

जी  
१५४

3A/39

401  
पुस्तक संख्या  
154  
3A/26

# वैदिक तत्त्वमीमांसा

भाग पहिला

शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य

( तयार करणार )

शांताराम अनंत देसाई, एम्. ए., एल्.एल्. बी.,

प्रोफेसर ऑफ फिलॉसफी, होळकर कॉलेज, इंदूर

फोडिले भांडार धन्याचा हा माल ।

मी तंव हमाल भार-वाही ॥

[ सुबईत इंदुप्रकाश छापखान्यांत छापिला ]

इ. स. १९०९

( सर्व हक्क स्वाधीन )

किंमत रुपये ११.



## अनुक्रमणिका

| विषय                         | पृष्ठ |
|------------------------------|-------|
| प्रस्तावना                   | ( १ ) |
| १ उपोद्घात                   | १     |
| २ परमार्थप्राप्तीचें साधन    | ३३    |
| ३ श्रुतीचें प्रामाण्य        | ४७    |
| ४ अनुमानादिकांचें अप्रामाण्य | ९५    |
| ५ शून्यवादाचें खंडन          | १३३   |
| ६ विज्ञानवादाचें खंडन        | १४०   |
| ७ क्षणभंगुरवादाचें खंडन      | १७१   |
| ८ लोकायतिकवादाचें खंडन       | २०८   |
| ९ प्रधानवादाचें खंडन         | २१९   |
| १० परमाणुवादाचें खंडन        | २६३   |
| ११ ईश्वरवादाचें खंडन         | २७८   |

## प्रस्तावना

प्राच्य व पाश्चात्य अर्वाचीन पंडितांनीं वेदांत तत्त्वमीमांसेचें शंकराचार्यांनीं प्रतिपादित जें अद्वैत मत त्याची अप्राप्तता इतक्या निश्चितपणें व इतक्या जोरानें प्रतिपादिली आहे कीं, या निबंधकारा सारख्या मनुष्यानें त्या अद्वैत मताचें समर्थन किंवा मंडन करण्याला पुढें होणें ह्यणजे केवळ त्यानें आपल्या मूढतेचें व अंध अभिमानाचें प्रदर्शन करणें होय. आणि त्या मताचें मंडन करणें हा या निबंधाचा हेतुही नाही. हा निबंध तयार करण्याचा हेतु एवढाच आहे कीं, ज्यांना शंकराचार्यांचें मत अत्यंत अप्राप्त वाटतें तेच ज्या अर्थी रामानुजाचार्यांच्या मताची स्तुति करितात, त्या अर्थी (१) शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मध्ये कोणत्या गोष्टीं संबंधानें मतैक्य आहे, (२) त्यांच्या मध्ये तत्त्वमीमांसाविषयक कोणत्या गोष्टीं संबंधानें मतभेद आहे, आणि (३) ज्या गोष्टीं संबंधानें त्यांच्या मध्ये मतैक्य आहे, त्या गोष्टी ज्यांना पूर्णपणें मान्य असतील त्यांचें मत, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मध्ये ज्या तत्त्वमीमांसाविषयक गोष्टीं संबंधानें मतभेद आहे, त्या गोष्टीं विषयीं कोणाला अधिक अनुकूल असलें पाहिजे,—शंकराचार्यांना किंवा रामानुजाचार्यांना,—या तीन प्रश्नां संबंधानें विवेचन करण्याचा प्रयत्न करावयाचा. या तीन प्रश्नां पैकीं पहिल्या प्रश्नाचें अंशतः या भागांत विवेचन केलें आहे. तें विवेचन सर्वथैव यथार्थ असेलच असें नाही. मात्र त्या विवेचना संबंधानें मुख्य प्रश्न हा नव्हे कीं,

ध्यांत जें मूळ संस्कृताचें भाषांतर दिलेलें आहे तें, कौशं व व्याकरण यांच्या दृष्टीनें, अत्यंत निर्दोष आहे किंवा नाहीं; तर मुख्य प्रश्न असा कीं, ज्या तत्त्वमीमांसाविषयक गोष्टीं संबंधानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मध्ये सर्वथैव मतैक्य आहे, असें त्या विवेचनांत निर्दिष्ट केलेलें आहे, तेवढ्या गोष्टीं संबंधानें त्यांच्या मध्ये सर्वथैव मतैक्य आहे किंवा नाहीं. ज्यांना हा विषय गम्य असून ज्यांनीं शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या ग्रंथांचें प्रत्यक्ष रीतीनें अध्ययन केलेलें असेल, अशा कोणी वरील प्रश्नाच्या दृष्टीनें पुढील विवेचन वाचून त्या संबंधानें आपलें मत कळविण्याची तसदी घेतली, तर हा निबंधकार त्यांचा फार आभारी होईल.

होळकर कॉलेज,  
इंदूर, आक्टोबर, १९०९ }

शांताराम अनंत देसाई



304  
~~सामान्य~~

वैदिक तत्त्वमीमांसा

# वैदिक तत्त्वमीमांसा

[ १ ] शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य

( १ )

वैदिक वाङ्मयामध्ये जे तत्त्वविचार आहेत त्या सर्वांचा या निबंधांत 'वैदिक तत्त्वमीमांसा' या नांवाखाली समावेश केला आहे. या अर्थी जी वैदिक तत्त्वमीमांसा तिच्या, -पूर्व-मीमांसा, उत्तरमीमांसा किंवा वेदांत, सांख्य, योग, न्याय, आणि वैशेषिक अशा, -सहा मुख्य शाखा आहेत, ही गोष्ट सुप्रसिद्धच आहे. या सहा शाखांना सहा दर्शनें ह्मणतात. या सहा दर्शनांपैकी वेदांतदर्शनावर ( ह्मणजे ब्रह्मसूत्रांवर ) शंकराचार्य, वल्लभाचार्य, रामानुजाचार्य, आणि मध्वाचार्य या चार आचार्यांनी भाष्ये केली आहेत. व या चार भाष्यांमध्ये वेदांतदर्शनांतील कांहीं मुख्य सिद्धांतांचा अथ थोडा बहुत भिन्न भिन्न केला गेल्यामुळे, वेदांताला चार रूपांतरें प्राप्त झालीं. वेदांताचीं हीं रूपांतरें 'केवल अद्वैत,' 'शुद्ध अद्वैत,' 'विशिष्ट अद्वैत,' आणि 'द्वैत' या नांवांनी प्रसिद्ध आहेत. या निबंधाच्या प्रस्तुत भागाला 'शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य' असें नांव दिलें आहे, त्यावरून वाचकांना अशी कल्पना सहजच करितां येईल कीं, शंकराचार्य आणि



## वैदिक तत्त्वमीमांसा

रामानुजाचार्य यांच्या वेदांतविषयक मतांसंबंधाने कांहीं विवेचन या निबंधाच्या प्रस्तुत भागांत करावयाचें आहे.

परंतु शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य यांच्या मतांसंबंधाने विवेचन करावयाचें, असें ह्मटल्याबरोबर एक शंका उत्पन्न होते. ती शंका अशी कीं, शंकराचार्यांची किंवा रामानुजाचार्यांचीं मते ह्मणजे कोणतीं मते समजावयाचीं ? 'विविधज्ञानविस्तारा'च्या फेब्रुवारी १९०४ च्या अंकांत एका बंगाली मासिक पुस्तकांतील निबंधाचा तर्जुमा 'शंकराचार्यांचें अद्वैतदर्शन' या नांवाखाली प्रसिद्ध झाला आहे. त्यांत असें ह्मटलें आहे:—'आचार्यांचीं मते निश्चित करण्याचे कामीं एक अडचण आहे; ती अशी कीं, त्यांनीं आपलीं मते स्वतंत्र रीतीनें कोठें सांगितलेलीं नाहींत. व्याख्या करितां करितां प्रसंगोपात्त विषयविन्यासानुसार त्यांनीं आपलीं मते प्रदर्शित केलीं आहेत....ह्मणून आचार्यांच्या सगळ्या ग्रंथांचें सूक्ष्म निरीक्षण करूनच त्यांचीं मते हुडकून काढिलीं पाहिजेत'. आतां या उताऱ्यांतील शेवटच्या वाक्यांत निर्दिष्ट केलेली गोष्ट खरी आहे, असें कबूल केलें पाहिजे. परंतु ती गोष्ट मोठमोठ्या सर्वच ग्रंथकारांना लागू पडते. कारण कोणत्याही नामांकित ग्रंथकाराचीं मते काय आहेत, या विषयीं निर्णय करावाचा तो त्या ग्रंथकाराच्या सर्व ग्रंथांचें सूक्ष्म निरीक्षण करूनच केला पाहिजे. आणि ज्या मानानें त्या ग्रंथकाराच्या ग्रंथांची संख्या मोठी असून प्रत्येक ग्रंथाचा विस्तारही



मोठा असेल, त्या मानाने हा निर्णय करणे कठीण जाईल. अर्थातच, शंकराचार्यांची ( किंवा रामानुजाचार्यांची ) मते कोणती या विषयी निर्णय करणे ही गोष्ट या अर्थी कठीण आहे. परंतु वरील उताऱ्यापैकी बाकीच्या दोन वाक्यांतोळ उद्गार शंकराचार्यांच्या ( किंवा रामानुजाचार्यांच्या ) मतांला लागू पडेल असे दिसत नाही. कारण निरनिराळ्या धर्मविषयक किंवा तत्त्वविषयक प्रश्नांसंबंधाने शंकराचार्यांची ( किंवा रामानुजाचार्यांची ) स्वतःचा मते त्यांच्या ग्रंथांत इतक्या स्पष्टतेने व्यक्त झालेली आहेत की, इंग्रजी भाषेतील एका ह्यणीप्रमाणे, धांवत चालणाऱ्याला देखील ती सहज वाचता येतील.

ही गोष्ट खरी आहे की, शंकराचार्यांचे ( व रामानुजाचार्यांचे ) मुख्य ग्रंथ ह्यटले ह्यणजे उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे, व गीता या ग्रंथांवरील भाष्ये होत. आतां जर एकाद्या ग्रंथकाराचे मुख्य ग्रंथ भाष्यरूपच असले, तर सामान्यतः अशी शंका नेहमी राहते की, मूळ ग्रंथकाराच्या मतांपैकी कोणती मते त्या भाष्यकाराला मान्य होती व कोणती नव्हती. उदाहरणार्थ, डॉ. केअर्ड या नांवाचे जे पाश्चात्य पंडित इंग्लंडांत आहेत, त्यांचा सर्वांत प्रसिद्ध व महत्वाचा ग्रंथ ह्यटला ह्यणजे कॅट नामक जर्मन तत्त्वमीमांसकाच्या मतांचे भाष्य. अर्थातच, त्यांच्या या भाष्यरूप ग्रंथाचे आपण अध्ययन केले तर तेवढ्यानेच असे ह्यणतां येणार नाही की,

आपणांला डॉ. केअर्डचीं मतें समजलीं. तर इतकेंच ह्मणतां येईल कीं, डॉ. केअर्डच्या मतें कॅटचीं तत्त्वविषयक काय मतें होतीं तें आपणांला समजलें. परंतु असें असणें शक्य आहे कीं, डॉ. केअर्डनीं जीं कॅटचीं मतें असें प्रतिपादन केलें आहे, तीं किंवा त्यांपैकीं पुष्कळ मतें त्यांना स्वतःला मान्य नसतील. याकरितां प्रथमदर्शनीं शंकराचार्यासंबंधानें ( व रामानुजाचार्यासंबंधानें ) देखील असें ह्मणतां येईल कीं, त्यांच्या भाष्यरूप ग्रंथांत मूळ ग्रंथकारांचीं ह्मणून जीं

( १ ) आणि याकरितांच एका तात्त्विक-धर्म-इतिहासकारानें डॉ. केअर्डच्या मतांसंबंधानें असें ह्मटलें आहे:—It might be that the amplest view of Dr. Edward Caird's method would be obtained by collecting what he says in his voluminous commentary on Kant, though it would be difficult in places to decide whether what is said is in elucidation of Kant or is the commentator's own opinion.....I have felt a special difficulty in attempting to indicate Dr. Caird's position. ....When a theologian presents his results, interwoven not only with his own philosophy but also with that of another in an intricate network of exposition and criticism.....we have not before us the scheme of a Theism. Dr. Caldecott's *The Philosophy of Religion*, पृ. १५०-३.)



मते निर्दिष्ट केलेली आहेत त्यांपैकी कोणती मते त्यांना स्वतःला मान्य होती व कोणती नव्हती, या विषयी निर्णय करण्याला खात्रीलायक असा कांहीं आधार नाही.

परंतु थोडा विचार केला असता असे निःसंशयपणे दिसून येईल की, ही शंका सर्वथैव निराधार आहे. कारण उपनिषदे हे ईश्वरप्रणीत ग्रंथ, ब्रह्मसूत्रे हा उपनिषद्-वाक्यरूपी पुष्पांचा हार ( वेदान्तवाक्यकुसुमग्रन्थनार्थत्वं सूत्राणाम् । ), आणि गीता हे वेद व वेदांत या सर्व ग्रंथांचे सार ( तत् इदं गीताशास्त्रं समस्त-वेदार्थसार-संग्रह-भूतम् । ), असे शंकराचार्यांनी स्पष्ट झटले आहे. ( आणि ही गोष्ट रामानुजाचार्यांना देखील मान्य होती, असे सांगण्याची आवश्यकता नाही. ) अर्थातच, शंकराचार्यांच्या ( व रामानुजाचार्यांच्या ) मते उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे, व गीता या तिन्ही ग्रंथांत प्रतिपादन केलेली मते अत्यंत निर्दोष असली पाहिजेत. आणि ज्या अर्थी त्या ग्रंथकारांची मते अत्यंत निर्दोष असे शंकराचार्यांना ( व रामानुजाचार्यांना ) वाटत होते, त्या अर्थी त्यांची स्वतःची मते त्या ग्रंथकारांच्या मतांपेक्षा भिन्न असणे शक्यच नाही. याकरिता, शंकराचार्यांनी ( किंवा रामानुजाचार्यांनी ) उपनिषद्-कारांची, ब्रह्मसूत्रकारांची, व गीताकारांची जी मते असे प्रतिपादन केले आहे, तींच त्यांची स्वतःची मते असे समजणे आवश्यक आहे.

यावरून असे स्पष्ट होते की, शंकराचार्यांच्या ( किंवा रामानुजाचार्यांच्या ) अनुयायी वर्गातील लोकांना किंवा



तत्—इतर लोकांना असे ह्मणतां येणें शक्य नाहीं कीं, शंकराचार्यांचीं ( किंवा रामानुजाचार्यांचीं ) मते काय होतीं, याविषयीं निःसंशयपणें निर्णय करणें कठीण आहे. फारच झालें तर शंकराचार्यांचे ( किंवा रामानुजाचार्यांचे ) अनुयायी असें ह्मणतील कीं, श्रुति किंवा वेदांत किंवा गीता या ग्रंथांमध्ये प्रतिपादन केलेलीं मते मान्य असणें यापेक्षां भिन्न अर्थानें त्यांचीं अशीं मतेच नव्हतीं. अर्थात्, या ग्रंथांतील मते त्यांना सर्वथैव मान्य होतीं, व त्या मतां-विषयीं गैरसमज नष्ट होऊन इतरांना देखील तींच मते मान्य व्हावीं, या हेतूने त्या मतांचें स्पष्टीकरण व समर्थन करण्याकरितां त्यांनीं त्या ग्रंथांवर भाष्ये तयार केलीं. आणि याकरितां उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे, व गीता या ग्रंथांमध्ये उपदिष्ट ह्मणून ज्या मतांचें शंकराचार्यांनीं ( किंवा रामानुजाचार्यांनीं ) आपल्या भाष्यरूप ग्रंथांमध्ये प्रतिपादन केले आहे, त्या मतांपेक्षां त्यांचीं स्वतःचीं मते भिन्न होतीं, अशी शंका करणें हें, त्यांच्या अनुयायांच्या दृष्टीनें, त्यांना अवमान-कारक आहे. शंकराचार्यांच्या ( किंवा रामानुजाचार्यांच्या ) विरुद्ध पक्षाचे लोक तर स्पष्ट रीतीनें असें वारंवार म्हणतात कीं, आपल्या स्वतःच्या मतांचें प्रतिबिंब उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे, व गीता या ग्रंथांत पाहून, त्या ग्रंथांमध्ये उपदिष्ट मते म्हणून त्यांनीं आपल्या स्वतःच्या मतांचेंच आपल्या भाष्यरूप ग्रंथांमध्ये प्रतिपादन केले आहे. म्हणजे या

पक्षांचे म्हणणे असे कीं, शंकराचार्यांच्या ( किंवा रामानुजाचार्यांच्या ) भाष्यरूप ग्रंथांचे अध्ययन केल्याने उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे, व गीता या ग्रंथांमध्ये प्रतिपादन केलेली मते कळण्याची शक्यता नाही; तर केवळ त्यांची ( म्हणजे भाष्यकारांची ) स्वतःची मते काय होती एवढेच समजेल. अर्थात्, या पक्षांतील लोकांना देखील असे ह्मणतां येणार नाही कीं, शंकराचार्यांची ( किंवा रामानुजाचार्यांची ) मते हुडकून काढण्याचे काम फार कठीण आहे. आतां राहले असे लोक कीं, ज्यांचा शंकराचार्यांच्या ( किंवा रामानुजाचार्यांच्या ) अनुयायी वर्गातही समावेश होत नाही, किंवा त्यांच्या प्रतियोगी वर्गातही समावेश होत नाही. परंतु अशा लोकांना देखील शंकराचार्यांची ( किंवा रामानुजाचार्यांची ) मते काय होती याविषयी निर्णय करणे कठीण नाही. कारण, वर सांगितल्याप्रमाणे, श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत, व ब्रह्मसूत्रे व गीता या ग्रंथांमध्ये श्रुतिग्रंथांतील सर्व मतांचे सार संग्रहीत आहे असे त्यांचे मत होतें. अर्थात्च, त्यांची स्वतःची मते, या ग्रंथांतील मते ह्मणून त्यांनी ज्या मतांचे प्रतिपादन केले आहे, त्या मतांहून भिन्न असणे शक्य नाही. ह्मणून तींच त्यांची मते असली पाहिजेत, असे या मध्यस्थ वर्गातील सर्व लोकांनी कबूल केले पाहिजे.

सारांश, शंकराचार्यांची व रामानुजाचार्यांची मते ह्मणजे कोणतीं मते समजावयाचीं? या प्रश्नाला उत्तर असे कीं,



त्यांनी आपापल्या भाष्यरूप ग्रंथांमध्ये उपनिषद्-कारांची, ब्रह्मसूत्रकारांची व गीताकारांची मते म्हणून ज्या मतांचे प्रतिपादन केले आहे, तींच त्यांची स्वतःची ( म्हणजे त्यांना निःसंशयपणे सर्वथैव मान्य अशी ) मते, असे समजणे आवश्यक आहे. अर्थातच, उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे, व गीता या ग्रंथांमध्ये ज्या मतांचे निराकरण केलेले आहे असे त्यांनी प्रतिपादन केले आहे, तीं मते त्यांच्या दृष्टीने त्याज्य आहेत असे समजले पाहिजे.

( २ )

याप्रमाणे शंकराचार्यांची व रामानुजाचार्यांची मते ह्मणजे कोणतीं मते समजावयाचीं ? या प्रश्नाचा निर्णय झाला. आतां या निबंधाच्या प्रस्तुत भागाच्या विषयाकडे वळण्यापूर्वी एक गोष्ट लक्षांत ठेवण्याविषयी वाचकांना विनंति करावयाची आहे. ती गोष्ट अशी. वरील विवेचनावरून असे ध्वनित होते कीं, शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य यांचे भाष्यरूप ग्रंथ दोन दृष्टींनी पाहणे आवश्यक आहे.

१. दृष्टि अशी कीं, ते ग्रंथ ह्मणजे ब्रह्मसूत्रे, गीता, इत्यादि ग्रंथांचीं केवळ भाष्ये,—ह्मणजे मूळ ग्रंथांतील वचनांचा अर्थ स्पष्ट करून त्यांत प्रतिपादिलेल्या मतांची संगति अविणारे ग्रंथ. आणि हे भाष्यरूप ग्रंथ याच हेतूने तयार

( १ ) सूत्रार्थः वर्ण्यते यत्र पदैः सूत्रनुसारीभिः । स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदः विदुः ॥

केले गेले, असें भाष्यकारांनीं त्या त्या भाष्याच्या आरंभीं स्पष्ट ह्मटलें आहे. उदाहरणार्थ, शंकराचार्यांनीं आपल्या शारीरकभाष्याच्या उपोद्धातामध्ये असें ह्मणलें आहे: -यथा च अयं अर्थः सर्वेषां वेदान्तानां तथा वयं अस्यां शारीरक-मीमांसायां प्रदर्शयिष्यामः ॥ ह्मणजे, 'सर्व उपनिषदांचा हाच (ह्मणजे आत्मैकत्वाचें प्रतिपादन करणें हाच) हेतु आहे असें या शारीरक-मीमांसेमध्ये स्पष्ट करून दाखविलें जाईल.' तसेंच त्यांनीं आपल्या गीताभाष्याच्या उपोद्धातामध्ये असें ह्मटलें आहे: -तत् इदं गीताशास्त्रं....दुर्विज्ञेयार्थम् । ...अहं विवेकतः अर्थनिर्धारणार्थं संक्षेपतः विवरणं करिष्यामि ॥ ह्मणजे, 'गीताशास्त्राचा अर्थ समजणें कठीण आहे. याकरितां विवेकपूर्वक त्याच्या अर्थाचा निर्णय करितां यावा, ह्मणून मी त्याचें संक्षेपानें स्पष्टीकरण करीत आहे.' रामानुजाचार्यांनीं देखील ब्रह्मसूत्रांवरील आपल्या श्रीभाष्याच्या आरंभीं असेंच ह्मटलें आहे: -भगवत्-बौधायनकृतां विस्तीर्णा ब्रह्मसूत्रवृत्तिं पूर्वाचार्याः संचिक्षिपुः । तन्मतानुसारेण सूत्र-अक्षराणि व्याख्यास्यन्ते ॥ ह्मणजे, 'ब्रह्म-त्रच सूत्रांवर भगवान् बौधायनांनीं जें भाष्य केलें, व ज्याकली भाष्यासंबंधानें लहान लहान ग्रंथ या पूर्वीच्या आर्चायांनीं तर लिहिले, त्या भाष्याला अनुसरूनच ब्रह्मसूत्रांचा शब्दार्थ स्पष्ट केला जात आहे.'

आतां शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या भाष्यरूप ग्रंथांचा, तीं केवळ भाष्ये या दृष्टीनें, विचार करावयाचा



असला, ह्यणजे ज्या मुख्य प्रश्नांचा निर्णय करून त्या ग्रंथांच्या गुणदोषांचें विवेचन केलें पाहिजे, त्या मुख्य प्रश्नांपैकीं एक, किंबहुना पहिला, प्रश्न असा कीं, भाष्यकारांनीं मूळ ग्रंथांतील वाक्यांचा जो अर्थ केला आहे तो बरोबर आहे किंवा नाही, ह्यणजे मूळ ग्रंथांतील वाक्यांचा तसा खरोखरच अर्थ होतो किंवा नाही ? उपनिषदे, गीता, व ब्रह्मसूत्रे या ग्रंथांतील वाक्यांचें किंवा विचारांचें स्पष्टीकरण करणारे ग्रंथ या दृष्टीनें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या भाष्यरूप ग्रंथांसंबंधानें हा प्रश्न अत्यंत महत्त्वाचा आहे, यांत तिळप्राय संशय नाही. मात्र एवढी गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं, या प्रश्नाचा विचार करितांना मूळ ग्रंथांतील प्रत्येक वाक्य वेगळें घेऊन, भाष्यग्रंथामध्ये त्या वाक्याचा अर्थ केलेला आहे, तो त्याचा शब्दशः अर्थ आहे किंवा नाही ? असा विचार करणें, व तो त्याचा शब्दशः अर्थ नसला तर त्यासंबंधानें भाष्यकाराला दोष देणें, हें त्या ग्रंथकारासंबंधानें न्याय्य नव्हे व त्या भाष्यकारासंबंधानें देखील नाय्य नव्हे. आणि अशा रीतीनें भाष्यरूप ग्रंथांच्या गुणदोषांचें विवेचन केलें तर सर्वच भाष्यकार,—प्राच्य व पाश्चात्य, प्राचीन व अर्वाचीन,—वरील दोषाला पात्र होतील. कारण ईश्वरप्रणीत आणि ह्यणून प्रमादाक्षम (infallible) मानिलेला नाही, असा जरी एकादा विचारी किंवा सन्मान्य ग्रंथकाराचा ग्रंथ असला, तरी देखील त्या

ग्रंथांतील निरनिराळ्या वाक्यांचाच नव्हे, तर निरनिराळ्या भागांचा देखील असाच अर्थ करण्याचा प्रयत्न भाष्यकार करितो कीं, त्या निरनिराळ्या भागांतील विचारांमध्ये परस्परविरोध राहू नये. उदाहरणार्थ, पाश्चात्य राष्ट्रांमध्ये साक्रेटीसपासून मार्टिनोपर्यंत जे तत्त्वमीमांसक, आणि होमर पासून टेनिसनपर्यंत जे कवी, होऊन गेले आहेत, त्यांचे ग्रंथ जरी ईश्वरप्रणीत मानिले जात नाहीत, तरी त्यांच्या ग्रंथांवर जे,—विशेषतः त्यांना पूज्य मानणाऱ्या,—नामांकित पाश्चात्य पंडितांकडून भाष्यरूप ग्रंथ प्रसिद्ध झालेले आहेत, त्यांतील कोणत्याही एका ग्रंथाचे जरी अध्ययन केले तरी देखील असे समजून येईल कीं, त्या कवीच्या किंवा तत्त्वमीमांसकाच्या विचारांची संगति जुळविण्याकरितां मूळ ग्रंथांतील वाक्यांची ठिकठिकाणीं, लौकिक भाषेनें, 'ओढा-ताण' केली जाते.

परंतु यावरून असे अनुमान करितां नये कीं, सर्व भाष्यकार या दोषाला पात्र आहेत. कारण वर निर्दिष्ट केलेल्या हेतूनें मूळ ग्रंथांतील काहीं काहीं वाक्यांची सर्वच भाष्यकार 'ओढाताण' करितात, किंवा त्यांनीं ती केली झणून त्यांना कोणी दोष देत नाही, इतकेंच नव्हे, तर तसें करणे हें प्रत्येक मर्मज्ञ भाष्यकाराचें एक मुख्य कर्तव्य आहे, असें मानिलें जातें. उदाहरणार्थ, पूर्वी ज्यांचा एकदा निर्देश केला आहे, त्या डॉ. केअर्डनीं कॅट नामक जर्मन



तत्त्वमीमांसकासंबंधानें असें हटलें आहे:—'कॅटच्या ग्रंथावर ज्यांनीं भाष्यें लिहिलीं त्यांनीं कॅटचा जो मूळ उद्देश त्या उद्देशाच्या निरनिराळ्या अंगांला निरनिराळें महत्व दिल्यामुळें निरनिराळ्या भाष्यकारांनीं त्याचा उद्देश भिन्न भिन्न रूपानें निर्दिष्ट केला आहे'. (The object, which Kant had in view,...has been variously stated by different commentators, according as they have attached more or less importance to particular aspects of it. I. 227.) नंतर कॅटच्या मतासंबंधानें परस्परविरुद्ध अशीं जीं विवेचनें केलीं गेलीं आहेत त्यांचीं कांहीं उदाहरणें देऊन डॉ. केअर्डनीं असें हटलें आहे:—

'ही गोष्ट निःसंशय आहे कीं, यां पैकीं प्रत्येक विवेचनाच्या समर्थनार्थ कॅटच्या ग्रंथांमधून उतारे देतां येतील. कारण कॅटचा उद्देश फार व्यापक होता; आणि हणून एका दृष्टीनें, किंवा त्याच्या तत्त्वमीमांसेच्या एका विशिष्ट भागाचा स्वतंत्रपणें विचार केल्या असतां, जी गोष्ट साध्य असें वाटतें, तीच गोष्ट पुनः दुसऱ्या भागासंबंधानें पाहिली असतां केवळ साधनीभूत आहे असें वाटूं लागतें. याप्रमाणें, कॅटच्या "क्रिटिक" नामक तत्त्वमीमांसेचे जे निरनिराळे ग्रंथरूप भाग आहेत, त्यांपैकीं प्रत्येक ग्रंथाचा एक प्रत्यक्ष उद्देश असून तो उद्देश त्या सर्व मीमांसेचा जो एकंदरीत किंवा मुख्य उद्देश त्या उद्देशाहून भिन्न आहे. आणि यामुळें त्याच्या ग्रंथांपैकीं कोणत्याही एका ग्रंथाचा

जर स्वतंत्रपणे विचार केला, तर त्याचा एक अर्थ होतो; परंतु जर तो ग्रंथ कॅटच्या मुख्य उद्देशाचा केवळ एक भाग व्यक्त करितो असे मानिले तर त्याच ग्रंथाचा अर्थ भिन्न होतो. आणि हा एकंदरीत किंवा मुख्य उद्देश कॅटच्या मनामध्ये आरंभापासून स्थूलरूपाने तरी होता. मात्र सोयी करितां एका मागून एक असे ग्रंथ लिहून त्यानें तो उद्देश सिद्धीला नेला. ( And there can be no doubt that passages may be easily quoted in support of each of these views, seeing that the task of Kant is a very complex one, and what appears as an end from one point of view, or in relation to one part of his philosophy taken by itself, becomes in turn a means when we contemplate that part in its relations to other parts. The different sections of the *Critique* have thus a proximate purpose, different from that which is the aim of the whole treatise; and that treatise gets a different meaning according as we contemplate it as a whole in itself, or as a part of a wider plan which from the first was present to Kant's mind, at least in its main outlines, though for convenience he executed it in a series of successive treatises. I. 228. )

आणि हा नियम ग्रंथकारांनीं आपले विचार व्यक्त करण्यासाठीं योजिलेल्या भाषेचा अर्थ करितांनाच नव्हे, तर



वक्त्यांनीं आपले विचार व्यक्त करण्याकरितां योजिलेली जी भाषा तिचा अर्थ करितांना देखील लक्षांत ठेविला पाहिजे, असें मानिले जाते. उदाहरणार्थ, हिंदुस्थानचे माजी गव्हरनर जनरल यांनीं आपल्या एका भाषणांत हिंदु लोकांच्या सत्यवादित्वासंबंधानें कांहीं उद्गार काढिले होते, व त्या उद्गारांवर बरीच प्रतिकूळ टीका झाली होती. परंतु ही सर्व टीका आपल्या भाषणाचा खरा अर्थ न समजल्यामुळें केली गेली आहे, असें नंतरच्या एका भाषणांत सांगत असतां लॉर्ड कर्झन म्हणाले:—‘ज्या मनुष्यानें हिंदी लोकांच्या हिताकरितां अविश्रांत श्रम केले,—मग ते श्रम सफळ असोत किंवा चुकीच्या मार्गानें केले जावोत,—तोच मनुष्य त्यांना दुखविण्याचा किंवा मार्गे ढकलण्याचा प्रयत्न करील, ही गोष्ट संभवते काय? आजपर्यंत ज्या मनुष्यानें आपलें सर्व आयुष्य प्राच्य लोकांपासून, त्यांच्या इतिहासापासून, व त्यांच्या संप्रदायांपासून किती गोष्टी शिकण्यासारख्या आहेत, हें लोकांपुढें मांडण्यांत घालविलें, आणि प्राच्य लोकांचे धर्म, स्मारकचिन्हे, आणि वाङ्मयें यांच्या विषयींच्या ज्याच्या निष्ठेबद्दल त्याच्या स्वतःच्या देशबांधवांनीं त्याची वारंवार निर्भत्सनां केलेली आहे, आणि हिंदुस्थानामध्ये असतांना ज्यानें स्व-इतर धर्म व विचार यांच्या संबंधानें आपल्या आदराविषयीं इतका विपुळ पुरावा दिला आहे,—असा मनुष्य

उलट फिरून त्याने आजपर्यंत ज्याचा सत्कार केला त्याचेंच ताडन करील काय' ? (Is it likely that the individual, who has allowed himself no rest or respite in his labours,—be they successful or mistaken,—for the Indian people, would endeavour to injure them or thrust them aside?... Would a man, who has devoted his whole life to preaching the lessons of the East, its history and traditions, who has often been railed by his own countrymen for his enthusiasm for the religions and monuments and literature of the East, and who has, while in India, given such abundant proofs of his reverence for faiths and feelings that are not his own, turn round and assail what he has hitherto revered ?)

डॉ. केअर्डच्या ग्रंथांतून एक व लार्ड कर्झनच्या भाषणांतून एक असे हे जे दोन उतारे दिले, ते असे प्रतिपादन करण्याच्या हेतूने दिलेले नाहीत कीं, कॅटच्या ग्रंथाविषयींचे डॉ. केअर्डचें ह्मणणें, किंवा आपल्या उद्गारांविषयींचे लार्ड कर्झनचें ह्मणणें सर्वांना मान्य झालें पाहिजे. तर एवढेंच प्रतिपादन करण्याकरितां कीं, कोणत्याही ग्रंथकाराच्या किंवा वक्त्याच्या एकेका वाक्याचाच नव्हे, तर एकेका ग्रंथाचा किंवा भाषणाचा देखील जो शब्दशः अर्थ होईल तोच खरा अर्थ असें समजणें हें नेहमीच बरोबर नव्हे.



तर त्या ग्रंथकाराचें किंवा वक्त्याचें जें एकंदरींत मत किंवा त्याचा उद्देश त्याच्या अनुरोधानें त्याच्या निरनिराळ्या लेखांचा किंवा भाषणांचा अर्थ केला पाहिजे. मात्र ज्यांचे शब्द प्रमादाक्षम ( infallible ) मानिले जात नाहींत, अशा ग्रंथकारांनीं योजिलेल्या भाषेची बरीच 'ओढाताण' करून देखील जर त्यांच्या ग्रंथांतील विचारांची संगति जुळवितां आली नाहीं, तर मग त्यांच्या विचारांत तेवढ्या पुरती विसंगतता कबूल केली पाहिजे.

आतां याठिकाणीं असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, जर कोणत्याही ग्रंथकाराच्या विचारांची संगति लावण्याचा प्रयत्न करण्याकरितां त्याच्या भाषेची 'ओढाताण' करूं देणें क्षम्यच नव्हे तर आवश्यक देखील आहे, तर मग ती 'ओढाताण' किती करूं द्यावयाची ? या प्रश्नाला उत्तर असें कीं, या संबंधानें कोणताच सार्वत्रिक नियम निर्दिष्ट करितां येणें शक्य नाहीं. कोणत्याही ग्रंथांतील विचारांची सत्यता किंवा संगति दाखविण्याकरितां त्याच्या भाषेची किती 'ओढाताण' करावयाची, हें त्या ग्रंथकाराच्या पूज्यत्वासंबंधानें व विद्वत्तेसंबंधानें भाष्यकाराचें जें मत असेल, त्यावर अवलंबून राहिल. जर भाष्यकाराच्या मतें तो ग्रंथकार अत्यंत पूज्य व, मूळ ग्रंथांत ज्या विषयाचें त्यानें विवेचन केलें आहे त्या विषयाच्या दृष्टीनें, अत्यंत विद्वान् असेल, तर तो बरील हेतूनें

प्रसंगी त्या ग्रंथकाराच्या भाषेची इतकी 'ओढाताण' करील की, ती इतरांना अक्षम्य वाटेल.

परंतु जर ही गोष्ट मनुष्याने केलेल्या ग्रंथांच्या अर्था-संबंधाने खरी, तर उपनिषदे वगैरे जे ग्रंथ ईश्वरप्रणीत अशी शंकराचार्य, रामानुजाचार्य इत्यादि भाष्यकारांची श्रद्धा, त्या ग्रंथांतील विचारांची सत्यता व संगति सिद्ध करण्याकरितां त्यांतील भाषेची किती 'ओढाताण' करावी, याविषयी अर्थातच ते भाष्यकार कोणतीच इयत्ता मान्य करणार नाहीत, हे सांगण्याची आवश्यकता नाही. किंवा याविषयी ते भाष्यकार एकच इयत्ता मान्य करतील. आणि ती इयत्ता ही की, त्या ग्रंथांतील विचारांचे सत्यत्व व त्यांची सुसंगति सिद्ध करण्याकरितां त्यांतील भाषेची ज्या दिशेने व जितकी 'ओढाताण' करावी लागेल त्या दिशेने व तितकी केली पाहिजे; भिन्न दिशेने किंवा त्याहून अधिक करितां नये. सारांश, मूळ ग्रंथांतील सर्व विचारांचे सत्यत्व प्रतिपादन करणे हा भाष्यकारांचा मुख्य उद्देश असल्यामुळे, ज्या वाक्याचा लौकिक शब्दार्थ घेतला असता त्या वाक्याने असत्य विचार व्यक्त होतो, त्या वाक्याचा लौकिक अर्थ न घेतां असाच अर्थ केला पाहिजे की, त्या वाक्याने सत्य विचार व्यक्त होईल.

उदाहरणार्थ, शंकराचार्यांनीं असे स्पष्ट प्रतिपादन केले आहे की, प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं सिद्ध होणाऱ्या ज्या गोष्टी



त्यांचें विवेचन करणें हा श्रुतिग्रंथांचा उद्देश नव्हे:—न हि  
 अयं सृष्ट्यादि-प्रपंचः प्रतिपिपादयिषितः ॥ (शारीरकभाष्य,  
 १।४।१४.) आणि ह्यणून प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं न सम-  
 जण्यासारख्या ज्या गोष्टी आहेत, त्यांच्या संबधानेंच श्रुतींचें  
 प्रामाण्य, प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ज्या गोष्टी समजतात त्यांच्या संब-  
 धानें श्रुति प्रमाणभूत नव्हे. कारण ज्या गोष्टी अन्य तऱ्हेनें  
 समजण्यासारख्या आहेत किंवा समजलेल्या आहेत, त्या समजून  
 देण्याला श्रुतीच्या प्रामाण्याची आवश्यकता नाहीं:—प्रत्य-  
 क्षादि-प्रमाण-अनुपलब्धे हि विषये....श्रुतेः प्रामाण्यं न प्रत्य-  
 क्षादि-विषये, अदृष्ट-दर्शन-अर्थत्वात् प्रामाण्यस्य ॥ (गीता-  
 भाष्य, १८।६६.) इतकेंच नव्हे, तर प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या  
 योगानें जी गोष्ट समजते,—उदाहरणार्थ अग्नि उष्ण व प्रकाश-  
 मान आहे,—तिच्या विरुद्ध जरी शेंकडो श्रुतिवचनें असलीं कीं,  
 अग्नि थंड किंवा प्रकाशरहित आहे, तरी तीं श्रुतिवचनें खरीं  
 मानितां येणार नाहींत:—न हि श्रुतिशतं अपि शीतः अग्निः  
 अप्रकाशः वा इति ब्रुवत् प्रामाण्यं उपैति ॥ (गीताभाष्य,  
 १८।६६.)

परंतु याठिकाणीं असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, श्रुति-  
 ग्रंथ जर ईश्वरप्रणीत आहेत, तर मग त्यांच्या मध्ये प्रत्य-  
 क्षादि प्रमाणांच्या विषयासंबंधानें तरी असत्य वचन

(१) अज्ञात-अर्थ-ज्ञापकं प्रमाणं इति स्थितेः न ज्ञाते श्रुति-  
 प्रामाण्यं इति आह—'अदृष्ट' इति ॥ (आनंदगिरि)

कसे असू शकेल ? ही शंका पुढे आल्याबरोबर प्रथम असे वाटते की, ती दूर करण्याकरितां एकतर ज्या (श्रुति) ग्रंथांमध्ये, प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या विषयां-संबंधानेच कां होईनात तरी पण, असत्य विचार आहेत ते ग्रंथ ईश्वरप्रणीत किंवा अदृष्ट विषयांसंबंधाने देखील प्रमाणभूत नव्हत, असे कबूल केले पाहिजे; किंवा प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या विषयांसंबंधाने श्रुतिग्रंथांत जी वचने आहेत ती देखील प्रमाणभूत मानिली पाहिजेत अशा रीतीने की, जरी त्यांतील विचार प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगाने प्राप्त होणाऱ्या जगविषयक ज्ञानाच्या विरुद्ध असले, तरी ते विचारच सत्य, आणि त्या विचारांच्या विरुद्ध असे जे प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगाने प्राप्त होणारे ज्ञान ते असत्य. परंतु शंकराचार्यांना हे दोन्ही विकल्प कबूल नाहींत. त्यांच्या मते ही गोष्ट अत्यंत निःसंशय आहे की, श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत असून ते अदृष्ट विषयांसंबंधाने सर्वथैव प्रमाणभूत आहेत. कारण अदृष्ट विषयांसंबंधींचे ज्ञान श्रुतिग्रंथांशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही साधनाने प्राप्त होणे शक्य नाहीं. आणि ह्मणून अशा विषयांसंबंधाने श्रुतिग्रंथांत अमुक विचार आहेत असे निश्चित झाले, ह्मणजे त्या विचारांचे अंतिम सत्य ठरले. अर्थात्च, हे विचार प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगाने प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाच्या विरुद्ध आहेत किंवा अविरुद्ध आहेत, असा विचार करणे अप्रासंगिक होय. तर आतां



एवढाच प्रश्न राहला कीं, जर प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें प्राप्त होणारें जें,—अग्नि प्रकाशमान व उष्ण आहे इत्यादि,—जगविषयक ज्ञान त्या ज्ञानाच्या विरुद्ध, अग्नि अप्रकाशमान किंवा, थंड आहे इत्यादि वचनें श्रुतीमध्ये असलीं, तर त्या वचनांच्या योगानें श्रुतिग्रंथांच्या ईश्वरप्रणीतत्वाला आणि ह्मणून त्या ग्रंथांच्या अदृष्ट विषयांसंबंधींच्या प्रामाण्याला बाध येत नाही काय ? या प्रश्नाला शंकराचार्यांनीं असें उत्तर दिलें आहे कीं, जर प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाच्या विरुद्ध दिसणारीं अशीं वचनें श्रुतिग्रंथांमध्ये असून तीं केवळ उदाहरणांदाखळ नसलीं तर त्या वचनांचा उद्दिष्ट अर्थ असाच आहे असें समजलें पाहिजे कीं, त्या अर्थाच्या योगानें हा विरोध नष्ट होईलः—यदि ब्रूयात् शीतः अग्निः अप्रकाशः वा इति, तद्यपि अर्थान्तरं श्रुतेः विवक्षितं कल्प्यं, प्रामाण्य-अन्यथा-अनुपपत्तेः, न तु प्रमाण-अन्तर-विरुद्धं स्ववचन-विरुद्धं वा ॥ ( गीताभाष्य, १८।१६. )

( १ ) अपौरुषेयायाः श्रुतेः असंभावित-दोषायाः मानान्तर-विरोधे अपि प्रामाण्यं अप्रत्याख्येयं इति अभिप्रेत्य आह,—‘ यदि ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) स्वार्थं बोधयन्त्याः श्रुतेः अविरोध-अपेक्षत्वात्, विरुद्ध-अर्थ-वादित्वे तत्परिहाराय विवक्षितं अर्थान्तरं अविरुद्धं तस्याः स्वीकर्तव्यं, विरोधे तत्-प्रामाण्य—अनुपपत्तेः इति आह ‘ तथापि ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

आतां ही गोष्ट सर्वांनीं कबूल केली पाहिजे कीं, अशा प्रकारचीं भाष्यें उत्पन्न होऊन तीं सामान्य लोकांनीं मूळ ग्रंथांतील भाषेच्या अर्थासंबंधानें प्रमाणभूत मानणें हें, भाषाशास्त्राच्या व इतिहासशास्त्राच्या दृष्टीनें, एक अनिष्ट आहे. व तें अनिष्ट नष्ट करण्याकरितां भाषाशास्त्रमीमांसकांनीं व इतिहासशास्त्रमीमांसकांनीं प्रयत्न केले पाहिजेत, या संबंधानें देखील तित्कप्राय संशय नाही. तथापि ते प्रयत्न करित असतां त्यांनीं, व विशेषतः जे स्वतः भाषाशास्त्रमीमांसक किंवा इतिहासशास्त्रमीमांसक नाहींत अशा सर्व समंजस मनुष्यांनीं, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या भाष्यरूप ग्रंथांसंबंधानें दोन गोष्टी लक्षांत ठेविल्या पाहिजेत. या दोन गोष्टींपैकीं एक गोष्ट अशी कीं, जे ग्रंथ ईश्वरप्रणीत अशी त्यांची श्रद्धा त्या मूळ ग्रंथांतील भाषेची वाटेल तशी व वाटेल तितकी 'ओढाताण' करणें या दोघाला शंकराचार्य व रामानुजाचार्य हे दोघेच पात्र आहेत

( १ ) प्रासिद्ध ओरिएंटल स्कॉलर डॉ. थीबो यांचें मत असें आहे कीं, रामानुजाचार्यांच्या भाष्यापेक्षां शंकराचार्यांच्या भाष्यानें उपनिषदांतील सर्व विचारांची अधिक चांगली संगति लागते इतकेंच नव्हे, तर त्या भाष्यांत उपनिषदांतील मुख्य सिद्धांतांची कमी 'ओढाताण' झालेली आहे:—The task of reducing the teaching of the whole of the Upanishads... once being given, we are quite ready to admit that Shankar's system is most probably



असें नाही, तर मोठमोठ्या नामांकित पाश्चात्य प्राचीन व अर्वाचीन तत्त्वमीमांसकांनीं देखील, ख्रिस्ती लोकांनीं ईश्वर-प्रणीत मानिलेला जो वायबल नामक ग्रंथ, त्यांतील भाषेची वाटेल तशी व वाटेल तितकी 'ओढाताण' केलेली आहे. परंतु या संबधानें लक्षांत ठेवावयाची दुसरी व अधिक महत्वाची गोष्ट अशी कीं, उपनिषदादि ग्रंथ ईश्वरप्रणीत आहेत अशी ज्यांची श्रद्धा होती किंवा आहे, अशा विद्वान् व लोकपूज्य भाष्यकारांनीं, भाषाशास्त्रमीमांसक जिला मूळ ग्रंथांतील भाषेची फाजील 'ओढाताण' ह्मणतात, ती करप्याला तयार नसणें ह्मणजे त्यांनीं लोकांना सत्यार्जन व

---

the best which can be devised...And there has yet to be made a further and even more important admission in favour of his system. It is not only more pliable, more capable of amalgamating heterogeneous material than other systems, but its fundamental doctrines are manifestly in greater harmony with the essential teaching of the Upanishads than those of other Vedantic systems. (*Sacred Books of the East*, Vol. XXXIV. Introduction, पृ. १२२, १२४. ) मॅक्स मूलरनीं असेंच ह्मटलें आहे:—If we take the Upanishads as a whole, I should say that Shankar is the more thorough and faithful exponent of their teaching. (*Psychological Religion*, पृ. ११३. )

सत्यग्रहण यांपासून पराङ्मुख केलें असें होईल. सारांश, शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, इत्यादि भाष्यकारांवर भाषाशास्त्रमीमांसकांनीं आणिलेला आरोप जरी खरा असला, आणि ह्मणून या भाष्यकारांनीं मूळ ग्रंथांतील भाषेची वाटेल तितकी 'ओढाताग' करण्याला उत्तेजन दिलें हें जरी, पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें, भाषाशास्त्राच्या व इतिहासशास्त्राच्या दृष्टीनें अनिष्टकारक होय, असें कबूल करावें लागलें, तरी सत्यान्वेषणाच्या व सत्यग्रहणाच्या दृष्टीनें हें त्यांचें करणें प्रशस्यच मानिलें पाहिजे. आतां, शंकराचार्य किंवा रामानुजाचार्य यांच्या अनुयायांपैकीं जे उपनिषदे वगैरे ग्रंथ ईश्वरप्रणीत असें मानीत असतील, ते त्यांच्या भाष्यरूप ग्रंथांतील विचार ह्मणजे उपनिषदे वगैरे मूळ ग्रंथांतीलच विचार असें समजतील. इतर सर्व, मग ते त्यांचे अनुयायी असोत किंवा नसोत, त्यांच्या भाष्यरूप ग्रंथांतील विचार ह्मणजे त्यांचे (भाष्यकारांचे) स्वतःचे विचार असें समजतील. परंतु या दोन्ही पक्षांच्या दृष्टीनें हा प्रश्न अत्यंत महत्वाचा आहे कीं, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या भाष्यरूप ग्रंथांत कोणत्या मतांचें प्रतिपादन केलेलें आहे व कोणत्या मतांचें खंडन केलेलें आहे ?

याप्रमाणें, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या भाष्यरूप ग्रंथांकडे पाहण्याच्या ज्या दोन, दृष्टि आहेत असें वर सांगितलें त्यांपैकीं एकीचें विवेचन करितां करितां आपण दुसऱ्या



दृष्टीला येऊन पोहोचलों. आणि शंकराचार्य व रामानुजा-  
 चार्य यांच्या भाष्यरूप ग्रंथांकडे पाहण्याची ही दुसरी दृष्टि  
 अशी की, ते ग्रंथ उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे, व गीता या ग्रंथांवरील  
 भाष्ये आहेत, ही गोष्ट अगदी एकीकडे ठेवून किंवा विस-  
 रून, त्या भाष्यरूप ग्रंथांमध्ये कोणत्या मतांचें प्रतिपादन  
 केलेलें आहे व कोणत्या मतांचें खंडन केलेलें आहे, एवढ्याच  
 गोष्टीविषयीं विवेचन करणें. आणि या निबंधाच्या प्रस्तुत  
 भागांत शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या भाष्यरूप  
 ग्रंथांचें जें अल्प विवेचन करण्याचा प्रयत्न केला आहे, तो  
 या दुसऱ्या दृष्टीनें केला आहे. आणि ह्मणून वाचकांना  
 अशी विनंती आहे की, त्यांनीं देखील वरील दोहोंपैकीं  
 पहिली दृष्टि क्षणभर एकीकडे ठेवून, लेखकाबरोबर दुसऱ्या  
 दृष्टीनें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या ग्रंथांचें अवलो-  
 कन करण्याची कृपा करावी.

( ३ )

तर शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या, किंवा त्यांना  
 मान्य अशा, मतांसंबंधानें काहीं विवेचन या लेखांत  
 करावयाचें आहे. आतां ही गोष्ट प्रसिद्धच आहे कीं,  
 रामानुजाचार्य शंकराचार्यांच्या मागून होऊन गेले, व  
 त्यांना शंकराचार्यांचीं मते मान्य नव्हतीं. ह्मणजे शंकरा-  
 चार्यांनीं प्रतिपादित जीं मते त्यांना श्रुतिस्मृतींचा आधार  
 नाही, किंबहुना तीं श्रुतिस्मृतींच्या विरुद्ध आणि ह्मणून

असत्य व त्याज्य आहेत, असे रामानुजाचार्यांनी प्रतिपादन केलें आहे. रामानुजाचार्यांच्या प्रसिद्ध ग्रंथांपैकी जो मुख्य ह्यणजे श्रीभाष्य, त्याच्या आरंभीच एक पूर्वपक्ष विस्तरशः निर्दिष्ट करून, त्या पूर्वपक्षाचें निरसन करण्याला आरंभ करण्यापूर्वी त्या पक्षाचें प्रतिपादन करणारां संबंधानें रामानुजाचार्यांनी पुढील उल्लेख केला आहे:—  
तत् इदं औपनिषद-परमपुरुष-वरणीयता-हेतु-गुणविशेष-विरहिणां, अनादि-पापवासना-दूषित-अशेष-शेमुषीकाणां, अनधिगत-पद-वाक्य-स्वरूप-तदर्थयाथात्म्य-प्रत्यक्षादि-सकलप्रमाणवृत्त-तत्-तत्-इतिकर्तव्यतारूप-सर्माचीन-न्यायमार्गाणां, विकल्प-असह-विविध-कुतर्क-कल्क-कल्पितं, इति न्याय-अनुगृहीत-वाक्यप्रत्यक्षादि-सकल-प्रमाणवृत्त-याथात्म्यविद्धिः अनादरणीयम् ॥

ह्यणजे, 'उपनिषदांमध्ये ज्या परम पुरुषाचें वर्णन केलेले आहे त्यानें आपला अंगिकार करावा' एतदर्थ जे गुण आपल्या अंगी असले पाहिजेत ते गुण ज्यांच्या अंगी नाहीत; अनादि पापवासनांनी ज्यांची बुद्धि सर्वशः दूषित झालेली आहे; शब्द व वाक्ये यांचें खरें स्वरूप व खरा अर्थ, तसेंच प्रत्यक्षादि सर्व प्रमाणांच्या योगानें सिद्ध झालेले अतएव निर्दोष असे न्यायशास्त्राचे नियम, या सर्व गोष्टींविषयी ज्यांना पूर्ण अज्ञान आहे, अशा मनुष्यांचें हे मत नाना कुतर्क व मोह यांच्या वर स्थापन



झालेलें असून तें विवेकापुढें टिकणें शक्य नाहीं. आणि याकरितां ज्यांना न्यायशास्त्र, श्रुति, आणि प्रत्यक्षादि सर्व प्रमाणें यांच्या योगानें सिद्ध होणारें जें सत्य तें अवगत आहे, त्यांनीं या मताचा अनादर करणेंच योग्य होय'. श्रीभाष्यांत शंकराचार्यांना नांवानें निर्दश केलेला जरी कोठें आढळत नाहीं, तरी रामानुजाचार्यांचा हा उद्गार शंकराचार्य व शंकराचार्यांचें मत यांनाच अनुलक्षून आहे, असें समजलें जातें. आणि हा समज बरोबर आहे, असें वरील पूर्वपक्षाचा रामानुजाचार्यांनीं स्वतःच जो संक्षेप दिला आहे, त्यावरून सिद्ध होतें. तो संक्षेप असाः—

तस्मात् परमार्थतः निरस्त—समस्त—भेद—विकल्प—निर्विशेष—  
चिन्मात्र—एकरस—कूटस्थ—नित्य—संविद् एव भ्रान्त्या ज्ञातृ—  
ज्ञेय—ज्ञानरूप—विविध—विचित्रभेदाः विवर्तते,—इति तत्—  
मूल—भूत—अविद्या—निवर्हणाय नित्य—शुद्ध—बुद्ध—मुक्त—  
स्वभाव—ब्रह्म—आत्मैकत्व—विद्या—प्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ताः  
आरभ्यन्ते ॥ ह्यणजे, 'वरील विवेचनापासून असें सिद्ध होतें कीं, वस्तुतः भेदरहित विकल्परहित विशेषरहित आणि विकाररहित, असें शुद्ध चैतन्यस्वरूप जें विज्ञानमयब्रह्म तें भ्रांतीच्या योगानें ज्ञाता ज्ञेय ज्ञान एतत्स्वरूप नाना प्रकारच्या विचित्र भेदांच्या रूपानें प्रकट होतें. ह्यणून त्या सर्व भेदांचें मूल जी भ्रांति तिचा नाश होऊन, स्वभावतःच नित्य, शुद्ध, मुक्त, ज्ञानमय, असें जें ब्रह्म त्याचें

आत्म्याशीं एकरूपत्व उपलब्ध होण्याकरितां सर्व वेदांत उत्पन्न झाले आहेत.'

ज्या पूर्वपक्षकारासंबंधाने रामानुजाचार्यांनी वर निर्दिष्ट केलेला उद्गार काढिला आहे, त्या पूर्वपक्षाने प्रतिपादित मताचा हा जो संक्षेप तो ज्या शब्दांनी व्यक्त केलेला आहे, ते शब्द तरी शंकराचार्यांचे आहेत, असे शारारिक भाष्यांतील पुढील उतान्यांवरून स्पष्ट होते:—अस्ति तावत् ब्रह्म नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं सर्वज्ञं सर्वशक्तिसमन्वितम् ॥ १। १। १. ह्यणजे, 'स्वभावतःच नित्य, शुद्ध, मुक्त, ज्ञानमय एतत्स्वरूप ब्रह्म विद्यमान असून ते सर्वज्ञ व सर्वशक्ति आहे'. सन्ति उभयलिङ्गाः श्रुतयः ब्रह्मविषयाः.... सविशेषलिङ्गाः....च निर्विशेषलिङ्गाः। किं आसु श्रुतिषु उभयलिङ्गं ब्रह्म प्रतिपत्तव्यं उत अन्यतरलिङ्गम्। यदापि अन्यतरलिङ्गं तदापि किं सविशेषं उत निर्विशेषं इति मीमांस्यते। ....न तावत् स्वतः एव परस्य ब्रह्मणः उभयलिङ्गत्वं उपपद्यते....विरोधात्। ....अतः च अन्यतरलिङ्गपरिग्रहे अपि समस्तविशेषरहितं निर्विकल्पकं एव ब्रह्म प्रतिपत्तव्यं, न तत्—विपरीतम् ॥ ३। २। ११. ह्यणजे, 'श्रुतीमध्ये दोन्ही प्रकारचीं ब्रह्मविषयक वचने आहेत. कांहीं वचनामध्ये ब्रह्माचे निर्गुणत्व वर्णन केलेले आहे, आणि कांहीं वचनामध्ये ब्रह्माचे सगुणत्व वर्णन केलेले आहे. तर हीं दोन्ही वर्णने यथार्थ मानावयाचीं किंवा यांपैकीं एकरूच यथार्थ मानावयाचे ? आणि



जर यापैकीं एकच वर्णन यथार्थ मानावयाचें तर तें कोणतें ? यापैकीं पहिल्या प्रश्नाला उत्तर असें कीं, हीं दोन वर्णनें परस्परविरुद्ध असल्यामुळें तीं दोन्ही ब्रह्मस्वरूपाचीं यथार्थ वर्णनें असणें शक्यच नाही. अर्थात्, त्यां पैकीं कोणतें तरी एक ब्रह्मस्वरूपाचें यथार्थ वर्णन असलें पाहिजे. आतां, या दोहोंपैकीं कोणतें वर्णन यथार्थ समजावयाचें ? या प्रश्नाला उत्तर असें कीं, निर्गुणत्व वर्णन करणारीं जीं श्रुतीं-तील वचनें तींच ब्रह्माचें पारमार्थिक स्वरूप वर्णन करितात'. आह च श्रुतिः चैतन्यमात्रं विलक्षणरूपांतररहितं निर्विशेषं ब्रह्म....इति ॥ ३। २। १६. ह्यणजे, ' ज्याच्या मध्ये चैतन्याहून कोणतेंही भिन्न रूप नाही, व कोणताही विशेष नाही, असें केवळ चैतन्यरूप ब्रह्म श्रुतिग्रंथांत वर्णिलें आहे. ' कूटस्थब्रह्मात्मवादिनः एकत्व-ऐकांत्यात् ईशितृ-ईशितव्य-अभावे ईश्वर-कारण-प्रतिज्ञा-विरोधः इति चेत् । न । अविद्यात्मक-नामरूपबीज-व्याकरण-अपेक्षत्वात् सर्वज्ञत्वस्य ॥ २। १। १४. ह्यणजे, ' ब्रह्माचें निर्गुणत्व प्रतिपादन करणाऱ्या पक्षाच्या मते ब्रह्माशिवाय दुसरें कांहींच विद्यमान नसून ब्रह्मामध्ये कोणत्याही प्रकारचा विशेष नसल्यामुळें, ईश्वर आणि प्रजा असा भेदच विद्यमान नाही. ह्यणून हें मत ईश्वराच्या जगविषयक कारणत्वाच्या विरुद्ध नव्हे काय ? या प्रश्नाला उत्तर असें कीं, ईश्वराचें सर्वज्ञत्व, सर्वकारणत्व इत्यादि जे धर्म ते अविद्येपासून उत्पन्न होणारें

जें नामरूपस्वरूप बीज त्या बीजाच्या आविष्करणावर अव-  
 लंबून राहतात'. परं एव ब्रह्म अविद्धतं उपाधिसंपर्कात्  
 जीवभावेन अवतिष्ठते ॥२।३।१८. म्हणजे, 'निर्गुण निर्वि-  
 कार असें जें परब्रह्म त्याचा उपाधीशीं संयोग झाला अ-  
 सतां तेंच जीवरूपानें व्यक्त होतें.' बुद्धि-उपाधि-धर्म-अ-  
 ध्यास-निमित्तं हि कर्तृत्व-भोक्तृत्वादि-लक्षणं संसारित्वं  
 अकर्तुः अभोक्तुः च असंसारिणः नित्यमुक्तस्य सतः आत्मनः ॥  
 २।३।२९. म्हणजे, 'आत्म्याचा बुद्धिरूप उपाधीशीं संयोग  
 झाला म्हणजे नित्यमुक्त, आणि म्हणून कर्तृत्व भोक्तृत्व  
 इत्यादि संसारित्वापासून स्वभावतःच मुक्त, असा जो आत्मा  
 तो उपाधीच्या धर्माचा स्वतःवर अध्यास करून आपण  
 कर्ता भोक्ता असें समजू लागतो' उपाधीनां च अविद्या-  
 प्रत्युपस्थापितत्वात् ॥३।२।१९. म्हणजे, 'ज्या उपाधीच्या  
 योगानें आत्म्याला संसारित्व प्राप्त होतें, त्या उपाधि म्हणजे  
 आत्म्याहून भिन्न अशी परमार्थतः सत्य वस्तु नव्हे; तर  
 उपाधि देखील अविद्येचेंच कार्य होय.' यावत् एव च अयं  
 बुद्धि-उपाधि-संबंधः तावत् जीवस्य जीवत्वं संसारित्वं च ।  
 ....अपि च मिथ्याज्ञानपुरःसरः अयं आत्मनः बुद्धि-उपाधि-  
 संबंधः । न च मिथ्याज्ञानस्य सम्यक्-ज्ञानात् अन्यत्र निवृत्तिः  
 अस्ति । इत्यतः यावत् ब्रह्मात्मता-अनवबोधः तावत् अयं  
 बुद्धि-उपाधि-संबंधः न शाम्यति ॥ २।३।३०. म्हणजे,  
 'जोपर्यंत आत्म्याचा उपाधीशीं संबंध राहिल तोपर्यंत त्याचें



जीवत्व व संसारित्व देखील राहिल. परंतु हा जो आत्म्याचा उपाधीशीं संबंध होतो, तो मिथ्याज्ञानामुळे होतो. परंतु ज्या अर्थी यथार्थ ज्ञान प्राप्त झाल्याशिवाय मिथ्याज्ञान नष्ट होणें शक्य नाही, त्या अर्थी जोपर्यंत ब्रह्मात्मत्व उपलब्ध झालें नाही तों पर्यंत आत्म्याचा उपाधीशीं झालेल्या संबंधाची निवृत्ति होणें शक्य नाही'. अतः च स्वाभाविकत्वात् अभेदस्य अविद्याकृतत्वात् च भेदस्य, विद्यया अविद्यां विधूय जीवः परेण अनन्तेन प्राज्ञेन आत्मना एकतां गच्छति ॥ ३।२।१६. ह्यणजे, 'याप्रमाणें स्वभावतः अभिन्नत्व असून भेदत्व अविद्येमुळे प्राप्त झालेलें असल्यामुळे, विद्या प्राप्त होऊन अविद्या नष्ट झाली, ह्यणजे अनंत ज्ञानमय असा जो परमात्मा त्याच्याशीं आत्म्याचें एकरूप होतें.' एवं अयं अनादिः अनन्तः नैसर्गिकः अध्यासः मिथ्याप्रत्ययरूपः कर्तृत्व-भोक्तृत्व-प्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः । अस्य अनर्थहेतोः प्रहाणाय आत्म-एकत्व-विद्या-प्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ताः आरभ्यन्ते ॥ १ । १ । १. ह्यणजे, 'उपाधीच्या धर्माचा आत्म्यावर केला जाणारा, कर्तृत्व भोक्तृत्व इत्यादि संसारित्व उत्पन्न करणारा, मिथ्याज्ञानरूप, असा जो हा अनादि अनंत नैसर्गिक अध्यास त्याचा सर्वांना प्रत्यक्ष अनुभव आहे. व संसाररूप सर्व अनर्थाचें मूळ असा जो

हा मिथ्याज्ञानरूप अध्यास, त्याचा नाश करून आत्म्याचें एकत्व प्रतिपादन करणारी जी विद्या ती प्राप्त व्हावी एतदर्थ सर्व वेदांतांचा आरंभ झालेला आहे.'

शंकराचार्यांच्या ब्रह्मसूत्रांवरील शारीरक भाष्यांतील या उताऱ्यांवरून असे स्पष्ट होते कीं, रामानुजाचार्यांनीं एका पूर्वपक्षाच्या मतांचा जो संक्षेप दिला आहे, त्यांतील सिद्धांतांचें वरील उताऱ्यांतील शंकराचार्यांनीं प्रतिपादित सिद्धांतांशीं बाह्यतः तरी साम्य आहे. परंतु जरी हें साम्य वस्तुतः नसलें,—ह्मणजे रामानुजाचार्यांनीं शंकराचार्यांच्या मतांचा जो अर्थ समजून त्यांच्या विरुद्ध वर निर्दिष्ट केलेला उल्लेख केला आहे, तो अर्थ जरी यथार्थ नसला,—तरी ही गोष्ट निर्विवाद आहे कीं, शंकराचार्यांचीं मते व आपलीं मते यांच्या मध्ये अत्यंत महत्वाचा भेद आहे, असें रामानुजाचार्यांना वाटत असे. आतां पुष्कळ वेळां असें होते कीं, दुसऱ्याचीं मते आपल्या मतांहून वस्तुतः भिन्न नसून देखील तीं मते आपणांला यथार्थ रीतीनें न समजल्यामुळे, आपलीं मते त्या मतांच्या विरुद्ध आहेत असें आपणांला वाटत असतें. या साधारण अनुभवाप्रमाणें असें असण्याचा संभव आहे कीं, शंकराचार्यांचीं मते व रामानुजाचार्यांचीं मते वस्तुतः भिन्न नसून देखील गैर समजामुळे रामानुजाचा-



र्यांना तीं भिन्न असें वाटलें. परंतु कांहीं अंशीं जरी हें खरें आहे, तरी ही गोष्ट निर्विवाद आहे कीं, शंकराचार्यांचीं मते व रामानुजाचार्यांचीं मते हीं सर्वथैव एकरूप नाहींत. त्यांच्या कांहीं मतांमध्ये कमी अधिक महत्वाचा थोडा बहुत भेद आहे. तथापि त्यांच्या मतांमध्ये जो भेद आहे, त्या भेदाचें विवेचन करणें हा प्रस्तुत लेखाचा उद्देश नव्हे. तर शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य यांच्या मध्ये जें कांहीं गोष्टींसंबंधानें मतैक्य आहे, त्या मतैक्याचें या निबंधाच्या प्रस्तुत भागांत विवेचन करावयाचें आहे.

( ४ )

शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मध्ये ज्या गोष्टी संबंधाने मतैक्य आहे, अशा गोष्टी पैकी पहिली गोष्ट ही की, केवळ कर्माचरणरूप जो धर्म त्याच्या योगाने प्राप्त होणारे फळ अरूप व अशाश्वत असल्या मुळे, ते मनुष्याचे अंतिम लक्ष्य किंवा निःश्रेयस नव्हे. उदाहरणार्थ, शंकराचार्यांची पुढील सारखी वाक्ये आहेत:—न केवलेभ्यः कर्मभ्यः.... निःश्रेयस-प्राप्तिः ॥ ( गीताभाष्य, १८।६६ ) ह्यणजे, ' केवळ कर्माचरणाच्या योगाने निःश्रेयस नामक जे मनुष्याचे अंतिम लक्ष्य ते प्राप्त होणे शक्य नाही. '

शारीरं वाचिकं मानसं च कर्म श्रुति-स्मृति-सिद्धं धर्माख्यं, यत्-विषया जिज्ञासा ' अथ अतः धर्म-जिज्ञासा ' इति सूत्रिता । अधर्मः अपि हिंसादिः प्रतिषेध-चोदना-लक्षणत्वात् जिज्ञास्यः परिहाराय । तयोः चोदना-लक्षणयोः अर्थ-अनर्थयोः धर्म-अधर्मयोः फले प्रत्यक्षे सुखदुःखे, शरीर-वाक्-मनोभिः एव उपभुज्यमाने विषय-इन्द्रिय-संयोग-जन्ये, ब्रह्मादिषु स्थावरान्तेषु प्रसिद्धे । मनुष्यत्वत् आरभ्य ब्रह्मान्तेषु देहवत्सु सुखतारतम्य अनुश्रूयते । ततः च तत्-हेतोः धर्मस्य तारतम्यं गम्यते ।.... तथा मनुष्यादिषु नारक-स्थावरान्तेषु सुखलवः चोदना-लक्षण-धर्म-साध्यः एव इति गम्यते तारतम्येन वर्तमानः । तथा ऊर्ध्वगतेषु अधोगतेषु च देहवत्सु दुःख-तारतम्य-दर्शनात्, तत्-हेतोः अधर्मस्य प्रतिषेध-चोदना-लक्षणस्य तत्-अनुष्ठायिनां च तारतम्यं गम्यते ।



एवं धर्म-अधर्म-तारतम्य-निमित्तं शरीर-उपादान-पूर्वकं सुख-दुःख-तारतम्यं अनित्यं संसाररूपं श्रुति-स्मृति-न्याय-प्रसिद्धम् । तथा च श्रुतिः— ' न ह वै सशरीरस्य सतः प्रिय-अप्रिययोः अपहतिः अस्ति ' इति यथावर्णितं संसाररूपं अनुवदति । ' अशरीरं वाव सन्तं न प्रिय-अप्रिये स्पृशतः ' इति प्रिय-अप्रिय-स्पर्शन-प्रतिषेधात् चोदना-लक्षण-धर्म-कार्यत्वं मोक्षाख्यस्य अशरीरत्वस्य प्रतिषिध्यते इति गम्यते । धर्म-कार्यत्वे हि प्रिय-अप्रिय-स्पर्शन-प्रतिषेधः न उपपद्यते । अशरीरत्वं एव धर्म-कार्यं इति चेत् । न । तस्य स्वाभाविकत्वात् । अतः एव अनुष्ठेय-कर्म-फल-विलक्षणं मोक्षाख्यं अशरीरत्वं नित्यं इति सिद्धम् ॥  
( शारीरकभाष्य, १।१।४ )

ह्यणजे, 'श्रुति-स्मृति ग्रंथां मध्ये उपदिष्ट जे शारीरक, वाचिक, आणि मानसिक कर्म,—किंवा, लौकिक भाषेने, क्रिया, वाणी, व विचार,—त्याला धर्म असे ह्यणतात; व या धर्मा संबंधाने विवेचन करण्याविषयी 'अथ अतः धर्म-जिज्ञासा' या सूत्रा मध्ये प्रतिज्ञा केलेली आहे. तसेच, हिंसादि-क्रियारूप जो अधर्म तो निषिद्ध असल्या मुळे, ती आपल्या कडून आचरिला जाऊ नये ह्यणून, त्या विषयी देखील ज्ञान मिळविणे आवश्यक आहे. या प्रमाणे, धर्मग्रंथां मध्ये विहित व निषिद्ध असे इष्ट व अनिष्ट जे धर्म व अधर्म त्यांचीं फळे ह्यटलीं ह्यणजे,—शरीर वाचा व मन यांच्या योगाने मात्र ज्यांचा अनुभव घेतां येतो, इंद्रियांचा विषयांशी संयोग झाला असतां जीं उत्पन्न होतात, आणि ब्रह्मा पासून जड प्राण्यां पर्यंत सर्व

भूत वस्तूंमध्ये जीं दिसून येतात,--अशीं जीं प्रत्यक्ष अनुभविलीं जाणारीं सुखदुःखें तीं होत. मनुष्या पासून वर ब्रह्मा पर्यंत जे देहवान् प्राणी आहेत त्यांना कमीअधिक प्रमाणानें सुखाचा अनुभव येतो, असें आपण ऐकितों. व कर्माचरणरूप धार्मिकता हें सुखाचें कारण असल्या मुळें, त्या सुखाच्या मानानें त्यांच्या मधील धार्मिकते विषयीं अनुमान करितां येतें. त्या प्रमाणेंच, मनुष्या पासून खालीं नरकवासी जड प्राण्यां पर्यंत कोणालाही जो सुखाचा अंश प्राप्त होतो तो कमीअधिक प्रमाणानें असल्या मुळें, तो देखील कर्माचरणरूप धार्मिकतेचेंच फळ आहे, असें समजलें पाहिजे. उलट पक्षीं, उच्चनीच वर्गातील सर्व देहधारी प्राण्यांमध्ये कमीअधिक प्रमाणानें दुःख आढळतें. व त्या वरून त्या दुःखाचें कारण जीं निषिद्ध-कर्माचरणरूप अधार्मिकता तिच्या, व अधार्मिक प्राण्यांच्या, कमीअधिक प्रमाणाचें अनुमान होतें.'

'या प्रमाणें श्रुति, स्मृति, व अनुमान, यांच्या योगानें असें सिद्ध होतें कीं, धर्माचरण व अधर्माचरण यांचें ज्या मानानें अधिककमी प्रमाण असेल, त्या मानानें अशाश्वत जो संसार तद्रूप सुखदुःखाची शरीरत्वपूर्वक प्राप्ति होते. उदाहरणार्थ, "जो पर्यंत शरीरत्व आहे तो पर्यंत सुखदुःखा पासून मुक्त होणें शक्य नाही," असा पूर्वोक्त संसारस्थितीचा श्रुती मध्ये निर्देश केलेला आहे. तसेंच, "अशरीरत्व प्राप्त झालें ह्मणजे सुखदुःखाचा स्पर्श देखील होणार नाही," या श्रुतिवचनांत मोक्ष-स्थिती संबंधानें सुखदुःखाचा निषेध केल्या मुळें असें स्पष्ट होतें कीं, मोक्ष नामक जें अशरीरत्व तें कर्माचरणरूप धार्मि-



कतेचें फळ नव्हे. कारण जर तें धर्माचरणाचें फळ असतें, तर त्याच्या संबधानें सुखदुःख स्पर्शाचा निषेध करणें बरोबर झालें नसतें. असें देखील ह्मणतां येणार नाहीं कीं, अशरीरत्व प्राप्त होणें हें धर्माचरणाचेंच फळ. कारण अशरीरत्व हें स्वाभाविक असल्या मुळें, तें धर्माचरणानें उत्पन्न होतें असें ह्मणणें बरोबर नाहीं. या वरून असें सिद्ध झालें कीं, मोक्ष नामक जें अशरीरत्व तें नित्य असून, धर्माचरणा पासून उत्पन्न होणारें जें फळ त्याच्याहून स्वभावतः अत्यंत भिन्न आहे. '

हीच गोष्ट,—ह्मणजे कर्माचरणाचें फळ अशाश्वत असल्या मुळें, मोक्ष नामक जें शाश्वत ठिकणारें असें मनुष्याचें अंतिम लक्ष्य तें केवळ कर्माचरणानें साध्य नाहीं, ही गोष्ट,—रामानुजाचार्यांनीं देखील पुढील सारख्या अनेक वाक्यांत स्पष्टपणें प्रतिपादन केली आहेः—मीमांसा—पूर्व-भाग—ज्ञातस्य कर्मणः अल्प-अस्थिर-फलत्वात्.... ॥ (श्री-भाष्य, १।१।१) ह्मणजे, 'कर्मकांडा मध्ये जो धर्मो-पदेश केलेला आहे, त्याला अनुसरून आचरण केल्यां मुळें जें फळ प्राप्त होतें तें अल्प व अशाश्वत असतें. वेदान्त-वाक्यानि केवल-कर्म-फलस्य क्षयित्वं....दर्शयन्ति—'तत् यथा इह कर्मचितः लोकः क्षीयते, एवं एव अमुत्र पुण्य-चितः लोकः क्षीयते'....' न हि अध्रुवैः प्राप्यते ध्रुवं कर्मभिः'....इत्यादीनि ॥ (श्रीभाष्य, १।१।१) ह्मणजे, "ज्या प्रमाणें इहलोकीं कर्माचरणानें जें कांहीं फळ प्राप्त झालें तें नष्ट होतें, त्या प्रमाणेंच परलोकीं देखील कर्माच-रणाच्या योगानें जें कांहीं फळ प्राप्त होतें त्याचा

क्षय्य होतो. ” “ अशाश्वत असें जें कर्माचरण त्याच्या योगानें शाश्वत फळ प्राप्त होणें शक्य नाहीं, ” “ इत्यादि श्रुतिवचनें असें स्पष्ट सांगतात कीं, केवळ कर्माचरणा पासून प्राप्त होणारें जें फळ तें अशाश्वत होय. ’

ज्या गोष्टीं संबंधानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मध्ये मतैक्य आहे, त्या पैकीं दुसरी गोष्ट ही कीं, केवळ कर्माचरणानें अनाध्य असें जें मनुष्याचें अंतिम लक्ष्य, तें ज्ञानाच्या योगानें साध्य आहे. ही गोष्ट शंकराचार्यांनीं पुढील सारख्या वाक्यांत निर्दिष्ट केली आहे:—तस्य अस्य गीता—शास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निःश्रेयसम्.....। तत् च सर्व—कर्म—संन्यास—पूर्वकात् आत्मज्ञान—निष्ठारूपात् धर्मात् भवति ॥ ( गीताभाष्य, उपोद्धात ) ह्यणजे, ‘ सर्व गीताशास्त्राचा उद्देश एका शब्दानें सांगावयाचा ह्यणजे मनुष्याचें जें सर्वांत श्रेष्ठ किंवा अंतिम लक्ष्य तें त्याला प्राप्त करून घेतां यावें. आणि हें अंतिम लक्ष्य प्राप्त करून घ्यावयाचें साधन ह्याटळें ह्यणजे ज्याच्या मध्ये सर्व कर्माचरणाचा त्याग झालेला आहे, अशी जी आत्मज्ञान—निष्ठा ती अनुसरणें. केवळात् एव ज्ञानात् मोक्षः, इति एषः अर्थ-निश्चितः गीतासु सर्व—उपनिषत्सु च ॥ ( गीताभाष्य, ३।१ ) ह्यणजे, ‘ केवळ ज्ञाना पासून मोक्ष प्राप्त होतो, ही गोष्ट गीते मध्ये व सर्व उपनिषदां मध्ये निश्चयपूर्वक सांगितलेली

( १ ) हें ज्ञान ह्यणजे काय ? या प्रश्ना संबंधानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांचें मतैक्य आहे किंवा नाहीं, या विषयीं विचार पुढे केला जाईल.



मोक्ष प्राप्त होतो.' तस्मात् अनादि-कर्म-प्रवाह-रूप-अज्ञान-मूलत्वात् बन्धस्य, तत्-निबर्हणं उक्त-लक्षण-ज्ञानात् एव ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।१ ) ह्यणजे, 'अनादि काळा पासून वाहत आलेला जो कर्माचा प्रवाह तत्-रूप जें अज्ञान तें बंधनाचें कारण असल्या मुळें, त्या बंधनाचा नाश पूर्वी निर्दिष्ट केलेल्या ज्ञानाच्या योगानेंच होईल.' अतः केवलानां कर्मणां अल्प-अस्थिर-फलत्वात् ब्रह्म-ज्ञानस्य च अनन्त-स्थिर-फलत्वात्, तत्-निर्णय-फलः ब्रह्म-विचार-आरंभः युक्तः इति स्थितम् ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।१ ) ह्यणजे, 'असें ठरलें कीं, केवळ कर्माचरणा पासून जें फळ प्राप्त होतें तें अल्प व अशाश्वत असतें, आणि ब्रह्मज्ञाना पासून जें फळ प्राप्त होतें तें अनंत व शाश्वत असतें; या कारितां ज्या पासून ब्रह्म ह्यणजे काय ? या विषयीं निर्णय होईल असें जे ब्रह्मा संबंधानें विवेचन त्या विवेचनाला आरंभ करणें इष्ट आहे.'

या प्रमाणें, मनुष्याचें जें अंतिम लक्ष्य तें ज्ञानाच्या योगानें प्राप्त होतें,—केवळ कर्माचरणानें प्राप्त होत नाहीं,—असें प्रतिपादन करण्या संबंधानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मध्य मतैक्य आहे इतकेंच नव्हे, तर या संबंधानें तिसरें जें एक मत कीं, कर्माचरण व ज्ञान यांच्या समुच्चयानें परम पुरुषार्थ प्राप्त होतो,—किंवा ज्ञान हें कर्माचें अंग किंवा साधन,—त्या मताचा देखील शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांनींही स्पष्टपणें निषेध केला आहे. उदाहरणार्थ, शंकराचार्यांनीं असें प्रतिपादन केलें आहेः— तत्र केचित् आहुः । सर्व-कर्म-संन्यास-पूर्वकात् आत्मज्ञान-

निष्ठामात्रात् एव केवलात् कैवल्यं न प्राप्यते एव । किं  
 तर्हि अग्निहोत्रादि-श्रौत-स्मार्त-कर्म-साहितात् ज्ञानात् कैवल्य-  
 प्राप्तिः इति सर्वासु गीतासु निश्चितः अर्थः इति ।....  
 तत् असत् ।....गीताशास्त्रे ईषत्-मात्रेण अपि श्रौतेन  
 स्मार्तेन वा कर्मणा आत्मज्ञानस्य समुच्चयः न केनचित् दर्श-  
 यितुं शक्यः । ....गीतासु केवलात् एव तत्त्वज्ञानात् मोक्ष-  
 प्राप्तिः, न कर्म-समुच्चितात्, इति निश्चितः अर्थः ॥  
 ( गीताभाष्य, २।१० ) ह्यणजे, 'असें एक मत आहे  
 कीं, सर्व कर्मांचा त्याग करून केवळ आत्मज्ञान-निष्ठारूप  
 धर्माचें अनुसरण केल्यानें मुक्ति प्राप्त होत नाहीं;  
 तर आत्मज्ञान मिळवून, श्रुति-स्मृतीं मध्ये उपदिष्ट जें  
 अग्निहोत्रादि कर्म, तें आचरिल्यानें मुक्ति प्राप्त होते, असा  
 गीते मध्ये सर्व ठिकाणीं उपदेश केलेला आहे. परंतु हें मत  
 असत्य आहे. कारण श्रुति-स्मृतींनीं उपदिष्ट जें कर्माचरण त्याचा  
 व आत्मज्ञानाचा समुच्चय करण्या विषयीं गीते मध्ये कोठें  
 तरी चुकून देखील उपदेश केलेला आहे, असें कोणीही  
 दाखवू शकणार नाहीं. कर्माशीं समुच्चित अशा आत्मज्ञा-  
 नानें नव्हे, तर केवळ आत्मज्ञानानें,—आणि आत्मज्ञानानें  
 मात्र,—मुक्ति प्राप्त होते, असें गीते मध्ये निश्चितपणे प्रति-  
 पादन केलेलें आहे.'

