

ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमाला वर्ष दुसरें अंक १ ला.

दर्शन चवथें.

श्रीरामानुजदर्शनसार.

सप्तभेद.

संपादक व प्रकाशक

आचार्यभक्तः—विष्णु वामन वापट.

पुणें, सदाशिव पेठ २४१.

ईश्वरश्चिदचिच्चेति पदार्थत्रितयं हरिः ।
ईश्वरश्चिदिति प्रोक्तो जीवो दृश्यमचिन्पुनः ॥१॥
वासुदेवः पर ब्रह्म कल्याणगुणसंयुतः ।
भुवनानामुपादानं कर्ता जीवनियामकः ॥ २ ॥

माघ शु० ५ शके १८३५ प्रमादीनाम संवत्सरे.

पुणें, ता० ३१ जानेवारी १९१४.

हें पुस्तक प्रकाशकांनीं पुणें येथें दत्तात्रय गणेश खांडेकर यांच्या
लॉ प्रिंटिंग प्रेस, शनिवार घर नं. ४४९ येथें छापून प्रसिद्ध केलें.
यासंबंधीं सर्व हक्क प्रकाशकांनै स्वाधीन ठेविले आहेत.

प्रस्तावना.

श्रीरामानुजाचार्यांचें विशिष्टाद्वैतमत या लहानशा ग्रंथांत आर्ह्नी संकलित केलें आहे. माधवाचार्यांच्या सर्वदर्शनसंग्रहांतील रामानुजदर्शन संक्षिप्त आहे, असें पाहून आर्ह्नी हा ग्रंथ लिहितांना श्रीमल्लोकाचार्यचरण-कृत तत्त्वत्रय व श्रीनिवासविरचित यतीन्द्रमतदीपिका यांच्या आधारानें यांत अधिक माहिती दिली आहे. शेवटीं आचार्यांचा अद्वैतसिद्धान्त व रामानुजाचार्यांचा विशिष्टाद्वैतसिद्धान्त, यांमध्ये महत्त्वाचा मतभेद कोणत्या बाबतींत आहे, तेंही सांगितलें आहे. सारांश वाचकांना रामानुजदर्शनाचें सार कळावें, ह्मणून आर्ह्नी यथामति केलेला हा यत्न आमच्या वाचकांच्या आदरास पात्र होईल, अशी आर्ह्नीला आशा आहे.

पूर्वींच्या तीन दर्शनांपेक्षां या दर्शनांत आमच्या दृष्टीनें विशेष असा आहे कीं, प्रस्तुत दर्शन वैदिक आहे; यांत जगाचा नियन्ता मानलेला आहे; आणि ईश्वराच्या आराधनेचे भक्ति व प्रपत्ति (शरणागति) हे दोन मुख्य उपाय सांगितलेले आहेत. प्रस्तुतवाद अद्वैतवादाच्या अपेक्षेनें जरी किंचित् न्यून योग्यतेचा असला व त्यांत युक्तीपेक्षां नुस्त्या शब्दालाच अधिक महत्त्व दिलेलें असलें तरी वैदिक या दृष्टीनें त्याची योग्यता अवैदिकदर्शनांपेक्षां अधिक व इतर वैदिकदर्शनांइतकी आहे, हें खास. आतां द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत व शुद्धाद्वैत हे भेद शेवटपर्यंत राहणारच; व ते मध्वाचार्य, शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, व लक्ष्मणाचार्य यांनीं नवीन उपस्थित केले आहेत, असें मुर्झीच नाहीं. तर ते पूर्वीं पासूनचेच आहेत. तथापि प्रत्येक वाद आपापल्यापरी पूर्ण आहे, असें ह्मणावें लागतें. कांहीं अवांतर भेद सोडल्यास बाकीच्या सामान्य सिद्धान्तांविषयीं त्यांचें मतैक्य दिसतें. चार्वाकादि नास्तिक व वैशेषिकादि आस्तिक, यांच्या मताचें निरसन ते सर्व समस्वरानें करतात; व त्या प्रत्येकाच्या ह्मणण्यांत पुष्कळ अर्थ

असतो. खरोखर या शास्त्रकारांच्या युक्तीवाचकाला आह्लाद देतात; त्यांच्या कुशाग्रबुद्धीचें कौतुक वाटतें; व त्यांच्या ग्रंथांचें परिशीलन वारंवार करावें, असें वाटतें. सांप्रतकाळीं शास्त्रि-लोकांना समाधान मानण्यासारखें जर कांहीं असेल तर प्राचीन आचार्यांच्या वाङ्मयरसाचा स्वाद घेण्याचें सामर्थ्य आपल्यामध्ये आहे, असें वाटणें, हें एवढेंच आहे; आणि त्यामुळेच सर्व प्रकारची प्रतिक्रुता असतानाही कांहीं थोडेसेच कां असेनात पण जे आहेत ते शास्त्री आपल्या स्थितींत समाधान मानून राहिले आहेत.

श्रीरामानुजाचार्यांचें चरित्र थोडक्यांत असें आहे—दक्षिण हिंदुस्थानांत श्रीभूतपुरी या नांवाची एक प्रख्यात नगरी होती. हल्ली ती कालवश झाली आहे. ती कांचीनवळ कोठें तरी असावी, असा अजमास आहे. त्या नगरींत हारीत गोत्रज केशव सोमयाजी या नांवाचा एक यज्ञोपासक ब्राह्मण रहात होता. त्याच्या भायेंचें नांव भूदेवी. तिच्या ठायीं शके १०४९ पिंगलनामसंवत्सरे चैत्र शुक्ल पंचमी गुरुवार आर्द्रानक्षत्र, या शुभ दिवशीं रामानुजांचा जन्म झाला. कोणी त्यांना शेषाचा अवतार ह्मणतात व कोणी भगवानाच्या पंचायुधांचा अवतार ह्मणतात. त्यांनाच पुढें यतिवर्य, यतीन्द्र इत्यादि नांवें प्राप्त झालीं. त्यांच्या पित्यानें त्यांचे सर्व संस्कार यथाशास्त्र केले; व लक्ष्मण असें नांव ठेविलें. उपनयनानंतर त्यांनीं कांचीपुरींत राहणाऱ्या यादवप्रकाश—नांवाच्या विद्वानापाशीं न्याय, व्याकरण, मीमांसा इत्यादि शास्त्रांचें अध्ययन केलें.

त्याच वेळीं त्या देशच्या राजाच्या कन्येला कोणा एका ब्रह्मराक्षसानें धरलें होतें. ह्मणून राजानें 'यादवप्रकाश' हा मोठा मंत्रवेत्ता आहे, असें जाणून त्याला बोलाविलें. तेव्हां तो शिष्यांसह राजसभेंत गेला. राजानें त्याची उचित पूजा केली; व कन्येचें वर्तमान सांगितलें. तेव्हां यादवप्रकाशानें तिला सभेंत आणावयास सांगितलें. राजपुरुषांनींही राजाज्ञेनें तसें केलें. पण तिच्या अंगांत भूतसंचार झाला आहे, अशी ती कन्या मोठा अडव्यास करून ह्मणाली, "अरे मूर्खा, तूं मला येथून घालवून यावयास

आला आहेस वाटतें ! पण आजपर्यंत शेंकडों मौत्रिक माझ्या अट्टहासालाच भिऊन पळून गेले आहेत, हें तुला माहीत नाहीसें दिसतें. तुझा पूर्व वृत्तान्त तुला ठाऊक आहे का ? तूं मागच्या जन्मीं घोरपड होतास. एका गवताच्या गुल्मांत राहणाऱ्या तुला दैवयोगानें श्रीनिवासाचें दर्शन घ्यावयास जात असलेल्या हरिभक्तांचें उष्टें अन्न खावयास सांपडलें. त्या पुण्यानें तूं ब्राह्मणत्वास प्राप्त झाला आहेस. मी मागच्या जन्मीं भगवानाचा मोठा दास होतो. मी ऋतूंच्या योगानें विष्णूची आराधना करीत असें. पण त्यांत वेदमंत्रांचा उच्चार करतांना अपस्वरादि-दोष घडल्यामुळें मला ही ब्रह्मराक्षसाची योनि प्राप्त झाली आहे. पण हा जो तुझा लक्ष्मणावाचा शिष्य आहे तो जर आपलें चरणकमल माझ्या मस्तकावर ठेवून मला आज्ञा करील तर मी त्याच्या सांगण्याप्रमाणें वागेन. कारण तो राखेंत झांकलेल्या अग्नीप्रमाणें आपला महिमा प्रकट न करतां तुझा शिष्य होऊन राहिलेला आहे, हें मी जाणतो. ”

तें ऐकून राजानें त्या भावी आचार्याच्या चरणावर मस्तक ठेवून आपल्या कन्येला त्या राक्षसाच्या हातांतून सोडविण्याची प्रार्थना केली. तेव्हां दयाळू लक्ष्मणानेंही राक्षसाला कन्येचा त्याग करून जावयास सांगितलें. तें ऐकून राक्षसानें त्याच्या चरणांवर मस्तक ठेवून व ‘ मी धन्य आहे, कृतार्थ झालों आहे ’ इत्यादि बोलून कन्येचा त्याग केला. त्यामुळें राजाला संतोष होऊन त्यानें लक्ष्मणाची यादवप्रकाशासह पूजा केली, व गुरु यादव-प्रकाश शिष्यांसह स्वस्थानीं गेले.

एकदा लक्ष्मण यादवप्रकाशांच्या अंगाला तेले लावीत असतांना यादवप्रकाशांनीं ‘ तस्य यथा कप्यासं पुण्डरीकमेवमक्षिणी ’ या छान्दोग्य श्रुतीचा ‘ माकडाच्या पृष्ठभागासारखे भगवानाचे डोळे ’ असा अर्थ सांगितला. तो ऐकून लक्ष्मणाच्या डोळ्यांतून शोकानें उष्ण अश्रू गुरूच्या मांडीवर पडले. तेव्हां गुरूनें त्याला शोकाचें कारण विचारलें असतां, तो ह्मणाला “ आपण सांगितलेला भलताच अर्थ ऐकून मला दुःख झालें आहे. ‘ कप्यासं

पुण्डरीकं ' याचा अर्थ कपि ह्य० सूर्य; त्याच्या कडून जें विकसित केले जातें तें कप्यास; कं ह्य० उदक, तें आहे प्यास ह्य० आसन किंवा उद्भव स्थान ज्याचें तें कप्यास व कपि ह्य० नाळ-देंठ, त्याच्यावर जें राहतें तें कप्यास-कमल; त्याच्या पाकळ्यांप्रमाणें ज्याचे नेत्र आहेत, असा त्याचा अर्थ संभवतो." तें ऐकून गुरुही चकित झाले.

अशाप्रकारें त्या भावी आचार्यांचे-भगवानाविषयी अतिशय प्रेम वेदान्ततत्त्वार्थनिरूपणाचें अप्रतिम कौशल, तदितर विषयांविषयी वैराग्य-इत्यादि अनेक गुण दिवसें दिवस वाढत चालले. तिकडे श्रीरंगनगरामध्ये यामुनाचार्य ह्मणून एक श्रेष्ठ गुरु राहत होते. त्यांनीं या लक्ष्मणाचे गुण ऐकले होते. त्याला भेटण्याची त्यांना अतिशय उत्कंठा लागली होती. पण ते अन्य शास्त्रांचें अध्ययन संपण्याची वाट पहात होते. कांहीं दिवसांनीं त्यांची प्रकृति बिघडली; व आपला मोक्षाचा दिवस समीप आला आहे, असें त्यांना वाटलें. तेव्हां त्यांनीं लक्ष्मणाला नेण्यासाठीं महापूर्ण शिष्याला कांचीस पाठविलें. यामुनाचार्यांचें नांव लक्ष्मणानेंही ऐकलें होतें. ह्मणून त्यांचा निरोप कळतांच लक्ष्मण महापूर्णाबरोबर निघाला. पण तो श्रीरंगास येऊन पांचेपर्यंत यामुनाचार्य वैकुंठास निघून गेले होते; व लक्ष्मण श्रीरंग-जवळच्या कनकनदीच्या दक्षिण तीरावर जों येत आहे, तों त्याला तेथें वैष्णवांचा मोठा समाज दिसला. विचारपूस करतांना आपण ज्यांच्या इच्छेमुळें येथें आलों त्या यामुनाचार्यांच्या देहाचें विसर्जन करण्यासाठींच हा सर्व समुदाय येथें जमला आहे, असें त्याला समजलें. अर्थात् त्यामुळें त्या भावी आचार्यांला मोठें दुःख झालें. तथापि धैर्यानें त्याचा वेग कमी करून व त्यांच्या श्वापार्शी जाऊन त्यानें त्यांचे चरण आपल्या मस्तकीं धरले. त्यानें त्यांच्या उजव्या हाताचीं तीन बोटे मिटलेलीं पाहिलीं. त्यांचें त्याला मोठें काँतुक वाटलें. ह्मणून 'यांनीं हीं बोटे कधीं मिटलीं व यांना कोणती व्याधि झाली होती,' असें त्यानें त्यांच्या शिष्यांस विचारलें.

तेव्हां ते ह्मणाले, “ यांना ह्मणण्यासारखी कांहीं व्याधि झालेली नव्हती व देहावसानानंतरच त्यांचीं हीं बोटें मिटलीं. ” तें ऐकून ‘ त्यांचा एकादा मनोरथ अपूर्ण राहिला आहे का ? ’ असें त्यानें त्यांस विचारलें. तेव्हां ते ह्मणाले, “ श्रीशारीरक मीमांसासूत्राची—बोधायनमहर्षिप्रणीत वृत्तिग्रंथाच्या अनुसार अति संक्षिप्तही नाही व विस्तृतही नाही, अशी व्याख्या करावयाची आहे. आमच्या सिद्धान्ताचे प्रवर्तक जे व्यास व पराशर, त्यांच्या उपकाराचें स्मरण करून त्यांचें नांव प्रकट करावयाचें आहे; आणि प्रपन्नजनांचा आधार अशा श्रीशठमथनमुनीनें प्रवृत्त केलेल्या द्रमिडोपनिषदाची व्याख्या करावयाची आहे, असें ते वारंवार ह्मणत असत. पण त्यांतील एकही कार्य त्यांच्या हातून झालेलें नाही. ”

तें ऐकून ‘मी तें सर्व करीन’ असें लक्ष्मण बोलला. त्याबरोबर या-मुनाचार्यांच्या हाताचीं बोटें उघडलीं. नंतर शिष्यांनीं त्यांच्या देहाचें निसर्जन केलें. लक्ष्मणार्यानें चतुर्थाश्रम स्वीकारला. कूरनाथ, कुरकेश, दाशरथि इत्यादि त्याचे शिष्य होते. त्यांना त्या आचार्यानें तत्त्वार्थाचा उपदेश केला. नंतर दशदिशेंतील विरुद्ध मतप्रतिपादक वाद्यांना जिंकण्यासाठीं ते निघाले. वाराणसीतील सरस्वती भंडारांत गेलेल्या त्यांना तेथें साक्षात् सरस्वती समोर दिसली. तिनें ‘तस्य यथा कप्यासं पुण्डरीकं’ या पूर्वोक्त श्रुतीचा अर्थ त्यांना विचारला. तो त्यांनीं वर सांगितल्याप्रमाणें तीन प्रकारचा सांगितला. तो ऐकून भारती संतुष्ट झाली. तिनें त्यांची पुष्कळ संभावना करून ‘ श्रीभाष्यकार हें नांव तुह्मांलाच शोभते ’ असें ह्मटलें. त्यानंतर त्या आचार्यांनीं विशिष्टाद्वैतसिद्धान्त सर्वांच्या तोंडीं केला. प्रतिवाद्यांचें खंडन केलें व त्यांच्याशीं वाद करून त्यांचा निरोध केला.

१ त्यांचे आचार्य पांच होते. महापूर्ण गुरूनें त्यांना पंचसंस्कारादि सर्व कर्तव्य अर्थांचा उपदेश केला; २ श्रीशैलपूर्णांनीं रामायण शिकविलें; ३ गोष्ठीपूर्णांनीं रहस्यविद्या (वेदान्त) शिकविली; ४ श्रीरंगनाथ गुरूनें द्रमि-

डोपनिषदाचा उपदेश केला व ५ श्रीमालाधर गुरूने त्याच्या अर्थाचा उपदेश केला. त्यांनी १ वेदान्तसार, २ वेदान्तदीप, ३ वेदार्थसंग्रह, ४ श्रीभाष्य, ५ श्रीरंगगद्य, ६ श्रीवैकुण्ठगद्य, ७ शरणागतिगद्य, -८ गीताभाष्य व ९ नित्यग्रन्थ, असे नऊ ग्रंथ केले आहेत.

रामानुज-लक्ष्मण-आचार्यांनी विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त स्थापिला. विशिष्टाद्वैत ह्यणजे काय तें मूळ दर्शनांत कळेलच. पण येथें थोडक्यांत सांगतों. सिद्धान्त ह्य० प्रामाणिक ह्यणून मानलेला अर्थ. त्यालाच मत ह्यणतात. द्वैत ह्य० भेद व अद्वैत ह्य० अभेद. विशिष्टाचें जें अद्वैत ते विशिष्टाद्वैत. ब्रह्माहून-भिन्न असलेले जे सर्व चेतन व अचेतन, त्या दोघांनी विशिष्ट ब्रह्म एक आहे व तें विशिष्ट ब्रह्मच तत्त्व आहे, असें रामानुजांनी वरील सर्व ग्रंथांत प्रतिपादन केलें आहे. चिदचिद्रूप प्रपंच व ब्रह्म यांना सत्य समजून, आणि त्यांतील चित् व अचित्, हें शरीर आणि ब्रह्म शरीरी, असें मानून व्यवहारांत शरीर व जीवात्मा यांचा अत्यंत भेद जरी असला तरी 'हा एक अमुक मनुष्य आहे,' असा व्यवहार जसा करितात त्याप्रमाणें चित् व अचित् आणि ब्रह्म यांचा परस्पर अत्यंत भेद असला तरी चिदचिद्रूप शरीरानें युक्त असलेल्या ब्रह्माचा विशिष्ट अभेद संभवतो.

असो; आतां यापुढील पूर्णप्रज्ञदर्शन चैत्र शुद्ध पंचमीला प्रसिद्ध होईल, असें अभिवचन देऊन आह्मी ही प्रस्तावना संपवितों व पुढच्या कार्यास आरंभ करतो.

माघ शुद्ध २ शके १८३५. }
२४१ सदाशिव पेठ पुणे. }

वि. वा. बापट,
संपादक ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमाला.

विषयानुक्रमणिका.

क्रमांक.	विषय.	पृष्ठ.
१	दर्शनांच्या क्रमाविषयी थोडा विचार ...	१
२	रामानुजकृत संक्षिप्त जैनदर्शन-खंडन ...	६
३	तत्त्वत्रय व चित्तत्वाचें स्वरूपादि ...	१०
४	आत्मस्वरूप ...	१६
५	अद्वैतमताचें खंडन ...	१८
६	चेतनाचें लक्षणादि ...	२०
७	अचित्प्रकरण ...	२३
८	ईश्वरतत्त्व ...	३१
९	रामानुजमताविषयी कांहीं अधिक माहिती ...	४२
१०	रामानुजांच्या मती अनुमानाचें स्वरूप ...	४८
११	शब्द-प्रमाण ...	५२
१२	प्रमेयाविषयी अधिक माहिती ...	६०
१३	कालाविषयी अधिक माहिती... ..	६५
१४	नित्यत्रिभूतीचें अधिक वर्णन ...	६६
१५	धर्मभूतज्ञानाचें निरूपण ...	६७
१६	जीवनिरूपण ...	७२
१७	ईश्वराचें अधिक निरूपण ...	७९
१८	श्री रामानुजमतोपसंहार ...	८४
१९	मत भेद ...	८५

ब्रह्मविद्याग्रन्थरत्नमाला—वर्ष २ रे, अंक १ ला.

दर्शनमाला—पुस्तक ४ थें.

श्री.

श्रीरामानुजदर्शनसार.

समतभेद.

श्रीगणेशाय नमः । श्रीसरस्वत्यै नमः । श्रीसद्गुरवे नमः । विद्यागुरु व सर्व वेदान्तसंप्रदायप्रवर्तक आचार्य यांचें मनांत दीर्घ अनुसंधान करून स्वबोधशुद्ध्यर्थ व लोकोपयोगार्थ हें श्रीरामानुजदर्शनसार मतभेदांसह लिहितों.

१ दर्शनांच्या क्रमाविषयी थोडा विचार.

श्रीमन्माधवाचार्यांनी आपल्या सर्वदर्शनसंग्रहांत जैनदर्शनानंतर रामानुजदर्शनाचा निवेश केला आहे. त्यांत त्यांचा कांहीं तरी हेतु अवश्य असावा असें दिसतें. कारण स्वतः श्रीरामानुजाचार्य हे उत्तरमीमांसक असल्यामुळे वैशेषिक, न्याय, सांख्य, योग व पूर्वमीमांसा या दर्शनांनंतर त्यांच्या दर्शनाचा निवेश करणें योग्य आहे, असें कोणालाही वाटणें साहजिक आहे. यास्तव सर्वथा वेदबाह्य किंवा किंचित् वेदानुकूल प्रतिपादन करणाऱ्या वैशेषिकादिकांच्या पूर्वी त्यांचें दर्शन लिहिण्याचें कारण काय असावें, याचा थोडासा विचार केल्यास तो अप्रस्तुत होईल, असें वाटत नाही. माधवाचार्यांनी आपल्या दर्शनसंग्रहांत दर्शनांचा जो क्रम ठेवला आहे तो आत्म्याविषयीच्या उत्तरोत्तर अधिक ग्राह्य विचाराच्या अनुरोधानें ठेविलेला आहे, असें वाटतें. माधवाचार्य हें शांकरसंप्रदायांतील एक विद्वान् होते, ही गोष्ट सर्वविश्रुत आहे. किंबहुना सर्व दर्शनसंग्रहांपैकीं शेवटच्या योगदर्शनांतील ' इतः परं सर्वदर्शनशिरोमणिभूतं शांकरदर्शनमन्यत्र लिखितमित्यत्रोपेक्षितं ' ह्यणजे या पुढील सर्वदर्शनांच्या शिरोरत्नासारखें असलेलें शांकरदर्शन आर्ह्ये

दुसऱ्या ठिकाणीं लिहिलें आहे, त्यामुळें येथें तें दिलें नाहीं, अशा अर्थाच्या शेवटच्या वाक्यावरून पंचदशी हेंच तें शांकरदर्शन असावें; अथवा विवरण-प्रमेयसंग्रह, हें शांकरदर्शन असावें, असा कित्येकांचा तर्क आहे. पण तो तर्क सर्वदर्शनसंग्रह हा ग्रंथ माधवाचार्यप्रणीत आहे, या प्रसिद्धीशीं जुळत नाहीं. कारण वरील दोन्ही ग्रंथ विद्यारण्यांच्या नांवानें प्रसिद्ध आहेत. यास्तव शांकरदर्शन एकतर त्यांहून निराळें असावें, किंवा सर्वदर्शनसंग्रहाचे कर्ते माधवाचार्य नसावे, अशी कल्पना होते. पण येथील आनंदाश्रमांत शके १८२८ सालीं छापलेल्या सर्वदर्शनसंग्रहाच्या पुस्तकांत शांकरदर्शन आहे व तें आनंदाश्रमाच्या व्यवस्थापकांना काशी व म्हैसूर येथें मिळालें, असें त्यांनीं लिहिलें आहे. त्यांना मिळालेलें शांकरदर्शन हेंच जर खरें शांकरदर्शन असेल तर प्रस्तुत ग्रंथ माधवाचार्यप्रणीत आहे, याविषयीं शंकाच रहात नाहीं. परंतु माधवाचार्यांनीं तीस पानांचा हा लहानसा ग्रंथ या सर्वदर्शनसंग्रहांतच शेवटीं न लिहितां 'तो अन्यत्र लिहिला आहे,' असा हवाला कां दिला, तें कळत नाहीं. कदाचित् शांकरदर्शन लिहिल्यावर त्यांना सर्वदर्शनसंग्रहाची कल्पना सचली असावी, असा एक तर्क संभवतो. पण तसें जरी असलें तरी या ग्रंथांतच त्या लहानशा दर्शनाचा भागाहून संनिवेश करावयास कोणती हरकत होती, तें कांहीं कळत नाहीं. शांकरदर्शन जर अतिविस्तृत असतें किंवा तें दुसऱ्याच नांवानें प्रसिद्ध असतें तर एक गोष्ट निराळी. पण तसें कांहीं नाहीं. यास्तव आनंदाश्रमस्थ पुस्तकांतिल शांकरमत हेंच योगदर्शनाच्या शेवटीं ज्याचा उल्लेख केला आहे, तें असावें कीं काय, याविषयीं निश्चय होत नाहीं. पंचदशी किंवा विवरणप्रमेयसंग्रह हेंच शांकरदर्शन असून माधवाचार्यच सर्वदर्शनसंग्रहाचे कर्ते आहेत, असा निश्चय करावयाचा झाल्यास आह्मांला एकच अनुकूल कल्पना सुचते. ती अशी—पंचदशीकार किंवा विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्य माधवाचार्यांपूर्वी झाले व त्यांच्या मागून झालेल्या माधवाचार्यांनीं शांकरदर्शनाचें सोपपत्तिक प्रतिपादन करणारे वरील दोन्ही किंवा त्यांतील एक ग्रंथ पूर्वीच झालेला असल्यामुळें त्यापूर्वीचीं सर्व

दर्शनें लिहिल्यावर 'शांकरदर्शन पूर्वीच एका ग्रंथांत लिहिलेले आहे. यास्तव आह्मी त्याची येथे उपेक्षा केली आहे,' अशा अर्थाचें वाक्य लिहून प्रस्तुत ग्रंथ संपविला आहे, असें वाटतें.

ही कल्पना सायणाचार्य, माधवाचार्य व विद्यारण्य ही व्यक्ति एकच आहे, या समजुतीच्या विरुद्ध आहे; हें खरें. पण सायण व माधव या नांवांचा जितका निकट संबंध आहे तितका सायण, माधव आणि विद्यारण्य या नांवांचा नाही, असें वाटतें. कारण विद्यारण्यांच्या पंचदर्शीतील बरेचसे श्लोक तैत्तिरीयादि उपनिषदांवरील सायणीय दीपिकेंत घेतलेले आढळतात; त्यावरून विद्यारण्य, निदान पंचदर्शीकार सायणाचार्यांच्या पूर्वीचे, निदान पूर्वसमकालीन असले पाहिजेत, हें निर्विवाद आहे.

परंतु तें कसेही जरी असलें तरी सर्वदर्शनसंग्रहकार शांकरमतानुयायी होते, हें त्यांनीं त्या दर्शनाला 'सर्वदर्शनांचें शिरोरत्न' ह्मणूनच आपल्या तोंडानें सांगितलें आहे. त्यामुळें आपल्या इष्ट व प्रधान दर्शनांतील आत्म्याविषयींच्या कल्पनेला जें दर्शन जितकें जवळ तितकें त्याला पुढें योजून जें जितकें दूर तितकें त्याला मागे घातलें आहे. सार्वाक मुळीं देहालाच आत्मा ह्मणणारा; ह्मणून त्याचें दर्शन सर्वांच्या पूर्वी लिहून व त्याच्या एकदेशी इंद्रियात्मवादी, प्राणात्मवादी व मनआत्मवादी लौक्यातिकांचा त्यांतच अन्तर्भाव करून बुद्धीला आत्मा समजणाऱ्या बौद्धांचें दर्शन त्यानंतर लिहिलें आहे. बौद्धांच्या नंतर आत्मा बुद्धीहून निराळा, नित्य, सावयव व देहपरिमाण आहे, असें ह्मणणाऱ्या जैनांच्या मताचा संग्रह केला आहे.

जैनांपर्यंतचे वादी नास्तिक आहेत. कारण ते ईश्वर, शब्दप्रमाण व नित्य निरवयव आत्मा, यांना मानित नाहींत. त्यांच्या अपेक्षेनें जीवात्मा, परमात्मा व शब्दप्रमाण यांना मानणारे दुसरे सर्व वादी आस्तिक आहेत. आत्मा व ईश्वर, यांचें परिमाण व स्वरूप यांविषयीं आणि शब्दप्रमाणाविषयीं त्यांचीही एकवाक्यता नाही. पण बुद्धीहून निराळा अणु किंवा महान्

परिमाणाचा आत्मा, सगुण किंवा निर्गुण ईश्वर आणि स्वतःप्रमाण किंवा परतःप्रमाण, पौरुषेय किंवा अपौरुषेय शब्दप्रमाण यांविषयी त्यांचा मतभेद नाही. हेंच आस्तिकतेचें लक्षण आहे. पण अशा आस्तिकांच्या आत्म्याचें परिमाण व स्वरूप यांविषयींच्या कल्पनांच्या अनुसार प्रस्तुत ग्रंथकारांनीं त्या दर्शनकारांचाही क्रम लाविला आहे, असें दिसतें. आत्मा सावयव व देहा-एवढा मोठा आहे, असें ह्यणाणाऱ्या जैनापेक्षां आत्मा अणुप्रमाण आहे, असें समजणारे रामानुज, माध्व व वाल्मभ श्रेष्ठ होत. ते तिघेही वेदाला प्रमाण मानणारे आहेत. ह्यणून नास्तिकांच्या मागून त्यांतील कोणाचा तरी क्रम येणें साहजिक आहे. पण चित्, अचित् व ईश्वर अशीं तीन तत्त्वे मानणाऱ्या रामानुजपेक्षां स्वतंत्र व अस्वतंत्र अशीं दोनच तत्त्वे मानणारे माध्व श्रेष्ठ व एकच पूर्ण परब्रह्म आविर्भाव पावून जगत् होतें व तिरोभाव पावून पुनः गुप्त होतें, असें मानणारे वाल्मभ त्याहून श्रेष्ठ होत, अशा कल्पनेनें माधवाचार्यांनीं जनानंतर रामानुजांच्या मताचा संग्रह करून त्यांच्या मागून आत्म्याला अणु मानणाऱ्या माध्वदर्शनाचा संग्रह केला आहे. वैशेषिकादिक आत्म्याला विभु मानतात. ह्यणून त्यांचीं दर्शनें त्यांच्यानंतर लिहिलीं आहेत, असें आह्वांला वाटतें. सांख्य व योग पुरुषाळा-आत्म्याला-प्रतिशरीरांत पृथक् जरी मानीत असले तरी ते त्याला असंग, उदासीन व चिन्मात्र समजतात. त्यामुळे वैशेषिकादिकांच्याही पुढें त्यांचीं दर्शनें लिहिलीं आहेत.

श्रीरामानुज, पूर्णप्रज्ञ व वल्लभ हे आचार्य श्रीशंकराचार्यांच्या मागून सुमारे दोन-तीनशें, तीन-चारशें व सातशें वर्षांनीं क्रमानें झाले, अशी लोकप्रसिद्धि आहे. श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या वेळचे सर्व नास्तिक व वेदविरुद्ध

१ वल्लभाचार्य सोळाव्या शतकांत झाले. त्यामुळे त्यापूर्वी झालेल्या सर्वदर्शनसंग्रहकारांना त्यांच्या मताचा संग्रह करतां आला नाही. तथापि आह्मी आमच्या या मालेत माध्वमतानंतर त्यांच्या मताचा संग्रह करणार आहो. ह्यणून येथें त्यांचा उल्लेख केला आहे. या मालेत निम्बार्काचार्यांच्या मताचाही यथावकाश संग्रह करूं.

सिद्धान्तांचें प्रतिपादन करणारे आस्तिक यांच्याशीं प्रत्यक्ष वाद करून आपल्या लौकिक विद्येच्या व अलौकिक तेजाच्या बलानें त्यांचें खंडन केलें; आणि वैदिक धर्माची पुनः प्रस्थापना केली, हेंही प्रसिद्ध आहे. त्यांच्या मागून बऱ्याच वर्षांनीं झालेल्या रामानुजप्रभृति आचार्यांच्या वेळीं प्रत्यक्ष नास्तिकांचें फारसें प्राबल्य नव्हतें. त्यामुळें त्यांनां केवळ शंकराचार्यांच्या मतावर आक्षेप घेऊन, त्याची अयुक्तता दाखवून आपल्या मताची प्रस्थापना करणें, एवढेंच कार्य राहिलें होतें. ह्मणूनच शंकराचार्यांच्या शारीरक भाष्यांत सांख्य, योग, वैशेषिक, बौद्ध, जैन, इत्यादि दर्शनकारांचा जसा जोरानें निषेध केलेला आढळतो तसा तो रामानुजप्रभृति पुढच्या आचार्यांच्या शारीरक मीमांसा-भाष्यांत त्यांचा निषेध तितक्या जोरानें केलेला आढळत नाहीं. शंकराचार्यांच्या मागून झालेल्या ग्रंथकारांनीं मुख्यतः अद्वैत सिद्धान्तावरच हल्ला केलेला दिसतो. त्यावरून त्या जगद्गुरूंच्या मागें त्यांनीं ज्यांचें मुख्यतः खंडन केलेलें नव्हतें त्या न्यायशास्त्रानें व अंशतः त्याच्याच बलावर आपल्या मताची उभारणी केलेल्या रामानुजप्रभृति वेदान्त-एकदेशी शास्त्रकारांनीं त्यांच्या संप्रदायांतील लोकांशीं मोठमोठे वाद केले असावेत, असें वाटतें. ह्मणूनच त्या त्या मताच्या ग्रंथांत जागजागीं अद्वैताचें खंडन करण्याचा यत्न केलेला आढळतो. पण तो फारसा यशस्वी झाल्याचें दिसत नाहीं. कारण शंकराचार्यांनीं ज्या आस्तिक किंवा नास्तिक दर्शनकारांचा शारीरक मीमांसा-भाष्यांत प्राधान्यतः परामर्श घेतला आहे त्यांचीं शास्त्रें त्यांच्या मागें जशीं कुंठित होऊन उत्तरोत्तर संकोच पावत गेलीं व चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक, सांख्य, योग, शैव, माहेश्वर, रसेश्वर इत्यादिकांचे ग्रंथ व अनुयायीही जवळ जवळ अस्तच पावले त्याप्रमाणें नैयायिक, रामानुज, माध्व, वालुभ इत्यादिकांच्या खंडनांनीं अद्वैत मत खंडित न होतां उलट त्यांच्या बरोबर किंबहुना त्यांहून अधिक जोरानें वाढलेलेंच दिसतें. अलीकडे तर व्याकरण, न्याय व वेदान्त या त्रयीचें साहचर्य होऊन पहिलीं दोन शास्त्रें हें उपकरण व शेवटचें शास्त्र, हें उपकार्य असें ठरलें आहे.

१ 'वेदान्त' हा शब्द मुख्यतः अद्वैतवादाचाच वाचक आहे, हें बहुश्रुत वाचकांना निराळें सुचवावयास नकोच.

तथापि रामानुजप्रभृति इतर उत्तर मीमांसकांनीं आपल्या भाष्यांत सांख्यादिकांच्या खंडनाचें दिग्दर्शन केलें आहे. आमच्या या मालेच्या तिसऱ्या पुस्तकांत आझीं जैनदर्शनाच्या खंडनाचा सविस्तर प्रकार दाखविलाच आहे. तथापि रामानुजाचार्य त्याचें थोडक्यांत खंडन कसें करितात तें दाखवून नंतर त्यांच्या मताचें स्वरूप व्यक्त करूं. त्यावरून इतर वाद्यांचे खंडनाचे वेळीं सर्व उत्तर मीमांसक एक कसे होतात व शंकराचार्याप्रमाणें ते त्यांवर जोराचे हल्ले कसे करीत नाहींत, तें ध्यानांत येईल, आणि त्यांच्या वेळीं शंकराचार्यांनीं प्रत्यक्ष वादांत किंवा ग्रंथांच्या द्वारा ज्यांचें ज्यांचें खंडन केलें होतें ते ते सर्व निर्बल होऊन राहिले होते, असेंही अनुमान करतां येईल.

२. रामानुजकृत संक्षिप्त जैनदर्शनखंडन.

दर्शनमालेच्या तिसऱ्या पुस्तकांत ज्याचें सविस्तर दिग्दर्शन केलें आहे तें आर्हतमत प्रामाणिकांच्या निंदेला पात्र होतें. ह्यणजे प्रामाणिक पुरुषांना तें ब्राह्म वाटत नाहीं. प्रमाणांनीं सिद्ध होणाऱ्या गोष्टीलाच जे मानतात ते प्रामाणिक होत. कारण परमार्थतः विद्यमान असलेल्या एका वस्तूचे ठिकाणीं एकाच वेळीं सत्त्व, असत्त्व, सत्त्वासत्त्व, अवक्तव्य इत्यादि स्वऱ्या धर्मांचा समावेश होऊं शकत नाहीं. 'अहो पण परस्परविरुद्ध असलेल्या सत्त्वासत्त्वांचा समुच्चय जरी न संभवला तरी विकल्प कां संभवणार नाहीं?' असें ह्यणाल तर तें वरोवर नाहीं. कारण क्रियेचाच विकल्प संभवतो. वस्तूचा विकल्प संभवत नाहीं, असा न्याय आहे. गमन ही क्रिया आहे. यास्तव तिचें एकदा होणें व दुसऱ्या वेळीं न होणें, असा विकल्प संभवतो. पण अग्नि ही वस्तू एकदा दाहक असते व दुसऱ्या वेळीं ती तशी नसते, असें संभवत नाहीं. तुझी जैन एकाच वस्तूचे सत्त्व, असत्त्व इत्यादि परस्परविरुद्ध धर्म एकाच वेळीं मानतां. त्यामुळें ऊन्ह व छाया हीं दोन्ही एका जागीं एकाच

१ समुच्चय ह्यणजे एकाच वेळीं दोघांचें अस्तित्व, सहभाव; आणि विकल्प ह्य० एकदा सत्त्व व दुसऱ्यावेळीं असत्त्व.

वेळीं जशीं संभवत नाहीत त्याप्रमाणें एकाच वस्तूचें एकाच वेळीं सत्त्व व असत्त्व हे धर्म संभवत नाहीत. ' हेरम्ब व नरसिंह यांप्रमाणें सर्व जगत् अनेकान्त आहे. अनेकान्त ह्मणजे व्यभिचारी. अर्थात् गजाननाला तोंड हत्तीचें व शरीर मनुष्याचें किंवा नरसिंहाला तोंड सिंहाचें व शरीर मनुष्याचें जसें असतें ह्म० त्याचें गजत्व व मनुष्यत्व अथवा सिंहत्व* व नरत्व जसें नियत नाही त्याप्रमाणें जगाचें सत्त्व व असत्त्वही नियत नाही. ' ह्मणून दृष्टान्ताच्या आश्रयानें ह्मणाल तर तेंही सयुक्तिक नाही. कारण हेरम्ब व नृसिंह यांच्या शरीरांतही एके जागीं गजत्व व सिंहत्व आणि दुसऱ्या जागीं नरत्व संभवतें. अर्थात् शरीरांतली त्यांचा प्रदेश नियत आहे. जेथें गजत्व किंवा सिंहत्व असतें तेथेंच नरत्व नसतें. ह्मणजे एका शरीरांतही त्यांचे देश निरनिराळे असतात. त्यामुळें तसें असणें, यांत कांहीं विरोध नाही; आणि तसा विरोधच नसल्यामुळें जगाच्या सत्त्वासत्त्वादिकांचा तो दृष्टान्तच होऊं शकत नाही.

