

ॐ तत्सत् ।

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

भाग

१

—:०:—

गीतेचे अद्वैतपरिष्कार, पूर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांची तुलना

द्वा ग्रंथ

बाल गंगाधर टिळक.

यांनी रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणे.

ॐ तत्सत् ।

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

—:o:—

गीतेचे बहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांची तुलना

हा ग्रंथ

बाल गंगाधर टिळक.


यांनी रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.


पुणें.



-रा. रा. रामचंद्र व श्रीधर बळवंत टिळक ५६८ नारायणपेठ
गायकवाड वाडा, पुणे शहर.

(प्रकाशकांनी सर्व हक्क राखून ठेविले आहेत.)

मुद्रकः—रा. रा. के. पी. राव, “ धी न्यू आर्ट प्रेस ” ८७-८९,
कावसजी पटेल स्ट्रीट, कोट, मुंबई.



॥ अथ समर्पणम् ॥

श्रीगीतार्थः क्व गंभीरः व्याख्यातः कविभिः पुरा ।
आचार्यैर्यश्च बहुधा क्व मेऽल्पविषया मतिः ॥
तथापि चापलादस्मि वक्तुं तं पुनरुद्यतः ।
शास्त्रार्थान् संमुखीकृत्य प्रत्नान् नव्यैः सहोचितैः ॥
तमार्याः श्रोतुमर्हन्ति कार्याकार्य-दिदृक्षवः ।
एवं विज्ञाप्य सुजनान् कालिदासाक्षरैः प्रियैः ॥
बालो गांगाधरिश्चाऽहं तिलकान्वयजो द्विजः ।
महाराष्ट्रे पुण्यपुरे वसन् शांडिल्यगोत्रभृत् ॥
शाके मुन्यग्नि वसुभू-संमिते शालिवाहने ।
अनुसृत्य सतां मार्गं स्मरंश्चापि वचो † हरेः ॥
समर्पये ग्रंथमिमं श्रीशाय जनतात्मने ।
अनेन प्रीयतां देवो भगवान् पुरुषः परः ॥

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौंतेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

प्रस्तावना.

संतांची उच्छिष्टे बोलतो उत्तरे ।
काय म्यां पामरें जाणवें हें ॥

तुकाराम.

श्रीमद्भगवद्गीतेवर अनेक संस्कृत भाष्ये, टीका किंवा प्राकृत भाषांतरें अगर विस्तृत सर्वमान्य निरूपणे असतां, हा ग्रंथ प्रसिद्ध करण्याचें कारण काय हें जरी ग्रंथारंभीच सांगितलें आहे, तरी ग्रंथांमधील प्रातिपाद्य विषयाच्या विवेचनांत सांगतां न येणाऱ्या कांहीं गोष्टींचा खुलासा करण्यास प्रस्तावनेखेरीज दुसरा मार्ग नाही. पैकीं पहिली गोष्ट स्वतः ग्रंथकारासंबंधी होय. भगवद्गीतेचा व आमचा प्रथम परिचय होऊन आज सुमारे त्रैचाळीस वर्षे झालीं. इसवी सन १८७२ सालीं वडील शेवटच्या दुखण्यानें आजारी असतां भगवद्गीतेवरील भाषा-विद्युति नांवाची प्राकृत टीका त्यांस वाचून दाखविण्याचें काम आमचेकडे आलें होतें. तेव्हां म्हणजे आमच्या वयाच्या सोळाव्या वर्षी गीतेचा भावार्थ पूर्णपणें लक्षांत येणें शक्य नव्हतें. तथापि लहान वयांत मनावर घडणारे संस्कार टिकाळ असल्यामुळे भगवद्गीतेबद्दल तेव्हां उत्पन्न झालेली आवड कायम राहून संस्कृताचा व इंग्रजीचा पुढें अधिक अभ्यास झाल्यावर गीतेवरील संस्कृत भाष्ये व दुसऱ्या टीका आणि इंग्रजीत व मराठींत अनेक पंडितांनी केलेली विवेचनेंहि वेळोवेळीं वाचण्यांत आलीं. परंतु स्वकीयांवरोंबर युद्ध करणें हें मोठें कुकर्म म्हणून खिन्न झालेल्या अर्जुनास त्याच युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठी सांगितलेल्या गीतेंत ब्रह्मज्ञानानें किंवा भक्तीनें मोक्ष कसा मिळवावा याचें, म्हणजे नुस्त्या मोक्षमार्गाचें, विवेचन कशाला, ही शंका मनांत येऊन तीच उत्तरोत्तर बळावत चालली. कारण, गीतेवरील कोणत्याहि टीकेत त्याचें योग्य उत्तर आढळून येईना. आमच्याप्रमाणें दुसऱ्यांना हीच शंका आली असेल, नाहीं असें नाहीं. पण टीकांतच गुंतून राहिलें म्हणजे, टीकाकारांनीं दिलेलें उत्तर समाधानकारक न वाटलें तरी त्याखेरीज दुसरें उत्तर सुचत नाहींसें होतें. म्हणून सर्व टीका व भाष्ये बाजूला ठेवून नुस्त्या गीतेचीच स्वतंत्र विचारपूर्वक आम्हीं अनेक पारायणे केलीं. तेव्हां टीकाकारांच्या छापेंतून सुटका होऊन मूळ गीता निवृत्तिपर नसून कर्मयोगपर आहे, किंबहुना गीतेंत 'योग' हा एकेरी शब्दच 'कर्मयोग' या अर्थी योजिलेला आहे; असा बोध झाला; व महाभारत, वेदान्तसूत्रें, उपनिषदे आणि वेदान्तशास्त्रावरील इतर संस्कृत व इंग्रजी ग्रंथांच्या अध्ययनानेंहि तेंच मत दृढ होत जाऊन, तें लोकांत प्रसिद्ध

केल्याने या विषयाचा अधिक ऊहापोह होईल व खरे काय याचा निर्णय करण्याला सोयीचे पडेल, अशा युद्धीने या विषयावर चारपांच ठिकाणीं निरनिराळ्या वेळीं जाहीर व्याख्यानें दिली. यांपैकी एक व्याख्यान नागपुरास सन १९०२ सालच्या जानेवारीत व दुसरे जगद्गुरु श्रीशंकराचार्य मठ करवीर व संकेश्वर यांच्यासमोर त्यांच्याच आज्ञेवरून संकेश्वरमठांत सन १९०४ सालच्या आगस्ट महिन्यांत झालेले असून, नागपूर येथे दिलेल्या व्याख्यानाचा गोषवाराहि तेव्हां वर्तमानपत्रांतून प्रसिद्ध झालेला आहे. याशिवाय याच हेतूनें सवडीप्रमाणे कांही विद्वान मित्रांबरोबर खासगी रीतीनें वेळोवेळीं वादविवादहि केला. या मित्रांपैकींच कै० श्रीपतिबुवा भिंगारकर हे एक होते. यांच्या सहवासाने भागवत संप्रदायांतील कांही प्राकृत ग्रंथ पहाण्यांत येऊन, गीतारहस्यांत वर्णिलेल्या कांही थोड्या गोष्टी बुवांच्या व आमच्या वादविवादांतच प्रथम निश्चित झालेल्या आहेत. बुवा हा ग्रंथ पहाण्यास राहिले नाहीत ही मोठ्या दुःखाची गोष्ट आहे. असो; अशा तऱ्हेनें गीतेतील प्रतिपाद्य विषय प्रवृत्तिपर आहे हे मत कायम होऊन, व ते लिहून काढण्याचे ठरूनहि, बरीच वर्षे झाली. पण हल्लीं उपलब्ध होणारीं भाष्ये, टीका किंवा भाषान्तरें यांत न स्वीकारिलेले हे गीतातात्पर्य, नुस्ते म्हणजे पूर्वीच्या टीकाकारांनीं ठरविलेले तात्पर्य आम्हांस कां प्राह्य नाही याची कारणे न दाखवितां, पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध केल्यास पुष्कळ गैरसमज होण्याचा संभव होता; आणि सर्व टीकाकारांच्या मतांचा संग्रह करून त्यांतील अपुरेपणा सकारण दाखविण्याचे, आणि गीताधर्माची इतर धर्माशीं किंवा तत्त्वज्ञानांशीं तुलना करण्याचे, काम बऱ्याच प्रयासाचे असल्यामुळे, तेहि थोडक्या कालांत नीट उरकण्यासारखे नव्हते. म्हणून आम्ही गीतेवर एक नवीन ग्रंथ लवकरच प्रसिद्ध करणार आहों, असे आमचे मित्र रा. रा. दाजीसाहेब खरे व दादासाहेब खापर्डे यांनीं थोड्या घाईनें आगाऊच जरी जाहीर केले होते, तरी आपली सामग्री अद्याप पुरी नाही असें वाटून ग्रंथ लिहिण्याचे काम दिरंगाईवर पडत चालले; आणि पुढे सन १९०८ सालीं शिक्षा होऊन ब्रह्मदेशांत मन्दले शहरीं जेव्हां आमची रवानगी करण्यांत आली, तेव्हां तर हा ग्रंथ लिहिण्याचा संभव बहुतेक खुंटल्यासारखाच झाला होता. परंतु ग्रंथ लिहिण्यास अवश्य लागणारीं पुस्तकादि साधनें पुण्याहून तेथे नेण्याची परवानगी कांही कालाने सरकारच्या भेदरबानीने मिळाल्यानंतर सन १९१०-११च्या हिवाळ्यांत (शके १८३२, कार्तिक शुद्ध १ ते फाल्गुन वद्य ३० च्या दरम्यान) या ग्रंथाचा खर्चा मन्दलेच्या तुरुंगांत प्रथम लिहून काढिला; आणि पुढे वेळोवेळीं सुचत गेल्याप्रमाणे त्यांत सुधारणा केली, व तेव्हां सर्व पुस्तके जवळ नसल्यामुळे कित्येक स्थळीं जो अपुरेपणा राहिला होता तो तेथून सुटका झाल्यावर पुरा करून घेतला. तथापि अद्यापहि हा ग्रंथ सर्वांशीं

पूर्ण ज्ञाला असे म्हणतां नाही. कारण मोक्ष व नीतिधर्म याचीं तत्त्वे गहन असून त्यांसंबंधानें अनेक प्राचीन व अर्वाचीन पंडितांनी इतकें विस्तृत विवेचन केलें आहे की, फाजील संचार जाऊं न देतां त्यांतील कोणत्या गोष्टी या लहानशा ग्रंथांत ध्याव्या याचा योग्य निर्णय करणे पुष्कळदां कठिण पडतें. पण महाराष्ट्र-कविवर्य मोरोपंत यांनीं वर्गिल्याप्रमाणें—

कृतान्तकटकाऽमल ध्वज-जरा दिसों लागली ।

पुरःसर-गदांसर्वे झगडतां तनू भागली ॥

अशी आमचीहि सध्यां स्थिति झाली असून संसारांतील सहचारीहि पुढें निघून गेले. यासाठी आपल्याला उपलब्ध झालेली माहिती, व सुचत आलेले विचार आपण लोकांस कळवावे, कोणी तरी 'समानधर्मा' सध्यां अगर पुढें निघून ते पुरे करील, अशा समजुतीनें हा ग्रंथ आतां प्रसिद्ध केला आहे.

सांसारिक कर्में गौण किंवा त्याज्य ठरवून ब्रह्मज्ञान, भक्ति, वगैरे नुस्त्या निवृत्तिपर मोक्षमार्गाचेंच गीतें निरूपण केलेलें आहे, हें मत जरी आम्हांस मान्य नाहीं, तरी मोक्षप्राप्तीच्या मार्गाचें भगवद्गीतेंत मुदलीच विवेचन नाही, असेंहि आमचें म्हणणें नाही, हें आरंभीच सांगणें जरूर आहे. किंबहुना प्रत्येक मनुष्यानें शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान संपादन करून तद्द्वारा आपली बुद्धि होईल तितकी निर्मल व पवित्र करणे, हें गीताशास्त्राप्रमाणें त्याचें जगांतील पहिलें कर्तव्य होय असें आम्हींहि या ग्रंथांत स्पष्ट दाखविलें आहे. परंतु हा गीतेंतील मुख्य मुद्दा नव्हे. युद्ध करणे हा क्षत्रियाचा धर्म असला तरी उलटपक्षीं कुलक्षयादि घोर पातकें घडून जें युद्ध मोक्ष-प्राप्तिरूप आत्मकल्याणाचा नाश करणार तें करावें का करूं नये, अशा कर्तव्य-मोहांत युद्धारंभीं अर्जुन पडला होता. म्हणून तो मोह घालविण्यासाठीं शुद्ध वेदान्त-शास्त्राधारें कर्माकर्माचें व त्याबरोबरच मोक्षोपायाचेंहि पूर्ण विवेचन करून, आणि कर्में कधीच सुटत नाहींत व सोडूंहि नयेत असें ठरवून, ज्या युक्तीनें कर्में केलीं म्हणजे कोणतेंच पाप न लागतां अखेर त्यानेंच मोक्षहि मिळतो, त्या युक्तीचें म्हणजे ज्ञानमूलक व भक्तिप्रधान कर्मयोगाचेंच गीतेंत प्रतिपादन आहे, असा आमचा अभिप्राय आहे. कर्माकर्मांच्या किंवा धर्माधर्मांच्या या विवेचनासच आधुनिक केवळ आधिभौतिक पंडित नीतिशास्त्र असें म्हणतात. हें विवेचन गीतेंत कोणत्या प्रकारें केलें आहे हें सामान्य पद्धतीप्रमाणें गीतेवर श्लोकानुक्रमानें टीका करून दाखवितां आले नसतें असें नाहीं. पण वेदान्त, मीमांसा, सांख्य, कर्मविपाक किंवा भक्ति, वगैरे शास्त्रांतील ज्या अनेक वादांच्या व प्रमेयांच्या आधारे कर्मयोगाचें गीतेंत प्रतिपादन केलेलें आहे, व ज्याचा उल्लेख कधीं कधीं फारच संक्षिप्तरीत्या केलेला असतो, त्या शास्त्रांय सिद्धान्तांची अगाऊ माहिती असल्याखेरीज

गीतेतील विवेचनाचें पूर्ण मर्म सहसा लक्षांत भरत नाही. यासाठी गीतेत जे जे विषय किंवा सिद्धान्त आले आहेत त्यांचे शास्त्रीयरीत्या प्रकरणशः विभाग पाडून, त्यांतील प्रमुख प्रमुख युक्तिवादांसह गीतारहस्यांत त्याचें प्रथम थोडक्यांत निरूपण केले आहे; व त्यांतच प्रस्तुत कालच्या चौकस पद्धतीप्रमाणें गीतेच्या प्रमुख सिद्धान्तांची इतर धर्मांतील व तत्त्वज्ञानांतील सिद्धान्तांशी प्रसंगानुसार संक्षेपानें तुलना करून दाखविली आहे. या पुस्तकांत प्रथम दिलेला गीतारहस्य हा निबंध अशा रीतीनें कर्मयोगावर एक लहानसा पण स्वतंत्र ग्रंथच आहे असें म्हणतां येईल. पण कांहीं म्हटलें तरी अशा प्रकारच्या सामान्य निरूपणांत गीतेतील सर्व श्लोकांचा व्यक्तिशः पूर्ण विचार करणें शक्य नव्हतें. म्हणून अखेर गीतेचें सर्व श्लोकशः भाषान्तर देऊन पूर्वापर संदर्भ लक्षांत घेण्यास, किंवा पूर्वीच्या टीकाकारांनीं आपल्या संप्रदाय-सिद्धयर्थ गीतेतील कांहीं श्लोकांची कशी ओढाताण केली आहे (गी.३.१७-१९; ६.३; व १८.२ पहा) हें स्पष्ट दाखविण्यास, अगर गीतारहस्यात सांगितलेल्या सिद्धान्तांपैकीं गीतेतील संवादात्मक पद्धतीप्रमाणें कोणकोणते सिद्धान्त गीतेत कोठे-कोठे व कसे आले आहेत हें दाखविण्यास, टीकेच्या रूपानें भाषान्तरास जोडूनच जागोजाग मुबलक टीका दिल्या आहेत. या पद्धतीनें कांहीं मजकुराची द्विरुक्ति-झाली आहे खरी; पण गीताग्रंथाच्या तात्पर्याबद्दल सामान्य वाचकांचा सध्यां-जो गैरसमज झालेला आहे तो अन्य रीतीनें पूर्ण दूर होणें शक्य नाही, असें वाटल्यावरून गीतारहस्यविवेचन गीतेच्या भाषान्तरापासून निराळें काढिलें आहे; आणि त्यामुळें वेदान्त, मीमांसा, भक्ति वगैरे बाबतीत गीतेचे जे सिद्धान्त आहेत, ते भारत, सांख्यशास्त्र, वेदान्तसूत्रे, उपनिषदे, मीमांसा वगैरे मूल ग्रंथांतून कसे व कोठे-कोठे आले आहेत, हें पूर्वतिहासासह साधार दाखविण्यास, किंवा संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांत भेद काय हें स्पष्ट करून सांगण्यास, अगर गीतेची इतर धर्ममतांशीं व तत्त्वज्ञानांशीं तुलना करून व्यावहारिक कर्मदृष्ट्या गीतेचें महत्त्व काय याचें योग्य निरूपण करण्यास, चांगली सोय झाली आहे. गीतेवर अनेक प्रकारच्या टीका होऊन गीतार्थ अनेकांनी अनेक प्रकारें जर प्रतिपादिला नसता तर आमच्या ग्रंथांतील सिद्धान्तास आधारभूत असलेलीं मूळ संस्कृत वचनें ठिकठिकाणीं देण्याचें कांहीं कारण नव्हतें पण हल्लींचा काल तसा नसून आम्हीं सांगितलेला गीतार्थ किंवा सिद्धान्त बरोबर आहे की नाही, याबद्दल कित्येकांस शंका घेण्याचा संभव आहे म्हणून आमच्या म्हणण्यास आधार काय याचा स्थल-निर्देश सर्वत्र केला असून, मुख्य मुख्य ठिकाणीं तर मूळ संस्कृत वचनेंच भाषान्तरासह दाखल केली आहेत. पैकीं बरींच वचनें वेदान्तग्रंथांतून सामान्यतः प्रमाणार्थ घेण्यांत येत असल्यामुळें वाचकांस त्यांची सहजगत्या माहिती होऊन

त्यांतील सिद्धान्त ध्यानांत ठेवण्यासहि त्यामुळे सोपे पडेल असा ही संस्कृत वचने देण्याचा दुसराहि पोटहेतु आहे. तथापि सर्वच वाचक संस्कृत जाणणारे असण्याचा संभव नसल्यामुळे, एकंदर ग्रंथाची रचना अशी ठेविली आहे की, संस्कृत न जाणणारा वाचक संस्कृत श्लोक सोडून देऊन ग्रंथ वाचू लागल्यास त्याच्या वाचनांत अर्थाचा कोठेहि खंड पडू नये. यामुळे संस्कृत श्लोकांचे शब्दशः भाषांतर न देतां कित्येकदां त्यांतील सारांश देऊनच निर्वाह करून घ्यावा लागला आहे. परंतु मूळ श्लोक नेहमीच वर दिलेला असल्यामुळे या पद्धतीने कोणताहि गैरसमज होण्याची भीति रहात नाही.