कैवल्य-फले हि ज्ञाने प्राप्ते,....फल-अन्तरे तत्-  
 साधन-भूतायां वा क्रियायां अर्थित्व-अनुपपत्तिः ।  
 न हि राज्य-प्राप्ति-फले कर्मणि व्यापृतस्य, क्षेत्र-प्राप्ति-फले  
 व्यापार-उपपत्तिः तत्-विषयं च अर्थित्वम् ॥ ( गीता-  
 भाष्य, १।८।६६ ) ह्यणजे, 'ज्याच्या पासून मुक्ति प्राप्त होते



असे ज्ञान प्राप्त झाल्या वर मग, दुसऱ्या कोणत्याही फळा विषयी, किंवा ते फळ प्राप्त होण्याला साधनीभूत जें कर्माचरण त्या कर्माचरणा विषयी, इच्छा राहणें किंवा उत्पन्न होणें शक्य नाही. ज्याच्या पासून राज्यप्राप्ति निश्चितपणें होणार अशा साधनाचा ज्यानें अंगिकार केला आहे, तोच मनुष्य त्या राज्यांतील एकादें शेत मिळविण्याचा प्रयत्न करील,—इतकेंच नव्हे तर त्याच्या मनामध्ये तत्-विषयक इच्छा उत्पन्न होईल,—ही गोष्ट अशक्य आहे.’

अत्र अपरे प्रत्यवतिष्ठन्ते । यद्यपि शास्त्र-प्रमाणकं ब्रह्म, तथापि प्रतिपत्ति-विधि-विषयतया एव शास्त्रेण ब्रह्म समर्प्यते । ....कुतः एतत् । प्रवृत्ति-निवृत्ति-प्रयोजनत्वात् शास्त्रस्य । .... तस्मात् प्रतिपत्ति-विधि-विषयतया एव शास्त्र-प्रमाणकं ब्रह्म अभ्युपगन्तव्यं इति । अत्र अभिधीयते । न । कर्म-ब्रह्मविद्या-फलयोः वैलक्षण्यात् । ” धर्म-अधर्म-तारतम्य-निमित्तं .... सुख-दुःख-तारतम्यं अनित्यं संसाररूपं .... । नित्यः च मोक्षः सर्वैः मोक्षवादिभिः अभ्युपगम्यते । अतः न कर्तव्य-शेषत्वेन ब्रह्म-उपदेशः युक्तः । अपि च ‘ ब्रह्म वेद ब्रह्म एव भवति ’ .... इति एवं आद्याः श्रुतयः ब्रह्मविद्या-अनन्तरं मोक्षं दर्शयन्त्यः मध्ये कार्यान्तरं वारयन्ति । .... तस्मात् ज्ञानं एकं मुक्त्वा क्रियायाः गन्धमात्रस्य अपि अनुप्रवेशः इह न उपपद्यते ॥ ( शारीरकभाष्य, १।१।४ ) ह्यणजे, ‘कांहीं असें प्रतिपादन करितात कीं, जरी धर्मग्रंथांच्या अध्ययनानें ब्रह्मा विषयीचें ज्ञान प्राप्त होतें तथापि ते ज्ञान, धर्मग्रंथां मध्ये ज्या कर्माचरणाचा उपदेश केलेला आहे, त्या कर्माचरणाला साधनीभूत आहे असें समजलें पाहिजे-

कारण विधि आणि निषेध,—अमुक कर्म करावे आणि अमुक कर्म करू नये,—या संबधाने निरूपण करणे एवढाच धर्मग्रंथांचा मुख्य उद्देश असतो. या वरून असे स्पष्ट होते की, धर्मग्रंथां मध्ये ब्रह्मा विषयीं जें निरूपण केलेलें आहे तें ब्रह्मज्ञान कर्माचरणार्थें साधन असल्या मुळें केलेलें आहे. परंतु हें मत प्राद्य नाहीं. कारण कर्माचरण आणि ब्रह्मज्ञान यांच्या पासून प्राप्त होणारीं फळें परस्परांहून अत्यंत भिन्न आहेत. धार्मिकतेच्या व अधार्मिकतेच्या कमीअधिक प्रमाणानें प्राप्त होणारे जें संसाररूप कमी अधिक सुखदुःख, तें अशाश्वत असतें. परंतु ज्यांनीं ज्यांनीं मोक्षा संबधानें प्रतिपादन केले आहे, त्या सर्वांच्या मते मोक्ष नामक जें फळ तें शाश्वत आहे. अर्थात्, तें फळ कर्माचरणाच्या योगानें साध्य नसल्या मुळें, ब्रह्मज्ञान हें कर्माचरणार्थें साधन आहे, असें प्रतिपादन करणें योग्य नव्हे. दुसरें असें की, “ ब्रह्मज्ञानानें ब्रह्मत्व प्राप्त होतें, ” इत्यादि श्रुतिवचनें असें स्पष्ट दाखवितात की, ब्रह्मज्ञान प्राप्त झाल्या बरोबर मोक्ष प्राप्त होतो. अर्थात्, ज्ञानप्राप्ति व मोक्षप्राप्ति यांच्या मध्ये कर्माचरणाचा अवसर मिळणेंच शक्य नाहीं. या वरून असें सिद्ध होते की, मुक्ति प्राप्त होण्याच्या संबधानें एक ज्ञान शिवाय करून कर्माचरणाचा तिळमात्र देखील उपयोग होणें शक्य नाहीं.’

या संबधानें रामानुजाचार्यांचीं पुढील सारखीं वाक्ये आहेत:—इदानीं विद्यातः पुरुषार्थः, उत विद्या-अंगत्वात् कर्मणः, इति चिन्त्यते । किं युक्तम् । अतः विद्यातः पुरुषार्थः इति भगवान् बादरायणः मन्यते । कुतः । शब्दात् । दृश्यते



हि औपनिषदः शब्दः विद्यातः पुरुषार्थं ब्रुवन्, 'ब्रह्मविद् आप्नोति परम्' ।....' तं एव विद्वान् अमृतः इह भवति, न अन्यः पन्थाः विद्यते अयनाय'....॥ ( श्रीभाष्य, ३।४।१ ) ह्यणजे, 'आतां या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे कीं, विद्येच्या योगानें पुरुषार्थ प्राप्त होतो, किंवा विद्या ज्याचें अंग किंवा साधन आहे अशा कर्माचरणाच्या योगानें पुरुषार्थ प्राप्त होतो ? भगवान् बादरायणांनीं असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, विद्येच्या योगानें पुरुषार्थ प्राप्त होतो. कारण,—“ ब्रह्मज्ञान्याला श्रेष्ठ पद प्राप्त होतें; ” “ ब्रह्मविषयक ज्ञानानेंच अमृतत्व प्राप्त होतें, तें प्राप्त होण्याला दुसरें कांहींच साधन नाही, ”—इत्यादि श्रुतिवचनां मध्ये विद्ये पासून पुरुषार्थ प्राप्त होतो, असा उपदेश केलेला आहे'.

तत्र पूर्वपक्षी प्रत्यवतिष्ठते । न एतत् एवं, यत् विद्यातः पुरुषार्थ—अवाप्तिः शब्दात् अवगम्यते इति । न हि एषः ' ब्रह्मविद् आप्नोति परं ' इत्यादि—शब्दः वेदनात् पुरुषार्थ—अवाप्तिं अवगमयति । कर्मसु कर्तृ-भूतस्य आत्मनः याथाःम्य-वेदन—प्रतिपादनपरत्वात्, अतः कर्तुः संस्कार—द्वारेण विद्यायाः क्रतु-शेषत्वात् । ....अतः विद्यायाः क्रतुशेषत्वात् न अतः पुरुषार्थः । ....कर्मणः एव फलं इति अवगम्यते । विद्या तु कर्म-अंगं इति ॥ ( श्रीभाष्य, ३।४।२-७ ) ह्यणजे, ' यावर कर्मवादी असें ह्यणतो कीं, विद्ये पासून पुरुषार्थ प्राप्त होतो असा श्रुती मध्ये उपदेश केलेला आहे, असें प्रतिपादन करणें ठीक नव्हे. “ ब्रह्मज्ञान्याला परमार्थ प्राप्त होतो, ” इत्यादि श्रुतिवचनें विद्येच्या योगानें पुरुषार्थ प्राप्त होतो, असा उपदेश करीत नाहीत. कारण तीं उपनि-

षट्-वचनें कर्म करणारा जो जीवात्मा त्याच्या विषयीं यथार्थ ज्ञान करून देतात. अर्थातच, कर्त्याची चित्तशुद्धि करून विद्या कर्माचरणाळा साधनीभूत होते; ती स्वतंत्रपणे पुरुषार्थ-प्राप्तीचें साधन नव्हे. सारांश, कर्माचरणा पासूनच पुरुषार्थ प्राप्त होतो, व विद्या हें कर्माचरणचें साधन.'

एवं प्राप्ते प्रचक्ष्महे । ....विद्यातः एव पुरुषार्थः । कृतः ।  
 ....कर्मसु कर्तुः जीवात्.... अधिकस्य.... परस्य  
 ब्रह्मणः वेद्यतया उपदेशात्, भगवतः बादरायणस्य विद्यातः  
 फलं इति एवं एव मतम् । .... तस्मात् वेदन-उपदेश-  
 शब्देषु कर्तुः....गन्धः अपि न अस्ति, इति परम-पुरुष-  
 विषयायाः विद्यायाः तत्-प्राप्तिरूपं अमृतत्वं तत्र तत्र  
 श्रूयमाणं फलं, इति विद्यातः पुरुषार्थः इति सुष्टु उक्तम् ॥  
 ( श्रीभाष्य, ३।४।८ ) ह्यणजे, 'याळा उत्तर असें कीं,  
 विद्येच्या योगानेंच पुरुषार्थ प्राप्त होतो. कारण कर्म कर-  
 णान्या जीवात्म्याहून श्रेष्ठ असें जें परब्रह्म त्या परब्रह्मा  
 विषयीं ज्ञान मिळवावें, असा श्रुती मध्यें उपदेश असल्या मुळें,  
 विद्ये पासूनच पुरुषार्थ प्राप्त होतो, असेंच भगवान् बादरा-  
 यण प्रतिपादन करितात. ज्या श्रुति-वचनां मध्यें ज्ञाना  
 संबंधानें उपदेश केलेला आहे, त्या वचनां मध्यें कर्म कर-  
 णारा जो जीवात्मा त्याच्या विषयीं किंचित् देखील निर्देश  
 केलेला नाही. या वरून असें सिद्ध होतें कीं, परब्रह्मविषयक  
 जें ज्ञान त्या ज्ञानाच्या योगानेंच परब्रह्मप्राप्तिरूप जें  
 अमृतत्व तें प्राप्त होतें.' न तस्याः कर्म-संबन्ध-गन्धः  
 अपि विद्यते ॥ (श्रीभाष्य, ३।४।१२) ह्यणजे, 'पुरुषार्थ प्राप्त  
 करून देण्या संबंधानें विद्या कर्माचरणावर तिळमात्र देखील



अवलंबून राहत नाही. ' अतः ऊर्ध्वरेतःसु च ब्रह्म-विद्या-विधानात् विद्यातः पुरुषार्थः इति सिद्धम् ॥ ( श्रीभाष्य, ३।१।२० ) ह्यणजे, ' ज्यांनीं सर्व कर्मांचा संन्यास केला पाहिजे असे जे परिव्राज-आश्रमी त्यांच्या संबधानें ज्ञान-विषयक उपदेश केलेला असल्या मुळें असें सिद्ध होतें कीं, केवळ ज्ञाना पासून पुरुषार्थ प्राप्त होतो. ' अर्थात्, ज्ञान हें कर्माचरणाचें अंग किंवा साधन नव्हे.

वरील विवेचनाच्या योगानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मधील तीन गोष्टी संबधानें मतैक्य व्यक्त होतें:— ( १ ) केवळ कर्माचरणाच्या योगानें मोक्ष किंवा पुरुषार्थ प्राप्त होणें शक्य नाही; ( २ ) परब्रह्मविषयक ज्ञानाच्या योगानें मोक्ष किंवा पुरुषार्थ प्राप्त होतो; आणि ( ३ ) परब्रह्मविषयक ज्ञान हें कर्माचरणाच्या द्वारानें, किंवा कर्माचरणाचा साधनीभूत होऊन, मोक्ष किंवा पुरुषार्थ प्राप्त करून देत नाही,—तर तें मोक्ष किंवा पुरुषार्थ प्राप्त होण्याचें प्रत्यक्ष व स्वतंत्र साधन होय. आतां या ठिकाणीं दोन प्रश्न उत्पन्न होतात. एक प्रश्न असा कीं, मोक्ष किंवा पुरुषार्थ प्राप्त करून देणारें प्रत्यक्ष व स्वतंत्र साधन असें जें ब्रह्म-विषयक ज्ञान, तें ब्रह्मज्ञान ह्यणजे काय व तें कसें प्राप्त होतें? आणि दुसरा प्रश्न असा कीं, ज्या ब्रह्मा विषयीचें ज्ञान प्राप्त झाल्यानें मोक्ष किंवा पुरुषार्थ प्राप्त होतो, त्या ब्रह्माचें स्वरूप किंवा लक्षण काय आहे, व तत्स्वरूप जें ब्रह्म त्या ब्रह्माचा मनुष्यप्राणी व सृष्टि वाच्यार्थी काय संबंध आहे? या दोन प्रश्नां पैकीं पहिला प्रश्न धर्मविषयक आहे, व दुसरा प्रश्न तत्त्वज्ञानविषयक आहे, असें सांग-

व्याची आवश्यकता नाही सोयी करितां पहिला प्रश्न एकीकडे ठेवून, दुसऱ्या प्रश्ना संबंधानें ज्या गोष्टीं विषयीं शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मध्ये मतैक्य आहे, त्या पैकीं मुख्य गोष्टींचें या निबंधाच्या प्रस्तुत भागांत विवेचन करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

( ५ )

ब्रह्म ह्यणजे काय, व ब्रह्माचा जीवाःम्याशी व जगाशी संबंध कोणता ? या प्रश्ना संबंधानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांनींही असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, या प्रश्ना संबंधानें माहिती मिळण्याला दुसरें कांहीं साधन नसल्या मुळें, ती श्रुतिग्रंथांतूनच मिळविली पाहिजे. शंकराचार्यांनीं या गोष्टींचें प्रतिपादन केलें आहे तें असें—

या संबंधानें शंकराचार्यांनीं प्रतिपादन केलेला पहिला सिद्धांत असाः—शास्त्र—हेतुत्वात् धर्म—अधर्म—विज्ञानस्य । अयं धर्मः अयं अधर्मः इति शास्त्रं एव विज्ञाने कारणम् । अतीन्द्रियत्वात् तयोः । अनियत—देश—काल—निमित्तत्वात् च । यस्मिन् देशे काले निमित्ते च यः धर्मः अनुष्ठीयते, सः एव देश—काल—निमित्त—अन्तरेषु अधर्मः भवति । तेन शास्त्रात् ऋते धर्म—अधर्म—विषयं विज्ञानं न कस्यचित् अस्ति ॥ ( शारीरकभाष्य, ३।१।२५ ) ह्यणजे, ' धर्म-विषयक आचरण कोणतें व अधर्मविषयक आचरण कोणतें, हें समजण्याला धर्मशास्त्रच एक साधन आहे. प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें धर्मा विषयीं किंवा अधर्मा विषयीं ज्ञान प्राप्त होणें शक्य नाही. कारण, एकतर, प्रत्यक्षादि प्रमाणांचे ते विषय नव्हत, आणि दुसरें असें कीं, स्थळ, काल,



व परिस्थिति यांच्या संबंधानें धर्मा विषयीं व अधर्मा विषयीं नियमितपणा नाहीं. म्हणजे विवक्षित स्थळ, काळ, व परिस्थिति, यांच्या संबंधानें जें आचरण करणें म्हणजे धर्माचरण असेल तेंच आचरण, अन्य स्थळीं किंवा अन्य काळीं किंवा अन्य परिस्थिती मध्ये केलें गेलें असतां, अधर्माचरण होतें. या कारितां धर्मशास्त्राच्या मदती शिवाय धर्मा विषयीं व अधर्मा विषयीं ज्ञान प्राप्त होणें कोणालाही शक्य नाहीं. ’

वरील उताऱ्या वरून असें स्पष्ट होतें कीं, ज्या विषया संबंधानें आपणांला ज्ञान प्राप्त होणें इष्ट किंवा आवश्यक असून तें ज्ञान प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें प्राप्त होणें शक्य नाहीं, त्या विषया संबंधानें ज्ञान प्राप्त होण्याला श्रुति हेंच एक साधन आहे, असें शंकराचार्यांचें मत. आतां पूर्वी निर्दिष्ट केल्या प्रमाणें, शंकराचार्यांच्या मते, ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होणें हें मनुष्याला अत्यंत आवश्यक आहे. परंतु ब्रह्म हें प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय असणें शक्य नाहीं. अर्थात्, ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होण्याला श्रुतिच एक साधन आहे:—तस्मात् सिद्धं ब्रह्मणः शास्त्र-प्रमाणकत्वम् ॥ ( शारीरकभाष्य, १।१।४ ) म्हणजे, ‘ ब्रह्मज्ञानाच्या संबंधानें शास्त्र प्रमाणभूत होय, असें सिद्ध झालें. ’

परंतु या प्रमाणें जर ब्रह्मविषयक ज्ञान श्रुतिग्रंथांच्या साहाय्यानेच प्राप्त होणें शक्य आहे, तर अर्थातच तें ज्ञान प्रत्यक्ष-अनुमानादि प्रमाणांच्या योगानें प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करणें हें शंकराचार्यांच्या मते अयोग्य होय:— न

आगम गम्ये अर्थे केवलेन तर्कण प्रत्यवस्थातव्यम् । यस्मात्  
निरागमाः पुरुष-उत्प्रेक्षा-मात्र-निबन्धनाः तर्काः अप्रति-  
ष्ठिताः भवन्ति । उत्प्रेक्षायाः निरंकुशत्वात् । तथा हि  
कैश्चित् अभियुक्तैः यत्नेन उत्प्रेक्षितः तर्काः अभियुक्ततरैः  
अन्यैः आभास्यमानाः दृश्यन्ते । तैः अपि उत्प्रेक्षिताः सन्तः  
ततः अन्यैः आभास्यन्ते, इति न प्रतिष्ठितत्वं तर्काणां शक्यं  
अश्रयितुं, पुरुष-मति-वैरूप्यात् । अथ कस्यचित् प्रसिद्ध-  
माहात्म्यस्य कपिलस्य च अन्यस्य वा संमतः तर्कः प्रतिष्ठितः  
इति आश्रीयेत । एवं अपि अप्रतिष्ठितत्वं एव । प्रसिद्ध-  
माहात्म्य-अनुमतानां अपि तीर्थकराणां कपिल-कणभुक-  
प्रभृतीनां परस्पर-विप्रतिपत्ति-दर्शनात् ॥ ( शारीरकभाष्य,  
२।१।११ ) ह्यणजे, 'जो विषय श्रुतीच्या योगानेंच समजणें  
शक्य आहे, त्या विषयाचें केवळ अनुमानाच्या योगानें  
प्रतिपादन करण्या विषयीं प्रयत्न करणें हें ठीक नव्हे. कारण  
ज्याला श्रुतीचा आधार नाही, व जें केवळ मनुष्याच्या  
कल्पनेवर अवलंबून राहतें, असें जें अनुमान त्याला कायम-  
पणा असत नाही. कारण मनुष्याच्या कल्पनेला कोणतेंही  
नियमन नाही. या मुळेंच एका बुद्धिमान् पंडितानें प्रयत्न-  
पूर्वक अनुमानाच्या योगानें प्रतिपादन केलेले सिद्धांत  
त्याच्याहून अधिक बुद्धिमान् अशा दुसऱ्या पंडिताला  
सदोष वाटतात; व या दुसऱ्या पंडितानें अनुमानाच्या द्वारे  
प्रतिपादन केलेले सिद्धांत त्याच्याहून अधिक बुद्धिमान्  
अशा तिसऱ्या पंडिताला मान्य होत नाहींत. सारांश,  
निरनिराळ्या मनुष्यांचीं निरनिराळीं मते असल्या मुळे,  
अनुमानानें प्रतिपादन केलेल्या कोणत्याही सिद्धांताला कायम-



पणा असणें शक्य नाही. असें देखील ह्मणतां येत नाहीं कीं, कपिलाला किंवा दुसऱ्या एकाद्या प्रसिद्ध माहात्म्याला संमत असे जे तर्क, ते कायम होत. कारण असे प्रसिद्ध माहात्मे अनेक होऊन गेले आहेत. व अनुमानाच्या योगानें त्यांनीं प्रतिपादन केलेले सिद्धांत परस्पर विरुद्ध आहेत.'

परंतु तर्काला कायमपणा नाही, हा जो शंकराचार्यांनीं घेतलेला तर्काच्या विरुद्ध आक्षेप, त्याच्या संबन्धानें कोणी तर्कवादी असें निराकरण करील कीं, तर्काला कायमपणा नाहीं हें ह्मणणें अनुभवाविरुद्ध आहे; आणि जर हें ह्मणणें सत्य असतें तर सर्व व्यवहार अशक्य झाला असताः—न हि प्रतिष्ठितः तर्कः एव न अस्ति, इति शक्यते वक्तुम् । एतत् अपि हि तर्काणां अप्रतिष्ठितत्वं तर्केण एव प्रतिष्ठयते । केषांचित् तर्काणां अप्रतिष्ठितत्व—दर्शनेन अन्येषां अपि तत्—जातीयकानां तर्काणां अप्रतिष्ठितत्व—कल्पनात् । सर्व—तर्क—अप्रतिष्ठायां च लोक—व्यवहार—उच्छेद—प्रसंगः । अतीत—वर्तमान—अध्व—साम्येन हि अनागते अपि अध्वनि सुख—दुःख—प्राप्ति—परिहास्य प्रवर्तमानः लोकः दृश्यते । श्रुति—अर्थ—विप्रतिपत्तौ च अर्थ—आभास—निराकरणेन सम्यक्—अर्थ—निर्धारणं तर्केण एव वाक्य—वृत्ति—निरूपण—रूपेण क्रियते ॥ ( शारीरकभाष्य, २।१।११ ) ह्मणजे, ' ज्याला कायमपणा आहे असा तर्कच नाही, असें प्रतिपादन करणें ठीक नव्हे. कारण तर्काला कायमपणा नाही, हा सिद्धांत देखील तर्काच्या योगानेंच सिद्ध केला जातो. ह्मणजे काहीं तर्कांना कायमपणा नाही असें पाहून, त्या वरून असा सामान्य सिद्धांत प्रतिपादिला जातो

कों. त्या प्रकारचे जे इतर तर्क त्यांना देखील,—  
अर्थात् कोणत्याही तर्काला,—कायमपणा नाही. पुनः,  
कोणत्याच तर्काला कायमपणा नाही,—आणि ह्मणून  
सर्वच तर्क अविश्वसनीय,—असें जर कबूल केले,  
तर सर्व व्यवहार बंद पडेल. कारण व्यवहार ह्मणजे  
वर्तमान व भूत काळच्या अनुभवानें भविष्य काळच्या  
सुखप्राप्ती विषयी व दुःखनिवारणा विषयी तजवीज करणे.  
इतकेंच नव्हे, तर परस्परां विरुद्ध दिसणाऱ्या श्रुतिवचनांचा  
चुकीचा अर्थ कोणता व खरा अर्थ कोणता या विषयी  
निर्णय करणे हें, मूळ वाक्यांच्या अर्थाचें निरूपण करणे  
एतत्—रूप जो तर्क, त्या तर्काच्या योगानेंच शक्य होतें.

इतकेंच नव्हे, तर तर्कवादी आपल्या तर्कानें आणखी  
असेंही म्हणेलः—अयं एव तर्कस्य अलंकारः यत् अप्र-  
तिष्ठितत्वं नाम । एवं हि सावद्य—तर्क—परित्यागेन निरवद्यः  
तर्कः प्रतिपत्तव्यः भवति । न हि पूर्वजः मूढः आसीत्  
इति आत्मना अपि मूढेन भवितव्यं इति किंचित् अस्ति  
प्रमाणम् । तस्मात् न तर्क—अप्रतिष्ठानं दोषः ॥ ( शांकरक  
भाष्य, २।१।११ ) ह्मणजे, 'तुम्ही ज्याला तर्काचें अ-  
प्रतिष्ठितत्व ह्मणतां तें तर्काच्या दोषाचें चिन्ह नव्हे तर,  
उलट, तें तर्काचें एक प्रशस्य अंग आहे. कारण तर्काला  
कायमपणा नाही या मुळेंच सदोष तर्क टाकून निर्दोष  
तर्काचें अवलंबन करणे शक्य होतें. आपल्या पूर्वजांनीं  
सदोष मतांचें ग्रहण केले एवढ्याच करितां आपण देखील त्याच  
मतांचें ग्रहण केले पाहिजे, असें ह्मणण्याला काहींच आधार नाही.  
सारांश, तर्काला कायमपणा नाही, हा तर्काचा दोष नव्हे. १



यावर शंकराचार्य असे म्हणतातः—इति चेत्, एवं अपि अविमोक्ष-प्रसंगः । यद्यपि क्वचित् विषये तर्कस्य प्रतिष्ठितत्वं उपलक्ष्यते, तथापि प्रकृते तावत् विषये प्रसज्यते एव अप्रतिष्ठितत्व-दोषात् अनिमोक्षः तर्कस्य । न हि इदं अतिगंभीरं भाव-याथात्म्यं मुक्ति-निबन्धनं आगमं अन्तरेण उत्प्रेक्षितुं अपि शक्यम् ।.....अपि च सम्यक्-ज्ञानात् मोक्षः इति सर्वेषां मोक्ष-वादिनां अभ्युपगमः । तत् च सम्यक्-ज्ञानं एकरूपं, वस्तु-तंत्रत्वात् । एकरूपेण हि अवस्थितः यः अर्थः सः परमार्थः । लोके तत्-विषयं ज्ञानं सम्यक्-ज्ञानं इति उच्यते । यथा अग्निः उष्णः इति । तत्र एवं सति, सम्यक्-ज्ञाने पुरुषाणां विप्रतिपत्तिः अनुपपन्ना । तर्क-ज्ञानानां तु अन्योन्य-विरोधात् प्रसिद्धा विप्रतिपत्तिः । यत् हि केनचित् तार्किकेण इदं एव सम्यक्-ज्ञानं इति प्रतिपादितं, तत् अपरेण व्युत्थाप्यते । तेन अपि प्रतिष्ठापितं ततः अपरेण व्युत्थाप्यते । इति प्रसिद्धं लोके । कथं एकरूप-अनवास्थित-विषयं तर्क-प्रभवं सम्यक्-ज्ञानं भवेत् । न च प्रधानवादी तर्कविदां उत्तमः इति सर्वैः तार्किकैः परिगृहीतः, येन तदीयं मतं सम्यक्-ज्ञानं इति प्रतिपद्येमहि । न च शक्यन्ते अतीत-अनागत-वर्तमानाः तार्किकाः एकस्मिन् देशे काले च समाहर्तुं, येन तत्-मतिः एकरूपा एक-अर्थ-विषया सम्यक्-मतिः इति स्यात् । वेदस्य तु नित्यत्वे विज्ञान-उत्पत्ति-हेतुत्वे च सति, व्यवस्थित-अर्थ-विषयत्व-उपपत्तेः । तत्-जनितस्य ज्ञानस्य सम्यक्त्वं अतीत-अनागत-वर्तमानैः सर्वैः अपि तार्किकैः अपन्होतुं अशक्यम् । अतः सिद्धं अस्य एव औपनिषदस्य ज्ञानस्य सम्यक्-ज्ञान-

त्वम् । अतः अन्यत्र सम्यक्-ज्ञानत्व-अनुपपत्तेः संसार-  
 अविमोक्षः एव प्रसज्येत ॥ ( शारीरकभाष्य, २।१।११ )  
 ह्यणजे, ' तर्कवादी असें ह्यणेल तर तें बरोबर नाही. कारण  
 जरी कांहीं विषयां संबंधानें तर्काला कायमपणा असला,  
 तथापि प्रस्तुत विषया संबंधानें तर्काला कायमपणा नसल्या  
 मुळें, या विषया संबंधानें तर्कावर विश्वास ठेविला तर परमार्थ  
 प्राप्त होणार नाही. परमार्थ-प्राप्तीचें साधन व अत्यंत गुह्य  
 असें जें हें वस्तु-स्वरूप, त्या विषयीं श्रुतीच्या साहाय्या  
 शिवाय कल्पना करणें देखील अशक्य आहे. परंतु  
 ज्यांनीं ज्यांनीं मोक्षविषयक उपदेश केलेला आहे  
 त्या सर्वांचें असें मत आहे कीं, यथार्थ ज्ञानानें मुक्ति प्राप्त  
 होते. आतां यथार्थ ज्ञान हें वस्तुस्वभावानें नियत असल्या  
 मुळें तें एकरूप असलें पाहिजे. कारण जिला एकरूपत्व  
 आहे तीच सत्य स्वतु होय. व अशा वस्तू विषयींचें जें  
 ज्ञान तेंच यथार्थ ज्ञान, ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. उदाहरणार्थ,  
 अग्नि उष्ण असतो असें जें ज्ञान तें यथार्थ ज्ञान होय.  
 असें असल्या मुळें यथार्थ ज्ञाना संबंधानें निरनिराळ्या मनुष्यां  
 मध्ये विसंवाद असणें संभवत नाही. परंतु तर्कावर स्थापन  
 झालेलीं जीं मते तीं परस्परांशीं विरुद्ध असल्या मुळें, त्यांच्या  
 संबंधानें विसंवाद असतो ही गोष्ट सर्वांना माहीतच आहे.  
 एका तार्किकानें जें यथार्थ ज्ञान असें प्रतिपादन केलें, तें  
 अयथार्थ होय असें दुसरा तार्किक प्रतिपादन करितो. व  
 या दुसऱ्या तार्किकानें जें यथार्थ ज्ञान असें प्रतिपादन केलें,  
 त्या ज्ञानाचें तिसरा तार्किक निराकरण करितो. ही गोष्ट  
 प्रसिद्ध आहे. आणि जर ही गोष्ट खरी, तर ज्याला



एकरूपत्व नाही अशा विषया संबधानें जें तर्कानें सिद्ध होणारें ज्ञान तें यथार्थ ज्ञान कसें असूं शकेल? जर सर्व तर्कवादी असें कबूल करितील कीं, सर्व तार्किकां मध्ये कपिल श्रेष्ठ होय; तर कपिलानें प्रतिपादन केलेलें मत म्हणजे यथार्थ ज्ञान असें आम्ही समजूं. परंतु ही गोष्ट सर्व तर्कवादी कबूल करित नाहीत. किंवा भूत भविष्य वर्तमान काळच्या सर्व तार्किकांची एका वेळीं व एका स्थळीं सभा भरणें, ही गोष्ट जर शक्य असती, तर त्या सभे मध्ये जें मत मान्य असें ठरलें तें मत म्हणजे यथार्थ ज्ञान, असें समजतां आलें असतें. परंतु ही गोष्ट देखील शक्य नाही. उलट पक्षी, वेद नित्य असून यथार्थ ज्ञान प्राप्त करून देण्याच्याच उद्देशानें निर्माग झालेला आहे. आणि या साठीं ज्या विषया संबधानें वेदाच्या योगानें ज्ञान प्राप्त होतें, तो विषय एकरूप असलाच पाहिजे. आणि वेदाच्या योगानें प्राप्त होणारें जें ज्ञान तें यथार्थ नव्हे असें, भूत भविष्य वर्तमान काळचे सर्व तर्कवादी एकत्र मिळाले तरी, त्यांच्यानें सिद्ध करवणार नाही. या वरून असें सिद्ध झालें कीं, उपनिषदां मध्ये उपदिष्ट जें ज्ञान तें मात्र यथार्थ ज्ञान होय. अर्थात्, दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें प्राप्त होणारें जें ज्ञान तें अयथार्थ असल्या मुळें, त्या ज्ञानाच्या योगानें संसारा पासून मुक्त होणें कोणालाही शक्य नाही.'

सारंश, शंकराचार्यांचें मत असें कीं, परमार्थ—प्राप्तीचें एकच साधन जें ब्रह्मज्ञान, तें श्रुतिग्रंथरूप प्रमाणाच्या योगानेंच प्राप्त होणें शक्य आहे; दुसऱ्या कोणत्याही प्रमा-

णाच्या योगाने ते ज्ञान प्राप्त होणे शक्य नाही. आणि हा सिद्धांत रामानुजाचार्यांना देखील सर्वथैव मान्य आहे.

श्रुतीच्या प्रामाण्या विषयी रामानुजाचार्यांचे मत पुढील उताऱ्यांवरून स्पष्ट होते:-तर्कस्य अप्रतिष्ठितत्वात् अपि श्रुतिमूलः ब्रह्म-कारण-वादः एव समाश्रयणीयः.....। शाक्य-उल्लूक्य-अक्षपाद-दक्षपणक-कपिल-पतंजलि-तर्काणां अन्योन्य-व्याघातात् तर्कस्य अप्रतिष्ठितत्वं गम्यते ॥ ( २।१।

११ ) म्हणजे, 'तर्काळा कायमपणा नसल्यामुळे, श्रुतीच्या आधारावर स्थापन झालेला जो ब्रह्म-कारण-वाद, तोच ग्राह्य होय. तर्काळा कायमपणा नाही ही गोष्ट, -शाक्य ( बुद्ध ), उल्लूक्य ( कणाद ), अक्षपाद ( गौतम ), दक्षपणक ( जिन ), कपिल, पतंजलि, -यांनी तर्काच्या योगाने स्थापन केलेल्या मतां मधील परस्पर विरोधाने सिद्ध होते.'

इदानीं विद्यमानानां शाक्यादीनां तर्कान् उद्बुध्य अन्यथा अत्र प्रधान-कारण-वादं अतिक्रान्त-तत्-उपदर्शित-दूषणं तेन अनुमन्यामहे । इति चेत् । एवं अपि पुरुष-बुद्धि-मूल-तर्क-एक-अवलंबनस्य, तथा एव देश-अन्तर-काल-अन्तरेषु त्वद्-अधिकतम-तर्क-कुशल-पुरुष-उत्प्रेक्षित-तर्क-दूष्यत्व-संभावनया तर्क-अप्रतिष्ठान-दोषात् अनिर्माक्षः दुर्वारः । अतः अतीन्द्रिये अर्थे शास्त्रं एव प्रमाणम् ॥ ( श्रीभाष्य, २।१।१२ ) म्हणजे, 'कदाचित् कोणी तर्कवादी असे म्हणेल की, शाक्यादिकांनी केवळ तर्काच्या योगाने प्रतिपादिलेली जीं मते त्रिचमान आहेत, त्या सर्व



मतांचें खंडन करून, त्या मतां मध्ये असलेल्या दोषां पासून मुक्त असें प्रधान-कारण-वाद नामक मत आम्ही प्रतिपादन करितों. परंतु केवळ तर्कावर स्थापन झालेल्या मताच्या योगानें मोक्ष प्राप्त होणें अशक्य, हा आक्षेप या मतानें देखील टळणार नाही. कारण ज्यानें हें मत स्थापन केळें त्याच्या पक्षां अधिक कुशळ असा कोणी तर्कवादी अन्य स्थळीं किंवा अन्य काळीं आपल्या तर्काच्या योगानें, प्रधान-कारण-वाद हें मत देखील सदोष आहे, असें सिद्ध करून दाखविणार नाही, असें समजण्याला काय आधार आहे? अर्थात्, तर्कांनें स्थापन केलेल्या या मताला देखील कायमपणा नाही. या करितां इंद्रियांना गम्य नव्हे अशा विषयाच्या ज्ञाना संबंधानें श्रुतिच प्रमाण मानिली पाहिजे.'

वरील उताऱ्यांत ब्रह्म हें अतींद्रिय आहे,—ह्यणजे तें इंद्रियांचा विषय नव्हे,—असें रामानुजाचार्यांनीं हटलें आहे. हीच गोष्ट त्यांनीं दुसऱ्या ठिकाणीं अधिक स्पष्टपणें व्यक्त केली आहे. उदाहरणार्थः—परं ब्रह्म सकल-इतर-प्रमाण-अविषयतया शास्त्र-एक-प्रमाणकत्वम् ॥ (श्रीभाष्य, १।२।१) ह्यणजे, 'प्रत्यक्षादि जीं ज्ञान मिळविण्याचीं साधनें त्यांचा ब्रह्म हा विषय नसल्या मुळें, ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त करून घेण्याला श्रुति हेंच एक साधन आहे.' अतिपतित-सकल-इतर-प्रमाण-संभावना-भूमिः .... स्व-इतर-समस्त-वस्तु-विलक्षणः परं ब्रह्म पुरुषोत्तमः नारायणः एव वेदान्त-

वेद्यः ॥ (श्रीभाष्य, १।२।१) ह्यणजे, 'प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगाने ज्याच्या विषयींचे ज्ञान प्राप्त होणे अत्यंत अशक्य, असा इतर सर्व वस्तूंहून भिन्नस्वभाव जो, ब्रह्म किंवा पुरुषोत्तम या नांवांनी प्रसिद्ध, नारायण त्याच्या विषयींचेच श्रुती मध्ये प्रतिपादन केलेले आहे.' अर्थात्, त्या संबधाने श्रुतिच प्रमाण मानिली पाहिजे.



अथोक्तं श्रीकृष्ण उवाच ॥ १७ ॥ अहंकारं  
 अज्ञानं कर्मणो विदुः शान्तिं प्राप्नुवन्ति ॥  
 अहंकारं कर्मणो विदुः शान्तिं प्राप्नुवन्ति ॥  
 अहंकारं कर्मणो विदुः शान्तिं प्राप्नुवन्ति ॥  
 अहंकारं कर्मणो विदुः शान्तिं प्राप्नुवन्ति ॥  
 अहंकारं कर्मणो विदुः शान्तिं प्राप्नुवन्ति ॥

( ६ )

वरील विवेचना वरून निःसंशयपणें असें स्पष्ट होतें कीं, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांच्याही मते श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत असून ते, परमार्थविषयक आचरणा संबंधानें व ज्ञाना संबंधानें, सर्वत्रैव प्रमाणभूत मानिले पाहिजेत. आतां या मताचें खंडन किंवा मंडन करणें हा या निबंधाचा हेतु नव्हे. तथापि तें मत स्पष्टपणें समजण्या करितां व त्या संबंधानें गैर समज होऊं नये म्हणून, पुढील गोष्टी लक्षांत ठेवणें अत्यंत आवश्यक आहे.

( १ ) इतर ( उदाहरणार्थ, ख्रिस्ती व महंमदी ) धर्मांच्या अनुयायांचा देखील, आपापल्या धर्माचे मूळ ग्रंथ ( उदाहरणार्थ, बायबल व कुराण ) ईश्वरप्रणीत आहेत, अशी श्रद्धा असते. आतां या श्रद्धे संबंधानें तर्कवादी पक्षा कडून असा एक आक्षेप घेतला जातो कीं, जर ( उदाहरणार्थ ) बायबल किंवा कुराण या ग्रंथांच्या आधारा शिवाय परमार्थविषयक ज्ञान मिळविण्याला मनुष्याला दुसरें कांहीं साधन नाही; व या ज्ञाना शिवाय मनुष्याला परमार्थ प्राप्त होणें शक्य नसल्यामुळे पूर्ण दयाळु जो परमेश्वर त्यानें स्वतः त्या ग्रंथांतील ज्ञान एका विवक्षित वेळीं मनुष्याला दिलें; तर तो ग्रंथ निर्माण होण्याच्या पूर्वी, — म्हणजे ख्रिस्ताचा किंवा महंमदाचा पृथ्वी वर अवतार होण्याच्या पूर्वी, — परमेश्वरानें मनुष्याला इतःततः भटकण्याची मोकळीक कशी दिली ? या आक्षेपाला ख्रिस्ती किंवा महंमदी लोकांचें उत्तर कांहींही असो. आपणांला या निबंधांत त्या उत्तराशीं कांहीं कर्तव्य नाही. या संबंधानें आपण लक्षांत ठेविली पाहिजे ती गोष्ट ही



कीं, श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत आहेत अशी जी शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांची श्रद्धा, त्या श्रद्धेला वरील आक्षेप लागू पडत नाही. कारण त्या दोघांच्याही मते श्रुतिग्रंथ सृष्टीच्या आरंभा पासूनच विद्यमान आहेत, किंबहुना ते सृष्टी प्रमाणे अनादि आहेत. उदाहरणार्थ, शंकराचार्यांनी असे प्रतिपादन केले आहे:— ते हि शब्द—पूर्वा सृष्टिं दर्शयतः । ..... तत्र तत्र शब्द—पूर्विका सृष्टिः श्राव्यते । स्मृतिः अपि । ‘ अनादि—निधना नित्या वाक् उत्सृष्टा स्वयंभुवा । आदौ वेदमयी दिव्या यतः सर्वाः प्रवृत्तयः ’ ॥ इति । उत्सर्गः अपि अयं वाचः संप्रदाय—प्रवर्तन—आत्मकः द्रष्टव्यः , अनादि—निधनायाः अन्यादृशस्य उत्सर्गस्य असंभवात् ॥ तथा । ‘ नाम रूपं च भूतानां कर्मणां च प्रवर्तनम् । वेद—शब्देभ्यः एव आदौ निर्ममे सः महेश्वरः ’ ॥ इति । ‘ सर्वेषां तु सः नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक् । वेद शब्देभ्यः एव आदौ पृथक्—संस्थानाः च निर्ममे ’ । इति च ( शारीरक भाष्य, १।३।२८ ) ह्यणजे, ‘ श्रुति व स्मृति या असे सांगतात कीं, सृष्टि उत्पन्न होण्याच्या पूर्वी वेद विद्यमान होते. ही गोष्ट श्रुती मध्ये ठिकठिकाणी सांगितलेली आढळते. स्मृती मध्ये देखील तसेच सांगितलेले आहे. उदाहरणार्थ, “ स्वयंभूने अनादि अनंत नित्य दिव्य अशी वेदरूप वाणी प्रथम निर्माण केली. व त्या वाणी पासून सर्व प्रवृत्ति सुरू झाल्या. ” या वचनांतील उत्सर्ग ( निर्माण करणे ) या शब्दाचा अर्थ संप्रदायाचा आरंभ असाच केला पाहिजे. कारण अनादि अनंत अशी जी वेदरूप वाणी ती

लौकिक अर्थी निर्माण केली जाणें शक्य नाहीं. तसेंच, स्मृती मध्ये दुसऱ्या ठिकाणी असें झटलेलें आहे कीं, “ पर-मेश्वरानें, भूत पदार्थांचीं नामें व रूपें आणि कर्मांची प्रवृत्ति, यांची वेदांतील शब्दांना अनुसरूनच प्रथम उत्पत्ति केली. ” “ सर्व भूत वस्तूंचीं निरनिराळीं नामें, रूपें, व कर्मे त्यानें वेदां पासूनच निर्माण केलीं. ” अर्थात्च, सृष्टीची उत्पत्ति होण्या पूर्वी वेद विद्यमान असले पाहिजेत. १

तत् एव वेद-नित्यत्वं स्थितं द्रढयति ।.... तथा च मंत्रवर्णः । ‘यज्ञेन वाचः पदवीयं आयन् । तां अन्वविन्दन् ऋषिषु प्रविष्टाम्’ ॥ इति स्थितां एव वाचं अनुविन्नां दर्शयति ॥ वेदव्यासः च एवं एव स्मरति । ‘युगान्ते अन्तर्हितान् वेदान् सेतिहासान् महर्षयः । लेभिरे तपसा पूर्वं अनुज्ञाताः स्वयंभुवा’ इति ॥ (शारीरक भाष्य, १।३।२९) तथा च श्रुतिः । ‘यः ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं, यः वै वेदान् च प्रहिणोति तस्मै । तं ह देवं आत्म-बुद्धि-प्रकाशं मुमुक्षुः वै शरणं अहं प्रपद्ये’ ॥ इति । स्मरन्ति च शौनकादयः । ‘मधुच्छन्दःप्रभृतिभिः ऋषिभिः दाशतय्यः दृष्टाः’ इति । प्रतिवेदं च एवं एव काण्ड-ऋषि-आदयः स्मर्यन्ते ॥ (शारीरक भाष्य, १।३।३०) ह्यणजं, ‘वेद नित्य

( १ ) आत्मबुद्धिप्रकाशं=आत्माकार-बुद्धौ प्रकाशते इति तथा उक्तः ॥ (आनन्दगिरि)

( २ ) दाशतय्यः=ऋग्वेदः दशमण्डलात्मकः मण्डलानां दशतयं अत्र अस्ति इति दाशतय्यः, तत्र भवाः ऋचः ॥ (आनन्दगिरि)

( ३ ) ऋग्वेद-अतिरिक्तेषु अपि वेदेषु काण्ड-सूक्त-मंत्रादि-दश-बौधायनादिभिः स्मृताः इति आह, -प्रतीति ॥ (आनन्दगिरि)



आहेत या सिद्धांताचें समर्थन करण्या करितां आणखी आधार दिलेले आहेत. उदाहरणार्थ, अशीं एक ऋचा आहे कीं, “ यज्ञाच्या योगानें वेदांच्या मार्गाचा शोध लागला; व ते ऋषीं मध्ये प्रविष्ट झालेले असे उपलब्ध झाले. ” या ऋचे वरून असे स्पष्ट होतें कीं, पूर्वीच विद्यमान असलेले वेद पुनः उपलब्ध झाले. तसेंच, व्यासांनीं असें ह्मटलें आहे कीं, “ युगाच्या शेवटीं इतिहास व वेद गुप्त झाले होते, ते परमेश्वराच्या प्रसादानें व तपाच्या योगानें ऋषींना प्रथम उपलब्ध झाले. ” पुनः श्रुती मध्ये असें एक वचन आहे कीं, “ ज्यानें प्रजापतीला प्रथम उत्पन्न करून त्याला वेद दिले, व जो आपलें स्वरूप बुद्धीच्या ठिकाणीं प्रकाशित करितो, असा जो परमेश्वर त्याला, मुक्ति प्राप्त व्हावी या हेतूनें, मी शरण जातो. ” तसेंच, शौनकादि ऋषींनीं असें ह्मटलें आहे कीं, “ मधुच्छंद प्रभृति ऋषींना ऋग्वेदाच्या दहा मंडळांतील ऋचा प्रगट झाल्या. ” त्या प्रमाणेंच, कांडें, सूक्तें, मंत्र, इत्यादि जे इतर वेदांचे भाग, ते देखील निरनिराळ्या ऋषींना प्रगट झाले, ” असें स्मृती मध्ये सांगितलेलें आहे. ’

वेद नित्य आहेत असें रामानुजाचार्यांनीं देखील पुढील सारख्या ठिकाणीं स्पष्टपणें प्रतिपादन केलें आहे:— ‘ वेदेन नामरूपे व्याकरोत् सतासती प्रजापतिः ’ ।.... ‘ अनादि-विधना हि एषा वाक् उत्सृष्टा स्वयंभुवा । आदौ वेदमयी दिव्या, यतः सर्वाः प्रसूतयः ’ ॥ ‘ सर्वेषां तु संः नामानि

कर्माणि च पृथक् पृथक् । वेदशब्देभ्यः एव आदौ पृथक् संस्थाः च निर्ममे' इति । संस्थाः संस्थानामि रूपाणि इति यावत् । .... अतः.... न.... वेदस्य आदिमत्वं प्रसज्यते ॥ ( श्रीभाष्य, १।३।२७ ) ह्यणजे, " प्रजापतीने वेदाच्या योगाने सचेतन व अचेतन अशीं जीं नामरूपे तां उत्पन्न केलीं." " स्वयंभूने अनादि अनंत दिव्य अशी वेदरूप वाणी प्रथम उत्पन्न केली; व तिच्या पासून सर्व भूत पदार्थ उत्पन्न झाले." " त्यानें सर्वांचीं भिन्न भिन्न नांवे, कर्मे, व रूपे प्रथम वेदा पासूनच निर्माण केलीं." ' या वचनांत संस्थान ह्यणजे रूप असें समजलें पाहिजे. वरील वचनां वरून वेद नित्य आहेत असें सिद्ध होतें.'

( २ ) वेद अनादि किंवा नित्य आहेत, या सिद्धांताचे जें वर विवेचन केले आहे, त्या वरून प्रस्तुत विषया संबंधानें लक्षांत ठेवावयाची दुसरी गोष्ट स्पष्ट होते. आणि ती ही कीं, श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत आहेत, असें जें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य प्रतिपादन करितात, त्याचा अर्थ असा नव्हे कीं, ज्या ग्रंथांना श्रुति असें ह्यणतात ते ग्रंथ ईश्वरानें लिहून मनुष्याच्या स्वाधीन केले; किंवा त्या ग्रंथांत जे विचार समाविष्ट झालेले आहेत ते, गुरु शिष्याला किंवा उपदेशक श्रोत्यांना आपले विचार प्रगट करितो; त्या प्रमाणें ईश्वरानें एका मनुष्याला किंवा मनुष्यसमुदायाला प्रगट केले; तर एवढाच कीं, ज्या प्रमाणें अलौकिक शक्तीनें प्रेरित होऊन कवि काव्य,—ह्यणजे त्या काव्यांतील विचारच नव्हेत तर त्यांतील शब्द व शब्दरचना देखील,—निर्माण करितो; त्या प्रमाणेंच, ईश्वराच्या प्रसादानें व



स्वतःच्या परिश्रमानें ज्या ऋषींना विशेष शक्ति प्राप्त झाली, त्यांना श्रुतिग्रंथांतील शब्दरचने सहित विचार अंतर्ज्ञानानें उपलब्ध झाले.

श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत आहेत, या सिद्धांताचा असाच अर्थ मानिला पाहिजे असें, वर निर्दिष्ट केलेल्या वचनांचा टीकाकार जो अर्थ करितात, त्या वरून स्पष्ट होतें. उदाहरणार्थः—यज्ञेन पुण्येन कर्मणा वाचः वेदस्य पदवीयं मार्गयोग्यतां ग्रहणयोग्यतां आयन् आप्तवन्तः । ततः तां वाचं ऋषिषु प्रविष्टां विद्यमानां अन्वविन्दन् अनुलब्धवन्तः याज्ञिकाः इति यावत् ॥ ( आनन्दगिरि ) यज्ञेन पूर्व—सुकृतेन वाचः वेदस्य लाभ—योग्यतां प्राप्ताः सन्तः याज्ञिकाः तां ऋषिषु स्थितां लब्धवन्तः इति मंत्रार्थः ॥ ( गोविन्दानन्द ) 'यज्ञेन वाचः' इत्यादि वचनाच्या या दोन्ही स्पष्टीकरणांचा तात्पर्यार्थ असा कीं, याज्ञिकांच्या पूर्व जन्मींच्या सुकृतानें किंवा या जन्मींच्या पुण्यकर्मानें वेदांचें ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य जेव्हां त्यांच्या मध्यें आलें, तेव्हां ऋषीं पासून ते ह्यणजे वेद त्यांना प्राप्त झाले. या वचना संबंधानें लक्षांत ठेवावयाची मुख्य गोष्ट ही कीं, याज्ञिकांना वेद उपलब्ध झाले ते, त्यांच्या परिश्रमांच्या व सुकृताच्या योगानें वेदग्रहण करण्याचें त्यांच्या मध्यें बुद्धिसामर्थ्य आल्या नंतर, त्यांना ऋषींच्या द्वारें प्राप्त झाले. अर्थात्, ईश्वरानें स्वतः ते वेद याज्ञिकांना लौकिक अर्थी दिले नाहींत किंवा शिकविले नाहींत. तर आतां प्रश्न असा कीं, ते वेद ऋषींना कसे प्राप्त झाले ?

‘ युगान्ते अन्तर्हितान् ’ इत्यादि वरील दुसऱ्या वचना वरून असे स्पष्ट होते की, प्रस्तुत युगाच्या आरंभी वेद प्रथम ऋषींना उपलब्ध झाले. अर्थात्, जर परमेश्वराने स्वतः ते कोणाला लौकिक अर्थी दिले किंवा शिकविले असतील, तर त्याने ते या ऋषींना दिले किंवा शिकविले असले पाहिजेत. इतर ऋषींच्या पूर्वी प्रजापतीला वेद मिळाले. ते त्याला कसे प्राप्त झाले ते पुढील स्पष्टीकरण वरून व्यक्त होते. ‘ अनादि-निधना ’ इत्यादि, ‘ नाम रूपं च ’ इत्यादि, व ‘ सर्वेषां तु ’ इत्यादि, हीं जीं तीन वचनें वर दिलीं आहेत, त्यांचें स्पष्टीकरण करितांना शंकराचार्यांनीं असें हटलें आहे:—अपि च चिकीर्षितं अर्थ अनुतिष्ठन्, तस्य वाचकं शब्दं पूर्वं स्मृत्वा पश्चात् तं अर्थ अनुतिष्ठति, इति सर्वेषां नः प्रत्यक्षं एतत् । तथा प्रजापतेः अपि स्रष्टुः सृष्टेः पूर्वं वैदिकाः शब्दाः मनसि प्रादुर्बभूवुः । पश्चात् तत्-अनुगतान् अर्थान् ससर्ज इति गम्यते ॥ ( शारीरक भाष्य, १।३।२८ ) ह्यणजे, ‘ कोणतीही गोष्ट करावी अशी आपणांला इच्छा झाली ह्यणजे त्या गोष्टीचा वाचक जो शब्द तो प्रथम आपल्या मनांत येतो व नंतर आपण ती गोष्ट करितों, असा आपला सर्वांचा अनुभव आहे. त्या प्रमाणेंच, प्रजापतिरूप जो सृष्टिकर्ता त्याच्या मनांत, सृष्टि उत्पन्न करण्याच्या पूर्वी, वेदरूप शब्द व्यक्त झाले; व नंतर त्यांना अनुसरून त्यानें सृष्ट पदार्थ उत्पन्न केले. असें वरील वचनाचें तात्पर्य आहे. ’ या वरून असे स्पष्ट होते की, प्रस्तुत युगांत जे वेद उपलब्ध झालेले आहेत ते या युगाच्या आरंभी प्रथम प्रजापतीला



उपलब्ध झाले. परंतु ईश्वरानें किंवा ईश्वराच्या तर्फे दुसऱ्या कोणी ते वेद प्रजापतीच्या ( लौकिक अर्थी ) स्वाधीन केले नाहींत; तर ते त्याला अंतर्ज्ञानानें प्राप्त झाले ( मनसि प्रादुर्बभूवुः ).

हीच गोष्ट ' यो ब्रह्माणं विदधाति ' इत्यादि वचनाच्या व्याख्याना वरून स्पष्ट होते. या वचनांत असें ह्मटलें आहे कीं, ज्याला शरण गेलें असतां मुक्तिरूप उच्चतम पुरुषार्थ प्राप्त होतो असा जो देव, त्यानें प्रजापतीला प्रथम उत्पन्न करून त्याला वेद दिले:—यः ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं, यः वै वेदान् च प्रहिणोति तस्मै ॥ गोविदानंदांनीं रत्नप्रभे मध्ये या वचनानें असें स्पष्टीकरण केलें आहे:—पूर्वं कल्पादौ सृजति तस्मै ब्रह्मणे प्रहिणोति गमयति तस्य बुद्धौ वेदान् आविर्भावयति यः ॥ ( शारीरक भाष्य, १।३।३० ) ह्मणजे, ' ज्यानें प्रस्तुत युगाच्या आरंभीं प्रजापतीला उत्पन्न करून त्याच्या बुद्धीच्या ठिकाणीं वेदांचा आविर्भाव केला.' या वाक्यांतील, ' ज्यानें त्याच्या बुद्धीच्या ठिकाणीं वेदांचा आविर्भाव केला,' या शब्दांचा तात्पर्यार्थ असा कीं, प्रजापतीला जें वेदांचें अंतर्ज्ञान झालें तें देवाच्या सामर्थ्यानें किंवा प्रसादानें झालें. कारण ' युगान्ते ' इत्यादि वचनांत असें सांगितलेलें आहे कीं, ऋषींना जे वेद प्राप्त झाले ते त्यांच्या तपाच्या योगानें व परमेश्वराच्या प्रसादा मुळें प्राप्त झाले. या वचनानें स्पष्टीकरण करितांना आनंदगिरींनीं असें ह्मटलें आहे कीं:—तपसा अपि न तत्—लाभः, अध्यापक—अभावात् । इति आशंक्य आह—' अनुज्ञाताः ' इति ॥ ह्मणजे, ' जर त्या वेळीं ऋषींना शिकविणारा कोणी अध्या-

पक नव्हता, तर केवळ तपाने त्यांना वेद कसे उपलब्ध झाले? अशी शंका येईल हणून "परमेश्वराच्या प्रसादाने" असें हटले आहे' हणजे ऋषींनी कितीही तप केले असते, तरी ईश्वरप्रसादाच्या अभावी त्यांना वेदां विषयी अंतर्ज्ञान कदापि प्राप्त झाले नसते. अर्थात्, ईश्वराने त्यांच्या बुद्धीच्या ठिकाणी वेदांचा प्रादुर्भाव केला, असेंच हटले पाहिजे.

वरील विवेचना वरून असे निःसंशयपणे स्पष्ट होते की, वेद ईश्वरप्रणीत आहेत या सिद्धांताचा अर्थ असा की, ऋषींना या युगाच्या आरंभी ईश्वराच्या प्रसादाने वेदांचे अंतर्ज्ञान झाले. अर्थात्, या उपलब्धिरूप साधना संबंधाने ऋषींना प्राप्त झालेले वेद व खऱ्या कवींनी केलेली खरी काव्ये, यांच्या मध्ये फरक नाही. कारण ऋषीं प्रमाणेच कवींना तप करून आपली अंतर्ज्ञानशक्ति सुसंस्कृत करावी लागते; ऋषींना वेदविषयक अंतर्ज्ञान झाले, त्या प्रमाणेच कवींना काव्यविषयक अंतर्ज्ञान होते; आणि ऋषींना ईश्वराच्या प्रसादा मुळे वेदविषयक अंतर्ज्ञान झाले, त्या प्रमाणेच कवींना ईश्वराच्या प्रसादा मुळेच काव्यविषयक अंतर्ज्ञान होते. आणि या सर्व गोष्टीं संबंधाने कवि व ऋषि यांच्या मध्ये साम्य असल्या मुळेच, ज्या प्रमाणे कवि काव्यकर्ते मानिले जातात त्या प्रमाणेच ऋषि वेदकर्ते किंवा मंत्रकर्ते मानिले जातात. या दोहों मध्ये भेद एवढाच की, ऋषींची बुद्धि पूर्णपणे सुसंस्कृत झालेली असून त्यांना जे वेद या युगाच्या आरंभी अंतर्ज्ञानाने उपलब्ध झाले, तेच वेद तशाच रूपाने पूर्वीच्या युगांत विद्यमान होते. कवींची बुद्धि तशी नसून त्यांना जी काव्ये अंतर्ज्ञानाने उपलब्ध



होतात, तीं काव्यें शब्दशः पूर्वी विद्यमान असत नाहींत. आणि या करितां ऋषींना वेदद्रष्टे किंवा मंत्रद्रष्टे असेंही ह्मणतात.

या संबधानें कदाचित् अशी शंका उत्पन्न होईल कीं, जर वेद नित्य आहेत,—ऋषींना उपलब्ध होण्या पूर्वी पूर्वीच्या युगां मध्ये देखील जर ते तसेच विद्यमान होते,—तर ज्यांना ते या युगाच्या आरंभी उपलब्ध झाले, त्या ऋषींना वेदकर्ते किंवा मंत्रकर्ते असें कसें ह्मणतां येईल? किंवा जर ऋषि वेदकर्ते तर वेद नित्य कसे? रामानुजाचार्यांनीं या शंकेचें असें निराकरण केले आहे:—‘मंत्रकृतः वृणीते, नमः ऋषिभ्यः मंत्रकृद्भ्यः, अयं असौ अग्निः इति विश्वामित्रस्य सूक्तं भवति’, इत्यादि वसिष्ठादीनां मंत्रकृत्व—कांडकृत्व—ऋषित्वादौ प्रतीयमाने अपि वेदस्य नित्यत्वं उपपद्यते । एभिः एव मंत्रकृतः वृणीते इत्यादिभिः वेदशब्दैः तत्—तत्—काण्ड—सूक्त—मंत्र—कृतां ऋषीणां आकृति—शक्त्या—दिकं परामृश्य, तत्—तत्—आकारान् तत्—तत् शक्तियुतान् च सृष्ट्वा, प्रजापतिः तान् एव तत्—तत्—मंत्रादि—स्मरणे नियुंक्ते । ते च प्रजापतिना आहित—शक्तयः तत्—तत्—अनुगुणं तपः तप्त्वा, वीर्यसिद्धान् पूर्व—पूर्व—वसिष्ठादि—सृष्टान् मंत्रादीन् अनधीत्य एव स्वरतः वर्णतः च अस्खलितान् पश्यन्ति । अतः च वेदानां नित्यत्वं एषां च मंत्रकृत्वं उपपद्यते ॥ ( श्रीभाष्य, १।३।२८ ) ह्मणजे, “ मंत्रकर्ते जे ऋषि त्यांची निवड करितो, मंत्रकर्ते जे ऋषि त्यांना नमस्कार असो, ‘ हा तो अग्नि ’ हें विश्वामित्रानें केलेलें सूक्त आहे, ” ‘ इत्यादि वचनां मध्ये जरी वसिष्ठादींना मंत्रकर्ते, कांडकर्ते, ऋषि, हाठले आहे; तरी त्या मुळे वेदांच्या नित्यत्वाला बाध येत

नाहीं. कारण वेदांतील या वचनांला अनुसरूनच, निर-  
 निराळीं कांडें, सूक्तें, व मंत्र करणारे जे ऋषि त्यांच्या  
 आकृति व शक्ति आपल्या मनांत आणून, प्रजापति त्या  
 त्या आकृतींनीं व शक्तींनीं युक्त अशा त्या ऋषींना उत्पन्न  
 करितो; व त्या त्या मंत्रादिकांचें 'स्मरण' करण्याच्या  
 कार्मां त्यांची योजना करितो. नंतर ज्यांना प्रजापती कडून  
 सामर्थ्य प्राप्त झालेलें आहे असे ते ऋषि, आपापल्या कार्याला  
 योग्य असें तप आचरून, पूर्व युगांतील वसिष्ठादि  
 ऋषींना जे मंत्र वगैरे उपलब्ध झाले होते, तेच  
 त्या त्या वर्णांसहित व स्वरांसहित, त्यांचें अध्ययन  
 केल्या शिवाय, स्वतःच्या सामर्थ्यानें पाहतात. आणि या  
 करितां वेदांचें नित्यत्व व ऋषींचें वेदकर्तृत्व या दोन गोष्टी  
 परस्पर विरुद्ध नाहींत.' एतत् एव च वेदस्य अपौरुषेयत्वं  
 नित्यत्वं च, यत् पूर्व-पूर्व-उच्चारण-क्रम-जनित-संस्कारेण  
 तं एव क्रम-विशेषं स्मृत्वा, तेन एव क्रमेण उच्चार्यत्वम् ।  
 तत् अस्मासु सर्वेश्वरे अपि समानम् । इयान् तु विशेषः ।  
 संस्कार-अनपेक्षं एव स्वयं एव अनुसन्धत्ते पुरुषोत्तमः ॥  
 ( श्रीभाष्य, १।३।२९ ) ह्यणजे, 'वेद हे अपौरुषेय व  
 नित्य आहेत, या सिद्धांताचा अर्थच असा कीं, पूर्व युगांमध्ये  
 क्रमानें वेदपठन केलेलें असल्या मुळें उत्पन्न होणारा जो  
 संस्कार, त्या संस्कारा मुळें त्याच क्रमाचें स्मरण होऊन,  
 त्या क्रमानेंच उच्चारण केलें जाणें. हें क्रमाचें स्मरण व  
 क्रमशः उच्चारण, या संबधानें ऋषि व परमेश्वर यांच्या  
 मध्ये भेद नाहीं. त्यांच्या मध्ये भेद एवढाच कीं, परमेश्वर  
 पूर्व जन्मींच्या संस्कारा शिवाय ही गोष्ट करूं शकतो.'



(३) प्रस्तुत विषयासंबंधानें तिसरी लक्षांत ठेवावयाची गोष्ट ही कीं, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मते वेदादि श्रुतिग्रंथ एकाच ऋषीला एकाच काळीं उपलब्ध झाले नाहीत; तर वेदादि श्रुतिग्रंथांचे जे मंत्रादि निरनिराळे भाग ते निरनिराळ्या ऋषींना निरनिराळ्या काळीं उपलब्ध झाले. ही गोष्ट वरील विवेचना वरून स्पष्ट होते. आणि ही गोष्ट लक्षांत ठेविली ह्याणजे असें दिसून येईल कीं, ज्या प्रमाणें बायबलादि ग्रंथांचें ऐतिहासिक पद्धती ( Historical Method किंवा Higher Criticism ) नें अध्ययन केलें जाऊं लागल्या पासून त्या ग्रंथांच्या ईश्वरप्रणीतत्वा संबंधानें संशय उत्पन्न होत आहे; त्या प्रमाणें जरी वैदिक श्रुतिग्रंथांचें त्या पद्धतीनें अध्ययन केलें गेलें, तरी त्या मुळें त्यांच्या ईश्वरप्रणीतत्वाला बाध येणें शक्य नाही. कारण या पद्धतीनें कोणत्याही ग्रंथांचें अध्ययन केलें गेलें असतां जो निर्णय करितां येतो तो एवढ्याच प्रश्ना संबंधानें कीं, तो ग्रंथ एकाच व्यक्ती कडून एकाच वेळीं निर्माण केला गेला किंवा नाही ? परंतु वरील विवेचना वरून असें लक्षांत येईल कीं, ऐतिहासिक पद्धतीनें अध्ययन केलें गेल्या मुळें असें जरी आढळून आलें कीं, श्रुतिग्रंथांतील कोणतीही दोन वचनें देखील एकाच व्यक्ती कडून एकाच काळीं निर्माण केलीं गेलीं नाहीत, तरी तेवढ्याच मुळें त्या ग्रंथांचें ईश्वरप्रणीतत्व बाधित होऊं शकणार नाही.

( ७ )

( ४ ) वरील विवेचन ज्या मानानें निर्दोष असेल त्या मानानें असें स्पष्ट होतें कीं, वैदिक धर्माचे श्रुति नामक

जे मूळ ग्रंथ ते ईश्वरप्रणीत नव्हत, असे ज्यांना प्रतिपादन करावयाचे असेल, त्यांना आपला पक्ष सिद्ध करण्याला एकच मार्ग मोकळा आहे; आणि तो मार्ग हा की, श्रुति-ग्रंथांत जे आचारविषयक व ज्ञानविषयक विचार आहेत, ते सर्वच सत्य नाहीत असे सिद्ध करणे. कारण जर या ग्रंथांतील कांहीं विचार असत्य आहेत असे निःसंशय रीतीने सिद्ध केले गेले, तर ते ग्रंथ ईश्वरप्रणीत नव्हत असे सिद्ध होईल. कारण पूर्णज्ञानी जे ऋषि, त्यांना अंतर्ज्ञानाने ते विचार उपलब्ध झाले,—व ते विचार उपलब्ध व्हावे या हेतूने परमेश्वराने त्या ऋषींना उत्पन्न करून योग्य सामर्थ्य दिले,—ही गोष्ट जर खरी तर त्या विचारां पैकीं कोणताही विचार असत्य असतां नये. आणि या मुळेच, श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत आहेत असे जे प्रतिपादन करितात, त्यांना असे देखील प्रतिपादन करावे लागते की, त्या ग्रंथांतील कोणताही विचार असत्य नाही; किंवा त्यांतील कोणतेही विचार परस्पर विरुद्ध नाहीत. कारण परस्पर विरुद्ध अशा कोणत्याही दोन विचारां पैकीं एक विचार असत्य असलाच पाहिजे, असा नियम आहे.

ख्रिस्ती धर्माचा बायबल नामक जो मूळ ग्रंथ, तो ईश्वरप्रणीत आहे अशी ख्रिस्ती धर्माच्या अनुयायांची श्रद्धा असल्या मुळे त्यांना असे प्रतिपादन करणे भाग पडते की, बायबलांतील प्रत्येक विचार सत्य आहे; आणि ह्मणून बायबलांतील कोणत्याही विचाराच्या विरुद्ध जो विचार तो त्या विरोधा मुळेच असत्य असला पाहिजे,—तो असत्य आहे किंवा नाही या विषयी स्वतंत्र रीतीने विचार करण्याची



आवश्यकता नाही. परंतु खिस्ती धर्माधिकाऱ्यांना असे प्रतिपादन करणे भाग पडल्या मुळे खिस्ती धर्म व पदार्थविज्ञानशास्त्र यांच्या मध्ये, खिस्ती धर्माच्या आरंभा पासून अद्याप पर्यंत, झगडा चालू राहून बहुतेक प्रसंगी खिस्ती धर्मालाच हार घ्यावी लागते. कारण बायबल मध्ये जे सृष्टिविषयक विचार समाविष्ट झालेले आहेत, त्या पैकीं अनेक विचार वस्तुस्थितीच्या विरुद्ध, आणि ह्मणून असत्य, आहेत असे आतां निःसंशयपणे सिद्ध झाले आहे. अर्थात्च, या मुळे बायबलाचे ईश्वरप्रणीतत्व प्रतिपादन करणे अशक्य होत चालले आहे.

परंतु पदार्थविज्ञानशास्त्राच्या प्रगतीचा व अध्ययनाचा बायबलादि ग्रंथांच्या ईश्वरप्रणीतत्वा संबंधानें जो परिणाम होतो त्याच्याशीं आपणांला या निबंधांत काहीं कर्तव्य नाही. आपण लक्षांत ठेविली पाहिजे ती गोष्ट ही कीं, वैदिक धर्माचे श्रुतिनामक जे मूळ ग्रंथ ते ईश्वरप्रणीत आहेत, असें जें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं प्रतिपादन केले आहे त्याला, पदार्थविज्ञानशास्त्राच्या प्रगतीनें किंवा अध्ययनानें, केव्हांही बाध येणें शक्य नाही. कारण त्यांनीं तें मत्त अशा रीतीनें प्रतिपादन केले आहे कीं, जरी त्या मतान्वये श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत आहेत असें मानिलें, तरी त्या ग्रंथांतील कोणत्याही विचाराचा पदार्थविज्ञानशास्त्रांतील कोणत्याही विचाराशीं केव्हांही विरोध येणें शक्य नाही. ही गोष्ट पुढील विवेचना वरून स्पष्टपणे समजेल.

प्रथम ही गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं, सृष्टिविषयक ज्ञान मिळविण्याला साधनीभूत जीं प्रत्यक्षादि प्रमाणें किंवा

ज्ञानसाधनें त्यांच्या योगानें परमार्थविषयक ज्ञान प्राप्त होणें मुळींच शक्य नाहीं; या करितां परमार्थविषयक ज्ञाना संबंधानें श्रुतीची आवश्यकता आहे,—अर्थात् त्या ज्ञाना संबंधानें श्रुति प्रमाण मानिला पाहिजे,—असे शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांनींही स्पष्टपणें प्रतिपादन केलें आहे. उदाहरणार्थ, शंकराचार्यांनीं असें ह्मटलें आहे:—वेदान्त-वाक्य-कुसुम-प्रथमार्थत्वात् सूत्राणाम् । वेदान्त-वाक्यानि हि सूत्रैः उदाहृत्य विचार्यन्ते । वाक्यार्थ-विचारणा-अध्यवसान-निर्वृत्ता हि ब्रह्म-अवगतिः, न अनुमानादि-प्रमाण-अन्तर-निर्वृत्ता ॥ (शारीरकभाष्य, १।१।२) ह्मणजे, 'उपनिषदांतील वाक्यरूप जीं पुष्पें तीं एकत्र करणें एवढाच ब्रह्मसूत्रांचा हेतु आहे. या करितां उपनिषदांतील वचनें घेऊन त्यांचें सूत्रां मध्ये विवेचन केलेलें आहे. कारण उपनिषदांतील वचनांच्या अर्थाचें विवेचन केल्यानेंच ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होतें; अनुमान वगैरे जीं इतर प्रमाणें त्यांच्या योगानें तें ज्ञान प्राप्त होणें शक्य नाहीं.' शास्त्रात् एव प्रमाणात् जगतः जन्मादि-कारणं ब्रह्म अधिगम्यते ॥ (शारीरकभाष्य, १।१।३) ह्मणजे, 'जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयाचें कारण जें ब्रह्म, तें श्रुतीच्या योगानेंच ज्ञेय आहे.' तत् ब्रह्म सर्वज्ञं सर्व-शक्ति जगत्-उत्पत्ति-स्थिति-लय-कारणं वेदान्त-शास्त्रात् एव अवगम्यते ॥ (शारीरकभाष्य, १।१।४) ह्मणजे, 'जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयाचें कारण असें जें सर्वज्ञ सर्वशक्ति ब्रह्म तें श्रुतिग्रंथांच्या योगानेंच जाणिलें जातें.' न च परिनिष्ठित-वस्तु-स्वरूपत्वे अपि प्रत्यक्षादि-विषयत्वं



ब्रह्मणः । 'तत् त्वं असि' इति ब्रह्म—आत्म—भावस्य शास्त्रं अन्त-  
रेण अनवगम्यमानत्वात् ॥ (शारीरक भाष्य, १।१।४, ह्यणजे,  
'जरी ब्रह्मचै स्वरूप पणिनिष्ठित ह्यणजे निश्चित आहे, तरां  
तें प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय नव्हे. कारण ब्रह्म हें सर्व वस्तूंचा  
आत्मा आहे ही गोष्ट तत् त्वं असि एतत्—रूप उपनिषद्—  
वचनाच्या साहाय्या शिवाय समजणें शक्य नाही.' तत्त्वज्ञानं  
तु वेदान्त—वाक्येभ्यः एव भवति ॥ (शारीरकभाष्य, २।१।३)  
ह्यणजे, 'ब्रह्मविषयक ज्ञान श्रुति—वचनांच्या योगानें मात्र  
उपलभ्य आहे.' अयं धर्मः अयं अधर्मः इति शास्त्रं एव  
विज्ञान कारणम् । अतीन्द्रियत्वात् तयोः ॥ (शारीरक  
भाष्य, ३।१।२९) ह्यणजे, 'कोणत्या प्रकारचें आचरण  
करणे ह्यणजे धर्म व कोणत्या प्रकारचें आचरण करणें ह्य-  
णजे अधर्म, या गोष्टी श्रुतीच्या योगानेंच समजण्या सा-  
रख्या आहेत. कारण त्या गोष्टी इन्द्रियगोचर नव्हत.'

हीच गोष्ट,—ह्यणजे परमार्थविषयक ज्ञान प्राप्त होण्याला  
श्रुती शिवाय दुसरें कोणतेंही साधन नाही ही गोष्ट,—  
रामानुजाचार्यांनीं देखील पुढील सारख्या ठिकाणीं निर्दिष्ट  
केली आहेः—ब्रह्मणः अत्यन्त—अतीन्द्रियत्वेन प्रत्यक्षादि—  
प्रमाण—अविषयतया, ब्रह्मणः शास्त्र—एक—प्रमाणकत्वात् ॥  
(श्रीभाष्य, १।१।३) ह्यणजे, 'ब्रह्म हें इंद्रियांना पूर्णपणें  
अगोचर असल्या मुळें, तें प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय  
होऊं शकत नाही. अर्थात्, ब्रह्म हें श्रुतीच्या योगानें मात्र  
गम्य आहे.' अतः प्रमाण—अन्तर—अगोचरत्वेन शास्त्र—  
एक—विषयत्वात् 'यतो वा इमानि' इत्यादि—वाक्यं उक्त—  
लक्षणं ब्रह्म प्रतिपादयति इति सिद्धम् ॥ (श्रीभाष्य,

१।१।३ ) ह्यगजे, ' ज्याच्या स्वरूपाचें वर विवेचन केलेलें आहे असें जें ब्रह्म, तें दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाचा विषय नसून केवळ श्रुतिरूप जें प्रमाण त्या एकाच प्रमाणाचा विषय असल्या मुळें, " यतो वा इमानि " इत्यादि श्रुति-वचन ब्रह्मा विषयीं निरूपण करितें, असें सिद्ध झालें.' जगत्-एक-कारणं परं ब्रह्म सकल-इतर-प्रमाण-अविषयतया शास्त्र-एक-प्रमाणकं इति अभ्यधायि ॥ (श्रीभाष्य, १।२।१) ह्यगजे, ' आर्ह्यीं असें प्रतिपादन केले आहे कीं, जगाचें एकच कारण असें जें परब्रह्म, तें इतर कोणत्याही प्रमाणाचा विषय नसल्या मुळें, श्रुतिरूप जें प्रमाण त्या एका प्रमाणाचा मात्र विषय आहे.' वेदान्त-वाक्यानां अतिक्रान्त-प्रत्यक्षादि-सकल-इतर-प्रमाण-संभावना-भूमि-भूत-अर्थ-प्रतिपादन-परत्वात् ॥ (श्रीभाष्य, २।१।१) ह्यगजे, ' प्रत्यक्ष वगैरे जीं इतर प्रमाणें त्यां पैकीं कोणत्याही प्रमाणानें ज्या ज्ञेय नाहीत, अशा गोष्टींचें निरूपण करणें, हा श्रुतीचा हेतु होय.' वेदान्ताः तु अतिपतित-सकल-इतर-प्रमाण-संभावना-भूमि....पुरुषोत्तमं प्रतिपाद्य.... ॥ (श्रीभाष्य, ३।३।१) ह्यगजे, ' इतर कोणत्याही प्रमाणाच्या योगानें गम्य नव्हे असा जो पुरुषोत्तम त्याच्या विषयीं उपनिषदें प्रतिपादन करितात.'