' अहो पण एकच वस्तु द्रव्यरूपानें सत् व पर्यायरूपानें असत् असते, त्यामुळें ते दोन्ही धर्म एकाच वस्तूच्या ठिकाणीं संभवतात ' ह्मणून ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाही. कारण कोणत्याही वस्तूचें सत्त्व किंवा असत्त्व भिन्न भिन्न काळीं असणें हा स्वभाव आहे. ह्मणजे एका वेळीं एका वस्तूचें अस्तित्व व दुसऱ्या वेळीं तिचेंच नास्तित्व संभवतें. कारण तो तिचा स्वभावच आहे. त्यामुळें त्यांत कांहीं दोष नाही. आतां तुम्ही कदाचित् ह्मणाल कीं, एकाच अकाराच्या ह्रस्वत्व-दीर्घत्वाप्रमाणें जगाचें अनेकान्तत्व संभवतें, तर तेंही युक्त नव्हे. कारण ह्रस्व अकाराहून दीर्घ अकार निराळा आहे. त्यामुळें त्यांच्यामध्ये विरोधच नाही. पण ह्रस्व-दीर्घ अकारांप्रमाणें सत् जगत् व असत् जगत् हे निरनिराळे पदार्थ नाहीत. त्यामुळें अकाराप्रमाणें-

१ पर्याय म्ह० द्रव्याच्या विशेष अवस्था, असें श्रीरामानुजाचार्यांनीं शारीरिक मांसाभाष्यांत म्हटलें आहे. घट मृत्तिका या द्रव्यरूपानें सत् आहे, पण आकार या विशेष अवस्थारूपानें सत् नाही. कारण घटाचा आकार मृत्तिकेच्या सर्व कार्यांत अनुवृत्त होत नाही. यास्तव तो एकाच वेळीं सत् व असत् असू शकतो.

ही सत्त्व व असत्त्व यांची एकाच वेळीं एकत्र सिद्धि होत नाही. तस्मात् त्याविषयीं प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द इत्यादिकांतील एकही प्रमाण नसल्यामुळे एकाच वस्तूचे ठिकाणीं एकाच वेळीं सत्त्व व असत्त्व हे परस्परविरुद्ध धर्म राहू शकत नाहीत.

आह्मी येथे जैनांच्या सप्तभंगीनयांतील एकाच भंगीची अनुपपत्ति दाखविली आहे. त्याच न्यायानें त्यांच्या इतर भंगींचाही भंग करावा. शिवाय दुसरें असें कीं, या सर्व मताचा मूलभूत सप्तभंगीनय स्वतः एकान्त आहे कीं अनेकान्त आहे? ह्मणजे तो नियत, अवस्थित व अव्यभिचारी आहे कीं अनियत, अनवस्थित व व्यभिचारी आहे? यांतील पहिला पक्ष स्वीकाराल ह्म० तो नियत आहे ह्मणून ह्मणांल तर सर्व अनेकान्त आहे, ही तुमची प्रतिज्ञा बाधित होईल; आणि दुसरा ह्म० तो नयही अनियत आहे, हा पक्ष कबूल कराल तर विवक्षित अर्थांची सिद्धि होणार नाही. तो नयही अनैकान्तिक आहे, असें ह्मटल्यास तोच अनियत असल्यामुळे त्यावरून सिद्ध होणारा सिद्धान्तही अनियतच होणार; आणि तसल्या अनियत सिद्धान्ताचा उपदेशही अनिश्चित असणार, हें अगदीं उघड आहे. तात्पर्य सर्व अनेकान्त आहे, असें ह्मणणाऱ्या स्याद्वाद्याच्या गळ्याला ज्याला दोन्हीं बाजूंनीं पाश आहेत अशा दोरीचा फांस बसतो. शिवाय तत्त्वे नऊ किंवा सात आहेत, असा निश्चय होणें हें जिनेंद्राच्या उपदेशाचें फळ, त्याविषयीं निश्चय करणारा प्रमाता (जैन), त्या निश्चयाचें साधन-प्रमाण यांतील कांहींच नियत नाही, असें ठरत असल्यामुळे त्यावरून आर्हतमतप्रवर्तक जिनेंद्राचें तीर्थकरत्व (शान्त्रकारपणा) चांगलेंच व्यक्त होतें.

त्याचप्रमाणें जीवाचें परिमाण देहरूप असतें, असें ह्मटल्यास योग-सामर्थ्यानें अनेक देहांचें ग्रहण करणाऱ्या योग्याच्या जीवाचा प्रत्येक शरीरांत विच्छेद होईल. ह्मणजे तो जितक्या शरीरांत प्रवेश करील त्यांतील प्रत्येक शरीराचा अभिमानी जीव पृथक् आहे, असें होईल, आणि त्यामुळे याग्याला सर्व शरीरांतील सुखादिकांचें ज्ञान होणार नाही. पण योग्याच्या

अनेक शरीरप्रवेशाचा हा दृष्टान्त सर्वांना पटणार नाही. ह्मणून दुसरी लौकिक अनुपपत्ति दाखवितों—जैनांना पुनर्जन्म मान्य आहे. कारण जीवावर बसलेला कर्माचा लेप सम्यक् दर्शन, ज्ञान व चारित्र्य यांच्यायोगानें नाश पावेतो तो बद्धच असतो, व त्यामुळे अनेक देह घेतो, असें ते ह्मणतात. यास्तव या जन्मी मनुष्याच्या शरीराएवढा असलेला जीव पुढच्या जन्मी कर्मवशात् पशुयोनीत गेल्यास हत्ती, उंट इत्यादि मोठ्या शरीरांत त्या सर्व शरीराला व्यापून राहूं शकणार नाही. त्याचप्रमाणें हत्ती, घोडा इत्यादिकांचीं शरीरें सोडून तो पुढें मुंगीच्या जन्माला गेल्यास त्या क्षुद्र शरीरांत त्याला प्रवेशच करतां येणार नाही. त्यामुळे त्या देहाच्या बाहेर राहिलेले त्याचे अवयव नाश पावतील. मोठ्या दिव्याचा प्रकाश जसा मोठ्या प्रदेशांत विकास पावतो व लहान प्रदेशांत संकोच पावतो त्याप्रमाणें जीवही मनुष्य, हत्ती, मुंगी इत्यादिकांच्या देहांत संकोच व विकास पावतो ह्मणून ह्मणाल तर दिव्याप्रमाणेंच जीव सविकार आहे, व त्यामुळेच तो अनित्य आहे. असें होऊन कृतप्रणाश व अकृत-अभ्यागम हे दोष येतील. याविषयी अधिक सविस्तर विवेचन जैनदर्शनसारांत (पृष्ठ ५३) पहावें.

तात्पर्य प्रधानमल्लनिवर्हणन्यायानें जैनांनीं मानलेल्या नऊ, सात, पांच किंवा दोन पदार्थांतील मुख्य जीव-पदार्थावरील दूषण असें स्पष्टपणें सांगितलें असतां त्या दिशेनें इतर पदार्थांवर कोणकोणतीं दूषणें येतात, त्याचा निश्चय होऊं शकतो. यास्तव आह्मी त्याचा येथें अधिक विस्तार करित नाही. वरील दिग्दर्शनानें जैनमत नित्य निर्दोष श्रुतीच्या विरुद्ध असल्यामुळे ग्राह्य नाही, हें बुद्धिमानांच्या ध्यानांत येईल. जैनमत ग्राह्य नसल्यामुळेच भगवान् व्यासांनीं शारीरक मीमांसेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या

१ मुख्य मल्लाला जिंकलें किंवा मारलें असतां दुसऱ्या अप्रधान मल्लाना जिंकल्यासारखें किंवा मारल्यासारखेंच जसें होतें त्याप्रमाणें बाधांतील मुख्य बाधाला किंवा त्याच्या मतांतील एका मुख्य मताला परास्त केलें कीं इतर आपोआप परास्त होतात.

पादांतील (३१--३४) चार सूत्रांनी त्या मताचा निषेध केला आहे व श्रीशंकराचार्याप्रमाणेच श्रीरामानुजांनीही त्या सूत्रांच्या व्याख्यानांत जैन-मताचे निराकरण केले आहे. त्यांचा सिद्धान्त हा असा आहे.—

३ तत्त्वत्रय व चित्तत्वाचें स्वरूपादि.

त्या सृष्टींत तीन तत्त्वे आहेत. १ चित्, २ अचित् व ३ ईश्वर. त्यांतील पहिला चित् हा भोक्ता आहे. दुसरे अचित्, हें भोग्य आहे व तिसरा ईश्वर हा त्या दोघांचा नियामक आहे.

चित् ह्य० आत्मा. तो देह, इंद्रियें, मन, प्राण व बुद्धि यांहून विलक्षण, अजड, आनन्दरूप, नित्य, अणु, अव्यक्त, अचिन्त्य, निरवयव, निर्विकार, ज्ञानाश्रय, ईश्वराचा नियाम्य, धार्य, व शेष आहे. ह्य० हें सर्व आत्मस्वरूप आहे. ह्यणजे आत्मा अशा प्रकारचा आहे. देहादि वैलक्षण्यापासून शेषापर्यंत वर सांगितलेलें हें सर्व आत्म्याचें—जीवाचें—स्वरूपलक्षण आहे.

१. आत्मरूप देहादिकांहून विलक्षण आहे, ही गोष्ट या पुढील युक्तींनी सिद्ध होते. आत्मा देहादिकांना ' माझे देहादिक ' असे समजतो. त्यामुळे ' माझे घर ' या समजुतीतील घराप्रमाणें देहादिक त्याहून विलक्षण आहेत. हा देह, ही इंद्रियें, इत्यादि प्रकारें तीं अहंहून निराळीं आहेत, असे वाटते व आत्म्याचा ' अहं ' असा अनुभव येतो. देहादिकांचा केव्हां केव्हां अनुभव येतो व आत्म्याचा सर्वदा अनुभव येतो. देहादिक अनेक आहेत; व आत्मा एक आहे. त्यामुळे आत्मा देहादिकांहून विलक्षण आहे. या वरील युक्तींतील कांहीं युक्तींचा बाध होण्याचा जरी संभव असला तरी शास्त्रचलानें तो त्यांहून विलक्षण आहे, असा निश्चय करावा.

२. अजडत्व ह्य० स्वयंप्रकाशत्व; ज्याचा प्रकाश दुसऱ्याच्या अधीन नाही. एका दिव्याला दाखवायला दुसऱ्या दिव्याची जशी गरज नसते त्याप्रमाणें आत्म्याला दुसऱ्या प्रकाशाची गरज नसते. तेंच त्याचें अजडत्व होय.

३. आनन्दरूपत्व ह्य० सुखरूपत्व. निजून उठलेल्या आत्म्याला मी-
एवढा वळ सुखानें निजलों होतो, असें स्मरण होतें. त्यावरून सुषुप्तीतील
अहंशब्दाचा अर्थ जो आत्मा तो सुखरूप व ज्ञाता आहे, असें ठरतें.

४. सर्वकाळीं असणें, हेंच नित्यत्व होय. 'पण आत्मा सर्वदा असतो,
असें झटल्यास त्याच्या जन्म-मरणाची उपपत्ति कशी लागणार?' असें कोणी
ह्मणतील. पण तें बरोबर नाहीं. कारण देहसंबंध होणें, हाच जन्म व देह-
वियोग हेंच मरण आहे.

५. शास्त्रानें आत्मा हृदयांतून निघतो, जातो व त्यांत पुनः येतो, असें
सांगितलें आहे. त्यावरून त्याच्या अणुत्वाची सिद्धि होते. कारण तो जर
अणु नसता तर इतर अनणु (महत्-स्थूल) पदार्थाप्रमाणें दिसला असता;
पण तो सूक्ष्मदर्शक यंत्रानेंही दिसत नाहीं. शिवाय स्थूल आत्म्याला सूक्ष्म
नाड्यांच्या द्वारा हृदयांत प्रवेशही करतां आला नसता. बरें तो विभु आहे
ह्मणून ह्मणावें तर विभु पदार्थ उत्क्रमण, गमन व आगमन करूं शकत नाहीं.
व्यापक वस्तूलाच विभु ह्मणतात. व्यापक पदार्थ अपरिच्छिन्न असतो; आणि
कोणत्याही अपरिच्छिन्न पदार्थाची गमनादि क्रिया संभवत नाहीं. आकाश
एका जाग्यावरून दुसऱ्या जागीं गेलें आहे, असें कधीं होत नाहीं, कारण तें
व्यापक आहे. परिच्छिन्न पदार्थाच एक जागा सोडून दुसऱ्या जागीं जातो.
तस्मात् सूक्ष्म नाड्यांतून उत्क्रमणादि करणारा आत्मा अणु आहे, असेंच
झटलें पाहिजे.

६. 'अहो पण अणु-आत्मा हृदयप्रवेशीं राहतो, असें जर मानलें तर तो
सर्व शरीरांतील सुखदुःखांचा अनुभव कसा घेऊं शकेल?' ह्मणून कोणी
विचारील तर त्याचें समाधान असें-रत्न, सूर्य किंवा दीप एका मर्यादित
स्थानीं जरी असले तरी त्यांची प्रभा जशी सभोंवार पसरते त्याप्रमाणें
आत्म्याचें ज्ञान सर्व शरीरभर पसरतें. त्यामुळें हृदयांत राहणाऱ्याही त्याला
सर्व शरीरांतील सुखदुःखांचा अनुभव येतो. 'अहो पण एका शरीरांत जरी

असें होतें ह्मणून ह्मटलें तरी योग्याच्या एकाच अणु आत्म्याला एकाच वेळीं अनेक शरीरांचा स्वीकार कसा करतां येईल ?' ह्मणून यावर विचाराल तर सांगतो. आत्मा जरी अणु असला तरी हृदयांत असलेल्या त्याच्या ज्ञानानें सर्व शरीराला व्यापल्यामुळें सर्व शरीरांतिल सुखादिकांचें ज्ञान जसें होतें, त्याप्रमाणें ज्ञानाच्या व्याप्तीमुळेंच त्याला एकाच वेळीं अनेक शरीरांनाही व्यापून त्यांतील सुखादिकांचा अनुभव घेतां येतो.

६. घट, पट इत्यादि स्थूल पदार्थांचें ग्रहण करणाऱ्या चक्षुरादि इंद्रियांच्या योगानें आत्म्याचें ग्रहण करतां येत नाही, ह्मणून तो अव्यक्त आहे. छेदनादि क्रियांना योग्य असलेले घटादि पदार्थ चक्षु, त्वक् इत्यादि इंद्रियांच्या योगानें व्यक्त होतात, हें प्रसिद्ध आहे. पण आत्मा छेदन, दहन इत्यादि क्रियांना योग्य नाही. त्या क्रियांचा प्रयोग त्यावर करतां येत नाही. त्यामुळें तो चक्षुरादि इंद्रियांचा विषयही होत नाही. तो केवळ मानसज्ञानाचा विषय होतो. त्यामुळें इतर इंद्रियांना जरी त्याचें ग्रहण करतां आलें नाही तथापि तो शून्यरूप आहे, असें होत नाही.

७. आत्मा छेद्य, दाह्य इत्यादि अचित्पदार्थांहून भिन्न जातीचा असल्यामुळें तो त्यांच्या अनेक स्वभावांतील एकाद्या स्वभावानेही युक्त आहे, असें चिंतन करतां येत नाही. ह्मणून त्याला अचिन्त्य ह्मटलें आहे. कारण त्याचें कोणच्याच प्रकारानें चिन्तन करतां येत नाही, ह्मणून जर ह्मटलें तर आत्मस्वरूपाविषयांचें श्रवण-मननादि सर्व व्यर्थ होईल. यास्तव आत्मा अचित् पदार्थांच्या जातीचा आहे, असें वाटण्यासारखा तो नाही, हेंच त्याचें अचिन्त्यत्व होय.

८. आत्म्याला श्रुतींत विज्ञानमय, विज्ञान इत्यादि ह्मटलें आहे. त्यामुळें तो केवळ ज्ञानाकार आहे, असें होतें; आणि त्याकारणानेंच तो इतर सर्व अचित् वस्तुंप्रमाणें अवयवांचा समुदाय नाही. हेंच त्याचें निरवयवत्व आहे.

९. आत्मा अचित्पदार्थांप्रमाणें विकार पावत नाही. तर सर्वदा एकरूपानें स्थित असतो. ह्मणूनच त्याला निर्विकार ह्मटलें आहे. तो अशा प्रकारचा असल्यामुळेंच शास्त्र, अग्नि, जल, वायु, आतप (ऊन्ह) इत्यादिकांच्या योगानें छेदन, दहन, क्लेदन, शोषण इत्यादिकांस अयोग्य आहे. कारण शस्त्रादिक छेद्य, दाह्य इत्यादि वस्तूंना व्हापूनच त्यांस तोडीत, जाळीत वगैरे असतात. पण आत्मा सर्व अचित्-पदार्थांना व्यापीत असल्यामुळें त्यांहून सूक्ष्म आहे. यास्तव व्याप्य शस्त्रादिक त्या आपल्या व्यापकाला जाळावयास समर्थ होत नाहीत. जैन, आत्म्याचें परिमाण देहाएवढेंच असतें, असें समजतात. पण तें अयुक्तिक आहे, असें आर्हणी वर दाखविलें आहे.

१०. ज्ञानाश्रयत्व ह्म० ज्ञानाचें आधारत्व. ज्ञान हा आत्म्याचा धर्म आहे. तें ज्ञान केवळ आपल्या सत्तेनें आपल्या व इतर पदार्थांच्या व्यवहाराचें निमित्त होतें. स्वतः दीपज्योति व तिची घरभर पसरलेली प्रभा हीं दोन्हीं तेजोद्रव्यरूप असलीं तरी दीपज्योति प्रभेचा आधार होते, हें प्रसिद्ध आहे. त्याच न्यायानें आत्मा ज्ञानरूप जरी असला तरी त्याच्या धर्माची ह्म० ज्ञानाची त्याहून पृथक् स्थिति व पृथक् अनुभव न होईल अशा रीतीनें तो त्याचा आधार होतो. बौद्ध आत्मा ज्ञाता आहे, असें मानीत नाहीत. तर तो ज्ञानमात्र आहे, असें समजतात. परंतु वस्तुस्थिति जर तशी असती तर 'मी ज्ञान' असा अनुभव आला असता. मी जाणतो, असें कोणालाही वाटलें नसतें; आणि 'मी जाणतो,' या अनुभवाच्या अनुसार आत्मा ज्ञाता आहे, असें सिद्ध झालें असतां तो कर्ता व फळभोक्ताही आहे, असें ठरतें. कारण कर्तृत्व व भोक्तृत्व या ज्ञानाच्याच विशेष अवस्था आहेत.

सांख्य गुणांनाच ह्म० प्रकृतीलाच कर्तृत्व आहे; आत्मा कर्ता नव्हे, असें मानतात. पण तसें मानल्यास कर्ता सत्कर्माचें विधान करणाऱ्या व असत्कर्माचा निषेध करणाऱ्या शास्त्रांच्या अधीन नाही. शास्त्र त्याचें प्रेरक नाही, व आपल्या शुभाशुभ कर्मानुसार तो फळ भोगीत नाही, असें होईल.

कारण कर्म-कर्ताचें त्याचें फळ भोगतो, असा नियम आहे. व्यवहारांत चोरी न केलेल्या शुद्ध पुरुषावरही चौर्यादिकांचा आरोप येऊन पुष्कळ वेळां शिक्षा होते, हें खरें; पण मनुष्यादिकांना ऐहिक शिक्षा करणारे न्याया-धिश, राजा, राजपुरुष इत्यादि मनुष्य किंचिज्ज असल्यामुळें फळ स्व-या कर्त्याहून निराळ्या पुरुषाला मिळूं शकतें. पण जगाचा नियन्ता सर्वज्ञ आहे. त्यामुळें त्याच्या राज्यांत असा अन्याय संभवत नाही. शिवाय व्यवहारांत खरा कर्ता सुटून आरोपित कर्त्यालाच जरी केव्हां केव्हां त्याचें फळ मिळालें तरी तो दुसराही सचेतन असतो, हे विसरतां कामां नये. यास्तव त्यावरून फळभोक्ता सचेतन असला पाहिजे, हें निर्विवाद आहे. कर्ताही चेतनच असणें सयुक्तिक आहे. कारण शास्त्र अमुक करावें व अमुक करूं नये, असें सांगतें. त्याचा बोध अचेतन प्रकृतीला होणें शक्य नाही. यास्तव शास्त्राच्या आज्ञेप्रमाणें आचरण करणारा कर्ता सचेतनच असणें उचित आहे. पण तरी सुद्धां प्रकृतिच कर्त्री आहे, असें आग्रहांनें ह्मटल्यास शास्त्र अनर्थक ठरेल. यास्तव आत्माच कर्ता व भोक्ता आहे, असें ह्मटलें पाहिजे.

तथापि कर्तृत्व हें त्याचें स्वरूप नव्हे. तर तें सत्त्वादि गुणांच्या संस-र्गामुळें त्याच्या ठिकाणीं येतें. शिवाय संसारिक प्रवृत्तींतील तें कर्तृत्वही आत्म्याच्या अधीन नाही. तर ईश्वराधीन आहे. स्त्री, अन्नजल इत्यादि भोगांस उद्देशून केल्या जाणाऱ्या ज्या प्रवृत्ती त्यांना संसारिक प्रवृत्ती ह्मण-तात. असो; आत्म्याचें तें कर्तृत्वही त्याच्या अधीन नाही; तर ईश्वराधीन आहे, याविषयीं श्रीरामानुजाचार्यांनीं शारीरिक मीमांसेच्या 'परान्तु तच्छ्रुतेः' अ. २, पा. ३, सू. ४० या सूत्रावरील भाष्यांत असें ह्मटलें आहे. हें जीवाचें कर्तृत्व स्वातंत्र्यानें असतें कीं तें परमात्म्याच्या अधीन असतें? त्यावर तें स्वातंत्र्यानें असतें, असें पूर्वपक्षाचें ह्मणणें आहे. कारण जीवाचें स्वातंत्र्य त्याच्या अधीन नसून परमात्म्याच्या अधीन असतें, असें जर ह्मटलें तर विधि-निषेधशास्त्र व्यर्थ होईल. कारण जो स्वतःच्या बुद्धीनें च प्रवृत्ति व निवृत्ति करण्यास समर्थ असतो तोच नियोज्य असतो. नियोज्य

ह्र० शास्त्रीय विधींचा विषय. यास्तव जीव स्वतंत्रपणें कर्ता आहे, आणि त्यामुळेच शास्त्र त्याला विधिनियेधांत नियुक्त करूं शकतें.

पूर्वपक्षाचें हें ह्मणणें ऐकून सिद्धान्ती (रामानुज) ह्मणतात— जीवाच्या ठिकाणीं परमात्म्यामुळेच कर्तृत्व संभवतें. कारण ' अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानां ' इत्यादि श्रुति व ' सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो० ' इत्यादि स्मृति त्याविषयीं प्रमाण आहेत.

' अहो पण हा जर ज्ञानाश्रय आहे तर उपनिषदांत त्याला ' ज्ञान ' असें कसें ह्मटलें आहे, ' ह्मणून विचाराळ तर सांगतां. ज्ञान हा आत्म्याचा मुख्य गुण आहे. तो स्वरूपसंबद्ध, स्वरूपनिरूपक व स्वयंप्रकाश आहे. त्यामुळे त्याला ' ज्ञान ' असें ह्मणतां येतें.

११. जीवाचे सर्व व्यापार ईश्वराच्या बुद्धीच्या अधीन असतात. ह्मणून त्या जीवाला नियाम्य ह्मटलें आहे. आमच्या शरीराच्या सर्व प्रवृत्ती जशा आमच्या बुद्धीच्या अधीन असतात त्याप्रमाणें चित्, हें ईश्वराचें शरीर असल्यामुळे चिदात्म्याच्या सर्व प्रवृत्ती ईश्वराच्या अधीन आहेत. पण असें जरी असलें ह्मणजे चित्-आत्मा हें ईश्वराचें शरीर असल्यामुळे त्याची सर्व प्रवृत्ति ईश्वराच्या अधीन जरी असली तरी ईश्वराचें हें शरीर आमच्या शरीराप्रमाणें जड नाही. त्यामुळे तें आमच्या या शरीराप्रमाणें स्वतः मुळींच कांहीं करण्यास समर्थ नाही, असें नाही. तर ज्ञातृत्व व भोक्तृत्व हे त्याचे स्वाभाविक धर्म असल्यामुळे तें ईशशरीर ज्ञान, करण्याची इच्छा, व यत्न यांच्या योगानें कांहीं प्रवृत्ति करण्यास समर्थ असतें. त्यामुळे ईश्वर त्याला पुढील सर्व प्रवृत्तींची अनुज्ञा त्याच्या पूर्व प्रयत्नाच्या अनुसार देतो. त्यामुळे विधि-निषेध शास्त्र व्यर्थ होत नाही. कारण तें आत्म्याच्या पूर्व प्रयत्नाचें निमित्त होतें.

१२. परमात्मा सर्व सृष्टीचा धारक आहे, असें श्रुतींत सांगितलें आहे. त्यामुळे सर्व या शब्दाच्या अर्थांत ह्र० सृष्टींत अन्तर्भूत होणाऱ्या चेतनांचाही तो धारक आहे; तो धारक असल्यामुळेच सर्वांबरोबर आत्माही

त्याचा धार्य होतो. परमात्मा स्वस्वरूप व स्वसंकल्प यांच्या योगाने त्यांचे धारण करतो. सृष्टीतील सर्व वस्तूंच्या धर्मीचे नियमन करणे, त्यांचा संकर होऊं न देणे, यालाच धारण ह्मणतात.

१३. यथेष्ट विनियोगास योग्य असणे, हेंच शेषत्व आहे. पुरुष आपल्या जवळच्या चंदन, पुष्प, तांबूल इत्यादि वस्तूंचा आपल्या मनास येईल तसा विनियोग करित असतो. यास्तव त्या वस्तू हे 'शेष' व विनियोग करणारा 'शेषी' आहे. कांहीं शेष शेषीला सोडून राहूं शकतात. जसे-धर, स्त्री, धन, धान्य इत्यादि शेषी गृहस्थापासून दूरही राहतात. पण कांहीं शेष शेषीला सोडून एक क्षणभरही राहूं शकत नाहीत. जसे-शरीर. आत्माही ईश्वराचे शरीर असल्यामुळे त्याला सोडून क्षणभरही राहूं शकत नाही.

४ आत्मस्वरूप.

आत्म्याचे स्वरूप तीन प्रकारचे आहे. बद्ध, मुक्त व नित्य. बद्ध जीवांना संसारी ह्मणतात. मुक्तांचा संसार निवृत्त झालेला असतो. संसारास केव्हांही प्राप्त न झालेल्या शेष, गरुड इत्यादि जीवांना नित्य ह्मणतात. वर सांगितलेल्या प्रकारच्या आत्म्यांचा अचित्-शी संबंध झाला असता ते बद्ध होतात. अचित्-चा व त्यांचा नित्य वियोग झाला असता तेच मुक्त होतात आणि जे नित्य असतात त्यांचा अचित्-शी कधी संबंधच होत नाही.

१. तिळ व त्यांतील तेल किंवा काष्ठ व त्यांतील अग्नि यांचा नित्य-संबंध असल्यामुळे त्यांना जसे पृथक् करून दाखवितां येत नाही त्याप्रमाणे जिला पृथक् करून दाखवितां येत नाही त्या गुणत्रयात्मक अनादि भगवन्मायेने बद्ध आत्म्याचे स्वरूप आच्छादित झालेले असते. अनादि अविद्येमुळे झालेल्या अनेक संचित पुण्य-पापरूप कर्मांनी ते वेष्टित झालेले असते. ते कर्मानुसार देवादिकांच्या विविध शरीरांत क्रमाने प्रविष्ट होते. ते बद्ध आत्मस्वरूप ज्यांत प्रवेश करते त्याच देहाला मी ह्मणते व त्याच्या संबंधी जीवांना व वस्तूंना ' हीं सर्व माझीं ' असे ह्मणते. ते दुर्वासनाजन्य रुचीच्या

अधीन असतें; आणि प्रत्येक शरीरांत कर्मानुसार सुख-दुःखपरंपरेचा अनुभव घेतें.

२ मत्त जीवस्वरूपही प्रथम अनादि कर्मप्रवाहामुळें प्राप्त होणाऱ्या संसारांत पडलेलें असतें. पण पुढें फळभोगानें, अथवा सामान्यतः केलेल्या प्रायश्चितांच्या योगानें किंवा निष्काम कर्मांच्या सामुर्थ्यानें मोक्षेच्छेला प्रतिबंध करणाऱ्या कर्मांचा नाश झाला असतां व भगवत्कृपाकटाक्षानें सत्त्वगुणाची वृद्धि झाली असतां मोक्षाची इच्छा होते. त्यानंतर तें जीवस्वरूप सद्गुरूंचा आश्रय करतें. त्यांच्या उपदेशानें त्याला वेदान्तवेद्य परब्रह्माचें ज्ञान होतें. नंतर त्या ब्रह्माची प्राप्ति, हाच मोक्ष सिद्ध होण्यासाठीं मुमुक्षु स्ववर्णाश्रमोचित कर्में फलासक्ति व कर्तृत्वाभिमान यांस सांडून करतो आणि 'धर्मेण पापमपनुदति' ह्म० जीव धर्माचरणानें पापाचा क्षय करतो, या उपनिषद्वचनप्रमाणें सत्कर्मानुष्ठानानें ज्ञानोत्पत्तीला प्रतिबंध करणाऱ्या पूर्व कर्मांचा क्षय झाला असतां अन्तःकरण शुद्ध होतें. त्यामुळें केवळ भगवत्संबंधी यथार्थ ज्ञान होतें. त्यानंतर त्याची अविच्छिन्न स्मरणरूप भक्ति केली असतां तो भगवान् प्रसन्न होतो. त्या भक्तिमूलक प्रसादानें किंवा निष्कारण प्रेमानें तो त्या मुमुक्षूकडून स्वभावतःच सुकृतपरंपरेचें अनुष्ठान करवितो. त्या सुकृतपरंपरेच्या अनुष्ठानामुळेंच परमेश्वर पुनरपि अधिक प्रसन्न होऊन त्या मुमुक्षूवर विशेष कृपाकटाक्ष ठेवतो. त्याला द्वेषरहित करतो. त्याच्या चित्ताला आपल्याकडे वळवून घेतो. त्याच्याकडून सात्त्विक संभाषण करवितो. त्याच्या योगानेंच त्याला उत्तम आचार्याची प्राप्ति होते. त्याच्या द्वारा किंवा स्वतःच्या विशेष कटाक्षानें त्याच्या ठिकाणीं तत्त्वज्ञान उत्पन्न करवितो. त्याच्या मनांत अतिशय विश्वास उत्पन्न करून भगवान् आपले चरण हेच माझ्या कल्याणाचे दोन उपाय आहेत असां निश्चय करवितो. त्यामुळें त्याला इतर सर्व उपाय कठिण आहेत, व भगवद्भक्ति हाच श्रेष्ठ उपाय आहे, असें वाटतें. भगवच्चरणध्यानरूप भक्तीनें सर्व सांसारिक पापें क्षीण होतात. त्यानंतर त्याचें स्वरूप

आविर्भूत होतें. नंतर भगवानाची किंकरता हाच ज्यांचा भोग आहे असे ते सर्व चेतन सामान्यतः सर्व संसारबंधापासून मुक्त होतात. अशा क्रमानें ज्यांचा सर्व संसारबंध निवृत्त झाला आहे तेच मुक्त आत्मे होत.

भगवानाच्या अनुभवाविषयींच्या रुचीवाचूनच त्याचा सर्व प्रकारें आश्रय धरून व संसारनिवृत्ति करून जे विशेष प्रदेशीं जातात व स्वस्वरूपाचा अनुभव घेतात त्यांना 'केवल' असेंही ह्मणतात.

३. जे मुक्ताप्रमाणें पूर्वी कधींच संसारांत पडलेले नसतात त्या आत्म्यांना नित्य ह्मणतात. मुक्तांचा संसार निवृत्त झालेला असतो व नित्य आत्मे संसाराला स्पर्शच करीत नाहीत. नित्य आत्म्यांचें भगवद्विषयक ज्ञान कधींच संकोच पावत नाही. भगवानाची किंकरता हाच त्यांचा भोग होय.

अग्निसंबंधानें तापलेल्या तव्यावर पाण्याचे थेंब सोडले असतां जसे कडकड-शब्द होतात त्याप्रमाणें अचित्संबद्ध आत्म्याचे ठिकाणीं अविद्या, कर्म, वासना व रुचि उत्पन्न होतात. पण तोच तवा चुलीवरून खालीं उतरून ठेवल्यामुळें निघाला ह्मणजे मग त्यावर कितीही जरी पाण्याचे थेंब टाकले तरी शब्द जसे होत नाहीत त्याप्रमाणें अचित् व आत्मा यांचा वियोग झाला असतां अविद्यादिक निवृत्त होतात, असें अनुभवी सांगतात. हे तिन्ही प्रकारचे आत्मे प्रत्येकीं अनन्त आहेत. ह्मणजे बद्ध आत्म्यांप्रमाणेंच मुक्त व नित्य आत्म्यांचीही संख्या अमुकच आहे, असें सांगता येत नाही.

५ अद्वैतमताचें खंडन.

आत्मा एकच आहे; त्याचा भेद नाही, तो प्रतिशरीरांत पृथक् नाही, असें कित्येक ह्मणतात. पण त्यांना जीवाद्वैतप्रतिपादक शास्त्राचें रहस्य कळलें

१ अविद्या म्ह० अज्ञान. ज्ञानाचा उदयच न होई, मिथ्या ज्ञान, विपरीत ज्ञान इत्यादि त्याचे अनेक प्रकार आहेत. कर्म ह्य० शरीर, वाणी व मन साच्यायोगानें होणारा पुण्यपापात्मक व्यापार. वासना ह्य० पूर्वी केलेल्या कर्मादिकांविषयी 'मी तें केलें' अशा प्रकारच्या अभिमानास कारण होणारा संस्कार. रुचि ह्य० एकाद्या वस्तूविषयींचा एकरूप संनत आदर.

नाहीं, असें ह्मणावें लागतें. शास्त्रांत दोन प्रकारचें अद्वैत सांगितलेलें आढळतें. एक ब्रह्माद्वैत व दुसरें जीवाद्वैत. त्यांतील ब्रह्माद्वैत ह्म० प्रकारीचें अद्वैत व जीवाद्वैत ह्मणजे प्रकारांचें अद्वैत. याविषयीं प्रमाणकाय ह्मणून विचाराल तर सांगतां.—उपनिषदादि ब्रह्मप्रकरणांत जेथें तेथें ‘ सर्वं खल्विदं ब्रह्म ’ ‘ ऐतदात्म्यमिदं सर्वं ’ ‘ पुरुष एवेदं सर्वं ’ इत्यादि वाक्यांनीं ‘ सर्वं व ब्रह्म ’ ‘ सर्वं व एतदात्म, ’ ‘ सर्वं व पुरुष ’ यांच्या सामानाधिकरण्यानें ब्रह्माद्वैताचें प्रतिपादन केलें आहे. हें सामानाधिकरण्य प्रकारभेदविशिष्ट प्रकारी एक आहे, असें सांगतें. ‘ एक असतांना तो बहु प्रकारें शरीरांत प्रविष्ट झाला, ’ अशा अर्थाच्या काठकोपनिषदांतील वाक्यानें आत्म्याच्या बहु प्रकारतेचें वर्णन केलें आहे. त्या वाक्यानें आत्म्यांचें साम्य दाखविलें आहे. यांत ‘ नाना ’ असें काहीं नाहीं, अशा प्रकारच्या ऐक्यविधानाच्या शेषभूत वाक्यानें विहित जें प्रकारैक्य त्याच्या विरोधी भेदाचा निषेध केला आहे. तात्पर्य शास्त्रीय जीवाद्वैताचें मर्म न जाणणारेच आत्मभेद नाहीं, आत्मा एकच आहे, असें केवळ अज्ञानानें ह्मणतात.

कारण तसें नसून केवलाद्वैतच जर असतें तर एका आत्म्याला सुख होत असतांना दुसऱ्या आत्म्याला दुःख झालें नसतें. ‘ एकाच आत्म्याला भिन्न भिन्न शरीरामुळें भिन्न भिन्न भोग घडणें उचित आहे, ’ ह्मणून जर ह्मणाल तर सौभरीप्रभृति योग्यांनीं अनेक शरीरांत प्रवेश केला असतां त्यांना भिन्न भिन्न शरीरांत भिन्न भिन्न अनुभव यावयास पाहिजे होता. पण तसें झाल्याचें वर्णन कोठें आढळत नाहीं.

त्याचप्रमाणें एकानें संसार करावा, दुसऱ्यानें मुक्त व्हावें; एकानें शिष्य व्हावें, दुसऱ्यानें आचार्य बनावें; हें आत्मैक्यपक्षां उपपन्न होत नाहीं. त्याचप्रमाणें आत्मा जर एक असता तर त्याच्या भोगासाठींच झालेली ही सृष्टि अशी विषम नसती. ती एकरूपच अनुभवास आली असती. शिवाय

आत्मा प्रतिशरीरांत भिन्न आहे, असें सांगणाऱ्या श्रुतीशीं या मताचा विरोध आहे. आत्मज्ञानासाठीं मुमुक्षूनें हातांत समिधा घेऊन गुरुपाशीं जावें आणि त्या जिज्ञासेनें समीप आलेल्या गुणसंपन्न शिष्याला श्रोत्रिय आचार्यानें ब्रह्मविद्येचा उपदेश करावा, इत्यादि प्रकारची श्रुतिप्रोक्त व्यवस्था अद्वैतवादांमध्ये उपपन्न होत नाही. आत्मा जर एक असता तर देव, मनुष्य, तिर्यक् प्राणी इत्यादि भेद व त्यांतील देवांनीं अधिक सुखी, मनुष्यांनीं किंचित् सुखी व किंचित् दुःखी आणि तिर्यक् प्राण्यांनीं अधिक दुःखीच कां उत्पन्न व्हावें, तें सांगतां आलें नसतें.

बरें श्रुति औपाधिक भेदाचें वर्णन करते, ह्मणून ह्मणावें तर तेंही जुळत नाही. कारण मोक्षदर्शेंत भेद विद्यमान असतो. 'मुक्तानां परमा गतिः' 'मम साधर्म्यमागताः' 'सांयुज्यं प्रतिपन्ना ये' 'यस्मिन्पदे विराजन्ते मुक्ताः संसारबन्धनैः' इत्यादि वाक्यें मोक्षदर्शेंतही आत्म्याचा भेद सांगत आहेत. 'मोक्षदर्शेंत देव, मनुष्य इत्यादि भेद असत नाही. त्यामुळें सर्व मुक्तांचें स्वरूप एकसारखेंच असतें. तेव्हां त्या दर्शेंतही आत्मे भिन्न असतात, असें कसें ह्मणतां,' असें अभेदवादी विचारतील तर सांगतां. परिमाण, वजन इत्यादिकांच्या योगानें अगदीं एकसारख्या असलेल्या—सोनें, घट, रत्नें, मोत्यें, तांदुळ, गहू इत्यादि—पदार्थांचें स्वरूप एकसारखेंच असलें तरी ह्मणजे त्यांचा भेद आहे, असें सिद्ध करणारें लक्षण पृथक् नसलें तरी व्यवहारांत त्यांचें अनेकत्व जसें मानतात त्याप्रमाणेंच एकरूप असलेल्या व कोणत्याही प्रकारें भेदज्ञानास योग्य नसलेल्या मुक्तात्म्यांचा स्वरूपभेदही सिद्ध होतो. यास्तव आत्मे अनेक आहेत, असें समजणेंच सर्वथा उचित आहे.