कोहिनूर हिऱ्याची अशी गोष्ट सांगतात की, तो हिदुस्थानांतून विलायतेंत नेल्यावर तेथे त्याचे पुनः नवे पैलू पाडण्यांत आले; व त्यामुळे तो आधिक तेजस्वी दिसू लागला. हिऱ्यास लागू पडणारा हा न्याय सत्यरूपा रत्नासहि लागू पडतो. गीतेतील धर्म सत्य व अभय खरा; पण तो ज्या काली ज्या स्वरूपाने सागण्यात आला त्या देशकालादि परिस्थितीत पुष्कळ फरक पडल्यामुळे, कित्येकांच्या डोळ्यात त्याचे तेज आतां पूर्वीप्रमाणे भरत नाहीसे झाले आहे. कोणते कर्म चांगले व कोणते वाईट हे ठरविण्यापूर्वी, कर्म करावे किंवा नाही हा सामान्य प्रश्नच ज्या काळी महत्त्वाचा समजत असत, तेव्हा गीता सांगितलेली असल्यामुळे, त्यांतील बराच भाग आतां कित्येकांस अनवश्यक वाटतो; आणि त्यावरच आणखी निवृत्ति-मार्गीय टीकाकारांचे सारवण पडल्यामुळे गीतेतील कर्मयोगाचे विवेचन सध्याचे काळी पुष्कळांस दुर्बोध झाले आहे. शिवाय आधिभौतिक ज्ञानाची अर्वाचीन काली पाश्चिमात्य देशांत जी वाढ झाली आहे त्यामुळे अध्यात्मशास्त्राला धरून केलेली प्राचीन कर्मयोगाची विवेचने हल्लींच्या कालास पूर्णपणे लागू पडणे शक्य नाही, अशीहि कित्येक नव्या विद्वानांची समजूत झालेली असत्ये. हे समज खरे नव्हेत, असे दाखविण्यासाठी गीतारहस्यातील विवेचनांतच गीतेच्या सिद्धान्तांच्या जोडीचे पाश्चात्य पंडितांचे सिद्धान्त आम्ही जागोजाग संक्षेपाने दिले आहेत. वास्तविक पाहिले तर गीतेतील धर्माधर्मविवेचनास या तुलनेने अधिक बळकटी येत्ये असे नाही. तथापि अर्वाचीन काली झालेल्या आधिभौतिक शास्त्राच्या अश्रुतपूर्व वाढीने ज्यांची दृष्टि दिपून गेली आहे, किंवा सध्यांच्या एकदेशीय शिक्षणपद्धतीमुळे नीतिशास्त्राचा आधिभौतिक म्हणजे बाह्य दृष्टीने विचार करण्यास जे शिकले आहेत, त्यांस या तुलनेवरून एवढे स्पष्ट कळून येईल की, मोक्षधर्म व नीति हे दोन्ही विषय आधिभौतिक ज्ञानाच्या पलीकडचे असल्यामुळे प्राचीन काळी आमच्या शास्त्रकारांनी या बाबतीत जे सिद्धान्त केले आहेत त्यांच्या पुढे मानवी ज्ञानाची गति अद्याप गेलेली नाही, इतकेच नव्हे तर पाश्चिमात्य

देशांतहि अध्यात्मदृष्ट्या या प्रश्नांचा ऊहापोह अद्याप चालू असून सदर आध्यात्मिक ग्रंथकारांचे विचार गीताशास्त्रांतील सिद्धान्तांहून फारसे भिन्न नाहीत. गीतारहस्याच्या निरनिराळ्या प्रकरणांतील तुलनात्मक विवेचनावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. परंतु हा विषय अत्यंत व्यापक असल्यामुळे पाश्चात्य पंडितांच्या मतांचा जो सारांश ठिकठिकाणी आम्हीं दिला आहे, त्याबद्दल येथे एवढे सांगणे जरूर आहे की, गीतार्थ प्रतिपादन करणे हेच आमचे मुख्य काम असल्यामुळे गीतेतील सिद्धान्त प्रमाण धरून मग त्यांशी पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञांचे किंवा पंडितांचे सिद्धान्त कितपत जुळतात हे दाखविण्यापुरताच आम्ही पाश्चिमात्य मतांचा अनुवाद केलेला आहे, व तोहि अशा बेताने केलेला आहे की, सामान्य मराठी वाचकांस त्यांतील मतलब लक्षांत येण्यास कठिण पडू नये. अर्थात् दोहोंमधील बारीक भेद, —आणि हे पुष्कळच आहेत,—किंवा या सिद्धान्तांचे पूर्ण उपपादन व विस्तार ज्यास पहाणे असेल त्यानें मूळ पाश्चात्य ग्रंथच पाहिले पाहिजेत, हे निर्विवाद आहे. कर्माकर्मविवेक किंवा नीतिशास्त्र यावर पहिला पद्धतशीर ग्रंथ आरिस्टाटल नांवाच्या ग्रीक तत्त्वज्ञाने लिहिला, असे पाश्चिमात्य विद्वानांचे म्हणणे आहे. पण आमच्या मते आरिस्टाटलच्याहि पूर्वी त्याच्यापेक्षा अधिक व्यापक व तार्किकदृष्ट्या या प्रश्नांचा विचार महाभारतांत व गीतेत केलेला असून, अध्यात्मदृष्ट्या गीतेत प्रतिपादन केलेल्या नीतितत्त्वांपेक्षा दुसरे निराळें नीतितत्त्व अद्याप निघालेले नाही. संन्याश्याप्रमाणे राहून तत्त्वज्ञानाच्या विचारांत शान्तपणाने आयुष्य घालविणे बरे, किंवा अनेक प्रकारच्या राजकीय उलाढाली करणे बरे, याचा आरिस्टाटलने केलेला खुलासा गीतेत असून, मनुष्य जे कांही पाप करितो ते अज्ञानानेच करितो असे जे साक्रेटीसाचे मत त्याचाहि एक प्रकारे गीतेत समावेश झालेला आहे. कारण, ब्रह्मज्ञानाने बुद्धि सम झाल्यावर त्याचे हातून कोणतेच पाप घडणे शक्य नाही असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. पूर्णावस्थेस पोचलेल्या परम ज्ञानी पुरुषाचे जे वर्तन तेच नीतिदृष्ट्या सर्वांस किंच्याप्रमाणे प्रमाण होय, हे एपिक्युरिअन व स्टोइक पंथांतील ग्रीक पंडितांचे मतहि गीतेस ग्राह्य असून, या पंथांतील लोकांनी केलेले परम ज्ञानी पुरुषाचे वर्णन व गीतेतील स्थितप्रज्ञाचे वर्णन ही दोन्ही एकसारखीच आहेत. तसेच प्रत्येकाने सर्व मानवज्ञातीच्या हितार्थ झटणे हीच काय ती नीतीची पराकाष्ठा किंवा कसोटी असे जे मिल्ह, स्पेन्सर, कौंट इत्यादि आधिभौतिकवाद्यांचे म्हणणे, त्याचाहि गीतेत वर्णिलेल्या स्थितप्रज्ञाच्या “सर्वभूतहिते रतः” या बाह्य लक्षणांत संग्रह झालेला असून कान्ट व ग्रीन यांची नीतिशास्त्राची उपपत्ति व इच्छास्वातंत्र्याबद्दलचे सिद्धान्तहि गीतेत उपनिषदांतील ज्ञानाच्या आधारें दिलेले आहेत. गीतेत यापेक्षा कांही जास्त नसते तरीहि

गीता सर्वमान्य झाली असती. परंतु एवढ्यावरच न थांबतां मोक्ष, भक्ति आणि नीतिधर्म यांमध्ये आधिभौतिक ग्रंथकारांस भासणारा विरोध, किंवा ज्ञान आणि कर्म यांमध्ये संन्यासमार्गीयांचे मते असणारा विरोधहि खरा नसून ब्रह्मविद्येचे व भक्तीचे जें मूलतत्त्व तेंच नीतीचा व सत्कर्माचाहि पाया आहे असे दाखवून, ज्ञान, संन्यास, कर्म व भक्ति यांच्या योग्य मिलाफानें इहलोकी आयुष्यक्रमणाचा कोणता मार्ग मनुष्यानें पत्करावा याचाहि गांतेत निर्णय केला आहे. गीताग्रंथ या-प्रमाणें प्राधान्येंकरून कर्मयोगाचा आहे म्हणूनच “ब्रह्मविद्यान्तर्गत (कर्म-) योग-शास्त्र ” या नांवानें सर्व वैदिक ग्रंथांत त्याला अग्रस्थान प्राप्त झालें आहे. “ गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः”—एकल्या गीतेचें पुरें अध्ययन केलें म्हणजे बस आहे; बाकीच्या शास्त्रांचा फोलकट पसारा काय करावयाचा?—असे म्हणतात ते कांही खोटे नाहीं; आणि म्हणूनच हिदुधर्म व नीतिशास्त्र यांच्या मूलतत्त्वांची ज्यांस ओळख करून घ्यावयाची असेल त्यांनी या अपूर्व ग्रंथाचें प्रथम अध्ययन करावें असे आमचें त्यांस सविनय पण आग्रहपूर्वक सांगणें आहे. कारण सांख्य, न्याय, मीमांसा, उपनिषदे, वेदान्त वगैरे धराक्षरसृष्टीचा व क्षेत्र-क्षेत्रज्ञज्ञानाचा विचार करणारा प्राचीन शास्त्रें तत्काली शक्य तेवढ्या पूर्णावस्थेस आल्यावर वैदिक धर्मास ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान व कर्मयोगपर असे जें अखेर स्वरूप आलें, व हल्लीं प्रचलित असलेल्या वैदिक धर्माचें जें मूल आहे, तेंच गांतेत प्रतिपादिलेलें असल्यामुळें, संक्षेपानें पण निःसंदिग्धरीतीनें सांप्रतच्या हिदुधर्माचीं तत्त्वे समजावून देणारा गीतेसारखा दुसरा ग्रंथच संस्कृत वाङ्मयांत नाहीं म्हटलें तरी चालेल.

गीतारहस्यांतील विवेचनाचा सामान्य रोख यावरून वाचकाच्या लक्षांत येईल. गांतेवर पहिल्या टीका कर्मयोगपर असाव्या असें गीतेवरील शांकर-भाष्याच्या तिसरे अध्यायाचे आरंभीं या टीकाकारांच्या अभिप्रायांचा जो उल्लेख आहे त्यावरून दिसून येत. या टीका आतां उपलब्ध नाहींत; म्हणून गीतेचें कर्म-योगपर व तुलनात्मक हें पहिलेंच विवेचन आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. यांत कांहीं श्लोकांचे अर्थ हल्लींच्या टीकांतून दिलेल्या अर्थाहून भिन्न असून, मराठीत पूर्वी कोठेंच सविस्तर वर्णिले नाहींत असे दुसरे पुष्कळ विषयहि सागावे लागले आहेत. हे विषय व त्यांची उपपत्ति संक्षेपानेंच पण होईल तितक्या स्पष्ट व सुबोधरीतीनें सांगण्याचा आम्हीं प्रयत्न केला आहे; आणि द्विरुक्ति झाली तरीहि त्याची पर्वा न ठेवितां ज्या शब्दांचे अर्थ मराठीत अद्याप रूढ झालेले नाहींत त्यांचे पर्याय-शब्द त्यांना जोडूनच पुष्कळ ठिकाणीं मुद्दाम दिलेले असून, शिवाय या विषयांतील प्रमुख प्रमुख सिद्धान्त जागोजाग सारांशरूपानें उपपादनापासून निराळे काढून दाख-

विले आहेत. तथापि शास्त्रीय व गहन विषयांची चर्चा थोडक्या शब्दांनीं करणे नेहमींच कठिण असून, या विषयांची मराठी परिभाषाहि अद्याप कायम झालेली नाही; म्हणून भ्रमाने, नजरचुकीने, किंवा अन्य कारणांनीं, आमच्या या नवीन तऱ्हेच्या विवेचनांत काटिन्व्य, दुर्बोधता, अपुरेपणा किंवा दुसरे दोषहि रहाण्याचा संभव आहे हे आम्ही जाणून आहो. परंतु भगवद्गीता वाचकांस अपरिचित आहे असे नाही. गीता पुष्कळांच्या नित्यपाठांतली असून तिचे शास्त्रीयदृष्ट्या अध्ययन केलेले व करणारेहि पुष्कळ लोक आहेत. यासाठी अशा अधिकारी पुरुषांस आमची अशी विनंति आहे कीं, त्यांच्या हातांत हा ग्रंथ पडून त्यांत वरीलप्रकारचे कांहीं दोष त्यांचे नजरेस आल्यास त्यांनीं ते मेहेरबानीने आम्हांस कळवावे, म्हणजे त्यांचा विचार करून या ग्रंथाची द्वितीयावृत्ति काढण्याचा प्रसंग आल्यास त्यांत योग्य ती दुरुस्ती करण्यांत येईल. आमचा कांहीं विशिष्ट संप्रदाय असून तत्सिद्धयर्थ आम्ही गीतेचा एक प्रकारचा विशिष्ट अर्थ करितों अशी कित्येकांची समजूत होण्याचा संभव आहे. यासाठी येथे एवढे सांगितले पाहिजे कीं, गीतारहस्य हा ग्रंथ कोणत्याहि विशिष्ट व्यक्तीस किंवा संप्रदायास उद्देशून लिहिलेला नाही. आमच्या बुद्धीप्रमाणे गीतेच्या संस्कृत श्लोकाचा जो सरळ अर्थ होतो तो आम्ही दिला आहे. असा सरळ अर्थ केल्याने,—आणि हल्लीं संस्कृताचा बराच प्रसार झाला असल्यामुळे अर्थ सरळ आहे कीं नाही हे पुष्कळांस सहज कळण्यासारखे आहे,—त्यांत जर कांहीं सांप्रदायिकपणा येईल तर तो गीतेचा आहे, आमचा नव्हे. “मला दोनचार मार्ग सांगून घोटाल्यांत न पाडितां, त्यांपैकी जो श्रेयस्कर असेल तो एकच निश्चयेंकरून सांगा” (गी. ३. २; ५. १) असा अर्जुनाचा भगवंतांस स्पष्ट प्रश्न असल्यामुळे, गीतेत कांहीं तरी एकच विशिष्ट मत प्रतिपाद्य असले पाहिजे हे उघड आहे (गी. ३. ३१): व ते कोणते हे मूळ गीतेचाच अर्थ करून निराग्रहबुद्धीने आम्हांस पहावयाचे आहे; प्रथम कांहीं तरी मत कायम करून, त्याला गीता जुळत नाही म्हणून गीतार्थाची ओढाताण करावयाची नाही. सारांश, गीतेचे खरोखरच जे रहस्य आहे,—मग ते कोणत्याहि संप्रदायाचे अगर पंथाचे असो,—त्याचा गीताभक्तांत प्रसार करून भगवंतांनींच अखेर म्हटल्याप्रमाणे हा ज्ञानयज्ञ करण्यास आम्ही प्रवृत्त झालो आहो; व आम्हांस अशी उमेद आहे कीं, त्याच्या अव्यंगता-सिद्धयर्थ वर मागितलेली ज्ञानभिक्षा आमचे देशबंधु व धर्मबंधु आम्हांस मोठ्या आनंदाने घालतील.