वरील उताऱ्यां वरून असें निःसंशयपणें स्पष्ट होतें कीं, ब्रह्म व धर्माधर्म या गोष्टी प्रत्यक्षादि जीं लौकिक प्रमाणें त्यांचे विषय नसल्या मुळें, त्यांचें श्रुती मध्यें निरूपण केलेलें आहे; असें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य हे दोघेही प्रतिपादन करितात. अर्थात्च, या प्रतिपादना वरून असें अनुमान होतें कीं, जर ब्रह्म व धर्माधर्म या गोष्टी प्रत्यक्षादि प्रमा-



णांच्या योगानें ज्ञेय असल्या, तर त्यांचें निरूपण करण्या करितां ईश्वरानें श्रुति निर्माण केली नसती. पुढील उ-  
 ताऱ्यांवरून हे अनुमान दृढ होतेः—ननु भूत-वस्तुत्व  
 ब्रह्मणः प्रमाण-अन्तर-विषयत्वं एव इति वेदान्त-वाक्य-  
 विचारणा अनर्थिका एव प्राप्ता । न । इन्द्रिय-अविषयत्वेन  
 संबन्ध-अग्रहणात् ॥ ( शारीरक भाष्य, १।१।२ ) ह्यणजे,  
 'कोणी असा आक्षेप घेईल कीं, ज्या अर्थी ब्रह्म निश्चितस्वरूप  
 आहे, त्या अर्थी तें प्रत्यक्षादि प्रमाणांचाच विषय असलें  
 पाहिजे. आणि या करितां उपनिषदांतील वचनांचें विवेचन  
 करणें हें व्यर्थ होय. परंतु हा आक्षेप निराधार आहे. कारण  
 ब्रह्म इंद्रियगोचर नसल्या मुळें, तें जगाचें कारण आहे  
 ही गोष्ट प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें समजणें शक्य नाहीं '  
 ( अर्थात्च, जर ब्रह्म इतर प्रमाणांनीं गम्य असतें तर  
 शंकराचार्यांच्या मते वरील आक्षेप कबूळ करावा लागला  
 असता. ) ईश्वरः तु लोक्तः अप्रसिद्धत्वात् श्रुत्या तात्पर्येण  
 विवक्ष्यते ॥ ( शारीरकभाष्य, १।३।७ ) ह्यणजे 'ईश्वर लौकिक  
 ज्ञानसाधनांनीं ज्ञेय नसल्या मुळें, त्याच्या विषयीं निरूपण  
 करणें हा श्रुतीचा हेतु होय.' अर्थात्च, जर ईश्वर  
 लौकिक साधनांच्या योगानें ज्ञेय असता, तर त्याच्या विषयीं  
 निरूपण करण्याला श्रुति प्रवृत्त झाली नसती. ननु शास्त्र-  
 योनित्वं ब्रह्मणः न संभवति प्रमाण-अन्तर-वेद्यत्वात् ब्रह्मणः,  
 अप्राप्ते तु शास्त्रं अर्थवत् । किं तर्हि तत्र प्रमाणम् । ....  
 न तावत् प्रत्यक्षम् । .... न अपि अनुमानम् .... । ....  
 अतः आगमात् ऋते कथं ईश्वरः सेत्स्यति ॥ ( श्री  
 भाष्य, १।१।३ ) ह्यणजे, 'कोणी असा आक्षेप घेईल कीं,

ब्रह्म इतर प्रमाणांच्या योगानें ज्ञेय असल्या मुळें, तद्विषयक ज्ञाना संबंधानें श्रुति प्रमाण मानिली पाहिजे असें ह्मणणें ठीक नव्हे. कारण जी गोष्ट इतर साधनांनीं गम्य नाही, अशा गोष्टी संबंधानेंच श्रुतीची गरज लागते. परंतु जो कोणी असा आक्षेप घेईल त्याला असें विचारावें कीं, ज्या इतर प्रमाणांच्या योगानें ब्रह्म गम्य आहे असें प्रमाण कोणतें ? प्रत्यक्ष प्रमाणांच्या योगानें तर ब्रह्म गम्य नाही. तसेंच, अनुमानाच्या योगानेंही ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होणें शक्य नाही. ह्मणून ब्रह्माचें अस्तित्व ज्ञेय होण्याला श्रुती शिवाय दुसरें कांहीं साधन नाही. ' अर्थात्तच, जर ब्रह्म इतर कोणत्याही प्रमाणांनें ज्ञेय असतें, तर त्या विषयीं निरूपण करण्याला श्रुति प्रवृत्त झाली नसती. )

वरील विवेचना वरून असें सिद्ध होतें कीं, ज्या अर्थी प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें ज्या गोष्टी ज्ञेय नाहीत त्यांच्या संबंधानें ज्ञान करून देणें हा श्रुतीचा हेतु होय, व त्यांच्या संबंधानें श्रुति प्रमाणभूत मानिली पाहिजे; त्या अर्थी ज्या गोष्टी इतर प्रमाणांनीं ज्ञेय आहेत, त्यांच्या संबंधानें ज्ञान करून देणें हा श्रुतीचा हेतु नव्हे. व ह्मणून अशा गोष्टीं संबंधानें श्रुति प्रमाणभूत नव्हे. आणि ही गोष्ट शंकराचार्यांनीं शब्दशः प्रतिपादन केली आहेः—प्रत्यक्षादि—प्रमाण—अनुपलब्धे हि विषये.... श्रुतेः प्रामाण्यं, न प्रत्यक्षादि—विषये । अदृष्ट दर्शन—अर्थत्वात् प्रामाण्यस्य ॥ ( गीताभाष्य, १८।६६ ) ह्मणजे, ' प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें जो विषय गम्य नव्हे अशा विषया संबंधानें श्रुति प्रमाणभूत मानिली पाहिजे,—जो विषय प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें गम्य आहे



त्या विषया संबंधानें ती प्रमाणभूत नव्हे. कारण अदृष्ट विषयाचें ज्ञान करून देणें हाच प्रामाण्याचा हेतु होय. '

प्रस्तुत विषया संबंधानें येथ पर्यंत तीन गोष्टी सांगितल्या. पहिली गोष्ट ही कीं, इतर प्रमाणांच्या योगानें परमार्थविषयक ज्ञान प्राप्य नाही, ह्मणून त्या ज्ञाना संबंधानें श्रुति प्रमाण मानिली पाहिजे, दुसरी गोष्ट ही कीं, जर तें ज्ञान इतर प्रमाणांनीं प्राप्य असतें, तर त्याच्या संबंधानें श्रुति प्रमाण मानणें आवश्यक झालें नसतें. आणि तिसरी गोष्ट ही कीं, जे विषय प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें ज्ञेय आहेत, त्या विषयां संबंधानें ज्ञान करून देणें हा श्रुतीचा हेतु नव्हे, व त्या विषयां संबंधानें श्रुति प्रमाणभूत नव्हे. आतां प्रस्तुत विषया संबंधानें चवथी गोष्ट ही कीं, सृष्टि हा स्वभावतःच प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय आहे, असें शंकराचार्यांनीं ह्मटलें आहे:—स्वभावतः विषय—विषयाणि इन्द्रियाणि, न ब्रह्म—विषयाणि । सति हि इन्द्रिय—विषयत्वे ब्रह्मणः, इदं ब्रह्मणा संबद्धं कार्यं इति गृह्येत । कार्यमात्रं एव तु गृह्यमाणं, किं ब्रह्मणा संबद्धं किं अन्येन केनचित् वा संबद्धं इति न शक्यं निश्चेतुम् ॥ ( शारीरक भाष्य, १।१।२ ) ह्मणजे, 'सृष्ट पदार्थ हे स्वभावतःच इंद्रियांचे विषय आहेत, त्या प्रमाणें ब्रह्म हा त्यांचा विषय नव्हे. जर ब्रह्म देखील इंद्रियगोचर असतें, तर जग हें ब्रह्माचें कार्य, असें ( श्रुतीच्या साहाय्या शिवाय ) समजणें शक्य झालें असतें. परंतु ज्या अर्थी सृष्टेरूप जें कार्य तें मात्र ( श्रुतीच्या साहाय्या शिवाय ) ज्ञेय आहे, त्या अर्थी तें ब्रह्माचें कार्य किंवा दुसऱ्या कोणाचें कार्य, या विषयीं ( श्रुतीच्या सा-

हास्या शिवाय ) निर्णय करणें शक्य नाही.' आणि ज्या अर्थी सृष्टि प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय आहे, त्या अर्थी सृष्टिविषयक ज्ञाना संबंधानें श्रुति प्रमाणभूत नव्हे. कारण बाह्य सृष्टि विषयी किंवा जीवात्म्या विषयी निरूपण करणें हा श्रुतीचा हेतु नव्हे:—न हि अयं सृष्ट्यादि—प्रपंचः प्रति-  
 पिपादयिषितः ॥ ( शारीरक भाष्य, १।४।१४ ) ह्यणजे, 'सृष्ट पदार्थ वगैरे जो प्रपंच, त्या विषयी प्रतिपादन करणें हा श्रुतीचा हेतु नव्हे.' क्षेत्रज्ञः हि कर्तृत्वेन भोक्तृत्वेन च प्रतिशरीरं बुद्ध्यादि—उपाधि—संबद्धः लोकतः एव प्रसिद्धः, न असौ श्रुत्या तात्पर्येण विवक्ष्यते ॥ ( शारीरक भाष्य, १।३।७ ) ह्यणजे, 'कर्तृत्व भोक्तृत्व यांच्या योगानें प्रत्येक शरीरांत बुद्धि मन वगैरे उपाधीशीं बद्ध असा जो जीवात्मा, तो लौकिक साधनांनीं ज्ञेय असल्या मुळें, त्याच्या विषयी निरूपण करणें हा श्रुतीचा हेतु नव्हे.'

( < )

( ९ ) वरील विवेचन ज्या मानानें निर्दोष असेल त्या मानानें असे स्पष्ट होतें कीं, सृष्टिविषयक जी माहिती श्रुतिग्रंथां मध्ये आहे ती सर्वच निर्दोष नाही असें निश्चितपणें सिद्ध झालें, असें जरी कबूल करावें लागलें तरी त्या मुळें, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं प्रतिपादित जें श्रुतीचें ईश्वरप्रणीतत्व, त्याचें खंडन होतं नाही. तर त्याचें खंडन करण्या करितां असें निश्चितपणें सिद्ध केलें गेलें पाहिजे कीं, श्रुती मध्ये जे आचरणविषयक व ब्रह्मविषयक विचार आहेत

( ९ ) या संबंधानें वरील १८-२० पृष्ठें पहा.



ते सर्वच सत्य नव्हत. आतां श्रुतिग्रंथांतील आचरणविषयक विचारांचा विचार करितांना ही गोष्ट लक्षांत ठेविळी पाहिजे कीं, त्या ग्रंथां मध्ये जो आचरणविषयक उपदेश आहे, तो सर्व प्रत्येक मनुष्याला अनुलक्षून आहे, असें शंकराचार्य किंवा रामानुजाचार्य प्रतिपादन करीत नाहींत. उलट, तो सर्व उपदेश प्रत्येक मनुष्याला अनुलक्षून नाहीं असेंच ते दोघेही प्रतिपादन करितात. उदाहरणार्थः—‘ब्राह्मणः यजेत’ इत्यादीनि शास्त्राणि आत्मनि वर्ण-आश्रम-वयः-अवस्थादि-विशेष-अध्यासं आश्रित्य प्रवर्तन्ते ॥ (शारीरक भाष्य, १।१।१) ह्यणजे, ‘ब्राह्मणाने यज्ञ करावा इत्यादि जे कर्मविषयक नियम ते,—वर्ण, आश्रम, वय, परिस्थिति यांचा आत्म्या वर केला जाणारा जो आरोप,—त्या आरोपा वर अवलंबून असतात.’ ह्यणजे ज्यांच्या कडून हा आरोप केला जात नाहीं त्यांच्या करितां ते नियम नव्हत, किंवा ते त्या नियमांनीं बांधिले जात नाहींत. अलंकारः हि अयं अस्माकं, यत् ब्रह्म-आत्म-अवगतौ सत्यां सर्व-कर्तव्यता-हानिः कृतकृत्यता च इति ॥ (शारीरक भाष्य, १।१।४) ह्यणजे, ‘ब्रह्म व आत्मा यांच्या एकत्वा विषयीं ज्ञान प्राप्त झालें, ह्यणजे कृतकृत्यता होऊन त्या नंतर कोणतेही कर्तव्य शिल्लक राहत नाहीं, असें प्रतिपादन करणें हा वेदांताचा एक प्रशंस्य भाग आहे.’ अहं ब्रह्म अस्मि इति एतत्-अवसानाः एव सर्वे विधयः ॥ (शारीरक भाष्य, १।१।४) ह्यणजे, ‘मी ब्रह्म आहे असें ज्ञान प्राप्त होई पर्यंतच आचरणविषयक सर्व नियम पाळिले

पाहिजेत.' अर्थात्, ज्याला हे ज्ञान प्राप्त झाले त्याला श्रुतींताळी आचरणविषयक उपदेश लागू नाही असे स्पष्ट झाले.

वरील उताऱ्यां वरून असे स्पष्ट होते की, श्रुति-ग्रंथां मध्ये जो आचरणविषयक उपदेश आहे तो, ज्यांना आत्मज्ञान प्राप्त झालेले नाही, त्यांच्याच करितां आहे,—ज्यांना ते ज्ञान प्राप्त झालेले आहे त्यांच्या करितां नव्हे,—असे शंकराचार्यांचे मत. परंतु श्रुतिग्रंथां मध्ये जो आचरणविषयक उपदेश आहे तो सर्व, ज्याला आत्मज्ञान प्राप्त झालेले नाही, अशा प्रत्येक मनुष्याने पाळिलाच पाहिजे असे शंकराचार्यांचे मत नाही. उदाहरणार्थः—स्वर्गादि—अर्थिनः अग्निहोत्रादि—साधनं यथाभूतं उपदिशति ॥ (शारीरक भाष्य, १।१।७) ह्यणजे, 'स्वर्ग वगैरे जीं सुखोपभोगाचीं साधनें त्यां विषयीं ज्यांना इच्छा असेल त्यांच्या करितां, अग्निहोत्रादि जीं तत्—विषयक साधनें, त्यां विषयीं उपदेश केलेला आहे.' अर्थात्, ज्यांना स्वर्गादिप्राप्ती विषयीं इच्छा नसेल त्यांनीं, तत्प्राप्त्यर्थ जीं कर्मे उपदिष्ट आहेत, तीं करू नये. ह्यणजे आचरणविषयक उपदेशाचा जो भाग काम्य कर्मां संबधानें आहे, तो प्रत्येक 'अज्ञान' मनुष्याला लागू आहे असें नाही. हीच गोष्ट पुढील वाक्यांत अधिक स्पष्ट करून सांगितलेली आहेः—तत्र अविद्या—अवस्थायां ब्रह्मणः उपास्य—उपासकादि—लक्षणः सर्वः व्यवहारः । तत्र कानिचित् ब्रह्मणः उपासनानि अभ्युदय—अर्थानि, कानिचित् क्रम—मुक्ति—अर्थानि, कानिचित् कर्म—समृद्धि—अर्थानि॥ (शारीरक भाष्य, १।१।११) ह्यणजे,



‘उपासनाविषयक जो उपदेश आहे तो सर्व, जे अविद्यावस्थे मध्ये आहेत, त्यांच्या करितां मात्र आहे. तसेंच, उपासनाविषयक जे निरनिराळे प्रकार उपदिष्ट आहेत, त्यां पैकीं कांहीं अभ्युदयाला साधनीभूत ह्यणून उपदिष्ट आहेत; दुसरे कांहीं प्रकार क्रमाक्रमानें मुक्ति प्राप्त होण्याला साधनीभूत ह्यणून उपदिष्ट आहेत; आणि इतर कांहीं प्रकार कर्मा पासून प्राप्त होणारें जें सामर्थ्यरूप फळ, तें प्राप्त होण्याला साधनीभूत ह्यणून उपदिष्ट आहेत.’ अर्थातच, हा सर्व उपदेश प्रत्येकानें पाळावयाचा नाही; तर ज्याची जी इच्छा असेल त्या इच्छेला अनुरूप असा जो श्रुतिग्रंथां मध्ये उपदेश केलेला आहे, तेवढाच उपदेश त्यानें पाळिला पाहिजे.

वरील उताऱ्यांनीं व्यक्त होणारें शंकराचार्यांचें मत रामानुजाचार्यांना मान्य होतें असें श्रीभाष्यांतील पुढील सारख्या उताऱ्यांनीं सिद्ध होतें:—एवं आश्रम—अन्तर—विधानात् ऋणश्रुतिः यावज्जीव—श्रुतिः अपवाद—श्रुतिः च अविरक्त—विषयाः एव इति वेदितव्याः । अन्याः च ब्रह्मविदः कर्मणां आप्रयाणात् अवश्य—कर्तव्यता—विधायिन्यः श्रुतयः स्मृतयः च स्व—स्व—आश्रम—धर्म—विषयाः ॥ ( श्रीभाष्य, ३।४।२० ) ह्यणजे, ‘निरनिराळे आश्रम विहित असल्या मुळें, ऋणश्रुति वगैरे कांहीं आचारविषयक श्रुति आहेत त्या, ज्यांनीं गृहस्थाश्रमाचा त्याग केलेला नाही, त्यांना मात्र लागू आहेत. तसेंच, ब्रह्मज्ञान प्राप्त व्हावें अशी ज्यांना इच्छा असेल त्यांनीं सर्व आयुष्यभर कर्म केलींच पाहिजेत, अशा ज्या श्रुति व स्मृति आहेत, त्या देखील त्या

त्या आश्रमा संबंधानेच आहेत, असे समजले पाहिजे.' अर्थात्, त्या इतर आश्रमांतील मनुष्यांना लागू नाहीत.

( ६ ) श्रुतिग्रंथांतील आचरणविषयक उपदेशा संबंधाने जे हे शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांचे मत, त्याच्या संबंधाने असा प्रश्न उत्पन्न होतो की, ज्याची जी इच्छा असेल त्या इच्छेला अनुरूप जो श्रुती मध्ये उपदेश केलेला आहे त्या उपदेशाला अनुसरून त्याने आचरण करावे, असे जर ते ह्मणतात, तर ज्याने त्याने आपापल्या इच्छे प्रमाणे वर्तन करावे, असा त्यांच्या ह्मणण्याचा अर्थ होत नाही काय ? या प्रश्नाला उत्तर असे की, त्यांच्या ह्मणण्याचा अर्थ याच्या अगदी उलट आहे. हे समजण्या करिता पहिली लक्षांत ठेवावयाची गोष्ट ही की, ज्याला आत्मज्ञान प्राप्त झाले त्याला कोणताच विधिनिषेध लागू नाही, असे श्रुतिग्रंथांत सांगितले आहे, हे जे शंकराचार्यांचे मत, त्याचा अर्थ असा नव्हे की, ज्याला आत्मज्ञान प्राप्त झाले त्याला, लौकिक अर्थी, ' पाहिजे त्या प्रमाणे ' वागण्याची मोकळीक मिळते; तर असा की, लौकिक अर्थी, ' पाहिजे त्या प्रमाणे ' वर्तन त्याच्या कडून केले जाणे शक्य नसल्या मुळे, तसे वर्तन होऊ नये ह्मणून जी विधिनिषेधरूप बंधने आहेत, तीं सर्व त्याच्या संबंधाने अनावश्यक होतात:—न च नियोग-अभावात् सम्यक्-दर्शिनः यथा-इष्ट-चेष्टा-प्रसंगः । सर्वत्र अभिमानस्य एव प्रवर्तकत्वात्, अभिमान-अभावात् च सम्यक्-दर्शिनः ॥ ( शारीरक भाष्य, २।१।४८ ) ह्मणजे,

( १ ) कान्य कर्मा विषयींचा उपदेश सर्वांना लागू नाही, अशा विषयीं श्रीभाष्यांतून उतारे देण्याची आवश्यकता नाही.



‘ज्याला आत्मज्ञान प्राप्त झाले, त्याला कोणताच विधिनिषेध लागू नाही, ह्मणून त्याच्या कडून मनाला वाटेल तसे वर्तन केले जाण्याची भीति नाही. कारण अहंकार किंवा अभिमान हा मनाला वाटेल तसे वर्तन केले जाण्याला कारणीभूत आहे. परंतु ज्याला आत्मज्ञान प्राप्त झाले त्याचा सर्व अभिमान पूर्णपणे नष्ट झालेला असतो.’ हे नीट समजण्या करितां पुढील वाक्य लक्षांत ठेविले पाहिजे:— हेय—उपादेययोः हि नियोज्यः नियोक्तव्यः स्यात् । आत्मनः तु अतिरिक्तं हेयं उपादेयं वा वस्तु अपश्यन् कथं नियुज्येत ॥ ( शारीरक भाष्य, २।३।४८ ) ह्मणजे, ‘ त्याज्य किंवा प्राप्य अशा ज्या वस्तु आहेत त्यांच्या संबधाने कोणाला झाला तरी विधि किंवा निषेध केला जातो. परंतु परमात्म्याहून भिन्न अशी कोणतीच त्याज्य किंवा ग्राह्य वस्तु ज्याला दिसत नाही, त्याला विधिनिषेध कसा केला जाईल.’ यावरून असे स्पष्ट होते कीं, शंकराचार्यांच्या मते ज्याला श्रुतीतील कोणताच विधिनिषेधरूप उपदेश लागू नाही असा आत्मज्ञानी ह्मणजे ज्याला सर्व परमात्ममय झाले आहे तो.

दुसरी लक्षांत ठेवावयाची गोष्ट ही कीं, या अर्थी जें आत्मज्ञान तें प्राप्त करून घेण्या करितां कर्माचरणाचा किंवा गृहस्थाश्रमाचा त्याग करण्याची, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांच्याही मते, श्रुती मध्ये परवानगी आहे. परंतु ही गोष्ट जरी खरी, तरी पाहिजे त्याला तो त्याग करितां येत नाही. कारण शंकराचार्यांनीं शारीरक भाष्यांत असे स्पष्ट ह्मटले आहे कीं, गृहस्थाश्रम टाकून ज्ञाननिष्ठेचें अवलंबन करितां येण्या साठीं पुढील योग्यता अंगीं झालेली

असली पाहिजे:—किमपि वक्तव्यं यत्—अनन्तरं ब्रह्म—जि-  
ज्ञासा उपदिश्यते । उच्यते । नित्य—अनित्य—वस्तु—विवेकः,  
इह अमुत्र अर्थ—भोग—विरागः, शम—दमादि—साधन—संपद्,  
मुमुक्षुत्वं च । तेषु हि सत्सु.... शक्यते ब्रह्म जिज्ञासितुं ज्ञातुं  
च, न विपर्यये ॥ ( शारीरक भाष्य, १।१।१ ) ह्यणजे,  
' जी स्थिति प्राप्त झाल्या नंतर ब्रह्मज्ञान प्राप्त करून  
घेण्याचा प्रत्यक्ष प्रयत्न करावयाचा, अशी स्थिति कोणती ?  
या प्रश्नाला उत्तर असे कीं, हा प्रयत्न करण्याची योग्यता  
ह्यणजे नित्य वस्तु कोणती व अनित्य वस्तु कोणती या  
विषयीं निश्चय झालेला असला पाहिजे; इहलोकीं किंवा  
परलोकीं साध्य असा जो सुखोपभोग, त्या विषयींची आवड  
नष्ट झालेली असली पाहिजे; शम दम इत्यादि जीं ज्ञान-  
प्राप्तीचीं साधनें तीं प्राप्त झालेलीं असलीं पाहिजेत; व  
मोक्षप्राप्ती विषयीं दृढ इच्छा उत्पन्न झालेली असली पाहिजे.  
एतत्—रूप जी योग्यता ती प्राप्त झालेली असेल तरच  
आत्मज्ञान मिळविण्याचा प्रत्यक्ष प्रयत्न करणें व तें प्राप्त  
होणें शक्य आहे, एरवीं नाही.' ज्याच्या अंगीं ही योग्यता  
आलेली असेल त्याच्या कडून ' पाहिजे त्या प्रमाणें ' वर्तन  
केलें जाण्याची शक्यता नाही असें सांगावयाला नको.

ज्यांच्या अंगीं वरील योग्यता आलेली नाही, त्यांनीं  
कर्माचा त्याग करितां नये; अर्थात्, त्यांनीं कर्माचरण  
केलेंच पाहिजे. आतां, या सर्वांना लागू असा श्रुतीतील  
एक आचरणविषयक नियम हा कीं, निषिद्ध कर्म आचरणें  
एतत्—रूप जो अधर्म, तो करितां नये:—अधर्मः अपि  
हिंसादिः प्रतिषेध—चोदना—लक्षणत्वात् जिज्ञास्यः परि-



हाराय ॥ (शारीरक भाष्य, १।१।४) ह्यणजे, 'हिंसा वगैरे जीं निषिद्ध कर्म तीं आचरणें, एतत्-रूप जो अधर्म, तो आपल्या कडून आचरिला जाऊं नये, या करितां त्या विषयीं देखील ज्ञान मिळविलें पाहिजे.' अनीतिविषयक सर्व कर्माचरणाचा या निषिद्ध कर्मां मध्ये समावेश होतो. अर्थात्, अनीतिविषयक किंवा निषिद्ध कर्मां संबंधानें केव्हांही 'पाहिजे त्या प्रमाणें' वर्तन करण्याची श्रुतीनें कोणालाच मोकळीक दिलेली नाही. आतां, एवढी गोष्ट खरी आहे कीं, इहलोकीं व परलोकीं सुखप्राप्तीला साधनीभूत अशीं जीं काम्य कर्म तीं, ज्याला इहलोकींच्या व परलोकींच्या सुखोपभोगाची इच्छा असेऊ, त्यानें करावीं अशा प्रकारची एका अर्थी, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मतें, श्रुतीनें मोकळीक दिलेली आहे. तथापि या संबंधानें देखील ही गोष्ट विसरतां नये कीं, काम्य कर्म केल्यानें प्राप्त होणारें जें सुख तें क्षणिक व क्षुल्लक आहे; व मोक्षप्राप्तीला साधनीभूत असें जें कर्माचरण, त्या पासून ज्ञानप्राप्तीच्या द्वारानें परिणामीं प्राप्त होणारा जो ब्रह्मानंद तो नित्य व अनंत आहे; असें श्रुतीच्या आधारानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं ठिकठिकाणीं स्पष्टपणें प्रतिपादन केलें आहे:—वेदः एव अग्नि-होत्रादीनां श्रेयः—साधनानां अनित्य-फलतां दर्शयति । 'तत् यथा इह कर्मचितः लोकः क्षीयते, एवं एव अमुत्र पुण्यचितः लोकः क्षीयते' इत्यादिः । तथा ब्रह्म-विज्ञानात् अपि परं पुरुषार्थं दर्शयति । 'ब्रह्मविद् आप्नोति परम्' इत्यादिः ॥ (शारीरक भाष्य, १।१।१) ह्यणजे, 'श्रुती मध्येच असें सांगितलेलें आहे कीं, पुरुषार्थप्राप्तीचीं

जाँ अग्निहोत्रादि साधनें त्यांच्या पासून प्राप्त होणारें जें फळ तें अशाश्वत होय. उदाहरणार्थ, “ इहलोकीं ज्या प्रमाणें कर्मांच्या योगानें मिळविलेलें फळ नाशवंत असतें, त्या प्रमाणेंच परलोकीं प्राप्त होणारें जें पुण्य कर्मांचें फळ तें देखील नाशवंतच असतें.” उलट पक्षीं, श्रेष्ठ जो पुरुषार्थ तो ब्रह्मज्ञाना पासून प्राप्त होतो, असें श्रुती मध्ये सांगितलेलें आहे. उदाहरणार्थ, “ ज्याला ब्रह्मज्ञान प्राप्त झालेलें आहे, तो श्रेष्ठ पदाप्रत पावतो.” ब्रह्म-अवगतिः हि पुरुषार्थः, निःशेष-संसार-बीज-अविद्यादि-अनर्थ-निवर्हणात् ॥ ( शारीरक भाष्य, १।१।१ ) ह्यणजे, ‘ब्रह्मज्ञान प्राप्त होणें हा परमार्थ होय. कारण अविद्यादि जे अनर्थ तद्रूप जें संसाराचें बीज तें ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें समूळ नष्ट होतें.’

( ७ ) ज्या प्रमाणें धर्माधर्मविषयक आचरणा संबंधानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य श्रुतिग्रंथ सर्वथैव प्रमाणभूत मानितात, त्या प्रमाणेंच ते ब्रह्मविषयक ज्ञाना संबंधानें देखील ते ग्रंथ सर्वथैव प्रमाणभूत मानितात. या संबंधानें दोन गोष्टी लक्षांत ठेवणें आवश्यक आहे. एक गोष्ट ही कीं, श्रुती मध्ये ब्रह्माचें अमुकच लक्षण केलेलें आहे असें ते ह्यणतातः—अस्ति तावत् ब्रह्म नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभावं, सर्वज्ञं सर्वशक्ति-समन्वितम् ॥ ( शारीरक भाष्य, १।१।१ ) ह्यणजे, ‘ब्रह्म हें सर्वज्ञ व सर्वशक्ति असून तें स्वभावतःच अनादि, अनंत, शुद्ध, व मुक्त असें आहे.’ अस्य जगतः....जन्म-स्थिति-भंगं यतः सर्वज्ञात् सर्वशक्तेः

१ ) या विषयींचे उतारे या निबंधांत पूर्वीच दिलेले आहेत.



कारणात् भवति, तत् ब्रह्म ॥ ( शारीरक भाष्य, १।१।२ )  
 ह्यणजे, 'सर्वज्ञ व सर्वशक्ति असे जें या जगाच्या उत्पत्तीचें,  
 स्थितीचें व लयाचें कारण तें ब्रह्म होय.' प्रथमे पादे....समस्तस्य  
 जगतः जन्मादि-कारणं ब्रह्म इति उक्तम् । तस्य समस्त-  
 जगत्-कारणस्य ब्रह्मणः व्यापित्वं, नित्यत्वं, सर्वज्ञत्वं, सर्व-  
 शक्तित्वं सर्व-आत्मत्वं इति एवजातीयकाः धर्माः उक्ताः एव  
 भवन्ति ॥ ( शारीरक भाष्य, १।२।१ ) ह्यणजे, 'सर्व  
 जगाच्या उत्पत्तीचें, स्थितीचें, व लयाचें कारण ब्रह्म, असें  
 पहिल्या पादा मध्ये प्रतिपादन केलें आहे. व त्या प्रतिपाद-  
 नानेच असें निर्दिष्ट केलें आहे कीं, सर्व जगाचें कारण जें  
 ब्रह्म त्याच्या ठिकाणीं सर्वव्यापित्व, सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तित्व,  
 सर्वात्मत्व हे व अशा प्रकारचे धर्म आहेत.' प्रथमे अध्याये  
 सर्वज्ञः सर्वेश्वरः जगतः उत्पत्ति-कारणं....स्थिति-कारणं....  
 उपसंहार-कारणम्...., सः एव च सर्वेषां नः आत्मा इति  
 ....प्रतिपादितम् ॥ ( शारीरक भाष्य, १।१।१ ) ह्यणजे,  
 'सर्वज्ञ असा जो परमेश्वर तो जगाच्या उत्पत्तीचें, स्थितीचें  
 व लयाचें कारण असून, तोच आपला सर्वांचा आत्मा  
 होय, असें पहिल्या अध्याया मध्ये प्रतिपादन केलें आहे.'

— हीच गोष्ट रामानुजाचार्यांच्या पुढील सारख्या वाक्यांनीं  
 सिद्ध होते:— ब्रह्म-शब्देन च स्वभावतः निरस्त-निखिल-  
 दोषः, अनवधिक-अतिशय-असंख्येय-कल्याण-गुण-  
 गणः पुरुषोत्तमः अभिधीयते ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।४ )  
 ह्यणजे, 'स्वभावतःच ज्याच्या ठिकाणीं कोणताही दोष  
 असून कल्याणकारक असे अनंत गुण आहेत, असा  
 जो पुरुषोत्तम, तो ब्रह्म या शब्दाने निर्दिष्ट होतो.'

यतः वै इमानि इत्यादि-वाक्यं निखिल-जगत्-एक-कारणं, निरस्त-निखिल-दोष-गन्धं, सार्वज्ञ्य-सत्यसंकल्पत्वादि-अनन्त-कल्याण-गुण-आकरं, अनवधिक-भतिशय-आनन्दं ब्रह्म अस्ति इति बोधयति ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।४ ) ह्यणजे, 'यतः वै इमानि इत्यादि श्रुतिवचना वरून असें सिद्ध होते कीं, ज्याच्या मध्ये कोणत्याही दोषाचा किंचित् गंध देखील नाही, ज्याच्या मध्ये सर्वज्ञत्व सत्यसंकल्पत्व, इत्यादि अनंत कल्याणकारक गुण भरलेले आहेत, व जें आनंदमय आहे, असें ब्रह्म विद्यमान असून, तें सर्व जगाचें एकच कारण होय.'

वरील उताऱ्यां वरून ही गोष्ट स्पष्ट होते कीं, ब्रह्मविषयकज्ञाना संबंधानें श्रुति प्रमाणभूत मानिली पाहिजे, असें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं प्रतिपादन केलें आहे त्याचा अर्थ असा कीं, वरील उताऱ्यांत जें लक्षण निर्दिष्ट केलें आहे, तत्-स्वरूप जें ब्रह्म तें विद्यमान असून तें सर्व जगाच्या सर्व स्थितींचें एकच कारण होय, हा सिद्धांत सर्वथैव सत्य होय. वर सांगितलेल्या दोहोंपैकी ही पहिली गोष्ट. दुसरी गोष्ट ही कीं, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मते श्रुती मध्ये जगाच्या कारणा विषयीं असें एकही वाक्य नाही कीं, त्यांत ब्रह्मा शिवाय दुसरें काहीं जगाचें कारण आहे असें सांगितलेलें आहे:— यथाभूतः हि एकस्मिन् वेदान्ते सर्वज्ञः सर्वेश्वरः सर्वात्मकः अद्वितीयः कारणत्वेन व्यपदिष्टः, तथाभूतः एव वेदान्त-अन्तरेषु अपि व्यपदिश्यते ॥ ( शारीरकभाष्य, १।४।१४ ) ह्यणजे, 'ज्या प्रमाणें सर्वज्ञ, सर्वेश्वर, सर्वात्मा, अद्वितीय असें



जें ब्रह्म तें जगाचें कारण ह्मणून एका श्रुतिवचना मध्ये सांगितलेलें आहे; त्या प्रमाणें तद्रूप ब्रह्म जगाचें कारण असेंच इतर श्रुतिवचनां मध्ये देखील सांगितलेलें आहे.' गति—सामान्यं च वेदान्त—वाक्यानां ब्रह्म—कारण—वादां प्रति विद्यते....इति—प्रपंचितं गतेन ग्रन्थेन ॥ ( शारीरक भाष्य, १।४।१ ) ह्मणजे, 'ब्रह्म हें जगाचें कारण, असें प्रतिपादन करणें हा सर्व श्रुति—वाक्यांचा साधारण हेतु आहे, असेंही या ग्रंथाच्या पूर्व भागांत प्रतिपादन केलेलें आहे.' एतेन पाद—चतुष्टय—उक्त—न्याय—कलापेन सर्व—वेदान्तेषु जगत्—कारण—प्रतिपादनपराः सर्वे वाक्य—विशेषाः....सर्वज्ञ—सर्वशक्ति—ब्रह्म—प्रतिपादनपराः व्याख्याताः ॥ ( श्रीभाष्य, १।४।२९ ) ह्मणजे, 'मागील चार पाद व त्यांतील विचारसरणी यांच्या योगानें असें प्रतिपादन केलेलें आहे कीं, सर्व श्रुतिग्रंथां मध्ये जगाच्या कारणा संबंधानें जीं वाक्यें आहेत त्या सर्वां मध्ये, सर्वज्ञ सर्वशक्ति असें जें ब्रह्म तें सर्व जगाचें कारण होय, असें निरूपण केले आहे.'

(१) शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनी ईश्वरप्रणीत मानिलेले जे श्रुतिग्रंथ, त्यांतील धर्माधर्मविषयक व ब्रह्मविषयक विचार सत्य आहेत किंवा असत्य आहेत, या विषयीं जर विचार करावयाचा असेल तर,—वरील विषया संबंधानें जे विचार श्रुतिग्रंथांत आहेत असें त्यांनीं प्रतिपादन केले आहे, तेच विचार त्या ग्रंथांत आहेत,—असें गृहीत धरूनच तो विचार केला पाहिजे. कारण हा विचार करितांना, ते प्रतिपादन करितात तेच विचार श्रुतिग्रंथां मध्ये सर्वत्र आहेत किंवा नाहीत, या भाषाविषयक प्रश्नाचा विचार करणें हें सर्वथैव अन्यायच नव्हे तर अप्रासंगिक होय, असें सांगण्याची आवश्यकता नाही.

( ८ ) वरील विवेचना वरून असे स्पष्ट होते की, ब्रह्मविषयक ज्ञाना संबंधाने श्रुतिच प्रमाण, असे जे शंकराचार्य व रामानुजाचार्य ह्मणतात, त्याचा अर्थ असा नव्हे की, श्रुति प्रमाण मानिली ह्मणजे झाले, श्रुती मध्ये ब्रह्माचे जे लक्षण दिलेले आहे, ते कबूल नसले किंवा यथार्थपणे समजले नाही तरी चालेल. तर त्याचा अर्थ असा की, पूर्वी जे लक्षण निर्दिष्ट केलेले आहे तत्स्वरूप जे ब्रह्म ते सर्व जगाचे कारण होय, हा सिद्धांत सर्वथैव सत्य आहे असा त्यांचा मुख्य आग्रह. मात्र त्यांना असे वाटते की, हा सिद्धांत श्रुतीच्या आधारा शिवाय केवळ प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगाने सिद्ध केला जाणे शक्य नाही. आणि ह्मणून ते असे प्रतिपादन करितात की, तो सिद्धांत श्रुतीच्या साहाय्यानेच ज्ञेय आहे. जर कोणी तो सिद्धांत केवळ अनुमानादि प्रमाणांच्या योगाने सिद्ध करून दाखवील, तर त्याला त्यांची हरकत नाही. ते एवढेच ह्मणतात की, अद्यापर्यंत या संबंधाने जे मी मी ह्मणणाऱ्या तार्किकां कडून प्रयत्न केले गेले आहेत, ते सफळ झालेले नाहीत; आणि असे प्रयत्न केव्हांही सफळ होतील असे त्यांना वाटत नाही. शंकराचार्यांच्या पुढील वाक्याचा हाच तात्पर्यार्थ आहे:—तानि अपि तर्क-उपपत्तिभ्यां तत्त्वज्ञानाय उपकुर्वन्ति इति चेत्, उपकुर्वन्तु नाम । तत्त्वज्ञानं तु वेदान्त-वाक्येभ्यः एव भवति.... ॥ ( शारीरक भाष्य, २।१।३ ) ह्मणजे, 'जर सांख्यादि दर्शने अनुमानादिकांच्या योगाने तत्त्वज्ञाना विषयी निर्णय करण्याला साहाय्य करू शकतील तर त्यांनी ते करावे, त्याला आमची



हरकत नाही. तथापि तत्त्वज्ञान श्रुतिवचनां पासूनच प्राप्त होणें शक्य आहे. '

तर शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांचें मत असें कीं, ब्रह्मविषयक किंवा परमार्थविषयक सत्य सिद्धांत कोणते ? हा मुख्य प्रश्न. श्रुतीच्या आधारानें त्यांना परमार्थ विषयक जे सिद्धांत सत्य वाटतात, तेच सिद्धांत जर कोणी तार्किक केवळ तर्काच्या योगानें सिद्ध करून दाखवील, तर त्या सिद्धांतांना तर्काचा विटाळ झालेला आहे, एवढ्याच कारितां ते सिद्धांत त्याज्य असें ते ह्मणत नाहींत. आणि ह्मणूनच शंकराचार्यांनीं ह्मटलें आहे कीं:—श्रुतिः हि वैदिकात् आत्म-एकत्व-विज्ञानात् अन्यत् निःश्रेयस-साधनं वारयति ।.... द्वैतिनः हि ते सांख्याः योगाः च, न आत्म-एकत्व-दर्शिनः ।.... येन तु अंशेन न विरुध्येते तेन इष्टं एव सांख्य-योग-स्मृत्योः सावकाशत्वम् ॥ ( शारीरक भाष्य, २।१।३ ) ह्मणजे, ' अद्वितीय जो परमात्मा तत्-विषयक ज्ञाना शिवाय दुसऱ्या कोणत्याही साधनानें मुक्ति प्राप्त होणें शक्य नाहीं, असा श्रुती मध्ये उपदेश केलेला आहे. परंतु सांख्यवादी व योगवादी हे द्वैती असल्या मुळें त्यांना आत्मैकत्व मान्य नाहीं. तथापि त्यांच्या मताचा जो भाग वेदांत-मताशीं विरुद्ध नसेल, त्या भागाला जागा देणें किंवा तो भाग मान्य करणें हें आह्मांला इष्टच आहे. ' पर-मतं अप्रति-षिद्धं अनुमतं भवति ' इति न्यायात् इह अपि योगशास्त्र-प्रसिद्धाः मनसः पंचवृत्तयः परिगृह्यन्ते ॥ ( शारीरक भाष्य, २।४।१२ ) ह्मणजे, ' जर दुसऱ्याचें मत आपल्या मताच्या विरुद्ध नसेल, तर त्याचें ग्रहण करावें, या नियमाला

अनुसरून, योगशास्त्राने प्रतिपादित ज्या मनाच्या पांच वृत्ति त्यांचे आह्मी ग्रहण करितो. ' सांख्यं योगः पंचरात्रं वेदाः पाशुपतं तथा । आत्म-प्रमाणानि एतानि न हन्तव्यानि हेतुभिः ' । इति तत्-तत्-अभिहित-तत्-तत्-स्वरूपमात्रं अंगीकार्यं, जिन-सुगत-अभिहित-तत्त्ववत् सर्वं न बहिष्कार्यम् ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।४३ ) ह्यणजे, " सांख्यदर्शन, योगदर्शन, पंचरात्रदर्शन, वेदांतदर्शन व पाशुपतदर्शन हीं सर्व आत्मा सत्य आहे असे मानणारी असल्या मुळे, तीं अनुमानाच्या योगाने सर्वशः निराकृत करणे योग्य नव्हे. " ' या स्मृतिवचना वरून असे स्पष्ट होते की, या निरनिराळ्या दर्शनां मध्ये प्रतिपादन केलेले जे निरनिराळे मुख्य भाग, त्या सर्वांचे ग्रहण केले पाहिजे. जिन व बुद्ध यांनी प्रतिपादित मते ज्या प्रमाणे सर्वशः त्याज्य, त्या प्रमाणे हीं सर्वशः त्याज्य नव्हत. '

वरील दोन्ही उताऱ्यां वरून असे निःसंशयपणे सिद्ध होते की, कोणत्याही मताचे ग्राह्यत्व किंवा अग्राह्यत्व निश्चित करण्या संबंधाने, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दावांच्याही मते, जो प्रश्न अत्यंत महत्वाचा तो असा नव्हे की, ते मत कोणत्या प्रमाणाच्या योगाने स्थापन केले आहे, किंवा ते कोणत्या ग्रंथांत आहे, किंवा ते काणी प्रतिपादन केले आहे; तर एवढाच की, श्रुतिग्रंथांत उपदिष्ट असे जे परमार्थविषयक मत, त्या मताच्या ते विरुद्ध आहे किंवा अविरुद्ध आहे. जर किंवा ज्या मानाने ते मत श्रुतीतील परमार्थविषयक मताशी अविरुद्ध असेल, तर किंवा त्या मानाने ते मत ग्राह्य; जर किंवा ज्या मानाने ते विरुद्ध असेल,



तर किंवा त्या मानानें तें अप्राद्य. या वरून असेही स्पष्ट  
 होतें कीं, श्रुतिग्रंथांचें ईश्वरप्रणीतत्व कबूल न करणारे असे  
 जे अनुमानवादी, ते श्रुतीच्या आधारा शिवाय केवळ अनु-  
 मानादि प्रमाणांच्या योगानें ज्या पारमार्थिक विचारांचें प्रति-  
 पादन करितात, ते विचार जर शंकराचार्य किंवा रामानुजा-  
 चार्य यांना मान्य अशा पारमार्थिक विचारांशीं एकरूप  
 असतील, तर श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत आहेत असें एक पक्ष  
 मानितो, व ते ग्रंथ ईश्वरप्रणीत नव्हत असें दुसरा पक्ष  
 मानितो, एवढ्याच मतभेदा मुळें या दोन पक्षां मध्ये विरोध  
 किंवा तंटा असणें सयुक्तिक नव्हे.

( ९ )

तर आतां प्रश्न असा कीं, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं प्रतिपादन केलेले जे पारमार्थिक किंवा, या निबंधाच्या दृष्टीनें, तत्त्वज्ञानविषयक विचार ते, श्रुतिग्रंथांचे ईश्वरप्रणीतत्व कबूल न करणारे जे वैदिक धर्माचे अनुयायी, त्यांना मान्य होण्या सारखे आहेत किंवा नाहीत ? अर्थातच, या प्रश्नाचा निर्णय करण्या करितां प्रथम, या निबंधाच्या प्रस्तुत भागाचा जो मुख्य प्रश्न, त्याचा विचार केला पाहिजे. तो प्रश्न असा कीं, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मते, ब्रह्म ह्यणजे काय, व ब्रह्माचा जीवात्म्याशी व जगाशी संबंध कोणता ?

शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं या प्रश्ना संबंधानें ज्या मतांचें प्रतिपादन केले आहे, तें मत स्पष्टपणें समजण्या करितां, त्यांनीं या प्रश्ना संबंधानें ज्या मतांचें खंडन किंवा निराकरण केले आहे, त्या मतांचें व त्या खंडनाचे संक्षिप्त रीतीनें प्रथम विवेचन केले पाहिजे. परंतु शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं वरील प्रश्ना संबंधानें कांहीं मतांचें निराकरण केले आहे, असें ह्मटल्या बरोबर त्यांनीं प्रतिपादित जें श्रुतिग्रंथांचें ईश्वरप्रणीतत्व त्यांच्या संबंधानें एक नवीन गोष्ट लक्षांत येते. त्या गोष्टी संबंधानें या ठिकाणीं क्षणभर विचार करूं.

शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांच्याही मते श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत असून, तत्त्वज्ञान मिळविण्याला श्रुतिग्रंथ



हेच एक साधन आहे,—दुसऱ्या कोणत्याही साधनाने ते ज्ञान प्राप्त होणे शक्य नाही. परंतु जरी ते हा सिद्धांत प्रतिपादन करितात, तरी ते असे ह्यणत नाहीत कीं, तत्त्वज्ञान मिळविण्या संबंधाने अनुमानादि विचारशक्तीचा कांहींच उपयोग नाही. (१) कारण, एकतर, जर कोणी केवळ अनुमानादि प्रमाणांच्याच साहाय्याने तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धांत सिद्ध करून दाखवील, तर त्या विषयी त्यांची कांहीं हरकत नाही इतकेंच नव्हे, तर केवळ अनुमानादि प्रमाणांच्या योगाने सिद्ध होणारे जे तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धांत, त्यांचा जो भाग श्रुती मध्ये प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धांतांशी संमत असेल किंवा असंमत नसेल त्याचे ग्रहण करावे, असे त्यांनी स्पष्ट प्रतिपादन केले आहे. (२) दुसरे असे कीं, श्रुतिग्रंथां मध्ये उपलब्ध जें तत्त्वज्ञानविषयक मत, तेंच मत सत्य असे प्रतिपादन करण्या करितां, त्या मता विरुद्ध अशीं जीं तत्त्वज्ञानविषयक मते त्यांना माहीत होतीं, त्या मतांचे शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनी खंडन केले आहे. परंतु त्यांनीं जें त्या मतांचे खंडन केले आहे तें, त्या पैकीं प्रत्येक मत श्रुती मध्ये प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धांतांशीं विरुद्ध आहे, एवढेंच दाखवून केले नाही; तर तें अनुमानादि प्रमाणांच्या योगाने सिद्ध होणाऱ्या गोष्टींच्या विरुद्ध आहे, असे अनुमानादि प्रमाणांच्याच साहाय्याने दाखवून, त्यांनीं त्या मतांचे खंडन केले आहे.

(३) परंतु या संबंधानें अनुमानवादी कदाचित् असें ह्मणेल कीं, अनुमानानें प्रतिपादन केलेल्या मतां मध्ये अनुमान-मूलक दोष आढळतात, एवढ्याच करितां जर तीं मते अग्राह्य; तर श्रुती मध्ये प्रतिपादन केलेल्या मता मध्ये देखील अनुमानमूलक दोष आहेत, असें दाखवितां येईल. अर्थात्च, जर तसें दाखवितां आलें तर इतर मतां प्रमाणें वेदांत मत देखील अग्राह्य आहे असें कबूल केलें पाहिजे. या संबंधानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांनाही ही गोष्ट मान्य आहे कीं, जर वेदांत मता मध्ये अनुमानमूलक दोष आहेत असें सिद्ध झालें तर तें मत अग्राह्य ठरेल. परंतु त्यांनीं असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, वेदांत मत सर्वथैव निर्दोष आहे. आणि वेदांत मतच सर्वथैव निर्दोष, असें जें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं विधान केलें आहे तें, श्रुतिग्रंथ ईश्वर-प्रणीत असल्या मुळें त्या ग्रंथां मध्ये प्रतिपादित जें तत्त्व-ज्ञानविषयक मत तें निर्दोष असलेंच पाहिजे, अशा केवळ अंध श्रद्धेनें त्यांनीं केलें नाहीं; तर श्रुती मध्ये प्रतिपादिलेल्या सिद्धांतां विरुद्ध तर्कांच्या आधारानें जे आक्षेप घेतले जात असत,—किंवा अद्याप पर्यंत घेतले जातात,—त्या आक्षेपांचें तर्कांच्याच योगानें निराकरण करून त्यांनीं वरील विधान केलें आहे. उदाहरणार्थ, अनुमानवादी ह्मणतो:—इदं अयुक्तं यत् प्रमाण-अन्तर-प्रसिद्ध-अर्थ-बाधनं श्रुतेः ॥ (शारीरकभाष्य, २।१।१३) ह्मणजे, 'प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें सिद्ध होणाऱ्या ज्या गोष्टी त्यांच्या विरुद्ध विचार श्रुतीनें प्रतिपादन करणें हें ठीक



नव्हे. ' ननु शब्देन अपि न शक्यते विरुद्धः अर्थः प्रत्या-  
 ययितुम् ॥ ( शारीरकभाष्य, २।१।२७ ) ह्यणजे, ' जी  
 गोष्ठ आत्मविरुद्ध आहे ती सत्य आहे, असें श्रुति देखील  
 सिद्ध करूं शकणार नाही. ' पुनः अपि....तर्क अवलंब-  
 मानः प्रत्यवतिष्ठते यत्....जगतः ब्रह्मकार्यत्वं उक्तं तत्  
 न उपपद्यते ॥ ( श्रीभाष्य २।१।४ ) ह्यणजे, ' पूर्वपक्षी  
 तर्काच्या साहाय्यानें पुनः असा आक्षेप घेतो कीं,—जग हें  
 ब्रह्मार्चें कार्य,—हें मत सयुक्तिक नव्हे. '

या प्रमाणें उपोद्घात करून, अनुमानवादी पक्षा कडून  
 वेदांत दर्शना विरुद्ध जे अनुमानमूलक आक्षेप घेतले जात  
 असत,—किंवा घेतले जाण्या सारखे आहेत,—त्यांचें शंकरा-  
 चार्य व रामानुजाचार्य यांनीं निराकरण केलें आहेः—ब्रह्म  
 अस्य जगतः निमित्तकारणं प्रकृतिः च इति एतस्य पक्षस्य  
 आक्षेपः स्मृतिनिमित्तः परिहृतः । तर्कनिमित्तः इदानीं  
 आक्षेपः परिह्रियते ॥ ( शारीरकभाष्य, २।१।४ ) ह्यणजे,  
 ' ब्रह्म हें या जगाचें निमित्त-कारण व उपादान-कारण,  
 या वेदांत मता विरुद्ध स्मृतीच्या आधारानें जे आक्षेप घेतले  
 जातात त्यांचें निराकरण झालें. आतां त्या मता विरुद्ध  
 तर्काच्या आधारानें जे आक्षेप घेतले जातात, त्यांचें  
 निराकरण करावयाचें. ' अस्य अर्थस्य संभावनीय-समस्त-  
 प्रकार-दुर्धर्षणत्व-प्रतिपादनाय द्वितीयः अध्यायः आर-  
 भ्यते ॥ ( श्रीभाष्य, २।१।१ ) ह्यणजे, ' हा सिद्धांत सदोष  
 आहे असें कोणत्याही रीतीनें सिद्ध केलें जाणें शक्य  
 नाही, असें स्पष्ट करून दाखविण्या करितां दुसऱ्या अध्या-  
 याचा आरंभ केला आहे. ' अशी दोघांनींही आरंभीं

प्रतिज्ञा करून शेवटीं असा उपसंहार केला आहे:—चेतनं  
ब्रह्म जगतः कारणं प्रकृतिः च, इति अस्मिन् अवधारितो  
वेदार्थे परैः उपक्षिप्तान्....दोषान् पर्यहार्षात् आचार्यः ॥  
( शांकरभाष्य, २।१।२७ ) ह्यणजे, 'चिन्मय जें ब्रह्म तेंच  
सर्व जगाचें निमित्त-कारण व-उपादान कारण होय, हा  
जो वेदांताचा निश्चित सिद्धांत, त्याच्या विरुद्ध प्रतिपक्षां  
कडून जे आक्षेप घेतले जातात, त्या आक्षेपांचें आचार्यांनीं  
( ह्यणजे सूत्रकारांनीं ) येथ पर्यंत निराकरण केलें.' उक्तं  
जगत्-जन्मादि-कारणं परं ब्रह्म इति । तत्र परैः उद्भा-  
विताः दोषाः च परिहृताः ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।१ ) ह्यणजे,  
'जगाच्या उत्पत्तीचें स्थितीचें व लयाचें कारण ब्रह्म असें  
प्रथम प्रतिपादन करून, नंतर प्रतिपक्षां कडून या मता  
विरुद्ध घेतले जाणारे जे आक्षेप त्यांचें निराकरण केलें.'

सारांश, चिन्मय ब्रह्म हें एकच सर्व जगाचें निमित्त-  
कारण व उपादान-कारण, हा सिद्धांत श्रुती मध्ये प्रति-  
पादन केलेला आहे; एवढेंच नव्हे, तर त्या सिद्धांता विरुद्ध  
कोणताही आक्षेप घेतला जाणें,—किंवा तो सिद्धांत सदोष  
आहे असें कोणत्याही रीतीनें ठरविणें,—शक्य नाही; असें  
शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं प्रतिपादन केलें आहे:—  
न एव अस्मदीये दर्शने किञ्चित् असामंजस्य अस्ति ।....  
तस्मात् समंजसं इदं औपनिषदं दर्शनम् ॥ ( शारीरक-  
भाष्य, २।१।९ ) न खलु अस्मत्पक्षे कश्चित् अपि दोषः  
अस्ति । .... तस्मात् अस्मत्पक्षे न कश्चित् अपि दोष-  
प्रसंगः अस्ति ॥ ( शारीरकभाष्य, २।१।२७ ) अनति-  
शङ्कनीयं इदं औपनिषदं दर्शनम् ॥ ( शारीरकभाष्य,



२।१।३७) तस्मात् आत्मैकत्वपक्षः एव सर्व-दोष-अभावः इति सिद्धम् ॥ ( शारीरकभाष्य, २।३।५३ ) ह्यणजे, श्रुती मध्ये प्रतिपादित जें तत्त्वज्ञानविषयक मत तें अत्यंत निर्दोष आहे,—त्याच्या विरुद्ध कोणताही आक्षेप घेतां येणार नाही.

वरील विवेचना वरून असे स्पष्ट होतें कीं, तत्त्वज्ञान मिळविण्याचें मूळ साधन श्रुतिच, असें जरी शंकराचार्य व रामानुजाचार्य प्रतिपादन करितात; तरी श्रुतिग्रंथां मध्ये जें तत्त्वज्ञानविषयक मत प्रतिपादन केलें आहे, त्या मताच्या समर्थनां करितां अनुमानादि प्रमाणांची आवश्यकता लागते, ही गोष्ट त्यांना कबूल आहे. आणि ह्यणूनच रामानुजाचार्यांनीं ह्मटलें आहे:—अतीन्द्रिये अर्थे शास्त्रं एव प्रमाणम् । तत्-उपवृंहणाय एव तर्कः उपादेयः । तथा च आह । ' आर्षे धर्मोपदेशं च वेदशास्त्र-अविरोधिना । यः तर्केण अनुसंधत्ते स धर्मं वेद नेतरः ' । इति, वेदाख्य-शास्त्र-अविरोधिना इत्यर्थः ॥ ( श्रीभाष्य, २।१।१२ ) ह्यणजे, ' जो इंद्रियांचा विषय नव्हे, अशा विषया संबंधानें श्रुति च प्रमाणभूत मानिली पाहिजे. आणि श्रुती मध्ये केलेल्या प्रतिपादनाचें समर्थन करण्या करितां अनुमानादि प्रमाणांचा उपयोग केला पाहिजे. या करितांच असें ह्मटलें आहे कीं, " ऋषींनीं केलेला व परमार्थविषयक जो उपदेश त्या उपदेशाचें, श्रुतीच्या विरुद्ध नव्हे अशा, तर्कांनीं जो मनुष्य समर्थन करूं शकेल, त्यालाच धर्मशास्त्र समजलें इतरांना नाही. " या वचनांतील वेदशास्त्र या शब्दाचा अर्थ वेदनामक शास्त्र असा केला पाहिजे. '

वरील विवेचना संबंधाने लक्षांत ठेवावयाची मुख्य गोष्ट अशी नव्हे कीं, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनी अनुमानादि प्रमाणांच्या योगाने स्वतःच्या मतांचे समर्थन करण्या करितां व प्रतिपक्षांच्या मतांचे निराकरण किंवा खंडन करण्या करितां, जें प्रतिपादन केले आहे तें निर्दोष आहे,—किंवा निर्दोष नाही. तर एवढीच कीं, जरी शंकराचार्य व रामानुजाचार्य हे तत्त्वविषयक ज्ञाना संबंधाने श्रुतिग्रंथ प्रमाणभूत मानितात; तरी,—केवळ अनुमानाच्या योगाने जीं तत्त्वज्ञानविषयक मते प्रतिपादिलीं जातात तीं ज्या मानाने वेदांत दर्शनाच्या विरुद्ध असतील त्या मानाने तीं असत्य आहेत, व अनुमानमूलक असे जे वेदांत दर्शना विरुद्ध आक्षेप घेतले जातात ते सर्व निराधार असून, वेदांत मत प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगाने सिद्ध होणाऱ्या गोष्टीं विरुद्ध नाहीं,—असे सिद्ध करण्या करितां ते दोघेही अनुमानांचेच अवलंबन करितात. हीच गोष्ट दुसऱ्या शब्दांनीं अशी व्यक्त करितां येईल कीं, जरी शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मते तत्त्वविषयक ज्ञान प्राप्त करून घेण्याला श्रुति हेंच एक साधन आहे; तरी ते असेही मान्य करितात कीं, जे वेदांत दर्शन मान्य करीत नाहीत त्यांच्या कडून ते मान्य करविण्याला, व इतरांनीं घेतलेल्या आक्षेपां मुळे ज्यांना ते मान्य आहे अशा मनुष्यांच्या मनांत त्या दर्शनाच्या सत्यते विषयी संशय उत्पन्न होण्याचा संभव आहे एतदर्थ त्या आक्षेपांचे निराकरण करण्याला, अनुमानादि प्रमाणांचे साहाय्य घेतलेच पाहिजे.



(४) परंतु या संबंधानें वैदिक धर्माचे काहीं अनुयायी कदाचित् असें ह्मणतील कीं, वेदांत दर्शन काय आहे तेवढें आपणांला समजलें ह्मणजे पुरे. इतरांना तें दर्शन मान्य आहे किंवा नाही, किंवा इतर त्या दर्शना विरुद्ध कोणते आक्षेप घेतात, या विषयीं आपणांला विचार करण्याची आवश्यकता नाही. अर्थात्, या मताचें तात्पर्य असें कीं, वेदांत दर्शनाच्या अनुयायांना त्या दर्शना संबंधानें अनुमानादि प्रमाणांचें अवलंबन केलेंच प्राहिजे असें नाही. परंतु जरी असें प्रतिपादन करणारे वेदांत दर्शनाचे कोणी अनुयायी असतील, तरी त्यांना देखील श्रुतिग्रंथां मध्ये प्रतिपादिलेल्या तत्त्वविषयक मता संबंधानें अनुमानादि प्रमाणें टाळितां येणें शक्य नाही, असें पुढील विवेचना वरून स्पष्टपणें दिसून येईल.

कारण, एकतर, वेदांताच्या अनुयायांनीं कितीही काळजी घेतली किंवा प्रयत्न केला, तरी वेदबाह्य मते किंवा अनुमानमूलक मते त्यांच्या कानीं पडल्या शिवाय कधीही राहणार नाहीत. आणि या करितां जर वेदांतर्गत मत ग्राह्य कां, व वेदबाह्य मते अग्राह्य कां, हें त्यांनीं अनुमानादि-कांच्या योगानें पूर्वीच समजून घेतलें नसेल, तर वेदबाह्य मते अनुमानमूलक असल्या मुळें त्यां पैकीं एकादें सयुक्तिक आहे, असें त्यांच्या पैकीं काहींना वाटण्याचा संभव आहे. या अर्थीच शंकराचार्यांनीं ह्मटलें आहेः—ननु मुमुक्षुणां मोक्ष—साधनत्वेन सम्यक्—दर्शन—निरूपणाय स्वपक्ष—स्थापनं एव केवलं कर्तुं युक्तम् । किं परपक्ष—निराकरणेन पर—द्वेष—करेण । वाढं एवम् । तथापि महाजन—परिगृही-

तानि महान्ति सांख्यादि-तंत्राणि सम्यक्-दर्शन-अपदेशेन प्रवृत्तानि उपलभ्य, भवेत् केषांचित् मंदमतीनां एतानि अपि सम्यक्-दर्शनाय उपादेयानि इति अपेक्षा । तथा युक्ति-गाढत्व-संभवेन सर्वज्ञ-भाषितत्वात् च श्रद्धा च तेषु । इत्यतः तत्-असारता-उपपादनाय प्रयत्यते ॥ ( शारीरक-भाष्य, २।२।१ ) ह्यणजे, ' आक्षेपकाचें ह्यणणें असें कीं, मुमुक्षूंना मोक्षप्राप्तीला साधनाभूत असें जें तत्त्व-विषयक यथार्थ ज्ञान, त्याचें निरूपण करण्या करितां आपला पक्ष ( ह्यणजे वेदांत मत ) स्थापन करणें, एवढी गोष्ट योग्य आहे. परंतु तें झाल्या नंतर आतां, ज्या पासून परपक्षाचा द्वेष संपादन होणें या पेक्षां दुसरें कांहीं फळ नाही, असें बेदबाह्य मतांचें निराकरण करण्याची खटपट कशाला पाहिजे ? या आक्षेपाला उत्तर असें कीं, या निराकरणा पासून कदाचित् द्वेष उत्पन्न होईल हें खरें. तथापि हें जें निराकरण केलें आहे तें द्वेषबुद्धीनें केलेलें नाही. तर केवळ सत्याचा निर्णय करण्याच्या हेतूनें केलें आहे. कारण- विख्यात पुरुषांनीं ज्या मतांचा स्वीकार केलेला आहे, व यथार्थ ज्ञान प्राप्त करून देण्याच्या मिषानें

( १ ) स्वमतश्रद्धा-परमतद्वेषौ तु प्रधान-सिद्धि-अर्थत्वात् अंगी-कृतौ । न अपि अयं द्वेषः । परपक्षत्व-बुद्ध्यां हि निरासः द्वेष-आवहति, न तु तत्त्व-निर्णय-इच्छया कृतः इति मन्तव्यम् ॥ ( गोविन्दानन्द ) तत्त्व-निर्णय-अवसाना वीतरागकथा । न च पर-पक्ष-दूषणं अन्तरेण तत्त्व-निर्णयः क्षक्यः कर्तुं, इति तत्त्व-निर्ण-साय वातरागेण अपि परपक्षः दूष्यते, न तु परपक्षतया, इति न वीतरागकथात्व-व्याइतिः इत्यर्थः ॥ ( वाचस्पति )



ध्यांची उत्पत्ति झाली, अशी जी सांख्य वगैरे प्रसिद्ध मते, तीं जर वेदांत दर्शनाचं जे मंदमति अनुयायी आहेत त्यांच्या कांनीं पडलीं, तर तीं मते देखील स्वीकारणीय,— ह्मणजे यथार्थ ज्ञान प्राप्त होण्याला साधनीभूत,—आहेत, असें त्यांना वाटेळ. इतकेंच नव्हे, तर त्या मतां मध्यें दिसून येणारें चातुर्य, गांभीर्य, व सयुक्तिकत्व पाहून, व तीं मते सर्वज्ञ मुनींनीं प्रतिपादन केलेलीं आहेत असें ऐकून, तींच मते सत्य आहेत अशी श्रद्धा उत्पन्न होईल. तसें होऊं नये एवढ्याच करितां त्या मतांतील दोष दाखविण्याचा प्रयत्न करावयाचा आहे.' सारांश, विशाळ बुद्धीचे जे वेदांत मताचे अनुयायी असतील त्यांना स्वतः करितां जरी वेदांत दर्शना संबंधानें अनुमानादिकांचें अवलंबन करण्याची आवश्यकता नसली; तथापि त्यांचे जे अल्पबुद्धीचे धर्मबांधव त्यांच्या करितां ह्मणून तरी त्यांनीं अनुमानादिकांचें अवलंबन करून वेदबाह्य मतांचें, व वेदांतर्गत मता वरील आक्षेपांचें, खंडण केलें पाहिजे.

दुसरें असें कीं, विशाळ बुद्धीचे जे वेदांत मताचे अनुयायी त्यांनीं स्वतः करितां देखील, वेदबाह्य मते व प्रतिपक्षानें वेदांत मता विरुद्ध घेतलेले आक्षेप, यांचें अनुमानादिकांच्या योगानें निराकरण करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. कारण ज्या मानानें स्वमताच्या विरुद्ध मतांचें, व स्वमता विरुद्ध घेतले जाणारे जे आक्षेप त्यांचें, आपणांला अनुमानादिकांच्या योगानें निराकरण करितां येईल, त्या मानानें आपली स्वमता वरील,—अर्थात्, सत्य मता वरील,—श्रद्धा दृढ होते. आणि ह्मणूनच शंकराचार्यांनीं ह्मटलें आहे:—ननु तत्र तत्र

प्रसाधितं एतत् अधिकं असंसारि ब्रह्म जगत्—कारणं....इति ।  
 सत्यं प्रसाधितं, तस्य एव तु स्थूणा—निखननवत् फलद्वारेण  
 आक्षेप—समाधाने क्रियेते दाढ्याय ॥ (शारीरकभाष्य, ३।४।२)  
 ह्यणजे, ' शंका अशी कीं, जीवात्म्याहून भिन्न असें जें  
 संसाररहित ब्रह्म तें जगाचें कारण, असें या ग्रंथाच्या पूर्व  
 भागा मध्ये ठिकठिकाणीं सिद्ध केले आहे. तर मग आतां  
 काय राहलें ? या शंकेचें निराकरण असें कीं, जरी पूर्वी  
 हा सिद्धांत स्थापित केला आहे तरी, ज्या प्रमाणें जमि-  
 नींत पुरावयाचा खांब खचण्यानें अधिक घट्ट पुरिला जातो,  
 त्या प्रमाणेंच पूर्वी सिद्ध केलेला जो सिद्धांत त्याच्या वरील  
 आपली श्रद्धा दृढ करण्या करितां, त्याच्या फळा संबंधानें  
 जे आक्षेप घेतले जातात ते सांगून त्यांचें निराकरण  
 केलें पाहिजे.'

तिसरें असें कीं, परकीय मतांचें खंडन करणें व स्वकीय  
 मता विरुद्ध घेतले जाणारे जे आक्षेप त्यांचें निराकरण करणें,  
 या विषयींची वर निर्दिष्ट केलेली आवश्यकता जरी एकीकडे  
 ठेविली, व त्या मुळें अनुमानादिकांचें अवलंबन करण्याच्या  
 आवश्यकते विषयी वर निर्दिष्ट केलेलीं दोन्ही कारणें नष्ट  
 झालीं; तथापि वेदांत मत काय आहे, हें समजून घेण्या  
 करितां देखील अनुमानादिकांचें अवलंबन केलें पाहिजे,  
 असें शंकराचार्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे:—न धर्म-  
 जिज्ञासायां इव श्रुत्यादयः एव प्रमाणं ब्रह्म—जिज्ञासायाम् ।

(१) श्रुत्यादयः इत्यादि—शब्देन लिंग—वाक्य—प्रकरण—स्थान—  
 समाख्याः गृह्यन्ते । तत्र पद—अन्तर—निरपेक्षः शब्दः श्रुतिः ।  
 श्रुतस्य अर्थस्य अर्थ—अन्तरेण अविनाभावः लिंगम् । अन्योन्य—



किंतु श्रुत्यादयः अनुभवौदयः च यथासंभवं इह प्रमाणं, अनुभव-अवसानत्वात् भूत-वस्तु-विषयत्वात् च ब्रह्म-ज्ञानस्य । कर्तव्ये हि विषये न अनुभव-अपेक्षा अस्ति इति श्रुत्यादीनां एव प्रामाण्यं स्यात्, पुरुष-अधीन-आत्म-लाभत्वात् च कर्तव्यस्य । कर्तुं अकर्तुं अन्यथा वा कर्तुं शक्यं लौकिकं वैदिकं च कर्म ।.... विधि-प्रतिषेधाः च अत्र अर्थवन्तः स्युः, विकल्प-उत्सर्ग-अपवादाः च । न तु वस्तु एवं न एवं अस्ति न अस्ति इति वा विकल्प्यते । विकल्पनाः तु पुरुष-बुद्धि-अपेक्षाः । न वस्तु-याथात्म्य-ज्ञानं पुरुष-बुद्धि-अपेक्षम् । किं तर्हि वस्तु-तंत्रं एव तत् । न हि स्थाणौ एकस्मिन् स्थाणुः वा पुरुषः अन्यः वा इति तत्त्वज्ञानं भवति । तत्र पुरुषः अन्यः वा इति मिथ्याज्ञानम् । स्थाणुः एव इति तत्त्वज्ञानं वस्तु-तंत्रत्वात् । एवं भूतवस्तु-विषयाणां प्रामाण्यं वस्तुतंत्रम् । तत्र एवे सति ब्रह्मज्ञानं अपि वस्तुतंत्रं एव भूतवस्तु-विषयत्वात् ॥ ( शारीरक-भाष्य, १।१।२ ) ह्यणजे, ' ज्या प्रमाणे विधि-निषेधरूप धर्मा संबंधाने केवळ श्रुत्यादिच प्रमाणभूत मानिल्या पाहिजेत, त्या प्रमाणे ब्रह्मविषयक ज्ञाना संबंधाने केवळ श्रुत्यादि प्रमा-

आकांक्षा-संनिधि-योग्यतावन्ति पदानि वाक्यम् । वाक्य-द्वय-सामर्थ्ये आरभ्य अधीत-विषयं प्रकरणम् । क्रमवर्तिनां पदार्थानां क्रमवर्तिभिः अर्थैः यथाक्रमं संबन्धः स्थानम् । संज्ञासाम्यं समाख्या ॥ ( आनन्दगिरि )

(१) किं तर्हि जिज्ञास्ये ब्रह्मणि प्रमाण-अन्तरं इति प्रश्नपूर्वकं आह- ' किंतु ' इति । अनुभवः ब्रह्म-साक्षात्कारः विद्वत्-अनुभवः । आदि-पदं अनुमानादि-संग्रहार्थम् ॥ ( आनन्दगिरि )

णभूत नव्हतं. तर ब्रह्मज्ञाना संबंधाने प्रसंगानुसार श्रुत्यादि व अनुभव अनुमान इत्यादि सर्व प्रमाणांची आवश्यकता लागते. कारण ब्रह्मसाक्षात्कार हे ब्रह्मज्ञानाचे साध्य असून, ब्रह्मरूप जी भूत वस्तु ती त्या ज्ञानाचा विषय आहे. आचरणरूप जो विषय त्या विषयीच्या ज्ञाना संबंधाने श्रुत्यादि मात्र प्रमाणभूत मानिल्या पाहिजेत. कारण आचरणरूप ज्ञाना संबंधाने अनुभवाची आवश्यकता नाही, व आचरणरूप जो विषय त्याची विद्यमानता मनुष्याच्या इच्छे वर अवलंबून असते. व्यवहारविषयक किंवा धर्म विषयक जी कृत्ये त्यांच्या मध्ये एक देखील असे कृत्य नाही की, ते करणे किंवा न करणे किंवा अन्य रीतीने करणे, यां पैकीं पाहिजे तो पक्षांतर शक्य नसतो. आणि या करितांच कर्तव्या संबंधाने विधि, निषेध, विकल्प, नियम, अपवाद, हे निरर्थक होत नाहीत. परंतु कोणत्याही भूत वस्तू संबंधाने, ती अस्ती आहे किंवा ती अशी नाही किंवा ती विद्यमान नाही, हे पक्षांतर संभवत नाहीत. कारण हे सर्व पक्षांतर मनुष्याच्या कल्पनाशक्ती वर अवलंबून राहतात; परंतु कोणत्याही भूत वस्तू संबंधाने जें यथार्थ ज्ञान तें मनुष्याच्या कल्पने वर अवलंबून राहत नाही;—तें त्या वस्तूच्या स्वरूपा वरच अवलंबून राहतें. उदाहरणार्थ, आपल्या पुढें जर स्थाणुरूप एकच भूत वस्तु आहे; तर ती वस्तु स्थाणु ह्यणजे खांब आहे किंवा पुरुष आहे किंवा दुसरें काहीं आहे, हे पक्षांतर त्या वस्तू संबंधाने यथार्थ ज्ञान नव्हे. ती वस्तु पुरुष आहे किंवा दुसरें काहीं आहे, हे तिच्या विषयीचें मिथ्या ज्ञान



होय. ती वस्तु खांब आहे, हें मात्र तिच्या संबंधानें यथार्थ ज्ञान. कारण तें त्या वस्तूच्या स्वरूपाला अनुरूप असें आहे. या प्रमाणें भूत वस्तू विषयींच्या ज्ञाना संबंधानें त्या भूत वस्तुच प्रमाणभूत मानिल्या पाहिजेत. आणि असें कबूल केलें, मग ब्रह्म ही भूत वस्तु असल्या मुळें ब्रह्मविषयक ज्ञाना संबंधानें ब्रह्मरूप जी भूत वस्तु तीच प्रमाणभूत मानिली पाहिजे.'

परंतु ब्रह्म ही भूत वस्तु असल्या मुळें ब्रह्मज्ञाना संबंधानें अनुमानादि प्रमाणें देखील उपयुक्त आहेत, असें कबूल केल्या बरोबर अनुमानवादी पुढें सरसावून असें हणेल कीं, ज्या प्रमाणें इतर भूत वस्तू विषयींचें ज्ञान प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांच्या योगानें प्राप्त होतें,—त्या संबंधानें श्रुतीची आवश्यकता लागत नाही; त्या प्रमाणेंच ब्रह्मरूप जी भूत वस्तु तिच्या विषयींचें देखील ज्ञान त्याच प्रमाणांच्या योगानें होईल, त्या संबंधानें देखील श्रुतीची आवश्यकता लागत नाही:—ननु भूत-वस्तुत्वे ब्रह्मणः प्रमाण-अन्तर-विषयत्वं एव, इति वेदान्त-वाक्य-विचारणा आनर्थिका एव प्राप्ता ॥ ( शारीरकभाष्य, १।१।२ ) हणजे, ' ब्रह्म ही भूत वस्तु आहे असें जर कबूल केलें तर ती इतर ( हणजे प्रत्यक्षादि ) प्रमाणांचा विषय आहे असें देखील कबूल केलेंच पाहिजे. आणि असें कबूल केलें हणजे मग श्रुतिवचनांचें विवेचन करणें हें ब्रह्मज्ञाना संबंधानें अनावश्यक होय. ' यां आक्षेपाला उत्तर असें कीं:—न । इन्द्रिय-अविषयत्वेन संबन्ध-अग्रहणात् । स्वभावतः विषय-विषयाणि इन्द्रियाणि, न ब्रह्म-विषयाणि । सति हि इन्द्रिय-विषयत्वे

ब्रह्मणः, इदं ब्रह्मणा संबद्धं कार्यं इति गृह्येत । कार्यमात्रं  
 एव तु गृह्यमाणं किं ब्रह्मणा संबद्धं किं अन्येन  
 केनचित् वा संबद्धं इति न शक्यं निश्चेतुम् ॥  
 ( शारीरकभाष्य, १।१।२ ) ह्यणजे, ' हा आक्षेप  
 सयुक्तिक नव्हे. कारण ब्रह्म हे इंद्रियांच्या द्वारे ज्ञेय  
 नसल्या मुळे, त्याचा जो जगाशी संबंध तो प्रत्यक्षादि  
 प्रमाणांच्या योगाने जाणिला जाणे शक्य नाही. इंद्रियांचा  
 स्वभावच असा आहे की, त्यांच्या योगाने जगरूप जे लौकिक  
 विषय ते मात्र जाणिले जातात, ब्रह्म जाणिले जात नाही.  
 जर त्यांच्या योगाने ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होणे शक्य असते,  
 तर हे जग ब्रह्माचे कार्य आहे असे प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या  
 योगाने समजले असते. परंतु ज्या अर्थी जगरूप कार्य  
 मात्र इंद्रियांच्या योगाने ज्ञेय आहे, त्या अर्थी ते ब्रह्मरूप  
 कारणाचे कार्य किंवा दुसऱ्या कोणत्याही कारणाचे कार्य,  
 हे प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगाने ठरविणे शक्य नाही. '  
 अर्थात्, ते ठरविण्याला श्रुतीचे साहाय्य पाहिजे:—न च  
 परिनिष्ठित—वस्तु—स्वरूपत्वे अपि प्रत्यक्षादि—विषयत्वं ब्र-  
 ह्मणः । ' तत् त्वं असि ' इति ब्रह्मात्म—भाषस्य शास्त्रं  
 अन्तरेण अनवगम्यमानत्वात् ।....तस्मात् सिद्धं ब्रह्मणः  
 शास्त्र—प्रमाणकत्वम् ॥ ( शारीरकभाष्य, १।१।४ ) ह्य-  
 णजे, ' ब्रह्म ही भूत वस्तु असल्या मुळे जरी त्याचा स्वभाव  
 निश्चित आहे, तरी ते प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय नव्हे.  
 आणि ह्यणून " तूं तें आहेस " या श्रुतिवचना शिवाय,  
 जीवात्मा ब्रह्मस्वरूप आहे, ही गोष्ट समजणे शक्य नाही.



या वरून असें सिद्ध होतें कीं, ब्रह्मविषयक ज्ञाना संबंधानें श्रुतिच प्रमाणभूत मानिली पाहिजे. '

वरील विवेचना वरून, ब्रह्मज्ञाना संबंधानें श्रुति प्रमाणभूत मानिली पाहिजे, हें जें शंकराचार्यांचें व रामानुजाचार्यांचें मत, त्या संबंधानें दोन गोष्टी स्पष्ट होतात. एक गोष्ट ही कीं, श्रुती मध्ये जीं ब्रह्मविषयक वचनें आहेत, त्यांचें जर मुळांच साहाय्य घेतलें नाहीं तर,—ब्रह्म हें जगाचें एकच निमित्तकारण व उपादानकारण,—या सिद्धांताचें ज्ञान केवळ प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांच्या योगानें कधीही कोणत्याही मनुष्याला प्राप्त होणें शक्य नाहीं. दुसरी गोष्ट अशी कीं, जरी वरील सिद्धांता विषयीचें ज्ञान प्राप्त होण्याला श्रुतीचें साहाय्य अपरिहार्य आहे; तरी प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांच्या साहाय्या शिवाय केवळ श्रुतिवचनां पासून तें ज्ञान प्राप्त होणें कधीही कोणत्याही मनुष्याला शक्य नाहीं. या दोन गोष्टी पासून निघणारा सिद्धांत असा कीं, पूर्वी निर्दिष्ट केल्या प्रमाणें, ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होण्याला श्रुत्यादि प्रमाणें व अनुमानादि प्रमाणें, या दोन्ही प्रकारच्या प्रमाणांचें साहाय्य घेतलें पाहिजे:—वाक्यार्थ—विचारणा—अध्यवसान—निर्वृत्ता हि ब्रह्म—अवगतिः । न अनुमानादि—प्रमाण—अन्तर—निर्वृत्ता । सत्सु तु वेदान्त—वाक्येषु जगतः जन्मादि—कारण—वादिषु तत्—अर्थ—ग्रहण—दाढ्याय अनुमानं अपि वेदान्त—वाक्य—अविरोधि प्रमाणं भवत् न निवार्यते । श्रुत्या एव च सहायत्वेन तर्कस्य अभ्युपेतत्वात् । तथाहि—श्रोतव्यः मन्तव्यः ' इति श्रुतिः.... पुरुष—बुद्धि—

साहाय्यं आत्मनः दर्शयति ॥ ( शारीरकभाष्य, १।१।२ )  
 ह्यणजे, ' विचाराच्या योगाने प्राप्त होणारा जो श्रुतीतील  
 वचनांच्या तात्पर्याचा निर्णय त्याच्या योगानेच ब्रह्म  
 विषयक ज्ञान प्राप्त होणे शक्य आहे, केवळ अनुमानादि  
 प्रमाणांच्या योगाने ते प्राप्त होणे शक्य नाही. परंतु  
 जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयाच्या कारणाने निरूपण  
 करणारी श्रुति-वचने आधाराला असलीं, ह्यणजे मग त्यांचा  
 तात्पर्यार्थ समजण्या करितां व त्या तात्पर्याच्या दृढी-  
 करणा करितां उपयुक्त, व श्रुतीतील वचनांच्या विरुद्ध  
 नाही या अर्था प्रमाणभूत, असे जे अनुमान त्यांचे अवलं-  
 बन करण्याला हरकत नाही. इतकेच नव्हे, तर ब्रह्मज्ञाना  
 संबधाने तर्काचे साहाय्य घ्यावे असा श्रुतीचाच आदेश  
 आहे. उदाहरणार्थ, "ब्रह्मा विषयी श्रवण किंवा अध्ययन  
 करावे, मनन करावे " इत्यादि श्रुतिवचनां वरून असे  
 सिद्ध होते की, श्रुतीला ( ह्यणजे श्रुतिवचनांचा अर्थ सम-  
 जण्याला व दृढ होण्याला ) मनुष्याच्या बुद्धीचे साहाय्य  
 आवश्यक आहे.'



( १० )

(५) ब्रह्मविषयक ज्ञाना संबंधाने श्रुतिच प्रमाणभूत मानिली पाहिजे, असें जें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य प्रतिपादन करितात, तें दोन कारणां करितां. एक कारण असें कीं, श्रुतिप्रंथां मध्ये ब्रह्मविषयक ज्ञान उपलब्ध असून तें ज्ञान निर्दोष आहे,—त्याच्या विरुद्ध कोणताही आक्षेप घेतला जाणें शक्य नाही. दुसरें कारण असें कीं, चित्स्वरूप ब्रह्म हें जगाचें निमित्त—कारण व उपादान—कारण असें जें श्रुतीच्या योगानें ज्ञान प्राप्त होतें, तें ज्ञान प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें प्राप्त होणें शक्य नाही. आणि या संबंधाने आतां शेवटीं लक्षांत ठेवावयाची गोष्ट ही कीं, प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें हें ज्ञान प्राप्त होणें शक्य नाही, असें जें ते विधान करितात, तें ते अंध श्रद्धेनें करित नाहींत,—तर अनुमानादि प्रमाणांच्या साहाय्यानेंच करितात. ह्मणजे अनुमानादि प्रमाणांच्या साहाय्यानेंच ते असें प्रतिपादन करितात कीं, जगाच्या उत्पत्ती संबंधाने ज्या सिद्धांताचें श्रुती मध्ये निरूपण केलेलें आहे तो सिद्धांत,—किंवा त्या सिद्धांतांत समाविष्ट झालेले ब्रह्म,—प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें सिद्ध होणें सर्वथैव अशक्य आहे.

शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं ज्या विचारसरणीच्या योगानें हें प्रतिपादन केलें आहे, तिचा मुख्य भाग शंकराचार्यांच्या पुढील वाक्यांत आहे:—रूपादि—अभावात् हि न अयं अर्थः प्रत्यक्षगोचरः, लिंगादि—अभावात् च न अनुमानादीनाम् ॥ (शारीरकभाष्य, २।१।११)

हणजे, 'रूप, रस, गंध, स्पर्श, ध्वनि हे जे पांच इंद्रियांचे पांच विषय, त्यां पैकीं कोणताही ब्रह्मा मध्ये नसल्या मुळे, ते इंद्रियरूप जें प्रत्यक्ष प्रमाण त्याच्या योगानें ज्ञेय नाही. तसेंच, अनुमानादि प्रमाणांच्या योगानें ज्ञेय होण्याला आवश्यक अशीं जीं लिंगादि साधनें तीं ब्रह्मा मध्ये नसल्या मुळे, ते अनुमानादि प्रमाणांच्या योगानें देखील ज्ञेय नाही.' हीच गोष्ट,—हणजे प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होणें शक्य नाही ही गोष्ट,—रामानुजाचार्यांनीं पुढील विचारसरणीनें विस्तरशः प्रतिपादन केली आहे.

रामानुजाचार्यांनीं अनुमानवादी पूर्वपक्षाचें हणणें प्रथम दिलें आहे. ते असें:—जगत्—जन्मादि—कारणं ब्रह्म वेदान्त वेद्यं इति उक्तम् । तत् अयुक्तम् । तत् हि न वाक्य—प्रतिपाद्यं, अनुमानेन सिद्धेः ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।२ ) ननु शास्त्रयोनित्वं ब्रह्मणः न संभवति प्रमाण—अन्तर—वेद्यत्वात् ब्रह्मणः । अप्राप्ते तु शास्त्रं अर्थवत् ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।३ ) हणजे, 'जगाच्या उत्पत्ति—स्थिति—लयाचें कारण जें ब्रह्म तें श्रुतीच्या योगानें ज्ञेय आहे, असें जें प्रतिपादन केले आहे, तें बरोबर नाही. कारण तें अनुमानादि प्रमाणांच्या योगानें ज्ञेय असल्या मुळे, त्याचें प्रतिपादन करण्याला श्रुतीची आवश्यकता नाही. जी वस्तु इतर प्रमाणांच्या योगानें उपलब्ध नाही, तिचें निरूपण कारणे एवढाच श्रुतीचा हेतु होय.'