६ चेतनाचें लक्षणादि.

आतां या तीन प्रकारच्या चेतनांचें लक्षण काय, ह्मणून कोणी विचारील तर सांगतां. 'शेषत्वसहित ज्ञातृत्व' हें त्यांचें लक्षण आहे. लक्षण ह्मणजे असाधारण धर्म. जो धर्म अनेक पदार्थांमध्ये असतो तो साधारण धर्म होय. प्राणित्व हा सर्व प्राण्यांमध्ये असणारा धर्म आहे. यास्तव तो

साधारण धर्म होय. पण मनुष्यत्व हा तसा प्राणिसाधारण धर्म नाही. तर तो मनुष्याचाच असाधारण धर्म आहे. त्यामुळें प्राणित्व हें मनुष्याचें लक्षण नसून मनुष्यत्व हें त्याचें लक्षण आहे. त्याचप्रमाणें ' शेषत्वसहित ज्ञातृत्व ' हें जीवाचें लक्षण आहे. केवळ शेषत्व एवढेंच जर त्याचें लक्षण केलें तर त्यावर अतिव्याप्ति हा दोष येतो. कारण शेषत्व ह्या यथेष्टविनियोगार्हत्व असें वर (पृ० १६) सांगितलें आहे. तें अचित् पदार्थांतही संभवतें. कारण चित्-प्रमाणें अचित्-ही ईश्वराचें शरीर असून तो त्याचा मनाला येईल तसा विनियोग करीत असतो. यास्तव शेषत्व हा चित् व अचित् यांचा साधारण धर्म आहे. त्यामुळें शेषत्व हें आत्म्याचें लक्षण होऊं शकत नाही. वरें ' ज्ञातृत्व ' हें त्याचें लक्षण करावें तर ईश्वरही ज्ञाता आहे. यास्तव त्याची ईश्वराचे ठिकाणीं अतिव्याप्ति होते. ह्मणून ' शेषत्वसहित ज्ञातृत्व ' असें विशिष्ट लक्षण करावें लागतें. त्याच्या योगानें दोन्हीं अतिव्याप्तींचें निवारण होतें. ईश्वर शेष नसल्यामुळें तें ईश्वराचे ठिकाणीं जात नाही व अचित् ज्ञातृ-जाणणारें-नसल्यामुळें त्याच्याही ठिकाणीं अतिव्याप्त होत नाही.

' आत्म्यांच्या स्वरूपाप्रमाणेंच त्यांचें ज्ञानही जंर नित्य आहे, द्रव्य आहे, अजड आहे व आनन्द आहे, तर स्वरूप व ज्ञान यांत अन्तर कोणतें ? ' ह्मणून विचाराल तर सांगतां. स्वरूप धर्मी आहे. तें संकोच-विकासशील नाही. तें स्वतः वाचून दुसऱ्या कशालाही व्यक्त करीत नाही. तर स्वतःला स्वतःचाच प्रकाश करणारें आहे व अणु आहे. पण ज्ञान हा धर्म आहे, तें संकोच व विकास पावतें. स्वतःहून इतराला प्रकाशित करतें. तें स्वतःचा स्वतःलाच प्रकाश करीत नाही, तर आत्म्याला सर्व दाखवितें; आणि तें विभु आहे.

' तर मग सर्व आत्म्यांचें ज्ञान एकसारखें कां नाही, ' असें विचाराल तर सांगतां. देव अज्ञानशून्य असतात, असें सांगितलेलें असल्यामुळें नित्य-सूरीचें भगवद्विषयक ज्ञान संकोच पावलेलें नसतें. त्यामुळें तें विभु होय. मिथ्या ज्ञान व दुष्कर्म यांच्या योगानें ज्यांचे देह मालिन झालेले असतात त्या बद्धांचें

ज्ञान कर्मानुसार संकोच व विकास पावतें. त्यामुळेंच तें अविभु आहे. पण भगवानाच्या प्रसादानें संसारसागराचें उल्लंघन करून त्याच्या ईश्वररूप परतीरास प्राप्त झालेल्या मुक्तांचें ज्ञान पूर्वस्थित अविभु असतें व उत्तरा-वस्थेत तेंच विभु होतें. यास्तव कांहीं आत्म्यांचें ज्ञान सदा विभु असतें. कित्येकांचें सदा अविभु-असतें; आणि दुसऱ्या कित्येकांचें प्रथम अविभु व नंतर विभु असतें, ही गोष्ट ठरली.

‘अहो पण ज्ञान जर नित्य आहे तर मला ज्ञान झालें, माझें ज्ञान नष्ट झालें, असा व्यवहार कसा होतो,’ ह्मणून विचाराल तर सांगतो. ज्ञान इंद्रियांच्या द्वारा बाहेर पसरून विषयांचें ग्रहण करतें व पुनः त्या विषयां-पासून निवृत्त होतें. ह्मणून ज्ञान झालें व तें-नष्ट झालें असें ह्मणतात. तें वस्तुतः एक असूनही भिन्न भिन्न रीतीनें पसरत असल्यामुळें अनेक असल्या-प्रमाणें भासतें.

आतां आम्ही त्या ज्ञानाला ‘द्रव्य’ कां ह्मणतो तेंही सांगतो—तें संकोच-विकासरूप क्रिया व संयोग-वियोगरूप गुण यांचा आश्रय आहे व तें जड आहे ह्मणून त्याला आम्ही द्रव्य ह्मणतो. मूर्च्छावस्थेत व सुषुप्तीत तें जरी विद्यमान असलें तरी प्रसरण पावत नाही. ह्मणून तें ‘आहे’ असें भासत नाही.

ज्ञान प्रकाशावस्थेत अनुकूल असतें. घटादि बाह्य पदार्थांचा जेव्हां आम्हांला प्रकाश (भास) होतो तेव्हां तें आम्हांला अनुकूल वाटतें. प्रतिकूल वाटत नाही. तेंच त्याचें आनन्दरूपत्व होय. विष, शस्त्र इत्यादिकांच्या प्रकाशाचे वेळीं तें प्रतिकूल भासतें, हें खरें; पण देहच आत्मा आहे, असा स्वाभाविक भ्रम हेंच त्याचें कारण आहे. सर्व पदार्थ ईश्वरात्मक असल्या-मुळेंच आनुकूल्य हा त्यांचा स्वभाव आहे; आणि प्रातिकूल्य औपाधिक आहे. आनुकूल्य हा चंदन, पुष्प इत्यादिकांचाच जर स्वभाव असता तर एकाला एके काळीं व एकादेच स्थळीं तीं अनुकूल वाटून त्यालाच तीं अन्य वेळीं व अन्य स्थळीं प्रतिकूल भासलीं नसतीं. त्याचप्रमाणें एकाला जेव्हां व जेथें ती अनु-कूल वाटत असतात तेव्हां व तेथेंच तीं दुसऱ्याला प्रतिकूल भासलीं नसतीं.

तस्मात् सर्व पदार्थ ईश्वरात्मक असल्यामुळेच अनुकूल वाटतात, हा सिद्धान्त होय.

७. अचित्प्रकरण.

येथवर चित्-तत्त्वाचें स्वरूप, स्वभाव व विशेष सांगितले. आतां अचित्-तत्त्वाचें स्वरूपादिक सांगतो. अचित् तत्त्व ज्ञानशून्य व विकारी असतें. तें शुद्धसत्त्व, मिश्रसत्त्व व सत्त्वशून्य असें तीन प्रकारचें आहे. रजस्व तमस्व या दोन गुणांशीं न मिसळलेल्या, किंवा ते गुण ज्यांत मिसळलेले नाहीत अशा केवळ सत्त्वाला शुद्ध सत्त्व म्हणतात. तें नित्य ज्ञान व आनन्द यांस उत्पन्न करतें. कर्मावाचून केवळ भगवदिच्छेनेंच विमान, गोपुर, मंडप, प्रासाद इत्यादिकांच्या रूपानें परिणत झालेले असतें. तें अमर्याद तेजोरूप असतें. नित्य मुक्त व ईश्वर यांनाही जिचा यथार्थ निश्चय करतां येत नाही अशी ती एक अतिशय अद्भुत वस्तु आहे. ती प्रत्येक वेळीं निरनिराळ्या प्रकारचें आश्चर्य वाटावयास लावते.

१. विशिष्टाद्वैत्यांतीलच कित्येक त्या शुद्ध सत्त्वाला जड म्हणतात, कित्येक अजड म्हणतात. त्यांतील तें अजड आहे, हा पक्ष अधिक सयुक्तिक दिसतो. कारण तें अजड असल्यामुळेच नित्य, मुक्त व ईश्वर यांना ज्ञानावाचून स्वतःच प्रकाशमान होतें. पण संसारी जीवांना तें तसें प्रकाशमान होत नाही. परंतु तें शुद्ध सत्त्व अजड जरी असले तरी आत्मा व ज्ञान यांहून भिन्न आहे. कारण तें 'अहं' अशा रूपानें भासत नाही. तर 'इंद्र' अशा रूपानें भासतें. त्यामुळे तें आत्म्याहून निराळें आहे. शुद्ध सत्त्व शरीरादिकांच्या आकारानें परिणाम पावतें. त्यामुळे तें आत्मा व ज्ञान या दोहोंहून पृथक् आहे. कारण आत्मा एकरूप आहे, म्हणून परिणाम पावत नाही व ज्ञान स्वतः परिणामी जरी असले तरी तें शरीरादिरूपानें परिणाम पावत नाही. शुद्ध सत्त्व विषयांवाचूनही प्रकाशमान होतें व तें शब्दादिकांचें ग्रहण करणारें आहे. यास्तव तें ज्ञानाहून पृथक् आहे.

२. मिश्र सत्त्व ह्यणजे एक प्रकारचें अचित्-च. तें सत्त्व, रजस् व तमस् या तिन्ही गुणांनीं युक्त असतें. बद्ध चेतनांच्या ज्ञानाला व आनंदाला तें झाकून सोडीत असतें. तें मिश्र सत्त्वच विपरीत ज्ञान-उत्पन्न करतें. तें ईश्वराच्या क्रीडेचें निःश्व साहित्य आहे. तें निरनिराळा प्रदेश व निरनिराळा काळ यांच्या योगानें सदृश व असदृश विकार उत्पन्न करणारें आहे आणि त्यालाच प्रकृति, अविद्या व माया हीं दुसरीं नांवां आहेत. मिश्र सत्त्व विकारांना उत्पन्न करतें, ह्यणून त्याला प्रकृति ह्यणतात. तें ज्ञानविरोधि आहे, ह्यणून त्याला अविद्या ह्यणतात आणि तें विचित्र सृष्टि उत्पन्न करतें, ह्यणून त्याला माया ह्यणतात. तें मिश्र सत्त्व वृद्धि पावत अस्तांना शब्दादि पांच विषय, पांच इंद्रियें, पांच भूतें, पांच प्राण, प्रकृति, महत्, अहंकार व मन असें चोवीस प्रकारचें होतें. त्यांतील प्रकृति हें प्रथम तत्त्व आहे. तिलाच प्रधान व अव्यक्त असें ह्यणतात. ती भगवंताच्या लीलेचें प्रधान कारण आहे. ह्यणून तिला प्रधान हें नांव प्राप्त झालें आहे. तिच्यांतील गुण व्यक्त झालेले नसतात. ह्यणून तिला अव्यक्त ह्यणतात. त्या प्रथम तत्त्वाच्या-अविभक्ततम, विभक्ततम व अक्षर-अशा विशेष अवस्था आहेत. अतिसूक्ष्म प्रधानाला तम ह्यणतात. अक्षर ह्यणजे ज्यांत चित् आहे असें अचित्. तम नांवाचें प्रधान. अक्षरादि अवस्थांना प्राप्त व्हावयास जेव्हां उन्मुख होतें तेव्हां त्याला विभक्ततम ह्यणतात. तसें जें उन्मुख (तयार) झालेलें नसतें त्याला अविभक्ततम ह्यणतात. तें परमात्म्याचें शरीर आहे, अशा रीतीनेंही त्याचें चिंतन करतां येत नाहीं. त्यामुळें तें पाण्यांत विरून गेलेल्या मिठाप्रमाणें किंवा चंद्रकान्त मण्यांतील

१ तें गुणवैषम्यशून्य प्रदेशीं सदृश विकार व गुणवैषम्ययुक्त प्रदेशीं असदृश-विकार उत्पन्न करतें. ज्याच्या नाम-रूपविभागाचा निर्देश करतां येत नाहीं त्या सूक्ष्म विकारालाच येथें सदृशविकार झटले आहे; आणि ज्याच्या नाम-रूपविभागाचा निर्देश करतां येतो त्या स्थूल विकाराला असदृश विकार म्हणतात. संहारकाल व सृष्टिकाल या दोन निरनिराळ्या काळांही असेच विकार होतात. संहार काळां सदृश विकार, व सृष्टिकाळां असदृश विकार होतात.

जलाप्रमाणें अथवा सूर्यकान्त मण्यांतील अग्नीप्रमाणें सर्वज्ञ परमात्मरूप होऊन राहते. भुईत पेरलेल्या बीजाप्रमाणें अव्यक्ततम असते. मार्तांतून बाहेर निघून आलेल्या बीजाप्रमाणें विभक्ततम असते आणि वर पाणी पडल्यामुळें ज्याचे अवयव ओले व शिथिल झाले आहेत अशा बीजाप्रमाणें अक्षर असते. अंकुरोन्मुख झालेल्या बीजासारखें अव्यक्त असते आणि अंकुराच्या जागीं महत्तत्त्व असते.

या प्रकृतीच्या गुणांच्या वैषम्यामुळें महांदादि विकार उत्पन्न होतात. सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण आहेत. ते प्रकृतीच्या स्वरूपाशीं संबंध ठेवणारे स्वभाव आहेत. ते प्रकृत्यवस्थेंत अनुद्भूत असतात व विकारदर्शेंत उद्भूत असतात. केवळ कार्यावरून त्यांचें अनुमान होतें. उद्भूत ह्य० प्रत्यक्ष-योग्य. सत्त्वगुण ज्ञान, सुख आणि त्या दोघांविषयींची आसक्ति, यांस उत्पन्न करतो. रजोगुण प्रेम, तृष्णा, आसक्ति आणि कर्मसंग, यांस उत्पन्न करतो. तमोगुण विपरीतज्ञान, अनवधान, आलस्य व निद्रा यांस निर्मितो. त्यांच्या साम्य अवस्थेंत प्रकृतीचे विकार नामरूपरहित असल्यामुळें परस्पर सम व प्रमाणांनीं दाखवितां न येण्यासारखे असतात. त्यामुळेंच ते अस्पष्ट असतात. पण पुढें त्यांचा उद्रेक होऊन त्यांच्यामध्ये वैषम्य प्राप्त झालें असतां प्रकृतीचे विकार नामरूपयुक्त, परस्परविषम, प्रमाणांनीं निरूपण करतां येण्याजोगे व स्पष्ट होतात

विषम विकारांतील पहिला विकार महान् हा आहे. तो सात्त्विक, राजस व तामस असा तीन प्रकारचा आहे. तो बुद्धिलक्षण असल्यामुळेंच निश्चय उत्पन्न करणारा आहे. प्रवृत्ति-निवृत्ति, कार्य-अकार्य, भय-अभय यांविषयींचा बरोबर निश्चय, हीच सात्त्विक बुद्धि; धर्म-अधर्म, कार्य-अकार्य यांना बरोबर न जाणणें ही राजसी बुद्धि आणि जी तमोगुणांनं आच्छादित झालेली बुद्धि अधर्माला धर्म असें समजते व त्याचप्रमाणें दुसऱ्याही सर्व पदार्थांना विपरीत जाणते ती तामसी बुद्धि आहे.

त्या महत्त्वापासून सात्त्विक-राजस-तामसरूपानें वैकारिक, तैजस व भूतादि या नांवांचा त्रिविध अहंकार उत्पन्न होतो. तो देहच मी आहे, इत्यादि अभिमानाचें कारण आहे.

त्यांतील वैकारिक अहंकारापासून श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा व घ्राण हीं पांच ज्ञानेंद्रियें; वाक्, पाणी, पाद, पायु व उपस्थ हीं पांच कर्मेन्द्रियें, आणि मन अशीं अकरा इंद्रियें उत्पन्न होतात. भूतादिनांवाच्या तामस अहंकारापासून शब्दतन्मात्र होतें. त्याच्यापासून आकाश व स्पर्शतन्मात्र होतें. स्पर्शतन्मात्रापासून वायु व रूपतन्मात्र होतें. रूपतन्मात्रापासून तेज व रसतन्मात्र उत्पन्न होतें. रसतन्मात्रापासून जल व गंधतन्मात्र होतें व गंध-तन्मात्रापासून पृथ्वी होते. तन्मात्रें ह्मणजे भूतांच्या सूक्ष्मावस्था.

स्पर्शतन्मात्रप्रभृति चार तन्मात्रें आकाशादि चार भूतांचीं कार्ये आहेत, आणि वायुप्रभृति चार भूतांचीं कारणे आहेत, असेंही ह्मणतात. राजस-तैजस-अहंकाराचें स्वतंत्र कार्य कांहीं नाहीं. तो वैकारिक (सात्त्विक) व भूतादि (तामस) अहंकार आपापलें कार्य करूं लागले असतां त्यांचा सहकारी होतो. सात्त्विक अहंकार शब्दतन्मात्रादिकांच्या पंचकांचें साह्य मिळवून श्रोत्रादि पांच ज्ञानेंद्रियें उत्पन्न करतो. ज्ञानेंद्रियांच्या साह्यानें कर्मेन्द्रियांना उत्पन्न करतो; आणि तो दुसऱ्या कोणाही सहकारीवाचूनच मनाला उत्पन्न करतो, असें तत्त्ववेत्ते सांगतात व विष्णुपुराणादेकांमध्येही तसेंच वर्णन आहे.

अनुमानावर सर्व भार टाकणारे नैयायिक अनुमानानें पूर्वोक्त इंद्रियांतील कांहीं घ्राणादि इंद्रियें पृथिव्यादि भूतांचीं कारणे आहेत, असें ह्मणतात; पण तें शास्त्रविरुद्ध आहे. भूतें इंद्रियांचें नुस्तें पोषण करणारी आहेत.

पण या सर्वांचें मिश्रण केल्यावाचून तीं आपापलें कार्य करण्यास समर्थ होत नाहींत. यास्तव जसा एकादा गवंडी माती, खडे व पाणी यांना एकत्र मिळवून चिखल या नांवाचें एक द्रव्य करतो आणि त्यानें भित्त

लिंपतो त्याप्रमाणें ईश्वर हें सर्व तत्त्वजात एकत्र करून त्याच्यायोगानें ब्रह्मांड उत्पन्न करतो. त्यांत चतुर्मुखांला निर्मितो. तो बद्ध आत्म्यांच्या समुदायरूप असतो. ह्य० त्या ब्रह्मांडांत ज्यांची अपेक्षा असते अशा कर्माधीन असलेल्या चेतनांची-आत्म्यांची- त्याच्या शरीरापासून उत्पत्ति होते. तो सत्यसंकल्प ईश्वर महत्त्वादि समुदायाचें कार्य ब्रह्मांड, व त्याचीं महत्त्वादि कारणें यांस साक्षात् स्वसंकल्पानेंच उत्पन्न करतो.

तसलीं तीं ब्रह्मांडें अनेक आहेत. त्यांतील प्रत्येक चवदा लोकांनीं युक्त आहे. तीं उत्तरोत्तर दसपट अधिक अशा सात आवरणांनीं आच्छादित झाल्लीं असतात. तीं ईश्वराच्या खेळावयाच्या चेंदूसारखीं आहेत; व त्यानें त्यांना जलावरील बुडबुड्याप्रमाणें एकाच वेळीं उत्पन्न केलें आहे.

वर सांगितलेल्या पांच भूतांतील आकाश अवकाशाचें निमित्त आहे. वायु पदार्थांना वाहून नेण्याच्या उपयोगी आहे. तेज त्यांच्या परिपाकाचें कारण आहे. जल सेक करणें, चूर्णाचा गोळा करणें, इत्यादिकांचा हेतु आहे आणि पृथ्वी धारण करणारी आहे.

शब्दादि पांच विषयांचें ग्रहण करणें, हें श्रोत्रादि पांच ज्ञानेंद्रियांचें कार्य आहे. विष्टा-मूत्रविसर्ग, शिल्प, गमन व भाषण हें पांच कर्मेंद्रियांचें कार्य आहे. मन या सर्वांना समान आहे. आकाशादि भूतांचे शब्दादिक गुण आहेत. ह्य० आकाशाचा गुण शब्द, वायूचा स्पर्श, तेजाचा रूप, जलाचा रस, व भूमीचा गंध आहे. तथापि पंचीकरणानें गुणांचा विनिमय होतो. एका भूतामध्ये दुसऱ्या भूतांच्या गुणांची प्रतीति येणें, यालाच गुणविनिमय म्हणतात. गुण स्वतंत्र नाहींत. ते द्रव्याच्या आश्रयानेंच राहतात. त्यामुळें द्रव्यांच्या मिश्रणावाचून गुणांचें मिश्रण संभवत नाहीं. यास्तव गुणांच्या विनिमयाकरितां भूतांचें मिश्रण करावें लागतें. त्या मिश्रणालाच पंचीकरण म्हणतात. त्याचा प्रकार पुराणांत असा सांगितला आहे.—आकाशादि पांच भूतांतील प्रत्येकाचे दोन भाग करून, त्यांतील एका भागाचे पुनः चार चार

भाग करावे; आणि त्यांस इतर भूतांच्या अर्ध भागांत मिळवावे. ह्मणजे प्रत्येक भूतांत स्वतः त्या भूताचा अर्धा भाग आणि इतर चार भूतांचा प्रत्येकीं अष्टमांश मिळून पूर्ण प्रमाण होतें. त्यामुळें पूर्वीं अपंचीकृत ह्य० प्रत्येकीं एकेक निरनिराळें असलेलें भूत वरील प्रक्रियेनें पंचीकृत-पांच भूतांच्या अंशांनीं युक्त होतें. त्यामुळें सर्व भूतांत सर्व गुण आढळतात. पंचीकृत भूतांतील ज्यांत ज्या भूताचा अर्धा भाग असतो त्याच्या नांवानें त्या भूताचा उल्लेख करितात. पंचीकरणामुळेंच आकाशांत नीलरूपाचा भास होतो व अवकाश डोळ्यांनाही दिसतो. पूर्व पूर्व तन्मात्रासहवर्तमानच उत्तरोत्तर तन्मात्रें आपआपल्या गुणांस उत्पन्न करीत असल्यामुळें पूर्व पूर्व भूतापेक्षां उत्तर उत्तर भूतांत अधिक गुण आढळतात.

काल सत्त्वादि गुणत्रयशून्य आहे. तो अव्यक्त व व्यक्त अशा दोन्ही प्रकारच्या तत्त्वांचा परिणाम करणारा आहे. तो पळें, घटिका इत्यादि रूपानें परिणत झाला आहे. तो ईश्वराच्या क्रीडेचें नित्य साधन असून शिवाय त्याचें शरीर आहे.

तीन प्रकारच्या अचित् पदार्थांतील शेवटचा सत्त्वशून्य काल अव्यक्त व व्यक्त यांच्या परिणामाचा हेतु आहे, असें ह्मणून त्याचा विनियोग सांगितला. पण त्याप्रमाणें शुद्धसत्त्व व मिश्रसत्त्व यांचा विनियोग सांगितलेला नाही; यास्तव तोच आतां अगोदर सांगतो—पहिले दोन अचित्पदार्थ ईश्वर व आत्मे यांचें भोग्य, भोगसाधनें व भोगस्थानें होतात. चेतनच भोक्ते होऊं शकतात. ईश्वर व सर्व आत्मे चेतन आहेत. यास्तव सर्व अचेतनांचें तेच भोक्ते आहेत आणि अचेतन भोग्य आहे. भोक्ता आत्मा ज्याच्या योगानें भोग घेतो तीं इंद्रियेही अचेतन व ज्यांत राहून भोग घेतो तीं शरीरेही अचेतन असतात. शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे विषयच भोग्य आहेत. चक्षुरादि इंद्रिये हीं भोगसाधनें आहेत. चवदा भुवनें व सर्व देह हीं भोगस्थानें आहेत.

या तीन प्रकारच्या अचित्-पैकी पहिल्या शुद्ध सत्त्व नांवाच्या अचित्-ला अधःसीमा आहे. कारण तें अचित् खाली मिश्रसत्त्वापर्यंतच असतें. मिश्रसत्त्वांत नसतें. पण वर आणि सभोंवार त्याला मर्यादा नसते. मधल्या अचित्-ला ह्य० मिश्रसत्त्वाला ऊर्ध्व सीमा आहे. पण सभोंवार व खाली सीमा नाही. कारण वर जेथून शुद्ध सत्त्व लागतें तेथून पुढें मिश्रसत्त्वाची सीमा संपते. तिसरें अचित् सत्त्वशून्य आहे. तोच काल, असें वर ह्मटलें आहे. तो खाली, वर व सभोंवार आहे. त्यामुळें तो सर्वत्र एकसारखाच असतो. पण काल परमपदी नित्य व यम ब्रह्मांडांत अनित्य असतो, असें ह्मणतात. कारण परमपदी त्याची उत्पत्ति होते, इत्यादि प्रतिपादन करणारें शास्त्र नाही. पण ईश्वराच्या विभूतीमध्ये कालाची उत्पत्ति इत्यादि होते, असें सांगणारें शास्त्र आहे. ज्याप्रमाणें प्रकृतीची सृष्टि ह्मणजे तिचा महादादिरूपानें परिणाम त्याप्रमाणें कालाची सृष्टि—उत्पत्ति ह्मणजे क्षण, घटिका इत्यादि रूपानें परिणामच होय.

बौद्धादि कांहीं वादी काल मुळीं नाहीच, असें ह्मणतात. पण स्थावर-जंगमात्मक सर्व पदार्थांचा कालकृत परिणाम प्रत्यक्ष अनुभवास येतो व वेद, स्मृति, पुराणें इत्यादि त्याचें प्रतिपादन करतात. यास्तव तो नाही असें ह्मणणें सर्वथा अयुक्त आहे.

वैशेषिकादिक कांहीं शास्त्रकार पृथिव्यादिकांप्रमाणें दिशा, हेंही एक द्रव्य आहे, असें ह्मणतात. परंतु दिशा ह्मणजे सापेक्ष आकाशच आहे. यास्तव तें पृथक् द्रव्य आहे, असें मानतां येत नाही.

बौद्ध पृथ्वी, जल, तेज व वायु या चार भूतांप्रमाणें आकाश हें भावरूप भूत आहे, असें मानीत नाहीत. तर आवरणान्चा अभाव हेंच आकाश आहे, असें ह्मणतात. पण 'आकाश आहे' असें प्रत्यक्ष भान होत असल्यामुळें 'तें अभावरूप आहे,' असें ह्मणतां येत नाही. हा यथे क्वावळा उडत आहे, हा यथे पोपट पळत आहे, अशा रीतीनें आपण



आकाशसंज्ञक वस्तूचा पृथिव्यादिकांप्रमाणेच निर्देश करित असतो, हें प्रसिद्ध आहे. नैयायिक व वैशेषिक आकाश नित्य, निरवयव, विभु व अप्रत्यक्ष आहे, असें ह्मणतात. पण तें बरोबर नाही. कारण भूतादिसंज्ञक तामस अहंकारापासून त्याची उत्पत्ति होते, असें आर्झीं वर सांगितलें आहे. त्यामुळे त्याला नित्य ह्मणतां येत नाही. त्याचप्रमाणें कोणत्याही एका वस्तूपासून उत्पन्न झालेली दुसरी वस्तु सावयव असणेंच सर्वथा युक्त आहे. त्यामुळे तें निरवयव आहे, असेंही ठरत नाही. अहंकारादि कारणांत तें नसतें, यास्तव त्याला विभु ह्मणतां येत नाही. विभु पदार्थ सर्वगत असणेंच युक्त आहे. पंचीकरण प्रक्रियेनें त्याच्या ठिकाणीं रूप हा गुण येतो. त्यामुळे तें चक्षूचाही विषय होतें, यास्तव त्याला अप्रत्यक्ष ह्मणणेंही सयुक्तिक नाही.

वायुही प्रत्यक्ष नाही, तर तो स्पर्शानुमेय आहे. ह्मणजे अंगाला झालेल्या त्याच्या स्पर्शावरून त्याचें अनुमान होतें, असें ते (नैयायिक व वैशेषिक) ह्मणतात. पण तें अयोग्य आहे. कारण ज्ञानेंद्रियांतील अमुक एका इंद्रियानें ज्याचें ज्ञान होईल तेंच प्रत्यक्ष, असा नियम करतां येत नाही. तर कोणत्याही ज्ञानेंद्रियाच्या योगानें जरी पदार्थाचें ज्ञान झालें तरी त्याला प्रत्यक्ष समजणें उचित आहे. वायूचें ज्ञान त्वर्गिंद्रियाला होतें. त्यामुळे त्याला अप्रत्यक्ष ह्मणतां येत नाही.

तेज अनेक प्रकारचें आहे. तेल, काष्ठें, तृण इत्यादि पार्थिव पदार्थांचे ज्याचें इंधन असतें त्याला भौम (भूमिसंबंधी) तेज ह्मणतात. दिवा, निखारे, शेकोटी इत्यादि, हीं त्यांचीं उदाहरणें आहेत. केवल जलच ज्याचें इंधन असतें त्या तेजाला दिव्य ह्मणतात. वीज, सूर्य इत्यादि हीं त्यांचीं उदाहरणें आहेत. पार्थिव जल हेंच ज्याचें इंधन आहे त्याला और्द्व्य तेज ह्मणतात. जाडर अग्नि हेंच तें आहे. इंधनरहित तेजाला आकरज ह्मणतात. सुवर्ण, रौप्य इत्यादि धातू हेंच तें आकरज तेज आहे. त्यांतील सूर्यादि तेज चिरकाल राहणां आहे. यास्तव त्याला स्थिर ह्मणतात. दीपादिकाचें तेज

सत्वर नाश पावतें. ह्मणून तें अस्थिर आहे. तेजाचा स्वाभाविक रंग लाल आहे. पण त्यांत इतर पदार्थ मिळाले ह्मणजे त्याचे शुक्लादि निरनिराळे वर्ण दिसतात. तेजाचा स्पर्श उष्ण आहे. इतर द्रव्यांच्या संसर्गामुळे सुवर्णादि कांतील उष्ण स्पर्श प्रतीत होत नाही. जलाचें रूप शुद्ध, स्पर्श शीत व रस मधुर आहे. भूमीचें रूप व रस अनेकप्रकारचे आहेत. वायु व पृथ्वी यांचा अनुष्णाशीत स्पर्श आहे. याप्रमाणें अचित् तीन प्रकारचें आहे.

८ ईश्वरतत्त्व.

येथवर चित् व अचित् या दोन तत्त्वांचें सविस्तर निरूपण केलें. त्यांचें स्वरूप, स्वभाव व विशेष सांगितले. आतां तिसऱ्या ईश्वर तत्त्वाचें निरूपण करतो. स्वयंप्रकाशत्व व केवल सुखरूपत्व हेंच ईश्वराचें स्वरूप आहे. तो ज्ञान, शक्ति इत्यादि कल्याण गुणांनीं भूषित झालेला आहे. तो समष्टि-व्यष्टिरूप सर्व कार्यप्रपंचाचा कर्ता आहे. तो आर्त, जिज्ञासु, द्रव्यार्थी व ज्ञानी अशा गीतेंत सांगितलेल्या चार प्रकारच्या पुरुषांना आश्रय करण्यास योग्य आहे. तो धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष असें चार प्रकारचें फळ देणारा आहे. तो विलक्षण शरीरानें युक्त आहे. लक्ष्मी, भूमि व नीला, या पत्नींचा नायक आहे.

त्या ईश्वराचें स्वरूप त्रिविध चेतन व अचेतन यांच्या दोषांनीं रहित आहे. तें अनन्त ह्य० नित्य, चेतन व अचेतन या दोषांनाही व्यापणारें व प्रत्येक वस्तूंत राहून तिचें नियमन करणारें आहे. ईश्वर अन्तर्यामी जरी असला तरी शरीराच्या—बाल्य, तारुण्य इत्यादि—दशा जीवात्म्याला जशा दूषित करित नाहीत त्याप्रमाणें त्रिविध चेतन व अचेतन यांचे दोष ईश्वराला लागत नाहीत. तो आनंदरूप ज्ञानात्मक आहे. कारण तो परमात्मा सर्वथा आह्लादंकर व स्वयंप्रकाश आहे. त्याचें ज्ञान, शक्ति, ऐश्वर्य, बल, वीर्य, तेज, वात्सल्य, शौर्य, इत्यादि गुण नित्य—उत्पत्तिविनाशरहित—आहेत. ते निःसीम आहेत. त्यांची गणनाही करता येत नाही. ते निरुपाधिक ह्य०

स्वाभाविक आहेत. इतर चेतन आत्म्यांना ते ईश्वराच्या प्रसादानेच संपादन करावे लागतात. त्यांच्यामध्ये त्याज्य दोषांच्या संसर्गाची योग्यताच नसते. त्यामुळे ते निर्दोष आहेत. त्यांच्या सारखे किंवा त्यांहून अधिक गुण कोठेही नाहीत.

त्यांतील वात्सल्यादिकांचे विषय अनुकूल असतात व शौर्यादिकांचे विषय प्रतिकूल असतात. अर्थात् ईश्वराच्या वात्सल्यादिकांस त्यांचे आश्रित भक्तच पात्र होतात व शौर्यादिकांस त्यांचे विरोधी (ह्य० भगवद्भक्तांचा द्वेष करणारे) लोक पात्र होतात. वात्सल्यादिकांच्या कारणभूत ज्ञान-शक्त्यादिकांचे सर्व विषय आहेत. ज्ञान ह्यणजे सर्वदा सर्व विषयांना प्रकाशित करणारा स्वप्रकाश गुण; शक्ति ह्य० अवष्टित घटनासामर्थ्य; ऐश्वर्य ह्य० कर्तृत्वसंज्ञक स्वातंत्र्य किंवा सर्व वस्तूंचे नियमन करण्याचे सामर्थ्य; वीर्य ह्य० स्वतः उपादान असूनही विकार न पावणे; आणि तेज ह्य० कोणाही सहकारीची अपेक्षा न करणे. या ज्ञान-शक्त्यादि गुणांचे सर्व विषय आहेत. कारण अनुकूल भक्तांचे रक्षण व प्रतिकूल भक्त-द्वेष्यांचे निरसन ज्ञान, शक्ति इत्यादिकांनी युक्त असलेल्या ईश्वरालाच करतां येणे शक्य आहे. त्यामुळे सर्व त्यांचे विषय आहेत.

त्यांचे ज्ञान अज्ञ चेतनांच्या उपयोगी आहे. कारण ते भक्तांना अमुक हित आहे व अमुक अहित आहे, हे सुचविते. त्याचप्रमाणे त्याची शक्ति अशक्त चेतनांच्या उपयोगी आहे. क्षमा अपराध्यांच्या उपयोगी आहे. कृपा दुःखितांच्या उपयोगी आहे. त्यांचे वात्सल्य दोषयुक्त जीवांच्या उपयोगी आहे. त्यांचे शील आह्मी हीन आहो, दीन आहो इत्यादि समजाण्या मंदांच्या उपयोगी आहे. त्याचा सरल स्वभाव कुटिलांच्या उपयोगी आहे. त्यांचे सुहृदयत्व दुष्टचित्त पुरुषांच्या उपयोगाचे आहे. त्यांचे मृदुत्व वियोगाला मिणाऱ्या लोकांच्या उपयोगी पडते. त्यांचे सौलभ्य त्याला पाहण्याची आशा ज्यांना असते त्यांच्याच उपयोगी असते. साराश अज्ञालाच त्याच्या ज्ञानाची, अशक्तालाच त्याच्या शक्तीची, अपराध्यालाच

त्याच्या क्षमेची, दोषी जीवांनाच त्याच्या वात्सल्यादिकांची अपेक्षा असते. याच दिशेने त्याच्या दुसऱ्याही सर्व गुणांचे विषय जाणावे.

याप्रमाणे तो परमेश्वर कल्याणगुणगणसंपन्न असल्यामुळे दुसऱ्याचे दुःख पाहतांच 'हाय हाय' असें ह्मणून, त्यांच्यावर कृपा करतो. त्यांचे सर्वदा सामान्यतः शुभ चिंतितो. केवल स्वार्थ किंवा थोडा स्वार्थ व थोडा परार्थ यांची अपेक्षा न करितां चांदणे, दक्षिण दिशेकडील वायु, चंदन, शीत जल इत्यादिकांप्रमाणे केवल परार्थ होतो. आपल्या आश्रितांचा हीन जन्म, हीन ज्ञान, हीन आचरण, इत्यादिकांकडे दुर्लक्ष करतो. ज्यांचा दुसरा कोणी रक्षक नाही, अशांचा रक्षक होतो. सांदीपिनीच्या व वैदिकांच्या मेलेल्या पुत्रांना यमलोकांतून परत आणणे, यांसारखीं दुष्कर कार्ये करतो, त्यांच्या इच्छा पूर्ण करतो. ध्रुवपदाप्रमाणे त्यांना पूर्वी प्राप्त नसलेल्याही वस्तु देतो. लौकिक पुरुष आपले आपले धन आपल्या इष्ट जनाला जसे देतात त्याप्रमाणे तो स्वतःला व स्वतःच्या लक्ष्मीप्रभृतींनाही देतो. आश्रित जनांचे कार्य झाले असतां स्वतः कृतकृत्य होतो. आपण केलेल्या उपकारांतील एकाद्या उपकाराचेही स्मरण न करतां आपल्या आश्रितांनीं केलेल्या अति अल्प सुकृतांचेच चिंतन करतो. अनभिदि कालापासून ज्यांचा स्वाद घेतला आहे अशाही सर्व रसांचे विस्मरण होईल, अशा तऱ्हेनें स्वतः सर्व रस होतो. भार्य-पुत्र इत्यादिकांच्या साक्षात् दिसणाऱ्या दोषांकडेही दुर्लक्ष करून त्यांच्याशीं व्यवहार करणाऱ्या पुरुषाप्रमाणे तो भक्तांच्या दोषांचे स्मरण करित नाही. महालक्ष्मीनें भक्तांचे दोष जरी दाखविले तरी 'माझे दास असें कधीं करणार नाहीत' व 'ते जरी तसें करित असले तरी त्यांत कांहीं दोष नाही,' असें बोलून तो तिच्याशीं विवाद करतो; आणि इतर प्राकृतांमाणे स्त्रीच्या सांगण्यानें मनांत अस्थिर न होतां स्थिर राहूनच त्यांचे रक्षण करतो. कामुक कामिनीच्या शरीरांतील मालिन्याचाही जसा आदर करतो त्याप्रमाणे तो आपल्या आश्रित जनांच्या प्रकृतिसंबंधादि दोषांचा अंगीकार करतो. भक्तांचे ठिकाणीं तो अतिशय सरलस्वभाव असतो. वियोगसमयीं भक्तांचे

समुद्रतुल्य संकटही गार्गीच्या पावलाएवढें कसें होईल, ह्यणजे भक्तांचें असह्य दुःखही त्यांना सुसह्य कसें होईल, या गोष्टीची निरंतर चिंता वाहतो. तो सुशील ईश्वर आपल्याला भक्तांच्या अधीन करतो. कृष्ण जसा यशो-देच्या बंधन, ताडन इत्यादि शिक्षांना योग्य झाला तसा इतर भक्तांनाही तो सुलभ होतो. मुक्त्याच झालेल्या वत्साच्या प्रेमानें गाय आपल्याच पूर्वीच्या मोठ्या वत्साला व तिला गवत घालावयास आलेल्या. लोकांनाही जशी शिंगांनीं मारते त्याप्रमाणें तो वत्सल देव महालक्ष्मी व गरुडादि नित्य सूरि यांनाही सोडून भक्तांवर स्नेह करीत राहतो.

