रत जाऊन तेथें आपल्या पापकर्मांना अनुरूप अशा यमयांतना भोगून पुनः याच लोकाप्रत येतात. अशा रीतीनें त्यांचे आरोहावरोह होतात. कशावरून ? अशावरून कीं श्रुतीमध्ये त्यांची तशी गति सांगितलेली आढळते. उदा०— पुढील यमभाषणरूपी

१ ( सू. १२ ) ज्या अर्थी ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं शरीर बनतें ' ( अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा ) अशा रीतीनें शरीर बनण्याला पांच ही संख्या नियमानें लागते, त्या अर्थी प्राणिमात्रासंबंधानें या पांच आहुती असल्या पाहिजेत असें निश्चित होतें. तेव्हां अर्थातच ' स्वर्गाप्रत म्हणजे चंद्रमंडलाप्रत जाणें ' ही पहिली आहुति प्राणिमात्राला असल्यामुळे इष्टि न कारणे लोक देखील चंद्रमंडलाप्रत जातात असें सिद्ध होतें.

२ ' इष्टि वगैरे न कारणे लोक फक्त चंद्रमंडलाप्रत जाऊन लागलीच परत फिरतात, त्यांना तेथें सुखोपभोग मिळत नाहीं ' असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१ ( सू. १३ ) ' संयमन ' नामक यमपुरीमध्ये.

२ आरोह म्हणजे वर चढणें, आणि अवरोह म्हणजे खालीं उतरणें.

श्रुति ' इष्टि वगैरे न करणारे लोक मृत झाले असतां यमाच्या तावडींत सापडतात ' असे सांगते:—' द्रव्यलोभाने मूढ झालेल्या व चुक्या करणाऱ्या मूर्खाला परलोकाचे साधन दिसत नाही. हाच लोक आहे परलोक नाही असे मानणारा तो पुनः पुनः माझ्या तावडींत येतो' (क. २।६). लोक यमाच्या तावडींत सापडतात अशाबद्दल श्रुतीमध्ये पुष्कळ चिन्हे उपलब्ध होतात, उदा०—' ज्याच्याकडे लोक जातात अशा यमाला ' (ऋ. सं. १०। १४।१ ) इत्यादि. ( १३ )

स्मरन्ति च ॥ १४ ॥

१४ स्मृतिकारानींही ( ही गोष्ट ) सांगितली आहे. ( ३ )

शिवाय, मनु, व्यास वगैरे शिष्ट लोकांनी ( देखील ) ' नाचिकेताख्यान ' वगैरे ठिकाणीं असे सांगितले आहे कीं ( इष्टि वगैरे न करणारे लोक आपल्या निंद्य कर्मांचे जे यमाच्या स्वाधीन असलेले परिणाम त्यांचा ' संयमन- ' नामक ( यमाच्या ) नगरामध्ये उपभोग घेतात. ( १४ )

अपि च सप्त ॥ १५ ॥

१५ सात ( नरक- ) ही ( सांगितले आहेत ). ( ३ )

शिवाय, पौराणिकांनी देखील रौरव वगैरे सात नरक ' दुष्कृताचीं. फले भोगण्याचीं स्थाने ' या रूपाने सांगितले आहेत. इष्टि वगैरे न करणारे लोक त्या ( नरकां- ) प्रतच जात असल्यामुळे ते चंद्रमंडलाप्रत कसे जातील असा या सूत्राचा अभिप्राय आहे. (१५)

शंका:— पाप करणारे लोक हे यमाच्या स्वाधीन असलेल्या यातना भोगतात हे विरुद्ध आहे. कारण, त्या रौरव वगैरे ( नरकां- ) मध्ये चित्रगुप्त वगैरे दुसरे अनेक अध्यक्ष आहेत असे स्मृतीमध्ये सांगितले आहे या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:— हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही.

३ इष्टि वगैरे चांगलीं कर्मे न करतां केवळ निंद्य कर्मे करणे ह्या चुक्या.

४ ' यज्ञामध्ये हवि देऊन संतोषित करा ' असा या ऋचेचा पुढील भाग आहे.

१ ( सू. १५ ) तपन, अवीचि, महारौरव, रौरव, संघात, काल-सूत्र वगैरे सात नरक होत.

१ ( सू. १६ ) तेव्हां अर्थातच ते नरकांत पडलेले लोक चित्रगुप्त वगैरेच्या स्वाधीन असलेल्या यातना भोगीत असल्यामुळे ' यमाच्या स्वाधीन असलेल्या यातना भोगतात ' असे म्हणतां येत नाही.

तत्रापि च तद्रूपपारादविरोधः ॥ १६ ॥

१६ तेषु देखील त्या ( यमा- ) चाच व्यापार असल्यामुळे  
कांहीं विरोध नाही. ( ३ )

त्या सात नरकांमध्ये देखील त्या यमाचाच अध्यक्षरूपाने व्यापार आहे असे  
आम्ही मानतो. म्हणून कांहीं विरोध येत नाही. चित्रगुप्त वगैरे हे यमानेच नेमलेले  
अध्यक्ष आहेत असे स्मृति सांगते. ( १६ )

विद्याकर्मणोरिति तु प्रकृतत्वात् ॥ १७ ॥

१७ परंतु ( विद्या आणि कर्म यांपैकी कोणत्याही मार्गाने ते  
वर जात नाहीत. श्रुतीमध्ये ) विद्या आणि कर्म हेच  
( मार्ग विवक्षित आहेत; ) कारण ( तेच ) प्रकृत  
आहेत. ( ३ )

पंचाग्निविद्येमध्ये ' हा लोक भरत कां नाही हे तुला माहित आहे काय '  
( छां. ५।३।३ ) या प्रश्नाचे उत्तर देतेवेळी श्रुति असे म्हणते:—“ आतां या दोन  
मार्गांपैकी कोणत्याही मार्गाने ( ते वर जात नाहीत ), ते हे क्षुद्र जंतू होऊन ' पुनः  
जन्माला ये, पुनः मरण पाव ' अशा रीतीने वारंवार उपजतात आणि मरतात. हा  
( त्यांच्याकरितां ) तिसरा मार्ग आहे. म्हणून हा लोक भरत नाही ” ( छां. ५।१०।१ ).  
या श्रुतीत ज्या दोन मार्गांचा उल्लेख केला आहे ते विद्या आणि कर्म हे दोन मार्ग होत.  
कशावरून ? तेच प्रकृत आहेत यावरून. देवयान आणि पितृयान नामक मार्गांच्या  
प्राप्तीला साधन-या रूपाने विद्या आणि कर्म हेच प्रकृत आहेत, ' तेव्हां जे असें  
जाणतात ' ( छां. ५।१०।१ ) या वाक्यांत विद्या ( सांगितली आहे ) व तिच्या योगाने  
प्राप्त होण्यास योग्य जो देवयाननामक मार्ग तो सांगितला आहे. तसेच, ' इष्टं, पूर्त

१ इष्टि वगैरे कर्मे न करणारे लोक.

२ चंद्रलोक.

३ ' पांचव्या आहुतीच्या वेळी उदकाला पुरुष म्हणतात ' असे.

४ पंचाग्निविद्या.

५ ' अर्चि, दिवस, शुक्लपक्ष, उत्तरायण, वर्ष, सूर्य, चंद्र, आणि वीज ' या मार्गाला देवयान  
मार्ग म्हणतात; ज्ञानी लोक मरणानंतर ह्या मार्गाने ब्रह्माप्रत जातात.

६ ह्या शब्दाचे अर्थ मार्ग अ. ३ पा. १ सू. ६ टी. २।३।४ मध्ये दिले आहेत.

आणि दत्त' ( छां. ५।१०।३ ) या वाक्यांत कर्म ( सांगितलें आहे ) व त्याच्या योगानें प्राप्त होण्यास योग्य जो पितृयाननामक मार्ग तो सांगितला आहे, याच प्रकरणामध्ये ' आतां या दोन मार्गांपैकीं कोणत्याही मार्गानें ' हें वाक्य आलें आहे. या वाक्याचा अर्थ:— ज्यांना विद्यारूप साधनाच्या योगानें देवयान मार्गाचा अधिकार प्राप्त होत नाही, तसेंच, कर्माच्या योगानें पितृयान मार्गाचाही अधिकार प्राप्त होत नाही, त्यांच्याकरितां ' क्षुद्रजंतूच्या ' रूपानें जन्माला येणें हा पुनः पुनः येणारा तिसरा मार्ग होय. तेव्हां यावरूनही ' इष्टि वगैरे न करणारे लोक चंद्रमंडलाप्रत जात नाहीत ' ( असें सिद्ध होतें ).

शंका:— हे लोक देखील चंद्रमंडलावर चढून तेथून खाली उतरून क्षुद्र जंतूच्या जन्माप्रत प्राप्त होतील. उत्तर:— ही शंका देखील बरोबर नाही. कारण, असें मानलें असतां त्या लोकांचें वर चढणें फुकट होईल. शिवाय, सर्व लोक जर मरण पावून चंद्रमंडलाप्रत प्राप्त होतील, तर हा लोक मरणाच्या लोकांनीं भरून जाईल; आणि अशा रीतीनें प्रश्नाच्या उलट उत्तर द्यावें लागेल. पण ' अमुक कारणानें हा लोक भरत नाही ' अशा अर्थाचें या ठिकाणीं उत्तर दिलें पाहिजे. ' जीव खालीं उतरत असल्यामुळें हा लोक भरत नाही ' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, श्रुतीत तसें सांगितलें नाही. ' जीव खालीं उतरत असल्यामुळेंही हा लोक भरणार नाही ' ही गोष्ट खरी आहे. परंतु श्रुतीनें ' त्यांचा हा तिसरा मार्ग होय, त्यामुळें हा लोक भरत नाही ' ( छां. ५।१०।८ ) या वाक्यांत तिसऱ्या मार्गाचें अस्तित्व सांगून त्याच्यामुळें हा लोक भरत नाही असें सांगितलें आहे. तेव्हां ( कांहीं जीव ) वर जात नसल्यामुळेंच हा लोक भरत नाही असें मानणें रास्त आहे, नाही तर ' खालीं उतरणें ' ही गोष्ट इष्टि वगैरे करणाऱ्यांनाही सारखीच असल्यामुळें तिसरा मार्ग फुकट सांगितला आहे असें होईल.

सूत्रांतील ' परंतु ' हा शब्द ' हे सर्वच लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात ' अशी जी दुसऱ्या शाखेमधील वाक्यापासून शंका उत्पन्न होते तिचे निराकरण करतो. वर सांगितलेल्या रीतीनें इतर शाखेमधील वाक्यांत जो ' सर्व ' हा शब्द आला आहे त्याचा ' जे अधिकारी आहेत ते सर्व ' असा ( संकुचित ) अर्थ घेतला पाहिजे. तेव्हां ' जे कोणी अधिकारी

७ ' हा चंद्र लोक भरत कां नाही ' या प्रश्नाचें उत्तर ' भरतोच ' असें उलट द्यावें लागेल.

८ कारण, प्रश्न करणाऱ्याला ' हा चंद्र लोक भरतो किंवा न भरतो ' असा येथें संशय आलेला नाही; तर ' तो भरत नाहीच ' हें गृहीत धरून ' कां भरत नाही ' असें फक्त न भरण्याचें कारण त्यानें विचारलें आहे.

लोक या लोकापासून जातात ते सर्व चंद्रलोकाप्रतच जातात ' असा एकंदर वाक्याचा अर्थ होतो. ( १७ )

आतां जे पूर्वपक्ष्याने म्हटलें आहे कीं नूतन देह प्राप्त होण्याकारितां सर्व लोक चंद्रमंडलाप्रतच गेले पाहिजेत, कारण, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं ' अशी आहुतीची संख्या नियमित केली आहे, त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

**न तृतीये तथोपलब्धेः ॥ १८ ॥**

**१८ तिसऱ्या ( मार्गा- ) संबंधानें ( हा नियम घेऊं ) नये.**

**कारण तसें उपलब्ध होतें. ( ३ )**

तिसऱ्या मार्गासंबंधानें नूतन देह प्राप्त होण्याकारितां ' आहुतीची संख्या पांच आहे ' हा नियम घेऊं नये. कशावरून ? तसें उपलब्ध होतें यावरून. आहुतीच्या संख्येच्या नियमावांचून वर वर्णिलेल्या प्रकारानें तिसऱ्या मार्गाची प्राप्ति उपलब्ध होते. उदा०— ' जन्माला ये, मरण पाव, हा तिसरा मार्ग आहे ' ( छां. ५।१०।८ ).

शिवाय, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' ( छां. ५।३।३ ) या श्रुतीत आहुतीची संख्या ' मनुष्याच्या शरीराला कारण ' या रूपानें सांगितली आहे; ' कीट, पतंग वगैरेच्या शरीराला कारण ' या रूपानें सांगितली नाही. कारण, ( श्रुतीतील ) ' पुरुष ' शब्दाचा ' मनुष्यजाति ' हाच अर्थ आहे. शिवाय, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष म्हणतात ' असें ( श्रुतीत ) सांगितलें आहे, पण

१ ह्या मार्गामध्ये ' चंद्रलोकाप्रत जाणें ' सांगितलें नाही. तेव्हां यावरून ' पांचव्या आहुतीच्या वेळींच उदकाचा पुरुष होतो ' हा नियम तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणाऱ्या प्राण्यासंबंधानें नाही असें सिद्ध होतें.

२ तात्पर्य— पांच आहुतींचा नियम मनुष्यापुरताच असल्यामुळे आणि तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणारे प्राणी मनुष्याहून इतर असल्यामुळे त्या इतर प्राण्यासंबंधानें तो नियम लागू पडत नाही असें सिद्ध झाले.

३ दुसऱ्या मार्गानें म्हणजे धूममार्गानें चंद्रलोकाप्रत जाऊन तेथून खालीं उतरल्यावर आप- आपल्या पूर्वकर्माप्रमाणें कोणी ब्राह्मण वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात व कोणी कुत्रा वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात असें पूर्वी दिलेल्या छांदोग्य श्रुती- ( ५।१०।७ ) वरून सिद्ध होत असल्यामुळे ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' ह्या श्रुतीमधील पुरुष शब्दाचा ' सामान्य प्राणी ' असा अर्थ लक्षणें घेतला पाहिजे. तेव्हां " इतर प्राण्यांसंबंधानें ' पांच ' या संख्येचा नियम लागू पडत नाही " हे सिद्ध होत असल्यामुळे येथून निराळें उत्तर देण्याला आरंभ केला आहे.



‘ इतर आहुतींच्या वेळीं उदकाला पुरुष म्हणत नाहीत ’ असे सांगितले नाही. ( दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत असे मानले तर ) ‘ एका वाक्याला दोन अर्थ आहेत ’ असा दोष येईल. तेव्हां ज्यांचे ( पितृयान मार्गाने ) आरोह आणि अवरोह संभवतात त्यांचे पांचव्या आहुतीच्या वेळीं देह उत्पन्न होतील; परंतु दुसऱ्यांचे आहुतींच्या संख्येवांचूनच इतर भूतांनी युक्त अशा उदकापासून देह उत्पन्न होतील. ( १८ )

स्मर्यतेऽपि च लोके ॥ १९ ॥

१९ लोकांमध्येही ( असे ) प्रसिद्ध आहे. ( ३ )

शिवाय, लोकामध्ये अशी गोष्ट प्रसिद्ध आहे की, द्रोण, धृष्टद्युम्न वगैरे पुरुष, तसच, सीता, द्रौपदी वगैरे स्त्रिया, ह्या मातृयोनीपासून उत्पन्न झाल्या नाहीत. त्यांपैकी द्रोण वगैरेना स्त्रीविषयक आहुति नाही; पण धृष्टद्युम्न वगैरेना तर स्त्रीविषयक आणि पुरुष-विषयक अशा दोन्ही आहुती नाहीत. तेव्हां ज्याप्रमाणे ह्या लोकांच्या संबधाने आहुतींची संख्या घेतली जात नाही, त्याप्रमाणे इतर ठिकाणी देखील ती संख्या घेतली जाणार नाही ( असे समजावे ). बगळी देखील रेतसिंचनावांचून गर्भ धारण करते असे लोकप्रसिद्ध आहे. ( १९ )

दर्शनाच्च ॥ २० ॥

२० आणि असे दृष्टीस पडते. ( ३ )

४ म्हणजे पांच आहुती न होतांना.

५ ‘ पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष म्हणतात. ’ ह्या श्रुतीने ‘ पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाचा पुरुष बनतो ’ आणि ‘ पांच आहुती न होतांना उदकाचा पुरुष बनत नाही ’ ह्या दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत.

१ एका ऋषीचे रेत द्रोणामध्ये स्वलित झाले व त्यापासून द्रोणाचार्य उत्पन्न झाले; तेव्हां त्या ठिकाणी चवथ्याच आहुतीच्या वेळीं उदकाचा मनुष्यदेह बनला असे सिद्ध होते. द्रुपद राजाने केलेल्या यज्ञामध्ये अग्नीपासून धृष्टद्युम्न उत्पन्न झाला आणि वेदीपासून द्रौपदी उत्पन्न झाली. तसेच जनक-राजाची मुलगी सीता ही भूमीपासून उत्पन्न झाली. तेव्हां अर्थातच त्या धृष्टद्युम्न वगैरे लोकांची उत्पत्ति होतांना रेताचीही जरूर नसल्यामुळे तेथे तिसऱ्याच आहुतीच्या वेळीं मनुष्यशरीर बनले असे सिद्ध होते.

२ द्रोण वगैरे लोकांच्या.

३ तिसऱ्या मार्गाने जन्माला येणाऱ्या प्राण्यांच्या ठिकाणी.

४ तेव्हां तेथे देखील पांच आहुतींचा नियम असत नाही.

शिवाय, जरायुज, अंडज, स्वेदज आणि उद्भिज्ज या चार कोटींतील पदार्थवर्गा-  
पैकीं स्वेदज आणि उद्भिज्ज कोटींतील पदार्थ हे ग्राम्यधर्मावांचूनच उत्पन्न होतात असें  
दृष्टीस पडते. तेव्हां ज्याप्रमाणें तें आहुतीच्या संख्येचा नियम पाळला जात नाही,  
त्याप्रमाणें इतर ठिकाणीं देखील तो पाळला जाणार नाही ( असें समजावें ). ( २० )

शंका:—‘ त्या ह्या भूतांचीं तीनच बीजे ’ आहेत. उदा०—‘ अंडज, जीवज,  
उद्भिज्ज ’ ( छां. ६।३।१ ) ह्या श्रुतीमध्ये पदार्थवर्गांच्या तीनच कोटी सांगितल्या आहेत.  
मग येशु ‘ त्यांच्या चार कोटी आहेत ’ असें कसें म्हटलें ? यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

**तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य ॥ २१ ॥**

**२१ संशोकापासून उत्पन्न होणाऱ्या ( कोटी- ) चा तिसऱ्या**

**शब्दांत अंतर्भाव होतो. ( ३ )**

‘ अंडज, जीवज, उद्भिज्ज ’ ( छां. ६।३।१ ) या श्रुतीमध्ये जो तिसरा ‘ उद्भिज्ज ’  
शब्द आहे, त्यानेच स्वेदज कोटीचा समावेश केला आहे असें समजावें. कारण, स्वेदज  
आणि उद्भिज्ज या दोन्ही कोटींची ‘ भूमि आणि उदक यांना फोडून बाहेर येणें ’ अशा  
प्रकारची उत्पत्ति सारखीच आहे. आतां ‘ स्यावरांचें जें फोडून बाहेर येणें ’ त्यापेक्षां  
‘ जंगमांचें फोडून बाहेर येणें ’ निराळें आहे, म्हणून इतर श्रुतीमध्ये स्वेदज आणि  
उद्भिज्ज या दोन कोटी पृथक् सांगितल्या आहेत. तेव्हां काहीं विरोध येत नाही. ( २१ )

१ ( सू. २० ) स्त्रीसंगावांचूनच.

२ कारण तें पहिल्या तीनच आहुती होतात, पुढील दोन आहुती होत नाहीत.

३ तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणाऱ्या प्राण्यांच्या ठिकाणीं.

१ ( सू. २१ ) उत्पत्तीचे प्रकार.

२ जरायुज.

३ स्वेदापासून. ‘ संशोक ’ शब्दाचा ‘ अत्यंत शोक असा अर्थ आहे. परंतु त्या अत्यंत  
शोकापासून उत्पन्न होणारा जो स्वेद म्हणजे घाम त्या अर्थीं यें ‘ संशोक ’ हा शब्द लक्षणेनें घातला  
आहे. शोकापासून अंगामध्ये उष्णता उत्पन्न होते व त्यामुळे घाम उत्पन्न होतो.

४ उद्भिज्ज म्हणजे भेद करून उत्पन्न होणारा. आतां उवा, लिखा वगैरे जे स्वेदज प्राणी ते  
स्वेदरूपी उदकाचा भेद करून उत्पन्न होतात; आणि लता वृक्ष वगैरे जे उद्भिज्ज प्राणी ते भूमीचा भेद  
करून उत्पन्न होतात. तेव्हां ‘ भेद करून उत्पन्न होणें ’ ही गोष्ट दोन्ही ठिकाणीं सारखीच असल्यामुळे  
हा सामान्य अर्थ घेऊन ‘ उद्भिज्ज ’ शब्द उवा, लिखा वगैरे प्राणी आणि लता, वृक्ष वगैरे प्राणी ह्या  
दोन्ही प्रकारच्या प्राण्यांना लावतां येतो. अशा रीतीनें ‘ उद्भिज्ज ’ शब्दानें स्वेदज कोटीचा समावेश  
केला जातो.

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बाविसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :— ( सू. २२ ) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं, जेव्हां हे यज्ञ वगैरे कर्म करणारे लोक चंद्रलोकांतून आकाश, वायु वगैरे मार्गानें खालीं उतरतात, तेव्हां त्यांना आकाश वायु वर्गरेचें स्वरूप प्राप्त होतें. कारण, ' जीव हा वायु होऊन धूम होतो, धूम होऊन अभ्र होतो ' इत्यादि श्रुतीवरून तसेंच सिद्ध होतें. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ' त्या जीवांना आकाश वगैरेचें साम्य प्राप्त होतें ' असेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य मानलें पाहिजे. कारण, जीवांना आकाश वगैरेचें स्वरूप प्राप्त होणें अशक्य आहे. आतां ' त्यांना साम्य प्राप्त होतें ' हें म्हणणें मात्र शक्य आहे. कारण, त्या वळीं जीवांचें शरीर आकाशासारखें अत्यंत सूक्ष्म होतें. ' खालीं उतरतांना त्या जीवांचा आकाश वगैरेशीं नुसता संबंध होतो ' असेंही श्रुतीचें तात्पर्य मानतां येत नाही. कारण, आकाश हें विभु असल्यामुळें त्याचा जीवांशीं संबंध नित्यच आहे. ]

### साभाव्यापत्तिरूपपत्ते ॥ २२ ॥

२२ साम्यप्राप्ति आहे. कारण ( तें साम्यच )  
संभवतें. ( ४ )

' इष्टि वगैरे करणारे लोक हे चंद्रलोकावर चढून तेथें जोंपर्यंत संपात आहे तोंपर्यंत राहून नंतर अनुशयसहितें असे- खालीं उतरतात ' असें ( येथपर्यंत ) सांगितलें. आतां त्यांच्या अवरोहाच्या प्रकाराचा सूत्रकार विचार करतात:— पुढील श्रुतीमध्ये अवरोह सांगितला आहे:— ' आतां ते याच मार्गानें जसे वर गेले तसे पुनः आकाशाप्रत परत येतात, व आकाशापासून वायूप्रत ( परत येतात ); नंतर ( जीव हा ) वायु होऊन धूम होतो, धूम होऊन अभ्र होतो, अभ्र होऊन मेघ होतो, व मेघ होऊन पर्जन्य होतो ' ( छां. ५।१०।५ ). आतां येथें ' खालीं उतरणाऱ्या जीवांना आकाश वगैरेचें स्वरूप प्राप्त होतें किंवा आकाश वगैरेचें साम्य प्राप्त होतें ' असा संशय उत्पन्न होतो. पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं जीवांना आकाश वगैरेचें स्वरूपच प्राप्त होतें. कशावरून ? अशाच ( सरळ ) अर्थाची श्रुति आहे यावरून. ( असें मानलें ) नाही तर लक्षणा

१ कर्मसंग्रह.

२ अवशिष्ट कर्मानें युक्त.

३ खालीं उतरणाऱ्या.

४ साम्य प्राप्त होतें म्हणजे जीवांना आकाश वगैरेसारखें स्वरूप प्राप्त होतें.

५ ' धूम होतो ', ' अभ्र होतो ' इत्यादि वाक्यांचा ' धूमस्वरूप होतो ', ' अभ्रस्वरूप होतो ' हाच अर्थ सरळ रीतीनें होतो; ' धूमासारखा होतो ', ' वायूसारखा होतो ' हा अर्थ सरळ रीतीनें होत नाही. तो लक्षणेनेंच ध्यावा लागेल. अशा रीतीनें ' धूम होतो, अभ्र होतो ' इत्यादि वाक्यांच्या अर्थाचा निश्चय झाला म्हणजे त्यांच्या मागील ' आकाशाप्रत परत येतात, वायूप्रत परत येतात ' ह्या वाक्यांचा देखील पुढील वाक्यांना अनुसरून ' आकाशस्वरूप होतात, ' वायुस्वरूप होतात ' असाच अर्थ निश्चित होतो असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

शां. भा. ५२

स्वीकारावी लागेल. आतां 'श्रुती-(चा सरळ अर्थ) आणि लक्षणा यांपैकी काय पतकारावें' असा विचार पडल्यास श्रुती-(चा सरळ अर्थ-) च पतकरणें सयुक्तिक आहे; लक्षणा पतकरणें सयुक्तिक नाही. तेव्हां, 'वायु होऊन धूम होतो' इत्यादि श्रुतीचीं अक्षरें 'जीवांना आकाश वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें' असें मानलें म्हणजेच (चांगल्या तऱ्हेनें) लागतात. यावरून 'जीवांना आकाश वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें' असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— जीवांना आकाश वगैरेंचें साम्यच प्राप्त होतें. चंद्रमंडलावर जें उदकमय शरीर (फलांच्या) उपभोगाकरतां उत्पन्न होतें तें तो उपभोग संपला म्हणजे लय पावतें, व आकाशासारखें सूक्ष्म होतें. नंतर तें वायूच्या स्वाधीन होतें, नंतर धूम वगैरेंशीं संबद्ध होतें. हीच गोष्ट 'ते जसे वर गेले तसेच आकाशाप्रत परत येतात, व आकाशापासून वायूप्रत (परत येतात)' इत्यादि वाक्यांत सांगितली आहे. कशावरून ? हीच गोष्ट संभवते यावरून. एका वस्तूला दुसऱ्या वस्तूचें स्वरूप मुख्य रीतीनें संभवत नाही. शिवाय, जीवांना आकाशाचें स्वरूप प्राप्त झालें असतां ते वायु वगैरेंच्या क्रमानें खालीं उतरून शकणार नाहीत. आतां, आकाश हें विभु असल्यामुळें त्याचा जीवांशीं नित्य संबंधच असणार. त्यामुळें (जीव आणि आकाश यांमध्ये) साम्यप्राप्ती-वांचून दुसरा कोणताही संबंध असू शकत नाही. श्रुती-(चा सरळ अर्थ) संभवत नसला म्हणजे लक्षणा पतकरणें सयुक्तिकच आहे. तेव्हां 'जीव हे आकाश वगैरे होतात' म्हणजे 'जीव हे आकाश वगैरेंसारखे होतात' असें गौण रीतीनें समजावें. (२२)

[ आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेविसावें एकच सूत्र आहे. सारांश— (सू. २३) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं, पूर्वीच्या अधिकरणांत सांगितल्याप्रमाणें जें त्या जीवांना आकाश वगैरेंचें साम्य प्राप्त होतें त्याविषयीं 'ते अमुक वेळपर्यंतच असतें' असा कांहींच नियम नाही. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थी 'जीवाला ब्रीहि वगैरेंचें साम्य प्राप्त झालें असतां तेथून पुढें जाण्याला त्याला फार वेळ लागतो' असें छांदोग्य श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्याअर्थी 'त्याच्या पूर्वी जें जीवाला आकाश वगैरेंचें साम्य प्राप्त होतें तें फारच थोडा वेळ टिकतें' असें अनुमानावरून सिद्ध होतें. ]

६ कारण आकाशाच्या स्वरूपाचा व्यवहारामध्यें नाश झालेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाही.

७ आतां 'जीव आकाशस्वरूप होतात' ही गोष्ट संभवत नसल्यामुळें लक्षणेनें दुसरा अर्थ घेतला पाहिजे हें खरें आहे; पण तो दुसरा अर्थ 'आकाशासारखे होतात' असाच कां घ्यावा ? 'आकाशाशीं संयुक्त होतात' असा अर्थ कां घेऊ नये ? अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

८ 'लक्षणा पतकरणें सयुक्तिक नाही' असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे.

## नातिचिरेण विशेषात् ॥ २३ ॥

२३ ( जीव हे आकाश वगैरेशीं सारखेपणानें ) फार वेळ  
( राहत नाहींत ). कारण ( श्रुतीमध्ये ) विशेष  
( सांगितला ) आहे. ( ५ )

आतां ' जीव हे आकाश वगैरेंसारखे होण्यापासून तों व्रीहि वगैरेंसारखे होण्यापर्यंत पूर्व पूर्व वस्तुंशीं फार वेळ सारखेपणानें राहून उत्तर उत्तर वस्तुंशीं साम्य पावतात, किंवा थोडा वेळ ( राहून उत्तर उत्तर वस्तुंशीं साम्य पावतात ) ' असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं या गोष्टीचा नियम करणारी श्रुति नसल्यामुळे ही गोष्ट अनियमितच आहे.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:— जीव हे फार थोडा वेळ आकाश वगैरेंशीं सारखेपणानें राहून पावसाच्या धारांबरोबर भूमीवर पडतात. असें कशावरून समजते ? श्रुतीमध्ये विशेष सांगितला आहे यावरून. उदा०—' जीव हे व्रीहि वगैरेंच्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होतात ' असें सांगितल्यानंतर श्रुति असा विशेष सांगते:—' येथून खरोखर दुर्निष्पतत होते ' ( छां. ५।१०।६ ) या वैदिक प्रयोगामध्ये एक तकार लुप्त आहे असें समजावें. या व्रीहि वगैरेंच्या स्वरूपापासून दुर्निष्पततत होते, म्हणजे सुटका फार खडतर होते. तेव्हां ' येथून सुटका खडतर होते ' असें सांगितल्यानें ' मार्गे सुटका सुखकर होती ' असें श्रुतीनें सांगितल्यासारखें होतें. ' सुटका खडतर होते किंवा सुखकर होते ' ही गोष्ट ' ती सुटका लवकर होते किंवा उशीरां होते ' या गोष्टीवर अवलंबून आहे. कारण, त्या अवधीत शरीर उत्पन्न झालें नसल्यामुळे भोगें संभवत नाहींत.

१ उत्तरवस्तुसारखे होतात.

२ दुर, निस्, आणि प्र या तीन उपसर्गांच्या पुढें पत् घातला ' अ ' हा प्रत्यय लागून ' दुर्निष्पत ' असा शब्द सिद्ध होतो. व त्या शब्दाला ' तर ' हा प्रत्यय पुढें लागून ' दुर्निष्पततत ' असा शब्द सिद्ध होतो. आतां त्या शब्दातलें ' त ' हें एक अक्षर कमी करून ' दुर्निष्पतत ' असा शब्द श्रुतीमध्ये उच्चारला आहे. ' ज्यापासून अत्यंत ( तर ) दुःखानें ( दुर ) सुटका होते ( निष्पत ) तें ' असा या शब्दाचा अर्थ आहे.

३ जीवांना व्रीहि वगैरेंसारखें स्वरूप प्राप्त झाल्यानंतर त्यांतून त्यांची सुटका बऱ्याच वेळानें होत असल्यामुळे येथें सुटका ' फार खडतर होते ' असें म्हटलें आहे.

४ म्हणजे ' सुखानें सुटका होत असल्यामुळे सुखकर आणि दुःखानें सुटका होत असल्यामुळे खडतर ' असें समजू नये असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

५ सुखदुःखांचा उपभोग नसल्यामुळे दुःखानें सुटका होते असें म्हणतां येत नाहीं.

तेव्हां ' व्रीहि वगैरेच्या स्थिती प्राप्त होण्यापूर्वी जीव हे लवकर लवकरच खाली उतरतात ' असे सिद्ध झाले. ( २३ )

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चोविसाव्या सूत्रापासून सत्ताविसाव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू. २४ ) ' यज्ञ वगैरे कर्म करणाऱ्या लोकांचा जो खाली उतरण्याचा मार्ग म्हणजे चंद्रलोकांतून निघून मनुष्य वगैरेच्या जन्माला जाण्याचा मार्ग त्या मार्गातून जातां जातां मध्ये ते व्रीहि, यव वगैरे होतात ' असें ज्ञांदोग्य श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. आतां येथे पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं व्रीहि वगैरेच्या जन्माला जे जीव येतात, ते जीव ह्या वर सांगितलेल्या मार्गातलेच होत. यज्ञामध्ये हिंसा वगैरे पापकर्म घडत असल्यामुळे त्या लोकांना मध्येच असली ही दुःखकारक योनि प्राप्त होते. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, व्रीहि वगैरेच्या जन्माला आलेले जीव निराळे, आणि ह्या मार्गातले व्रीहि वगैरे झालेले जीव निराळे. हे दोन्ही एक नव्हेत. पापकर्मांमुळे दुःख भोगण्याकरितां जे जीव व्रीहि वगैरेच्या जन्माला येतात त्यांपैकी काहीं जीवांशीं ह्या मार्गातल्या जीवांचा फक्त संबंध मात्र होतो. त्यांना तेथे दुःखही नाही आणि सुखही नाही. ज्याप्रमाणें ह्या मार्गातल्या जीवांचा रैताच्या द्वारानें पुरुषांशीं संबंध होतो त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय, जर ते दोन्ही जीव एकच असतील तर धान्य कापून काढले असतां त्या जीवांचा नाश होईल, आणि त्यांचा पुढचा मार्ग मुळींच बंद होईल. ( सू. २५ ) शिवाय, यज्ञांतील हिंसा शास्त्रविहित असल्यामुळे तिला पापकर्म म्हणतां येत नाही. तेव्हां ' त्या लोकांना मार्गामध्ये विनाकारण दुःख होतें असें मानावें लागेल. आतां जरी ' व्रीहि वगैरे होतात ' अशी श्रुति आहे तरी ' त्या जीवांचा व्रीहि वगैरेशीं संबंध मात्र होतो ' असेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य समजलें पाहिजे. ( सू. २६ ) शिवाय, व्रीहि वगैरेच्या पुढें ' ते जीव रेतसिंचन करणारे होतात ' असें श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. आतां वास्तविक रीतीनें पाहिलें असतां त्या जीवांचा तो मार्ग संपून मनुष्य वगैरे कोणत्या तरी प्राण्यांच्या जन्माला आल्यानंतर तरुणपणीं ते जीव रेतसिंचन करणारे होतात. तेव्हां ' त्या जीवांचा मार्गामध्ये रेतसिंचन करणाऱ्याशीं फक्त संबंध मात्र होतो ' असेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य मानावें लागतें. त्याप्रमाणेंच आम्हीं ' व्रीहि वगैरे होतात ' या पूर्वीच्या श्रुतीचें तात्पर्य मानलें आहे. ( सू. २७ ) शिवाय, पुढें रेतसिंचन होऊन कोणत्या तरी जन्माला आल्यानंतर त्या जीवाला सुख-दुःखांचा उपभोग होतो असें श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. त्यावरून ' मार्गामध्ये जीवांना त्रिलकूल सुख व दुःख होत नाही ' असें मानलें पाहिजे. तेव्हां अर्थातच ' दुःख भोगण्याकरितां व्रीहि वगैरेच्या जन्माला आलेल्या जीवांपेक्षा हे मार्गात व्रीहि वगैरेशीं संबंध पावलेले जीव निराळे आहेत ' हें सिद्ध झाले. ]

अन्याधिष्ठितेषु पूर्ववदभिलापात् ॥ २४ ॥

२४ ( जीव हे ) पूर्वीप्रमाणेंच अन्य ( जीवांनीं ) अधिष्ठित झालेल्या ( व्रीहि वगैरेशीं केवळ संयुक्त होतात ). कारण ( श्रुतीत असेंच ) सांगितलें आहे. ( ६ )

याच अवरोहाच्या वर्णनामध्ये 'जीव हे पावसाच्या धारांच्या रूपाने खाली येतात' असे सांगितल्यानंतर पुढे असे म्हटले आहे:—'ते येथे व्रीहि, यव, ओषधी, वनस्पती, तिल, माष अशा रूपाने जन्म पावतात' (छं. ५।१०।६). आतां येथे असा संशय येतो की या अवधीत अनुशयाने युक्त असे जीव स्थावर जातीत जन्म घेऊन स्थावरांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेतात, किंवा इतर जीवांनी अधिष्ठित झालेल्या अशा स्थावरांच्या शरीरांशी ते फक्त संयुक्त होतात. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहे की अनुशययुक्त जीव हे स्थावर जातीत जन्म घेऊन त्यांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेतात. कशावरून ? अशावरून की असे मानले असतां (वर दाखविलेल्या श्रुतांमधील) 'जन्म पावतात' हे शब्द मुख्य अर्थाने घेतां येतात. शिवाय, 'स्थावरांची अवस्था हें उपभोगाचें स्थान आहे' असे श्रुतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्ध आहे. आतां, इष्टि वगैरे कमसमूहाचा पशुहिंसा वगैरे

१ व्रीहि म्हणजे भात, यव म्हणजे जंवस, आणि माष म्हणजे उडीद,

२ प्रत्येक जीव या जन्मीं मृत झाला असतां त्याला दुसरा जन्म प्राप्त होतो असे वेदान्तमत आहे. आतां हा दुसरा जन्म चार प्रकारचा असतो:— जरायुज, अंडज, स्वेदज आणि उद्भिज्ज. यांहून पांचव्या प्रकारचा जन्म त्याला प्राप्त होत नाही. उदा:— पर्वत, नदी, पाषाण वगैरे स्थितींमध्ये कोणताही जीव जन्माला येत नाही; तसेंच, आकाश, धूम, अभ्र, पर्जन्य वगैरे स्थितींमध्येही तो जन्माला येत नाही. आतां इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांना दुसरा जन्म प्राप्त होण्यापूर्वी चंद्रलोकाप्रत जाऊन तेथून खाली उतरून एक मार्ग क्रमावा लागतो. ह्या मार्गामध्ये आकाश, धूम, अभ्र, पर्जन्य, व्रीहि, यव वगैरे अशीं अनेक स्थाने आहेत. क्रमाक्रमाने या सर्व स्थानांप्रत प्रत्येक इष्टि करणारा जीव प्राप्त झाल्याखेरीज त्याला दुसरा जन्म प्राप्त होत नाही. आतां 'व्रीहि, यव वगैरे' हें जें एक मार्गामध्ये स्थान सांगितलें आहे तें उद्भिज्ज असल्यामुळे तेथें अगोदरच एक जीव जन्माला आला आहे. त्यामुळे येथें अशीं शंका येते की, हा जीव आणि इष्टि वगैरे करणारा जीव हे दोन्ही एकच आहेत किंवा ते परस्परापासून भिन्न आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहे की हे दोन्ही जीव एकच आहेत. इष्टि वगैरे करणारा जीवच या व्रीहि, यव वगैरेच्या स्थितींप्रत प्राप्त होऊन तेथें पूर्वकर्मानुसार सुखदुःखांचा उपभोग घेतो. परंतु सिद्धांत्याचें म्हणणें असे आहे की इष्टि वगैरे करणारा जीव हा निराळा, आणि व्रीहि यव वगैरेच्या ठिकाणीं अगोदरपासून सुखदुःखांचा उपभोग घेणारा जीव हा निराळा. इष्टि वगैरे करणारा जीव हा जो या व्रीहि यव वगैरेप्रत प्राप्त झाला आहे तो तें एक मार्गामधले स्थान आहे म्हणून प्राप्त झाला आहे. या वेळीं त्याला व्रीहि वगैरेचें शरीर प्राप्त होत नाही व त्या शरीरामध्ये तो सुखदुःखांचा उपभोगही घेत नाही, तर या वेळीं त्याला फक्त व्रीहि वगैरेसारखें असे शरीर प्राप्त होतें, परंतु तें शरीर सोडून तो लवकरच अन्नरूप होऊन मग रेत रूप होऊन मग गर्भरूप होऊन नंतर आपल्या कर्मानुसार दुसऱ्या जन्माला येतो.

३ तेव्हां खाली उतरणाऱ्या जीवांचें जर 'व्रीहि वगैरेसारखें शरीर धारण करणें' हें एक नुसतें मधलें स्थान असेल तर त्यामध्ये सुखदुःखांचा उपभोग नसल्यामुळे ह्या श्रुतिस्मृती विरुद्ध होतील.

४ आतां पुण्यकर्म करणारे लोकच चंद्रलोकाप्रत जात असल्यामुळे ते पातकी नाहीत असें

गोष्ठींशीं संबन्ध असत्यामुल्ले ( त्या जीवांना ) अनिष्ट फलें मिळूं शकतात. तेव्हां अनुशययुक्त जीवांचें जें हें त्रीहि वगैरे रूपांनीं जन्म पावणें तें मुख्य रीतीनेंच घेतलें पाहिजे; व हें जन्म पावणें, कुत्रा वगैरे रूपांनीं जन्म पावण्याप्रमाणें समजावें. ज्याप्रमाणें ' ते कुत्र्याच्या जन्माप्रत, किंवा डुकराच्या जन्माप्रत, किंवा चांडालाच्या जन्माप्रत ( जातात ) ' ( छां. ५।१०।७ ) या वाक्यांत ' अनुशययुक्त जीव हे मुख्य रीतीनेंच कुत्रा वगैरेच्या जन्माप्रत जातात आणि त्यांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेतात ' असें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें ते जीव मुख्य रीतीनेंच त्रीहि वगैरेच्या जन्माप्रत जातात.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— अन्य जीवांनीं अधिष्ठित झालेल्या त्रीहि वगैरेशीं अनुशययुक्त जीव हे फक्त संयुक्त होतात, त्यांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेत नाहीत. पूर्वीप्रमाणेंच ( हें समजावें ). ज्याप्रमाणें अनुशययुक्त जीव हे वायु धूम वगैरेच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात म्हणजे ते जीव वायु धूम वगैरेशीं फक्त संयुक्त होतात, त्याप्रमाणें जीव हें त्रीहि वगैरेच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात म्हणजे देखील ते ( त्रीहि वगैरे ) स्थावर जातींशीं फक्त संयुक्त होतात. असें कशावरून ( समजतें ) ? अशावरून कीं तेथल्याप्रमाणें येथेही श्रुतीत असेंच सांगितलें आहे, तेथल्याप्रमाणें येथे कसें सांगितलें आहे ? कर्माचा व्यापार सांगितल्यावांचून ' जीव हे त्रीहि वगैरेच्या रूपानें जन्म पावतात ' असें तेथल्याप्रमाणें येथें सांगितलें आहे. ज्याप्रमाणें ' जीव हे आकाश वगैरेच्या रूपानें जन्म पावतात ' असें सांगण्यापासून तों ' ते पर्जन्यधारांच्या रूपानें जन्म पावतात ' असें सांगण्यापर्यंत कोणत्याही कर्माच्या व्यापाराचा श्रुतीमध्ये उल्लेख केलेला नाही, त्याप्रमाणें ' जीव हे त्रीहि वगैरेच्या रूपानें जन्म पावतात ' असें सांगतांना देखील कोणत्याही कर्माच्या व्यापाराचा श्रुतीमध्ये उल्लेख केलेला नाही. तेव्हां यावरून ' जीव हे येथें सुखदुःखांचा अनुभव घेत नाहीत ' असें सिद्ध झालें. परंतु जेथें ' जीव हे सुखदुःखांचा अनुभव घेतात ' असें सांगणें श्रुतीला विवक्षित आहे तेथें श्रुतीमध्ये कर्माच्या व्यापाराचा उल्लेख केलेला आहे. उदा०— ' ज्यांचें रमणीय आचरण आहे, ( ते ब्राह्मण वगैरे योनीप्रत प्राप्त होतात ); ज्यांचें निष्ठ आचरण आहे ( ते कुत्रा डुकर वगैरे योनीप्रत प्राप्त होतात ) ( छां. ५।१०। ७ ) या ठिकाणीं.

सिद्ध होतें. मग ते त्रीहि, यव वगैरे दुःखदायक योनीमध्ये कसें जन्माला येतील अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

५ व त्यामुल्ले त्यांना पातक लागत असल्यामुल्ले.

६ म्हणजे वाईट कर्म केलीं असल्यामुल्ले ' त्रीहि वगैरेच्या जन्माला येतात ' असें सांगितलें नाही.

७ त्रीहि वगैरेचें शरीर धारण करतांना.

८ खालीं उतरण्याचा जो मार्ग त्यांच्या शेवटीं.