अनुमानवादी प्रतिपक्षाचें हें हणणें क्षणभर कबूल करून रामानुजाचार्य असें विचारितात कीं:—किं तर्हि तत्र



प्रमाणम् । न तावत् प्रत्यक्षम् । तत् हि द्विविधम् । इन्द्रिय-संभवं योग-संभवं च इति । इन्द्रिय-संभवं च बाह्य-संभवं आन्तर-संभवं च इति द्विधा । बाह्य-इन्द्रियाणि विद्यमान-संनिकर्ष-योग्य-स्वविषय-बोध-जनकानि, इति न सर्व-अर्थ-साक्षात्कार-तत्-निर्माण-समर्थ-परम-पुरुष-विशेष-विषय-बोध-जनकानि । न अपि आन्तरम् । आन्तर-सुखदुःखादि-व्यतिरिक्त-बहिर्विषयेषु तस्य बाह्य-इन्द्रिय-अनपेक्ष-प्रवृत्ति-अनुपपत्तेः । न अपि योग-जन्यम् । भावना-प्रकर्ष-पर्यन्त-जन्मनः तस्य विशद-अवभासत्वे अपि पूर्व-अनुभूत-विषय-स्मृतिमात्रत्वात् न प्रामाण्यं, इति कुतः प्रत्यक्षता । तत् अतिरिक्त-विषयत्वं कारण-अभावात्, तथा सति तस्य अमरूपता । न अपि अनुमानम् । विशेषतः दृष्टं सामान्यतः दृष्टं वा । अतीन्द्रिये वस्तुनि संबन्ध-अवधारण-विरहात्, न विशेषतः दृष्टम् । समस्त-वस्तु-साक्षात्कार-तत्-निर्माण-समर्थ-पुरुष-विशेष-नियतं सामान्यतः दृष्टं अपि न लिंगं उपलभ्यते ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।२ ) ह्यणजे, 'जर श्रुतीच्या साहाय्या वांचून केवळ इतर प्रमाणांच्या योगाने ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होते, तर ज्या प्रमाणाच्या योगाने ते ज्ञान प्राप्त होते असे प्रमाण कोणते? प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या योगाने ते ज्ञान प्राप्त होणे शक्यच नाही. कारण प्रत्यक्ष प्रमाण दोन प्रकारचे आहे, इंद्रिय रूप प्रत्यक्ष प्रमाण व योगरूप प्रत्यक्ष प्रमाण. यां पैकीं इंद्रियरूप प्रत्यक्षाचे पुनः दोन प्रकार, बाह्येन्द्रिय-रूप प्रत्यक्ष प्रमाण व अंतरेन्द्रियरूप प्रत्यक्ष प्रमाण. आतां, बाह्येन्द्रियरूप प्रत्यक्षाच्या (ह्यणजे डोळे, कान, नाक,

जिव्हा, त्वचा यांच्या ) योगाने जें ज्ञान प्राप्त होतें तें त्या त्या इंद्रियाचा जो स्वाभाविक विषय त्याचें,—तो विषय व तें इंद्रिय यांचा वस्तुतः संयोग झाला ह्मणजे,—होतें. असें असल्या मुळें, सर्व वस्तु प्रत्यक्षतः पाहण्याला व सर्व वस्तु उत्पन्न करण्याला समर्थ, असा जो पुरुषोत्तमरूप विशिष्ट विषय, त्याच्या विषयीं बाह्येंद्रियरूप प्रत्यक्षाच्या योगाने ज्ञान प्राप्त होणे शक्य नाहीं. तसेंच, अंतरेंद्रियरूप प्रत्यक्षाच्या ह्मणजे मनाच्या योगाने हें ज्ञान प्राप्त होणे शक्य नाहीं. कारण सुख दुःख वगैरे जे मनोविकार किंवा ज्या मनोवृत्ति, त्यांच्याहून भिन्न असे जे बाह्य विषय, ते बाह्येंद्रियांच्या द्वारेच अंतरेंद्रियांचे ह्मणजे मनाचे विषय होऊं शकतात. (अर्थात्, ब्रह्म हें सुखदुःखादि ज्या मनोवृत्ति त्यांच्याहून भिन्न असून तें बाह्येंद्रियांचा विषय नसल्या मुळें, मनरूप प्रत्यक्षाच्या योगाने देखील ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होणे शक्य नाहीं. ) त्या प्रमाणेंच, योगरूप प्रत्यक्षाच्या द्वारे देखील ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होणे शक्य नाहीं. कारण योगाच्या द्वारे प्राप्त होणारें ज्ञान ह्मणजे भावनाशक्तीच्या किंवा कल्पनाशक्तीच्या तीव्रतेची जी पराकाष्ठा तिच्या पासून उत्पन्न होणारें ज्ञान. आणि जरी हें ज्ञान, प्रत्यक्ष ज्ञाना इतकेंच अत्यंत स्पष्ट असलें तरी तें, आपणांला पूर्वी ज्या वस्तूचा अनुभव आलेला आहे ( ह्मणजे पूर्वी ज्या वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त झालेलें आहे ) अशा तस्तूची केवळ स्मृति होय. आणि असें असल्या मुळें योग हें ज्ञानप्राप्तीचें स्वतंत्र साधन नव्हे हें उघड आहे. आणि ज्या अर्थी योग हें ज्ञानप्राप्तीचें स्वतंत्र साधन नव्हे, त्या अर्थी योगा पासून उत्पन्न होणारें जें



ज्ञान तें प्रत्यक्ष ज्ञान कसें असूं शकेल ? परंतु पूर्वी ज्या वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त झालेलें नाहीं अशा वस्तूचें जर योगाच्या द्वारे ज्ञान प्राप्त झालेंच, तर योगाच्या द्वारे ज्ञान प्राप्त होण्याचें जें कारण (ह्मणजे पूर्वी अनुभविलेल्या विषयाची स्मृति), तें अविद्यमान असल्या मुळें त्याच्या अभावीं उत्पन्न होणारें जें ज्ञान तें भ्रमरूपच होय. तसेंच, ब्रह्मविषयक ज्ञान अनुमानाच्या योगानें प्राप्त होणें शक्य नाहीं. कारण अनुमान दोन प्रकारचें असतें. एक “ विशेषतः दृष्ट ”,—ह्मणजे दोन वस्तूं मध्ये कार्यकारणभावरूप संबंध आहे असें पूर्वी पाहून नंतर त्यां पैकीं एका वस्तू पासून दुसरीचें अनुमान करणें; व दुसरें “सामान्यतः दृष्ट”,—ह्मणजे दोन वस्तूं मध्ये कार्यकारणभावरूप संबंध नसला तरी त्यांच्या मध्ये साहचर्यरूप संबंध आहे असें पूर्वी पाहून नंतर त्यां पैकीं एका वस्तू पासून दुसरीचें अनुमान करणें. आतां यां पैकीं पहिल्या प्रकारच्या अनुमानानें ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होणें शक्य नाहीं. कारण ( पूर्वी सिद्ध केल्या प्रमाणें ) ब्रह्म इंद्रियगोचर नसल्या मुळें, जगरूप कार्य व ब्रह्मरूप कारण, यांच्या मधील कार्यकारणभावरूप संबंध ( प्रत्यक्षाच्या योगानें ) जाणिला जाणें शक्य नाहीं. आतां ( ज्या प्रमाणें पृथ्वीशीं गंधाचें साहचर्य असल्या मुळें, गंध हें पृथ्वीचें व्यंजक किंवा लिंग होऊन त्या पासून पृथ्वीचें अनुमान करितां येतें; त्या प्रमाणें ) ज्या वस्तूचें परमात्म्याशीं साहचर्य आहे अशी वस्तु जर उपलब्ध असती, तर ती त्याचें लिंग होऊन त्या पासून “सामान्यतः दृष्ट” या अनुमानाच्या योगानें परमात्मविषयक ज्ञान प्राप्त झालें असतें. परंतु सर्व

वस्तु प्रत्यक्षपणे जाणण्याला व त्या उत्पन्न करण्याला समर्थ असा जो परमात्मा, त्याच्याशी ज्या वस्तूचें साहचर्य असल्या मुळे ती वस्तु त्याचें लिंग होऊं शकेल, अशी वस्तुच उपलब्ध नाही. अर्थात्, “सामान्यतः दृष्ट” या अनुमानाच्या योगानें देखील ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होणें शक्य नाही. ’

ब्रह्मा संबंधानें लिंग उपलब्ध नसल्या मुळे अनुमानाच्या योगानें ब्रह्मविषयक ज्ञान प्राप्त होणें शक्य नाही, असें जें रामानुजाचार्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे, त्या संबंधानें अनुमानवादी असें ह्मणेल कीं:—ननु च जगतः कार्यत्वं तत्—उपादान—उपकरण—संप्रदान—प्रयोजन—अभिज्ञ—कर्तृकत्व—व्याप्तम् ।....सावयवत्वात् एव जगतः कार्यत्वं न प्रत्याख्यातुं शक्यते ।....सावयवेषु द्रव्येषु, इदं एव क्रियते न इतरत् इति, कार्यत्वस्य नियामकं सावयवत्व—अतिरेकि रूपान्तरं न उपलभामहे । कार्यत्व—प्रतिनियतं शक्य—क्रियत्वं शक्य—उपादानादि—विज्ञानत्वं च उपलभ्यते इति चेत् । न । कार्यत्वेन अनुमिते अपि विषये, ज्ञान—शक्ती कार्य—अनुमेये इति अन्यत्र अपि सावयवत्वादिना कार्यत्वं ज्ञातं इति, ते च प्रतिपन्ने एव इति न कश्चित् विशेषः । तथा हि घट—मणिकादिषु कृतेषु कार्यत्व—दर्शन—अनुमित—कर्तृ—गत—तत्—निर्माण—शक्ति—ज्ञानः पुरुषः, अदृष्टपूर्वे विचित्र—संनिवेशं नरेन्द्र—भवनं आलोक्य, अवयव—संनिवेश—विशेषेण तस्य कार्यत्वं निश्चित्य, तदानीं एव कर्तुः तत्—ज्ञान—शक्ति—वैचित्र्यं अनुमिनोति । अतः तनु—भुवनादेः कार्यत्वे सिद्धे, सर्व—साक्षात्कार—तत्—निर्माण—निपुणः कश्चित् पुरुषविशेषः सिध्यति एव ॥ ( श्री-



भाष्य १।१।३) ह्यणजे, 'जग हें कार्य असल्या मुळें, तें कार्य उत्पन्न करण्याला साधनीभूत असें जें द्रव्य, उपकरण, संप्रदान, व प्रयोजन यांच्या विषयीं ज्याला ज्ञान आहे, असा कर्ता व जगरूप कार्य यांच्या मध्ये साहचर्य असतें. आतां जग हें सावयव असल्या मुळें तें कार्य आहे ही गोष्ट कोणालाही नाकवूल करितां येणार नाही. या संबधानें कदाचित् असा आक्षेप घेतला जाईल कीं, ज्या वस्तु सावयव असतात त्यांच्या ठिकाणीं, त्यांच्या सावयवत्वा शिवाय आणखी दुसरा कोणताही असा विशेष धर्म आढळत नाही कीं, त्याच्या योगानें त्या ( ह्यणजे सावयव ) वस्तु मात्र कार्ये आहेत, दुसऱ्या ( ह्यणजे सावयव नव्हत अशा ) वस्तु कार्ये नाहीत, असें निश्चित होतें; उलट पक्षीं, कोणतीही वस्तु कार्ये आहे असें निश्चित करण्या करितां, ती कार्यरूप वस्तु उत्पन्न करण्याची, व ती वस्तु उत्पन्न करण्याला साधनीभूत अशीं जीं द्रव्य, उपकरण, वगैरे साधनें तीं जाणण्याची, शक्यता दिसून आली पाहिजे. परंतु हा आक्षेप निराधार आहे. कारण ज्या प्रमाणें कोणतीही वस्तु कार्ये आहे असें प्रत्यक्ष पाहिल्या नंतर, त्या वस्तूच्या कर्त्या विषयीं अनुमान करितां येऊन, त्या कर्त्या मधील ज्ञान व सामर्थ्य यांचें देखील त्या कार्या वरूनच अनुमान करितां येतें; त्या प्रमाणेंच दुसरी एकादी वस्तु सावयव आहे असें साहीत झाल्या बरोबर, ती कार्ये आहे असें प्रथम निश्चितपणें अनुमान करितां येऊन, नंतर त्या वस्तूचा कर्ता आणि त्या कर्त्या मधील ज्ञान व सामर्थ्य, या गोष्टी निश्चित होतात. अर्थात्, या दोहों मध्ये कांहीं भेद नाही. उदाहरणार्थ, घट कलश वगैरे वस्तु उत्पन्न

झालेल्या पाहून,—ह्मणजे त्यांच्या मधील कार्यत्व प्रत्यक्षतः पाहून,—आपण त्या कार्यत्वा पासून घटादिक वस्तु उत्पन्न करण्याला आवश्यक असें, घटादिकांच्या कर्त्या मध्ये विद्यमान असणारें, जें सामर्थ्य व ज्ञान, त्या विषयीं अनुमान करितों. आणि परिचित अशा वस्तूं संबंधानें आपणांला अशीं अनुमानें करितां आलीं, ह्मणजे मग राजवाड्या सारखी एकादि अपरिचित वस्तु व तिची विलक्षण रचना आपल्या दृष्टीला पडली, तर तिच्या अवयवांच्या विशेष रचने पासून ती कार्यरूप आहे असें प्रथम अनुमान करून, नंतर तिचा कर्ता व त्याचें विलक्षण ज्ञान व सामर्थ्य यांच्या विषयीं आपण अनुमान करितों. त्या प्रमाणेंच, जग व मनुष्यादि प्राण्यांचें शरीर हीं कार्ये आहेत असें एकदा ठरलें, ह्मणजे मग त्या पासून अनुमानानें असें देखील सिद्ध होतें कीं, सर्व वस्तूंचें ज्याला प्रत्यक्ष ज्ञान आहे व सर्व वस्तु उत्पन्न करण्या सारखें ज्याच्या अंगीं सामर्थ्य आहे, असा विशेष पुरुष विद्यमान असला पाहिजे.

या प्रमाणें मुख्य सिद्धांताचें अनुमानाच्या योगानें प्रतिपादन करून, अनुमानवादी ह्मणतोः—न च लाघवेन उभयवादि—संप्रतिपन्न—क्षेत्रज्ञानां एव ईदृशं अविष्ठातृत्व—कल्पनं युक्तम् । तेषां सूक्ष्म—व्यवहित—विप्रकृष्ट—दर्शन—अशक्ति—निश्चयात् । दर्शन—अनुगुणेन एव हि सर्वत्र शक्ति—कल्पना । न च क्षेत्रज्ञवत् ईश्वरस्य अशक्ति—निश्चयः अस्ति । अतः प्रमाण—अन्तरतः न तत्—सिद्धि—अनुपपत्तिः । समर्थ—कर्तृ—पूर्वकत्व—नियत—कार्यत्व—हेतुना सिध्यन्, स्वाभाविक—सर्व—अर्थ—साक्षात्कार—तत्—नियमन—



शक्ति-संपन्नः एव सिध्यति ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।३ )  
 ह्यणजे, ' या संबधानें कदाचित् असें प्रतिपादन केलें  
 जाईल कीं, जर जगरूप कार्य उत्पन्न करण्याला कोणी  
 चिदात्मक कर्ता पाहिजे तर, ( ज्याचें अस्तित्व विरुद्ध  
 पक्षाला कबूल नाही असा परमेश्वर त्या कार्याचा कर्ता  
 अशी कल्पना करण्या ऐवजी, ) ज्याचें अस्तित्व दोन्ही  
 पक्षांना मान्य आहे असे जे जीवात्मे त्यांच्या पैकीं कोणी  
 जग निर्माण केलें, अशी कल्पना करावी. कारण ही कल्पना  
 विरुद्ध पक्षाला अधिक ग्राह्य होईल. परंतु ( अनुमानवा-  
 दीच्या मते ) ही कल्पना सयुक्तिक नव्हे. कारण आपला  
 अनुभव असा आहे कीं, ज्या वस्तु सूक्ष्म गूढ किंवा दूर  
 असतात त्या प्रत्यक्षतः जाणण्याची शक्ति जीवात्म्यां मध्ये  
 असत नाही. आणि कोणत्याही जीवात्म्याच्या शक्ती विषयीं  
 जी कल्पना करावयाची ती या अनुभवाला अनुसरूनच केली  
 पाहिजे. परंतु जीवात्म्यां प्रमाणें ही शक्ति ईश्वराच्या ठिकाणीं  
 नाही असें आपल्या अनुभवानें निश्चित होत नाही. ह्यणून  
 अनुमानादिकांच्या योगानें ईश्वराचें अस्तित्व व सामर्थ्य  
 सिद्ध करितां येणें अशक्य नाही. इतकेंच नव्हे, तर कोण-  
 तेंही कार्य उत्पन्न होण्याला तें कार्य उत्पन्न करण्याला  
 समर्थ असा कर्ता विद्यमान असलाच पाहिजे, या नियमानें  
 ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध झालें, ह्यणजे मग ईश्वररूप जो  
 जगाचा कर्ता तो स्वभावतःच सर्व वस्तु प्रत्यक्षतः जाण-  
 ण्याला व त्याचें नियमन करण्याला समर्थ असलाच पा-  
 हिजे असेंही सिद्ध होते!

आपलें हें अनुमानविषयक मत निर्दोष आहे असें दाख-  
विण्या करितां अनुमानवादी पुनः ह्यणतो कीं:—यत् तु  
अनैश्वर्यादि—आपादनेन धर्म—विशेष—विपरीत—साधनत्वं उ-  
च्यते, तत् अनुमान—वृत्त—अनभिज्ञत्व—निबन्धनम् । सपक्षे  
सह—दृष्टानां सर्वेषां कार्यस्य अहेतु—भूतानां च धर्माणां लिं-  
गिनि अप्राप्तेः । एतत् उक्तं भवति । केनचित् किञ्चित्  
क्रियमाणं स्व—उत्पत्तये कर्तुः स्व—निर्माण—सामर्थ्यं स्व—  
उपादान—उपकरण—ज्ञानं च अपेक्षते । न तु अन्य—  
असामर्थ्यं अन्य—अज्ञानं च, हेतुत्व—अभावात् । स्व—निर्माण—  
सामर्थ्य—स्व—उपादान—उपकरण—ज्ञानाभ्यां एव स्व—तत्पत्तौ  
उपपन्नायां, संबन्धितया दर्शनमात्रेण अकिञ्चित्करस्य अर्थ—  
अन्तर—अज्ञानादेः हेतुत्व—कल्पना—अयोगात् ।.... अतः कार्य-  
त्वस्य असाधकानां अनैश्वरत्वादीनां लिगिनि अप्राप्तिः, इति न  
विपरीत—साधनत्वम् ॥ (श्रीभाष्य, १।१।३ ) ह्यणजे, 'या वर  
जर प्रतिपक्षी असें ह्यणेल कीं, इतर कार्यां वरून अनुमित जे  
त्यांचें कर्ते, त्यां पैकीं प्रत्येकाच्या ठिकाणीं अनैश्वर्यादि दोष  
असतात; ह्यणून जगरूप कार्यां वरून अनुमित केला जाणारा  
जो जगत्कर्ता त्याच्या मध्ये देखील, सर्वज्ञता सर्वशक्तत्व  
इत्यादि धर्मां विरुद्ध असे, अनैश्वर्यादि दोष आहेत असें मानावें  
लागेल. परंतु जो मनुष्य हा आक्षेप घेईल त्याला अनुमान  
ह्यणजे काय हेंच माहीत नाही असें सिद्ध होतें. कारण  
कांहीं कार्यांच्या कर्त्यां मध्ये तीं कार्ये उत्पन्न करण्याला  
अनावश्यक असे कांहीं धर्म आढळतात, ह्यणून ते धर्म  
प्रत्येक कार्यांच्या कर्त्यां मध्ये असले पाहिजेत असें मानितां



येणार नाही. कोणतीही वस्तु कार्य आहे असे निश्चित ज्ञात्या नंतर, तें कार्य निर्माण करण्याला आवश्यक असे जें सामर्थ्य व उपादान—उपकरण—विषयक ज्ञान, तें त्या कार्याच्या कर्त्याच्या अंगी असलें पाहिजे, असे अनुमानानें सिद्ध होतें. परंतु इतर कार्ये निर्माण करण्याला आवश्यक असे जें सामर्थ्य व ज्ञान, त्याचा त्या कर्त्याच्या ठिकाणी अभाव आहे असे त्या वरून अनुमानानें सिद्ध होत नाही. कारण ज्या कार्या वरून त्याच्या कर्त्या विषयी अनुमान करावयाचें, तें कार्य निर्माण केलें जाण्याला त्याच्या कर्त्या मधील या अभावाची,—ह्मणजे इतर कार्यां विषयी त्याच्या असामर्थ्याची व अज्ञानाची,—कांहींच आवश्यकता नसते. कोणतेंही विशिष्ट कार्य उत्पन्न करण्याला आवश्यक असे जें त्या कार्या विषयीच्या उपादान—उपकरणा संबंधानें ज्ञान, तें विशिष्ट कर्त्याच्या ठिकाणी असल्या मुळें त्यानें तें कार्य उत्पन्न केलें असे सिद्ध होतें. परंतु त्या कार्या विषयीच्या ज्ञाना बरोबरच इतर कार्यां विषयींचें अज्ञान वगैरे दोष जरी त्या कर्त्या मध्ये आहेत असे आढळून आलें, तरी त्या कर्त्या कडून तें कार्य उत्पन्न केलें जाण्याला त्या ज्ञाना प्रमाणेंच हे अज्ञान वगैरे दोष देखील आवश्यक होते, असे ह्मणणें सयुक्तिक नव्हे. या करितां जगरूप कार्यांहून भिन्न अशीं जीं कार्ये त्या कार्या वरून अनुमित जे त्यांचे कर्ते त्यां पैकीं प्रत्येक कर्त्याच्या अंगी अनीश्वरत्व वगैरे दोष आढळतात, ह्मणून जगत्कर्त्याच्या अंगीं देखील ते दोष असले पाहिजेत असे ह्मणतां येत नाही. सारांश, अनुमानाच्या योगानें सिद्ध होणारा जो जगत्कर्ता

त्याच्या ठिकाणीं अनैश्वर्यादि दोष आहेत असें मानावें लागेल, असा आक्षेप घेण्याला कांहीं आधार नाहीं.'

आपल्या मता विरुद्ध कोणताच आक्षेप घेतां येणार नाहीं असें दाखावण्या करितां अनुमानवादी पुनः ह्मणतोः—कुठालादीनां दण्ड—चक्रादि-अधिष्ठानत्वं शरीर—द्वारेण एव दृष्टं, इति जगत्—उपादान—उपकरण—अधिष्ठानं ईश्वरस्य अशरीरस्य अनुपपन्नं इति चेत् । न । संकल्पमात्रेण एव पर—शरीर—गत—भूत—वेताळ—गरळादि—अपगम—विनाश—दर्शनात् । कथं अशरीरस्य ईश्वरस्य पर—प्रवर्तनरूपः संकल्पः इति चेत् । न शरीर—अपेक्षः संकल्पः । शरीरस्य संकल्प—हेतुत्व—अभावात् । मनः एव हि संकल्प—हेतुः । तत् अभ्युपगतं ईश्वरे अपि ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।३ ) ह्मणजे, 'या संबंधानें कदाचित् असा आक्षेप घेतला जाईल कीं, घटादिकांचे कर्ते जे कुंभार वगैरे ते, घट वगैरे निर्माण करण्याला आवश्यक अशीं जीं दंड चक्र वगैरे साधनें, त्यांचें आपल्या शरीराच्याच द्वारे नियमन कारितात असा आपला अनुभव आहे. परंतु ईश्वर शरीररहित असल्या मुळें, जग उत्पन्न करण्याला आवश्यक अशीं जीं उपादान—उपकरणें, त्यांचें त्याला नियमन करितां येणें शक्य नाहीं. या आक्षेपाला उत्तर असें कीं, जर एकाद्या मनुष्याच्या शरीरांत भूतानें किंवा वेताळानें किंवा विषानें संचार केला, तर मत्री आपल्या केवळ संकल्परूप सामर्थ्यानें त्याला शरीराच्या बाहेर काढितो किंवा त्याचा नाश करितो, ही गोष्ट अनुभवसिद्ध आहे. आणि या वरून असें स्पष्ट होतें कीं, कोणत्याही वस्तूचें नियमन करण्याला त्या वस्तूशीं शरीरसंसर्ग



झालाच पाहिजे असें नाही. अर्थात्, ईश्वर शरीररहित असून देखील आपल्या केवळ संकल्पाच्या योगानें जगोत्पत्तीच्या साधनांचें नियमन करू शकतो. परंतु ईश्वर शरीररहित असल्या मुळे, या साधनांचें नियमन करण्याला आवश्यक जो संकल्प, तो तरी ईश्वराच्या ठिकाणी उत्पन्न होणें शक्य आहे काय ? या आक्षेपाला उत्तर असें कीं, संकल्प उत्पन्न होणें किंवा न होणें हें शरीरावर अवलंबून असत नाही, केवळ मनावर अवलंबून असतें; आणि ईश्वराला देखील मन आहे.'

सारांश, अनुमानवादींचें ह्मणणें असें कीं:—अतः विचित्र—अवयव—संनिवेश—विशेष—तनु—भुवनादि—कार्य—निर्माणे पुण्य—पाप—परवशः परिमित—शक्ति—ज्ञानः क्षेत्रज्ञः न प्रभवति, इति निखिल—भुवन—निर्माण—चतुरः अचिन्त्य—अपरिमित—ज्ञान—शक्ति—ऐश्वर्यः अशरीरः संकल्पमात्र—साधन—परिनिष्पन्न—अनन्त—विस्तार—विचित्र—रचन—प्रपंचः पुरुष—विशेषः ईश्वरः अनुमानेन एव सिध्यति ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।३ ) ह्मणजे, ' वरील सर्व विवेचना वरून असें सिद्ध होतें कीं, ज्याच्या अवयवांची रचना विलक्षण आहे असें जें प्राण्यांचें शरीर व जग, एतद्रूप जें विशिष्ट कार्य तें उत्पन्न करण्याला, पापपुण्याच्या योगानें परवश झालेला असून ज्याचें सामर्थ्य व ज्ञान परिमित आहे असा जो जीवात्मा, तो असमर्थ होय. या करितां सर्व जग निर्माण करण्याला आवश्यक असें अचिन्त्य व अमर्याद ज्ञान सामर्थ्य चानुर्य आणि ऐश्वर्य, हीं ज्याच्या मध्ये आहेत; जो शरीररहित असून आपल्या केवळ संकल्पाच्या योगानें,

ज्याचा विस्तार अनंत व ज्याची रचना विचित्र, असें जग निर्माण करितो; असा जो ईश्वर त्याचें अस्तित्व अनुमानाच्या योगानेंच सिद्ध होतें.'

जगत्कर्ता जो सर्वज्ञ सर्वशक्ति परमेश्वर, त्याचें अस्तित्व अनुमानाच्या योगानें सिद्ध करण्या करितां अनुमानवादी पक्षानें योजिलेली जी ही विचारसरणी, तिचें रामानुजाचार्यांनीं असें खंडन केलें आहे:—एवं प्राप्ते ब्रूमः ।.... यत् उक्तं, सावयवत्वादिना कार्यं सर्वं जगत्, कार्यं च तत्—उचित—कर्तृ—विशेष—पूर्वकं दृष्टं, इति निखिल—जगत्—निर्माण—तत्—उपादान—उपकरण—वेदन—चतुरः कश्चित् अनुमेयः इति । तत् अयुक्तम् । मही—महार्णवादीनां कार्यत्वे अपि, एकदा एव एकेन निर्मिताः इति अत्र प्रमाण—अभावात् । न च एकस्य घटस्य इव सर्वेषां एकं कार्यत्वं, येन एकदा एव एकः कर्ता स्यात् । पृथक्—भूतेषु कार्येषु काल—भेद—कर्तृ—भेद—दर्शनेन, कर्तृ—काल—एक्य—नियम—अभावात् ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।३ ) ह्यणजे, 'या संबंधाने आमचें ह्यणणें असें:—अनुमानवादी असें ह्यणतो कीं, ज्या अर्थीं सर्व जग सावयव असल्या मुळें तें कार्य आहे, व ज्या अर्थीं कोणतेंही कार्य उत्पन्न होण्या पूर्वीं तें कार्य निर्माण करण्याला समर्थ असा कर्ता विद्यमान असला पाहिजे, ही गोष्ट निर्विवाद आहे; त्या अर्थीं सर्व जग निर्माण करण्याला, व सर्व जग निर्माण करण्याला आवश्यक अशीं जीं उपादान—उपकरणें तीं प्रयक्षतः जाणण्याला, समर्थ असा कोणी कर्ता विद्यमान असला पाहिजे असें अनुमान होतें. परंतु (रामानुजाचार्यांच्या मते) हें



हणणें सयुक्तिक नव्हे. कारण पृथ्वी महासागर वगैरे कार्यरूप आहेत असें जरी कवूल केलें, तरी ते सर्व एकाच काळीं एकाच कर्त्या कडून निर्माण केले गेले, असें मानण्याला कांहींच आधार नाही. तसेंच, ज्या प्रमाणें एका घटाचें कार्यत्व एकच असतें आणि हणून तो घट एकाच वेळीं एकच कर्ता निर्माण करितो; त्या प्रमाणें जर जगांतील सर्व वस्तूचें एकच कार्यत्व असतें, तर त्या सर्व वस्तु एकाच वेळीं एकाच कर्त्यानें निर्माण केल्या, असें प्रतिपादन करितां आलें असतें. परंतु जगांतील सर्व वस्तूचें एकच कार्यत्व आहे, असें हणण्याला कांहीं आधार नाही. आणि ज्या वस्तूचें कार्यत्व एक नाही, — ज्या परस्पर भिन्न कार्ये आहेत, — त्या वस्तु निरनिराळ्या वेळीं निरनिराळ्या कर्त्या कडून निर्माण केल्या जातात, ही गोष्ट अनुभवसिद्ध असल्या मुळें, जगांतील सर्व वस्तु एकाच काळीं एकाच कर्त्या कडून निर्माण केल्या गेल्या, असें सिद्ध करण्याला कांहीं नियम नाही.

सारांश, जग सावयव आहे हणून तें कार्य आहे, आणि जग कार्य आहे हणून तें उत्पन्न करणारा कोणी सचेतन कर्ता विद्यमान असला पाहिजे; ही सामान्य विचारसरणी रामानुजाचार्यांना मान्य आहे. परंतु ते असें हणतात कीं, या विचारसरणीनें, सर्व जगाचा एकच कर्ता असून त्यानें हें सर्व जग एकाच काळीं उत्पन्न केलें, — आणि हणून तो सर्वज्ञ सर्वशक्ति असला पाहिजे, — असें सिद्ध होत नाही. परंतु या संबंधानें अनुमानवादी पक्षानें असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, ज्या अर्थीं जगाचा कर्ता सचेतन असला पाहिजे, व ज्या अर्थीं कोणत्याही जीवाच्या कडून जग निर्माण केलें जाणें शक्य नाही,

त्या अर्थी तें परमात्म्या कडूनच निर्माण केलें गेलें असलें पाहिजे. या संबधानें रामानुजाचार्यांचें ह्मणणें असें:-न च क्षेत्रज्ञानां विचित्र-जगत्-निर्माण-अशक्त्या कार्यत्व-बलेन तत्-अतिरिक्त-कल्पनायां, अनेक-कल्पना-अनुपपत्तेः च, एकः एव कर्ता भवितुं अर्हति । क्षेत्रज्ञानां एव उपचित-पुण्य-विशेषाणां शक्ति-वैचित्र्य-दर्शनेन, तेषां एव अति-शयित-अदृष्ट-संभावनया च, तत्-तत्-विलक्षण-कार्य-हेतुत्व-संभवात्, तत्-अतिरिक्त-अत्यन्त-अदृष्ट-पुरुष-कल्पना-अनुपपत्तेः च ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।३ ) ह्मणजे, 'अनुमानवादी पक्षाचें ह्मणणें असें कीं, ज्या अर्थी हें विचित्र जग निर्माण करण्याला जीवात्मे असमर्थ आहेत, आणि ह्मणून ज्या अर्थी जग कार्य असल्या मुळें जीवात्म्यांहून भिन्न अशा कर्त्याची किंवा कर्त्याची कल्पना करणें आवश्यक आहे, आणि ज्या अर्थी अनेक कर्त्याची कल्पना करणें सयुक्तिक नव्हे; त्या अर्थी सर्व जग एकाच कर्त्यानें निर्माण केलें अशीच कल्पना केली पाहिजे. परंतु अनुमानवादीचें हें ह्मणणें ( रामानुजाचार्यांच्या मतें ) बरोबर नाहीं. कारण विशेष पुण्याच्या संचयाच्या योगानें जीवात्म्यांना विचित्र सामर्थ्य प्राप्त होतें ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. आणि ह्मणून ही गोष्ट संभवनीय आहे कीं, कांहीं जीवात्म्यांच्या पुण्याचा संचय अतिशय होऊन त्यानीं जगांतील ती ती विलक्षण वस्तु निर्माण केली. आणि ही गोष्ट संभवनीय असल्या मुळें, ज्याच्या विषयीं प्रत्यक्षतः कांहींच माहिती नाहीं व जो जीवात्म्याहून भिन्न, अशा



पुरुषाने ( ह्यणजे ईश्वराने ) जग निर्माण केले, अशी कल्पना करणे, अनुमानादि प्रमाणांच्या दृष्टीने, ठीक नव्हे.'

परंतु जरी अशी कल्पना केली की, सर्व जगाचा एकच कर्ता, तरी तो कर्ता सर्वज्ञ सर्वशक्ति असलाच पाहिजे असे अनुमानवादींच्या विचारसरणीने सिद्ध होत नाही, असे रामानुजाचार्य ह्यणतातः—न च युगपत् सर्व-उच्छित्तिः सर्व-उत्पत्तिः च प्रमाण-पदवीं अधिरोहतः । अदर्शनात् । क्रमण एव उत्पत्ति-विनाश-दर्शनात् च । कार्यत्वेन सर्व-उत्पत्ति-विनाशयोः कल्प्यमानयोः दर्शन-आनुगुण्येन कल्पनायां अपि विरोध-अभावात् च । अतः बुद्धिमत्-एक-कर्तृकत्वे साध्ये, कार्यत्वस्य अनैकान्त्यं, पक्षस्य अप्रसिद्ध-विशेषणत्वं, साध्य-विकलता च दृष्टान्तस्य । सर्व-निर्माण-चतुरस्य एकस्य अप्रसिद्धेः । बुद्धिमत्-कर्तृकत्वमात्रे साध्ये सिद्ध-साधनता ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।३ ) ह्यणजे, 'सर्व जग एकाच वेळीं लय पावते किंवा उत्पन्न होते असे ह्यणण्याला कांहीं आधार नाही. कारण आपणांला तसा अनुभव येत नाही. उलट, आपला अनुभव असा आहे की, ज्या वस्तु उत्पन्न होतात किंवा नष्ट होतात, त्या क्रमशःच उत्पन्न होतात किंवा नष्ट होतात. आणि ज्या अर्थी जग हे कार्य असल्या मुळे ते उत्पन्न होते व नष्ट होते असे मानावयाचे, त्या अर्थी त्याची उत्पत्ति व त्याचा नाश, आपल्या अनुभवाला येणारी जी इतर कार्ये, त्यांच्या उत्पत्ती प्रमाणे व नाशा प्रमाणेच,—ह्यणजे क्रमशः,—होतात असे मानिले पाहिजे. आणि तसे मानिले असतां कोणताही विरोध उत्पन्न

होत नाही. सारांश, चित्स्वरूप असा एकच सर्व जगाचा कर्ता आहे, हा सिद्धांत जर सिद्ध करावयाचा असेल तर तो वरील विचारसरणीने सिद्ध होणे शक्य नाही. कारण जग कार्यरूप आहे एवढ्याच वरून ते एकाच कर्त्याचे कार्य असे सिद्ध होत नाही. शिवाय, जगत्कर्त्याच्या ठिकाणी जे ( सर्वज्ञत्व सर्वशक्तत्व इत्यादि ) धर्म अनुमित करावयाचे आहेत ते, इतर कोणत्याही कार्या पासून अनुमित जो कर्ता, त्याच्या मध्ये विद्यमान असल्या विषयी काहीच माहिती नाही. आणि तिसरे असे की, दुसरा एक देखील असा कोणताही कर्ता आपणांला माहित नाही की, जो सर्व विद्यमान वस्तु उत्पन्न करू शकतो. आतां जी गोष्ट अनुमानाने सिद्ध होते असे प्रतिपादन करावयाचे ती जर एवढीच असेल की, ज्या एका कर्त्याने किंवा अनेक कर्त्यांनी जग उत्पन्न केले, त्याच्या किंवा त्यांच्या मध्ये चेतनत्व होतें; तर ते प्रतिपादन करावयाची आवश्यकता नाही. कारण ती अनुमानाने सिद्ध करितां येते, असे आह्मी कबूल करितों.'

अनुमानवादीने योजिलेल्या अनुमानमूलक विचारसरणीत अनुमानमूलकच हे मुख्य, व आणखी कांहीं गौण, दोष दाखवून शेवटीं रामानुजाचार्य ह्मणतातः—अतः दर्शन—आनुगुण्येन ईश्वर—अनुमानं दर्शन—आनुगुण्य—पराहतम् ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।३ ) ह्मणजे, ' प्रत्यक्षादि प्रमाणांना अनुरूप अशी जी ईश्वरा विषयी अनुमान करण्या करितां अनुमानवादीने योजिलेली विचारसरणी, तिचे त्याच प्रमाणांना अनुरूप अशा रीतीने खंडन करितां येते.'



या प्रमाणें सर्व जगाचा कर्ता एकच असून तो सर्वज्ञ सर्वशक्ति असा आहे, हा सिद्धांत देखील ( शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मते ) अनुमानाच्या योगानें सिद्ध करितां येत नाहीं. परंतु श्रुती मध्ये जगत्कर्त्या संबन्धानें जो सिद्धांत आहे, तो एवढाच नव्हे कीं, जगत्कर्ता एकच असून तो सर्वज्ञ सर्वशक्ति असा आहे; तर असा कीं, जगत्कर्ता सर्वज्ञ सर्वशक्ति असून तो सर्व जगाचें निमित्तकारण व उपादानकारण आहे. हा सिद्धांत तर प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें सिद्ध होणें शक्यच नाहीं. कारण त्या संबन्धानें अनुमानवादीच ह्मणतो कीं:—अत्यन्त—भिन्नयोः एव मृद्—द्रव्य—कुलालयोः निमित्त—उपादानत्व—दर्शनेन, आकाशादेः निरवयव—द्रव्यस्य कार्यत्व—अनुपपत्त्या च, न एकं एव ब्रह्म कृत्स्नस्य जगतः निमित्तं उपादानं च प्रतिपादयितुं शक्नोति ॥ ( श्रीभाष्य, १।१।३ ) ह्मणजे, 'घटाचें मृत्तिकारूप उपादानकारण, आणि कुंभकाररूप निमित्तकारण हीं परस्परांहून अत्यंत भिन्न असतात असा अनुभव असल्या मुळें, व आकाशादि जीं मूळ द्रव्ये तीं अवयवरहित आणि ह्मणून कार्यत्वरहित असल्या मुळें, एक ब्रह्म सर्व जगाचें निमित्तकारण व उपादानकारण आहे, असें सिद्ध करितां येणें शक्य नाहीं.'

वरील सर्व विवेचनाचा तात्पर्यार्थ असा कीं, चित्स्वरूप जें ब्रह्म तेंच एक सर्व जगाचें निमित्तकारण व उपादानकारण, हा सिद्धांत श्रुतीच्याच योगानें ज्ञेय आहे,—केवळ प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांच्या योगानें तो ज्ञेय नाही—असें जरी शंकराचार्य व रामानुजाचार्य स्पष्टपणें प्रतिपादन

करितात; तरी ते प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांचा तिरस्कार करित नाहीत. कारण, वर स्पष्ट करून सांगितल्या प्रमाणें, ते असें ह्मणतात किंवा प्रतिपादन करितात कीं:—(१) जर कोणी तोच सिद्धांत श्रुतीच्या साहाय्या शिवाय केवळ प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांच्या योगानें सिद्ध करून दाखवील तर त्या विषयी त्यांची कांहीं हरकत नाही; (२) वेदांत मताशीं असंमत नाहीं असा जो केवळ प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांच्या योगानें स्थापन केलेल्या मतांचा भाग तो प्राह्यच आहे; (३) वेदांत मताचा वर निर्दिष्ट केलेला मुख्य सिद्धांत केवळ प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांच्या योगानें सिद्ध केला जाणें शक्य नाहीं, असें त्याच प्रमाणांच्या साहाय्यानें सिद्ध होतें; (४) वेदांत मताच्या विरुद्ध अशीं जीं मते त्यांचें केवळ प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांच्या योगानें निराकरण करितां येतें, व तें केलें पाहिजे; (५) वेदांत मता विरुद्ध प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या आधारानें जे आक्षेप घेतले जातात त्यांचें त्याच प्रमाणांच्या योगानें निराकरण करितां येतें, व तें केलें पाहिजे;—किंवा वेदांत मत, केवळ प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें सिद्ध होणारे जे सिद्धांत, त्यां पैकीं कोणत्याही सिद्धांताच्या विरुद्ध नाहीं, असें त्याच प्रमाणांच्या साहाय्यानें दाखवितां येतें, व तें दाखविलें पाहिजे; आणि (६) श्रुतिवचनांचा अर्थ व तात्पर्यार्थ समजून वेदांत मताचे सिद्धांत निश्चित करण्या करितां देखील प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांचें साहाय्य आवश्यक आहे.



आणि ज्या अर्थी शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनी वरील गोष्टींचें स्पष्टपणें प्रतिपादन केलें आहे, त्या अर्थी त्यांच्याच मते श्रुतीच्या प्रामाण्याचें क्षेत्र किती संकुचित आहे, व प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणांच्या उपयुक्ततेचें क्षेत्र किती विस्तृत आहे, हें सहज ध्यानांत येईल. या करितां शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, व त्यांचे अनुयायी यांचा एक पक्ष, आणि दुसरा अनुमानवादी पक्ष, यांच्या मधील वाद-विवादाचा मुख्य प्रश्न असा असतां नये कीं, श्रुतिग्रंथ ईश्वरप्रणीत आहेत किंवा नाहीत ? तर, पूर्वी निर्दिष्ट केल्या प्रमाणें, तो प्रश्न एवढाच असला पाहिजे कीं, तत्त्वज्ञान-विषयक ज्या मताचें श्रुतिग्रंथां मध्ये निरूपण केलेलें आहे असें शंकराचार्य किंवा रामानुजाचार्य प्रतिपादन करितात, तें मत अनुमानवादी पक्षाला ग्राह्य होण्या सारखें आहे किंवा नाही ? या प्रश्नाचें उत्तर मिळविण्या करितां, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मते श्रुतिग्रंथां मध्ये तत्त्वज्ञानविषयक कोणत्या मताचें निरूपण केलेलें आहे ? या प्रश्ना विषयीं प्रथम विवेचन केलें पाहिजे. आणि हें विवेचन स्पष्टपणें समजण्या करितां, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मते श्रुतीला तत्त्वज्ञानविषयक कोणतीं मते मान्य नाहीत,—हणजे त्यांनीं तत्त्वज्ञानविषयक कोणत्या मतांचें खंडन केलें आहे,—या प्रश्ना विषयीं विवेचन केलें पाहिजे. हणून आपण आतां त्या प्रश्ना कडे वळूं.

( ११ )

पूर्वी अनेक वेळां असें सांगितलें आहे कीं, सर्वज्ञ सर्वशक्ति चित्स्वरूप असें जें ब्रह्म तें एकच सर्व जगाचें उपादानकारण आणि निमित्तकारण असा, शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांच्या मते, वेदांताचा मुख्य सिद्धांत होय. या सिद्धांता संबंधानें पुढील तीन प्रश्न उत्पन्न होतात:— ( १ ) जग विद्यमान आहे किंवा नाही? ( २ ) जग विद्यमान आहे तर त्याचें कारण चित्स्वरूप आहे किंवा अचित्स्वरूप आहे? ( ३ ) जगाचें कारण चित्स्वरूप आहे, तर हें जें जगाचें चित्स्वरूप कारण तें त्याचें निमित्तकारणच आहे किंवा उपादानकारण देखील आहे? हे तीन प्रश्न याच अनुक्रमानें घेऊन, त्यां पैकीं प्रत्येका संबंधानें वैदिक वाङ्मया मध्ये कोणतीं मते प्रतिपादिलेलीं आहेत, व त्या मतां संबंधानें शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांचें काय ह्मणणें आहे, या विषयीं आतां विचार करूं.

( १ ) वरील तीन प्रश्नां पैकीं पहिला प्रश्न असा कीं, जग विद्यमान आहे किंवा नाही? कारण जर जगच विद्यमान नसेल तर, जगाचें कारण काय? या प्रश्ना विषयीं विचार करणें निरर्थक होय. आतां, स्थूल भाषेनें किंवा लौकिक दृष्टीनें, जगाचीं तीन अंगें आहेत:—जडपदार्थरूप बाह्य जग, मनोवृत्तिरूप किंवा विज्ञानरूप अंतस्थ जग, आणि चित्स्वरूप जीवात्मे. ह्मणून, जग विद्यमान आहे किंवा नाही? या प्रश्नांत अनेक प्रश्न समाविष्ट होतात. त्या प्रश्नां पैकीं पहिला प्रश्न असा कीं, जगाचीं हीं तीन्ही



अंगें विद्यमान ह्यणजे भावरूप आहेत किंवा अविद्यमान ह्यणजे अभावरूप आहेत ?

या प्रश्नाला वैदिक वाङ्मयांत एक असें उत्तर उपलब्ध आहे कीं, जगाच्या या तीन्ही अंगां पैकीं एक अंग देखील विद्यमान नाही,—तीं तीन्ही अंगें अभावरूप किंवा अविद्यमान होत. जे हें मत प्रतिपादन करीत ते शून्यवादि या नांवानें प्रसिद्ध आहेत. रामानुजाचार्यांच्या भाषेनें या शून्यवादि पक्षाचें मत असें:—अत्र सर्व-शून्यत्व-वादी.... प्रत्यवतिष्ठते ।....विज्ञानं ब्राह्म-अर्थाः च सर्वे न सन्ति । शून्यं एव तत्त्वम् । अभाव-आपत्तिः एव च मोक्षः इति ।.... तत् एव हि युक्तं, शून्यस्य अहेतु-साध्यतया स्वतः सिद्धेः । सतः एव हि हेतुः अन्वेषणीयः । तत् च सद्भावात् अभावात् च न उत्पद्यते । भावात् तावत् न कस्यचित् उत्पत्तिः दृष्टा । न हि घटादिः अनुपमृदिते पिण्डादिके जायते । न अपि अभावात् उत्पत्तिः संभवति । नष्टे पिण्डादिके हि अभावात् उत्पद्यमानं घटादिकं अभावात्मकं एव स्यात् । तथा स्वतः परतः च उत्पत्तिः न संभवति । स्वतः स्व-उत्पत्तौ आत्म-आश्रय-दोष-प्रसंगात् प्रयोजन-अभावात् च । परतः पर उत्पत्तौ, परत्व-अविशेषात् सर्वेषां सर्वेभ्यः उत्पत्ति-प्रसंगः । जन्म-अभावात् एव विनाशस्य अपि अभावः । अतः शून्यं एव तत्त्वम् । अतः जन्म-विनाश-सत्-असत्-आदयः भ्रान्ति-मात्रम् । न च निराधिष्ठान-भ्रम-असंभवात् भ्रम-अधिष्ठानं किञ्चित् पारमार्थिकं तत्त्वं आश्रयितव्यम् । दोष-दोषाश्रयत्व-ज्ञातृत्वादि-अपारमार्थ्ये अपि भ्रम-उपपत्तिवत्,

अधिष्ठान-अपारमार्थ्ये अपि भ्रम-उपपत्तेः । अतः शून्यं एव तत्त्वम् ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।३० ) ह्यणजे, ' शून्य-वादि असें प्रतिपादन करितात कीं, बाह्य जग विद्यमान नाही आणि अंतस्थ जगही विद्यमान नाही. जें कांहीं विद्यमान आहे तें तत्त्वतः शून्य ह्यणजे अभावरूप आहे. आणि अभाव प्राप्त होणें ह्यणजे मोक्षप्राप्ति. हेंच मत सयुक्तिक आहे असें मानिलें पाहिजे. कारण शून्यरूप अभावाची कोणत्याही कारणानें उत्पत्ति होणें शक्य नसल्या मुळें तो स्वतःच सिद्ध आहे. जें भावरूप असेल, त्याच्या कारणा विषयीं, ह्यणजे तें उत्पन्न कसें झालें या विषयीं, विवरण करणें आवश्यक असतें. या करितां भावरूप असें कांहीं विद्यमान आहे, अशी जर कल्पना केली तर, तें उत्पन्न कसें झालें, या विषयीं उपपत्ति ठरविली पाहिजे. परंतु तें भावा पासून ह्यणजे सत्-रूप अशा वस्तू पासून उत्पन्न झालें असें मानितां येणार नाही, किंवा तें अभावा पासून ह्यणजे असत्-रूप अशा वस्तू पासून उत्पन्न झालें असेंही मानितां येणार नाही. कारण भावा पासून कोणतीही सत्-रूप वस्तु उत्पन्न होते, असा आपला अनुभव नाही. मृत्तिकेच्या पिंडा पासून घट उत्पन्न होतो असें आपण ह्यणतो खरें; तथापि मृत्तिकेचा पिंड नष्ट झाल्या शिवाय घट उत्पन्न होत नाही. तसेंच, भावरूप अशी कोणतीही वस्तु अभावा पासून उत्पन्न होणें शक्य नाही. कारण नष्ट झालेला जो मृत्तिकेचा पिंड तद्रूप अभाव पासून घट उत्पन्न होतो असें मानिलें, तर अभाव पासून उत्पन्न होणारा जो घट तो देखील अभावरूपच



ह्यणजे असत्—रूपच असला पाहिजे. ज्या प्रमाणें कोणत्याही भावरूप वस्तूची भावा पासून किंवा अभावा पासून उत्पत्ति होणें शक्य नाही, त्या प्रमाणेंच तिची स्वतः पासून किंवा दुसऱ्या कोणत्याही वस्तू पासून उत्पत्ति होणें शक्य नाही. कारण, एकतर, स्वतः पासून स्वतःची उत्पत्ति होणें ह्यणज आपण आपल्या डोकी वर उभें राहण्या सारखें आहे. आणि दुसरें असें कीं, स्वतः पासून स्वतःची उत्पत्ति होण्यांत कांहीं प्रयोजन नाही. अर्थात्, ती होणें शक्य नाही. तसेंच, कोणत्याही भावरूप वस्तूची तिच्याहून भिन्न अशा वस्तू पासून उत्पत्ति होणें शक्य नाही. कारण तसें होणें शक्य असेल तर, भिन्नत्व हा इतर सर्व वस्तूं मध्ये साधारण धर्म असल्या मुळें, तिची उत्पत्ति दुसऱ्या पाहिजे त्या वस्तू पासून होईल,—ह्यणजे पाहिजे ती वस्तू पाहिजे त्या वस्तू पासून उत्पन्न होईल. परंतु असें होणें शक्य नाही. या वरून असें सिद्ध झालें कीं, जर भावरूप असें कांहीं विद्यमान असेल, तर त्याची उत्पत्ति झालेली असणें शक्य नाही. आणि त्याची उत्पत्ति झालेली नसल्या मुळेंच त्याचा नाशही होणें शक्य नाही. ह्यणजे जें कांहीं आहे तें शून्यरूप किंवा अभावरूप आहे. आणि ज्या अर्थी जें कांहीं आहे तें अभावरूप आहे, त्या अर्थी उत्पत्ति, नाश, सत्, असत्, इत्यादि जे आपल्या अनुभवाचे विषय ते केवळ भ्रांतिरूप होत. कोणी कदाचित् असें ह्यणेल कीं, ज्या अर्थी केव्हांही जो भ्रम उत्पन्न होतो तो कोणत्या तरी

( १ ) स्वसत्ता हि उत्पत्तेः प्रयोजनं, पूर्वं एव सत्त्वात् न उत्पत्त्या प्रयोजनम् ॥

विद्यमान वस्तू विषयीं होतो; त्या अर्थी आपल्या अनुभवाला येणाऱ्या सर्व वस्तु भ्रांतिरूप आहेत असें जरी मानिलें; तरी त्या भ्रमरूप वस्तूंच्या मूळाशीं, जी पारमार्थिक दृष्टीनें सत्य अशी, कांहीं तरी वस्तु आहे असें मानिलें पाहिजे. परंतु असेंही ह्मणतां येणार नाहीं. कारण ज्या प्रमाणें दोष, जिच्या मध्ये दोष आहे ती वस्तु, व जो दोष जाणितो तो, हे सर्व पारमार्थिक दृष्टीनें अभावरूप असून देखील भ्रम उत्पन्न होतो; त्या प्रमाणेंच मूळाशीं परमार्थ-दृष्टीनें कोणतीही सत्य वस्तु नसून देखील भ्रम उत्पन्न होऊं शकेल. या वरून असें सिद्ध होतें कीं, अंतर्बाह्य सर्व जग शून्यस्वरूप आहे.'

शून्यवादरूप हें मत शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांनाही मान्य नाहीं. कारण रामानुजाचार्यांनीं असें ह्मटलें आहे कीं:—इति प्राप्ते उच्यते ।... सर्व-शून्यत्वं च भवत्-अभिप्रेतं न संभवति । किं भवान् सर्वं सत् इति वा प्रतिजानीते, असत् इति वा, अन्यथा वा । सर्वथा तव अभिप्रेतं तुच्छत्वं न संभवति । लोके भाव-अभाव-शब्दयोः तत्-प्रतीत्योः च विद्यमानस्य एव वस्तुनः अवस्था-विशेष-गोचरत्वस्य प्रतिपादितत्वात् । अतः सर्वं शून्यं इति प्रतिजानता, सर्वं सत् इति प्रतिजानता इव, सर्वस्य विद्यमानस्य अवस्था-विशेष्य-योग्यता एव प्रतिज्ञाता भवति । इति भवत्-अभिमतता तुच्छता न कुतःचित् अपि सिध्यति । किंच कुतःचित् प्रमाणात् शून्यत्वं उपलभ्य शून्यत्वं सिद्धा-

( १ ) अन्यथा वा किं उभयात्मकत्वेन उत अनुभयात्मकत्वेन इत्यर्थः ॥



धयिषता तस्य प्रमाणस्य सत्यत्वं अभ्युपेत्यम् । तस्य अस-  
 त्यत्वे सर्वं सत्यं स्यात् । इति सर्वथा सर्वशून्यत्वं च अनुप-  
 पन्नम् ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।३० ) ह्यणजे, 'या शून्यवादा-  
 संबंधाने आमचें ह्यणणें असें कीं, हें मत सयुक्तिक असणें  
 शक्य नाहीं. कारण या मता प्रमाणें, सर्व सत् आहे असें  
 मानावयाचें, किंवा सर्व असत् आहे असें मानावयाचें,  
 किंवा सर्व सत् असत् दोन्ही आहे किंवा दोन्ही नाहीं असें  
 मानावयाचें? आणि या चार पक्षांतरां पैकीं कोणताही एक  
 गृहीत धरिला तरी शून्यवाद असत्य ठरतो. कारण सत्  
 ह्यणजे भाव आणि असत् ह्यणजे अभाव हे शब्द व त्या  
 शब्दांनीं व्यक्त होणारा अनुभव यांची, विद्यमान वस्तूंच्याच  
 विशेष अवस्था व तद्विषयक अनुभव व्यक्त करण्या करितां,  
 व्यवहारा मध्ये योजना केली जाते. ह्यणून जें आहे तें अभा-  
 वरूप आहे असें प्रतिपादन करणें ह्यणजे, जें आहे तें  
 विशेष अवस्था प्राप्त होण्याला योग्य आहे, असें प्रतिपादन  
 करणें होय. अर्थात्, या प्रतिपादनानें शून्यवाद सिद्ध होणें  
 शक्य नाहीं. शून्यवाद असत्य कां? या विषयीं दुसरें एक  
 कारण असें कीं, सर्व शून्यरूप किंवा अभावरूप आहे  
 असें जो प्रतिपादन करितो, त्याला कोणत्या तरी ज्ञानसा-  
 धनाच्या योगानें अभावाचें ज्ञान प्राप्त झालेलें असलें पाहिजे.  
 परंतु त्या ज्ञानसाधनानें अभावाचें ज्ञान प्राप्त झाल्या मुळें सर्व  
 अभावरूप आहे असें ज्या अर्थी तो प्रतिपादन करितो, त्या  
 अर्थी तें ज्ञानसाधन सत्-रूप आहे असें त्याच्याच ह्यणण्यानें  
 सिद्ध होतें. कारण तें ज्ञानसाधन सत्-रूप नव्हे असें जर  
 तो मानील, तर त्या असत्-रूप साधनानें सिद्ध केलेलें जें

शून्यवादर्ूप मत तें असत्य आहे असें मानावें लागेल. आणि जर तें मत असत्य आहे असें मानिलें, तर सर्व आहे तें सत्-रूप आहे असें मानिलें पाहिजे. सारांश, जें आहे तें सर्व शून्य किंवा अभावरूप आहे, हें मत सर्वथैव असत्य होय.'

शून्यवाद असत्य आणि ह्मणून अप्राह्य, असें शंकराचार्यांनीं देखील प्रतिपादन केलें आहे:—शून्यवादिपक्षः तु सर्व-प्रमाण-विप्रतिषिद्धः इति तत्-निराकरणाय न आदरः क्रियते । न हि अयं सर्व-प्रमाण-सिद्धः लोक-व्यवहारः अन्यत् तत्त्वं अनधिगम्य शक्यते अपन्होतुम्, अपवाद-अभावे उत्सर्ग-प्रसिद्धेः ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।३१ ) ह्मणजे, ' शून्यवादीचें हें मत ज्ञानविषयक सर्व साधनांच्या विरुद्ध असल्या मुळें, त्या मताचें निराकरण करित बसणें योग्य दिसत नाहीं. कारण प्रत्यक्षादि सर्व ज्ञानसाधनांनीं सिद्ध होणारें जें हें सर्व जग, तें जर त्या दृश्यमान रूपानें सत्य नव्हे, तर त्याचें काय स्वरूप, हें दाखविल्या शिवाय तें अभावरूप आहे असें ह्मणणें बरोबर नव्हे. कारण अपवादाच्या अभावानें सामान्य नियम सिद्ध होतो.'

या वरून असें स्पष्ट होतें कीं,—सर्वशक्ति सर्वज्ञ ब्रह्म व जीवात्माच नव्हे, तर बाह्य व अंतस्थ असें जें जग तें देखील अभावरूप आहे,—हें मत शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांना मान्य नाहीं. अर्थात्, त्यांच्या मते तें त्याज्य होय. हें मत त्यांना ग्राह्य नाहीं असें निश्चित झाल्या वर

(१) तत्र ज्ञान-अर्थयोः अभावः शून्यत्वं न युक्तं, प्रमाणैः तयोः उपलब्धेः ॥ ( आनंदगिरि )



आतां ( वर निर्दिष्ट केलेल्या प्रश्नां पैकीं ) दुसरा प्रश्न असा कीं, जर वर निर्दिष्ट केलेलीं जगाचीं तिन्ही अंगें अभावरूप आहेत असें मानितां येत नाहीं, तर त्या तीन अंगां पैकीं कांहीं अंगें तरी अभावरूप आहेत काय ? या प्रश्नाला वैदिक वाङ्मयांत एक असें उत्तर दिलेलें आहे कीं, ज्यांना आपण जीवात्मे व बाह्य पदार्थ ह्मणतो, ते त्या रूपानें विद्यमान नाहीत. तर जग ह्मणून जें कांहीं आहे,—किंवाहुना, जें कांहीं विद्यमान आहे,—तें सर्व अंतस्थ मनोभावरूप किंवा विज्ञानरूप आहे. वैदिक वाङ्मया मध्ये हें मत विज्ञानवाद या नांवानें प्रसिद्ध आहे.

शंकराचार्यांच्या भाषेनें विज्ञानवादीचें मत असें:—तस्मिन् च विज्ञानवादे बुद्धि—आरूढेन रूपेण अन्तस्थः एव प्रमाण-प्रमेय—फल—व्यवहारः सर्वः उपपद्यते । सति अपि बाह्ये अर्थे बुद्धि—आरोहं अन्तरेण प्रमाणादि—व्यवहार—अनव-तारात् । कथं पुनः अवगम्यते अन्तस्थः एव अयं सर्व—व्यव-हारः, न विज्ञान—व्यतिरिक्तः बाह्यः अर्थः अस्ति इति । तत्—असंभवात् इति आह । सः हि बाह्यः अर्थः अभ्युप-गम्यमानः परमाणवः वा स्युः, तत्—समूहाः वा स्तंभादयः स्युः । तत्र न तावत् परमाणवः स्तंभादि—प्रत्यय—परिच्छेद्याः भवितुं अर्हन्ति, परमाणु—आभास—ज्ञान—अनुपपत्तेः । न अपि तत्—समूहाः स्तंभादयः, तेषां परमाणुभ्यः अन्यत्व—अनन्यत्वाभ्यां निरूपयितुं अशक्यत्वात् । एवं जाल्यादीन् अपि प्रत्याचक्षीत ।

(१) बुद्धि—आरूढेन बुद्धि—परिकल्पितेन अंतस्थः एव... न पार-मार्थिकः इत्यर्थः ॥ ( वाचस्पति )

अपि च अनुभवमात्रेण साधारण-आत्मनः ज्ञानस्य जा-  
यमानस्य यः अयं प्रतिविषयं पक्षपातः,—स्तंभज्ञानं कुड्य-  
ज्ञानं घटज्ञानं पटज्ञानं इति,—न असौ ज्ञानगत-विशेषं  
अन्तरेण उपपद्यते, इति अवश्यं विषय-सारूप्यं ज्ञानस्य  
अंगीकर्तव्यम् । अंगीकृते च तस्मिन् विषय-आकारस्य  
ज्ञानेन एव अवरुद्धत्वात् अपार्थिका बाह्य-अर्थ-सद्भाव-  
कल्पना । अपि च सहोपलंभनियमात् अभेदः विषय-विज्ञा-  
नयोः आपतति । न हि अनयोः एकस्य अनुपलंभे अन्यस्य  
उपलंभः अस्ति । न च एतत् स्वभाव-विवेके युक्तं, प्रति-  
बन्ध-कारण-अभावात् । तस्मात् अपि अर्थ-अभावः ।  
स्वप्नादिवत् च इदं द्रष्टव्यम् । यथाहि स्वप्न-माया-मरीचि-  
उदक-गन्धर्व-नगरादि-प्रत्ययाः, विना एव बाह्येन अर्थेन,  
ग्राह्य-ग्राहक-आकाराः भवन्ति, एवं जागरित गोचराः  
अपि स्तंभादि-प्रत्ययाः भवितुं अर्हन्ति इति अवगम्यते ।  
प्रत्ययत्व-अविशेषात् ।

कथं पुनः असति बाह्य-अर्थे प्रत्यय-वैचित्र्यं उपपद्यते ।  
वासना-वैचित्र्यात् इति आह । अनादौ हि संसारे बीज-  
अंकुरवत् विज्ञानानां वासनानां च अन्योन्य-निमित्त-नैमि-  
त्तिक-भावेन वैचित्र्यं न विप्रतिषिध्यते । अपि च अन्वय-  
व्यतिरेकाभ्यां वासना-निमित्तं एव ज्ञान-वैचित्र्यं इति अव-  
गम्यते । स्वप्नादिषु अन्तरेण अपि अर्थ-वासना-निमित्तस्य  
ज्ञान-वैचित्र्यस्य उभाभ्यां अपि आवाभ्यां अभ्युपगम्यमानत्वात् ।  
अन्तरेण तु वासनानां अर्थ-निमित्तस्य ज्ञान-वैचित्र्यस्य मया  
अनभ्युपगम्यमानत्वात् । तस्मात् अपि अभावः बाह्य-  
अर्थस्य इति ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२८ ) ह्यणजे ' वि-



ज्ञानवादीचें मत असें कीं, जरी ज्ञाता, ज्ञानसाधन, ज्ञान-विषय, व ज्ञान, हीं सर्व विद्यमान आहेत, तरी तीं सर्व अंतस्थ लक्षणजे विज्ञानरूपच असून बुद्धीच्या व्यापारा वर अवलंबून राहतात. कारण जरी बाह्य पदार्थ विद्यमान असते, तरी ते जाणणें किंवा त्यांच्या विषयीं ज्ञान प्राप्त होणें हें बुद्धीच्या साहाय्या शिवाय शक्य झालें नसतें. परंतु या संबंधानें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, या सर्व गोष्टी अंतस्थ आहेत,—अंतस्थ जें विज्ञान त्याच्याहून भिन्न असे बाह्य पदार्थ विद्यमान नाहीत,—असें प्रतिपादन करण्याला काय आधार आहे ? या प्रश्नाला ( विज्ञानवादीचें ) उत्तर असें कीं, बाह्य पदार्थ विद्यमान असणें शक्यच नाही. कारण प्रतिपक्षानें प्रतिपादित जे बाह्य पदार्थ ते परमाणुरूप असले पाहिजेत, किंवा स्तंभ वगैरे वस्तू प्रमाणें परमाणूंचे समुदाय असले पाहिजेत. आतां जर बाह्य पदार्थ परमाणुरूप असतील, तर

( १ ) ननु मान-मेयादि-भेद-उपगमे कथं विज्ञानमात्र-वादः, अन्यथा कथं व्यवहार-सिद्धिः, तत्र आह-‘तस्मिन्’ इति । ज्ञानं एव कल्पित-नीलादि-आकारतया मेयं, अवभास-आत्मतया फलं, तत्-शक्ति-आत्मना मानं, तत्-आश्रयतया माता, इति विज्ञान-वादे अपि कल्पित-मानादि-भेदं उपेत्य सर्व-व्यवहार-सिद्धिः इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) मुख्यः एव भेदः किं न स्यात्, अतः आह-‘सति अपि’ इति । न हि बुद्धि-अनारूढस्य नीलादेः प्रमेयत्व-व्यवहारः अस्ति । अतः बुद्धि-आरूढ-आकारः एव प्रमेयं न बाह्यं इत्यर्थः ॥ ( गो-विदानंद )

ते स्तंभ वगैरे स्थूल पदार्थांच्या रूपानें जाणिले जाणार नाहीत. कारण परमाणु स्तंभादिविषयक ज्ञानाचा विषय होणें सर्वथैव अशक्य होय. अर्थात्, ज्ञेय जे बाह्य पदार्थ ते परमाणुरूप असणें शक्य नाही. तसेंच, स्तंभ वगैरे जे ज्ञेय बाह्य पदार्थ ते परमाणूंचे समुदाय आहेत, असें देखील मानितां येत नाही. कारण तसें असेल तर ते पदार्थ परमाणूंहून भिन्न असले पाहिजेत किंवा अभिन्न असले पाहिजेत. परंतु ते परमाणूंहून भिन्न आहेत असें मानितां येत नाही, किंवा अभिन्न आहेत असेंही मानितां येत नाही. आणि अशाच विचारसरणीनें असें सिद्ध करून दाखवितां येईल कीं, ज्या प्रमाणें परमाणु व स्तंभादि पदार्थ यांच्या मध्ये अवयव-अवयवी एतद्रूप संबंध असणें शक्य नाही, त्या प्रमाणेंच त्यांच्या मध्ये जाति-व्यक्ति किंवा धर्म-धर्मी एतद्रूप देखील संबंध असणें शक्य नाही.

( १ ) एक-स्थूल-नील-आभास-ज्ञानस्य तत्-विपरीत-परमाणु-गोचरता-अयोगात्, न परमाणवः तावत् तत्-आलंबनं इति आह-‘ तत्र ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) स्तंभादि-अवयविनां परमाणुभ्यः भेदे गो-अश्ववत् अत्यन्त-वैलक्षण्यम् । अभेदे परमाणुमात्रतया स्थूलरूपेण अवभास-असिद्धिः, परमाणूनां अतथात्वात् इति आह-‘ तेषां ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

( ३ ) अवयव-अवयवि-रूपः बाह्य-अर्थः न अस्ति चेत्, मा भूत् । जाति-व्यक्ति-आदि-रूपः तु स्यात् इति आशंक्य आह-‘ एवं ’ इति । जाति आदीनां व्यक्ति-आदीनां च अत्यन्त-भिन्नत्वे स्वातंत्र्य-प्रसंगात्, अत्यन्त-अभिन्नत्वे तद्वत् एव अतद्भावात् भिन्न-अभिन्नत्वस्य विरुद्धत्वात् अवयव-अवयवि-भेदवत् जाति-व्यक्ति-आदि-भेदः अपि न अस्ति इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )



दुसरें असें कीं, आपणांला केव्हांही जें जें ज्ञान होतें त्या सर्व ज्ञानां मध्ये अनुभव हें एक सर्वसाधारण अंग विद्यमान असतें. परंतु जरी सर्व ज्ञानां मध्ये अनुभव हें एक साधारण अंग विद्यमान असतें, तरी जें जें ज्ञान होतें तें भिन्न भिन्न विषयां संबंधानें असतें. उदाहरणार्थ कांहीं ज्ञान स्तंभा विषयीं असतें, कांहीं ज्ञान भिंती विषयीं असतें, कांहीं ज्ञान घटा विषयीं असतें, कांहीं ज्ञान पटा विषयीं असतें. परंतु जर ज्ञाना-ज्ञाना मध्ये त्या त्या प्रकारचा भेद नसेल, तर हें भिन्न भिन्न वस्तू विषयीं ज्ञान प्राप्त होणे शक्य होणार नाही. अर्थात्च, कोणतेंही ज्ञान व त्याचा विषय यांचें रूप एकच असलें पाहिजे. आणि ही गोष्ट कबूल केली ह्मणजे मग, ज्या अर्थी कोणत्याही ज्ञानाच्या विषयाचा आकार त्या ज्ञानानें आवृत असतो, त्या अर्थी त्या ज्ञानाहून भिन्न असा बाह्य-वस्तुरूप त्याचा विषय विद्यमान आहे, असें मानणें निरर्थक होय. तिसरें कारण असें कीं, ज्या अर्थी कोणतेंही ज्ञान व त्या ज्ञानाचा विषय या दोहोंचा आपणांला एकाच वेळीं अनुभव येतो, त्या अर्थी कोणतेंही ज्ञान व त्या ज्ञानाचा विषय हे एकरूप आहेत असें मानिलें पाहिजे. कोणतेंही ज्ञान व त्याचा विषय यां पैकीं एका विषयींच्या अनुभवाच्या

(१) ज्ञानगत-विशेष-दृष्टि-अनुपपत्त्या नीलादि-आकारता तस्य सिद्धा, तथा च ज्ञान-आकारस्य एव विषयत्वात् व्यर्था बाह्य-अर्थ-कल्पना गौरवत्वात् ॥ ( आनंदगिरि )

(२) यत् येन नियत-सहोपलंभनं तत् तेन अभिन्नं, यथा एकेन चंद्रमसा द्वितीयः चंद्रमाः । नियत-सहोपलंभनं च ज्ञेयं ज्ञानेन इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

अभावीं दुसऱ्या विषयींचा अनुभव आपणांला कधीही प्राप्त होत नाही. परंतु जर ते परस्परांहून भिन्न असते, तर एका विषयींच्या अनुभवाच्या अभावीं दुसऱ्या विषयींचा अनुभव येण्याला अपरिहार्य असा कांहीं प्रतिबंध नसल्यामुळे, वरील गोष्ट शक्य झाली नसती. या वरून देखील असे सिद्ध होतें कीं, बाह्य वस्तु विद्यमान नाहींत. सारांश, स्वप्ना मध्ये जो आपणांला अनुभव येतो, तशा प्रकारचाच जाग्रत्-अवस्थे मध्ये देखील अनुभव येतो. ज्या प्रमाणें, बाह्य पदार्थांच्या अभावीं स्वप्न, जादु, मृगजळ, गंधर्वनगरी, इत्यादि विषयांचा ज्ञेय व ज्ञाता यांच्या रूपानें अनुभव येतो; त्या प्रमाणेंच जाग्रत्-अवस्थे मध्ये देखील स्तंभ वगैरे वस्तूंविषयीं जो अनुभव येतो तो बाह्य वस्तूंच्या अभावींच येतो, असे मानिलें पाहिजे. कारण स्वप्न-अवस्थे मध्ये येणारा अनुभव व जाग्रत्-अवस्थे मध्ये येणारा अनुभव या दोहों मध्ये अनुभव या दृष्टीनें कांहींच भेद नाहीं.

परंतु या ठिकाणीं असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, जर बाह्य वस्तु विद्यमान नाहींत, तर निरनिराळ्या प्रकारचीं ज्ञानें कशीं प्राप्त होतात? या प्रश्नाला ( विज्ञानवादीचें ) उत्तर असें कीं, पूर्व काळीं प्राप्त झालेल्या निरनिराळ्या प्रकारच्या विज्ञानरूप संस्कारां मुळें सांप्रत काळीं निरनिराळ्या प्रकारचीं ज्ञानें प्राप्त होतात. प्रत्येक जीवात्म्याची बंधन-रूप संसारस्थिति अनादि असल्यामुळे, पूर्व काळीं प्राप्त झालेले जे निरनिराळे संस्कार, त्या निरनिराळ्या संस्कारां पासून त्याला सांप्रत काळीं निरनिराळ्या प्रकारचीं (ह्मणजे घट-विषयक, पटविषयक, स्तंभविषयक, इत्यादि) ज्ञानें प्राप्त हो-



तात. व या ज्ञानां पासून नवीन संस्कार उत्पन्न होतात. या मुळें विज्ञानवाद हें मत, आपणांला निरनिराळ्या प्रकारचीं ज्ञानें प्राप्त होतात, या वस्तुस्थितीच्या विरुद्ध नाहीं. कारण पूर्व काळच्या निरनिराळ्या बीजां पासून सांप्रत काळीं निरनिराळ्या प्रकारचे अंकुर उत्पन्न होतात; व सांप्रत काळच्या निरनिराळ्या अंकुरां पासून भविष्य काळीं निरनिराळीं बीजे उत्पन्न होतात; त्या प्रमाणेंच निरनिराळ्या संस्कारां पासून निरनिराळ्या प्रकारचीं ज्ञानें उत्पन्न होतात, व त्या ज्ञानां पासून पुनः निरनिराळे संस्कार उत्पन्न होतात. निरनिराळ्या प्रकारचीं ज्ञानें उत्पन्न होतात तीं निरनिराळ्या प्रकारच्या संस्कारां पासूनच होतात, ही गोष्ट अन्वयव्यतिरेकाच्या योगानें सिद्ध करून दाखवितां येईल. कारण स्वप्ना मध्यें कँगरे बाह्य वस्तूंचा अभाव असून देखील निरनिराळ्या संस्कारां पासून निरनिराळ्या प्रकारचीं ज्ञानें प्राप्त होतात, ही गोष्ट दोन्ही पक्षांना कबूल आहे. आणि निरनिराळ्या संस्कारांच्या अभावीं केवळ बाह्य पदार्थांच्या विद्यमानते मुळें निरनिराळ्या प्रकारचीं ज्ञानें प्राप्त होतील, ही गोष्ट आह्मांला शक्य दिसत नाहीं. या वरून देखील असें सिद्ध होतें कीं, बाह्य पदार्थ विद्यमान नाहीत. ’

रामानुजाचार्यांच्या भाषेनें हें मत असें:—विज्ञानमात्र—अस्तित्व—वादिनः योगाचाराः प्रत्यवतिष्ठन्ते । यत् उक्तं अर्थ—वैचित्र्य—कृतं ज्ञान—वैचित्र्यं इति, तत् न उपपद्यते, अर्थवत् ज्ञानानां एव साकाराणां स्वयं एव विचित्रत्वात् । तत् च स्वरूप—वैचित्र्यं वासनावशात् एव उपपद्यते । वासना च विलक्षण—प्रत्यय—प्रवाहः एव । यत् घटाकारं ज्ञानं कपालाकार—ज्ञानस्य उत्पादकं, तत् पूर्व—घटज्ञानं, तस्य

च तथा-विधस्य उत्पादकं ततः पूर्वघट-ज्ञानं, इति एवरूपः प्रवाहः एव वासना इति उच्यते । कथं बहिष्ठ-सर्षप-महीधरादि-आकाराः आन्तरस्य ज्ञानस्य एव इति उच्यते । इत्थं अर्थस्य अपि व्यवहार-योग्यत्वं ज्ञान-प्रकाश-आयत्तं, अन्यथा स्व-पर-वेद्ययोः अनतिशय-प्रसंगात् । प्रकाश-मानस्य च ज्ञानस्य साकारत्वं अवश्य-आश्रयणीयं, निराकारस्य प्रकाश-अयोगात् । एकः च अयं आकारः उपलभ्यमानः ज्ञानस्य एव । तस्य च बहिर्वत् अवभासः अपि भ्रमकृतः । ज्ञान-अर्थयोः सहोपलंभ-नियमात् च ज्ञानात् अव्यतिरिक्तः अर्थः । किंच बाह्यं अर्थं अभ्युपयद्भिः अपि, घटपटादि-विज्ञानेषु ज्ञानस्य तत्-तत्-अर्थ-असाधारण्यं तत्-तत्-अर्थ-सारूप्यं अन्तरेण उपपद्यते इति, अवश्यं ज्ञाने अर्थ-सारूप्यं रूपं आस्थेयम् । तावता एव सर्व-व्यवहार-उपपत्तेः तत्-व्यतिरिक्त-अर्थ-कल्पना निष्प्रामाणिका । अतः विज्ञानमात्रं एव तत्त्वं, न बाह्यः अर्थः अस्ति इति ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।२७ ) ह्यणजे, 'जे जें काहीं विद्यमान आहे तें सर्व विज्ञानरूपच आहे असें विधान करणारे योगाचार असें प्रतिपादन करितात कीं, निरनिराळ्या बाह्य पदार्थां मुळें निरनिराळ्या प्रकारचीं ज्ञानें उत्पन्न होतात हें प्रतिपक्षाचें ह्यणणें सयुक्तिक नव्हे. कारण (प्रतिपक्षानें प्रतिपादित जे बाह्य पदार्थ त्या) बाह्य पदार्थां प्रमाणें ज्ञानांला स्वतंत्रपणेंच निरनिराळे आकार असून त्यांचे निरनिराळे प्रकार आहेत. आणि ज्ञानांचे जे हे निरनिराळे आकार व निरनिराळे प्रकार, ते सर्व पूर्वज्ञानरूप वासनांच्या योगानें उत्पन्न होतात. वासना ह्यणजे परस्परांहून भिन्न अशा



अनुभवांचा किंवा ज्ञानांचा प्रवाह. उदाहरणार्थ, ज्या घटाकार ज्ञानाच्या योगानें कपालाकार ज्ञान उत्पन्न होतें, तें पूर्वघट-ज्ञान; तें पूर्वीचें घटज्ञान त्याच्या पूर्वीच्या घटज्ञानानें उत्पन्न झालेलें असतें. या प्रमाणें हा जो निरनिराळ्या ज्ञानांचा प्रवाह त्याला वासना ह्मणतात. जर कोणी असें विचारील कीं, मोहरी, पर्वत, इत्यादि बाह्य पदार्थांचे जे आकार ते अंतस्थ जीं ज्ञानें त्या ज्ञानांचेच आकार असें कसें ह्मणतां येईल? तर या प्रश्नाला उत्तर असें. बाह्य पदार्थ विद्यमान आहेत असें जरी गृहीत धरिलें, तरी त्यांच्या विषयींच्या ज्ञानां मुळेंच ते व्यवहाराला योग्य होतात. कारण जर तसें नसतें, तर एकानें जाणिलेला कोणताही पदार्थ व दुसऱ्यानें जाणिलेला पदार्थ यांच्या मध्ये कांहीं फरक झाला नसता. आणि आपणांला ज्या ज्ञानांचा अनुभव येतो, तीं ज्ञानें आकारयुक्त असतात असें मानिलें पाहिजे. कारण जर तीं आकारयुक्त नसतीं तर त्यांचा अनुभव येतो तो येणें शक्य झालें नसतें. आतां ज्या अर्थी आपणांला एकाच आकाराचा अनुभव येतो, त्या अर्थी तो आकार ज्ञानाचाच असला पाहिजे. अर्थात्, तो आकार बाह्य वस्तूचा आहे असें जें आपणांला वाटतें तें भ्रममूलक होय. तसेंच, कोणतेंही ज्ञान व त्या ज्ञानाचा विषय यांच्या विषयीं नेहमी आपणांला एकाच वेळीं अनुभव येतो. त्या मुळें देखील असेंच मानिलें पाहिजे कीं, कोणत्याही ज्ञानाचा विषय त्या ज्ञानहून भिन्न नव्हे. पुनः, बाह्य पदार्थ विद्यमान आहेत असें जे प्रतिपादन करितात, त्यांनीं देखील असें कबूल केलेंच पाहिजे कीं, बाह्य पदार्थांच्या निरनिराळ्या आकारां सारखेच ज्ञानांचे निरनिराळे आकार असतात. कारण घट-

ज्ञान, षटज्ञान, इत्यादि ज्ञानांचें त्यांच्या विषयांच्या संबधानें जें परस्परांहून भिन्नत्व असतें तें त्यांचें त्या त्या पदार्थाशीं सारूप्य असल्या मुळेंच असतें. परंतु प्रतिपक्षानें प्रतिपादित जें बाह्य पदार्थ त्यांचें जें रूप तेंच तद्विषयक ज्ञानांचें रूप, असें कबूल केलें ह्मणजे तेवढ्यानेच व्यवहार सिद्ध होऊं शकतो. आणि ह्मणून ज्ञानांहून भिन्न अशा बाह्य पदार्थांच्या विद्यमानतेची कल्पना करण्याची आवश्यकता राहत नाहीं. या सर्व विवेचना वरून असें सिद्ध होतें कीं, जें कांहीं विद्यमान आहे तें सर्व विज्ञानरूप आहे. अर्थात्, बाह्य पदार्थ विद्यमान नाहींत. '



( १२ )

या विज्ञानवादा संबन्धाने शंकराचार्यांचे मत असे:—एवं प्राप्ते ब्रूमः । न खलु अभावः बाह्यस्य अर्थस्य अध्यवसातुं शक्यते । कस्मात् । उपलब्धेः । उपलभ्यते हि प्रतिप्रत्ययं बाह्यः अर्थः स्तम्भः कुड्यं घटः पटः इति । न च उपलभ्यमानस्य एव अभावः भवितुं 'अर्हति । यथा हि कश्चित् भुंजानः भुजि-साध्यायां तृप्तौ स्वयं अनुभूयमानायां एवं ब्रूयात् न अहं भुंजे न वा तृप्यामि इति, तद्वत् इन्द्रिय-संनिकर्षेण स्वयं उपलभमानः एव बाह्यं अर्थं न अहं उपलभे न च सः अस्ति इति ब्रूवन् कथं उपादेयवचनः स्यात् ।

ननु न अहं एवं ब्रवीमि न कंचित् अर्थं उपलभे इति, किंतु उपलब्धि-व्यतिरिक्तं न उपलभे इति ब्रवीमि । बाह्यं एवं ब्रवीषि निरंकुशत्वात् ते तुण्डस्य । न तु युक्ति-उपेतं ब्रवीषि । यतः उपलब्धि-व्यतिरेकः

( १ ) उपलभ्यमानं अपि शुक्ति-रजतादिवत् मिथ्या इति आशंक्य, अवाधात् मा एवं इति आह- ' न च ' इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) उपलब्धिः एव असिद्धा इति आशंक्य, सर्वथा अनुपलब्धिः वा ज्ञान-अतिरिक्तत्वेन वा इति विकल्प्य, आद्ये दोषं आह- ' यथा ' इति ॥ ( आनंदगिरि )

( ३ ) द्वितीयं अवलंबते— ' ननु ' इति ॥ ( आनंदगिरि )

( ४ ) ज्ञान-ज्ञेययोः विषयि-विषय-भावेन भेदस्य साक्षि-प्रत्यक्ष-सिद्धत्वात्, प्रत्यक्ष-विरुद्धं अभेद-अभिधानं इति आह- ' बाह्यं ' इत्यादिना ॥ ( गोविंदानंद )

अपि बलात् अर्थस्य अभ्युपगन्तव्यः उपलब्धेः एव ।  
 न हि काश्चित् उपलब्धि एव स्तंभः कुड्यं च इति  
 उपलभते । उपलब्धि-विषयत्वेन एव तु स्तंभ-कुड्यादीन्  
 सर्वे लौकिकाः उपलभन्ते । अतः च एवं एव सर्वे  
 लौकिकाः उपलभन्ते, यत् प्रत्याचक्षाणाः अपि बाह्य-अर्थं  
 एव व्याचक्षते यत् अन्तर्ज्ञेय-रूपं तत् बहिर्वत् अवभासते  
 इति । ते अपि सर्व-लोक-प्रसिद्धां बहिः अवभासमानां  
 संविदं प्रतिलभमानाः प्रत्याख्यातुकामाः च बाह्यं अर्थं बहि-  
 र्वत् इति वत्कारं कुर्वन्ति । इतरथा हि कस्मात् बहिर्वत् इति  
 ब्रूयुः । न हि विष्णुमित्रः वन्ध्या-पुत्रवत् अवभासते इति  
 काश्चित् आचक्षीत । तस्मात् यथा-अनुभवं तत्त्वं अभ्युपग-  
 च्छद्भिः बहिः एव अवभासते इति युक्तं अभ्युपगन्तुं, न तु  
 बहिर्वत् अवभासते इति ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२८ )  
 ह्यणजे, ' या मता संबंधाने आह्मी असें ह्यणतो कीं, बाह्य  
 पदार्थ विद्यमान नाहीत, असें प्रतिपादन करणें ठीक नव्हे.  
 कारण त्यांच्या विषयीं अनुभव येतो. जेव्हां जेव्हां आप-  
 णांला अनुभव येतो, तेव्हां तेव्हां तो स्तंभ किंवा भित्त  
 किंवा घट किंवा पट अशा कोणत्या तरी बाह्य पदार्था  
 विषयीं असतो. आणि ज्या विषयीं आपणांला प्रत्यक्ष अनुभव  
 येतो तो पदार्थ विद्यमानच नाही असें ह्यणणें योग्य नव्हे.  
 कोणी एक मनुष्य प्रत्यक्षतः जेवीत असून जेवणाच्या योगानें  
 उत्पन्न होणारी जी तृप्ति ती अनुभवीत आहे; त्यानें,-

( १ ) उपलब्धिः हि साक्षिणा बाह्य-विषयत्वेन एव गृह्यते, न  
 उपलब्धिमात्रत्वेन इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) अबाधित-व्यतिरेक-उपलब्धौ वत्करणं अयुक्तं इति फलितं  
 आह- ' तस्मात् ' इति ॥ ( आनंदगिरि )



मी जेवीत नाही किंवा तृप्ति अनुभवीत नाही,—असें ह्मटलें असतां त्याचें हें ह्मणणें जितकें विश्वसनीय होईल तितकेंच,—ज्याला इंद्रियांच्या द्वारे बाह्य वस्तूंचा प्रत्यक्ष अनुभव येत आहे, त्यानें मला बाह्य वस्तूंचा अनुभव येत नाही व बाह्य वस्तु विद्यमान नाहीत असें ह्मटलें असतां,—त्याचें हें ह्मणणें विश्वसनीय होईल.