प्राचीन टीकाकारांनीं प्रतिपादिलेले गीतेचे तात्पर्य आणि आमच्या मता-प्रमाणे गीतेचे रहस्य यांत भेद कां पडतो याची कारणे गीतारहस्यांत सविस्तर सांगितली आहेत. परंतु गीता-तात्पर्यासंबंधाने जरी याप्रमाणे मतभेद असला तरी

गीतेवर जीं अनेक भाष्ये व टीका आहेत, किंवा पूर्वी अगर अलीकडे गीतेचीं प्राकृ-
 तांत जी भाषांतरें झालीं आहेत त्यांचें प्रस्तुत ग्रंथ लिहितांना इतर बाबतीत नेहमींच
 प्रसंगानुसार थोडेंबहुत सहाय्य झालेलें असल्यामुळें त्या सर्वांचे आम्ही अत्यंत ऋणी
 आहोंत, हें येथें सांगणें अवश्य आहे. आणि तसेंच ज्या पाश्चिमात्य पंडितांच्या
 ग्रंथांतील सिद्धान्तांचा जागोजाग उल्लेख केलेला आहे त्यांचेहि आभार मानिले
 पाहिजेत. किंबहुना या सर्व ग्रंथांच्या मदतीखेरीज प्रस्तुतचा ग्रंथ लिहितां आला
 असता कीं नाहीं याची वानवाच असल्यानें या प्रस्तावनेच्या आरंभी “संतांची
 उच्छिष्टे बोलतो उत्तरे” हें तुकारामबुवांचें वाक्य आम्हीं घातलें आहे. सर्व कालीं
 एकसारखेंच लागूं पडणारें म्हणजे त्रिकालाबाधित ज्ञान सांगणाऱ्या गीतेसारख्या
 ग्रंथांनें कालभेदानुरूप नवें नवें स्फुरण मनुष्याला प्राप्त व्हावें यांत कांही नवल
 नाहीं; कारण अशा व्यापक ग्रंथाचा हा धर्मच असतो. परंतु तेवढ्यानें प्राचीन पंडितांनीं
 असल्या ग्रंथांवर जे परिश्रम केलेले असतात ते व्यर्थ होत नाहींत. गीतेची इंग्रजी,
 जर्मन वगैरे भाषांतून पाश्चात्य पंडितांनीं जी भाषांतरे केली आहेत त्यासहि हाच
 न्याय लागूं पडतो. हीं भाषांतरे प्रायः गीतेच्या प्राचीन टीकाकारांस अनुसरून
 केलेलीं असतात. तथापि कांहीं पाश्चिमात्य पंडितांनीं गीतेचा स्वतंत्ररीत्या अर्थ
 लावण्याचीहि खटपट सुरू केली आहे. पण खऱ्या (कर्म—) योगाचें तत्त्व अथवा
 वैदिक धार्मिक संप्रदायाचा इतिहास नीट लक्षांत न आल्यामुळें, अथवा बहिरंग-
 परीक्षणाकडेच त्यांचा विशेष कल असल्यामुळें, किंवा दुसऱ्या अशाच कारणांनीं,
 पाश्चात्य पंडितांचीं हीं विवेचनें पुष्कळ अपुरीं व कांहीं कांही स्थळीं तर निःसंशय
 भ्रामक व चुकीचीं आहेत. गीतेवरील पाश्चात्य पंडितांच्या या ग्रंथांचा येथें सवि-
 स्तर विचार किंवा परीक्षा करण्याचें कारण नाहीं. त्यांनीं उपास्थित केलेल्या प्रमुख
 प्रश्नांसंबंधीं आमचें काय म्हणणें आहे तें या ग्रंथाच्या परिशिष्टप्रकरणांत दिलें
 आहे. तथापि अलीकडे आमच्या पहाण्यांत आलेल्या गीतेवरील कांही इंग्रजी
 लेखांचा उल्लेख येथें केला पाहिजे. पहिला लेख मि. ब्रुक्स यांचा होय. मि. ब्रुक्स
 हे थिआसफिस्ट पंथाचे असून भगवद्गीता कर्मयोगपर आहे असें त्यांनीं आपल्या
 गीतेवरील ग्रंथांत निरूपण केलें आहे व आपल्या व्याख्यानांतूनहि हेंच मत ते
 प्रतिपादन करित असतात. दुसरा लेख मद्रासचे मि. एस्. राधाकृष्णम् यांचा
 असून तो छोटयाशा निबंधरूपानें अमेरिकेंतल्या ‘सर्वराष्ट्रीय नीतिशास्त्रावरील
 त्रैमासिकांत’ प्रसिद्ध झाला आहे (जुलै १९११). यांत आत्मस्वातंत्र्य व नीति-
 धर्म या दोन विषयांसंबंधानें गीता व कान्ट यांचें साम्य दाखविलें आहे. आम-
 च्या मते हें साम्य याहूनहि अधिक व्यापक असून, ग्रीन याची नैतिक उपपत्ति
 कान्टपेक्षांहि गीतेशीं अधिक जुळती आहे. पण या दोन्ही प्रश्नांचा खुलासा या

ग्रंथांत केलेला असल्यामुळे त्यांची येथे पुनरुक्ति करीत नाहीं. तसेंच पंडित सीतानाथ तत्त्वभूषण यांचा 'कृष्ण आणि गीता' या नांवाचा एक इंग्रजी ग्रंथहि अलीकडे प्रसिद्ध झाला असून त्यांत सदर पंडितांनीं गीतेवर दिलेली बारा व्याख्यानें छापिलीं आहेत. पण या अगर मि. ब्रुकस यांच्या व आमच्या प्रतिपादनांत पुष्कळ अंतर आहे हें सदर ग्रंथ वाचिले असतां कोणाच्याहि लक्षांत येईल. तथापि वरील लेखांवरून गीतेसंबंधानें आमचे विचार अपूर्व नसून गीतेतील कर्मयोगाकडे लोकांचें अधिकाधिक लक्ष लागत चालल्याचें हें सुचिन्ह असल्यामुळे आम्ही या सर्व आधुनिक लेखकांचें येथें अभिनंदन करितों.

हा ग्रंथ मन्दलेस लिहून झाला खरा; पण तो शिसपेन्सिलीनें लिहिलेला असून त्यांत बऱ्याच ठिकाणीं खोडाखोड केलेली व शोध घातलेले होते. म्हणून पुढें तो सरकारांत जाऊन परत आल्यावर त्याची छापण्यासाठीं शुद्ध नकल करणें जरूर होतें; आणि हें काम आमच्यावर पडलें असतें तर ग्रंथ प्रसिद्ध होण्यास आणखी किती महिने लागले असते कोणास ठाऊक! पण रा. रा. वामन गोपाळ जोशी, नारायण कृष्ण गोगटे, रामकृष्ण दत्तात्रेय पराडकर, रामकृष्ण सदाशिव पिंपुटकर, अप्पाजी विष्णु कुळकर्णी वगैरे गृहस्थांनीं या कामीं हौसेनें मदत करून तें जलदीनें पुरें केलें याबद्दल त्यांचे आभार मानिले पाहिजेत. तसेंच रा. रा. कृष्णाजी प्रभाकर खाडिलकर यांनीं, आणि विशेषेंकरून वेदशास्त्रसंपन्न दीक्षित काशीनाथशास्त्री लेले यांनीं, हे मुद्दाम मुंबईहून येथें येऊन, ग्रंथाची लेखी प्रत वाचण्याची तसदी घेतली आणि बऱ्याच उपयुक्त व मार्मिक सूचना केल्या याबद्दल आम्ही त्यांचे ऋणी आहं. तथापि ग्रंथांतील मतांबद्दलची जबाबदारी सर्वेस्वीं आमची आहे हें विसरता कामा नये. ग्रंथ याप्रमाणें छापण्यास तयार झाला. पण लढाईमुळे कागदाची उणीव पडणार होती. ती मुंबईतील स्वदेशी कागदाच्या गिरणीचे मालक मेसर्स डी. पद्मजी आणि सन यांनीं वेळेवर आमच्या मताप्रमाणें चांगला कागद पुराविल्यामुळे दूर झाली, व गीतेचा ग्रंथ चांगल्या स्वदेशी कागदावर छापवयास मिळाला. तथापि ग्रंथ छापतांना तो अजमासाबाहेर वाढल्यामुळे पुनः कागदाची उणीव पडली; व ती पुण्यांतील रेपेर मिलच्या मालकांनीं भरून काढिली नसती तर आणखी कांहीं महिने ग्रंथ प्रसिद्ध होण्याची वाचकांस वाट पहावी लागली असती. म्हणून वरील दोन्ही गिरण्यांचे मालक यांचे आम्हींच नव्हे तर वाचकांनींहि आभार मानिले पाहिजेत. शेवटीं प्रुफे तपासण्याचें काम राहिलें. हें रा. रा. रामकृष्ण दत्तात्रेय पराडकर, रा. रा. रामकृष्ण सदाशिव पिंपुटकर आणि रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत यांनीं पत्कारिलें. त्यांतहि जागोजाग आटेऱे इतर ग्रंथांचे उल्लेख बरोबर आहेत कीं नाहींत हें तपासण्याचें व कोठें कांहीं

व्यंग राहिले असल्यास ते दाखविण्याचें काम रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत यांनी एकव्यांनीच केलेले आहे. अर्थात् याच्या मदतीखेरीज हा ग्रंथ इतक्या लवकर केवळ आमच्या हातूनच प्रसिद्ध होणें शक्य नव्हतें. म्हणून या सर्वांचे मनःपूर्वक येथें आभार मानिले पाहिजेत. सरतेशेवटी चित्रशाळा छापखान्याचे मालक यांनी हें काम काळजीने व शक्य तेवढें लवकर छापून देण्याचें पत्करून त्याप्रमाणें तडीस नेल्याबद्दल त्यांचेहि आभार मानणें जरूर आहे. शेतांत पीक आलें तरी त्याचें अन्न तयार होऊन खाणाराच्या मुखांत पडेपर्यंत अनेक लोकांच्या साहाय्याची जशी अपेक्षा लागत्ये तद्वतच कांहीं अंशी ग्रंथकाराची—निदानपक्षां आमची तरी—स्थिति आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. म्हणून वरील प्रकारें आमहांस साहाय्य करणाऱ्या सर्व लोकांचे—त्यांचीं नांवें वर आलेलीं असोत वा नसोत—आम्ही पुनः एकवार आभार मानून ही प्रस्तावना संपवितों.

प्रस्तावना संपली. आतां ज्या विषयाच्या विचारांत आज पुष्कळ वर्षे घाल-
विली व ज्याच्या नित्य सहवासानें व चिंतनानें मनाचें समाधान होऊन आनंद
होत गेला, तो विषय ग्रंथरूपानें हातानिराळा होणार म्हणून वाईट वाटत असलें
तरी हे विचार—साधल्यास सव्याज, नाहीपेक्षां निदान जसेच्या तसे—पुढील पिढी-
तील लोकांस देण्यासाठींच आमहांस प्राप्त झाले असल्यामुळें, वैदिक धर्मातील राज-
गुह्याचा हा परीस “उत्तिष्ठत ! जाग्रत ! प्राप्य वरान्निबोधत !” —उठा ! जागे
व्हा ! आणि (भगवंतांनी दिलेले) हे वर समजून घ्या !—या कठोपनिषदांतील मंत्रानें
(कठ. ३.१४) प्रेमोदकपूर्वक आम्ही होतकरू वाचकांच्या हवालीं करितों. यांतच
कर्माकर्माचें सर्व बीज आहे; आणि या धर्माचें स्वल्पाचरणहि मोठ्या
संकटातून सोडवितें, असें खुद्द भगवंताचेंच निश्चयपूर्वक आश्वासन आहे.
यापेक्षां आणखी जास्त काय पाहिजे ? “केल्याविण कांहीं हात नाही”
हा सृष्टीचा नियम लक्षांत आणून तुम्ही मात्र निष्कामबुद्धीनें कतें व्हा म्हणजे
झालें. निव्वळ स्वार्थपरायण बुद्धीनें संसार करून थकल्याभागल्या लोकांच्या
कालक्रमणार्थ, किंवा संसार सोडून देण्याची तयारी म्हणूनहि, गीता सांगितलेली
नसून संसारच मोक्षदृष्ट्या कसा केला पाहिजे व मनुष्यमात्राचें संसारांतलें खरें
कर्तव्य काय याचा तात्त्विकदृष्ट्या उपदेश करण्यासाठीं गीताशास्त्राची प्रवृत्ति
झालेली आहे. म्हणून पूर्वं वयांतच गृहस्थाश्रमाचें किंवा संसाराचें हें प्राचीन शास्त्र
जितक्या लवकर समजून घेणें शक्य असेल तितक्या लवकर प्रत्येकानें समजून
घेतल्याखेरीज राहूं नये, एवढीच आमची शेवटीं विनंति आहे.

गीतारहस्य (पूर्वार्ध)

प्रथम मुद्रणाची प्रस्तावना.

गीतारहस्याचें हें दोन भागांत प्रथम मुद्रण आहे. या भागास टाइप जरा बारीक वापरला असून कागद चांगला पण पातळ आणि लहान आकाराचा वापरला आहे. त्यामुळें पुस्तक आटपशीर व वजनानेंहि हलकें झालें आहे. तथापि पूर्वी छापलेल्या चारं मुद्रित आवृत्तींशीं सर्व प्रकारें साम्य ठेवण्यासाठीं हें पुस्तकहि पूर्वीप्रमाणेंच ओळीला ओळ पृष्ठांला पृष्ठ कायम राखून छापलें आहे. यांत अखेरच्या मुद्रणांत केलेल्या सर्व दुरुस्त्यां आलेल्या आहेत. दोन वर्षांमागें गीता-रहस्यांतील गीतेचें भाषांतर रहस्य-संजीवन या नांवाखालीं निराळें छापल्यानंतर रहस्य-विवेचनाचा निबंध स्वतंत्र पुस्तक रुपानें छापणें क्रमप्राप्तच होतें, हें वाचकांस सांगावयास नको.

गीतारहस्य पृ. ५०८ मधील उल्लेखाप्रमाणें ७४५ श्लोकांची व चोवीस अध्यायांची एक भगवद्गीता १९१७ सालीं मद्रासेस प्रसिद्ध झाली आहे पण ही मूळ गीता नसून ७०० श्लोकी व अठरा अध्यायी मूळ गीतेसच कोणी तरी हें सांप्रदायिक स्वरूप दिलें असावें व गीतेंत ७४५ श्लोक असल्याबद्दलचें महाभारतांतील वचनहि याच संप्रदायातर्फें महाभारतांत घुसडवून देण्यांत आलें असावें असें ग्रंथकाराचें मत आहे.

तृतीय मुद्रणाचा आटपसर आकार कांहीं लोकांस पसंत पडल्यामुळें त्यांचें सोईसाठीं तशा आकाराचें पुस्तक उपलब्ध असावें म्हणून हें मुद्रण ह्या आकारांत काढलें आहे.

पुणें ता. १ जानेवरी १९२६.

प्रकाशक.



लोकमान्य टिळक यांच्या उजव्या हाताच्या हस्तरेषा.

[Copyright.]

गीतारहस्याची सामान्य अनुक्रमणिका.

विषय	पृष्ठे.
मुखपृष्ठ व अर्पणपत्रिका... ..	१—३
प्रस्तावना	५—१६
गीतारहस्याची सामान्य अनुक्रमणिका	१७
गीतारहस्यांतील विषयांची प्रकरणशः अनुक्रमणिका	१९—२८
संक्षिप्त चिन्हांचा खुलासा वर्गरे	२९—३१
गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र... ..	१—५०४
गीतेचें बहिरंगपरीक्षण	५०५—५८८

गीतारहस्यांतील विषयांची प्रकरणशः अनुक्रमणिका.



प्रकरण पहिलें-विषयप्रवेश.

श्रीमद्भगवद्गीतेची योग्यता—गीतेतील अध्यायपरिसमाप्तिसूचक संकल्प-
गीताशब्दार्थ—दुसऱ्या अनेक गीतांचें वर्णन, आणि त्यांचें व योगवासिष्ठादिकांचें
गौणत्व—ग्रंथपरीक्षणाचे प्रकार—भगवद्गीतेचे अर्वाचीन बहिरंगपरीक्षक—महामा-
रतकारांनी सांगितलेले गीतातात्पर्य—प्रस्थानत्रयी व तिजवरील सांप्रदायिक भाष्ये—
तदनु रूप गीतातात्पर्ये—श्रीशंकाराचार्य—मधुसूदन—तत्त्वमासि—पैशाचभाष्य—रामा-
नुजाचार्य—मध्वाचार्य—वल्लभाचार्य—निबार्क—श्रीधरस्वामी—ज्ञानेश्वर—सर्वांच्या
दृष्टि सांप्रदायिक—सांप्रदायिक दृष्टि सोडून ग्रंथतात्पर्य काढण्याची रीति—सांप्रदा-
यिक दृष्टीने तिची उपेक्षा—गीतेचा उपक्रमोपसंहार—परस्परविरुद्ध नीतिधर्माची
कचाटी व त्यांत होणारा कर्तव्यधर्ममोह—तन्निवारणार्थ गीतोपदेश...पृ. १—२८.

प्रकरण दुसरें-कर्मजिज्ञासा.

कर्तव्यमूढतेची दोन इंग्रजी उदाहरणे—महाभारताचें या दृष्टीने महत्त्व—
अहिंसाधर्म व त्याचे अपवाद—क्षमा व क्षमेचे अपवाद—आमच्या शास्त्रांतील
सत्यानृतविवेक—इंग्रजी नीतिशास्त्रांतील विवेकाशी त्याची तुलना—आमच्या
शास्त्रकारांच्या दृष्टीचें श्रेष्ठत्व व महत्त्व—प्रतिज्ञापालन व तन्मर्यादा—अस्तेय व
तदपवाद—‘मरण्यापेक्षां जगणें श्रेयस्कर’ याचे अपवाद—आत्मसंरक्षण—माता,
पिता, गुरु वगैरे पूज्य पुरुषांसंबंधी कर्तव्ये व त्यांचे अपवाद—काम, क्रोध व लोभ,
यांच्या निग्रहाचें तारतम्य—धैर्यादि गुणांचे प्रसंग व देशकालादि मर्यादा—आचा-
राचें तारतम्य—धर्माधर्मांचें सूक्ष्मत्व व गीतेची अपूर्वता... ..पृ. २९—५१.