शिवाय, 'अनुशययुक्त जीव हे मुख्य रीतीनेच व्रीहि वगैरेच्या रूपाने जन्म पावतात' असे मानले असता व्रीहि वगैरे (धान्ये) कापिली असता, कांडिली असता, शिजविली असता, आणि मक्षिली असता, त्या (धान्या-) चा अभिमान बाळगणारे जीव त्यांना सोडून देतील. कारण, 'जो जीव ज्या शरीराचा अभिमान बाळगतो ते शरीर पीडित झाले असता तो जीव त्या शरीराचा त्याग करतो' असे प्रसिद्ध आहे. तेव्हा असे झाले असता 'जीव हे व्रीहि वगैरेच्या स्थितीपासून रेत-सेचकाच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात' असे श्रुतीला सांगता येणार नाही. म्हणून 'अन्य जीवांनी अधिष्ठित झालेल्या व्रीहि वगैरेची अनुशययुक्त जीव हे फक्त संयुक्तच होतात' (असे मानले पाहिजे). यावरून 'जन्म पावणे हे शब्द मुख्यार्थाने घेतले पाहिजेत'; तसेच, 'स्थावरांची अवस्था हे एक उपभोगाचे स्थान आहे' या दोन्ही म्हणण्यांचे खंडन झाले (अस समजावे). 'स्थावरांची अवस्था हे उपभोगाचे मुळीच स्थान नाही' असे आम्ही मानीत नाही. पातकाच्या योगाने इतर प्राणी स्थावरांच्या अवस्थेप्रत प्राप्त झाले असता ती अवस्था त्यांच्या उपभोगाचे स्थान होते. परंतु आमचे म्हणणे इतकेच की जे अनुशययुक्त जीव चंद्रलोकावरून खाली उतरतात ते मात्र स्थावरांच्या अवस्थेचा उपभोग घेत नाहीत. (२४)

### अशुद्धमिति चेन्न शब्दात् ॥ २५ ॥

२५ (यज्ञ-कर्म) अशुद्ध आहे असे म्हणशील तर नाही.

कारण श्रुति आहे. (६)

आतां आणखी जें पूर्वपक्षाने म्हटले आहे कीं यज्ञकर्माचा पशुहिंसा वगैरे गोष्टीशीं संबंध असल्यामुळे त्याला अनिष्ट असेही फल मिळू शकते; म्हणून अनुशययुक्त जीव हे मुख्य रीतीनेच व्रीहि वगैरेच्या रूपाने जन्म पावतात असे मानले पाहिजे, गौण रीतीने ते जन्म पावतात असे मानणे व्यर्थ आहे त्या म्हणण्याचे आम्ही खंडन करतो:-

तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, धर्माधर्मांच्या ज्ञानाचे शास्त्र हेच कारण आहे; (म्हणजे) धर्म कोणता आणि अधर्म कोणता ही गोष्ट शास्त्रावरूनच समजते. कारण, ते धर्म आणि अधर्म अतीन्द्रिय (पदार्थ) आहेत. शिवाय, त्यांची देश, काल व कारणे ही अनियमितच आहेत. ज्या देशामध्ये, ज्या काळी ज्या कारणाकरिता जो धर्म म्हणून आचरला जातो, तो अन्य देशामध्ये, अन्य काळी, अन्य कारणाकरिता आचरला

९ म्हणजे अर्थात मरण पावतील.

१० कारण व्रीहि वगैरेच्या अवस्थेत असतांनाच ते जीव मृत होत असल्यामुळे 'ते पुढे अन्न व रेत यांचे स्वरूप धारण करतात' असे म्हणता येत नाही.

असतां अधर्म होतो, त्यामुळे धर्माधर्मांचें ज्ञान शास्त्रावांचून कोणालाही शक्य नाही. आतां शास्त्रावरून तर 'हिंसा वगैरे स्वरूपाचा असा ज्योतिष्टोम—( नामक ) यज्ञ हा धर्म आहे ' असें निश्चित होतें. मग ' तो अशुद्ध आहे ' असें कसें म्हणतां येईल ? शंकाः—' कोणत्याही प्राण्याची हिंसा करूं नये ' हें शास्त्रच ' प्राण्याची हिंसा हा अधर्म आहे ' असें सांगतें. उत्तरः— तूं म्हणतोस तें खरें आहे. पण तो सामान्य नियम आहे; आणि ' अग्नि व सोम यांना पशु द्यावा ' हा तर अपवाद आहे. आणि सामान्य नियम आणि अपवाद यांचे भिन्न भिन्न विषय असतात. तेव्हां वैदिक कर्म हें शिष्ट लोकांनीं आचारलें असल्यामुळे व तें निघ नाही असें मानलें गेलें असल्यामुळे शुद्धच होय. तेव्हां ' स्थावर जातींत जन्म पावणें ' हें त्या कर्माचें अनुरूप फल नव्हे. तसेंच, कुत्रा वगैरेच्या जन्माप्रत जाण्याप्रमाणेही ' व्रीहि वगैरेच्या जन्माप्रत जाणें ' होऊं शकत नाही. कारण, तो ( कुत्रा वगैरेचा ) जन्म निघ आचरणाच्या लोकांसंबंधानें सांगितला आहे. तसा येथें ( व्रीहि वगैरेच्या जन्मासंबंधानें कोणताही विशेष अधिकार सांगितलेला नाही. तेव्हां चंद्रमंडलापासून पतन पावलेले अनुशययुक्त जीव हे ' व्रीहि वगैरेच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात ? म्हणजे ' त्यांचा व्रीहि वगैरेशीं संयोग होतो ' असें गौण रीतीनें जाणावें. ( २५ )

### रेतःसिग्योगोऽथ ॥ २६ ॥

२६ नंतर रेतसेचकाशीं ( त्या जीवाचा ) संयोग होतो. ( ६ )

आणखी ह्या कारणाकारितांही ' व्रीहि वगैरेची स्थिति प्राप्त होणें ' म्हणजे ' त्यांच्याशीं फक्त संयुक्त होणें ' होयः—' अनुशययुक्त जीवांना व्रीहि वगैरेची स्थिति

१ शुद्ध देशामध्ये सकाळीं किंवा संध्याकाळीं जगण्याच्या उद्देशानें केलें जाणारें जें अग्निहोत्रकर्म तो धर्म होतो; आणि तेंच अग्निहोत्रकर्म जर अशुद्ध देशामध्ये किंवा मध्यरात्री किंवा भल्याचा उद्देशानें केलें तर अधर्म होतो.

२ ' जेथें अपवादाची प्रवृत्ति होत नाही तेथेंच सामान्य नियम लागू पडतो ' अशा रीतीनें अपवाद आणि सामान्य नियम यांची स्थळें भिन्न भिन्न असतात.

३ म्हणजे ' ज्यांचें निघ आचरण आहे ते कुत्रा वगैरेच्या जन्माला जातात ' ह्या श्रुतीनें निघ आचरण करणाऱ्यांना कुत्रा वगैरेच्या जन्माला जाण्याचा अधिकार सांगितला आहे.

४ म्हणजे अमुक प्रकारचें कर्म करणारे लोक व्रीहि वगैरेच्या जन्माला जातात असें येथें श्रुतीमध्ये सांगितलें नाही.

प्राप्त होते' असे सांगितल्यानंतर 'त्यांना रेतसेचकांची स्थिति प्राप्त होते' असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे:- 'जो जो अन्न भक्षण करतो, जो जो रेतसिंचन करतो, तो तो पुनः तो (जीव-) च होतो' (छां. ५।१०।६). आतां, या ठिकाणीं जें 'रेतसेचकाची स्थिति प्राप्त होते' असे सांगितले आहे तें मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. कारण, जन्म पावल्यानंतर फार काळानें (जीवाला) यौवन प्राप्त झालें म्हणजे तो रेतसेचक होतो. तेव्हां भक्षिलेल्या अन्नाशीं अनुगत असलेला जो अनुशययुक्त जीव त्यालां ती (रेतसेचकाची) स्थिति मुख्य रीतीनें कशी प्राप्त होईल? म्हणून 'रेतसेचकाची स्थिति प्राप्त होणें' म्हणजे 'रेतसेचकाशीं (त्या अनुशययुक्त जीवाचा) फक्त संयोग होणें' होय असे अवश्य मानलें पाहिजे. त्याप्रमाणें 'त्रीहि वगैरेंची स्थिति प्राप्त होणें' म्हणजे देखील 'त्रीहि वगैरेंशीं फक्त संयोग होणेंच' होय. तेव्हां कांहींएक विरोध येत नाहीं. (२६)

योनेः शरीरम् ॥ २७ ॥

२७ योनीपासून शरीर (उत्पन्न होतें). (६)

नंतर रेतसेचकाशीं संयोग झाल्यानंतर योनीमध्ये रेतानें सिंचन केलें असतां त्या योनीपासून अनुशययुक्त जीवानें अनुशयाच्या फलाचा उपभोग घ्यावा म्हणून शरीर उत्पन्न होतें असे 'ज्यांचें यथे रमणीय आचरण आहे' (छां. ५।१०।७) इत्यादि शास्त्र सांगतें. तेव्हां, यावरून देखील जीवांना अवरोहाच्या कार्त्ती त्रीहि वगैरेंची स्थिति प्राप्त होतांना त्यांचें सुखदुःखांनीं युक्त असे साक्षात् शरीर प्राप्त होत नाहीं असे समजतें. त्यावरून 'अनुशययुक्त जीवांना त्रीहि वगैरेंचा जन्म प्राप्त होतो' याचा अर्थ 'त्यांचा त्या (त्रीहि वगैरें-) शीं फक्त संयोग होतो' हाच होय असे सिद्ध झालें. (२७)

अध्याय ३ पाद १ समाप्त.

१ अनुशययुक्त जीव हा रेतानें स्वरूप धारण केल्याबरोबर रेतसेचक होत नाहीं म्हणून.

## अध्याय ३ पाद २

[ आतां येथून तिसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये एकेचाळीस सूत्रे आणि आठ अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून सहाव्या सूत्रपर्यंत सहा सूत्रे आहेत. ह्या अधिकरणामध्ये स्वप्नांतील सृष्टीविषयी विचार केला आहे. सारांशः— ( सू. १ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ही स्वप्नांतील सृष्टि खरी आहे. कारण, 'त्या वेळीं आत्मा हा रथ, घोडे, आणि मार्ग हे उत्पन्न करितो' असें बृहदारण्यकामध्ये सांगितलें आहे. आणि तेथेंच पुढें 'आत्मा हा कर्ता आहे' असा उपसंहारही केला आहे. ( सू. २ ) तसेंच 'आत्मा हा त्या वेळीं पुत्र वगैरे इच्छित वस्तू उत्पन्न करतो' असें कठोपनिषदामध्ये सांगितलें आहे; आणि 'तेथें आत्मा या शब्दानें परमात्माच घेतला आहे' असें प्रकरणावरून आणि वाक्यशेषावरून समजतें. तेव्हां 'व्याप्रमाणें परमात्म्यानें उत्पन्न केलेली जाग्रदवस्थेतील सृष्टि खरी आहे, त्याप्रमाणेंच स्वप्नावस्थेतील सृष्टिही त्यानेंच उत्पन्न केली असल्यामुळें खरी आहे' असें मानलें पाहिजे. ( सू. ३ ) आतां, सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, स्वप्नांतील सृष्टि ही केवळ मायिक आहे; खरी नव्हे. कारण, जीवात्मा हा शरीरामध्येच स्वप्न पाहत असल्यामुळें तेथें रथ वगैरे खऱ्या पदार्थांना जागा मिळत नाही. 'जीवात्मा हा स्वप्नामध्ये शरीराच्या बाहेर जातो' असें मात्र समजूं नये. कारण, एका क्षणांत जीवाला दुसऱ्या देशांत जातां येणार नाही. आतां, 'जातो' अशी कल्पना केली तर कदाचित् दुसऱ्या देशीं जाऊन स्वप्न पाहत असतां एकाएकीं जागा झाल्यास त्याच देशांत जागा होईल; आणि वस्तुस्थिति पाहतां जेथें निजतो तेथेंच तो जागा होतो. शिवाय, वास्तविक रात्र असली तरी स्वप्नामध्ये दिवस भासतो. त्यावरूनही 'स्वप्नांतील सृष्टि खरी नव्हे' असें समजतें. शिवाय, स्वप्नामध्ये रथ, घोडे वगैरे पदार्थ उत्पन्न होण्याची सामग्रीही नसते. शिवाय, स्वप्नांतील पदार्थांचा जाग्रदवस्थेमध्ये बाध होतो. तेव्हां यावरून 'स्वप्नांतील सृष्टि ही केवळ मायिक आहे' असं सिद्ध झालें. ( सू. ४ ) स्वप्नांतील सृष्टि ही जरी मायिक आहे तरी 'ती शुभ आणि अशुभ अशा गोष्टींची सूचक आहे' असें श्रुतीवरून समजतें. स्वप्नाध्यायामध्येही असेंच सांगितलें आहे. आतां, त्या मायिक सृष्टीलाच जीवात्मा हा निमित्त होत असल्यामुळें त्याला श्रुतीमध्ये 'कर्ता' असें म्हटलें आहे. तसेंच जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच असल्यामुळें 'परमात्मा हा स्वप्नांतील सृष्टीचा कर्ता आहे' हें म्हणणेंही विरुद्ध होत नाही. ( सू. ५ ) शंकाः— जरी स्वप्नामध्ये रथ, घोडे वगैरे उत्पन्न होण्याची सामग्री नसली तरी जीवात्मा हा केवळ आपल्या संकल्पानेंच रथ, घोडे वगैरे उत्पन्न करील. कारण, जीवात्मा हा ईश्वराचाच अंश आहे; आणि 'ईश्वर हा तर केवळ संकल्पानेंच हवें तें उत्पन्न करितो' असें प्रसिद्धच आहे. उत्तरः— जरी जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे, तरी ईश्वराप्रमाणें त्याला सामर्थ्य नाही. 'जीवाचे बंध आणि मोक्ष हे ईश्वराच्याच स्वाधीन आहेत' असा सर्व लोकांना अनुभवच आहे. ( सू. ६ ) जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश असूनही त्याच्या अंगी ईश्वराप्रमाणें सामर्थ्य नाही, याचें कारण असें आहे कीं, त्या जीवाला शरीर वगैरे उपाधी लागल्या आहेत; पण 'वास्तविक रीतीनें जीव हा ईश्वरापेक्षां निराळा आहे' असें मात्र समजूं नये. कारण 'श्रुतीवरून त्या दोघांचें ऐक्य आहे' असें सिद्ध होतें. एकंदरीत 'स्वप्नांतील सृष्टि ही केवळ मायिक आहे, खरी नव्हे' असें सिद्ध झालें. ]

## संध्ये सृष्टिराह हि ॥ १ ॥

१ सांध्यामध्ये ( खरीच ) सृष्टि ( उत्पन्न होते ) कारण  
( श्रुति तसे ) सांगते. ( १ )

मागील पादामध्ये ' पंचाग्निविद्या ' दाखल करून जीवाच्या संसारगतीचे प्रकार सविस्तर रीतीने दाखविले. आतां त्या जीवाच्याच अवस्थांचे प्रकार ( सूत्रकार ) दाखवितात:— श्रुतीमध्ये ' तो जेव्हां निद्रित होतो ' ( वृ. ४।३।९ ) असा उपक्रम करून पुढे असे म्हटले आहे:— ' तेथे<sup>२</sup> रथ नाहीत; घोडे नाहीत, रस्ते नाहीत; परंतु तो रथ, घोडे, आणि रस्ते उत्पन्न करतो ' ( वृ. ४।३।९ ) इत्यादि. आतां येथे असा संशय येतो कीं जागेपणाप्रमाणे स्वप्नामध्ये देखील खरीच सृष्टि उत्पन्न होते, किंवा मायामय सृष्टि उत्पन्न होते. पूर्वपद्याचे म्हणणे असे:— सांध्यामध्ये ( खरीच ) सृष्टि ( उत्पन्न होते ). ' सांधा ' शब्दाचा ' स्वप्नस्थान ' असा अर्थ आहे. कारण, वेदामध्ये ( त्या शब्दाचा त्या अर्थी ) प्रयोग दृष्टीस पडतो. उदा०— ' सांधा हें तिसरें स्वप्नरूप स्थान होय ' ( वृ. ४।३।१ ). स्वप्नस्थान हें दोन लोकांच्या मध्ये असतें, किंवा जागेपण आणि सुषुप्ति या दोन स्थानांच्या मध्ये असतें, म्हणून त्याला ' सांधा ' असे म्हटले आहे. त्या सांधारूप स्थानामध्ये खरीच सृष्टि उत्पन्न होऊं शकते. कशावरून ? अशावरून कीं प्रमाणभूत जी श्रुति ती तसेच सांगते. उदा०— ' परंतु तो रथ, घोडे, आणि रस्ते उत्पन्न करतो ' ( वृ. ४।३।९ ) इत्यादि. शिवाय, ' तो खरोखर कर्ता आहे ' ( वृ. ४।३।१० ) या उपसंहारावरूनही हीच गोष्ट समजते. ( १ )

१ स्वप्नरूपी सांध्यामध्ये. ' स्वप्नाला सांधा कां म्हटले आहे ' हें पुढें भाष्यांतच स्पष्ट होईल.

२ स्वप्नावस्थेमध्ये.

३ वास्तविक नसून केवळ लोकांना भासणारी.

४ ह्या मृत्युलोकामध्ये जें चक्षु वगैरे इंद्रियांच्या योगानें विषयांचें ज्ञान होतें, तें स्वप्नावस्थेमध्ये होत नाही; आणि परलोकामध्ये जें विषयांचें ज्ञान होतें तेंही स्वप्नावस्थेमध्ये होत नाही. म्हणून स्वप्नावस्था ही हा मृत्युलोक आणि परलोक या दोन लोकांच्या मध्ये असते असें येथें म्हटले आहे.

५ स्वप्नांमधील रथ, घोडे वगैरे सृष्टीचा कर्ता.

६ ज्याअर्थी स्वप्नांमधील सृष्टीचा कर्ता सांगितला आहे, त्याअर्थी ती सृष्टि खरीच असली पाहिजे असे अनुमान निघतें.

## निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च ॥ २ ॥

२ आणि एका ( शाखेचे लोक आत्म्याला कामांचा )

निर्माता ( असें म्हणतात ). आणि ( काम म्हणजे )

पुत्र वगैरे ( होत ). ( १ )

शिवाय, एका शाखेचे लोक ' याच सांधारूपी स्थानामध्ये आत्मा हा कामांचा निर्माता आहे ' असें म्हणतात. उदा०—' जो हा पुरुष ( इंद्रिये ) निद्रित असतांना जागा राहतो आणि प्रत्येक कामाला निर्माण करतो ' ( क. ५।८ ). येथे ' ज्यांविषयी काम केला जातो ' अशा ( व्युत्पत्तीच्या ) अनुरोधाने ' काम ' या शब्दाचा ' पुत्र वगैरे आवडत्या वस्तू ' असा अर्थ विवक्षित आहे. शंकाः—' काम ' या शब्दाचा ' विशेष प्रकारच्या इच्छा ' असाच अर्थ असू शकेल. उत्तरः— तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ' शतायुषी पुत्रपौत्रांबद्दल वर माग ' ( क. १।२।३ ) असें प्रकरण सुरू करून, शेवटी श्रुतीमध्ये ' मी तुझे ( सर्व ) काम पूर्ण करतो ' ( क. १।२।४ ) असें सांगितले आहे. यावरून पुत्र वगैरेच येथे प्रकृत आहेत, व त्या अथाच ' काम ' या शब्दाचा प्रयोग केला आहे असें समजते. आतां ' प्रौढ ( आत्मा— ) च या ठिकाणी निर्माता आहे ' असें प्रकरण आणि वाक्यशेष यांवरून समजते. प्राज्ञाचेंच या ठिकाणी प्रकरण सुरू आहे. उदा०— ( ' जो ) धर्माहून भिन्न, अधर्माहून भिन्न ' ( क. २।१४ ) इत्यादि. तसेंच, ' तेच तेजस्वी आहे, तेच ब्रह्म आहे, त्यालाच अमृत असें म्हणतात, त्याच्या ठिकाणी सर्व लोक आश्रित झाले आहेत; त्याच्या पलीकडे कोणी जात नाही ' ( क. ५।८ ) हा वाक्यशेष देखील त्या प्राज्ञाला अनुलक्षूनच आहे. आतां या प्राज्ञाने केलेली

१ स्वप्नांतील कामांचा म्हणजे इच्छित वस्तूंचा.

२ आवडत्या वस्तूला.

३ इच्छा.

४ तेव्हा, आत्मा हा जरी इच्छा करणारा आहे असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें, तरी ' तो इच्छिलेल्या वस्तू उत्पन्न करणारा आहे ' अशाविषयी ही श्रुति प्रमाण नसल्यामुळे स्वप्नांमधील सृष्टि खरी आहे असें म्हणतां येत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

५ परमात्मानच.

६ जर हे स्वप्नांमधील रथ वगैरे पदार्थ जीवाने निर्माण केलेले असते, तर मात्र ते पदार्थ मायामय आहेत असें म्हणावे लागले असतें. कारण, त्या वेळीं रथ वगैरे पदार्थ खरोखर उत्पन्न करण्याची सामग्री जीवाच्या जवळ नसते. परंतु, ते पदार्थ ज्याअर्थी परमात्म्याने निर्माण केले आहेत, त्याअर्थी ते खरे आहेत असें म्हणतां येतें. कारण, ज्या परमात्म्याने केवळ संकल्पमात्राने एवढे हें जग निर्माण केले, त्याला स्वप्नांमधील रथ वगैरे पदार्थ निर्माण करणे विलकूल अशक्य होणार नाही.

जागेपणांतील सृष्टि खरीच आहे हे प्रसिद्ध आहे; म्हणून त्याप्रमाणे स्वप्नांतील सृष्टि देखील खरीच असली पाहिजे. कारण, 'आतां ते म्हणतात:— हे ह्याचें जागेपणच होय. कारण, जागा असतांना तो ज्या ( वस्तू ) पाहतो त्याच तो निद्रित असतांना पाहतो ' ( वृ. ४।३।१४ ) या श्रुतीवरून स्वप्न आणि जागेपण यांना साखाच न्याय लागू आहे असें समजते. तेव्हां सांध्यामधील सृष्टि खरीच होय. ( २ )

या पूर्वपक्षावर ( सूत्रकार ) उत्तर देतात:—

मायामात्रं तु कात्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात् ॥ ३ ॥

३ परंतु ( स्वप्न म्हणजे ) केवळ माया होय. कारण

पूर्णपणाने ( स्वप्नांचे ) स्वरूप व्यक्त होत

नाहीं. ( १ )

( सूत्रांतील ) ' परंतु ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. ' सांध्यामधील सृष्टि खरी आहे ' हे म्हणणे बरोबर नाही. सांध्यामधील सृष्टि केवळ मायामय आहे. तिच्यांत खरेपणाचा लेशही नाही. कशावरून ? अशावरून की, पूर्णपणाने म्हणजे खऱ्या वस्तूच्या पूर्ण धर्मांनी युक्त असे त्या स्वप्नाचें स्वरूप व्यक्त होत नाही. आतां, या ठिकाणी पूर्णपणा म्हणजे काय ? ( पूर्णपणा म्हणजे ) देश, काल आणि साधनसामग्री यांचें अस्तित्व, व बाधाचें नास्तित्व. या सर्व गोष्टी खऱ्या वस्तूसंबंधाने संभवतात; स्वप्नामध्ये संभवत नाहीत. प्रथमतः स्वप्नामध्ये रथ वगैरेना योग्य असा देश संभवत नाही. कारण कोडलेल्या अशा शरीर प्रदेशामध्ये रथ वगैरेना जागा कोठून मिळणार ? शंका:— ( जीव हा ) शरीराच्या बाहेरच स्वप्न पाहतो. कारण, तो दूर देशच्या द्रव्याचें ग्रहण करतो. ' शरीराच्या बाहेरच स्वप्न असते ' असे श्रुतीही सांगते. उदा०—' मरणरहित ( आत्मा हा ) घटघटांच्या बाहेर भ्रमण करून तो जेथे वाटेले तेथे जातो ' ( वृ. ४।३।१२ ). आतां, प्राणी जर खरोखर शरीराच्या बाहेर गेला नाही, तर ' मी उभा राहतो, मी चालतो ' इत्यादि जीं भिन्न भिन्न ज्ञाने त्याला होतात तीं समंजस होणार नाहीत. उत्तर:— ही

७ स्वप्न हे ह्या जीवांचे जागेपणच होय म्हणजे जागेपणासारखेच होय असें श्रुतीचें तात्पर्य आहे. या श्रुतीवरून जागेपणांतील सृष्टीप्रमाणे स्वप्नांमधील सृष्टि देखील खरीच आहे असे सिद्ध होते असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१ जाग्रदवस्थेमधील ज्या घट, पट वगैरे वस्तू त्यांना योग्य देश, योग्य काल आणि योग्य साधनसामग्री हीं असतात; आणि त्या घट वगैरे वस्तूंचा ' हा घट नव्हे ' असा बाध कधीही होत नाही.

२ शरीररूपी घटघटांच्या.

तुझी शंका बरोबर नाही. कारण, निद्रित मनुष्याला एका क्षणामध्ये शंभर योजने दूर असलेल्या देशाप्रत जाण्याचें किंवा तेथून परत येण्याचें सामर्थ्य असू शकत नाही. कधी कधी तर ( मनुष्य जागा झाल्यावर ) ' मी एका देशाला गेलों ' असें स्वप्न ( शेजारच्या लोकांना ) सांगतो. परंतु ' तेथून मी परत आलों ' असें सांगत नाही; उदा०—' मी आज कुरु देशामध्ये निजलों असतां मला झोंप लागून मी स्वप्नामध्ये पंचाल देशाप्रत गेलों, आणि तेथें ( जाऊन ) जागा झालों'. आतां, जर तो मनुष्य खरोखरच शरीर सोडून जाता, तर तो ( स्वप्नामध्ये ) पंचाल देशाप्रत गेला असल्यामुळे तेथेंच जागा झाला असता; परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं तो कुरुदेशांतच जागा होतो. शिवाय, ' ज्या शरीरानें मी दुसऱ्या देशाप्रत गेलों ' असें तो मानतो, तें शरीर आंथरुणावरच आहे असें जवळच्या लोकांच्या दृष्टीस पडतें. शिवाय तो मनुष्य स्वप्नामध्ये जशा प्रकारचे दुसरे देश पाहतो तसे ते खरोखर असत नाहीत. परंतु, जर तो खरोखर धावत धावत ते देश पाहण्याला जाईल, तर त्याला जागेपणांतल्याप्रमाणें ते देश जशा प्रकारचे आहेत तशाच प्रकारचे दिसतील. शिवाय, ' शरीराच्या आंतच स्वप्न असतें ' असें श्रुति सांगते. उदा०— ' तो आपल्या शरीरामध्ये वाटेल तसा फिरतो ' ( बृ. २।१।१८ ). तेव्हां श्रुति आणि युक्ति यांच्याशीं विरोध येत असल्यामुळे ' घरट्याच्या बाहेर ( तो भ्रमण करून ) ' ही श्रुति गौण रीतीनें लावावी; म्हणजे ' घरट्याच्या बाहेर असल्यासारखा तो मरणरहित ( आत्मा ) भ्रमण करून ' असा तिचा अर्थ करावा. कारण, शरीरामध्ये राहूनही जो त्या शरीराचा कांहीं उपयोग करीत नाही तो शरीराच्या बाहेर असल्यासारखाच होतो. तेव्हां असें सिद्ध झालें असल्यामुळे ' मी उभा राहतों, मी चालतों ' अशीं जीं भिन्न भिन्न ज्ञानें त्याला होतात, तीं भ्रमात्मकच होत असें समजावें. तसेंच, स्वप्नामध्ये कालविरोध देखील असतो. उदा०— एक मनुष्य रात्री निजला असतां तो त्या वेळीं ' भरतवर्षामध्ये दिवस आहे ' असें स्वप्नांत पाहतो. त्याप्रमाणेंच, मुहूर्तभर टिकणाऱ्या स्वप्नामध्ये तो अनेक संवत्सर घालवितो. तसेंच, ज्ञान आणि क्रिया यांना योग्य अशी साधनसामग्री देखील स्वप्नामध्ये असत नाही. कारण, इंद्रियें आंत ओढून घेतलीं असल्यामुळे या ( स्वप्न-

३ आतां स्वप्नामध्ये जीवात्मा जो दुसऱ्या देशाप्रत जातो, तो हें शरीर घेऊन जात नाही, तर हें शरीर आंथरुणावर ठेवूनच जातो असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

४ भरतवर्ष म्हणजे हिंदुस्थान. त्या भरतवर्षामध्ये रात्री निजलेल्या मनुष्याला ' भरतवर्षामध्येच दिवस आहे ' असें दृष्टीस पडतें. त्यावरून स्वप्नामध्ये कालविरोध असतो असें सिद्ध होतें. जर भरतवर्षामध्ये रात्री निजलेल्या मनुष्याला ' अमेरिकेमध्ये दिवस आहे ' असें स्वप्न दृष्टीस पडेल, तर मात्र कालविरोध होणार नाही. कारण भरतवर्षामध्ये रात्र असतांना अमेरिकेमध्ये दिवस खराच असतो. म्हणूनच येथें ' भरतवर्षामध्ये ' असें म्हटलें आहे.



पाहणाऱ्या- ) ला रथ वगैरेंचें ज्ञान करून घेण्याला चक्षु वगैरे ( साधनें ) नाहींत. तसेंच, एका क्षणामध्ये रथ वगैरे तयार करण्याला देखील त्याच्या जवळ सामर्थ्य किंवा लांकडे ( वगैरे सामान ) कोठून असणार ? शिवाय, या स्वप्नांत पाहिलेल्या रथ वगैरेंचा जागेपणीं बाधही होतो; इतकेंच नाहीं, तर स्वप्नामध्येच त्यांचा ताबडतोब बाध होतो. कारण, स्वप्नाचा आदि आणि अंत यांचा व्यभिचार दृष्टीस पडतो. स्वप्नामध्ये जो रथ म्हणून निश्चित होतो तो क्षणांत मनुष्य बनतो, व मनुष्य म्हणून निश्चित झालेला पदार्थ क्षणांत वृक्ष बनतो. शिवाय, स्वप्नामध्ये रथ वगैरेंचा अभाव असतो असे श्रुति स्पष्टच सांगते. उदा०—‘ तेथें रथ नाहींत, घोडे नाहींत, व रस्ते नाहींत ’ ( बृ. ४।३।१० ) इत्यादि. तेव्हां ‘ स्वप्नांत पाहिलेले पदार्थ केवळ मायामय होत ’ असे सिद्ध झाले. ( ३ )

सूचकश्च हि श्रुतेराचक्षते च तद्विदः ॥ ४ ॥

४ ( स्वप्न केवळ खोटें नाहीं ). कारण तें सूचक आहे

( असें ) श्रुतीवरून ( समजतें ). तेंद्रिचेही ( तसेंच )

सांगतात. ( १ )

शंका:— जर स्वप्न हें केवळ मायामय आहे, तर मग त्यामध्ये खरेपणाचा लेशही नाहींच. उत्तर:— हें तुझे म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, स्वप्न हें पुढें होणाऱ्या शुभाशुभ गोष्टींचें सूचक आहे. श्रुति देखील, ‘ काम्य कर्म करीत असतांना जर स्वप्नामध्ये ( एखादा मनुष्य एखाद्या ) खीला पाहील, तर त्या स्वप्नदर्शनावरून कार्यसिद्धि होईल असें त्यानें जाणावें ’ ( छां. ५।२।८ ), तसेंच, ‘ कृष्णवर्णाच्या आणि कृष्णदांताच्या पुरुषाला जो ( स्वप्नामध्ये ) पाहतो, त्याला तो ( पुरुष ) मारतो इत्यादि स्वप्नावरून मरण जवळ आलें आहे ही गोष्ट सूचित होते ’ असेंच सांगते. स्वप्नशास्त्रवेत्तेही असेंच सांगतात कीं ‘ हत्तीवर बसणें ’ वगैरे गोष्टी शुभसूचक आहेत आणि ‘ गाढवावर बसणें ’ वगैरे गोष्टी अशुभसूचक आहेत. शिवाय, विशेष प्रकारचे मंत्र, देवता आणि द्रव्ये यांच्या योगानें पडणाऱ्या कांहीं स्वप्नांमध्ये खरेपणाचा अंश असतो असेंही ते मानतात. पण तेथें देखील “ जी वस्तु सूचित होते तीच तेवढी खरी असते; ‘ छादिर्शन ’ वगैरे

५ म्हणजे जी वस्तु स्वप्नाच्या आरंभी दृष्टीस पडते ती वस्तु स्वप्न संपेपर्यंत तशीच असते असा नियम असत नाहीं.

६ जो पदार्थ.

१ ‘ तत् ’ म्हणजे स्वप्नशास्त्र, त्याचे ‘ वेत्ते ’ म्हणजे जाणणारे.

२ ज्याचा वर्ण काळा आहे आणि ज्याचे दांत काळे आहेत अशा पुरुषाला.

ज्या सूचक गोष्टी त्यांचा ( जागेपणामध्ये ) बाध होत असल्यामुळे त्या खोड्याच होत ” असा आमचा अभिप्राय आहे. तेव्हां स्वप्न हें केवळ मायामय आहे ही गोष्ट बरोबरच आहे.

आतां, पहिल्या सूत्रांत ज्या श्रुतीचा उल्लेख केला ती श्रुति गौण रीतीने लावावी. म्हणजे ज्याप्रमाणें ‘ नांगर हा बैल वगैरेना संभाळतो ’ असें जें आपण म्हणतो तें ‘ नांगर हा बैल वगैरेना संभाळण्याचें केवळ कारण आहे ’ म्हणून म्हणतो, पण नांगर हा कांहीं साक्षातच बैल वगैरेना संभाळीत नाहीं; त्याप्रमाणें स्वप्न पाहणारा मनुष्य हा ‘ रथ वगैरेना उत्पन्न करतो ’ आणि ‘ तो खरोखर कर्ता आहे ’ असें जें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे तें ( तो मनुष्य त्यांच्या उत्पत्तीचें ) केवळ कारण आहे म्हणून म्हटलें आहे; पण तो स्वप्न पाहणारा मनुष्य कांहीं साक्षातच रथ वगैरेना उत्पन्न करीत नाहीं. आतां, ‘ ( स्वप्नांत ) रथ वगैरे पाहण्यापासून जे हर्ष, भय वगैरे ( विकार ) उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात, त्यांना कारणभूत जीं सुकृतदुष्कृते त्यांचा ( स्वप्न पाहणारा ) मनुष्य हा कर्ता आहे ’ अशा अभिप्रायानें त्या मनुष्याला ( रथ वगैरेच्या उत्पत्तीचें ) कारण म्हटलें आहे असें समजावें. शिवाय, जागेपणामध्ये विषय आणि इंद्रिये यांचा संयोग असल्यामुळे, व सूर्य वगैरेच्या प्रकाशाचा संपर्क असल्यामुळे, ‘ आत्मा स्वयंज्योति आहे ’ ही गोष्ट स्पष्ट ओळखतां येत नाहीं. म्हणून ती गोष्ट स्पष्ट ओळखतां यावी याकरितां श्रुतीनें स्वप्नाचा उपन्यास केला आहे. आतां ‘ तो रथ वगैरेना उत्पन्न करतो ’ असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें जसें सांगितलें आहे तसेंच ( म्हणजे मुख्य रीतीनेंच ) घेतलें तर ‘ आत्मा स्वयंज्योति आहे ’ ही गोष्ट निश्चित होणार नाहीं, तेव्हां ‘ रथ वगैरे नाहींत ’ हें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें मुख्य रीतीनें सांगितलें आहे व ‘ तो रथ वगैरेना उत्पन्न

३ पुण्यपापें.

४ कोणत्याही इतर वस्तूच्या साहाय्यावांचून जी वस्तु प्रकाशित होते ती स्वयंज्योति म्हणजे स्वप्रकाश आहे असें ओळखतां येतें. आतां, ज्याअर्थी जाग्रदवस्थेमध्ये आत्म्याला ज्ञान होण्याला विषयेंद्रियसंयोग व सूर्याचा प्रकाश यांचें साहाय्य लागतें त्याअर्थी आत्मा स्वयंज्योति आहे असें ओळखतां येत नाहीं.

५ कारण स्वप्नामध्ये विषयेंद्रियसंयोग व सूर्याचा प्रकाश यांच्या साहाय्यावांचून आत्म्याला ज्ञान होत असल्यामुळे आत्मा स्वयंज्योति आहे असें स्पष्ट ओळखतां येतें.

६ स्वप्नांमधील रथ वगैरे पदार्थ खरेच उत्पन्न होतात असें मानलें असतां तेथे देखील विषयेंद्रियसंयोग वगैरे पदार्थ अस्तित्वांत असल्यामुळे, आत्म्याला ज्ञान होण्याला त्यांचें साहाय्य आहेच असें मानलें पाहिजे; व त्यामुळे ‘ आत्मा स्वयंज्योति आहे ’ ह्या गोष्टीचा निश्चय होणार नाहीं. तेव्हां

करतो ' हे जे सांगितले आहे ते गौण रीतीने सांगितले आहे असे समजावे. यावरून 'प्रत्येक कामाला निर्माण करतो' ( क. ५।८ ) या श्रुतीत जे सांगितले आहे ते देखील गौण रीतीने सांगितले आहे असे समजावे.

आतां, जे आणखी पूर्वपक्ष्याने म्हटले आहे कीं ' ( कठश्रुतीमध्ये ) प्राज्ञ आत्म्या-  
लाच निर्माता असे म्हटले आहे ' ते देखील बरोबर नाही. कारण, ' स्वतः नाश करून,  
स्वतः निर्माण करून, तो स्वतःच्या तेजाने, स्वतःच्या प्रकाशाने, स्वप्ने निर्माण करतो ' ( बृ. ४।३।९ ) या दुसऱ्या श्रुतीमध्ये तो व्यापार जीवाला आहे असे सांगितले आहे. येथे देखील ' जो हा इंद्रिये निद्रित असतांना जागा राहतो ' ( क. ५।८ ) अशा रीतीने प्रसिद्ध गोष्टीचाच अनुवाद केला असल्यामुळे हा जीवच कामांचा निर्माता आहे असे सांगितले आहे. आतां, हा जीवाला जीवाचे पृथक् स्वरूप नसून ब्रह्माचेच स्वरूप आहे ही गोष्ट ' ते तूं आहेस ' ( छां. ६।९।४ ) इत्यादि वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणे ( येथील ) वाक्यशेषांत सांगितली आहे. तेव्हां ' हे ब्रह्माचे प्रकरण आहे ' या गोष्टीला कांहीं विरोध येत नाही. स्वप्नामध्ये प्राज्ञाचा व्यापार असतो ही गोष्ट देखील आम्ही नाकबूल करित नाही. कारण, तो ( प्राज्ञ आत्मा ) सर्वांचा ईश्वर असल्यामुळे जीवाच्या

जी गोष्ट स्पष्ट कळण्याकरितां श्रुतीने स्वप्नाचा उपन्यास केला आहे ती गोष्ट स्पष्ट कळत नसल्यामुळे श्रुति विरुद्ध होईल. तात्पर्यः— स्वप्नांतील पदार्थ मायामय ( खोटे ) आहेत असेच मानले पाहिजे असे सिद्ध होते.

७ ' जीवात्मा हा जाग्रदवस्थेमधील शरीराचा स्वप्नामध्ये नाश करून म्हणजे ते शरीर निश्चेष्ट करून आणि नवे वासनामय शरीर उत्पन्न करून स्वतःच्या तेजाने म्हणजे आपल्या बुद्धीच्या व्यापाराच्या योगाने आणि चैतन्यरूपी स्वतःच्या प्रकाशाने स्वप्नांचा अनुभव घेतो ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

८ दुसऱ्या सूत्रामध्ये दाखल केलेल्या कठश्रुतीमध्ये देखील.

९ तेव्हां अर्थातच स्वप्नांतील रथ वगैरे पदार्थ जीवाने निर्माण केले असल्यामुळे मायामय आहेत असे सिद्ध होते कारण, त्या वेळीं रथ वगैरे पदार्थ खरोखर उत्पन्न करण्याची साधनसामग्री जीवाच्या जवळ नसते; तसेच, ईश्वराप्रमाणे केवळ संकल्पमात्राने सृष्टि उत्पन्न करण्याचे सामर्थ्यही त्याला नसते.

१० कठश्रुतीमध्ये जो कामांना निर्माण करणारा सांगितला आहे तो प्राज्ञ म्हणजे परमात्माच होय. कारण ' तेंच तेजस्वी आहे, तेंच ब्रह्म आहे ' इत्यादि वाक्यशेष प्राज्ञालाच अनुलक्षून आहे असे जे पूर्वपक्ष्याने म्हटले आहे त्याचे हे उत्तर दिले आहे.

११ ' हे जीवा, तूं ते ब्रह्मच आहेस ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.  
शां. भा. ५४

सर्व अवस्थांमध्ये तो अधिष्ठाता असू शकतो. आम्ही इतकेंच म्हणतो की ज्या अर्थाने आकाश वगैरेची सृष्टि खरी आहे, त्या अर्थाने ही सांध्यामधील सृष्टि खरी नाही. आतां, आकाश वगैरेची सृष्टि देखील अगदी खरी नाही. कारण, अ. २ पा. १ सू. १४ यामध्ये सर्व सृष्टि केवळ मायामय आहे असें आम्ही सिद्ध केलें आहे. आतां, ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे असें ज्ञान होईपर्यंत ह्या सृष्टीला व्यवस्थित स्वरूप आहे; पण सांध्यामधील सृष्टि तर प्रत्येक दिवशी बाधित होते. म्हणून ही सांध्यामधील सृष्टि केवळ मायामय आहे ही गोष्ट पृथक् सांगितली आहे. ( ४ )

पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ ॥ ५ ॥

५ परंतु पर ( अशा आत्म्या- ) च्या ध्यानानें गुप्त

( असलेले त्याच्यासारखे धर्म प्रकट होतात. )

कारण त्या ( आत्म्या- ) पासून ह्या

( जीवा- ) चे बंध व मोक्ष

आहेत. ( १ )

शंका:— ज्याप्रमाणें ठिणगी हा अग्नीचा अंश आहे, त्याप्रमाणें जीव हा परमात्म्याचाच अंश आहे. तेव्हां असें असल्यामुळें ज्याप्रमाणें अग्नि आणि ठिणगी यांना सारख्याच दहनशक्ती आणि प्रकाशशक्ती असतात, त्याप्रमाणें जीव आणि ईश्वर यांना देखील सारख्याच ज्ञानशक्ती आणि ऐश्वर्यशक्ती आहेत. तेव्हां त्या ऐश्वर्याच्या योगानें जीवाला स्वप्नामध्ये रथ वगैरेची सांकल्पिक सृष्टि निर्माण करतां येईल, या शंकेवर आमचें उत्तर:— जरी जीव आणि ईश्वर यांच्यामध्ये अंशांशिर्भाव आहे, तरी जीवाला ईश्वराच्या उलट धर्म आहेत ही गोष्ट प्रत्यक्ष आहे. शंका:— तर मग जीवाला ईश्वरासारखे धर्म नाहीतच काय ? उत्तर:— ( सारखे धर्म ) नाहीत असें नाही; आहेत. पण जरी ते

१२ जीवात्म्याच्या सर्व अवस्थांवर देखरेख करणारा.

१३ आकाश वगैरे सृष्टीला.

१ परमात्म्यासारखे जीवाच्या ठिकाणी असलेले सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तिमत्त्व वगैरे धर्म.

२ सर्व वस्तू जाणण्याची शक्ति.

३ सर्व वस्तूंची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय हीं करण्याची शक्ति.

४ ' जीव हा ईश्वराचा अंश म्हणजे अवयव आणि ईश्वर हा अंशी म्हणजे अवयवी ' असा जीव आणि ईश्वर या दोघांमधील संबंध.

आहेत तरी ते अविद्या वगैरेच्या व्यवधानामुळे गुप्त झाले आहेत. आतां, ज्याप्रमाणें ( एखाद्या मनुष्याची ) अंध झालेली दृष्टि रामबाण औषधांच्या योगानें पुन्हां परत येते, त्याप्रमाणें जो परमेश्वराचें एकाचित्तानें सतत ध्यान करतो, ज्याचा अज्ञानांधकार दूर पळाला आहे, व ज्याला ईश्वराच्या प्रसादामुळे सिद्धी प्राप्त झाल्या आहेत, अशा एखाद्याच मनुष्याच्या ठिकाणीं ते गुप्त झालेले धर्म ( पुनः ) प्रकट होतात; आपोआपच ते धर्म सर्व मनुष्यांच्या ठिकाणीं प्रकट होत नाहींत. असें कां ? कारण असें कीं, त्या ईश्वररूपीं कारणापासूनच जीवाला बंध आणि मोक्ष हे संभवतात. ईश्वराच्या स्वरूपाचें अज्ञान असलें म्हणजे बंध संभवतो, व त्याच्या स्वरूपाचें ज्ञान झालें म्हणजे मोक्ष संभवतो. पुढील श्रुतीमध्ये हीच गोष्ट सांगितली आहे:— ( त्या ) देवाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व पाश तुटतात, क्लेश क्षीण होऊन जन्ममृत्यू बंद होतात; त्याच्या ध्यानापासून देह पतन पावल्यानंतर अतिशय ऐश्वर्यनामक तिसरी ( गोष्ट प्राप्त होते ); आणि मग ( तो उपासक ) केवळ कृतकृत्य होतो ' ( श्वे. १।११ ) इत्यादि. ( ५ )

### देहयोगाद्वा सोऽपि ॥ ६ ॥

६ तो ( लोप ) देखील देहाच्या संबंधामुळेच होतो. ( १. )

शंका:— जर जीव हा परमात्म्याचा अंशच आहे, तर मग त्याच्या ज्ञानैश्वर्याचा लोप काय म्हणून होतो ? उलट ज्याप्रमाणें ठिणगीचे दाह आणि प्रकाश ( हे धर्म ) व्यक्त असतात, त्याप्रमाणें जीवाचे ज्ञान आणि ऐश्वर्य हे धर्म व्यक्तच असावे. उत्तर:— हें खरें आहे; पण तो जीवाच्या ज्ञानैश्वर्याचा लोप देखील देहाच्या संबंधामुळेच म्हणजे देह, इंद्रियें, मन, बुद्धि, विषय, वेदना वगैरेच्या संबंधामुळे होतो. आणि या गोष्टीला पुढील दृष्टांत लागू पडतो:— ज्याप्रमाणें अग्नि हा जरी दाह आणि प्रकाश या धर्मांनीं युक्त आहे, तरी तो जोंपर्यंत अरणींमध्ये गुप्त आहे किंवा राखेनें आच्छादित आहे, तोंपर्यंत त्याचे दाह आणि प्रकाश ( हे धर्म ) लुप्तच असतात, त्याप्रमाणें अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें त्यांनीं उत्पन्न केलेल्या ज्या देह वगैरे उपाधी त्यांच्याशीं जीवाचा संबंध असल्यामुळे जोंपर्यंत जीवाला ' मी त्या उपाधीपासून भिन्न नाहीं ' असा भ्रम असतो, तोंपर्यंत त्याचे ज्ञान आणि ऐश्वर्य ( हे धर्म ) लुप्त असतात. ( सूत्रांत ) ' च'

१ सुखदुःखरूप मनोविकार.