या संबधानें विज्ञानवादी कदाचित् असें ह्मणेल कीं, कोणतीच वस्तु माझ्या अनुभवाला येत नाही असें मी ह्मणत नाही; तर मी एवढेंच ह्मणतो कीं, विज्ञानाहून भिन्न अशी कोणतीही वस्तु माझ्या अनुभवाला येत नाही. याला ( शंकराचार्यांचें ) उत्तर असें कीं, होय, तूं असें ह्मणतोस हें खरें. परंतु तें सयुक्तिक आहे ह्मणून तूं तें ह्मणत नाहीस; तर तुझ्या तोंडाला कांहीं निर्वध नाही ह्मणून. कारण अनुभवाच्या योगानेंच अपरिहार्य रीतीनें असें सिद्ध होते कीं, अनुभवाचा विषय जो बाह्य पदार्थ तो अनुभवाहून भिन्न असतो. अनुभव ह्मणजेच स्तंभ किंवा भित्त अशी कोणालाही प्रतीति येत नाही. तर, उलट, आपल्या अनुभवाचें विषय या अर्थीच सर्वांना स्तंभ किंवा भित्त या विषयीं ज्ञान प्राप्त होतें. सर्वांना असेंच ज्ञान प्राप्त होतें, या विधानाचें समर्थन करण्याला एक कारण असें कीं, बाह्य पदार्थ विद्यमान नाहीत असें जे प्रतिपादन करितात ते देखील असें ह्मणतात कीं, अंतस्थ जो ज्ञान-रूप विषय तो बाह्य पदार्था सारखा दिसतो. कारण या वरून असें सिद्ध होते कीं, सर्व लोकांना माहित असा जो बाह्य पदार्थाचा अनुभव तोच अनुभव त्यांना देखील

येतो. मात्र त्याचें निराकरण करण्या करितां “ बाह्य पदार्थ ” असें न ह्मणतां “ बाह्य पदार्था सारखा ” असें ते ह्मणतात. कारण जर तसें नसतें तर, विष्णुमित्र वंध्येच्या मुला सारखा दिसतो असें ज्या प्रमाणें कोणी ह्मणत नाही त्या प्रमाणें, “ बाह्य पदार्था सारखा ” असें त्यांना ह्मणतां आलें नसतें. या करितां ज्या अर्थीं जसें अनुभवाला येतें तसें मान्य केले पाहिजे, त्या अर्थीं बाह्य पदार्थ दिसतात असेंच मानिलें पाहिजे,—“ बाह्य पदार्था सारखे ” दिसतात असें मानणें बरोबर नव्हे. ’

या संबंदानें विज्ञानवादीची एक शंका व तिचें शंकराचार्यानीं केलेलें निराकरण येणें प्रमाणें :—ननु बाह्यस्य अर्थस्य असंभवात् ब्रह्मवत् अवभासते इति' अध्यवसितम् । न अयं साधुः अध्यवसायः, यतः प्रमाण-प्रवृत्ति-अप्रवृत्ति-पूर्वकौ संभव-असंभवौ अवधार्येते, न पुनः संभव-असंभव-पूर्वके प्रमाण-प्रवृत्ति-अप्रवृत्ति । यत् हि प्रत्यक्षादीनां अन्यतमेन अपि प्रमाणेन उपलभ्यते तत् संभवति । यत् तु न केनचित् अपि प्रमाणेन उपलभ्यते तत् न संभवति । इह तु यथास्वं सर्वैः एव प्रमाणैः बाह्यः अर्थः उपलभ्यमानः कथं व्यतिरेक-अव्य-

( १ ) अनुमानतः बाधात् युक्तं वत्करणं इति शंकते-‘ ननु ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) अनुमानस्य अबाधित-विषयता अपि हेतुः, प्रत्यक्ष-विरोधे तत्-अभावात् न तस्य बाधकता इति आह-‘ न अयं ’ इति । प्रमाण-पूर्वकः संभवः अर्थ-ज्ञाने, तत्-अभाव-पूर्वकः च असंभवः नरविषाणे निश्चितः । बाह्य-अर्थे च प्रत्यक्षादि-संभवात्, असंभव-अधीनः तत्-असत्त्व-अध्यवसायः न युक्तः इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )



तिरेकादि-विकल्पैः न संभवति इति उच्येत उपलब्धेः एव ।  
 न च ज्ञानस्य विषय-सारूप्यात् विषय-नाशः भवति,  
 असति विषये विषय-सारूप्य-अनुपपत्तेः । बहिः उपलब्धेः  
 च विषयस्य । अतः एव सहोपलम्भ-नियमः अपि प्रत्यय-  
 विषययोः उपाय-उपेयभाव-हेतुकः, न अभेद-हेतुकः इति  
 अभ्युपगन्तव्यम् । अपि च घटज्ञानं पटज्ञानं इति विशेषणयोः  
 एव घटपटयोः भेदः, न विशेष्यस्य ज्ञानस्य । यथा शुक्लः  
 गौः कृष्णः गौः इति शौक्य-कार्ष्ण्ययोः एव भेदः, न  
 गोत्वस्य । द्वाभ्यां च भेदः एकस्य सिद्धः भवति, एकस्मात् च  
 द्वयोः । तस्मात् अर्थ-ज्ञानयोः भेदः । तथा घट-दर्शनं घट-  
 स्मरणं इत्यत्र अपि प्रतिपत्तव्यम् । अत्र अपि हि विशिष्ययोः  
 एव दर्शन-स्मरणयोः भेदः, न विशेषणस्य घटस्य । यथा क्षी-  
 र-गन्धः क्षीर-रसः इति विशेष्ययोः एव गन्ध-रसयोः भेदः,  
 न विशेषणस्य क्षीरस्य तद्वत् ॥ (शारीरकभाष्य, २।२।२८)

( १ ) बाह्य-अर्थस्य अयुक्तत्वं अदृष्टत्वं वा । न आवः अंगी-  
 कारात् । न इतरः दृष्टि-विरोधात् । तस्मात् इदंतास्पदं ज्ञानात्  
 भिन्नं बाह्यं वस्तु सिद्धं इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) प्रामाणिकी कल्पना न दुष्यति इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

( ३ ) विमतं अनेकस्मात् भिन्नं, एकत्वात्, गोत्ववत् इत्यर्थः ।  
 विमतं एकस्मात् अन्यत्, अनेकत्वात्, संमतवत् ( आनंदगिरि )

( ४ ) अर्थ-भेदे अपि ज्ञान-अभेदात् तयोः भेदं उक्त्वा, ज्ञेय-  
 अभेदे अपि विज्ञान-भेद-दृष्टेः च तयोः भिन्नता इति आह- ' तथा '  
 इति । यथा घटज्ञानं पटज्ञानं इत्यत्र ज्ञेय-भेदे अपि ज्ञान-अभेदात्  
 तयोः भिन्नत्वं, तथा अत्र अपि ज्ञान-भेदे ज्ञेय-एक्य-दृष्ट्या तत्-भिन्न-  
 त्वधीः इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

हणजे, ' या संबंधाने विज्ञानवादी असें हणेल कीं, बाह्य पदार्थ विद्यमान असणे शक्य नसल्या मुळे, प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगाने दृश्यमान जो बाह्य पदार्थ तो " बाह्य पदार्था सारखा " दिसतो असें आह्मी मानितों. परंतु (शंकराचार्यांच्या मते) असें मानने योग्य नव्हे. कारण प्रत्यक्षादि जीं प्रमाणें हणजे ज्ञानविषयक साधनें, त्यांच्या प्रवृत्तीला व अप्रवृत्तीला अनुसरून,—हणजे कोणत्या वस्तु त्यांच्या योगाने गम्य आहेत व कोणत्या वस्तु अगम्य आहेत या विषयीं प्रथम निश्चय करून नंतर,—कोणत्याही गोष्टीच्या शक्यते संबंधाने किंवा अशक्यते संबंधाने निर्णय केला पाहिजे;—कोणतीही गोष्ट शक्य आहे किंवा अशक्य आहे असा पूर्वी निर्णय करून, मग त्या निर्णयाच्या आधाराने प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या प्रवृत्ती विषयीं किंवा अप्रवृत्ती विषयीं निर्णय करितां नये. प्रत्यक्षादि जीं ज्ञानविषयक साधनें त्यां पैकीं कोणत्याही साधनाच्या योगाने जी गोष्ट उपलब्ध असते, ती शक्य आहे असें मानिलें पाहिजे; आणि प्रत्यक्षादि ज्ञानविषयक साधनां पैकीं कोणत्याही साधनाने जी गोष्ट उपलब्ध नाही, ती अशक्य आहे असें मानिलें पाहिजे. आणि हा नियम लक्षांत ठेविला; हणजे मग त्याच्या त्याच्या स्वाभाविक शक्ती प्रमाणें प्रत्येक ज्ञानविषयक साधनाच्या योगाने जे बाह्य पदार्थ उपलब्ध होतात ते, व्यतिरेक आणि अव्यतिरेक असे पक्षांतर उत्पन्न करून त्यांच्या आधारा वर, विद्यमान नाहींत असें कसें हणतां येईल? त्या प्रमाणेंच, कोणतेही ज्ञान आणि त्या ज्ञानाचा विषय यांचें रूप सारखें असतें, हणून ज्ञानाचा विषय अविद्यमान मानिला पाहिजे, असें जें विज्ञानवादी हणतो तें सयुक्तिक नव्हे. कारण



जर ज्ञानाचा विषय अविद्यमान असेल, तर ज्ञानाचें रूप विषयाच्या रूपा सारखें कसें असूं शकेल? शिवाय, बाह्य पदार्थ आपल्या अनुभवाला येतात या करितां तद्विषयक कल्पना व्यर्थ नव्हे. याच कारणा करितां कोणतेंही ज्ञान व त्या ज्ञानाचा विषय यांचा अनुभव एकाच वेळीं येतो, या वरून देखील असें सिद्ध होत नाहीं कीं, ज्ञान व ज्ञानाचा विषय एकच; तर एवढेंच कीं, कोणतेंही ज्ञान व त्या ज्ञानाचा विषय यांच्या मध्ये साध्यसाधनरूप संबंध असतो. त्या प्रमाणेंच, हें घटविषयक ज्ञान हें पटविषयक ज्ञान, असें जेव्हां आपण ह्मणतो, तेव्हां “ घटविषयक ” व “ पटविषयक ” हीं जीं ज्ञानाचीं विशेषणें त्यांच्या मध्ये परस्पर भेद असतो, ह्मणजे तीं दोन असतात; परंतु या विशेषणांचें विशेष्य जें ज्ञान तें एकरूपच ह्मणजे एकच असतें. ज्या प्रमाणें हा पांढरा बैल आहे हा काळा बैल आहे, असें जेव्हां आपण ह्मणतो, त्या वेळीं पांढरेपणा व काळेपणा यांच्या मध्ये भेद आहे ह्मणजे ते दोन आहेत, असें मानिलें पाहिजे; परंतु बैलाचा जो (बैलपणा नामक) स्वभाव तो भेदरहितच ह्मणजे एकच असतो, त्या प्रमाणें. परंतु ज्या दोन गोष्टी आहेत त्या, जी एक गोष्ट आहे, तिच्याहून भिन्न असल्या पाहिजेत; तसेंच, जी एक वस्तु आहे ती, ज्या दोन वस्तु आहेत, त्यांच्याहून भिन्न असली पाहिजे. या वरून असें स्पष्ट होतें कीं, एकच जें ज्ञान तें, अनेक जे बाह्य पदार्थ, त्यांच्याहून भिन्न आहे. हीच गोष्ट घटविषयक दर्शन व घटविषयक स्मरण यांच्या संबंधानें लागू पडते. ह्मणजे या उदाहरणांत, दर्शन व स्मरण या विशेष्यां मध्ये भेद आहे ह्मणजे तीं दोन आहेत. परंतु

“घटविषयक” हें विशेषण एकरूप ह्यणजे एकच आहे. ज्या प्रमाणें, क्षीरगंध आणि क्षीररस या उदाहरणांत गंध आणि रस या दोन विशेष्यां मध्ये भेद आहे, परंतु “क्षीरविषयक” हें विशेषण एकरूप ह्यणजे एकच आहे, त्या प्रमाणें.’

पुनः असें कीं:—विज्ञानं विज्ञानं इति अभ्युपगच्छता बाह्यः अर्थः स्तंभः कुड्यं इति एवं—जातीयकः कस्मात् न अभ्युपगम्यते इति वक्तव्यम् । विज्ञानं अनुभूयते इति चेत् । बाह्यः अपि अर्थः अनुभूयते एव इति युक्तं अभ्युपगन्तुम् । अथ विज्ञानं प्रकाश—आत्मकत्वात् प्रदीपवत् स्वयं एव अनुभूयते, न तथा बाह्यः अपि अर्थः, इति चेत् । अत्यन्त—विरुद्धां स्वात्मानि क्रियां अभ्युपगच्छसि, अग्निः आत्मानं देहति इतिवत् । अविरुद्धं तु लोकप्रसिद्धं स्वात्म—व्यतिरिक्तेन विज्ञानेन बाह्यः अर्थः अनुभूयते इति न इच्छसि, अहो पाण्डित्यं महत् दर्शितम् । न च अर्थ—व्यतिरिक्तं अपि विज्ञानं स्वयं एव अनुभूयते, स्वात्मानि क्रिया—विरोधात् एव ।

( १ ) ज्ञानवत् अर्थस्य अपि अनुभव—अविशेषात् स्वीकारः युक्तः इत्यर्थः ॥ ( गोविंदानंद )

( २ ) स्वविषयत्वात् ( ह्यणजे स्वसंवेद्यत्वात् ) विज्ञानं स्वीक्रियते, न अर्थः पर—ग्राह्यत्वात्, इति शंकते—‘ अथ विज्ञानं ’ इति ॥ ( गोविंदानंद )

( ३ ) ज्ञानं स्वसंवेद्यं अर्थः न एवं, इति भेदं उपेत्य उक्तम् । इदानीं ज्ञानस्य न स्वसंवेद्यता इति आह—‘ न च ’ इति । स्वात्मानि कर्तरि कर्मत्वं गृहीत्वा क्रिया—स्वीकारे कर्तृत्वेन गुणत्वं कर्मत्वेन प्राधान्यं इति अपर्यायं एकस्यां क्रियायां एकस्य एव गुणत्वं प्राधान्यं च इति विरुद्धं आपद्येत । तत् न अर्थवत् ज्ञानं अपि स्वसंवेद्यं इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )



ननु विज्ञानस्य स्वरूप-व्यतिरिक्त-ग्राह्यत्वे तत् अपि अन्येन ग्राह्यं, तत् अपि अन्येन इति अनवस्था प्राप्नोति । अपि च प्रदीपवत् अवभास-आत्मकत्वात् ज्ञानस्य ज्ञान-अन्तरं कल्पयतः समत्वात् अवभास्य-अवभासक-भाव-अनुपपत्तेः कल्पना-आनर्थक्यं इति । तत् उभयं अपि असत् । विज्ञान-ग्रहणमात्रे<sup>१</sup> एव विज्ञान-साक्षिणः ग्रहण-आकांक्षा-अनुत्पादात् अनवस्था-शंका-अनुपपत्तेः । साक्षि-प्रत्यययोः च स्वभाव-वैषम्यात् उपलब्ध-उपलभ्यभाव उपपत्तेः । स्वयं सिद्धस्य च साक्षिणः अप्रत्याख्येयत्वात् । किंच अन्यत् । प्रदीपवत् विज्ञानं अवभासक-अन्तर-निरपेक्षं स्वयं एव प्रथते इति ब्रुवता अप्रमाणगम्यं विज्ञानं अनवगन्तुकं इति उक्तं स्यात् । शिलाघन-मध्यस्थ-प्रदीप-सैहस्र-प्रथनवत् । बाढं एवम् । अनुभव-रूपत्वात् तु विज्ञानस्य इष्टः नः पक्षः त्वया अनुज्ञायते इति चेत् । न । अन्यस्य अवगन्तुः चक्षुः-साधनस्य प्रदीपादि-प्रथन-दर्शनात् । अतः विज्ञानस्य अपि अव-

( १ ) अनिल्य-ज्ञानस्य जन्मादिमत्त्वेन घटवत् जडस्य स्वेन स्वीय-जन्मादि-ग्रह-अयोगात् अस्ति ग्राहक-आकांक्षा । साक्षिणः तु सत्तायां स्फूर्तौ च निरपेक्षत्वात् न अनवस्था ॥ ( गोविदानंद )

( २ ) विज्ञानं ज्ञान-अन्तरं अनपेक्षं इति ब्रुवता तस्य अप्रामाणिकत्वं उक्तं स्यात् । स्वयं प्रथनं इति ब्रुवता ज्ञातृ-शून्यत्वं च उक्तं स्यात् । तथा च ज्ञातृ-ज्ञान-अविषयत्वात् शिलास्थ-प्रदीपवत् असत् एव विज्ञानं स्यात् । अतः तत्-साक्षी इष्टव्यः इत्यर्थः ॥ ( गोविदानंद )

( ३ ) विज्ञानस्य स्व-अन्य-ज्ञातृ-शून्यत्वं इष्टं एव त्वया आपाद्यते । न च असत्त्व-आपत्तिः ज्ञातृ-अभावात् इति वाच्यम् । स्वस्य एव ज्ञातृत्वात्, इति शाक्यः शंकते ॥ ( गोविदानंद )

भास्यत्व-अविशेषात्, सति एव अन्यस्मिन् अवगन्तरि प्रथमं प्रदीपवत् इति अवगम्यते । साक्षिणः अवगन्तुः स्वयंसिद्धतां उपक्षिपता, स्वयं प्रथते विज्ञानं इति, एषः एव सम पक्षः त्वया वाचः युक्ति-अन्तरेण आश्रितः इति चेत् । न । विज्ञानस्य उत्पात्ति-प्रध्वंस-अनेकत्वादि-विशेषवत्त्व-अभ्युपगमात् । अतः प्रदीपवत् विज्ञानस्य अपि व्यतिरिक्त-अवगम्यत्वं अस्माभिः प्रसाधितम् ॥ (शारीरकभाष्य, २।२।२८) ह्यणजे, 'असा प्रश्न विचारिला पाहिजे कीं, सर्व विज्ञानरूपच आहे असें प्रतिपादन करणारा विज्ञानवादी स्तंभ, भिंत, इत्यादि बाह्य पदार्थ विद्यमान आहेत असें कां कबूल करीत नाहीं ? या वर जर विज्ञानवादी असें ह्यणेल कीं, विज्ञानाचा अनुभव येतो ह्यणून; तर त्याला उत्तर असें कीं, बाह्य पदार्थाचा देखील अनुभव येतो असें कबूल केलें पाहिजे. जर विज्ञानवादीचें असें ह्यणणें असेल कीं, दीपका प्रमाणें विज्ञान प्रकाश-स्वरूप असल्या मुळें तें जसें स्वतःच स्वतःला जाणितें, त्या प्रमाणें बाह्य पदार्थ स्वतःला जाणीत नाहीं; तर त्याला उत्तर असें कीं, विज्ञान स्वतःला

( १ ) ज्ञानं स्व-अतिरिक्त-वेद्यं, वेद्यत्वात्, दीपवत्, इति अनुमानात् न तस्य प्रमातृकता इति आह- 'न' इति ॥ (आनंदगिरि)

( २ ) ननु साक्षि-स्थाने अस्तु अस्मत्-अभिमतं एव विज्ञानम् । तथा च नाग्नि एव विप्रतिपत्तिः न अर्थे इति शंक्ते- 'साक्षिणः' इति ॥ (वाचस्पति) अतिरिक्तः साक्षी किं अन्य-वेद्यः स्व-वेद्यः वा । आद्ये अनवस्था । द्वितीये विज्ञानवादः एव भंगि-अन्तरेण उक्तः स्यात्, इति शंक्ते- 'साक्षिण' इति ॥ (गोविंदानंद)



जाणितें हें ह्मणणें अग्नि स्वतःला जाळितो असें ह्मणण्या प्रमाणें आत्मविरुद्ध आहे. आणि अशा प्रकारची आत्म-विरुद्ध गोष्ट कबूल करून, बाह्य पदार्थाहून भिन्न जें विज्ञान त्याच्या योगानें तो पदार्थ जाणिला जातो, ही आत्मविरुद्ध नव्हे अशी सर्वांना माहीत असलेली गोष्ट कबूल न करणारा विज्ञानवादी मोठा पंडितच समजला पाहिजे. दुसरें असें कीं, विज्ञान देखील स्वतंत्रपणें, ह्मणजे विज्ञानाच्या अभावीं, जाणिलें जाणें शक्य नाहीं. कारण कोणत्याही वस्तूचा स्वतःवर व्यापार घडणें सर्वथैव अशक्य होय.

या संबन्धानें विज्ञानवादी कदाचित् असें ह्मणेल कीं, जर एका विज्ञानाहून भिन्न अशा दुसऱ्या विज्ञानानें तें विज्ञान जाणिलें पाहिजे, तर त्या दुसऱ्या विज्ञानाला त्याच्याहून भिन्न अशा तिसऱ्या विज्ञानानें जाणिलें पाहिजे, त्या तिसऱ्या विज्ञानाला त्याच्याहून भिन्न अशा चवथ्या विज्ञानानें जाणिलें पाहिजे; अशा रीतीनें अनवस्था प्राप्त होईल. आणि तो असेंही ह्मणेल कीं, दीपका प्रमाणें ज्ञान स्वभावतःच प्रकाशमान असल्या मुळें, एक ज्ञान जाणिलें जाण्याला दुसऱ्या ज्ञानाची कल्पना करणें निरर्थक आहे. कारण ज्ञान या दृष्टीनें दोन्ही एकरूपच असल्या मुळें, त्यांच्या मध्यें ज्ञेय व ज्ञाता असा संबंध असणें शक्य नाहीं. परंतु (शंकराचार्यांच्या मते) हे दोन्ही आक्षेप निराधार आहेत. कारण, एकतर, ज्या अर्थी विज्ञान मात्र जाणिलें जातें, व विज्ञान जाणणारा जो आत्मा तो जाणिला जाण्याचा प्रसंगच उद्भवत नाहीं, त्या अर्थी विज्ञानवादीनें प्रतिपादिलेली अनवस्था उत्पन्न होत नाहीं. आणि दुसरें असें कीं, सर्व विज्ञानें एकजातीय अ-

सल्या मुळें जरी त्यांच्या मध्ये ज्ञेय व ज्ञाता असा संबंध असणें शक्य नाहीं; तरी विज्ञान व जीवात्मा यांचे स्वभाव परस्पर भिन्न असल्या मुळें, त्यांच्या मध्ये तो संबंध असूं शकेल. आणि जीवात्म्याचें अस्तित्व स्वयंसिद्ध असल्या मुळें तें कोणालाही नाकबूल करितां येणार नाहीं. प्रदीपा प्रमाणें प्रकाशमान असल्या मुळें, स्वतःहून भिन्न अशा विज्ञात्या शिवाय विज्ञान स्वतःच जाणिलें जातें, असें विज्ञानवादीनें प्रतिपादन करणें ह्मणजे कोणत्याही ज्ञानसाधनाच्या योगानें व कोणत्याही विज्ञात्या कडून जाणिलें न जाणारें असें विज्ञान विद्यमान आहे असें प्रतिपादन करणें होय. आणि असें प्रतिपादन करणें ह्मणजे निबिड अशा खडकांच्या समुदायाच्या आंत असलेले सहस्रावधि दीपक त्या खडकांच्या बाहेर आपला प्रकाश पाडितात, असें ह्मणण्या प्रमाणें आहे. या वर विज्ञानवादी कदाचित असें ह्मणेल कीं, “ होय मी असेंच ह्मणतां. मात्र ज्या अर्थी विज्ञान अनुभवरूप आहे असें तुम्ही कबूल करीत आहां, त्या अर्थी तुम्ही माझे ह्मणणें देखील कबूल केले असें होतें.” परंतु ( शंकराचार्यांच्या मते ) विज्ञानवादीचें हें ह्मणणें बरोबर नव्हे. कारण जरी दीपक प्रकाशमान असतो, तरी तो दृश्यमान होण्या करितां, त्याच्याहून भिन्न व ज्याच्या जवळ पाहण्याचें नेत्ररूप साधन आहे असा, पाहणारा विद्यमान असला पाहिजे. त्या प्रमाणेंच जरी दीपका प्रमाणें विज्ञाना मध्ये अवभास्यत्व किंवा ज्ञेयत्व असलें; तरी ज्या प्रमाणें दीपक पाहणारा कोणी असेल तरच त्याला दीपक दिसतो, त्या प्रमाणें विज्ञानाहून भिन्न असा कोणी विज्ञाता असेल तरच त्याच्या कडून विज्ञान जाणिलें जाईल. आतां शेवटीं विज्ञान-



वादी कदाचित् असें हणेल कीं, विज्ञान जाणणारा विज्ञाता स्वयंसिद्ध आहे असें प्रतिपादन करून, विज्ञान स्वतः-लाच जाणितें हें विज्ञानवादीचें मतच तुह्मी भिन्न शब्दांनीं व भिन्न रीतीनें प्रतिपादन करीत आहां. तर त्याला उत्तर असें कीं, हें हणणें चुकीचें आहे. कारण विज्ञानाच्या ठिकाणीं उत्पत्ति, नाश, अनेकत्व, इत्यादि जे धर्म विद्यमान असतात ते जीवात्मारूप जो विज्ञाता त्याच्या ठिकाणीं नसतात. या वरून असें सिद्ध झालें कीं, दीर्घका प्रमाणें विज्ञान जरी प्रकाशमान हणजे अवभास्यमान किंवा ज्ञेय असलें, तरी तें जाणिलें जाण्याला त्याच्याहून भिन्न असा विज्ञाता विद्यमान असलाच पाहिजे.

विज्ञानवादीनें जें असें हटलें आहे कीं, जाग्रत्-अवस्थे मध्ये जें बाह्य पदार्थांचें हणून ज्ञान प्राप्त होतें, तें स्वप्न-अवस्थे मध्ये प्राप्त होणाऱ्या बाह्य पदार्थांच्या ज्ञाना प्रमाणेंच समजलें पाहिजे; त्या संबधानें शंकराचार्यांचें मत असें:-यत् उक्तं बाह्य-अर्थ-अपलापिना स्वप्नादि-प्रत्ययवत् जागरित-गोचराः अपि स्तंभादि-प्रत्ययाः विना एव बाह्येन अर्थेन भवेयुः प्रत्ययत्व-अविशेषात् इति । तत् प्रैतिवक्तव्यम् ।

( १ ) त्वया विज्ञानं जन्म-विनाश-युक्तं उच्यते । अतः कार्यस्य जडत्व नियमात् स्व-अतिरिक्त-वेद्यत्वं अस्माभिः साधितम् । कूटस्थ-चिदात्मनः ग्राहक-अनपेक्षत्वात् न अनवस्था इति च उक्तम् । अतः महत्-वैलक्षण्यं आवयोः ॥ ( गोविंदानंद )

( २ ) एवं वेद्य-विज्ञानवत् अर्थस्य अपि उपलब्धेः । न बाह्य-अर्थ-अभावः इति उक्तम् । संप्रति जाग्रत्-विज्ञानं, स्वप्नादि-विज्ञानवत्, न बाह्य-आलंबनं, इति अनुमानं दृष्यति-‘वैधर्म्यात् च’ इति ॥ ( गोविंदानंद )

अत्र उच्यते । न स्वप्नादि-प्रत्ययवत् जाग्रत्-प्रत्ययाः भ-  
 वितुं अर्हन्ति । कस्मात् । वैधर्म्यात् । वैधर्म्यं हि भवति  
 स्वप्न-जागरितयोः । किं पुनः वैधर्म्यम् । बाध-अबाधौ  
 इति ब्रूमः । बाध्यते हि स्वप्न-उपलब्धं वस्तु प्रतिबुद्धस्य,  
 मिथ्या मया उपलब्धः महाजन-समागमः इति । न हि अस्ति  
 मम महाजन-समागमः, निद्रा-ग्लानं तु मे मनः बभूव  
 तेन एषा भ्रान्तिः उद्वभूव इति । एवं मायादिषु  
 अपि भवति यथायथं बाधः । न एवं जागरित-उपलब्धं  
 वस्तु स्तंभादिकं कस्यांचित् अपि अवस्थायां बाध्यते । अपि  
 च स्मृतिः ऐषा यत् स्वप्नदर्शनम् । उपलब्धिः तु जागरित-  
 दर्शनम् । स्मृति उपलब्धयोः च प्रत्यक्षं अन्तरं स्वयं अनु-  
 भूयते, अर्थ-विप्रयोग-संप्रयोग-आत्मकं, इष्टं पुत्रं स्मरामि  
 न उपलभे उपलब्धुं इच्छामि इति । तत्र एवं सति न  
 शक्यते वक्तुं मिथ्या जागरित-उपलब्धिः उपलब्धित्वात्  
 स्वप्न-उपलब्धिवत् इति, उभयोः अन्तरं स्वयं अनुभवता ।  
 न च स्व-अनुभव-अपलापः प्राज्ञमानिभिः युक्तः कर्तुम् ।  
 अपि च अनुभव-विरोध-प्रसंगात् जागरित-प्रत्ययानां स्वतः  
 निरावलंबनतां वक्तुं अशक्नुवता, स्वप्न-प्रत्यय-साधर्म्यात्  
 वक्तुं इष्यते । न च यः यस्य स्वतः धर्मः न संभवति, सः  
 अन्यस्य साधर्म्यात् तस्य संभविष्यति । न हि अग्निः उष्णः  
 अनुभूयमानः उदक-साधर्म्यात् शीतः भविष्यति । दर्शितं  
 तु वैधर्म्यं स्वप्न-जागरितयोः ॥ (शारीरकभाष्य, २।२।२९)

(१) वस्तुतः घटादि-अनुभवस्य निरावलंबनत्वं धर्मः यदि स्यात्,  
 तदा किं दृष्टान्त-आग्रहेण, प्रत्यक्षतः अपि वक्तुं शक्यत्वात् । न  
 हि वह्नेः औष्ण्यं दृष्टान्तेन वक्तव्यम् । यदि न वस्तुतः धर्मः अस्ति



क्षणजे, 'बाह्य पदार्थ विद्यमान नाहींत असें प्रतिपादन करणारा जो विज्ञानवादी, त्यानें असें ह्मटलें आहे कीं, जाग्रत्-अवस्थे मध्ये आपणांला जें स्तंभादिकां विषयीं ज्ञान होतें, तें स्वप्ना मध्ये होणाऱ्या ज्ञाना प्रमाणेंच अनुभवरूप असल्या मुळें, ज्या प्रमाणें स्तंभादि बाह्य पदार्थांच्या अभावीं स्वप्ना मध्ये त्यांच्या विषयीं ज्ञान होतें, त्या प्रमाणेंच जाग्रत्-अवस्थे मध्ये देखील त्यांच्या अभावीं त्यांच्या विषयीं ज्ञान होतें. परंतु त्याचें हें क्षणें सयुक्तिक नव्हे. कारण जाग्रत्-अवस्था व स्वप्न-अवस्था यांच्या मध्ये भेद आहे. हा भेद कोणता ? या प्रश्नाला उत्तर असें कीं, स्वप्न-अवस्थे मध्ये जे पदार्थ दिसतात ते जाग्रत्-अवस्थे मध्ये असत्य ठरतात; परंतु जाग्रत्-अवस्थे मध्ये पाहिलेले पदार्थ केव्हांही असत्य ठरत नाहींत. उदाहरणार्थ, स्वप्ना मध्ये आपणांला असा अनुभव येतो कीं, आपण महाजनांच्या समागमा मध्ये आहों. परंतु जाग्रत्-अवस्था प्राप्त झाल्या बरोबर आपणांला असें समजून येतें कीं, निद्रेच्या योगानें मनाला ग्लानि आली होती, व त्या मुळें हा भ्रम उत्पन्न झाला; वस्तुतः आपणांला महाजनांचा समागम झाला नाहीं. हीच गोष्ट जादु वगैरे संबधानें लागू पडते. परंतु जाग्रत्-अवस्थे मध्ये स्तंभ वगैरे ज्या पदार्थांचा आपणांला अनुभव येतो, ते पदार्थ कोणत्याही अवस्थे मध्ये अ-

तदा किं दृष्टान्तेन, बाधितस्य दृष्टान्त-सहस्रेण अपि दुःसाध्यत्वात् ।  
 अतः स्वतः निरालंबनत्व-उक्तौ सालंबनत्व-अनुभव-बाध-भिया  
 स्वया अनुमातुं आरब्धं, तथापि बाधः न मुंचति इत्यर्थः ॥  
 ( गोविदानंद )

सत्य ठरत नाहीत. दुसरें असें कीं, स्वप्न मध्ये जें ज्ञान प्राप्त होतें तें स्मृतिरूप असतें, परंतु जाग्रत्-अवस्थे मध्ये जें ज्ञान प्राप्त होतें तें प्रत्यक्षज्ञान असतें. आणि स्मृतिरूप ज्ञान व प्रत्यक्ष ज्ञान यांच्या मधील भेद प्रत्येकाला स्वतःच्या अनुभवानें माहीत असतो. स्मृतिरूप ज्ञानाच्या वेळीं त्या ज्ञानाच्या विषयाचा इंद्रियाशीं संसर्ग झालेला नसतो, प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या वेळीं त्या ज्ञानाच्या विषयाचा इंद्रियाशीं संसर्ग झालेला असतो. उदाहरणार्थ, “ माझ्या प्रिय पुत्राचें मला स्मरण होतें, परंतु तो मला दिसत ( किंवा भेटत ) नाही, त्याची भेट व्हावी असें मी इच्छितों.” या प्रमाणें स्वप्न-अवस्थे मध्ये प्राप्त होणारें ज्ञान व जाग्रत्-अवस्थे मध्ये प्राप्त होणारें ज्ञान, यांच्या मधील भेदा विषयीं स्वतःला अनुभव असून, केवळ दोन्ही अवस्थां मधील ज्ञानें अनुभवरूप असतात एवढ्याच मुळें, स्वप्न-अवस्थे मधील ज्ञाना प्रमाणेंच जाग्रत्-अवस्थे मधील ज्ञान देखील भ्रमरूप होय, असें ह्मणणें सयुक्तिक नव्हे. आणि स्वतःच्या अनुभवा विरुद्ध प्रतिपादन करणें हें स्वतःला शहाणा मानणाऱ्या मनुष्याला शोभत नाही. विज्ञानवादीच्या विचारसरणी वरून असें दिसतें कीं, जाग्रत्-अवस्थे मध्ये जें ज्ञान उपलब्ध होतें तें निराधार असतें,—ह्मणजे तें ब्राह्म पदार्थाच्या अभावीं उत्पन्न होतें,—असें प्रत्यक्षतः प्रतिपादन करणें हें अनुभवा विरुद्ध असल्या मुळें, तें प्रतिपादन करण्या करितां विज्ञानवादी स्वप्नज्ञान व प्रत्यक्ष ज्ञान यांच्या मधील अनुभवरूप साधर्म्याचें अवलंबन करितो, परंतु जो ज्या पदार्थाचा स्वतःचा धर्म असणें शक्य नाही तो त्याचा धर्म असें,



केवळ त्या पदार्थाचें दुसऱ्या ( ह्यणजे ज्याच्या मध्ये तो धर्म आहे अशा ) पदार्थाशीं साधर्म्य आहे असें दाखविल्यानें, सिद्ध होत नाहीं. उदाहरणार्थ, जर अग्नि उष्ण आहे ही गोष्ट आपल्या प्रत्यक्ष अनुभवाला येते, तर अग्नीचें उदकाशीं साधर्म्य असलें तरी तो शीत होऊं शकणार नाहीं. आणि स्वप्न-अवस्था व जाग्रत्-अवस्था यांच्या मध्ये वैधर्म्य आहे, असें आह्मी पूर्वीच दाखविलें आहे. '

जाग्रत्-अवस्थे मध्ये कोणत्याही वेळीं जें भिन्न भिन्न प्रकारचें ज्ञान उत्पन्न होतें तें पूर्वज्ञानरूप संस्कारां मुळें उत्पन्न होतें, असें विज्ञानवादीनें प्रतिपादन केलें आहे. त्या संबधानें शंकराचार्याचें मत असें:—यत् अपि उक्तं विना अपि अर्थेन ज्ञान-वैचित्र्यं वासना-वैचित्र्यात् एव अवकल्पते इति, तत् प्रतिवक्तव्यम् । अत्र उच्यते । न भावः वासनानां उपपद्यते त्वत्-पक्षे, अनुपलब्धेः बाह्यानां अर्थानाम् । अर्थ-उपलब्धि-निमित्ताः हि प्रत्यर्थं नानारूपाः वासनाः भवन्ति । अनुपलभ्यमानेषु तु अर्थेषु किं-निमित्ताः विचित्राः वासनाः भवेयुः । अनादित्वे अपि अन्धपरंपरा-न्यायेन अप्रतिष्ठा एव अनवस्था व्यवहार-लोपिनी स्यात्, न अभिप्राय-सिद्धिः । यौ अपि अन्वय-व्यतिरेकौ

( १ ) पूर्व-पूर्व-ज्ञानं तत्-सन्तानः वा वासना । तेन अनादित्वात् न निमित्त-अपेक्षा इति आशंक्य आह-‘ अनादित्वे अपि ’ इति । पूर्वस्मात् बीजात् इदानीं उत्पद्यमानं अंकुरं दृष्टं इति अदृष्टे अपि तत्-जातीययोः एव कार्य-कारणत्वं युक्तम् । प्रकृते तु अर्थ-उपलब्धि-निरपेक्ष-वासना-उदय-अदृष्टेः आदौ एव तस्य कल्पत्वात्, अनवस्थानात् न अभीष्ट-धी-वैचित्र्य-धीः इत्यर्थः ॥  
( आनंदगिरि )

अर्थापलापिना उपन्यस्तौ, वासना-निमित्तं एव इदं ज्ञानजातं न अर्थ-निमित्तं इति, तौ अपि एवं सति प्रत्युक्तौ द्रष्टव्यौ । विना अर्थ-उपलब्ध्या वासना-अनुपपत्तेः । अपि च विना अपि वासनाभिः अर्थ-उपलब्धि-उपगमात्, विना तु अर्थ-उपलब्ध्या वासना-उत्पत्ति-अनभ्युपगमात्, अर्थ-सद्भावं एव अन्वय-व्यतिरेकौ अपि प्रतिष्ठापयतः । अपि च वासनाः नाम संस्कार-विशेषाः । संस्काराः च न आश्रयं अन्तरेण अवकल्पन्ते । एवं लोके दृष्टत्वात् । न च तव वासना-आश्रयः कश्चित् अस्ति प्रमाणतः अनुपलब्धेः ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।३० ) ह्यणजे, 'विज्ञानवादी असें ह्यणतो कीं, बाह्य पदार्थांच्या अभावीं देखाील पूर्वज्ञानरूप निरनिराळ्या वासनां मुळें निरनिराळ्या प्रकारचें ज्ञान उत्पन्न होईल. परंतु त्याचें हें ह्यणणें बरोबर नव्हे. कारण विज्ञानवादीच्या मते बाह्य पदार्थ विद्यमान नसल्या मुळें, त्याच्या मता प्रमाणें पूर्वज्ञानरूप वासनाच उत्पन्न होणें संभवत नाहीं. कारण निरनिराळ्या पदार्थांचीं ज्ञानें प्राप्त झालीं ह्यणजे त्यांच्या योगानें निरनिराळ्या

( १ ) स्वप्नादौ अर्थ-धियं विना अपि वासना-कृतं धी-वैचित्र्यं दृष्टं इति उक्तं आशंक्य अनुवदति- 'यौ' इति । तत्र अपि बाह्य-अर्थ-धी-निमित्तत्वं अस्ति वासनानां इति उक्त-न्यायेन स्थितेन अन्वयादि-सिद्धिः इति आह- 'तौ' इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) वासना-सत्त्वं उपेत्य, तत्-वैचित्र्यात् न धी-वैचित्र्यं इति उक्तम् । इदानीं तु त्वत्-मते न तत्-सत्त्वं एव इति आह- 'अपि च' इति ॥ ( आनंदगिरि )



वासना उत्पन्न होतात. परंतु पदार्थांच्या अभावीं, किंवा जर पदार्थां विषयीं ज्ञानच प्राप्त झालें नाहीं तर, निरनिराळ्या प्रकारच्या वासना कशा उत्पन्न होतील? या वासना अनादि आहेत असें ह्मटलें, तर त्याच्या योगानें विज्ञानवादींचें मत सिद्ध न होतां, अंधपरंपरेच्या न्यायानें सर्व व्यवहाराचा लोप करणारी व निराधार अशी अनवस्था मात्र उत्पन्न होईल. या वरून असेंही स्पष्ट होतें कीं, वासनांच्या योगानें ज्ञानाची उत्पत्ति होते, — बाह्य पदार्थांच्या योगानें नव्हे, — अशा प्रकारचा विज्ञानवादीनें आपलें मत सिद्ध करण्या करितां जो अन्वयव्यतिरेक पुढें आणिला आहे, तो देखील सयुक्तिक नव्हे. कारण जर पदार्थां विषयीं ज्ञान प्राप्त झालें नाहीं तर वासनांची उत्पत्ति होणें शक्य नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर ज्या अर्थी वासनांच्या अभावीं देखील पदार्थां विषयीं ज्ञान प्राप्त होतें, परंतु पदार्थांच्या अभावीं वासना उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. त्या अर्थी अन्वयव्यतिरेकाच्या योगानें बाह्य पदार्थांची विद्यमानताच सिद्ध होते. दुसरें असें कीं, वासना हे विशेष प्रकारचे संस्कार आहेत. परंतु ही गोष्ट सर्वांना माहित आहे कीं, कांहीं तरी आश्रया शिवाय संस्कार उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. परंतु विज्ञानवादीच्या मता प्रमाणें संस्कार उत्पन्न होण्याला कोणताच आधार नाहीं. कारण त्याच्या मतें तसा कोणताही आधार प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें उपलब्ध नाहीं, — अर्थात्, तो विद्यमान नाहीं. ’

या आक्षेपाला विज्ञानवादींचें एक उत्तर कल्पून त्याचें शंकराचार्यांनीं निराकरण केलें आहे तें असें:—यत् अपि आल्य-विज्ञानं नाम वासना—आश्रयत्वेन परिकल्पितं, तत् अपि

क्षणिकत्व-अभ्युपगमात् अनवस्थित-स्वरूपं सत्, प्रवृत्ति-विज्ञानवत् न वासनानां अधिकरणं भवितुं अर्हति ।.... स्थिर-स्वरूपत्वे तु आलय-विज्ञानस्य सिद्धान्त-हानिः ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।३१ ) ह्यणजे, ' या संबंधानें विज्ञानवादी कदाचित् असें ह्यणेल कीं, आलय-विज्ञान (ह्यणजे मनोभावविषयक विज्ञान) हें वासना नामक संस्कारांचा आश्रय होऊं शकेल. परंतु आलय-विज्ञान हें प्रवृत्ति-विज्ञाना (ह्यणजे बाह्य पदार्थां विषयींच्या विज्ञाना) प्रमाणेंच (विज्ञानवादींच्या मते) क्षणिक असल्या मुळें, तें संस्कारांचा आश्रय होणें शक्य नाही. आणि आलय-विज्ञान क्षणिक नाही,—स्थिर आहे,—असें जर विज्ञानवादी ह्यणेल, तर त्याचा सिद्धांत ( ह्यणजे क्षणिकवाद ) असत्य मानावा लागेल.'

रामानुजाचार्यांनीं विज्ञानवादाचें खंडन केलें आहे तें असें—एवं प्राप्ते प्रचक्ष्महे.... । ज्ञान-व्यतिरिक्तस्य अर्थस्य अभावः वक्तुं न शक्यते । कुतः । उपलब्धेः । ज्ञातुः आत्मनः अर्थ-विशेष-व्यवहार-योग्यता-आपादन-रूपेण ज्ञानस्य उपलब्धेः । एवं एव हि सर्वे लौकिकाः प्रतियान्ति घटं अहं जानामि इति । एवं-रूपेण सकर्मकेण सकर्तृकेण ज्ञाधातु-अर्थेन सर्व-लोक-साक्षिकं अपरोक्षं अवभासमानेन एव ज्ञानमात्रं एव परमार्थः इति साधयन्तः सर्व-लोक-उपहास-उपकरणं भवन्ति.... । यत् तु सहोपलंभ-नियमात् अभेदः नील-तत्-धियोः इति, तत् स्व-वचन-विरुद्धं, साहित्यस्य अर्थ-भेद-हेतुकत्वात् । तत्-अर्थ-व्यवहार-योग्यता-एक-स्वरूपस्य ज्ञानस्य, तेन सहोपलंभ-नियमः तस्मात् अवैलक्षण्य-साधनं इति च हास्यम् ।.... अतः ज्ञान-



वैचित्र्यं अपि अर्थ-वैचित्र्य-कृतं एव । तत्-तत्-अर्थ-  
व्यवहार-योग्यता-आपादन-रूपतया साक्षात् प्रतीयमानस्य  
ज्ञानस्य तत्-तत्-अर्थ-संबन्ध-आयत्तं तत्-तत्-असा-  
धारण्यम् ।....अतः न बाह्य-अर्थ-अभावः ।

यत् परैः स्वप्न-ज्ञान-दृष्टान्तेन जागरित-ज्ञानानां अपि  
निरालंबनत्वं उक्तं, तत्र आह । स्वप्न-ज्ञान-वैधर्म्यात्  
जागरित-ज्ञानानां अर्थ-शून्यत्वं न युज्यते वक्तुम् । स्वप्न-  
ज्ञानानि हि निद्रादि-दोष-दुष्ट-करण-जन्यानि बाधितानि  
च । जागरित-ज्ञानानि तु तत्-विपरीतानि इति तेषां न  
तत्-साम्यम् । सर्वेषां च ज्ञानानां अर्थ-शून्यत्वे भवद्भिः  
साध्यः अपि अर्थः न सिध्यति, निरालंबन-अनुमान-ज्ञा-  
नस्य अपि अर्थ-शून्यत्वात् । तस्य अर्थवत्त्वे ज्ञानत्वस्य  
अनैकान्त्यात् सुतरां अर्थ-शून्यत्व-असिद्धिः । न केवलस्य  
अर्थ-शून्यस्य ज्ञानस्य भावः संभवति । कुतः । क्वचित्  
अपि अनुपलब्धेः । न हि अकर्तृकस्य अकर्मकस्य वा  
ज्ञानस्य क्वचित् उपलब्धिः । स्वप्न-ज्ञानादिषु अपि न अर्थ-  
शून्यत्वं इति ख्याति-निरूपणं प्रतिपादितम् ॥ ( श्रीभाष्य,  
२।२।२७-२९ ) ह्यणजे, 'हैं जें विज्ञानवादीचें मत  
त्या संबंधानें आमचें ह्यणणें असें कीं, ज्ञानाहून भिन्न असे  
बाह्य पदार्थ विद्यमान नाहींत असें ह्यणणें सयुक्तिक नव्हे.  
कारण ज्याच्या योगानें जाणणारा जो जीवात्मा तो त्या त्या  
विशिष्ट बाह्य पदार्था संबंधानें व्यवहार करण्याला समर्थ होतो  
अशा प्रकारचें ज्ञान प्राप्त होतें. आणि या विधानाला अनुरूप  
असाच सर्व मनुष्यांना "मी घट जाणितों" इत्यादि प्रकारचा  
अनुभव येतो. या प्रमाणें ज्याला कर्ता व कर्म आहे, व जें स-

र्चाच्या प्रत्यक्षपणे अनुभवाला येतें, असें जें ज्ञान त्या ज्ञानाच्याच आधारानें जे असें प्रतिपादन करितात कीं, केवळ ज्ञान हीच एक सत्य वस्तु, ते सर्व लोकांच्या उपहासाला पात्र होतात. विज्ञानवादीनें जें असें ह्मटलें आहे कीं, ज्या अर्थी नीळ हा बाह्य पदार्थ व त्याचें ज्ञान, यांचा आपणांला एकाच काळीं अनुभव येतो, त्या अर्थी ते एकरूपच असले पाहिजेत; तें त्याच्याच मता विरुद्ध आहे. कारण ज्या पदार्थां विषयीं एकाच काळीं ज्ञान उत्पन्न होतें, ते पदार्थ परस्पर भिन्नच असले पाहिजेत. ज्याचें एवढेंच स्वरूप आहे कीं, स्वतःचा विषय जो बाह्य पदार्थ त्याच्या संबधानें व्यवहार शक्य करणें, असें जें ज्ञान तें व त्याचा विषय यांचा अनुभव एकाच काळीं येतो; असें कबूल करून नंतर, त्यांचा अनुभव एकाच काळीं येतो ह्मणून ते अभिन्न ह्मणजे एकच, असें प्रतिपादन करणें हें हास्यास्पद होय. या करितां असें कबूल केलें पाहिजे कीं, निरनिराळ्या प्रकारचीं ज्ञानें निरनिराळ्या प्रकारच्या बाह्य पदार्थां मुळेंच उत्पन्न होतात. आणि प्रत्यक्ष अनुभवाला येणारें जें जें ज्ञान ज्या ज्या पदार्थां विषयीं व्यवहार शक्य करितें; त्या त्या ज्ञानाचें जें विशिष्टत्व तें, त्या त्या पदार्थांशीं जो त्या ज्ञानाचा संबंध, त्या संबंधावर अवलंबून असतें. या करितां बाह्य पदार्थांचा अभाव प्रतिपादन करणें ठीक नव्हे.

विज्ञानवादीचें जें असें ह्मणणें आहे कीं, स्वप्न-अवस्थेमधील ज्ञाना प्रमाणेंच जाग्रत्-अवस्थे मध्ये प्राप्त होणारें जें ज्ञान तें आधारा शिवाय (ह्मणजे बाह्य पदार्थांच्या अभावीं) उत्पन्न होतें; तें बरोबर नाही. कारण स्वप्न-अवस्थे मध्ये प्राप्त होणारें



जें ज्ञान तें जाग्रत्-अवस्थे मध्ये प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाहून भिन्न-  
स्वरूप असल्या मुळें, त्याच्या योगानें बाह्य पदार्थांचा अभाव  
सिद्ध करितां येणार नाही. कारण स्वप्ना मध्ये जें ज्ञान प्राप्त  
होतें तें निद्रेच्या योगानें इंद्रियें दूषित झाल्या मुळें प्राप्त होतें; व  
तें जाग्रत्-अवस्थेच्या वेळीं बाधित होतें,—ह्मणजे तें खरें ज्ञान  
नव्हे असें सिद्ध होतें. परंतु जाग्रत्-अवस्थे मध्ये प्राप्त होणारें  
जें ज्ञान तें याच्या उलट असल्या मुळें, या दोन प्रकारच्या  
ज्ञानां मध्ये साम्य आहे असें ह्मणणें बरोबर नाही. पुनः,  
जर सर्वच प्रत्यक्ष ज्ञानें विषयरहित असतात असें मानिलें,  
तर विज्ञानवादीला जी गोष्ट अनुमानानें सिद्ध करावयाची  
आहे ती देखील सिद्ध होणार नाही. कारण विष-  
यरहित जें प्रत्यक्ष ज्ञान त्याच्या घर अवलंबून राहणारें  
अनुमानज्ञान देखील विषयरहित होईल. उलट पक्षी,  
जर त्या अनुमित ज्ञानाचा विषय विद्यमान असेल,  
तर इतर ज्ञानां मध्येही ज्ञानत्व असल्या मुळें त्यांचे विषय  
अविद्यमान आहेत, असें सिद्ध होणार नाही. इतकेंच नव्हे,  
तर विषयरहित असें ज्ञान विद्यमान असतें असें ह्मणणें सयु-  
क्तिक नव्हे. कारण असें ज्ञान केव्हांच कोणाच्याही अनुभवाला  
येत नाही. ह्मणजे ज्या ज्ञानाला कर्ता नाही किंवा कर्म नाही,  
अशा ज्ञानाचा अनुभव येणें सर्वथैव अशक्य होय. स्वप्न-  
अवस्थे मध्ये जें ज्ञान प्राप्त होतें तें देखील विषयरहित असत  
नाहीं, असें आह्मी पूर्वीच प्रतिपादन केलें आहे.

( १ ) स्वप्ने च प्राणिनां पुण्य-पाप-अनुगुणाः भगवता एव  
तत्-तत्-पुरुष-मात्र-अनुभाव्याः तत्-तत्-काल-अवसानाः तथा-  
भूताः च अर्थाः सृज्यन्ते ।...यद्यपि सकल-इतर-पुरुष-अनुभाव-

श्रील विवेचना वरून असें निश्चितपणें स्पष्ट होतें कीं, शून्यवाद आणि विज्ञानवाद हीं दोन्ही मते शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांना मान्य नाहींत. ह्मणजे बाह्य जग व अंतस्थ जग हीं दोन्ही असत किंवा अभावरूप आहेत हे मत त्यांना मान्य नाहीं; आणि विज्ञानरूप अंतस्थ जग मात्र विद्यमान असून बाह्य जग अविद्यमान किंवा अभावरूप आहे, हे मत देखील त्यांना मान्य नाहीं. अर्थात्, बाह्य जग व अंतस्थ जग हीं दोन्ही विद्यमान किंवा भावरूप आहेत, असें ते प्रतिपादन करितात.

---

व्यतया तदानां न भवन्ति, तथापि तद्-तद्-पुरुष-मात्र-अनु-  
भाव्यतया तथाविध-अर्थान् ईश्वरः सृजति...॥ (श्रीभाष्य, १।१।१)





( १३ )

परंतु बाह्य जग आणि अंतस्थ जग हीं दोन्ही विद्यमान किंवा सत्य आहेत, असें सर्वास्तित्ववादी किंवा क्षणभंगुरवादी या नांबानें वैदिक वाङ्मयांत जो पक्ष प्रसिद्ध आहे तो देखील प्रतिपादन करी. परंतु या क्षणभंगुरवादी पक्षाचें मत असें कीं, बाह्य किंवा अंतस्थ कोणतीही वस्तु ज्या क्षणीं ती उत्पन्न होते त्या एका क्षणाच्या पलीकडे अस्तित्वांत राहत नाहीं,—ती त्या क्षणींच नष्ट होते. हे मत देखील शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांना मान्य नाहीं.

शंकराचार्यांच्या भाषेनें क्षणभंगुरवादीचें मत असें:— तत्र ये सर्वास्तित्ववादिनः बाह्यं आन्तरं च वस्तु अभ्युपगच्छन्ति, भूतं भौतिकं च, चित्तं चैत्तं च, तान् तावत् प्रतिब्रूमः । तत्र भूतं पृथिवी—धातु—आदयः । भौतिकं रूप—आदयः चक्षुः—आदयः च । चतुष्टये च पृथिव्यादि—परमाणवः खर—स्नेह—उष्ण—ईरण—स्वभावाः ते पृथिव्यादि—भावेन संहन्यन्ते इति मन्यन्ते । तथा रूप—विज्ञान—वेदना—संज्ञा—संस्कार—संज्ञकाः पंच—स्कन्धाः । ते अपि आध्यात्मं सर्व—व्यवहार—आस्पद—भावेन संहन्यन्ते इति मन्यन्ते ॥ ( शारीरक—भाष्य, २।२।१८ ) ह्यणजे, ' बाह्य आणि अंतस्थ सर्व वस्तु सत्य आहेत, असें मान्य करणारे जे सर्वास्तित्ववादी त्यांच्या मता विषयीं विचार करूं. ते असें प्रतिपादन करितात कीं, बाह्य वस्तु भूतरूप किंवा भौतिकरूप असतात, आणि अंतस्थ वस्तु चित्तरूप किंवा चैत्तरूप असतात. पृथ्वी, उदक, अग्नि, वायु, या मूळ तत्त्वांचा भूतरूप बाह्य वस्तूं मध्ये समावेश होतो. चक्षु वगैरे पांच इंद्रिये आणि रूप वगैरे त्या



इंद्रियांचे विषय, यांचा भौतिकरूप बाह्य वस्तू मध्ये समावेश होतो. पृथ्वी वगैरे जीं चार मूळ तत्त्वे, तीं त्या त्या मूळ तत्त्वाच्या परमाणूंच्या समुदायांनीं बनलेलीं आहेत, असें ते मानितात. त्यांच्या मते काठिण्य हा पृथ्वीच्या परमाणूंचा स्वाभाविक धर्म, स्थिग्धता हा उदकाच्या परमाणूंचा स्वाभाविक धर्म, उष्णता हा अग्नीच्या परमाणूंचा स्वाभाविक धर्म, आणि चलन हा वायूच्या परमाणूंचा स्वाभाविक धर्म. त्या प्रमाणेंच, रूपस्कंध, विज्ञानस्कंध, वेदनास्कंध, संज्ञास्कंध, आणि संस्कारस्कंध, असे जे पांच स्कंध ते मिळून सर्व व्यवहाराला आवश्यक आणि उपयुक्त असें जे अंतस्थ जग ते बनलेलें असतें. '

( १ ) सविषयाणि इन्द्रियाणि रूपस्कन्धः । रूप्यमाण-पृथिव्या-दीनां बाह्यत्वे अपि, देहस्थत्वात् इन्द्रिय-संबन्धात् च आध्यात्मिकत्वम् । अहं-इति-प्रत्ययः विज्ञानस्कन्धः ॥ ( आनंदगिरि ) या प्रिय-अप्रिय-अनुभव-विषय-स्पर्श सुख-दुःख-तत्-रहित-विशेष-अवस्था चित्तस्य ज्ञायते, सः वेदनास्कन्धः ॥ ( वाचस्पति ) गौः अश्वः इत्यादि-शब्द-संजल्पित-प्रत्ययः संज्ञास्कन्धः ॥ ( आनंदगिरि ) राग-द्वेष-मोह-धर्म-अधर्माः संस्कारस्कन्धः । तत्र विज्ञानस्कन्धः चित्तं आत्मा इति गीयते । अन्ये चत्वारः स्कन्धाः चैत्ताः तेषां संघातः आध्यात्मिकः, सकल-लोक-यात्रा-निर्वाहकः इत्यर्थः ॥ ( गोविंदानंद ) ह्यणजे, 'रूपस्कन्ध ह्यणजे इंद्रियें आणि इंद्रियांचे विषय यांचा समुदाय. जरी पृथ्वी वगैरे यांच्या संबन्धानें रूप वगैरे विषय बाह्य वस्तू मध्ये समाविष्ट होतात, तरी ते शरीरा मध्ये असल्या मुळें व त्यांचा इंद्रियांशीं संबंध असल्या मुळें, त्यांचा अंतस्थ वस्तू मध्ये देखील समावेश होतो. मी असा जो अहंकाररूप अनुभव तो अनुभव ह्यणजे विज्ञानस्कंध. प्रिय किंवा अप्रिय वस्तूचा इंद्रियांशीं संबंध झाला असतां प्राप्त होणारा सुखाचा किंवा दुःखाचा किंवा सुखदुःखरहित असा, जो अनुभव तो अनुभव ह्यणजे वेदनास्कंध. गाई, अश्व, वगैरे शब्द ऐकिल्या मुळें चत्पन्न होणारा जो अनुभव तो अनुभव ह्यणजे संज्ञास्कंध. आसक्ति,

रामानुजाचार्यांच्या भाषेनें सर्वास्तित्वादी पक्षाचें मत असें:-केचित् पार्थिव-आप्य-तैजस-वायवीय-परमाणु-संघा-त-रूपान् भूत-भौतिकान् बाह्यान्, चित्त-चैत्तरूपान् च अभ्यन्तर-अर्थान् प्रत्यक्ष-अनुमान-सिद्धान् अभ्युपयन्ति ।.... ते च एवं मन्यन्ते । रूप-रस-स्पर्श-गन्ध-स्वभावाः पार्थिवाः परमाणवः, रूप-रस-स्पर्श-स्वभावाः च आप्याः, रूप-रस-स्पर्श-स्वभावाः तैजसाः, स्पर्श-स्वभावाः च वायवीयाः, पृथिवी-अप्-तेजः-वायु-रूपेण संहन्यन्ते । तेभ्यः च पृथि-व्यादिभ्यः शरीर-इन्द्रिय-विषय-रूप-संघाताः भवन्ति । तत्र च शरीर-अन्तर्वर्ति-ग्राहक-अभिमान-रूढः विज्ञान-सन्तानः एव आत्मत्वेन अवतिष्ठते । ततः एव सर्वः लौकिक-व्यवहारः प्रवर्तते इति ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।१७ )

ह्मणजे, ' कांहीं असें प्रतिपादन करितात कीं, प्रत्यक्ष प्रमाण व अनुमान यांच्या योगानें सिद्ध होणाऱ्या आणि पृथ्वी उदक तेज व वायु यांच्या परमाणूंनीं बनलेल्या, अशा भूतरूप व भौतिकरूप बाह्य वस्तु; आणि चित्तरूप व चैत्तरूप अशा अंतस्थ वस्तु; या सर्व सत्य आहेत. त्यांचें हें मत असें कीं, रूप रस स्पर्श गंध हे ज्यांचे स्वाभाविक धर्म आहेत असे पृथ्वीचे परमाणु; रूप रस स्पर्श हे ज्यांचे स्वाभाविक धर्म आहेत असे उदकाचे परमाणु; रूप रस स्पर्श हे ज्यांचे स्वाभाविक धर्म आहेत असे तेजाचे परमाणु; व स्पर्श हा ज्यांचा

द्वेष, मोह, धर्म, अधर्म, एतद्रूप ज्या मनोवृत्ति, त्या मनोवृत्ति ह्मणजे संस्कारस्कंध. या पांच स्कंधां पैकीं विज्ञानस्कंध ह्मणजे चित्त किंवा जीवात्मा. बाकी राहलेले चार स्कंध ह्मणजे चैत्त. व सर्व व्यवहाराला आवश्यक असें जें आध्यात्मिक जग तें त्यांच्या संसृदा-यानें बनलेलें असतें. '



स्वाभाविक धर्म आहे असे वायूचे परमाणु; या चार प्रकारच्या परमाणूंच्या समुदायांच्या योगाने पृथ्वी उदक तेज व वायु या वस्तु बनलेल्या आहेत. व पृथ्वी वगैरे या चार वस्तूंच्या संघाताच्या योगाने शरीरे इंद्रिये व इंद्रियांचे विषय, या वस्तु बनलेल्या आहेत. आणि शरीराच्या आंत असणारा जो विज्ञानांचा प्रवाह तोच, 'मी विज्ञाता' अशी त्याच्या वर अहंभावरूप कल्पना उत्पन्न होऊन, जीवात्म्याच्या रूपाने विद्यमान असतो. अनुभवाला येणारा जो लौकिक व्यवहार तो सर्व या पाया वर उभारिलेला असतो.

या मता संबंधाने शंकराचार्यांचे ह्मणणे असे:—तत्र इदं अभिधीयते । यः अयं उभय-हेतुकः उभय-प्रकारः समुदायः परेषां अभिप्रेतः, अणु-हेतुकः च भूत-भौतिक-संहतिरूपः, स्कन्ध-हेतुकः च पंच-स्कन्धीरूपः, तस्मिन् उभय-हेतुके अपि समुदाये अभिप्रेयमाणे....स्यात् समुदाय-अप्राप्तिः । समुदाय-भाव-अनुपपत्तिः इत्यर्थः । कुतः । समुदायिनां अचेतनत्वात् । चित्त-अभिज्वलनस्य च समुदाय-सिद्धि-अधीनत्वात् । अन्यस्य च कस्यचित् चेतनस्य भोक्तुः प्रशासितुः वा स्थिरस्य संहन्तुः अनभ्युपगमात् । निरपेक्ष-

( १ ) बाह्ये भूत-भौतिक-समुदाये पृथिव्यादि-परमाणु-हेतुके, रूप-विज्ञानादि-हेतुके च आध्यात्मिके ... ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) बाह्यत्वं आध्यात्मिकत्वं च उभय-प्रकारत्वम् ॥

( ३ ) न अपि चित्ताख्यं अभिज्वलनं विज्ञानं समुदाय-हेतुः । संघाते देह-आकारे जाते विज्ञानं, विज्ञाने जाते संघातः, इति अन्योन्य-आश्रयात् ॥ ( गोविंदानंद )

प्रवृत्ति-अभ्युपगमे च प्रवृत्ति-अनुपरम-प्रसंगात् । .... तस्मात्  
समुदाय-अनुपपत्तिः । समुदाय-अनुपपत्तौ च तत्-आश्रया  
लोक-यात्रा लुप्येत ॥ ( शारीरक-भाष्य, २।२।१८ )  
ह्मणजे, ' या मता संबंधाने आमचे ह्मणणे असे कीं, या  
मताला आवश्यक असे जे दोन कारणांनी उत्पन्न होणारे  
दोन प्रकारचे समुदाय,—ह्मणजे परमाणूंच्या योगाने बनलेल्या  
ज्या भूतरूप वस्तु व भौतिकरूप वस्तु एतद्रूप एक प्रकारचा  
( ह्मणजे बाह्य वस्तूचा ) समुदाय, आणि पांच स्कंधांच्या  
योगाने बनलेला दुसऱ्या प्रकारचा ( ह्मणजे आध्यात्मिक  
वस्तूचा ) समुदाय,—ते अस्तित्वांत येणे शक्य नाही ( ह्मणजे  
त्यांच्या अस्तित्वाचे विवरण करितां येणे शक्य नाही ).  
कारण ज्यांच्या पासून हे समुदाय बनावयाचे ते  
परमाणु व स्कंध चैतन्यरहित आहेत. ही गोष्ट  
खरी आहे कीं, चित्तरूप जो स्कंध तो सचेतन आहे.  
तथापि चित्तरूप स्कंधाचे चैतन्य उज्वलित ( ह्मणजे आपला  
व्यापार करण्याला समर्थ ) होण्या करितां शरीररूप समुदाय  
विद्यमान असला पाहिजे. अर्थात्, परमाणूंचे व स्कंधांचे  
समुदाय उत्पन्न होणे शक्य झाले पाहिजे, तर लौकिक  
अर्थी जो चैतन्यस्वरूप जीवात्मा किंवा परमात्मा त्याच्या  
सामर्थ्याने ते उत्पन्न झाले पाहिजेत. परंतु सर्वास्तित्ववादी  
पक्षाच्या मते असा जीवात्मा किंवा परमात्मा विद्यमानच नाही.  
आतां सर्वास्तित्ववादी कदाचित् असे ह्मणेल कीं, परमाणु व  
स्कंध यांचा स्वभावच असा आहे कीं, जरी ते चैतन्यरहित

( १ ) न च कर्तारं अनपेक्ष्य अणवः स्कन्धाः च स्वयं एव  
संघातार्थं प्रवर्तन्ते इति वाच्यं, अनिमोक्ष-प्रसंगात् ॥ ( गोविदानंद )



असले तरी कौणत्याही बाह्य कारणा शिवाय त्यांचे समुदाय उत्पन्न होतात. परंतु जर असे असेल तर त्यांचे समुदाय शाश्वत राहतील. सारांश, या मताने परमाणूंच्या किंवा स्कंधांच्या समुदायांची उपपत्ति लागत नाही. आणि ती न लागल्या मुळे त्या समुदायां वर अवलंबून असणारा जो सर्व व्यवहार त्याची देखील या मताने उपपत्ति लागत नाही. १

त्या प्रमाणेच, या सर्वास्तित्ववादी मताच्या योगाने कार्य-कारणभावाची उपपत्ति लागत नाही, या करितां ते अग्राह्य मानिले पाहिजे असे शंकराचार्यांनी प्रतिपादन केले आहे: -क्षणभंगवादिनः अयं अभ्युपगमः । उत्तरस्मिन् क्षणे उत्पद्यमाने पूर्वः क्षणः निरुध्यते इति । न च एवं अभ्युपगच्छता पूर्व-उत्तरयोः क्षणयोः हेतु-फल-भावः शक्यते संपादयितुम् । निरुध्यमानस्य निरुद्धस्यै वा पूर्व-क्षणस्य अभाव-ग्रस्तत्वात् उत्तर-क्षण-हेतुत्व-अनुपपत्तेः । अथ भावभूतः परिनिष्पन्न-अवस्थः पूर्व-क्षणः उत्तर-क्षणस्य हेतुः इति अभिप्रायः, तथापि न उपपद्यते । भावभूतस्य पुनः व्यापार-कल्पनायां क्षण-अन्तर-संबन्धे-प्रसंगात् । अथ भावः एव अस्य

( १ ) क्षणिकः अर्थः क्षणः इति उच्यते ॥ ( गोविंदानंद )

( २ ) निरुध्यमानत्वम्=अचिर-निरुद्धत्वम् । निरुद्धत्वम्=चिर-निरुद्धत्वम् ॥ ( आनंदागिरि )

( ३ ) कारणस्य हि कार्य-उत्पादात् प्राक्-काल-सत्ता अर्थवती, न कार्य-काला । तदा कार्यस्य सिद्धत्वेन तत्-सिद्धि-अर्थायाः सत्तायाः अनुपयोगात् इति भावः ॥ ( वाचस्पति )

( ४ ) भूत्वा व्यापृत्य भावाः प्रायेण हि कार्यं कुर्वन्तः लोके दृश्यन्ते । तथा च स्थिरत्वम् । इतरथा तु लोक-विरोधः इति ॥ ( वाचस्पति )

व्यापारः इति अभिप्रायः, तथापि न एव उपपद्यते । हेतु-  
स्वभाव-अनुपरक्तस्य फलस्य उत्पत्ति-असंभवात् । स्वभाव-  
उपराग-अभ्युपगमे च, हेतु-स्वभावस्य फल-काल-अवस्थायित्वे  
सति, क्षण भंग-अभ्युपगम-त्याग-प्रसंगः । विना एव वा  
स्वभाव-उपरागेण हेतु-फल-भावं अभ्युपगच्छतः सर्वत्र तत्-  
प्राप्तेः अतिप्रसंगः ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२० ) ह्यणजे,  
'क्षणभंगवादी असें प्रतिपादन करितो कीं, जर एका पुढील  
एक असे कोणतेही दोन क्षण घेतले तर त्यां पैकीं मागच्या  
क्षणीं उत्पन्न झालेली वस्तु, पुढचा क्षण उत्पन्न होण्याच्या  
पूर्वी,—ह्यणजे पुढच्या क्षणीं विद्यमान होणारी वस्तु उत्पन्न  
होण्याच्या पूर्वी,—नष्ट होते. परंतु असें कबूल केलें तर  
मागच्या क्षणीं उत्पन्न झालेली वस्तु पुढच्या क्षणीं  
उत्पन्न झालेल्या वस्तूचें कारण मानितां येणार नाहीं.  
कारण आतांच किंवा पूर्वी नष्ट झालेली जी मागच्या  
क्षणची वस्तु ती भावरहित झालेली असल्या मुळें, ती  
पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूचें कारण होऊं शक-  
णार नाहीं. सर्वास्तित्ववादी कदाचित् असें ह्यणेल कीं,

( १ ) मृद्-सुवर्ण-कारणाः हि घटादयः च रुचकादयः च  
मृद्-सुवर्ण-आत्मानः अनुभूयन्ते । यदि च न कार्य-समये कारणं  
सत्, कथं तेषां तत्-आत्मना अनुभवः । न च कारण-सादृश्यं  
कार्यस्य, न तु तादात्म्यं, इति वाच्यम् । असति कस्यचित् रूपस्य  
अनुगमे सादृश्यस्य अपि अनुपपत्तेः । अनुगमे वा तत् एव  
कारणम् । तथा च तस्य कार्य-तादात्म्यं इति सिद्धं अक्षणिकत्वं  
इत्यर्थः । सर्वथा वैलक्षण्ये तु हेतु-फल-भावः तन्तु-घटादौ अपि  
प्राप्तः इति अतिप्रसंगः ॥ ( वाचस्पति )



पूर्वाच्या क्षणची वस्तु परिनिष्पन्न (ह्मणजे पूर्ण) स्थिती मध्ये विद्यमान असतांच,—ह्मणजे ती नष्ट होऊं लागण्या पूर्वीच,— ती पुढील क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूचें कारण होते. परंतु त्याला असें ह्मणतां येणार नाहीं. कारण मागच्या क्षणीं परिनिष्पन्न स्थिती मध्ये विद्यमान असलेली वस्तु पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तू संबंधानें क्रिया करिते, असें प्रतिपादन करणें ह्मणजे मागच्या क्षणीं उत्पन्न झालेल्या वस्तूचा पुढच्या क्षणाशीं संबंध असतो असें कबूल करणें होय. या संबंधानें सर्वास्तित्ववादी कदाचित् असें ह्मणेल कीं, मागच्या क्षणीं विद्यमान असणें हीच तिच्या कडून पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तू संबंधानें केली जाणारी क्रिया. परंतु हें ह्मणणें देखील सयुक्तिक नव्हे. कारण ज्या कारणाचा स्वभाव ज्या कार्या मध्ये प्रविष्ट झालेला नाहीं, त्या कारणा पासून तें कार्य उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. आणि जर सर्वास्तित्ववादी असें कबूल करील कीं, मागच्या क्षणीं विद्यमान असलेल्या कारणभूत वस्तूचा स्वभाव पुढील क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या कार्यभूत वस्तू मध्ये प्रविष्ट झालेला असतो; तर कारणभूत वस्तूचा स्वभाव कार्य उत्पत्तीच्या वेळीं विद्यमान असतो असें त्यानें कबूल केले पाहिजे,—ह्मणजे क्षणभंगवादाचा त्याग केला पाहिजे. आणि, उलटपक्षीं, जर तो असें ह्मणेल कीं, ज्या कार्या मध्ये ज्या कारणाचा स्वभाव प्रविष्ट झालेला नाहीं तें कार्य त्या कारणा पासून उत्पन्न होतें, तर त्याला असेंही ह्मणावें लागेल कीं, पाहिजे त्या वस्तू पासून पाहिजे ती वस्तु उत्पन्न होते.'

दुसरें असें कीं:—अपि च उत्पाद-निरोधौ नाम वस्तुनः स्वरूपं एव वा स्यातां, अवस्था-अन्तरं वा, वस्तु-अन्तरं एव वा । सर्वथा अपि न उपपद्यते । यदि तावत् वस्तुनः स्वरूपं एव उत्पाद-निरोधौ स्यातां, ततः वस्तु-शब्दः उत्पाद-निरोध-शब्दौ च पर्यायाः प्राप्नुयुः । अथ अस्ति कश्चित् विशेषः इति मन्येत उत्पाद-निरोध-शब्दाभ्यां, मध्य-वर्तिनः वस्तुनः आदि-अन्त-आख्ये अवस्थे अभिलप्येते इति, एवं अपि आदि-अन्त-मध्य-क्षण-त्रय-संबन्धित्वात् वस्तुनः क्षणिकत्व-अभ्युपगम-हानिः । अथ अत्यन्त-व्यतिरिक्तौ एव उत्पाद-निरोधौ वस्तुनः स्यातां, अश्व-महिषवत्, ततः वस्तु उत्पाद-निरोधाभ्यां असंस्पृष्टं इति वस्तुनः शाश्वतत्व-प्रसंगः । यदि च दर्शन-अदर्शने वस्तुनः उत्पाद-निरोधौ स्यातां, एवं अपि द्रष्टृ-धर्मौ तौ, न वस्तु-धर्मौ, इति वस्तुनः शाश्वतत्व-प्रसंगः एव । तस्मात् अपि असंगतं सौगतं मतम् ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२० ) क्षणजे, 'पुनः असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, सर्वास्तित्ववादींच्या मता प्रमाणें उत्पत्ति व नाश हे प्रत्येक वस्तूचे स्वभाव मानावयाचे, किंवा तिच्या भिन्न अवस्था मानावयाच्या, किंवा तिच्याहून भिन्न वस्तु

( १ ) पक्षत्रये अपि वस्तुनः नित्यत्व-प्रसंगात् न क्षणिकता इति आह- 'सर्वथा' इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) तयोः स्वरूपत्वे वस्तुनि अन्तर्भावात् वस्तुनः अनादि-अनन्तत्वं इत्यपि द्रष्टव्यम् ॥ ( गोविंदानंद ) पर्यायत्व-आपादने अपि नित्यत्व-आपादनं मन्तव्यम् ॥ ( वाचस्पति )

( ३ ) संघातस्य हेतु-फलत्वस्य च असिद्धिः अपि-शब्द-अर्थः ॥ ( आनंदगिरि )



मानावयाच्या? परंतु या तिहीं पैकीं कोणताही पक्षांतर कबूल केला तरी तो त्याच्या मता विरुद्ध होतो. कारण उत्पत्ति व नाश एतद्रूप प्रत्येक वस्तूचें स्वरूप आहे असें मानिलें, तर वस्तु हा शब्द आणि उत्पत्ति व नाश हे शब्द परस्परांचे पर्याय होतील; व त्या मुळें प्रत्येक वस्तु शाश्वत आहे असें मानावें लागेल. आतां जर असें मानिलें कीं, वस्तु आणि उत्पत्ति व नाश यांच्या मध्ये कांहीं भिन्नता असून उत्पत्ति व नाश यांच्या मध्यंतरीं विद्यमान असणारी जी वस्तु तिच्या त्या दोन भिन्न अवस्था आहेत; तर वस्तूच्या उत्पत्तिरूप अवस्थेचा क्षण, तिच्या विद्यमानत्वरूप अवस्थेचा क्षण, आणि तिच्या नाशरूप अवस्थेचा क्षण, या तीन क्षणांशीं ती वस्तु संबद्ध आहे,—अर्थात् ती क्षणिक नाही,—असें कबूल केलें पाहिजे. आणि जर असें मानिलें कीं, ज्या प्रमाणें घोडा आणि बैल या दोन वस्तूंची परस्परांहून अत्यंत भिन्नता, त्या प्रमाणेंच उत्पत्ति आणि नाश या इतर कोणत्याही वस्तूहून अत्यंत भिन्न अशा वस्तु आहेत; तर त्यांचा तिला स्पर्श देखील होत नाही,—अर्थात्, प्रत्येक वस्तु शाश्वत आहे,—असें मानिलें पाहिजे. शेवटीं जर सर्वास्तित्ववादी असें हणेल कीं, कोणतीही वस्तु दृश्य झाली हणजे ती उत्पन्न झाली, व अदृश्य झाली हणजे ती नष्ट झाली, असें आपण हणतों; तर उत्पत्ति आणि नाश हे द्रष्ट्याचे धर्म आहेत वस्तूचे नव्हत,—अर्थात्, प्रत्येक वस्तु शाश्वत आहे,—असें मानावें लागेल. यावरून देखील असें सिद्ध होतें कीं, सर्वास्तित्ववादीचें मत विसंगत आणि हणून अ-प्राद्य आहे.