प्रकरण तिसरें-कर्मयोगशास्त्र.

कर्मजिज्ञासेचें महत्त्व, गीतेचा प्रथमाध्याय आणि कर्मयोगशास्त्राची अव-
श्यकता—कर्म शब्दाचा अर्थनिर्णय—मीमांसकांचा कर्मविभाग—योग शब्दाचा अर्थ-
निर्णय—गीतेत योग=कर्मयोग, आणि तोच प्रतिपाद्य—कर्माकर्मांचे पर्याय शब्द—
शास्त्रीय प्रतिपादनाचे आधिभौतिक, आधिदैविक व आध्यात्मिक असे तीन

पंथ—हे पंथ होण्याचें कारण—कौंटचें मत—गीतेप्रमाणें अध्यात्मदृष्टि श्रेष्ठ—धर्म शब्दाचे दोन अर्थ, पारलौकिक व व्यावहारिक—चातुर्वर्ण्यादि धर्म-जगाचें धारण करितो म्हणून धर्म—चोदनालक्षण धर्म—धर्माधर्मनिर्णयार्थ सामान्य नियम—‘महाजनो येन गतः स पंथाः’ व त्यांतील दोष—‘अति सर्वत्र वर्जयेत्’ व त्याचा अपुरेपणा—अविरोधानें धर्मनिर्णय—कर्मयोगशास्त्राचें काम ... पृ ५२-७४.

प्रकरण चवथें—आधिभौतिक सुखवाद.

स्वरूपप्रस्ताव—धर्माधर्मनिर्णायक तत्त्वे—चार्वाकाचा निव्वळ स्वार्थ—होब्सचा दूरदर्शी स्वार्थ—स्वार्थबुद्धीप्रमाणेंच परोपकारबुद्धिहि नैसर्गिक—याज्ञवल्क्याचा आत्मार्थ—स्वार्थपरार्थोभयवाद ऊर्फ शहाणा स्वार्थ—त्यावरील आक्षेप-परार्थप्रधानपक्ष—पुष्कळांचें पुष्कळ सुख—त्यावरील आक्षेप—पुष्कळांचें पुष्कळ हित कोण व कसे ठरविणार—कर्मापेक्षां कर्त्याच्या बुद्धीचें महत्त्व—परोपकार कां करावा मनुष्यजातीची पूर्णावस्था—श्रेय व प्रेय—सुखदुःखाचें अनित्यत्व व नीति-धर्माचें नित्यत्व.... .. पृ. ७५—९४.

प्रकरण पांचवें—सुखदुःखविवेक.

सुखार्थ प्रत्येकाची प्रवृत्ति—सुखदुःखांचें लक्षण व भेद—सुख स्वतंत्र का दुःखाभावरूप—संन्यासमार्गाचें मत—त्याचें खंडन—गीतेचा सिद्धान्त—सुख व दुःख हे दोन स्वतंत्र भाव—इहलोकीं प्राप्त होणारे सुखदुःखविपर्यय—संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक—पाश्चिमात्य सुखाधिक्यवाद—मनुष्य आत्महत्या करीत नाही एवढ्यावरून संसाराचें सुखमयत्व सिद्ध होत नाही—मुखेच्छेची अनावर बाढ—मुखेच्छा सुखोपभोगांनै तृप्त होण्याची अशक्यता—म्हणून संसारांत दुःखाधिक्य—तदनुकूल आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त—शोपेनहौएरचें मत—असं-तोषाचा उपयोग—त्याचे दुष्परिणाम टाळण्याचा उपाय—सुखदुःखानुभवाची आत्मवशता, व फलाशेचें लक्षण—फलाशात्यागानेंच दुःखनिवारण होतें म्हणून कर्मत्यागनिषेध—इंद्रियनिग्रहाची मर्यादा—कर्मयोगाची चतुःसूत्री—शारीरिक म्हणजे आधिभौतिक सुखाचें पशुधर्मत्व—आत्मप्रसादज म्हणजे आध्यात्मिक सुखाचें श्रेष्ठत्व व नित्यत्व—या दोन्ही सुखांची जोड हेंच कर्मयोगदृष्ट्या परम-साध्य—विषयोपभोगसुख अनित्य व परमसाध्य होण्यास अयोग्य—आधिभौतिक सुखवादाची अपूर्वता... .. पृ. ९५-१२१.

प्रकरण सहावें—आधिदैवतपक्ष व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार.

पाश्चिमात्य सदसद्विवेकदेवतापक्ष—तत्सदृश मनोदेवतेसंबंधानें आमच्या ग्रंथांतील वचनें—आधिदैवतपक्षावर आधिभौतिकपक्षाचे आक्षेप—संवय व अभ्यास यामुळे कार्याकार्यनिर्णय लवकर होतो—सदसद्विवेक ही निराळी शक्ति नाही—अध्यात्मपक्षाचे आक्षेप—मनुष्यदेहाचा बडा कारखाना—कर्मद्रियें व ज्ञानेंद्रियें यांचें व्यापार—मन व बुद्धि यांचीं पृथक् पृथक् कामें—व्यवसायात्मक व वासनात्मक बुद्धि यांजमधील भेद व संबंध—व्यवसायात्मक बुद्धि एकच पण सात्त्विकादि भेदानें तीन प्रकारची—सदसद्विवेक बुद्धि त्यांतच येत्ये, निराळी नाही—क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार व क्षराक्षरविचार यांचें स्वरूप व कर्मयोगाशी संबंध—क्षेत्रज्ञव्यर्थ—क्षेत्रज्ञाचें म्हणजे आत्म्याचें अस्तित्व—क्षराक्षरविचाराची प्रस्तावना. पृ. १२२-१४६.

प्रकरण सातवें—कापिलसांख्यशास्त्र किंवा क्षराक्षरविचार.

क्षराक्षरविचार करणारीं शास्त्रें—काणादांचा परमाणुवाद—कापिलसांख्य—सांख्यशब्दार्थ—कापिलसांख्यावरील ग्रंथ—सत्कार्यवाद—जगाचें मूळ द्रव्य किंवा प्रकृति एकच—सत्त्व, रज व तम हे तिचे तीन गुण—त्रिगुणाची साम्यावस्था व अन्योन्य लटपटीनें नाना पदार्थांची उत्पत्ति—प्रकृति अव्यक्त, अखंड, एकजिनसी व अचेतन—अव्यक्तापासून व्यक्त—प्रकृतीपासूनच मन व बुद्धि—हेकेलचें जडाद्वैत व आत्म्याची प्रकृतीपासून उत्पत्ति सांख्यशास्त्रास मान्य नाही—प्रकृति व पुरुष हीं दोन स्वतंत्र तत्त्वे—पैकीं पुरुष अकर्ता, निर्गुण व उदासीन असून सर्वे कर्तृत्व प्रकृतीचें—दोहोंच्या संयोगानें सृष्टीचा पसारा—प्रकृति व पुरुष यांमधील भेद ओळखिल्यानें कैवल्याची म्हणजे मोक्षाची प्राप्ति—मोक्ष कोणाचा, प्रकृतीचा का पुरुषाचा—सांख्यांचे असंख्य, व वेदान्त्यांचा एक पुरुष—त्रिगुणातांतावस्था—सांख्यांच्या व तत्सदृश गीतेच्या सिद्धान्तांतील भेद.पृ. १४७-१६५.

प्रकरण आठवें—अंशवाची उभारणी व संहारणी.

प्रकृतीचा पसारा—ज्ञानविज्ञानलक्षण—निरनिराळे सृष्ट्युत्पत्तिक्रम व त्यांचा अखेरची एकवाक्यता—अर्वाचीन उत्क्रांतिवादाचें स्वरूप आणि सांख्यांच्या गुणोत्कर्षतत्त्वाशीं त्याचें सादृश्य—गुणोत्कर्षाचें किंवा गुणपरिणामवादाचें निरूपण—प्रकृतीपासून प्रथम व्यवसायात्मक बुद्धीची व पुढें अहंकाराची उत्पत्ति—त्यांचे त्रिघात अनंत भेद—अहंकारापासून पुढें सेंद्रिय सृष्टीतील मनासह अकरा व निर्दि-

द्रिय सृष्टीतील तन्मात्ररूपी पांच तत्त्वे यांची उत्पत्ति—तन्मात्रे पांचच कां व सूक्ष्मे द्रिये अकराच कां यांचे कारण—सूक्ष्म सृष्टीपासून स्थूल विशेष—पंचवीस तत्त्वांचा ब्रह्मांडवृक्ष—अनुगतितील ब्रह्मावृक्ष व गीतेतील अश्वत्थवृक्ष—पंचवीस तत्त्वांचे वर्गीकरण करण्याच्या सांख्य व वेदान्ती यांच्या भिन्न तत्त्वा—त्यांचे कोष्टक—स्थूल पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीबद्दलचा वेदान्तग्रंथांतून वर्णिलेला क्रम—आणि पुढे पंचोत्पत्तीकरणाने सर्वे स्थूल पदार्थ—उपनिषदांतील त्रिवृत्करणाशी त्याची तुलना—सजीव सृष्टि व लिंगशरीर—वेदान्तांतील लिंगशरीर व सांख्यांचे लिंगशरीर यांतील भेद—बुद्धीचे भाव व वेदान्तांतील कर्म—प्रलय—उत्पत्तिप्रलयकाल—कल्पयुगमान—ब्रह्मदेवाची दिवसरात्र व त्याचे एकंदर आयुष्य—इतर सृष्ट्युत्पत्तिक्रमाशी विरोध व एकवाक्यता.... .. पृ. १६६-१९२.

प्रकरण नववे—अध्यात्म.

प्रकृति व पुरुष या द्वैतावर आक्षेप—दोहोंपलीकडच्याचा विचार करण्याची पद्धत—दोहोंच्याहि पलीकडला एकच परमात्मा किंवा पर पुरुष—प्रकृति (जगत्), पुरुष (जीव) व परमेश्वर ही त्रयी—गीतेत वर्णिलेले परमेश्वरस्वरूप—व्यक्त किंवा सगुण रूप व त्याचे गौणत्व—अव्यक्त पण मायेने व्यक्त होणारा—अव्यक्ताचेच सगुण, निर्गुण व सगुणनिर्गुण असे तीन भेद—तत्सदृश उपनिषदांतील वर्णने—उपनिषदांत उपासनेसाठी सांगितलेल्या विद्या व प्रतीके—त्रिविध अव्यक्त रूपांत निर्गुणच श्रेष्ठ (पृ. २०८)—वरील सिद्धान्तांची शास्त्रीय उपपत्ति—निर्गुण व सगुण यांचे गहन अर्थ—अमृतत्वाची स्वभावसिद्ध कल्पना—सृष्टिज्ञान कसे व कशाचे होतें—ज्ञानक्रियेचे वर्णन व नामरूपांची व्याख्या—नामरूपांचा देखावा व वस्तुत्व—सत्याची व्याख्या—नामरूपे विनाशी म्हणून असत्य, व वस्तुत्व नित्य म्हणून सत्य—वस्तुत्व तेंच अक्षरब्रह्म व नामरूपे ही माया—सत्य व मिथ्या या शब्दांचे वेदान्तांतील अर्थ—आधिभौतिक शास्त्राची नामरूपात्मकता(पृ. २१८)—विज्ञानवाद वेदान्तास ग्राह्य नाही—मायावादाचे प्राचीनत्व—नामरूपाने आच्छादिलेल्या नित्य ब्रह्माचे व शरीर आत्म्याचे स्वरूप एकच—दोहोंसहि चिद्रूपी कां म्हणतात—ब्रह्मात्मैक्य म्हणजेच 'पिडीं तें ब्रह्मांडीं'—ब्रह्मानंद—मीपणाचे मरण—तुरीयावस्था किंवा निर्विकल्प समाधि—अमृतत्वसीमा व मरणाचे मरण (पृ. २३१)—द्वैतवादाचा उद्भव—गीता व उपनिषदे दोन्ही अद्वैत वेदान्तच प्रतिपादन करितात—सगुण मायेचा निर्गुणांत कसा उद्भव होतो—विवर्तवाद व गुणपरिणामवाद—जगत्, जीव व परमेश्वर यांच्याबद्दलचे अध्यात्मशास्त्राचे संक्षिप्त सिद्धान्त (पृ.

२४१) — ब्रह्माचें सत्यानृतत्व — अतस्तत् व इतर ब्रह्मनिर्देश — जीव परमेश्वराचा 'अंश' कसा — परमेश्वर दिकालानें अमर्यादित (पृ. २४५) अध्यात्मशास्त्राचा शेवटचा सिद्धान्त — देहेन्द्रियांत मुरलेली साम्यबुद्धि — मोक्षस्वरूप व सिद्धावस्थेचें वर्णन (पृ. २४८) — ऋग्वेदांतील नासदीय सूक्ताचें सार्थ विवरण — पूर्वापरप्रकरण-संगति.... .. पृ. १९३ — २९६

प्रकरण दहावें — कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य.

मायासृष्टि व ब्रह्मसृष्टि — देहाचे कोश व कर्माश्रयीभूत लिंगशरीर — कर्म, नामरूपे व माया यांचा परस्पर संबंध — कर्माची व मायेची व्याख्या — मायेचें मूल अगम्य म्हणून माया परतंत्र असली तरी अनादि — मायात्मक प्रकृतीचा पसारा किंवा सृष्टि हेंच कर्म — म्हणून कर्महि अनादि — कर्माचा अखंड खटाटोप — परमेश्वर त्यांत हात न घालतां कर्माप्रमाणेंच फल देतो (पृ. २६४) — कर्मबंधाची चि. काटी व प्रवृत्तिस्वातंत्र्यवादाची प्रस्तावना — कर्मविभाग; संचित, प्रारब्ध व क्रियमाण — 'प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः' — मीमांसकांचा नैष्कर्म्यसिद्धिवाद वेदान्ताला अप्राप्त — कर्मबंधांतून ज्ञानाखेरीज सुटका नाही — ज्ञान शब्दाचा अर्थ — ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास शारीर आत्मा स्वतंत्र आहे (पृ. २७९) — पण कर्म करण्याची साधनें त्याजवळ स्वतःचीं नसल्यामुळे तितक्यापुरता परावलंबी — मोक्षप्राप्त्यर्थ आचरिल्लें स्वल्प कर्महि फुकट जात नाही — म्हणून केव्हांना केव्हां तरी दीर्घोद्योगानें खास सिद्धि — कर्मक्षयाचें स्वरूप — कर्म सुटत नाहीत, फलाशा सोडा — कर्माचें बंधकत्व मनांत आहे, कर्मांत नाही — म्हणून ज्ञान केव्हांहि होवो, त्यापासून मोक्ष हेंच फल — तथापि त्यांतले त्यांतहि अंतकाळचें महत्त्व (पृ. २८६) — कर्मकांड व ज्ञानकांड — श्रौतयज्ञ व स्मार्तयज्ञ — कर्मज्ञान गार्हस्थ्यवृत्ति — ज्ञानयुक्त आणि ज्ञानविरहित असे तिचेच दोन प्रकार — त्याप्रमाणें निरनिराळ्या गति — देवयान व पितृयान — कालवाचक का देवतावाचक — तिसरी नरकाची गति — जीवन्मुक्तावस्थेचें वर्णन. पृ २५७ — २९७.

प्रकरण अकरावें — संन्यास व कर्मयोग.

संन्यास व कर्मयोग यांपैकीं श्रेष्ठ मार्ग कोणता असा अर्जुनाचा प्रश्न — या पंथासारखेच पाश्चिमात्य पंथ — संन्यास व कर्मयोग यांचे पर्याय शब्द — पैकीं संन्यास शब्दाचा अर्थ — कर्मयोग संन्यासमार्गाचें अंग नसून दोन्ही स्वतंत्र — टीकाकारांनीं यासंबंधानें केलेली घालमेल — या दोन मार्गापैकीं कर्मयोगच श्रेष्ठ असा

गीतेचा स्पष्ट सिद्धान्त—संन्यासमार्गीय टीकाकारांनी केलेला विपर्यय—त्यावर उत्तर—अर्जुनास अज्ञानी मानितां येत नाही (पृ. ३०९)—कर्मयोगच श्रेष्ठ कां याबद्दल गीतेत सांगितलेलीं कारणे—आचार अनादि कालापासून द्विविध, म्हणून श्रेष्ठत्वाचा निर्णय करण्यास अनुपयोगी—जनकाच्या तीन व गीतेतील दोन निष्ठा—कर्म बंधक म्हटल्याने सोडावीच असे सिद्ध होत नाही, फलाशा सोडल्याने निर्वाह होतो—कर्म सोडणे अशक्य—कर्म सोडिले तर खावयाला देखील मिळणार नाही—ज्ञानोत्तर स्वतःचें कर्तव्य न राहिले, किंवा वासनाक्षय झाला, तरी कर्म सुटत नाही—म्हणून निःस्वार्थबुद्धीने ज्ञानोत्तरहि कर्म करणे अवश्य—भगवंतांचे व जनकाचे उदाहरण—फलाशात्याग, वैराग्य व कर्मात्साह (पृ. ३२६)—लोकसंग्रह व त्याचें लक्षण—हेच ब्रह्मज्ञानाचें खरें पर्यवसान—तथापि तो लोकसंग्रहहि चातुर्वर्ण्य-व्यवस्थेप्रमाणे व निष्काम (पृ. ३३४)—स्मृतिग्रंथांत वर्णिलेला चार आश्रमांचा आयु-ष्यक्रमणाचा मार्ग—गृहस्थाश्रमाचें महत्त्व—भागवतधर्म—भागवन व स्मार्त यांचें मूळचे अर्थ—गीतेत कर्मयोग म्हणजे भागवतधर्मच प्रतिपाद्य—गीतेतील कर्मयोग व मीमांसकांचा कर्ममार्ग यांमधील भेद—स्मार्त संन्यास व संन्यास यांतील भेद—दोहोंची एकवाक्यता—मनुस्मृतीतील वैदिक कर्मयोग व भागवत धर्म यांचें प्राचीनत्व—गीतेतील अध्यायसमाप्तिसूचक संकल्पाचा अर्थ—गीतेची अपूर्वता व प्रस्थानत्रयीच्या तीन भागांची सार्थकता (पृ. ३५०)—संन्यास (सांख्य) व कर्मयोग (योग) या दोन मार्गातील भेदाभेदाचें कौष्टकरूपानें संक्षिप्त निरूपण—आयुष्य-क्रमणाचे निरनिराळे मार्ग—सर्वात कर्मयोगच श्रेष्ठ असा गीतेचा सिद्धान्त—नतप्रति-पादक ईशावास्योपनिषदांतील मंत्र—त्यावरील शांकरभाष्याचा विचार—मनु व इतर स्मृतींतील ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक वचने. ... पृ. २९८-३६१.