अशा प्रकारचा तो ईश्वरच सर्व जगाचें कारण आहे. तोच स्रष्टा, स्थितिकर्ता व संहारकर्ता आहे. बौद्ध व जैन केवळ परमाणूच जगाचें कारण आहे, असें ह्यणतात. वैशेषिक व नैयायिक परमाणूना उपादान कारण व कोणत्याही कार्याला कर्त्याची आवश्यकता असल्यामुळे अनुमानानें सिद्ध होणाऱ्या ईश्वराला निमित्त कारण मानतात. बौद्ध, वैशेषिक व नैयायिक पार्थिव, आप्य, तैजस व वायवीय असे चार प्रकारचे परमाणू मानतात व जैन एकाच प्रकारच्या परमाणूचा अंगीकार करितात. पण त्यांच्या मतांत असा अवान्तर भेद जरी असला तरी ते सर्व परमाणू जगाचें कारण आहेत, असें ह्यणणारे आहेत. पण परमाणूंची सिद्धि प्रमाणानें होत नाही. कारण ते प्रत्यक्ष प्रमाणानें सिद्ध होतात, असें परमाणुवादीही ह्यणत नाहीत व वेदांतही त्यांचा उल्लेख कोठें नाही. यास्तव आगमप्रमाणाच्या विरुद्ध नुस्त्या अनुमानानेंच त्यांची कल्पना करणें व्यर्थ आहे.

कपिलानुयायी प्रधान जगाचें कारण आहे, असें ह्यणतात. पण तें प्रधान अचेतन आहे. त्यामुळे ईश्वर अधिष्ठाता झाल्यावाचून त्याचा परिणाम संभवत नाही; आणि तो स्वभावतःच होतो ह्यणून ह्यटलें तर जगाचे व त्यांतील कार्यांचे उत्पत्ति-स्थिति-नाश नियमानें होऊं शकणार नाहीत. एक उत्पत्ति तर उत्पत्तिच सर्वदा होईल, संहार कदापि हाणार नाही. पण तो तर नियमानें होतो. यास्तव सांख्यमतही अनुपपन्न आहे.

पाशुपत आगमसिद्ध पशुपति जगाचें निमित्त कारण आहे, असें ह्मणतात. अनुमानानें सिद्ध होणारा ईश्वर जगाचें निमित्त कारण आहे, असें वैशेषिकादिक समजतात. 'हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे' इत्यादि वाक्यांच्या आधारांनं ब्रह्मा जगाचें निमित्त कारण आहे, असेंही कित्येक ह्मणतात. पण ते रुद्रादि सर्व चेतन आत्मे आहेत. ते सर्व कर्मपरतंत्र क दुःखी आहेत. त्यामुळें जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय त्यांच्या हातून होणें शक्य नाहीं. यास्तव ईश्वरच सर्व जगाचें कारण आहे.

परंतु तो ईश्वर कारण कसा होतो, स्वेच्छेनें कीं अविद्या, कर्म व पर-नियोग यांच्या योगानें ? कारण अविद्या व कर्म यांच्यामुळें कारण होणें हें सर्व प्राणिसाधारण आहे. ह्म० सर्व जन्तू अविद्या व कर्म यांमुळें उत्पत्तीचें कारण होतात. ते विषयसुखाच्या आसक्तीनें व अज्ञानानें परस्परांचें उत्पादक होतात. पण त्यांतील जे जीव शास्त्रवश्य असतात ह्म० शास्त्राच्या आज्ञेप्रमाणें चालणारे असतात ते कर्मप्रधान असतात. ते शास्त्राच्या आज्ञेप्रमाणें ऋतुकालीं भार्यागमनादि कर्में करितात. त्यामुळें ते कर्मप्राधान्यानें पुत्रादिकांचे उत्पादक होतात; आणि जे शास्त्रवश्य नसतात ते अविद्याप्रधान असतात; त्यामुळें ते मुख्यतः अज्ञानानेंच उत्पादक होतात. तथापि कर्म व अज्ञान हीं दोन्ही एकमेकांस सोडून रहात नाहींत. पण ब्रह्मा, रुद्र इत्यादि जे अधिकारी पुरुष असतात ते परनियोगामुळेंच उत्पादक होतात. परनियोग ह्म० दुसऱ्या श्रेष्ठाची आज्ञा. ब्रह्मादिक अधिकारी देव ईश्वराच्या आज्ञेनेंच उत्पादक होतात.

'परंतु स्वतः ईश्वर उत्पत्त्यादि व्यापार कोणत्या कारणानें करतो ? तो सर्व जन्तूंप्रमाणें अविद्या व कर्म यांच्य मुळें करतो कीं हें त्यालां अपरिहार्य व्द्यसन लागलें आहे, कीं तो हें सर्व दुसऱ्या कोणा श्रेष्ठाच्या आज्ञेनें करतो ?' अशी शंका सामान्यतः सर्व जीवांना येते. परंतु तो परमात्मा अविद्यादि त्याज्य दोषांचा शत्रु व स्वतंत्र आहे. त्याचा नियन्ता दुसऱ्या कोणी नाहीं.

यास्तव त्याची इच्छा, हेंच त्याच्या या उत्पत्त्यादि व्यापारांचें कारण आहे. त्यावाचून दुसरें कांहींच कारण सांगतां येत नाही. तो आपल्या सत्यसंकल्पानेंच हें सर्व करतो. त्यामुळें त्याला आयासही होत नाहीत. पण तो स्वतः पूर्णकाम असतांना हें सर्व कां करतो, ह्मणून ह्मणाल तर सांगतो. केवळ लीला हेंच त्याचें प्रयोजन आहे. तात्कालिक आनंद हें लीलेचें फळ आहे. कालान्तरीं कांहीं फळ मिळावें, ह्मणून ती कधींच कोणी करित नाही.

‘अहो पण केवळ लीला हेंच जर ईश्वराच्या जगदुत्पत्त्यादि व्यापारांचें प्रयोजन आहे, असें ह्मटलें तर संहारसमयीं लीला शांत होईल; ती त्यावेळीं बंद पडेल,’ ह्मणून ह्मणाल तर तें बरोबर नाही. कारण संहार ही सुद्धां एक लीलाच आहे. त्यामुळें त्यावेळींही लीलेचा उपरम होत नाही. पण तो परमात्मा सृष्ट्यादिकांचें निमित्त कारण आहे, असें तार्किकांप्रमाणें कोणी समजेल. पण आमच्या मतीं तो केवळ निमित्त कारणच नाही, तर उपादान व सहकारी कारणही आहे. जें कार्यरूपानें परिणाम पावतें तें उपादान कारण, जें कार्योत्पत्तीचें उपकरण तें सहकारी कारण व जें कार्याला रचणारें तें निमित्तकारण. घट या कार्याचीं मृत्तिका, दंड-चक्रादि व कुंभार हीं तीन क्रमानें उपादान, सहकारी व निमित्त कारणें आहेत. ईश्वर स्वतःच जगदाकारानें परिणत झाला आहे. त्यामुळें तोच त्याचें त्रिविध कारण आहे; ‘मीं बहु व्हावें’ या संकल्पानें विशिष्ट झालेला तो निमित्त कारण होतो; सूक्ष्म चित् व सूक्ष्म अचित् यांनीं विशिष्ट झालेला तोच उपादान कारण होतो; आणि ज्ञान, शक्ति इत्यादिकांनीं विशिष्ट झालेला तोच निमित्त कारण होतो;

‘अहो पण तोच जर जगाच्या उत्पत्त्यादिकांचें त्रिविध कारण होत असला तर तो ‘निर्विकार, निर्गुण इत्यादि आहे,’ असें जें उपनिषदांत सांगितलें आहे त्याची उपपत्ति कशी लागेल?’ ह्मणून विचाराल तर सांगतो. तो स्वरूपतः विकार पावत नाही. तर चिद्-अचिद्रूप विशेषणानें विशिष्ट झालेला तो जगद्रूप होतो. त्यामुळें स्वरूपतः त्याला निर्विकार ह्मणतां येतें.

‘पण त्याच्या स्वरूपाला जर कांहींच विकार होत नाही तर तोच जग-
द्रूपानें परिणाम पावतो, या ह्मणण्यांत काय अर्थ आहे,’ ह्मणून ह्मणाल
तर त्याचेंही उत्तर सांगतों.—जाळें विणणारा कोळी किती क्षुद्र असतो, तें
सर्वांना माहीतच आहे. तथापि तो आपल्या स्वरूपांत कोणत्याही प्रकारचा
विकार होऊं न देतां आपल्या शरीरभूत विशेषणाच्यां द्वारा जाळ्याचें उपा-
दान कारण होतो, हें प्रसिद्ध आहे. मग जो स्वभाव एका क्षुद्र जन्तूच्या ठिकाणीं
संभवतो, तो सर्वशक्तिमान् ईश्वराच्या ठिकाणीं कसा संभवणार नाही ?

‘अहो पण चित् व अचित् हीं दोन्हीं तत्त्वे जर नित्य आहेत तर
सर्वशक्तिमान् ईश्वर तरी त्यांची उत्पत्ति कशी करतो ?’ ह्मणून विचाराल
तर त्याचें उत्तर असें—अचित्-चा परिणाम करणें आणि चेतनाला शरीर
व इंद्रियें देऊन भोग व मोक्ष यांना असमर्थ होईल अशा रीतीनें पूर्वीं संकु-
चित होऊन राहिलेल्या त्याच्या ज्ञानाला विकसित करणें, हीच त्यांची सृष्टि
आहे. त्याचप्रमाणें सर्व पदार्थ उत्पन्न झाले असतां शेतांतील जलाप्रमाणें त्या
सर्वांचें रक्षण होईल अशा रीतीनें त्यांत प्रवेश करून त्या सर्वांचें रक्षण
करणें, हेंच स्थितिकर्तृत्व आहे आणि संहार ह्मणजे ज्याप्रमाणें पिता एकाद्या
उद्धट पुत्राला शृंखलाबद्ध करून ठेवतो, खांबाला बांधून ठेवतो त्याप्रमाणें
निरनिराळ्या विषयांमध्ये आसक्त झालेल्या इंद्रियांना संकुचित करून ठेवणें,
यालाच संहार ह्मणतात.

तो जनार्दन सृष्टि, स्थिति व संहार, यांवेळीं स्वतः चार प्रकारचा
होतो. सृष्टिसमयी तो ब्रह्मदेव, मरीचिप्रभृति प्रजापती, काल व सर्व जगत्
यांचा अन्तर्यामी व रजोगुणयुक्त होऊन सृष्टि करतो. स्थितिसमयी तो देव,
मनुष्य व तिर्यक् प्राणी यांच्या योनींमध्ये विष्णु, राम इत्यादि रूपानें अव-
तीर्ण होऊन, मनुं-याज्ञवल्क्य इत्यादिकांच्या द्वारा शास्त्राची प्रवृत्ति करून व
सन्मार्ग दाखवून, काल व सर्व भूतें यांचा अन्तर्यामी होऊन तो सत्त्वगुण-
युक्त देव जगाची स्थिति करतो. संहारसमयी मुख्य संहारकर्ता रुद्र, अवां-

तर संहारकर्ते अग्नि, यम इत्यादिक, संहारोपयोगी काल आणि परस्परांचा संहार करणारीं इतर भूतें या सर्वांचा अन्तर्यामी होऊन व तें निर्दय कर्म करण्याच्या उपयोगी असलेल्या तमोगुणानें युक्त होऊन तो संहार करतो.

हें ऐकून कोणी-ह्मणेल कीं, कांहीं जीवांना सुखी व कांहीं जीवांना दुःखी निर्माण करणाऱ्या ईश्वराकडे वैषम्य व नैर्घृण्य हे दोष येतात; पण माती खाणाऱ्या मुलाच्या जिभेला चिमटा घेऊन त्याची आई त्याला जरी दुःखी करित असली तरी त्या मुलाच्या पोटांत माती खाल्यामुळें रोग होऊं नये ह्मणूनच ती त्याला तें दुःख देते. ह्मणजे मुलाचें हित व्हावें, ही तिची इच्छा असते. त्यामुळें तिला कोणी निर्दय ह्मणत नाहीं. त्याच न्यायानें ईश्वरही जीवांच्या विषम कर्मानुसारच विषम सृष्टि करितो. त्यामुळें त्यालाही निर्दय ह्मणतां येत नाहीं.

असो; तो परमात्मा सशरीर होऊन सृष्टि-स्थिति-संहार करतो. त्याचें शरीर सजल मेघांच्या वर्णासारखें श्यामसुंदर असतें. तें स्वरूपगुणां-हूनही अतिशय मान्य असतें. तें त्याला अनुरूप असेंच असतें. तें नित्य, एकरूप, शुद्धसत्त्वात्मक, चेतन-जीवांच्या देहांप्रमाणें त्यांच्या ज्ञानमय स्वरूपाचें आच्छादन न करणारें, दिव्य आत्मस्वरूपाचें प्रकाशक, निःसीम तेजोरूप, सौकुमार्य, सौंदर्य, इत्यादि कल्याणगुणगणांचा निधि, योग्यांना ध्यान करण्यास योग्य, सर्व जगाला मोह पाडणारें, त्याला पाहणारांच्या मनांत समस्त भोगांविषयीं वैराग्य उत्पन्न करणारें, अमर्याद ज्ञानादि गुणांनीं युक्त असलेल्या नित्य व मुक्त चेतनांकडून सतत अनुभव बेतलें जाणारें, भक्तांचा सर्व ताप दूर करणारें, अनन्त अवतारांचें मूळ, ऐश्वर्याची इच्छा करणारें उपासक, प्रपन्न व नित्य मुक्त या सर्वांची इष्टप्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति करून त्यांचें रक्षण करणारें, दोन्ही प्रकारच्या विभूतींचा आश्रय व अस्त्ररूपी भूषणांनीं भूषित झालेलें असतें. तें त्याचें शरीर चेतनांच्या शरीरांहून अगदीं विलक्षण आहे.

ईश्वराचें स्वरूप पर, व्यूह, विभव, अन्तर्यामित्व व अर्चावतार असें पांच प्रकारचें आहे. १ त्यांतील पहिलें स्वरूप वैकुंठांत असतें. तेथें मुहूर्तादि-मय काल त्याच्या विभूतीचा परिणाम करावयास समर्थ नसतो. तें वैकुंठ निरतिशय आनंदरूप आहे. त्यांत तें परस्वरूप ज्यांचें ज्ञान कधींच संकुचित होत नाही अशा गरुडादि नित्य चेतनांचें व ज्यांचा संसार निवृत्त झाला आहे अशा वामदेवादि मुक्तांचें भोग्य होऊन राहतें. वैकुंठांत नित्य व मुक्त चेतनांचें भोग्य होऊन राहणें हेंच त्या ईश्वराचें परस्वरूप आहे, असा भावार्थ.

२ सृष्टि, स्थिति व संहार यांकरितां, संस्मरी चेतनांच्या रक्षणाकरितां व उपासकांवर अनुग्रह करण्याकरितां, संकर्षण, प्रद्युम्न व अनिरुद्ध या रूपानें अवस्थित होणें, हेंच व्यूहरूप आहे. पर स्वरूपांत ज्ञान, ऐश्वर्य इत्यादि पूर्वोक्त सहाही गुण पूर्ण असतात. पण व्यूहांत दोन दोन गुण प्रकट होतात. संकर्षण ज्ञान व बल यांनीं युक्त असतो. तो प्रकृतींत लीन झालेल्या जीवतत्त्वाचा अधिष्ठाता होऊन त्या प्रकृतीचा नामरूपाविशेष प्रकट होईल अशा रीतीनें त्याचें विवेचन करतो व प्रद्युम्नावस्थेस प्राप्त होऊन तो शास्त्र-प्रवर्तन व जगाचा संहार करतो. ऐश्वर्य व वीर्य या गुणांनीं युक्त असलेला प्रद्युम्न मनस्तत्त्वाचा अधिष्ठाता होऊन धर्माचा उपदेश व चार मनु, ब्राह्मण, क्षत्रिय इत्यादि शुद्ध वर्गाची सृष्टि करतो. शक्ति व तेज यांनीं युक्त असलेला अनिरुद्ध रक्षण, तत्त्वज्ञान, कालसृष्टि, व मिश्रसृष्टि यांचा निर्वाहक आहे.

३ त्या परमेश्वराचा विभव अनन्त आहे. त्याची इयत्ता कोणालाही कळणें शक्य नाही. विभव गौण व मुख्य असा दोन प्रकारचा आहे. गौण ह्मणजे अमुख्य. आवेशावतारालाच गौण विभव आणि साक्षात् अवताराला मुख्य विभव ह्मणतात. आवेशही दोन प्रकारचा आहे. एक स्वरूपावेश व दुसरा शक्त्यावेश. ईश्वरानें स्वतःच्या स्वरूपासह दुसऱ्यांच्या शरीरांत प्रवेश करणें, हा स्वरूपावेश आहे. परशुरामादि चेतनांच्या शरीरांत आपल्या असा-

धारण शरीरासह परमेश्वरानें आवेश केला, हें प्रसिद्ध आहे. तेंच स्वरूपा-वेशाचें उदाहरण आहे. कार्याचे वेळीं ब्रह्मा, शिव इत्यादि चेतनांमध्ये केवल स्वशक्तीनें स्फुरण पावणें, हाच त्याचा दुसरा शक्त्यावेश आहे.

मनुष्यत्वादिकांप्रमाणें ईश्वराच्या विभवाला गौणत्वही त्याच्या इच्छेनेंच प्राप्त होतें. तें स्वरूपतः प्राप्त होत नाही. याविषयीं पुराणांत असें वर्णन केले आहे.—

“राम-कृष्णादिरूप मनुष्यत्व, मत्स्यादिरूप तिर्यक्त्व, दण्डकारण्यांतील कुब्जाम्रत्वरूप स्थावरत्व इत्यादि सर्व जसें माझ्या इच्छेनेंच झालें त्याप्रमाणें आवेशरूप गौणत्वही माझ्या इच्छेनेंच होतें. तें स्वरूपानें—माझ्या दिव्य असामान्या शरीरासह—होत नाही. त्या दोन प्रकारच्या अवतारांतील सर्व मुख्य अवतारांची उपासना मुमुक्षुंनीं करावी. कारण त्या अवतारांचीं शरीरें प्राकृत नसतात. ते आपला स्वाभाविक विभव (ऐश्वर्य) सोडीत नाहीत. तर एका दिव्यावर लावलेल्या दुसऱ्या दिव्याप्राणें तदाकार उत्पन्न झालेले असतात. ब्रह्मा, शिव, अग्नि, व्यास, परशुराम, अर्जुन, कुबेर इत्यादिक हे सर्व गौण अवतार आहेत. पण ते सर्व अहंकारयुक्त जीवाचे अधिष्ठाते आहेत. यास्तव—त्यांची उपासना करूं नये.”

वर सांगितलेला परव्यूह व मुख्य विभव यांचे अनेक अवान्तर भेद आहेत. पण ते येथें सांगत नाहीं. कारण त्यांचा निश्चय करतां येत नाही. ते असंख्येय आहेत. व्यवहारांत जन्माचें निमित्त कर्म जरी असलें तरी ईश्वराच्या अवतारांचें निमित्त कर्म नाही. तर केवल त्याची इच्छा हेंच त्यांचें निमित्त आहे. साधूंचें रक्षण, असाधूंचा विनाश व वैदिक धर्माचें संस्थापन हें अवतरांचें प्रयोजन आहे. भगवानाला शापामुळे अवतार घ्यावा लागतो, असें वर्णन पुंढकळ प्रमाण-ग्रंथांत आढळतें. यास्तव ईश्वराच्याही अवतारांचें कारण कर्म आहे, केवल इच्छा नव्हे; असें कोणी झणतील, पण तें बरोबर नाही. कारण शाप हें केवल निमित्त असून त्या सर्वेश्वराची इच्छा हेंच अवतरांचें खरें कारण आहे.

४ आतां अन्तर्यामित्वाचें उपपादन करतो. चेतनांच्या आंत प्रवेश करून त्यांच्या सर्व प्रवृत्तीचें नियमन करणें, यालाच अन्तर्यामित्व ह्मणतात. तें दोन प्रकारें संभवतें. एक, आत्म्याला आंतून स्वरूपानें व्यापून त्याचें नियमन करणें व दुसरें, शरीरयुक्त असलेल्या चेतनाच्या हृदयाला व्यापून त्याचें नियमन करणें. स्वर्गप्रवेश, नरकप्रवेश, गर्भप्रवेश इत्यादि सर्व अवस्थांमध्ये सर्व चेतनांना सहाय होणाऱ्या व त्यांस सोडावयास असमर्थ असलेल्या त्याची त्यांच्यामध्ये अन्तर्यामिरूपानें स्थिति, हें पहिल्या प्रकारच्या अन्तर्यामित्वाचें उदाहरण असून शुभाश्रयसंज्ञक शरीरानें युक्त असलेल्या त्यानें चेतनांना ध्यान करण्याची इच्छा जेव्हां होईल तेव्हां-तत्काळ-त्यांच्या ध्यानाचा विषय होण्यासाठी व त्यांचें रक्षण करण्यासाठी त्यांच्या हृदय-क्रमलांत रहाणें, हें दुसऱ्या प्रकारचें अन्तर्यामित्व आहे.

५ आतां अर्चावताराचें उपपादन करून हें प्रकरण संपवितों. भगवानाचे आश्रित जन ज्या द्रव्याला त्याचें शरीर समजतात तेंच आपलें शरीर आहे, असें समजून राम-कृष्णादिकांच्या विशेष विभवांहून अगदीं विलक्षणरूपानें अयोध्या, मथुरा इत्यादि देश, अकरा सहस्र वर्षे, शंभर वर्षे इत्यादि काल, दशरथ, वसुदेव इत्यादि अधिकारी, यांविषयींच्या नियमावांचून उपासक जेथें स्थापील तेथें, जेथें चिंतन करील तेथें, जेव्हां ध्यान करावयास बसेल तेव्हां व जो कोणी पूजेला बसेल त्याच्या समीपतो भगवान् आविर्भूत होतो. तो सर्वसहिष्णु असल्यामुळे पूजकाचे सर्व अपराध विसरतो. तो जसें स्नान घालील, तो जेथें ठेवील, तो ज्याचा नैवेद्य दाखवील, तो ज्याच्यावर निजवील तें तें सर्व त्याला मान्य होतें. तात्पर्य अर्चा ह्मणजे मूर्ति.

या अर्चावतारामध्ये बाह्य विषयांविषयींच्या अभिमानानें* अन्तर्यामी-पासून विमुख झालेल्या चेतनांचें तें वैमुख्य आपलें रूप, औदार्य इत्यादि गुणांनीं दूर करून त्यांच्या मनांत आपल्याविषयीं रुचि उत्पन्न करणें, स्वतःला भजणाऱ्या त्यांच्या हृदयाला भोग्यत्व प्राप्त करून देणें, सर्व पदा-र्थांत ईश्वराचाच अनुभव घेणें, इत्यादि अनेक गुण आहेत.

या अर्चावतारांत तो स्वतः 'स्व' होऊन उपासकाला आपला 'स्वामी' होऊं देतो. तो त्यावेळीं अज्ञासारखा, अशक्तासारखा, व अस्वतंत्रा-सारखा जरी भासला तरी तो अपारकारुण्यसिंधु असल्यामुळे सर्व भक्तांच्या सर्व इच्छा पुरवितो.

९ रामानुज मताविषयीं कांहीं अधिक माहिती.

सर्व पदार्थांजात दोन प्रकारचें आहे. एक प्रमाण व दुसरें प्रमेय. प्रमाणें प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द अशीं तीन आहेत. प्रमेय द्रव्य व अद्रव्य असें दोन प्रकारचें आहे. द्रव्याचेही एक जड व दुसरें अजड, असे दोन प्रकार आहेत. त्यांतील जड द्रव्याचे प्रकृति-व काल असे दोन भेद आहेत. प्रकृति चोवीस प्रकारची आहे. प्रकृति, महत्, अहंकार, मन; श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, घ्राण; वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ; शब्दतन्मात्र, स्पर्श-तन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र, गंधतन्मात्र; आकाश, वायु, तेज, जल व पृथ्वी, अशीं तीं चोवीस तत्त्वे आहेत. काल उपाधिभेदांमुळे भूत, वर्तमान व भविष्यत् असा तीन प्रकारचा आहे.

अजड द्रव्यही दोन प्रकारचें आहे. एक पराक् व दुसरें प्रत्यक्. पराक् अजडाचे नित्य विभूति व धर्मभूतज्ञान असे दोन प्रकार आहेत. प्रत्यक् अजडाचेही जीव व ईश्वर असे दोन भेद आहेत. जीव बद्ध, मुक्त व नित्य असा तीन प्रकारचा आहे. बद्ध जीवांतील बरेच बुभुक्षु असतात व थोडे मुमुक्षु असतात. बुभुक्षु ह्य० भोगाची इच्छा करणारा व मुमुक्षु ह्य० मुक्त होण्याची इच्छा करणारा. बुभुक्षु अर्थकामपर व धर्मपर असा दोन प्रकारचा असतो. धर्मपर बुभुक्षुचेही दोन प्रकार संभवतात. कांहीं धर्मपर बुभुक्षु इंद्र, वरुण, शिव इत्यादि दुसऱ्या देवतांच्या परायण झालेले असतात आणि कांहीं भगवत्परायण असतात. मुमुक्षुही कैवल्यपर व मोक्षपर असतो. मोक्षपर मुमुक्षुंत कांहीं भक्त असतात व कांहीं प्रपन्न असतात. प्रपन्न एकान्ती व परमैकान्ती असा दोन प्रकारचा संभवतो. परमैकान्ती प्रपन्नाचेही दस व आर्त असे दोन भेद आहेत.

ईश्वर पर, व्यूह, विभव, अन्तर्यामी व अर्चावतार असा पांचप्रकारें व्यवस्थित आहे. पर एकाच प्रकारचा आहे. व्यूह वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न व अनिरुद्ध, असा चार प्रकारचा आहे. मत्स्यादि अवतार हे विभव आहेत; व ते अनन्त आहेत. अन्तर्यामी प्रत्येक शरीरांत स्थित आहे. अर्चावतार ह्य० प्रतिमा. सर्व मनुष्यांच्या नेत्रांचा विषय होणारी मूर्ति.

दोन प्रकारच्या प्रमेयांतील द्रव्याचे हे अस० अवान्तर भेद आहेत. दुसऱ्या अद्रव्याचे सत्त्व, रजस्, तमस्, शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध, संयोग व शक्ति असे दहाच भेद आहेत.

रामानुज प्रत्यक्षज्ञान सविकल्पक व निर्विकल्पक असें दोन प्रकारचें मानतात. गुण व रचना यांनीं विशिष्ट-युक्त-असलेल्या प्रथम पिंडाचें ग्रहण, हेंच निर्विकल्पक ज्ञान आणि विचारपूर्वक तसल्याच दुसऱ्या, तिसऱ्या इत्यादि पिंडांचें ग्रहण, हें सविकल्पक ज्ञान होय. अर्थात् नाम-जाति इत्यादि विशेषयुक्त ज्ञान, हें सविकल्पक व विशेषरहित ज्ञान हें निर्विकल्पक असें रामानुज मानीत नाहीत. विषयग्रहणाचा प्रकार नैयायिकांप्रमाणेंच तेही असा मानतात.— आत्मा मनाशीं संयोग पावतो. मन इंद्रियांशीं संयोग पावतें; आणि इंद्रिय विषयांशीं संयुक्त होतें. विषयाला प्राप्त होऊनच प्रकाशित करणें, हा इंद्रियांचा नियत स्वभाव आहे. (रत्न ३ रें पृष्ठ ७९-८२ पहा). या दर्शनांत प्रत्यक्षाचे अर्वाचीन, अनर्वाचीन इत्यादि अनेक भेद मानलेले आहेत. स्मरण, ओळख, अभावज्ञान, तर्क, संशय व प्रतिभा, या सर्वांचा प्रत्यक्षामध्येच अन्तर्भाव होतो. सर्व विज्ञान यथार्थ आहे, असें त्यांचें ह्मणणें आहे. फार काय पण त्यांच्या मतीं भ्रमादि प्रत्यक्षज्ञानही यथार्थ आहे. कारण अख्याति, आत्मख्याति, अनिर्वचनीयख्याति, अन्यथाख्याति व असत्त्व्यमति या सर्वांचें निरसन करून रामानुज सत्त्व्यातिपक्षाचा स्वीकार करितात.

वरील ख्यातींचें स्वरूप थोडक्यांत असें आहे. १ आत्मा ह्मणजे बुद्धि. तिची ख्याति ह्य० विषयरूपानें प्रतिभास. शिंपीला पाहून ' हें रुपें ' असा भ्रम जेव्हां होतो तेव्हां बुद्धिच तदाकार भासते. त्यावेळीं दुसऱ्या बाह्य विष-

याची अपेक्षा नसते. हें विज्ञानवादी बौद्धांचें मत आहे. २ असत् रजतादिकांची ख्याति ह्य० प्रतीति, असें शून्यवादी माध्यमिक ह्मणतात. ३ मीमांसक अख्याति वादी आहेत. ह्य० 'हें रुपें' या भ्रमांतील 'हें' हा अंश प्रत्यक्ष प्रतीतीचा विषय आहे. पण 'रुपें' हा अंश प्रत्यक्षप्रतीतीचा विषय नाही. कारण नेत्रादिकांशीं त्याचा संबंध झालेला नसतो. यास्तव 'रुपें' ही प्रतीति स्मरणरूप आहे. पण हा भेद लक्षांत न येणें हीच अख्याति आहे. ४ एका वस्तूची अन्य वस्तूच्या आकारानें प्रतीति येणें, हीच अन्यथाख्याति आहे. पुढें शिंप असतांना सदोष इंद्रियांच्या योगानें ती अन्य प्रदेशीं व अन्य काळीं पाहिलेल्या रुप्याच्या आकारानें भासते, असें नैयायिक ह्मणतात. ५ जिला सत् ह्मणतां येत नाही व असत्-ही ह्मणतां येत नाही अशा वस्तूची प्रतीति येणें, हीच अनिर्वचनीय ख्याति आहे. शिंपीच्या ठिकाणीं भासलेल्या रुप्याला सत् ह्मणतां येत नाही व असत्-ही ह्मणतां येत नाही. कारण त्याला सत् झटलें तर प्रमाणतः निरूपण करूं लागल्यास त्याचा बाध होणें योग्य नाही. पण तो होतो, हें सर्वांना माहित आहे. त्याचप्रमाणें त्याला असत् ह्मणावें तर त्याची प्रतीति संभवत नाही. तस्मात् भ्रामक पदार्थाची प्रतीति, ही अनिर्वचनीय ख्याति आहे, असें केवलाद्वैती ह्मणतात. परंतु विशिष्टाद्वैती या पांची ख्यातींचें निरसन करून ज्या सत्ख्यातीचा स्वीकार करितात तिचा प्रकार असा—सत्-विषयाची ख्याति—प्रतीति—येणें ही सत्ख्याति आहे. भ्रामक ज्ञानाचा विषयही सत्-सत्य-असतो. कारण आपणाला सशाच्या शिंगाचा भ्रम कधींच होत नाही. 'अहो पण भ्रमाचा विषयही जर सत् आहे, ह्मणून झटलें तर भ्रमच कसा होणार?' असें विचाराल तर सांगतो. भ्रान्त विषय जरी सत्य असला तरी त्याचा व्यवहार होऊं शकत नाही. शिंपीवर भासलेलें रुपें जरी 'रुपें' या स्वरूपानें सत्य असलें तरी तें विकल्यास त्याची किंमत येत नाही, किंवा त्याचे दागिने करतां येत नाहीत. ह्मणजे व्यवहारतः त्याचा बाध होतो. ह्मणून त्याला भ्रम ह्मणतां येतें.

परंतु या ख्यातीचें उपपादन करण्यापूर्वी रामानुज वरील पांची ख्यातीचें निराकरण कसें करितात तें सांगतों. चार प्रकारच्या हेतूस प्राप्त होऊन चित्त व चैत उत्पन्न होतात, असें आत्मख्यातिवादी बौद्धांचें ह्मणणें आहे. (बौद्धदर्शनसार, पृष्ठ ४६ पहा.) पण तें गृहीत धरून जरी विचार केला तरी सहकारिप्रत्ययसंज्ञक आलोकादिकांपासून रुप्याचा आकार उत्पन्न होऊं शकत नाही. कारण आलोकादि सहकारिप्रत्यय विषयाला केवळ स्पष्ट करूं शकतात. चक्षुरादि अधिपतिप्रत्ययही केवळ विषयाच्या नियमालाच हेतु होत असल्यामुळें त्याच्यापासूनही त्याचा संभव नाही. अगोदर एका भिन्न जातीच्या पदार्थाचें ज्ञान होऊन नंतर त्याहून अगदीं निराळ्या जातीच्या भ्रामक रजताचा उदय होतो, असें कधींच अनुभवाला येत नाही. यास्तव पूर्वज्ञानसंज्ञक समनन्तरप्रत्ययापासूनही भ्रान्त रजताचा संभव नाही; आणि विज्ञानवादी बौद्ध बाह्य पदार्थांचा अंगीकारच करीत नसल्यामुळें आलंबनप्रत्ययसंज्ञक बाह्य पदार्थापासूनही भ्रामक रुप्याची उत्पत्ति होत नाही. तेव्हां शिंपीच्या ठिकाणीं रुप्याचा जर मुळीं संभवच नाही तर तो विज्ञानाला रुप्याचा आकार कसा देणार? संस्कारांच्या सामर्थ्यानें विज्ञान-बुद्धि-रजताकार होते ह्मणून ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाही. कारण सर्व क्षणिक आहे, अशी तुमची प्रतिज्ञा आहे. त्यामुळें संस्कारांना स्थिर मानतां येत नाही; आणि कोणताही क्षणिक संस्कार दुसऱ्याक्षणीं विद्यमान नसतो. त्यामुळें तो बुद्धीच्या रजताकाराचें निमित्त होऊं शकत नाही. शिवाय संस्कार विज्ञानाचा विषय असल्यामुळें 'केवळ विज्ञानच आहे,' या वादाची हानि होते. तस्मात् आत्मख्यातिवाद अनुपपन्न होय.

विद्यमान नसलेलेंच रजतादिक प्रतीत होतें, असें जें असत्ख्यातिवादी माध्यमिक बौद्धांचें ह्मणणें आहे तेंही बरोबर नाही. कारण असत् ह्यं शून्य-अविद्यमान-वस्तूचें भान संभवत नाही. 'अहो पण पदार्थाचें सत्त्व-अस्तित्व-प्रमाणानें सिद्ध होत नाही. कारण सर्व सृष्टि प्रमाण व प्रमेय अशी दोन प्रकारची आहे. त्यांतील प्रमेयाची सिद्धि प्रमाणाच्या अधीन असते.

पण स्वतः प्रमाणाचीच सिद्धि कशी होणार ? त्याच प्रमाणावरून त्याची सिद्धि संभवत नाही; आणि प्रमाणाच्या अभावीं प्रमेयाची सिद्धि होत नाही. यास्तव सर्व शून्य आहे, असेच मानणें भाग पडतें, ह्मणून शून्यवादी माध्यमिक ह्मणतील, तर तें बरोबर नाही. कारण हा प्रमाणाचा निषेधच स्वतः प्रमाणसिद्ध आहे कीं नाही ? तो जर स्वतः प्रमाणसिद्ध असेल तर त्यावरूनच प्रमाणाची सिद्धि होत असल्यामुळे त्याचा निषेध संभवणार नाही, आणि तो प्रमाणनिषेधही जर प्रमाणसिद्ध नसेल तर तो करणेंच व्यर्थ आहे. तस्मात् असत पदार्थाची भ्रंतीति येते, या ह्मणण्यांत कांहीं अर्थ नाही.

भ्रमांतील प्रत्यक्षज्ञान व स्मरणज्ञान यांची पृथक् प्रतीति न येणें, ही अख्याति आहे, असें मीमांसक ह्मणतात. पण तेंही बरोबर नाही. कारण भ्रमसमर्थी रजत प्रत्यक्ष अनुभवाला येत असतें. त्यामुळेच पुरुष तें ध्यावयास धावतो. भ्रमांताला भासलेलें रुपें जर स्मृतिरूप असतें तर पुरुष त्याला ध्यावयास धावला नसता. कारण स्मरणाचा विषय पुरुषाचा प्रवर्तक होत नाही. पुढें साक्षात् पाहिलेलें रुपें पुरुषाला तें उचलण्यासाठीं जसें धावावयास लावतें त्याप्रमाणें आठवलेलें रुपें त्याला धावावयास लावीत नाही, हें प्रसिद्ध आहे. यास्तव अख्यातिवाद अनुपपन्न आहे.

अन्य देशीं व अन्य काळीं पाहिलेलें रुपेंच शुक्तीच्या आकारानें ग्रहण केलें जातें, ही अन्यथाख्यातिही संभवत नाही. कारण हें अन्यथात्व कशाचें ? ज्ञानाचें, फळाचें कीं वस्तूचें ? ज्ञानाचें अन्यथात्व संभवत नाही. कारण रजताकार ज्ञान शुक्तीचा आश्रय करतें. यास्तव हेंच ज्ञानाचें अन्यथात्व आहे, असें समजणें भाग आहे. पण रुप्याच्या आकारानें ज्याला घासलें आहे त्या ज्ञानामध्ये शिंपीला आपला आकार समर्पण करतां येत नाही. त्याचप्रमाणें फलामध्येही अन्यथात्व संभवत नाही. कारण विषयस्फुरण हेंच फल आहे. पण भ्रंतिज्ञान व यथार्थज्ञान या दोन्ही ज्ञानांमध्ये स्वरूपतः कांहींच अन्तर नसतें; आणि वस्तूमध्येही अन्यथात्व संभवत नाही. कारण शिंप या वस्तूमध्ये रजतत्वादात्म्य हें अन्यथात्व आहे कीं शिंपीनें

रजताकारानें परिणाम पावणें, हें अन्यथात्व आहे? यांतील पहिला पक्ष संभवत नाही. कारण शिंप व रुपें हे अत्यन्त भिन्न पदार्थ आहेत. त्यामुळें त्यांचें वास्तविक तादात्म्य संभवत नाही. यास्तव दुसरा पक्ष जरी घेतला तरी रजताकार झालेल्या शिंपीचा बाधच होणें योग्य आहे. कारण दह्याच्या आकारानें परिणाम पावलेल्या दुधाची निवृत्ति होत असते, हें प्रसिद्ध आहे. यास्तव अन्यथाख्यातिही सयुक्तिक नाही.