शंकराचार्यांनी क्षणिकत्ववादा विरुद्ध घेतलेले वरील सर्व आक्षेप टाळण्याला एक मार्ग आहे. आणि तो मार्ग हा काँ, कारणा शिवाय कार्य उत्पन्न होते असे प्रतिपादन करणे. परंतु (शंकराचार्यांच्या मते) असे प्रतिपादन करणे सयुक्तिक मन्हे:—क्षणभंग-वादे पूर्व-क्षणः निरोध-प्रस्तत्वात् न उत्तरस्य क्षणस्य हेतुः भवति इति उक्तम् । अथ असति एव हेतौ फल-उत्पत्तिं ब्रूयात्, ततः....निर्हेतुकायां.... उत्पत्तौ अप्रतिबन्धात्, सर्वे सर्वत्र उत्पद्येत । अथ उत्तर-क्षण-उत्पत्तिः यावत्, तावत् अवतिष्ठते पूर्व-क्षणः इति ब्रूयात्, ततः यौगपद्यं हेतु-फलयोः स्यात् । तथापि प्रतिज्ञा-उपरोधः एव स्यात् । क्षणिकाः सर्वे संस्काराः इति इयं प्रतिज्ञा उपरुध्येत ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२१ )

हणजे, 'सर्वास्तित्ववादीच्या मता प्रमाणे मागील क्षणीं उत्पन्न झालेली वस्तु त्याच क्षणीं नष्ट झाल्या मुळें, ती पुढील क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या कोणत्याही वस्तूचें कारण होऊं शकणार नाही, असें येथ पर्यंत प्रतिपादन केले. आतां जर सर्वास्तित्ववादी असें हणेल काँ, कारणाच्या अभावीं देखील कार्य उत्पन्न होते; तर कोणत्याही वस्तूच्या उत्पत्तीला कारणाची आवश्यकता नसल्या मुळें, पाहिजे ती वस्तु पाहिजे त्या ठिकाणीं किंवा पाहिजे त्या वेळीं उत्पन्न होईल, असें त्याला हणायें लागेल. आणि जर ती असें हणेल काँ, पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणारी कार्यरूप वस्तु उत्पन्न होई पर्यंत मागील क्षणची कारणरूप वस्तु अस्ति-

( १ ) आदि-अन्तवन्तः भावाः संस्काराः, संस्क्रियन्ते समुत्पद्यन्ते इति व्युत्पत्तेः ॥ ( आनंदगिरि )



त्वांत राहते; तर त्याचें हें क्षणणें,—सर्व वस्तु क्षणिक आहेत,—  
या त्याच्या मुख्य सिद्धांताच्या विरुद्ध आहे. '

वरील विवेचना वरून असें स्पष्ट होतें कीं, जो कोणी क्षण-  
भंगवादाचा त्याग करण्याला तयार होणार नाही, त्याला शेवटीं  
असें कबूल केलें पाहिजे कीं, अभावा पासून भावरूप वस्तु  
उत्पन्न होतात. आणि, शंकराचार्यांच्या मते, सर्वास्तित्व-  
वादी हें विधान,—क्षणजे अभावा पासून भावरूप वस्तु उत्पन्न  
होतात असें,—स्पष्टपणें प्रतिपादन करितो. त्यांच्या मते सर्वा-  
स्तित्ववाद अग्राह्य मानण्याला हें आणखी एक कारण:—इतःच  
अनुपपन्नः वैनाशिक—समयः । यतः स्थिरं अनुयायि कारणं  
अनभ्युपगच्छतां अभावात् भाव—उत्पत्तिः इति एतत् आप-  
द्येत । दर्शयन्ति च अभावात् भाव—उत्पत्तिं,—‘ न अनुपमृद्य  
प्रादुर्भावात् ’ इति । विनष्टात् हि किल बीजात् अंकुरः  
उत्पद्यते, तथा विनष्टात् क्षीरात् दधि, मृद्—पिण्डात् च घटः ।  
कूटस्थात् चेत् कारणात् कार्यं उत्पद्येत, अविशेषात् सर्वं  
सर्वतः उत्पद्येत । तस्मात् अभाव—ग्रस्तेभ्यः बीजादिभ्यः

( १ ) कारण—अभावात् कार्य—उत्पत्तिः इति पक्षं अवशिष्टं निरा-  
चष्टे ॥ ( आनंदगिरि ) अभावः शश—विषाणवत् अत्यन्त—असत्  
इति अंगीकृत्य मृदादि—नाशात् असतः घटादिकं जायते इति सुगताः  
वदन्ति, तत् दूषयति ॥ ( गोविंदानंद )

( २ ) न केवलं बलात् आपद्यते, किंतु स्वयं दर्शयन्ति च ॥  
( गोविंदानंद )

( ३ ) कूटस्थात्—विनाश—शून्यात्, नित्यात् इत्यर्थः । नित्यस्य  
निरतिशयस्य कार्य—शक्तत्वे तत्—कर्याणि सर्वाणि एकस्मिन् एव  
क्षणे स्युः । तथा उत्तर—क्षणे कार्य—अभावात् असत्त्व—आपत्तिः ॥  
( गोविंदानंद )

अंकुरादीनां उत्पद्यमानत्वात् अभावात् भाव-उत्पत्तिः इति मन्यन्ते ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२६ ) ह्यणजे, ' सर्वास्तित्ववादींचें मत सयुक्तिक नव्हे असें मानण्याला आणखी एक कारण असें कीं, कोणत्याही कार्याचें कारण क्षणिक असून तें कार्यांत प्रविष्ट होऊन राहत नाही, असें जे प्रतिपादन करितात त्यांना, अभावा पासून भावरूप वस्तु उत्पन्न होतात, असें कबूल करावें लागतें. आणि सर्वास्तित्ववादी तर हें

**विधान स्पष्टपणें प्रतिपादन करितात. कारण ते असे**

ह्यणतात कीं, अंकुर उत्पन्न होतो तो नष्ट झालेल्या बीजा पासूनच उत्पन्न होतो; दहीं उत्पन्न होतें तें नष्ट झालेल्या दुधा पासूनच उत्पन्न होतें; घट उत्पन्न होतो तो नष्ट झालेल्या मृत्तिकेच्या पिंडा पासूनच उत्पन्न होतो. इतकेंच नव्हे, तर कारणभूत अशी कोणतीही वस्तु अविनष्ट व अविकृत राहून जर तिच्या पासून कार्य उत्पन्न झालें, तर पाहिजे त्या वस्तू पासून पाहिजे ती वस्तु उत्पन्न होईल. सारांश, बीज वगैरे ज्या कारणभूत वस्तु त्या नष्ट झाल्या तरच अंकुर वगैरे जीं त्यांचीं कार्ये तीं उत्पन्न होतात. या वरून असें सिद्ध होतें कीं, अभावा पासूनच भावरूप वस्तु उत्पन्न होतात.'

सर्वास्तित्ववादींच्या या विधाना संबंधानें शंकराचार्यांचें ह्यणणें असें:-तत्र इदं उच्यते । ....न अभावात् भावः उत्पद्यते । यदि अभावात् भावः उत्पद्येत, अभावत्व-अविशेषात् कारण-विशेष-अभ्युपगमः अनर्थकः स्यात् । न हि बीजादीनां उपमृदितानां यः अभावः तस्य अभावस्य शश-विषाणादीनां च, निःस्वभावत्व-अविशेषात्, अभावत्वे



त्वांत राहते; तर त्याचें हें ह्मणणें,—सर्व वस्तु क्षणिक आहेत,—  
या त्याच्या मुख्य सिद्धांताच्या विरुद्ध आहे. ’

वरील विवेचना वरून असें स्पष्ट होतें कीं, जो कोणी क्षण-  
भंगवादाचा त्याग करण्याला तयार होणार नाही, त्याला शेवटीं  
असें कबूल केलें पाहिजे कीं, अभावा पासून भावरूप वस्तु  
उत्पन्न होतात. आणि, शंकराचार्यांच्या मते, सर्वास्तित्व-  
वादी हें विधान,—ह्मणजे अभावा पासून भावरूप वस्तु उत्पन्न  
होतात असें,—स्पष्टपणें प्रतिपादन करितो. त्यांच्या मते सर्वा-  
स्तित्ववाद अग्राह्य मानण्याला हें आणखी एक कारण:—इतः च  
अनुपपन्नः वैनाशिक—समयः । यतः स्थिरं अनुयायि कारणं  
अनभ्युपगच्छतां अभावात् भाव—उत्पत्तिः इति एतत् आप-  
द्येत । दर्शयन्ति च अभावात् भाव—उत्पत्तिं,—‘ न अनुपमृद्य  
प्रादुर्भावात् ’ इति । विनष्टात् हि किल बीजात् अंकुरः  
उत्पद्यते, तथा विनष्टात् क्षीरात् दधि, मृद्—पिण्डात् च घटः ।  
कूटस्थात् चेत् कारणात् कार्यं उत्पद्येत, अविशेषात् सर्वं  
सर्वतः उत्पद्येत । तस्मात् अभाव—ग्रस्तेभ्यः बीजादिभ्यः

( १ ) कारण—अभावात् कार्य—उत्पत्तिः इति पक्षं अवशिष्टं निरा-  
चष्टे ॥ ( आनंदगिरि ) अभावः शश—विषाणवत् अत्यन्त—असन्  
इति अंगीकृत्य मृदादि—नाशात् असतः घटादिकं जायते इति सुगताः  
वदन्ति, तत् दूषयति ॥ ( गोविंदानंद )

( २ ) न केवलं बलात् आपद्यते, किंतु स्वयं दर्शयन्ति च ॥  
( गोविंदानंद )

( ३ ) कूटस्थात्—विनाश—शून्यात्, नित्यात् इत्यर्थः । नित्यस्य  
निरतिशयस्य कार्य—शक्तत्वे तत्—कर्याणि सर्वाणि एकस्मिन् एव  
क्षणे स्युः । तथा उत्तर—क्षणे कार्य—अभावात् असत्त्व—आपत्तिः ॥  
( गोविंदानंद )

अंकुरादीनां उत्पद्यमानत्वात् अभावात् भाव-उत्पत्तिः इति मन्यन्ते ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२६ ) ह्यणजे, ' सर्वास्तित्ववादीचें मत सयुक्तिक नव्हे असें मानण्याला आणखी एक कारण असें कीं, कोणत्याही कार्याचें कारण क्षणिक असून तें कार्यांत प्रविष्ट होऊन राहत नाहीं, असें जे प्रतिपादन करितात त्यांना, अभावा पासून भावरूप वस्तु उत्पन्न होतात, असें कबूल करावें लागतें. आणि सर्वास्तित्ववादी तर हें विधान स्पष्टपणें प्रतिपादन करितात. कारण ते असें ह्यणतात कीं, अंकुर उत्पन्न होतो तो नष्ट झालेल्या बीजा पासूनच उत्पन्न होतो; दही उत्पन्न होतें तें नष्ट झालेल्या दुधा पासूनच उत्पन्न होतें; घट उत्पन्न होतो तो नष्ट झालेल्या मृत्तिकेच्या पिंडा पासूनच उत्पन्न होतो. इतकेंच नव्हे, तर कारणभूत अशी कोणतीही वस्तु अविनष्ट व अविच्छेद राहून जर तिच्या पासून कार्य उत्पन्न झालें, तर पाहिजे त्या वस्तू पासून पाहिजे ती वस्तु उत्पन्न होईल. सारांश, बीज वगैरे ज्या कारणभूत वस्तु त्या नष्ट झाल्या तरच अंकुर वगैरे जीं त्यांचीं कार्ये तीं उत्पन्न होतात. या वरून असें सिद्ध होतें कीं, अभावा पासूनच भावरूप वस्तु उत्पन्न होतात.'

सर्वास्तित्ववादीच्या या विधाना संबंधानें शंकराचार्यांचें ह्यणणें असें:-तत्र इदं उच्यते । ....न अभावात् भावः उत्पद्यते । यदि अभावात् भावः उत्पद्येत, अभावत्व-अविशेषात् कारण-विशेष-अभ्युपगमः अनर्थकः स्यात् । न हि बीजादीनां उपमृदितानां यः अभावः तस्य अभावस्य शश-विषाणादीनां च, निःस्वभावत्व-अविशेषात्, अभावत्वे



काश्चित् विशेषः अस्ति, येन बीजात् एव अंकुरः जायते, क्षीरात् एव दधि, इति एवं—जातीयकः कारण-विशेष-अभ्युपगमः अर्थवान् स्यात् । निर्विशेषस्य तु अभावस्य कारण-त्व-अभ्युपगमै, शश-विषाणादिभ्यः अपि अंकुरादयः जायेरन् । न च एवं दृश्यते । यदि पुनः अभावस्य अपि विशेषः अभ्युपगम्येत, उत्पलादीनां इव नीलत्वादिः, ततः विशेष-वत्त्वात् एव अभावस्य भावत्वं उत्पलादिवत् प्रसज्येत । न अपि अभावः कस्यचित् उत्पत्ति-हेतुः स्यात्, अभावत्वात् एवै शश-विषाणादिवत् । अभावात् च भाव-उत्पत्तौ अभाव-अन्वितं एव सर्वं कार्यं स्यात् । न च एवं दृश्यते । सर्वस्य च वस्तुनः स्वेन स्वेन रूपेण भाव-आत्मना एव उपलभ्य-मानत्वात् । न च मृद्-अन्विताः शरावादयः भावाः तन्त्वादि-विकाराः कैश्चित् अभ्युपगम्यन्ते । मृद्-विकारान् एव तु

( १ ) यदि बीज-अभावस्य अभाव-अन्तरात् विशेषः स्यात्, तदा विशेषवत्-अभाव द्वारा बीजात् एव अंकुरः इति लोकायति-कानां अभ्युपगमः अर्थवान् स्यात् । न सः अस्ति इति आह—‘येन’ इति ॥ ( गोविंदानंद )

( २ ) किंच अभाव-कारण-वादिना तस्य निर्विशेषत्वं सविशेष-त्वं वा इष्टम् । आद्यं दूषयति—‘निर्विशेषस्य’ इति । ... द्वितीयं अनुद्य निरस्यति—‘यदि’ इति ॥ ( आनंदगिरि ) न हि अभावः विशिष्यते । विशेषण-योगे वा सः अपि भावः स्यात् ... ॥ ( वाचस्पति )

( ३ ) अभावस्य कारणत्वं उपेत्य उक्तम् । तत् एव अयुक्तं इति आह—‘न अपि’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

( ४ ) कार्य-स्वभाव-आलोचनया अपि न अभावस्य कारणता इति आह—‘अभावात्’ इति । यत् येन अनन्वितं न तत् तस्य कार्यं, यथा हेमन्-अनन्वितः घटः न हेमन्-विकारः ॥ ( आनंदगिरि )

मृद्—अन्वितान् भावान् लोकः प्रत्येति । यत् तु उक्तं स्वरूप-  
उपमर्दं अन्तरेण कस्यचित् कूटस्थस्य वस्तुनः कारणत्व-अनुप-  
पत्तेः, अभावात् भाव-उत्पत्तिः भवितुं अर्हति इति । तत्  
दुरुक्तम् । स्थिर-स्वभावानां एव सुवर्णादीनां प्रत्यभिज्ञायमा-  
नानां रुचकादि-कार्य-कारण-भाव-दर्शनात् । येषु अपि  
बीजादिषु स्वरूप-उपमर्दः लक्ष्यते, तेषु अपि न असौ उप-  
मृद्यमाना पूर्व-अवस्था उत्तर-अवस्थायाः कारणं अभ्युप-  
गम्यते, अनुपमृद्यमानानां एव अनुयायिनां बीजादि-अवय-  
धानां अंकुरादि-कारण-भाव-अभ्युपगमात् । तस्मात्  
असद्भ्यः शश-विषाणादिभ्यः सत्-उत्पत्ति-अदर्शनात्,  
सद्भ्यः च सुवर्णादिभ्यः सत्-उत्पत्ति-दर्शनात्, अनुपपन्नः  
अयं अभावात् भाव-उत्पत्ति-अभ्युपगमः । अपि च चतुर्भिः  
चित्त-चैत्ताः उत्पद्यन्ते, परमाणुभ्यः च भूत-भौतिक-  
लक्षणः समुदायः उत्पद्यते इति अभ्युपगम्य, पुनः अभावात्  
भाव-उत्पत्तिं कल्पयद्भिः अभ्युपगतं अपन्हुवानैः वैनाशिकैः  
सर्वैः लोकः आकुलीक्रियते ॥ (शारीरकभाष्य, २।२।२६)  
ह्मणजे, 'या संबंधानै आमर्चे मत असें कीं, अभावा पासून  
भावरूप वस्तु उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. कारण जर  
अभावा पासून भावरूप वस्तु उत्पन्न होईल तर, सर्व अभा-  
वां मधील अभावत्व एकरूप असल्या मुळें, विशिष्ट कार्याचें  
विशिष्ट कारण असें जें मानिलें जातें तें निरर्थक होईल.  
जष्ट झालेल्या बीजादिकांचा अभाव, आणि सशाच्या शिंगाचा  
अभाव, या दोन्ही प्रकारच्या आभावां मध्ये निःस्वभावत्व ही  
गोष्ट साधारण असल्या मुळें, त्यांच्या मध्ये असा कांहीं पर-  
स्पर भेद नाहीं कीं,—बीजा पासूनच अंकुर उत्पन्न होणें,



दुधा पासूनच दहीं उत्पन्न होणें, एतद्रूप विशिष्ट कारणा पासून विशिष्ट कार्य उत्पन्न व्हावें,—हा नियम सार्थ होईल. आणि परस्परांहून अभिन्न असे जे अभाव त्यांच्या पासून भावरूप वस्तु उत्पन्न होतात असें जर मानिलें, तर शश-विषाणादिकां पासून देखील अंकुरादि कार्ये उत्पन्न व्हावीं. परंतु तीं त्यांच्या पासून उत्पन्न होतात असा अनुभव येत नाही. आतां ज्या प्रमाणें रंगा संबंधानें कमळां मध्ये परस्पर भेद असतो, त्या प्रमाणें अभावां मध्ये देखील परस्पर विशेष असतो, असें जर मानिलें तर त्या विशेषा मुळें अभावाला कमळां प्रमाणें भावत्व प्राप्त होईल. परंतु वस्तुतः सशाच्या शिंगा प्रमाणें भावरहित जो अभाव, तो कोणत्याही वस्तूच्या उत्पत्तीचें कारण असणें शक्य नाही. आणि जर भावरूप मानिलेल्या वस्तूची उत्पत्ति अभावा पासून झालीच, तर त्या सर्व वस्तु अभावमय ह्यणजे भावरहित होतील. परंतु तसें होत नाही. कारण प्रत्येक वस्तूचा जो भाव-युक्त स्वभाव, त्या स्वभावानें युक्त अशी ती वस्तु नेहमी आपल्या दृष्टीला पडते. उदाहरणार्थ, मृत्तिकामय ज्या कलश वगैरे वस्तु त्या तंतू पासून उत्पन्न झाल्या असें कोणीही समजत नाही; तर त्या मृत्तिके पासूनच उत्पन्न झाल्या असें सर्वांना वाटते. सर्वास्तित्ववादीनें जें असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, जिचें स्वरूप अविनष्ट व अविच्छेद राहते अशी कोणतीही एक वस्तु दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचें कारण होणें शक्य नाही;—ह्यणजे कोणतीही एक वस्तु दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचें कारण होण्या करितां प्रथम तिचें स्वरूप नष्ट झालें पाहिजे;—

या करितां अभावा पासूनच भावरूप वस्तु उत्पन्न होतात; तें सयुक्तिक नव्हे. कारण, एक तर, क्षणिक नसून ओळखितां येण्या सारख्या सुवर्ण वगैरे ज्या भावयुक्त वस्तु, त्यांच्या पासून अलंकार वगैरे कार्ये उत्पन्न होतात, ही प्रत्यक्ष अनुभवाची गोष्ट आहे. आणि दुसरें असें कीं, बीज वगैरे ज्या वस्तूंचें विशिष्ट स्वरूप त्यांचें कार्य उत्पन्न होण्याच्या वेळीं नष्ट झालेलें दिसतें, त्या संबधानें देखील असें समजतां नये कीं, नष्ट ह्मणजे अभावरूप झालेली जी पूर्वीची स्थिति ती भावरहित स्थिति, पुढें उत्पन्न झालेली जी भावयुक्त स्थिति, तिचें कारण. तर पूर्वीची बीजरूप स्थिति नष्ट झाली तरी बीजाचे जे अवयव नष्ट न होतां भावयुक्त राहतात, ते अंकुरादिकांचें कारण. सारांश, ज्या अर्थी सशाचें शिंग वगैरे जे अभाव, त्यांच्या पासून भावरूप वस्तु उत्पन्न होतात असा अनुभव नाहीं; आणि सुवर्ण वगैरे ज्या भावयुक्त वस्तु, त्यांच्या पासून भावयुक्त वस्तु उत्पन्न होतात असा अनुभव आहे; त्या अर्थी अभावा पासून भावयुक्त वस्तु उत्पन्न होतात, असें प्रतिपादन करणें ठीक नव्हे. तिसरें असें कीं, चार स्कंधां पासून चित्त व चैत या अंतस्थ वृत्ति उत्पन्न होतात, आणि परमाणू पासून भूतरूप व भौतिकरूप बाह्य वस्तूंचे समुदाय उत्पन्न होतात, असें प्रथम विधान करून नंतर अभावा पासून भावयुक्त वस्तु उत्पन्न होतात अशा प्रतिपादनानें पूर्वी केलेल्या विधाना वर आवरण घातल्या मुळें, सर्वास्तित्ववादीच्या मता संबधानें सर्व लोकांना भ्रम उत्पन्न होतो. ?



अभावा पासून भावयुक्त वस्तु उत्पन्न होतात, या विधाना संबंधानें शंकराचार्यांनीं आणखी असा एक आक्षेप घेतला आहे:-यदि च अभावात् भाव-उत्पत्तिः अभ्युपगम्येत, एवं सति उदासीनानां अनीहमानानां अपि जनानां अभिमत-सिद्धिः स्यात् । अभावस्य सुलभत्वात् । कृषीवलस्य क्षेत्र-कर्मणि अप्रयतमानस्य अपि सस्य-निष्पत्तिः स्यात् । कुलालस्य च मृद्-संस्क्रियायां अप्रयतमानस्य अपि अमत्र-उत्पत्तिः । तन्तु-वायस्य अपि तन्तून् अतन्वानस्य अपि तन्वानस्य इव वस्त्र-लाभः । स्वर्ग-अपवर्गयोः च न कश्चित् कथंचित् समीहेत । न च एतत् युज्यते अभ्युपगम्यते वा केनचित् । तस्मात् अनुपपन्नः अयं अभावात् भाव-उत्पत्ति-अभ्युपगमः ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२७ )

द्वणजे, 'अभावा पासून भावयुक्त वस्तु उत्पन्न होतात ही गोष्ट जर खरी असती, तर कोणत्याही वस्तूचें कारण जो अभाव तो सुलभ असल्या मुळें, जे लोक उदासीन किंवा निरुद्योगी असतात त्यांना देखील इष्ट वस्तु प्राप्त होतील. उदाहरणार्थ, शेतकऱ्यानें शेतीच्या कामा संबंधानें उद्योग केला नाही तरी त्याला धान्य प्राप्त होईल; कुंभारानें मृत्तिका नीट करण्याचा उद्योग केला नाही, तरी त्याला घट प्राप्त होतील; कोष्टी तंतू संबंधानें उद्योग करित नसला तरी

( १ ) अभाव-कारणत्वे कारण-विशेष-उपादाने प्रवृत्तिः अयुक्ता इति उक्तम् । इदानीं प्रवृत्तिमात्रं अपि न युक्तं इति आह--'उदासीनानां' इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) उभय-विध-व्यवहार--असत्त्व-प्रसंगस्य इष्टत्वं प्रत्याचष्टे--'न च' इति ॥ ( आनंदगिरि )

त्याला, जो त्या प्रकारचा उद्योग करितो त्याला जशीं वस्त्रें प्राप्त होतात, तशीं वस्त्रें प्राप्त होतील; तसेंच, स्वर्ग किंवा मोक्ष प्राप्त होण्या करितां कोणीही केव्हांही कांहींही प्रयत्न करणार नाही. परंतु असें होणें योग्य नव्हे, व तसें व्हावें असें कोणीही ह्मणत नाही. या वरून असें सिद्ध होतें कीं, अभावा पासून भावयुक्त वस्तु उत्पन्न होतात हें मत ग्राह्य नव्हे.'

शंकराचार्यांना सर्वास्तित्ववादीचें मत मान्य कां नाही या विषयीं आणखी एक कारण असें—अपि च वैनाशिकः सर्वस्य वस्तुनः क्षणिकतां अभ्युपयन् उपलब्धुः अपि क्षणिकतां अभ्युपेयात् । न च सा संभवति । अनुस्मृतेः । अनुभवं उपलब्धिं अनु उत्पद्यमानं स्मरणं एव अनुस्मृतिः । सा च उपलब्धि-एक-कर्तृका सती संभवति । पुरुष-अन्तर-उपलब्धि-विषये पुरुष-अन्तरस्य स्मृति-अदर्शनात् । कथं हि अहं अदः अद्राक्षम्, इदं पश्यामि इति च पूर्व-उत्तर-दर्शानि एकस्मिन् असाति प्रत्ययः स्यात् । अपि च दर्शन-स्मरणयोः कर्तारि एकस्मिन् प्रत्यक्षः प्रत्यभिज्ञा-प्रत्ययैः सर्वस्य लोकस्य प्रसिद्धः, अहं अदः अद्राक्षं, इदं पश्यामि, इति । यदि हि तयोः भिन्नः कर्ता स्यात्, ततः अहं स्मरामि, अद्राक्षित् अन्यः, इति प्रतीयात् । न तु एवं

(१) संप्रति आत्मनः स्थायित्वं विशेषतः साधयति ॥ (आनंदगिरि)

२) न केवलं उपलब्धि-स्मृत्योः एव एक-कर्तृकत्वं, उपलब्धयोः अपि इति आह—'कथं' इति ॥ (आनंदगिरि)

३) यः अहं अदः पूर्वं अद्राक्षं, सः एव अहं अद्य तत् स्मरामि इति प्रत्यभिज्ञान-आकारः द्रष्टव्यः ॥ (गोविंदानंद)



प्रेषीत कश्चित् । यत्र एवं प्रत्ययः, तत्र दर्शन-स्मरणयोः भिन्नं एव कर्तारं सर्व-लोकः अवगच्छति, स्मरामि अहं, असौ अदः अद्राक्षित् इति । इह तु अहं अदः अद्राक्षं इति दर्शन-स्मरणयोः वैनाशिकः अपि आत्मानं एव एकं कर्तारं अवगच्छति । न न अहं इति आत्मनः दर्शनं निर्वृत्तं निन्दुते, यथा अग्निः अनुष्णः अप्रकाशः इति वा । तत्र एवं सति एकस्य दर्शन-स्मरण-लक्षण-क्षण-द्वय-संबन्धे क्षणिकत्व-अभ्युपगम-हानिः अपरिहार्या वैनाशिकस्य स्यात् । तथा अनन्तरां अनन्तरां आत्मनः एव प्रतिपत्तिं प्रत्यभिजानन् एक-कर्तृकां आ उत्तमात् उच्छ्वासात् अतीताः च प्रतिपत्तीः आ जन्मनः आत्म-एक-कर्तृकाः प्रतिसंदधानः कथं क्षण-भंग-वादी वैनाशिकः न अपत्रपेत ।.... तस्मात् अपि अनुपपन्नः वैनाशिक-समयः ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२५ ) ह्यणजे, 'विद्यमान तेवढ्या सर्व वस्तु क्षणिक आहेत, असें प्रतिपादन करणारा जो सर्वास्तित्ववादी त्याला असें देखील प्रतिपादन केले पाहिजे कीं, ज्याला अनुभव येतो असा जो जीवात्मा तो देखील क्षणिक आहे. परंतु असें प्रतिपादन करणें संयु-

( १ ) यत् आत्मनः दर्शनं पूर्वं निर्वृत्तं, तत् अहं न अद्राक्षं इति न निन्दुते, किंतु अनुमन्यते परः अपि इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) वर्तमान-दशां आरभ्य उत्तमात् उच्छ्वासात् आ मरणात् अनन्तरां अनन्तरां स्वस्य एव प्रतिपत्तिं आत्म-एक-कर्तृकां प्रत्यभिजानन्, आ जन्मनः च वर्तमान-दशा-पर्यन्तं अतीताः प्रतिपत्तीः स्वकीयाः स्वमात्र-कर्तृकाः प्रतिसंदधानः सन् इति योजना ॥ ( आनंदगिरि )

क्तिक नव्हे. कारण असें प्रतिपादन करणें हें अनुस्मृति नामक जी मनोवृत्ति तिच्या विरुद्ध आहे. प्रत्यक्ष अनुभवा नंतर होणारें त्या अनुभवाचें जें स्मरण तें स्मरण ह्मणजे अनुस्मृति. परंतु ज्याला पूर्वी प्रत्यक्ष अनुभव आला त्यालाच नंतर त्या अनुभवाची अनुस्मृति होणें शक्य असतें. एका मनुष्याला जो अनुभव आला त्या अनुभवाची दुसऱ्या मनुष्याला अनुस्मृति होत नाही. इतकेंच नव्हे, तर पूर्वी ज्याला अनुभव आला तो व आतां ज्याला अनुभव येत आहे तो, हे दोघे जर एकरूपच नसतील तर,—‘मी तें पाहलें, मी हें पाहतों,’—अशा प्रकारचा प्रत्यय येणें तरी शक्य कसें होईल? आणि जर प्रत्यक्ष अनुभव व त्या अनुभवाची अनुस्मृति या दोन्ही क्रियांचा एक कर्ता असेल तरच,—मी तें पाहलें, मी हें पाहतों,—अशा प्रकारचा प्रत्यभिज्ञारूप अनुभव येणें शक्य होतें ही गोष्ट सर्व मनुष्यांना प्रत्यक्षपणें माहीत आहे. जर अनुभव व अनुस्मृति यांचे कर्ते भिन्न असणें शक्य असेल तर, दुसऱ्यानें पाहलें मी स्मरतों, असा प्रत्यय येईल. परंतु कोणालाही असा प्रत्यय येत नाही. उलट पक्षी ज्या वेळीं,—त्यानें पाहलें असें मी स्मरतों,—अशा प्रकारचा प्रत्यय येतो त्या वेळीं पाहणें व स्मरणें या दोन क्रियांचे दोन भिन्न कर्ते असतात ही गोष्ट देखील सर्वांना माहीत आहे. परंतु,—प्रस्तुत गोष्टी संबधानें,—‘मी तें पाहलें,’—असें त्याला स्मरण झालें ह्मणजे पाहणारा व स्मरणारा कर्ता मी एकच, असें सर्वास्तित्ववादीनें देखील कबूल केलें पाहिजे. आणि ज्या प्रमाणें अग्नि उष्ण व प्रकाशमान असतो



ही गोष्ठ लपवितां येत नाही; त्या प्रमाणेंच, ज्याला पूर्वी अनुभव आला तो मी नव्हे असें ह्मणून, तो आपला पूर्वीचा अनुभव लपवीत नाही. आणि असें असल्या मुळें ज्या क्षणीं पाहलें तो क्षण व ज्या क्षणीं स्मरण झालें तो क्षण, या दोन क्षणांशीं संबद्ध जो एकच कर्ता तो क्षणिक आहे असें प्रतिपादन करणें बरोबर नाही, असें सर्वास्तित्ववादीनें कबूल करणें अपरिहार्य आहे. आणि ही गोष्ठ कबूल केली, मग या क्षणा पासून मृत्यू पर्यंत एका मागून एक त्याला येणारे असे जे अनेक अनुभव, ते सर्व आपल्या स्वतःचेच आणि ह्मणून त्या सर्वांचा कर्ता एकच असें पाहून, आणि जन्मा पासून या क्षणा पर्यंतचे सर्व अनुभव आपले स्वतःचेच आणि ह्मणून त्या सर्वांचा कर्ता एकच, असें त्याच्या लक्षांत आलें, ह्मणजे मग सर्व क्षणिक आहे असें प्रतिपादन करणारा जो सर्वास्तित्ववादी त्याला लाज कशी वाटणार नाही? या वरून देखील असें सिद्ध होतें कीं, सर्वास्तित्ववादीचें मत सयुक्तिक नव्हे.

( १४ )

या सर्वास्तित्ववादींच्या मता संबंधाने रामानुजाचार्यांचे मत असे:—तत्र अभिधीयते । यः अयं अणु-हेतुकः पृथिव्यादि-भूत-आत्मकः समुदायः, यः च पृथिव्यादि-हेतुकः शरीर-इन्द्रिय-विषयरूप-समुदायः, तस्मिन् उभय-हेतुके अपि समुदाये .... जगत्-आत्मक-समुदाय-उत्पत्तिः न उपपद्यते.... । परमाणूनां पृथिव्यादि-भूतानां च क्षणिकत्व-अभ्युपगमात्, क्षण-विनाशिनः परमाणवः भूतानि च कदा संहतौ व्याप्रियन्ते, कदा वा संहन्यन्ते । कदा च विज्ञान-विषय-भूताः, कदा च हान-उपादानादि-व्यवहार-आस्पदतां भजन्ते । कः वा विज्ञान-आत्मा कं च विषयं स्पृशति । कः च विज्ञान-आत्मा कं अर्थं कदा वेदयते, कं वा विदितं अर्थं कः च कदा उपादत्ते । स्पृष्टा हि नष्टः स्पृष्टः च नष्टः, तथा वेदिता विदितः च नष्टः । कथं च अन्येन स्पृष्टं अन्यः वेदयते, कथं च अन्येन विदितं अर्थं अन्यः उपादत्ते । सन्तानानां एकत्वे अपि सन्तानिभ्यः तेषां वस्तुतः वस्तु-अन्तरत्व-अनभ्युपगमात्, न तत्-निबन्धनं व्यवहारादिकं उपपद्यते ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।१७ ) ह्यणजे, “ परमाणूंच्या योगाने बनलेली जी पृथ्वी, तेज, उदक, व वायु, एतद्रूप महाभूते त्यांचा समुदाय; आणि पृथ्वी वगैरे महाभूतांच्या योगाने बनलेले जे इंद्रियांचे शब्द रूप रस गंध स्पर्श एतद्रूप विषय, इंद्रिये, आणि शरीर, त्यांचा समुदाय; हे दोन्ही समुदाय जरी गृहीत धरिले, तरी जगरूप जो दृश्य वस्तूचा समुदाय त्याची उत्पत्ति कशी झाली हे या मताच्या योगाने निश्चित करितां



येत नाही. कारण जर परमाणु व महाभूतें हीं सर्व क्षणिक आहेत असें मानिलें पाहिजे, तर क्षणोक्षणीं नष्ट होणारे जे परमाणु व महाभूतें त्यांचा,—तीं एकत्र होण्याला आवश्यक असा,—व्यापार केव्हां झाला, आणि तीं केव्हां एकत्र झालीं? तसेंच परमाणु, महाभूतें, आणि त्यांच्या योगानें बनलेल्या सर्व वस्तु, या केव्हां जाणिल्या जातात, व टाकणें घेणें इत्यादि त्यांच्या संबधानें व्यवहार केव्हां केला जातो? त्या प्रमाणेंच, जाणणारा जीवात्मा ह्मणजे कोण व कोणत्या पदार्थाशीं त्याच्या इंद्रियांचा संनिकर्ष होतो? तसेंच, कोणता जीवात्मा कोणता पदार्थ केव्हां जाणितो, व कोणता जाणिलेला पदार्थ कोण केव्हां घेतो? कारण ज्या क्षणीं ज्या जीवात्म्याच्या इंद्रियांचा ज्या पदार्थाशीं संसर्ग होतो, तत्क्षणींच तो जीवात्मा व तो पदार्थ हीं दोन्ही नष्ट होतात; त्या प्रमाणेंच ज्या क्षणीं जो जीवात्मा जो पदार्थ जाणितो, त्या क्षणींच तो जीवात्मा व तो पदार्थ हे दोन्ही नष्ट होतात. असें मानितां येणें शक्य नाही कीं, ज्या जीवात्म्याच्या इंद्रियांचा ज्या पदार्थाशीं संसर्ग झाला त्याच्याहून भिन्न असा दुसरा जीवात्मा तो पदार्थ जाणितो; व ज्या जीवात्म्यानें जो पदार्थ जाणिला त्याच्याहून भिन्न असा दुसरा जीवात्मा तो पदार्थ घेतो. आणि क्षणिक जे मानसिक संस्कार त्यांची परंपरा एकच आहे असें जरी मानिलें, तरी ज्या क्षणिक संस्कारांची ती परंपरा, त्यांच्याहून ती वस्तुतः भिन्न नसल्या मुळें, तिच्या वर अवलंबून राहणारा जो जाणणें, घेणें, टाकणें, इत्यादि व्यवहार त्याची तिच्या योगानें देखील उपपत्ति बसवितां येत नाहीं.

सर्वास्तित्वादीच्या मतानें जगाच्या उत्पत्तीची उपपत्ति लागत नाही असें रामानुजाचार्य कां ह्मणतात, या विषयीं दुसरें एक कारण असें:-इतः च क्षणिकत्व-पक्षे जगत्-उत्पत्तिः न उपपद्यते । उत्तर-क्षण-उत्पत्ति-वेलायां पूर्व-क्षणस्य विनष्टत्वात्, तस्य उत्तर-क्षणं प्रति हेतुत्व-अनुपपत्तेः । अभावस्य हेतुत्वे सर्वं सर्वत्र सर्वदा उत्पद्येत । अथ पूर्व-क्षण-वर्तित्वं एव हेतुत्वं इति उच्यते, एवं तर्हि कश्चित् एव घटक्षणः तत्-उत्तर-काल-भाविनां सर्वेषां एव गो-महिष-अश्व-कुड्य-पाषाणादीनां त्रैलोक्य-वर्तिनां हेतुः स्यात् । अथ एक-जातीयस्य एव पूर्व-क्षण-वर्तिनः हेतुत्वं इष्यते, तथापि सर्व-देश-वर्तिनां उत्तर-क्षण-भाविनां घटानां एकः एव पूर्व-क्षण-वर्ती घटः हेतुः स्यात् । अथ एकस्य एव हेतुः एकः इति मनुषे, तथापि कस्य एकस्य कः हेतुः इति न ज्ञायते । अथ यस्मिन् देशे घटक्षणः स्थितः, तत्-देश-संबन्धिनः एव उत्तर-घट-क्षणस्य सः हेतुः इति किं देशस्य स्थिरत्वं मनुषे । किंच चक्षुरादि-संप्रयुक्तस्य अर्थस्य ज्ञान-उत्पत्ति-काले अनवस्थितत्वात्, न कस्यचित् अर्थस्य ज्ञान-विषयत्वं संभवति ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।१९ ) ह्मणजे, 'क्षणिकत्व-वादाच्या योगानें, जग कसें उत्पन्न झालें, या विषयीं कांहीं उपपत्ति कां ठरवितां येत नाही, या संबन्धानें आणखी एक कारण असें कीं, एका मागचा एक असे कोणतेही दोन क्षण घेतले, तर ज्या अर्थी त्या पैकीं पुढच्या क्षणीं अस्तित्वांत येणारी वस्तु उत्पन्न होण्या पूर्वीच मागच्या क्षणीं विद्यमान असणारी वस्तु नष्ट होते; त्या



अर्थी मागच्या क्षणीं विद्यमान असलेली कोणतीही वस्तु पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या कोणत्याही वस्तूचे कारण असणे शक्य नाही. आणि तिचा अभावच पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूचे कारण, असें जर मानिलें; तर सर्व वस्तु सर्व ठिकाणीं प्रत्येक क्षणीं उत्पन्न झाल्या पाहिजेत. असें देखील मानितां येत नाहीं कीं, केवळ मागच्या क्षणीं विद्यमान असल्यानें कोणतीही वस्तु पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूचे कारण होऊं शकते. कारण तसें मानिलें तर पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या, गाई, रेडे, भिंती, दगड, बगैरे, सर्व जगांत कोणत्याही क्षणीं विद्यमान असणाऱ्या झणजे उत्पन्न होणाऱ्या ज्या वस्तु त्या सर्व वस्तूंचे कारण, मागच्या क्षणीं विद्यमान असणारा एक ( उदाहरणार्थ ) घट असें मानावें लागेल. आणि असें जरी मानिलें कीं, केवळ मागच्या क्षणीं विद्यमान असल्या मुळें कोणत्याही वस्तूला पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तू संबंधानें कारणत्व प्राप्त होतें तें सजातीय वस्तू संबंधानेंच होतें, - विजातीय वस्तू संबंधानें होत नाहीं; तरी कोणत्याही क्षणीं सर्व जगा मध्ये विद्यमान असणारे झणजे उत्पन्न होणारे जे ( उदाहरणार्थ ) घट, त्या सर्व घटांचें कारण मागच्या क्षणीं विद्यमान असणारा कोणताही एक घट, असें मानावें लागेल. आणि सर्वास्तित्ववादीच्या मताचा अर्थ याहून देखील संकुचित करून जरी असें मानिलें कीं, मागच्या क्षणीं विद्यमान असल्या मुळें कोणतीही एक वस्तु पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या सजातीय एकाच वस्तूचे कारण असते; तरी मागच्या क्षणीं

विद्यमान असणारी कोणती वस्तु पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या कोणत्या वस्तूचें कारण या विषयीं, सर्वास्तित्ववादीच्या मतानें, निश्चय करितां येणें शक्य नाहीं. आणि ह्या निश्चय करितां येण्या साठीं जर सर्वास्तित्ववादी असें झणेल कीं, मागच्या क्षणीं विद्यमान असलेली वस्तु ज्या स्थळां असेल, त्याच स्थळाशीं संबद्ध अशी जी पुढच्या क्षणीं उत्पन्न होणारी सजातीय वस्तु, त्या वस्तूचें ती (ह्याजै मागच्या क्षणीं विद्यमान असलेली) वस्तु कारण; तर स्थळ स्थिर आहे,—क्षणिक नव्हे,—असें त्यानें कबूल केलें असें होईल. दुसरें असें कीं, ज्या पदार्थाशीं नेत्र वगैरे इंद्रियांचा संयोग होतो तो पदार्थ ज्ञान-उत्पत्तीच्या क्षणा पूर्वीच नष्ट झाल्या मुळें, सर्वास्तित्ववादीच्या मतानें, कोणत्याही पदार्था विषयीं जें ज्ञान उत्पन्न होतें, त्या ज्ञाना विषयीं उपपत्ति ठरवितां येत नाहीं.'

सर्वास्तित्ववादीच्या मतानें असत्यत्व सिद्ध करण्या करितां रामानुजाचार्यांनीं आणखी एक कारण दिलें आहे, तें असें:—  
असति अपि हेतौ कार्यं उत्पद्यते चेत्, सर्वं सर्वत्र सर्वदा उत्पद्येत इति उक्तम् । ....एवं तावत् असतः उत्पत्तिः निरस्ता । सतः निरन्वय-विनाशः अपि न उपपद्यते इति उच्यते ।.... कुतः ।.... सतः निरन्वय-विच्छेद-असंभवात् । असंभवः च, सतः उत्पत्ति-विनाशौ नाम अवस्था-अन्तर-आपत्तिः एव, अवस्था-योगि तु द्रव्यं एकं एव स्थिरं इति,....अस्माभिः.... प्रतिपादितः ( २।१।१५ ) । निर्वाणस्य दीपस्य निरन्वय-विनाश-दर्शनात् अन्यत्र अपि विनाशः निरन्वयः अनुमीयते इति



चेत् । न । घट-शरावादौ मृदादि-द्रव्य-अनुवृत्ति-उप-  
लब्ध्या, सतः द्रव्यस्य अवस्था-अन्तर-आपत्तिः एव वि-  
नाशः इति निश्चिते सति, प्रदीपादौ सूक्ष्म-दशा-आपत्त्या  
अपि अनुपलंभ-उपपत्तेः, तत्र अपि अवस्था-अन्तर-  
आपत्ति-कल्पनस्य एव युक्तत्वात् ॥ ( श्री-भाष्य,  
२।२।२१ ) ह्यणजे, 'पूर्वीं असें सांगितलें आहे कीं,  
कारणाच्या अभावीं कार्य उत्पन्न होतें असें जर मानिलें, तर  
सर्व वस्तु सर्व ठिकाणीं सर्वदा उत्पन्न होतात असें मानिलें  
पाहिजे. ह्यणजे या मुलें अभावा पासून कार्याची उत्पत्ति  
होते, हें ( सर्वास्तित्ववादीचें ) विधान असत्य ठरतें.  
उलट पक्षीं, कोणतीही वस्तु ज्या क्षणीं उत्पन्न होते त्या  
क्षणींच ती नष्ट होते, हें विधान देखील सयुक्तिक नव्हे.  
कारण कोणत्याही वस्तूचा अत्यंत नाश होत नाही.  
कारण जें सत् ह्यणजे भावरूप किंवा विद्यमान आहे,  
त्याचा अत्यंत नाश होणें शक्य नाही. कोणतीही भावरूप  
वस्तु उत्पन्न होते किंवा नष्ट होते असें जें आपण ह्यणतो  
किंवा समजतो, त्याचा अर्थ एवढाच कीं, तिला निरनि-  
राळ्या अवस्था प्राप्त होतात. परंतु जिला त्या भिन्न  
अवस्था प्राप्त होतात ती वस्तु नेहमी एकरूप असून स्थिर  
असते, असें आह्मी दुसऱ्या ठिकाणीं प्रतिपादन केलें आहे.  
सर्वास्तित्ववादी कदाचित् असें ह्यणेल कीं, ज्या अर्थीं मालवि-  
लेल्या दिव्याची ज्योत अत्यंत नष्ट होते असें आपण प्रत्यक्ष  
पाहतो, त्या अर्थीं इतर वस्तु देखील अत्यंत नाश पावतात  
असें अनुमान करणें हें असयुक्तिक नव्हे. परंतु हें अनुमान  
बरोबर होणार नाही. कारण घट कलश वगैरे वस्तु नष्ट

झाल्या तर त्यांचें मृत्तिका वगैरे द्रव्यां मध्ये रूपांतर होतें, असें आपण प्रत्यक्ष पाहतों. व या वरून असें सिद्ध होतें कीं, कोणत्याही भावरूप वस्तूचा नाश होणें ह्मणजे तिला भिन्न अवस्था प्राप्त होणें. आणि असें असल्या मुळें हीं गोष्ट देखील कबूल केली पाहिजे कीं, दिव्याची ज्योत नष्ट होते तेव्हां तिचा अत्यंत नाश होत नाही; तर तिला भिन्न स्थिति प्राप्त होते. मात्र तिला प्राप्त झालेली ही नवीन अवस्था सूक्ष्म असल्या मुळें त्या ज्योतीचें हें रूपांतर आपणांला दिसत नाहीं. ’

दुसरें असें कीं:—क्षणिकत्व—वादिभिः अभ्युपेतात् तुच्छात् उत्पात्तिः, उत्पन्नस्य तुच्छता—आपत्तिः न च संभवति इति उक्तम् । तत्—उभय—प्रकार—अभ्युपगतः दोषः च भवति । तुच्छात् उत्पत्तौ तुच्छात्मकं एव कार्यं स्यात् । यत् हि यस्मात् उत्पद्यते तत् तत्—आत्मकं दृष्टं, यथा मृद्—सुवर्णादिः उत्पन्नं मणिक—मुकुटादि मृद्—सुवर्णादि—आत्मकं दृष्टम् । न च जगत् तुच्छात्मकं दृष्टं भवद्भिः अभ्युपगम्यते, न च प्रतीयते । सतः निरन्वय—विनाशे सति एक—क्षणात् ऊर्ध्वं कृत्स्नस्य जगतः तुच्छता—आपत्तिः एव स्यात् । पश्चात् तु तुच्छात् जगत्—उत्पत्तौ अनन्तर—उक्तं तुच्छ—आत्मकत्वं एव स्यात् । अतः उभयथा अपि दोषात् न भवत्—उक्त—प्रकारौ उत्पात्ति—निरोधौ ॥ ( श्री-भाष्य, २।२।२२ ) ह्मणजे, ‘ भावरूप वस्तु अभावा पासून उत्पन्न होतात, व भावरूप वस्तु नष्ट होतात तेव्हां त्या अभावरूप होतात; असें जें सर्वास्तित्ववादी प्रति-पादन करितो, तें शक्य नाहीं असें सांगितलें. सर्वास्तित्व-



वादीचीं हीं दोन्ही विधानें सदोष आहेत. कारण अभावा पासून उत्पन्न होणारें जें कार्य, तें अभावरूपच असलें पाहिजे. कारण ज्या पासून जें उत्पन्न होतें, तें तत्स्वरूप असतें. उदाहरणार्थ, मृत्तिका सुवर्ण इत्यादिकां पासून उत्पन्न होणारीं जीं,—घट, मुकुट, कौरे,—कार्ये तीं मृत्तिकामय, सुवर्णमय अशींच असतात. परंतु सर्वास्तित्ववादीचेंच असें ह्मणणें आहे कीं, जग शून्यमय किंवा अभावरूप नाही. आणि जग शून्यमय आहे असें आपल्या अनुभवाला देखील येत नाही. त्या प्रमाणेंच, जें भावरूप आहे तें अत्यंत नाश पावतें असें जर गृहीत धरिलें, तर सर्वास्तित्ववादीच्या मता प्रमाणें असें कबूल करावें लागेल कीं, या क्षणीं जें जग विद्यमान आहे तें सर्व या क्षणाच्या शेवटीं अत्यंत नाश पावेल. आणि असें मानिलें ह्मणजे मग असें देखील मानावें लागेल कीं, पुढच्या क्षणीं जें जग विद्यमान असेल तें अत्यंत अभावा पासून उत्पन्न होईल. परंतु, आतांच सांगितल्या प्रमाणें, अभावा पासून उत्पन्न होणारें जें जग तें अभावरूपच असलें पाहिजे. सारांश, सर्वास्तित्ववादीच्या प्रस्तुत दोन विधानां पैकीं कोणतेंही घेतलें तरी तें सदोषच ठरतें. १

सर्वास्तित्ववादीच्या मताची असत्यता सिद्ध करण्याकरितां रामानुजाचार्यांनीं आणखी एक कारण दिलें आहे, तें असें:—पूर्व प्रस्तुतं वस्तुनः स्थिरत्वं एव उपपाद्यते । अनुस्मरणं पूर्व-अनुभूत-वस्तु-विषयं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञानं इत्यर्थः । तत् एव इदं इति सर्वं वस्तु-जातं अतीत-काल-अनुभूतं प्रत्यभिज्ञायते । न च भवद्भिः ज्वालादिषु इव सा-

दृश्य-निबन्धनः अयं एकत्व-व्यामोहः इति वक्तुं शक्यं, व्यामुह्यतः ज्ञातुः एकस्य अनभ्युपगमात् । न हि अन्य-अनुभूतेन एकत्वं सादृश्यं वा स्व-अनुभूतस्य अन्यः अनुसंधत्ते । अतः भिन्न-काल-वस्तु-आश्रय-सादृश्य-अनुभव-निबन्धनं एकत्व-व्यामोहं वदद्भिः ज्ञातुः एकत्वं अवश्य-आश्रयणीयम् । न च ज्ञेयेषु अपि घटादिषु, ज्वालादिषु इव, भेद-साधन-प्रमाणं उपलभामहे, येन सादृश्य-निबन्धनां प्रत्यभिज्ञां कल्पयेम । .... अतः प्रत्यभिज्ञायाः स्थिरत्वं अवगम्यमानं न केन अपि प्रकारेण अपह्नोतुं शक्यम् ॥ (श्रीभाष्य, २।२।२४) ह्यणजे, 'वस्तु स्थिर आहेत,-क्षणिक नाहीत,-ही गोष्ट स्मृतीच्या योगानें देखील सिद्ध होते. स्मृति किंवा स्मरण ह्यणजे आपणांला ज्या वस्तूचा पूर्वी अनुभव आला होता, त्या वस्तू विषयीं प्रत्यभिज्ञान किंवा ओळख. "तीच ही" अशा रीतीनें भूत काळीं अनुभविलेली प्रत्येक वस्तु आपणांला ओळखितां येते. या संबधानें सर्वास्तित्ववादी कदाचित् असें ह्यणेल कीं, ज्या प्रमाणें ज्वाळेच्या संबधानें भ्रम होतो, त्या प्रमाणेंच पूर्व काळीं अनुभविलेली वस्तु वर्तमान काळीं अनुभविली जाणाऱ्या वस्तु सारखी असल्या मुळें, दोन्ही वस्तु एकच आहेत, असा आपणांला भ्रम होतो. परंतु जर सर्वास्तित्ववादी असें ह्यणेल तर ज्याला भ्रम होतो तो जीवात्मा स्थिर आहे, क्षणिक नव्हे, असें त्याच्या मता विरुद्ध त्याला कबूल करावें लागेल. कारण पूर्वी ज्या वस्तूचा एकाला अनुभव आला, त्या वस्तू सारखी किंवा त्या वस्तूशीं एकरूप अशी वस्तु मी अनुभवीत आहें, असें दुसऱ्याला



वाटणें शक्य नाही. या करितां भिन्न काळीं अनुभविलेल्या वस्तु एकमेकां सारख्या असल्या मुळें त्या एकरूपच आहेत असा भ्रम होतो, असें जो प्रतिपादन करील त्यानें जीवात्म्याचें स्थिरत्व कबूल केलेंच पाहिजे. आणि दुसरें असें कीं, ज्या प्रमाणें ज्वाळादिकां मधील भिन्नत्व प्रत्यक्षादि ज्ञानविषयक साधनांच्या योगानें आपणांला समजल्या मुळें त्या केवळ एकमेकां सारख्या आहेत,—एकरूप नव्हत,— असें आपण मानितों; त्या प्रमाणें घट वगैरे वस्तूं मधील भिन्नत्व कोणत्याही साधनानें समजणें शक्य नसल्या मुळें त्या केवळ एकमेकां सारख्या आहेत,—एकरूप नव्हत,—असें मानण्याला कांहीं आधार नाही. अर्थात्च, स्मृतीच्या योगानें सिद्ध होणारें जें पदार्थांचें स्थिरत्व तें सत्य नव्हे असें कोणत्याही रीतीनें सिद्ध करितां येणें शक्य नाही. '

सर्वास्तित्ववादींचें मत ग्राह्य नव्हे असें दाखविण्या करितां रामानुजाचार्यांनीं दिलेलें आणखी एक कारण असें:—एवं क्षणिकत्व—असत्—उत्पत्ति—अहेतुक—विज्ञान—नाशादि—अभ्युपगमे उदासीनानां अनुद्युंजानां अपि सर्व—अर्थ—सिद्धिः स्यात् । इष्ट—प्राप्तिः अनिष्ट—निवृत्तिः वा प्रयत्नादिभिः साध्यते । क्षण—ध्वंसे हि सर्वेषां भावानां पूर्व—पूर्व—वस्तु तत्—गतः वा विशेषः संस्कारादिकः अविद्यादिः वा उत्तरत्र न कश्चित् अनुवर्तते इति प्रयत्नादिभिः साध्यं न किञ्चित् अस्ति । एवं सति अहेतु—साध्यत्वात् सर्व—सिद्धीनां उदासीनानां अपि ऐहिक—आमुष्मिक—फलं मोक्षः च सिध्येत् ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।२६ ) ह्यणजे, ' या प्रमाणें वस्तूंचें क्षणिकत्व, अभावा पासून भावरूप वस्तूंची

उत्पत्ति, व कारणा शिवाय ज्ञानाची व नाशाची शक्यता, या गोष्टी जर खऱ्या असल्या, तर जे उद्योग करीत नाहीत त्यांना देखील सर्व इष्ट गोष्टी प्राप्त झाल्या असल्या. परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे की, प्रयत्नांच्या योगानेच इष्ट गोष्ट प्राप्त होते, किंवा अनिष्ट गोष्टींचे निवारण होतें. जर सर्व वस्तु क्षणिक असल्या, तर पूर्व काळची वस्तु किंवा त्या वस्तू पासून उत्पन्न झालेला संस्कार किंवा अज्ञान वगैरे कोणताही विशेष परिणाम उत्तर काळीं शिल्लक राहणें अशक्य झालें असतें. आणि त्या मुळें कोणतीही इष्ट गोष्ट प्रयत्नानें प्राप्त झाली नसती. आणि जर प्रत्येक इष्ट गोष्ट कारणा शिवाय प्राप्त झाली असती, तर जे प्रयत्न करीत नाहीत, त्यांना देखील इहलोकींच्या व परलोकींच्या सर्व इष्ट गोष्टी,—इतकेंच नव्हे तर सौख्य देखील,—प्राप्त होणें शक्य झालें असतें.



( १५ )

या प्रमाणें अंतस्थ जग किंवा बाह्य जग विद्यमान नाहीं असें प्रतिपादन करणारा शून्यवाद; अंतस्थ जग मात्र विद्यमान आहे बाह्य जग विद्यमान नाहीं, असें प्रतिपादन करणारा विज्ञान-वाद; आणि अंतस्थ जग व बाह्य जग हीं दोन्ही विद्यमान आहेत, मात्र अंतस्थ व बाह्य जगांतील प्रत्येक वस्तु क्षणिक आहे, असें प्रतिपादन करणारा सर्वास्तित्ववाद; हीं तिन्ही मते असत्य आणि ह्मणून अग्राह्य आहेत, असें ज्या अर्थी शंकराचार्य व रामानुजाचार्य यांनीं विस्तरशः प्रतिपादन केले आहे; त्या अर्थी असें सिद्ध होते कीं, त्या दोघांच्याही मते अंतस्थ जग व बाह्य जग हीं दोन्ही विद्यमान असून, त्यांतील वस्तु प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें अनुभवाला येतात त्या प्रमाणेंच त्या स्थिर आहेत, तर आतां प्रश्न असा कीं, जीवात्मा विद्यमान आहे किंवा नाहीं ?

वैदिक वाङ्मया मध्ये असें एक मत उपलब्ध आहे कीं अंतस्थ व बाह्य जग विद्यमान असून त्यांतील वस्तु स्थिर

( १ ) अंतस्थ व बाह्य जग विद्यमान आहे किंवा नाहीं, आणि जर तें विद्यमान आहे तर तें क्षणिक आहे किंवा स्थिर आहे, या प्रश्नां संबधानें निर्णय करितांना शंकराचार्यांचे पुढील उद्गार नेहमी लक्षांत ठेवण्या सारखे आहेत:— यदा हि लोक-प्रसिद्धः पदार्थः परीक्षकैः न परिगृह्यते, तदा स्व-पक्ष-सिद्धिः पर-पक्ष-दोषः वा उभयं अपि उच्यमानं परीक्षकाणां आत्मनः च यथार्थत्वेन न बुद्धि-संतानं आरोहति । एवं एव एषः अर्थः इति निश्चितं यत् तत् एव वक्तव्यम् । ततः अन्यत् उच्यमानं बहुप्रलापित्वं आत्मनः केवलं भ्रष्ट्यापयेत् ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२५ )

आहेत. परंतु जगांतील ज्या जड वस्तु त्यांच्याहून ज्यांचा स्वभाव भिन्न आहे असा चित्स्वरूप जीवात्मा विद्यमान नाही. जे हे मत प्रतिपादन करित ते लोकायतिक या नांवाने प्रसिद्ध आहेत. शंकराचार्यांच्या भाषेने लोकाय-तिकांचे मत असे:-अत्र एके देह-मात्र-आत्म-दर्शिनः लोकायतिकाः देह-व्यतिरिक्तस्य आत्मनः अभावं मन्यमानाः, समस्त-व्यस्तेषु ब्राह्मेषु पृथिव्यादिषु अदृष्टं अपि चैतन्यं शरीर-आकार-परिणतेषु भूतेषु स्यात् इति संभावयन्तः तेभ्यः चैतन्यं, मद्-शक्तिवत् विज्ञानं, चैतन्य-विशिष्टः कायः पुरुषः इति च आहुः । न स्वर्ग-गमनाय अपवर्ग-गमनाय वा समर्थः देह-व्यतिरिक्तः आत्मा अस्ति, यत्-कृतं चैतन्यं देहे स्यात् । देहः एव तु चेतनः च आत्मा च इति प्रतिजानते । हेतुं च आचक्षते .... । यत् हि यस्मिन् साति भवति, असाति च न भवति, तत् तत्-धर्मत्वेन अध्यवसीयते । यथा अग्नि-धर्मौ औष्ण्य-प्रकाशौ । प्राण-चेष्टौ-चैतन्य-स्मृति-आदयः च आत्म-धर्मत्वेन अभिमताः आत्मवादिनां, ते अपि अन्तः एव देहे उपलभ्यमानाः वहिः

( १ ) देहमात्रं चैतन्य-विशिष्टं आत्मा इति...लोकायतिकाः... प्रतिपन्नाः ॥ ( शारीरकभाष्य, १।१।१ )

( २ ) यथा मादक-द्रव्येषु तांबूल-पत्रादिषु प्रत्येकं अदृष्टं अपि मद्-शक्तिः तत्-संघातात् जायते... । ( गोविंदानंद ) तथा इदं ज्ञानं एक-एकस्मिन् अदृष्टं अपि देह-आकार-परिणत-भूतेषु संघतेषु भवति इति च आहुः ॥ ( आनंदगिरि )

( ३ ) चेष्टा हित-अहित-प्राप्ति-परिहार-अर्थः व्यापारः । आदि-पदेन इच्छा-द्वेषादयः उक्ताः ॥ ( आनंदगिरि )



च अनुपलभ्यमानाः, असिद्धे देह-व्यतिरिक्ते धर्मिणि देह-धर्माः एव भवितुं अर्हन्ति । तस्मात् अव्यतिरिक्तः देहात् आत्मनः इति ॥ ( शारीरकभाष्य, ३।३।५३ ) ह्यणजे, ' या संबन्धाने लोकायतिक नामक देहात्मवादी असें प्रतिपादन करितात कीं, देह हाच जीवात्मा होय, देहाहून भिन्न ( ह्यणजे स्वतंत्र ) असा जीवात्मा विद्यमान नाही. त्यांचें मत असें कीं, पृथ्वी, उदक, तेज, वायु, आणि आकाश, हीं जीं बाह्य द्रव्यें त्यां पैकीं एकेका मध्ये किंवा त्यांच्या समुदाया मध्ये जरी आषणांला चैतन्य दिसत नाही; तथापि त्यांचें देहा मध्ये रूपांतर झालें ( ह्यणजे त्या द्रव्यांच्या संघातानें देह उत्पन्न झाला ) ह्यणजे त्या देहा मध्ये चैतन्य व्यक्त होणें अशक्य नाही. अर्थात्, तें या द्रव्यां पासूनच उत्पन्न होतें. आणि ते असें देखील ह्यणतात कीं, ज्या प्रमाणें काहीं द्रव्यांच्या मिश्रणाच्या योगानें त्यांच्या मध्ये मादकत्व उत्पन्न होतें, त्या प्रमाणेंच षांच महाभूतांच्या देहरूप संघाताच्या योगानें त्यांच्या मध्ये विज्ञान उत्पन्न होतें. सारांश, त्यांच्या मतें चैतन्ययुक्त देह ह्यणजे जीवात्मा होय. अर्थात्च, देहाचा त्याग करून जो स्वर्गा प्रत किंवा मोक्षा प्रत जाऊं शकेल असा देहाहून भिन्न ( ह्यणजे स्वतंत्र ) जीवात्मा विद्यमान असून, त्याच्या मुळें देहाला चैतन्य प्राप्त होतें असें मानणें हें, या मता प्रमाणें, बरोबर नव्हे. कारण देहच सचेतन असून सचेतन देह ह्यणजेच जीवात्मा. आपलें हें मत सिद्ध करण्या करितां लोकायतिक पुढील अन्वय-व्यतिरेकाची योजना करितात:-  
जें ज्याच्या विद्यमानतेच्या वेळीं मात्र विद्यमान असतें आणि

ज्याच्या अविद्यमानतेच्या वेळीं अविद्यमान होतें, तें त्याचा धर्म होय असा निश्चित सिद्धांत आहे. उष्णता व प्रकाश हे अग्नीचे धर्म आहेत असें याच सिद्धांतानें सिद्ध होतें. आणि या सिद्धांताच्या योगानेंच असें सिद्ध होतें कीं, प्राण, मानसिक व्यापार, चैतन्य, स्मृति, इत्यादि ( आत्मवादींच्या मतें ) जे जीवात्म्याचे धर्म, ते वस्तुतः देहाचेच धर्म. कारण ते देहा मध्ये मात्र,—ह्मणजे देहाच्या विद्यमानते मुळें,—विद्यमान असतात; देहाच्या बाहेर,—ह्मणजे देहाच्या अभावीं,—विद्यमान असत नाहींत; आणि देहाहून भिन्न व स्वतंत्र असा जीवात्मा विद्यमान आहे असें सिद्ध झालेलें नाहीं. या वरून असें सिद्ध होतें कीं, देहाहून भिन्न किंवा स्वतंत्र असा जीवात्मा विद्यमान नाहीं. '

शंकराचार्यांनीं लोकायतिकांच्या या मताचें निराकरण केलें आहे. तें असें:—एवं प्राप्ते ब्रूमः । न तु एतत् अस्ति यत् उक्तं अव्यतिरेकः देहात् आत्मनः इति । व्यतिरेकः एव अस्य देहात् भवितुं अर्हति । तत्—भाव—अभावित्वात् । यदि देह—भावे भावात् देह—धर्मत्वं आत्म—धर्माणां मन्येत, ततः देह—भावे अपि अभावात् अतत्—धर्मत्वं एव एषां किं न मन्येत, देह—धर्म—वैलक्षण्यात् । ये हि देह—धर्माः रूपादयः ते यावत्—देहं भवन्ति । प्राण—चेष्टादयः तु सति अपि देहे मृत—अवस्थायां न भवन्ति । देह—धर्माः च रूपादयः परैः अपि उपलभ्यन्ते । न तु आत्म—धर्माः

( १ ) तेषां विशेष—गुणत्व—अभावे अपि न देहमात्र—प्रभवत्वं, मृत—अवस्थायां अदर्शनात् । अतः देह—अतिरिक्तः तत्—अधिष्ठाता इति भावः ॥ ( आनंदगिरि )



चैतन्य-स्मृति-आदयः । अपि च सति हि तावत् देहं  
जीवत-अवस्थायां एषां भावः शक्यते निश्चेतुं, न तु असति  
अभावः । पतिते अपि कदाचित् अस्मिन् देहे देह-अन्तर-  
संचारेण आत्म-धर्माः अनुवर्तेरन् । संशयमात्रेण अपि  
परपक्षः प्रतिषिध्यते ।

किं-आत्मकं च पुनः इदं चैतन्यं मन्यते, यस्य भूतेभ्यः  
उत्पत्तिं इच्छति इति परैः पर्यनुयोक्तव्यः । न हि भूत-चतुष्टय-  
व्यतिरेकेण लोकायतिकः किञ्चित् तत्त्वं प्रत्येति । यत्  
अनुभवनं भूत-भौतिकानां तत् चैतन्यं<sup>३</sup> इति चेत् । तर्हि  
विषयत्वात् तेषां न तत्-धर्मत्वं अश्नुवीत, स्व-आत्मानि  
क्रिया-विरोधात् । न हि अग्निः उष्णः सन् स्व-आत्मानं  
दहति । न हि नटः शिक्षितः सन् स्व-स्कन्धं अधिरोक्षति ।

( १ ) न तावत् तव अदर्शनं अभाव-निश्चायकं, प्रत्यक्षस्य एव  
प्रामाण्यात् । मम तु आत्मनः देह-अन्तर-संचारात् तत्-धर्म-दृष्टिः  
इति संदिह्यते । तावत्-मात्रेण चैतन्यादीनां देह-धर्मत्व-असिद्धिः ।  
आवयोः उभयोः अपि निश्चित-अन्वयादेः एव साधकत्व-अविवादात्  
इति भावः ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) तत् किं भूत-अतिरिक्तं तत्त्वं उत रूपादिवत् भूत-धर्मः ॥  
( गोविंदानंद )

( ३ ) धर्म-धर्मिणोः तादात्म्य-अभेद-पक्षं आलंबतै-‘ यत् ’  
इति । भूत-परिणामत्वात् चैतन्यस्य रूपादिवत् भूतेभ्यः अर्थ-  
अन्तरत्व-अभावात् न व्यतिरेक-आपत्तिः इति भावः ॥ ( आनंदगिरि )

( ४ ) भूत-परिणामत्वं चैतन्यस्य रूपादि-वैषम्य उक्त्या प्र-  
त्युक्तं, इति मन्वानः दोष-अन्तरं आह-‘ तत् ’ इति ॥ ( आनंद-  
गिरि ) देह-आत्मक-भूतानां चैतन्यं प्रति विषयत्वात्, कर्तृ-कर्म-  
विरोधेन विषयस्य कर्तृत्व-अयोगात्, न भूत-कर्तृकत्वं चैतनस्य  
इत्यर्थः ॥ ( गोविंदानंद )

न हि भूत-भौतिक-धर्मेण सता चैतन्येन भूत-भौतिकानि विषयीक्रियेरन् । न हि रूपादिभिः स्व-रूपं पर-रूपं वा विषयीक्रियते । विषयीक्रियन्ते तु बाह्य-आध्यात्मिकानि भूत-भौतिकानि चैतन्येन । अतः च यथा एव अस्याः भूत-भौतिक-विषयायाः उपलब्धेः भावः अभ्युपगम्यते, एवं व्यतिरेकः अपि अस्याः तेभ्यः अभ्युपगन्तव्यः । उपलब्धि-स्वरूपः एव च नः आत्मा, इति आत्मनः देह-व्यतिरिक्तत्वम् । नित्यत्वं च उपलब्धेः ऐकरूप्यात् । अहं इदं अद्राक्षं इति च अवस्था-अन्तर-योगे अपि उपलब्धत्वेन प्रत्यभिज्ञानात् । स्मृत्यादि-उपपत्तेः च । यत् तु

( १ ) किंच यः यस्य धर्मः सः न तत्-साधकः यथा रूपादिः । तथा च चैतन्यस्य भूत-भौतिक-साधकत्वात् एव तत्-अतिरेक-सिद्धिः ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) भवतु तर्हि भूतेभ्यः अतिरिक्ता स्वतंत्रा उपलब्धिः, तथापि कथं आत्म-सिद्धिः । तत्र आह-‘ उपलब्धि ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

( ३ ) क्षणिकत्वात् तस्याः नित्य-आत्म-रूपत्वं अयुक्तं, इति आशंक्य, अजानतः तत्-भेद-अभावात् विषय-उपरागात् तत्-भानात् असौ एव अनित्यः न उपलब्धिः इति आह-‘ नित्यत्वं च ’ इति ॥ ( आनंदगिरि ) घटः स्फुरति पटः स्फुरति इति सर्वत्र स्फूर्तेः अभेदात् नित्यत्वम् । विषय-उपराग-नाशे तु नाश-भ्रमः इत्यर्थः ॥ ( गोविंदानंद )

( ४ ) किंच स्थूल-देह-अभिमान-हीनस्य स्वप्ने प्रत्यभिज्ञानात्, अतिरिक्त-आत्म-सिद्धिः इति आह-‘ अहं ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

( ५ ) स्वप्ने अपि स्थूल-देह-अन्तरस्य एव उपलब्धत्वं इति आशंक्य आह-‘ स्मृत्यादि ’ इति । उपलब्ध-स्मर्त्रोः भेदे सति अन्य-उपलब्धे अन्यस्य स्मृतिः इच्छादयः च न इति न तयो अन्यता इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )



उक्तं शरीरे भावात् शरीर-धर्मः उपलब्धिः इति, तत् वर्णितेन प्रकारेण प्रत्युक्तम् । अपि च सत्सु प्रदीपादिषु उपकरणेषु उपलब्धिः भवति, असत्सु न भवति । न च एतावता प्रदीपादि-धर्मः एव उपलब्धिः भवति । एवं सति देहे उपलब्धिः भवति असति च न भवति, इति न देह-धर्मः भवितुं अर्हति । उपकरणत्व-मात्रेण अपि प्रदीपादिवत् देह-उपयोग-उपपत्तेः । न च अत्यन्तं देहस्य उपलब्धौ उपयोगः अपि दृश्यते । निश्चये अपि अस्मिन् देहे स्वप्ने नानाविध-उपलब्धि-दर्शनात् । तस्मात् अनवद्यं देह-व्यतिरिक्तस्य आत्मनः अस्तित्वम् ॥ ( शारीरकभाष्य, ३।३। ५४ ) ह्यणजे, 'या संबन्धाने आह्मी असें ह्यणतो कीं, जीवात्मा देहाहून भिन्न ह्यणजे स्वतंत्र नाहीं, असें ह्यणणे बरोबर नव्हे. तो देहाहून भिन्न किंवा स्वतंत्र आहे असेच मानिले पाहिजे. कारण त्याचें अस्तित्व देहाच्या अस्तित्वावर अवलंबून असत नाहीं. आणि जर देहाच्या विद्यमानतेच्या वेळीं वर निर्दिष्ट केलेले आध्यात्मिक धर्म विद्यमान

( १ ) उपलब्धेः देह-अन्वय-व्यतिरेकौ न देह-धर्मत्व-साधकौ, तत्-निमित्तत्वेन अन्यथा-सिद्धेः इति अधिकं आह- ' अपि च ' इति ॥ ( गोविंदानंद )

( २ ) उपकरणत्वं अपि देहस्य उपलब्धौ न सिध्यति इति आह- ' न च ' इति । उपलब्धिः न देह-जन्या, तस्मिन् अव्याप्रियमाणे अपि सत्त्वात् अर्थ-अन्तरवत् । जागरे तु व्यंजक जनकतया कथंचित् उपयोगं अंगीकृत्य अत्यन्तं इति उक्तम् । स्वप्ने द्रष्टरि अहं पश्यामि इत्यादि-अबाधित-अध्यक्षस्य स्थूल-देह-आकार-हीनस्य देह-अतिरिक्त-आत्म-विषयत्वात् न देहात्मवाद-सिद्धिः इति भावः ॥ ( आनंदगिरि )

असतात या करितां ते देहाचे धर्म असें मानावयाचें; तर देह विद्यमान असून देखील त्याच्या मध्ये ते धर्म विद्यमान नसतात, या करितां ते देहाचे धर्म नव्हत असें मानिलें पाहिजे. कारण या संबंधानें ते देहाच्या धर्माहून भिन्न ठरतात. रूप वगैरे जे कोणत्याही देहाचे धर्म, ते तो देह विद्यमान आहे तो पर्यंत विद्यमान असतात. परंतु प्राण वगैरे जे आध्यात्मिक धर्म ते मृत्यू नंतर देह विद्यमान असून देखील विद्यमान असत नाहीत. दुसरें असें कीं, रूप वगैरे जे एका मनुष्याच्या देहाचे धर्म ते दुसऱ्या मनुष्याला दृश्य असतात; परंतु चैतन्य, स्मृति, वगैरे जे ( आत्मवादीच्या मतें ) जीवात्म्याचे धर्म ते दुसऱ्याला दृश्य असत नाहीत. ही गोष्ट देखील लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं, जरी देहाच्या विद्यमानते मध्ये हे धर्म विद्यमान असतात असें आपणांला निश्चित करितां येतें; तरी देहाच्या अभावीं ते नष्ट होतात, असें मानण्याला कांहीं आधार नाही. कारण हा देह नष्ट झाल्या वर कदाचित् ते दुसऱ्या देहा मध्ये प्रवेश करून विद्यमान राहत असतील. आणि या प्रमाणें ते विद्यमान राहतात किंवा नाही या विषयीं जरी संशय असला, तरी त्या संशयानें प्रतिपक्ष्याचें (ह्मणजे लोकायतिकांचें) मत असत्य ठरतें.

लोकायतिकांना असा एक प्रश्न विचारिला पाहिजे कीं, त्यांच्या मतें जें चैतन्य पृथ्वी वगैरे जड द्रव्यां पासून उत्पन्न होतें, त्या चैतन्याचें स्वरूप काय ? त्यांना हा प्रश्न विचारण्याचें कारण असें कीं, चार जड तत्त्वांहून भिन्न किंवा स्वतंत्र असें कोणतेंही तत्त्व विद्यमान आहे, असें ते मानीत नाहीत. अर्थात्, त्यांच्या



मते चैतन्य हैं एक स्वतंत्र तत्त्व असणें शक्य नसल्या मुळें, तें जड तत्त्वांचा धर्म असलें पाहिजे. परंतु जर लोकाय-तिक असें ह्मणेल कीं, भूत व भौतिक वस्तूं विषयीं जो अनुभव तो अनुभव ह्मणजेच चैतन्य, तर चैतन्य हा त्या वस्तूंचा धर्म आहे असें त्याला ह्मणतां येणार नाहीं. कारण भूत व भौतिक वस्तु त्या अनुभवाचे विषय असल्या मुळें तो अनुभव त्या वस्तूंचा धर्म असणें शक्य नाहीं. कारण कोणतीही वस्तु स्वतः वर क्रिया करूं शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, अग्नि उष्ण असतो तथापि तो स्वतःला दग्ध करूं शकत नाहीं, नट नाट्यकले मध्ये निपुण असतो तथापि तो स्वतःच्या स्कंधा वर चढूं शकत नाहीं. उलट पक्षीं, जर चैतन्य हैं भूत व भौतिक वस्तूंचा धर्म असेल, तर तें त्या वस्तु जाणूं शकणार नाहीं. रूप वगैरे जे भूत व भौतिक वस्तूंचे धर्म, ते स्वतःचें किंवा इतरांचें रूप जाणूं शकत नाहींत. परंतु ही गोष्ट निर्विवाद आहे कीं, चैतन्या कडून बाह्य आणि अंतस्थ भूत व भौतिक वस्तु जाणिल्या जातात. या करितां ज्या प्रमाणें भूत व भौतिक वस्तूं विषयीं अनुभव सत्य आहे असें आपण मानितों, त्या प्रमाणेंच आपणांला असें देखील मानिलें पाहिजे कीं, तो अनुभव (ह्मणजे चैतन्य) त्या भूत व भौतिक वस्तूंहून भिन्न किंवा स्वतंत्र आहे.

आणि ही गोष्ट एकदा कबूल केली ह्मणजे मग जीवात्मा देखील देहाहून भिन्न किंवा स्वतंत्र आहे, असें कबूल केलें पाहिजे. कारण तो (ह्मणजे जीवात्मा) “मी आहे” एतद्रूप अनुभवस्वरूप आहे. तसेंच, हा अनुभव सर्वदा एकरूप असल्या मुळें तो (आणि ह्मणून जीवात्मा देखील)

नित्य आहे असें मानिलें पाहिजे. जीवात्मा नित्य आहे, असें मानण्याला आणखी एक कारण असें कीं, जरी त्याला भिन्न स्थिति प्राप्त झाली (उदाहरणार्थ, स्वप्नस्थिती नंतर जाग्रत् अवस्था प्राप्त झाली ), तरी “ मी हें पूर्वी पाहलेलें आहे, ” असें ओळखून तो आपलें नित्यत्व व्यक्त करितो. आणि जीवात्म्याचें नित्यत्व कबूल केलें तरच स्मरणाची उपपत्ति लागते. लोकायतिकांचें जें असें ह्मणणें कीं, देहाच्या विद्यमानते मुळें चैतन्य विद्यमान असतें, ह्मणून तें देहाचा धर्म, तें वरील विवेचनानें निराकृत होतें. दुसरें असें कीं, दीपक वगैरे प्रकाश देणारीं साधनें विद्यमान असतात त्या वेळीं आपणांला अनुभव प्राप्त होतो, तीं विद्यमान नसतात त्या वेळीं तो प्राप्त होत नाहीं; परंतु ही गोष्ट जरी कबूल केली पाहिजे तरी ती कबूल केल्या मुळें असें सिद्ध होत नाहीं कीं, अनुभव हा दीपक वगैरे जीं साधनें त्यांचा धर्म आहे. ही गोष्ट लक्षांत ठेविली ह्मणजे असें दिसून येईल कीं, देहाच्या विद्यमानते मुळें अनुभव येतो व देहाच्या अभावीं अनुभव येत नाहीं, ही गोष्ट जरी कबूल केली, तथापि अनुभव हा देहाचा धर्म आहे असें सिद्ध होत नाहीं. तर इतकेंच सिद्ध होईल कीं, दीपकादि साधनां प्रमाणें देह हें अनुभव प्राप्त होण्याचें एक साधन आहे. ही गोष्ट देखील लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं, अनुभव उत्पन्न होण्याला देहरूप साधन आवश्यकच आहे, असें नाहीं. कारण जेव्हां देह निश्चेष्ट झालेला असतो अशा स्वप्न-अवस्थे मध्ये नाना प्रकारचा अनुभव प्राप्त होतो. या सर्व विवेचना वरून असें सिद्ध होते कीं, देहाहून स्वतंत्र असा जीवात्मा विद्यमान आहे. १



( १६ )

( २ ) वरील विवेचना वरून असें स्पष्ट होतें कीं, शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य यांच्या मते, अंतर्बाह्य जग विद्यमान असून शरीरादि ज्या जड वस्तु त्यांच्याहून भिन्न व स्वतंत्र असा जीवात्मा देखील विद्यमान आहे. तर आतां वरें निर्दिष्ट केलेल्या तीन प्रश्नां पैकीं दुसरा प्रश्न उत्पन्न होतो. तो प्रश्न असा कीं, जगाचें कारण चित्स्वरूप आहे किंवा अचित्स्वरूप आहे ? या प्रश्नाला वैदिक वाङ्मयांत एक असें उत्तर दिलेले आहे कीं, अचित्स्वरूप प्रधान हें जगाचें कारण होय. वैदिक वाङ्मया मध्ये हें मत प्रधानवाद किंवा सांख्यमत या नांवानें प्रसिद्ध आहे.