२ ' वगैरे ' शब्दानें अविद्या ध्यात्री.

३ शमीच्या लांकडाला ' अरणि ' म्हणतात. या अरणीच्या वर्षणानें अग्निहोत्री लोक अग्नि उत्पन्न करतात.

हा शब्द 'जीव आणि ईश्वर भिन्न असतील' या शंकेचें निवारण करण्याकरितां घातला आहे.

शंकाः— जीवाचें ज्ञान आणि ऐश्वर्य ( हे धर्म ) गुप्त असल्यामुळें तो ईश्वराहून निराळा आहे असेंच मानूं या. आणि मग ( तसें मानलें म्हणजे ) त्याचा देहाशीं संबंध आहे ( म्हणून तो निराळा भासतो ) अशी कल्पना करण्याची जरूर नाही. उत्तरः— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाही. जीव हा ईश्वराहून निराळा असूं शकत नाही. कारण, श्रुतीनें ' त्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलें ' ( छां. ६।३।२ ) असा उपक्रम करून पुढें ' या जीवरूप आत्म्याच्या योगानें प्रवेश करून ' ( छां. ६।३।२ ) या वाक्यांत जीवाचा 'आत्मा' या शब्दानें उल्लेख केला आहे. तसेंच, ' हे श्वेतकेतो ! तें खरें आहे, तोच आत्मा होय, तें तूं आहेस ' ( छां. ६।९।४ ) या श्रुतीमध्ये जीव हा ईश्वरस्वरूप आहे असे सांगितलें आहे. म्हणून जीव हा ईश्वरापासून निराळा नसून केवळ देहाच्या संबधामुळेच त्याचे ज्ञान आणि ऐश्वर्य ( हे धर्म ) लुप्त होतात. तेव्हां यामुळें जीव हा स्वप्नामध्ये रथ वगैरेची सांकल्पिक सृष्टि करूं शकत नाही. शिवाय, जर तो स्वप्नामध्ये सांकल्पिक सृष्टि करूं शकेल, तर त्याला अनिष्ट असें स्वप्न कधीही पडणार नाही. कारण, कोणीही ( मनुष्य ) आपल्याला अनिष्ट अशा गोष्टीची इच्छा करित नाही. आतां जें आणखी पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे कीं ' ( स्वप्न ) ह् याचें जागेपणच होय ही श्रुति स्वप्नें खरी आहेत असे सांगते ' तें बरोबर नाही. कारण, या श्रुतीमध्ये स्वप्न आणि जागेपण यांचें जें साम्य दाखविलें आहे तें ' स्वप्नें खरी आहेत ' असें सांगण्याकरितां दाखविलें नाही. कारण, ( तसें मानलें असतां ) ' आत्मा स्वयंज्योति आहे ' या गोष्टीला विरोध येईल. शिवाय, ' स्वप्नामध्ये रथ वगैरेना अस्तित्व नसतें ' असें श्रुतीनेचें दाखविलें आहे. ( तें साम्य ) जागेपणामध्ये उत्पन्न झालेल्या ज्या वासना त्यांच्या योगानें स्वप्नें निर्माण झालीं असल्यामुळें तीं जागेपणाप्रमाणें भासतात असें सांगण्याकरितां ( दाखविलें आहे ). तेव्हां ' स्वप्नें हीं केवळ मायामय आहेत ' ही गोष्ट बरोबरच आहे. ( ६ )

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सातवें आणि आठवें अशीं दोन सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये सुषुप्त्यवस्थेचा विचार केला आहे. सारांशः— ( सू. ७ ) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे की सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीवात्मा हा एखादे वेळीं नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो. एखादे वेळीं पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो; आणि एखादे वेळीं परमात्म्यामध्ये लीन होतो, म्हणजे परमात्मस्वरूप होतो. असा अनियम मानण्याचें कारण असें आहे कीं हीं तिन्ही स्थाने श्रुतीमध्ये निरनिराळ्या ठिकाणीं सांगितलीं आहेत. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' सुषुप्त्यवस्थेमध्ये

४ साधनसामग्री न घेतां केवळ संकल्पानें म्हणजे नुसत्या मनाच्या इच्छेनें उत्पन्न होणारी सृष्टि.

५ ' तेथें रथ नाहीत, घोडे नाहीत, रस्ते नाहीत ' ( ब्र. ४।३।१० ) या श्रुतीनेच.

जीवात्मा हा नाडीमध्ये प्रविष्ट होऊन पुरीततीमध्ये विश्रांत होऊन परमात्म्यामध्ये लीन होतो ' अशी नेहमीची एकसारखीच स्थिति आहे. कारण, असें मानलें असतां या सर्व श्रुतींची एकवाक्यता होते. त्यांपैकीं सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीवाचें खरें स्थान काय तें एक परमात्माच आहे. नाडी आणि पुरीतति हीं तेथें जाण्याची मधलीं द्वारे आहेत. आतां, 'परमात्मा हा जीवात्म्याचें स्थान आहे ' हें म्हणणें देखील उपाधीच्या संबंधामुळेच होय. वास्तविक रीतीनें जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच आहेत. आतां जीवात्मा हा जरी जाग्रदवस्थेमध्ये सुद्धां परमात्मस्वरूपच आहे, तरी तेथें शरीर वगैरे उपाधीमुळे ' परमात्मस्वरूप आहे ' असें भासत नाही. म्हणून ' सुषुप्त्यवस्थेमध्ये परमात्मस्वरूप होतो ' असें म्हटलें आहे. शिवाय सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जर जीवात्मा हा परमात्म्यामध्ये लीन न होईल तर त्याला जें त्या वेळीं कशाचेंही ज्ञान होत नाही, त्याचें कारण सांगतां येणार नाही. ' विप्रय दूर आहेत म्हणून ज्ञान होत नाही ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण जीवात्मा विभु आहे. शिवाय, ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य हेंच सुषुप्त्यवस्थेमध्ये ज्ञान न होण्याचें कारण आहे ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. ( सू. ८ ) शिवाय ' जीवात्मा हा जेव्हां जागा होतो तेव्हां तो परमात्म्यापासून जागा होतो ' असें बृहदारण्यक श्रुतीवरून समजतें. तेव्हां अर्थातच ' तो सुषुप्त्यवस्थेमध्ये परमात्म्याचे ठिकाणीं लीन होतो ' असें मानलेंच पाहिजे. ]

### तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि च ॥ ७ ॥

७ नाडीमध्ये आणि आत्म्यामध्ये त्याचा अभाव होतो.

कारण, तसें श्रुतीत सांगितलें आहे. ( २ )

( येथपर्यंत ) स्वप्नावस्थेचें विवेचन केलें. आतां सुषुप्त्यवस्थेचें ( सूत्रकार ) विवेचन करतात. श्रुतीमध्ये पुष्कळ ठिकाणीं सुषुप्त्यवस्थेचा उल्लेख केलेला आहे. कांहीं ठिकाणीं ' जेव्हां संपूर्णपणानें आणि स्वस्थपणानें निद्रित झालेला ( जीव ) स्वप्न पाहत नाही, तेव्हां तो या नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो ' ( छां. ८।६।३ ) असें श्रुति म्हणते. इतर ठिकाणीं तर नाडीचाच उल्लेख करून ' नाडीमधून सरून पुरीततीमध्ये विश्रांत होता ' ( बृ. २।१।१९ ) असें श्रुति म्हणते. तसेंच इतर ठिकाणीं नाडीचाच उल्लेख करून ' त्या ( निद्रा- ) कालीं तो त्या ( नाडी- ) मध्ये असतो, जेव्हां निद्रित ( मनुष्य )

१ स्वप्नाचा अभाव म्हणजे सुषुप्ति.

२ ' संपूर्णपणानें ' हा शब्द ' सुषुप्त्यवस्था ' दाखविण्याकरतां घातला आहे. कारण, स्वप्नामध्ये इंद्रियाचे व्यापार चालूं असल्यामुळे त्या वेळीं संपूर्णपणानें म्हणजे सर्व प्रकारांनीं जीव निद्रित होत नाही.

३ गाढ रीतीनें झोपी गेलेला.

४ हृदयामधील मांसपिंडापासून निघून शरीरामध्ये चोहोंकडे पसरलेल्या.

५ हृदयाला व्यापून असणारी जी एक विशेष प्रकारची आंतल्या बाजूला स्वचा आहे तिला पुरीतत् किंवा ' पुरीतति ' म्हणतात ( ब्र. ).

कांहीं स्वप्न पाहत नाही, तेव्हां तो या प्राणामध्येच लीन होतो ' ( कौ. ४।१९ ) असें श्रुति म्हणते. तसेंच, इतर ठिकाणी ' जे हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे, त्यामध्ये तो विश्रांत होतो ' ( बृ. २।१।१७ ) असें श्रुति म्हणते. तसेंच, इतर ठिकाणी ' हे सोम्य ! तेव्हां तो सताशीं एक होतो, तो आपल्यामध्ये लीन होतो ' ( छां. ६।८।१ ) असें श्रुति म्हणते. तसेंच, ' प्राज्ञ आत्म्याने आर्लिगिलेला ( हा जीव ) बाहेरले किंवा आतले कांहीं जाणत नाही ' ( बृ. ४।३।२१ ) असेंही श्रुति म्हणते.

आतां, येथें असा संशय येतो कीं ' हीं नाडी वगैरे परस्परांपासून स्वतंत्र अशीं निरनिराळीं सुषुप्तीचीं स्थान आहेत किंवा हीं सर्व मिळून एकच सुषुप्तीचें स्थान आहे ? पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हीं निरनिराळीं सुषुप्तीचीं स्थाने आहेत. कशावरून ? त्या सर्वांचा एकच उपयोग आहे यावरून. कारण, ज्या वस्तूंचा एकच उपयोग असतो त्या परस्पर मिळून उपयोगी पडतात असें कोठेही दृष्टीस पडत नाहीं. उदा०— व्रीहि, यव वगैरे. आतां ' नाडी वगैरेचा सुषुप्तीमध्ये एकच उपयोग आहे ' असें आढळून येते. कारण, ' नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो ' ( छां. ८।६।३ ), ' पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो ' ( बृ. २।१।१९ ) इत्यादि निरनिराळ्या ठिकाणीं त्या सर्वांना सारखाच सप्तमी विभक्ति लाविली आहे. शंकाः— सताला सप्तमी विभक्ति लावलेली दृष्टीस पडत नाहीं. उदा०— ' हे सोम्य ! तेव्हां तो सताशीं एक होतो ' ( छां. ६।८।१ ). उत्तरः— हा दोष येत नाहीं.

६ परमात्म्यामध्ये. येथें ' प्राण ' या शब्दाचा परमात्मा असा अर्थ आहे. ( अ. १ पा. १ सू. २३ भाष्य पहा ).

७ परमात्मा.

८ परमात्म्याशीं.

९ गमन करणाऱ्या मनुष्याला जोडा, छत्री वगैरे अनेक वस्तूंचा जरी परस्पर मिळून म्हणजे समुच्चयान म्हणजे एकदम उपयोग होतो, तरी तो उपयोग निरनिराळ्या प्रकारचा आहे, एकाच प्रकारचा नाहीं. कारण जोड्याचा ' पाय न भाजणें ' हा उपयोग आहे. छत्रीचा ' ऊन न लागणें ' हा उपयोग आहे. परंतु ज्या वस्तू एका तऱ्हेनेच उपयोगी पडतात; उदा०— जोडा, वाहणा, बूट, खडावा इत्यादि, — त्यांचा मात्र परस्पर मिळून म्हणजे एकदम उपयोग झालेला दृष्टीस पडत नाहीं. त्याप्रमाणें येथही झोंप घेतेवेळीं ' जीवाला आश्रय होणें ' हा त्या नाडी वगैरेचा एका तऱ्हेचाच उपयोग असल्यामुळे ते नाडी वगैरे सर्व पदार्थ परस्पर मिळून म्हणजे एकदम जीवाचे आश्रय होणार नाहींत; तर त्यांपैकीं एकेक पदार्थ निरनिराळ्या वेळीं जीवाचा आश्रय होईल असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१० व्रीहि आणि यव या दोघांचा ' पुरोडाश तयार करणें ' हा एकच उपयोग असल्यामुळे तो पुरोडाश एखाद्या ठिकाणीं व्रीहिचा करतात, व एखाद्या ठिकाणीं यवाचा करतात; दोघांचा मिळून करीत नाहींत.



कारण, त्या ठिकाणी देखील सप्तमी विभक्तीचाच अर्थ विवक्षित आहे. 'दुसरीकडे स्थान न मिळाल्यामुळे तो प्राणाचाच आश्रय करतो' (छां. ६।८।२) या वाक्यशेषामध्ये 'स्थानाची इच्छा करणारा जीव हा सताप्रतच प्राप्त होतो' असे सांगितले आहे. या ठिकाणी 'प्राण' या शब्दाने प्रकृत जे सत् त्याचेच ग्रहण केले आहे; आणि स्थान हा सप्तमीचा अर्थ होय. शिवाय, "सतामध्ये लीन होऊन 'आम्ही सतामध्ये लीन झालो' असे ते जाणीत नाहीत" (छां. ६।९।२) या (तेथील दुसऱ्या) वाक्यशेषामध्ये सप्तमी विभक्तीचाही निर्देश केलेला आढळतो. शिवाय, या सर्व ठिकाणी 'विशेष प्रकारची ज्ञाने बंद होणे' हे जे सुषुप्तीचे स्वरूप ते काही भिन्न होत नाही. तेव्हा, नाडी वगैरे स्थानांचा एकच उपयोग असल्यामुळे (जीव हा) गाढ झाप लागण्याकरिता त्यांपैकी कोणत्या तरी एका स्थानाप्रत विकल्पाने जातो असे निश्चित होते.

या पूर्वपक्षावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:- 'नाडीमध्ये आणि आत्म्यामध्ये त्याचा अभाव होतो'. त्याचा अभाव म्हणजे प्रकृत जे स्वप्नदर्शन त्याचा अभाव म्हणजे सुषुप्ति. नाडीमध्ये आणि आत्म्यामध्ये (ती सुषुप्ति होते) म्हणजे (जीव हा) गाढ झोप लागण्याकरिता या नाडी वगैरेप्रत समुच्चयाने प्राप्त होतो, विकल्पाने प्राप्त होत नाही. कशावरून ? श्रुतीत तसे सांगितले आहे यावरून. श्रुतीमध्ये 'नाडी वगैरे ही सर्वच सुषुप्तीची स्थाने आहेत' असे सांगितले आहे. आणि ते तर (त्या स्थानांचा) समुच्चय घेतला तरच जुळते. कारण, त्यांचा विकल्प घेतला असता एका पक्षा बाध प्राप्त होईल, शंका:—'नाडी वगैरेचा त्रीहि, यव वगैरेप्रमाणे एकच उपयोग असल्या-

११ कारण, ज्या अर्थी श्रुतीमध्ये नाडी, पुरीतति, आणि ब्रह्म अशी तिन्ही स्थाने सांगितली आहेत, त्या अर्थी सुषुप्तीचे स्वरूप तिन्ही ठिकाणी सारखेच असले पाहिजे असे सिद्ध होते. आतां, जर त्या तिन्ही ठिकाणी सुषुप्तीचे स्वरूप भिन्न भिन्न असते, तर मात्र हल्ली उपलब्ध होणारे जे 'विशेष प्रकारची ज्ञाने बंद होणे' हे सुषुप्तीचे स्वरूप ते त्या तिघापैकी ज्या स्थानामध्ये जीवाला प्राप्त होणारे असेल त्या स्थानाचाच त्या जीवाने नेहमी सुषुप्तीच्या वेळी आश्रय केला असता; आणि मग 'ह्या तिघापैकी कोणत्या तरी एका स्थानाप्रत जीव विकल्पाने जातो' असे जे पूर्वपक्षाने मानले आहे ते त्याला मानतां आले नसते.

१२ सुषुप्तीच्या वेळी नेहमी नाडी वगैरे तिघांचा आश्रय न करतां त्यांपैकी कोणाचा तरी एकाचा आश्रय करणे हा 'विकल्प' होय.

१३ सुषुप्तीच्या वेळी नेहमी नाडी वगैरे तिघांचा आश्रय करणे हा 'समुच्चय' होय.

१४ ज्या वेळी सुषुप्तीमध्ये जीव हा नाडीचा आश्रय करील, त्या वेळी 'पुरीतति आणि परमात्मा यांचा जीव आश्रय करतो' असे सांगणारी श्रुति बाधित होईल. त्याप्रमाणेच तिघापैकी कोणत्याही एकाचा आश्रय केला असता 'त्या वेळी इतरांचा जीव आश्रय करतो' असे सांगणारी श्रुति बाधित होईल असे समजावे.

मुळें त्यांचा विकल्प घेतला पाहिजे ' असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' ( नाडी वगैरे सर्वांना ) एकच विभक्ति लाविली आहे ' एवढ्याच गांठीवरून ' त्या सर्वांचा एकच उपयोग आहे, आणि ( म्हणून ) त्यांचा विकल्प घेतला पाहिजे ' असें सिद्ध होत नाहीं. कारण ' प्रासादांमध्ये निजतो, पर्यंकां-वर निजतो ' इत्यादि ठिकाणीं ज्यांचे भिन्न उपयोग असतात आणि ज्यांचा समुच्चय घेतला जातो अशा वस्तूनाही एक विभक्ति लावलेली दृष्टीस पडते. त्याप्रमाणें येथें देखील नाडीमध्ये, पुरीततीमध्ये आणि ब्रह्मामध्ये ( मिळून ) गाढ झोंप घेतो ' अशा रीतीनें समुच्चय जुळतो. याच गोष्टीला अनुलक्षण ' त्या- ( स्वप्न- ) कार्त्ती तो त्या ( नाडी- ) मध्ये असतो; जेव्हां गाढ झोंपी गेलेला ( मनुष्य ) काहीं स्वप्न पाहत नाहीं, तेव्हां तो या प्राणामध्येच लीन होतो ' ( कौ. ४।१९ ) ही श्रुति नाडी आणि प्राण यांचा एका वाक्यामध्ये निर्देश करून सुषुप्तीमध्ये त्यांचा समुच्चय घेतला पाहिजे असें दाखविते. आतां ' प्राण ' या शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ आहे हें अ. १ पा. १ सू. २८ यावरून समजतें. आतां ' तेव्हां या नाडीमध्ये तो प्रविष्ट होतो ' ( छां. ८।६।३ ) इत्यादि ज्या ठिकाणीं नाडी ह्या स्वतंत्र रीतीनेंच सुषुप्तीचें स्थान म्हणून सांगितल्या आहेत, त्या ठिकाणीं देखील ' ( जीव हा ) नाडीच्या द्वारानें ब्रह्मामध्येच प्रविष्ट होतो ' असेंच समजलें पाहिजे. कारण, ' ब्रह्म हें सुषुप्तीचें स्थान आहे ' ही जी गोष्ट इतर ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे तिचा निषेध करतां येत नाहीं. बरे, असें समजलें तरी नाडींना जी सप्तमी विभक्ति लाविली आहे ती विरुद्ध होत नाहीं. कारण नाडीच्या द्वारानें ब्रह्मामध्ये प्रविष्ट होणारा जीव नाडीमध्ये देखील प्रविष्ट होतोच. जो गंगेच्या द्वारानें समुद्राप्रत जातो तो गंगेप्रत जातोच.

१५ राजवाड्यामध्ये.

१६ पलंगावर.

१७ राजवाड्याचा ' पलंग धारण करणें ' हा उपयोग आहे आणि पलंगाचा ' आंथरून धारण करणें ' हा उपयोग आहे; असे त्यांचे भिन्न भिन्न उपयोग आहेत.

१८ ' राजवाड्यामध्ये निजतो किंवा पलंगावर निजतो ' असा विकल्प न घेतां ' राजवाड्यामध्ये असणाऱ्या पलंगावर निजतो ' असा समुच्चय घेतला जातो.

१९ नाडीमध्ये जाऊन त्यांच्या द्वारानें पुरीततीमध्ये प्रवेश करून तो ब्रह्मामध्ये गाढ झोंप घेतो म्हणजे ब्रह्माशीं एकवट होतो.

२० ब्रह्मामध्येच.

शिवाय, रश्मिरूपी नाडीच्या द्वाराने ब्रह्मलोकाप्रत जाण्याचा जो मार्ग त्यांचे वर्णन या ठिकाणी विवक्षित असल्यामुळे ' जीव हा नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो ' ही जी गोष्ट येथे सांगितली आहे ती त्या नाडीची स्तुति करण्याकरिता सांगितली आहे; (सुषुप्तीचे वर्णन करण्याकरिता सांगितली नाही); (कारण, ) ' नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो ' (छां. ८।६।३ ) असे सांगून पुढील वाक्यांत ' त्याला कोणतेच पातक स्पर्श करित नाही ' (छां. ८।६।३ ) असे म्हणून श्रुति नाडीची स्तुति करते; तसेच, ' कारण त्या वेळी तो तेजाने युक्त होतो ' (छां. ८।६।३ ) या वाक्यांत ' स्पर्श करित नाही ' या गोष्टीचे कारणही सांगते. ' नाडीमध्ये असलेल्या पित्तनामक तेजाने (सर्व) इंद्रिये व्याप्त झाली असल्यामुळे तो बाह्य विषयांना पाहत नाही ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे. किंवा, ' तेज ' या शब्दाने येथे ब्रह्माचाच निर्देश केला आहे (असे समजावे). कारण, ' तो ब्रह्मच होय, तो तेजच होय ' (बृ. ४।४।७ ) या दुसऱ्या श्रुतीमध्ये ' तेज ' हा शब्द ' ब्रह्म ' या अर्थी घातलेला आहे. तेव्हा ' त्या वेळी तो नाडीच्या द्वाराने ब्रह्माशी युक्त होतो, व त्यामुळे त्याला कोणतेही पातक स्पर्श करित नाही ' असा वरील श्रुतीचा अर्थ होतो. ब्रह्माशी युक्त होणे ' ही गोष्ट ' पातक स्पर्श करित नाही ' या गोष्टीचे कारण आहे असे श्रुतीवरून समजते. उदा०—' सर्व पातके ह्यापासून परत फिरतात. कारण, हा ब्रह्मलोक सर्व पातकांपासून मुक्त आहे ' (छां. ८।४।१ ) इत्यादि. तेव्हा असे असल्यामुळे इतर

२१ हृदयरूपी कमलामध्ये असलेल्या ब्रह्माप्रत प्राप्त होण्याचा.

२२ कारण, मार्गाची स्तुति केली असता तो मार्ग चांगला आहे असे कळून येत असल्यामुळे त्या मार्गाने जाण्याविषयी लोकांची प्रवृत्ति होते.

२३ तेव्हा, अर्थातच त्या श्रुतीवरून ' सुषुप्तीच्या वेळी जीवाचा नाडी हाच आश्रय असतो ' ही गोष्ट सिद्ध करता येत नाही.

२४ वात, पित्त, आणि कफ या शरीरातील तीन पदार्थांपैकी पित्त म्हणून जो पदार्थ आहे तो तेजोरूपी आहे. त्या तेजोरूपी पित्तानेच सुषुप्त्यवस्थेमध्ये सर्व इंद्रिये व्याप्त होत असतात. त्यामुळे तो (आत्मा) त्या वेळी बाह्य विषयांना पाहत नाही; म्हणून त्याला सुखदुःखेही होत नाहीत. तेव्हा अर्थातच सुखदुःखांची कारणे जी पुण्यपापे त्यांचा त्या वेळी त्याला संबन्ध नाही असे मानावे लागते. यावरून ' तेजाने युक्त होणे ' ही गोष्ट ' पातक स्पर्श करित नाही ' या गोष्टीचे कारण आहे असे सिद्ध होते.

२५ ह्या ब्रह्मलोकापासून.

२६ ' सुषुप्तीच्या वेळी जीवाचा नाडी हा आश्रय आहे ' असे सांगणाऱ्या वर दाखल केलेल्या छांदोग्य-श्रुतीचा ' सुषुप्तीचे वर्णन करणे ' हा उद्देश नसून ' ब्रह्मप्राप्तीच्या द्वारभूत अशा त्या नाडीची स्तुति करणे ' हाच फक्त उद्देश असल्यामुळे.

ठिकाणीं प्रसिद्ध असलेले जें ब्रह्मरूपीं सुषुप्तीचें स्थान त्याचा नाडीशीं समुच्चय आहे असें समजते. तसेंच, पुरीततीचा देखील ब्रह्माच्या प्रकरणामध्ये उल्लेख केला असल्यामुळे पुरीतति देखील ब्रह्माला अंगभूत असें सुषुप्तीचें स्थान आहे असें पुढील श्रुतीवरून समजते:— ' जें हें या हृदयाच्या आंत आकाश आहे त्यामध्ये तो विश्रांत होतो ' ( बृ. २।१।१७ ) ह्या वाक्यामध्ये जें हृदयाकाशरूपीं सुषुप्तिस्थान प्रकृत आहे त्याच्या संबधानें पुढें म्हटलें आहे:— ' पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो ' ( बृ. २।१।१९ ). हृदयाचें जें वेष्टन झाला ' पुरीतति ' म्हणतात. तेव्हां त्या पुरीततीच्या आंत असणाऱ्या हृदयाकाशामध्ये जो विश्रांत होतो तो पुरीततीमध्येही विश्रांत होतो असें म्हणतां येते. तटानें वेष्टित असलेल्या नगराच्या आंत राहणारा मनुष्य तटाच्या आंत राहतो असें म्हणतात. आतां, ' हृदयाकाश म्हणजे ब्रह्म होय ' असें अ. १ पा. ३ सू. १४ यावरून समजलें आहे. तसेंच नाडी आणि पुरीतति यांचा ' नाडीमधून सरून पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो ' ( बृ. २।१।१९ ) या एका वाक्यांतच निर्देश केला असल्यामुळे त्यांचा देखील समुच्चय घेतला पाहिजे<sup>३१</sup> असें समजते. आतां सत् आणि प्राण यांचा ' ब्रह्म ' हा अर्थ प्रसिद्धच आहे. तेव्हां अशा रीतीनें श्रुतीमध्ये नाडी, पुरीतति आणि ब्रह्म हीं तीनच सुषुप्तीचीं स्थानें सांगितलीं आहेत. त्यामध्ये देखील नाडी आणि पुरीतति हीं केवळ द्वारें आहेत; व ब्रह्म हें एकच सुषुप्तीचें स्थान आहे.

२७ सुषुप्तीचें वर्णन करणाऱ्या इतर श्रुतीमध्ये.

२८ तेव्हां सूत्राच्या आरंभी दाखल केलेल्या सहा श्रुतीपैकी पहिल्या ' जीव नाडीमध्ये प्रविष्ट होतो ' या छांदोग्य श्रुतीमध्ये नाडी हें एक सुषुप्तीचें स्वतंत्र स्थान सांगितलें नाहीं, तर तें सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाला ब्रह्म प्राप्त होण्याचें एक द्वार सांगितलें आहे असें समजावें.

२९ परमात्मा.

३० तेव्हां, सूत्राच्या आरंभी दाखल केलेल्या सहा श्रुतीपैकी दुसऱ्या ' पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो ' या बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये ' पुरीतति ' हें एक सुषुप्तीचें स्वतंत्र स्थान सांगितलें नाहीं, तर तें सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाला ब्रह्म प्राप्त होण्याचें एक द्वार सांगितलें आहे असें समजावें.

३१ तेव्हां सुषुप्तीच्या वेळीं जी जीवाला ब्रह्मप्राप्ति होते तिची नाडी आणि पुरीतति हीं दोन निरनिराळीं द्वारें असतील असें समजू नये.

३२ तेव्हां, सूत्राच्या आरंभी दाखल केलेल्या सहा श्रुतीपैकी तिसऱ्या ' तो या प्राणामध्येच लीन होतो ' या कौषीतकि श्रुतीमध्ये आणि पांचव्या ' सतार्शी एक होतो ' या छांदोग्य श्रुतीमध्ये प्राण आणि सत् हीं दोन सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाचीं स्वतंत्र स्थानें सांगितलीं आहेत असें समजू नये. तसेंच, चौथ्या ' आकाशामध्ये विश्रांत होतो ' या बृहदारण्यक श्रुतीमध्येही आकाश हें स्वतंत्र स्थान सांगितलें नाहीं. कारण, तेथें ' आकाश ' या शब्दाचा ' ब्रह्म ' हाच अर्थ आहे असें पूर्वीच सांगितलें आहे. ' प्राज्ञ

शिवाय, नाडी आणि पुरीतति हे जीवाच्या उपाधीचेच आधार होते<sup>३</sup>. या (आधारां-) मध्ये जीवाची साधनें वास करितात. उपाधीशीं संबंध असल्यावांचून स्वतः जीवाला कोणताही आधार संभवत नाही. कारण, जीव हा ब्रह्माहून भिन्न नसल्यामुळे तो त्या आपल्या ऐश्वर्यामध्येच राहतो. आतां, सुषुप्तीमध्ये जीवाचा ब्रह्म हा आधार आहे असें जें सांगितलें आहे तें देखील आधार (ब्रह्म) आणि आधेय (जीव) भिन्न आहेत अशा अभिप्रायानें सांगितलें नाही; तर त्या दोघांचें ऐक्य आहे अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे. कारण 'हे सोम्य ! तेव्हां तो संतारीं एक होतो; तो आपल्यामध्ये लीन होतो' (छां. ६।८।१) असें श्रुतींत सांगितलें आहे. 'आपला' या शब्दाचा स्वरूप असा येथें अर्थ आहे. तेव्हां 'स्वरूपाप्रत प्राप्त होऊन गाढ झोंप घेतो' असा या श्रुतीचा अर्थ होय<sup>३</sup>. शिवाय, जीवाचें ब्रह्माशीं कधी ऐक्य नाही असें नाहींच. कारण, आत्म्यानें आलिंगिलेला' या सहाव्या बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये तर 'प्राज्ञ आत्म्यानें' असें स्पष्टच म्हटलें आहे. एकंदरीत, 'नाडीमध्ये जाऊन त्यांच्या द्वारानें पुरीततीमध्ये प्रवेश करून तेथें ब्रह्मामध्ये गाढ झोंप घेतो' असें मानलें असतां सहा श्रुतींची एकवाक्यता होते, व कोणतीही श्रुति विरुद्ध होत नाही असें सिद्ध झालें.

३३ तेव्हां अर्थातच नाडी आणि पुरीतति ह्या सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाला उपाधीच्या द्वारानें आश्रय होतात असें म्हणतां येत नाही. कारण, सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाच्या सर्व उपाधींचा लय होत असतो. तेव्हां नाडी आणि पुरीतति हीं स्वतंत्र स्थाने नव्हेत असें सिद्ध होतें.

३४ कारण, नेहमींची स्थिति अशी आहे कीं जीवात्मा हा इंद्रियें वगैरे ज्या आपल्या उपाधी म्हणजे आपलीं उपभोगाचीं साधनें तीं नाडी आणि पुरीतति यांमध्ये ठेवितो. आतां तेथें सुद्धां वास्तविक पाहिलें असतां इंद्रियें वगैरे ज्या उपाधी त्या नाडी आणि पुरीतति यांमध्ये राहत नाहींतच; कारण इंद्रियें हीं जेथल्या तेथेंच असतात. तथापि, त्या इंद्रियांच्या हातून होणारीं जीं कर्मे तीं नाडी आणि पुरीतति यांमध्ये राहत असल्यामुळें इंद्रियें देखील तेथें राहिल्यासारखीच होतात.

३५ 'जीव हा जर ब्रह्माहून भिन्न नाही तर सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाचा ब्रह्माला आधार आहे हें म्हणणें देखील संभवत नाही; कारण, कोणतीही वस्तु आपण आपल्याला कधीही आधार होत नाही' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३६ तात्पर्य-- नाडी, पुरीतति आणि ब्रह्म या तिघापैकी कोणीही वास्तविक रीतीनें जीवाचा आश्रय आहे असें जरी म्हणतां येत नाही, तरी जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य असल्यामुळें जीवाचा ब्रह्म हा आश्रय आहे असें गौण रीतीनें म्हणतां येतें; पण नाडी आणि पुरीतति हे आश्रय आहेत असें गौण रीतीनें सुद्धां म्हणतां येत नाही. कारण, नाडी आणि पुरीतति हे जीवाच्या उपाधीचे आश्रय होत असल्यामुळें ते जीवाचे आश्रय आहेत असें गौण रीतीनें म्हणावयाचें खरें, परंतु सुषुप्तीच्या वेळीं उपाधींचाच लय होत असल्यामुळें तसेंही म्हणतां येत नाही. एकंदरीत, नाडी आणि पुरीतति हीं स्वतंत्र स्थाने नव्हेत असें सिद्ध झालें.

३७ तेव्हां जीवाचा ब्रह्म हा नित्य आश्रय असल्यामुळें 'नाडी आणि पुरीतति हे जीवाचे स्वतंत्र आश्रय आहेत' म्हणजे एखादे वेळीं ब्रह्म हे आश्रय न होतां नाडी किंवा पुरीतति हीच फक्त आश्रय होते असें म्हणतां येत नाही असें सिद्ध झालें.

( जीवाच्या ) स्वरूपाचा नाश होऊं शकत नाही. परंतु स्वप्न आणि जागेपण या दोन अवस्थांमध्ये जीवाला उपाधीच्या संपर्कामुळे जणू काय परक्याचें रूप प्राप्त होतें. तेव्हां या गोष्टीला अनुलक्षून सुषुप्तीमध्ये जेव्हां उपाधीचा संबंध सुटतो, तेव्हां जीवाला स्वतःचें रूप प्राप्त होतें असें येथें विवक्षित आहे. तेव्हां, याकारितां ' सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीव हा सताशीं कधीं कधीं एक होतो, व कधीं कधीं एक होत नाही ' असें म्हणणें बरोबर नाही.

शिवाय, ( सुषुप्तीच्या ) स्थानांचा विकल्प जरी घेतला, तरी देखील ' विशेष प्रकारचीं ज्ञाने बंद होणें ' हें जें सुषुप्तीचें स्वरूप तें कोठेंही भिन्न होत नाही. तेव्हां ' तो कशानें कोणाला जाणील ? ' ( वृ. २।४।१४ ) या श्रुतीवरून ' जीव हा सता-मध्ये लीन होऊन त्याच्याशीं एक झाल्यामुळे ( काहीं ) जाणीत नाही ' असेंच मानणें रास्त आहे. कारण नाडींमध्ये किंवा पुरीततीमध्ये जर जीव गाढ झोंप घेतो असें मानलें, तर तेथें जीव द्वैतावस्थेत असल्यामुळे त्याला तेथें ज्ञान न होण्याला काय कारण आहे तें कळत नाही. कारण ' जेथें भेद आहे असें भासतें तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो ' ( वृ. ४।३।३१ ) या श्रुतीवरून द्वैतावस्थेत असलेल्या जीवाला ज्ञान होतें ( असें समजतें ). शंकाः— द्वैतावस्थेत असलेल्या जीवाला देखील ' फार दूर असणें ' वगैरे कारणांवरून ज्ञान होऊं शकणार नाही, उत्तरः— जर जीव हा स्वतः मर्यादित आहे असें आम्हीं मानलें असतें, तर मग हें तुझे म्हणणें खरें झालें असतें. ज्याप्रमाणें विष्णुमित्र हा ( इतर देशांमध्ये ) प्रवास करीत असतांना त्याला स्वतःचें घर दृष्टीस पडत नाही, ( त्याप्रमाणेंच

३८ आतां, ' जर जीवाचा ब्रह्म हा नित्य आश्रय आहे, तर सुषुप्त्यवस्थेमध्ये तो सताशीं एक होतो म्हणजे त्या वेळीं तो आपल्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होतो असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें जुळत नाही; कारण ह्या श्रुतीवरून जीवाचा ब्रह्म हा नेहमींचा आश्रय नसून फक्त सुषुप्तीच्या वेळींच तो आश्रय होतो असें भासतें ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३९ मागील टीप १२ पहा.

४० कारण, लोकांमध्ये सुषुप्तीचें ' ज्ञान न होणें ' हेंच एक स्वरूप नेहमीं उपलब्ध होतें.

४१ तात्पर्यः— सुषुप्तीच्या वेळीं जीव हा जर ब्रह्माचा आश्रय न करतां नाडींचा किंवा पुरीततीचा स्वतंत्र रीतीनें आश्रय करील, तर त्या वेळीं तो द्वैतावस्थेमध्ये असल्यामुळे त्याला ज्ञान अवश्य झालें पाहिजे. तेव्हां ' ज्ञान न होणें ' हें जें सुषुप्तीचें स्वरूप तेंच मुळीं सिद्ध होत नाही. तेव्हां ' ज्ञान न होणें ' हें सुषुप्तीचें स्वरूप सिद्ध करण्याकरितां सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाचा ब्रह्म हा आश्रय मानलाच पाहिजे.

४२ ज्ञान होण्याला योग्य असे जे विषय ते फार दूर असल्यामुळे ज्ञान होणार नाही.

४३ कारण मर्यादित वस्तूलाच ' अमुक पदार्थ लांब आहे आणि अमुक पदार्थ जवळ आहे ' असें म्हणतां येतें. जी वस्तु मर्यादित नाही म्हणजे सर्वव्यापी आहे, तिला सर्व पदार्थ जवळच असतात.

चरील गोष्ट झाली असती ). परंतु उपाधीवांचून जीवाला मर्यादा संभवत नाही. शंकाः—  
 ' उपाधी फार दूर असणे ' वगैरे कारणांवरून, जीवाला ज्ञान होऊ शकणार नाही. उत्तरः— असे जरी म्हटले तरी उपाधीचा संबंध सुटून जीव हा सताशी एक झाल्यामुळेच काही जाणीत नाही हे म्हणणेच बरोबर आहे.

शिर्वाय, नाडी वगैरे हीं सारखींच सुषुप्तीचीं स्थाने आहेत असे आम्ही प्रतिपादन करित नाही. कारण, नाडी किंवा पुरीतति हे सुषुप्तीचे स्थान आहे असे ज्ञान झाल्यापासून काही फायदा नाही. कारण, या ज्ञानाचे काही फल आहे असे श्रुतींत सांगितले नाही, तसेच ज्याला काही फल आहे अशा कर्मांला हे ज्ञान अंगभूत आहे असेही

४४ तेव्हा जीव हा वास्तविक रीतीने अमर्यादितच असल्यामुळे व त्यामुळे त्याला सर्व पदार्थ जवळच असल्यामुळे त्याला ज्ञान न होण्याचे अद्वैतावांचून दुसरे काहीच कारण सांगता येत नाही. म्हणून सुषुप्तीच्या वेळी जीव हा ब्रह्माचाच आश्रय करतो, म्हणजे ब्रह्मरूपच होतो असे मानले पाहिजे. यावरूनही नाडी आणि पुरीतति हे जीवाचे स्वतंत्र आश्रय आहेत असे म्हणता येत नाही असे सिद्ध झाले.

४५ मन, बुद्धि वगैरे उपाधी.

४६ जरी जीव हा वास्तविक रीतीने अमर्यादितच आहे, तरी तो उपाधीच्या योगाने मर्यादित होत असल्यामुळे, आणि त्या त्याच्या उपाधी सुषुप्तीच्या वेळी विषयांपासून फार दूर असल्यामुळे जीवाने नाडी किंवा पुरीतति यांचा स्वतंत्र रीतीने आश्रय केला तरी त्याला ज्ञान होणार नाही असे म्हणता येते असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

४७ सर्व विषय दूर असणे असंभवीय असल्यामुळे जे काही एक दोन विषय जवळ असतील त्यांचे तरी निदान त्या सुषुप्तीच्या वेळी जीवाला ज्ञान झाले पाहिजे. परंतु, ज्याअर्थी त्या वेळी त्याला कशाचेही ज्ञान होत नाही, त्याअर्थी ' सताशी एक झाल्यामुळेच तो काही जाणीत नाही ' हेच म्हणणे बरोबर आहे.

४८ ' आतां जर जीव हा सुषुप्तीच्या वेळी सताशी एक होतो, तर त्याला नाडी आणि पुरीतति हे आश्रय-मुळीच मानता येत नाहीत; तेव्हा अर्थातच नाडी, पुरीतति, आणि ब्रह्म हे तिन्ही सुषुप्तीच्या वेळी एकदम आश्रय होतात असा समुच्चय सिद्धात्याला मानता येत नसल्यामुळे नाडी-मध्ये प्रविष्ट होतो, पुरीततीमध्ये विश्रांत होतो ह्या श्रुती विरुद्ध होतील ' अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर दिले आहे.

४९ म्हणजे सिद्धात्याने जो समुच्चय मानला आहे तो सुषुप्तीच्या वेळी तिन्ही सारखेच जीवाचे आश्रय आहेत असा अभिप्रायाने मानला नाही, तर सुषुप्तीच्या वेळी जीवाचा आश्रय काय तो एक ब्रह्मच होय, फक्त ते ब्रह्म प्राप्त होण्याची नाडी आणि पुरीतति हीं द्वारे आहेत, तेव्हा ब्रह्म हा मुख्य आश्रय आणि नाडी व पुरीतति हे दोन गौण आश्रय असा अभिप्रायाने तो मानला आहे. तेव्हा काही दोष येत नाही.

श्रुतींत सांगितलें नाहीं. तर ब्रह्म हें सुषुप्तीचें चिरकालिक स्थान आहे असेंच आम्ही प्रतिपादन करतो. कारण, या ज्ञानापासून फायदे आहेत. ते असे की, या ज्ञानापासून जीव हा ब्रह्मस्वरूपी आहे असे निश्चित होते; तसेंच, स्वप्न आणि जागेपण यांतील व्यवहारांपासून तो मुक्त आहे असेही निश्चित होते. तेव्हां यावरून केवळ आत्माच सुषुप्तीचें स्थान आहे असे सिद्ध होते. ( ७ )

अतः प्रबोधोऽस्मात् ॥ ८ ॥

८ म्हणूनच या ( आत्म्या- ) पासून ( जीवाचें ) जागेपण  
( श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे ). ( २ )

‘ केवळ आत्माच सुषुप्तीचें स्थान आहे ’ या कारणाकारितांच सुषुप्तीच्या प्रकरणा-  
मध्ये ‘ या आत्म्यापासून जीव सदोदित जागा होतो ’ असे श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे.  
उदा०— हा कोठून ( परत ) आला ’ ( बृ. २।१।१६ ) या प्रश्नाचें उत्तर देतेवेळीं  
श्रुति असे सांगते:— ‘ ज्याप्रमाणें अग्नीपासून लहान लहान ठिणग्या निघतात,  
त्याप्रमाणेंच या आत्म्यापासून सर्व प्राण निघतात ’ ( बृ. २।१।२० ). तसेंच,  
‘ सतापासून येऊन सतापासून आलों असे ते जाणीत नाहींत ’ ( छां. ६।१०।२ )  
अशीही श्रुति आहे. आतां ( नाडी, पुरीतति आणि ब्रह्म हीं ) विकल्पानें सुषुप्तीचीं स्थाने  
असतां, तर जीव कधी नाडीपासून जागा होतो, कधी पुरीततीपासून होतो व  
कधी आत्म्यापासून होतो असे श्रुतीने सांगितलें असतें. तेव्हां याकारितांही केवळ आत्माच  
सुषुप्तीचें स्थान आहे. ( ८ )

[ आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये नववें एकच  
सूत्र आहे. सारांश:— ( सू. ९ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहे की परमात्म्याचा अंशभूत असा जो  
जीव तो सुषुप्त्यवस्थेमध्ये परमात्मस्वरूप झाल्यानंतर पुनः जागा होतेवेळीं तोच जीव नियमानें  
जागा होतो असे म्हणतां येत नाहीं; कारण, जलाचा एक बिंदु समुद्रामध्ये टाकिला असतां पुनः  
नियमानें तोच बाहेर काढतां येत नाहीं. तेव्हां कदाचित् तोच जीव जागा होत असेल, कदाचित्  
दुसराही होत असेल, किंवा कदाचित् ईश्वरही होत असेल, यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असे आहे की

५० जर हें ज्ञान एखाद्या कर्माचा अंगभूत असतें, तर त्या कर्माचें जें फल तेंच ह्या ज्ञानाचेंही  
फल होत असल्यामुळे, नाडी आणि पुरीतति हीं ब्रह्मासारखींच सुषुप्तीचीं स्थाने आहेत असे प्रतिपादन  
करतां आले असतें. एकंदरीत, ‘ नाडी किंवा पुरीतति हें सुषुप्तीचें स्थान आहे ’ या ज्ञानापासून  
कांहींच फायदा होत नसल्यामुळे नाडी आणि पुरीतति हीं ब्रह्मासारखींच सुषुप्तीचीं स्थाने आहेत  
असे प्रतिपादन करण्याचा श्रुतीचा उद्देश नाहीं, तर ब्रह्म हें एकच सुषुप्तीचें स्थान आहे व नाडी  
आणि पुरीतति हीं तें स्थान प्राप्त होण्याचीं दोन द्वारे आहेत असे प्रतिपादन करण्याचाच श्रुतीचा  
उद्देश आहे असे सिद्ध झाले.