तशीच वेदान्त्यांची अनिर्वचनीय ख्यातिही अयुक्त आहे. कारण अनिर्वचनीयत्व ह्यणजे काय? कोणत्याच रीतीनें सांगतां न येणें, हेंच अनिर्वचनीयत्व आहे, ह्यणून जर ह्यटलें तर सर्व व्यवहाराशीं विरोध येतो. कारण प्रपंच जर सर्वथा अनिर्वचनीय असता तर कोणत्याच प्रकारचा व्यवहार संभवला नसता. शिवाय ब्रह्मालाही तुम्ही वेदान्ती 'वर्णन करितां न येण्यासारखें' ह्यणतां. त्यामुळें तेंही प्रपंचासारखेंच होतें. वरें अनिर्वचनीयत्व ह्य० सत्त्वासत्त्वरहितत्व ह्यणून जर ह्यणाल तर तुम्हीही भ्रामक शुक्तिरजतामध्ये प्रातिभासिक सत्त्वाचा स्वीकार करतां. तस्मात् अनिर्वचनीय-ख्यातिही अनुपपन्न आहे.

आतां सत्ख्याति कशी उपपन्न आहे, तें पद्म-पृथिव्यादि भूतें पंचीकृत आहेत. त्यामुळें प्रत्येक भूतांत सर्व-भूतें असतात. त्यामुळेंच शिंप, रज्जु इत्यादिकांचे ठिकाणीं रुपें सर्प इत्यादिकही विद्यमान असतात. त्यामुळेंच भ्रामक ज्ञानाचाही विषय सत्य असतो. 'असें जर आहे तर त्याला भ्रम कां ह्यणतां' ह्यणून विचाराल तर त्याचेंही कारण सांगतां-शीपीमध्ये रुप्याचा अंश फार थोडा असतो. त्यामुळें तिच्यामध्ये रुप्याचा व्यवहार होऊं शकत नाही. ह्यणून तिनें रुप्याच्या आकारानें भासणें, हा भ्रम आहे. शिपीमध्ये शिंपीचा अंश अधिक असतो. त्यामुळें त्याची प्रतीति येतांच भ्रमाची निवृत्ति होते. स्वप्नादिकांतील ज्ञानही सत्य आहे. सारांश कोणत्याही प्रकारचें ज्ञान सत्य आहे व त्याचा विषयही विशेषयुक्त आहे. सर्व विशेषरहित वस्तु ज्ञानाचा विषयच होऊं शकत नाही.

१० रामानुजांच्या मतीं अनुमानाचें स्वरूप.

व्याप्य धूम ह्य० अग्निव्याप्य आहे, असें अनुसंधान केल्यामुळे व्यापक अग्नीचें ज्ञान होतें. तेंच अनुमिति ज्ञान होय. जेथें जेथें धूर असतो तेथें तेथें अग्नि नियमानें असतोच. ह्य० अग्नीवाचून धूम राहूं शकत नाही. पण अग्नि धूमावाचूनही राहूं-शकतो. ह्यणून अग्नी अधिक प्रदेशीं राहणारा व धूम न्यून प्रदेशीं राहणारा आहे. तसाच अग्नि अधिक वेळ राहणारा आणि धूम थोडा वेळ राहणारा आहे. त्यामुळे धूम व्याप्य व अग्नि व्यापक आहे. धूम अग्निव्याप्य आहे, ह्यणजे अग्नीशीं धूमाचा स्वाभाविक नियत संबंध आहे, या गोष्टीचें स्मरण धूमाला पाहून झालें ह्यणजे येथें अग्नि आहे, असें ज्ञान होतें. हें अग्नीचें ज्ञान प्रत्यक्ष नाही. कारण धूमावरून ज्ञात होणाऱ्या अग्नीचा इंद्रियाशीं-नेत्रांशीं-संबंध होऊन त्याचें साक्षात् ज्ञान होत नाही. तर धूमा-वरून त्याचें ज्ञान होतें. यास्तव तें अनुमिति ज्ञान आहे; साक्षात्कारी ज्ञान नाही. उपाधिरहित नियत संबंधाला व्याप्ति ह्यणतात. उपाधि निश्चित व संदिग्ध अशी दोग प्रकारची संभवते. जसें-सेवा दुःखाचें कारण आहे. कारण कीं ती सेवा आहे. राजाच्या सेवेप्रमाणें, असें अनुमान केल्यास त्यांत पापाचरण ही उपाधि आहे. कारण राजाची सेवाही शुद्ध रीतीनें केल्यास ती दुःखाला कारण होत नाही. तर लांच खाणें, राजाचें व प्रजेचें अहित होईल असें कर्म करणें इत्यादि दोषयुक्त सेवाच दुःखावह होते, हें प्रसिद्ध आहे. परमेश्वराच्या सेवेत असे दोष संभवतच नाहीत, असा प्रत्येक सेवकाचा निश्चय असतो. यास्तव वरील अनुमानांत 'पापाबध सेवा' ही निश्चित उपाधि आहे.

त्याचप्रमाणें 'हा जीव हें शरीर सुटतांच मुक्त होतो. कारण त्यालाही मरणसमयीं समाधि प्राप्त होते. शुकाप्रमाणें' असें अनुमान केल्यास त्यांत कर्मांचा अत्यंत क्षय ही उपाधि आहे. कारण शरीरपात होतांच प्रत्येक जीव मुक्त होत नाही. तर ज्याचें संचित कर्म सर्वथा क्षीण होतें तोच मुक्त होतो, असा नियम आहे. अर्थात् शरीरपात झालेल्या ह्य० मेलेल्या जीवाचें

कर्म सर्वथा क्षीण झालेलें आहे कीं नाहीं, हा संदेह राहतो. त्यामुळें प्रत्येक मेलेला—समाहित—जीव मुक्त होतोच, असें ज्ञान होऊं शकत नाहीं. यास्तव 'समाधि प्राप्त होणें' हा हेतु संदिग्ध उपाधिमान् आहे.

अशा दोन्ही प्रकारच्या उपाधींनीं रहित असलेल्या संबंभाला व्याप्ति ह्मणतात. धूम व अग्नि यांचें साहचर्य वारंवार पाहिल्यानें तिचें ज्ञान होतें. त्या व्याप्तीचे दोन प्रकार आहेत. एक अन्वयव्याप्ति व दुसरी व्यतिरेकव्याप्ति. साधन असलें ह्मणजे साध्यानें नियमानें असणें ही अन्वयव्याप्ति व साध्य नसलें ह्मणजे साधनानेंही नसणें ही व्यतिरेकव्याप्ति आहे. जो जो धूमवान् तो तो अग्निमान्, हें अन्वयव्याप्तीचें व जो अग्निरहित तो धूमरहित हें व्यतिरेक व्याप्तीचें उदाहरण आहे. पण ही दोन्ही प्रकारची व्याप्ति उपाधीनें दूषित होते. जसें—या घरांत अग्नि आहे, यास्तव येथें धूरही असला पाहिजे; असें ह्मटल्यास धुराचें कारण ओलें जळण (आर्द्र इंधन) आहे. तें नसल्यास अग्नि असला तरी धूर नसतो. यास्तव जेथें जेथें अग्नि तेथें तेथें धूर, ही व्याप्ति आर्द्र इंधन या उपाधीनें दूषित झालेली असते.

वर सांगितलेल्या व्याप्यालाच साधन, लिंग, हेतु इत्यादि दुसरीं नावें आहेत. त्यावरून जें ज्ञान होतें तें अनुमिति ज्ञान होय. साधनाचीं दोनच रूपें अनुमितीचीं अंगें होतात. एक व्याप्ति व दुसरें पक्षधर्मता. व्याप्ति ह्मणजे काय, तें वर सांगितलेंच आहे. व्याप्यानें पक्षावर असणें, हीच पक्षधर्मता. पक्ष-सत्त्व, सपक्षसत्त्व, विपक्षापासून व्यावृत्ति, अबाधितविषयत्व व असत्प्रति-पक्षत्व हीं साधनाचीं पांच रूपेंही अनुमितीचीं अंगें होतात. १ आपल्याला ज्या एकाद्या पदार्थाची सिद्धि करावयाची असते त्या साध्यानें युक्त असलेल्या पदार्थाला पक्ष ह्मणतात. जसें—दूरच्या पर्वतावर अग्नि-आहे, असें आपल्याला सिद्ध करावयाचें आहे. यास्तव तो पर्वत पक्ष आहे. कारण पर्वत त्या अग्नीनें युक्त आहे. २ आपणाला पक्षावर ज्याची सिद्धि करावयाची असते त्याच्याच जातीचा दुसरा धर्म ज्यांत किंवा ज्यावर असतो त्याला सपक्ष ह्मणतात. असें स्वयंपाक घर. कारण पर्वतावर ज्याची सिद्धि



करावयाची असता अग्नीच्या जातीचा धर्म ह्यं त्याच्याच सारखा अग्नि त्यांत असतो. ३ साध्याच्या जातीचा धर्म जेथें नसतो तो विपक्ष. जसें-मोठें तळें. त्यांत साध्य अग्नि संभवतच नाही. यास्तव साध्य अग्नीचा विपक्ष मोठें तळें आहे. ४ पक्षावर साध्य नाही, असें प्रबल प्रमाणानें सिद्ध होणें, हेंच बाधितविषयत्व आहे. जसें-मोठें तळें अग्निमान् आहे, असें अनुमान केल्यास पाण्यानें भरलेल्या तळ्यांत अग्नि संभवत नाही, हें प्रत्यक्षादि प्रबल प्रमाणांनीं सिद्ध होतें. यास्तव त्यांतील साध्य बाधितविषय आहे. अर्थात् जें असें बाधितविषय नसतें तें अबाधितविषय साध्य होय. ५ दुसरें समबल प्रमाण असल्यामुळें त्साच्यायोगानें प्रतीत होणाऱ्या प्रमाणाला प्रतिबंध होणें, हें सत्प्रतिपक्षत्व; आणि तसें नसणें हेंच असत्प्रतिपक्षत्व होय.

अशा प्रकारचें व्याप्य अन्वयव्यतिरेकी व केवलान्वयी असें दोन प्रकारचें संभवतें. वर सांगितलेल्या पांच रूपांनीं युक्त असलेल्या व्याप्याला अन्वयव्यतिरेकी ह्मणतात. जसें-१ हा पर्वत अग्निमान् आहे. कां कीं, तो धूमवान् आहे. २ जो जो धूमवान् तो तो अग्निमान्, जसें-स्वयंपाकगृह ३ जो अग्निमान् नाही तो धूमवान् ही नाही. जसें-मोठें सगेवर. त्याचप्रमाणें विपक्षरहित व्याप्य केवलान्वयि असतें. जसें-ब्रह्म शब्दांनीं बोलतां येण्यासारखें आहे. कारण तींही एक वस्तु आहे. घटाप्रमाणें.

असो, अशा ह्या अनुमानाचे स्वार्थ व परार्थ असे दोन भेद आहेत, असें नैयायिक ह्मणतात. पण सर्व अनुमानें आपल्याच अनुसंधानानें प्रवृत्त होतात. यास्तव त्यांना केवल स्वव्यवहारहेतुत्व आहे. ह्मणजे तीं केवल आपल्या व्यवहाराचा कारण होतात. यास्तव अनुमानाचा स्वार्थानुमान हांच एक प्रकार आहे, असें आह्मी ह्मणतो. अनुमानबोधक वाक्याचे पांच अवयव असतात. प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय व निगमन. त्यांतील पक्षवचन ही प्रतिज्ञा; जसें-पर्वत अग्निमान् आहे. लिंगाचें कथन हा हेतु. जसें-कां कीं तो धूमवान् आहे; त्यावर धूर आहे. व्याप्तिनिर्देशपूर्वक दृष्टांत सांगणें हें उदाहरण. तें

अन्वयी व व्यतिरेकी असें दोन प्रकारचें संभवतें. जो जो धूमवान् तो तो अग्निमान्. जसें—स्वयंपाक गृह; हें अन्वयी उदाहरण आहे व जो अग्निरहित तो धूमरहित, हें व्यतिरेकी उदाहरण आहे. दृष्टान्ताचा निर्देश करून व्याप्त-त्वानें पक्षावर हेतूचा उपसंहार करून दाखविणें, याला उपनय ह्मणतात. तोही अन्वय व व्यतिरेक असा दोन प्रकारचा आहे. जसें—हा पर्वतही धूममान् आहे, हा अन्वय-उपनय व हा तळ्यासारखा निर्धूम नाही, हा व्यतिरेक-उप-नय होय. हेतुपूर्वक पक्षावर साध्याचा उपसंहार करणारें जें वाक्य तें निग-मन वाक्य होय. तेंही अन्वय व व्यतिरेक असें दोन प्रकारचें आहे. 'यास्तव हा पर्वत अग्निमान् आहे,' हे अन्वयानें निगमन व 'यास्तव हा निरग्नि नाही,' हें व्यतिरेकानें निगमन आहे. परंतु हें ह्मणणें नैयायिकांचें आहे. कारण अनुमानाचे पांच अवयव तेच मानीत असतात.

मीमांसक अनुमानाचे प्रतिज्ञा, हेतु व उदाहरण असे तीनच अवयव मानतात. बौद्ध अनुमानाचे उदाहरण व उपनय असे दोनच अवयव मान-तात. पण आह्वी—विशिष्टाद्वैती—त्याविषयीं कोणत्याच प्रकारचा नियम करीत नाही. कधीं पांच अवयवांचें अनुमान मांडतो, कधीं त्याचे तीनच अवयव व्यक्त करतो व केव्हां केव्हां दोन अवयवांनींही आपला कार्यभाग उरकून घेतो. कारण अनुमानांत व्याप्ति व पक्षधर्म यांनाच अधिक महत्त्व असतें, व त्यांची सिद्धि उदाहरण व उपनय यांच्यायोगानें होते. तथापि सर्व मनु-ष्यांची बुद्धि सारखीच तीव्र नसल्यामुळें प्रसंगीं शिष्यांच्या सुखबोधा-करितां अनुमानाचे तीन किंवा पांच अवयवही मांडून दाखवावे लागतात.

अनुमानांतील सद्-हेतुच साध्याचें ज्ञान करून देण्यास समर्थ असतो. असद्-हेतूवरून केलेलें अनुमान खोटें ठरतें. असद्-हेतूला हेत्वाभास असेंही ह्मणतात. कारण तेही हेतूसारखे भासतात. असिद्ध, विरुद्ध, अनैका-न्तिक, प्रकरणसम-व कालात्ययापदिष्ट असे पांच प्रकारचे हेत्वाभास संभव-तात. पण त्यांविषयींची अधिक माहिती न्यायदर्शनांत देऊं.

उपमान व अर्थापत्ति या प्रमाणांचा या अनुमानादिकांतच अन्तर्भाव होतो. गायीसारखा गवा असतो, हें अरण्यांतील मनुष्याचें वाक्य ऐकलेला एकादा नगरवासि जन कधीं काळीं अरण्यांत गेल्यावर गव्याला पाहतो; व ही गाय तर नव्हे; पण गायीसारखाच दुसरा कोणी प्राणी आहे, असें त्याला वाटतें. लागलेंच त्याला वरील आरण्याचाचें वाक्य आठवतें; आणि त्यावरून 'हा गवा आहे,' असा त्याचा निश्चय होतो. अर्थात् उपमानप्रमाणांत उपमान वाक्याचें स्मरण व गायीसारख्या प्राण्याचें प्रत्यक्ष दर्शन यांची अपेक्षा असत. त्यामुळें त्याचा प्रत्यक्षांत अन्तर्भाव होतो. तें ज्ञान वाक्यावरून होतें; ह्मणून त्याचा शब्द प्रमाणांत अन्तर्भाव होतो. तसेंच उपमानाला व्याभिज्ञानाचीही अपेक्षा असते. यास्तव त्याचा अनुमानांतही अन्तर्भाव होतो.

त्याचप्रमाणें दिवसा भोजन न करणारा पुरुष पुष्ट असल्यास अर्थात् तो रात्रीं भोजन करित असला पाहिजे. त्यावाचून त्याची पुष्टि उपपन्न होत नाही, हें अर्थापत्तिप्रमाणाचें उदाहरण आहे. पण त्याचाही अनुमानांत अन्तर्भाव होऊं शकतो.

तर्क, वाद, जल्प, वितण्डा, छल, जाति, निग्रहस्थान इत्यादि न्यायशास्त्रोक्त इतर पदार्थांचाही अन्तर्भाव अनुमानांतच होत असल्यामुळें आह्मी (रामानुज) त्याची पृथक् गणना करित नाहीं.

११ शब्दप्रमाण.

अनाप्तानें न बोललेल्या वाक्यावरून होणारें त्याच्या अर्थाचें जें ज्ञान त्याला शब्दज्ञान (शब्दप्रमाणजन्य ज्ञान) ह्मणतात. शब्दज्ञानाचें करणसाधन-शब्द आहे. तो अनाप्त ह्म. यथार्थ भाषण न करणाऱ्या कोणीं उच्चारलेला नसला ह्मणजे झालें. आप्तानें उच्चारलेलाच असला पाहिजे, असा

कांहीं नियम नाही. त्यामुळे परम आत जो ईश्वर-पुरुष-त्याने उच्चारलेले वेदवाक्य प्रमाण आहे, अर्थात् तें अपौरुषेय आहे, या ह्मणण्यांत कांहीं अर्थ नाही. अथवा इंद्रियदोष व बाधक प्रत्यय यांनीं रहित असलेले जें वाक्य तेंच प्रमाण वाक्य होय. 'सृष्टीच्या आरंभीं भगवान् पूर्वं पूर्वं क्रमविशिष्ट वेदांना आठवून ब्रह्मदेवाला सांगतो' असें वर्णन केलेले असल्यामुळे वेद नित्य आहे व अपौरुषेय आहे, असें ठरते. तो नित्य व अपौरुषेय (ईश्वराने नवीन न निर्मिलेला) असल्यामुळेच इंद्रियदोषरहित आहे. वेदाने सांगितलेल्या स्वर्गादि स्थानांचा, व अग्निहोत्रादि साधनांचा प्रत्यक्ष, अनुमान, श्रुति, स्मृति, किंवा लौकिकवाक्य यांतील कोणत्याही प्रमाणाने बाध होत नाही. कारण प्रत्यक्ष प्रमाणांत इंद्रियदोष संभवतात. अनुमान आगमापेक्षां दुर्बल आहे. एका श्रुतीवरून दुसऱ्या श्रुतीचा बाध होतो, असें ह्मटल्यास दुसरी श्रुति जरी बाधित झाली तरी पहिली श्रुति प्रमाण ठरते. स्मृति श्रुतिमूलक असल्यामुळे श्रुतीचा बाध करूं शकत नाही; आणि लौकिक वाक्य धर्मादि अलौकिक विषयांमध्ये प्रवृत्त होत नसल्यामुळे तें अलौकिक अर्थप्रतिपादक वेदाला बाधित करावयास समर्थ नसते. तस्मात् वेद प्रमाण आहे.

यावर कोणी ह्मणतील कीं, वेद जें सांगतो तें सांदिग्ध असते. त्यावर एकदम विश्वास बसत नाही. स्वर्ग आहे, असा निश्चय होत नाही. वेद त्याचें वर्णन करतो, हें खरें. पण तो आहेच ह्मणून कशावरून ? असें कोणी विचारल्यास त्या पृच्छकाचें समाधान करतां येत नाही. ह्मणजेच वेद-बोधित अर्थ सांदिग्ध राहतो. तेंच त्याला प्रमाण न मानण्याचें मुख्य कारण आहे. अथवा तो प्रमाण आहे, असें जरी समजलें तरी त्याचा यथार्थ अर्थ वैदिकांना समजत नाही. त्यामुळे तो ज्ञानाचा अनुत्पादक आणि ह्मणूनच अप्रमाण होय.

परंतु तें ह्मणणें बरोबर नाही. कारण स्थूलदृष्टि जनांना वेदार्थाविषयीं जरी संदेह असला किंवा त्यांना त्याचें यथार्थ ज्ञान होत असलें तरी

सूक्ष्मदृष्टि, विचारसंपन्न पुरुषांना त्याविषयीं संदेह नसतो व यथार्थ ज्ञान होत नाही, असेंही नाही. ' वेदांतील अद्भुत गोष्टींचें वर्णन करणारीं वाक्यें प्रमाण नव्हेत, ' असें कित्येक ह्मणतात. पण अद्भुत प्रकार केवळ वेदांतच आढळतात असें नाही. तर लौकिकांतही अद्भुत गोष्टी अनुभवास येतात. जसें—स्वरूपदर्शनाला सूर्यादिकांच्या प्रकाशाचें साह्य लागतें. त्यावांचून रूपज्ञान होत नाही, असें आपण पाहतों. पण उलूकादि प्राण्यांना अंधकारांतही दिसतें. त्यांना प्रकाशाच्या साह्यावाचूनही रूपाचें ज्ञान होतें. कांहीं सर्पटणाऱ्या प्राण्यांना अन्नभक्षण व विधांदिकांचा त्याग एकाच द्वारानें करतां येतो. सर्प चक्षुरिंद्रियानेंच ऐकतो. कांहीं पक्षी निखारेही खातात. मासे नुस्त्या दृष्टीनें, कांसव नुस्त्या ध्यानानें व पक्षी नुस्त्या आलिंगनानेंच आपल्या संततीचें पोषण करूं शकतात. कांहीं मनुष्यें अपक अन्नानेंच देह धारण करितात. सारांश आपल्या या लोकींही जर असे अनेक अद्भुत प्रकार दिसतात तर सर्व सृष्टीचें वर्णन करणाऱ्या वेदांत अद्भुत वर्णनें आढळल्यास त्यांत आश्चर्य तें कोणतें ? व त्यांना अप्रमाण तरी कसें ह्मणतां येईल ?

मीमांसक वेदवाक्यें कार्यपर असल्यामुळेच प्रमाण आहेत, असें ह्मणतात. त्यामुळे त्यांच्या मतीं सिद्ध ब्रह्मपर वाक्यें प्रमाण होऊं शकत नाहींत. परंतु आह्मी त्याविषयीं असें ह्मणतो—ब्रह्म जरी सिद्धरूप असलें ह्मणजे कर्मानुष्ठानानें सिद्ध होणाऱ्या स्वर्गाप्रमाणें तें जरी साध्य नसलें तरी ब्रह्मपर वाक्यांचा उपासनेशीं संबंध असतो, असें आह्मी मानतो; आणि साक्षात् उपासना हेही कार्यच आहे. ' आत्म्याचें दर्शन, श्रवण, मनन करावें, ' असें विधान करणाऱ्या वेदान्त वाक्यांत उपासनेचेंच प्रतिपादन केले आहे. त्यामुळे त्या सिद्ध ब्रह्मपर वाक्यांचा संबंध कार्यरूप उपासनेशीं असतो. ह्मणून तींही प्रमाण होत. ' तुझा पिता सुखरूप आहे ' हें लौकिक सिद्धार्थपर वाक्य आहे. ह्मणजे या वाक्यांत अनुष्ठेय अर्थ कांहींच नाही. यांत अमुक करावें, असें सांगितलेले नाही. यास्तव हें वाक्य कार्यपर नसून सिद्धार्थपर आहे. तथापि त्याला अर्थबोधकत्व आहे. ह्मणजे त्यावरून ऐकणाराला अर्थज्ञान होतें.

त्याच प्रमाणें व्यवहारांत आई, बाप इत्यादिकांनीं मुळांना ' ही तुझी बहीण, हा भाऊ, ही काकी, ' इत्यादि बोलून व त्या त्या व्यक्तीकडे बोट करून दाखविलें असतां तीं मुलेंही बहीण, भाऊ, काकी, काका, इत्यादि शब्दांचा अर्थ हळू हळू जाणूं लागतात. त्याच न्यायानें सिद्धार्थपर वैदिक वाक्यांवरूनही अर्थज्ञान होऊं शकतें. यास्तव केवळ कार्यंकर वाक्यांनाच प्रमाण मानून सिद्धार्थपर वाक्यांना अप्रमाण मानणें अयुक्त होय.

' अहो पण अहिंसक वेदवाक्यांना जरी प्रमाण मानलें तरी हिंसेचें व अभिचारादि पापांचें विधान करणाऱ्या वेदांशाला प्रमाण कसें मानतां येईल?' ह्मणून कोणी विचारील तर सांगतों— हिंसेचें विधान करणाऱ्या वेदवाक्यांचें तात्पर्य स्वाभाविक हिंसेच्या निवृत्तींत आहे. याविषयीं बरेंचतें विवेचन जैनदर्शनसारांत (पृष्ठ ६४-६६) केलें आहे. यास्तव येथें त्याचा विस्तार करीत नाहीं. अभिचारादिकांचें विधान करणाऱ्या वेदवाक्यांचें तात्पर्य अभिचारामध्यें नाहीं. तर अभिचार कर्म केल्यानें आपला शत्रु मेला आहे, असें पाहून अभिहोत्रादिकांचें यथाविधि अनुष्ठान केल्यास स्वर्गादि फळीं असेंच मिळेल, असा निश्चय होऊन वैदिक अनुष्ठानावर दृढ विश्वास बसणें, यामध्यें वैदिक अभिचारविधींचें तात्पर्य आहे. यज्ञीय स्तंभाला ' आदित्य ' ह्मणून वैदिक अर्थवादानें युराची प्रशंसा केली आहे. यास्तव सर्व वेद साक्षात् किंवा परंपरेनें प्रमाण आहे, यांत कांहीं संशय नाहीं.

इष्टप्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति यांचा अलौकिक उपाय सांगणारा जो ग्रंथ तो वेद होय. त्याचे दोन भाग आहेत. एक पूर्वभाग व दुसरा उत्तर भाग. पूर्व भागांत अथवा पूर्व कांडांत कर्मांचें व उत्तर भागांत किंवा उत्तर कांडांत ब्रह्माचें प्रतिपादन केलेलें असतें. अर्थात् पूर्वभागांत आराधनरूप कर्मांचें व उत्तरभागांत आराध्य ब्रह्माचें प्रतिपादन असतें. उपनिषद् हा उत्तरभाग

१ अभिचार ह्मणून शत्रूला मारण्यासाठीं केलें जाणारें कर्म. व्यवहारांत त्याला मारण कर्म म्हणतात. जारण, मारण, उच्चाटन इत्यादि अशां अनेक कर्मे प्रसिद्ध आहेत.

असून बाकीचा सर्व मंत्रब्राह्मणात्मक वेद हा पूर्वभाग आहे. पण सामान्यतः सर्व वेदांत धर्माचेंच प्रतिपादन केलेलें असतें. अलौकिक श्रेयःसाधनाला धम ह्मणतात. ह्मणूनच धर्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या वेदांचीं पूर्व व उत्तर अशीं दोन कांडें जरी असलीं तरी तें सर्व मिळून एक शास्त्र आहे. त्याच्या स्वरूपावरून त्याचे ऋग्, यजुष्, साम व अथर्व असे चार विभाग केले आहेत. पाद व अर्ध यांनीं युक्त असलेल्या गायत्री, उष्णिक्, त्रिष्टुभ्, अनुष्टुभ् इत्यादि वृत्तांत बांधलेल्या मंत्रांना. ऋक्; अशा वृत्तांनीं रहित असलेल्या मंत्रांना यजुष्; गीतिरूप मंत्रांना साम व या तिन्ही प्रकारांनीं मिश्रित झालेल्या मंत्रांना अथर्व ह्मणतात. परंतु अथर्व वेदाचा वरील तीन भागांतच अंतर्भाव होत असल्यामुळें वस्तुतः वेदाला त्रिविधत्वच आहे. ह्मणून त्याचा 'त्रयी' या शब्दानें उल्लेख करितात.

ऋगादि अनेक प्रकारांनीं युक्त असलेला वेद मंत्र, अर्थवाद व विधि या रूपानें पुनः तीन प्रकारचा आहे. मंत्र अनुष्ठेय अर्थाला व्यक्त करतो. तो अनुष्ठान करावयास योग्य असलेल्या अर्थाचें स्मरण करून देतो. जसें— 'अग्निमीळे०' हा मंत्र अमुक अमुक गुणांनी युक्त असलेल्या अग्नीची स्तुति करावी, असें स्मरण करवितो. वैदिक विधि अथवा निषेध ऐकून विहित कर्माचें अनुष्ठान करावें व निषिद्ध कर्मापासून निवृत्त व्हावें, असें वाटतें. पण तेवढ्यानेंच मनुष्य त्यांत प्रवृत्त किंवा त्यापासून निवृत्त होत नाही. ह्मणून अर्थवाद वाक्यांची अग्रेस्रा असते. तीं वाक्यें विहिताची स्तुति व निषिद्धाची निंदा करून मनुष्याच्या मनांत विहित आचरणाची प्रीति व निषिद्धाचरणाविषयीं द्वेष उत्पन्न करितात. अर्थात् अर्थवाद प्रवृत्ति व निवृत्ति यांचे उत्तेजक आहेत.

हितकर आचरणाचा उपदेश करणें, यालाच यथें विधि ह्मटलें आहे. अर्थात् अहितावह आचरणाच्या उपदेशाला निषेध ह्मणणें उचित आहे. विधीचे अपूर्वविधि, परिसंख्याविधि व नियमविधि असे तीन भेद आहेत.

त्यांचें दिग्दर्शन जैनदर्शनसारांत (पृष्ठ ६७) संक्षेपतः केलें आहे व सविस्तर वर्णन जैमिनिदर्शनांत करणार आहों. यास्तव येथें त्यांचा अधिक विस्तार करीत नाहीं. त्या विधींचे नित्य, नैमित्तिक, काम्य इत्यादि अनेक प्रकार आहेत. संध्यावंदनादिकांचा विधि हा नित्यविधि आहे. जें अनुष्ठान केलें असतां विशेष फळ कांहींच मिळत नाहीं, पण न केल्यास मात्र प्रत्यवाय लागतो, त्याला नित्य कर्म ह्मणतात. अशा कर्मांचें विधान करणाऱ्या वेदवाक्याला नित्यविधि ह्मणतात. पुत्रजन्म-झाला असतां जातेष्टि करावी, घर जळलें तर वैश्वानरेष्टि करावी, ग्रहण लागतांच स्नान करावें, चांडाळाचा स्पर्श झाल्यास सचैल स्नान करावें, इत्यादि विशेष निमित्तांना उद्देशून करावयास सांगितलेल्या कर्मांना नैमित्तिक कर्म ह्मणतात. त्यांचें विधान करणारा जो विधि तो नैमित्तिक विधि होय. अमुक फळाकरितां अमुक कर्म करावें, असें सांगणाऱ्या विधीला काम्य विधि ह्मणतात. स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या पुरुषानें ज्योतिष्टोम यज्ञ करावा, अशा अर्थांचें वेदवाक्य हेंच काम्य विधीचें उदाहरण आहे. असो; यांचेंही अधिक विवेचन जैमिनिदर्शनांत करूं.

असो; याप्रामाणें विधि, अर्थवाद, व मंत्र यांनीं युक्त असलेल्या वेदाचीं छंद, कल्प, शिक्षा, निरुक्त, ज्योतिष व व्याकरण अशीं सहा अंगें आहेत. अनुष्टुभ, त्रिष्टुभ, इत्यादि छंदांचें प्रतिपादन करणाऱ्या ग्रंथाला छन्दशास्त्र ह्मणतात. पिंगलाचार्यांनीं त्या ग्रंथाचीं सूत्रें केलीं आहेत. श्रौत-स्मार्तकर्मानुष्ठानाचा प्रकार सांगणाऱ्या ग्रंथाला 'कल्प' ह्मणतात. आश्वलायन, बौधायन इत्यादी अनेक कल्पसूत्रकार आहेत. वर्णादिकांच्या उच्चार्यादिकांविषयीं नियम करणाऱ्या शास्त्राला 'शिक्षा' ह्मणतात. पाणिनि-मुनींनीं ती केली, असें ह्मणतात. वैदिक शब्दांच्या प्राचीन अर्थांचें प्रतिपादन करणाऱ्या शास्त्राला 'निरुक्त' ह्मणतात. यास्काचार्यांनीं तें केलें. अध्ययन, अनुष्ठान इत्यादिकांच्या कृालाचा निर्णय करणाऱ्या शास्त्राला 'ज्योतिष' ह्मणतात. अनेक आचार्यांनीं तें केलें आहे. लौकिक व वैदिक शब्द, त्यांचे स्वर

इत्यादिकांचें समर्थन करणाऱ्या शास्त्राला 'व्याकरण' ह्मणतात. पाणिनिप्रभृति आचार्यांनीं तें केले आहे. या सहा अंगांसह सर्व वेदाला प्रामाण्य आहे.

श्रुतीच्या अविरोद्ध आचार-व्यवहार-प्रायश्चित्तादिकांचें प्रतिपादन करणारी आप्तप्रणीत स्मृति प्रमाण आहे. हिरण्यगर्भ, प्रजापति, रुद्र इत्यादि अधिकारी देव जरी आप्त असले तरी त्यांच्या ठिकाणीं सात्त्विक, राजस व तामस भाव संभवत असल्यामुळे त्यांनीं कपिल, पतंजलि, कणाद, गोतम, जैमिनि इत्यादि रूपानें केलेल्या सांख्य-योगादि स्मृती सर्वथा प्रमाण होऊं शकत नाहीत. तर श्रुतीच्या अनुसार विधान व प्रतिपादन करणाऱ्या मनु-याज्ञवल्क्यादिकांच्या स्मृतींच्या अनुसारच त्या स्मृती प्रमाण होतात. मन्वा-दिकांच्या स्मृती व कपिलादिकांच्या स्मृती यांमध्ये जेथें विरोध येतो तेथें पहिल्या स्मृतींना प्रमाण मानून दुसऱ्या स्मृतींना अप्रमाण समजावें. वेदो-पबृंहणरूप इतिहास-पुराणांनाही आह्मी प्रमाण मानतो. ज्यांनीं वेदाध्ययन केले आहे, त्यांचा अर्थ जाणला आहे, व योगसामर्थ्यानें वेदाच्या तत्त्वार्थांला साक्षात् पाहिले आहे त्यांनीं आपल्याला ज्ञात झालेल्या वेदार्थांला वाक्यांच्या योगानें व्यक्त करणें, याला 'उपबृंहण' ह्मणतात. वेद व शास्त्रे यांचा विस्तार फार मोठा असल्यामुळे असल्या उपबृंहणावाचून अल्प अध्ययन केलेल्या मनुष्याला वेदार्थांचा निश्चय करतां येत नाही. यास्तव वेदोपबृंहण आवश्यक आहे, असें भाष्यकारांनीं (श्रीरामानुजांनीं) ह्मटले आहे. भारत-रामायणादि इतिहासांत कोठें कोठें विरोध भासतो. पण त्यांतही तात्त्विक अर्थामध्ये तो मुळींच नाही. यास्तव वेदान्तवाक्यांप्रमाणें त्यांचाही अवि-रोध जाणावा.

पुराणांमध्ये मुख्य सृष्टि, अवान्तर सृष्टि, वंश, मन्वंतर व वंशांतील लोकांचीं चरित्रें यांचें उपपादान केलेले असतें. पुराणें सात्त्विक, राजस व तामस असतात. वैष्णव, नारदीय, भागवत, गारुड, पाद्म व वाराह हीं सहा सात्त्विक; ब्रह्मांड, ब्रह्मवैवर्त, मार्कंडेय, भविष्य, वामन व ब्राह्म हीं सहा

राजस; आणि मात्स्य, कौर्म, लैंग, शैव, स्कान्द, व आग्नेय हीं सहा तामस पुराणें होत. कारण तामस पुराणांत अग्नि व शिव यांचें माहात्म्य वर्णिलेलें असतें; राजस पुराणांत ब्रह्मदेवाचें माहात्म्य अधिक असतें; आणि सात्त्विक पुराणांत हरीचें माहात्म्य अधिक असतें. पण त्यांच्याही तत्त्वांशामध्ये विरोध नाही. यास्तव तीं सर्व प्रमाण होत. श्रुतिविरुद्ध अंशांमध्ये तींही अप्रमाण आहेत, हें निराळें सांगवयास नकोच. पाशुपतादि आगमही तत्त्वांशामध्ये प्रमाण व वेदविरुद्ध अर्थी अप्रमाण आहेत.

आगम, दिव्यतन्त्र, तन्त्रान्तर व सिद्धान्त, या भेदांनीं भिन्न असलेल्या श्रीपांचरात्रागमामध्ये कोठेंही वेदविरुद्धार्थाचें प्रतिपादन केलेलें नसल्यामुळें तो सर्व आगम प्रमाण आहे. कारण सर्व पांचरात्राचा वक्ता स्वतः नारायण आहे, असें ह्मटलें आहे. भगवान् बाह्यवृत्ति असुरांना मोह पाडण्यासाठीं व सात्त्विक अन्तर्मुख अधिकाऱ्यांचें संरक्षण करण्यासाठीं प्रवृत्त होतो, असें शास्त्रांत सांगितलें आहे. त्यानें सात्त्विक लोकांच्या संरक्षणासाठींच पंचरात्र रचिलें व त्यासाठींच शांडिल्यादि अतिशय सात्त्विक मुनींनीं त्याचें व्याख्यान केलें आहे. पंचरात्रागमप्रमाणेंच वैखानसागमही साक्षात् भगवानानेच सांगितलेला असल्यामुळें प्रमाण आहे.

शांडिल्य, पराशर, भरद्वाज, वसिष्ठ, हारीत इत्यादि मुनींनीं केलेलें धर्मशास्त्रही प्रमाण आहे. शिल्प, आयुर्वेद, गांधर्ववेद, भरतप्रणीत नाट्य-शास्त्र, कलाविषयकशास्त्र इत्यादिकांतील तत्त्वज्ञान व पुरुषार्थ यांच्या उपयोगी असलेलें सर्व प्रमाण आहे. श्रीमद्रामानुजाचार्यप्रभृति आचार्यांनीं निर्मिलेले श्रीभाष्यादि प्रबंध अतिशय प्रमाण आहेत. पुरुष स्वतंत्रपणें ज्याची विशेष रचना करतो त्याला 'पौरुषेय' ह्मणतात. अर्वाधित अर्थबोधक लौकिक वाक्येही प्रमाण होत.

असो; अशा प्रकारच्या लौकिक व वैदिक प्रमाणवाक्यांची मुख्य व औप-
चारिक अशी दोन प्रकारची वृत्ति आहे. मुख्यवृत्तीला वाच्यवृत्ति किंवा अभिधा-

वृत्तिही ह्मणतात. सिंह या शब्दाची सिंह या पशूच्या ठिकाणी मुख्यवृत्ति असते. ती योग, रूढ, योगरूढ इत्यादि अनेक प्रकारची आहे. तिचे सविस्तर वर्णन अन्यत्र येईल. मुख्यार्थाचा बाध झाला असता त्याच्या जवळच्या व तत्संबद्ध अर्थामध्ये जी वृत्ति तिला 'औपचारिक वृत्ति' ह्मणतात. तिचे लक्षणा व गौणी असे दोन प्रकार आहेत. त्यांचेही वर्णन न्यायशास्त्रांत करूं.

वैदिक व लौकिक अशीं दोन्ही प्रकारचीं वाक्यें सविशेष वस्तु व भेद यांनाच विषय करतात. एकाद्या मनुष्याचें नांव त्याच्या शरीराला उद्देशूनच जरी रूढ झालेलें असलें तरी त्याचें पर्यवसान जसें शरीरी आत्म्याचे ठिकाणीं होतें त्याप्रमाणें भगवच्छरीरभूत ब्रह्म, रुद्र, अग्नि, इंद्र इत्यादि चिदाचकशब्दांचें व काल, आकाश, प्राण इत्यादि अचिदाचकशब्दांचें त्यांचा शरीरी जो परमात्मा श्रीनारायण त्याच्यामध्ये पर्यवसान होतें.