रामानुजाचार्यांच्या भाषेनें हें मत असें—एषा सांख्यानां दर्शन-स्थितिः । ' मूल-प्रकृतिः अविकृतिः, महत्-आद्याः प्रकृति-विकृतयः सप्त, षोडशकः च विकारः, न प्रकृतिः न विकृतिः पुरुषः ' इति तत्त्वसंग्रहः । मूल-प्रकृतिः नाम सुख-दुःख-मोह-आत्मकानि लाघव-प्रकाश-चलन-उपष्टंभन-गौरव-आवरण-कार्याणि, अत्यन्त-अतीन्द्रियाणि कार्य-एक-निरूपण-विवेकानि अन्यून-अतिरेकाणि समतां उपेतानि सत्त्व-रजः-तमांसि द्रव्याणि । सा च सत्त्व-रजः-तमसां साम्यरूपा प्रकृतिः एका स्वयं अचेतना अनेक-चेतन-भोग-अपवर्ग-अर्था नित्या सर्वगता सतत-विक्रिया न कस्याचित् विकृतिः, अपि तु परम-कारणं एव । महत्-आद्याः तत्-विकृतयः अन्येषां च प्रकृतयः सप्त । महान्, अहंकारः, शब्द-तन्मात्रं, स्पर्श-तन्मात्रं, रूप-

तन्मात्रं, रस—तन्मात्रं, गन्ध—तन्मात्रं इति । तत्र अहंकारः  
त्रिविधः वैकारिकः तैजसः भूत—आदिः च । क्रमात् सा-  
त्त्विकः राजसः तामसः च । तत्र वैकारिकः सात्त्विकः  
इन्द्रिय—आदिः । भूत—आदिः तामसः महाभूत—हेतुभूत—  
तन्मात्र—हेतुः । तैजसः राजसः तु उभय—अनुग्राहकः ।  
आकाश—आदीनि पंच—महाभूतानि, श्रोत्रादीनि पंच—ज्ञान—  
इन्द्रियाणि, वाक्—आदीनि पंच—कर्म—इन्द्रियाणि, मनः,  
इति केवल—विकाराः षोडश ।

पुरुषः तु निष्परिणामत्वेन न कस्यचित् प्रकृतिः न क-  
स्यचित् विकृतिः । ततः एव निर्धर्मकः, चैतन्यमात्र—वपुः,  
नित्यः, निष्क्रियः, सर्वगतः, प्रतिशरीरं भिन्नः च । निर्वि-  
कारत्वात् निष्क्रियत्वात् च तस्य कर्तृत्वं भोक्तृत्वं च न  
संभवति । एवं भूते अपि तत्त्वे मूढाः प्रकृति—पुरुष—सं-  
निधि—मात्रेण पुरुषस्य चैतन्यं प्रकृतौ अध्यस्य प्रकृतेः च  
कर्तृत्वं, स्फटिकमणौ इव जपा—कुसुमस्य अरुणिमानं, पुरुषे  
अध्यस्य अहं कर्ता भोक्ता इति मन्यन्ते । एवं अज्ञानात्  
भोगः, तत्त्वज्ञानात् च अपवर्गः ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।१ )  
ह्यणजे, 'सांख्यांचा मुख्य सिद्धांत असा आहे कीं, कोण-  
त्याही कारणाचें कार्य नव्हे अशी मूळ प्रकृति, या प्रकृती  
पासून उत्पन्न होणारे महत् वगैरे सात विकृति नामक परि-  
णाम, या सात विकृतीं पासून उत्पन्न होणारे सोळा विकार  
नामक परिणाम, आणि जो कोणत्याही कारणा पासून  
उत्पन्न होत नाहीं, व ज्याच्या पासून कोणतेही कार्य उत्पन्न  
होत नाहीं असा पुरुष; अशीं एकंदर पंचवीस तत्त्वे आहेत.  
या तत्त्वां पैकीं मूळ प्रकृति ह्यणजे सत्त्व रज आणि तम यांची



समता किंवा साम्यावस्था;—ह्मणजे त्यांची अशी स्थिति कीं, तिच्या मध्ये त्यांच्या पैकीं कोणताही एक दुसऱ्या कोणत्याही एका पेक्षां कमी किंवा अधिक असत नाहीं. सत्त्वगुण हा सुखस्वभाव असून तीव्रबुद्धि व ज्ञान हे त्याचे परिणाम आहेत, रजोगुण हा दुःखस्वभाव असून क्रिया व उद्दीपन हे त्याचे परिणाम आहेत, आणि तमोगुण हा मोहस्वभाव असून मांघ व प्रतिबंधकता हे त्याचे परिणाम आहेत. या तिहीं पैकीं कोणताही गुण इंद्रियगोचर नसल्या मुळें केवळ त्यांच्या या परिणामांच्या योगानेंच त्यांचा निर्देश करितां येतो किंवा त्यांच्या मधील भेद दाखवितां येतो. या तीन गुणांच्या समतेनें बनलेली जी प्रकृति ती स्वतः एक व अचेतन असून, पुरुष नामक जे सचेतन जीवात्मे त्यांच्या उपभोगा संबंधानें व मुक्ती संबंधानें व्यापार करिते. तसेंच ती नित्य, सर्वव्यापि, निरंतर क्रिया करीत राहणारी, आणि विद्यमान अशा सर्व जड वस्तूंचें मूळ कारण असून ती कोणत्याही कारणाचें कार्य नाहीं.

एतद्रूप जी प्रकृति तिच्या पासून महत् वगैरे सात विकार किंवा कार्ये उत्पन्न होतात, व त्यांच्या पासून इतर सर्व कार्ये उत्पन्न होतात. हे सात विकार ह्मणजे महत्, अहंकार, आणि शब्द, रूप, रस, गंध, स्पर्श, या पांच तन्मात्रा. यां पैकीं जो अहंकार त्याचे वैकारिक, तैजस, आणि भूतादि, असे तीन प्रकार आहेत. वैकारिक अहंकारा मध्ये सत्त्वगुण प्रबळ असून त्याच्या पासून इंद्रिये उत्पन्न होतात; भूतादि अहंकारा मध्ये तमोगुण प्रबळ असून त्याच्या पासून ज्या तन्मात्रांच्या योगानें पांच महाभूते बनतात त्या तन्मात्रा उत्पन्न

होतात. तैजस अहंकारा मध्ये रजोगुण प्रबळ असून तो वैकारिक अहंकाराला आणि भूतादि अहंकाराला साहाय्य करितो. आकाश वगैरे पांच महाभूतें, कर्ण वगैरे पांच ज्ञान-विषयक इंद्रियें, वाणी वगैरे पांच कर्मविषयक इंद्रियें, आणि मन, हे सोळा केवळ विकार होत.

पुरुष ( ह्यणजे जीवात्मा ) अविक्रिय असल्या मुळें तो कोणत्याही कार्याचें कारण नव्हे किंवा कोणत्याही कारणार्थें कार्य नव्हे. अर्थात्च, तो धर्मरहित, केवळ चैतन्यस्वरूप, नित्य, क्रियारहित, सर्वव्यापी, आणि प्रत्येक शरीरांत निराळा, असा आहे. जीवात्मा अविक्रिय आणि क्रियारहित असल्या मुळें त्याच्या मध्ये कर्तृत्व किंवा भोक्तृत्व हे धर्म विद्यमान असणें शक्य नाहीं. तथापि जीवात्मा वस्तुतः असा आहे तरी, ज्या प्रमाणें स्फटिका वर जास्वंदीच्या फुलाच्या तांबडेपणाचा आरोप केला जातो त्या प्रमाणें, तो प्रकृतीच्या केवळ संनिध असतो एवढ्याच वरून, अज्ञान मनुष्य-प्राणी जीवात्म्याच्या चैतन्याचा प्रकृती वर आरोप करितो, व प्रकृतीच्या कर्तृत्वाचा जीवात्म्या वर आरोप करितो; आणि त्या आरोपा मुळें त्याला असें वाटतें कीं, मी कर्ता भोक्ता असा आहे. या अज्ञानाच्या योगानें जीवात्म्याला भोग उत्पन्न होतो. आणि हें अज्ञान नष्ट होऊन ज्ञान प्राप्त झालें, ह्यणजे त्याला मुक्ति प्राप्त होते.

सांख्यांच्या मताच्या सर्व अंगांचा हा संक्षेप ज्ञाला. आपल्या प्रस्तुत प्रश्ना संबंधानें जो सांख्यांच्या मताचा भाग तो रामानुजाचार्यांच्या भाषेनें असाः—ते च एवं वर्णयन्ति । इत्स्नस्य जगतः एक—मूलत्वं अवश्य—अभ्युपगमनीयम् ।



अनेकेभ्यः कार्य-उत्पत्ति-अभ्युपगमे कारण-अनवस्थानात् । तन्तु-प्रभृतयः हि अवयवाः स्व-अंशभूतैः षड्भिः पार्श्वैः परस्परं संयुज्यमानाः अवयविनं उत्पादयन्ति । ते च तन्तु-आदयः स्व-अवयवैः तथाभूतैः उत्पाद्यन्ते । ते च तथाभूतैः स्व-अवयवैः, इति परमाणुभिः अपि स्वकीयैः षड्भिः पार्श्वैः संयुज्यमानैः एव स्व-कार्य-उत्पादनं अभ्युपेतव्यम् । अन्यथा प्रथिमा-अनुपपत्तेः । परमाणवः अपि अंशित्वेन स्व-अंशैः तथा एव उत्पाद्यन्ते, ते च स्व-अंशैः, इति न क्वचित् कारण-व्यवस्थितिः । अतः कारण-व्यवस्था-सिद्धि-अर्थं एकं द्रव्यं विविध-विचित्र-परिणाम-शक्ति-युक्तं स्वयं अप्रच्युत-स्वरूपं एव महत्-आदि-अनन्त-अवस्था-आश्रयः कारणं आश्रयणीयम् । तत् च एकं कारणं गुण-त्रय-साम्यरूपं प्रधानं इति ।

तत्-कल्पन-हेतून् उपन्यस्यन्ति । ....विचित्र-संनिवेशं तनु-भुवनादि कृत्स्नं जगत् । तत् च जगत् विचित्र-संनिवेशत्वेन कार्यभूतं तत्-सरूप-अव्यक्त-कारणकम् । कुतः । कार्यत्वात् । कार्यस्य हि सर्वस्य तत्-स्वरूपात् कारण-विशेषात् विभागः तस्मिन् एव अविभागः च दृश्यते । यथा घट-मुकुटादेः कार्यस्य तत्-सरूपात् मृद् सुवर्णादेः कारणात् विभागः तस्मिन् एव च अविभागः । अतः विश्वरूपस्य जगतः तत्-सरूपात् प्रधानात् उत्पत्तिः, तस्मिन् एव लयः च, इति प्रधान-कारणकं एव जगत् । गुण-त्रय-साम्यरूपं प्रधानं एव जगत्-सरूप-कारणं, सत्त्व-रजः-तमोमय-सुख-दुःख-मोह-आत्मकत्वात् जगतः । यथा च मृद्-आत्मनः घटस्य मृद्-द्रव्यं

एव कारणं, तत् एव हि तत्-उत्पत्ति-आख्य-शक्ति-प्रकृतिमत् । तथा दर्शनात् अव्यक्तस्य गुण-साम्यरूपस्य देशतः कालतः च अपरिमितस्य एव कारणत्वं भेदानां महत्-अहंकार-तन्मात्रा-आदीनां परिमितत्वात् अवगम्यते । महत्-आदीनि च घटादिवत् परिमितानि कृत्स्न-जगत्-उत्पत्तौ न प्रभवन्ति । अतः त्रिगुणं जगत् गुण-त्रय-साम्यरूप-प्रधान-एक-कारणकं इति निश्चीयते ॥ (श्रीभाष्य, २।२।१) ह्यणजे, ' सांख्य असें प्रतिपादन करितात कीं, सर्व जगाचें मूळ कारण एकच असें कबूल करणें आवश्यक आहे. कारण जगरूप जें कार्य तें अनेक कारणां पासून उत्पन्न होतें असें जर मानिलें, तर जगाच्या कारणा विषयीं अनवस्था उत्पन्न होईल. उदाहरणार्थ, जर अशी कल्पना केली कीं, वस्त्राचे अवयव जे तंतु, ते आपापल्या सहा बाजूंनीं परस्परांशीं संयुक्त होऊन अवयविरूप जें वस्त्र तें उत्पन्न करितात; तर पुनः अशी कल्पना करावी लागेल कीं, त्या प्रमाणेंच तंतूंचे अवयव तंतु उत्पन्न करितात, त्या प्रमाणेंच तंतूंच्या अवयवांचे अवयव तंतूंचे अवयव उत्पन्न करितात; आणि त्या प्रमाणेंच शेवटीं परमाणु आपल्या सहा बाजूंनीं परस्परांशीं संयुक्त होऊन आपलें कार्य उत्पन्न करितात अशी कल्पना करावी लागेल. कारण एरवीं विस्तृत वस्तूच्या उत्पत्ती विषयीं उपपत्ति लावितां येणार नाही. इतकेंच नव्हे, तर अशी देखील कल्पना करावी लागेल कीं, परमाणुरूप जे अवयव ते देखील त्या प्रमाणेंच आपल्या अवयवांच्या संयोगा पासून उत्पन्न होतात; परमाणूंचे अवयव त्या प्रमाणेंच आपल्या अवयवांच्या संयोगा पासून उ-



त्पन्न होतात. या प्रमाणें कोणत्याच कार्याच्या कारणाची व्यवस्था लागणार नाही, ह्मणजे कोणत्याच कारणाला मूळकारण ह्मणतां येणार नाही. या करितां कारणाची व्यवस्था लागावी ह्मणून असें मानिलें पाहिजे कीं,—ज्याचें स्वरूप केव्हांही बदलत नाही किंवा नष्ट होत नाही, व स्वतः एकरूप राहून अनेक प्रकारचीं विचित्र कार्ये उत्पन्न करण्याची ज्याच्या मध्ये शक्ति आहे, आणि जें महत् वगैरे असंख्य अवस्थांचा आश्रय होण्याला योग्य आहे,—असें एकच द्रव्य सर्व जगाचें कारण. आणि हें द्रव्य ह्मणजे सत्त्वगुण, रजोगुण, व तमोगुण यांची जी साम्य—अवस्था तद्रूप प्रधान.

सांख्य किंवा प्रधानवादी या आपल्या उपपत्तीचें पुढील सारख्या विचारसरणीनें समर्थन करितात. ज्याची रचना विचित्र आहे असें हें प्राण्यांच्या शरीरां सहित जग आहे. आणि या जगाची रचना विचित्र असल्या मुळे तें कार्य आहे, आणि तें कार्य असल्या मुळे, ज्याचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपाशीं एकरूप आहे, असें जें अव्यक्त किंवा प्रधान तें त्याचें कारण असलें पाहिजे. कारण कोणत्याही कार्या विषयीं विचार केला तरी असें दिसून येतें कीं, त्याचा आणि त्याच्या कारणाचा स्वभाव एकरूप असून तें आपल्या कारणा पासून भिन्न असतें आणि अभिन्नही असतें. उदाहरणार्थ, घट मुकुट इत्यादि कार्ये, आणि मृत्तिका सुवर्ण इत्यादि त्या कार्यांचीं कारणें, यांचा स्वभाव एकरूपच असून तीं कार्ये त्या कारणांहून भिन्न असतात आणि अभिन्नही असतात. या करितां ज्याची रचना विचित्र आहे असें जें हें जग तें, ज्याच्याशीं त्याचा स्वभाव एकरूप आहे अशा प्रधाना पासून

उत्पन्न होते, आणि त्या मध्येच लय पावते. अर्थात्, प्रधान हे सर्व जगाचे मूळ कारण असे सिद्ध झाले. कारण सत्त्वगुण रजोगुण व तमोगुण यांच्या पासून उत्पन्न होणारे जे सुख दुःख मोह एतद्रूप धर्म, त्यांनीं भरलेले जे हे जग त्याचा स्वभाव, आणि ह्या तीन गुणांच्या साम्यावस्थेनें बनलेले जे प्रधान त्याचा स्वभाव, हे दोन्ही एकरूप असल्या मुळे प्रधानच त्याचे (ह्मणजे जगाचे) कारण असले पाहिजे. ज्या प्रमाणे घट मृत्तिकेच्या योगाने बनलेला असल्या मुळे मृद्रूप जे द्रव्य तेच त्याचे (ह्मणजे घटाचे) कारण असले पाहिजे, कारण घट उत्पन्न होण्याला आवश्यक लागणारी अशी जी शक्ति व जी प्रकृति ती मृत्तिके मध्ये मात्र असते; त्या प्रमाणेच, सत्त्वगुण रजोगुण आणि तमोगुण या तीन गुणांच्या साम्यावस्थेनें बनलेले असून, देशाच्या व काळाच्या मानाने अमर्याद असे जे प्रधान तेच, -महत् अहंकार तन्मात्रा इत्यादि जे भेद ते मर्यादित असल्या मुळे, -त्यांचे कारण असे सिद्ध होते. कारण महत् वगैरे (घटा प्रमाणे) परिमित असल्या मुळे त्यांच्या योगाने सर्व जग उत्पन्न होणे शक्य नाही. या वरून असे सिद्ध झाले की, तीन गुणांच्या साम्यावस्थेनें बनलेले जे प्रधान तेच एक, त्याच तीन गुणांच्या योगाने बनलेले जे जग, त्या जगाचे कारण. '

शंकराचार्यांच्या भाषेनें हे सांख्यमत असे:-तत्र सांख्याः मन्यन्ते । यथा घट-शराव-आदयः भेदाः मृद्-आत्मना अन्वीयमानाः मृद्-आत्मक-सामान्यपूर्वकाः लोके दृष्टाः ।

(१) ये यत्-स्वभाव-अन्विताः ते तत्-स्वभाव-वस्तु-प्रकृतिकाः, यथा घटादयः मृद्-स्वभाव-अन्विताः तत्-प्रकृतिकाः इत्यर्थः ॥ (आनंदगिरि)



तथा सर्वे एव बाह्य-आध्यात्मिकाः भेदाः सुख-दुःख-मोह-  
 आत्मतया अन्वीयमानाः, सुख-दुःख-मोह-आत्मक-सा-  
 मान्य-पूर्वकाः भवितुं अर्हन्ति । यत् तत् सुख-दुःख-  
 मोह-आत्मकं सामान्यं, तत् त्रिगुणं प्रधानं मृद्वत्-अचेतनं  
 चेतनस्य पुरुषस्य अर्थं साधयितुं स्वभावेन एव विचित्रेण  
 विकार-आत्मना विवर्तते इति । तथा परिमाणादिभिः अपि  
 लिंगैः तत् एव प्रधानं अनुमिमते ॥ ( शारीरकभाष्य, २।  
 २।१ ) ह्यणजे, 'सांख्य असें प्रतिपादन करितात कीं,  
 नेहमी आपल्या अनुभवाला येणाऱ्या ज्या घट शराव (ताटें)  
 इत्यादि भिन्न वस्तु, त्या स्वभावतः मृत्तिकेनें बनलेल्या असून  
 मृत्तिका हें त्या सर्वांचें साधारण कारण आहे असें दिसून  
 येतें; त्या प्रमाणेंच, सुख दुःख मोह यांच्या योगानें स्वभा-  
 वतः बनलेल्या ज्या बाह्य व अंतस्थ भिन्न भिन्न वस्तु त्या,  
 ज्याचा स्वभाव सुख-दुःख-मोहरूप आहे, अशा प्रकारच्या  
 कारणा पासूनच उत्पन्न झालेल्या असल्या पाहिजेत. आणि  
 सुख-दुःख-मोह-स्वभाव हें त्या सर्वांचें साधारण कारण  
 ह्यणजे, सत्त्वगुण रजोगुण व तमोगुण, या तीन द्रव्यांच्या  
 योगानें बनलेलें जें प्रधान तें. हें प्रधान मृत्तिके प्रमाणें  
 स्वतः अचेतन असून, चैतन्ययुक्त जो जीवात्मा त्याचे हेतु  
 साधण्या करितां नाना प्रकारच्या विकारांच्या रूपानें स्वभा-  
 वतःच व्यक्त होतें. परिमितता वगैरे जे विकारांचे धर्म  
 त्यांच्या योगानें देखील त्याच प्रधाना विषयीं अनुमत होतें.'

(१) कार्ये अचेतनं दृष्ट्वा तत्-कारणं अपि तादृक् एव अनुमेयं  
 इति आह- 'मृद्वत्' इति ॥ ( आनंदगिरि )

(२) अर्थशब्दः भोग-अपवर्ग-अर्थः॥ ( आनंदगिरि )

या प्रधानवादाच्चै किंवा सांख्य मताच्चै शंकराचार्यानीं खंडन केलें आहे तें असें:-तत्र वदामः । यदि दृष्टान्त-बलेन एव एतत् निरूप्येत, न अचेतनं लोके चेतन अनधिष्ठितं स्वतंत्रं किंचित् विशिष्ट-पुरुषार्थ-निर्वर्तन-समर्थान् विकारान् विरचयत् दृष्टम् । गेह-प्रासाद-शयन-आसन-विहार-भूमि-आदयः हि लोके प्रज्ञावद्भिः शिल्पिभिः यथाकालं सुख-दुःख-प्राप्ति-परिहार-योग्याः रचिताः क्लृप्यन्ते । तथा इदं जगत् अखिलं, पृथिव्यादि नाना-कर्म-फल-उपभोग-योग्यं बाह्यं, आध्यात्मिकं च शरीरादि नाना-जाति-अन्वितं, प्रतिनियत-अवयव-विन्यासं, अनेक-कर्म-फल-अनुभव-अधिष्ठानं,

(१) स्वतंत्रं अचेतनं प्रकृतिः इति एतत् दृष्टान्त-बलेन तदा निरूप्येत, यदि दृष्टान्तः क्वचित् स्यात् । न तु दृष्टः क्वचित् इति अन्वयः ॥ ( गोविंदानंद )

(२) यत् हि विचित्रं कार्यं, तत् न स्वतंत्र-अचेतन-प्रकृतिकं, यथा गृह-प्रासादादि इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि ) यत् विचित्र-रचना-आत्मिकं कार्यं, तत् चेतन-अधिष्ठित-अचेतन-प्रकृतिकम् ॥ ( गोविंदानंद )

(३) जगत् द्विविधं, बाह्यं आध्यात्मिकं च । बाह्यं पृथिव्यादि । तत् विशिनष्टि-‘ नाना ’ इति । नानाविधं कर्म शुभ-अशुभं व्यामिश्ररूपं, अस्य फलं सुखं दुःखं च, तत्-उपभोग-योग्यं, साधनं इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

(४) आध्यात्मिकं देहादि-जगत् विशिनष्टि-‘ नाना ’ इत्यादिना । देव-तिर्यक्-मनुष्यत्वाद्याः नानाविधाः जातयः, ताभिः अन्वितं, तासां अधिष्ठानं इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि ) बाह्यं पृथिव्यादि भोग्यं, आध्यात्मिकं शरीरादि च भोग-अधिष्ठानं इति विभागः ॥ ( गोविंदानंद )



दृश्यमानं, प्रज्ञावाद्भिः संभाविततमैः शिल्पिभिः मनसा अपि आलोचयितुं अशक्यं सत्, कथं अचेतनं प्रधानं रचयेत् । लोष्ट-पाषाणादिषु अदृष्टत्वात् । मृदादिषु अपि कुंभकारादि-अधिष्ठितेषु विशिष्ट-आकारा रचना दृश्यते, तद्वत् प्रधानस्य अपि चेतन-अन्तर-अधिष्ठितस्त्व-प्रसंगः । न च मृदादि-उपादान-स्वरूप-व्यपाश्रयेण एव धर्मेण मूल-कारणं अवधारणीयं, न बाह्य-कुंभकारादि-व्यपाश्रयेण, इति किञ्चित् नियामकं अस्ति । न च एवं सति किञ्चित् विरुध्यते, प्रत्युत श्रुतिः अनुगृह्यते चेतन-कारण-समर्पणात् । अतः रचना-अनुपपत्तेः च हेतोः न अचेतनं जगत् कारणं अनुमातव्यं भवति .... ।

न हि बाह्य-आध्यात्मिकानां भेदानां सुख-दुःख-मोह-आत्मकतया अन्वयः उपपद्यते । सुखादीनां च अन्तरत्व-प्रतीतेः, शब्दादीनां च अतद्रूपत्व-प्रतीतेः, तत्-निमित्तत्व-प्रतीतेः च । शब्दादि-अविशेषे अपि च भावना-विशेषात्

(१) ननु दृष्टान्त-धर्मिणि अचेतनं तावत् उपादानं दृष्टम् । तत्र चेतन-प्रयुक्तत्वे दृष्टे अपि तत्-प्रयुक्तत्वं बहिः-अंगत्वात् अप्रयोजकं, अचेतनत्वमात्रं उपादान-गतं अन्तरंगत्वात् प्रयोजकम् ॥ ( आनंदगिरि )

(२) एवं अपि चेतन-प्रयुक्तत्वं न अभ्युपेयेत्, यदि प्रमाण-अन्तर-विरोधः भवेत्, प्रत्युत श्रुतिः अनुगुणतरा अत्र इति आह-‘ न च एवं सति ’ इति ॥ (वाचस्पति) किञ्च मृदादि-गत-चेतन-प्रयुक्तत्वस्य जगत्-प्रकृतौ अनुपगमः मान-अन्तर-विरोधात् वा तत्-अनुग्रह-अभावात् वा इति विकल्प्य आद्यं दूषयति-‘ न च एवं ’ इति । मृदादि-लौकिक-प्रकृतिषु दृष्ट-चेतन-प्रयुक्तत्वस्य जगत्-प्रकृतौ अभ्युपगमे सति इति यावत् । द्वितीयं प्रत्याह-‘ प्रत्युत ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

(३) यत् यत्-निमित्तं न तत् तत्-आत्मकम् ॥ ( आनंदगिरि )

सुखादि-विशेष-उपलब्धेः । तथा परिमितानां भेदानां मूल-अंकुरादीनां संसर्ग-पूर्वकत्वं दृष्ट्वा, बाह्य-आध्यात्मिकानां भेदानां परिमितत्वात् संसर्ग-पूर्वकत्वं अनुमानस्य सत्त्व-रजः-तमसां अपि संसर्ग-पूर्वकत्व-प्रसंगः परिमितत्व-अविशेषात् । कार्य-कारण-भावः तु प्रेक्षा-पूर्वक-निर्मितानां शयन-आसनादीनां दृष्टः, इति न कार्य-कारण-भावात् बाह्य-आध्यात्मिकानां भेदानां अचेतन-पूर्वकत्वं शक्यं कल्पयितुम् ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।१ ) ह्यणजे, 'या प्रधानवादा संबन्धाने आमचे ह्यणणे असे कीं, जर सृष्टीतील विद्यमान गोष्टी उदाहरणार्थ देऊन तदनुरूप अनुमानाच्या योगानेच सांख्य आपले मत स्थापन करणार असतील, तर प्रथम ही गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं, जिचे सचेतन शक्ती कडून नियमन केले जात नसून जी जीवात्म्याचे हित संपादन व्हावे एतदर्थ त्या हित प्राप्तीला साधनीभूत अशीं कार्ये स्वतंत्रपणे उत्पन्न करण्याला समर्थ असते, अशा एकही अचेतन वस्तूचे उदाहरण अनुभवा मध्ये आपल्या दृष्टीला पडत नाही. उलट, आपणांला नेहमी असेच दिसून येते कीं, घरे, राजवाडे, पलंग, आसने, क्रीडोद्याने, इत्यादि ज्या कार्या पासून त्या त्या योग्य वेळीं सुखप्राप्ति होते किंवा दुःखनिवारण होते, अशीं कार्ये कुशळ कारागिरां कडूनच केली जातात. ही नेहमी आपल्या अनुभवाला येणारी गोष्ट जर लक्षांत ठेविली, तर मग असे

(१) विषयस्य एकत्वे अपि पुरुष-वासना-वैचित्र्यात् कस्यचित् सुख-बुद्धिः कस्यचित् दुःख-बुद्धिः कस्यचित् मोह-बुद्धिः दृश्यते । अतः विषयाः सुखादि-आत्मकाः न भवन्ति इत्यर्थः ॥ ( गोविंदानंद )



कसे ह्मणतां येईल कीं, ज्याच्या मुळें किंवा ज्याच्या साध-  
नानें अनेक कर्मांचें फळ प्राप्त होतें, असें जें पृथ्वी वगैरे  
लोकां सहित बाह्य जग; आणि ज्याच्या मध्ये देवत्व, मनुष्यत्व,  
पशुत्व, इत्यादि अनेक जाति आहेत, ज्याच्या अवयवांची  
रचना नियमित आहे, व ज्याच्याशीं संयोग झाल्या मुळें  
अनेक कर्मांचीं फळें उपभोगितां येतात, असें जें प्राण्यांच्या  
शरीरां सहित आध्यात्मिक जग; एद्रूप बाह्य जग आणि आध्या-  
त्मिक जग यांच्या योगानें बनलेलें, अत्यंत कुशळ व अत्यंत  
चतुर अशा कारागिरांना ज्याच्या विषयीं मानसिक कल्पना  
देखील करितां येणें शक्य नाहीं, असें जें हें दृश्यमान सर्व  
जग तें चैतन्यरहित प्रधानानें निर्माण केलें ? कारण  
पाषाण, मातीचें ढेंकूळ, वगैरे ज्या चैतन्यरहित वस्तु, त्यांच्या  
मध्ये अशा प्रकारचें जग उत्पन्न करण्याची शक्ति असते  
असें आपणांला दिसत नाहीं. विशिष्ट आकाराचे घट वगैरे  
जीं कार्ये चैतन्यरहित अशा मृत्ति केपासून उत्पन्न होतात  
तीं त्या मृत्तिकेचें कुंभकारा कडून नियमन केलें जात असल्या  
मुळेंच उत्पन्न होतात. आणि आपल्या या अनुभवाला अनुसरून  
आपणांला असें मानावें लागेल कीं, हें जग प्रधाना पासून  
उत्पन्न होणें शक्य होण्या करितां त्याचें (ह्मणजे प्रधानाचें)  
चैतन्ययुक्त अशा कोणत्या तरी कर्त्या कडून नियमन केलें  
जात असलें पाहिजे. असें देखील ह्मणतां येणार नाहीं कीं,  
जरी कोणत्या तरी चैतन्ययुक्त कर्त्या कडून प्रधानाचें निय-  
मन केलें जात असल्या मुळें प्रधाना पासून सर्व जग  
उत्पन्न होतें; तथापि मृत्तिके प्रमाणें प्रधाना मध्ये सर्व जगाचें  
उपादानत्व असल्या मुळें प्रधान मात्र जगाचें मूळ कारण,

बाह्यस्थ कुंभकार मृत्तिकेचें नियमन करितो त्या प्रमाणें प्रधानाचें नियमन करणारा जो बाह्यस्थ चैतन्ययुक्त कर्ता तो जगाचें कारण नव्हे. कारण असा भेद करण्याला कांहीं सयुक्तिक आधार नाही. आणि असा भेद न केल्या मुळें कोणताही विरोध उत्पन्न होत नाही; इतकेंच नव्हे, तर असा भेद न करणें हें श्रुतीला संमत आहे. कारण जगाचें कारण चैतन्ययुक्त आहे असें श्रुति स्पष्टपणें प्रतिपादन करिते. या वरून असें सिद्ध होतें कीं, जगाच्या रचनेची उपपत्ति ठरविणें अशक्य होतें या करितां जगाचें कारण चैतन्यरहित आहे असें अनुमान करितां नये.

दुसरें असें कीं, जगाचीं जीं बाह्य व आध्यात्मिक अंगें तीं दोन्ही सुखदुःखमोहस्वरूप आहेत, असें जें सांख्य ह्यणतात तें बरोबर नाही. कारण सुख दुःख व मोह हे मनोधर्म आहेत; व शब्द रूप रस इत्यादि ज्या बाह्य जगांतील वस्तु त्यांच्या मध्यें सुख दुःख मोह हे धर्म आहेत असा अनुभव येत नाही; मात्र त्या वस्तु हे मानसिक धर्म उत्पन्न होण्याला कारणीभूत होतात असें आपण पाहतों. आणि जरी शब्द रूप रस वगैरे बाह्य वस्तूं पैकीं प्रत्येक वस्तु एकरूपच असते, तरी तिच्या योगानें उत्पन्न होणाऱ्या ज्या मनोवृत्ति त्या निरनिराळ्या प्राण्यांच्या वासनां वर अवलंबून असल्या मुळें, त्या सुखरूप दुःखरूप किंवा मोहरूप अशा असतात. पुनः सांख्य असें प्रतिपादन करितात कीं, मूळ अंकुर इत्यादि भिन्न वस्तु समर्याद असून त्या अनेक द्रव्यांच्या संयोगाच्या योगानें उत्पन्न होतात, असें ज्या अर्थी आपण प्रत्यक्ष पाहतों; त्या अर्थी बाह्य आणि अंतस्थ जगांतील सर्व वस्तु समर्याद असल्या



मुळें, त्या अनेक द्रव्यांच्या संयोगाच्याच योगानें उत्पन्न हातात असें मानिलें पाहिजे. परंतु जर ही गोष्ट सांख्यांना कबूल आहे, तर त्यांनीं असें देखील कबूल केलें पाहिजे कीं, सत्त्वगुण रजोगुण आणि तमोगुण यां पैकीं प्रत्येक द्रव्य समर्याद असल्या मुळें तें अनेक द्रव्यांच्या संयोगानें उत्पन्न होतें. शेवटीं, सांख्य जें असें ह्मणतात कीं, जग चैतन्यरहित असल्या मुळें त्याचें कारण देखील तसेंच (ह्मणजे चैतन्यरहितच) असलें पाहिजे, तें बरोबर नाहीं. कारण पलंग आसनें इत्यादि चैतन्यरहित वस्तूंचें कारण चैतन्ययुक्त असतें, असें आपण नेहमी पाहतों.'

शंकराचार्यांनीं वरील विवेचनांत असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, जगाची जी विलक्षण रचना व उपयुक्तता ती प्रधान किंवा दुसरे कोणतेंही चैतन्यरहित कारण स्वतंत्रपणें उत्पन्न करूं शकणार नाहीं. पुनः त्यांनीं असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, प्रधान किंवा दुसरी कोणतीही जी चैतन्यरहित वस्तु तिचें कोणत्या तरी चैतन्ययुक्त शक्ती कडून नियमन केलें गेल्या शिवाय तिच्या मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न होणेंच शक्य नाहीं,—ह्मणजे अशा वस्तुरूप कारणा कडून कोणतेंच कार्य स्वतंत्रपणें उत्पन्न केलें जाणें शक्य नाहीं. ते ह्मणतातः—आस्तां तावत् इयं रचना । तत्-सिद्धि-अर्था या प्रवृत्तिः साम्य-अवस्थानात् प्रच्युतिः, सत्त्व-रजः-तमसां अंग-अंगि-भावरूप-आपत्तिः विशिष्ट-कार्य-अभि-

( १ ) न हि साम्य-अवस्थायां प्रधानस्य विचित्र-विकार-रचना-अभिमुख्येन प्रवृत्तिः अवकल्पते, तथा च गुण-वैषम्य-आपत्तेः भवति रचना-अर्था इति आस्थेयं इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

मुख-प्रवृत्तिता, सा अपि न अचेतनस्य प्रधानस्य स्वतंत्रस्य उपपद्यते, मृदादिषु अदर्शनात् रथादिषु च । न हि मृदादयः रथादयः वा स्वयं अचेतनाः सन्तः, चैतनैः कुलालादिभिः अश्वादिभिः वा अनधिष्ठिताः, विशिष्ट-कार्य-अभिमुख-प्रवृत्तयः दृश्यन्ते । दृष्टात् च अदृष्ट-सिद्धिः । अतः प्रवृत्ति-अनुपपत्तेः अपि हेतोः, न अचेतनं जगत्-कारणं अनुमातव्यं भवति ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।२ ) ह्यणजे, ' जगा मध्ये दिसून येणारी जी ही रचना ती जरी एकी-कडे ठेविली, व ती उत्पन्न करण्याला आवश्यक लागणारी जी प्रवृत्ति तिच्या विषयींच जरी विचार केला; तरी देखील असें कवूल करावें लागेल कीं, ही प्रवृत्ति,—ह्यणजे सत्त्वगुण रजोगुण व तमोगुण यांची समता नष्ट होऊन त्यां पैकीं एक इतरां पेक्षां अधिक प्रबळ किंवा अधिक दुर्बळ होणें, व त्या मुळें विशिष्ट कार्य उत्पन्न करण्याला त्यांची तयारी होणें एतद्रूप जी प्रवृत्ति ती,—चैतन्यरहित जें प्रधान त्याच्या कडून स्वतंत्रपणें उत्पन्न केली जाणें शक्य नाहीं. कारण मृत्तिका, रथ, इत्यादि ज्या चैतन्यरहित वस्तु, त्यांच्या मध्ये अशा रीतीनें उत्पन्न झालेली प्रवृत्ति आपल्या दृष्टीला केव्हां देखील पडत नाहीं. आपला अनुभव असा आहे कीं,

रचना-प्रवृत्त्योः कः भेदः इति आशंक्य प्रवृत्ति-स्वरूपं आह—'साम्य' इति । गुणानां किल साम्य-अवस्था तत्त्वानां प्रलयः । तदा न किञ्चित् कार्यं भवति प्रलय-अभाव-प्रसंगात् । किंतु आदौ साम्य-प्रच्युतिरूपं वैषम्यं भवति । ततः कस्यचित् गुणस्य अंगित्वं उद्भूतत्वेन प्राधान्यं, कस्यचित् अंगत्वं शेषत्वं, इति अंग-अंगि-भावः भवति । तस्मिन् सति महदादि-कार्य-उत्पादन-आत्मिका प्रवृत्तिः, तथा विविध-कार्य-विन्यासः रचना इति भेदः इत्यर्थः ॥ ( गोविंदानंद )



मृत्तिको रथ इत्यादि ज्या स्वभावतः चैतन्यरहित वस्तु, त्यांचें चैतन्ययुक्त असे जे कुंभकार अथवा वगैरे, त्यांच्या कडून नियमन केलें गेल्या शिवाय त्या वस्तूं मध्ये कोणतेंही विशिष्ट कार्य उत्पन्न केलें जाण्याला योग्य अशी प्रवृत्ति उत्पन्न होत नाही. आणि ज्या अर्थी आपल्या अनुभवाला येणाऱ्या गोष्टींच्या आधारानेंच अनुभवाला न येणाऱ्या गोष्टीं संबधानें आपण अनुमान केलें पाहिजे, त्या अर्थी असे अनुमान करितां येत नाही कीं, जगाचें कारण चैतन्यरहित आहे. कारण जर जगाचें कारण चैतन्यरहित असतें तर जगरूप कार्य उत्पन्न केलें जाण्याला आवश्यक लागणारी जी प्रवृत्ति, ती प्रवृत्तिच त्या कारणा मध्ये उत्पन्न झाली नसती?

या विवेचना संबधानें प्रधानवादी सांख्यांचा एक आक्षेप कल्पून त्या आक्षेपाचें शंकराचार्यांनीं निराकरण केलें आहे. तें असें:—ननु चेतनस्य अपि प्रवृत्तिः केवलस्य न दृष्टा । सत्यं एतत् । तथापि चेतन-संयुक्तस्य रथादेः अचेतनस्य प्रवृत्तिः दृष्टा । न तु अचेतन-संयुक्तस्य चेतनस्य प्रवृत्तिः

( १ ) अचेतनस्य प्रवृत्ति प्रतिषेधता केवल-चेतनस्य वा तस्य एव अचेतन-संयुक्तस्य वा प्रवृत्तिः विवक्षिता, इति विकल्प्य आद्यं दूषयन् आशंक्ते—‘ न तु ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) केवलस्य चेतनस्य प्रवृत्तिः अदृष्टा इति एतत् अंगी-करोति—‘ सत्यं ’ इति ॥ ( आनंदगिरि )

( ३ ) केवलस्य चेतनस्य अप्रवृत्तौ अपि चेतन-अचेतनयोः मिथः संबन्धात् सृष्टि-प्रवृत्तिः इति भावः ॥ ( गोविंदानंद )

( ४ ) सर्वा प्रवृत्तिः अचेतन-आश्रया एव दृष्टा । न तु अचेतन-संबन्धेन अपि चेतनस्य क्वचित् प्रवृत्तिः दृष्टा । तस्मात् न चेतनात् सृष्टिः इत्यर्थः ॥ ( गोविंदानंद )

दृष्टा । किं पुनः अत्र युक्तम् । यस्मिन् प्रवृत्तिः दृष्टा तस्य सा, उत यत्-संप्रयुक्तस्य दृष्टा तस्य सा इति । ननु यस्मिन् दृश्यते प्रवृत्तिः तस्य एव सा इति युक्तं, उभयोः प्रत्यक्षत्वात् । न तु प्रवृत्ति-आश्रयत्वेन केवलः चेतनः रथादिवत् प्रत्यक्षः । प्रवृत्ति-आश्रय-देहादि-संयुक्तस्य एव तु चेतनस्य सद्भाव-सिद्धिः, केवल-अचेतन-रथादि-वैलक्षण्यं जीवत्-देहस्य दृष्टं इति । अतः एव च प्रत्यक्षे देहे सति चैतन्य-दर्शनात्, असति च अदर्शनात्, देहस्य एव चैतन्यं अपि इति लोकार्यतिकाः प्रतिपन्नाः । तस्मात् अचेतनस्य एव प्रवृत्तिः इति । तत् अभिधीयते । न ब्रूमः यस्मिन् अचेतने प्रवृत्तिः

( १ ) यस्मिन् अचेतने रथादौ प्रवृत्तिः दृष्टा तस्य एव सा, न चेतनः तत्र हेतुः इति किं सांख्य-मतं साधु । उत येन चेतनेन अश्वादिना संयोगात् अचेतनस्य प्रवृत्तिः तत्-प्रयुक्ता सा इति वेदान्ति-मतं वा साधु, इति प्रश्न-अर्थः ॥ ( गोविंदानंद )

( २ ) तत्र सांख्यः ब्रूते-‘ न नु ’ इति ॥ ( आनंदगिरि ) उभयोः=प्रवृत्ति-तत्-आश्रययोः ॥

( ३ ) आत्मनः अप्रत्यक्षत्वे कथं सिद्धिः, तत्र आह-‘ प्रवृत्तिः ’ इति । जीवत्-देहस्य रथादिभ्यः वैलक्षण्यं प्राणादि-सत्त्वं लिङ्गं दृष्टं इति कृत्वा चेतनस्य सिद्धिः इति अन्वयः ॥ ( गोविंदानंद ) अनुमान-सिद्धस्य चेतनस्य न प्रवृत्ति-आश्रयता इति दर्शयितुं एवकारः ॥ ( आनंदगिरि )

( ४ ) केवल-चेतनः न प्रवृत्ति-आश्रयतया प्रत्यक्षः भवति इति अत्र लिङ्गं आह-‘ अतः एव ’ इति । केवलः चेतनः यतः न प्रत्यक्षीभवति, अतः एव लोकार्यतिकानां विवादः । अन्यथा व्यतिरिक्त-आत्मनि विवादः न स्यात् इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )

( ५ ) प्रवृत्तिं प्रति आश्रयत्वं अचेतनस्य एव इति उक्तं अंगीकृत्य चेतनस्य प्रयोजकत्वं सिद्धान्ती साधयति-‘ तत् अभिधीयते ’ इति ॥ ( गोविंदानंद )



दृश्यते न तस्य सा इति । भवतु तस्य एव सा । सा तु चेतनात् भवति इति ब्रूमः । तत्-भावे भावात् तत्-अभावे च अभावात् । यथा काष्ठादि-व्यपाश्रया अपि दाह-प्रकाश-लक्षणा विक्रिया, अनुपलभ्यमाना अपि च केवले ज्वलने, ज्वलनात् एव भवति, तत्-संयोगे दर्शनात् तत्-वियोगे च अदर्शनात्, तद्वत् । लोकायतिकानां अपि चेतनः एव देहः अचेतनानां रथादीनां प्रवर्तकः दृष्टः, इति अवि-प्रतिषिद्धं चेतनस्य प्रवर्तकत्वम् ॥ ( शारीरकभाष्य २।२।२ )

हणजे, ' जर प्रधानवादी असें हणेल कीं, केवळ चैतन्य-रूप अशा कोणत्याही वस्तू मध्ये स्वतंत्रपणे प्रवृत्ति उत्पन्न केली जाते असें देखील आपल्या अनुभवाला येत नाही; तर हे त्याचें हणणें आह्वाला मान्य आहे. तथापि ही गोष्ट अनुभवानें सिद्ध आहे कीं, रथ वगैरे ज्या चैतन्यरहित वस्तु, त्यांचा चैतन्यरूप वस्तूशीं संयोग झाला असतां त्यांच्या मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न होते. परंतु जर प्रधानवादी असें हणेल कीं, चैतन्यरूप वस्तूंचा चैतन्यरहित वस्तूशीं संयोग झाला, तरी देखील त्यांच्या मध्ये ( हणजे चैतन्यरूप वस्तू मध्ये ) प्रवृत्ति उत्पन्न होते, असें आपल्या अनुभवाला येत नाही; तर आतां या संबंधानें प्रश्न असा कीं, जी प्रवृत्ति उत्पन्न होते ती कोणाची,—ज्या चैतन्यरहित वस्तू मध्ये ती उत्पन्न होते त्यांची, किंवा ज्या चैतन्ययुक्त वस्तूशीं त्यांचा संयोग झाल्या मुळें ती उत्पन्न होते त्यांची? या प्रश्नाला प्रधानवादी कदाचित् असें उत्तर देईल कीं, ती प्रवृत्ति त्या

( १ ) हणजे चैतन्यरूप वस्तु सर्वथैव प्रवृत्तिरहित असून त्या कार्य उत्पन्न करण्याला असमर्थ असतात.

चैतन्यरहित वस्तुंचीच आहे, असें मानिलें पाहिजे. कारण चैतन्यरहित वस्तु व त्यांच्या मध्ये असणारी प्रवृत्ति या दोन्ही गोष्टी आपणांला प्रत्यक्ष दिसतात; परंतु प्रवृत्तियुक्त अशी कोणतीही केवळ चैतन्यरूप वस्तु,—रथ वगैरे चैतन्यरहित वस्तु आपल्या दृष्टीला पडतात त्या प्रमाणें,—केव्हांही आपल्या दृष्टीला पडत नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर प्रवृत्तियुक्त ज्या देह वगैरे चैतन्यरहित वस्तु त्यांच्याशीं चैतन्यरूप वस्तूंचा संयोग झाला तरच त्यांच्या ( ह्यणजे चैतन्यरूप वस्तूंच्या ) अस्तित्वा विषयीं आपणांला अनुमान करितां येतें. कारण चैतन्यरूप वस्तूशीं संयुक्त असा जो जीवंत देह, तो रथ वगैरे चैतन्यरहित वस्तूंहून भिन्न प्रकारचा दिसतो. ( आणि या भिन्नते मुळें आपणांला हें अनुमान करितां येतें.) आणि असें असल्या मुळेंच,—ह्यणजे देह प्रत्यक्ष दिसला तरच आपणांला चैतन्यविषयक ज्ञान प्राप्त होतें, देहाच्या अभावीं तें प्राप्त होत नाहीं, आणि या कारणा मुळेंच,—लोकायतिक असें मानितात कीं, चैतन्य हा देखील देहाचाच धर्म होय. या वरून असें सिद्ध होतें कीं, प्रवृत्ति हा चैतन्यरहित वस्तूचाच धर्म आहे.

या संबधानें आह्मी असें ह्यणतो कीं, ज्या चैतन्यरहित वस्तु मध्ये जी प्रवृत्ति उत्पन्न झालेली दिसते ती प्रवृत्ति तिचा धर्म नव्हे असें आह्मी प्रतिपादन करीत नाहीं. ती प्रवृत्ति त्या वस्तूचाच धर्म असें आह्मी कबूल करितों. मात्र आह्मी असें प्रतिपादन करितों कीं, ती जी प्रवृत्ति उत्पन्न होते तिचें कारण चैतन्यरूप वस्तु. कारण चैतन्य विद्यमान असलें तरच प्रवृत्ति विद्यमान असते, चैतन्याच्या अभावीं प्रवृत्ति



विद्यमान असत नाही. ज्या प्रमाणें जाळणें व प्रकाशणें हे धर्म जरी केवळ अग्नी मध्ये दिसत नाहीत, काष्ठ वगैरे वस्तूं मध्ये दिसतात; तथापि ते अग्नी पासूनच उत्पन्न होतात; कारण काष्ठ वगैरे वस्तूंचा अग्नीशीं संयोग झालेला असेल, तरच त्यांच्या मध्ये ते विद्यमान असतात, एरवीं असत नाही; त्या प्रमाणें चैतन्यरूप वस्तू पासूनच प्रवृत्ति उत्पन्न होते. या सिद्धांताच्या विरुद्ध लोकायतिकांचें देखील मत नाही. कारण ते असेंच ह्मणतात कीं, चैतन्ययुक्त जो देह त्याच्या पासूनच रथ वगैरे चैतन्यरहित वस्तूं मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न होते. '

पुनः शंकराचार्यांनीं असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, चैतन्यरहित प्रधाना पासून पुरुषार्थांला साधनीभूत असें जग उत्पन्न होतें, या सिद्धांताचें अनुमान करण्याला एक देखील दृष्टांत मिळणें शक्य नाहीः—स्यात् एतत् । यथा क्षीरं अचेतनं स्वभावेन एव वत्स—विवृद्धि—अर्थं प्रवर्तते, यथा च जलं अचेतनं स्वभावेन एव लोक—उपकाराय स्पन्दते, एवं प्रधानं अचेतनं स्वभावेन एव पुरुष—अर्थ—सिद्धये प्रवर्तिष्यते इति । न एतत् साधु उच्यते । यतः तत्र अपि पयः—अंबुनोः चेतन—अधिष्ठितयोः एव प्रवृत्तिः इति अनुमिमीमहे । उभय—वादि—प्रसिद्धे रथादौ अचेतने केवले

( १ ) केवल—अचेतनस्य मृदादेः अदृष्टा अपि प्रवृत्तिः, तथा—भूतस्य अन्यस्य दृष्टा, इति अचेतन—कारणत्व—पक्षे अपि प्रवृत्तिः संभवति इति शंकित्वा परिहरति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) क्षीरस्य अपि चेतन—अधिष्ठितस्य एव प्रवृत्तिः इति आशंक्य विशिनष्टि—' स्वभावेन ' इति ॥ ( आनंदगिरि )

प्रवृत्ति-अदर्शनात् । शास्त्रं च, - 'यः अस्मि तिष्ठन्' 'यः अपाः  
अन्तरः यमयति', 'एतस्य वै अक्षरस्य प्रत्यासत्तेन गार्गीं प्राच्यः

अन्त्याः नद्यः स्यन्दन्तो', इति एवंजातीयकं सम्प्रत्यया लोका-  
पत्तिपदितस्य ईश्वर-अधिष्ठिततां श्रावयति । तस्मात् साध्य-  
पक्ष-निक्षिप्तत्वात् पयः-अंबुवत् इति अनुपपत्त्यासः । चेत-  
नायाः च घेन्वाः स्नेह-इच्छया पयसः प्रवर्तकत्व-उपपत्तेः ।  
वत्स-चोषणेन च पयसः आकृष्यमाणत्वात् । न च अंबुनः  
अपि अत्यन्तं अनपेक्षा । निम्न-भूमि-आदि-अपेक्षत्वात्  
स्यन्दनस्य । चेतन-अपेक्षत्वं तु सर्वत्र उपदर्शितम् ॥

( शारीरकभाषा, २।२।३ ) ह्यणजे, 'या संबन्धाने प्रधान-  
वादी असें ह्यणेल कीं, तुमचें हें ( ह्यणजे वर निर्दिष्ट  
केलेले ) ह्यणणें आह्वांला कबूल आहे. परंतु आह्मी असें  
प्रतिपादन करितों कीं, ज्या प्रमाणें दुध चैतन्यरहित असून  
देखील वत्साच्या संगोपना करितां स्वतःच्या स्वभावा मुळेंच  
वाहण्याला प्रवृत्त होतें; किंवा ज्या प्रमाणें उदक चैतन्य-  
रहित असून देखील मनुष्यादिकांच्या हिता करितां स्वतः-  
च्या स्वभावानेंच वाहतें; त्या प्रमाणेंच प्रधान चैतन्यरहित  
असून देखील, मनुष्याचे हेतु सिद्धीला जावे एतदर्थ, कार्य  
करण्याला तें स्वतःच्या स्वभावानेंच प्रवृत्त होतें. परंतु  
( शंकराचार्यांच्या मते ) प्रधानवादीचें हें ह्यणणें सयुक्तिक  
नव्हे. कारण दोन्ही पक्षांच्या मते ज्या रथ वगैरे केवळ

( १ ) साध्य-पक्ष-निक्षिप्तत्वम्=साध्यवति पक्षे प्रविष्टत्वं एव ॥  
अनुपपत्त्यासः=न व्यभिचार-भूमिः ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) इतः च क्षीर-दृष्टान्ते व्यभिचारः न अस्ति इति आह-  
'चेतनायाः च' इति ॥ ( आनंदगिरि )

हं,  
रण  
ति-  
च-  
चें

तीं  
तें  
त;  
या  
त  
श  
प  
री  
ग  
प  
प  
तु  
नं  
नी  
ग



चैतन्यरहित वस्तु, त्यांच्या मध्ये ज्या अर्थी स्वतंत्रपणे प्रवृत्ति उत्पन्न होत नाही, त्या अर्थी असेच अनुमान केले पाहिजे की, दुध व उदक यांच्या मध्ये जी प्रवृत्ति उत्पन्न होते ती, चैतन्यरूप शक्ती कडून त्यांचे नियमन केले जाते, ह्मणूनच उत्पन्न होते. आणि असे अनुमान करण्याला श्रुतीचा आधार आहे. कारण,—“ जो उदका मध्ये वास करून उदकाचे आंतून नियमन करितो, ” “ पर ब्रह्मा कडून केल्या जाणाऱ्या नियमनाला अनुसरून दुसऱ्या नद्या पश्चिमे कडे वाहतात, ”—इत्यादि श्रुतिवचने असे शिकवितात की, या जगा मध्ये जी जी कांहीं हालचाल होते, ती सर्व ईश्वरा कडून केले जाणारे जे सर्व जगाचे नियमन त्याच्या मुळे होते. या करितां ज्या अर्थी दुध आणि उदक यांच्या मधील प्रवृत्ती संबंधाने आमचा सिद्धांत लागू पडतो; त्या अर्थी त्या सिद्धांताची असत्यता, किंवा प्रधानवादीच्या सिद्धांताची सत्यता, ठरविण्या करितां त्या प्रवृत्तीचा कांहीं उपयोग होणे शक्य नाही. दुसरे असे की, धेनु चैतन्ययुक्त असल्या मुळे ती वत्सविषयक प्रेमाच्या व इच्छेच्या योगाने आपल्या दुधा मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न करिते असे ( आमच्या बाजूने ) ह्मणतां येईल. तसेच, चैतन्ययुक्त जे वत्स ते शोषणाने दुधा मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न करिते. उदका मध्ये जी प्रवृत्ति उत्पन्न होते, ती देखील अत्यंत स्वतंत्रपणे उत्पन्न होत नाही. कारण ती प्रवृत्ति उत्पन्न होण्याला जमीन उतरती असणे वगैरे गोष्टींची आवश्यकता लागते. आणि कोणतीही प्रवृत्ति झाली तरी ती चैतन्यरूप शक्ती मुळे उत्पन्न होते, असे

अनुमानाच्या व श्रुतीच्या आधारानें आह्मी पूर्वीच प्रतिपादन केलें आहे. '

चैतन्यरहित वस्तूं मध्यें स्वतंत्रपणें स्वभावतःच प्रवृत्ति उत्पन्न होते असें सिद्ध करण्या करितां सांख्यांनीं जे दुसरे दृष्टांत दिले आहेत ते देखील ( शंकराचार्यांच्या मते ) बरोबर नाहींतः—स्यात् एतत् । यथा तृण—पल्लव—उदकादि निमित्त—अन्तर—निरपेक्षं स्वभावात् एव क्षीरादि—आकारेण परिणमते, एवं प्रधानं अपि महत्—आदि—आकारेण परिणस्यते इति । कथं च निमित्त—अन्तर—निरपेक्षं तृणादि इति गम्यते । निमित्त—अन्तर—अनुपलंभात् । यदि हि किञ्चित् निमित्तं उपलभेमहि, ततः यथाकामं तेन तृणादि उपादाय क्षीरं संपादयेमहि । न तु संपादयामहे । तस्मात् स्वाभाविकः तृणादेः परिणामः । तथा प्रधानस्य अपि स्यात् इति ।

अत्र उच्यते । भवेत् तृणादिवत् स्वाभाविकः प्रधानस्य अपि परिणामः, यदि तृणादेः अपि स्वाभाविकः परिणामः अभ्युपगम्येत । न तु अभ्युपगम्यते, निमित्त—अन्तर—उपलब्धेः । कथं निमित्त—अन्तर—उपलब्धिः । अन्यत्र अभावात् । धेन्वा एव हि उपभुक्तं तृणादि क्षीरीभवति, न प्रहीणं अनडुहादि—उपयुक्तं वा । यदि हि निर्निमित्तं एतत् स्यात् धेनु—शरीर संबन्धात् अन्यत्र अपि तृणादि क्षीरीभवेत् । न च यथाकामं मानुषैः न शक्यं संपादयितुं इति एतावता निर्निमित्तं भवति । भवति हि किञ्चित् कार्यं

( १ ) धेन्वादि निमित्त—अन्तरं अस्ति इति सिद्धान्तयति ॥  
( गोविदानंद )



मानुष-संपाद्यं, किञ्चित् दैव-संपाद्यम् । मनुष्याः अपि शक्नुवन्ति एव उचितेन उपायेन तृणादि उपादाय क्षीरं संपादयितुम् । प्रभूतं हि क्षीरं कामयमानाः प्रभूतं घासं धेनुं चारयन्ति । ततः च प्रभूतं क्षीरं लभन्ते । तस्मात् न तृणादिवत् स्वाभाविकः प्रधानस्य परिणामः ॥ (शारिरक-भाष्य, २।२।५) ह्यणजे, 'ही गोष्ट कबूल करून प्रधानवादी कदाचित् असें ह्यणतील कीं, ज्या प्रमाणें गवत, पानें, उदक, वगैरे चैतन्यरहित वस्तु, दुसऱ्या कोणत्याही कारणा शिवाय केवळ स्वतःच्याच स्वभावानें, दुध वगैरे वस्तूं मध्ये रूपांतर पावतात; त्या प्रमाणेंच प्रधानाचें महत् वगैरे कार्यां मध्ये स्वभावतःच रूपांतर होतें. गवत वगैरे वस्तूंचें दुध वगैरे वस्तूं मध्ये रूपांतर होतें तें दुसऱ्या कोणत्याही कारणा शिवाय होतें, असें ह्यणण्याला काय आधार आहे,—असें जर कोणी विचारील तर त्याला प्रधानवादीचें उत्तर असें कीं, गवत वगैरे वस्तूंचें दुसऱ्या कोणत्या तरी कारणाच्या योगानें रूपांतर होतें, असा आपला अनुभव नाही. कारण जर तसा आपला अनुभव असता तर, आपणांला पाहिजे तेव्हां गवत वगैरे वस्तु घेऊन, त्या कारणाच्या योगानें त्यांच्या पासून आपण दुध वगैरे वस्तु मिळविल्या असत्या. परंतु आपण तसें करीत नाहीं. या करून असें सिद्ध होतें कीं, गवत वगैरे वस्तूंचें दुध वगैरे वस्तूं मध्ये स्वभावतःच रूपांतर होतें. आणि हीच गोष्ट प्रधानाला लागू पडते.

या संबन्धानें शंकराचार्यांचें ह्यणणें असें कीं, गवत वगैरे वस्तूंचें दुध वगैरे वस्तूं मध्ये स्वभावतःच रूपांतर होतें असें

जर सिद्ध झालें; तर मग गवत वगैरे वस्तू प्रमाणें प्रधानाचें देखील स्वभावतःच रूपांतर होतें असें आही कबूल करूं. परंतु तसें सिद्ध होत नाही. कारण ज्या अर्थी गाईनेच खाल्लेल्या ज्या गवत वगैरे वस्तु त्यांचें मात्र दुधा मध्ये रूपांतर होतें,—ज्या गाईने खाल्ल्या नाहीत किंवा बैलानें खाल्ल्या, त्या वस्तूंचें दुधा मध्ये रूपांतर होत नाही; त्या अर्थी असेच मानिलें पाहिजे कीं, गवत वगैरे चैतन्यरहित वस्तूंचें दुध वगैरे वस्तू मध्ये जें रूपांतर होतें, तें ( चैतन्यरूप ) दुसऱ्या कोणत्या तरी कारणाच्या व्यापारा मुळें होतें. जर असें नसतें, तर गाईच्या शरीराहून भिन्न अशा दुसऱ्या ठिकाणीं देखील गवताचें दुध झालें असतें. मनुष्याला पाहिजे तेव्हां किंवा पाहिजे तितकें दुध मिळवितां येत नाही ही गोष्ट जरी खरी; तथापि तिच्या वरून असें सिद्ध होत नाही कीं, गवताचें दुधा मध्ये रूपांतर होण्याला दुसऱ्या कोणत्याही कारणाचें साहाय्य लागत नाही. कारण, एकतर, कांहीं वस्तु अशा आहेत कीं, त्या मनुष्याच्या प्रयत्नानें उत्पन्न होतात; दुसऱ्या कांहीं वस्तु अशा आहेत कीं, त्या मनुष्याला दैवी सामर्थ्यानेच प्राप्त होऊं शकतात. दुसरें असें कीं, प्रस्तुत उदाहरणांतील वस्तू संबंधानें गवत वगैरे घेऊन योग्य उपाय केला असतां मनुष्य दुध मिळवूं शकतो. कारण ज्यांना पुष्कळ दुध पाहिजे असेल ते गाईला पुष्कळ गवत चारितात; व त्या मुळें त्यांना पुष्कळ दुध मिळतें. या करितां गवत वगैरे वस्तू प्रमाणें प्रधानाचें देखील स्वभावतःच महत् वगैरे कार्या मध्ये रूपांतर होणें शक्य आहे, असें जें प्रधानवादी प्रतिपादन करितात तें सयुक्तिक नव्हे.



चैतन्यरूप वस्तू कडून नियमन केलें गेल्या शिवाय किंवा चैतन्यरूप वस्तूच्या साहाय्या शिवाय कोणत्याही चैतन्यरहित वस्तू मध्ये कोणतीही प्रवृत्ति उत्पन्न होणें शक्य नाही, असें कबूल केलें; ह्यणजे मग (शंकराचार्यांच्या मते) प्रधानवादाच्या योगानें जगाच्या उत्पत्तीची उपपत्ति ठरवितां येणें शक्य नाही. कारणः—सांख्यानां त्रयः गुणाः साम्येन अवतिष्ठमानाः प्रधानम् । न तु तत्-व्यतिरेकेण प्रधानस्य प्रवर्तकं निवर्तकं वा किञ्चित् बाह्यं अपेक्ष्यं अवस्थितं अस्ति ।.... इत्यतः अनपेक्षं प्रधानम् । अनपेक्षत्वात् च कदाचित् प्रधानं महत्-आदि-आकारेण परिणमते, कदाचित् न परिणमते, इति एतत् अयुक्तम् ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।४ ) ह्यणजे, 'सांख्यांच्या मते जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी प्रधान नामक जी सत्त्वगुण रजोगुण व तमोगुण यांची साम्य-अवस्था ती मात्र विद्यमान असते. एतद्रूप जें प्रधान त्याच्या मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न होण्या संबंधानें किंवा त्याला प्रवृत्ती पासून निवृत्त करण्या संबंधानें जी त्याचें नियमन करील, अशी त्याच्याहून भिन्न कोणतीच शक्ति विद्यमान असत नाही. सारांश, सांख्यांच्या मता प्रमाणें प्रधान अत्यंत स्वतंत्र आहे असें कबूल करावें लागतें. आणि ज्या अर्थी तें अचेतन असून अत्यंत स्वतंत्र आहे, त्या अर्थी तें केव्हां केव्हां महत् वगैरे विकार उत्पन्न करितें, केव्हां केव्हां करीत नाही, या गोष्टीची उपपत्ति सांख्यांच्या मतानें लागत नाही.'

इतकें सिद्ध झाल्या नंतर देखील जर चैतन्यरूप ईश्वराचें अस्तित्व कबूल करण्याला प्रधानवादी तयार झाले नाहीत, तर त्यांना शेवटीं असें ह्यणावें लागेलः— स्यात् एतत् ।

यथा कश्चित् पुरुषः दृश्-शक्ति-संपन्नः प्रवृत्ति-शक्ति-विहीनः पंगुः, अपरं पुरुषं प्रवृत्ति-शक्ति संपन्नं दृश्-शक्ति-विहीनं अन्धं अधिष्ठाय प्रवर्तयति । यथा वा अयस्कान्तः अश्मा स्वयं अप्रवर्तमानः अपि अयः प्रवर्तयति । एवं पुरुषः प्रधानं प्रवर्तयिष्यति इति दृष्टान्त-प्रत्ययेन पुनः प्रत्यवस्थानम् ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।७ ) ह्यणजे, ' प्रधानवादा संबन्धाने वरील सर्व आक्षेप कबूल केले, तरी एकंदरीत तो वाद असत्य ठरत नाही, असें दृष्टाताने दाखवितां येईल. कारण ज्याची दृष्टि शाबूद आहे, परंतु पंगु असल्या मुळे ज्याला चालतां येत नाही, असा मनुष्य ज्या प्रमाणे, ज्याला चालतां येते परंतु अंध असल्या मुळे ज्याला दिसत नाही, अशा दुसऱ्या मनुष्याच्या खांद्या वर बसून त्याच्या गतीचे नियमन करितो; किंवा ज्या प्रमाणे अयस्कान्त मणि स्वतः प्रवृत्तिरहित असून देखील लोखंडा मध्ये गति उत्पन्न करितो; त्या प्रमाणेच चैतन्यरूप जो पुरुष ह्यणजे जीवात्मा, तो प्रधाना मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न करू शकेल. '

या वर शंकराचार्यांचे ह्यणणे असें कीं, अंधपंगूच्या या दृष्टांताने देखील प्रधानवाद सत्य ठरत नाहीः—अत्र उच्यते । तथापि न एव दोषात् निर्मोक्षः अस्ति । अभ्युपेत-हानं तावत् दोषः आपतति । प्रधानस्य स्वतंत्रस्य प्रवृत्ति-अभ्युपगमात्, पुरुषस्य च प्रवर्तकत्व-अनभ्युपगमात् । कथं च उदासीनः पुरुषः प्रधानं प्रवर्तयेत् । पंगुः अपि हि अन्धं वाक्-आदिभिः पुरुषं प्रवर्तयति । न एव पुरुषस्य कश्चित् अपि प्रवर्तन-व्यापारः अस्ति, निष्क्रियत्वात् निर्गुणत्वात्



च । न अपि अयस्कान्तवत् संनिधिमात्रेण प्रवर्तयेत् । संनिधि-नित्यत्वेन प्रवृत्ति-नित्यत्व-प्रसंगात् । अयस्कान्तस्य तु अनित्य-संनिधेः अस्ति स्वव्यापारः संनिधिः । परिमार्जनादि-अपेक्षा च अस्य अस्ति, इति अनुपन्यासः पुरुष-अश्मवत् इति । तथा प्रधानस्य अचेतन्यात्, पुरुषस्य च औदासिन्यात्, तृतीयस्य च तयोः संबन्धुः अभावात् संबन्ध-अनुपपत्तिः । योग्यता-निमित्ते च संबन्धे, योग्यत्व-अनुच्छेदात् अनिमोक्ष-प्रसंगः ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।७ )

ह्मणजे, 'अशा रीतीने देखील प्रधानवाद सत्य ठरत नाही. कारण जर प्रधानवादी असें प्रतिपादन करतील तर,— प्रधाना मध्ये स्वभावतः स्वतंत्रपणे प्रवृत्ति उत्पन्न होते, आणि पुरुष किंवा जीवात्मा स्वभावतः उदासीन किंवा प्रवर्तकत्व-रहित आहे,—हा जो त्यांचा मुख्य सिद्धांत तो त्यांनीं मागे घेतला, असें ह्मणावे लागेल. दुसरे असें कीं, उदासीन जो जीवात्मा तो प्रधाना मध्ये प्रवृत्ति कसा उत्पन्न करू शकेल ? पंगु मनुष्य अंध मनुष्याच्या प्रवृत्तीचे नियमन करितो, ते तो वाचा वगैरे इंद्रियांच्या व्यापाराच्या योगाने करितो. परंतु पुरुष किंवा जीवात्मा ( सांख्यांच्या मते ) क्रियारहित आणि गुणरहित असल्या मुळे, ज्याच्या योगाने

( १ ) प्रधान-पुरुषयोः नित्यत्वात् व्यापित्वात् च नित्यः संनिधिः । अश्मनः तु परिमार्जनं ऋजुत्वेन स्थापनं अनित्य-संनिधिः च इति व्यापारः अस्ति इति अनुपन्यासः । सम-दृष्टान्तः उपन्यासः न भवति इत्यर्थः ॥ ( गोविंदानंद )

( २ ) प्रधानस्य अचेतनत्वात् दृश्यत्वे पुरुषस्य चेतनत्वात् द्रष्टृत्वे योग्यता अस्ति इति तत्-निमित्तः द्रष्टृ-दृश्य-भावः एव संबन्धः तयोः इति आशंक्य आहे--' योग्यता ' इति ॥ ( आनंदगिरि )

त्याला प्रधाना मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न करून तिचे नियमन करितां येईल, असा कोणताच व्यापार त्याच्या कडून केला जाणें शक्य नाही. असें देखील ह्मणतां येणार नाहीं कीं, ज्या प्रमाणें लोखंडाच्या केवळ संनिध राहण्यानेंच अयस्कांत मणी लोखंडा मध्ये गति उत्पन्न करितो, त्या प्रमाणेंच प्रधानाच्या केवळ संनिध राहण्यानें पुरुष किंवा जीवात्मा प्रधाना मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न करितो. कारण जर तसें मानिलें तर असें देखील मानावें लागेल कीं, पुरुष निरंतर प्रधानाच्या संनिध असल्या मुळें तो प्रधाना मध्ये निरंतर प्रवृत्ति उत्पन्न करितो. ( परंतु तसें होत नाही. ) हा आक्षेप अयस्कांताला लागत नाही. कारण अयस्कांत निरंतर लोखंडाच्या संनिध असत नाहीं,—केव्हां केव्हां असतो. इतकेच नव्हे, तर जेव्हां तो लोखंडाच्या संनिध असतो, तेव्हां तो सरळ दिशे मध्ये असला तरच त्याच्या मुळें लोखंडा मध्ये हालचाल उत्पन्न होते. या वरून असे स्पष्ट होतें कीं, प्रधानवादाचें समर्थन करण्या संबंधानें वरील दोहों पैकीं एकाही दृष्टांताचा उपयोग होणें शक्य नाही. कारण प्रधान चैतन्यरहित व पुरुष उदासीन असून त्यांच्या मध्ये संबंध उत्पन्न करण्याला तिसरी कोणतीही शक्ति ( सांख्यांच्या मते ) विद्यमान नसल्या मुळें, त्यांच्या मध्ये संबंध उत्पन्न होणें शक्य नाही. आणि जर प्रधानवादी असें ह्मणतील कीं, प्रधान ही दृश्य वस्तु व पुरुष हा द्रष्टा असल्या मुळें, प्रधान व पुरुष परस्परांशीं स्वभावतःच संबद्ध आहेत, तर त्यांच्या मधील हा संबंध कधींच नष्ट होणार नाही; व त्या मुळें पुरुषाला मुक्ति प्राप्त होणें अशक्य होईल.



येथ पर्यंत शंकराचार्यांनी प्रधानवादा विरुद्ध असे प्रतिपादन केले आहे कीं, ( १ ) जें मनुष्याच्या पुरुषार्थाला साधनीभूत असून, ज्याची रचना विलक्षण आणि अत्यंत चतुर कारागिरांना देखील अकल्पनीय आहे, असे हें जग चैतन्यरहित प्रधाना कडून निर्माण केले जाणें शक्य नाहीं; इतकेंच नव्हे, तर ( २ ) प्रधान चैतन्यरहित असल्या मुळे त्याचें कोणत्या तरी चैतन्यरूप शक्ती कडून नियमन केले गेल्या शिवाय, कोणतेंच कार्य उत्पन्न करण्या संबधानें त्याची प्रवृत्ति होणें शक्य नाहीं,—किंबहुना त्याच्या मध्ये कोणतीच प्रवृत्ति किंवा हालचाल उत्पन्न होणें शक्य नाहीं; आणि ( ३ ) प्रधाना मध्ये ही प्रवृत्ति उत्पन्न होण्या संबधानें पुरुष किंवा जीवात्मा याच्या कडून त्याचें नियमन केले जाणें शक्य नाहीं. सारांश, जर जग उत्पन्न होण्याच्या पूर्वी प्रधान व पुरुष यांच्या शिवाय सर्वज्ञ आणि सर्वशक्ति असे चैतन्यस्वरूप तत्त्व विद्यमान नसतें, तर सत्त्वगुण रजोगुण आणि तमोगुण यांची प्रधानरूप साम्यावस्था नष्ट होऊन जगाच्या उत्पत्तीला आरंभ होणें कधीही शक्य झालें नसतें.

या अर्थाच शंकराचार्यांनीं ह्मटलें आहे कीं:—इतः च न प्रधानस्य प्रवृत्तिः अवकल्पते । यत् हि सत्त्व-रजः—तमसां अन्योन्य-गुण प्रधान-भावं उत्सृज्य, साम्येन स्वरूपमात्रेण अवस्थानं सा प्रधान-अवस्था । तस्यां अवस्थायां अनपेक्ष-

( १ ) प्रधानस्य स्वाभाविकी पुरुष-संनिधेः वा न प्रवृत्तिः इति उक्तम् । इदानीं कस्यचित् गुणस्य प्राधान्यं कस्यचित् उपसर्जनत्वं इत्यपि वैषम्यं अभ्युपगतं स्वतः परतः वा न संभवति इति आह ॥  
( आनंदगिरि )

स्वरूपाणां स्वरूप-प्रणाश-भयात् परस्परं प्रति अंग-  
 अंगि-भाव-अनुपपत्तेः । बाह्यस्य च कस्यचित् क्षोभयितुः  
 अभावात् गुण-वैषम्य-निमित्तः महत्-आदि-उत्पादः न  
 स्यात् ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।८ ) ह्यणजे, 'प्रधाना  
 मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न होणे कां शक्य नाही, या विषयीं आणखी  
 एक कारण असें. सत्त्वगुण रजोगुण आणि तमोगुण या  
 सर्वांचे परस्परां संबंधाने गौणत्व किंवा प्राधान्य नष्ट होऊन  
 त्यांचे जे समतारूप मूळ स्वरूप ते त्यांना प्राप्त झाले,  
 ह्यणजे त्यांच्या त्या अवस्थेला सांख्य प्रधान ह्यणतात. परंतु  
 सत्त्वगुण रजोगुण आणि तमोगुण यांना ही अवस्था प्राप्त झा-  
 लेली असली, ह्यणजे मग समतारूप (किंवा स्वतंत्रतारूप)  
 जे त्यांचे स्वरूप, ते आपणच होऊन नष्ट होणे शक्य न-  
 सल्या मुळे, त्या पैकीं कोणीही इतरां संबंधाने गौण किंवा  
 मुख्य होऊं शकणार नाही. आणि त्यांच्या मध्ये असा भेद  
 उत्पन्न करण्याला (सांख्यांच्या मते) कोणतीही बाह्य शक्ति  
 विद्यमान नसल्या मुळे, महत् वगैरे कार्ये उत्पन्न होणे शक्य  
 होण्याला आवश्यक अशी जी सत्त्व वगैरे गुणांची परस्पर  
 विषमता ती उत्पन्न होणे शक्य नाही, -अर्थात्, तीं कार्ये  
 उत्पन्न होणे शक्य नाही.'

आणि 'जर प्रधानवादी असें ह्यणतील कीं, सत्त्व वगैरे  
 गुण साम्य-अवस्थे मध्ये असतात त्या वेळीं देखील विष-  
 मता प्राप्त होण्याची त्यांच्या मध्ये पात्रता असते; तर त्या

( १ ) अनपेक्ष-स्वरूपाणां परस्पर-अनपेक्षाणां गुण-प्रधानत्व-  
 हीनानां अंग-अंगित्व-अयोगात् कार्य-अनुपपत्तिः इत्यर्थः ॥  
 ( आनंदगिरि )



वर शंकराचार्यांचा आक्षेप असा कीं, जरी सत्त्व वगैरे मध्ये ही पात्रता असली, तरी बाह्य कारणाच्या अभावी त्यांच्या मध्ये विषमता केव्हांही उत्पन्न होणार नाही. आणि जर ही विषमता त्यांच्या मध्ये एकदा उत्पन्न झाली तर, बाह्य कारणाच्या अभावी, ती केव्हांही नष्ट होणार नाही. आणि जरी हा आक्षेप एकीकडे ठेविला, तरी प्रधान चैतन्यरहित असल्या मुळे प्रधानवादाच्या विरुद्ध जे आक्षेप पूर्वी निर्दिष्ट केले आहेत ते सर्व कायम राहतातच. आणि ते सर्व आक्षेप टाळण्या करितां, सर्वज्ञ सर्वशक्ति अशा ईश्वराची विद्यमानता सांख्य कबूल करितील, तर मग शंकराचार्यांचा त्यांच्याशीं वादच राहणार नाही':—अथ अपि स्यात् । अन्यथा वयं अनुमिमीमहे यथा न अयं अनन्तरः दोषः प्रसज्येत । न हि अनपेक्ष-स्वभावाः कूटस्थाः च अस्माभिः गुणाः अभ्युपगम्यन्ते ।....चलं गुणवृत्तं इति च अस्ति अभ्युपगमः । तस्मात् साम्य-अवस्थायां अपि वैषम्य-उपगम-योग्याः एव गुणाः अवतिष्ठन्ते इति । एवं अपि प्रधानस्य ज्ञ-शक्ति-वियोगात् रचना-अनुपपत्ति-

( १ ) निरपेक्षेषु गुणेषु गुण-प्रधान-भाव-अनुपपत्तौ अपि इति यावत् ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) अनन्तरः दोषः महत्-आदि-कार्य-उत्पाद-अयोगः ॥ ( आनंदगिरि )

( ३ ) गुणानां अंग-अंगित्व-अनुपपत्त्या महत्-आदि-कार्य-अनुपपत्तिरूपः दोषः यथा न भवति, तथा मिथः अनपेक्षत्व-लक्षण-स्वभावात् अन्यथा प्रकार-अन्तरेण गुणान् अन्योन्य-सापेक्षान् एव कल्पयामः । अतः न प्राक्-उक्त-दोष-प्रसक्तिः इति उक्तम् ॥ ( आनंदगिरि )

आदयः पूर्व-उक्ताः दोषाः तत्-अवस्थाः एव । ज्ञ-शक्तिं अपि तु अनुमिमानः प्रतिवादित्वात् निवर्तेत ।....वैषम्य-उपगम-योग्याः अपि गुणाः साम्य-अवस्थायां निमित्त-अभावात् न एव वैषम्यं भजेरन् । भजमानाः वा निमित्त-अभाव-अविशेषात् सर्वदा एव वैषम्यं भजेरन् इति प्रसज्यते एव अयं अनन्तरः अपि दोषः ॥ (शारीरकभाष्य, २।२।९)

रामानुजाचार्यांनीं या प्रधानवादाचें निराकरण केलें आहे तें असें:—अत्र उच्यते ।....न भवत्-उक्तं प्रधानं विचित्र-जगत्-रचना-समर्थम् । अचेतनत्वे सति तत् स्वभाव-अभिज्ञ-अनधिष्ठितत्वात् । यत् एवं तत् तथा, यथा रथ-प्रसादादि-निर्माणे केवल-दारु-आदिकम् । दारु-आदेः अचेतनस्य तत्-ज्ञ-अनधिष्ठितस्य कार्य-आरंभ-अनुप-पत्तेः दर्शनात्, तत-ज्ञ-अधिष्ठितस्य कार्य-आरंभ-प्रवृत्तेः दर्शनात् च, न प्राज्ञ-अनधिष्ठितं प्रधानं कारणं इति उक्तं भवति ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।१ ) ह्यणजे, ‘ या प्रधानवादा संबंधानें आमचें ह्यणणें असें कीं, सांख्यांनीं ज्याचें प्रतिपादन केलें आहे त्या प्रधाना कडून जगाची विचित्र रचना उत्पन्न केली जाणें शक्य नाही. कारण ( त्यांच्या मते ) हें प्रधान चैतन्य-रहित असून, त्याचा स्वभाव जिला माहीत आहे अशा कोणत्याही चैतन्यरूप शक्ती कडून त्याचें नियमन केलें जात नाही. ज्या चैतन्यरहित वस्तूचें कोणत्याही चैतन्यरूप वस्तू कडून नियमन केलें जात नाही, अशा कोणत्याही चैतन्यरहित वस्तू कडून रचনারूप कार्य उत्पन्न केलें जात नाही. उदाहरणार्थ, लांकूड वगैरे ज्या चैतन्य-रहित वस्तु त्यांना रथ, राजवाडे, वगैरे कार्ये स्वतंत्रपणें



निर्माण करितां येत नाहीत. सारांश, ज्या अर्थी आपला अनुभव असाच आहे कीं, लांकूड वगैरे ज्या चैतन्यरहित वस्तु त्यांचें, जिला त्यांचा स्वभाव माहीत आहे अशा, चैतन्यरूप शक्ती कडून नियमन केलें गेलें नाहीं, तर त्या कोणतेही कार्य उत्पन्न करूं शकत नाहीत; आणि जिला त्यांचा स्वभाव माहीत आहे अशा चैतन्यरूप शक्ती कडून त्यांचें नियमन केलें गेलें, तरच त्यांच्या कडून कार्य उत्पन्न केलें जातें; त्या अर्थी ज्यांचें कोणत्याही चैतन्यरूप शक्ती कडून नियमन केलें जात नाहीं असें जें प्रधान, त्याच्या कडून कोणतेही कार्य उत्पन्न केलें जाणें शक्य नाहीं?