प्रकरण बारावें—सिद्धावस्था व व्यवहार.

समाजाची पूर्णावस्था—पूर्णावस्थेत सर्वच स्थितप्रज्ञ—नीतीची परमावधि—पाश्चिमात्य स्थितप्रज्ञ—स्थितप्रज्ञाची विधिनियमांपलीकडची स्थिति—कर्मयोगी स्थितप्रज्ञाचें वर्तन हीच परम नीति—पूर्णावस्थेतील परमावधीची नीति व लोभी समाजांतील नीति यांमधील भेद—दासबोधांतील उत्तम पुरुषाचें वर्णन—परंतु या भेदानें नीतिधर्माचें नित्यत्व कमी होत नाही (पृ. ३७६)—स्थितप्रज्ञ हे भेद को-णत्या धोरणावर करितां—समाजाचें श्रेय, कल्याण किंवा सर्वभूतहित—तथापि या बाह्य धोरणापेक्षां साम्यबुद्धीच श्रेष्ठ—पुष्कळांचें पुष्कळ हित व साम्यबुद्धि या तत्त्वांची तुलना—साम्यबुद्धीनें जगांतील वागणूक—परोपकार आणि स्वतःचा

योगक्षेम—आत्मौपम्यबुद्धि—तिचे व्यापकत्व, महत्त्व व उपपत्ति—‘वसुधैव कुटुंब-
कम्’ (पृ. ३८९)—बुद्धि सम झाली तरी पात्रापात्रविचार मुटत नाही—निर्वैर
म्हणजे निष्क्रिय किंवा निष्प्रतिकार नव्हे—जशाम तसं—दुष्टनिग्रह—देशाभिमान
कुलाभिमान इत्यादिकांची उपपत्ति—देशकालमर्यादापरिपालन व आत्मसंरक्षण-
ज्ञानी पुरुषाचे कर्तव्य—लोकसंग्रह व कर्मयोग—त्रिषयसमारोप—स्वार्थ, परार्थ व
परमार्थ. पृ ३६४-४०३.

प्रकरण तेरावे—भक्तिमार्ग.

निर्गुण ब्रह्मस्वरूपाची सामान्य अल्प बुद्धीच्या मनुष्यास दुर्बोधता—ज्ञान-
प्राप्तीची साधने, श्रद्धा व बुद्धि—दोहोंची परस्परापेक्षा—श्रद्धेनें व्यवहारसिद्धि—
श्रद्धेनें परमेश्वराचे ज्ञान झाले तरी निर्वाह लागत नाही—ते मनांत उतरण्यास निर-
तिशय व निर्हेतुक प्रेमाने परमेश्वराचे चिंतन करावे लागते—याचेच नांव भक्ति—स-
गुण अव्यक्ताचे चिंतन कष्टमय व दुर्घट—म्हणून उपासनेम प्रत्यक्ष वस्तु पाहिजे—
ज्ञानमार्ग व भक्तिमार्ग परिणामी एकच—तथापि ज्ञानाप्रमाणे भक्ति ही निष्ठा होऊ
शकत नाही—परमेश्वराचे भक्तासाठी घेतलेले प्रेमगम्य व प्रत्यक्ष रूप—प्रतीक-
शब्दार्थ—राजविद्या व राजगुह्य या शब्दांचे अर्थ—गीतेतील प्रेमळपणा (पृ.
४९६)—परमेश्वराच्या अनेक विभूतींपैकी कोणतेहि प्रतीक होईल—अनेकांची
अनेक प्रतीके व त्यापासून होणारा अनर्थ—तो टाळण्याचा मार्ग—प्रतीक व प्रतीका-
संबंधी भावना यांमधील भेद—प्रतीक कोणतेहि असो, भावनेप्रमाणे फल—निर-
निराळ्या देवतांची उपासना—त्यांतहि फलदाता एकच परमेश्वर, देवता नव्हे—
कोणत्याहि देवतेस भजा, ते परमेश्वराचेच अविधिपूर्वक भजन होते—या दृष्टीनें
गीतेतील भक्तिमार्गाचे श्रेष्ठत्व—श्रद्धा व प्रेम यांची शुद्धाशुद्धता—क्रमशः उद्योगाने
सुधारणा व अनेक जन्मांअंती सिद्धि—ज्याला ना श्रद्धा ना बुद्धि तो बुडाला—बुद्धीनें
व भक्तीनें अखेर एकच अद्वैतब्रह्मज्ञान प्राप्त होते (पृ. ४२७)—कर्मविपाकप्रक्रियेतील व
अध्यात्मांतील सर्व सिद्धान्त भक्तिमार्गातहि कायम रहातात—उदाहरणार्थ
गीतेतील जीव व परमेश्वर यांचे स्वरूप—तथापि या सिद्धान्तांत कधी कधी शब्द-
भेद होतो—उदाहरणार्थ कर्म म्हणजे आतां परमेश्वरच झाला—ब्रह्मार्पण व कृष्णा-
र्पण—तथापि अर्थाचा अनर्थ होत असेल तर शब्दभेदहि करीत नाहीत—गीता-
धर्मात घातलेली श्रद्धा व ज्ञान यांची जोड—भक्तिमार्गात संन्यासधर्माची अपेक्षा
नाही—भक्तीचा व कर्माचा विरोध नाही—भगवद्भक्त व लोकसंग्रह—स्वकर्मानेच
भगवंतांचे यजनपूजन—ज्ञानमार्ग त्रैवर्णिक तर भक्तिमार्ग श्रीशुद्धादि सर्वांस मो-

कळा—अंतकालीं हि परमेश्वरास अनन्य भावानें शरण गेल्यानें मुक्ति—गीतेतील धर्मांचें इतर सर्व धर्मापेक्षां श्रेष्ठत्व. पृ. ४०४-४३९.

प्रकरण चवदावें—गीताध्यायसंगति

विषयप्रतिपादनाच्या दोन पद्धति—शास्त्रीय व संवादात्मक—संवादात्मक पद्धतीतील दोष व गुण—गीतेचा प्रारंभ—प्रथमाध्याय—द्वितीयाध्यायांत 'सांख्य' आणि 'योग' या दोन मार्गापासूनच सुरुवात—तीन, चार व पांच या अध्यायांतील कर्मयोगाचें विवेचन—कर्मापेक्षां साम्यबुद्धि श्रेष्ठ—कर्म सुटणें अशक्य—सांख्य-निष्ठेपेक्षां कर्मयोग श्रेयस्कर—साम्यबुद्धिप्राप्त्यर्थ इंद्रियनिग्रहाची अवश्यकता—सहाव्या अध्यायांतील इंद्रियनिग्रहाचें साधन—कर्म, भक्ति व ज्ञान असे गीतेचे तीन स्वतंत्र विभाग करणें योग्य नाही—ज्ञान व भक्ति हीं कर्मयोगांतील साम्यबुद्धीचें साधनें होत—म्हणून त्वं तत् असि अशाहि षडध्यायी होत नाहीत—सातव्या अध्यायापासून बाराव्यापर्यंत ज्ञानविज्ञानाचें विवेचन कर्मयोगसिद्धयर्थच आहे, स्वतंत्र नव्हे—सातपासून बारा अध्यायांचें तात्पर्य—या अध्यायांतून हि भक्ति व ज्ञान ही गीतेंत पृथक् वर्णिलेली नसून एकमेकांत गुंफलेली आहेत, व त्यांस ज्ञान-विज्ञान हें एकच नांव दिलें आहे—तेरापासून सतराव्या अध्यायापर्यंतचा सारांश—अठराव्यांतील उपसंहार कर्मयोगपरच आहे—म्हणून उपक्रमोपसंहारादि मीमांसकांच्या दृष्टीनें गीतेंत कर्मयोगच प्रतिपाद्य ठरतो—चतुर्विध पुरुषार्थ—अर्थ व काम धर्मानुसारी पाहिजेत—पण मोक्षाचा व धर्माचा विरोध नाही—गीतेचा संन्यासपर अर्थ कसा केला—सांख्य+निष्काम कर्म—कर्मयोग—गीतेंत नाही काय?—तथापि शेवटीं कर्मयोगच प्रतिपाद्य—संन्यासमार्गीयांस विनंति. ... पृ. ४४०-४६७.

प्रकरण पंधरावें—उपसंहार.

कर्मयोगशास्त्र व आचारसंग्रह यांतील भेद—वेदान्तानें नीतिशास्त्राची उपपत्ति लागत नाही अशी चुकीची समजूत—गीता तीच उपपत्ति सांगत आहे—गीताधर्माचें केवळ नीतिदृष्ट्या विवेचन—कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ—नकुलोपाख्यान—तत्सदृश ख्रिस्ती व बौद्ध सिद्धान्त—'पुष्कळांचें पुष्कळ हित, व 'मनोदैवत' या दोन पाश्चिमात्य पक्षांशी गीतेतील साम्यबुद्धीची तुलना—पाश्चिमात्य आध्यात्मिक पक्षांशी गीतेतील उपपत्तीचें साम्य—कान्ट व ग्रीन यांचे सिद्धान्त—वेदान्त व नीति (पृ. ४८२)—नीतिशास्त्रांत निरनिराळे पंथ होण्याचें कारण, पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल मतभेद—गीतेच्या आध्यात्मिक उपपादनांतील महत्त्वाचा विशेष—मोक्ष,

नीतिधर्म व व्यवहार यांची एकवाक्यता—ख्रिस्ती संन्यासमार्ग—सुखहेतुक पाश्चिमात्य कर्ममार्ग—त्याची गीतेच्या कर्ममार्गाशी तुलना—चातुर्वर्ण्यव्यवस्था व नीतिधर्म यांतील भेद—दुःखनिवारक पाश्चिमात्य कर्ममार्ग व निष्काम गीताधर्म (पृ. ४९४)—कर्मयोगाचा कलियुगांतील संक्षिप्त इतिहास—जैन व बौद्ध यांचे—शंकराचार्यांचे संन्यासी—मुसलमानी राज्य—भगवद्भक्त, संतमंडळ व रामदास—गीताधर्माचा जिवंतपणा—गीताधर्माची अभयता, नित्यता व समता,—देवास प्रार्थना.... पृ. ४६८-५०४.

परिशिष्टप्रकरण—गीतेचें बाह्यरंगपरीक्षण.

गीता महाभारतांत योग्य करण्यासाठी योग्य स्थळी आली आहे; प्रक्षिप्त नव्हे.—भाग १ गीता व महाभारत यांचें कर्तृत्व—गीतेचें प्रस्तुतचें स्वरूप—महाभारताचें प्रस्तुतचें स्वरूप—महाभारतांत आलेले गीतेबद्दलचे सात उल्लेख—दोहोंमधील एकसारखे श्लोक व भाषासादृश्य—तसेंच अर्थसादृश्य—यावरून गीता व महाभारत हीं दोन्ही एकाच ग्रंथकाराची आहेत असे सिद्ध होते—भाग २. गीता व उपनिषदे यांची तुलना—शब्दसादृश्य व अर्थसादृश्य—गीतेतील अध्यात्मज्ञान उपनिषदांतलेंच आहे—उपनिषदांतील व गीतेतील माया-ज्ञान—उपनिषदांपेक्षां गीतेतील विशेष—सांख्यज्ञान व वेदान्त यांची एक-वाक्यता—व्यक्तोपासना किंवा भक्तिमार्ग—परंतु कर्मयोगमार्गीचें प्रतिपादन हा सर्वांत महत्त्वाचा विशेष—गीतेतील इंद्रियनिग्रहार्थ सांगितलेला योग, पातंजलयोग व उपनिषदे.—भाग ३. गीता व ब्रह्मसूत्रे यांची पूर्वापरता—गीतेंत ब्रह्म-सूत्रांचा स्पष्ट उल्लेख—ब्रह्मसूत्रांत 'स्मृति' या शब्दानें गीतेचा अनेकवार उल्लेख—दोन्ही ग्रंथांचा पौर्वापर्यविचार—ब्रह्मसूत्रें हल्लींच्या गीतेच्या समकालीन किंवा पूर्वीची आहेत, मागाहूनचीं नाहींत,—गीतेंत ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख येण्याचें एक सबळ कारण.—भाग. ४. भागवतधर्माचा हृदय व गीता—गीतेतील भक्तिमार्ग वेदान्त, सांख्य व योग यांस धरून आहे—वेदान्ताचीं मते गीतेंत मागाहून घातलेलीं नाहींत—वैदिक धर्माचें अत्यंत प्राचीन स्वरूप कर्मप्रधान—तदनंतर ज्ञानाचा म्हणजे वेदान्त, सांख्य व वैराग्य यांचा प्रादुर्भाव—दोहोंची एकवाक्यता प्राचीन कार्यांचे झालेली—पुढें भक्तीचा उद्भव—म्हणून भक्तीची पूर्वाक्त मार्गाशी पाहिल्या-पासूनच एकवाक्यता करण्याची आवश्यकता—हेंच भागवतधर्माचें अतएव गीतेचें हि धोरण—गीतेतील ज्ञानकर्मसमुच्चय उपनिषदांतला, पण भक्तीची जोड अधिक—भागवतधर्मावरील प्राचीन ग्रंथ, गीता व नारायणीयोपाख्यान—श्रीकृष्णाचा व

सात्वत किंवा भागवत धर्माच्या उदयाचा काल एकच—बुद्धापूर्वी सुमारें सात आठशें म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी पंधराशें वर्षे—असें मानण्याचें कारण—न मानिल्यास होणारी अनवस्था—भागवतधर्माचें मूळ स्वरूप नैष्कर्म्यपर, नंतर भक्तिपर आणि शेवटीं विशिष्टाद्वैतपर—मूळ गीता ख्रिस्तापूर्वी सुमारें नऊशें वर्षांची.—भाग १. हल्लींच्या गीतेचा काल—हल्लींचें महाभारत व हल्लींची गीता यांचा काल एकच—पैकीं हल्लींचें महाभारत भासाच्या, अश्वघोषाच्या, आश्वलायनाच्या, अलेक्झांडरच्या, व भेषादिगणनेच्या पूर्वीचें पण बुद्धानंतरचें—म्हणून शकापूर्वी सुमारें पांचशें वर्षांचें—हल्लींची गीता कालिदास, बाणभट्ट, भासकवि, पुराणें व बौधायन यांच्या आणि बौद्ध धर्मातील महायान पंथाच्याहि पूर्वीची अर्थात शकापूर्वी पांचशें वर्षांची.—भाग ६. गीता व बौद्ध ग्रंथ—गीतेतील स्थितप्रज्ञाच्या व बौद्ध अर्हताच्या वर्णनांमधलें साम्य—बौद्धधर्माचें स्वरूप व तत्पूर्वीच्या ब्राह्मणधर्मापासून त्याची उत्पत्ति—उपनिषदांतील आत्मवाद सोडून देऊन केवळ निवृत्तिपर आचाराचाच बुद्धानें स्वीकार घेला आहे—या आचाराची बुद्धमतांप्रमाणें दृश्य कारणें, किंवा चार अर्थ सत्ये—बौद्ध गार्हस्थ्यधर्म व वैदिक स्मार्तधर्म यांतील साम्य—हे सर्व विचार मूळ वैदिक धर्मांतलेच—तथापि महाभारत व गीता यांबद्दल पृथक् विचार करण्याचें कारण—मूळ अनात्मवादी निवृत्तिपर धर्मापासूनच पुढील भक्तिपर बौद्धधर्म निघण्याचा असंभव—महायान पंथाची उत्पत्ति—त्यांतील प्रवृत्तिपर भक्तिधर्म गीतेपासूनच घेतलेला आहे असें मानण्यास प्रमाणें—व त्यांवरून होणारा गीतेचा कालनिर्णय.—भाग ७. गीता व ख्रिस्ती बायबल—ख्रिस्ती धर्मातून गीतेत कोणतेहि तत्त्व घेण्याचा असंभव—यहुदी धर्मातून ख्रिस्ती धर्म स्वतंत्ररीत्या हळू हळू निघालेला नाही—तो कशामुळे उद्भवला याबद्दल जुन्या ख्रिस्ती पंडितांचीं मते—एसीन पंथ व प्रीक तत्त्वज्ञान—बौद्ध धर्माचें ख्रिस्ती धर्माशीं असलेलें विलक्षण साम्य—पैकीं बौद्ध धर्माचें प्राचीनत्व निःसंशय—बौद्ध यतींचा यहुदी लोकांच्या देशांत प्राचीन काली प्रवेश झाला होता याचा पुरावा—म्हणून ख्रिस्ती धर्मातील तत्त्वे बौद्ध धर्मापासूनच म्हणजे पर्यायाने वैदिक धर्मापासून किंवा गीतेपासूनच घेतलेलीं असण्याचा पूर्ण संभव—त्यावरून सिद्ध होणारी गीतेची निःसंशय प्राचीनता. पृ. ५०५-५८८.