१२ प्रमेयाविषयी अधिक माहिती.

प्रमेय द्रव्य व अद्रव्य असें दोन प्रकारचें आहे, हें वर सांगितलेंच आहे. त्यावरून वैशेषिकांनीं मानलेले सात पदार्थ व नैयायिकांनीं मानलेले सोळा पदार्थ रामानुजांना मान्य नाहींत, असें ठरतें. घटाचा अभाव ह्मणजे तो जेथें असतो तें भूतलच आहे. त्यामुळें कोणताही अभाव ह्मणजे निराळा भावच होय, असें मानून ते वैशेषिकांच्या सातव्या अभावपदार्थाचेंही निरसन करतात. जीव अणु व ईश्वर विभु आहे. सात्त्विक अहंकारापासून ज्ञानेंद्रियें व कर्माेंद्रियें होतात. ज्ञानाचें प्रसरण करण्यास समर्थ असलेल्या इंद्रियाला ज्ञानेंद्रिय ह्मणतात. मनासहवर्तमान एकंदर ज्ञानेंद्रियें सहा आहेत. मन स्मरण, संकल्प इत्यादिकांचें साधन आहे. तें हृदयांत राहतें. त्यालाच बुद्धि, अहंकार व चित्त हीं दुसरीं नांवां आहेत. तेंच बंध व मोक्ष यांचें कारण आहे. केवल शब्दाचें ग्रहण करण्यास समर्थ असलेलें श्रोत्रेंद्रिय मनुष्यादिकांच्या कानांत व सर्पादिकांच्या नेत्रांत असतें. केवल रूपग्रहण

करण्यास समर्थ असलेलें चक्षुरिन्द्रिय सर्व प्राण्यांच्या नेत्रांत असतें. घ्राणादि इतर इंद्रियेही नासिकादिकांच्या अग्रभागीं असतात. स्पर्शेन्द्रिय सर्व शरीरांत असतें; पण नखें, दांत व केंस यांतील प्राण मंद असल्यामुळें त्यांच्या स्पर्शज्ञानाचा स्पष्ट अनुभव येत नाही. श्रोत्रादि इंद्रियांना भौतिक ह्मणतात. पण तीं भूतापासून होत नाहीत. तथापि भूतांच्या यौगानें त्यांचें परिपोषण होत असल्यामुळेंच औपचारिक रीतीतें त्यांना तसें ह्मणतां येतें.

शब्दोच्चारानि क्रिया करावयास समर्थ असलेल्या इंद्रियांना कर्मेन्द्रियें ह्मणतात. त्यांचे वागादि पांच भेद आहेत. वर्णोच्चारानि करणारा वाक् ह्मणतात. तें हृदय, कण्ठ, जिह्वेचें मूळ, तालु, दांत, ओंठ, नासिक व मूर्धा या आठ स्थानीं राहतें. पद्मादि तिर्यक्-प्राण्यांच्या ठिकाणींही वाक्-इन्द्रिय असतें. पण पापप्राचुर्यामुळें त्याचा स्पष्ट व्यापार होत नाही. शिल्पादिकांचें साधन, असें जें इंद्रिय त्याला पाणि ह्मणतात. तें मनुष्यादिकांच्या अंगुल्यादिकांमध्ये, व गजादिकांच्या नासिकेंत राहतें. संचाराच्या करणाला पादेंद्रिय ह्मणतात. तें मनुष्यादिकांच्या पायांत, सर्पादिकांच्या उरःस्थळीं व पक्ष्यादिकांच्या पंखांत असतें. बाकीचीं कर्मेन्द्रियें सर्व प्राण्यांच्या त्यांच्या त्यांच्या गोलकांत राहतात.

हीं सर्व इंद्रियें अणु आहेत. तीं परकायप्रवेश, लोकान्तरां गमन इत्यादि प्रसंगीं जीवाबरोबर जातात. मुक्तिदर्शेंत तीं प्रलयापर्यंत येथेंच असतात. कारण त्या अप्राकृत अवस्थेंत त्यांना जातां येत नाही. यास्तव मुक्त जीवानें ज्याचा त्याग केला आहे अशीं तीं सर्व इंद्रियें सृष्टींतच राहतात. अथवा दुसरे इंद्रियरहित जीव त्यांचें ग्रहण करितात. तात्पर्य त्यांचा विनाश होत नाही. शरीराचा नाश झाल्यामुळें कर्मेन्द्रियांचा नाश होतो, असें कित्येक ह्मणतात. पण तें भाष्याच्या विरुद्ध आहे. यावरून पुरुषांचीं इंद्रियें निराळीं व स्त्रियांचीं इंद्रियें निराळीं या पक्षाचें निरसन होतें. मनाप्रमाणें कर्मेन्द्रिय व ज्ञानेन्द्रियही एकेकच आहे; आणि मनाच्या वृत्तीप्रमाणेंच त्यांच्या प्रत्येकीं

पांच वृत्ती आहेत. किंवा त्वक् हेंच एक इंद्रिय आहे, असेंही कोणी ह्मणतात. परंतु तें बरोबर नाहीं. कारण तसें जर असतें तर चक्षुर्नेच रूपप्रकाशन करावें, श्रोत्रानेंच शब्द ऐकावा इत्यादि नियम अनुभवास आला नसता व त्वक् इंद्रिय सर्व शरीरांत रहात असल्यामुळें पायांमध्येही शब्दज्ञान आढळलें असतें. तस्मात् ज्ञानेंद्रियें सहा व कर्मेन्द्रियें पांच आहेत, असेंच समजणें सयुक्तिक आहे.

तामस अहंकारापासून शब्दतन्मात्र होतें. तो अहंकार व आकाश यांच्या मध्यावस्थेनें विशिष्ट असलेल्या द्रव्याला शब्दतन्मात्र ह्मणतात. त्याच्यापासून आकाश, व आकाशापासून स्पर्शतन्मात्र होतें. अर्थात् आकाश व वायु यांच्या मध्यावस्थेनें विशिष्ट असलेलें द्रव्यच स्पर्शतन्मात्र होय. त्याच्यापासून वायु होतो. तो त्वगिन्द्रियाचा पोषक आहे. शब्द व स्पर्श असे त्याचे दोन गुण आहेत. प्राण हा त्या वायूचाच एक प्रकार आहे. तो शरीरादिकांचें धारण करतो. त्याचे प्राणादि पांच प्रकार आहेत. जंगम जीवाप्रमाणें स्थावर जीवांमध्येही प्राणाचा संबंध आहे. प्राण स्पर्शारूप प्रत्यक्ष ज्ञात होतो. त्यामुळें कित्येकांच्या ह्मणण्याप्रमाणें तो प्रत्यक्ष नसून अनुमेय आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. रूपतन्मात्रादिकांचें वर्णन वर केलेच आहे. पूर्वी सांगितलेल्या चोवीस तत्त्वांतील पंच भूतें, प्रकृति, महत् व अहंकार हीं शरीराचीं उपादान कारणें आहेत. अकरा इंद्रियें असंख्य व प्रत्येक शरीरांत निरनिराळीं आहेत. सोन्याच्या अलंकारांत जशीं रत्नें बसवितात त्याप्रमाणें तीं सर्व शरीराचें आक्रमण करून राहतात.

शरीर ह्मणजे चेतनाचें आधेय, नियाम्य व अंग असून त्याच्यावाचून सिद्ध न होणारें एक प्रकारचें द्रव्य. किंवा जें नियमानें आधेय असतें तें शरीर, जें विधेय असतें तें शरीर व जें नियमानें शेष असतें तें शरीर. अथवा ईश्वर व त्याचें ज्ञान याहून पृथक् असलेलें जें द्रव्य तें शरीर होय. तात्पर्य शरीराचें हें अशाप्रकारचें लक्षण असल्यामुळें 'जें चेट्टेचें आश्रय

तें शरीर, जें इंद्रियांचें आश्रय तें शरीर, जें. भोगाचें आयतन तें शरीर, जें शिर, हात, पाय, इत्यादि अवयवांनीं युक्त असतें तें शरीर' इत्यादि इतर वाद्यांनीं सांगितलेलीं शरीराचीं लक्षणें रामानुजीयांना मान्य नाहींत. शरीर नित्य व अनित्य असें दोन प्रकारचें असतें. ईश्वराचें शुभाश्रयसंज्ञक शरीर नित्य आहे. तें त्रिगुण, द्रव्य, काल व जीव यांच्या समूहरूप असतें गरुडादि नित्य सूर्याचें गरुड, सर्प इत्यादिरूप स्वाभाविक शरीरही नित्य आहे. मुक्तांचें शरीरही नित्य असतें. अनित्य शरीर अकर्मकृत व कर्मकृत असें दोन प्रकारचें आहे. ईश्वराचें महत्-अहंकार इत्यादिरूप शरीर हें अकर्मकृत आहे. त्याचप्रमाणें अनन्त, गरुड इत्यादिकांनीं आपल्या इच्छेनें घेतलेलें निरनिराळें रूप हेंही अकर्मकृत शरीर होय:

कर्मकृत शरीराचेही स्वसंकल्पयुक्त कर्मांमुळे प्राप्त होणारें व केवळ कर्मांमुळे प्राप्त होणारें, असे दोन प्रकार आहेत. त्यांतील सौभ्रिप्रभृति महात्म्यांचें शरीर पहिल्या प्रकारचें आहे. या ब्रह्मांडांतील शरीरांचें सामान्यतः स्थावर व जंगम असे दोन प्रकार संभवतात. शिला, वृक्ष, लता इत्यादि हीं स्थावर शरीरें व देव, मनुष्य, तिर्यक् व नारकी जीव यांचीं शरीरें हींच जंगम शरीरें होत. उद्भिज्ज, खेदज, अंडज व जरायुज हे त्यांचेंच अवांतर धर्म आहेत. देव, मनुष्य व तिर्यक् यांचीं अयोनिसंभव शरीरेंही असतात.

पंचीकृत पंच भूतेच ब्रह्मांडाला उत्पन्न करितात. तें उत्पन्न होण्याच्या पूर्वीच्या सृष्टीला 'समष्टि सृष्टि' व त्यानंतरच्या सृष्टीला 'व्यष्टि सृष्टि' ह्मणतात. महदादिकांची उत्पत्ति ह्मणजे निराळ्या अवस्थेची प्राप्तिच होय. कारण पूर्वी सर्वथा नसलेल्या (असत्) वस्तूची उत्पत्ति संभवत नाहीं. तथापि तत्त्वाच्या पूर्वावस्थेला 'कारण' व उत्तरावस्थेला 'कार्य' ह्मणतात. कोणतेंही तत्त्व पूर्वावस्थेला सोडून निराळ्या जातीच्या उत्तर अवस्थेला प्राप्त झालें ह्मणजे त्याला निराळें तत्त्व लेखितात. पृथिवी हें शेवटचें तत्त्व आहे. प्रकृति, महत्, अहंकार, अकरा इंद्रियें, तन्मात्रपंचक व भूतपंचक अशीं एकंदर चौवीसच

तत्त्वं आहेत. प्रकृतीहून महत् निराळ्या जातीचें, महत्-हून अहंकार निराळ्या जातीचा, अहंकाराहून इंद्रियें निरानिराळ्या जातीचीं, असा प्रकार असल्यामुळेंच एकाच जड द्रव्याचीं अशीं अनेक तत्त्वं झालीं आहेत. त्या सर्व त्याच्या विजातीय पृथक् अवस्थाच आहेत. अर्थात् यावरून शून्यवादी बौद्धांचें शून्य हेंच एक तत्त्व आहे, हें ह्यणणें; निर्विशेष ब्रह्म हेंच एक तत्त्व आहे, असें मायावादी वेदान्त्यांचें ह्यणणें; स्वतंत्र व अस्वतंत्र असें दोन प्रकारचें तत्त्व आहे, हें पूर्णप्रज्ञाचार्यांचें ह्यणणें; पृथिव्यादि चार भूतें हींच तत्त्वं आहेत असें चार्वाकांचें ह्यणणें; प्रकृति, महत्, अहंकार, पंचतन्मात्रें, सोळा विकार आणि पुरुष अशीं पंचवीस तत्त्वं आहेत, हें निरीश्वर सांख्यांचें ह्यणणें; ईश्वर व वरील पंचवीस तत्त्वं मिळून एकंदर सव्वीस तत्त्वं आहेत, हें सेश्वर सांख्यांचें ह्यणणें; पशु व पशुपति यांचें वर्णन करणारें पाशुपत मत, परमाणूना जगाचें कारण मानणाऱ्या नैयायिकादिकांचें ह्यणणें इत्यादि सर्व वेदबाह्य मते खोटीं आहेत, असें ठरते.

प्रकृति इत्यादिक तत्त्वं ईश्वर व जीव यांचे भोग्य विषय, भोगसाधन इंद्रियें व चवदा भुवनांतील शरीरें बनतात. ब्रह्मांड कवठाच्या आकाराचें आहे. तें पंचीकृत पंच महाभूतांपासून झालें आहे. भूमि पद्माच्या आकाराची आहे. मेरु त्यांतील कर्णिकेसारखा आहे. मेरूच्या दक्षिणेस भारत, किंपुरुष व हरिवर्ष; उत्तरेस रम्यक, हिरण्यक व कुरुवर्ष, पूर्वेस भद्राश्ववर्ष, पश्चिमेस केतुभाल वर्ष व मध्ये इलावृत्त आहे. या नऊ वर्षांनीं युक्त असलेलें जम्बूद्वीप एक लक्ष योजनें विस्तीर्ण आहे. तें तितक्याच प्रमाणाच्या लवणसागरानें वेष्टिलें आहे. तो लवणसागर पृक्षद्वीपानें वेष्टिलेला आहे. तें द्वीप सात वर्षांनीं युक्त आहे. सारांश विष्णुपुराणादिकांतील हें अशाप्रकारचें सर्व वर्णन रामानुजीयांना संमत आहे.

भूलोकाच्या खालीं अतल, वितल इत्यादि सात अधोलोक आहेत. त्यांना 'नारक लोक' म्हणतात. त्या प्राण्यांच्या पापफल-भोगण्याच्या भूमी आहेत.

१ पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच तन्मात्रें व मन हे सोळा विकार आहेत.

भूमीच्या वर एक लक्ष योजनें दूर सूर्यमंडल आहे. त्यालाच भूवर्लोक म्हणतात. त्यावर चंद्रमंडल आहे. त्याच्याही वर क्रमानें नक्षत्रें, बुध, शुक्र, मंगळ, बृहस्पति, शनि, सप्तर्षि यांचीं मंडलें आहेत. त्यावर ध्रुवलोक. सूर्यलोकापासून ध्रुवलोकापर्यंत जो प्रदेश आहे त्याला स्वर्ग ह्मणतात. त्याच्या पुढें क्रमानें उत्तरोत्तर मोठे व लांब महर्लोक, जनोलोक, तपोलोक व सत्यलोक आहेत. त्यांच्या पलीकडे तम (अंधकार), गर्तोदक व अण्डकटऱह हीं सभोंवार पसरलेलीं आहेत. या सर्वांचें मिळून एक ब्रह्मांड होतें. तें उत्तरोत्तर दसपट आवरणांनीं आच्छादित झालेलें आहे. अशीं ब्रह्मांडें अनंत आहेत. ईश्वरानें त्यांना एकाच वेळीं उत्पन्न केलें आहे. यासंबंधीं अधिक विस्तार पुराणरत्नादि ग्रंथांत पाहावा.

१३ कालाविषयीं अधिक माहिती.

काल हा अचित्त-तत्त्वाचा एक प्रकार आहे, हें वर सांगितलेंच आहे. तो त्रिगुणरहित आहे. तो नित्य व विभु जरी असला तरी वर (पृष्ठ २८-२९) ह्मटल्याप्रमाणें भूत, भविष्यत् व वर्तमान असा तीन प्रकारचा आहे. एकदम सत्वर, उशीरानें इत्यादि व्यवहाराचें कारण तोच आहे. निमेष, काष्ठा, कला, मुहूर्त, दिवस, पक्ष, मास, ऋतु, अयन, संवत्सर, इत्यादि नांवांनाही तो कालच कारण होतो. मनुष्यमानानें जो एक मास तो पितरांचा दिवस. अमावास्या हाच पितरांचा मध्याह्न. मनुष्यमानानें एक संवत्सर हा देवांचा दिवस. उत्तरायण हा त्यांचा दिवस होय. देवमानानें बारासहस्र वर्षांचें एक चतुर्युग होतें. त्यांतील कृतयुग चार सहस्र वर्षें असून त्यांत धर्म पूर्ण असतो. त्रेतायुगाचें कालमान देवांचीं तीन सहस्र वर्षें आहे. त्यांत धर्म त्रिपाद असतो. त्रिपाद ह्मणजे तीन-चतुर्थांश-द्वापर दोन सहस्र वर्षें असून त्यांतील धर्म द्विपाद असतो. कलियुग देवांच्या एक सहस्र वर्षेंच असतें व त्यांत धर्म एकपाद असतो. या चार युगांचा संधि दोन सहस्र वर्षें असतो. अशा एक सहस्र चतुर्युगांचा ब्राह्म दिवस होतो. ब्रह्मदेवाच्या रात्रीचें प्रमाणही तेंच आहे.

ब्रह्मदेवाच्या एक दिवसांत चवदा मनू, चवदा इंद्र व चवदा सप्तर्षी होतात. ब्रह्मदेवाच्या अशा तीनशें साठ दिवसांचें एक वर्ष होतें. तसलीं शंभर वर्षे हें त्याचें पूर्ण आयुःप्रमाण आहे. हें सर्व कालाच्या अधीन आहे. नित्य, नैमित्तिक व प्राकृत प्रलयही कालाच्या अधीन आहेत. काल आपल्या कार्यांचें उपादान कारण आहे. असंड काल जरी नित्य असला तरी कार्यरूप काल अनित्यच आहे. अशा प्रकारचा काल हें ईश्वराच्या लीलेचें उपकरण आहे. लीलाविभूतींत ईश्वर कालाच्या अधीन राहूनच कार्य करतो. पण नित्य विभूतींत काल जरी असला तरी त्याला स्वातंत्र्य नाही. नित्य विभूतींत काल नसतोच असें कित्येक ह्मणतात व तिच्यामध्ये तामस महाकाल असतो, असेंही कित्येक ह्मणतात. काल प्रत्यक्ष आहे. कित्येक वाद्यांच्या ह्मणण्याप्रमाणें तो अनुमेय नाही.

१४ नित्यविभूतीचें अधिक वर्णन.

अजडत्व ह्य० स्वयंप्रकाशत्व. तें शुद्धसत्त्व, धर्मभूत ज्ञान, जीव व ईश्वर यांचें साधारण लक्षण आहे. परंतु शुद्ध सत्त्व व धर्मभूत ज्ञान हीं अजड जरी असलीं तरी दुसऱ्याला भासतात. कारण तीं पराक् आहेत. शुद्ध सत्त्व त्रिगुणद्रव्यव्यतिरिक्त आहे. त्यांत नुस्तें सत्त्व असतें. ही विभूति उर्ध्वप्रदेशीं अनन्त, अधः प्रदेशीं मर्यादित, अचेतन व स्वयंप्रकाश आहे. ती आनन्दावह असल्यामुळे तिला आनन्द हें नांव प्राप्त झालें आहे. ती विभूति ईश्वराच्या संकल्पानेंच ईश्वर, नित्य चेतन व मुक्त चेतन यांचें भोग्य, भोगोपकरण व भोगस्थान होते. ईश्वरशरीरादिक हें भोग्य; चंदन, पुष्प, वस्त्र, भूषण, आंयुध इत्यादिक हीं भोगाचीं उपकरणां व गोपुर, पुर, प्रासाद, मंडप, विमान इत्यादिक भोगस्थानें आहेत. त्यांतील ईश्वर व नित्य चेतन

१ वैकुण्ठावाचून बाकीच्या सर्व सृष्टीला लीलाविभूति व वैकुण्ठसृष्टीला नित्य विभूति ह्मणतात.

यांचीं शरीरें भगवानाच्या नित्य इच्छेनेंच सिद्ध झालेलीं असतात. पण मुक्तांचीं शरीरें, त्यांच्या पितरांची सृष्टि, एकाच वेळीं अनेक शरीरांचा परिग्रह इत्यादि सर्व भगवानाच्या संकल्पानेच होतात. भगवानाचीं व्यूह, विभव व अर्चावतार शरीरेंही अप्राकृत असतात. ह्यणजे तीं प्रकृतीपासून झालेलीं नसतात. अर्चावतारांतही प्रतिमेच्या प्रतिष्ठेनंतर भक्तांवर अनुग्रह करावयास सज्ज झालेल्या ईश्वराच्या संकल्पानें अप्राकृत शरीर प्रकट होतें. ' अहो पण प्राकृत मूर्तीत अप्राकृत शरीराचा आविर्भाव कसा होतो, ' ह्यणून विचाराल तर राम-कृष्णादिकांच्या अवतार-शरीरामाणें तो होतो, असें जाणावें.

वसंतोत्सवादि प्रसंगीं लोक सुंदर वेष जसा धारण करितात त्याप्रमाणें मुक्त चेतन स्वामीचें किंकरत्व, याच शरीराचा परिग्रह करितात. मुक्तांना शरीर नाही, अशा अर्थाचें वचन आहे; पण त्यांना कर्मांमुळे प्राप्त होणारें शरीर नाही, असा त्याचा अर्थ आहे. कारण तेथील इंद्रियें नित्य असतात. अर्थात् तेथें कार्य-करणभावाचा अभाव असल्यामुळे प्राकृत शरीराप्रमाणें त्या शरीराला पृथक् तत्त्व कोणी ह्यणत नाहींत. यावरून तेथें शरीरादिक नाहीं, या मताचाही निरास झाला.

ईश्वरशरीराला षाड्गुण्य असें ह्यणतात. कारण तें सहा गुणांना प्रकाशित करणारें असतें. त्याच्या दिव्य मंगल विग्रहाचे नित्य शुद्ध, निरतिशय औज्ज्वल्य, सौंदर्य, सौगंध्य, सौकुमार्य, लावण्य, यौवन, मार्दव, आर्जव इत्यादि गुण आहेत. तो विग्रह व्यापक आहे, असें गीतादिकांमध्ये सांगितलें आहे. भगवानाचा दिव्य मंगल विग्रह अस्त्रभूषणाध्यायांत सांगितलेल्या सर्वांचा आश्रय आहे. पुरुषाला कौस्तुभाकारत्व, प्रकृतीला श्रीवत्सरूपत्व, महत्त्वाला गदारूपत्व, सात्त्विक अहंकाराला शंखरूपत्व, तामस अहंकाराला शार्ङ्गत्व, ज्ञानाला खड्गरूपत्व, अज्ञानाला तदावरकत्व (आच्छादकत्व), मनाला चक्रत्व, ज्ञानेन्द्रियें व कर्मेन्द्रियें यांना शररूपत्व व स्थूल-सूक्ष्मभूतांना वनमालात्व आहे. सारांश चोवीस तत्त्वे ईश्वराचीं भूषणें आहेत.

ती ईश्वराची नित्य विभूति आमोद, प्रमोद, संमोद, वैकुंठ इत्यादि रूपानें चार प्रकारची आहे, असें जरी ह्मटलेलें असलें तरी ती अनन्त आहे. तिला त्रिपाद् विभूति, परम पद, परम आकाश, अमृत, स्वर्ग, अप्राकृत लोक, आनन्द लोक, वैकुंठ, अयोध्या इत्यादि नांवें आहेत. त्या विभूतीमध्ये वारा आवरणें, अनेक वेशी व तट यांनी युक्त असें वैकुंठ नांवाचें नगर आहे. त्यांत आनंद नांवाचें दिव्य गृह आहे. त्या गृहांत महामणिमंडप नांवाची सभा आहे. तिला रत्नजडित अनेक स्तंभ आहेत. त्या सभेंत सहस्रफणांतील रत्नांच्या तेजाणें विराजमान होणारा अनन्त आहे. त्यावर धर्मादिमय दिव्य सिंहासन आहे. त्यावर ज्यांच्या हातांत चामरें आहेत अशा विमलादिकांनीं सेवन केलें जाणारें अष्टदलात्मक कमल आहे. त्यावर अतिशय विज्ञानरूप शेष आहे; आणि त्या शेषावर वाणीनें वर्णन करितां न येणारें अतिशय अद्भुत विष्णुत्व आहे.

१५ धर्मभूतज्ञानाचें निरूपण.

धर्मभूतज्ञान अज्ञेय व स्वयंप्रकाश द्रव्य असून शिवाय तें विषयी आहे. तें विभु आहे प्रभेप्रमाणें द्रव्यरूप व गुणरूप आहे. कारण तें संकोच व विकास या अवस्थांनीं युक्त आहे, ह्मणून द्रव्य आणि तें स्वभावरूप आहे, करितां गुण होय. विषयप्रकाशबुद्धि, हें त्याचें लक्षण आहे. ईश्वर व नित्य चेतन यांचें तें धर्मभूत ज्ञान सदा नित्य व विभु आहे. बद्धांचें तें आच्छादित (गुप्त) झालेलें असतें. मुक्तांचें तें पूर्वीं आच्छादित (गुप्त) असतें व नंतर आविर्भूत होतें. त्याचा संकोच झाला ह्मणजे ज्ञान नष्ट झालें असें व त्याचा विकास झाला ह्मणजे तें उत्पन्न झालें असें व्यवहारांत ह्मणतात. पखालींतून जसें पाणी गळतें त्याप्रमाणें ज्ञान इंद्रियांच्या द्वारा बाहेर पडून विषयांजवळ जातें. साप वेटाळें घालून बसला असतां जसां लहान होतो त्याप्रमाणें ज्ञान संकोच पावतें; आणि तो चालू लागला असतां जसां लांब होतो त्याप्रमाणें ज्ञानाचा विकास होतो. सर्व ज्ञान स्वतःप्रमाण व स्वप्रकाश

आहे. एकाच वस्तूचें एकसारखें 'हा खांब, हा खांब, हा खांब' अशा प्रकारें होणारें जें ज्ञान त्याला धारावाहिक ज्ञान ह्मणतात. त्यांतील प्रत्येक ज्ञान निरनिराळें आहे, असें कित्येक ह्मणतात. पण आह्मी तें एकच आहे, असें समजतो. ज्ञानप्रतिबंधक तमोगुणामुळें नित्य ज्ञानालाही प्रतिबंध होऊन सुषुप्ति, मूर्च्छा इत्यादि अवस्था होतात. ह्मणजे पुरुषाचें पुरुषत्व जरी नित्य असलें तरी तें बाळपणीं गुप्त राहून तारुण्यांतच जसें अविर्भूत होतें त्याप्रमाणें नित्य ज्ञानही सुषुप्तींत गुप्त राहून जागरावस्थेंत व्यक्त होतें.

मति, प्रज्ञा, संवित्, धिषणा, इत्यादि सर्व ज्ञानाचेच पर्याय आहेत. वर सांगितलेली भक्ति व प्रपत्ति हे दोन ज्ञानाचेच विशेष आहेत. त्यांच्या योगानें प्रसन्न झालेला ईश्वरच मोक्ष देतो. यास्तव तेच मोक्षाचे उपाय आहेत. कर्मयोग, ज्ञानयोग इत्यादि दुसरेही मोक्षाचे उपाय आहेत. पण तेही भक्तीच्या द्वाराच मोक्षाचे उपाय होऊं शकतात. ते साक्षात् मोक्षाचे उपाय होत नाहींत. कर्मयोग ह्मणजे गुरूपदेशानें जीव व ईश्वर यांचें यथार्थ स्वरूप जाणून, आपल्या शक्तीप्रमाणें फलासक्ति सोडून, अनिषिद्ध काम्य, नित्य व नैमित्तिक कर्में करणें, देवाचर्न, तीर्थयात्रा, दान, यज्ञ इत्यादि हा सर्व कर्मयोग आहे. याच्या योगानें जीवाच्या पापाचा क्षय होऊन ज्ञानयोगाचा उद्भव होतो; आणि ज्ञानयोगाच्या द्वारा तो भक्तीचाही उत्पादक होतो. किंवा कर्मयोग भक्तीचा साक्षात् उत्पादक होतो. ज्ञानयोग ह्मणजे कर्मयोगानें ज्याचें अन्तःकरण निर्मल झालें आहे अशा पुरुषाचें प्रकृतिरहित स्वात्मचिंतन. मी ईश्वराचा शेष आहे, त्याच्या यथेच्छ विनियोगास पात्र आहे, असें चिंतन; हाच ज्ञानयोग होय. अशा प्रकारचा ज्ञानयोग भक्तीच्या साक्षात् उपयोगी आहे. तशींच उपवासादि दुसरीं साधनेंही भक्तीच्या उपयोगी आहेत, असें जाणवें.

भक्तियोग ह्मणजे तेलाच्या धारेप्रमाणें अविच्छिन्न स्मरणाचा संतत-भाव. यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान व समाधि हीं त्याचीं आठ अंगे आहेत. विवेक, विमोक्तं, अभ्यास, क्रिया, कल्याण,

अनवसाद व अनुद्धर्ष या सात साधनांच्या योगानें त्याची उत्पत्ति होते. १ जाति, आश्रय व निमित्त यांच्या योगानें दुष्ट न झालेल्या अन्नानें शरीराची शुद्धि, हाच विवेक आहे. २ विषयांचे ठिकाणीं आसक्ति न ठेवणें, यालाच विमोक ह्मणतात. ३ शुभ आश्रयाचें पुनः पुनः परिशीलन करणें, हाच अभ्यास होय. ४ पंचमहायज्ञादिकांचें यथाशक्ति अनुष्ठान करणें, हीच क्रिया आहे. ५ सत्य, आर्जव, दया, दान, अहिंसा इत्यादि, हीं कल्याणें आहेत. ६ दीनतेचा अभाव हाच अनवसाद आहे; आणि ७ संतोषाचा अभाव हाच अनुद्धर्ष होय. या सात साधनांच्या योगानें उत्पन्न झालेली भक्ति साक्षात् दर्शनाच्या आकाराची असून अन्तिम प्रत्यय, हाच तिचा अवधि आहे. पण तो अन्तिम प्रत्यय या शरीरावसानाच्या वेळीं किंवा यापुढील दुसऱ्या जन्मांतील शरीरपाताच्या वेळीं होतो. भक्तीलाच वेदन, ध्यान, उपासन इत्यादि दुसरीं नांवें आहेत. ती उत्तरोत्तर परभक्ति, परज्ञान, परमा भक्ति होते; व तीच प्रपत्तीचें अंगही आहे. साधनभक्ति व फलभक्ति असे तिचे दोन प्रकार आहेत. वर सांगितलेल्या साधनांपासून उत्पन्न झालेल्या भक्तीला साधन भक्ति ह्मणतात. व्यासादिकांमध्ये ही साधनभक्तिच होती. ईश्वरकृपेमुळें प्राप्त झालेल्या भक्तीला फलभक्ति ह्मणतात. ही पराङ्कुशनाथादिकांचे ठिकाणीं होती. स्तुति, नमस्कार, भगवद्भक्तांवरील प्रेम इत्यादिकांना उपचारानें भक्ति ह्मणतात. 'वेदान्तांत श्रवण व मनन या दोघांचेंही विधान केलेलें आहे. तेव्हां त्यांना सोडून मुख्यतः ध्यानालाच विशेष महत्त्व देण्याचें कारण काय,' असें कोणी विचारील तर तें बरोबर आहे. पण ज्यानें सांग वेदाचें अध्ययन केलें आहे तो पुरुष त्याच्या अर्थाचा निर्णय करण्यासाठीं आपो-

१ कलंजमांस, गाजर, कांदे इत्यादि. पदार्थ जातितः दुष्ट आहेत. पतित, चांडाल इत्यादिकांचें अन्न आश्रयतः दुष्ट आहे व उच्छिष्ट, अमंगल पदार्थयुक्त इत्यादि अन्न निमित्ततः दुष्ट आहे.

२ प्रस्तुत आचार्य रामानुजाचार्यांच्या पूर्वी झाले व ते ताम्रपर्णाच्या कांठीं रहात होते, असें ह्मणतात.

आपच श्रवणामध्ये प्रवृत्त होतो. यास्तव श्रवण वेदविधीवाचूनच प्राप्त आहे. त्याचप्रमाणें श्रवण दृढ होण्यासाठीं मननाचीही आवश्यकता आहे. ह्मणून आह्मी उपनिषदांतील 'श्रोतव्यो मन्तव्यः' या वाक्यांतील श्रवणाला व मननाला अनुवाद समजून ध्यानाचेंच विधान केलें आहे, असें समजतो. असो; ही ध्याननांवाची भक्ति उपासनाभेदांमुळे अन्तरिक्षविद्या, अन्तरादित्य-विद्या, दहरविद्या, भूमविद्या, इत्यादि बहु प्रकारची आहे. तिला ब्रह्मविद्या असेंही ह्मणतात.

न्यासविद्या हीच प्रपत्ति आहे. अनुकूलतेचा संकल्प, प्रतिकूलतेचा त्याग, तो माझे रक्षण करील, असा विश्वास, त्याच्या रक्षतृत्वाची प्रार्थना, व आपल्याला जवळ ठेवून घेण्याविषयीं याचना, हीं प्रपत्तीचीं पांच अंगें आहेत. ती या देहाचें अवसान-नाश-होतांच मोक्ष देते. ती एकदाच करावयाची असते. तिला न्यास, शरणागति इत्यादि दुसरींही नांवें आहेत. तिचें प्रत्यक्ष स्वरूप गुरुमुखानेंच जाणावें. कारण तें गूढ रहस्य असल्यामुळे सांप्रदायिक लोकांपासूनच त्याचें ज्ञान संपादन केलें पाहिजे. सारांश वर ह्मटल्याप्रमाणें भक्ति व प्रपत्ति हींच दोन मोक्षाचीं साधनें असल्यामुळे इतर वाद्यांनीं मानलेलीं साधनें मोक्ष देऊ शकत नाहींत. वेदब्राह्म वाद्यांतील कांहीं देहातिरिक्त आत्म्याचा अंगीकार करित नाहींत. त्यामुळे मोक्षामध्ये त्यांची प्रवृत्ति संभवत नाहीं. कोणी क्षणिक ज्ञानालाच आत्मा ह्मणतात. पण क्षणिक आत्म्याची दीर्घ कालानें प्राप्त होणाऱ्या मोक्षाकरितां प्रवृत्ति कशी होणार ? 'क्षणिक ज्ञानाचा संतान मोक्षाकरितां साधनांचें अनुष्ठान करील' ह्मणून ह्मणाल तर दीर्घ कालानंतर उत्पन्न होणाऱ्या क्षणिक ज्ञानाच्या मोक्षाकरितां पूर्वीच्या अनेक क्षणिक ज्ञानांनीं साधनानुष्ठान करणें संभवत नाहीं. कारण प्रत्येक जीवाची प्रवृत्ति स्वतःच्या सुखाकरितां होत असते. कित्येकांच्या मतीं पदार्थांचें स्वरूप अनिश्चित आहे. त्यामुळे अनिश्चित मोक्षाकरितांही त्यांची प्रवृत्ति संभवत नाहीं. वैशेषिकांच्या मतीं मोक्ष पाषाणासारखा आहे. यास्तव

तसल्या अंधतमसाकरितां कोणी यत्न करणार नाही. सांख्यांच्या पक्षीं ईश्वर मानलेला नाही. त्यामुळे मोक्ष पुरुषाला प्राप्त होतो कीं, प्रकृतीला या प्रश्नाचा निर्णय होत नाही. अर्थात् त्याच्यासाठीं कोणाची प्रवृत्तिही संभवत नाही. मायावादी वेदान्त्यांच्या मतीं व्यावहारिक वाक्य पारमार्थिक अभेद सिद्ध करूं शकत नाही. त्यामुळे त्यांची मोक्षाकडे प्रवृत्ति होत नाही. भास्कर व यादव यांचा, कर्म व ज्ञान यांचा, समुच्चयवादही अनुपपन्न आहे. शैवमतीं-पशुपतीला प्राप्य मानलेलें आहे. ह्मणजे तो पशूंपासून-जीवांपासून-कोठें दूर असतो. त्यामुळे आपण दूरच्या गांवाला जसे जातो व त्यामुळे तो ग्राम आपणाला प्राप्य-प्राप्त करून घेतां येण्यासारखा-असतो तसा पशुपतिही पशूंना प्राप्य आहे. त्याचप्रमाणें-भस्म धारण करणें, हेंच त्याच्या प्राप्तीचें साधन आहे,-इत्यादि वेदविरुद्ध कल्पना केलेल्या आहेत. यास्तव तो तटस्थ ईश्वरवादही अनुपपन्न आहे.

१६ जीवनिरूपण.

प्रत्यक्त्व, चेतनत्व, कर्तृत्व, आत्मत्व इत्यादि लक्षणें जीव व ईश्वर यांना साधारण आहेत. ह्मणजे तीं जशीं जीवाचे ठिकाणी आहेत तशींच ईश्वराचे ठिकाणीही आहेत. प्रत्यक्त्व ह्मणजे स्वतःच स्वतःला भासणें. चेतनत्व ह्म० ज्ञानाश्रयत्व; आत्मत्व ह्म० शरीरप्रतिसंबंधित्व, आणि कर्तृत्व ह्म० संकल्पज्ञानाश्रयत्व. परंतु हीं सामान्य लक्षणें आहेत. यास्तव ' जो अणु असून चेतन किंवा स्वतः शेष असून चेतन असतो तो जीव ' असें त्याचें विशेष लक्षण करावें लागतें. ईश्वरही चेतन असल्यामुळे नुस्तें चेतनत्व हें जीवाचें निर्दुष्ट लक्षण होऊं शकत नाही; व अचित्-ही शेष व अणु असल्यामुळे नुस्तें शेषत्व किंवा नुस्तें अणुत्व हें त्याचें विशेष लक्षण संभवत नाही. तशींच आधेयत्व, विधेयत्व, पराधीन कर्तृत्व, परतन्त्रत्व इत्यादि दुसरींही चेतन जीवाचीं लक्षणें संभवतात.