१ ‘ जागा होतांना हा जीवात्मा कोठून परत आला ? ’ असा या श्रुतीचा अर्थ होय.

२ जीव.



नियमानें तोच जीव पुनः जागा होतो. म्हणूनच प्रत्येक मनुष्य पूर्व दिवशीं अर्धवट राहिलेले एखादे काम दुसरे दिवशीं संपवितो. शिवाय, त्याला पूर्व दिवशीं केलेल्या कामाचें स्मरणही असतें. श्रुतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे. शिवाय, जर दुसराच जीव जागा होईल तर ' तो पहिला जीव मुक्त झाला ' असेंच म्हणावें लागेल. मग श्रुतीमध्ये सांगितलेले विधी आणि निषेध व्यर्थ होतील. तसेंच, ज्या दुसऱ्या शरीरांतला जीव येथें जागा झाला असेल त्या शरीरामध्ये त्याचे व्यवहार एकाएकी बंद पडतील. शिवाय, कदाचित् मुक्त झालेला जीवही एखाद्या शरीरामध्ये जागा होऊन फिरून बंधांत पडेल. आतां आमच्या सारख्याला जरी समुद्रामध्ये टाकलेला जलाचा बिंदु पुनः तोच बाहेर काढतां आला नाही, तरी ईश्वराला तो काढतां येणार नाही असें नाही. शिवाय, वास्तविक रीतीनें जीवात्मा हा परमात्म्यापेक्षा निराळा काढावयाचाच नाही. कारण, परमात्माच उपाधीमुळे जीवरूप झाला आहे. एकंदरीत ' नियमानें तोच जीव पुनः जागा होतो ' असें सिद्ध झालें. ]

**स एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविधिभ्यः ॥ ९ ॥**

९ परंतु तोच ( जीव जागा होतो असें ) कर्म, अनुस्मरण,  
शब्द आणि विधी यांवरून ( समजतें ). ( ३ )

आतां ' सतार्शी एक झाल्यानंतर त्यापासून जागा होणारा जो जीव तो, सतार्शी एक झालेला जो जीव तोच ( नियमानें जागा ) होतो, किंवा कधी तो होतो आणि कधी दुसरा होतो ' या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ही गोष्ट अनियमित आहे. कारण, ज्याप्रमाणें जलाच्या समूहामध्ये जलाचा एक बिंदु टाकिला असतां तो त्या जलसमूहामध्ये मिसळून जातो व त्यामुळे बाहेर काढतांना तोच जलबिंदु बाहेर काढणें शक्य नसतें त्याप्रमाणे झोपीं गेलेला जीव हा परमात्म्याशीं एक होऊन तन्मय झाला असल्यामुळे नियमानें तोच जीव पुनः जागा होऊं शकत नाही. म्हणून ' तोच जीव किंवा ईश्वर किंवा दुसरा जीव जागा होतो ' असें म्हटलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर ( सूत्रकार ) उत्तर देतातः— तोच गाढ झोपीं गेलेला जीव पुनः जागा होतो, दुसरा होत नाही. कशावरून ? कर्म, अनुस्मरण, शब्द आणि विधि या ( कारणां- ) वरून. या कारणांचें आम्ही पृथक् प्रतिपादन करतोः— प्रथमतः ' ( मनुष्य ) राहिलेले कर्म पुरें करतो ' असें दृष्टीस पडतें; त्यावरून तोच जीव जागा होतो, दुसरा होत नाही. ' आदले दिवशीं जें कर्म ( एखाद्यानें ) अर्धवट केले, तें दुसरे दिवशीं तो पुरें करतो ' असें दृष्टीस पडतें. आतां, ' एकाचें अर्धवट केलेले कर्म पुरें करण्याला दुसरा मनुष्य उद्युक्त होतो ' असें मानतां येत नाही. कारण, तसें मानलें तर अतिप्रसंग येईल.

१ एखाद्यानें ' स्वर्ग प्राप्त व्हावा ' या इच्छेनें ज्योतिष्टोम यज्ञाला आरंभ केला असतां तो यज्ञ संपेपर्यंत प्रत्येक दिवशीं झोपितून जागा होताना जर निरनिराळा जीव जागा होईल, तर अनेक जीव यज्ञ करणारे होत असल्यामुळे त्या यज्ञाचें जें स्वर्गरूपीं फल तें त्या अनेक जीवांना प्राप्त होऊं लागेल. अशा रीतीनें ( अतिप्रसंग म्हणजे ) भलतीच गोष्ट सिद्ध होईल.

तेव्हां 'आदले दिवशींचा कर्म करणारा आणि दुसरे दिवशींचा कर्म करणारा एकच जांव आहे' असे समजले पाहिजे. आणखी या कारणावरूनही 'तोच जीव जागा होतो' असे समजते:— आदले दिवशीं एखादी वस्तु पाहिल्यानंतर (दुसरे दिवशीं) जें त्या पूर्व दिवशीं पाहिलेल्या वस्तूचें 'मीं ही (वस्तु) पाहिली' असे (अनुस्मरण म्हणजे) मागून स्मरण होतें तें 'दुसरा जीव जागा होतो' असे मानलें असतां समवणार नाहीं. कारण, एकाचें पाहिलेल्या वस्तूचें दुसऱ्याला स्मरण होणें शक्य नाहीं. शिवाय, 'तोच मीं आहे' अशी जी प्रत्येकाला आत्म्याची प्रत्यभिज्ञा होते, ती 'दुसरा आत्मा जागा होतो' असे मानलें असतां जुळणार नाहीं. शब्दावरूनही 'तोच जीव जागा होतो' असे समजतें. उदा०—'जसा गेला तसाच तो पुनः त्या त्या योनीप्रत जागेपणामध्ये परत येतो' (बृ. ४।३।१६); 'सर्व प्रजा प्रत्येक दिवशीं या ब्रह्मलोकाप्रत जाऊन त्या (लोका-) ला जाणीत नाहींत' (छां. ८।३।२); 'ते (प्राणी) येथे व्याघ्र किंवा सिंह, किंवा वृक किंवा ब्राह्म किंवा कीट किंवा पतंग किंवा दंश किंवा मशक जसे जसे (पूर्वी) होते तसे पुनः होतात' (छां. ६।९।२) इत्यादि जे शब्द सुषुप्ति व जागेपण यांच्या प्रकरणांमध्ये आले आहेत ते 'दुसरा आत्मा जागा होतो' असे मानलें असतां संगतवार होणार नाहींत. शिवाय, कर्मविधी आणि

२ या ग्रंथांत भाष्यकार सूत्रांतील 'अनुस्मरण' हा शब्द दुसऱ्या अर्थानें लावून दाखवित आहेत.

३ ओळख. हा 'अनुस्मरण' शब्दाचा दुसरा अर्थ होय.

४ झोपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याला 'झोप घेण्यापूर्वी जो मी होतो तोच मी हल्लीं आहे' अशी जी आपल्या स्वतःविषयीं ओळख पटते ती.

५ श्रुतीवरूनही.

६ ह्या श्रुतीवरून 'जो जातो तोच परत येतो' असे सिद्ध होतें.

७ ह्या श्रुतीमध्ये 'प्रत्येक दिवशीं ब्रह्मलोकाप्रत जाऊन' असे सांगितलें असल्यामुळें जो आज ब्रह्मलोकाप्रत गेला तोच उद्या जाणारा आहे असे निश्चित होतें. तेव्हां यावरून जो निजतो तोच जागा होतो असे सिद्ध होतें. ( ब्र. )

८ मागे अ. २ पा. १ सू. ९ टी. ३३ पहा.

९ झोप लागण्यापूर्वी.

१० ह्या श्रुतीमध्ये 'जसे जसे पूर्वी होते तसेच पुनः होतात' असे सांगितलें असल्यामुळें 'जे पूर्वी होते तेच पुनः होतात' असे अर्थातच सिद्ध होतें.

११ जुळणार नाहींत.

विद्याविधी यांवरूनही हीच गोष्ट समजते. नाही तर, ते कर्मविधी आणि विद्याविधी फुकट होतील. कारण, 'दुसरा जीव जागा होतो' असें मानलें तर 'ज्ञोपीं गेल्याबरोबरच मनुष्य मुक्त होतो' असें होईल; आणि तसें झालें तर मग कालांतरानें सफल होणाऱ्या कर्माचा किंवा विद्येचा काय उपयोग आहे ते सांग बरें !

शिवाय, दुसरा जीव जागा होतो असें मानलें, तर 'तो जागा होणारा जीव तोंपर्यंत दुसऱ्या शरीरामध्ये व्यवहार करित होता' असें तरी एक मानलें पाहिजे; परंतु तसें मानलें म्हणजे त्या शरीरातील व्यवहारांचा लोप होऊं लागेल. किंवा '(दुसऱ्या शरीरामध्ये) ज्ञोपीं गेलेला जीव त्या (पहिल्या शरीरा-) मध्ये जागा होतो' असें तरी एक मानलें पाहिजे; पण तसें मानणें म्हणजे फुकट कल्पना करणें होय. कारण, 'ज्या शरीरामध्ये जीव ज्ञोपीं गेलेला असतो त्या शरीरामध्ये तो जागा होत नाही, तर एका शरीरामध्ये ज्ञोपीं जाऊन दुसऱ्या शरीरामध्ये जागा होतो' अशी कल्पना करण्यांत काय फायदा आहे ? बरें, आतां 'मुक्त झालेला जीव (या शरीरामध्ये) जागा होतो' असें म्हण-शील, तर मग 'मोक्षाला नाश आहे' असें म्हणावें लागेल. शिवाय, ज्या जीवाची अविद्या नष्ट झाली आहे तो पुनः जागा होतो हें म्हणणें संभवत नाही. यावरून 'ज्ञोपेंतून जो जागा होतो तो ईश्वर आहे' या म्हणण्याचेही खंडन झालें (असें समजावें). कारण, ईश्वराची अविद्या सदोदित नष्ट झालेलीच आहे. शिवाय, दुसरा जीव जागा होतो असें मानलें असतां 'न केलेल्याची प्राप्ति' आणि 'केलेल्याचा नाश' (असे दोन दोष) प्राप्त होतील<sup>३</sup>. तेव्हां यावरून 'तोच जीव जागा होतो, दुसरा होत नाही' असें सिद्ध होतें.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं, ज्याप्रमाणें जलसमूहामध्ये टाकिलेला जलबिंदु पुनः तोच नियमानें बाहेर काढतां येत नाही, त्याप्रमाणें सताशीं एक झालेला जीव पुनः तोच नियमानें जागा होऊं शकत नाही, त्याचें आम्ही खंडन करतो. तोच जलबिंदु नियमानें बाहेर काढतां येत नाही हें बरोबरच आहे. कारण, (इतर जलबिंदू-पासून) तो जलबिंदु निराळा आहे असें ओळखण्याला तेथें कांहीं साधन नाही; परंतु

१२ 'दुसरे दिवशीं सुख प्राप्त व्हावें' या हेतूनें पूर्व दिवशीं प्रयत्न करून ठेवून जीव निद्रित झाला असतां, जर तेथें तो जीव जागा न होतां निराळाच जीव जागा होईल, तर त्या निराळ्या जीवानें कांहीं प्रयत्न केल्याशिवाय त्याला सुख प्राप्त होईल, आणि निद्रित झालेल्या जीवानें केलेल्या प्रयत्नाचा, फल प्राप्त झाल्यावांचून आपोआपच नाश होईल असे दोन दोष प्राप्त होतील.

येथें ' ( इतर जीवांहून ) हा जीव निराळा आहे ' असें ओळखण्याला त्याचें कर्म आणि त्याची अविद्या हीं दोन साधनें आहेत; असें ( जलबिंदु आणि जीव या दोहों-मध्ये ) वैषम्य आहे. शिवाय, ' क्षीर आणि उदक हीं परस्परांमध्ये मिसळलीं असतां तीं जरी आमच्यासारख्या लोकांना ओळखतां आणि पृथक् करतां येत नाहींत, तरी तीं हंसाला ओळखतां आणि पृथक् करतां येतात ' असें दृष्टीस पडते. शिवाय, जीव म्हणून कांहीं परमात्म्याहून निराळा पदार्थ नाहीं कीं, जो जलसमूहापासून जलबिंदूप्रमाणें सतापासून पृथक् करतां येईल. सतालाच उपाधीच्या संबंधामुळे ' जीव ' असें गौण रीतीनें म्हणतात असें आम्हीं मागे अनेक वेळां प्रतिपादन केले आहे. तेव्हां असें असल्यामुळे जोंपर्यंत एका उपाधीनें जीव बद्ध असतो, तोंपर्यंत त्याला ' एक जीव ' असें म्हणतात; परंतु दुसऱ्या उपाधीनें तो बद्ध असला म्हणजे त्याला ' दुसरा जीव ' असें म्हणतात. सुषुप्ति आणि जागेपण या ( दोन्ही अवस्थां- ) मध्ये तीच ही उपाधि बीजांकुरन्यायानें असते; तेव्हां यावरून ' तोच जीव जागा होतो हें म्हणणेंच बरोबर आहे ' असें सिद्ध झालें. ( ९ )

१३ तेव्हां या वैषम्यावरून ईश्वर हा त्या त्या ठिकाणीं त्या त्याच जीवाला जागा करील.

१४ आतां, ' प्रत्येक जीवाची अविद्या आणि कर्म हीं निरनिराळीं आहेत असें जें वैषम्य तें जसें आम्हां जीवांना समजत नाहीं, तसें ईश्वरालाही तें समजत नसेल; कारण ईश्वराला जीवाच्या सारखीच शक्ति असेल ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१५ तात्पर्य—ज्याअर्थी जीवांमध्ये सुद्धां सर्व जीवांची शक्ति सारखी नसते त्याअर्थी ईश्वराची शक्ति जीवांसारखीच आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

१६ तेव्हां, ज्याप्रमाणें जलबिंदु हा त्या जलराशीपासून निराळा आहे, त्याप्रमाणें जीव हा परमात्म्यापासून निराळा नसल्यामुळे पूर्वपक्ष्यानें दिलेला जलबिंदूचा दृष्टांत येथें लागू पडत नाहीं असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

१७ आतां ' जीव आणि ईश्वर यांचें जर ऐक्यच आहे, तर मग तोच जीव जागा होतो किंवा दुसरा होतो किंवा ईश्वर होतो हा विचार व्यर्थ आहे ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर होय.

१८ जीवांना उपाधिभूत अज्ञा ज्या अविद्या त्या अनंत आहेत. त्यांपैकीं एका अविद्येनें म्हणजे एका अज्ञानानें.

१९ तात्पर्य—अज्ञा रीतीनें जीवेश्वरांमध्ये आणि जीवजीवांमध्ये औपाधिक भेद भासत असल्यामुळे तोच जीव जागा होतो किंवा दुसरा होतो हा विचार करणें बरोबरच आहे असें समजावें.

२० आतां " जर जीवांमध्ये औपाधिक भेद आहे, तर सुषुप्ति आणि जागेपण या दोन अवस्थांमधील ' कारण-शरीर ' ( म्हणजे अज्ञान ) आणि ' स्थूल शरीर ' अशा दोन उपाधी भिन्न भिन्न असल्यामुळे व त्यामुळे त्या दोन्ही अवस्थांमधील जीवही भिन्न भिन्न होत असल्यामुळे, निद्रित झालेलाच जीव जागा होतो असें म्हणतां येत नाहीं " अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२१ जी सुषुप्तीमध्ये कारणशरीर म्हणजे अज्ञानरूपी उपाधि आहे तीच जागेपणामध्ये स्थूलशरीर-रूपानें असते. कारण ' स्थूल शरीर ' हें अज्ञानाचें कार्य आहे. आणि कार्य आणि कारण यांचें तर

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये दहावे एकच सूत्र आहे. या अधिकरणामध्ये मूर्च्छेविषयी विचार केला आहे. सारांशः— ( सू. १० ) पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे कीं, मनुष्याला मूर्च्छा म्हणून जी एक प्रकारची अवस्था प्राप्त होते ती जागेपण, स्वप्न, सुषुप्ति आणि मरण या चार अवस्थांपैकी कोणती तरी एक असली पाहिजे. सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे कीं, मूर्च्छा ही जागेपण नव्हे; कारण त्या वेळीं मनुष्याला त्रिकूल ज्ञान होत नाही. तसेच, स्वप्नही नव्हे; कारण, त्या वेळीं स्वप्न दृष्टीस पडत नाही. मरणही नव्हे; कारण, त्याच्या शरीरामध्ये प्राण वगैरे असतात. सुषुप्तीही नव्हे; कारण त्या वेळीं श्वासोच्छ्वास नीटसे चालत नाहीत, व शरीर थरथरां कापते व तोंड भेसूर दिसते. आतां ही अवस्था कोणती म्हणाल तर सांगतोः— अर्धी सुषुप्त्यवस्था आणि अर्धी मरणावस्था मिळून ही एक अवस्था आहे. कारण, या अवस्थेमध्ये ज्ञान होत नसल्यामुळे हिचे सुषुप्त्यवस्थेशी साम्य आहे, आणि मरणाची ही पूर्वावस्था असल्यामुळे हिचे मरणावस्थेशीही साम्य आहे. ]

### सुग्धेऽर्धसंपत्तिः परिशेषात् ॥ १० ॥

१० बेशुद्धीचे ( सुषुप्तीशी ) अर्धे ऐक्य असते ( असे )

परिशेषावरून ( समजते ). ( ४ )

जिला व्यावहारिक लोक 'मूर्च्छा' असे म्हणतात अशी एक बेशुद्धीची अवस्था आहे. आतां 'ती अवस्था कोणती' या प्रश्नाचा विचार कर्तव्य आहे. ( पूर्वपक्षी ) म्हणतोः— शरीरामध्ये वास करणाऱ्या जीवाच्या तीन अवस्था प्रसिद्ध आहेतः— जागेपण, स्वप्न आणि सुषुप्ति. शरीराचा त्याग ही चौथी ( अवस्थाही प्रसिद्ध आहे ). परंतु जीवाची पांचवी अवस्था श्रुतीमध्ये किंवा स्मृतीमध्ये सांगितलेली नाही. तेव्हां ह्या चार अवस्थांपैकीच मूर्च्छा ही एक अवस्था असली पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तरः— प्रथमतः— मूर्च्छित मनुष्य हा जाग्रदवस्थेतील मनुष्य होऊ शकत नाही. कारण, तो इंद्रियांच्या योगाने विषयांचे ग्रहण करित नाही. शंकाः— मूर्च्छित मनुष्य हा इषुकाराप्रमाणे असेल. ज्याप्रमाणे इषुकार हा जागा असूनही बाण तयार करण्यामध्ये गढून गेलेला असल्यामुळे दुसऱ्या विषयांचे ग्रहण करित नाही, त्याप्रमाणे मूर्च्छित मनुष्य जागा असून देखील 'मुसळाचा आघात' वगैरेमुळे

ऐक्यच आहे. तसेच, जागेपणामध्ये जी स्थूलशरीररूपी उपाधि आहे तीच सुषुप्तीमध्ये कारणशरीर ( म्हणजे अज्ञान ) या रूपाने असते. कारण, स्थूल शरीराचे 'कारणशरीर' ( म्हणजे अज्ञान ) हे कार्य आहे. ज्याप्रमाणे बीज हे अंकुराचे कारण आहे आणि अंकुर हा बीजाचे कारण आहे, त्याप्रमाणेच ह्या दोन अवस्थांतील दोन उपाधी परस्परांच्या कारण आहेत; व त्यामुळेच त्यांचे ऐक्य आहे.

१ बाण ( इषु ) तयार करणाऱ्या मनुष्याला ' इषुकार ' असे म्हणतात.

उत्पन्न झालेले जें दुःख त्याचा अनुभव घेण्यांत गढून गेला असल्यामुळे इतर विषयांचें ग्रहण करणार नाहीं. उत्तरः— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, (मूर्च्छेमध्ये) शुद्धि नसते. बाणांतून लक्ष्य निघाल्यानंतर इषुकार म्हणतोः— 'इतका वेळ मला बाणा-खेरीज दुसरे काहीं दिसत नव्हतें'. मूर्च्छित मनुष्य हा मूर्च्छेतून सावध झाल्यानंतर म्हणतोः— 'मी इतका वेळ गाढ अंधकारामध्ये पडलों होतो, मला कशाचेंही भान नव्हतें'. तसेंच, जाग्रदवस्थेतील मनुष्याचें मन एखाद्या विषयामध्ये कितीही गढून गेलें तरी त्याचें शरीर उभें असतें. परंतु मूर्च्छित मनुष्याचें शरीर धरणीवर पडतें. तेव्हां याकारितां मूर्च्छित मनुष्य जाग्रदवस्थेतील असूं शकत नाहीं. तसेंच, त्याला शुद्धि नसल्यामुळे तो स्वप्नही पाहूं शकत नाहीं. तसेंच, त्याला आसोच्छ्वास आणि उष्णता असल्यामुळे 'तो मेला आहे' असेंही म्हणतां येत नाहीं. जेव्हां एकादा मनुष्य बेशुद्ध झाल्यामुळे लोकांना 'तो मेला आहे किंवा जिवंत आहे' असा संशय येतो, तेव्हां 'त्याच्या शरीरामध्ये उष्णता आहे किंवा नाही' हें निश्चित करण्याकरितां ते त्याच्या छातीला हात लावून पाहतात; तसेंच, 'त्याला आसोच्छ्वास आहे किंवा नाही' हें निश्चित करण्याकरितां ते त्याच्या नाकाला हात लावून पाहतात. जर आसोच्छ्वास आणि उष्णता यांचें अस्तित्व त्यांना आढळलें नाही, तर ते 'तो मेला' असें ठरवून त्याला जाळण्याकरितां अरण्यांत नेतात. परंतु, जर आसोच्छ्वास आणि उष्णता यांचें अस्तित्व त्यांना आढळलें, तर ते 'तो जिवंत आहे' असें ठरवून त्याला शुद्धि आणण्याकरितां औषधोपचार करतात. शिवाय, बेशुद्ध झालेला मनुष्य पुनः शुद्धीवर येतो; त्यावरूनही 'तो मेला नाही' (असें समजतें). कारण यमपुरांतून कोणीही परत येत नाहीं. शंकाः— तर मग 'बेशुद्ध झालेला मनुष्य सुषुप्त्यवस्थेत आहे' असें मानूं या. कारण, त्याला शुद्धिही नाही आणि तो मेलेलाही नाही. उत्तरः— हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, या दोन्ही अवस्था भिन्न भिन्न आहेत. बेशुद्ध झालेला मनुष्य कधीं कधीं फार वेळ देखील आसोच्छ्वास करीत नाही. त्याच्या शरीराला कंप सुटतो, त्याचें तोंड विद्रूप आणि मेसुर होतें, आणि त्याचे डोळे वटारलेले असतात. परंतु गाढ झोंपीं गेलेल्या मनुष्याचा चेहरा प्रसन्न असतो, तो मनुष्य

२ अज्ञानरूपी अंधकारामध्ये.

३ एकंदरीत, मूर्च्छा ही जाग्रदवस्थेपेक्षा निराळी अवस्था आहे असें सिद्ध झालें.

४ तेव्हां यावरून मूर्च्छा ही स्वप्नावस्थेपेक्षा देखील निराळी आहे असें सिद्ध होतें.

५ यावरून मूर्च्छा ही मरणावस्थेपेक्षाही निराळी आहे असें सिद्ध होतें.

६ मूर्च्छा आणि सुषुप्ति या दोन्ही अवस्था.

पुनः पुनः सारख्या वेळाने आसोच्छ्वास करतो. त्याचे डोळे मिटलेले असतात, व त्याचे शरीर कंप पावत नाही. शिवाय, झोपी गेलेल्या मनुष्याला जुसते हाताने हलवून जागा करतात, परंतु बेशुद्ध झालेल्या मनुष्याला सोट्याचा तडाखा लगावला तरी तो जागा होत नाही. शिवाय, मूर्च्छा आणि निद्रा यांची कारणेही निरनिराळी आहेत. 'मुसळाचा आघात' वगैरेमुळे मूर्च्छा येते; पण निद्रा ही श्रमामुळे येते. शिवाय, मूर्च्छित मनुष्य हा निद्रित आहे असे लोकांमध्ये प्रसिद्धही नाही. तेव्हां परिशेषावरून 'मूर्च्छा म्हणजे (सुषुप्तीशी) अर्धे ऐक्य होय' असे आम्ही निश्चित करतो; म्हणजे (मूर्च्छित मनुष्याला) शुद्धि नसल्यामुळे (मूर्च्छेचे सुषुप्तीशी अर्धे) ऐक्य आहे व इतर गोष्टीत वैषम्य असल्यामुळे (मूर्च्छेचे सुषुप्तीशी अर्धे) ऐक्य नाही असे आम्ही निश्चित करतो.

शंकाः— पण मूर्च्छेला 'अर्धे ऐक्य' असे कसे म्हणतां येईल ? कारण, सुषुप्त्यवस्थेतील मनुष्यासंबंधाने श्रुतीने असे म्हटले आहे—'हे सोम्य ! त्या वेळी तो सतार्शी एक होतो' (छां. ६।८।१); 'येथे चोर हा चोर होत नाही' (बृ. ४।३।२२); 'दिवस आणि रात्र हे हा सेतु' तरून जात नाहीत; तसेच जरा, मृत्यु, शोक सुकृत आणि दुष्कृत हींही (हा सेतु तरून जात) नाहीत' (छां. ८।१।१) इत्यादि.

७ नियमित वेळाने.

८ तेव्हां यावरून मूर्च्छा ही सुषुप्त्यवस्थेपेक्षाही निराळी आहे असे सिद्ध होते.

९ अर्थातच. अ. १ पा. ४ सू. १ टी. ९ पहा.

१० सूत्रामध्ये 'सुषुप्तीशी' असा जो अध्याहृत शब्द ज्यास्त घेतला आहे तो न समजून आणि त्या ठिकाणी 'ब्रह्मार्शी' असा अध्याहृत शब्द मनांत घेऊन शंकाकार ही शंका करित आहे.

११ चौर्यकर्मामुळे ज्याला 'चोर' असे म्हणतात, त्याला देखील त्या वेळी म्हणजे झोपेमध्ये कर्म नष्ट झाल्यामुळे 'चोर' म्हणतां येत नाही असे या श्रुतीचे तात्पर्य आहे.

१२ येथे 'सेतु' या शब्दाने परमात्मा घेतला आहे. ज्याप्रमाणे सेतु म्हणजे पूल हा गाडी घोडे वगैरे पदार्थांना पाण्यामध्ये जाऊ न देतां आपल्यावर धारण करतो, त्याप्रमाणे परमात्मा हां सर्व जगाला धारण करणारा असल्यामुळे येथे 'सेतु' हा शब्द 'परमात्मा' या अर्थी गौण रीतीने घातला आहे. सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीव हा परमात्मरूप होतो; त्या परमात्मरूपी सेतूला दिवस आणि रात्र हे तरून जात नाहीत, म्हणजे त्या सेतूचे उल्लंघन करित नाहीत, म्हणजे त्याला मर्यादित करू शकत नाहीत.

१३ ज्याप्रमाणे दिवस आणि रात्र हे एकामागून एक येऊन वर्ष, दोन वर्षे, चार वर्षे अशा रीतीने जीवांना मर्यादित करतात, त्याप्रमाणे ते परमात्म्याला मर्यादित करित नाहीत. तसेच, जरा, मरण, शोक, पुण्य, आणि पाप हीं देखील हा परमात्मरूपी सेतु तरून जात नाहीत; म्हणजे परमात्म्याचा जरा, मरण वगैरेशी बिलकूल संबंध होत नाही.

१४ तात्पर्य— या तीन श्रुतीमध्ये सुषुप्त्यवस्थेचे जे वर्णन केले आहे ते वर्णन हुबेहून मूर्च्छावस्थेला लागू पडते. तेव्हां ज्याप्रमाणे सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीवाचे ब्रह्मार्शी पूर्ण ऐक्य होते, त्याप्रमाणेच 'मूर्च्छावस्थेमध्ये अर्धे ऐक्य होते' असे म्हणतां येत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

जीवाला 'मी सुखी आहे; मी दुःखी आहे' अशीं ज्ञानें होत असल्यामुळे त्याला सुकृत आणि दुःकृत हीं प्राप्त होतात (असें समजतें). परंतु सुषुप्त्यवस्थेमध्ये 'मी सुखी आहे, मी दुःखी आहे' अशीं ज्ञानें जीवाला होत नसतात. मूर्च्छेमध्ये देखील हीं ज्ञानें जीवाला होत नाहीत. तेव्हां उपाधि नष्ट झाल्यामुळे सुषुप्त्यवस्थेप्रमाणें मूर्च्छावस्थेमध्ये देखील जीवाचें (ब्रह्माशीं) पूर्ण ऐक्य होतें; अर्धें ऐक्य होत नाही.

या शंकेवर आमचें उत्तरः— मूर्च्छावस्थेमध्ये जीवाचें ब्रह्माशीं अर्धें ऐक्य होतें असें आम्ही म्हणत नाही, तर 'अर्ध्या भागानें मूर्च्छा ही सुषुप्तीच्या वर्गांतली आहे व अर्ध्या भागानें दुसऱ्या अवस्थेच्या (म्हणजे मरणाच्या) वर्गांतली आहे' असें आम्ही म्हणतो. आतां मूर्च्छेचें सुषुप्तीशीं साम्य किती आहे आणि वैषम्य किती आहे हे आम्ही वर दाखविलेंच आहे. शिवाय, मूर्च्छा ही मरणाचें द्वार आहे. जर जीवाचें कांहीं कर्म भोगावयाचें राहिलें असलें, तर वाणी आणि मन पुनः त्याला परत येतात. पण जर सर्व कर्म भोगून झालें असलें, तर प्राण आणि उष्णता त्याला सोडून जातात. म्हणून ब्रह्मवेत्ते लोक मूर्च्छेला ' (सुषुप्तीशीं) अर्धें ऐक्य' असें म्हणतात. आतां 'जीवाची पांचवी अवस्था प्रसिद्ध नाही' असें जें म्हटलें आहे त्यावर उत्तरः— हा दोष येत नाही. कारण ही अवस्था जीवाला कधीं कधीं प्राप्त होत असल्यामुळे ती कदाचित् प्रसिद्ध नसेल. शिवाय, ही अवस्था लोकांमध्ये आणि वैद्यशास्त्रामध्ये प्रसिद्धही आहे; परंतु अर्ध्या अर्ध्या भागानें ती दोनही अवस्थांमध्ये अंतर्भूत होत असल्यामुळे ती 'पांचवी' अशी (पृथक्) गणिली जात नाही. तेव्हां (आमच्या मतावर) कांहीं दोष येत नाही असें सिद्ध झालें. ( १० )

[ आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अकराव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रपर्यंत अकरा सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये ब्रह्माच्या स्वरूपाविषयीं विचार केला आहे. सारांशः— ( सू. ११ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्माचें स्वरूप सगुण आणि निर्गुण असें दोन्ही प्रकारचें आहे. कारण, श्रुतीमध्ये दोन्ही प्रकारचें वर्णन केलेलें दृष्टीस पडतें. आतां, सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्माचें स्वरूप दोन प्रकारचें नाही. कारण हे दोन प्रकार परस्पर-विरुद्ध आहेत. 'सगुण स्वरूप औपाधिक आहे' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण वस्तूचें स्वरूप उपाधीच्या योगानें सुद्धां बदलत नाही. 'ब्रह्म हें केवळ निर्गुणच आहे' असें समजावें. ( सू. १२ ) आतां श्रुतीमध्ये अनेक ठिकाणीं अनेक प्रकारचें ब्रह्माचें सगुण स्वरूप वर्णिलें आहे तें केवळ उपा-सनेकरितांच वर्णिलें आहे असें मानलें पाहिजे. कारण 'सर्व ठिकाणीं ब्रह्माचें स्वरूप एकच आहे' अशी बृहदारण्यक श्रुति आहे. ( सू. १३ ) शिवाय, ब्रह्मामध्ये भेद पाहणाऱ्याची श्रुतीनें निंदा करून

१५ सावरून मूर्च्छा ही अर्ध्या भागानें मरणाच्या वर्गांतली आहे असें सिद्ध होतें.

१६ मूर्च्छावस्थेतील मनुष्याला.



अभेदच सांगितला आहे. ( सू. १४ ) शिवाय श्रुतीमध्ये जरी ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप वर्णिलें आहे, तरी निर्गुण स्वरूपाचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतीचें ब्रह्माचें स्वरूप वर्णन करण्याविषयी तात्पर्य असल्यामुळे ' ब्रह्म हें खऱ्या रीतीनें निर्गुणच आहे ' असें सिद्ध होतें. आतां सगुण स्वरूप वर्णन करणाऱ्या श्रुती आहेत त्यांचें केवळ उपासना सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे. ( सू. १५ ) तेव्हां ' ब्रह्म हें उपाधीच्या योगानें सगुण असल्यासारखें भासतें ' इतक्याच अभिप्रायानें त्या श्रुती लावाव्या. पण वास्तविक विचार केल्या असतां ब्रह्म हें उपाधीच्या योगानें सुद्धां खरें सगुण होत नाही. ( सू. १६ ) शिवाय, ' ब्रह्माला फक्त चैतन्य आहे, त्याला रूप वगैरे दुसरें कांहींच नाही ' असें बृहदारण्यकामध्ये सांगितलें आहे. ( सू. १७ ) इतर ठिकाणीही श्रुतीमध्ये ' ब्रह्माला कोणतेंच रूप नाही ' असें सांगितलें आहे. स्मृतीमध्ये देखील असेंच सांगितलेलें आढळतें. ( सू. १८ ) ब्रह्म हें एक आहे म्हणूनच त्याला मोक्षशास्त्रामध्ये सूर्याच्या प्रतिबिंबाची उपमा दिली आहे; म्हणजे ज्याप्रमाणें सूर्य एक असूनही त्याची जलामध्ये अनेक प्रतिबिंबे दिसतात त्याप्रमाणें ब्रह्म हें एक असूनही तें जीवरूपानें अनेक असल्यासारखें दिसतें. ( सू. १९ ) शंकाः— ही उपमा बरोबर नाही. कारण सूर्य हा मूर्तिमान् आहे; आणि जल हें त्याहून निराळें असून तही मूतमान् आहे. पण ब्रह्म हें मूर्तिमान् नाही; आणि त्याहून भिन्न अशी मूर्तिमान् दुसरी वस्तूही नाही. ( सू. २० ) उत्तरः— दृष्टान्त देण्यांत सर्व गोष्टी सारख्या जुळल्याच पाहिजेत, असा कांहीं नियम नाही. आतां येथें दृष्टान्त देण्यांत इतकाच अभिप्राय आहे कीं, ज्याप्रमाणें जलामध्ये पडलेल्या सूर्याच्या प्रतिबिंबावर ह्यालणें वगैरे जलाचे धर्म भासतात, पण सूर्याचे ठिकाणी ते नसतात त्याप्रमाणें शरीर वगैरे उपाधीचे उत्पत्ति वगैरे धर्म जीवावर भासतात, पण परमात्म्याचे ठिकाणी ते ब्रिलकूल नसतात. ( सू. २१ ) शिवाय ' परमात्माच जीवरूपानें शरीरामध्ये प्रविष्ट झाला आहे ' असें श्रुतीवरून समजतें. तेव्हां त्याला सूर्याच्या प्रतिबिंबाची जी उपमा दिली आहे, ती बरोबरच आहे. एकंदरीत ' ब्रह्म हें केवळ निर्गुणच आहे ' हें सिद्ध झालें.

येथें कांहीं लोक ह्या एका अधिकरणाचीं दोन अधिकरणें करितात. अकराव्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रपर्यंत पहिलें, आणि, पंधराव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रपर्यंत दुसरें. त्यापैकी, पहिल्या अधिकरणामध्ये ' ब्रह्म हें एकाच आकाराचें आहे ' हें सांगितलें आहे; आणि दुसऱ्या अधिकरणामध्ये ब्रह्माच्या सत् आणि ज्ञान ह्या दोन स्वरूपाविषयी विचार केला आहे. आतां यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं, हें दुसरें अधिकरण व्यर्थ आहे. कारण, या अधिकरणामध्ये तुम्हांला ' ब्रह्माचीं हीं दोन स्वरूपे नाहीत ' असें प्रतिपादन करतां येत नाही. कारण, तें पहिल्याच अधिकरणामध्ये सांगितलें आहे. आतां ' ब्रह्म हें केवळ सत्स्वरूप आहे ' असें प्रतिपादन कराल तर ' ब्रह्म हें ज्ञानस्वरूप आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुती व्यर्थ होतील. बरें, ' ब्रह्म हें केवळ ज्ञानस्वरूप आहे ' असेंही प्रतिपादन करतां येत नाही. कारण श्रुतीमध्ये ब्रह्माचें सत्स्वरूप सांगितलें आहे. आतां ' दोन्ही स्वरूपे आहेत ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण ' ब्रह्माचें एक स्वरूप आहे ' असें पहिल्या अधिकरणामध्ये निश्चित केलें आहे. आतां ' सत् आणि ज्ञान हें एकच स्वरूप आहे ' असें म्हणावें तर ' ब्रह्म हें सत्स्वरूप आहे किंवा ज्ञानस्वरूप आहे ' हा विचार मुळींच जुळत नाही. शिवाय, आम्हीं पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें हीं सर्व सूत्रे एकाच अधिकरणामध्ये चांगली लावतां येतात.

आतां येथे आणखी कांहीं लोक असे म्हणतात कीं, “ ब्रह्माच्या सगुण स्वरूपाचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतींचे ‘ ब्रह्माचा अमुक गुण आहे ’ असे सांगण्याविषयी तात्पर्य नाही; तर ‘ जो गुण सांगितला असेल त्यापेक्षा इतर गुण ब्रह्माला नाहीत ’ असेच तात्पर्य आहे, व म्हणूनच त्या श्रुतींची निर्गुण ब्रह्माचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतीशी एकवाक्यता होते ”. पण हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, सगुण ब्रह्माचे वर्णन करणाऱ्या अशा ज्या कांहीं श्रुती उपासनाप्रकरणामध्ये आहेत, त्यांचे प्रकरणाला सोडून असे मल्लेंच तात्पर्य मानतां येत नाही. शिवाय, सगुण ब्रह्माचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतींमध्ये कांहीं तरी विधि सांगितलेला असतो, तसा निर्गुण ब्रह्माचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतींमध्ये कोणताच विधि सांगितलेला नसतो; तर त्यांमध्ये फक्त ब्रह्माची वस्तुस्थिति वर्णिलेली असते. तेव्हां त्यांची एकवाक्यता होणे अशक्य आहे. कारण विधिवाक्य हे मुख्य असल्यामुळे त्याच्याशीच गौण वाक्यांची एकवाक्यता होत असते. आतां निर्गुण ब्रह्माचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतींचे ‘ प्रपंचाचा नाश करावा ’ इत्यादि विधी सांगण्याविषयी तात्पर्य मानतां येत नाही; तर ब्रह्माचे ज्ञान करून देण्याविषयीच त्यांचे तात्पर्य आहे. कारण, असले कितीही विधी असले तरी ब्रह्मज्ञानावाचून प्रपंचाचा नाश होणे अशक्य आहे. आतां, ब्रह्मज्ञान झाल्यानंतर देखील विधींचा उपयोग नाही. कारण, त्या वेळीं विधीवाचूनच प्रपंचाचा नाश होत आहे. शिवाय, ब्रह्मज्ञानाच्या योगाने जीवाचा जीवपणाच नष्ट होत असल्यामुळे कोणाला उद्देशून विधि सांगितला आहे ते सांगतां येत नाही. तसेच, त्या श्रुतीमध्ये ‘ ब्रह्मज्ञानाचाच विधि सांगितलेला आहे ’ असेही म्हणतां येत नाही. कारण ‘ ज्ञानाचा विधि ’ ही गोष्ट अत्यंत असंभवी आहे. आतां, ज्या ठिकाणी एखाद्या मनुष्याला एखाद्या विषयाचे ज्ञान करून दिले जाते, त्या ठिकाणी त्या मनुष्याच्या पुढे फक्त तो विषय मांडला जातो. एकंदरीत अशा प्रकारचे आणखीही बरेच दोष येत असल्यामुळे ब्रह्माचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतींमध्ये शंकाकाराने दाखविलेला कोणताही विधि मानतां येत नाही. तेव्हां ‘ त्या श्रुतींचे आम्ही पूर्वी सांगितल्याप्रमाणेच तात्पर्य मानले पाहिजे ’ असे सिद्ध झाले. ]

न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि ॥ ११ ॥

११ ( भिन्न ) स्नानांमुळेही ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वरूप

नाहीं. कारण सर्वत्र ( ब्रह्माचे निर्गुण स्वरूप सांगितले

आहे ). ( ५ )

सुषुप्ति वेगरे ठिकाणी उपाधी नष्ट झाल्यामुळे जीवाचे ज्या ब्रह्माशी ऐक्य होते त्या ब्रह्माचे स्वरूप काय या गोष्टीचा आतां आम्ही श्रुतीच्या आधाराने निर्णय करतो. ब्रह्मासंबंधीच्या श्रुती दोन प्रकारचे ब्रह्माचे स्वरूप दाखवतात. ‘ तो सर्वकर्मा

१ उपाधीमुळेही

२ ‘ वेगरे ’ शब्दाने मूर्च्छाविस्था घ्यावी.

आहे, सर्वकाम आहे, सर्वगंध आहे, सर्वरस आहे' ( छां. ३।१४।२ ) इत्यादि श्रुती ' ब्रह्माचें सगुण स्वरूप आहे ' असें दाखवितात. तसेंच, ' तें स्थूल नाही, अणु नाही, म्हस्व नाही, दीर्घ नाही ' ( बृ. ३।८।८ ) इत्यादि श्रुती ' ब्रह्माचें निर्गुण स्वरूप आहे ' असें दाखवितात. आतां, या श्रुतींवरून ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप आहे असें समजावें किंवा एक प्रकारचें स्वरूप आहे असें समजावें, आणि एक प्रकारचें स्वरूप आहे असें जरी समजलें तरी तें सगुण स्वरूप आहे असें समजावें किंवा निर्गुण स्वरूप आहे असें समजावें, या गोष्टींचा विचार कर्तव्य आहे.

पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुतीमध्ये दोन्ही प्रकारचें स्वरूप दाखविलें असल्यामुळें ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप आहे असें मानलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— परब्रह्माला स्वतःला दोन्ही प्रकारचें स्वरूप असूं शकत नाही. कारण, एकच वस्तु स्वतः रूप वगैरे गुणांनी युक्त आहे आणि त्याच्या उलटही आहे असें मानणें शक्य नाही. कारण, तें विरुद्ध आहे. शंका:— तर मग स्थानांमुळें म्हणजे पृथ्वी वगैरे उपाधींच्या योगामुळें ब्रह्माचें दोन प्रकारचें स्वरूप आहे असें मानूं या. उत्तर:— तें देखील बरोबर नाही. कारण, उपाधींच्या योगामुळें देखील एका स्वभावाच्या वस्तूला दुसरा स्वभाव प्राप्त होऊं शकत नाही. उदा०— स्वच्छ असा जो स्फटिक तो ' अलक्तक ' वगैरे उपाधींच्या योगानें अस्वच्छ होत नाही. कारण, तो अस्वच्छ आहे ही जी बुद्धि होते तो केवळ भ्रम होय. शिवाय, उपाधी ह्या अविद्येनें कल्पिलेल्या आहेत. तेव्हां यावरून ब्रह्माचें एक प्रकारचें स्वरूप आहे असें

३ ' सर्व कर्म करणारा, सर्व इच्छा करणारा, सर्व प्रकारच्या गंधांचा आश्रय, आणि सर्व प्रकारच्या रसांचा आश्रय ' असा आहे.

४ ' मोठें नाही, लहान नाही, आंखूड नाही, आणि लांब नाही ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

५ तसें मानणें.

६ म्हणजे उपाधींच्या संबंधामुळें सगुण स्वरूप आहे आणि मूळचें निर्गुण स्वरूप आहे. आतां ' उपाधींच्या संबंधामुळें ब्रह्माला सगुण स्वरूप आहे ' ही गोष्ट जरी सिद्धांत्यालाही कबूल आहे, तरी सिद्धांत्याचें मत असें आहे कीं ब्रह्म हें मूळचेंही सगुण नाही आणि उपाधींच्या संबंधामुळेंही तें सगुण होत नाही. उपाधींच्या संबंधामुळें तें सगुण आहे असें फक्त भासतें. परंतु पूर्वपक्षाचें मत असें आहे कीं ब्रह्म हें मूळचें निर्गुण आहे आणि उपाधींच्या संबंधामुळें तें खरेंच सगुण होतें. म्हणून तें मत खंडनाकरितां येथें घेतलें आहे.

७ ' अळिता. ' हा एक तांबड्या रंगाचा पदार्थ आहे.