या संबधानें प्रधानवादी कदाचित् असें ह्मणेल कीं:—  
 यत् उक्तं प्रधानस्य प्राज्ञ-अनधिष्ठितस्य विचित्र-जगत्-  
 रचना-अनुपपत्तिः इति । तत् न । यतः पयः-अंबुवत्  
 प्रवृत्तिः उपपद्यते । पयसः तावत् दधि-भावेन परिणम-  
 मानस्य अनन्य-अपेक्षस्य आद्य-परिस्पन्दन-प्रभृति-परि-  
 णाम-परंपरा स्वतः एव उपपद्यते । यथा च वारिद-विमु-  
 क्तस्य अंबुनः एकरसस्य नालिकेर-ताल-चूत-कपित्थ-निव-  
 तिनित्प्यादि-विचित्र-रस-रूपेण परिणाम-प्रवृत्तिः स्वतः  
 एव दृश्यते । तथा प्रधानस्य अपि परिणाम-स्वभावस्य अन्य-  
 अनधिष्ठितस्य एव प्रतिसर्ग-अवस्थायां सदृश-परिणामेन  
 अवस्थितस्य सर्ग-अवस्थायां गुण-वैषम्य-निमित्त-विचित्र-  
 परिणामः उपपद्यते ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।२ ) ह्मणजे,  
 ' ज्या अर्थी चैतन्यरूप अशा कोणत्याही शक्ती  
 कडून प्रधानाचें नियमन केलें जात नाहीं, त्या अर्थी ज्याची  
 रचना विचित्र आहे असें हें जग त्याच्या कडून निर्माण

केलें जाणें शक्य नाहीं; असें जें वर प्रतिपादन केलें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण दुधाच्या किंवा उदकाच्या प्रवृत्ती प्रमाणें प्रधानाची प्रवृत्ति उत्पन्न होऊं शकेल. आपण असें पाहतों कीं, दुधाचें दद्यां मध्ये रूपांतर होतें तेव्हां, आरंभी होणाऱ्या हालचाली पासून शेवटीं दही उत्पन्न होई पर्यंत, जे दुधाचे विकार होतात ते सर्व स्वतंत्रपणें, ह्मणजे दुसऱ्या कोणत्याही शक्ती कडून दुधाचें नियमन केलें गेल्या शिवाय, एका मागून एक उत्पन्न होतात. तसेंच ढगांतून पडणारे जें पावसाचें पाणी तें स्वभावतः एकरूप असतें; तथापि त्याचें निरनिराळ्या वृक्षांच्या निरनिराळ्या अनेक रसां मध्ये स्वतंत्रपणें रूपांतर होतें. त्या प्रमाणेंच, रूपांतर होणें हा ज्याचा स्वभावच आहे असें जें प्रधान, त्याचें दुसऱ्या कोणत्याही शक्ती कडून नियमन केलें गेलें नाहीं तरी, त्यानें जगाच्या प्रलय-अवस्थे मध्ये एकरूप राहवें, व पुढें जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं सत्त्व वगैरे गुणांची परस्पर विषमता उत्पन्न होऊन, त्या मुळें त्याचें (ह्मणजे प्रधानाचें) विचित्र जगा मध्ये रूपांतर व्हावें यांत कांहीं अशक्य नाहीं.'

परंतु प्रधानवादीचें हें ह्मणणें रामानुजाचार्यांना कबूल नाहीं:- यत् तु क्षीर-जलादि-दृष्टान्ततया निदर्शितं, तत्र अपि प्राज्ञ-अनधिष्ठाने प्रवृत्तिः न उपपद्यते, तत् अपि पूर्वं एव पक्षीकृतम्.... ॥ (श्रीभाष्य, २।२।२) ह्मणजे, 'दुध, उदक, इत्यादि दृष्टांत देऊन जें सांख्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे तें सयुक्तिक नाहीं. कारण चैतन्यरूप अशा कोणत्या तरी शक्ती कडून नियमन केलें गेलें तरच ज्या चैतन्य-



रहित वस्तुं मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न होते अशा वस्तुं मध्ये त्या सर्व दृष्टांतांचा समावेश होतो.

या वर सांख्य कदाचित् असें ह्मणतील कीं:-अथस्यात् । यद्यपि प्राज्ञ-अनधिष्ठितायाः प्रकृतेः परिस्यन्द-प्रवृत्तिः अपि न संभवति इति उक्तं, तथापि अनपेक्षायाः एव परिणाम-प्रवृत्तिः संभवति, तथा दर्शनात् । धेन्वादिनाउपभुक्तं हि तृण-उदकादि स्वयं एव क्षीरादि-आकारेण परिणममानं दृश्यते । अतः प्रकृतिः अपि स्वयं एव जगत्-आकारेण परिणंस्यते इति ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।३ ) ह्मणजे, ' जरी ही गोष्ट कबूल केली कीं, चैतन्यरूप शक्तीने त्याचें नियमन केलें गेल्या शिवाय प्रधाना मध्ये हालचालीची प्रवृत्ति देखील उत्पन्न होणें शक्य नाही; तथापि ज्या प्रमाणें गाई वगैरे जनावरांनीं गवत पाणी वगैरे वस्तु खाल्ल्या तर त्यांचें स्वतंत्रपणेंच दुध वगैरे कार्या मध्ये रूपांतर होतें, त्या प्रमाणें चैतन्यरूप शक्ती कडून त्याचें नियमन केलें गेलें नाही, तरी प्रधानाचें जग-रूप कार्या मध्ये रूपांतर होऊं शकेल. '

परंतु सांख्यांचें हें ह्मणणें ( रामानुजाचार्यांच्या मते ) सयुक्तिक नव्हे:-तत्र आह । न एतत् उपपद्यते, तृणादेः प्राज्ञ-अनधिष्ठितस्य परिणाम-अभावात् दृष्टान्त-असिद्धेः । कथं असिद्धिः । अन्यत्र अभावात् । यदि हि तृण-उदकादिकं अनुडुदादि-उपभुक्तं प्रहीणं वा क्षीर-आकारेण परिणंस्यते, ततः प्राज्ञ-अनधिष्ठितं एव परिणमते इति वक्तुं शक्येत । न च एतत् अस्ति । अतः धेन्वादि-उपभुक्तं प्राज्ञः एव क्षीरीकरोति....॥ ( श्रीभाष्य, २।२।४ ) ह्मणजे, ' सांख्यांचें हें ह्मणणें कबूल करितां येत नाही. कारण ज्या अर्थी

गवत वगैरे वस्तूंचें चैतन्यरूप शक्ती कडून नियमन केलें गेल्या शिवाय त्यांचें कार्यां मध्ये रूपांतर होत नाहीं; त्या अर्थी त्यांनीं आपलें अनुमान स्थापन करण्याला दिलेला दृष्टांत निराधार ठरतो. कारण असें अन्यत्र घडून येत नाहीं. जर असें सिद्ध करून दाखवितां येईल कीं, गवत वगैरे वस्तु बैल वगैरे जनावरांनीं खाल्ल्या, किंवा कोणीच खाल्ल्या नाहींत, तरी देखील त्यांचें दुध वगैरे कार्यां मध्ये रूपांतर होतें; तर मात्र असें मानितां येईल कीं, चैतन्यरूप शक्ती कडून नियमन केलें गेल्या शिवाय त्यांचें दुध वगैरे कार्यां मध्ये रूपांतर होतें. परंतु तसें सिद्ध करून दाखवितां येत नाहीं. या करितां असेंच मानिलें पाहिजे कीं, गाई वगैरे जनावरांनीं खाल्लेल्या ज्या गवत वगैरे वस्तु, त्यांचें चैतन्यरूप शक्तीच्या व्यापारा मुळेंच दुध वगैरे कार्यां मध्ये रूपांतर होतें.'

प्रधानवादा विरुद्ध रामानुजाचार्यांनीं आणखी असा एक आक्षेप घेतला आहे कीं, जगाचा प्रलयकाळ संपून उत्पत्तिकाळाला आरंभ होणें, किंवा उत्पत्तिकाळ संपून प्रलयकाळाला आरंभ होणें, या गोष्टींची सांख्यमतानें उपपत्ति ठरवितां येत नाहीं:—गुणानां उत्कर्ष—निकर्ष—निबन्धन—अंग—अंगी—भावात् हि जगत्—प्रवृत्तिः.... भवद्भिः अभ्युपगम्यते । प्रतिसर्ग अवस्थायां तु साम्य—अवस्थानां सत्त्व—रजः—तमसां अन्योन्य—आधिक्य—न्यूनत्व—अभावात् अंग—अंगि—भाव—अनुपपत्तेः न जगत्—सर्गः उपपद्यते । तथापि वैषम्य—अभ्युपगमे नित्य—सर्ग—प्रसंगः । अतः च न प्राज्ञ—अनधिष्ठितं प्रधानं कारणम् ॥ (श्रीभाष्य, २।२।६) हाणजे



‘प्रधानवादी असें प्रतिपादन करितात कीं, सत्त्वगुण रजोगुण आणि तमोगुण यांचें परस्परांहून कमी अधिक प्रमाण झालें ह्मणजे त्याच्या योगानें त्यांच्या मध्ये,—एक इतरां संबधानें मुख्य किंवा गौण,—असा संबंध उत्पन्न होऊन जगाच्या उत्पत्तीला आरंभ होतो. आणि ज्या अर्थीं ते असें देखील प्रतिपादन करितात कीं, प्रलयकाळीं ( ह्मणजे उत्पत्तिकाळाला आरंभ होण्या पूर्वी ) त्या तिन्ही गुणांची साम्य अवस्था असते; त्या अर्थीं असें सिद्ध होतें कीं, त्यांच्या मध्ये परस्परांहून अधिक किंवा कमी असें प्रमाण आणि मुख्य किंवा गौण असा संबंध उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण विद्यमान नसल्या मुळें, जगाच्या उत्पत्तीला आरंभ होणें शक्य नाहीं. आणि जर ते असें ह्मणतील कीं, त्या गुणां मध्ये नेहमीच वैषम्यभाव असतो, तर त्यांच्या मतानें जगाच्या प्रलयकाळाची उपपत्ति ठरवितां येत नाहीं. या वरून देखील प्रधान स्वतंत्रपणें जगाचें कारण नव्हे असेंच सिद्ध होतें. ’

आणि सांख्यांनीं योजिलेल्या ज्या विचारसरणीचें येथ पर्यंत निरसन केलें आहे, त्या पेक्षां भिन्न विचारसरणीनें प्रधानविषयक अनुमान सिद्ध करण्याचा जरी त्यांनीं प्रयत्न केला; तरी प्रधान चैतन्यरहित असल्या मुळें तें स्वतंत्रपणें जगाच्या उत्पत्तीचें कारण असणें शक्य नाहीं, असें जें आह्मी सांख्यांच्या मता विरुद्ध पूर्वी प्रतिपादन केलें आहे, तें कायम राहतेंचः—दूषित—प्रकार—अतिरिक्त—प्रकार—अन्तरेण प्रधान—अनुमितौ च प्रधानस्य ज्ञातृत्व—शक्ति—वियोगात् ते एव दोषाः प्रादुःष्युः ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।७ )

चैतन्यरूप शक्ती कडून नियमन केलें गेल्या शिवाय कोणत्याही चैतन्यरहित वस्तू कडून कोणतेही कार्य उत्पन्न केलें जाणें शक्य नाहीं, हा सिद्धांत जर वरील विवेचना वरून सांख्यांना कबूल झाला; तर आतां ते कदाचित् असें प्रतिपादन करितील:—अथ उच्येत । यद्यपि चैतन्यमात्र-वपुः पुरुषः निष्क्रियः प्रधानं अपि दृश्-शक्ति-विकलं, तथापि पुरुष-संनिधानात् अचेतनं प्रधानं प्रवर्तते, तथा दर्शनात् । गमन-शक्ति-विकल-दृश्-शक्ति-युक्त-पंगु-संनिधानात्, तत्-चैतन्य-उपकृतः दृश्-शक्ति-विकलः प्रवृत्ति-शक्ति-युक्तः अन्धः प्रवर्तते । अयस्कांत-अश्म-संनिधानात् च अयः प्रवर्तते । एवं प्रकृति-पुरुष-संयोग-कृतः जगत्-सर्गः प्रवर्तते ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।५ ) ह्यणजे, 'या संबन्धानें सांख्य असें ह्यणतील कीं, जरी पुरुष किंवा जीवात्मा केवळ चैतन्यरूप असून क्रियारहित आहे; आणि प्रधान हें चैतन्यरहित आहे; तथापि चैतन्यरूप जो जीवात्मा त्याच्या केवळ सांनिधानें चैतन्यरहित प्रधाना मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न होऊं शकेल. ह्यणजे ज्या प्रमाणें चालण्याची शक्ति नष्ट झाली असून ज्याची पाहण्याची शक्ति शाबूद आहे, असा पंगु मनुष्य संनिध असला तर त्याच्या दृष्टीच्या साहाय्यानें, ज्याची पाहण्याची शक्ति नष्ट झाली असून चालण्याची शक्ति शाबूद आहे असा आंधळा मनुष्य चालूं शकतो; किंवा अयस्कांत संनिध असला तर त्या मुळें लोखंडा मध्ये हालचाल उत्पन्न होते; त्या प्रमाणेंच जीवात्मा आणि प्रधान यांच्या संयोगानें जगाची उत्पत्ति सुरू होते.'



परंतु सांख्यांची ही विचारसरणी देखील रामानुजाचार्यांना मान्य नाही:-एवं अपि प्रधानस्य प्रवृत्ति-असंभवः तत्-अवस्थः एव । पंगोः गमन-शक्ति-विकलस्य अपि मार्ग-दर्शन-तत्-उपदेशादयः कादाचित्काः विशेषाः सहस्रशः सन्ति । अन्धः अपि चेतनः सन् तत्-उपदेशादि-अवगमेन प्रवर्तते । तथा अयस्कान्त-मणेः अपि अयः-समीप-गमनादयः सन्ति । पुरुषस्य तु निष्क्रियस्य न तादृशाः विकाराः संभवन्ति । संनिधानमात्रस्य नित्यत्वेन नित्य-सर्ग-प्रसंगः । नित्य-मुक्तत्वेन बन्ध-अभावः अपवर्ग-अभावः च ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।९ ) ह्यणजे, 'या विचारसरणीनें देखील प्रधाना मध्ये उत्पन्न होणाऱ्या प्रवृत्तीची अशक्यता नष्ट होत नाही. कारण जरी प्रस्तुत दृष्टांतांतील पंगु मनुष्या मध्ये चालण्याची शक्ति नाही; तथापि रस्ता पाहून त्या संबधानें उपदेश करणें, वगैरे हजारो शक्ति त्याच्या मध्ये विद्यमान असतात. आणि त्या प्रमाणेंच, अंध मनुष्य देखील चैतन्ययुक्त असून पंगु मनुष्यानें केलेला उपदेश त्याला समजल्या मुळेंच, त्या उपदेशाला अनुसरून तो मार्ग-क्रमण करूं शकतो. तसेंच, अयस्कांता मध्यें देखील लोखंडाच्या जवळ नेला जाणें वगैरे शक्ति विद्यमान असतात. परंतु जीवात्मा निष्क्रिय असल्या मुळें त्याच्या मध्यें अशा प्रकारचे विकार उत्पन्न होणें अगदी संभवत नाही. आणि जर जीवात्म्याच्या केवळ सांनिध्यानें प्रधान जग उत्पन्न करण्याला प्रवृत्त होतें असें मानिलें, तर जीवात्मा प्रधानाच्या निरंतर संनिध असल्या मुळें असें मानावें लागेल कीं, जगाचा उत्पत्तिकाळच निरंतर असतो व जीवात्मा कधींच मुक्त होत नाही. उलट

पक्षीं, जर जीवात्मा नेहमी मुक्त असतो असें मानिलें तर मग त्याला बंधनही नाही आणि मुक्तिही नाही, असें ह्मणावें लागेल. '

सारांश, शंकराचार्यां प्रमाणेंच रामानुजाचार्यांनीं प्रधानवादा विरुद्ध असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, ( १ ) उत्पत्तिकालाच्या पूर्वी सत्त्वगुणरजोगुण आणि तमोगुण यांची साम्य अवस्था विद्यमान असते असें (प्रधानवादाला अनुसरून) गृहीत धरिलें; तर जग निर्माण करण्याची योग्यता प्रधानामध्ये उत्पन्न होण्याला आवश्यक लागणारें जें त्या गुणांमधील परस्पर वैषम्य, तें उत्पन्न होणें शक्य नाही; ( २ ) तें वैषम्य कसें तरी उत्पन्न झालें असें जरी क्षणभर गृहीत धरिलें, तरी प्रधान चैतन्यरहित असल्या मुळें जगाच्या उत्पत्ती संबधानें त्याच्या मध्ये स्वतंत्रपणें प्रवृत्ति उत्पन्न होणें शक्य नाही; आणि ( ३ ) जरी लोकायनिकां विरुद्ध प्रधानवादी चैतन्यरूप जीवात्म्याचें अस्तित्व मान्य करितात; तरी त्या जीवात्म्या कडून जगाच्या उत्पत्ती संबधानें प्रधानाचें नियमन केलें जाणें शक्य नाही. अर्थात्च, जगाच्या उत्पत्तिस्थितीची व प्रलयस्थितीची उपपत्ति ठरविण्या करितां, प्रधान व जीवात्मा यांच्याहून भिन्न अशा सर्वज्ञ सर्वशक्ति ईश्वराची विद्यमानता कबूल केली पाहिजे. आणि त्यांनीं ती कबूल केली ह्मणजे मग जगाच्या उत्पत्तीची व लयाची योग्य व्यवस्था लागते:—इतः च सत्य-संकल्प-ईश्वर-अधिष्ठान-अनपेक्ष-परिणामित्वे सर्ग-व्यतिरेकेण प्रतिसर्ग-अवस्थायाः अनवस्थिति-प्रसंगात् च, न प्राज्ञ-अनधिष्ठितं प्रधानं कारणम् । प्राज्ञ-अधिष्ठितत्वे तस्य सत्य-संकल्पत्वेन सर्ग-प्रतिसर्ग-



विचित्र-सृष्टि-व्यवस्था--सिद्धिः ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।३ )  
 ह्यणजे, 'जरी सत्यसंकल्प ईश्वरा कडून नियमन केलें  
 गेल्या शिवाय प्रधाना पासून जग उत्पन्न होऊं शकेल  
 असें गृहीत धरिलें, तरी जगाच्या उत्पत्तिरूप स्थितीहून  
 भिन्न अशी जी जगाची प्रळयस्थिति ती उत्पन्न होणें  
 शक्य होणार नाही. या करितां ( सांख्यांच्या मते )  
 चैतन्यरूप शक्तीनें अनियत असें जें प्रधान, तें जगाचें  
 कारण असणें शक्य नाही. परंतु चैतन्यरूप जो ईश्वर,  
 त्याच्या कडून जर प्रधानाचें नियमन केलें जात असेल,  
 तर मात्र तो सत्यसंकल्प असल्या मुळें जगाची उत्पत्ति,  
 जगाचा लय, जगाची विचित्र रचना, या सर्व गोष्टींची  
 व्यवस्था लागते..'

( १७ )

ज्या प्रमाणें प्रधानवादींच्या मते अचेतन प्रधानच स्व-  
तंत्रपणें सर्व जगाचें कारण, त्या प्रमाणेंच दुसरे कांहीं  
तत्त्वमीमांसक असें प्रतिपादन करितात कीं, अचेतन पर-  
माणू पासून सर्व जग उत्पन्न होतें. जे तत्त्वमीमांसक हें  
मत प्रतिपादन करीत ते वैदिक वाङ्मया मध्ये परमाणु-  
कारणवादी किंवा वैशेषिक या नांवानें प्रसिद्ध आहेत.  
शंकराचार्यांच्या भाषेनें हें मत असें:-इदानीं परमाणुकारण-  
वादं निराकरोति । सः च वादः इत्थं समुत्तिष्ठति । पटादीनि  
हि लोके सावयवानि द्रव्याणि स्वानुगतैः एव संयोग-स-  
चिवैः तन्त्वादिभिः द्रव्यैः आरभ्यमाणानि दृष्टानि । तत्-  
सामान्येन यावत् किञ्चित् सावयवं, तत् सर्वं स्वानुगतैः  
एव संयोग-सचिवैः तैः तैः द्रव्यैः आरब्धं इति गम्यते ।  
सः च अयं अवयव-अवयवि-विभागः यतः निवर्तते, सः  
अपकर्ष-पर्यन्त-गतः परमाणुः । सर्वं च इदं जगत्  
गिरि-समुद्रादिकं सावयवं, सावयवत्वात् च आदि-  
अन्तवत् । न च अकारणेन कार्येण भवितव्यम् ।  
इत्यतः परमाणवः जगतः कारणं इति कणभुक्-अभिप्रायः ।  
तानि इमानि चत्वारि भूतानि भूमि-उदक-तेजः-पवन-  
आख्यानि सावयवानि उपलभ्य, चतुर्विधाः परमाणवः  
परिकल्प्यन्ते । तेषां च अपकर्ष-पर्यन्त-गतत्वेन परतः  
विभाग-असंभवात् विनश्यतां पृथिव्यादीनां परमाणु-पर्यन्तः  
विभागः भवति, सः प्रलय-कालः । ततः सर्ग-काले च  
वायवीयेषु अणुषु अदृष्ट-अपेक्षं कर्म उत्पद्यते । तत् कर्म  
स्वाश्रयं अणुं अणु-अन्तरेण संयुनक्ति । ततः द्वि-अणुकादि-



क्रमेण वायुः उत्पद्यते । एवं अग्निः एवं आपः एवं पृथिवी । एवं एव शरीरं सेन्द्रियं इति । एवं सर्वं इदं जगत् अणुभ्यः संभवति । अणुगतेभ्यः च रूपादिभ्यः द्वि-अणुकादि-गतानि रूपादीनि संभवंति तन्तुपट-न्यायेन इति काणादाः मन्यन्ते ॥ (शारीरकभाष्य २।२।१२) क्षणजे, 'आतां परमाणु कारण वा-दाचें खंडन करावयाचें आहे. हा परमाणु कारण वाद असें प्रति-पादन करितो. व्यवहारा मध्ये आपला असा अनुभव आहे कीं, ज्यांचे विभाग करितां येतात अशीं जीं वस्त्र वगैरे द्रव्ये तीं तंतु वगैरे जे त्यांचे अवयव त्यांच्या संयोगाच्या योगानें बनलेलीं असतात. आणि या आपल्या अनुभवा वरून आपणांला असें अनुमान करितां येतें कीं, वस्त्रा प्रमाणेंच ज्या अवयवयुक्त वस्तु, त्या सर्व आपापल्या अवयवांच्या संयो-गाच्या योगानेंच बनलेल्या असतात. आतां कोणतीही अवयवयुक्त वस्तु घेऊन जर आपण तिचे विभाग केले, त्या विभागांचे पुनः विभाग केले, आणि असें करित करित शेवटीं असे विभाग केले कीं, त्या विभागांचे पुनः विभाग करणें शक्य नाहीं. तर हे जे त्या वस्तूचे अविभाग्य विभाग ते ( प्रस्तुत मताच्या भाषेनें ) त्या वस्तूचे परमाणु. आणि पर्वत समुद्र वगैरे हें जें दृश्यमान जग तें सर्व अवयवयुक्त असल्या मुळें तें उत्पन्न झालेलें असून विनाशी आहे. अर्थात्, तें कार्यरूप आहे. परंतु कारणा शिवाय कोणतेंही कार्य उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. या करितां परमाणुवादी असें प्रतिपादन करितात कीं, परमाणु हेंच जगाचें कारण. अर्थात्, ते असें देखील प्रतिपादन करितात कीं, पृथ्वी उदक वायु आणि तेज हीं जीं मूळ द्रव्ये तीं देखील अवयव-

युक्त असल्या मुळें, तीं सर्व परमाणूंच्या योगानेंच बनलेलीं आहेत. अर्थात्, त्यांच्या मते परमाणूंचे चार प्रकार आहेत. आणि जगांतील सर्व वस्तूंचें पृथक्करण होत होत त्यांचें वरील चार मूळ द्रव्यां मध्ये रूपांतर झालें, व त्या द्रव्यांचें परमाणू मध्ये रूपांतर झालें, ह्मणजे प्रळयकाळ सुरू होतो. पुढें उत्पत्तिकाळाला आरंभ होण्याच्या वेळीं वायुरूप मूळ द्रव्याचे जे परमाणु त्यांच्या मध्ये अदृष्टाच्या योगानें गति उत्पन्न होऊन, त्या गतीच्या योगानें वायूचे अवयव परस्पराशीं संयुक्त होतात. व त्यांच्या या संयोगाच्या योगानें वायुरूप मूळ द्रव्य उत्पन्न होतें. त्या प्रमाणेंच तेज उदक व पृथ्वी हीं मूळ द्रव्यें उत्पन्न होतात. त्याच पद्धतीनें शरीर व इंद्रियें उत्पन्न होतात. आणि त्याच पद्धतीनें हें सर्व जग परमाणू पासून उत्पन्न होतें. आणि परमाणुवादी असें देखील प्रतिपादन करितात कीं, ज्या प्रमाणें तंतूतील धर्म वस्त्रा मध्ये आढळतात; त्या प्रमाणेंच परमाणूंचे जे रूप वगैरे धर्म ते परमाणूंच्या समुदायां मध्ये आढळतात.'

रामानुजाचार्यांच्या भाषेनें हें मत असें:-संप्रति परमाणु-कारण-वादस्य अपि असामंजस्यं प्रतिपाद्यते ।.... परमाणु-कारण-वादे हि परमाणु-गत-कर्म-जनित-तत्-संयोग-पूर्वक-द्वि-अणुकादि-क्रमेण जगत्-उत्पत्तिः इष्यते । तत्र निखिल-जगत्-उत्पत्ति-कारणभूत-परमाणु-गतं भावं कर्म अदृष्ट-कारितं इति अभ्युपगम्यते ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।११ ) ह्मणजे, ' आतां परमाणुवाद देखील असयुक्तिक आहे असें प्रतिपादन करावयाचें आहे. परमाणुवादीचें ह्मणणें असें कीं, परमाणू मध्ये विद्यमान अस-



गारी जी गति, त्या गतीच्या योगानें परमाणूंचा परस्परांशीं संयोग उत्पन्न होतो. आणि त्या संयोगाच्या योगानें क्रमशः सर्व जग उत्पन्न होतें. परमाणुवादी असें देखील प्रतिपादन करितो कीं, सर्व जग उत्पन्न होण्याला आवश्यक अशी जी परमाणू मधील मूळ गति ती अदृष्टरूप कारणाच्या योगानें उत्पन्न होते. '

परंतु शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांनाही हें मत मान्य नाही. शंकराचार्यांनीं या मताचें निराकरण केलें आहे तें असें—तत्र इदं अभिधीयते । विभाग-अवस्थानां तावत् अणूनां संयोगः कर्म-अपेक्षः अभ्युपगन्तव्यः, कर्म-वतां तन्तु-आदीनां संयोग-दर्शनात् । कर्मणः च कार्य-त्वात् निमित्तं किमपि अभ्युपगन्तव्यम् । अनभ्युपगमे निमित्त-अभावात् न अणुषु आद्यं कर्म स्यात् । अभ्युपगमे अपि यदि प्रयत्नः अभिघातादिः वा यथा-दृष्टं किमपि कर्मणः निमित्तं अभ्युपगम्येत, तस्य असंभवात् न एव अणुषु आद्यं कर्म स्यात् । न हि तस्यां अवस्थायां आत्मगुणः प्रयत्नः संभवति शरीर-अभावात् । शरीर-प्रतिष्ठे हि

(१) प्रलये विभक्तानां परमाणूनां अन्यतर-कर्मणा उभय-कर्मणा वा संयोगः वाच्यः ॥ (गोविंदानंद)

(२) आद्य-कर्म-हेतोः इष्टत्वात् हेतुत्व-सिद्धिः, इति कल्प-अन्तरं आशंक्य निमित्तं दृष्टं अदृष्टं वा इति विकल्प्य आद्यं अनुवदति— 'अभ्युपगमे अपि' इति । यथा इदानीं देह-चेष्टायां दृष्टं यत्न-आख्यं निमित्तं, तरु-चलने पवन-अभिघातः, शरादेः नोदनादि, तथा अणुषु आद्य-कर्म-उत्पत्तौ यदि किञ्चित् दृष्टं निमित्तं इत्यर्थः ॥ (आनंदगिरि)

मनसि आत्मनः संयोगे सति आत्मगुणः प्रयत्नः जायते । एतेन अभिघातादि अपि दृष्टं निमित्तं प्रत्याख्यातव्यम् । सर्ग-उत्तर-कालं हि तत् सर्वं न आद्यस्य कर्मणः निमित्तं संभवति । अथ अदृष्टं आद्यस्य कर्मणः निमित्तं इति उच्येत, तत् पुनः आत्म-समवायि वा स्यात् अणु-समवायि वा । उभयथा अपि न अदृष्ट-निमित्तं अणुषु कर्म अव-कल्पेत, अदृष्टस्य अचेतनत्वात् । न हि अचेतनं चेतनेन अनधिष्ठितं स्वतंत्रं प्रवर्तते प्रवर्तयति वा इति सांख्य-प्रक्रियायां अभिहितम् । आत्मनः च अनुत्पन्न-चैतन्यस्य तस्यां अवस्थायां अचेतनत्वात् । आत्म-समवायित्व-अभ्यु-पगमात् च न अदृष्टं अणुषु कर्मणः निमित्तं स्यात् असं-बन्धात् । अदृष्टवता पुरुषेण अस्ति अणूनां संबन्धः इति चेत् । संबन्ध-सातत्यात् प्रवृत्ति-सातत्य-प्रसंगः, निया-मक-अन्तर-अभावात् । तत् एवं नियतस्य कस्यचित् कर्म-निमित्तस्य अभावात्, न अणुषु आद्यं कर्म स्यात् । कर्म-अभावात् तत्-निबन्धनः संयोगः न स्यात् । संयोग-अभावात् च तत्-निबन्धनं द्वि-अणुकादि कार्य-जातं न स्यात् ।...यथा च आदि-सर्गे निमित्त-अभावात् संयोग-

( १ ) अचेतनत्वे अपि कुतः न कर्म-निमित्तता इति आशंक्य, स्वतंत्रं चेतन-अधिष्ठितं वा तत् तथा इति विकल्प्य, आद्यं निराह-  
' न हि ' इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) जीव-अधिष्ठितं अदृष्टं निमित्तं भस्तु इत्यतः आह-  
' आत्मनः च ' इति । अचेतनत्वात् न अधिष्ठातृत्वं इति शेषः ॥  
( गोविंदानंद ) आत्मनः च क्षेत्रज्ञस्य अनुत्पन्न-चैतन्यस्य इत्यर्थः ॥  
( वाचस्पति )



उत्पत्ति-अर्थ कर्म न अणूनां संभवति, एवं महा-प्रलये  
 अपि विभाग-उत्पत्ति-अर्थ कर्म न एव अणूनां संभवेत् ।  
 न हि तत्र अपि किञ्चित् नियतं तत्-निमित्तं दृष्टं अस्ति ।  
 अदृष्टं अपि भोग-प्रसिद्धि-अर्थ, न प्रलय-प्रसिद्धि-अर्थम् ।  
 इत्यतः निमित्त-अभावात् न स्यात् अणूनां संयोग-उत्पत्ति-  
 अर्थ विभाग-उत्पत्ति-अर्थ वा कर्म । अतः च संयोग-  
 विभाग-अभावात्, तत्-आयत्तयोः सर्ग-प्रलययोः अभावः  
 प्रसज्येत । तस्मात् अनुपपन्नः अयं परमाणु-कारण-वादः ॥  
 ( शारीरकभाष्य, २।२।१२ ) ह्यणजे, 'या परमाणुवादा  
 संब्रंधाने आमचे ह्यणणे असें कीं, परस्परांहून विभक्त अशा  
 स्थिती मध्ये असणारे जे परमाणु, त्यांचा त्यांच्या मधील  
 गतीच्याच योगाने संयोग होणे शक्य आहे. कारण आपला  
 अनुभव असा आहे कीं, तंतु वगैरे वस्तूंचा परस्परांशी संयोग  
 होतो, तो त्यांच्या मध्ये गति उत्पन्न होऊनच होतो. आतां  
 कोणतीही गति झाली तरी ती कार्यरूप असल्या मुळे ती  
 उत्पन्न होण्याला कांहीं तरी कारण विद्यमान असले पाहिजे.  
 जर असें कांहीं तरी कारण विद्यमान नसेल, तर जिच्या  
 योगाने परमाणूंचा परस्परांशी संयोग होईल अशी कोण-

( १ ) तत्र इति प्रलय-प्रयोजक-विभाग-हेतु-कर्म-उक्तिः ॥  
 ( आनंदगिरि )

( २ ) धर्म-अधर्मरूप-अदृष्टस्य सुख-दुःख-अर्थत्वेन सुख-  
 दुःख-शून्य-प्रलय-प्रयोजकत्व-अयोगात् न अदृष्ट-निमित्तेन कर्मणा  
 विभागः संभवति ॥ ( गोविंदानंद ) यद्यपि शरीरादि-प्रलय-  
 आरंभे अस्ति दुःख-भोगः, तथापि असौ पृथिव्यादि-प्रलये न  
 अस्ति ॥ ( वाचस्पति )

तीच गति त्यांच्या मध्ये उत्पन्न होणार नाही. आतां ही गोष्ट कबूल करून परमाणुवादी जर असें हणेल कीं, अंतस्थ प्रयत्न किंवा परमाणू वर कोणत्याही बाह्य शक्ति कडून केला जाणारा आघात, हा त्या गर्ताचे कारण; तर हें त्याचें हणणें सयुक्तिक नव्हे. कारण त्या वेळीं ( हणजे परमाणूंचा परस्परांशीं संयोग होऊन सृष्टि उत्पन्न होण्याला आरंभ होण्या पूर्वी ) अशा प्रकारचें कारण विद्यमान असणें शक्य नसल्या मुळे, त्याच्या योगानें परमाणू मध्ये पूर्वोक्त गति उत्पन्न होणें शक्य नाही. कारण त्या स्थिती मध्ये ( हणजे उत्पत्तीच्या पूर्वी प्रलयस्थिती मध्ये ) जीवात्म्याचा धर्म जो प्रयत्न तो विद्यमान असणें शक्य नाही. कारण त्या वेळीं जीवात्म्याचें शरीर विद्यमान असत नाही. आणि शरीर उत्पन्न होऊन जेव्हां जीवात्म्याचा अंतःकरणाशीं संयोग होईल तेव्हांच जीवात्म्याचा प्रयत्नरूप धर्म शक्य होतो. आणि याच कारणा मुळे आघात वगैरे जीं गति उत्पन्न होण्याचीं दृश्यमान कारणें त्यांच्या योगानें त्या स्थिती मध्ये परमाणू मध्ये गति उत्पन्न होणें शक्य नाही. कारण अशा प्रकारचीं सर्व कारणें जगाची उत्पत्ति झाल्या नंतर अस्तित्वांत येतात; व या कारितां जगाच्या उत्पत्तीला आरंभ होण्याच्या वेळची जी परमाणूंची गति, त्या गतीचीं तीं कारणें असणें शक्य नाही. तर आतां परमाणुवादी कदाचित् असें हणेल कीं, अदृष्टरूप कारणाच्या योगानें ही मूळ गति उत्पन्न होते. तथापि या संबधानें देखील असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, हें अदृष्ट जीवात्म्याशीं संयुक्त असतें किंवा परमाणूशीं ? आणि परमाणुवादीनें यां पैकीं कोण-



त्याही पक्षांतराचें अवलंबन केलें तरी त्याला असेंच कबूल करावें लागेल कीं, अदृष्टाच्या योगानें परमाणूं मधील मूळ गति उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. कारण, एकतर, अदृष्ट हें चेतनारहित आहे. आणि सांख्यमताचें निराकरण करितांना आह्मी असें सिद्ध केलें आहे कीं, चैतन्यरूप शक्ती कडून जिचें नियमन केलें जात नाहीं, अशी चेतनारहित वस्तु कोणत्याही कार्या संबंधानें स्वतः स्वतंत्रपणें प्रवृत्त होत नाहीं, किंवा दुसऱ्या कोणत्याही वस्तू मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न करूं शकत नाहीं. तसेंच त्या स्थिती मध्ये जीवात्म्या कडून अदृष्टाचें नियमन केलें जाणें शक्य नाहीं. कारण त्या स्थिती मध्ये (परमाणुवादीच्या मते) जीवात्म्याचें चैतन्य उत्पन्न झालेलें नसल्या मुळें परमाणूं प्रमाणेंच तो देखील चेतनारहितच असतो. आणि दुसरें असें कीं, जर अदृष्ट जीवात्म्याशीं संयुक्त असेल तर तें परमाणूंच्या मूळ गतीचें कारण असणें शक्य नाहीं. कारण जीवात्म्याचा परमाणूशीं कांहीं संबंध नाहीं. आणि जरी असें गृहीत धरिलें कीं, अदृष्ट-युक्त जो जीवात्मा त्याचा परमाणूशीं स्वभावतःच कांहीं संबंध आहे, तरी हा संबंध नित्य असल्या मुळें त्याच्या योगानें परमाणूं मध्ये सतत गति उत्पन्न होत राहिल. कारण नियमित वेळींच व नियमित काळ पर्यंतच गति उत्पन्न होऊं देणें, व नियमित वेळीं व नियमित काळ पर्यंत गति उत्पन्न होऊं न देणें, अशा प्रकारचें त्या गतीचें नियमन करण्याला समर्थ अशी (परमाणुवादीच्या मते) कोणतीच दुसरी शक्ति त्या वेळीं विद्यमान असत नाहीं. या प्रमाणें गति उत्पन्न करण्याला समर्थ असें कोणतेंही निश्चित कारण विद्यमान

नसल्या मुळें, परमाणू मध्ये मूळ गति उत्पन्न होणें शक्य नाही. आणि ती मूळ गति उत्पन्न होणें शक्य नसल्या मुळें, त्या गतीच्या योगानें उत्पन्न होणारा जो परमाणूचा परस्परांशीं संयोग तो उत्पन्न होणें शक्य नाही. आणि हा संयोग उत्पन्न होणें शक्य नसल्या मुळें, त्या संयोगा पासून उत्पन्न होणारीं जीं द्वयणुकादिक कार्ये तीं उत्पन्न होणें शक्य नाही. तसेंच, ज्या प्रमाणें उत्पत्तीच्या आरंभीं परमाणूचा परस्परांशीं संयोग होण्याला आवश्यक अशी जी त्यांची गति ती उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नसल्या मुळें ती उत्पन्न होणें शक्य नाही; त्या प्रमाणेंच प्रलयकाळीं परमाणु परस्परांहून विभक्त होण्याला आवश्यक अशी जी त्यांची गति ती उत्पन्न होणें देखील शक्य नाही. कारण त्या गती संबंधानें देखील दृश्य असें कोणतेंही कारण विद्यमान नाही. अदृष्टरूप कारणा पासून देखील ही गति उत्पन्न होणें शक्य नाही. कारण अदृष्टा पासून केवळ सुखदुःखाचा अनुभव उत्पन्न होतो, प्रलयकाळ उत्पन्न होत नाही. या विवेचना वरून असें सिद्ध होतें कीं, कोणतेंही कारण विद्यमान नसल्या मुळें परमाणु परस्परांशीं संयुक्त होण्याला किंवा परस्परांहून विभक्त होण्याला आवश्यक अशी जी गति, ती उत्पन्न होणें शक्य नाही. ही गति उत्पन्न होणें शक्य नसल्या मुळें परमाणु परस्परांशीं संयुक्त किंवा परस्परांहून विभक्त होणें शक्य नाही. आणि त्या मुळें, त्यांच्या संयुक्तपणाच्या योगानें शक्य होणारी जी जगाची उत्पत्ति किंवा प्रलयस्थिति, ती अशक्य होते. अर्थातच, हा परमाणु कारणवाद सयुक्तिक नव्हे असें सिद्ध झालें.



वरील विवेचनांत असें गृहीत धरिलेले आहे कीं, परमाणु स्वभावतः गतिरहित आहेत. या संबधानें प्रत्येक पक्षांतर गृहीत धरून शंकराचार्यांनीं परमाणुवादाचें खंडन केले आहे. तें असें—अपि च अणवः प्रवृत्ति-स्वभावाः वा निवृत्ति-स्वभावाः वा उभय-स्वभावाः वा अनुभय-स्वभावाः वा अभ्युपगम्यन्ते, गति-अन्तर-अभावात् । चतुर्धा अपि न उपपद्यते । प्रवृत्ति-स्वभावत्वे नित्यं एव प्रवृत्तेः भावात् प्रलय-अभाव-प्रसंगः । निवृत्ति-स्वभावत्वे अपि नित्यं एव निवृत्तेः भावात् सर्ग-अभाव-प्रसंगः । उभय-स्वभावत्वं च विरोधात् असमंजसम् । अनुभय-स्वभावत्वे तु निमित्त-वशात् प्रवृत्ति-निवृत्त्योः अभ्युपगम्यमानयोः, अदृष्टादेः निमित्तस्य नित्य-संनिधानात् नित्य-प्रवृत्ति-प्रसंगात् । अतंत्रत्वे अपि अदृष्टादेः नित्य-अप्रवृत्ति-प्रसंगात् । तस्मात् अपि अनुपपन्नः परमाणु-कारणवादः ॥ (शारीरकभाष्य, २।२।१४) ह्यणजे, 'दुसरें असें कीं, परमाणु स्वभावतः प्रवृत्तियुक्त असले पाहिजेत, किंवा निवृत्तियुक्त असले पाहिजेत, किंवा प्रवृत्तियुक्त व निवृत्तियुक्त असले पाहिजेत, किंवा प्रवृत्तियुक्त नसले पाहिजेत आणि निवृत्तियुक्तही नसले पाहिजेत. कारण यां पक्षांभिन्न असा कोणताही पक्षांतर शक्य नाही. परंतु या चार पक्षांतरां पैकीं कोणताही पक्षांतर कबूल करितां येत नाही. कारण जर परमाणु स्वभावतः प्रवृत्तियुक्त आहेत असें

( १ ) विकल्प-चतुष्टयस्य अपि दुष्टत्वं प्रतिजानीते ॥

( २ ) अदृष्टादि-संनिहितं अपि न प्रवर्तकं, इति आशंक्य आह--' अतंत्रत्वे अपि ' इति ॥ ( आनंदगिरि )

मानिले तर ते नेहमी प्रवृत्तियुक्त असल्या मुळे प्रळय-स्थिति शक्य होणार नाही. जर परमाणु स्वभावतः निवृत्तियुक्त आहेत असे मानिले, तर त्यांच्या मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न होणे सर्वथैव अशक्य असल्या मुळे, जगाची उत्पत्ति शक्य होणार नाही. परमाणु स्वभावतः प्रवृत्तियुक्त व निवृत्तियुक्त असणे आत्मविरुद्ध असल्या मुळे, हा पक्षांतर सर्वथैव त्याज्य होय. आतां जर असे मानिले कीं, परमाणु स्वभावतः प्रवृत्तियुक्तही नाहीत व निवृत्तियुक्तही नाहीत; तर असे देखील कबूल करावे लागेल कीं, ज्या बाह्य कारणाचा त्यांच्या वर व्यापार घडेल त्या कारणानुरूप त्यांच्या मध्ये प्रवृत्ति किंवा निवृत्ति उत्पन्न होते. परंतु ही गोष्ट कबूल केली ह्मणजे मग असे देखील कबूल करावे लागेल कीं, अदृष्ट वगैरे कारणे नित्य असून त्यांचा त्यांच्या वर सतत व्यापार घडत असल्या मुळे त्यांच्या मध्ये निरंतर प्रवृत्ति उत्पन्न होते; किंवा तीं नित्य असून देखील जर त्यांचा त्यांच्या वर केव्हांही व्यापार घडत नसेल तर त्यांच्या मध्ये केव्हांही प्रवृत्ति उत्पन्न होत नाही. या वरून देखील असे सिद्ध होते कीं, परमाणु कारणवाद सयुक्तिक नव्हे.

या प्रमाणे निरनिराळ्या दृष्टींनीं परमाणु कारणवादाचे खंडन करून शेवटीं शंकराचार्यांनीं असे ह्मटले आहे:-प्रधान-कारण-वादः वेदविद्धिः अपि कैश्चित् मन्वादिभिः सत्-कार्यत्वादि-अंश-उपजीवन-अभिप्रायेण उपनिबद्धः । अयं तु परमाणु-कारणवादः न कैश्चित् अपि शिष्टैः केनचित्

( १ ) आदि-शब्देन आत्मनः असंगत्व-चिद्रूपत्वादि गृह्यते ॥  
( आनंदगिरि )



अपि अंशेन परिगृहीतः, इति अत्यन्तं एव अनादरणीयः वेदवादिभिः ।....तत् एवं असारतर-तर्क-संदृढत्वात्, ईश्वर-कारण-श्रुति-विरुद्धत्वात्, श्रुति-प्रवणैः च शिष्टैः मन्वादिभिः अपरिगृहीतत्वात्, अत्यन्तं एव अनपेक्षा अस्मिन् परमाणु-कारण-वादे कार्या श्रेयः-अर्थिभिः ॥ (शारीरक-भाष्य, २।२।१७) ह्यणजे, 'कार्य उत्पन्न होण्या पूर्वी तें कारणा मध्ये विद्यमान असतें, हा आणि दुसरे कांहीं सिद्धांत प्रधानवादा मध्ये प्रतिपादन केलेले असल्या मुळें तेवढ्या पुरता प्रधानवाद मनु वगैरे कांहीं वेदांतवादींनीं मान्य केला आहे. परंतु हा परमाणुवाद कोणीही शिष्टांनीं किंचित् अंशानें देखील मान्य केलेला नाही. अर्थात्च, वेदांतवादींनीं तो सर्वथैव अग्राह्यच मानिला पाहिजे. ज्या विचारसरणीनें परमाणु कारणवादाचें प्रतिपादन केलें जातें ती विचारसरणी असयुक्तिक आहे; जगाचें कारण ईश्वर असें श्रुति मध्ये निरूपण केलेलें असल्या मुळें तो वाद श्रुतीच्या विरुद्ध आहे; आणि श्रुती मध्ये जो अत्यंत प्रवीण अशा मनूनें किंवा दुसऱ्या कोणीही या परमाणु कारणवादाचें ग्रहण केलेलें नाही; या सर्व कारणां मुळें, आपणांला परमार्थप्राप्ति व्हावी अशी ज्यांची इच्छा असेल, त्यांनीं या परमाणु कारणवादा कडे सर्वथैव दुर्लक्ष केलें पाहिजे.'

या परमाणु कारणवादा संबन्धानें रामानुजाचार्यांचें मत असें:-तत् इदं परमाणु-गतं कर्म स्वगत-अदृष्ट-कारितं, आत्मगत-अदृष्ट-कारितं वा । उभयथा अपि न संभवति । क्षेत्रज्ञ-पुण्य-पाप-अनुष्ठान-जनितस्य अदृष्टस्य परमाणु-गतत्व-असंभवात्, संभवे च सर्वदा उत्पादकत्व-प्रसंगः ।

आत्मगतस्य च अदृष्टस्य परमाणु-गत-कर्म-उत्पात्ति-  
हेतुत्वं न संभवति । अथ अदृष्टवत्-आत्म-संयोगात्  
अणुषु कर्म-उत्पात्तिः, तदा तस्य अदृष्ट-प्रवाहस्य नित्यत्वेन  
नित्य-सर्ग-प्रसंगः । ननु अदृष्टं विपाक-अपेक्षं फलाय  
अलम् । कानिचित् अदृष्टानि तदानीं एव विपच्यन्ते,  
कानिचित् जन्मान्तरे, कानिचित् कल्पान्तरे । अतः विपाक-  
अपेक्षत्वात् न सर्वदा उत्पादकत्व-प्रसंगः इति । न एतत् ।  
अनन्तैः आत्मभिः असंकेत-पूर्वकं अयुगपत् अनुष्ठित-  
अनेक-विविध-कर्म-जनितानां अदृष्टानां एकास्मिन् काले  
एकरूप-विपाकस्य अप्रामाणिकत्वात् । अतः एव युगपत्  
सर्व-संहारः द्वि-परार्ध-कालं अविपाकेन अवस्थानं च न  
संगच्छते ।....अतः जगत्-उत्पत्तेः अणु-गत-कर्म-  
पूर्वकत्व-अभावः ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।११ ) ह्यणजे, 'या  
संबंधानें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, ज्या अदृष्टाच्या योगानें  
परमाणू मध्ये मूळ गति उत्पन्न होते, ते अदृष्ट परमाणूशीं  
संबद्ध असतें किंवा जीवात्म्याशीं संबद्ध असतें ? आणि या  
प्रश्नाला कोणतेंही उत्तर मिळालें, तरी त्याच्या योगानें  
परमाणुवाद सिद्ध होत नाही. कारण, एकतर, जीवात्म्याच्या  
पुण्याचरणा पासून किंवा पापाचरणा पासून उत्पन्न होणारें  
जें अदृष्ट तें परमाणूशीं संबद्ध असणें शक्य नाही. परंतु  
तें परमाणूशीं संबद्ध असतें असें जर गृहीत धरिलें, तर  
असें देखील मानावें लागेल कीं, नेहमी जगाची उत्पत्तिच  
होत असते. ( परंतु असें असेल तर त्या मुळें प्रलयकाळ  
अशक्य होईल. ) उलट पक्षीं, अदृष्ट ( परमाणूशीं संबद्ध  
नसून ) जीवात्म्याशीं संबद्ध असतें असें जर मानिलें, तर



तै परमाणूं मधील मूळ गतीचें कारण असणें शक्य नाहीं. आणि जर असें मानिलें कीं, अदृष्टयुक्त जे जीवात्मे ते परमाणूंशीं संबद्ध असल्या मुळें, जीवात्म्याशीं संबद्ध जें अदृष्ट त्याच्या योगानें परमाणूं मध्ये मूळ गति उत्पन्न होते; तर असें देखील मानावें लागेल कीं, जीवात्म्या मधील अदृष्टाचा प्रवाह निरंतर वाहत असल्या मुळें, एकसारखी उत्पत्तिच होत असते. ( परंतु, वस्तुस्थिति तशी नाहीं. ) या संबधानें परमाणुवादीं कदाचित् असें हणेल कीं, अदृष्ट केवळ विद्यमान असलें हणजे तेंवढ्यानेच त्याच्या पासून कोणतीही कार्योत्पत्ति होत नाहीं. अदृष्टा पासून कार्योत्पत्ति होण्याला त्याला पूर्ण अवस्था प्राप्त झाली पाहिजे. कांहीं अदृष्टें अशीं असतात कीं, तीं लागलींच ( हणजे या जन्मींच ) पूर्ण दशेला येऊन कार्योत्पत्ति करितात; कांहीं अन्य जन्मीं पूर्ण दशेला येऊन कार्योत्पत्ति करितात; व कांहीं अन्य उत्पत्तिकार्यां ( हणजे प्रस्तुत उत्पत्तिकाळ संपून त्याच्या पुढील प्रलयकाळ पुरा झाल्या नंतर जो पुनः उत्पत्तिकाळ येतो त्या उत्पत्तिकाळीं ) कार्योत्पत्ति करितात. आणि या प्रमाणें अदृष्टां पासून कार्योत्पत्ति होण्या करितां त्यांना पूर्ण दशा प्राप्त होण्याची आवश्यकता असल्या मुळें, एकसारखी उत्पत्ति होत न राहतां प्रलयकाळाची देखील विद्यमानता शक्य होते. परंतु ( रामानुजाचार्यांच्या मते ) परमाणुवादींच्या या हणण्यानें देखील त्याचें मत सिद्ध होत नाहीं. कारण एकमेकांच्या समती शिवाय असंख्य जीवात्मे निरनिराळ्या वेळीं जीं निरनिराळीं अनेक कर्म करितात, त्या कर्मां पासून उत्पन्न होणारीं

जीं अदृष्टें तीं सर्व एकाच काळीं ( हणजे उत्पत्तिकाळीं ) पूर्ण दशेला येऊन कार्योत्पत्ति करू लागतात, असें मानण्याला कांहींच आधार नाही. त्या प्रमाणेच, सर्व जगाचा एकाच काळीं संहार होऊन दोन परार्धवर्षे पर्यंत कोणतींच अदृष्टें पूर्ण दशेला येत नाहीत व त्या मुळें त्या अवधीत प्रळयकाळ राहतो, ही गोष्ट देखील संभवत नाही. या वरून असें सिद्ध होते कीं, परमाणूं मधील मूळ गतीच्या योगानें जग उत्पन्न होणें शक्य नाही.

परमाणुवादा विरुद्ध दुसरे कांहीं आक्षेप घेऊन शेवटीं रामानुजाचार्यांनीं हटलें आहे कीं:—कापिल-पक्षस्य श्रुति-न्याय-विरोध-परित्यक्तस्य अपि सत्कार्य-वादादिना क्वचित् अंशे वैदिकैः परिग्रहः अस्ति । अस्य तु कणाद-पक्षस्य केन अपि अंशेन अपरिग्रहात् अनुपपन्नत्वात् च, अत्यन्त अनपेक्षा एव निःश्रेयस-अर्थिभिः कार्या ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।१६ )

हणजे, ' कापिलानें प्रतिपादन केलेला जो सांख्यवाद किंवा प्रधानवाद तो श्रुति व न्याय यांच्या विरुद्ध असल्या मुळें खरी एकदरीत त्याज्य असला तथापि, प्रत्येक कार्य आपल्या कारण मध्ये विद्यमान असतें इत्यादि सिद्धांत त्या वादा मध्ये समाविष्ट झालेले असल्या मुळें, तो वैदिकांच्या दृष्टीनें अंशतः तरी ग्राह्य आहे. परंतु कणादानें प्रतिपादन केलेला जो हा परमाणुवाद तो किंचित् अंशानें देखील ग्राह्य नसल्या मुळें,—इतकेंच नव्हे तर तो अत्यंत असयुक्तिक असल्या मुळें,—ज्यांना परमार्थप्राप्तीची इच्छा असेल, त्यांनीं त्या वादाकडे सर्वथैव दुर्लक्ष केलें पाहिजे. '



( १८ )

वरील विवेचना वरून असें सिद्ध होते कीं, शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य या दोघांच्याही मते ( १ ) प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या योगानें दृश्यमान असें जें अंतर्बाह्य जग तें सर्व विद्यमान असून ( २ ) चैतन्यस्वरूप ब्रह्म किंवा परमेश्वर हा त्या सर्व जगाचें कारण होय; आणि ( ३ ) त्या अंतर्बाह्य जगाहून भिन्नस्वरूप असा जीवात्मा विद्यमान आहे. आतां या ठिकाणीं वर ( पृष्ठ १३३ ) निर्दिष्ट केलेल्या तीन प्रश्नां पैकीं तिसरा प्रश्न उत्पन्न होतो. तो प्रश्न असा कीं, जर जगाचें कारण चित्स्वरूप आहे तर हें जें जगाचें चित्स्वरूप कारण तें त्याचें निमित्तकारणच आहे किंवा उपादानकारण देखील आहे? वैदिक वाङ्मया मध्ये असें एक मत उपलब्ध आहे कीं, अंतर्बाह्य जग विद्यमान आहे, त्या जगाहून भिन्नस्वरूप असा जीवात्मा विद्यमान आहे, आणि ब्रह्म किंवा परमेश्वर हा त्या सर्व जगाचें कारण. परंतु जे तत्त्वमीमांसक हें मत प्रतिपादन करीत ते असें मानीत कीं, ब्रह्म हें जगाचें केवळ निमित्तकारण,

( १ ) ज्या द्रव्याच्या योगानें कोणतीही वस्तु बनविली जाते त्या द्रव्याला त्या वस्तूचें उपादानकारण किंवा तिची प्रकृति ह्मणतात; आणि ज्या शक्ती कडून ती वस्तु बनविली जाते त्या शक्तीला त्या वस्तूचें निमित्तकारण ह्मणतात. उदाहरणार्थ, मृत्तिका हें घटाचें उपादानकारण असून कुंभार हें त्याचें निमित्तकारण. अर्थात्च, घटाप्रमाणें ज्या वस्तूचें उपादानकारण आणि निमित्तकारण हीं परस्पर भिन्न असतात, त्या वस्तूच्या निमित्तकारणा कडून तिच्या उपादानकारणाचें नियमन केलें गेल्या मुळें ती उत्पन्न होते.

आणि सांख्यांनीं प्रतिपादित जें प्रधान तें जगाचें उपादान-कारण. वैदिक वाङ्मया मध्ये हें मत ईश्वरकारणवाद या नांवानें प्रसिद्ध आहे. परंतु शंकराचार्य व रामानुजाचार्य या दोघांनाही हें मत देखील मान्य नाही.

शंकराचार्यांच्या भाषेनें हें मत असें:—इदानीं केवल-अधिष्ठातृ-ईश्वर-कारण-वादः प्रतिषिध्यते। अप्रकृतिः अधिष्ठाता केवलं निमित्त-कारणं ईश्वरः इति एषः पक्षः।.... सा च इयं वेद-वाह्या ईश्वर-कल्पना अनेक-प्रकारा। केचित् तावत् सांख्य-योग-व्यपाश्रयाः कल्पयन्ति। प्रधान-पुरुषयोः अधिष्ठाता केवलं निमित्त-कारणं ईश्वरः, इतरे-तर-विलक्षणाः प्रधान-पुरुष-ईश्वराः इति ॥ (शारीरक-भाष्य, २।२।३७) ह्यणजे, 'ईश्वर केवळ नियमन करून जग निर्माण करितो, या मताचें आतां खंडन करावयाचें आहे. हें मत असें कीं, सर्वांचें नियमन करणारा जो ईश्वर तो जगाचें केवळ निमित्तकारण होय,—उपादानकारण नव्हे. श्रुतीला आधारभूत न धरितां केवळ तर्कावर स्थापन झालेल्या या ईश्वरकारणवादाचे अनेक प्रकार आहेत. त्या प्रकारां पैकीं एक असा कीं, प्रधान जीवात्मा आणि ईश्वर हे परस्परांहून भिन्न स्वभावाचे असून, प्रधान व पुरुष यांचें नियमन करणारा जो ईश्वर तो जगाचें केवळ निमित्तकारण आहे.'

रामानुजाचार्यांच्या भाषेनें हा ईश्वरकाष्णवाद असा:—  
कपिल-कणाद-सुगत-....मतानां असामंजस्यात् वेदवाह्य-

( १ ) प्रधीयते इति प्रधानस्य अविद्यात्वात् प्रधान-पुरुष-अधिष्ठाता ईश्वरः अस्माभिः अपि गृह्यते, तत्र आह—' इतर ' इति ॥  
( आनंदगिरि )



त्वात् च निःश्रेयस-अर्थिभिः अनादरणीयत्वं उक्तम् । इदानीं पशुपति-मतस्य वेद-विरोधात् असामंजस्यात् च अनादरणीयता उच्यते । तत्-मत-अनुसारिणः चतुर्विधाः ।.... सर्वे च एते....निमित्त-उपादानयोः भेदं, निमित्त-कारणं च पशुपतिं आचक्षते ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।३६ ) ह्यणजे, कपिल कणाद आणि बुद्ध यांनीं प्रतिपादन केलेली ( प्रधानवाद, परमाणुवाद, सर्वास्तित्ववाद, विज्ञानवाद, आणि शून्यवाद नामक ) तत्त्वमीमांसाविषयक मते असयुक्तिक व श्रुतीच्या विरुद्ध असल्या मुळे, आपणांला मुक्ति प्राप्त व्हावी अशी ज्या मनुष्याला इच्छा असेल त्याने त्या पैकीं कोणत्याही मताचा स्वीकार करितां नये, असें आम्ही येथ पर्यंत प्रतिपादन केले. आतां असें प्रतिपादन करावयाचें आहे कीं, पशुपतिवाद ( ह्यणजे ईश्वरकारणवाद ) नामक जे मत तें देखील असयुक्तिक आणि श्रुतीच्या विरुद्ध असल्या मुळे तें सुद्धां अप्राप्य होय. या मताच्या अनुयायांचे चार कार्ये आहेत. परंतु ते सर्व असें मानितात कीं, जगाचें निमित्तकारण आणि उपादानकारण हीं परस्परांहून भिन्न-स्वरूप असून, पशुपति ह्यणजे ईश्वर हा त्यांचें केवळ निमित्तकारण आहे. ”

शंकराचार्यांनीं या मताचें खंडन केले आहे, तें असें—  
 अतः उत्तरं उच्यते ।....ईश्वरस्य प्रधान-पुरुषयोः अधिष्ठा-  
 त्वत्वेन जगत्-कारणत्वं न उपपद्यते । कस्मात् । असा-  
 मंजस्यात् । किं पुनः असामंजस्यम् । हीन-मध्यम-उत्तम-  
 भावेन हि प्राणि-भेदान् विदधतः, ईश्वरस्य राग-द्वेषादि-

दोष-प्रसक्तेः अस्मत्-आदिवत् अनीश्वरत्वं प्रसज्येत ।  
 प्राणि-कर्म-अपेक्षितत्वात् अदोषः इति चेत् । न । कर्म-  
 ईश्वरयोः प्रवर्त्य-प्रवर्तयितृत्वे इतरेतर-आश्रय-दोष-  
 प्रसंगात् । न, अनादित्वात् इति चेतै । न । वर्तमान-  
 कालवत् अतीतेषु अपि कालेषु इतरेतर-आश्रय-दोष-अवि-  
 शेषात् अन्धपरंपरा-अन्याय-आपत्तेः ॥ ( शारीरकभाष्य,  
 २।२।३७ ) ह्यणजे, ईश्वर कारणवादीच्या या मता संबधाने  
 आमचें ह्यणणें असें कीं, प्रधानाचें व जीवात्म्याचें नियमन  
 करून, ईश्वर जमा निर्माण कारितो, असें प्रतिपादन करणें हें

( १ ) आगमादि-ईश्वर-सिद्धौ न दृष्टं अनुसर्तव्यं, तस्य दृष्ट-  
 साधर्म्यात् अप्रवृत्तेः । अनुमानं तु दृष्ट-साधर्म्येण प्रवर्तमानं दृष्ट-  
 विपर्यये तुष्ठात् अपि विभेति इति भावः ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) येन येन ईश्वरः शुभेन अशुभेन वा प्रेर्यते तस्य फलं  
 ददाति इति आशंक्य कर्मणा सः प्रवर्त्यते तेन च कर्म इति अन्योन्य-  
 आश्रयात् मा एवं इति आह—'कर्म' इति ॥ ( आनंदगिरि ) न च  
 ईश्वर-प्रेरितं कर्म ईश्वरस्य प्रेरकं इति वाच्यम् ॥ ( गोविंदानंद )

( ३ ) अतीतेन कर्मणा प्रवर्तितस्य ईश्वरस्य वर्तमाने कर्मणि  
 फल-दानाय प्रवृत्तिः इति अनादित्वात् प्रवर्त्य-प्रवर्तकत्वस्य कर्म-  
 ईश्वरयोः न अन्योन्य-आश्रयता इति आह—'न, अनादित्वात्'  
 इति ॥ ( आनंदगिरि )

( ४ ) स्यात् एषः परिहारः यद्दि अतीतं कर्म स्वातंत्र्येण ईश्वरं  
 प्रवर्तयेत् । तत् तु न अस्ति अचेतनत्वात् । अतः तत् अपि पूर्व-  
 कर्म-प्रवर्तित-ईश्वर-प्रेरितं एव वर्तमाने कर्मणि तत्-प्रेरकं इति  
 कर्म-ईश्वरयोः मिथः-अपेक्षायाः सार्वत्रिकत्वात् अनादित्वस्य  
 अप्रामाणिकत्वात् मा एवं इति आह—'न' इति ॥ ( आनंदगिरि )  
 चक्षुष्मता हि अन्धः नीयते, न अन्ध-अन्तरेण । तथा इह अपि  
 द्वौ अपि प्रवर्त्यौ इति कः कं प्रवर्तयेत् इत्यर्थः ॥ ( वाचस्पति )



ठीक नव्हे. कारण जगा मध्ये कनिष्ठ प्रतीचे प्राणी, मध्यम प्रतीचे प्राणी, आणि श्रेष्ठ प्रतीचे प्राणी, असे प्राण्यांचे तीन वर्ग आहेत. ईश्वरकारणवादी ह्मणतात त्या प्रमाणे ईश्वर या प्राण्यांना निर्माण करितो असे मानिले तर असे देखील मानावे लागेल की, मनुष्या प्रमाणेच ईश्वर देखील राग-द्वेषरूप दोषयुक्त आहे,—अर्थात् तो ईश्वरच नव्हे. या संबधाने ईश्वर कारणवादी कदाचित् असे ह्मणेल की, ईश्वर जे निरनिराळ्या प्रतीचे प्राणी निर्माण करितो, ते तो त्यांच्या कर्माला अनुसरून करितो. परंतु जर असे मानिले तर ईश्वर कर्माच्या प्रवृत्तीचे कारण आणि कर्म ईश्वराच्या प्रवृत्तीचे कारण, असा अन्योन्याश्रयरूप दोष उत्पन्न होतो. हा दोष टाळण्या करितां जरी ईश्वरकारणवादी असे ह्मणेल की, कर्म व ईश्वर अनादि आहेत; तथापि या ह्मणण्याने त्याचे मत निर्दोष होत नाही. कारण वर्तमान काळा संबधाने अन्योन्याश्रयरूप दोष उत्पन्न होतो, त्या प्रमाणेच भूत काळा संबधाने देखील तोच दोष उत्पन्न होत असल्या मुळे, कर्म व ईश्वर अनादि आहेत असे मानिले तर पूर्वोक्त दोष तसाच राहून अंधपरंपरारूप दुसरा दोष मात्र उत्पन्न होतो. '

शंकराचार्यांनी या मता विरुद्ध पुनः असे प्रतिपादन केले आहे कीः—पुनः अपि असामंजस्य एव । न हि प्रधान-पुरुष-व्यतिरिक्तः ईश्वरः अन्तरेण संबन्धं प्रधान-पुरु-

(१) कथं ईश्वरस्य प्रधान-पुरुषाभ्यां संबन्धः अस्ति न अस्ति वा । न अस्ति चेत् अधिष्ठातृ-अधिष्ठेयता-असिद्धिः इति आह— 'न हि' इति ॥ (आनंदगिरि) ईश्वरेण असंबद्धस्य प्रधानादेः त्रैयत्वं-अयोगात् संबन्धः वाच्यः ॥ (गोविंदानंद)

षयोः ईशिता । न तावत् संयोग-लक्षणः संबन्ध संभ-  
वति, प्रधान-पुरुष-ईश्वराणां सर्वगतत्वात् निरवयवत्वात्  
च । न अपि समवाय-लक्षणः संबन्धः, आश्रय-आश्रयि-  
भाव-अनिरूपणात् । न अपि अन्यः कश्चित् कार्य-गम्यः  
संबन्धः शक्यते कल्पयितुं, कार्य-कारण-भावस्य एव  
अद्यापि असिद्धत्वात् ।...तस्मात् अनुपपन्ना सांख्य-योग-  
वादिनां ईश्वर-कल्पना । एवं अन्यासु अपि वेद-बाह्यासु  
ईश्वर-कल्पनासु यथासंभवं असामंजस्यं योजयितव्यम् ॥  
( शारीरकभाष्य, २।२।३८ ) ह्यणजे, 'हे मत सयुक्तिक  
कां नव्हे या विषयीं दुसरें कारण असें कीं, प्रधान आणि

( १ ) अस्ति चेत् तर्हि सः संयोगः वा समवायः वा योग्यता वा  
इति विकल्प्य आद्यं दूषयति- 'न तावत्' इति ॥ ( आनंदगिरि )

( २ ) अप्राप्य-प्राप्तिः अव्याप्य-वृत्तिः च संयोगस्य स्वरूपम् ।  
तत्र प्रधानादिषु अप्राप्त-प्राप्तेः अभावे हेतुं आह- 'प्रधान' इति ।  
अव्याप्य-वृत्तित्व-अभावे अपि हेतुं आह- 'निरवयवत्वात्' इति ॥  
( आनंदगिरि )

( ३ ) न अपि समवाय-लक्षणः । सः हि अयुत-सिद्धानां  
आधार-आधेय-भूतानां इह-प्रत्यय-हेतुः संबन्धः इति अभ्यु-  
पेयते । न च प्रधान-पुरुष-ईश्वराणां मिथः अस्ति आधार-आधेय-  
भावः इत्यर्थः ॥ ( वाचस्पति )

( ४ ) कार्य-बलात् प्रेरण-योग्यत्व-आख्यः संबन्धः कल्प्यतां  
इत्यतः आह- 'न अपि अन्यः' इति । ईश्वर-प्रेरित-प्रधान-कार्ये  
जगत् इति सिद्धं चेत् संबन्ध-कल्पना स्यात् । तत् च अद्यापि  
असिद्धं इत्यर्थः ॥ ( गोविंदाचर्य ) प्रधान-कार्यत्वस्य जगतः  
असिद्धत्वात् प्रधान-ईश्वरयोः संबन्धस्य कार्य-कल्प्यस्य अयोगात्  
इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )



जीवात्मा यांच्याहून भिन्न स्वरूपाचा जो ईश्वर त्याच्या कडून त्यांचें नियमन केले जाण्या करितां ईश्वराचा त्यांच्याशीं कांहीं तरी संबंध असला पाहिजे. परंतु त्यांच्या मध्ये संयोगरूप संबंध असणें शक्य नाही. कारण ईश्वर प्रधान आणि जीवात्मा हे अवयवरहित असून सर्वव्यापी आहेत. तसेंच, त्यांच्या मध्ये समवायरूप संबंध असणें शक्य नाही. कारण त्या तिहीं पैकीं आश्रय कोण व आश्रयी कोण हें ठरवितां येणें शक्य नाही. असें देखील ह्मणतां येणार नाही कीं, जो जग-रूप कार्य करून अनुमित करितां येईल असा दुसरा कांहीं संबंध त्यांच्या मध्ये आहे. कारण जगाचें कारण कास हेंच अद्यापि निश्चित न्हावयाचें आहे. या करून असें सिद्ध होते कीं, वर निर्दिष्ट केलेला जो ईश्वर-कारण-वादाचा प्रकार तो सयुक्तिक नव्हे. आणि अशाच विचारसरणीनें असें दाखवितां येईल कीं, ईश्वर-कारण-वादाने जे दुसरे प्रकार ते देखील सयुक्तिक नाहीत. १

शंकराचार्यांनीं या संबंधानें आणखी असें ह्मटले आहे कीं:-इतः च अनुपपत्तिः तार्किक-परिकल्पितस्य ईश्वरस्य ॥ सः हि परिकल्प्यमानः, कुंभकारः इव मृदादीनि, प्रधानानि अधिष्ठाय प्रवर्तयेत् ॥ न च एवं उपपद्यते ॥ न हि अप्रत्यक्ष रूपादिहीनं च प्रधानं ईश्वरस्य अधिष्ठयं संभवति मृदादि-वैलक्षण्यात् ॥ स्यात् एतत् ॥ यथा करण-ग्रामं चक्षुरादिकं अप्रत्यक्षं रूपादिहीनं च पुरुषः अधिष्ठति, एवं प्रधानं ईश्वरः अधिष्ठास्यति इति ॥ तथापि न उपपद्यते भोगादि-

( १ ) आदि-शब्दात् तत्-कारण-रूप-दर्शनादि गृहीतम् ॥  
करण-ग्राम-प्रयुक्तं हि रूप-दर्शनादि तत्-फलं च भोगः चेतते

दर्शनात् हि कारण-ग्रामस्य अधिष्ठितत्वं गम्यते । न च  
 अत्र भोगादयः दृश्यन्ते । कारण-ग्राम-साम्ये वा अभ्युप-  
 गम्यमाने संसारिणां इव ईश्वरस्य अपि भोगादयः प्रसंज्ये-  
 रन् ॥ ( शारीरकभाष्य, २।२।३९-४० ) ह्यणजे ' ईश्वर-  
 कारणवादीने प्रतिपादन केलेले जो ईश्वर तो जगाचे कारण  
 असणे शक्य नाही. कारण ईश्वरकारणवादींचे ह्यणणे असे की,  
 ज्या प्रमाणे कुंभार मृत्तिकेचे नियमन करून तिच्या मध्ये प्रवृत्ति  
 उत्पन्न करितो, त्या प्रमाणे ईश्वर प्रधानाचे नियमन करून  
 त्याच्या मध्ये प्रवृत्ति उत्पन्न करू शकेल. परंतु त्याचे हे ह्यणणे  
 सयुक्तिक नव्हे. कारण रूपादिरहित असून प्रत्यक्षतः न  
 दिसणारे असे जे प्रधान ते मृत्तिके पेक्षा भिन्न स्वरूपाचे  
 असल्या मुळे, ( कुंभारा प्रमाणे ) ईश्वराला त्याचे नियमन  
 करितां येणे शक्य नाही. ही गोष्ट कबूल करून ईश्वर कारण-  
 वादी कदाचित् असे ह्यणेल की, नेत्र व इतर सर्व इंद्रिये  
 रूपादिरहित असून प्रत्यक्षतः दृश्यमान नाहीत,  
 तरी ज्या प्रमाणे जीवात्मा त्यांचे नियमन करितो,  
 त्या प्रमाणेच ईश्वर प्रधानाचे नियमन करू शकेल.  
 परंतु हे ह्यणणे देखील बरोबर नव्हे. कारण जीवा-

दृश्यते । तेन तस्य तेन अधिष्ठितत्वम् । प्रधानादि-कृताः च भो-  
 गादयः न ईश्वरस्य केन अपि इश्यन्ते ॥ ( आनंदगिरि ) जीवे  
 कारण-कृताः भोगादयः दृश्यन्ते, ईश्वरे तु प्रधान-कृताः ते न दृश्यन्ते  
 इति अक्षरार्थः ॥ ( गोविंदानंद )

( १ ) विषये दोष आह- ' कारण ' इति । यदि प्रधानादेः इष्टं  
 कारण-ग्राम-साम्यं तर्हि संसारिणां तत्-कृत-भोगादिवत् ईशस्य  
 अपि प्रधानादि-कृताः भोगादयः स्युः । ततः च अर्नाश्वरत्व-  
 आपत्तेः न अर्थापत्त्या तद्धीः इत्यर्थः ॥ ( आनंदगिरि )



त्याच्या अनुभवाला येणारे जें इंद्रियविषयक सुख-दुःख, त्याच्या योगानें आपण असें अनुमान करितों कीं, तो इंद्रियांचें नियमन करितो. परंतु ईश्वराला प्रधानविषयक सुखदुःखाचा अनुभव येतो असें मानितां येत नाही; परंतु जर असें मानिलें कीं, इंद्रियांच्या योगानें जीवात्म्याला सुखदुःख प्राप्त होतें, त्या प्रमाणेंच प्रधानाच्या योगानें ईश्वराला सुखदुःख प्राप्त होतें; तर मग संसारानें बद्ध जो जीवात्मा तो आणि ईश्वर, यांच्या मध्ये कांहींच भेद राहणार नाही.' सारांशः—तस्मात् अपि असंगतः तार्किक-परि-गृहीतः ईश्वर-कारण-वादः ॥ (शारीरकभाष्य, २।२।४१) ह्यणजे, 'या विवेचना वरून असें सिद्ध होतें कीं, श्रुतीच्या आधारां शिवाय केवळ तर्कानें स्थापित केलेला असा जो हा ईश्वरकारणवाद, तो सयुक्तिक नव्हे.'

या ईश्वरकारणवादा संबंधानें रामानुजाचार्यांचें ह्यणणें असें:—वेद-विरुद्धं च इंद तत्त्व-परिकल्पनम्.... । वेदाः खलु परं ब्रह्म नारायणं एव जगत्-निमित्तं उपादानं च वदन्ति ।... अतः वेद-विरुद्ध-तत्त्व-.... अभिधानात् पशुपति-मतं अनादरणीयं एव ॥ (श्रीभाष्य, २।२।३६) ह्यणजे, 'पशुपतिवादी (ह्यणजे पूर्वोक्त ईश्वरकारणवादी) जगाच्या कारणा विषयीं जें प्रतिपादन करितो, तें श्रुतीच्या विरुद्ध आहे. कारण श्रुती मध्ये असें सांगितलें आहे कीं, नारायण नामक जें परब्रह्म तेंच एक सर्व जगाचें निमित्त-

(१) अपौरुषेय-श्रुति-सिद्ध-ईश्वरस्य न तिरासः अस्ति इति तार्किक-विशेषणम् ॥ (आनंदगिरि)

कारण आणि उपादानकारण होय. आणि हे मत श्रुतीच्या विरुद्ध असल्या मुळें तें अग्राह्य आहे.

रामानुजाचार्यांनीं पुनः असें प्रतिपादन केलें आहे कीं:—  
 वेद—बाह्यानां अनुमानात् हि केवल—निमित्त—ईश्वर—कल्पना ।  
 तथा सति दृष्ट—अनुसारेण कुलालादिवत् अधिष्ठानं कर्त-  
 व्यम् । न च कुलालादेः मृदादि—अधिष्ठानवत् पशुपतेः  
 निमित्त—भूतस्य प्रधान—अधिष्ठानं उपपद्यते, अशरीरत्वात् ।  
 सशरीराणां एव हि कुलालादीनां अधिष्ठान—शक्तिः दृष्टा ।  
 न च ईश्वरस्य सशरीरत्वं अभ्युपगन्तव्यम् ॥ यथा भोक्तुः  
 जीवस्य करण—कलेवरादि—अधिष्ठानं अशरीरस्य एव दृश्यते,  
 तद्वत् महेश्वरस्य अपि अशरीरस्य च प्रधान—अधिष्ठानं  
 उपपद्यते इति चेत् । न ।....पुण्य—पापरूप—कर्म—फल—  
 भोगार्थं पुण्य—पापरूप—अदृष्ट—कारितं हि तत् अधिष्ठानम् ।  
 तद्वत् पशुपतेः अपि पुण्य—पापरूप—अदृष्टवत्तया तत्—  
 फल—भोगादि सर्वं प्रसज्येत । अतः न अधिष्ठान—संभवः ॥  
 ....पशुपतेः पुण्य—पापरूप—अदृष्टवत्त्वे जीववत्....सृष्टि—  
 संहारादि—आस्पदत्वं असर्वज्ञता च स्यात् । इति अनाद-  
 रणीयं एव इदं मतम् ॥ ( श्रीभाष्य, २।२।३७—३९ )  
 ह्यणजे, 'पशुपतिवादी श्रुतीला आधारभूत मानीत नसल्या  
 मुळें तो केवळ अनुमानाच्याच योगानें अशी कल्पना  
 करितो कीं, ईश्वर हा जगाचें केवळ निमित्तकारण आहे.  
 आणि असें असल्या मुळें त्याला असें कवूल केलें पाहिजे  
 कीं, ज्या प्रमाणें आपल्या अनुभवाला येणारे कुंभार वगैरे  
 मृत्तिका वगैरे द्रव्यांचें नियमन कारितात, त्या प्रमाणेंच ईश्वर  
 प्रधानाचें नियमन करितो. परंतु ईश्वर शरीररहित असल्या



मुळें ( घटाचें निमित्तकारण जो ) कुंभार ( तो ) मृत्तिकेचें नियमन करितो, त्या प्रमाणेंच जगाचें निमित्तकारण जो पशुपति ( ह्यणजे ईश्वर ) तो प्रधानाचें नियमन करितो असें ह्यणणें सयुक्तिक नव्हे. कारण आपला अनुभव असाच आहे कीं, कुंभार वगैरे जें मृत्तिका वगैरे द्रव्यांचें नियमन करितात तें ते शरीरयुक्त असल्या मुळें करितात. परंतु ईश्वर शरीरयुक्त आहे असें मानणें सयुक्तिक नव्हे. आतां या संबधानें पशुपतिवादी कदाचित् असें ह्यणेल कीं, ज्या प्रमाणें सुखदुःख अनुभविणारा असा जो जीवात्मा तो शरीररहित असून देखील इंद्रियें व शरीर यांचें नियमन करितो; त्या प्रमाणेंच ईश्वर शरीररहित असला तरी तो प्रधानाचें नियमन करूं शकेल. परंतु हें ह्यणणें देखील बरोबर नव्हे. कारण जीवात्मा शरीराचें व इंद्रियांचें नियमन करितो तें, त्यानें केलेलीं जीं चांगलीं किंवा वाईट कर्में त्यांचें फळ अनुभविण्या करितां, त्या कृत्यां पासून उत्पन्न झालेलें जें अदृष्ट त्या अदृष्टाच्या योगानें करितो. या कारितां पशुपतिवादीला असें मानावें लागेल कीं, ईश्वर देखील पापपुण्यरूप अदृष्टानें बद्ध असून त्याला आपल्या चांगल्या वाईट कृत्यांचें फळ अनुभवावें लागतें. अर्थातच, ज्या प्रमाणें जीवात्मा शरीराचें नियमन करितो त्या प्रमाणें ईश्वर प्रधानाचें नियमन करितो, असें ह्यणतां येत नाहीं. दुसरें असें कीं, ईश्वर अदृष्टानें बद्ध आहे असें जर मानिलें, तर असें देखील मानावें लागेल कीं, जीवात्म्या प्रमाणेंच ईश्वर जन्ममरणानें बद्ध असून तो सर्वज्ञ नाहीं. सारांश, हा पशुपतिवाद सर्वथैव त्याज्य होय. '

ज्या सिद्धांतां संबंधानें शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य यांच्या मध्ये निश्चितपणें व स्पष्टपणें मतैक्य आहे, अशा वैदिक तत्त्वमीमांसेच्या सिद्धांतांचें या निबंधाच्या प्रस्तुत भागांत विवेचन करण्याचा प्रयत्न केला आहे. अनेक अडचणींचा परिहार होऊन जर या निबंधाचा दुसरा (रामानुजाचार्य विरुद्ध शंकराचार्य नामक) भाग तयार करून प्रसिद्ध करण्याचा सुयोग आला तर त्या भागांत प्रथम या भागांतील विवेचनाचा उपसंहार केला जाऊन, नंतर (लौकिक समजुती प्रमाणें) रामानुजाचार्यांनीं शंकराचार्यांच्या अद्वैता विरुद्ध आणिलेले जे आक्षेप आहेत ते निर्दिष्ट केले जातील; व शेवटीं ते आक्षेप साधार किंवा न्याय्य आहेत किंवा नाहींत या विषयीं निर्णय करण्याचा प्रयत्न केला जाईल.



G

T2"