गीतारहस्यांतील संक्षिप्त चिन्हांचा खुलासा, व संक्षिप्त चिन्हांनीं दाखविलेल्या ग्रंथांबद्दल माहिती.

- अथर्व.** अथर्वदेव. कांड, सूक्त आणि ऋचा या क्रमानें यापुढले आंकडे आहेत.
- अष्टा.** अष्टावक्रगीता. अध्याय व श्लोक. अष्टेकर आणि मंडळीची गीतासंग्रहाची प्रत.
- ईश.** ईशावास्योपनिषत्. आनंदाश्रम प्रत.
- ऋ.** ऋग्वेद. मंडल, सूक्त व ऋचा.
- ऐ.** किंवा ऐ. उ. ऐतरेयोपनिषत्. अध्याय, खंड व श्लोक. आनं. प्रत.
- ऐ.** ब्रा. ऐतरेय ब्राह्मण. पंचिका व खंड. डा. हौडा यांची प्रत.
- क.** किंवा कठ. कठोपनिषत्. वल्ली व मंत्र. आनं. प्रत.
- केन.** केनोपनिषत् (=तलवकारोपनिषत्). खंड व मंत्र. आनं. प्रत.
- कै.** कैवल्योपनिषत्. खंड व मंत्र. २८ उपनिषदें, निर्णयसागर प्रत.
- कौषी.** कौषीतक्युपनिषत् किंवा कौषीतकिब्राह्मणोपनिषत्. अध्याय व खंड. कचित्
या उपनिषदाच्या पहिल्या अध्यायासच ब्राह्मणानुक्रमानें तृतीयाध्याय असें
म्हणतात. आनं. प्रत.
- गा.** गाथा तुकारामाची. दामोदर सांवळाराम प्रत. सन. १९००.
- गी.** भगवद्गीता. अध्याय व श्लोक. **गी. शांभा.** गीता शांकरभाष्य. **गीता राभा.**
गीता रामानुजभाष्य. गीता आणि शांकरभाष्य यांच्या आनंदाश्रमप्रतीच्या
अखेर शब्दांची सूचि असून तिचा आम्हांस पुष्कळ उपयोग झाला अस-
ल्यामुळे तिच्या कृत्यांचे आम्ही आभारी आहों. रामानुजभाष्य वैकुण्ठेश्वर
समाचार छापखान्यांत छापिल्लें; माध्वभाष्य कुंभकोणचे कृष्णाचार्य यांनीं
छापिल्लें; आनंदगिरीची टीका आणि परमार्थप्रपा जगद्धितेच्छु छापखान्यांत
छापिल्ली; मधुसूदनी टीका नेटिव्ह ओपिनियन छापखान्यात छापिल्ली;
श्रीधरी व वामनी (मराठी) निर्णयसागरांत छापिल्ली; पैशाचभाष्य आनंदा-
श्रमांत छापिल्लें; वल्लभसंप्रदायी तत्त्वदीपिका गुजराती प्रिंटिंग प्रेस मधली;
नीलकंठी मुंबईच्या महाभारतांतली; आणि ब्रह्मानंदी मद्रासेस छापिल्ली;
या टीकांचा आम्ही उपयोग केला आहे. पण यापैकी पैशाचभाष्य व
ब्रह्मानंदी खेरीजरून बाकीच्या आणि निबार्क संप्रदायाची व दुसऱ्या
काहीं टीका भिळून एकंदर पंधरा संस्कृत टीका गुजराती प्रिंटिंग प्रेसनें

नुक्त्याच छापून प्रसिद्ध केल्या असल्यामुळे या एकाच ग्रंथाने आतां सर्व निर्वाह होतो.

गी. र. किंवा गीतार. गीतारहस्य. आमच्या पुस्तकाचा पहिला निबंध.

छां. छांदोग्यपनिषत्. अध्याय, खंड व मंत्र. आनं. प्रत.

जै. सू. जैमिनीची मीमांसासूत्रे. अध्याय, पाद व सूत्रे. कलकत्ताप्रत.

ज्ञा. ज्ञानेश्वरी. सार्थ इंदिना प्रेस प्रत.

तुळा. गा. तुकारामाची गाथा. वर गा. पहा.

तै. किंवा तै. उ. तैत्तिरीय उपनिषत्. वल्ली, अनुवाक व मंत्र. आनं. प्रत.

तै. ब्रा. तैत्तिरीय ब्राह्मण. कांड, प्रपाठक, अनुवाक व मंत्र. आनं. प्रत.

तै. सं. तैत्तिरीयसंहिता. कांड, प्रपाठक, अनुवाक व मंत्र.

दा. किंवा दास. श्रीसमर्थकृत दासबोध. धुळे सत्कर्मोत्तेजक सभेची प्रत.

ना. पं. नारदपंचरात्र. कलकत्ता प्रत.

ना. सू. नारदसूत्रे. मुंबई प्रत.

नृसिंह. उ. नृसिंहोत्तरतापनीयोपनिषत्.

पातंजलसू. पातंजलयोगसूत्रे. तुकारामतात्या प्रत.

पंच. पंचदशी सटीक निर्णयसागर प्रत.

प्रश्न. प्रश्नोपनिषत्. प्रश्न व मंत्र. आनं. प्रत.

बृ. किंवा बृह. बृहदारण्यकोपनिषत्. अध्याय, ब्राह्मण व मंत्र. आनं. प्रत. सामान्य पाठ काण्व, एके ठिकाणी मात्र माध्यांदिनशाखेच्या पाठाचा उल्लेख आहे.

ब्र. सू. पुढे ते. सू. पहा.

भाग. श्रीमद्भागवतपुराण. निर्णयसागर प्रत

भा. उषो. भारतीय ज्योतिःशास्त्र. कै. शंकर बालकृष्ण दीक्षितकृत.

मत्स्य. मत्स्यपुराण. आनं. प्रत.

मनु. मनुस्मृति, अध्याय व श्लोक. डा. जॉली यांची प्रत. परंतु मंडलिकांच्या किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि प्रतीत हेच श्लोक प्रायः याच ठिकाणी सांपडतील. मनुवरील टीका मंडलीक प्रतीतल्या आहेत.

मभा. श्रीमन्महाभारत. पुढील अक्षरे निरनिराळ्या पर्वाचीं दर्शक असून आंकडे अध्यायाचे व श्लोकाचे आहेत. बाबू प्रतापचंद्र राय यांनी कलकत्त्यास छापिलेल्या संस्कृत प्रतीचाच आम्ही सर्वत्र उपयोग केला आहे. मुंबई प्रतीत हेच श्लोक पहाणे असल्यास जरा मागेपुढे पाहिले असतां सांपडतील.

मि. प्र. मिलिंदप्रश्न. पाली ग्रंथ. इंग्रजी भाषांतर S.B.E.

मुं. किंवा मुंड. मुंडकोपनिषत्. मुंडक, खंड व मंत्र. आनं. प्रत.

- मैत्र्यु.** मैत्र्युपनिषत् किंवा मैत्रायण्युपनिषत्. प्रपाठक व मंत्र. आनं. प्रत.
- बाज्ञ.** याज्ञवल्क्यस्मृति. अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत यावरील अपराकॅटीकेचाहि
(आनं. प्रत) एकदोन ठिकाणी उल्लेख आहे.
- बौ.** किंवा योग. योगवासिष्ठ. प्रकरण, सर्ग व श्लोक. सहाव्या प्रकरणाचे पूर्वार्ध
(पू.) व उत्तरार्ध (उ.) असे दोन भाग आहेत. सटीक निणयसागर प्रत.
- रामपू.** रामपूर्वतापिन्युपनिषत्. आनं. प्रत.
- वाजसं.** वाजसनेयिसंहिता. अध्याय व मंत्र. बेबर प्रत.
- वाल्मीकिरा.** किंवा वा. रा. वाल्मीकिरामायण. कांड, अध्याय व श्लोक.
मुंबई प्रत.
- विष्णु.** विष्णुपुराण. अंश, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.
- वे. सू.** वेदान्तसूत्रे किंवा ब्रह्मसूत्रे. अध्याय, पाद व सूत्र. **वे. सू. शांभा.** वेदान्त
सूत्रे—शांकरभाष्य. आनंदाश्रम प्रतीचाच सर्वत्र उपयोग केलेला आहे.
- शां. सू.** शांडिल्यसूत्रे. मुंबईप्रत.
- शिव.** शिवगीता. अध्याय व श्लोक. अष्टेकर आणि मंडळीची गीतासंग्रहाची प्रत.
- श्वे.** श्वेताश्वतरोपनिषत्. अध्याय व मंत्र. आनं. प्रत.
- S. B. E. Sacred Books of the East Series.
- सां. का.** सांख्यकारिका. तुकारामतात्या प्रत.
- सूर्यगी.** सूर्यगीता. अध्याय व श्लोक. मद्रास प्रत.
- हरि.** हरिवंश. पर्व, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.
- टीप—**यांखेरीज दुसऱ्या पुष्कळ संस्कृत, इंग्रजी, मराठी व पाली ग्रंथांचा
ठिकठिकाणी उल्लेख आलेला आहे. पण त्यांची नावे प्रायः संबंध जेथल्या तेथेच
दिलेली किंवा समजण्यासारखी असल्यामुळे ती वरील यादीत दिली नाहीत.

लोकमान्य टिळकांच्या

मंडाले-तुरुंगांमधील हस्त-लिखित नोट-बुकांतील

एका महत्त्वाच्या टांचणाचे छायाचित्र.

Books projected on page 10

1. History of Hindu Religion - Veda, Shrauta, Upanishads, Epics, Puranas, Darshanas, Bhakti, Protestantism - Other religions - Conclusion -
2. Hindun nationalism, the Story of.
3. Prehistoric History of India
4. The Shaunkara Darshana - Indian
5. Provincial Administration
6. Hindu Law -
7. Principles of Administration
8. Nigamavada - Kavya - Ethics
9. Life of Shivaji
10. Chhatra + India

[Copyright.

वरील इंग्रजी यादी प्रमाणे मंडालेच्या तुरुंगांत योजिलेल्या दहा ग्रंथांपैकी गीतारहस्यासच प्राधान्य मिळून तेवढा एकच ग्रंथ लो. टिळकांना प्रथम लिहून पुरा केला व तदितर अखेर नाममात्रावशिष्ट स्थितीत राहिले यावरून स्वतः ग्रंथकर्त्यास गीतारहस्याचे महत्त्व केवढे वाटत होते हे सिद्ध होते.

श्रीगणेशाय नमः ।

ॐ तत्सत्.

श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य

अथवा

कर्मयोगशास्त्र.



प्रकरण १ लें.

विषयप्रवेश.

नारायणं नमस्कृत्य नरं चैवं नरोत्तमम् ।

देवीं सरस्वतीं व्यासं ततो जयमुदीरयेत् ॥*

महाभारत, आदिम श्लोक.

श्रीमद्भगवद्गीता हा आमच्या धर्मग्रंथांपैकी एक अत्यंत तेजस्वी व निर्मल हिरा आहे. पिंडब्रह्मांडज्ञानपूर्वक आत्मविद्येची गूढ व पवित्र तत्त्वे थोडक्यांत पण असंदिग्ध रीतीने सांगून त्यांच्या आधारें मनुष्यमात्रास आपल्या आध्यात्मिक पूर्णावस्थेची म्हणजे परम पुरुषार्थाची ओळख करून देणारा, आणि त्याबरोबरच भक्तीची ज्ञानार्शा व अखेर या दोहोंचीहि शास्त्रतः प्राप्त होणाऱ्या व्यवहारांशी सोपपत्तिक व सुंदर जोड घालून संसारांत भांबावून गेलेल्या मनास शांत आणि विशेषतः निष्काम कर्तव्याचरणास प्रवृत्त करणारा, यासारखा दुसरा बालबोध ग्रंथ संस्कृतांतच काय पण जगांतील इतर वाङ्मयांतहि सांपडणें दुर्मिळ होय. केवळ काव्य या दृष्टीनें जरी याचे परीक्षण केले, तरी आत्मज्ञानाचे अनेक गहन सिद्धान्त प्रासादिक भाषेने आबालवृद्धांस सुगम करणारा आणि ज्ञानयुक्त भक्तिरसानें भरलेला हा ग्रंथ उत्तम काव्यांत गणिला जाईल. मग सकल वैदिक धर्माचें सार श्रीभगवंताचे वाणीनें ज्यांत सांठविलें गेलें त्याची योग्यता काय वर्णावी ? भारतीय युद्ध समाप्त होऊन श्रीकृष्ण व अर्जुन प्रेमानें गोष्टी बोलत बसले असतां भगवंतांचे मुखानें गीता पुनः ऐकण्याच्या इच्छेनें अर्जुनानें एक

* “नारायणाला, नरांमध्ये उत्कृष्ट जो नर त्याला, सरस्वती देवीला आणि व्यासाला नमस्कार करून मग जय म्हणजे महाभारत म्हणण्यास सुरुवात करावी,” असा या श्लोकाचा अर्थ आहे. नर व नारायण हे दोन ऋषि म्हणजे द्विधा झालेला साक्षात् परमात्माच अस्त

गीता र. १

दिवस श्रीकृष्णांस अशी विनंति केली की, “युद्धारंभी तुम्हा केलेला उपदेश मी विसरलों; मला तो कृपा करून फिरून सांगा.” तेव्हा, “सदर उपदेश त्या प्रसंगी अत्यंत योगयुक्त चिन्ताने केला असल्यामुळे तो पुनः तसाच सांगणें मलाहि अशक्य आहे.” असे भगवंतांनी त्यास उत्तर दिलें, म्हणून अनुगीतेच्या आरंभी म्हटलें आहे (मभा. अथमेध. अ. १६ श्लो. १०—१३). वास्तविक पाहिलें तर, भगवंतांस अशक्य असे कांहींच नाहीं; पण त्यांनी सुद्धां गीता पुनः सांगणें अशक्य म्हणावें, यावरून गीतेची थोरवी केवढी मोठी आहे हें मात्र चांगलें व्यक्त होतें. वैदिकधर्मातील भिन्नभिन्न संप्रदायांस वेदांप्रमाणें हा ग्रंथ आज सुमारे अडीच हजार वर्षे, —सर्वास एकसारखाच—मान्य व प्रमाणभूत होऊन बसला आहे, यांतील बीजहि हेंच असून, याच कारणास्तव—

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनंदनः ।

पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥

“सर्वे उपनिषदे याच कोणी गावी, भगवान् श्रीकृष्ण हे स्वतः दूध काढणारे (गवळी), बुद्धिमान् अर्जुन हा (त्या गार्थांस पान्हा आणणारा) भोक्ता वत्स, आणि (अशी अपूर्व सामग्री जुळून आल्यावर) जें दूध काढिलें तेंच हें मोठें गीतामृत.”—असें या स्मृतिकालीन ग्रंथाचे गीताध्यानांत अलंकारयुक्त पण यथार्थ वर्णन केले आहे. हिंदुस्थानांतील सर्व प्राकृत भाषांत याची अनेक भाषांतरे, टीका अथवा निरूपणें झाली आहेत यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं; पण पाश्चिमात्यांस संस्कृताची ओळख झाल्यानंतर ग्रीक, लॅटिन, जर्मन, फ्रेंच, इंग्रजी वगैरे त्यांच्या भाषांतूनहि गीतेची अनेक भाषांतरे होऊन या अप्रतिम ग्रंथाची प्रसिद्धि आज सर्व जगभर झालेली आहे.

सर्वे उपनिषदांचें सार या ग्रंथांत आलें आहे इतकेंच नव्हे, तर या ग्रंथाचें पुरें नांवहि ‘श्रीमद्भगवद्गीता-उपनिषत्’ असें आहे. गीतेच्या प्रत्येक अध्यायाच्या शेवटी अध्यायसमाप्तिदर्शक जो संकल्प असतो त्यांत “इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे” इत्यादि शब्द असतात. हा संकल्प मूळ भारतांत जरी दिलेला नाहीं, तरी गीता ग्रंथाच्या सर्वे प्रतींत तो आढळून येत अस-

त्याचेच पुढे अर्जुन व श्रीकृष्ण हे दोन अवतार झाले, असें महाभारतांत वर्णन आहे (मभा. उ. ४८. ७—९ व २०—२२; आणि वन. १२. ४४—४६). यांनीच निष्कामकर्मपर नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रथम प्रवृत्त केला असल्यामुळे सर्वे भागवतधर्मीय ग्रंथांत आरंभी यांसच नमन केलेलें असते. या श्लोकात व्यासाचें नांव कांहीं ठिकाणीं गाळून त्याबद्दल ‘चैव’ असा पाठ येत असतो; पण आम्हांस तसे करणें बरे वाटत नाहीं. कारण, नरनारायण ऋषींनी भागवतधर्म जरी प्रवृत्त केला आहे, तरी भारत व गीता असे जे या धर्माचे दोन मुख्य ग्रंथ ते ज्यांनीं लिहिले त्या व्यासांसहि आरंभी नमन करणें आमच्या मतें योग्य आहे. ‘जय’ हें महाभारताचें प्राचीन नांव आहे (मभा. आ. ६२. २०).