८ स्फटिक जरी वास्तविक रीतीनें अस्वच्छ होत नाही, तरी अळिता वगैरे उपाधी खऱ्या असल्यामुळें त्यांच्या संबंधामुळें ' तो अस्वच्छ आहे ' असा तेथें भ्रम तरी होतो. पण येथें ' पर-  
शां. भा. ५७

जरी मानलें, तरी देखील तें सर्वगुणरहित आणि सर्वभेदरहित आहे असेंच मानलें पाहिजे; त्या स्वरूपाच्या उलट स्वरूप मानतां येत नाहीं. कारण, ब्रह्माच्या स्वरूपाचें प्रतिपादन करणें हा ज्यांचा उद्देश आहे अशा श्रुतींमध्ये सर्व ठिकाणीं सर्वगुणरहित असेंच ब्रह्माचें स्वरूप सांगितलें आहे. उदा०—‘तं शब्दरहित आहे, स्पर्शरहित आहे, रूपरहित आहे, क्षयरहित आहे’ (क. ३।१९; नसि. ९. मुक्ति. २।७२) इत्यादि. (११)

न भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात् ॥ १२ ॥

१२ (आकारांचा) भेद सांगितल्यामुळें (ब्रह्म केवल निर्गुण) नाहीं असें म्हणशील तर नाहीं. कारण प्रत्येक (भेदाच्या) वेळीं तो (भेद) नाहीं असेंच सांगितलें आहे. (५)

शंका:— जें तुम्हीं म्हटलें आहे कीं सर्वभेदरहित असें एक प्रकारचेंच ब्रह्माचें स्वरूप आहे, त्याला स्वतःला, अथवा (भिन्न) स्थानांमुळें, दोन्ही प्रकारचें स्वरूप असूं शकत नाहीं. कशावरून ? (श्रुतींमध्ये) भेद (सांगितला) आहे यावरून, निरनिराळ्या विधींमध्ये ब्रह्माचे निरनिराळे आकार सांगितले आहेत. उदा०—‘ब्रह्माला चार पाय आहेत’ (छां. ३।१८।१); ‘ब्रह्माला सोळा कला आहेत’ (प्र. ६।१); ‘त्याला वामनीत्व वगैरे धर्म आहेत’ (छां. ४।१५।२); ‘त्याचें त्रैलोक्य हें शरीर आहे’ (बृ. १।३।२२); ‘त्याला वैश्वानर हें नाव आहे’ (छां. ५।११।२) इत्यादि.

मात्मा सगुण आहे’ असा उपाधीच्या संबंधामुळें भ्रम सुद्धां होणें शक्य नाहीं. कारण, सर्व उपाधी कल्पिलेल्या म्हणजे खोट्या आहेत. एकंदरीत, ‘ब्रह्माचें स्वरूप दोन प्रकारचें आहे’ असें मानतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

१ उपाधींमुळें.

२ मधु-विद्या वगैरे अनेक विद्यांमध्ये.

३ अ. २ पा. ४ सू. ९ टीप ३ पहा.

४ प्राण, श्रद्धा, आकाश, वायु, तेज, उदक, पृथ्वी, इंद्रियें, मन, अन्न, वीर्य, तप, मंत्र, कर्म, लोक, आणि नाम, ह्या ब्रह्माच्या सोळा कला म्हणजे अवयव होत.

५ मार्गे अ. १ पा. २ सू. १३ पहा.

६ अ. १ पा. २ सू. २४ पहा.

तेव्हां यावरून ब्रह्मार्चें सगुण स्वरूप आहे असेही मानलें पाहिजे. शंका:— ब्रह्माला दोन्ही प्रकारचें स्वरूप असूं शकत नाहीं असें आम्हीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:— तें देखील मला विरुद्ध होत नाहीं. कारण, उपाधीमुळें ब्रह्माचे भिन्न भिन्न आकार आहेत असें मी मानतो. नाहीं तर, भेदाचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींना विषयच मिळणार नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— हें तुझे म्हणणें बरोबर नाहीं. कशावरून ? 'प्रत्येक ( भेदाच्या ) वेळीं तो ( भेद ) नाहीं असेंच सांगितलें आहे' यावरून. प्रत्येक उपाधीचा भेद सांगतेवेळीं ब्रह्माला तो भेद नाहीं असेंच शास्त्र सांगतें. उदा०— 'जो हा पृथ्वीमध्ये तेजोमय आणि अमृतमय पुरुष आहे आणि जो हा शरीरामध्ये तेजोमय आणि अमृतमय असा शरीर पुरुष आहे तोच हा आत्मा होय' ( बृ. २।५।१ ) इत्यादि. तेव्हां शास्त्रामध्ये ब्रह्माचा भिन्न आकारांशी संबंध सांगितला आहे असें म्हणणें शक्य नाहीं. कारण, भेद हा उपासनेकरतां सांगितला आहे; ( परंतु खरोखर ) भेद नाहीं असेंच ( श्रुतीचें ) तात्पर्य आहे. ( १२ )

अपि चैवमेके ॥ १३ ॥

१३ शिवाय, एका ( शाखेचे लोक ) असेंच  
( म्हणतात ). ( ५ )

शिवाय, एका शाखेचे लोक ' ब्रह्मामध्ये भेद आहे ' या मताची निंदा करून ' ब्रह्म एक आहे ' असेंच मत प्रदर्शित करतात. उदा०— ' मनानेच हें प्राप्त करून घेण्याजोगें आहे; येथें भेद मुळींच नाहीं. जो येथें जणू काय भेद आहे असें पाहतो, तो मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत जातो ' ( क. ४।११ ). तसेंच, दुसरे लोक देखील भोग्य, भोक्ता आणि नियंता अशा प्रकारचें हें सर्व जग ब्रह्मस्वरूपच आहे असें म्हणतात. उदा०— ' भोक्ता, भोग्य आणि नियंता यांना जाणलें म्हणजे ( दुसरें कांहीं जाणावयाचें राहत नाहीं ). असें हे सर्व तीन प्रकारचें ब्रह्म ( ब्रह्मवेत्यांनीं ) सांगितलें आहे ' ( श्वे. १।२२ ). ( १३ )

७ म्हणजे मूळचेच ब्रह्माचे भिन्न भिन्न आकार आहेत असें नाहीं.

८ ' उपाधीमुळेही ब्रह्माचे भिन्न भिन्न आकार होत नाहींत ' असें मानलें तर.

९ म्हणजे उपाधी जरी भिन्न भिन्न आहेत, तरी त्या उपाधींच्या भेदामुळे ब्रह्मामध्ये भेद होत नाहीं.

१ पुनः पुनः जन्म घेऊन पुनः पुनः मरण पावतो.

२ घट, पट वगैरे विषय.

३ जीवात्मा.

४ अमक्या जीवानें अमक्याच विषयाचा उपभोग घ्यावा असें नियमन करणारा ईश्वर.

शंका:— ब्रह्मासंबंधींच्या कांहीं श्रुतींमध्ये ब्रह्माला आकार आहे असें सांगितलें आहे; व कांहीं श्रुतींमध्ये आकार नाही असें सांगितलें आहे; तेव्हां असें असतां 'ब्रह्म निराकारच आहे, त्याच्या उलट ( म्हणजे साकार ) नाहीच' असा निर्णय कसा करतां येतो ? यावर ( सूत्रकार ) उत्तर देतात:—

**अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात् ॥ १४ ॥**

१४ ( ब्रह्म ) निराकारच आहे. कारण, हेंच ( श्रुतीचें ) मुख्य

तात्पर्य आहे. ( ५ )

ब्रह्म हें रूप वगैरे आकारांनीं रहित असेंच आहे असें निश्चित केलें पाहिजे; रूप वगैरेंनीं युक्त आहे ( असें निश्चित करतां येत नाही ). कारण, हेंच ( श्रुतीचें ) मुख्य तात्पर्य आहे. ' तें स्थूल नाही, अणु नाही, ष्वस्व नाही, दीर्घ नाही ' ( बृ. ३।८।८ ); ' तें शब्दरहित आहे, स्पर्शरहित आहे, रूपरहित आहे, क्षयरहित आहे ' ( क. ३।१५, नृसिं. ९, मुक्ति. २।७२ ); ' आकाश हा खरोखर नामरूपांचा प्रकाशक आहे; त्यांच्या मध्ये जें आहे तें ब्रह्म होय ' ( छां. ८।१४।१ ); ' तो दिव्य पुरुष आकाररहित आहे, तो आंत आणि बाहेर आहे, तो जन्मरहित आहे ' ( मुं. २।१।२ ); ' तें हें ब्रह्म होय. त्याला कारण नाही, त्याला कार्य नाही, त्याच्या आंत कांहीं नाही, त्याच्या बाहेर कांहीं नाही, हा सर्वव्यापी आणि सर्वसाक्षी असा आत्मा आहे ' ( बृ. २।५।१९ ) इत्यादि वाक्यांचें ' संसाररहित ब्रह्म हें सर्वांचा आत्मा आहे ' हेंच तत्त्व प्रतिपादन करण्याविषयीं मुख्य तात्पर्य आहे, दुसरे तत्त्व प्रतिपादन करण्याविषयीं मुख्य तात्पर्य नाही असें अ. १ पा. १ सू. ४ यामध्ये आम्हीं सिद्ध केलें आहे. तेव्हां या वाक्यांमध्ये

१ निराकार ब्रह्म प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीचें निराकार ब्रह्म सांगण्याविषयींच मुख्य तात्पर्य आहे. तसें साकार ब्रह्म प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीचें साकार ब्रह्म सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाही. तर, त्यांचें उपासना सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. तेव्हां ब्रह्म साकार आहे ही गोष्ट सिद्ध होत नाही; तर ब्रह्म निराकार आहे हीच गोष्ट सिद्ध होते असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

२ परमात्मा.

३ नामरूपांमध्ये. परमात्मा हा नामरूपांच्या मध्ये आहे म्हणजे त्या नामरूपांनीं तो असंबद्ध आहे. ( छां ८।१४।१ शां. भा. पद्म ). ' तीं नामरूपे ज्यांच्या मध्ये आहेत तें ब्रह्म होय ' असाही या श्रुतीचा दुसरा अर्थ होतो.

४ ज्याअर्थी परमात्मा हा नामरूपांचा प्रकाशक म्हणजे उत्पन्न करणारा आहे; त्याअर्थी त्याला सृष्टीच्या पूर्वी नामरूपे नव्हतीं असें समजतें. यावरूनही तो स्वतः नामरूपांनीं रहित आहे असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

जसें ब्रह्म सांगितलें आहे तसेंच म्हणजे निराकार असेंच ब्रह्म आहे असें निश्चित केलें पाहिजे. आतां, ज्या दुसऱ्या वाक्यांमध्ये ब्रह्माला आकार आहे असें सांगितलें आहे, त्या वाक्यांचें ब्रह्माचें स्वरूप सांगण्याविषयी तात्पर्य नाही. कारण, त्यांचें उपासनेचा विधि सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे. आतां जेथें त्या उपासना सांगणाऱ्या वाक्यांचा इतर वाक्यांशीं विरोध नाही तेथें तीं जशीं आहेत तशींच समजावीं. परंतु जेथें त्यांचा ( इतर वाक्यांशीं ) विरोध आहे तेथें ' ज्यांचें स्वरूप सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे तीं वाक्ये ज्यांचें तसें तात्पर्य नाही त्या वाक्यापेक्षां प्रबल आहेत ' असें समजावें. तेव्हां जरी दोन्ही प्रकारच्या श्रुती आहेत, तरी ' ब्रह्म हें निराकारच आहे; त्याच्या उलट ( म्हणजे साकार ) ' नाही असें निश्चित करण्याला हेंच साधक प्रमाण आहे. ( १४ )

शंका:— तर मग ब्रह्माला आकार आहे असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीची वाट काय ? या प्रश्नाचें ( सूत्रकार ) उत्तर देतात:—

प्रकाशवच्चैवैयर्थ्यात् ॥ १५ ॥

१५ आणि प्रकाशाप्रमाणें ( ब्रह्म जणूं काय निरनिराळे  
आकार धारण करते ). कारण ( अशा रीतीनें  
आकार सांगणाऱ्या श्रुती ) व्यर्थ होत  
नाहींत. ( ५ )

ज्याप्रमाणें सर्व आकाशाला व्यापून राहणारा सूर्याचा किंवा चंद्राचा प्रकाश हा अंगुलि वगैरे उपाधीशीं संबद्ध होतो, आणि मग त्या उपाधी जशा सरळ, वांकड्या वगैरे होतात, तसा तो प्रकाश सरळ वांकडा वगैरे होतो, त्याप्रमाणें ब्रह्म देखील पृष्ठी वगैरे उपाधीशीं संबद्ध होऊन त्या त्या उपाधीच्या आकारांना जणूं काय धारण करते. तेव्हां उपासनेकरितां ब्रह्माला उपाधीचें निरनिराळे आकार श्रुतीनें जर सांगितले, तर त्यांत कांहीं विरुद्ध होत नाही. अशा रीतीनें ब्रह्माला आकार आहे असें सांगणारी वाक्ये देखील निरर्थक होणार नाहीत. कारण, वेदवाक्यांपैकी कांहीं सार्थक आहेत व कांहीं निरर्थक आहेत असें समजणें बरोबर नाही. कारण, सर्व वाक्ये सारखीच प्रमाण आहेत. शंका:— असें मानलें तरी मार्गें जें म्हटलें आहे कीं उपाधीच्या संबंधामुळें देखील ब्रह्माला दोन्ही प्रकारचें स्वरूप संभवत नाही तें विरुद्धच होतें. उत्तर:— तें विरुद्ध होत नाही. कारण, उपाधीमुळें जो धर्म प्राप्त होतो तो वस्तूचा धर्म होऊं शकत नाही. शिवाय, उपाधी

१ ' तेव्हां उपाधीच्या संबंधामुळें देखील ब्रह्माला दोन्ही प्रकारचें स्वरूप संभवत नाही ' असें जें मार्गें सांगितलें आहे तें ' उपाधीच्या संबंधामुळें ब्रह्माला खरें स्वरूप प्राप्त होत नाही ' अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे. आणि येथें जें ' उपाधीच्या संबंधामुळें ब्रह्म निरनिराळे आकार धारण

ह्या अविद्येनें कल्पिलेल्या आहेत. आतां, जोंपर्यंत स्वाभाविक अशा अविद्येचें अस्तित्व आहे, तोंपर्यंतच सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार सुरू असतात असें आम्हीं मार्गे अनेक ठिकाणीं सांगितलेंच आहे. ( १५ )

**आह च तन्मात्रम् ॥ १६ ॥**

**१६ आणि ( ब्रह्माला ) फक्त तें ( म्हणजे  
चैतन्य आहे असें श्रुति )  
सांगते. ( ५ )**

आणि ब्रह्माला फक्त चैतन्य आहे, त्याला दुसरें कोणतेंही रूप किंवा दुसरा कोणताही विशेष नाही असें श्रुति सांगते. उदा०—‘ अगे ! ज्याप्रमाणें मिठाच्या खड्याला आंतून बाहेरून ( दुसरें ) कांहीं नाही, तो सर्व ( लवण- ) रसानें पूर्ण भरलेलाच असतो; त्याप्रमाणेंच या आत्म्याला खरोखर आंतून बाहेरून ( दुसरें ) कांहीं नाही, तो सर्व ज्ञानानें पूर्ण भरलेलाच आहे ’ ( बृ. ४।५।१३ ). या श्रुतीचा अर्थ— या आत्म्याला आंतून किंवा बाहेरून चैतन्यावांचून दुसरें कोणतेंही रूप नाही, चैतन्य हेंच पूर्ण स्वरूप होय. ज्याप्रमाणें मिठाच्या खड्यामध्ये आंतून बाहेरून लवणरसच पूर्ण असतो, दुसरा कोणताही रस नसतो; त्याप्रमाणेंच ( वरील गोष्ट होय ). ( १६ )

**दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते ॥ १७ ॥**

**१७ ( श्रुतीही तसेंच ) दाखवितात. आणि स्मृतींमध्येही  
( तसेंच ) सांगितलें आहे. ( ५ )**

करतें म्हणजे उपाधीच्या संबंधामुळें ब्रह्मचें सगुण स्वरूप संभवतें ’ असें सांगितलें आहे तें ‘ उपाधीच्या संबंधामुळें ब्रह्माला वास्तविक सगुण स्वरूप संभवत नाहीच, पण संभवल्यासारखें वाटतें ’ अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे. तेव्हां कांहीं विरोध येत नाही.

२ अ. ३ पा. २ सू. ११ टीप ८ पहा.

३ आतां ‘ उपाधीच्या संबंधामुळें देखील जर ब्रह्माला सगुण स्वरूप प्राप्त होत नसेल, तर ब्रह्माची उपासनाच करतां येत नसल्यामुळें उपासना सांगणारीं वाक्ये व्यर्थ होतील ’ अशी जी शंकाः येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ तात्पर्य—उपाधीच्या संबंधामुळें जें ब्रह्मचें सगुण स्वरूप केवळ भासतें तें घेऊनच उपासना करतां येते. कारण, सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार अज्ञानामुळेंच होणारे असल्यामुळें त्या व्यवहारांना ब्रह्माच्या खऱ्या स्वरूपाची जरूर आहे असें म्हणतां येत नाही.

१ ( सू. १६ ) तेव्हां यावरूनही ‘ ब्रह्म हें केवळ निर्गुणच आहे ’ ही गोष्ट सिद्ध होते.



पुढील श्रुती देखील इतर रूपांचा निषेध करून ब्रह्माला काहीं विशेष नाही असेच दाखवितात:—“आतां यास्तव ‘असा नाही असा नाही’ असा (निषेध-मुखानें ब्रह्माचा) निर्देश आहे” (बृ. २।३।६); ‘जे जाणलेल्याहून भिन्न, आणि न जाणलेल्याहूनही भिन्न’ (के. १।३); ‘ज्यापासून मनासह वाणी (त्याला) न पोचतां माधारी फिरते’ (तै. २।४।१) इत्यादि. तसेच, ‘बाष्कलीनें (ब्रह्माबद्दल) प्रश्न विचारला असतां बाह्यानें स्तब्ध राहूनच त्याला ब्रह्माचें स्वरूप सांगितलें’ असें पुढील श्रुतींत सांगितलें आहे:—‘तो (बाष्कलि) म्हणाला:— अरे ! (ब्रह्म) सांग. परंतु तो (बाह्य) स्तब्ध राहिला. नंतर दुसरा आणि तिसरा प्रश्न विचारल्यावर त्याला म्हणाला:— अरे ! मीं ब्रह्म सांगितलें, पण तुला तें समजत नाहा. हा आत्मा स्तब्ध आहे’. तसेच, स्मृतींमध्ये देखील इतर रूपांचा निषेध करूनच ब्रह्म सांगितलें आहे. उदा०—‘(आतां) जें ज्ञेय तें तुला सांगतो, ज्याला जाणलें असतां (मनुष्याला) अमरत्व प्राप्त होतें; ज्याला आदि नाही; ज्याला सत् असें—(ही म्हणतां येत नाही, किंवा) असत् असेंही म्हणतां येत नाही तें परब्रह्म (ज्ञेय) होय’ (म. गी. १३।१२) इत्यादि. तसेच, पुढील स्मृतीमध्ये असें सांगितलें आहे कीं विश्वरूप धारण करणारा नारायण नारदाला म्हणाला ‘हे नारदा ! मी सर्व भूतांच्या गुणांनीं युक्त आहे असें जें

१ ‘जगामध्ये जेवढें म्हणून प्रकार दृष्टोत्पत्तीस येतात त्यांपैकी कोणत्याही प्रकारचें ब्रह्म नाही’ अशा रीतीनेच म्हणजे निषेधमुखानेंच ब्रह्माचा निर्देश करतां येतो असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ जर ब्रह्म सगुण असतें, तर तें वाणीच्या योगानें बोलतां आलें असतें, आणि मनाच्या योगानें जाणतां आलें असतें. परंतु ब्रह्म हें निर्गुण असल्यामुळें तें वाणी आणि मन यांची काहींच गति चालत नाही असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

३ ब्रह्म कसें आहे तें सांग ? असें बाष्कलीनें बाह्याला विचारलें असतां, बाह्य काहींएक न बोलतां स्वस्थ बसला. ‘ब्रह्म हें निर्गुण असल्यामुळें तें बोलतां येत नाही. तेव्हां न बोलणें हेंच बाष्कलीच्या प्रश्नाचें उत्तर होय’ असा बाह्याचा स्वस्थ बसण्यांत अभिप्राय आहे. परंतु हा अभिप्राय न समजल्यामुळें जेव्हां पुनः दोनतीनदां बाष्कलीनें त्याला तोच प्रश्न विचारला, तेव्हां बाह्यानें ‘मीं, तुला ब्रह्म सांगितलें, पण तुला तें समजत नाही; हा आत्मा स्तब्ध (म्हणजे निर्गुण) आहे;’ असें उत्तर दिलें. ब्रह्म बोलतां येत नाही, म्हणून बाह्य स्वस्थ बसला. परंतु त्याच्या स्वस्थ बसण्यावरून ‘जे बोलतां येत नाही तेच ब्रह्म’ असें बाष्कलीला समजलें पाहिजे होतें, पण तें त्याला समजलें नाही म्हणून त्यानें पुनः दोनतीनदां बाह्याला ब्रह्माबद्दल प्रश्न केला असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

४ कारण, ब्रह्म हें इंद्रियगोचर होत नसल्यामुळें तें अस्तित्वांत आहेसें वाटत नाही.

५ ब्रह्म हें स्वप्रकाश असल्यामुळें ‘तें असत् म्हणजे अप्रत्यक्ष आहे’ असेंही म्हणतां येत नाही.

तूं पाहतोस ती ही मीं उत्पन्न केलेली माया होय. ( पण ) तसा मला ( खरोखर ) जाणूं नकोस. ' ( १७ )

अत एव चोपमा सूर्यकादिवत् ॥ १८ ॥

१८ आणि म्हणूनच 'सूर्यप्रतिबिंब वगैरेंप्रमाणें

( ब्रह्म आहे ' अशा रीतीनें ब्रह्माला )

उपमा ( दिल्या आहेत ). ( ५ )

हा आत्मा चैतन्यरूप आहे, भेदरहित आहे, वाणी आणि मन यांच्या पर्लाकडे आहे आणि ( त्याला ) इतर रूपांचा निषेध करण्यानेंच तो वर्णिला जातो, म्हणूनच ब्रह्मामध्ये जो भेद भासतो तो उपाधीमुळे अवास्तविक असाच भासतो अशा अभिप्रायानें मोक्षशास्त्रामध्ये त्याला 'सूर्यप्रतिबिंब वगैरेंप्रमाणें ब्रह्म आहे ' अशा रीतीनें ( सूर्यप्रतिबिंब वगैरेंच्या ) उपमा दिल्या आहेत. उदा०—' ज्याप्रमाणें हा तेजस्वरूपी सूर्य एक असूनही भिन्न भिन्न उदकांमध्ये शिरून त्या उपाधीच्या योगानें अनेक होतो, त्याप्रमाणें हा चित्स्वरूपी आणि जन्मरहित आत्मा एक असूनही ( भिन्न भिन्न ) शरीरांमध्ये शिरून ( त्या ) उपाधीच्या योगानें भिन्नरूप होतो ; तसेंच, ' भूतांचा आत्मा एकटाच असून प्रत्येक भूतामध्ये पृथक् पृथक् राहतो; म्हणून तो जलांतील चंद्राप्रमाणें एक असून अनेक दिसतो ' इत्यादि. ( १८ )

येथें असा आक्षेप आणिला जातो:—

अम्बुवदग्रहणात्तु न तथात्वम् ॥ १९ ॥

१९ परंतु जलाप्रमाणें ( निराळें मूर्त द्रव्य येथें ) दिसत

नसल्यामुळे ( ब्रह्म ) त्यासारखें नाही. ( ५ )

जलांतील सूर्यप्रतिबिंबाचा दृष्टांत येथें ब्रह्माला जुळत नाही. कारण, त्या ( जला— ) प्रमाणें ( येथें निराळें मूर्त द्रव्य असलेलें ) आढळून येत नाही. सूर्य वगैरे मूर्त द्रव्यांहून पृथक् आणि ( त्यापासून ) दूर देशीं राहणारें असें जलनामक मूर्त द्रव्य आढळून येतें; म्हणून त्या जलामध्ये सूर्य वगैरेची प्रतिबिंबे पडतात हें बरोबरच आहे. परंतु आत्मा हा मूर्त द्रव्य नाही; आणि तो सर्वव्यापी आणि सर्वस्वरूपी असल्यामुळे

१ म्हणजे ' वास्तविक रीतीनें मी निर्गुणच आहे ' असें समज असें या स्मृतीचें तात्पर्य आहे.

१ ( सू. १८ ) चित् म्हणजे चैतन्य, तत्स्वरूपी.

१ ( सू. १९ ) कांहींएक विशेष प्रकारच्या आकाराचें.

त्याला आपल्याद्वून पृथक् आणि ( आपल्यापासून ) दूर देशीं राहणाऱ्या अशा उपाधीही नाहींत, तेव्हां हा ( सूर्यप्रतिबिंबाचा ) दृष्टांत बरोबर नाहीं. ( १९ )

या आक्षेपाचे ( सूत्रकार ) खंडन करतात:—

**वृद्धिहासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामञ्जस्यादेवम् ॥ २० ॥**

२० ( उपाधीच्या ) आंत प्रविष्ट झाल्यामुळे ( उपाधीचे )

वृद्धि आणि हास ( ब्रह्माला ) प्राप्त होतात;

अशा रीतीने दोन्ही समंजस होत

असल्यामुळे ( कांहीं विरोध

येत नाहीं ). ( ५ )

हा ( वरील ) दृष्टांत बरोबरच आहे. कारण, ( दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्ये ) एका विवक्षित अंशाने साम्य संभवतच आहे. दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्ये एका विवक्षित अंशाने साम्य दाखवावयाचे सोडून देऊन त्यांच्या मध्ये सर्वांशाने साम्य दाखविणे कधीही कोणालाही शक्य नाहीं. कारण, जर त्यांच्या मध्ये सर्वांशाने साम्य असेल, तर त्यांच्या मधील दृष्टांतदार्ष्टांतिकभावच नाहींसा होईल. शिवाय, जलांतील सूर्यप्रतिबिंब वगैरेचे जे सूत्रकारांनीं येथे दृष्टांत दिले आहेत ते त्यांनीं स्वतः डोक्यांतून काढले नाहींत, तर ते शास्त्रांतच सांगितले आहेत, सूत्रकारांनीं त्यांचे फक्त प्रयोजन येथे दाखविले आहे. शंका:— तर मग ज्या अंशाने येथे ( दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्ये ) साम्य विवक्षित आहे तो अंश कोणता ? उत्तर:— वृद्धि आणि हास प्राप्त होणे ( हा अंश ). जलामध्ये जे सूर्याचे प्रतिबिंब पडते ते जल वाढले असता वाढते, जल कमी झाले असता कमी होते, जल हलले असतां हालते, जल भिन्न झाले असतां भिन्न होते; अशा रीतीने त्याला जलाचे सर्व धर्म प्राप्त होतात, परंतु खरोखर रीतीने सूर्याला ते धर्म नाहींत. त्याप्रमाणे ब्रह्म जरी वास्तविक अविकारी आणि एकरूप आहे, तरी ते देह वगैरे उपाधीच्या आंत प्रविष्ट होत असल्यामुळे

१ दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक हे दोन्ही.

२ जर दोन वस्तू सर्व गोष्टींनीं अगदीं सारख्या असतील, तर त्या वस्तू दोन न होतां एकच होतील. मग अर्थांतच त्यांमध्ये एक ' दृष्टांत ' आणि दुसरी ' दार्ष्टांतिक ' असा भाव असणार नाहीं.

३ ' ब्रह्म हें रूपरहित असल्यामुळे त्याचे प्रतिबिंब पडणार नाहीं; तेव्हां सूत्रकारांना दृष्टांत देतांना ब्रह्माच्या प्रतिबिंबाची क्रल्पना कशी करतां येईल ' अशी जी शंका येते तिचे हें उत्तर आहे.

४ तात्पर्य ' श्रुतीने दिलेला दृष्टांत एका अंशाने जुळवून दाखवावा ' इतकाच येथे सूत्रकारांचा उद्देश आहे.

त्याला जणू काय ते उपाधीचे वृद्धि, व्हास वगैरे धर्म प्राप्त होतात. तेव्हां अशा रीतीने दृष्टांत आणि दाष्टांतिक हे दोन्ही समजस होत असल्यामुळे ( त्यांच्या उपमेला ) कांहीं विरोध येत नाही. ( २० )

दर्शनाच्च ॥ २१ ॥

२१ आणि श्रुतीत ( तसे ) सांगितल्यामुळे ( वरील दृष्टांत बरोबर आहे ). ( ५ )

शिवाय, परब्रह्मच देह वगैरे उपाधीमध्ये प्रविष्ट होते असे पुढील श्रुतीमध्येही सांगितले आहे:—‘ त्याने दोन पायांची शरीरे केली, त्याने चार पायांची शरीरे केली, तो पुरुष अगोदर पक्षी होऊन ( पक्षीरूपाने ) शरीरामध्ये शिरला ’ ( बृ. २।५।१८ ); तसेच, ‘ ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वाराने प्रवेश करून ’ ( छां. ६।३।२ ). तेव्हां सू. १८ मध्ये दिलेला दृष्टांत बरोबरच आहे. तेव्हां यावरून ‘ ब्रह्म हे निर्गुणरूप एक प्रकारचेच आहे, दोन प्रकारचे नाही, आणि उलट प्रकारचे ( म्हणजे सगुणरूप- ) ही नाही ’ असे सिद्ध झाले.

कांहीं लोक असे मानतात कीं येथे दोन अधिकरणे आहेत. पहिल्या अधिकरणा-मध्ये “ ब्रह्म हे ‘ ज्यामध्ये जग नाहीसे झाले आहे ’ अशा एका आकाराचे आहे किंवा

५ शिवाय, रूपरहित अशा आकाशाचे जलामध्ये प्रतिबिंब पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येत असल्यामुळे रूपरहित वस्तूचे प्रतिबिंब पडत नाही असे म्हणतां येत नाही. तसेच, लहानशा भांड्यांतील पाण्यामध्ये त्या भांड्यांतील आकाशाचेच प्रतिबिंब पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येत असल्यामुळे दूर असलेल्याच पदार्थांचे प्रतिबिंब पडतें हा नियम बरोबर नाही असे समजावे.

१ जीवरूपी होऊन. येथे ‘ पक्षी ’ ह्या शब्दाचा ‘ जीव ’ या अर्थी उपयोग केला आहे. कारण तैत्तिरीय उपनिषदांमध्ये ‘ अन्नमय, प्राणमय ’ वगैरे रूपांनी जेथे जीवात्म्याचे प्रतिपादन केले आहे तेथे त्या जीवात्म्याला पंल, पुच्छ वगैरेची कल्पना करून पक्ष्याचे रूपक जुळविले आहे.

२ शरीरामध्ये प्रवेश करून.

३ अकराव्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रपर्यंत एक अधिकरण, आणि पंधराव्या सूत्रापासून एक-विसाव्या सूत्रपर्यंत दुसरे अधिकरण अशीं दोन अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी पहिल्या अधिकरणांतील सूत्रे पूर्वी भाष्यकारांनीं जशीं लावली आहेत तशींच लावावी. आतां दुसऱ्या अधिकरणांतील सूत्रे मात्र पुढील रीतीने लावावी:— सूत्र १५ ‘ ( ब्रह्म हे ) बोधस्वरूपही आहे. कारण ( अशा रीतीने ब्रह्म हे बोधस्वरूप आहे असे सांगणाऱ्या श्रुती ) व्यर्थ होत नाहीत ’ हे सूत्र पूर्वपक्ष्याच्या मताने आहे. ‘ ब्रह्म हे केवळ सत्स्वरूपच आहे असे नाही; तर ते बोधस्वरूपही आहे ’ असे या सूत्राचे तात्पर्य आहे. सू. १६ ‘ परंतु ब्रह्म हे केवळ सत्स्वरूपच आहे असे श्रुति सांगते ’ हे सिद्धांत सूत्र आहे. जरी श्रुतीमध्ये ‘ ब्रह्म हे बोधस्वरूपच आहे ’ असे सांगितले आहे, तरी ते विरुद्ध होत नाही, कारण बोध हा सत्तेपेक्षा निराळा नाही. बाकीचीं सूत्रे पूर्वाप्रमाणेच लावावी.

४ म्हणजे अर्थातच निराकार आहे.

प्रपंचयुक्त अशा अनेक आकारांनी युक्त आहे" या गोष्टीचा विचार केला आहे. दुसऱ्या अधिकरणामध्ये ' ज्यामधील सर्व भेद नाहीसा झाला आहे अशा ब्रह्माचे सत् हे लक्षण आहे, किंवा बोध हे लक्षण आहे, किंवा ( सत् आणि बोध असे ) दोन प्रकारचे लक्षण आहे ' या गोष्टीचा निर्णय केला आहे.

यावर आमचे म्हणणे असे:- दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ करणे हे सर्व तऱ्हेने व्यर्थ आहे. जर ' ब्रह्म दोन प्रकारचे आहे या गोष्टीचे खंडन करणे आहे म्हणून हा ( दुसऱ्या अधिकरणाचा ) आयास आहे ' असे म्हणशील, तर त्या गोष्टीचे खंडन ( ११-१४ ) या मागील अधिकरणामध्येच केले असल्यामुळे ( १५-२१ ) हे पुढील अधिकरण व्यर्थच होईल. तसेच, ' ब्रह्माचे सत् हेच लक्षण आहे, बोध हे लक्षण नाही ( ही गोष्ट सिद्ध करण्याकरिता हा दुसऱ्या अधिकरणाचा प्रयास आहे ) ' असे म्हणणेही शक्य नाही. कारण, तसे म्हटले असता ' आत्मा ज्ञानाने पूर्ण भरलेला असाच आहे ' इत्यादि श्रुती व्यर्थ होऊ लागतील. शिवाय, जर ब्रह्म हे चैतन्यरहित असेल, तर ते चेतन अशा जीवाचा आत्मा आहे असे कसे म्हणता येईल ? बरे, ' ब्रह्माचे बोध हेच लक्षण आहे, सत् हे लक्षण नाही ( ही गोष्ट सिद्ध करण्याकरिता हा दुसऱ्या अधिकरणाचा प्रयास केला आहे ) ' असेही म्हणता येत नाही. कारण, तसे म्हटले असता " तो ' आहे ' या रूपानेच जाणावयास योग्य आहे " ( क. ६।१३ ) इत्यादि श्रुती व्यर्थ होऊ लागतील. शिवाय, जर ब्रह्म हे सत्स्वरूपी नसेल, तर ' तो ( आत्मा ) बोध-स्वरूपी आहे ' असे तरी कसे मानता येईल ? बरे, ' ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे लक्षण आहे ( ही गोष्ट सिद्ध करण्याकरिता हा दुसऱ्या अधिकरणाचा प्रयास केला आहे ) ' असेही म्हणता येत नाही. कारण, ते मागे सिद्ध केलेल्या गोष्टीशी विरुद्ध होईल. कारण, ब्रह्म हे सत्तेहून भिन्न अशा बोधाने युक्त आहे आणि बोधाहून भिन्न अशा सत्तेनेही युक्त आहे असे जो मानतो, त्याला ' ब्रह्म हे भेदयुक्त आहे ' ह्या ज्या गोष्टीचा मागील अधिकरणामध्ये निषेध केला आहे तोच गोष्ट मानावी लागेल. आतां,

५ अस्तित्व.

६ चैतन्य,

७ ज्ञानाने म्हणजे चैतन्याने पूर्ण भरलेला चैतन्याचा गड्याच.

८ कारण, जर ब्रह्माला सत्ता म्हणजे अस्तित्व नसेल, तर ' ब्रह्म बोधस्वरूप आहे ' या वाक्यात ' आहे ' ह्या शब्दाच मुळी घालता येणार नाही.

९ म्हणजे ब्रह्म अनेक प्रकारचे आहे.

‘ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वभाव आहेत असें श्रुतीत सांगितले असल्यामुळे कांहीं दोष येत नाही’ असें म्हणशील, तर ते बरोबर नाही. कारण, एका वस्तूला अनेक स्वभावं असू शकत नाहीत. आतां, ‘सत्ता म्हणजेच बोध होय आणि बोध म्हणजेच सत्ता होय, ते दोन ( पदार्थ ) परस्परांपासून भिन्न नाहीत’ असें जर म्हणशील, तर ‘ब्रह्माचें सत् हें लक्षण आहे किंवा बोध हें लक्षण आहे किंवा दोन्ही प्रकारचें लक्षण आहे’ या संशयालाच मुळीं जागा राहणार नाही. आम्हीं तर ( हीं सर्व ) सूत्रें मिळून एक अधिकरण होईल अशा रीतीनें तीं लावून दाखविलींच आहेत. शिवाय, ‘ब्रह्मासंबंधींच्या श्रुतीपैकीं कांहींमध्ये ब्रह्माला आकार आहे असें सांगितले आहे व कांहींमध्ये ब्रह्माला आकार नाही असें सांगितले आहे’ अशा रीतीनें जेव्हां त्या श्रुतीमध्ये परस्परविरोध येतो, तेव्हां आपण ‘ब्रह्म निराकार आहे’ या मताचा अंगीकार करतो. पण असें केले असतां ज्यामध्ये ब्रह्म साकार आहे असें सांगितले आहे अशा इतर श्रुतींची वाट काय ते अवश्य सांगितले पाहिजे. तेव्हां १५-२१ या सूत्रांचा ( ती वाट सांगणें ) हाच उद्देश आहे असें मानले म्हणजेच तीं सूत्रें अधिक चांगल्या तऱ्हेनें लागतात.

आतां जे कोणी असें म्हणतात कीं ‘ब्रह्माला आकार आहे’ असें सांगणाऱ्या श्रुतींचा देखील सर्व भेद नाहीसा करावा असें सांगून त्या द्वारानें ब्रह्माला आकार नाही या गोष्टीचा बोध करून देणें हाच उद्देश आहे, त्यांचा दुसरा उद्देश नाही; तर

१० ‘ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वभाव आहेत ह्या ज्या गोष्टीचा पूर्वींच्या अधिकरणामध्ये निषेध केला आहे ती मानावी लागेल’ हा दोष.

११ परस्परविरुद्ध अशीं अनेक स्वरूपें.

१२ तात्पर्यः-- जरी श्रुतीमध्ये ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वभाव सांगितले आहेत, तरी ते औपाधिक आहेत असेंच समजून त्या श्रुतींची उपपत्ति केली पाहिजे.

१३ तेव्हां संशयच मुळीं येत नसल्यामुळे तेथें पूर्वपक्ष करणें व सिद्धांत सांगून त्या पूर्वपक्षाचें खंडन करणें हें कांहींच संभवत नाही. एकंदरीत, निराळें अधिकरण करतां येत नाही असें सिद्ध झालें.

१४ ‘आत्मा हा मनोमय आहे’ या श्रुतीचा ‘मन हा आत्म्याचा आकार आहे’ असा अर्थ नाही, तर लक्षणेनें ‘ब्रह्माला मनाशिवाय दुसरा प्राण, घट, पट वगैरे रूपांचा कांहींच आकार नाही’ असा अर्थ आहे. हा अर्थ समजल्यानें मनाशिवाय इतर सर्व भेद नाहीसे होतात, म्हणजे सर्व पदार्थ मिथ्या भासतात. तसेंच, ‘आत्मा हा प्राणमय आहे’ या श्रुतीचा ‘प्राण हा आत्म्याचा आकार आहे’ असा अर्थ नाही, तर ‘ब्रह्माला प्राणाशिवाय दुसरा मन, घट, पट वगैरे रूपांचा कांहींच आकार नाही’ असा अर्थ आहे. याप्रमाणें ब्रह्माला आकार सांगणाऱ्या सर्व श्रुतींचें तात्पर्य समजावें. एकंदरीत, ह्या सर्व श्रुतींवरून प्राण, मन, घट, पट वगैरे सर्व आकार नाहीसे होऊन म्हणजे ‘मिथ्या आहेत’ असें भासून ‘ब्रह्म निराकार आहे’ असा निश्चय होतो.

तें देखील बरोबर नाही असें दिसते. कारण, 'यांला दहा, शंभर हरी' जोडले आहेत. हाच दहा, हजार; पुष्कळ आणि अनंत अशा हरींच्या रूपानें आहे' (बृ. २।५।१९) इत्यादि ब्रह्मविद्येच्या प्रकरणामध्ये जे भेद सांगितले आहेत ते 'नाहींसे करावे' या उद्देशानेंच सांगितले आहेत असें आपल्याला समजतां येईल. कारण, 'ज्याला कांहीं कारण नाही, ज्याला कांहीं कार्य नाही, ज्याच्या आंत कांहीं नाही, ज्याच्या बाहेर कांहीं नाही असें तें हें ब्रह्म होय' (बृ. २।५।१९) असा येथें उपसंहार केला आहे. परंतु 'हा मनोमय आहे, ह्याचें प्राण हें शरीर आहे, हा प्रकाशमय आहे' (छां. ३।१।४२, मै. २।६) इत्यादि उपासनाविधींच्या प्रकरणामध्ये जे भेद सांगितले आहेत ते 'नाहींसे करावे' या उद्देशानें सांगितले आहेत असें मानण सयुक्तिक नाही. कारण, 'त्यानें ऋतु करावा' (छां. ३।१।४१) इत्यादि वाक्यामध्ये जा उपासनेचा विधि प्रकृत आहे त्याच्याशी त्या (भेदां—) चा संबंध आहे. शिवाय, या वाक्यामध्ये जे ब्रह्माचे गुण सांगितले आहेत ते उपासनेसाठीं सांगितले आहेत असें सरळ अर्थानें समजतां येत

१५ जीवस्वरूपी ईश्वराला.

१६ इंद्रियें. इंद्रियें हीं विषयांचें आहरण (म्हणजे ग्रहण) करित असल्यामुळें इंद्रियांना 'हरि' असें येथें म्हटलें आहे. आतां जरी प्रत्येक जीवाला पांच ज्ञानेंद्रियें आणि पांच कर्मेंद्रियें अशीं दहाच इंद्रियें आहेत, तरी अनेक प्राण्यांच्या मानानें तीं (इंद्रियें) शेंकडों हजारां आहेत असें म्हणतां येतें.

१७ जरी इंद्रियें हीं जीवरूपी ईश्वराला जोडलेली आहेत, तरी तीं त्या ईश्वरापेक्षां निराळीं नाहीत; तर ईश्वरच इंद्रियस्वरूपी झाला आहे असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१८ 'इंद्रियें हीं ब्रह्मापेक्षां निराळीं आहेत' अशी जी बुद्धि ती नाहीशी करावी आणि सर्वत्र ब्रह्मदृष्टिच ठेवावी या उद्देशानेंच.

१९ या श्रुतीमध्ये 'ऋतु' या शब्दाचा 'निश्चय' असा अर्थ आहे. 'मनुष्यानें निश्चय करावा' म्हणजे त्यानें एक निश्चयानें उपासना करावी. कारण एक निश्चयानें जो मनुष्य ज्या देवतेची उपासना करतो त्या मनुष्याला मरणानंतर त्या देवतेचेंच स्वरूप प्राप्त होतें असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. आतां ती उपासना कोणाची करावी व कशी करावी हें समजण्याकरितां श्रुतीनें पुढें 'आत्मा हा मनोमय आहे' इत्यादि भेद (म्हणजे उपासनेचे प्रकार) सांगितले आहेत. म्हणजे उपासना ही परमात्मस्वरूप प्राप्त होण्याकरितां परमात्म्याचीच करावयाची. परंतु परमात्म्याचें ज्ञान नसल्यामुळें त्याची उपासना करतां येणार नाही म्हणून मन वगैरे जे पदार्थ आपल्याला माहीत आहेत त्या रूपानेंच आत्म्याची उपासना करावी असें सांगण्याविषयी या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. अशा रीतीनें 'मनोमय' या श्रुतीचा प्रकृत उपासनाविधीशीं संबंध आहे. आतां जर 'मनोमय' या श्रुतीचें 'आत्म्याला मनाशिवाय दुसरा आकार नाही' असें सांगण्याविषयीं तात्पर्य असेल, तर 'मनोमय' या श्रुतीचा प्रकृत उपासनाविधीशीं कांहींच संबंध जुळणार नाही. यावरून 'मनोमय' या श्रुतीचें निराकार ब्रह्म सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाही असें सिद्ध झालें.

असतां ते 'नाहींसे करावे' यासाठी सांगितले आहेत असे लक्षणेने समजणे बरोबर नाही. शिवाय, सर्वच भेद हे 'नाहींसे करावे' या एकाच उद्देशाने श्रुतीमध्ये सांगितले आहेत असे मानले असतां अ. ३ पा. २ सू. १४ यामध्ये (ब्रह्म निराकार आहे असे निश्चित करण्याला) जे साधक प्रमाण दिले आहे ते विनाकारण दिले असे होईल. शिवाय, 'या उपासनांचे फल देखील शास्त्रामध्ये कोठे दुरितक्षय, कोठे ऐश्वर्यप्राप्ति, आणि कोठे क्रममुक्ति असे निरनिराळे सांगितले आहे' असे समजते. तेव्हा यावरून 'उपासनावाक्यांचे निरनिराळे उद्देश आहेत' असेच मानणे सयुक्तिक आहे; 'त्यांची एकवाक्यता आहे' असे मानणे सयुक्तिक नाही. शिवाय, कोणत्या रीतीने या दोन्ही प्रकारच्या वाक्यांची एकवाक्यता आहे असे तू मानतोस ते सांग ? 'प्रयाजदर्शपूर्ण-मासवाक्यांप्रमाणे या दोन्ही प्रकारच्या वाक्यांपासून एकच नियोग प्रतीत होतो म्हणून त्यांची एकवाक्यता आहे' असे मानीत असशील तर ते बरोबर नाही. कारण, ब्रह्मवाक्यांमध्ये नियोग (सांगितलेला) नाही. ब्रह्मवाक्यांचे वस्तूचे अस्तित्व सिद्ध करण्याविषयी तात्पर्य आहे, नियोग सांगण्याविषयी नाही. या गोष्टीचे आम्ही अ. १ पा. १ सू. ४ यामध्ये सविस्तर रीतीने प्रतिपादन केले आहे.