तो जीव देह, इंद्रियें, मन व प्राण यांहून विलक्षण आहे. कारण ' माझे शरीर ' अशी प्रतीति येत असल्यामुळे तो देहाहून पृथक् आहे, हें जसें सिद्ध होतें त्याचप्रमाणें ' मी माझ्या नेत्रांनीं पाहतों, कानांनीं ऐकतों, वाणीनें बोलतां,' इत्यादि प्रत्यय येत असल्यामुळे बाह्य इन्द्रियांहून तो पृथक् आहे, असें ठरतें. ' मी आपल्या मनानें संकल्प करतो, जाणतो,' इत्यादि अनुभवावरून मन ज्ञानाचें कारण आहे, असें सिद्ध होतें. त्याचप्रमाणें ' माझे प्राण ' असा अनुभव येतो. ह्मणून ' मी ' प्राणाहूनही विलक्षण आहे. शरीराला सोडून जाणें, धर्मभूत ज्ञानानें सर्व शरीराला व्यापणें इत्यादि कारणांनीं त्याच्या अणुत्वाची सिद्धि वर (पृष्ठ ११) केली आहे. पूर्वी अनुभविलेल्या अवस्थादिकांचें अनुसंधान होत असल्यामुळे तो नित्य आहे, त्याचा देहसंबंध हीच उत्पत्ति व देहवियोग हेंच मरण, इत्यादि प्रकारही वर सांगितले आहेत. तो प्रत्येक शरीरांत निरनिराळा आहे, व्यवहारांत एका जातीच्या अनेक पदार्थांना उद्देशून जसा एकवचनी प्रयोग होतो, त्याप्रमाणें असंख्य जीवांचेही ऐक्य उपनिषदांत सांगितलें आहे. सर्व जीवांचा ज्ञानाकार हा प्रकार एक आहे. पण स्वरूप एक नाहीं. ह्मणूनच आह्मी त्यांचें प्रकारैक्य मानतो. तो स्वतः सुखी आहे; पण अनादि कर्मरूप अविद्येमुळे अचित्-शीं संसर्ग होणें, या उपाधीमुळे संसारी होतो. तो कर्ता, भोक्ता, शरीरी व शरीर होतो. ' मीं हें केलें,' व ' मीं दुःख भोगलें ' या प्रतीतिवरून तो कर्ता व भोक्ता आहे, असें ठरतें. प्रकृतीच्या ह्य० प्रकृतिविकाररूप पांचभौतिक शरीराच्या अपेक्षेनें तो शरीरी आहे व ईश्वराच्या अपेक्षेनें शरीर आहे. तो ' अहं ' अशा रूपानें प्रत्यक्ष भासतो व ' अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति ' अशी श्रुतिही आहे. त्यामुळे प्रत्यक्ष व शब्द या दोन्ही प्रमाणांनीं त्याचें स्वयंप्रकाशत्व सिद्ध होतें. ' आत्मा स्वयंप्रकाश आहे. कारण त्याला ज्ञानत्व आहे. जें जें ज्ञान तें तें स्वयंप्रकाश असतें. जसें-धर्मभूत ज्ञान. ' असें त्याविषयीं अनुमानही संभवतें. तात्पर्य ज्ञान, अणुत्व, अमलत्व हे त्याच्या स्वरूपाचें निरूपण करणारे धर्म आहेत.

या विवेचनावरून ज्ञान क्षणिक आहे, व आत्मा क्षणिक ज्ञानाचा संतानरूप आहे, हा बौद्धांचा पक्ष; देह भूतचतुष्टयात्मक असल्यामुळे तोच आत्मा आहे, हा चार्वाकपक्ष; हत्तीच्या देहांत हत्तीएवढा व मुंगीच्या देहांत मुंगीएवढा होणारा आत्मा देहपरिमाण आहे, हा जैनांचा पक्ष; कर्तृत्वादिक हा प्रकृतीचाच धर्म आहे, पुरुषाचा नव्हे, हा सांख्यपक्ष; जीव ब्रह्माचा अंश आहे, हा यादव पक्ष; जीव सोपाधिक ब्रह्माचा खंड (तुकडा, भाग) आहे, हा भास्कराचा पक्ष; जीव एकच व अविद्येमुळे कल्पित आहे, हा एक जीववाद; अन्तःकरणावच्छिन्न अनेक जीववाद पक्ष व आत्मा विभु आहे, हा न्याय पक्ष; या सर्वांचे निरसन होते. जीव जरी अणु असला व त्यामुळे शरीराच्या आंतील व बाहेरील अन्य प्रदेशांशी त्याचा संबंध होत नसला तरी अदृष्टवशात् त्याला अन्य प्रदेशांतील फळांचा अनुभव येतो. भगवानाची प्रीति अथवा अप्रीति यांस उत्पन्न करणाऱ्या जीवाच्या विशेष कर्मांमुळे उत्पन्न होणाऱ्या एका प्रकारच्या ज्ञानाला अदृष्ट ह्मणतात. ते ज्ञान ह्मणजे भगवानाचा संकल्पच होय. तो विभुस्वरूप भगवानाच्या आश्रयाने असतो त्यामुळे अणु जीवालाही देशांतरांतील फळाचा अनुभव येतो.

जीवाचे बद्ध, मुक्त व नित्य, असे तीन प्रकार वर सांगितलेच आहेत. संसारी-बद्ध-जीव चतुर्दशभुवनात्मक अंडकटाहांत राहतात. ब्रह्मदेवापासून स्तंब नांवाच्या सूक्ष्म कीटापर्यंत सर्व चेतन बद्ध आहेत. ब्रह्मा श्रीनारायणाच्या नाभिकमलापासून उत्पन्न झाला आहे. ब्रह्मदेवापासून रुद्र, सनकादिक योगी, नारदादि देवर्षी, वसिष्ठ, भृगु इत्यादि ब्रह्मर्षी व पुलस्त्य, मरीचि, कश्यप इत्यादि नऊ प्रजापती झाले. त्या प्रजापतींपासून देव, इंद्रादि दिक्पाल, चवदा इंद्र, चवदा मनू, असुर, पितर, सिद्ध, गंधर्व, किन्नर, किंपुरुष, विद्याधर, वसु, रुद्र, आदित्य, अश्विनीकुमार, दानव, यक्ष, राक्षस, पिशाच, गुह्यक इत्यादि देव व देवयोनींतील इतर चेतन झाले. कश्यपादिक प्रजापतींपासूनच ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र इत्यादि मनुष्य; पशू,

पक्षी, सर्प, कीट इत्यादि तिर्यक्; वृक्ष, लता, तृण इत्यादि स्थावर हे सर्व बद्ध चेतन झाले आहेत. त्यांच्यामध्ये जरायुजादि चार अवान्तर भेद आहेत. देव व मनुष्य हे जरायुज होत. त्यांतही ब्रह्मदेव, रुद्र, सनकादिक; सीता, द्रौपदी, धृतद्युम्नादिक व भूतवेतालादिक हे अयोनिसंभव जीव आहेत. तिर्यक् जीवांतील कांहीं जरायुज, कांहीं अंडज व कांहीं स्वैदज असतात. स्थावरादिक हे उद्भिज्ज होत. अशा प्रकारचे हे सर्व बद्ध जीव बीजांकुरन्यायानें विषमप्रवाहरूपानें अनादि कालापासून प्रवृत्त झालेल्या अविद्या, कर्म, वासना रुचि इत्यादिकांमुळे गर्भवासं, जन्म, बाल्य, तारुण्य, जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति, मूर्च्छा, जरा, मरण, स्वर्ग-नरकगमन, नाना प्रकारच्या विविध अवस्था इत्यादिकांचा अनुभव घेत व अतिदुःसह तापत्रयानें संतप्त होत राहतात. त्यांना भगवानाचा अनुभव नसतो.

या बद्ध जीवांचे शास्त्रवश्य असलेले व तसे नसलेले, असे दोन प्रकार आहेत. त्यांतील तिर्यक् प्राणी शास्त्रवश्य नाहीत, पण ज्यांचें ज्ञान इंद्रियांच्या अधीन असतें त्या शास्त्रवश्य बद्धांचे बुभुक्षु व मुमुक्षु असे दोन प्रकार आहेत. बुभुक्षु व मुमुक्षु यांचेही अवान्तर प्रकार आहेत इत्यादि गोष्टींचा निर्देश पूर्वी केला आहे. बुभुक्षुंतील देहालाच आत्मा मानणारे कांहीं केवळ अर्थ व काम यांच्या परायण असतात. धर्मपरायण बद्ध जीवांची यज्ञ, दान, तप, तीर्थयात्रा इत्यादिकांमध्ये निष्ठा असते. त्यांना आत्मा देहाहून निराळा आहे, व परलोक आहे, असे वाटते. पण त्यांतील कित्येक ब्रह्मा, रुद्र, इंद्र, अग्नि इत्यादि इतर देवांची अराधना करितात; व कित्येक भगवत्परायण असतात. भगवत्परायणांतील कांहीं जीव आर्त असतात. ह्य० ते भ्रष्ट ऐश्वर्याची इच्छा करितात; कांहीं अर्थार्थी ह्य० अपूर्व ऐश्वर्याची इच्छा करणारे असतात; व कांहीं जिज्ञासु ह्य० भगवज्ज्ञानाची इच्छा करणारे असतात.

मुमुक्षूंचे कैवल्यपर व मोक्षपर असे जे दोन प्रकार वर सांगितले आहेत त्यांतील कैवल्यपरांचें कैवल्य ह्य० ज्ञानयोगानें प्रकृतिरहित स्वात्म्याचा अनुभव. देवयानमार्गानें परमपदास गेलेलाही जीव पतीनें सोडलेल्या पत्नी-

प्रमाणें त्या परमपदाच्या एकाद्या कोपऱ्यांत भगवदनुभवावाचूनच स्वात्मानुभव घेत राहतो. तसल्या स्वात्मानुभवाला कोणी कैवल्य समजतात. दुसरे कित्येक देवयानमार्गानें गेलेल्या जीवाची पुनरावृत्ति-पुनर्जन्म-होत नाही, असें श्रुतींत सांगितलेलें असल्यामुळें प्रकृतिमंडलांतीलच एकाद्या स्थानीं येणारा स्वात्मानुभव, हें कैवल्य आहे, असें ह्मणतात.

मोक्षपरायण मुमुक्षुंचें भक्त व प्रपन्न असे दोन भेद वर सांगितले आहेत. त्यांतील भक्त मोठे अधिकारी असतात. कारण त्यांनीं सांग वेद व वेदान्त यांचें अध्ययन केलेलें असतें. पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा यांच्याशीं त्यांचा चांगला परिचय असतो. त्यामुळें त्यांनीं चित् व अचित् यांहून विलक्षण असलेल्या आनंदस्वरूप, सर्व त्याज्यविरोधी व समस्त कल्याण गुणात्मक ब्रह्माचा निश्चय केलेला असतो, आणि त्यानंतर त्या ब्रह्माच्या प्राप्तीचा उपाय, या दृष्टीनें सांगभक्तीचा आश्रय करून तिच्या योगानेंच ते मोक्षाला प्राप्त करून घेण्याची इच्छा करितात. पण असल्या भक्तीमध्ये ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य हे त्रैवर्णिकच प्रवृत्त होऊं शकतात. देवादिकांनाही तिचा अधिकार आहे. शूद्रांना मात्र ती करतां येत नाही. कारण उपनयनाच्या अभावीं त्यांना वेदाध्ययनाचा अधिकार नसतो. याविषयीं भाष्यकार रामानुजाचार्यांनीं उत्तरमीमांसेच्या अपशूद्राधिकरणामध्ये बराच विचार केला आहे. असो, भक्तीचें स्वरूप, दोन प्रकारची भक्ति व दोन प्रकारचे भक्त यांचें वर्णन वर (पृष्ठ ७०) केलें आहे.

प्रपन्न आकिंचन्य व अनन्यगतिकत्व या धर्मांनीं विशिष्ट व भगवानाचा आश्रित असतो. आकिंचन्य ह्य० द्रारिद्र्य व अनन्यगतिकत्व ह्य० अन्य गतीचा अभाव. प्रपन्नही त्रैवर्गिकपर व मोक्षपर असा दोन प्रकारचा संभवतो. त्यांतील पहिल्या प्रकारचा प्रपन्न भगवानापासूनच धर्म, अर्थ व काम यांचा अभिलाष धरतो, आणि मोक्षपर प्रपन्न सत्संगानें नित्यानित्यविवेक होऊन संसाराचा कंटाळा आला असतां मोक्षेच्छा झाल्यामुळें वेदसंपन्न आचार्यांचा आश्रय करतो. तो भक्तिप्रभृति इतर उपायांचें अनुष्ठान करण्यास

असमर्थ असल्यामुळे अकिंचन व अनन्यगति होऊन श्रीनारायणाचे चरण ह्याच उपायाचा आश्रय करतो. या दोन्ही प्रकारच्या प्रपत्तीचा अधिकार मनुष्यमात्राला आहे.

एकान्ती व परमैकान्ती अशा रीतीने वर सांगितलेल्या दोन प्रकारच्या प्रपत्तीतील जो मोक्षफळासह इतर फळेही भगवान्‌पासूनच इच्छितो तो एकान्ती आणि जो भक्ति व ज्ञान यांचाचून दुसरें कोणतेंही फळ स्वतः भगवानापासूनही इच्छित नाही तो परमैकान्ती होय. परमैकान्त्याचे दृष्ट व आर्त असे दोन प्रकार वर सुचविले आहेत. त्यांतील प्रारब्धाचें अवश्य भोक्तव्य फळ भोगीत देहावसानाची वाट पहाणारा दृष्ट व प्रदीप्त अग्नीमध्ये पडलेल्या पुरुषांप्रमाणें संसारस्थितीला अतिशय दुःसह समजून प्रपत्तिनंतर लागलीच मोक्षाची इच्छा करणारा आर्त होय.

याप्रमाणें बद्धाचें वर्णन केल्यावर आतां मुक्ताचें वर्णन करतो. जो वरील उपायाचा अंगीकार केल्यानंतर नित्य, नैमित्तिक व भगवदाज्ञाकिंकरता, यांचें अनुष्ठान करतो; भगवान् व भगवद्भक्त यांचें अपराध करीत नाही; देहावसानाचे वेळीं आपलें सुकृत व दुष्कृत यांचा क्रमानें मित्र व अमित्र यांचे ठिकाणीं निक्षेप करतो (ह्म० त्यांना त्यांच्यापाशीं ठेविप्रमाणें ठेवतो); नंतर वाणी मनामध्ये, मन बुद्धीमध्ये इत्यादि क्रमानें सर्व शक्तींचा त्यांच्या त्यांच्या कारणांमध्ये लय झाला असतां जो स्वतः हृदयस्थ परमात्म्यामध्ये विश्रांति घेतो; मुक्तीचें द्वार, अशा सुषुम्ना नाडींत प्रवेश करून ब्रह्मरंध्रांतून बाहेर पडतो; नंतर हृदयस्थ परमात्म्यासह सूर्यकिरणांच्या द्वारा अग्निलोक आणि दिवस, शुक्लपक्ष, उत्तरायण व संवत्सर यांच्या अभिमानी देवतांचें लोक, यांस क्रमानें जो प्राप्त होतो; मार्गामध्ये वायुदेवता ज्याचा सत्कार करते; जो सूर्यमंडळाचा भेद करून आकाशरंध्रांतून सूर्यलोकास जातो; त्यानंतर जीवाला वाहून नेणाऱ्या व मार्ग दाखविणाऱ्या चन्द्र, विद्युत्, वरुण, इंद्र व प्रजापति या उपचारयुक्त देवतांसह जो त्यांच्या त्यांच्या लोकांचें उल्लंघन करतो; आणि प्रकृति व वैकुण्ठ यांची सीमा दाखविणाऱ्या

विरजानदींतून तरून जो पलीकडे जातो, तो तेथे आपले सूक्ष्म शरीर सोडून अमानव (ह्य० मानवेतर) पुरुषाच्या हातांचा स्पर्श झाल्यामुळे अप्राकृत दिव्य शरीराने संपन्न होतो. तो चतुर्भुज व ब्रह्माच्या दिव्य अलंकारांनी भूषित होतो. नंतर इंद्र व प्रजापति या नांवाच्या नगरद्वारपालकांच्या आज्ञेने श्रीवैकुण्ठसंज्ञक दिव्य नगरांत प्रवेश करतो. तो गरुड व अनन्त यांनी युक्त असलेल्या पताकांनी भूषित केलेल्या दीर्घ प्राकारसहित गोपुराचे उलंबन करून पलीकडे जातो. ऐरंमद नांवाचे अमृतसर (अमृताचे सरोवर) व सोमसवन नांवाचा अश्वत्थ, यांस पाहतो. तेथे पांचशे दिव्य अप्सरा त्याची सेवा करितात. त्याच्या अंगाला ब्रह्मगंधाची उटी लावितात. तो तेथील अनन्त, गरुड, विष्वक्सेन, इत्यादि नित्य सूर्तीना वंदन करतो. ते त्याचा मोठा आदर करितात. नंतर तो वैकुंठातील महामणिमंडपांत येतो. तेथे पर्यंकाजवळ त्याचे आचार्य असतात. त्यांना वंदन करतो. नंतर पर्यंकाजवळ जातो. त्यावर धर्मादि पीठ असून त्यावरील अनन्त कमलावर अपरिमितउदारकल्याणगुणसागर भगवान् श्री, भू व नीला यांसह बसलेला असतो. वर (पृष्ठ ३१) वर्णन केल्याप्रमाणे विमलादि दासी त्याच्यावर चवऱ्या वारीत असतात. तो मुक्त जीव त्याच्या पायांवर आपले मस्तक ठेवतो. नंतर आपल्या पायांनी पर्यंकावर चढून गेलेल्या त्याला भगवान् आपल्या मांडीवर बसवितो; व 'तुं कोण आहेस,' असे विचारतो. तेव्हां तो मुक्त मी ब्रह्मप्रकार आहे, असे सांगतो. तें ऐकून श्रीनारायण, त्याच्याकडे आपला नेत्रकटाक्ष फेकतो. त्या कृपाकटाक्षाच्या अनुभवाने त्याला अत्यंत हर्ष होतो. त्यामुळे सर्व देश, सर्व काल, सर्व अवस्था इत्यादिकांस उचित असलेल्या सर्व प्रकारच्या किंकरतेविषयी त्याची रति उद्भवते. त्याच्या शरीरांत आठी सात्त्विक भाव व्यक्त होतात; आणि त्याला निरवधिक ब्रह्माचा अनुभव येतो. अशा पुरुषालाच मुक्त ह्यणतात. 'परमं साम्यमुपैति' असे ह्यणून श्रुतीने मुक्ताला ब्रह्मसाम्य प्राप्त होतें, असे जें सांगितलें आहे तें भोगसाम्याला अनुलक्षून आहे. 'मम साधर्म्यमागताः' या स्मृतीतील

साधर्म्यही भोगसाम्यच होय. भोगसाम्य ह्य० भोगांचें साम्य. ब्रह्माचे जे भोग तेच मुक्ताला प्राप्त होतात, असा याचा भावार्थ. कारण जगद्व्यापारांस सोडून बाकीच्या सर्व गोष्टींत मुक्ताला ईश्वराचें साम्य प्राप्त होतें, असें सांगितलें आहे. अर्थात् सायुंज्य ह्यणजे भोगसाम्य, हाच मोक्ष आहे. सालोक्य, सामीप्य किंवा सारूप्य, हा मोक्ष नव्हे. कारण जीं सर्व स्वर्गफलाप्रमाणें अवान्तर फळें आहेत. मुक्त जीव अनेक आहेत व ते सर्व लोकांमध्ये संचार करूं शकतात. मुक्तांना अनावृत्ति प्राप्त होते, असें प्रतिपादन केलेलें जरी असलें तरी त्यांचा स्वेच्छेनें संचार होऊं शकतो. तो कोणतेंही कर्म मात्र करूं शकत नाहीं. यास्तव भगवानाच्या संकल्पाच्या अधीन असलेल्या स्वेच्छेनें तो सर्वत्र संचार करतो.

अनन्त, गरुड, विध्वक्सेन इत्यादि नित्य जीव भगवानाला इष्ट नसलेलें किंवा त्याच्या विरुद्ध आचरण केव्हांही करीत नाहीत. ज्यामुळे त्यांच्या ज्ञानाचा संकोच होण्याचा प्रसंग कधींच येत नाहीं. ईश्वराच्या नित्य इच्छेनेंच त्यांचे विशेष अधिकार अनादिरूपानें ठरलेले आहेत. भगवानाच्या अवतारांप्रमाणेंच त्यांचे अवतारही स्वेच्छेनेंच होतस्त. सारांश जीव असा त्रिविध आहे.

१७ ईश्वराचें अधिक निरूपण.

सर्वेश्वरत्व, सर्वशेषित्वं, सर्वकर्मारोध्यत्व, सर्वफलप्रदत्व, सर्वाधारत्व, सर्व कार्योपादानत्व, स्वतःचें ज्ञान व स्वतः, यांहून जेवढें ह्यणून निराळें द्रव्य आहे तेंच ज्याचें शरीर आहे, इत्यादि ईश्वराचीं लक्षणें आहेत. तो ईश्वर सूक्ष्म-चित् व सूक्ष्म अचित् यांनीं युक्त असलेल्या वेषानें जगाचें उपादान कारण होतो; संकल्पविशिष्टवेषानें निमित्त कारण होतो आणि कालादिकांच्या अन्तर्यामि-वेषानें सहकारी कारण होतो, इत्यादिकही वर सांगितलें आहे. कार्यरूपानें परिणाम पावण्यास योग्य असलेल्या वस्तूला उपादान, कार्याच्या आकारानें परिणाम करविणाऱ्या चेतनाला निमित्त व कार्योत्पत्तीच्या

उपकरणाला—साधनाला—सहकारि ह्यणतात, असेंही वर सुचविलें आहे. पण उपादान व निमित्त अशीं दोनच कारणें आहेत, असा एक पक्ष आहे. तो आह्मांलाही संमत आहे. या पक्षीं सहकारी कारणाचा निमित्त कारणांतच अन्तर्भाव होतो. पण या पक्षीं त्यांचीं लक्षणें अशीं करावीं. उत्तरोत्तर अवस्थाविशिष्ट स्वरूपाच्या अपेक्षेनें तदनुकूल नियत पूर्वभावी अवस्थाविशिष्ट वस्तु उपादान आहे. जसें—घटत्व या उत्तर अवस्थेनें युक्त असलेल्या मृत्तिका द्रव्याच्या अपेक्षेनें पिंडत्व (मातीचा गोळा) या पूर्व अवस्थेनें युक्त असलेलें मृत्तिका द्रव्य उपादान आहे. परिणाम पावण्यास तयार झालेल्या वस्तूहून निराळ्या आकारानें अपेक्षित असलेलें जें कारण तेंच निमित्त कारण आहे. या दोन्ही पक्षीं ईश्वरच कारणलक्षणानें लक्षित होतो. त्यामुळे सर्व जगाचें कारण तो भगवान् नारायणच आहे.

कारण वेदांच्या सर्व शाखांमध्ये ईश्वराचें ज्ञान एकरूपानें होतें. त्याविषयीं कोणत्याही शाखेंत मतभेद आढळत नाही. याला सर्वशाखाप्रत्ययन्याय ह्यणतात. त्याला अनुसरून वेदान्त वाक्यांचा विचार केला असतां नारायणच सर्व जगाचें कारण आहे, असा निर्णय होतो. त्या विचाराची दिशा थोडक्यांत दाखवितों. प्रकृति जड आहे. त्यामुळे तिला जगत्कारणत्व संभवत नाही. कारण सत्संज्ञक जगत्कारणानें बहु होण्याविषयीं संकल्प केला, असें छान्दोग्यांत सांगितलें आहे. तेथील सत्-शब्दाचा अर्थ सविशेष ब्रह्म आहे. त्याचप्रमाणें तैत्तिरीयादि उपनिषदांतील आत्मा, इंद्र, अग्नि, यम, शिव, रुद्र इत्यादि सर्व शब्दांचा अर्थ सविशेष ब्रह्म आहे. कित्येक वेदान्ती ' एकमेवाद्वितीयं० ' इत्यादि अद्वैतप्रतिपादक श्रुतिवाक्यांच्या अनुगधानें ब्रह्मैक्यच सत्य आहे व तें ब्रह्म निर्गुण आहे. ब्रह्माहून दुसरें सर्व ज्ञातृ-ज्ञेयादिक त्याच्या ठिकाणीं कल्पिलेलें व त्यामुळेच मिथ्या आहे. ब्रह्मच अविद्येच्या योगानें संसार करतें. ' तत्त्वमसि ' हें अभेद ज्ञान त्या अविद्येचें निरसन करतें. यास्तव सर्व वेदान्तांचें तात्पर्य निर्विशेष ब्रह्मांमध्येच आहे.

इत्यादि प्रतिपादन करितात. परंतु तें बरोबर नाहीं. कारणत्वप्रतिपादक श्रुतींवरून नारायणच सर्व जगाचें कारण आहे, असें सिद्ध झालें कीं भेदाचें प्रतिपादन करणाऱ्या व अभेदाचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींतील विरोध विषयभेदानें घालवितां येतो. ह्मणजे भेदप्रतिपादक श्रुतींचा विषय सृष्टि आहे व अभेदप्रतिपादक श्रुतींचा विषय प्रकारांचें ऐक्य व प्रकारांचें ऐक्य आहे, अशी व्यवस्था करतां येते. निर्गुणप्रतिपादक श्रुतींचा विषय त्याज्य गुण आहे. ह्म० ईश्वर निर्गुण आहे, या ह्मणण्याचा अर्थ तो सर्व त्याज्य गुणरहित आहे, असा आहे. अद्वैती ज्या अधिद्येमुळें ब्रह्म संसारी होतें, असें ह्मणतात त्या अविद्येविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. त्यामुळें ज्ञातृ-ज्ञेयात्मक जगत्-ही सत्य आहे. कल्पित नाहीं. ब्रह्मच जीव होतें, असें ह्मटल्यास संसारांतील जीवगत दोष ब्रह्मामध्येही संभवतात; व त्यांचें निवारण करणारें दुसरें कांहीं निमित्त सांगतां येत नाहीं. यास्तव अद्वैतवाद व्यर्थ आहे. त्यावरून निर्विशेष चिन्मात्र ब्रह्माची कल्पना होत नाहीं. तस्मात् नारायणाचे ठिकाणीं जगत्कारणत्व, मोक्षप्रदत्व इत्यादि गुणांचा योग संभवतो. अर्थात् ब्रह्म सविशेषच (सगुणच) आहे. निर्विशेष नाहीं. सूक्ष्म चिदाचिद्विशिष्ट ब्रह्म कारण, व स्थूल चिदाचिद्विशिष्ट ब्रह्म कार्य आहे, असा विशिष्टाद्वैत वेदान्त्यांचा संप्रदाय आहे.

केवलाद्वैती—सर्व विशेषरहित चिन्मात्र ब्रह्मच परमार्थ आहे. तें ब्रह्म जरी नित्य शुद्ध, नित्य ज्ञान व नित्य मुक्तस्वभाव असलें तरी स्वरूपाज्ञानानें बद्ध होऊन संसार करतें. पण वेदान्तवाक्यविचारानें स्वरूपाचें ज्ञान झालें असतां तेंच मुक्त होतें. हा सर्व भोक्तृ-भोग्यरूप प्रपंच त्याच्या ठिकाणीं मायेनें कल्पिलेला आहे. कारण 'सदेव सोम्य इदमग्र आसीत्' ह्म० हे प्रिय शिष्या, हें सर्व पूर्वीं एक अद्वितीय सत्-च होतें, अशा अर्थाचीं अनेक वेदान्तवचनें याविषयीं प्रमाण आहेत,—असें ह्मणतात. आत्मज्ञ शोकाचें उल्लंघन करतो, अशा अर्थाच्या शेंकडों उपनिषद्बचनांच्या आधारानें ते निर्विशेष ब्रह्मात्मैकत्वज्ञानानें अनादि अविद्येच्या निवृत्तीचा अंगीकार करितात. 'जो या सृष्टींत भेददृष्टि ठेवतो तो मरणांच्या परंपरेंत पडतो;' इत्यादि भेददृष्टीची निंदा करणाऱ्या वचनांना पाहून ते पारमार्थिक भेदांचा निषेध

करितात. ते आपणांला मोठे शहाणे समजतात; व आह्मी केलेला तत्त्वांचा भेद त्यांना सहन होत नाही. यास्तव आह्मी त्यांना असे विचारतो की, ज्या अविद्येमुळे ब्रह्म संसारी होतें तिच्याविषयी प्रमाण काय आहे? 'अनादि, भावरूप, ज्ञाननिवर्त्य अज्ञान हीच ती अविद्या असून 'मी अज्ञ आहे, मी आपल्याला व दुसऱ्यालाही जाणत नाही,' ह्या प्रत्यक्ष प्रमाणावरूनच त्याची सिद्धि होते; 'असे सांगाल तर तें बरोबर नाही. कारण ज्ञानाचा विषय व आश्रय या रूपां प्रत्यगर्थ-आत्मा 'मी' या रूपां ज्ञात होतो. ह्मणजे स्वतःचें रूप प्रत्येकाला कळतें. त्यामुळे त्याच्याविषयीचें अज्ञान टिकत नाही. तसेंच त्याविषयी निर्दोष अनुमानही करता येत नाही. कारण आत्मा स्वयंप्रकाश असल्यामुळे प्रथम उत्पन्न झालेल्या दीपप्रभेच्या दृष्टान्तानें त्याच्या ठिकाणी अज्ञानाची सिद्धि करता येत नाही. उपनिषदांतील अनृत, माया इत्यादि शब्दांनी अविद्येची सिद्धि होते, असेही ह्मणणें उचित नव्हे. कारण सांसारिक अल्प फळ देणाऱ्या कर्मांला 'अनृत' व विचित्र सृष्टि उत्पन्न करणाऱ्या त्रिगुणात्मक प्रकृतीला 'माया' असें ह्मटलें आहे. असुरांची माया ह्मणजे एक प्रकारचें अस्त्र आहे. यास्तव श्रुतीनें अनृत, माया इत्यादि शब्दांनी अनिर्वचनीय अज्ञानाचें प्रतिपादन केलें आहे, असें समजणें अयोग्य आहे. 'तत्त्वमसि' इत्यादि महा वाक्यांतील तत्, त्वं, इत्यादि पदें सविशेष ब्रह्माचाच निर्देश करितात. त्यामुळे परस्परविरुद्ध असलेल्या जीव-परब्रह्माचें ऐक्य संभवत नाही; ह्मणून-श्रुतीनें महा वाक्यांच्या योगानें सांगितलेल्या जीवपरैक्याची उपपत्ति लागत नसल्यामुळे तत्पदार्थ व त्वंपदार्थ यांचें ऐक्य मानणें अवश्य आहे, -असें अर्थापत्तिप्रमाणावरूनही सिद्ध होत नाही. कारण वरील महा वाक्यांतील तत्पद सर्व दोषशून्य, अमर्याद, अतिशय असंख्य कल्याण गुणयुक्त, व जगाची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय हीच ज्याची लीला आहे अशा ब्रह्माचें प्रतिपादन करितें. तसेंच त्वंपद चिद्विशिष्ट व शरीरविशिष्ट ब्रह्माचें प्रतिपादन करतें. अर्थात् चित् व अचित् या दोन प्रकारांनी युक्त असलेल्या वस्तूचें एकत्व हेंच तत् व त्वं यांच्या सामानाधिकरण्याचें तात्पर्य आहे. अद्वैती 'तत्त्वमसि' या वाक्याचा 'तो हा' या वाक्याप्रमाणें भागत्यागलक्षणेनें अर्थ करितात. पण आमच्या मती 'तो हा' या वाक्यांतही 'तो' अह्मणि

‘ हा ’ या शब्दांच्या अर्थांमध्ये विरोध नसल्यामुळे लक्षणा संभवत नाही. कारण एका व्यक्तीचा दोन कालांशी संबंध असणें यांत विरोध कांहींच नाही. देशभेदांतील विरोधाचाही कालभेदानें परिहार करतां येतो. कारण देवदत्ताची दूर देशांतील स्थिति भूत कालीन असते व प्रस्तुत देशांतील स्थिति वर्तमानकालीन आहे. त्यामुळे त्यांत विरोधच नाही. देवदत्त एकाच वेळीं जर दोन जागीं असता तर मात्र ‘ तो व हा ’ यांमध्ये विरोध आला असता. ‘ त्या देशांतील मागचा देवदत्त निराळा व या देशांतील वर्तमान देवदत्त निराळा, ’ असें जर झटलें तर बौद्धभेदाचा अंगीकार केल्यासारखें होईल. तस्मात् लक्षणा संभवत नाही. सारांश अविद्येविषयीं प्रमाणच नसल्यामुळे केवलाद्वैतवाद अप्रामाणिक आहे. आह्मां रामानुजांच्या मतीं अशा विशिष्ट ईश्वराचा अंगीकार केलेला असल्यामुळे निरीश्वर वादी सांख्य व मीमांसक यांच्या मताचें निरसन होतें. ईश्वरच उपादान कारण मानलेला असल्यामुळे योग, पाशुपत व नैयायिक यांच्या ईश्वरविषयक मताचें निरसन होतें. कारण ते त्याला केवळ निमित्त-कारण मानतात. ईश्वराच्या ठिकाणीं कार्याचें उपादानत्व, निमित्तत्व, कर्तृत्व, प्रेरकत्व, नियन्तृत्व, प्रशास्तृत्व, सहकारित्व, उदासीनत्व, इत्यादि धर्मही संभवतात. बाल्यादि देहावस्थांनीं देही जसा दूषित होत नाही त्याप्रमाणें चित् व अचिद्, या शरीरांतील दोषांनीं परमेश्वर दूषित होत नाही; त्यामुळेच तो निर्विकार आहे, असें सांगणाऱ्या श्रुतींशींही विरोध येत नाही, असें वर (पृष्ठ ३६) सुचविलें आहे. वर सांगितलेलीं नियमानें आधेयत्व, विधेयत्व इत्यादि शरीर-लक्षणें जगांत विद्यमान असल्यामुळे ईश्वर जगच्छरीर आहे. ह्मणजे जगत् हें त्याचें शरीर आहे; आणि त्याच्या दोषांचा त्याला स्पर्शही होत नाही.

तो ईश्वर विभुस्वरूप आहे. विभुत्व ह्ये व्यापकत्व. ईश्वराचें विभुत्व स्वरूपतः, धर्मभूत ज्ञानतः आणि विग्रहतः असें तीन प्रकारचें आहे. त्यामुळे त्याला अनन्त ह्मणतात. अनन्त ह्ये त्रिविधपरिच्छेदशून्य. ईश्वराचे इतर धर्म व पर, व्युः इत्यादि पांच प्रकार यांचें वर्णन वर (पृष्ठ ३९) केलें आहे. सारांश ज्ञान-शक्त्यादि अनन्त कल्याणगुणविशिष्ट व परब्रह्म, परवासुदेव इत्यादि शब्दांचा वाच्य, नारायणच आहे. रामानुजीय भगवानाच्या

आविर्भावाला-अवताराला-विभव ह्मणतात. त्याचे मत्स्य, कूर्म इत्यादि अनेक अवतार झाले आहेत. दैत्यांचें निरसन करून वेदांचें रक्षण करण्यासाठीं मत्स्यावतार झाला. देवांना अमरत्व देण्यासाठीं अमृत उत्पन्न करण्याचा यत्न चालला असतां भगवान् कूर्मरूपानें मन्दराचा आधार झाला. संसारसागरांत बुडालेल्या जन्मांचा उद्धार करण्याची इच्छा करणारा भगवान् आपल्या भूमि-पत्नीच्या उद्धारार्थ वराह झाला. आपल्या आश्रितांचें रक्षण करण्यासाठीं तो एका महा असुराच्या घरांतील स्वांबांत नृसिंह झाला. त्रिविक्रम होऊन, आपल्या पादकमलजलानें जगाचें पाप नाहीसें करून, त्याचें रक्षण करण्यासाठीं तो वामन झाला. दुष्ट क्षत्रियांचें निरसन करण्यासाठीं परशुराम झाला. शरणागतीचें रक्षण व धर्मसंस्थापन करण्यासाठीं श्रीराम झाला. प्रलंवादि दैत्यांना मारण्यासाठीं बलराम झाला. मोक्षाचा उपाय सांगण्यासाठीं श्रीकृष्ण झाला. अधार्मिकांचें निरसन करून व पूर्ण धर्माला स्थापून कळीचें निरसन करण्यासाठीं कल्केयवतार झाला. केशव, नारायण इत्यादिकही अवतारच आहेत. दधिभक्त, हयग्रीव, नर, नारायण हेही अवतार होत. तात्पर्य मुख्य अवतार, गौण अवतार, पूर्णांशावतार, आवेश अवतार इत्यादि अवतारांचे अनेक प्रकार आहेत. रामानुज्जय तीन ऊर्ध्व पुंड्र लावितात; आणि त्यांत केशवादि त्रिभवांचीं स्थाने कल्पितात. पांची प्रकारच्या विभवामध्ये भगवान् श्रीसहवर्तमानच असतो.

१८ श्रीरामानुज-मतोपसंहार.

दोन द्रव्यांचाच संयोग होत असल्यामुळे ज्यांचा संयोग होत नाही तें अद्रव्य. सत्त्व, रज, तम, शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध, संयोग व शक्ति असे त्याचे दहा प्रकार आहेत. त्यांतील सत्त्व प्रकाश, सुख, लावव इत्यादिकांचें आदि कारण आहे. तें अतीन्द्रिय आहे. त्याचे दोन प्रकार वर

१ कृष्ण व कल्कि यांच्यामध्ये रामानुज बौद्धावताराची गणना करित नार्हात, असें दिसते.

(पृष्ठ २३) सांगितले आहेत, व त्यांचें सविस्तर वर्णनही केले आहे. तत्त्वाविषयीं मतभेद आहे. तत्त्व एकच आहे. असें देव ह्मणतात. आत्मा व अनात्मा अशीं दोन तत्त्वे आहेत, असें ऋषी सांगतात. भोक्ता, भोग्य व नियन्ता अशीं तीन तत्त्वे आहेत, असें आचार्य श्रुतीच्या अनुसार ह्मणतात. दुसरे कित्येक आचार्य त्याज्य, त्याचें निवर्तक, उपादेय—ग्राह्य, व त्याचा उपाय, असा चार प्रकारें विभाग करून तत्त्वाचें निरूपण करतात. दुसरे कित्येक उपदेशक प्राप्य, प्राप्त, उपाय, फल व विरोधी असें पांच प्रकारचें तत्त्व सांगतात. कित्येक पांच विषय व संबंध मिळून सहा तत्त्वे मानतात. निरनिराळ्या उपार्थीमुळे असे भेद संभवतात, हें खरें; पण सर्व वेदान्तांचें (उपनिषदांचें) तात्पर्य चिदचिद्विशिष्ट एकच ब्रह्म आहे, असें प्रतिपादन करण्यामध्ये आहे. भगवान् बादरायणांनीं त्या ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्यासाठींच उत्तरमीमांसा निर्मिली. तस्मात् विष्णुसंज्ञक पर वासुदेव हेंच तत्त्व आहे, असा विशिष्टाद्वैत्यांचा सिद्धान्त आहे.

१९ मत-भेद.

श्रीरामानुजाचार्यांचें विशिष्टाद्वैतमत हें अशा प्रकारचें आहे. आतां श्रीशंकराचार्यांचा व त्यांचा महत्त्वाचा मतभेद कोणकोणत्या बाबतीत आहे, ते सांगून प्रस्तुत प्रकरण संपवितों. श्रीरामानुजांनीं आपलें मत बोधायनाचार्यांच्या वृत्तीच्या अनुरोधानेंच जरी सिद्ध केले आहे तरी कर्म व ज्ञान यांच्या समुच्चयाविषयीं त्यांचें सर्वथा ऐकमत्य दिसत नाहीं. तसाच दुसऱ्याही कांहीं गोष्टींत विशेषतः भक्ति, प्रपत्ति इत्यादि विशेष साधनादिकांविषयीं त्यांचा सूक्ष्म मतभेद व्यक्त होतो. तथापि स्वतः रामानुजांनींच श्रीशारीरकमीमांसाभाष्याच्या आरंभीं “ भगवद्बोधायनकृतां विस्तीर्णां ब्रह्मसूत्रवृत्तिं पूर्वाचार्यास्त्रिभक्षिपुः । तन्मतानुसारेण सूत्राक्षराणि व्याख्यास्यन्ते ॥ ” ह्य० भगवान् बोधायनांनीं केलेल्या विस्तीर्ण ब्रह्मसूत्रवृत्तीचा पूर्व आचार्यांनीं संक्षेप केला आहे. त्यांच्या मतानुसार आह्मी सूत्राक्षरांचें व्याख्यान करतो, असें ज्या

अर्थी ह्मटलें आहे त्या अर्थी पुष्कळ अंशीं त्यांचें मत वृत्तिकारांच्या मताच्या अनुसार आहे, हें निर्विवाद होय. पण स्वतः रामानुजाचार्य भगवत्पूज्यपादांच्या मागून झाले आहेत. त्यामुळें आचार्यांच्या ग्रंथांत विशिष्टाद्वैतमताचें खंडन जरी केलेलें नसलें तरी वृत्तिकारांच्या मताचा उल्लेख जागजागीं करून त्यांच्या मताचें निरसन केलेलें अढळतें. शिवाय श्रीरामानुज ज्याला सर्वथा वेदानुकूल ह्मणतात त्या पांचरात्रांतील कांहीं वेदविरुद्ध कल्पनांचें निरसनही आचार्यांनीं शारीरक भाष्यांत केलें आहे. रामानुजांच्या मागून झालेल्या शंकरानन्द, विद्यारण्य इत्यादि आचार्यांच्या परंपरेतील लोकांनीं विशिष्टाद्वैताचेंही खंडण आपल्या ग्रंथांतून केलेलें आढळतें.