ल्यामुळे, नेहमींच्या पाठासाठी महाभारतांतून गीता प्रथम जेव्हां निराळी काढण्यांत आली तेव्हांपासून, ह्यणजे गीतेवर कोणतीहि टीका होण्यापूर्वीच, तो प्रचारांत आलेला असावा असे अनुमान होतें; व या दृष्टीनें गीतातात्पर्याचा निर्णय करण्याचें कामी त्याचें महत्त्व काय हें पुढें सांगण्यांत येईल. तूर्त संकल्पांतील ' भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ' या दोन पदांचाच विचार कर्तव्य आहे. ' उपनिषत् ' हा शब्द मराठीत नपुंसकालिगी असला तरी संस्कृतात तो स्त्रीलिंगी असल्यामुळे "श्रीभगवंतांनीं गाडलेलें ह्यणजे सांगितलेलें उपनिषत् " या अर्थी संस्कृतांत " श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत् " असे विशेषणविशेष्यरूप स्त्रीलिंगी दोन शब्द येतात; आणि ग्रंथ जरी एकच असेही तरी सन्मानार्थी अनेकवचनानें त्याचा निर्देश करण्याची पद्धत असल्यामुळे "श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु" असा सप्तम्यन्त बहुवचनी प्रयोग झालेला आहे. आचार्यांच्या भाष्यांतूनहि याचप्रमाणें "इति गीतासु" असे या ग्रंथास अनुलक्षन बहुवचनी प्रयोग आलेले आहेत. पण संक्षेप करण्याचे वेळीं आदरार्थक प्रत्यय किंवा पदें आणि शेवटचा ' उपनिषत् ' हा जातिवाचक सामान्य शब्दहि गाळून केन, कठ, छांदोग्य, या संक्षिप्त नांवांप्रमाणें " श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत् " या दोन प्रथमान्त एकवचनी शब्दांचें प्रथम ' भगवद्गीता ' व पुढें नुस्तें ' गीता ' असे स्त्रीलिंगी अतिसंक्षेपरूप झालेलें आहे. ' उपनिषत् ' हा शब्द जर मूळच्या नांवांत नसता, तर ' भागवतम्, ' भारतम्, ' गोपीगीतम् ' या शब्दांप्रमाणें या ग्रंथाचें नांव ' भगवद्गीतम् ' किंवा नुस्तें ' गीताम् ' असे नपुंसकालिगी बनलें असतें. तसें न होतां ' भगवद्गीता ' किंवा ' गीता ' असा स्त्रीलिंगी शब्दच ज्या अर्थी कायम राहिला आहे त्या अर्थी त्यापुढें ' उपनिषत् ' हा शब्द नेहमींच अध्याहृत समजला पाहिजे. अनुगीतेवरील अर्जुनमिश्राच्या टीकेत ' अनुगीता ' या शब्दाचा अर्थहि याचप्रमाणें केलेला आहे.

परंतु ' गीता ' हा शब्द सातशें श्लोकी भगवद्गीतेसच लागत नसून रूढार्थी तो दुसऱ्यांही अनेक ज्ञानपर ग्रंथांस लाविलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, महाभारतांतली शान्तिपर्वांतर्गत मोक्षपर्वाच्या कांहीं फुटकळ प्रकरणांमध्यगलगीता, शंपाकगीता, मंकिगीता, बोध्यगीता, विचख्युगीता, हारीतगीता, वृत्रगीता, पराशरगीता, व हंसगीता' अशीं नांवे दिलेलीं असून अश्वमेधपर्वातील अनुगीतेच्या एका भागास ' ब्राह्मणगीता, अशी निराळी विशिष्ट संज्ञा आहे. याशिवाय अवयूतगीता, अष्टावक्रगीता, ईश्वरगीता, उत्तरगीता, कपिलगीता, गणेशगीता, देवीगीता, पांडवगीता, ब्रह्मगीता, भिक्षुगीता, यमगीता, रामगीता, व्यासगीता, शिवगीता, सूतगीता, सूर्यगीता वगैरे दुसऱ्याही अनेक गीता प्रसिद्ध आहेत. यांपैकी कांहीं स्वतंत्ररीत्या निरूपिलेल्या असून बाकीच्या निरनिराळ्या पुराणांतून आलेल्या आहेत. उदाहरणार्थ, गणेशगीता ही गणेशपुराणाच्या अखेर क्रीडाखंडांत १३८ ते १४८ अध्यायांत आलेली असून ती

थोड्या शब्दभेदाने भगवद्गीतेचीच हुबेहुब नकल आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. ईश्वरगीता कूर्मपुराणाच्या उत्तरविभागात पहिल्या अकरा अध्यायांत आलेली असून, पुढील अध्यायांत व्यासगीतेला सुरुवात झालेली आहे; आणि स्कंदपुराणान्तर्गत सुतसंहितेच्या चौथ्या म्हणजे यज्ञवैभव खंडाच्या उपरिभागांत आरंभीचे अध्याय १ ते १२ पर्यंत ब्रह्मगीता आणि ब्रह्मगीतेनंतरच्या आठ अध्यायांत सुतगीता आहे. स्कंदपुराणातील या ब्रह्मगीतेहून निराळी अशी दुसरी एक ब्रह्मगीता योगवासिष्ठातील निर्वाण प्रकरणाच्या उत्तरार्धात सर्ग १७३ ते १८१ पर्यंत आलेली आहे. यमगीता तीन प्रकारच्या आहेत. पहिली विष्णुपुराणाच्या तिसऱ्या अंशाच्या ७ व्या अध्यायात, दुसरी अग्निपुराणाच्या तिसऱ्या खंडाच्या ३८१ व्या अध्यायात आणि तिसरी नृसिंहपुराणाच्या ८ व्या अध्यायात आलेली आहे. रामगीतेची गोष्ट अशीच आहे. आमचेकडे जी रामगीता प्रचारात आहे ती अध्यात्मरामायणाच्या उत्तरकांडाच्या ५ व्या सर्गात असून, हे अध्यात्मरामायण ब्रह्मांडपुराणाचा एक भाग आहे असे मानितात. परंतु याशिवाय दुसरीहि एक रामगीता मद्रासेकडे प्रसिद्ध असलेल्या 'गुरुज्ञानवासिष्ठ-तत्त्वसारायण' नांवाच्या ग्रंथात आलेली आहे. हा ग्रंथ वेदान्ताचा असून ज्ञान, उपासना व कर्म अशी त्याची तीन कांडे आहेत. पैकी उपासनाकांडाच्या द्वितीय पादाच्या पहिल्या अठरा अध्यायांत रामगीता, आणि तिसऱ्या म्हणजे कर्मकांडाच्या तृतीय पादाच्या पहिल्या पाच अध्यायांत सूर्यगीता, निरूपिली आहे. शिवगीता ही पद्मपुराणाच्या पातालखंडात आहे असे म्हणतात. पण या पुराणाची पुणे येथील आनंदाश्रमात जी प्रत छापिलेली आहे तीमध्ये शिवगीता आढळून येत नाही. गौडीय पद्मोत्तरपुराणात ती सापडते असे पंडित ज्वालाप्रसाद यांनी आपल्या 'अष्टादशपुराणदर्शन' नांवाच्या ग्रंथात लिहिले असून, नारदपुराणात इतर पुराणांबरोबर पद्मपुराणाचीहि जी विषयानुक्रमणिका दिलेली आहे तीमध्येहि शिवगीतेचा उल्लेख आहे. याखेरीज श्रीमद्भागवतपुराणात स्कंध ११ अध्याय १३ यात हंसगीता व अध्याय २३ यात भिक्षुगीता आलेली असून, तिसऱ्या स्कंधातील कापिलेयोपाख्यानासहि (अ. २३-३३) 'कपिलगीता' असे नांव कित्येक देतात; परंतु 'कपिलगीता' म्हणून एक स्वतंत्रच छापिलेला ग्रंथ आमचे पहाण्यात आहे. ही कपिलगीता हठयोगप्रधान असून, ती पद्मपुराणातून घेतली असा त्यात उल्लेख आहे. पण पद्मपुराणात ही सापडत नाही इतकेच नव्हे, तर यात एके ठिकाणी (४.७) जैन, जंगम (लिंगाद्वय) व सोफी (मुसलमान साधु) यांचा उल्लेख असल्यामुळे ही गीता मुसलमानी अमलानंतरची असावी असे म्हणणे भाग पडते. भागवतपुराणाप्रमाणे देवीभागवतातहि ७ व्या स्कंधाच्या ३१ ते ४० अध्यायांपर्यंत एक गीता असून, ती देवीने सांगितली असल्यामुळे तिला 'देवीगीता' असे नांव आहे. याखेरीज खुद्द भगवद्गीतेचेच सार

अग्निपुराणाच्या तिसऱ्या खंडाच्या ३८० व्या अध्यायात, आणि गरुडपुराणाच्या पूर्वखंडाच्या २४२ व्या अध्यायात दिले आहे. तसेच योगवासिष्ठ हा ग्रंथ यद्यपि रामावतारांत वसिष्ठानी रामास सांगितला आहे असे म्हटले आहे, तरी त्यातच 'अर्जुनोपाख्यान' या नांवाने कृष्णावतारी भगवंतांनी अर्जुनास सांगितलेल्या भगवद्गीतेचे सार, भगवद्गीतेतील अनेक श्लोक जसेच्या तसेच घेऊन, शेवटच्या म्हणजे निर्वाण प्रकरणात गोवलेले आहे (योग. ६ पृ. सर्ग. ५२-५८ पहा). पुण्यास छापिलेल्या पद्मपुराणात शिवगीता मिळत नाही असे वर सांगितले आहे; परंतु शिवगीता न मिळाली तरी या प्रतीच्या उत्तरखंडातील अध्याय १७१ ते १८८ पर्यंत भगवद्गीतामाहात्म्य वर्णिले असून, भगवद्गीतेतील प्रत्येक अध्यायाला या माहात्म्याचा एकेक अध्याय दिला आहे व त्यांत यासंबंधीच्या कथाहि आलेल्या आहेत. याखेरीज वराहपुराणात एक गीतामाहात्म्य असून शैव किंवा वायुपुराण यातहि तिसरे एक गीतामाहात्म्य सांगितले आहे असे म्हणतात. पण कलकत्यास छापिलेल्या वायुपुराणात आम्हांस ते मिळाले नाही. 'गीताध्यान' म्हणून एक नऊ श्लोकी प्रकरण भगवद्गीतेच्या छापील प्रतीत आरंभी दिलेले असते. हे कोठून घेतलेले आहे ते कळत नाही. पण यांपैकी "भीष्मद्रोणतटा जयद्रथजला०" हा श्लोक थोड्या शब्दभेदाने अलिकडे प्रसिद्ध झालेल्या भास कवीच्या 'ऊरूभंग' नांवाच्या नाटकात आरंभीच दिला आहे. म्हणून हे ध्यान प्रायः भास कवीच्या प्रचारात आले असावे असे दिसते. कारण, भासासारख्या प्रसिद्ध कवीने हा श्लोक गीताध्यानातून उचलला आहे असे मानण्यापेक्षा गीताध्यान हेच निरनिराळ्या ठिकाणचे श्लोक घेऊन व काही नवीन रचून बनविलेले आहे, असे म्हणणे अधिक संयुक्तिक होय. भास कवि हा कालिदासापूर्वीचा असल्यामुळे त्याचा काल निदानपक्षी शके तीनशेहून अधिक अर्वाचीन होऊ शकत नाही. *

वरील हकीकतीवरून भगवद्गीतेचे कोणकोणते व किती अनुवाद, उण्यापुऱ्या नकला, तात्पर्य किंवा माहात्म्ये पुराणांतून आढळून येतात हे लक्षात येईल. अवधूत, अष्टावक्र वगैरे काही गीता कोणत्या पुराणांतील आहेत, अथवा पुराणांतील नसल्यास त्या स्वतंत्ररीत्या केव्हा व कोणी रचिल्या याचा पत्ता लागत नाही. तथापि या सर्व गीतांची रचना किंवा त्यांतील विषयाची जुळणी पाहिली तर हे सर्व ग्रंथ भगवद्गीता प्रसिद्धीस येऊन ती लोकमान्य झाल्यानंतर रचिले गेले असावेत असे दिसून येते. किंबहुना भगवद्गीतेसारखी एखादी गीता आपल्या विशिष्ट पंथांत अगर पुराणांत असल्याखेरीज त्याची पूर्तता होत नाही एवढ्याच समजुतीने या निरनिराळ्या गीता

* वरीलपैकी बहुतेक व दुसऱ्याहि कित्येक गीता (भगवद्गीतेसह) रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत हे हल्ली छापून काढीत आहेत.

निर्माण झाल्या आहेत, असे म्हटलें तरी चालेल. भगवद्गीतेंत ज्याप्रमाणें भगवंतांनीं अर्जुनास विश्वरूप दाखवून ज्ञान सांगितलें तसेंच शिवगीता, देवगीता, गणेशगीता यांत वर्णन आहे; आणि शिवगीता, ईश्वरगीता वगैरेमधून भगवद्गीतेचे बरेचसे श्लोक अक्षरशः आलेले आहेत. ज्ञानदृष्ट्या पाहिलें तर भगवद्गीतेपक्षां या गीतांतून कांहीं विशेष नसून अध्यात्मज्ञान व कर्म यांची जोड घालण्याची भगवद्गीतेची जी अपूर्व शैली ती तर यांपैकी कोणत्याहि गीतेंत आढळून येत नाही. भगवद्गीतेंत पातंजलयोग किंवा हठयोग आणि कर्मत्यागरूप संन्यास यांचें यावें तसें वर्णन आलें नाहीं, असें कोणास तरी वाटून त्यानें कृष्णार्जुनांच्या संवादरूपानें भगवद्गीतेची पुरवणी म्हणून उत्तरगीता मागाहून रचिल्लेला आहे; आणि अवधूत, अष्टावक्र वगैरे कांहीं गीता निव्वळ एकदेशीय म्हणजे संन्यासमार्गाचेंच प्रतिपादन करणाऱ्या असून यमगीता, पांडवगीता वगैरे दुसऱ्या कांहीं गीता स्तोत्रासारख्या अगदीं संक्षिप्त व भक्तिपर आहेत. शिवगीता, गणेशगीता व सूर्यगीता यांचा प्रकार तसा नसून त्यांतून ज्ञानकर्म-समुच्चयाचें सयुक्तिक समर्थन केलें आहे हें खरें; तथापि त्यांतील प्रतिपादन बहुतेक भगवद्गीतेवरूनच घेतलें असल्यामुळें त्यांत कांहीं नवेपणा वाटत नाहीं. म्हणून अखेर भगवद्गीतेच्या प्रगल्भ व व्यापक तेजापुढें मागाहून झालेल्या या पौराणिक शिळ्या गीतांचा टिकाव न लागतां, उलट भगवद्गीतेचीच महती या नकली गीतांनीं अधिक व्यक्त व स्थापित झाली; आणि 'गीता' या शब्दाचाच 'भगवद्गीता' असा अर्थ प्राधान्येकरून रूढ झाला. अध्यात्मरामायण व योगवासिष्ठ हे ग्रंथ विस्तृत असले तरी ते मागाहूनचे होत हें त्यांच्या रचनेवरूनच उघड होतें. मद्रासेकडील 'गुरुज्ञानवासिष्ठ-तत्त्वसारायण' हा ग्रंथ कित्येकांच्या मते फार प्राचीन आहे; पण आम्हांस तसें वाटत नाहीं. कारण, त्यांत एकशेंआठ उपनिषदांचा उल्लेख असून तीं सर्व प्राचीन आहेत असें मानितां येत नाहीं; आणि सूर्यगीता पाहिली तर तिच्यांत विशिष्टाद्वैती मताचा उल्लेख सांपडतो (३. ३०), व कांहीं ठिकाणचा कोटि-कमहि भगवद्गीतेवरूनच घेतल्यासारखा दिसतो (१. ६८). म्हणून हा ग्रंथहि पुष्कळ मागाहून—किंबहुना श्रीशंकराचार्यांच्याहि मागाहून—झाला असावा असें म्हणणें प्राप्त होतें.