शिवाय, कोणत्या (व्यापारा-) संबंधाने हा नियोग सांगितला आहे ते सांग. कारण, जेव्हा एखाद्या पुरुषाला एखादा नियोग सांगितला जातो तेव्हा 'अमुक एक गोष्ट कर' असा स्वतःच्या व्यापारासंबंधाने तो (पुरुष) नियुक्त केला जातो.

शंका:—'द्वैत प्रपंचाचा नाश करणे' हाच नियोगाचा विषय होईल. कारण, द्वैत प्रपंचाचा नाश केला नाही तर ब्रह्मतत्त्वाचा बोध होत नाही. म्हणून ब्रह्मतत्त्वाच्या बोधाला आड येणारा जो द्वैतप्रपंच त्याचा नाश केला पाहिजे. ज्याप्रमाणे स्वर्गाची

२० मागील टीप १४ पहा.

२१ सर्व भेद नाहीसे करून निराकार ब्रह्म प्रतिपादन करण्याचा जर झालून सर्व श्रुतींचा उद्देश असेल, तर ब्रह्म साकार आहे अशी शंका येण्याला कांहींच कारण नसल्यामुळे, व त्यावरून अर्थातच 'ब्रह्म निराकार आहे' ही गोष्ट सिद्ध होत असल्यामुळे ती गोष्ट सिद्ध करण्याकरिता प्रमाण दाखविण्याचे बिलकूल कारण नाही असे होईल.

२२ विधि.

२३ ब्रह्मरूप वस्तूचे.

२४ तात्पर्य:— ब्रह्मवाक्यांमध्ये अमुक व्यापारासंबंधाने विधि सांगितला आहे असा एकही व्यापार दाखविता येत नसल्यामुळे ब्रह्मवाक्यांमध्ये विधि सांगितला नाही असे सिद्ध होते.

२५ म्हणजे ब्रह्मवाक्यांमध्ये जो विधि सांगितला आहे तो 'द्वैत प्रपंचाचा नाश करणे' या व्यापारासंबंधाने सांगितला आहे असे होईल.



इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला यागाचें अनुष्ठान वेदानें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला द्वैतप्रपंचाचा नाश वेदानें सांगितला आहे. ज्याप्रमाणें अंधारांत ठेवलेल्या घट वगैरेंचें तत्त्व जाणण्याची इच्छा करणारा मनुष्य (प्रथमतः) त्या (ज्ञाना-) च्या आड येणारा अंधार दूर करतो, त्याप्रमाणें ब्रह्माचें तत्त्व जाणण्याची इच्छा करणाऱ्यानें (प्रथमतः) त्या (ज्ञाना-) च्या आड येणारा जो द्वैतप्रपंच त्याचा नाश केला पाहिजे. अर्थात्, प्रपंचाला ब्रह्माचा स्वभाव आहे पण ब्रह्माला प्रपंचाचा स्वभाव नाही; म्हणून नामरूप प्रपंचाचा नाश झाला म्हणजे ब्रह्मत्त्वाचा बोध होतो.<sup>२६</sup>

यावर आमचें उत्तर:- प्रपंचाचा नाश करावयाचा म्हणजे काय ? असें आम्ही तुला विचारतो. ज्याप्रमाणें अग्नीच्या उष्णतेच्या संयोगामुळें घृताच्या काठिण्याचा नाश होतो, त्याप्रमाणें या प्रपंचाचा नाश करावयाचा, किंवा ज्याप्रमाणें तिमिर रोगाच्या योगानें एक चंद्र अनेक असा भासतो, त्याप्रमाणें अविद्येच्या योगानें जो हा ब्रह्माच्या ठिकाणीं नामरूपात्मक प्रपंच भासतो त्याचा विद्येच्या योगानें नाश करावयाचा ? जर असें म्हणशील कीं जो हा देश वगैरे स्वरूपाचा आध्यात्मिक आणि पृथ्वी वगैरे स्वरूपाचा बाह्य असा प्रपंच खराच अस्तित्वांत आहे त्याचा नाश करावयाचा, तर त्यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं कोणत्याही मनुष्याच्या हातून हा नाश होणें शक्य नाही. तेव्हां प्रपंचाचा नाश करावा असा जो श्रुतीचा उपदेश आहे तो अशक्य गोष्टीविषयींचाच आहे असें होईल. शिवाय, ( मनुष्याच्या हातून हा नाश होऊं शकतो असें जर मानलें तर ) प्रथम मुक्त झालेल्या एका मनुष्यानें तो पृथ्वी वगैरेंचा नाश केलाच आहे. तेव्हां

२६ ' द्वैतप्रपंचाचा नाश झाला असतां ब्रह्माचें ज्ञान होतें असें म्हणतां येत नाही. कारण, द्वैतप्रपंच हा ब्रह्मस्वरूप असल्यामुळें त्या द्वैतप्रपंचाच्या नाशाबरोबर ब्रह्माचाही नाश होणार ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२७ स्वरूप.

२८ ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकास्वरूप आहे, पण मृत्तिका ही घटस्वरूपी नाही, म्हणून घटाचा नाश झाला तरी मृत्तिकेचा नाश होत नाही, त्याप्रमाणें द्वैतप्रपंचाचा नाश झाला असतांही ब्रह्माचा नाश होत नसल्यामुळें ब्रह्माचें ज्ञान होतें असें म्हणतां येतें असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

२९ वास्तविक रीतीनें अस्तित्वांत असलेल्या प्रपंचाचा.

३० ' तिमिर ' नांवाचा एक प्रकारचा नेत्ररोग आहे.

३१ वास्तविक रीतीनें अस्तित्वांत नसून केवळ भासणाऱ्या अशा त्या प्रपंचाचा.

३२ तेव्हां यावरून ब्रह्मवाक्यांमध्ये जो विधि सांगितला आहे तो प्रपंचाचा नाश करण्याविषयीं सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाही असें सिद्ध झाले.

आतां, हें जग पृथ्वी वगैरेनीं रहित असेंच असावयाला पाहिजे होते. आतां जर असें म्हणशील कीं अविद्येच्या योगानें एका ब्रह्मावर ज्या ह्या प्रपंचाचा आरोप केला आहे त्याचा विद्येच्या योगानें नाश करावयाचा; तर मग 'एकच आणि अद्वितीय असें ब्रह्म आहे; तें सत्य आहे, तो आत्मा आहे, तें तू आहेस' ( छां. ६।८।७ ) इत्यादि श्रुतीनीं अविद्येच्या योगानें आरोपित केलेल्या या प्रपंचाचा निषेध करून ब्रह्म फक्त दाखविलें म्हणजे झालें. ब्रह्म दाखविलें म्हणजे ज्ञान आपोआपच उत्पन्न होतें; ज्ञान उत्पन्न झालें म्हणजे अज्ञानाचा बाध होतो; आणि अज्ञानाचा बाध झाला म्हणजे अज्ञानाच्या योगानें आरोपित केलेला जो हा नामरूपात्मक प्रपंच तो स्वप्नप्रपंचाप्रमाणें ( अर्थात् ) लय पावतो. परंतु ( श्रुतीनीं ) ब्रह्म दाखविलें नाहीं, तर ' ब्रह्माचें ज्ञान करून घे, प्रपंचाचा नाश कर ' असें शेंकडों वेळां जरी म्हटलें तरी ब्रह्माचें ज्ञान उत्पन्न होणार नाहीं किंवा प्रपंचाचा नाश होणार नाहीं. शंकाः— ( श्रुतीनीं ) ब्रह्म दाखविल्या-नंतर त्या ब्रह्माचें स्वरूप जाणण्याविषयीं किंवा प्रपंचाचा नाश करण्याविषयीं नियोग असू शकेंलें. उत्तरः— हें तुझे म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ' जीव हा प्रपंचरहित ब्रह्मस्वरूपी आहे ' असें ( श्रुतीनीं ) दाखविलें म्हणजे वरील दोन्ही गोष्टी त्यावरूनच सिद्ध होतात. उदा०— रज्जूचें स्वरूप प्रकाशित झालें म्हणजे त्यावरूनच त्या रज्जूच्या स्वरूपाचें ज्ञान होतें, आणि अविद्येच्या योगानें आरोपित केलेल्या सर्प वगैरे प्रपंचाचाही नाश होतो. आतां जी गोष्ट एकदां केली ती पुनः कोणी करीत नाहीं.

३३ तेव्हां, यावरून ' ब्रह्मज्ञानाची इच्छा करणाऱ्यानें प्रथमतः ( म्हणजे ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी ) त्या ज्ञानाला आड येणाऱ्या द्वैतप्रपंचाचा नाश केला पाहिजे म्हणून तो नाश करण्याविषयीं ब्रह्मवाक्यांमध्ये विधि सांगितला आहे ' असें जें शंकाकारानें म्हटलें होतें तें बरोबर नाहीं. कारण ब्रह्मज्ञान होण्यापूर्वी प्रपंचाचा नाश होणें अत्यंत असंभवनीय आहे.

३४ ब्रह्मवाक्यांमध्ये जो ब्रह्माचें स्वरूप जाणण्याविषयीं किंवा प्रपंचाचा नाश करण्याविषयीं विधि सांगितला आहे तो जरी ब्रह्मज्ञानापूर्वी संभवत नाहीं, तरी तो ब्रह्मज्ञानानंतर संभवतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३५ तात्पर्यः— ब्रह्मज्ञान झाल्यानंतर त्या दोन गोष्टीकरितां निराळा प्रयत्न करावयास नको. कारण, त्या दोन्ही गोष्टी ब्रह्मज्ञानाबरोबरच सिद्ध झालेल्या आहेत. आणि जी गोष्ट एकदां सिद्ध झाली ती गोष्ट पुनः कोणीही करीत नाहीं. अग्नि देखील जाळलेले जाळीत नाहीं. तेव्हां त्या दोन गोष्टींविषयीं ब्रह्मवाक्यांमध्ये विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाहीं असें यावरून सिद्ध होतें.

शिवाय, प्रपंचावस्थेमध्ये जो जीव नियोगाला योग्य म्हणून समजला जातो, तो प्रपंचाच्या वर्गातला आहे किंवा ब्रह्माच्या वर्गातला आहे असे आम्ही तुला विचारितो. प्रथम विकल्प मानलास तर ब्रह्माच्या प्रपंचरहित स्वरूपाचे प्रतिपादन केल्याने पृथ्वी वगैरेप्रमाणे जीवाचा देखील नाश होतोच. मग प्रपंचाचा नाश करावा असा नियोग कोणाला करावयाचा, किंवा त्या नियोगाप्रमाणे वर्तन केल्याने मोक्ष कोणाला प्राप्त व्हावयाचा ते सांग. दुसरा विकल्प मानलास तरी देखील 'नियोगाला अयोग्य अशा स्वभावाचे जे ब्रह्म तेच जीवाचे खरे स्वरूप आहे आणि त्याला जे जीवत्व प्राप्त होते ते अविद्येमुळेच प्राप्त होते' अशा रीतीने ब्रह्माच्या स्वरूपाचे प्रतिपादन झाल्याबरोबर ज्याला नियोग करावयाचा असा कोणीच राहत नाही; त्यामुळे नियोगही असू शकत नाहीच. अर्थात, ब्रह्मविद्येच्या प्रकरणामध्ये '(आत्मा) पहावा' इत्यादी जी विधिवाक्ये आहेत त्यांचा देखील तत्त्वज्ञानाचा विधि सांगण्याचा उद्देश नाही, तर तत्त्वज्ञानाकडे आपले मन वळविण्याचा आहे. व्यवहारामध्ये देखील 'हें पहा, हें ऐक' इत्यादी विधिवाक्यांचा 'या गोष्टीचे ज्ञान करून घे' असे साक्षात् सांगण्याचा अभिप्राय नाही, तर 'या गोष्टीकडे लक्ष्य दे' असेच फक्त सांगण्याचा आहे. जो मनुष्य एखाद्या गोष्टीचे ज्ञान करून घेण्यास प्रवृत्त होतो त्याला देखील त्या गोष्टीचे ज्ञान कदाचित् होते किंवा कदाचित् होत नाही; तेव्हा त्या मनुष्याला त्या गोष्टीचे ज्ञान करून घ्यावे अशी ज्याची इच्छा आहे त्याने त्या मनुष्याला तो ज्ञानाचा विषय फक्त दाखवावा. मग तो विषय दाखविल्यानंतर त्या मनुष्याच्या अंतःकरणामध्ये विषयाच्या योग्यतेप्रमाणे आणि ज्ञानाच्या

३७ शंकाकाराच्या मताप्रमाणे ब्रह्मवाक्यांमध्ये सांगितलेला जो प्रपंचाचा नाश करण्याविषयीचा विधि, त्या विधीला योग्य जो जीव तो पृथ्वी वगैरेप्रमाणे प्रपंचस्वरूप आहे किंवा ब्रह्मस्वरूप आहे असे शंकाकाराला सिद्धांती विचारीत आहे.

३८ आतां "जर ब्रह्मवाक्यांमध्ये ब्रह्माचे स्वरूप जाणणे किंवा प्रपंचाचा नाश करणे या दोन्ही गोष्टींविषयी विधि संभवत नाही, तर 'आत्मा पहावा' इत्यादी वाक्यांमध्ये जो विधि सांगितलेला दिसतो तो कोणत्या व्यापारासंबंधाने सांगितला आहे" अशी जी शंका येते तिचे हें उत्तर दिले आहे.

३९ कारण, ज्ञान हें कोणालाही करून घेतां येत नाही. म्हणजे 'ज्ञान करून घेणे' ही गोष्ट कोणाच्याही स्वाधीन नाही. तेव्हा ज्ञान करून घेण्याविषयीचा विधि सांगतां येत नाही असे सिद्ध झाले.

४० यावरून 'ज्ञान हें करून घेतां येत नाही' असे सिद्ध होते. कारण, जर ते मनुष्याला करून घेतां आले असते, तर ते ज्ञान करून घेण्यास प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला ते नियमाने शालेच असते.

४१ जर विषय स्थूल असेल तर त्याचे ज्ञान होईल, सूक्ष्म असेल तर होणार नाही.  
शां. भा. ५९

साधनांच्या योग्यतेप्रमाणे ज्ञान आपोआपच उत्पन्न होते. शिवाय, इतर प्रमाणावरून जी वस्तु एका रूपाने प्रसिद्ध आहे असे समजते, त्याच वस्तूचे नियोगावरून भिन्न रूपाने ज्ञान होते असेही म्हणणे संभवत नाही. आता, ' ज्याअर्थी मला नियोग आहे त्याअर्थी मला त्या वस्तूचे भिन्नरूपाने ज्ञान होतेच ' (असे जर तू म्हणशील, तर त्यावर आमचे उत्तर:- नियोगावरून जे त्या वस्तूचे भिन्न रूपाने ज्ञान होते असे तू म्हणतोस ) ते मुळी ज्ञानच नव्हे; तर ती एक प्रकारची मानसिक क्रिया आहे. आता, जर ते उलट रूपाने होणारे ज्ञान आपोआपच उत्पन्न होईल, तर मग ती केवळ भ्रांतिच होईल. आता, ज्ञान हे प्रमाणापासून उत्पन्न होते व ते विषयाला अनुसरून असते, म्हणून, श्रुतीचे जरी शंकाही नियाग असले तरी ते त्या ज्ञानाला उत्पन्न करू शकत नाहीत-तसेच,

४२ ज्ञानाची साधनें जी इन्द्रिये वगैरे ती चांगली साबत असतील तर ज्ञान होईल, नाही तर होणार नाही.

४३ तेव्हा तेथे ज्ञान उत्पन्न होण्याला स्वतंत्र विधीची जरूर नाही. तात्पर्य, ब्रह्मवाक्यानी ' एक ब्रह्म आहे ' एवढीच गोष्ट फक्त सांगितली आहे. तिचे ज्ञान करून घ्यावें असा विधि सांगितला नाही. कारण, तो सांगण्याची जरूरच नाही, व सांगतां येतही नाही.

४४ आतां, जरी ज्ञान उत्पन्न होण्याला विधीची जरूर नाही, तरी ज्ञान उत्पन्न झाल्यानंतर त्याच वस्तूचे दुसऱ्या रूपाने ज्ञान व्हावें यासाठीं विधीची जरूर लागेल ' अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर आहे.

४५ उदाहरण:- ही शिप आहे ' अशा शिरीतीने खरे प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्यानंतर त्या ठिकाणी ' हे रूप समजावें ' असे जरी हजारों विधी सांगितले, तरी त्यावरून तेथे ' हे रूप आहे ' असे ज्ञान होत नाही.

४६ जरी ' ही शिप आहे ' असे पूर्वी खरे ज्ञान झाल्याला झाले असले, तरी ' हे रूप समजावें ' असा विधि कोणी सांगितला असता तेव्हापासून तो त्या शिपेलाच ' हे रूप आहे ' असे म्हणू लागतो. तेव्हा ' एका रूपाने प्रसिद्ध असलेल्या वस्तूचे विधीवरून भिन्न रूपाने ज्ञान होतें ' असे सिद्ध होतें असा शंकाकारण अभिप्राय आहे.

४७ जरी ' हे रूप समजावें ' या विधीवरून तो त्या शिपेला रूपे म्हणू लागतो, तरी त्यावरून तेथे त्याला रूपाने ज्ञान होतें असे सिद्ध होत नाही. कारण, तो शिपेला रूपे समजत नाही. आतां रूपे म्हणण्याचे कारण फक्त इतकेच की ज्याअर्थी ही शिप असूनही ' हे रूप समजावें ' असा विधि हा सांगतो, त्याअर्थी हा विधि सांगणाऱ्याने शिपेलाच रूपे असे नांव दिले आहे अस समजून शिपेलाच रूपे म्हणावें ' असा तो विचार करतो. आता, हा विचार करणें हा जी मनाचा व्यापार तीच येथे ' मानसिक क्रिया ' होय. तात्पर्य - कितीही विधी असले, तरी एका रूपाने प्रसिद्ध असलेल्या वस्तूचे भिन्न रूपाने कधीही ज्ञान होत नाही. हे सिद्ध झाले.

४८ वर सांगितल्याप्रमाणे विचारात करतां जरातो त्या विधीवरून त्या शिपेला रूपे समजूनचकतिला ' रूपे ' म्हणू लागेल, तर वास्तविक ती शिप असतांना त्या विधीवरून तो त्या शिपेला ' हे रूपे आहे ' असे समजत असल्यामुळे त्याला ती केवळ भ्रांतिच झाली असे म्हटलें पाहिजे.

४९ प्रत्यक्ष, अनुमान वगैरे प्रमाणापासून म्हणजे इन्द्रिये वगैरे जी ज्ञानाची साधने त्यापासून.

श्रुतीचे जरी शेंकडों निषेध असले तरी ते त्या ज्ञानाचें निवारण करूं शकत नाहीत. कारण, ते ज्ञान पुरुषावर अवलंबून नाही, तर वस्तुवर अवलंबून आहे. तेव्हां या कारणावरूनही (ब्रह्मज्ञानाविषयी श्रुतीचा) नियोग असू शकत नाही असे सिद्ध होते. शिवाय, दुसरी गोष्ट अशी की जर 'वेदाचे नियोगाविषयी तात्पर्य आहे,'

असे मानले, तर नियोग दाखवूनच त्या वेदाचें कर्तव्य संपत असल्यामुळे 'नियोगाला अयोग्य असे जे ब्रह्म ते जीवाचे स्वरूप आहे' हा जो सिद्धांत आहे तो अप्रमाणच होईल. आता, 'नियोगाला अयोग्य जे ब्रह्म ते जीवाचे स्वरूप आहे' असे वेदच सांगतो आणि या गोष्टीचे ज्ञान करून घेण्याविषयी पुरुषाला नियोगही तोच वेद कर्तो असे जर मानले, तर ब्रह्मशास्त्र हे एक असून त्याची दोन तात्पर्ये आहेत आणि ती पुन्हा परस्परविरुद्ध अशी आहेत, असे मानावे लागेल. शिवाय, 'वेदाचे' नियोगाविषयी तात्पर्य आहे' असे मानले तर दुसरे अनेक अपारिहाय दोष प्राप्त होतात. उदा०- 'सांगितलेल्यांचा त्याग' आणि 'न सांगितलेल्यांची कल्पना', तसेच, 'कर्मफली-प्रमाणे मोक्ष' हा देखील अदृष्टाचेंच फल होणे, तसेच, 'मोक्ष हा अनित्य होणे'

५० जी गोष्ट पुरुषावर अवलंबून असते, म्हणजे जी गोष्ट करणे किंवा न करणे हे पुरुषाच्या स्वाधीन असते, त्या गोष्टीविषयी विधि संभवतो. तेव्हां ज्ञान करून किंवा ज्ञान करून न घेणे हे पुरुषाच्या स्वाधीन नसल्यामुळे त्याविषयी विधि संभवत नाही.

५१ ब्रह्मवाक्यांचे जरी विधि सांगण्याविषयी तात्पर्य असले, तरी त्यांचे ब्रह्मवाक्यांचे विधि सांगण्यानेच उपयोग होत असल्यामुळे जीव-ब्रह्मांचे ऐक्य सांगण्याविषयी त्या ब्रह्मवाक्यांचे तात्पर्य आहे असे म्हणता येत नाही. म्हणून जीव ब्रह्मस्वरूपी आहे, हा सिद्धांत निमूल आहे असा दोष येईल.

५२ जर ब्रह्मवाक्यांचे कोणताही एखादा विधि सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे, तर अर्थातच त्या ब्रह्मवाक्यावरून जीव हा विधीला योग्य आहे, ही गोष्ट सिद्ध होते. तेव्हा या गोष्टीशी विधीला अयोग्य जे ब्रह्म तेच जीवाचे स्वरूप आहे, हे जे ब्रह्मवाक्यांनी सांगितले आहे ते विरुद्ध होते. कारण, विधीला योग्य जो जीव तो विधीला अयोग्य असे जे ब्रह्म तेस्वरूपी कसा होईल ! तात्पर्य- 'जीव ब्रह्मस्वरूप आहे' हा सिद्धांत अप्रमाण आहे असे मानावे लागेल.

५३ ब्रह्मवाक्यांमध्ये सांगितलेले जे जीवब्रह्मक्य त्यांचा त्याग, कारण, मागच्या दीर्घत सांगितल्याप्रमाणे विधि मानणाऱ्याला ब्रह्मवाक्यांचे जीवब्रह्मांचे ऐक्य सांगण्याविषयी तात्पर्य मानता येत नाही. म्हणून त्याला जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचा त्याग करावा लागतो.

५४ 'हे जीवा ! तें (ब्रह्म) तूं आहेस' इत्यादि ब्रह्मवाक्यांमध्ये न सांगितलेला जी विधि त्याची कल्पना.

५५ ब्रह्मवाक्यांमध्ये विधि सांगितला आहे असे जर मानले, तर तो विधि ज्या व्यापाराच्या संबंधाने सांगितला आहे तो व्यापार कला, म्हणजे त्या व्यापारापासून मोक्षरूपी फल प्राप्त होते असे मानावे लागेल; म्हणजे त्या व्यापारापासून अदृष्ट म्हणजे पुण्य उत्पन्न होते आणि त्या अदृष्टापासून मरणानंतर मोक्ष प्राप्त होतो असे मानावे लागेल. त्याप्रमाणे यज्ञ वगैरे कर्मापासून अदृष्ट म्हणजे पुण्य

इत्यादि. तेव्हां, यावरून 'ब्रह्मवाक्यांचें ज्ञानाविषयीच तात्पर्य आहे, नियोगाविषयी नाही' असे सिद्ध होतें; आणि म्हणूनच 'त्या वाक्यांपासून एकच नियोग प्रतीत होत असल्यामुळे त्यांची एकवाक्यता आहे' असे जें वर म्हटलें आहे तें बरोबर नाही असे आम्ही म्हणतो.

शिवाय, 'ब्रह्मवाक्यांमध्ये नियोग सांगितला आहे' असे जरी मानलें तरी 'ज्यांमध्ये प्रपंचरहित ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे आणि ज्यांमध्ये प्रपंचयुक्त ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे अशा दोन्ही प्रकारच्या वाक्यांमध्ये एकच नियोग सांगितला आहे' ही गोष्ट सिद्ध होत नाही. कारण, 'शब्दभेद' वगैरे प्रमाणांवरून 'भिन्न नियोग सांगितले आहेत' असे निश्चित होत असतां 'सर्वत्र एकच नियोग सांगितला आहे' असे मानणें शक्य नाही. आतां, 'प्रयाजदर्शपूर्णमासवाक्यांमध्ये अधिकाररूप अंश एक असल्यामुळे एकच नियोग सांगितला आहे' असे मानणें बरोबर आहे. परंतु येथें सगुण ब्रह्माबद्दलच्या आणि निर्गुण ब्रह्माबद्दलच्या विधिवाक्यांमध्ये 'नियोग एक आहे' असे मानण्याला अधिकाररूप अंश एक नाही. कारण, 'प्रकाशस्वरूपी असणें' इत्यादि गुण प्रपंचाचा नाश करण्याला उपयोगी पडत नाहीत. तसेंच, प्रपंचाचा नाश देखील 'प्रकाशस्वरूपी असणें' इत्यादि गुणांना उपयोगी पडत नाही, कारण, ते (गुण आणि नाश) हे परस्परविरुद्ध

उत्पन्न होतें आणि त्या अदृष्टामुळे स्वर्गरूपी फल प्राप्त होतें त्याप्रमाणेंच हें होय. अशा रीतीनें मोक्ष हें अदृष्टाचें फल होतें. तसेंच, या मतीं मोक्ष हा अनित्य होतो. कारण, मोक्ष हा त्या व्यापारापासून नवीन उत्पन्न होतो; आणि जो उत्पन्न होतो तो अनित्य असतो असा नियम आहे.

५६ ब्रह्मवाक्यांमध्ये 'आत्मा पहावा' इत्यादि शब्द आहेत, व तेथें निर्गुण ब्रह्माचें प्रकरण सुरू आहे, व त्या ठिकाणीं मुक्ति हें फल आहे. आणि इतर वाक्यांमध्ये 'उपासना करावी' इत्यादि शब्द आहेत, व तेथें सगुण ब्रह्माचें प्रकरण सुरू आहे, व त्या ठिकाणीं 'अभ्युदय (संसारवैभव)' हें फल आहे. तेव्हां भिन्न भिन्न शब्द वगैरेवरून विधीही भिन्न भिन्न आहेत असे सिद्ध होतें.

५७ 'प्रयाज' हें दर्शपूर्णमासाचें अंगभूत असें एक विशेष प्रकारचें कर्म आहे. तेव्हां प्रयाज आणि दर्शपूर्णमास या दोन्ही कर्मांचा अधिकार एकालाच असल्यामुळे अधिकाररूप अंश एक आहे असे सिद्ध होतें. यावरून प्रयाजवाक्य आणि दर्शपूर्णमासवाक्य या दोन्ही वाक्यांमध्ये सांगितलेला विधि एकच आहे असे मानतां येतें.

५८ कारण निर्गुण ब्रह्म जाणणें आणि सगुण ब्रह्माची उपासना करणें या दोन्ही गोष्टींचा अधिकार एका मनुष्याला कधीही संभवत नाही.

५९ सगुण ब्रह्माची उपासना सांगणाऱ्या वाक्यांमध्ये सांगितलेले जे 'प्रकाशस्वरूपी असणें' इत्यादि आत्म्याचे गुण, ते निर्गुण ब्रह्म जाणणाऱ्याला प्रपंचाचा नाश करण्याकरितां उपयोगी पडत नाहीत. जर ते उपयोगी पडले असते, तर मात्र निर्गुण ब्रह्म जाणणाऱ्यालाच सगुण ब्रह्माची उपासना करण्याचा अधिकार आहे असे म्हणतां आले असतें.

आहेत. तसेंच, 'सर्व प्रपंचाचा नाश' आणि 'प्रपंचाच्या एका भागाची जखर' या दोन्ही (धर्मा-) चा एकाच धर्माच्या ठिकाणी समावेश करणे बरोबर नाही. तेव्हा 'ब्रह्माला आकार आहे' असे सांगणाऱ्या आणि 'ब्रह्माला आकार नाही' असे सांगणाऱ्या, या दोन प्रकारच्या श्रुतींमध्ये जो भेद आम्ही दाखविला आहे तोच बरोबर आहे असे सिद्ध झाले. (२१)

[ आतां येथून सहाऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये वाविसाव्या सूत्रापासून तिसाव्या सूत्रपर्यंत नऊ सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. २२) 'पृथ्वी, जल, आणि तेज, हा मूर्तवर्ग आहे. आणि वायु व आकाश हा अमूर्तवर्ग आहे.' असे बृहदारण्यकामध्ये ह्या पंचमहाभूतात्मक सर्व प्रपंचाचे दोन वर्ग करून 'ही ब्रह्माची दोन रूपे आहेत' असे सांगितले आहे. आणि पुढे 'आतां यास्तव असे नाही असे नाही' असे म्हटले आहे. येथे पूर्वपक्षाचे म्हणणे असे आहे की, ह्यांपैकी एक निषेध ब्रह्माचा आहे, आणि दुसरा त्याच्या रूपांचा म्हणजे प्रपंचाचा आहे. आतां कदाचित् हे दोन निषेध मिळून एकच निषेध मानावयाचा असेल तर तो ब्रह्माचाच मानला पाहिजे. — कारण, ब्रह्म हे वाणी आणि मन यांना गोचर नसल्यामुळे निषेधाला योग्य आहे. यावर सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे की, ब्रह्म आणि प्रपंच या दोघांचाही निषेध मानला तर शून्यवाद प्राप्त होईल. तसेंच नुसत्या ब्रह्माचा निषेध मानला तर 'ब्रह्म सांगू काय ?' हा उपक्रम विरुद्ध होईल. शिवाय श्रुतीमध्ये ब्रह्माचा निषेध मानणाऱ्यांची निंदा केली आहे. आतां, ब्रह्म हे विषयांमध्ये अंतर्भूत होत नसल्यामुळे ते वाणी आणि मन यांना गोचर होत नाही. तेव्हा यावरून 'ब्रह्म हे असतच आहे' असे मात्र समजू नये. तात्पर्य, 'श्रुतीमधील एक निषेध मूर्त रूपाचा आणि दुसरा अमूर्त रूपाचा' असेच मानले पाहिजे. किंवा 'एक निषेध भूतांचा, आणि दुसरा वासनांचा' असे मानावे. अथवा ब्रह्माहून इतर अशा सर्व प्रपंचाचा निषेध होण्याकरितां श्रुतीमध्ये 'असे नाही, असे नाही' ही द्विरुक्ती केली आहे. शिवाय, या निषेधाच्या पुढेच श्रुतीने ब्रह्माच्या अस्तित्वाचे प्रतिपादन केले आहे. एकंदरीत 'ब्रह्माचा निषेध मानतां येत नाही' असे सिद्ध झाले. (सू. २३) आतां, ब्रह्माचे जे इंद्रियांच्या योगाने ज्ञान होत नाही, त्याचे कारण असे आहे की, ब्रह्म हे सर्व दृश्य वस्तूंचे साक्षिभूत आहे. श्रुतिस्मृतींमध्ये असेच सांगितले आहे. (सू. २४) शिवाय, 'योगी वगैरे लोक ध्यान करीत बसले असतां तेथे त्यांना परमात्मा प्रत्यक्ष होतो' असे श्रुतिस्मृतींवरून समजते. (सू. २५) आतां, यावरून 'परमात्मा निराळा आणि त्याचे ध्यान करणारे जीव निराळे' असे मात्र समजू नये. कारण, ज्याप्रमाणे प्रकाश वगैरेचा अंगुली वगैरे उपाधींमुळे भेद भासतो, त्याप्रमाणेच एका परमात्म्याचा शरीर वगैरे उपाधींमुळे अनेक

६० 'आत्मा हा प्रकाशस्वरूपी नाही, अंधकाररूपी नाही' अशा रीतीने निर्गुण ब्रह्माचे प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीमध्ये सांगितलेला सर्व प्रपंचाचा नाश.

६१ सगुण ब्रह्माची उपासना सांगणाऱ्या श्रुतीमध्ये जे 'आत्मा हा प्रकाशस्वरूपी आहे' असे सांगितले आहे त्या एका भागाची.

६२ आत्मरूपी एकाच धर्माच्या.

६३ तेव्हा यावरून 'प्रकाशस्वरूपी असणे' आणि 'प्रपंचाचा नाश करणे' या दोन गोष्टी परस्परांच्या उपयोगी पडत नाहीत असे सिद्ध झाले.

जीवरूपान् भेद भासतो. पण वास्तविक रीतीने जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच आहेत. (सू. २६) म्हणूनच विद्येच्या योगाने अज्ञानाच्या नाशाला असतो जीव हा परमात्मस्वरूप) होतो असे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. (सू. २७) आता, येथे काही लोकांचे मत असे आहे की, जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा अभेदही आहे, आणि भेदही आहे. कारण, श्रुतीमध्ये दोन्ही तऱ्हेचा निर्देश केलेला दृष्टीस पडतो. ज्याप्रमाणे 'सप' या नात्याने अभेद आहे पण वतुलाकार, वक्राकार वगैरे नात्यांनी भेदही आहे, त्याप्रमाणेच हे होय. (सू. २८) किंवा ज्याप्रमाणे प्रकार आणि त्यांचा आश्रय हे दोन्ही तेजस्वरूपच असल्यामुळे ते परस्परांपासून अत्यंत भिन्न नाहीत, तरी ते भिन्न आहेत असा व्यवहार होतो. त्याप्रमाणेच येथे समजावे. (सू. २९) पण हे मत बरोबर नाही. कारण, जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये जर भेदही खरोच असेल, तर त्याचा ज्ञानाने नाश होत असल्यामुळे कोणालाही मोक्ष प्राप्त होणार नाही. तेव्हा, जीवात्मा आणि परमात्मा यांचे एक्यच खरे आहे असे मानले पाहिजे. आता, श्रुतीमध्ये जो भेदाचा निर्देश केला आहे तो व्यवहारांमध्ये भासणाऱ्या भेदाचा फक्त अनुवाद केला आहे असे समजावे. (सू. ३०) शिवाय, परमात्म्याहून भिन्न असा ब्रह्म वगैरे कोणीच नाही असा श्रुतीमध्ये परमात्म्याहून भिन्न वस्तूचा निषेध केला आहे. एकदरीत परमात्मरूपी एकच वस्तू अस्तित्वात आहे असे सिद्ध झाले.

**प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥**  
 प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥

प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥  
 प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥

प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥  
 प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥

प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥  
 प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥

प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥  
 प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥

प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥  
 प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥

प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥  
 प्रकृतेः तावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च सूयः ॥ २२ ॥



( काहीं ) नाही म्हणून 'असे नाही' (असे म्हटले आहे. ब्रह्म ते या- ) पलीकडे निराळेंच आहे" (बु. २।३।६). आतां, या वाक्यामध्ये या निषेधाचा विषय कोण अशी जिज्ञासा उत्पन्न होते. कारण, येथे 'हे' किंवा 'ते' अशी कोणतीही विशिष्ट वस्तु 'निषेधाचा विषय' या रूपात निर्दिष्ट केलेली उपलब्ध होत नाही परंतु, 'असे' शब्दावरून 'येथे' कोणती तरी एक वस्तु निषेधाचा विषय म्हणून सांगितली आहे. असे सूचित होतं कारण, येथे 'असे नाही; असे नाही' असा 'नाहीं' या शब्दाचा 'असे' या शब्दाबरोबर प्रयोग केलेला आहे. आतां, 'असे' (सं. इति) या शब्दाचा 'एवं' या शब्दाप्रमाणे संनिहित असलेल्या वस्तूच्या संबंधांचेच प्रयोग केला जातो. असे दृष्टीस पडतं, उदा०— (उपाध्यायाने) असेच सांगितलं इत्यादि. आतां, येथे प्रत्येक प्रकरणाच्या सामर्थ्यावरून ब्रह्माची प्रपंचयुक्त दोन 'रूपे' आणि ती दोन 'रूपे' ज्या ब्रह्माची आहेत ते 'ब्रह्म' आणि (दोन) वस्तु येथे संनिहित आहेत असे समजतं. म्हणून आम्हांला येथे असा संशय येतो की या वाक्यामध्ये 'रूपे' आणि ती 'रूपे' ज्याची आहेत ते ब्रह्म; या दोघांचाही श्रुति निषेध करते, किंवा या दोघांपैकी एकाचाच निषेध करते; आणि जर एकाचाच निषेध श्रुति करिते असेल तर ब्रह्माचा निषेध करून 'रूपे' शिल्लक ठेविते, किंवा 'रूपांचा' निषेध करून ब्रह्म शिल्लक ठेविते.

दृष्टिगोचर होत नाही, आणि हा सूर्यमंडलातील पुरुषही दृष्टिगोचर होत नाही, असे अमूर्त रूपाचे आणि या पुरुषाचे सादृश्य असल्यामुळे या पुरुषाला 'अमूर्तरूपाचे सार' असे म्हटले आहे. याप्रमाणे आधिदैविक म्हणजे देवतेच्या संबंधाने सांगून पुढे आध्यात्मिक म्हणजे शरीराच्या संबंधाने सांगितलं आहे. शरीरातील जी पृथ्वी, जल आणि तेज ही तीत भूतं ते मूर्तरूपां होय, आणि नेत्रातील बुबुळ हे त्या मूर्तरूपाचे सार होय. तसेच, शरीरातील वायु (म्हणजे प्राण) आणि आकाश हे अमूर्त रूप होय; आणि नेत्रातील जो पुरुष तो त्या अमूर्तरूपाचे सार होय. ज्याप्रमाणे लोहामध्ये हळदीने रंगविलेले वस्त्र पांढरा कांबळ, व हंसगोप नांवाचा पावसाळ्यामध्ये उत्पन्न होणारा एक प्रकारचा तांबडा लाल किडो आणि वीज इत्यादिकांचे अनेक प्रकारचे रंग असतात; त्याप्रमाणे ह्या पुरुषाला स्त्री, पुत्र वगैरे अनेक विषयांच्या संबंधाने अनेक प्रकारच्या वासना असतात. ही पुरुष सत्य होय. आतां, या सत्याचे जें सत्य (ब्रह्म) त्याचे स्वरूप सांगायचे, परंतु ते निर्गुण असल्यामुळे म्हणून ते अमुक प्रकारचे आहे असे विधिमुखांनी सांगता येत नसल्यामुळे असे नाही, असे नाही असा त्या ब्रह्माचा निषेधमुखांनी निर्देश केला आहे.

- ३ ज्या वस्तूचा निषेध केला जातो ती वस्तु निषेधाचा विषय होय.
- ४ जवळ असलेल्या.
- ५ ह्या 'असे' या शब्दाने ह्या वाक्याजवळच्या मागील वाक्यामध्ये जी गोष्ट सांगितली आहे तीच घेतली जाते.

वि. भंयाच्या संदर्भावरून...

आतां, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' रूपें आणि ब्रह्म ' या दोहोंचाही श्रुति निषेध करते असें मी समजतो. कारण, तीं दोन्ही या ठिकाणीं सारखीच प्रकृत आहेत. शिवाय, ' नाही ' हा शब्द दोनदां घातल्यावरून ' येथें दोन निषेध आहेत ' असें समजतें. त्यापैकी एक ( ' नाही ' हा शब्द ) ब्रह्माच्या प्रपंचयुक्त रूपाचा निषेध करतो, व दुसरा, रूपयुक्त ब्रह्माचा निषेध करतो असें मी मानतो. किंवा ' फक्त रूपयुक्त ब्रह्माचाच येथें निषेध केला आहे ' असें मला समजतां येईल. कारण, तें ब्रह्म वाणी आणि मन यांना गोचर नसल्यामुळे त्याचें अस्तित्व असंभाव्य आहे, व त्यामुळे तें निषेध करण्यास योग्य आहे. परंतु हा रूप-प्रपंच प्रत्यक्षादि प्रमाणांना गोचर असल्यामुळे तो निषेध करण्याला योग्य नाही. ( या मैत्री ' नाही ' या शब्दाची ) पुनरुक्ति आंदरार्थ आहे असें समजावें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—( रूपें आणि रूपयुक्त ब्रह्म या ) दोहोंचाही श्रुति निषेध करते ' असें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, तसें म्हटलें असतां शून्यवाद प्राप्त होईल. एखाद्या खऱ्या वस्तूच्या आधारावर आपण एखाद्या खोट्या वस्तूचा निषेध करतो. उदा०— रज्जु वगैरे ( खऱ्या वस्तूच्या आधारा- ) वर आपण सर्प वगैरे खोट्या वस्तूचा निषेध करतो. आतां, जर एखाद्या वस्तूचें अस्तित्व शिष्टक राहिल, तरच हें जुळेल. परंतु जर सर्व वस्तूंचाच निषेध केला, तर मग कोणती वस्तु शिष्टक राहिल ? आणि जर कोणतीच वस्तु शिष्टक राहिली नाही, तर मग एखाद्या वस्तूचा जो आपण निषेध करूं इच्छितो तो अशक्य होतो; म्हणून तीच वस्तु खरी होते, व त्यामुळे निषेध करतां येत नाही. तसेंच, ' ब्रह्माचाच श्रुति निषेध करते ' असेंही म्हणतां येत नाहीं.

७ संभवत नाही.

८ ब्रह्माचीं जीं दोन रूपें म्हणजे मूर्त आणि अमूर्त अशीं पंचमहाभूतें तद्रूपी प्रपंच.

९ आतां, " हा निषेध फक्त ब्रह्माचाच आहे, त्याच्या रूपांचा नाही, असें मत घेतलें असतां, दोन निषेध नसल्यामुळे श्रुतीमध्ये जे दोन ' नाही ' शब्द घातले आहेत ते व्यर्थ होतील " अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१० ' असें नाही ' यांतील ' असें ' या शब्दाचा ' पूर्वी सांगितलेलें ब्रह्म ' हा अर्थ आहे. तेव्हां, ' असें नाही, असें नाही ' याचा ' ब्रह्म नाही, ब्रह्म नाही ' असा अर्थ होतो. आतां, एकाच ब्रह्माचा ' ब्रह्म नाही, ब्रह्म नाही ' असा दोन वेळां निषेध सांगण्याचें कारण इतकेंच कीं ब्रह्माच्या निषेधाविषयी लोकांच्या मनामध्ये आदर उत्पन्न होऊन ' ब्रह्म नाही ' ही गोष्ट लोकांनीं मान्य करावी.

११ जोपर्यंत खरी वस्तु कोणती हें समजत नाही, तोपर्यंत खोट्या वस्तूचें अस्तित्व कोणीही नाकबूल करित नाही. यावरून खरी वस्तु ही खोट्या वस्तूचा अपवाद आहे असें ठरतें. आतां, जर एकही वस्तु शिष्टक न राहिल, तर अपवाद नसल्यामुळे खोट्या वस्तूचें अस्तित्व कबूल करावें लागेल. तेव्हां अर्थातच त्या खोट्या वस्तूचा निषेध करतां येणार नाही. कारण, खोट्या वस्तूला जो खोटेपणा आहे तो खऱ्या वस्तूमुळेच आहे. पण जर कांहींच खरें नसेल, तर खोटे म्हणतां येणार नाही.

कारण, तसें म्हटलें असतां 'मी तुला ब्रह्म सांगूं काय' (बृ. २।१।१) इत्यादि जो येथें श्रुतीचा उपक्रम आहे त्याला विरोध येईल. शिवाय, 'जो ब्रह्म असत आहे असें जाणतो तो (स्वतः) असतच होतो' (तै. २।६।१) इत्यादि श्रुतींमध्ये जी निंदा (सांगितली) आहे तिला विरोध येईल. शिवाय, "तो 'आहे' या रूपानेंच जाणण्यास योग्य आहे" (क. ६।१३) इत्यादि श्रुतींमध्ये जें अंधारण दाखविलें आहे त्याला विरोध येईल. शिवाय, सर्व वेदान्त-वाक्यांना बाध येऊं लागेल. आतां, 'ब्रह्म हें वाणी आणि मन यांना अगोचर आहे' असें जें सांगितलें आहे तें देखील 'ब्रह्म अस्तित्वांत नाही' अशा अभिप्रायानें सांगितलें नाही; कारण, 'ब्रह्मवेत्ता हा पर- (ब्रह्मा-) प्रत प्राप्त होतो' (तै. २।१।१); 'ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान आणि अनंत असें आहे' (तै. २।१।१) इत्यादि वाक्यांमध्ये वेदान्तशास्त्रानें एवढा मोठा खटाटोप करून, ब्रह्माच्या अस्तित्वाचें प्रतिपादन करून, पुनः त्या ब्रह्माच्याच नास्तित्वाचें त्यानें प्रतिपादन करावें हें बरोबर नाही. कारण, 'चिखल (अंगावर बसवूं देऊन मग तो) धुवून टाकण्यापेक्षां तो बसवूं न देणेच बरें' अशी लौकिकांत म्हण आहे; तर 'ज्यापासून मनासहवर्तमान वाणी (त्याप्रत) प्राप्त न होतां निवृत्त होते' (तै. २।४।१) या वाक्यांमध्ये ब्रह्माचें अस्तित्वच सांगितलें आहे असें समजावें. या श्रुतीचें तात्पर्य असें समजावें:—'वाणी आणि मन यांच्या पलीकडे असणारें, (बाह्य) विषयामध्ये अंतर्भूत न होणारें, प्रत्यगात्मरूप असणारें, आणि नित्य शुद्ध बुद्ध व मुक्त अशा स्वभावाचें, ब्रह्म आहे.' तेव्हां यावरून 'प्रकृत श्रुति ही ब्रह्माच्या रूपप्रपंचाचा निषेध करते, पण ब्रह्म तेवढें शिल्लक ठेविते' असें मानलें पाहिजे.