रामानुजाचार्य वैदिक आहेत. ते वेदांना प्रमाण मानतात. फार काय पण 'यत्र वेदा अवेदा भवन्ति' ह्म० ज्या अवस्थेंत वेद अवेद—मिथ्या—बाधित—होतात; या श्रुतीच्या अनुसार पारमार्थिक अवस्थेंतही ते त्यांना अप्रमाण मानीत नाहींत. ते ईश्वराला सगुण व एक मानितात. जगाला सत्य समजतात. आत्म्याला अणुप्रमाण व अनेक मानतात. भक्तीलाच सर्वोत्तम मोक्षसाधन ह्मणतात. त्यांमुळें अद्वैत मताचा त्यांच्या मताशीं चार्वाक, बौद्ध व जैन या अनीश्वरवादी, अनात्मवादी व अशब्दप्रमाणवादी नास्तिकांच्या मतांइतका विरोध नाहीं. उलट रामानुजप्रभृति इतर अर्वाचीन आचार्यांच शंकराचार्यांच्या अद्वैतवादाशीं अतिशय विरोध करितात. तथापि वैदिक धर्माचें रक्षण सर्व तद्विरुद्ध मतांतील सर्व ग्राह्य अंशाचा संग्रह करून जर कोणीं केलें असेल तर तें श्रीशंकराचार्यांनींच होय, असें इतिहासप्रमाणावरूनही सिद्ध होत असल्यामुळें अर्वाचीन आचार्यांनीं व त्यांच्या अनुयायी वैष्णवांनीं केवळ श्रमासाठींच त्यांचा, त्यांच्या मताचा व त्यांच्या अनुयायांचा द्वेष करावा, त्यांच्याशीं विरोध करावा, हे निदान वैदिक धर्माला तरी अनुरूप नव्हे. नास्तिकांचें खंडण करून, त्यांच्याशीं वाद करून, त्यांना जिंकून, आपले शिष्य बनवून; प्रस्थानत्रयभाष्य लिहून व चारी दिशेंत चार अक्षय्य विजय स्तंभांसारखे चार भव्य मठ स्थापून श्रुति-स्मृति-पुराणोक्त धर्म, व शिष्टाचार

यांचें संरक्षण जर केलें नसतें तर आपापल्या दीर्घ आयुष्यांत शारीरिक सूत्रा-
वरील संक्षिप्त भाष्यांच्या पुढें फारशी मजल न मारणाऱ्या वैष्णव आचार्यांची
कदाचित् स्थितिही झाली असती कीं नसती याची शंका आहे. असो; वीर-
वैष्णवादि सर्व अद्वैतमतांचा असा द्वेष जरी करीत असले तरी अद्वैतवादी
त्यांनाही विचाराच्या उत्क्रान्तीत योग्य स्थान द्यावयास तयार आहेत. रामा-
नुजाचार्यादि वैष्णव वैदिक असल्यामुळें अंशतः जरी विरुद्ध असले तरी
नियन्त्याचें अस्तित्व, वेदप्रामाण्य, चेतनकारणवाद इत्यादि मुख्य बाबतींत
ते फारसे विरुद्ध नाहीत. कोठें कोठें निराळ्या तऱ्हेनें च कां होईना पण तेही
ब्रह्मसूत्रांच्या व उपनिषदांच्या आधारानेंच आपल्या मताची प्रस्थापना करितात.
तेही औपनिषद-विद्येला ब्रह्मविद्या ह्मणतात. ब्रह्म सगुण कीं निर्गुण, सवि-
शेष कीं निर्विशेष इत्यादि गोष्टींत जरी मतैक्य नसलें तरी ते सर्व ब्रह्माला
शास्त्रप्रमेय ह्मणतात. त्यामुळें त्यांच्याशीं अद्वैतवादाचा मोठासा विरोध नाही.
ईश्वरादिकांना न मानणाऱ्या नास्तिकांइतके ते त्या औपनिषद-दर्शना-
पासून दूर नाहीत; उलट वैशेषिकादि आस्तिक दर्शनकारांपेक्षांही ते त्याला
जवळ आहेत. ह्मणजे तेही स्वकीय आहेत. अवैदिकांसारखे परकीय नाहीत.
अद्वैतवादांत स्वकीय व परकीय हा भेद जरी वस्तुतः संभवत नाही तरी तो
व्यावहारिक संभवतो. कारण मतभेद व विरोध व्यवहारांतच संभवतात. ते पर-
मार्थांत संभवत नाहीत. ह्मणूनच अद्वैतवाद सर्व मतांतील ग्राह्यांश घेऊन त्याज्य
अंशाचा अव्हेर करतो. फार काय पण तो नास्तिकांच्या सयुक्तिक ह्मणण्यालाही
योग्य मान देतो. अद्वैत मत हें आग्रही मत नाही. ईश्वर नाहीच, असें
ह्मणणाराला तो 'नियन्त्री शक्ति तरी असली पाहिजे; त्यावांचून जगाची
नियत अवस्था संभवणार नाही,' असें सांगतो. ईश्वर सगुण आहे, असें ह्मण-
णाराला तो आपल्या मायाशक्तीमुळें सगुण झाला आहे, यांत कांहीं संशय
नाहीं, असें ह्मणतो. निर्गुणवाद्याला 'तो वस्तुतः निर्गुण आहे, सर्व विशेष-
शून्य आहे,' असें बोलून त्याविषयीं आपली संमति दर्शवितो; 'वेदांना पौरु-
षेय ह्मणणारांना 'ते उच्चाराच्या दृष्टीनें तसे खरेच आहेत,' असें सांगतो.

अपौरुषेय ह्यणुणारांना वैदिक अर्थज्ञान नित्य व स्वाभाविक असल्यामुळे पुरुषप्रयत्नजन्य नाही, व हेंच त्याचें अपौरुषेयत्व आहे, असें ह्यणुतो. आत्मा अणुप्रमाण आहे, असें समजणारांस अन्तःकरण अणु असल्यामुळे विज्ञानमय अणु संभवतो, ह्य० जीवाचें अणुत्व औपाधिक आहे, वास्तविक नव्हे, असें सांगतो. सारांश अद्वैतवाद कोणत्याही मताशीं विरोध करित नाही. इतर वाद परस्पर विरोध करितात. अद्वैतवाद एकाद्या मतावर जे दोष देतो तेही त्याच्या विरोधी दुसऱ्या मताच्या लोकांनी दिलेलेच असतात. ह्य० सांख्यांचें खंडन करितांना तो नैयायिकांनी त्यांच्या मतावर दिलेल्या दोषांचा आश्रय करतो व नैयायिकांच्या खंडनाचे वेळीं सांख्यांच्या दोषांचा आश्रय करतो. सारांश अद्वैतवाद हा स्वतंत्र वाद नसून सर्व मतांशीं मिळून त्यांतील ग्राह्यांश तेवढाच घेऊन बनलेला समष्टि वाद आहे. त्यामुळे वैदिक रामानुजाचार्यांच्या मतांशीं अद्वैतवादाचा फार थोडा विरोध आहे.

रामानुज चित्, अचित् व ईश्वर अशीं तीन तत्त्वे मानतात. त्यांतील चित्—आत्मा—देहादिक हून विलक्षण, निर्विकार, ज्ञानाकार, नित्य स्वयंप्रकाश व आनंदरूप आहे—याविषयीं मतभेद नाही. पण तो अणु आहे, ज्ञान हा त्याचा धर्म आहे; तो प्रत्येक शरीरांत पृथक् आहे; नेहमीं कर्ता व भोक्ता आहे; यांविषयीं मतभेद आहे. रामानुज ह्यणुतात— 'आत्मा शरीरांतून निघून जातो, व पुनः शरीरांत येतो' असें ह्यणुतलें आहे. यास्तव तो अणुच असला पाहिजे. त्यावाचून त्याला शरीर सोडून जातां व त्यांत येतां येणार नाही. पण शंकराचार्य ह्यणुतात, कीं आत्मा अणु नाही. तो विभुच आहे. कारण तो उत्पन्न होतो, असें कोठेंही सांगितलेलें नाही. उलट 'मजवाचून हें शरीर कसें राहील,' असें चिंतन करून तें ब्रह्मच त्यांत प्रविष्ट झालें, असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. जीव-ब्रह्माचें तादात्म्यही सांगितलेलें आहे. यास्तव ब्रह्माप्रमाणेंच जीवही विभुच असला पाहिजे. त्यावाचून 'जो हा प्राणामध्ये-विज्ञानमय आहे तो विभु व अज आहे,' अशा अर्थाची 'स वा एष महानज आत्मा योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु' इत्यादि श्रौत

वचने व ' नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ' इत्यादि स्मार्त वचने उपपन्न होत नाहीत. शिवाय जीव जर अणु असता तर त्याला सर्व शरीरांतील सुख-दुःखांचें ज्ञान झालें नसतें. ' अणु आत्मा व सर्व शरीराला व्यापणारें त्वगिन्द्रिय यांचा संयोग झाल्यामुळे त्याला सर्व शरीरांतील सुख-दुःखांचें ज्ञान होईल, ' ह्मणून जर ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाही. कारण तसें ह्मटल्यास पायाला कांटा लागतांच त्याची वेदना सर्व शरीराला व्यापते, असें होईल. कारण त्वचा व कांटा यांचा संयोग झालेला असून त्वचा सर्व शरीराला व्यापून राहते, हें प्रसिद्ध आहे. पण अनुभव तसा येत नाही. कांटा पायाला जेथें टोंचतो तेथेंच वेदना होते, असा अनुभव आहे. तेव्हां अणु आत्मा व त्वचा यांच्या संग्रोगानें सर्व शरीरव्यापी सुख-दुःखांचा अनुभव कसा येणार ? आणि तो येतो असें जर ह्मटलें तर पायांत बोंचलेल्या काट्याचीही वेदना शरीरभर झाली पाहिजे. कारण अणु आत्मा व त्वगिन्द्रिय यांच्या एकदेशी संयोगाप्रमाणेंच कांटा व त्वक् यांचा एकदेशी संयोग झालेला असतो. तस्मात् आत्मा व त्वक्, त्यांच्या संयोगानेंच सर्व शरीरांतील सुख-दुःखानुभवांची उपपत्ति लागत नाही. शिवाय मोठी वस्तु व अल्प वस्तु यांचा संयोग एकदेशी असतो. तो अल्प वस्तूला व्यापून राहूं शकतो. पण महद्वस्तूला व्यापूं शकत नाही. कारण कांटा व शरीर यांचा संयोग कांट्याच्या अग्राला व्यापतो; सर्व शरीराला व्यापीत नाही, हें प्रसिद्ध आहे त्याच न्यायानें आत्मा व त्वक् यांचा संयोग आत्म्यालाच व्यापून राहिल, मोठ्या त्वचेला व्यापणार नाही, हें उघड आहे. त्यामुळेही आत्म्याला अणु मानल्यास सर्व शरीरव्यापी वेदना अनुभवास येणार नाही; पण ती येते. तस्मात् तो विभु आहे, अणु नव्हे. ' अहो पण आत्मा अणु जरी असला तरी त्याच्या ज्ञान या गुणाच्या व्याप्तीमुळे सर्व शरीरांतील सुख-दुःखांचा अनुभव येईल ' ह्मणून ह्मणाल तर तेंही समाधानकारक नाही. कारण कोणताही गुण आपल्या गुणी द्रव्याला सोडून रहात नाही. कारण गुण आपल्या आश्रयभूत द्रव्याला जर सोडून राहूं लागला तर तो त्याचा गुणच नव्हे, असें

होईल. 'दीपप्रभा दीपाला सोडून राहते,' ह्मणून ह्मणाल तर प्रभा हें निराळें द्रव्य आहे, हें रामानुजांनाही मान्य आहे. 'पुष्पादिकांचा वास आपल्या आश्रयाला ह्म० फुलाला सोडून दूरवर जातो,' ह्मणून ह्मणाल तर तोही निराश्रय संचार करीत नाही; तर पुष्पांतील अतिसूक्ष्म परागांबरोबरच वायुवेगानें संचार करतो: ते पुष्पपराग सूक्ष्म असल्यामुळें दिसत नाहीत. चैतन्य हा आत्म्याचा गुण आहे, असें गृहीत धरून आह्मी वरील दूषण दिलें आहे. पण वास्तुतः चैतन्य हा आत्म्याचा गुणच नव्हे. तर तें, त्याचें स्वरूप आहे. उष्णता व प्रकाश, हें जसें अग्नीचें स्वरूप त्याप्रमाणें चैतन्य हें जीवाचें स्वरूप आहे. त्यामुळें जीवाचें चैतन्य जर सर्व शरीराला व्यापीत आहे तर तो अणु आहे, असें ह्मणणें, अगदीं अयुक्त आहे. आत्मा शरीर-परिमाण नाही, हें आह्मी जैनदर्शनसारसंग्रहांत सिद्ध केलेंच आहे. तस्मात् तो विभु आहे, हा नैयायिकांचा पक्षच श्रुतिसंमत आहे.

'तर मग त्याला श्रुतींत 'अणु' कसें ह्मटलें आहे,' ह्मणून विचाराल तर सांगतो. जीवदशेंत तो बुद्धिगुणप्रधान असतो. कारण बुद्धीच्या गुणा-वाचून केवळ आत्म्याला संसारित्व संभवत नाही. बुद्धिरूप उपाधीच्या धर्माचा अध्यास केल्यामुळेंच आत्म्यांचे ठिकाणीं कृतृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि प्रकारचें संसारित्व येतें. बुद्धि अणु आहे. त्यामुळें तिच्या संबंधानें आत्म्यालाही अणु ह्मणतात. बुद्धीच्या ह्म० अन्तःकरणाच्या शरीरत्यागानें व शरीरांत येण्यानें आत्म्याचें गमन व आगमन संभवत. अर्थात् शरीरांतून निघून जाणें व शरीरांत येणें, यांची उपपत्ति लागावी ह्मणून आत्म्याला अणु मानण्याचें कांहींच कारण नाही. अन्तःकरणाच्या जाण्या-येण्यानेंही आत्म्याचें औपाधिक जाणें व येणें संभवतें. श्रुतींत 'केंसाच्या अग्राच्या एका लक्षांशा एवढा जीव आहे' असें सांगून लागलेंच तो म्हान् आहे, असें ह्मटलें आहे. तेव्हां त्यांतील त्याचें सरें परिमाण कोणतें समजावयाचें? कारण अणुत्व व महत्त्व हीं प्रमाणें परस्परविरोधी असल्यामुळें तीं एकाच वस्तूचे ठिकाणीं संभवत नाहीत. यास्तव त्यांतील कोणतें तरी एक प्रमाण औपचारिक असलें पाहिजे.

महत्त्व-आनन्त्य-हेंच औपचारिक असून अणुत्वच त्याचें मुख्य प्रमाण आहे, ह्मणून ह्मणावें तर तेंही जुळत नाहीं. कारण ब्रह्म व आत्मा यांचें ऐक्य सर्व उपनिषदांत प्रतिपादिलें आहे. श्वेताश्वतरोपनिषदांत तर 'बुद्धीच्या योगानें आत्म्याचे ठिकाणीं गुणांचा अध्यास होतो; आणि त्या अध्यस्त-आरोपित-आत्मगुणानें जीव अणुपरिमण व हीन होतो. स्वरूपज्ञः तो अणुप्रमाण व हीन नाहीं,' असें स्पष्ट ह्मटलें आहे. आतां 'या अणु आत्म्याला चित्तानें जाणावें,' असें मुंडकोपनिषदांत सांगितलें आहे. पण त्यांतील अणुशब्दाचा अर्थ 'परमाणुपरिमाण' असा न करणां 'आकाशाहूनही सूक्ष्म' असा केला पाहिजे. कारण त्याच उपनिषदांत पुढें लागलेंच त्याला अणु ह्मणण्याचें कारण ' तो सूक्ष्म व शुद्ध चित्तावाचून दुसऱ्या चक्षुरादि इंद्रियांचा विषय होत नाहीं,' हें सांगितलें आहे. तस्मात् बुद्धिरूप उपाधीमुळेंच आत्म्याला अणु ह्मटलें आहे; पण तो स्वतः विभु आहे, हा सिद्धान्त होय.

जीवांचा प्रतिशरीरीं भासणारा भेदही औपाधिक आहे. तो स्वाभाविक नव्हे. त्यामुळें वस्तुतः जीवात्मा प्रतिशरीरीं भिन्न नाहीं. अन्तःकरण भिन्न असल्यामुळें तो भिन्न आहे, असा नुस्ता भ्रम ह्मेतो. प्रत्येक अन्तःकरणाचे संस्कार निरनिराळे असल्यामुळें एका अन्तःकरणाचा अत्यंत विलय झाला तरी बाकीचीं अन्तःकरणें विद्यमान असतात. त्यामुळें एक जीव मुक्त झाला तरी इतर जीव बद्धच राहतात. सुख व दुःख हे अन्तःकरणाचे धर्म असल्यामुळें आत्मा एकच जरी असला तरी सुख-दुःखांचा संकर होत नाहीं.

रामानुज अचित् हें पृथक् तत्त्व मानतात. पण अचित्-मध्येही सत्ता असतेच; व सत्ता हा चैतन्याचा अपृथक्-चैतन्याहून पृथक् न करतां येणारा-स्वभाव आहे. त्यामुळें अचित्-ला स्वतः सत्ता नाहीं. तर आत्मसंबंधामुळेंच अचित् 'आहे,' असें भासतें. यास्तत्र अद्वैती त्याला तत्त्व समजत नाहींत. जें त्रिकालीं सत् तेंच तत्त्व व जें कांहीं काळ सत् (भासणारें) तें पारमार्थिकदृष्ट्या असत्-मिथ्या-अशी केवलाद्वैत्यांची परिभाषा आहे. विशिष्टा-द्वैतीही अचित् व चित् यांना ईश्वराचें शरीर ह्मणतात. शरीर शरीरीच्या सत्तेनेंच

कार्यक्षम होतें. यास्तव केवल अचित् व्यर्थ आहे. त्यानं असें व्यर्थ-अकार्य-क्षम-होणें, हेंच त्याचें मिथ्यात्व आहे.

रामानुज ईश्वरालाही चेतन मानतात. जीव तर चेतन आहेच. मग त्यांचा भेद कसा ? 'एक नियामक व दुसरा नियाम्य असल्यामुळें त्यांचा भेद आहे' ह्मणून ह्मणाल तर नियामक चेतन ईश्वरही केवल चेतन जीवाचें नियमन करूं शकणार नाही. कारण केवल चेतनाचेंही नियमन होतें, असें ह्मटल्यास चेतनरूप ईश्वराचेंही नियमन करणाऱ्या दुसऱ्या चेतनाची अपेक्षा भासते; आणि नियामक चेतनांची परंपरा कल्पिल्यास अनवस्था-दोष येतो. यास्तव नियन्तृशक्तियुक्त ईशच अचित्-युक्त जीवाचें नियमन करतो, असें समजणें भाग आहे. 'अर्थात् नियन्ता व नियाम्य हे दोन्ही शुद्ध चेतन नव्हेत, तर सोपाधिक चेतन आहेत, असें सिद्ध होतें. त्यामुळें जीव व ईश यांचा भेद उपाधियुक्त आहे, स्वाभाविक नव्हे. स्वभावतः त्यांचें ऐक्यच आहे; कारण चेतनत्व हें त्यांचें लक्षण समान आहे, असेंही ठरतें आणि तें औपनिषद्-दर्शनाला संमत आहे. उपनिषदांत ब्रह्मात्मैक्य कंठरवानें वर्णिलें आहे. 'एका जातीच्या अनेक पदार्थांना उद्देशून जसा एकत्वाचा प्रयोग करितां त्याप्रमाणें तें ऐक्य आहे' ह्मणून ह्मणाल तर तें बरोबर नाही. कारण जीव-चेतन-अनेक आहेत, याविषयीं कांहीं प्रमाण नाही. वस्तुंचा भेद कांहीं तरी विलक्षणता असल्यावांचून होत नाही. जीव व ईश्वर यांचें चेतनत्व हें लक्षण समान आहे. त्यामुळें त्यांना अनेक ह्मणतां येत नाही. शिवाय अनेकत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, जीवत्व, नियाम्यत्व, इत्यादि सर्व व्यावहारिक आहे. देहसंबंधामुळेंच त्याची सिद्धि होते. जेव्हां देहाचा संबंध यत्नानें किंवा आपोआप तुटतो तेव्हां वरील प्रकार मुळींच अनुभवास येत नाहीत. यास्तव रामानुजांनीं मानलेलें प्रकारैक्य व प्रकारींचें ऐक्य अप्रामाणिक आहे. तस्मात् अद्वैत हेंच तत्त्व आहे आणि चित्, अचित् व ईश्वर हा भेद औपधिक, व्यावहारिक, काल्पनिक, मायिक व ह्मणूनच अतत्त्वभूत आहे, असें अद्वैती समजतात.

विशिष्टाद्वैत्यांनीं जीवांचे नित्य, मुक्त व बद्ध असे जे भेद केले आहेत. तेही व्यावहारिक आहेत, पारमार्थिक नव्हेत. कारण ते भेदही शरीर-कृत आहेत. चेतनकृत नाहीत. गरुडाचें शरीर आमच्या किंवा वामदेवा-दिकांच्या शरीराहून विलक्षण असू शकेल; त्याचें सामर्थ्य आह्मांहून अधिक असेल; परमेश्वराचें प्रेम त्याकर अधिक असेल; पण चेतनामध्ये तसा भेद संभवत नाही. कारण केवल चेतन चेतनावरच प्रेम करतें, चेतनाची किंकरता स्वीकारतें, चेतनालाच भजतें व चेतनाचाच भोग घेतें, असें कोठेही आढळत नाही. तर एक कार्य-करणयुक्त (शरीरेंद्रियसहित) चेतनच दुसऱ्या कार्य-करणयुक्त चेतनावर प्रेमादि करतें, असें दिसतें. तस्मात् चेतन-जीवांचा वरील भेद अस्वाभाविक आहे, स्वाभाविक नव्हे.

रामानुजीय वेद, कारणें इत्यादिकांविषयीं जें ह्मणतात तें अद्वैत-वाद्याला पुष्कळ अंशी मान्य आहे. पण सत्त्व्यातीविषयीं ते जें सांगतात (पृष्ठ ४७ पहा.) तें मात्र त्याला संमत नाही. कारण रज्जु, शुक्ति इत्यादि पदार्थ जरी पंचीकृत असले किंवा पार्थिव असले तरी त्यांत सर्प, रुपें, इत्यादि भ्रामक पदार्थांचा अंश असतो, असें ह्मणतां येत नाही. कारण नुस्ती लांबी किंवा नुस्ता चकचकीतपणाच साप किंवा रुपें यांच्या भ्रमाला कारण होतो, असें आपण पाहतों. दोरींतील सापाचा अंश किंवा शिंपींतील रुपें सर्पाच्या व रजताच्या भ्रमाला केव्हांही कारण होत नाही. यास्तव ती कल्पना अयोग्य आहे. 'शिंपीच्या ठिकाणीं भासलेलें रुपें व्यवहाराच्या उपयोगी नसतें, ह्मणून त्याला भ्रम ह्मणतां येतें,' असें ते ह्मणतात. परंतु भ्रान्त वस्तूचा व्यवहार होऊंच शकत नाही. कारण ज्या वस्तूचा व्यवहार करावयाचा असतो तिचें परीक्षण केल्यावांचून तो होत नाही; आणि भ्रान्त वस्तूच्या परीक्षणास आरंभ करतांच तिच्या अधिष्ठानाचें ज्ञान होऊन भ्रमाची निवृत्ति होते. यास्तव शिंपींतील विद्यमान रुपें व्यवहाराच्या उपयोगी नसतें; ह्मणून तें भ्रामक आहे, असें नाही; तर तें शिंपीच्या ठिकाणीं वस्तुतः नसतांनाच भासतें ह्मणून भ्रामक आहे; आणि त्यामुळेंच त्याचा व्यवहार होऊंच शकत नाही.

‘पांचरात्रागम वेदाच्या विरुद्ध मुळींच नाही. ह्मणून तो सर्वथा प्रमाण आहे,’ असें रामानुजीय ह्मणतात. पण शांकरमतानुयायांना तें संमत नाही. ते ह्मणतात कीं, पांचरात्रागमामध्ये वेदविरुद्ध अंशही आहे; व त्याचें निरसन भगवान् व्यासांनीं उत्तर मीमांसेंत दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाच्या शेवटच्या अधिकरणांत केलें आहे. त्यावरील शांकर भाष्य व इतर टीकाग्रंथ यांचें तात्पर्य असें—पांचरात्रागमांत श्रुतीच्या अविरुद्ध असा जेवढा भाग आहे, तो सर्व आह्मांलाही संमत आहे. यास्तव ईश्वरच जगाची प्रकृति व अधिष्ठाता आहे; यासारखे जे सिद्धान्त त्यांत वर्णिलेले आहेत त्यांचें निरसन आह्मी करीत नाहीं. पण इतर विरुद्ध अंशांचें निरसन करणें भाग आहे. भागवत ह्मणतात कीं, भगवान् वासुदेवच परमार्थतत्त्व आहे; तो निरंजन ज्ञानस्वरूप आहे. तो आपले चार विभाग करून वासुदेव-व्यूहरूपानें संकर्षण-व्यूहरूपानें, प्रद्युम्न-व्यूहरूपानें व अनिरुद्ध-व्यूहरूपानें स्थित आहे. व्यूह ह्मणजे मूर्ति. वासुदेव ह्म० परमात्मा. संकर्षण ह्म० जीव, प्रद्युम्न ह्म० मन, व अनिरुद्ध ह्म० अहंकार. त्यांतील वासुदेव ही परा प्रकृति असून संकर्षणादिक हीं कार्ये आहेत. अशा प्रकारच्या त्या पूज्य परमेश्वराची अभिगमन (देवतागृहगमन), उपादान (पूजा द्रव्यांचें संपादन), पूजा, अष्टाक्षरमंत्रादिकांचा जप, व ध्यान यांच्या योगानें शंभर वर्षे आराधना करून अविद्यादिक्लेशरहित झालेला पुरुष भगवानास प्राप्त होतो.

यांतील—‘अव्यक्ताहून पर’ ह्मणून प्रसिद्ध असलेला परमात्मा नारायण आपणच आपल्याला अनेक प्रकारचा करून स्थित असतो,—असें जें ह्मणणें आहे त्याचें निराकरण आह्मी करीत नाहीं. कारण तें ‘तो एक प्रकारचा होतो, तीन प्रकारचा होतो,’ इत्यादि अर्थाच्या श्रुतीच्या अनुसार आहे.

१ रामानुजांनीं श्रीशारीरक मीमांसाभाष्यांत तें अधिकरण पांचरात्रागमाचें समर्थन करण्यासाठीं योजलें आहे. पण तसें करणें पूर्वे प्रवाहाच्या विरुद्ध आहे. त्या पादांत आरंभापासून प्रस्तुत अधिकरणापर्यंत क्रमानें सांख्य, योग, वैशेषिक, सौत्रान्तिक बौद्ध, माध्यमिक बौद्ध, जैन व पाशुपत यांच्या वेदविरुद्ध कल्पनांचें निरसन केलें आहे; यास्तव या शेवटच्या अधिकरणांतही भागवतांच्या वेदविरुद्ध कल्पनांचें निरसनच केलेलें असणें, सयुक्तिक दिसतें.

त्याचप्रमाणें त्या भगवानाच्या अभिगमनादिरूप आराधनेचें व अनन्य चिंतानें ध्यानाचें जें विधान केलें आहे त्यांचेंही आह्मी निरसन करीत नाहीं. कारण ईश्वरप्राणिधान श्रुति, स्मृति, योग इत्यादि शास्त्रांत प्रसिद्ध आहे. पण वासुदेवापासून संकर्षण उत्पन्न होतो, संकर्षणापासून प्रद्युम्न उत्पन्न होतो व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध होतो, इत्यादि जें ह्मणणें आहे तें श्रुतिविरुद्ध असल्यामुळें आह्मांला संमत नाहीं. वासुदेवसंज्ञक परमात्म्यापासून संकर्षण-संज्ञक जीवाची उत्पत्ति संभवत नाहीं. कारण जीव उत्पन्न होतो, असें ह्मटल्यास तो अनित्य आहे, उत्पत्ति-विनाशशील आहे, त्यामुळें त्यानें पूर्वी केलेल्या कर्मांचा नाश होणें व या जन्मीं नवीन उत्पन्न झालेल्या त्याला न केलेल्या कर्मांचा भोग घडणें, हे कृतनाश व अकृताभ्यागम दोष इत्यादिकांची प्राप्ति होते. तसेंच विनाश पावणाऱ्या त्याला भगवत्प्राप्ति हा मोक्षही मिळण्याचा संभव नाहीं. 'अहो पण जीव कार्य आहे. यास्तव त्याला कारणरूप भगवानाची प्राप्ति होणें, हा मोक्ष मिळण्यास कोणती हरकत आहे?' ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों—कारणाला प्राप्त होतांच कार्याचा लय होतो, असा अनुभव व न्यायही आहे. यास्तव कारणरूप भगवानाला प्राप्त झालेला जीव, 'जीव' या रूपानें राहणार नाहीं. शिवाय बादरायणांनीं पुढच्या पादांत 'आत्मा उत्पन्न होत नाहीं,' असें सांगितलें आहे. तस्मात् ही पांच-रात्रोक्त कल्पना असंगत आहे.

तसेंच भागवत-संकर्षणसंज्ञक कर्त्या-जीवापासून प्रद्युम्न नांवाचें करण-मन उत्पन्न होतें,—असें व—त्या कर्त्यापासून उत्पन्न झालेल्या करणापासून अनिरुद्धनांवाचा अहंकार उद्भवतो,—असें वर्णन करितात. पण व्यवहारांत देवदत्तादि कर्त्या पुरुषांपासून कुन्हाड, लेखणी इत्यादि करणें—साधनें—उत्पन्न होतात, असें दिसत नाहीं; आणि दृष्टान्तावाचून त्याविययीं निश्चयही होऊं शकत नाहीं. तशा अर्थाची श्रुतिही नाहीं. यास्तव जीवादिकांची उत्पत्ति होते, हें ह्मणणें अप्रमाण आहे.

पण यावर भागवत ह्मणतील कीं, आह्मी संकर्षणादिकांना जीवादि-भावानें मानीत नाहीं. संपूर्ण ज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य व तेज, या ईश्वरसंबंधी धर्मांनीं युक्त असलेले ते सर्व ईश्वर व वासुदेवच आहेत, ते

सर्व निर्दोष, निरधिष्ठान व निर्मल आहेत, असें मानतो. यास्तव वरील उत्पत्तीचा असंभव हा दोष येत नाही, तर तेंही बरोबर नाही. कारण असें समजलें तरी 'उत्पत्त्यसंभव' या दोषाचें निवारण होत नाही. एका प्रकारें नाही तर दुसऱ्या प्रकारें तोच दोष येतो. कसा तो पहा—तुमच्या या वरील ह्मणण्याचा—वासुदेवादिक हे परस्पर भिन्न व समान धर्मीनीं युक्त असे चार ईश्वर आहेत; त्यांचें एकत्व नाही;—असा जर अभिप्राय असेल तर एकाच ईश्वराच्या योगानें ईश्वराचें कार्य होत असतांना अनेक ईश्वरांची कल्पना करणें व्यर्थ ठरतें व सिद्धान्तही सुटतो. • एक भगवान् वासुदेवच परमार्थ तत्त्व आहे, असा भागवतांचा सिद्धान्त आहे. बरें 'एका भगवानाचेच हे चार समान धर्मयुक्त व्यूह आहेत,' ह्मणून झटलें तरी वरील दोषाचें निरसन होत नाही. कारण वासुदेवापासून संकर्षणाची, संकर्षणापासून प्रद्युम्नाची, व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्धाची उत्पत्ति संभवत नाही. कारण त्यांच्यामध्ये न्यूनधिक्य कांहींच नाही. पण कार्य व कारण, ह्यांमध्ये कांहीं तरी विशेष असावाच लागतो. त्यावाचून हें कार्य व हें कारण हा भेद संभवत नाही. पांचरात्रागमाला प्रमाण मानणारे भागवत सर्व व्यूह वासुदेवच आहेत, त्यांच्यामध्ये विशेष कांहीं नाही, असें मानीत असतात, हें प्रसिद्ध आहे. शिवाय हे व्यूह प्रकृतिभूत वासुदेवाहून न्यून आहेत, ह्मणून ह्मणावें तर त्यांची संख्या चारच आहे, असा नियम करितां येणार नाही. कारण ब्रह्मादिस्तंबपर्यन्त समस्त जग, हे भगवानाचे व्यूहच आहेत.

त्याचप्रमाणें त्या पांचरात्रागमामध्ये पुष्कळ परस्परविरोधही भासतो. एकदा आत्मे गुणी आहेत, व ज्ञानादि त्यांचे गुण आहेत, असें सांगून पुनः हे सर्व आत्मेच आहेत, असें सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें जीव, मन व अहंकार या स्वरूपांचे संकर्षण, प्रद्युम्न व अनिरुद्ध पृथक् आहेत, असें एकदा ह्मणून पुनः ते सर्व आत्मे आहेत, असें सांगितलें आहे. त्यांत वेदाची निंदाही केली आहे. शाण्डिल्या या चारी वेदांमध्ये परम श्रेयाचा मार्ग सांपडला नाही; ह्मणून त्यानें पांचरात्रागमाचें अध्ययन केलें, असें ह्मणून वेदांपेक्षा त्याला

अधिकं महत्त्व दिलें आहे. त्याचप्रमाणें भागवतशास्त्राच्या एका पादाचें अध्ययन केल्यानेंही सर्व वेदाध्ययनाचें फळ सिद्ध होतें; केवळ स्वाध्याय करणाऱ्या वैदिकापेक्षां भागवतशास्त्राचें एक अक्षर ह्मणणाराही श्रेष्ठ आहे, इत्यादि ह्मटलें आहे. यास्तव भागवतशास्त्राच्या कर्त्याचे ठिकाणीं भ्रंतीचा अभाव जरी असला व वेदाच्या विरुद्ध नसलेलें तान्त्रिक अनुष्ठान, वासुदेवाचें पूजन इत्यादि त्यांतील कांहीं भाग प्रमाण जरी असला तरी 'जीव उत्पन्न होतो' इत्यादि वर्णनाची उपपत्ति लागत नाही. यास्तव तें शास्त्र अंशतः तरी मोह उत्पन्न करणारें आहे, यांत कांहीं संशय नाही.

रामानुजीय भक्ति व प्रपत्ति हेच मोक्षाचे उपाय आहेत, व ज्ञानयोग भक्तीच्या उपयोगी आहे, भक्तीचा साक्षात् उत्पादक आहे, असें ह्मणतात, तें खरें; पण तो ज्ञानयोग ह्मणजे आत्मज्ञान नव्हे, तर ईश्वराचें परोक्ष ज्ञान आहे. ईश्वराच्या स्वरूपाचें परोक्ष ज्ञान झाल्यावरच त्याच्या ठिकाणीं भक्ति-प्रेम-जडणार, हें उघड आहे; आणि त्या भक्तीनें प्राप्त होणारा मोक्षही त्यांनीं वर्णन केल्याप्रमाणें सायुज्य-समान भोगरूप-अस-ण्णर, हें निर्विवाद आहे. पण अद्वैती ज्या ज्ञानाला मोक्षाचा उपाय ह्मण-तात तें अपरोक्ष-आत्म्याचें साक्षात्-ज्ञान आहे. तें झाल्यावर ईश्वर व जीव हा भेदभाव उरत नाही. त्यामुळे त्यानंतर भक्तिही संभवत नाही. अर्थात् स्वरूपप्राप्ति हाच मोक्ष आहे; व त्याचें साधन स्वरूपज्ञानच आहे. दुसरें कांहीं असूं शकत नाही.

श्रीरामानुज ब्रह्म सगुण आहे, तें असंख्य कल्याणगुणगणसंपन्न आहे, असें ह्मणतात; आणि श्रीशंकराचार्य तें स्वरूपतः निर्गुण व उपाधितः सगुण आहे, असें सांगतात. आचार्यांच्या मतीं कल्याण (शुभ) गुण व हेय गुण हे दोन्ही शुद्ध ब्रह्मामध्यें नाहीत; कल्याण गुण शबल ब्रह्मामध्येंच संभवतात, आणि अकल्याण गुण प्रकृतिसंबंधानें होतात. अर्थात् रामानुजांचें ब्रह्म आचार्यांच्या ब्रह्मापेक्षां किंचित् हीन आहे. विशिष्टाद्वैत्यांच्या मतीं ईश्वर मूर्त आहे. पण आचार्य त्याला स्वरूपतः अमूर्त व प्रकृतिसंबंधानें मूर्त मान-

तात. अर्थात् आचार्यांचें मत ईश्वराची प्रतिमा नाही, असें ह्मणणाऱ्या व ती आहे, असें ह्मणणाऱ्या दोन्ही वाद्यांना अवस्थामेदानें अनुकूल आहे.

सारांश श्रीशंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मतांत असा मुख्य भेद आहे. तसेच दुसरेही कांहीं सूक्ष्म मतभेद आहेत. पण ते महत्त्वाचे नसल्यामुळे आम्ही त्यांचा येथें संग्रह करित नाही. अद्वैत सिद्धान्त उपनिषदे व परमार्थ यांना अधिक अनुसरून आहे आणि विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त भगवद्गीता, पांचरात्रागम व व्यवहार यांना अधिक अनुसरून आहे. पण ते दोन्ही सिद्धान्त वैदिकांचें कल्याण करावयास समर्थ आहेत. त्यांच्यामध्ये कांहीं बाबतींत विरोध जरी असला तरी ते दोन्ही वैदिक आहेत. अधिकारानुसार ते दोन्ही वैदिकांना कृतार्थ करण्यास समर्थ आहेत, ह्मणून आम्हांला ते एकसारखेच प्रिय आहेत. भगवान् अंतर्दामी सर्व वैदिक प्रजेला स्वाधिकाराप्रमाणें यांतील कोणत्या तरी एका मार्गाचें अवलंबन करून आपल्या वैदिक कुलांतील जन्माचें सार्थक्य करण्याची सुबुद्धि देवा, अशी शुभ इच्छा प्रकट करून आम्ही हें दर्शन संपवितों.

इति श्रीशंकराचार्यभक्त विष्णुकृत श्रीरामानुजदर्शनसारसमतभेद,
समाप्त झालें.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.