हीच गोष्ट प्रकृत सूत्रामध्ये सांगितली आहे, (म्हणजे प्रकृत सूत्रामध्ये असें सांगितलें आहे कीं) जीं हीं ब्रह्माचीं मूर्त आणि अमूर्त नांवाचीं मर्यादित रूपें प्रकृत आहेत, त्यांचा प्रकृत श्रुति निषेध करिते. कारण, तींच रूपें प्रकृत आहेत, आणि त्यांचेंच आधिदैविक आणि आध्यात्मिक रीतीनें मागील भागामध्ये सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे. आणि त्या रूपांपासून उत्पन्न झालेलें जें तिसरें वासनामयरूप

१२ निश्चय.

१३ कारण, सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये 'ब्रह्म सत्य आहे' असें प्रतिपादन केलें आहे.

१४ मागील टीप २ पहा.

१५ आतां, "त्या अमूर्तरूपाच्या वर्णनामध्येच सूर्यमंडलांतील पुरुषाचें वर्णन केलें आहे. त्या 'पुरुष' या शब्दानें परमात्मा वेतां येत असल्यामुळें परमात्माही येथें प्रकृत आहे. तेव्हां त्याचाही निषेध करतां येईल" अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१६ मूर्त व अमूर्त अशा दोन प्रकारच्या रूपांपासून.

शां. भा. ६०

आणि जे, अमृत रसाचे सार, अशा 'पुरुष' शब्दाने निर्दिष्ट केलेल्या लिंगात्म्याच्या ठिकाणी राहत-तेच श्रुतीने 'हळदीचा रंग' वगैरे दृष्टांत देऊन दाखविले आहे. कारण, अमृत महाभूतांचा सारभूत जो पुरुष त्याचा, डोळ्यांनी पाहण्याला योग्य अशा रूपाशी, संबंध असू शकत नाही, त्या ह्या ब्रह्माच्या प्रपंचयुक्त रूपांचाच, सानिहित वस्तूना दाखविणारा जो 'असा' शब्द त्याने परामर्श करून, त्याचा 'नाही' या निषेधार्थक क्रियापदाशी संबंध जोडला आहे असे समजते. आता, ब्रह्माचा जो मागील भागामध्ये निदर्श केला आहे, तो त्या ब्रह्माला पृष्ठी विभक्ति लाविली असल्यामुळे अप्रधान रूपाने केला आहे, प्रधानरूपाने केला नाही. शिवाय, त्याच्या त्या दोन रूपांचे

ज्या अर्थी त्या सूर्यमंडळांतील पुरुषाला वासनामय रूप सांगितले आहे, त्या अर्थी त्या 'पुरुष' या शब्दाने परमात्मा घेता येत नाही. कारण, परमात्म्याला वासना नाहीत. १८ आता, जर ते रूप वासनामयच आहे असे ठरले, तर मात्र ते परमात्म्याला संबन्धित असल्यामुळे 'पुरुष' या शब्दाने परमात्मा घेता येणारा नाही. वस्तुचि 'रूप' वासनामयच आहे असे म्हणता येत नाही. कारण, लोकोत्तमार्थे हृद्योत्पत्तीसुयोगेनैव हे हळदीचा रंग वगैरेसारखे तांबडे, पांढरे इतके रूपतेदीने असू शकत नाही. ज्याप्रमाणे 'पंचमहाभूते' हे परमात्म्याचे रूप पूर्वी सांगितले आहे, त्याप्रमाणेच 'त्या पंचमहाभूतांचे रंग' हे एक आणखी दुसरे रूप परमात्म्याचेच सांगितले आहे असे म्हणता येत असल्यामुळे 'पुरुष' या शब्दाने परमात्मा घेता येतो असे जर कोणी म्हणेल तर त्याचे हे उत्तर दिले आहे.

१९. आता शक्यतेने पुरुषाला 'अमृतात्मा' सार असे म्हटले जाई. आता, अमृतात्मा म्हणजे अमृत्यांनी नृदिसर्गात्मा वस्तूंची सार त्या पुरुषाला, डोळ्यांनी दिसणारे रूप आहे असे म्हणता येत नाही. तेव्हा अर्थातच ते रूप वासनामयच घेतले पाहिजे. आणि म्हणूनच तो पुरुषही लिंगात्म्य घेतला पाहिजे.

२०. मृत आणि अमृत अशा दोन प्रकारच्या रूपांचाच, कारण हा जड वस्तू असा, पुरुष शब्दाने जरी परमात्मा घेता येत नाही तरी ब्रह्माची मूर्त आणि अमृत अशा दोन रूपे आहेत अशा श्रुतीने परमात्म्याची निर्देश पूर्वी केला आहे. तेव्हा 'असे नाही' या निषेधवाक्यामधील 'असे' या शब्दाने परमात्मा घेता येईल अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर आहे.

२२ विशेषणरूपाने. राजाचा चाकर या प्रयोगात 'राजाचा' हा शब्द 'चाकर' या शब्दाचे विशेषण आहे, व चाकर हा शब्द विशेष्य आहे, असे संस्कृत वैयाकरण लोक मानतात. आता, वाक्यामध्ये विशेषण हे अप्रधान असते व विशेष्य हे प्रधान असते.

२३ ज्याप्रमाणे 'हा राजाचा चाकर आहे असे नाही' असे म्हटले असता तेथे 'असे' या शब्दाने 'राजाचा चाकर आहे' या पूर्ववाक्यातील प्रधान जो चाकर त्याचाच परामर्श होतो, अप्रधान जो राजा त्याचा परामर्श होत नाही, म्हणून 'चाकर नाही' असाच त्या वाक्याचा अर्थ होतो, 'राजा नाही' असा त्या वाक्याचा अर्थ होत नाही. त्याप्रमाणेच येथेही 'असे नाही' या श्रुतीमधील 'असे' या शब्दाने पूर्ववाक्यातील प्रधान जो रूप त्याचाच परामर्श होईल, अप्रधान अशा ब्रह्माचा होणार नाही. म्हणून हा निषेध रूपांचाच आहे, ब्रह्माचा नाही असे सिद्ध होते.

सविस्तर रीतीने प्रतिपादन केल्यानंतर, ज्याची ती रूपे आहेत त्याचे स्वरूप काय अशी जिज्ञासा उत्पन्न होते. म्हणून श्रुति असा उपक्रम करते: 'आतां, यांस्तिव असे नाही, असे नाही' (असा निषेधमुखाने ब्रह्माचा) निदेश आहे (बृ. ३.३.३) ज्या श्रुतीमध्ये (ब्रह्माच्या) रूपचा निषेध केलेला ब्रह्माचे स्वरूप सांगितले आहे असा आम्ही निश्चय करतो. कारण, असे नाही, असे नाही अशा शब्दांनी ब्रह्माच्या ठिकाणी कल्पिलेल्या सर्व कायांचा निषेध केला आहे. आतां, कायांनी अ. रूपां. १ सू. १४ यात सांगितल्याप्रमाणे वास्तविक अस्तित्व नसल्यामुळे त्यांचा जो असे नाही, असे नाही अशा शब्दांनी निषेध केला आहे, तो बरोबरच आहे. परंतु, ब्रह्म हे सर्व करपनांना जाघारूमूती असल्यामुळे, त्यांचा तसे निषेध करता येत नाही असे म्हणून आपण

(आतां, श्लोकांने आपणच) (अथर्मात्) ब्रह्माची दीन रूपे देवदेवून-मर्गाकारणच त्यांचा निषेध कसा केला कारण, चिखला अगावर धिऊन मग त्ते धुवून टीकण्यापेक्षा तो अगावर न घेणेच बरे' अशी शंका येथे घेऊन येणे किंवा शास्त्राने ब्रह्माच्या दीन रूपांचे अस्तित्व सिद्ध करण्याकरिता त्या रूपांचा निदेश केला नाही असे म्हणजे ब्रह्माच्या ठिकाणी कल्पिलेल्या दीन रूपांला कसा सिद्ध अहो त्यांचा निषेध करण्याकरिता त्यांच्या (निषेधा) व्याख्या योगाने (ब्रह्माचे शुद्ध स्वरूप सिद्ध करण्याकरिताच) शास्त्राने त्या रूपांचा परामर्श केला आहे. तेव्हा, आमच्यावर काही दोषाचे तर्काही आहेत, नाहीत ही जी दोन निषेधार्थक क्रियापदे आहेत ती अनुक्रमे ब्रह्माच्या मूर्ताच्या अमूर्त अशा दोन्ही रूपांचा निषेध करतात किंवा पहिले 'नाहीं' आहे क्रियापदांच्या मूर्तांच्या समूहाचा निषेध करते; व दुसरे वासनांच्या समूहाचा निषेध करते; किंवा ती दोन्ही नाहीत ही 'वापसा' या अर्थाद्विरुद्ध होय. तन्ना मर्त्या श्रुतीचा अर्थ असतो ज्याची

- २४ जसा कार्याचा निषेध करता येतो तसा. [आपण आपण]
- २५ आतां, जर हा निषेध ब्रह्माचा नसून त्याच्या फक्त रूपांचाच असेल, तर श्रुतीमध्ये 'असे नाही, असे नाही' अशी जी 'असे नाही' या शब्दांची द्विरुक्ति केली आहे ती व्यर्थ हील अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर आहे.
- २६ तात्पर्य- 'असे नाही' हे शब्द दीन ठिकाणी भिन्न भिन्न अर्थांचे असल्यामुळे निषेध नाही या शब्दांची द्विरुक्ति (व्यर्थ) होत नाही असे समजावे. [आपण आपण] १६
- २७ वाक्यामध्ये सांगितलेल्या गोष्टीचा त्या वाक्यातील एखाद्या शब्दाने दाखविलेल्या सर्व व्यक्तीशी जो संबंध होतो त्याला वापसा असे म्हणतात. आतां हा संबंध दाखविल्याप्रकारतो त्या शब्दाची द्विरुक्ति केली असेते, म्हणजे तो शब्द दोनदा घेतलेला असतो. उदा. 'हा मनुष्य घराघर जातो' या वाक्यामध्ये 'जाणे' या क्रियेचा 'घर' या शब्दाने दाखविलेल्या सर्व व्यक्तीशी म्हणजे सर्व घराशी संबंध होतो. म्हणून, 'घर हा शब्द दोनदा घेतला आहे' त्याप्रमाणेच येथेही 'असे नाही, असे नाही' या वाक्यांत सांगितलेल्या निषेधाचा त्या वाक्यातील असे नाही या

ज्याची म्हणून कल्पना करितां येते तें सर्व ब्रह्म नाही'. ( या तीन पक्षांपैकीं शेवटलाच पक्ष बरा आहे. ) कारण, पारिमित वस्तूंचीं निषेध केला असतां 'जर ही' वस्तु ब्रह्म नाही, तर दुसरी कोणती वस्तु ब्रह्म आहे ?' अशी जिज्ञासा उत्पन्न होते. परंतु, निषेधाची 'वीप्सा' या अर्थी द्विरुक्ति असली, म्हणजे तिच्या योगानें सर्व विषयांचा निषेध होत असल्यामुळें, ब्रह्म हें विषयरूप नाही आणि तें प्रत्यगात्मरूप आहे असें समजतें; व अशा रीतीनें वरील जिज्ञासा दूर होते. तेव्हां 'प्रकृत श्रुति ही ब्रह्माच्या ठिकाणीं कल्पिलेल्या प्रपंचाचाच निषेध करते, परंतु ब्रह्म शिल्लक ठेवते' असा निर्णय सिद्ध झाला.

असाच निर्णय करण्याचें दुसरें कारण असें आहे कीं, निषेध केल्यानंतर श्रुति पुन्हां असें म्हणते:— ' ( ब्रह्म तें या- ) पलीकडे निराळेंच आहे ' ( बृ. २।३।६ ). जर ' मागील निषेधाचें शून्यामध्ये पर्यवसान आहे ' असें मानलें, तर ' यापलीकडे निराळेंच आहे ' या शब्दांनीं श्रुति कोणाचा निर्देश करील ? श्रुतीचा अक्षरार्थ असा:— ' असें नाही, असें नाही ' असा ( निषेधमुखानें ) ब्रह्माचा निर्देश करून श्रुति पुन्हां त्याच ' असें नाही, असें नाही ' या निर्देशाचा अर्थ स्पष्ट करते. ' असें नाही, असें नाही ' या शब्दांचा अर्थ काय ? ( तो अर्थ हा:— ) " ह्या ब्रह्माहून व्यतिरिक्त कांहीं नाही, म्हणून ' असें नाही, असें नाही ' असें म्हटलें आहे "; पण ' ब्रह्म स्वतःच अस्तित्वांत नाही ' अशा अभिप्रायानें कांहीं तसें म्हटलें नाही. हीच गोष्ट पुढील वाक्यांत श्रुति सांगते:— ( ब्रह्म तें या- ) पलीकडे निराळेंच आहे, म्हणजे ब्रह्म हें अनिषिद्धच आहे. आतां, या श्रुतीचीं अक्षरे पुढील निराळ्या रीतीनेंही लावितां येतात:— शब्दानें दाखविलेल्या ज्या जगांतील सर्व वस्तू त्यांच्याशीं संबध होतो. म्हणून ' असें ' हा शब्द दोनदां घातला आहे.

२८ कांहीं नियमित वस्तूंचा.

२९ जिचा निषेध केला आहे ती.

३० ब्रह्म आणि त्याचीं रूपें या दोघांचाही निषेध केला आहे असा अर्थ घेऊन वास्तविक रीतीनें एकही वस्तु अस्तित्वांत नाही असें पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणें मानलें तर.

३१ ' आतां यास्तव असें नाही असा ( निषेधमुखानें ब्रह्माचा ) निर्देश आहे ' ह्या वाक्यापुढें श्रुतीमध्ये ' ह्याहून नाही म्हणून असें नाही, पलीकडे निराळें आहे ' इतके शब्द आहेत. त्यांचे दोन अर्थ होतात. दोन्ही अर्थ घेताना कांहीं अध्याहृत शब्द ध्यावे लागतात. पहिल्या अर्थाच्या वेळीं एकच वाक्य होतें. त्यांपैकीं पहिला अर्थ:— " ह्या ( ब्रह्मा- ) हून ( व्यतिरिक्त कांहीं ) नाही म्हणून ' असें नाही ' ( असें म्हटलें आहे. ब्रह्म तें या- ) पलीकडे निराळें ( च ) आहे ". दुसरा अर्थ:— " ह्या ( निर्देशा- ) हून पलीकडे निराळा ( कांहीं निर्देश ) नाही म्हणून ' असें नाही ' ( असें म्हटलें आहे ) ".

“ ‘ असें नाही, असें नाही ’ ह्या ( निर्देशा- ) च्या पलीकडे ” इत्यादि. याचा अर्थ:—  
 ‘ प्रपंचाचा निषेध एतद्रूप जो ब्रह्माचा निर्देश त्याच्या पलीकडे ब्रह्माचा निराळा निर्देश  
 नाही ’. श्रुतीची अक्षरें अशा रीतीने लाविली म्हणजे ‘ नंतर श्रुति पुन्हां असें म्हणते ’  
 हे सूत्रातील शब्द नांवाला अनुलक्षून आहेत असें समजावें. म्हणजे ‘ आतां सत्याचें  
 सत्य हें ( ब्रह्माचें ) नांव होय. प्राण हे खरोखर सत्य आहेत त्यांचें हा ( आत्मा ) सत्य  
 आहे ’ ( बृ. २।३।६ ) असें श्रुति म्हणते असें समजावें. आतां हें म्हणजे, निषेधाचें  
 पर्यवसान ब्रह्मामध्ये आहे असें मानलें, तेंच जुळतें. कारण, जर निषेधाचें पर्यवसान  
 शून्यामध्ये आहे असें मानलें, तें ‘ सत्याचें सत्य ’ असें कोणाला म्हणतां येईल ? तेव्हां  
 यावरून ‘ प्रकृत श्रुतीनें जो निषेध केला आहे त्याचें ब्रह्मामध्येच पर्यवसान आहे,  
 शून्यामध्ये पर्यवसान नाही ’ असा आम्ही निश्चय करतो. ( २२ )

तदव्यक्तमाह हि ॥ २३ ॥

२३ तें ( ब्रह्म ) अव्यक्त आहे. कारण ( श्रुति असेंच )

सांगते. ( ६ )

शंका:— वर ज्या प्रपंचसमूहाचा निषेध केला त्याहून दुसरे निराळें अस जें  
 ब्रह्म तें जर अस्तित्वांत आहे, तर मग त्याचें ज्ञान कां होत नाही ? उत्तर:— ( कारण ),  
 तें अव्यक्त आहे, म्हणजे तें इंद्रियगोचर नाही. कारण, तें सर्व दृश्य वस्तूचें साक्षिभूत  
 आहे. श्रुति देखील असेंच सांगते. उदा०— ‘ त्याचें डोळ्यांनीं ज्ञान होत नाही, वाणीनें

३२ ब्रह्म हें निर्गुण व निराकार असल्यामुळे ‘ तें अमुक प्रकारचें आहे ’ असा त्या ब्रह्माचा  
 ( विधिमुखानें ) निर्देश करतां येत नाही; तर प्रपंचामध्ये जे घट, पट वगैरे अनेक प्रकार दृष्टोत्पत्तीस  
 येतात त्या प्रकारचें ब्रह्म नाही असा निषेधमुखानेंच फक्त त्या ब्रह्माचा निर्देश करतां येतो.

३३ पुढील ‘ आतां सत्याचें सत्य ’ या श्रुतीमध्ये ब्रह्माला ‘ सत्याचें सत्य ’ असें नांव दिलें  
 असल्यावरून मागील श्रुतीमध्ये ब्रह्माचा निषेध केला नाही हें उघड होतें. हीच गोष्ट सूत्रातील  
 ‘ नंतर श्रुति पुनः असें म्हणते ’ या शब्दांनीं दाखविली आहे.

३४ ‘ असें नाही ’ ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या निषेधाचें, ब्रह्मव्यतिरिक्त सर्व वस्तूंचा निषेध  
 करून फक्त ब्रह्म शिळक ठेवण्याविषयी तात्पर्य आहे असें मानलें तरच.

३५ ‘ असें नाही ’ ह्या श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या निषेधाचें, ब्रह्मासुद्धां सर्व वस्तूंचा निषेध  
 करून ‘ शून्य आहे ’ म्हणजे ‘ कांहींच नाही ’ असें दाखविण्याविषयी तात्पर्य आहे असें मानलें तर,  
 १ सर्व ज्ञेय वस्तूंचें.

२ जें सर्व ज्ञेय वस्तूंचें साक्षिभूत म्हणजे त्या वस्तूंना जाणणारें आहे, तें दुसऱ्या कोणाकडूनही  
 जाणलें जात नाही. कारण, त्याला दुसरा साक्षी म्हणजे जाणणारां नाही. तेव्हां, अर्थातच तें ब्रह्म  
 इंद्रियगोचर नाही असें सिद्ध होतें.





इत्यादि. स्मृती देखील असेच सांगतात. उदा०— 'जे संतुष्ट आहेत व ज्यांनी आपली इन्द्रिये आपल्या ताब्यांत ठेविली आहेत असे योगी लोक ध्यानयुक्त होऊन ज्याला ज्योति या रूपाने पाहतात; त्या योगस्वरूपी (ईश्वराला) नमस्कार असो'; 'योगी लोक त्या सनातन भगवंताला पाहतात' इत्यादि. (२४)

शंका:—(संराधनकाली) एक संराध्य आणि एक संराधक असा संबध तुम्ही मानीत असल्यामुळे जीवाच्या आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत असे अर्थात् सिद्ध होते. ही शंका बरोबर नाही असे सूत्रकार उत्तर देतात:—

प्रकाशादिवच्चावैदोष्यं प्रकाशश्च कर्मण्यभ्यासात् ॥ २५ ॥

२५ प्रकाश जगैरेप्रमाणे (त्या दोघांमध्ये) भेद नाही. नाश  
प्रकाश (स्वरूपी आत्मा) कर्मांमुळे (भिन्नता प्राप्त होऊ शकते) प्रकाश  
होतो) कारण, अनेक वेळां (त्या दोघांमध्ये) अर्भेद सांगितला आहे (२६) 'विज्ञाप (नाश)  
ज्याप्रमाणे प्रकाश, आकाश, सूर्य वगैरे अपदार्थ, अंगुळी, कमंडलू, लोदक वगैरे  
उपाधिभूत कर्मांमुळे भिन्न आहेतसे भासतात, परंतु इधरोखेर, तसेच आपली स्वभाविक  
एकरूपता टाकीत नाहीत, त्याप्रमाणे हि जे आत्मे भिन्न मिश्र भासतात, ते स्वभावीमुळे  
भासतात; परंतु (स्वतः) ते एकरूपच आहेत असे समजते. कारण, विद्वान्निर्वाक्यामध्ये जीव  
आणि प्राज्ञ हे एक आहेत असे अनेक वेळां सांगितले आहे (२६) प्राणकर्मणो  
अतोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गमा २६ ॥ कठी विज्ञाप ह्यं  
२६ म्हणून (जीव हा) अर्णतः अशा धरमात्म्याः ॥ ७ ॥ १३ ॥  
शी (एक होतो) कारण, (श्रुतीमध्ये) या गोष्टीचे' २६ ॥ प्राणसा

चिन्ह आहे. (२६) प्रमाण नाशक नाश १  
१ संराधन (म्हणजे सेवा) करणारा योग्य जो परमात्मा तो संराध्य होय.  
२ संराधन (म्हणजे सेवा) करणारा जो जीवात्मा तो संराधक होय. (२६ सू.)  
३ कारण, सेवा करणारा आणि सेवा करून घेणारा हे दोघे निरनिराळे असलेले लोकांमध्ये  
द्वेषात्पत्तीस येतात.  
४ उपाधिभूत जी ध्यान वगैरे कर्म त्यामुळे  
५ संराधनकाली एक म्हणजे जीव संराधक (सेवा करणारा) आणि दुसरा (म्हणजे परमात्मा)  
संराध्य (सेवा करणारा योग्य) असा जो भेद भासतो तो केवळ उपाधिभूत जी ध्यान वगैरे कर्म  
त्यामुळेच भासतो. वास्तविक रीतीने संराधक आणि संराध्य हे एकच आहेत असे या सूत्राचे तात्पर्य  
आहे. (२६) प्राणकर्मणो अतोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गमा २६ ॥ कठी विज्ञाप ह्यं

म्हणूनच, म्हणजे अभेद हा स्वाभाविक आहे व भेद उपाधीमुळे उत्पन्न होतो म्हणूनच, जीव हा ज्ञानाच्या योगाने अज्ञानाचा नाश केल्यानंतर अनंत म्हणजे प्राप्त अशा परमात्म्याशी ऐक्य पावतो. कारण, श्रुतीमध्ये या गोष्टीचे चिन्ह आहे. उदा०— 'जो तें परब्रह्म जाणतो तो खरोखर ब्रह्मच होतो' (मुं. ३।२।९); 'ब्रह्मच असून ब्रह्मामध्ये लीन होतो' (बृ. ४।४।६ नृसि. ५) इत्यादि. (२६)

उभयव्यपदेशात्त्वहिकुण्डलवत् ॥ २७ ॥

२७ परंतु दोन्ही (प्रकार—) चा निर्देश असल्यामुळे सर्प

आणि त्याची वेटोळी यांप्रमाणे (है जाणवें). (६)

त्याच संराध्य-संराधक-भावासंबंधाने आपल्या मताचे समर्थन करण्याकरितां सूत्रकार दुसऱ्या मताचा उपन्यास करतात:— श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणी जीवात्मा आणि प्राप्त आत्मा यांमध्ये भेद सांगितला आहे. उदा०—'नंतर तो ध्यान करीत त्या निरवयव (आत्म्या-) ला पाहतो' (मुं. ३।१।८). या वाक्यामध्ये ध्याता आणि ध्येय अशा रूपाने आणि द्रष्टा आणि द्रष्टव्य अशा रूपाने (जीव आणि परमात्मा यांमध्ये भेद सांगितला आहे). तसेंच, 'पराहून पर अशा दिव्य पुरुषाप्रत तो जातो' (मुं. ३।२।८) या वाक्यामध्ये जाणारा आणि जाण्याचे स्थान अशा रूपाने (भेद सांगितला आहे). तसेंच, 'जो सर्व भूतांचे आतून नियमन करतो' (बृ. ३।७।१५) या वाक्यामध्ये नियमन करणारा आणि नियमन करून घेणारा अशा रूपाने (भेद सांगितला आहे). परंतु कांहीं ठिकाणी त्यांचाच अभेद सांगितला आहे. उदा०—'तें तू आहेस' (छां. ६।८।७); 'मी ब्रह्म आहे' (बृ. १।४।१०); 'हा तुझा आत्मा सर्वांच्या आंत असणारा आहे' (बृ. ३।४।१); 'हा तुझा अमृत असा आत्मा अंतर्गामी आहे'

१ ज्ञानी मनुष्याचे मरणसमयी इतर मनुष्यांप्रमाणे प्राणोत्क्रमण होत नाही; तर जीव हा मूळचा ब्रह्मरूपच असल्यामुळे तो ज्ञानी मनुष्य ज्ञान झाल्याबरोबर मरणापूर्वीच ब्रह्मामध्ये लीन होतो म्हणजे 'आपण ब्रह्मरूपच आहो' या गोष्टीचा प्रत्यक्ष अनुभव घेतो असे या श्रुतीचे तात्पर्य आहे.

१ (सू. २७) परमात्मा.

२ श्रुतीमधील 'ध्यान करीत' या शब्दावरून 'ध्याता' म्हणजे ध्यान करणारा जीवात्मा निराळा, आणि 'ध्येय' म्हणजे ध्यान करण्यास योग्य असा परमात्मा निराळा असा भेद सिद्ध होतो. तसेंच, 'पाहतो' या शब्दावरून 'द्रष्टा' म्हणजे पाहणारा जीवात्मा निराळा, आणि 'द्रष्टव्य' म्हणजे पाहण्यास योग्य असा परमात्मा निराळा असा भेद सिद्ध होतो.

३ याज्ञवल्क्य ऋषि उषस्त ऋषीला सांगत आहेत की हा जो तुझा आत्मा म्हणजे जीवात्मा तोच 'सर्वांच्या आंत असणारा असा' म्हणजे परमात्मा आहे.

४ 'अंतर्गामी म्हणून जो कोणी आहे तो तुला माहीत असल्यास सांग' असे उद्दालक ऋषीने याज्ञवल्क्याला विचारल्यानंतर याज्ञवल्क्य ऋषि सांगत आहेत की हा जो तुझा (म्हणजे

(बृ. ३।७।३). तेव्हां अशा रीतीने दोन्ही प्रकारचा निर्देश असतांना जर अमेदच नियमाने घेतला तर भेदाचा जो निर्देश केला आहे तो फुकटच होईल. म्हणून दोन्ही प्रकारचा निर्देश दृष्टीस पडत असल्यामुळे सर्प आणि त्याची वेटोळी यांच्याप्रमाणे हे तत्त्व समजले पाहिजे; ( म्हणजे ) ज्याप्रमाणे ' सर्प ' या नात्याने अमेद आहे, पण वर्तुलाकार, वक्राकार, लंबाकार वगैरे नात्यांनी भेद आहे, त्याप्रमाणे येथेही (समजावे). (२७)

**प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात् ॥ २८ ॥**

**२८ किंवा प्रकाश आणि त्याचा आश्रय याप्रमाणे ( हे समजावे ). कारण ( ते दोन्ही ) तेजरूपीच आहेत. ( ६ )**

किंवा प्रकाश आणि त्याचा आश्रय यांच्याप्रमाणे हे समजावे. ज्याप्रमाणे सूर्याचा प्रकाश, आणि त्या ( प्रकाशा- ) चा आश्रय जो सूर्य तो, हे परस्परांपासून अत्यंत भिन्न नाहीत; कारण, ते दोन्ही सारखेच तेजरूपी आहेत, आणि असे असूनही ते भिन्न आहेत असा व्यवहार होतो; त्याप्रमाणे येथेही समजावे. ( २८ )

**पूर्ववद्वा ॥ २९ ॥**

**२९ किंवा पूर्वी ( सांगितल्या- ) प्रमाणे ( हे समजावे ). ( ६ )**

तुझा माझा सर्वांचाच ) अमृत असा आत्मा आहे तोच ' अंतर्दामी ' होय. ' अंतर्दामी ' म्हणजे ' पृथ्वी वगैरे सर्व वस्तूंच्या आंत राहून त्यांचे नियमन करणारा ' म्हणजे ' त्या सर्व वस्तूंना नियमितपणाने वागविणारा '.

५ ' वगैरे ' शब्दाने ' फणा काढणे ' घ्यावे.

६ तात्पर्य— ज्याप्रमाणे सर्प हा एखादे वेळी वेटोळी घालून बसतो, एखादे वेळी वांकडा वांकडा चालतो, एखादे वेळी दोरीसारखा सरळ लांब पसरतो, आणि एखादे वेळी आपली फणा वर काढतो अशा त्याच्या अनेक अवस्था आहेत; त्याप्रमाणे परमात्म्याच्या जीवरूपी अनेक अवस्था आहेत. तेव्हां जीव हे परमात्म्यापासून अभिन्न असून भिन्नही आहेत असे सिद्ध होते असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१ ( सू. २८ ) आणि या व्यवहारांमुळेच त्या सूर्य आणि प्रकाश यांमध्ये भेदही सिद्ध होतो.

२ जीव आणि परमात्मा हे जरी सूर्य आणि त्याचा प्रकाश याप्रमाणे अभिन्न आहेत, तरी पण, त्या सूर्य आणि त्याचा प्रकाश यांप्रमाणेच ते परस्परांपासून भिन्नही आहेत; म्हणजे ज्याप्रमाणे प्रकाश हा सूर्याचा अवयव आहे, त्याप्रमाणे जीव हा ईश्वराचा अवयव आहे; म्हणून जीव हा परमात्म्यापासून अभिन्न असून भिन्नही आहे असे समजावे असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१ ( सू. २९ ) हे सिद्धांतसूत्र आहे. यांतील ' किंवा ' हा शब्द ' परंतु ' अशा अर्थाचा आहे. या शब्दावरून पूर्वपक्षाचे निराकरण सूचित होते.

किंवा पूर्वी सूत्र २५ मध्ये जसे सांगितले आहे तसेच येथे समजले पाहिजे. कारण, बंध हा अविद्येमुळे उत्पन्न होतो असे मानले, तरच विद्येच्या योगाने मोक्षप्राप्ति संभवते. परंतु जर आत्मा हा वास्तविक रीतीने बद्ध आहे, आणि तो ( सू. २७ मध्ये सांगितल्याप्रमाणे ) अहिकुंडलन्यायाने परमात्म्यांची एक अवस्था आहे किंवा ( सू. २८ मध्ये सांगितल्याप्रमाणे ) प्रकाशाश्रयन्यायाने एक अवयव आहे असे मानले तर वास्तविक बंधाचा नाश करतां येत नसल्यामुळे मोक्षशास्त्र व्यर्थ होईल. शिवाय, भेद आणि अभेद या दोहोंचाही श्रुति सारख्या रीतीने निर्देश करित नाही. अभेदाचाच 'स्थापन करण्याची वस्तु' या रूपाने श्रुति निर्देश करते. परंतु दुसरी वस्तु सिद्ध करण्याच्या उद्देशाने पूर्वीपासूनच प्रसिद्ध असलेल्या भेदाचा श्रुति फक्त अनुवाद करते. तेव्हा, सू. २५ मध्ये सांगितल्याप्रमाणे जीव हा परमात्म्यापासून भिन्न नाही हाच सिद्धांत होय. ( २९ )

प्रतिषेधाच्च ॥ ३० ॥

३० आणि निषेध केला आहे म्हणूनही ( हाच सिद्धांत होय ). ( ६ )

आणखी या कारणास्तवही हाच सिद्धांत होय:— 'याहून दुसरा कोणी द्रष्टा नाही' ( वृ. ३।७।२३ ) इत्यादि शास्त्र 'परमात्म्याहून अन्य चेतन आहे' या गोष्टीचा निषेध करते. शिवाय, " आतां, यास्तव 'असे नाही, असे नाही' असा ( निषेधमुखाने ब्रह्माचा ) निर्देश आहे " ( वृ. २।३।६ ); आणि 'ज्याला कारण नाही, ज्याला कार्य नाही, ज्याच्या आंत कांहीं नाही, ज्याच्या बाहेर कांहीं नाही' ( वृ. २।५।१९ ) या श्रुतींनीही ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा प्रपंचाचा निषेध केला आहे आणि ब्रह्मच तेवढे शिष्टक ठेविले आहे. तेव्हा यावरूनही हाच सिद्धांत होय असे निश्चित होते. ( ३० )

[ आतां, येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकतिसाव्या सूत्रापासून सदतिसाव्या सूत्रपर्यंत सात सूत्रे आहेत. सारांश:- ( सू. ३१ ) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, परमात्म्याहून निराळे असे एखादे तरी तत्त्व अस्तित्वांत असले पाहिजे. कारण, श्रुतीमध्ये परमात्म्याला 'पूल' असे म्हटले आहे. तेव्हा अर्थातच ज्याप्रमाणे पुलाच्या पलीकडे जंगल वगैरे कांहीं तरी असते, त्याप्रमाणे परमात्म्याच्याही पलीकडे कांहीं तरी असले पाहिजे. तसेच 'ब्रह्म हें चार पायांचे आहे, आठ खुरांचे आहे' असे ब्रह्माचे परिमाण श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. तेव्हा ब्रह्म हें परिमित असल्यामुळे त्याहून निराळी अशी दुसरी एखादी अपरिमित वस्तु अस्तित्वांत असावी असे समजते. तसेच, श्रुतीमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा संबंध वर्णिला आहे. आतां, एकाच वस्तूमध्ये संबंध संभवत नाही. तेव्हा यावरून 'परमात्म्याहून निराळी अशी दुसरी वस्तु अस्तित्वांत असावी' असे सिद्ध होते. तसेच, छांदोग्यामध्ये भिन्न भिन्न असे अनेक आत्मे वर्णिले आहेत.

२ ज्ञान होण्यापूर्वी व्यवहारामध्ये प्रसिद्ध असलेल्या.

१ ( सू. ३० ) या परमात्म्याहून.

तेव्हां ' आत्मरूप एकच तत्त्व अस्तित्वांत आहे ' असें म्हणतां येत नाही. ( सू. ३२ ) यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याअर्थी ब्रह्म हें सर्व जगाचें कारण आहे, आणि कार्याला कारणाशिवाय निराळें अस्तित्व नाही, त्याअर्थी ' ब्रह्मापेक्षां निराळें असें दुसरें कोणतेंही तत्त्व अस्तित्वांत नाही ' असेंच मानलें पाहिजे. आणि असें मानलें तरच ' ब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें, ' ही श्रुतीमधील प्रतिज्ञा बरोबर जुळते. आतां, परमात्म्याला ' पूल ' असें जें म्हटलें आहे, त्याचा अंभिप्राय इतकाच कीं, ज्याप्रमाणें पूल बांधला असतां तेथें पाणी अव्यवस्थितपणानें रस्त्यावर येत नाही, त्याप्रमाणें ब्रह्माच्या योगानें जगांतील सूर्य, चंद्र वगैरे सर्व वस्तू अव्यवस्थितपणानें वागत नाहीत. ( सू. ३३ ) तसेंच श्रुतीमध्ये जें ब्रह्माला ' चार पायांचें ' इत्यादि परिमाण सांगितलें आहे ती केवळ कल्पना आहे. कारण, त्याशिवाय ब्रह्माची उपासना करतां येत नाही. ( सू. ३४ ) आतां, श्रुतीमध्ये जे जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्या मधील संबंध आणि भेद वर्णिले आहेत, ते उपाधीमुळें कल्पिलेले आहेत; खरे नव्हेत. ( सू. ३५ ) म्हणजे सुषुप्त्यवस्थेमध्ये शरीर वगैरे उपाधींचा त्याग करून जीव हा आपल्या स्वरूपामध्ये लीन होतो; हाच जीवात्मा आणि परमात्मा यांचा संबंध होय. आणि जागेपणा वगैरे अवस्थांमध्ये जीव हे परमात्म्याहून भिन्न असल्यासारखे भासतात; हाच जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्यामधील भेद होय. श्रुतीमध्येही असेच संबंध आणि भेद दाखविले आहेत. तात्पर्य, ' आत्मरूप एकच तत्त्व अस्तित्वांत आहे ' असें सिद्ध झालें. ( सू. ३६ ) शिवाय, श्रुतीमध्ये अनेक ठिकाणीं परमात्म्याहून इतर वस्तूच्या अस्तित्वाचा निषेध केला आहे, त्यावरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. ( सू. ३७ ) शिवाय, ही गोष्ट मानली म्हणूनच श्रुतिस्मृतींमध्ये सांगितलेलें परमात्म्याचें सर्वव्यापित्व संभवतें. जर परमात्म्याहून दुसरी वस्तू अस्तित्वांत असती तर तें संभवलें नसतें. ]

**परमतः सेतून्मानसंबन्धभेदव्यपदेशेभ्यः ॥ ३१ ॥**

३१ या ( ब्रह्माच्या ) पलीकडे ( एक तत्त्व आहे असें ) सेतुं,

उन्माने, संबंध आणि भेद यांच्या निर्देशावरून

( समजतें ). ( ७ )

आतां, ' जें हें सर्वप्रपंचरहित ब्रह्म निश्चित केले आहे त्याच्या पलीकडे दुसरें एक निराळें तत्त्व आहे किंवा नाही ' असा श्रुतीच्या परस्परविरोधावरून संशय येतो. कांहीं वाक्यांकडे वरवर पाहिलें असतां तीं ' ब्रह्माच्या पलीकडे निराळें एक तत्त्व आहे ' असें जणू काय प्रतिपादन करतात असें वाटतें. तेव्हां त्या वाक्यांमध्ये आलेल्या शंकेचा परिहार करण्याकरितां या ( सूत्रा- ) ला आरंभ केला आहे.

आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें:- या ब्रह्माच्या पलीकडे निराळें एक तत्त्व आहे असें मानलें पाहिजे. कशावरून ? सेतूच्या निर्देशावरून, उन्मानाच्या निर्देशावरून, संबंधाच्या निर्देशावरून, आणि भेदाच्या निर्देशावरून. प्रथमतः सेतूचा निर्देश असा:-

‘आतां जो आत्मा तो धारण करणारा असा सेतु आहे’ (छं. ८।४।१). या वाक्यामध्ये आत्मशब्दाने निर्दिष्ट केलेले जें ब्रह्म त्याला ‘सेतु’ असे म्हटले आहे. आतां, व्यवहारामध्ये सेतु शब्द हा ‘पाण्याचा लोट बंद करणारा जो माती, लांकूड वगैरेचा समूह’ त्या अर्थी प्रसिद्ध आहे. आणि हा सेतु शब्द येथे आत्म्याला लावला आहे. तेव्हां व्यवहारातील सेतूप्रमाणें हा आत्मरूप सेतु देखील दुसऱ्या वस्तूचें अस्तित्व सुचवितो. शिवाय, ‘सेतूच्या पार जाऊन’ (छं. ८।४।२) या वाक्यामध्ये ‘पार जाणें’ या शब्दाचा प्रयोग केल्यावरूनही हीच गोष्ट सूचित होते. ज्याप्रमाणें व्यवहारांतील सेतूच्या पार जाऊन मनुष्य ‘जें सेतु नाही’ अशा स्थलाप्रत प्राप्त होतो, त्याप्रमाणें आत्मरूप सेतूच्या पार जाऊन जीव हा ‘जो सेतु नाही’ म्हणजे जो आत्मा नाही अशा पदार्थाप्रत प्राप्त होतो असे समजतें. तसा उन्मानाचाही निर्देश पुढील श्रुतीमध्ये केला आहे:— तें हें चार पायांचें, आठ खुरांचें आणि सोळा अवयवांचें ब्रह्म होय. आतां, व्यवहारामध्ये जो पदार्थ मोजलेला असतो म्हणजे मर्यादित परिमाणाचा असतो. उदा०— नीणें वगैरे; त्याहून निराळा असा एक पदार्थ असतो असे प्रसिद्ध आहे. तेव्हां ब्रह्म ही

३ सर्व जगाला धारण करणारा.

४ पाण्याचा चालू असलेला प्रवाह बंद करून दुसरीकडे प्रवाह सुरू करण्याकरितां म्हणजे कालवा काढण्याकरितां माती, लांकूड वगैरे पदार्थांचें तयार केलेले धरण.

५ ज्याप्रमाणें लोकांमधील सेतूपेक्षां पलीकडील प्रदेश घट, पट वगैरे अन्य वस्तू अस्तित्वांत असतात, त्याप्रमाणेंच येथही ब्रह्मरूपी सेतूपेक्षां एखादी तरी अन्य वस्तू अस्तित्वांत असली पाहिजे असें श्रुतीमध्ये ब्रह्माला लावलेल्या ‘सेतु’ या शब्दावरून सूचित होतें.

६ आत्मरूप सेतूच्या.

७ ‘पार जाणें’ या शब्दाचा ‘ओलांडणें’ हा अर्थ आहे असें पूर्वपक्षी मानतो.

८ ‘आत्म्यापेक्षां निराळें म्हणजे जें आत्मरूपी नव्हे असें एक तत्त्व आहे’ हीच गोष्ट.

९ ब्रह्माचे पाद म्हणजे पाय चार आहेत. ( १ ) पूर्व, दक्षिण, पश्चिम, आणि उत्तर ह्या चार दिशा मिळून एक पाय होय. ( २ ) पृथ्वी, आकाश, स्वर्ग आणि समुद्र हे चार मिळून एक पाय होय. ( ३ ) अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि वीज हे चार मिळून एक पाय होय. ( ४ ) चक्षु, श्रोत्र, वाणी आणि मन हे चार मिळून एक पाय होय. ह्या प्रत्येक पायाला दोन दोन खूर आहेत म्हणजे पूर्व आणि दक्षिण मिळून दोन दिशांचा एक खूर, पश्चिम आणि उत्तर मिळून एक खूर. तसेंच, पृथ्वी आणि आकाश मिळून एक खूर; याप्रमाणें दोन दोन अवयवांचा एक एक खूर असे एकंदर ब्रह्माला आठ खूर आहेत व ह्या प्रत्येक खुराचे दोन अवयव मिळून एकंदर ब्रह्माचे सोळा अवयव आहेत.

१० ‘अमुक प्रकारचा हा पदार्थ आहे’ अशी ज्या पदार्थाची मर्यादा ठरविलेली असते.

११ ‘रुपया हा चार पावल्यांचा, आठ चवल्यांचा किंवा सोळा आण्यांचा’ अशी रुपयाची मर्यादा ठरविलेली असल्यामुळे तो मर्यादित परिमाणाचा आहे. ‘वगैरे’ शब्दानें मनुष्य वगैरे पदार्थ ध्यावे. कारण ‘मनुष्य हा दोन हातांचा, दोन पायांचा’ अशा रीतीने त्याची ही मर्यादा ठरविलेलीच आहे.

वस्तु देखील मोजलेली असल्यामुळे तिच्याहून निराळी अशी एक वस्तु असली पाहिजे असे निश्चित होतें, तसा संबंधांचा निर्देशही पुढील श्रुतींमध्ये केला आहे:— ' हे सोम्य ! तेव्हां तो सताशीं एक होतो ' ( छां. ६।८।१ ); ' शरीरामध्ये राहणारा हा आत्मा प्राज्ञ आत्म्याने ( निद्रावस्थेमध्ये ) आलिंगिलेला आहे ' ( बृ. ४।३।२१ ). आतां, परिमित पदार्थांचा परिमित पदार्थांशी संबंध असलेला दृष्टीस पडतो. उदा०— मनुष्यांचा नगराशी संबंध ( असलेला दृष्टीस पडतो ), आणि सुषुप्तीमध्ये जीवांचा ब्रह्माशी संबंध श्रुतीने सांगितला आहे. तेव्हां ' त्या ब्रह्माच्या पलीकडे दुसरा एक अपरिमित पदार्थ आहे ' असे निश्चित होतें. तसा भेदाचा निर्देश देखील हीच गोष्ट सुचवितो. उदा०— ' जो हा आदित्याच्या आंत सुवर्णमय पुरुष दृष्टीस पडतो ' ( छां. १।६।६ ) या वाक्यांत आदित्यामध्ये राहणाऱ्या ईश्वराचा उल्लेख करून, नंतर ' आतां, जो हा डोळ्यांमध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो ' ( छां. १।७।५ ) या वाक्यांत त्या ईश्वराहून भिन्न अशा डोळ्यामध्ये राहणाऱ्या ईश्वराचा श्रुति उल्लेख करिते. शिवाय, या ईश्वराच्या रूप वगैरे ( धर्मा- ) चा त्या ईश्वराच्या ठिकाणी अतिदेशही श्रुति करते. उदा०— ' जें ह्याचें रूप तेंच त्याचें रूप; जे ह्याचे साधे ते ( त्याचे ) साधे; जें ह्याचें नांव तें ( त्याचें ) नांव ' ( छां. १।७।५ ). शिवाय, या दोन्ही ईश्वरांचें ईश्वरत्व मर्यादित आहे असेही श्रुति सांगते. उदा०— ' जे ह्यांच्या वर लोक आहेत त्यांचा, आणि देवांच्या ज्या इच्छा त्यांचा तो ' स्वामी होतो ' ( छां. १।६।८ ) हें एकाचें ईश्वरत्व होय. तसेच, ' जे ह्यांच्या खाली लोक

१२ जीव आणि ब्रह्म या दोघांच्या संबंधाचा.

१३ ' तेव्हां म्हणजे निद्रावस्थेमध्ये तो म्हणजे जीवात्मा सताशीं म्हणजे परमात्म्याशीं एक होतो ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

१४ मर्यादित परिमाणाच्या.

१५ ज्याअर्थी परिमित पदार्थांचा परिमित पदार्थांशीच संबंध असतो, आणि ज्या अर्थी जीव आणि ब्रह्म यांच्यामध्ये संबंध श्रुतीने सांगितला आहे, त्याअथा जीव आणि ब्रह्म हे पदार्थ परिमितच आहेत असे सिद्ध होतें. आतां परिमित आणि अपरिमित हे संबंधी पदार्थ असल्यामुळे एकावांचून दुसरा असू शकत नाही. तेव्हां अपरिमितावांचून परिमित असू शकत नाही, हें सिद्ध झालें. आतां ज्याअर्थी ब्रह्म ही परिमितच वस्तु आहे, त्याअर्थी अपरिमित अशी त्या ब्रह्माहून एक निराळी वस्तु असलीच पाहिजे असे सिद्ध झालें.

१६ आदित्यामध्ये राहणाऱ्या ईश्वराच्या ( मार्गे अ. १ पा. १ सू. २० भाष्य पहा. )

१७ डोळ्यांमध्ये ईश्वराच्या.

१८ ह्या सूर्याच्या.

१९ आदित्यामध्ये ईश्वर.

२० ह्या डोळ्यांमध्ये ईश्वराच्या.

आहेत त्यांचा, आणि मनुष्यांच्या ज्या इच्छा त्यांचा, तो<sup>२</sup> स्वामी होतो' (छां. १।७।६) असें दुसऱ्याचें ईश्वरत्व आहे. जसें 'हें मगध देशाच्या राजाचें राज्य आहे आणि हें विदेह देशाच्या राजाचें राज्य आहे; (तसें हें होय). तेव्हां या सेतु वगैरेच्या निर्देशावरून ब्रह्माच्या पलीकडे एक निराळें तत्त्व आहे असें सिद्ध होतें. (३१)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

**सामान्यात्तु ॥ ३२ ॥**

**३२ परंतु साम्यामुळे ( ब्रह्माला सेतु म्हटलें आहे ). ( ७ )**

'परंतु' या शब्दानें (सूत्रकार) वर प्रदर्शित केलेल्या मताचें निवारण करतात. ब्रह्माहून निराळें कोणतेंही तत्त्व असूं शकत नाहीं. कारण (तसें तत्त्व आहे अशाबद्दल) कांहीं प्रमाण नाहीं; म्हणजे 'ब्रह्माहून एक निराळें तत्त्व अस्तित्वांत आहे' अशाबद्दल कांहीं प्रमाण आढळत नाहीं. जगांतील उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तूंची उत्पत्ति वगैरे ब्रह्मापासून होतात असें आम्हीं मागें निश्चित केलें आहे. आणि कार्य हें कारणान्नाहून भिन्न नसतें (हें देखील आम्हीं मागें निश्चित केलें आहे). शिवाय, ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशी दुसरी उत्पत्तिरहित वस्तूही असूं शकत नाहीं. कारण, 'हे सोम्य ! हें पूर्वी सततच होतें आणि तें एक अद्वितीय असेच होतें' (छां. ६।२।१) असा श्रुतीनें निश्चय दाखविला आहे. शिवाय, 'एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें' या (श्रुतीच्या) प्रतिज्ञेवरूनही ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा दुसऱ्या वस्तूचें अस्तित्व मानतां येत नाहीं.

शंका:—सेतु वगैरेचे निर्देश हे ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा तत्त्वाचें अस्तित्व सुचवितात असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:—हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. प्रथमतः सेतूचा

२१ डोळ्यांतील ईश्वर.

२२ तात्पर्य—आदित्यमंडलांतील पुरुष आणि डोळ्यांमधील पुरुष या दोघांचीं आदित्यमंडल आणि डोळे अशीं भिन्न भिन्न स्थानें सांगितलीं आहेत. तसेंच, त्या दोघापैकीं एकाच्या म्हणजे आदित्यमंडलांतील पुरुषाच्या धर्माचा दुसऱ्यावर म्हणजे डोळ्यांतील पुरुषावर अतिदेश केला आहे. तसेंच, त्या दोन पुरुषांच्या मालकीचे देशही भिन्न भिन्न सांगितले आहेत. यावरून ते दोन पुरुष एक नव्हेत असें म्हणावें लागतें. तेव्हां अर्थातच परमात्म्याहून निराळें एक तत्त्व आहे असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१ तेव्हां उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तू ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होत असल्यामुळे, व म्हणूनच ब्रह्माहून त्या निराळ्या नसल्यामुळे, ब्रह्माहून निराळ्या वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं.

२ आतां, 'उत्पन्न न होणारी अशीच एखादी वस्तु ब्रह्माहून निराळी असेल' असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

३ कारण, जर ब्रह्मापेक्षां निराळी एखादी वस्तु अस्तित्वांत असेल, तर ब्रह्माचें ज्ञान झालें तरी त्या वस्तूचें ज्ञान होणें अशक्य असल्यामुळे ही वर सांगितलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं.



निर्देश हा ब्रह्माहून निराळ्या वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध करूं शकत नाहीं. कारण 'आत्मा सेतु आहे' असेंच फक्त श्रुति म्हणते; 'त्याच्या पलीकडे कांहीं आहे' असें म्हणत नाहीं. आतां 'दुसरी वस्तु अस्तित्वांत असल्याशिवाय आत्म्याला सेतु म्हणतां येत नाहीं म्हणून दुसऱ्या कोणत्या तरी वस्तूचें अस्तित्व मानलेंच पाहिजे' असें जर म्हणशील तर तेंही सयुक्तिक नाहीं. कारण, जीं लोकांत प्रसिद्ध नाहीं अशा वस्तूची कल्पना करणें म्हणजे हा एक प्रकारचा जुद्धम आहे. शिवाय, "आत्म्याला सेतु म्हटलें आहे, यावरून 'लौकिक सेतूप्रमाणें आत्मरूप सेतूहूनही व्यतिरिक्त वस्तु अस्तित्वांत आहे' असें अर्थात् सिद्ध होतें" असें जर मानलें तर त्यावरून 'लौकिक सेतूप्रमाणें आत्मरूप सेतु देखील माती, लांकूड वगैरेंचा केला आहे' असें मानावें लागेल. पण असें मानणें तर सयुक्तिक नाहीं. कारण, तसें मानलें असतां 'आत्मा उत्पन्न होत नाहीं' इत्यादि ज्या गोष्टी श्रुतींत सांगितल्या आहेत त्या विरुद्ध होतील. तेव्हां सेतूशीं साम्य असल्यामुळें आत्म्याला 'सेतु' म्हटलें आहे असें म्हणणेंच बरोबर आहे. आत्मा हा जगाचें आणि जगाच्या ज्या मर्यादा आहेत त्यांचें रक्षण करतो म्हणून त्याचें लौकिक सेतूशीं साम्य आहे, तेव्हां 'तो (लौकिक) सेतूप्रमाणें सेतु आहे' अशा रीतीनें प्रकृत जो आत्मा त्याची स्तुति केली आहे. 'सेतूच्या पार जाऊन' या वाक्यामध्येही 'पार जाणें' या शब्दाचा 'ओलांडणें' असा अर्थ घेणें संभवत नाहीं, म्हणून त्याचा 'प्राप्त करून घेणें' असाच अर्थ घेतला पाहिजे. ज्याप्रमाणें 'हा व्याकरणाच्या पार गेला आहे' म्हणजे 'यानें व्याकरण (व्याकरणाचें ज्ञान) प्राप्त करून घेतलें आहे' असा अर्थ समजतात, 'यानें व्याकरण ओलांडलें आहे' असा अर्थ समजत नाहींत; त्याप्रमाणें (च येथें समजावें). (३२)

बुद्धयर्थः पादवत् ॥ ३३ ॥

३३ बुद्धी-(च्या उपयोगा-) करितां (ब्रह्माला उन्मान

कल्पिलें आहे). पादांप्रमाणें (हें होय). (७)

आतां, जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'उन्मानाचा निर्देश केला असल्यामुळें ब्रह्माहून निराळी एक वस्तु आहे'; त्यावर उत्तर:- उन्मानाचा जो निर्देश केला आहे

४ जर आत्मा हा मातीचा व लांकडाचा असेल, तर माती व लांकूड हे पदार्थ उत्पन्न होत असल्यामुळें आत्माही उत्पन्न होतो असें मानावें लागेल. तेव्हां अर्थातच 'आत्मा उत्पन्न होत नाहीं' हें म्हणणें विरुद्ध होईल.

५ म्हणजे, 'ज्याप्रमाणें सेतूच्या पलीकडे कांहीं तरी निराळी वस्तु असते, त्याप्रमाणें आत्म्याच्याही पलीकडे कांहीं तरी निराळी वस्तु आहे' ही गोष्ट मनांत आणून श्रुतीनें आत्म्याला 'सेतु' म्हटलें आहे हें म्हणणें बरोबर नाहीं. असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

तो देखील ' ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा वस्तूचें अस्तित्व आहे ' या गोष्टीचा बोध करून देण्याकरितां केला नाहीं, तर बुद्धी- ( च्या उपयोगा- ) करितां म्हणजे उपासनेकरितां केला आहे ( अस समजावें ). आपली बुद्धि ( निर्गुण ) ब्रह्माच्या ठिकाणीं स्थिर होत नाहीं म्हणून ' चार पायांचें, आठ खुरांचें, आणि सोळा अवयवांचें ब्रह्म आहे ' अशीं विकारांच्या द्वारानेंच ब्रह्माला उन्मानाची कल्पना केली आहे. कारण, कांहीं लोक मंदबुद्धीचे, कांहीं मध्यमबुद्धीचे व कांहीं उत्तमबुद्धीचे असल्यामुळें सर्व लोकांना अधिकारी आणि अनंत अशा ब्रह्माच्या ठिकाणीं आपली बुद्धि स्थिर करतां येत नाहीं. पादांप्रमाणें हें होय; ज्याप्रमाणे मन आणि आकाश हीं जीं अनुक्रमें ब्रह्माचीं आध्यात्मिक आणि आधिदैविक चिन्हें त्यांना अनुक्रमें वाणी वगैरे मनासंबंधीं चार पादांची व अग्नी वगैरे आकाशासंबंधीं चार पादांची ध्यानाकरतां कल्पना केली आहे, त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट समजावी. किंवा ' पादांप्रमाणें ( हें होय ) ' याचा अर्थ असा समजावा:—ज्याप्रमाणें देवधेव वाढण्याकरितां कार्षापणाचे पाद म्हणजे विभाग कल्पितात. कारण, ( मालाच्या किमतीचें ) परिमाण नियमित नसल्यामुळें ' विकृत देणें ' किंवा ' विकृत घेणें ' वगैरे देवधेव करतांना सर्व लोक नेहमीं संबंध कार्षापणाचाच उपयोग करूं शकत नाहींत, त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट आहे असें समजावें. ( ३३ )

स्थानविशेषात्प्रकाशादिवत् ॥ ३४ ॥

३४ ( संबंध आणि भेद यांचे निर्देश ) स्थानभेदासुळें

आहेत. प्रकाश वगैरेंप्रमाणें ( हें होय ). ( ७ )

या सूत्रामध्ये संबंधाच्या आणि भेदाच्या अशा दोन्ही निर्देशांचा ( सूत्रकार ) परिहार करतात:— आतां जें आणखी म्हटलें आहे कीं संबंधाच्या निर्देशामुळें आणि भेदाच्या निर्देशामुळें ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशी वस्तु आहे; तें देखील बरोबर नाहीं. कारण, वस्तु एक असूनही भिन्न भिन्न स्थानांमुळें तिच्या संबंधानें हे दोन्ही निर्देश करतां येतात. ' संबंधाचा निर्देश करतां येतो ' याचा अर्थ असा:— बुद्धि वगैरे ज्या उपाधी तद्रूप भिन्न भिन्न स्थानाशीं ( आत्म्याचा ) संबंध होऊन त्यामुळें ( त्याच्या ) ठिकाणीं ) जें भेदज्ञान उत्पन्न होतें त्याचा, उपाधी नष्ट झाल्या असतां जो नाश

१ अ. २ पा. ४ सू. १४ टीप १३ पहा.

२ पावलीचे. कार्षापण शब्दाचा ' रुपया ' असाही अर्थ आहे.

३ म्हणजे ज्याप्रमाणें व्यवहाराकरतां नाण्याचे विभाग कल्पिले आहेत, त्याप्रमाणें उपासनेकरतां परमात्म्याला चार पाय वगैरे उन्मानाची कल्पना केली आहे.

होतो, तोच ( जीवाचा ) परमात्म्याशी संबंध होय. अशा रीतीने जीवाचा परमात्म्याशी संबंध उपाधीमुळे गौण रीतीने होतो, ( वास्तविक ) परमात्मा मर्यादित परिमाणाचा आहे म्हणून होतो असे नाही. तसेच, ब्रह्मासंबंधाने जो भेदाचा निर्देश होतो तो देखील भिन्न भिन्न उपाधीमुळे गौण रीतीने होतो, ( वास्तविक ) ब्रह्माला भिन्न स्वरूपे आहेत म्हणून होत नाही. ' प्रकाश वगैरेप्रमाणे हें होय ' या वाक्यांत दृष्टांत सांगितले आहेत. ज्याप्रमाणे सूर्याचा किंवा चंद्राचा प्रकाश हा एक असून उपाधीच्या संबंधामुळे विशेष प्रकारचा होतो, आणि उपाधी नष्ट झाल्या म्हणजे त्या ( प्रकाशासंबंधाने ) संबंधाचा निर्देश होतो आणि भिन्न भिन्न उपाधीमुळे भेदाचा निर्देश होतो<sup>१</sup>, किंवा ज्याप्रमाणे सुई, फांस वगैरे ( छिद्रा- ) तील आकाशासंबंधाने संबंधाचा आणि भेदाचा निर्देश उपाधीमुळेच होतो<sup>२</sup>, त्याप्रमाणेच ( वरील गोष्ट आहे असे जाणावे ). ( ३४ )

उपपत्तेश्च ॥ ३५ ॥

३५ आणि ( असलेच संबंध आणि भेद ) संभवत

असल्यामुळे ( त्यांचे निर्देश गौण आहेत ). ( ७ )

शिवाय, असल्या प्रकारचाच संबंध संभवतो, निराळ्या प्रकारचा संभवत नाही.

' तो आपल्या स्वरूपामध्ये लीन होतो ' ( छां. ६।८।१ ) या श्रुतीत स्वरूपसंबंधच

१ जाग्रदवस्थेमध्ये उत्पन्न झालेल्या भेदज्ञानाचा जो निद्रावस्थेमध्ये नाश होतो तोच.

२ बुद्धि वगैरे उपाधीमुळे.

३ ज्याप्रमाणे अनेक खिडक्यांमधून घरांत आलेला सूर्याचा प्रकाश हा जरी सर्व ठिकाणी मूळचा एकसारखाच आहे, तरी चौकोनी, वाटोळी वगैरे ज्या आकाराची जी खिडकी असेल तीमधून आलेला तो प्रकाश त्याच आकाराचा भासत असल्यामुळे तो विशेष प्रकारचा होतो, आणि त्या खिडक्यांचा नाश होऊन चोहोकडे प्रकाश पसरला म्हणजे त्या खिडकीमधील प्रकाशाचा थोरल्या प्रकाशाशी संबंध झाला असे म्हणतात ( हा स्वरूपसंबंध होय. संयोगसंबंध नव्हे ), आणि खिडक्या कायम असतांना एका खिडकीमधून आलेल्या प्रकाशापेक्षा दुसऱ्या खिडकीमधून आलेला प्रकाश भिन्न आहे असे म्हणतात ( हा भेद औपाधिक होय, खरा नव्हे ), त्याप्रमाणेच येथेही ' जीवात्म्याचा परमात्म्याशी संबंध होतो ', व ' जीवात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न भिन्न आहेत ' असे म्हणतात असे समजावे.

४ ' सुई, पाश वगैरेमधील आकाश हें सुई, पाश वगैरेचा नाश झाला असता थोरल्या आकाशाशी संबद्ध होते ' असे जें लोकामध्ये म्हणतात, तो संबंधाचा निर्देश होय; आणि सुईमधील आकाश आणि पाशामधील आकाश हीं भिन्न आहेत असे जें लोकामध्ये म्हणतात, तो भेदाचा निर्देश होय. हे दोन्ही प्रकारचे निर्देश सुई, पाश वगैरे उपाधीमुळे होतात. ह्या संबंधाला ' स्वरूपसंबंध ' म्हणतात आणि या भेदाला ' औपाधिक भेद ' म्हणतात.

१ ( सू. ३५ ) स्वरूपसंबंध.

२ औपाधिक भेद.

शां. भा. ६२

सांगितला आहे. शिवाय, स्वरूपाला नाश संभवत नसल्यामुळे तो संबंध नरनगरन्यायाने असू शकत नाही; परंतु उपाधीच्या योगाने कल्पिलेले जें स्वरूप तें नष्ट होत असल्यामुळे 'तो आपल्या स्वरूपामध्ये लीन होतो' (छां. ६।८।१) या श्रुतीत सांगितलेली गोष्ट जुळते, त्याप्रमाणेच भेद देखील निराळ्या प्रकारचा असू शकत नाही. कारण, तसें मानले असतां पुष्कळ श्रुतीमध्ये 'ईश्वर एक आहे' ही जी गोष्ट प्रसिद्ध आहे तिला विरोध होईल. याच गोष्टीला अनुलक्षून 'आकाश एक असूनही (भिन्न भिन्न) स्थानांमुळे त्याला भेदाचा निर्देश संभवतो' असें श्रुति सांगते. उदा०—'जें हें पुरुषाच्या बाहेर आकाश आहे' (छां. ३।१२।७); 'जें हें पुरुषाच्या आंत आकाश आहे' (छां. ३।१२।८); 'जें हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे' (छां. ३।१२।९). (३५)

तथाऽन्यप्रतिषेधात् ॥ ३६ ॥

३६ तसेंच अन्य (वस्तू-) चा निषेध केला असल्या-

मुळे- (ही ब्रह्माहून दुसरी वस्तू नाही). (७)

अशा रीतीने 'सेतु वगैरेचे निर्देश' हीं जीं पूर्वपक्ष्यानें आपल्या मताच्या समर्थनार्थ कारणें दाखविलीं होतीं त्यांचें खंडन करून (सूत्रकार) आतां, एक निराळें कारण दाखवून स्वतःच्या मताचा उपसंहार करतातः— तसेंच 'इतर वस्तूचा (श्रुतीमध्ये) निषेध केला असल्यावरूनही ब्रह्माहून निराळी अशी दुसरी वस्तू अस्तित्वांत

३ ज्याप्रमाणें मनुष्य आणि नगर यांमध्ये मूळचा वियोग असून नंतर त्या दोघांचा संयोग-संबंध होतो, त्याप्रमाणें जीव आणि परमात्मा यांमध्ये जर मूळचा वियोग असता, तर त्यांचाही संयोगसंबंध संभवला असता. परंतु परमात्मा हें जीवात्म्याचें स्वरूपच असल्यामुळे, आणि जोपर्यंत कोणताही पदार्थ कायम आहे तोपर्यंत त्याच्या स्वरूपाचा नाश कधीही होत नसल्यामुळे, जीवाचा परमात्म्याशीं म्हणजे आपल्या स्वरूपाशीं वियोग असत नाही. त्यामुळे तो जो जीवात्म्याचा परमात्म्याशीं संबंध तो नरनगरन्यायाने संयोगसंबंध असू शकत नाही.

४ औपाधिक भेदाहून निराळ्या प्रकारचा म्हणजे घट आणि पट यांच्या मधील भेदाप्रमाणें खरा.

५ जें पुरुषाच्या म्हणजे शरीराच्या बाहेर आकाश आहे तें ब्रह्मच होय. कारण, जें शरीराच्या आंत आकाश आहे तेंच शरीराच्या बाहेर आकाश आहे, आणि जें हृदयाच्या आंत आकाश आहे तेंच शरीराच्या आंत आकाश आहे म्हणजे हृदयामधील आकाश, शरीरातील आकाश, आणि शरीराच्या बाहेरचें आकाश ही तिन्ही आकाशां वास्तविक रीतीनें एकच आहेत. आतां, जो त्यांमध्ये भेद भासतो तो औपाधिक होय असें या तिन्ही श्रुतींचें तात्पर्य होय. आतां, हृदयामधील आकाश तर ब्रह्मच आहे. तेव्हां अर्थातच शरीराच्या बाहेरचें आकाश देखील ब्रह्मच होय ही गोष्ट सिद्ध झाली. तात्पर्य, या तिन्ही श्रुतींवरून 'वस्तु एक असूनही तिचा उपाधीमुळे भिन्न भिन्न रूपानें निर्देश होत असतो' ही गोष्ट स्पष्ट होते.

१ ब्रह्माहून अन्य वस्तूचा.

नाहीं' असें समजते. उदा०—'तोच खाली आहे' (छां. ७।२५।१); 'मीच खाली आहे' (छां. ७।२५।१); 'आत्माच खाली आहे' (छां. ७।२५।२); 'हे सर्व आत्म्याहून निराळे असें जो जाणतो, त्याला हे सर्व टाकून देते' (वृ. २।१।६); 'हे सर्व ब्रह्मच आहे' (मुं. २।२।११); 'हे सर्व आत्माच आहे' (छां. ७।२५।२); 'येथे अनेक असें काहीं नाही' (वृ. ४।४।१९); 'ज्याच्याहून उत्कृष्ट (किंवा) निकृष्ट असें काहीं नाही' (श्र. ३।९); 'ज्याला कारण नाही; ज्याला कार्य नाही, ज्याला आंत काहीं नाही, ज्याला बाहेर काहीं नाही असें ते हे ब्रह्म होय' (वृ. २।५।१९) इत्यादि जीं वाक्ये आपल्या (म्हणजे ब्रह्माच्या) प्रकरणामध्ये आली आहेत तीं निराळ्या तऱ्हेने लावणे शक्य नसल्यामुळे तीं ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा वस्तूच्या अस्तित्वाचाच निषेध करतात (असें समजले पाहिजे). शिवाय, 'ब्रह्म सर्वांच्या आंत आहे' (वृ. २।५।१९) या श्रुतीवरून 'परमात्म्याच्या आंत दुसरा आत्मा नाही' असें निश्चित होते. (३६)

अनेन सर्वगतत्वमायामशब्दादिभ्यः ॥ ३७ ॥

३७ यावरून (आत्म्याचे) सर्वव्यापित्व (सिद्ध होते).

'आयाम' शब्द वगैरेवरून—(ही हेंच समजते). (७)

वर जे हें सेतु वगैरेच्या निर्देशांचे खंडन केले आहे, आणि श्रुतीमध्ये (ब्रह्माहून) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असें मानले आहे त्यावरून 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' ही गोष्ट देखील सिद्ध होते. नाही तर, ती सिद्ध होऊ शकत नाही. कारण, जर 'सेतु वगैरेचे निर्देश श्रुतीने मुख्य रीतीने केले आहेत' असें मानले, तर 'आत्मा मर्यादित आहे' असें मानावे लागेल. कारण, सेतु वगैरे हे तसल्याच प्रकारचे असतात. तसेच, (श्रुतीमध्ये) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असें जर मानले नाही, तर देखील एक

२ 'तो परमात्माच खाली आहे, तोच वर आहे, तोच मागे आहे, तोच पुढे आहे, तोच दक्षिणेकडे आहे, तोच उत्तरेकडे आहे, तोच हे सर्व जग आहे दुसरे काहीं नाही' असें या श्रुतीमध्ये सांगितले आहे.

३ 'मी या शब्दाने जाणण्यास योग्य जो परमात्मा तोच खाली आहे' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. येथेही 'तोच वर आहे, तोच मागे आहे' इत्यादि सांगितले आहे.

४ येथेही 'आत्माच खाली आहे, आत्माच वर आहे' इत्यादि गोष्टी सांगितल्या आहेत.

५ जी वस्तू आत्म्याहून निराळी आहे असें ह्याने जाणले त्याला त्या वस्तूचे खरे ज्ञान नसल्यामुळे त्या वस्तूने त्याला टाकून दिल्यासारखे होते असें या श्रुतीचे तात्पर्य आहे.

वस्तु दुसऱ्या वस्तूहून<sup>१</sup> व्यावृत्त होत असल्यामुळें आत्मा मर्यादितच होईल. शिवाय, आत्मा सर्वव्यापी आहे ही गोष्ट 'आयाम' शब्द वगैरेवरूनही समजते. 'आयाम' शब्दाचा 'विस्तार' असा अर्थ आहे. उदा०—'जेवढें हें (बाहेर) आकाश आहे, तेवढें खरोखर हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे' (छां. ८।१।३); 'आकाशाप्रमाणें (हा) सर्वव्यापी आणि नित्य आहे'; 'स्वर्गापेक्षां मोठा' (छां. ३।१।४।३); 'आकाशापेक्षां मोठा' (श. ब्रा. १०।६।३।२); 'हा नित्य, सर्वव्यापी, स्थिर, अचल, आणि सनातन असा आहे' (भ. गी. २।२।४) इत्यादि श्रुती, स्मृती आणि न्याय हे 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' याच गोष्टीचा बोध करून देतात. ( ३७ )

[ आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अडतिसाव्या सूत्रापासून एकेचाळिसाव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः— ( सू. ३८ ) मनुष्य वगैरे प्राण्यांना जें या संसारामध्ये कर्मांचें फल सुख, दुःख वगैरे प्राप्त होतें तें परमात्म्यापासूनच प्राप्त होतें. कारण तो सर्वांचा नियंता आहे. तेव्हां त्याची अपेक्षा न धरितां 'नुसत्या कर्मापासूनच तें प्राप्त होतें' असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, कर्म उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत असल्यामुळें त्याचा पुढें प्राप्त होणाऱ्या फलांशीं काहींच संबंध जुळत नाहीं. आतां 'कर्मापासून पुण्य वगैरे उत्पन्न होतें आणि तें फल देतें' असेंही म्हणून भागत नाहीं. कारण, पुण्य वगैरे अचेतन असल्यामुळें त्यांच्या अंगीं स्वतंत्र रीतीनें फल देण्याचें सामर्थ्य नाहीं. ( सू. ३९ ) शिवाय 'ईश्वरापासूनच कर्मांचें फल प्राप्त होतें' असें बृहदारण्यकामध्येही सांगितलें आहे. ( सू. ४० ) आतां येथें जैमिनीचें मत असें आहे कीं कर्मापासून पुण्य वगैरेच्या द्वारानें फल प्राप्त होतें. कारण कर्म हें अनेक प्रकारचें असल्यामुळें तेंच अनेक प्रकारच्या फलाचें कारण मानलें पाहिजे. जर ईश्वरापासूनच फल प्राप्त होईल, तर ईश्वर हा एकप्रकारचा असल्यामुळें सर्व प्राण्यांना एकप्रकारचेंच फल प्राप्त होईल; आणि केलेलें कर्म फुकट जाईल. ( सू. ४१ ) आतां यावर बादरायणाचें म्हणणें असें आहे कीं, 'कर्म हें फलाचें कारण आहे' ही गोष्ट आम्ही नाकबूल करीत नाहीं. फक्त इतकेंच कीं त्या कर्मापासून जें फल प्राप्त होतें तें देणारा ईश्वरच आहे. कारण 'कर्म करविणारा देखील ईश्वरच आहे' असें श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध होतें. ]

१ आत्मरूप वस्तु.

२ आत्म्याहून अन्य वस्तूचा निषेध न मानल्यामुळें अर्थातच अस्तित्वांत असलेल्या दुसऱ्या वस्तूहून.

३ भिन्न.

४ कारण, जो वस्तु दुसऱ्या वस्तूहून भिन्न असते ती मर्यादित असते असा नियम आहे.

५ पंचमहाभूतांपैकी आकाश.

६ तितकें विस्तृत.

७ परमात्मा.

८ 'ज्याअर्थी ह्या सर्व जगाचा आत्म्यावर आरोप झालेला आहे, त्याअर्थी आत्मा हा सर्व जगाला व्याप्त करीत असलाच पाहिजे' असें जें अनुमान निघतें हा 'न्याय' होय. ह्या न्यायावरून 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते.

फलमत उपपत्तेः ॥ ३८ ॥

३८ ( कर्माची ) फलें या ( ईश्वरा- ) पासून- ( च प्राप्त होतात ); कारण, तसेंच संभवतें. ( ८ )

त्याच ब्रह्माच्या, ज्या ( अवस्थे- ) मध्ये एक नियम्य आणि एक नियामक असा भेद दृष्टीस पडतो अशा व्यवहारावस्थेतील, दुसऱ्या एका स्वभावाचें ( सूत्रकार ) वर्णन करतात. ' इष्ट, अनिष्ट आणि मिश्रित ' अशीं जीं तीन प्रकारचीं कर्माचीं फलें संसारा-मध्ये प्राण्यांना प्राप्त होतात असें प्रसिद्ध आहे, तीं कर्मापासून प्राप्त होतात किंवा ईश्वरापासून प्राप्त होतात या प्रश्नाचा विचार कर्तव्य आहे. म्हणून सूत्रकार म्हणतात:— ' तीं फलें ह्या ईश्वरापासून प्राप्त होतात ' असेंच मानलें पाहिजे. कशावरून ? तसेंच संभवतें यावरून. तो ईश्वर सर्वांचा अध्यक्ष आणि सृष्टि, स्थिति आणि प्रलय यांचा कर्ता असल्यामुळे त्यालाच विशिष्ट प्रकारच्या देशकालांचें ज्ञान आहे, आणि त्यामुळे तोच कर्मठ लोकांना त्यांच्या कर्मांना अनुरूप अशीं फलें देऊं शकतो. परंतु, कर्म हीं केल्याबरोबर तत्क्षणीं नाश पावत असल्यामुळे त्यांच्यापासून काहीं काल गेल्यानंतर फलें प्राप्त होतात हें संभवत नाहीं. कारण, अभावापासून भाव उत्पन्न होत नाहीं. शंका:— कर्म हीं नाश पावतांना त्या कालींच स्वतःना अनुरूप अशीं फलें उत्पन्न करून नाश पावतात आणि मग काहीं कालानें त्या फलांचा जीव उपभोग घेतो असें मी मानतो. उत्तर:— असें मानूनही भागत नाहीं. कारण, फलाचा भोक्त्याशीं संबंध झाल्याशिवाय तें फलच होऊं शकत नाहीं. ज्या कालीं ज्या सुखाचा किंवा दुःखाचा आत्मा उपभोग घेतो त्याच कालीं त्या सुखाला किंवा दुःखाला लोक ' फल ' असें म्हणतात. आत्म्याशीं असंबद्ध अशा सुखाला किंवा दुःखाला व्यावहारिक लोक ' फल ' असें मानित नाहींत. आतां, ' कर्मापासून उत्पन्न होणारे जें अपूर्व त्यापासून फल उत्पन्न होतें ' असें जर

१ नियमन करण्यास योग्य असा जीव.

२ नियमन करणारा परमेश्वर.

३ स्वर्गामध्ये जें देवांना सुख प्राप्त होतें तें इष्ट फल होय; नरकामध्ये जें प्राण्यांना दुःख प्राप्त होतें तें अनिष्ट फल होय; आणि मनुष्यांना जें काहीं सुख व काहीं दुःख प्राप्त होतें तें मिश्रित फल होय.

४ यज्ञ वगैरे कर्माचा यज्ञ संपल्याबरोबर नाश होत असल्यामुळे त्या यज्ञ वगैरे कर्मापासून मरणानंतर स्वर्गरूप फल प्राप्त होतें असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, नष्ट झालेलीं कर्म फल देऊं शकत नाहींत.

५ अ. २ पा. २ सू. २६ पहा.

६ तात्पर्य— ' कर्म हें नाश पावतांना फल उत्पन्न करून नाश पावतें ' असें म्हणतां येत नाहीं.

७ पुण्य.

म्हणशील तर तें देखील संभवत नाही, कारण, अपूर्व हें काष्ठलोष्टांप्रमाणें अचेतन असल्यामुळें त्याला चेतनानें प्रवर्तित केल्यावांचून ( त्याची फल देण्याविषयी ) प्रवृत्ति होऊं शकत नाही. शिवाय, ' ( अपूर्व नांवाची ) एक वस्तु अस्तित्वांत आहे ' अशाबद्दल कांहीं प्रमाण नाही. ' अर्थापत्ति ' हें प्रमाण आहे असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, ( आमच्या मती ) ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध असल्यामुळें तुझ्या अर्थापत्तीला थारा राहत नाही. ( ३८ )

श्रुतत्वाच्च ॥ ३९ ॥

३९ आणि श्रुतीमध्ये ( तसेंच ) सांगितलें आहे. ( ८ )

इश्वर फलें देतो ही गोष्ट संभवते एवढ्यावरूनच केवळ ती गोष्ट आम्ही मानतो असें नाही; तर श्रुतीत सांगितल्यावरूनही ती गोष्ट आम्ही मानतो. पुढील श्रुतीमध्ये तर्क गोष्ट सांगितली आहे:— ' तो हा खरोखर मोठा, जन्मरहित, अन्न देणारा आणि धन देणारा आत्मा ' ( बृ. ४।४।२४ ) इत्यादि. ( ३९ )

धर्म जैमिनिरत एव ॥ ४० ॥

४० धर्म ( हा फलें देतो ) असें याच ( कारणां- )

वरून जैमिनि ( मानतो ), ( ८ )

( वर सांगितलेली ) जी श्रुति आणि संभव हीं कारणें त्याच कारणांवरून जैमिनि आचार्य असें मानतात कीं धर्म हाच फलें देतो. प्रथमतः ही गोष्ट श्रुतीमध्ये सांगितली आहे. उदा०— ' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा ' इत्यादि वाक्यें ( पहा ). आतां, या वाक्यांमध्ये जो विधि सांगितला आहे त्याला कांहीं तरी विषय

८ जर अपूर्व मानलें नाही, तर जीवांना जी फलें प्राप्त होतात त्यांचें कोणीच नियामक नाही असें होईल. परंतु व्यवहारामध्ये ज्याअर्थी सर्व प्राण्यांना सारखीं फलें प्राप्त होत नाहीत, त्याअर्थी त्यांचें नियामक कांहीं तरी असलेंच पाहिजे. यावरून अपूर्वाचें अस्तित्व सिद्ध होतें. अशा तऱ्हेनें कांहीं सिद्ध करणें यालाच ' अर्थापत्ति ' प्रमाण म्हणतात.

९ अर्थापत्ति प्रमाणावरून फलाचें नियामक कांहीं तरी असलें पाहिजे एवढेंच सिद्ध होतें. परंतु तें नियामक अपूर्वच मानलें पाहिजे असें सिद्ध होत नाही. तेव्हां, आमच्या मती ईश्वर हा फलांचा नियामक असल्यामुळें अर्थापत्ति प्रमाणावरून अपूर्व हें सिद्ध होत नाही असें समजावें.

१ ( सू. ३९ ) परमात्मा.

२ ह्या श्रुतीमध्ये ' परमात्मा हा अन्न देणारा आणि धन देणारा आहे ' असें म्हटलें असल्यामुळें ' ईश्वरापासूनच फल प्राप्त होतें ' असें सिद्ध होतें. कारण, ' अन्न मिळणें, धन मिळणें ' हीं एक विशेष प्रकारचीं फलेंच आहेत.

१ ( सू. ४० ) धर्म म्हणजे एक प्रकारचें कर्मच आहे.



पाहिजे. तेव्हां यावरून 'यज्ञ हाच स्वर्ग उत्पन्न करतो' असें मानलें पाहिजे. कारण, (असें मानलें) नाही, तर कोणीच यज्ञ करणार नाही; आणि मग श्रुतीमध्ये (जे यज्ञाचे विधी) सांगितले आहेत ते व्यर्थ होतील. शंका:— कर्म केल्याबरोबर तत्क्षणीच ते नाश पावत असल्यामुळे त्याच्यापासून फलाची उत्पत्ति संभवत नाही, म्हणून हा पक्ष मार्गेच टाकून दिला आहे. उत्तर:— हा दोष येत नाही. कारण, (आमच्या म्हणण्याला) श्रुति प्रमाण आहे. आणि श्रुतीच जर प्रमाण आहे तर श्रुतीमध्ये सांगितलेला हा कर्मफलांचा (परस्पर-) संबंध जशा रीतीने जुळेल तशा रीतीनेच तो कल्पिला पाहिजे. आतां, कर्म हें नष्ट होण्यापूर्वी अपूर्व नामक एका वस्तूला उत्पन्न केल्यावांचून कालांतरानें प्राप्त होणारें फल देऊं शकत नाही. म्हणून, कर्माची एक सूक्ष्म उत्तरावस्था किंवा फलाची एक सूक्ष्म पूर्वावस्था अशी अपूर्वनामक वस्तु अस्तित्वांत आहे असा आम्ही तर्क करतो. शिवाय, ही गोष्ट वर सांगितलेल्या रीतीने जुळतेही; परंतु ईश्वर फलें देतो ही गोष्ट मात्र जुळत नाही. कारण, एक प्रकारचें कारण अनेक प्रकारच्या कायाना उत्पन्न करू शकत नाही. शिवाय, ईश्वराला वैषम्य आणि नैर्घृण्य (असे दोन दोष) येतील. शिवाय, कर्माचें अनुष्ठान व्यर्थच होईल. यावरून धर्मापासूनच फल प्राप्त होते असें सिद्ध होते. ( ४० )

२ 'अमुक करावें, तमुक करावें' इत्यादि विधिवाक्यांमध्ये 'करावें' असें जें सांगितलें असतें तोच विधि होय. आणि जें कांहीं करावयाचें तें त्या विधीचा विषय होय. 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा' या वाक्यामध्ये यज्ञ (म्हणजे एक प्रकारचें कर्म) हा विधीचा विषय आहे. आतां, जर त्या यज्ञाच्या अंगीं स्वर्ग देण्याची शक्ति नसेल, तर स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्याला उद्देशून सांगितलेल्या विधीचा तो यज्ञ विषय झाला नसता; म्हणजे 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा' असा विधि श्रुतीमध्ये कधीही सांगितला नसता. परंतु ज्याअर्थी श्रुतीमध्ये तो सांगितला आहे, त्याअर्थी त्या विधीचा विषय जो यज्ञ त्याच्या अंगीं स्वर्ग देण्याची शक्ति आहे म्हणजे तो यज्ञच स्वर्गरूप फल देतो असें मानलें पाहिजे.

३ ज्याअर्थी यज्ञ वगैरे कर्मांचीं स्वर्ग वगैरे फलें आहेत असें श्रुतीवरून सिद्ध होते, त्याअर्थी त्या यज्ञ वगैरेचा आणि स्वर्ग वगैरेचा कांहीं तरी संबंध असला पाहिजे असें अनुमान निघतें. आतां तो संबंध जुळण्याकरितां 'स्वर्ग प्राप्त होईपर्यंत यज्ञाचा नाश होत नाही' असें तरी एक मानलें पाहिजे, किंवा 'यज्ञाचा नाश होतांनाच स्वर्ग प्राप्त होतो' असें तरी एक मानलें पाहिजे. परंतु या दोन्ही गोष्टी उपलब्ध होत नाहीत. याकरितां असें मानलें पाहिजे कीं जरी त्या दोन्ही गोष्टी उपलब्ध होत नाहीत, तरी तेवढ्यावरून 'त्या सर्वथा नाहीतच' असें मात्र समजू नये; तर त्या सूक्ष्म रूपानें आहेत म्हणून उपलब्ध होत नाहीत; म्हणजे स्वर्ग प्राप्त होईपर्यंत सूक्ष्म रूपानें यज्ञ कायम असतो किंवा यज्ञ केल्याबरोबरच स्वर्गरूपी फल सूक्ष्म रीतीनें प्राप्त झालेलें असतें. त्या सूक्ष्मरूपी यज्ञ वगैरे कर्माना किंवा त्या सूक्ष्मरूपी स्वर्ग वगैरे फलांना अपूर्व (म्हणजे पुण्य) असें म्हणतात.

४ मार्गे अ. २ पा. १ सू. ३४ टी. १. व २ पहा.

पूर्व तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात् ॥ ४१ ॥

४१ परंतु प्रथम ( सांगितलेला ईश्वरच फलाचें कारण आहे ) असें बादरायण म्हणतो. कारण ( त्याला कर्माचेंही ) कारण म्हटलें आहे. ( ८ )

परंतु बादरायण आचार्यांचें असें मत आहे कीं प्रथम सांगितलेला जो ईश्वर तोच फलांचें कारण आहे. 'केवळ कर्मापासून किंवा केवळ अपूर्वापासून फल प्राप्त होतें' या पक्षाचें 'परंतु' हा शब्द निराकरण करतो. ईश्वराला कर्माची जरूर असो, किंवा अपूर्वाची जरूर असो; 'ईश्वरापासूनच फल प्राप्त होतें' हा सिद्धांत होय. कशावरून ? (ईश्वराला कर्माचेंही) कारण, असें म्हटलें आहे यावरून. श्रुतीमध्ये ईश्वराला फलांचा दाता असें म्हटलें आहे; इतकेंच नाही, तर त्याला धर्म आणि अधर्म यांचें कारण, म्हणजे (यांचा) कारविता असेंही म्हटलें आहे. उदा०—'ज्याला हा या लोकांच्या वर नेऊं इच्छितो त्याच्याकडून हा चांगलें कर्म करवितो; आणि ज्याला हा खालीं नेऊं इच्छितो, त्याच्याकडून हा वाईट कर्म करवितो' (कौ. ३।८). ही गोष्ट भगवद्गीतेमध्येही सांगितली आहे:—'जो जो भक्त ज्या ज्या मूर्तीची श्रद्धेनें पूजा करूं इच्छितो त्या त्या (भक्ता-) ची ती श्रद्धाच मी कायम करतो. तो (भक्त) त्या श्रद्धेनें युक्त होऊन त्या (मूर्ती-) चें आराधन करण्यास प्रवृत्त होतो, आणि तिच्यापासून मीच ठरविलेल्या हितकारक आणि इष्ट वस्तु प्राप्त करून घेतो' (भ. गी. ७।२१-२२). शिवाय, सर्व वेदान्तांमध्ये ईश्वरच सर्व सृष्टीचें कारण आहे असें सांगितलें आहे. आणि 'ईश्वर हा फलांचें कारण आहे' याचा अर्थ हाच कीं तो आपआपल्या कर्मानुरूप सर्व प्राण्यांना उत्पन्न करतो. आतां 'अनेक प्रकारचीं कार्ये (एकप्रकारच्या कारणापासून) उत्पन्न होऊं शकत नाहीत' इत्यादि जे दोष पूर्वपक्ष्यानें आणले आहेत ते देखील 'ईश्वराला (धर्माधर्मरूप) प्रयत्नाची जरूर आहे' असें मानलें म्हणजे येत नाहीत. (४१)

१ ईश्वराची अपेक्षा न घरतां.

२ त्या त्या मूर्तीच्या ठिकाणची.

३ मागे अ. २ पा. १ सू. ३४ पहा.

“म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर” ग्रंथमालेतील प्रकाशने

- १) श्रीरामानुजाचार्यप्रणीत श्रीभाष्यचतुःसुत्री १०/-  
म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकरकृत समासोक्ती टीकेसह (द्वितीयावृत्ती)
- २) ब्रह्मसुत्रशाङ्करभाष्य-अध्याय २, पाद २ (तर्कपाद) १३५/-  
म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकरकृत मराठी आवृत्तीसह (दुसरी आवृत्ती)
- ३) वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, भाग १ ला (संज्ञा, परिभाषा, कारक व समास) २००/-  
प्रा. म. दा. साठेकृत मराठी बालबोधिनी टीकेसह
- ४) ब्रह्मसुत्रशाङ्करभाष्य-अध्याय २, पाद २ (स्मृतीपाद) ३०/-  
म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकरकृत मराठी आवृत्तीसह (दुसरी आवृत्ती)
- ५) हयग्रीवकृत शक्तिदर्शन - १०/-  
प्रा. का. वा. अभ्यंकरकृत मराठी लाक्षरा टीकेसह
- ६) Fundamentals of Sanskrit Grammar - ३०/-  
by Prof. K. V. Abhyankar
- ७) वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, भाग २ रा (तद्धीत, स्त्रीप्रत्यय) २२५/-  
प्रा. म. दा. साठेकृत मराठी बालबोधिनी टीकेसह
- ८) वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, भाग ३ रा (पञ्चसन्धि, पङ्क्तिङ्गी, २२५/-  
अव्यय, कृदन्त) - प्रा. म. दा. साठेकृत मराठी बालबोधिनी टीकेसह
- ९) वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, भाग ४ था (तिङन्तलकारार्थ - प्रक्रिया) २२५/-  
प्रा. म. दा. साठेकृत मराठी बालबोधिनी टीकेसह
- १०) वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, भाग ५ वा (वैदिकी प्रक्रिया) १५/-  
प्रा. म. दा. साठेकृत मराठी बालबोधिनी टीकेसह
- ११) वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, भाग ६ वा (स्वरप्रक्रिया) १०/-  
प्रा. का. वा. अभ्यंकरकृत मराठी अनुवाद व टिपा यांसह
- १२) Mahabhasya of Patanjali ( Navanniki) Fasciculus-1 ३०/-  
(Ahnikas 1 & 2)- with English Translation and notes  
Prof. K. Y. Abhyankar & Dr. J. M. Shukla.
- १३) ब्रह्मसुत्रशाङ्करभाष्य, अध्याय १, पाद १ (ब्रह्मैकपरत्व) - ३०/-  
म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकरकृत मराठी अनुवाद व टिपा यांसह
- १४) पण्डितवरदराजकृत लघुसिद्धान्तकौमुदी - २१०/-  
मराठी अनुवाद व विस्तृत विवेचन यांसह सुधारित तृतीया आवृत्ती  
प्रा. म. दा. साठे आणि डॉ. श्री. ल. आठलेकर

\* प्रती शिल्लक नाहीत.

वरील प्रकाशने माननीय निवाहक, संस्कृत विद्या परिसंस्था, ६३५ सदाशिव पेठ,  
फडतरे चौकाजवळ, पुणे ४११ ०३०. यांजकडे विकत मिळतील.