गीता पुष्कळ असल्या तरी भगवद्गीतेचें श्रेष्ठत्व याप्रमाणें निर्विवाद असल्यामुळें इतर गीतांकडे फारसे लक्ष न देतां भगवद्गीतेचें परीक्षण करून त्यांतील तात्पर्य आपल्या धर्मबंधूस सांगणें यांतच उत्तरकालीन वैदिकधर्माय पंडित आपला कृतकृत्यता मानूं लागले. ग्रंथाचें परीक्षण दोन प्रकारचें असतें; एक अंतरंगपरीक्षण व दुसरें बहिःरंगपरीक्षण. समग्र ग्रंथ अवलोकन करून त्यांतील मर्म, रहस्य, मथितार्थ किंवा प्रमेय काढणें यास 'अंतरंगपरीक्षण' हें नांव असून, ग्रंथ कोठें व कोणीं केला, त्याचा भाषा

कशा आहे, काव्यदृष्ट्या त्यात माधुर्य किंवा प्रसाद हा गुण कितपत वटला आहे, ग्रंथातील शब्दरचना व्याकरणशुद्ध आहे किंवा त्यांत काहीं जुने आर्ष प्रयोग आहेत, अगर कोणकोणत्या मतांचा, स्थलांचा किंवा व्यक्तींचा त्यांत उल्लेख केलेला आहे, व त्यावरून ग्रंथाचा कालनिर्णय करण्यास अथवा तत्कालीन समाजस्थितीत समजण्यास कांहीं साधन मिळतं कीं नाहीं, ग्रंथांतल विचार स्वतंत्र आहेत कीं दुसऱ्यापासून घेतलेले आहेत, व दुसऱ्यापासून घेतलेले असल्यास कोठून व कोणते, इत्यादि केवळ बाह्यांगांचें विवेचन करणें यास 'बहिरंगपरीक्षण' असें म्हणतात. गीतेवर ज्या प्राचीन पंडितांनीं भाष्ये व टीका केलेल्या आहेत त्यांनीं या बाह्य गोष्टांकडे विशेष लक्ष पुरविलें नाहीं. कारण, भगवद्गीतेसारख्या अलौकिक ग्रंथाचे परीक्षण करितांना असल्या गोष्टांकडे लक्ष पुरविणें म्हणजे त्यांच्या मते एखादें उत्तम पुष्प नजरेस पडलें असतां त्याच्या सुवासाचें, रंगाचें व सौंदर्याचें कौतुक न करितां केवळ त्याच्या पाकळ्या मोजण्यांत, किंवा मधानें भरलेलें पोळें हातांत पडलें असतां त्यांतील छिद्रांची चर्चा करण्यांतच वेळ दवडण्यासारखें होय! परंतु पाश्चिमात्यांच्या अनुकरणानें आधुनिक विद्वानांनीं गीतेच्या बाह्यांगाचीहि आतां बरीच चर्चा चालविली आहे. गतिमध्ये आर्ष प्रयोग किती आहेत हें पाहून एकानें असें ठरविलें आहे कीं, हा ग्रंथ येशू ख्रिस्त जन्मण्यापूर्वीं कांहीं शतके तरी निर्माण झाला असावा. अर्थात् गीतेतील भक्तिमार्ग तदुत्तरकालीन प्रवृत्त झालेल्या ख्रिस्ती धर्मातून घेतला असावा, ही शंकाच निर्भूल होय. दुसऱ्यानें, गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत ज्या नास्तिक मतांचा उल्लेख आहे तीं प्रायः बौद्ध धर्माचीं असावीं असें कल्पून, बुद्धानंतर गीता झाली असावी असें म्हटलें आहे. तिसरा असें म्हणतो कीं, तेराव्या अध्यायांतील 'ब्रह्ममूत्रपदैश्र्येव०' या श्लोकांत ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख असल्यामुळे ब्रह्मसूत्रानंतर गीता झाली असावीं. उलटपक्षीं, ब्रह्मसूत्रांत कांहीं कांहीं ठिकाणीं तरी गीतेचा आधार निःसंशय घेतलेला असल्यामुळे गीता तदुत्तरकालीन मानितां येत नाहीं, असेंहि कित्येकांचें म्हणणें आहे. दुसरे कित्येक असें म्हणतात कीं, भारतीय युद्धांत रणभूमीवर सातशें श्लोकी गीता अर्जुनास सांगण्यास अवकाश मिळणें शक्य नव्हतें. लढाईच्या घाईत फार झाले तर पांचपन्नास मुद्द्याचे श्लोक किंवा त्यांचा अर्थ त्या वेळीं श्रीकृष्णाना अर्जुनास सांगितला असावा व त्याचाच विस्तार, ही कथा संजयानें धृतराष्ट्रास, व्यासानें शुकास, वैशंपायनानें जनमेजयास व पुढें सूतानें शौनकास सांगतांना, अगर अखेरीस मूळ भारताचें ज्यांनीं 'महाभारत' बनविलें त्यांनीं, केला असावा. गीता ग्रंथाच्या रचनेसंबंधानें मनाची एकदां अशी समजूत झाल्यावर गीतासागरांत बुड्या मारमारून कोणी सातः तर कोणी

*हल्लीं एक सप्तश्लोकी गीता प्रसिद्ध अमुन तीत (१) ॐ इत्येकाक्षरं ब्रह्म ई० (गी. ८ १३); (२) स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या इ० (गी. ११.३६); (३) सर्वतः पाणिपादं तत्

अद्वावीस, कोणी छतीस तर कोणी शंभर, याप्रमाणे गीतेचे मूलभूत श्लोक हुडकून काढले आहेत! शेवटी कित्येकांची मजल येथपर्यंत आली आहे की, गीतेतील ब्रह्म-ज्ञान रणभूमीवर अर्जुनास सांगण्यांचेच काहीं प्रयोजन नसून, वेदान्तावरील हा उत्तम ग्रंथ मागाहून कोणी तरी महाभारतांत घुसडून दिला आहे. बहिरंगपरीक्षणाचे हे प्रश्न सर्वथा निरर्थक असतात असे नाही. उदाहरणार्थ, वर सांगितलेली फुलांच्या पाकळ्यांची किंवा मधाच्या पोळ्यांतील छिद्रांची गोष्ट घ्या. वनस्पतींचे वर्गाकरण करितांना त्यांच्या फुलांच्या पाकळ्यांचाहि विचार अवश्य करावा लागतो; आणि मधाचे माप (घनफल) कमी न होता सभोवारच्या वेष्टनाचे माप (पृष्ठफल) ज्यामुळे लघुतम म्हणजे पराक्राष्टेचे कमी होऊन मेणाची अत्यंत काटकसर होईल, अशा आकाराची मध सांठविण्याची छिद्रे पोळ्यांत असनात व त्यावरून मधमाशांच्या अंगचे उपजत चातुर्य व्यक्त होते, असे आतां गणिताने सिद्ध झाले आहे. म्हणून अशा प्रकारच्या उपयोगाकडे दृष्टि देऊन आम्हांहि गीतेच्या बहिरंगपरीक्षणापैकी महत्त्वाच्या काहीं मुद्द्यांचा विचार या ग्रंथाच्या अखेर दिलेल्या परिशिष्टांत केलेला आहे. परंतु ग्रंथाचे रहस्य ज्यास समजून घ्यावयाचे आहे त्याने या बहिरंगपरीक्षांच्या नादी लागण्यांत काहीं हांशील नाही. वाग्देवांचे रहस्य जाणणारे आणि तिची वरपांगी सेवा करणारे या दोहोंमधील भेद दाखविण्यासाठी मुरारि कवीने एक सरस दृष्टांत दिला आहे. तो म्हणतो—

अब्धिलंघित एव वानरभट्टैः किं त्वस्य ंभीरताम् ।

अ पातालानमग्रपीवरतनुजानाति मंथाचलः ॥

समुद्राची अगाध खोली विचारावयाची असल्यास ती कोणास विचारावी ! रामरावणांच्या युद्धप्रसंगा मोठमोठे बहादूर व चपल वानरवीर पटापट समुद्र ओलांडून लंकेत गेले खरे ; पण समुद्राची गंभीर खोली त्या विचारांच्यास कोटून माहीत असणार ! समुद्रमंथनाचे वेळी मंथा म्हणजे रवी करून देवांनी ज्या पर्वतास समुद्राच्या तळाशी सोडिले, त्या पाताळास जाऊन भिडलेल्या बड्या मंदराचलासच याबद्दल खरी माहिती असणे शक्य आहे. मुरारि कवीच्या या न्यायाप्रमाणे गीतेचे रहस्य पहाण्यास गीतासागराचे ज्या अनेक पंडितांनी आणि आचार्यांनी मंथन केले आहे त्यांच्या ग्रंथांकडेच आपणांस आतां वळले पाहिजे. या पंडितांपैकी महाभारतकार हे अग्रगण्य होत. किंबहुना हल्लींच्या गीतेचे ते एक प्रकारे कर्तेच

(गी.१३.१३);(४) कवि पुराणमनुशासितारं ३० (गी.८.९);(५) ऊर्ध्वमूलमधःशास्त्रं ३० (गी. १५.१); (६) सर्वस्य चाहं हृदि सन्निविष्टो ३० (गी.१५.१५);(७) मन्मेना भव मद्भक्तो ३० (गी.१८.६५) एवढेच श्लोक दिलेले आहेत. याच नमुन्यावर दुसरेहि कित्येक भगवद्गीतेचे संक्षेप रचिलेले आहेत.

आहेत म्हटलें तरी चालेल. म्हणून खुद्द महाभारतकारांच्या मते गीतेचें तात्पर्य काय तें प्रथम थोडक्यांत सांगतों.

‘भगवद्गीता’ किंवा ‘भगवंतांनीं गाइल्लें उपनिषत्’ या नांवावरूनच गीतेंत अर्जुनास केलेला उपदेश प्राधान्येकरून भागवत—म्हणजे भगवंतांनीं प्रवृत्त केलेल्या—धर्माचा असावा असें दिसून येतें. कारण, श्रीकृष्णास ‘श्रीभगवान्’ हें नांव प्रायः भागवतधर्मांतच देत असतात. हा उपदेश नवा नसून पूर्वी हाच उपदेश भगवंतांनीं विवस्वानास, विवस्वानानें मनूस आणि मनूनें इक्ष्वाकूस केला होता, असें गीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभीच (गी. ४. १—३) म्हटलें असून, महाभारतांत शांतिपर्वीचे अखेर नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें सविस्तर निरूपण आहे त्यांत ब्रह्मदेवाच्या निरनिराळ्या जन्मांत, म्हणजे कल्पांतरीं, भागवतधर्माचीं परंपरा कोणती याचें वर्णन केल्यावर, अखेर ब्रह्मदेवाच्या हल्लींच्या जन्मांतील त्रेतायुगांत—

त्रेतायुगादौ च ततो विवस्वान् मनवे ददौ ।

मनुश्च लोकभृत्यर्थं सुतायेक्ष्वाकवे ददौ ।

इक्ष्वाकुणा च कथितो व्याप्य लोकानवस्थितः ॥

“हा भागवतधर्म विवस्वान्—मनु—इक्ष्वाकु या परंपरेनें प्रसृत झालेला आहे” असें सांगितलें आहे (मभा. शां. ३४८, ५१, ५२). या दोन्हीं परंपरा एकमेकीशीं जुळतात (गीता ४.१ वरील आमची टीका पहा); आणि दोन भिन्न धर्मांची परंपरा एक असणें ज्याअर्थी शक्य नाहीं, त्याअर्थी गीताधर्म व भागवतधर्म एकच असले पाहिजेत असें परंपरेच्या या ऐक्यावरून सहज अनुमान होतें. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असें नाहीं. कारण, नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें हें निरूपण महाभारतांत आहे त्यांतच—

एवमेष महान् धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम ।

कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः ॥

“हे नृपश्रेष्ठ जनमेजया ! हाच मोठा भागवतधर्म, त्यांतील विधींसह संक्षेपानें सदर हरिगीतेंत म्हणजे भगवद्गीतेंत पूर्वी तुला सांगितला आहे ” (मभा.शां. ३४६. १०),—असें वैशंपायनानें जनमेजयाजवळ गीतेच्या तात्पर्याचें वर्णन केलें आहे. आणि एक अध्याय सोडून पुढील अध्यायांत नारायणीय धर्माची ही माहिती—

समुपोदेष्वनीकेषु कुरुपांडवयोर्मुष्टे ।

अर्जुने विमनस्के च गीता भगवता स्वयम् ॥

“कौरवपांडवांच्या युद्धांत दोन्ही सैन्ये सज्ज असतां अर्जुन विमनस्क म्हणजे उद्दिग्ध झाल्यावर त्यास भगवंतांनीं सांगितली ” (मभा. शां. ३४८. ८),—असें स्पष्ट

म्हटले आहे. यावरून 'हरिगीता' शब्दाने भगवद्गीताच या ठिकाणां विवक्षित आहे याबद्दल कांहींच संशय रहात नाही. गुरुपरंपरा एकच असून शिवाय गीतेत प्रतिपाद्य म्हणून स्पष्टपणे दोनदां वर्णिलेला जो हा भागवत किंवा नारायणीय धर्म त्यासच 'सात्वत' किंवा 'एकांतिक' धर्म अर्शा दुसरी नावे आहेत; आणि त्याचे निरूपण चालू असतां—

नारायणपरो धर्मः पुनरावृत्तिदुर्लभः ।

प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः ॥

“हा नारायणीय धर्म पुनर्जन्म टाळणारा म्हणजे पूर्ण मोक्षप्रद असून तो प्रवृत्तिपरहि आहे,”—असे त्याचे दुहेरी लक्षण देऊन (शां. ३.८७.८०, ८१), नंतर हा धर्म प्रवृत्तिपर कसा थाचा महाभारतांत पूर्ण खुलासा केलेला आहे. प्रवृत्ति म्हणजे संन्यास न घेतां आमरणान्त चातुर्वर्ण्यविहित निष्काम कर्मच करीत राहणे हा अर्थ प्राप्त आहे. म्हणून गीतेत अर्जुनास केलेला उपदेश भागवतधर्माचा असून सदर धर्म प्रवृत्तिपर असल्यामुळे तो उपदेशहि महाभारतकार प्रवृत्तिपरच समजतात, हे उघड होते. तथापि केवळ प्रवृत्तिपर भागवतधर्मच गीतेत आहे असे नाही; तर हा भागवतधर्म आणि—

यतीनां चापि यो धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम ।

कथितो हरिगीतासु समासावधिकल्पितः ॥

“त्याबरोबरच [चापि] यतींचा म्हणजे संन्याश्यांचा निवृत्तिपर धर्महि, हे राजा! तुला पूर्वी भगद्गीतेत विधीसह संक्षेपाने कथन केला आहे,”—असे वैशंपायनाने जनमेजयास पुनः सांगितले आहे (मभा. शां. ३.४८.५३). परंतु प्रवृत्तिधर्माबरोबरच यतींचा निवृत्तिपर धर्महि गीतेत याप्रमाणे जरी सांगितला असला, तरी मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि गीताधर्माची जा परंपरा गीतेत दिली आहे ती यतिधर्मास बिलकुल लागू पडत नाही; फक्त भागवतधर्माच्या परंपरेची मात्र जुळत्ये. यासाठी गीतेत अर्जुनास केलेला उपदेश मुख्यत्वेकरून मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि परंपरेने चालत आलेल्या प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचा असून त्यांत अनुषंगाने निवृत्तिपर यतिधर्माचे निरूपण आलेले आहे, असा महाभारतकारांचा अभिप्राय असल्याचे वरील एकंदर वचनांवरून निष्पन्न होते. महाभारतातील हा प्रवृत्तिपर नारायणीय धर्म आणि भागवतपुराणातील भागवत धर्म मूळांत एकच आहेत असे पृथु, प्रियव्रत, प्रह्लाद वगैरे भगवद्भक्तांच्या कथांतून किंवा अन्यत्र भागवतांत निष्काम कर्माची जा वर्णने आहेत त्यांवरून स्पष्ट होते. (भागवत ४.२२.५१, ५२; ५. १०. २३ व ११.४.६पहा). परंतु भागवतधर्मातील कर्मपर प्रवृत्तितत्त्वाचे समर्थन करणे हा भागवतपुराणाचा मुख्य उद्देश नाही. हे समर्थन महाभारतांत किंवा विशेषतः गीतेतच केलेले

आहे. पण या समर्थनाबरोबर भागवतधर्मातील भक्तीचें रहस्य जसे दाखवावयास पाहिजे होतें तसे दाखविण्यास व्यास तेव्हां विसरले, भक्तीखेरीज नुसतें नैष्कर्म्य म्हणजे निष्काम कर्म फुकट आहे (भागवत १.५.१२), असें वाटून भारतांतील ही उणीव भरून काढण्यासाठीं भागवतपुराण मागाहून मुद्दाम सांगावें लागलें, असें भागवताच्या आरंभीच्या अध्यायांतून वर्णन आहे. भागवतपुराणाचा मुख्य हेतु काय हें यावरून उघड होतें; व यामुळे अनेक प्रकारच्या हरिकथा सांगून भागवतधर्मातील भगवद्भक्तीचें माहात्म्य भागवतांत जसे विस्तारानें वर्णिले आहे तसें भागवतधर्माच्या कर्मपर अंगांचें विवेचन त्यांत झालेलें नाही. किंबहुना सर्व कर्मयोगभक्तीवांचून रद्द होत, असें भागवतकारांचें म्हणणें आहे (भाग. १.५.३४). म्हणून गीतेचें तात्पर्य ठरविण्यास, गीता ज्या भारतांत सांगितली आहे त्यांतल्याच नारायणीयोपाख्यानाचा जसा उपयोग होतो, तसा भागवतपुराण भागवतधर्माय असलें तरी तें केवळ भक्तिप्रधान असल्यामुळे त्याचा होऊं शकत नाही, आणि तो केला तरी भारत व भागवत या दोन ग्रंथांचे उद्देश व कालहि भिन्न आहेत हे लक्षांत ठेवून करावा लागतो, हें येथें सांगितले पाहिजे. निवृत्तिपर यतिधर्म आणि प्रवृत्तिपर भागवतधर्म यांचीं मूळ स्वरूपे कोणती, हे भेद होण्यास कारणें काय झालीं, मूळ भागवतधर्माचे सध्यां कोणतें रूपांतर झालेलें आहे, इत्यादि प्रश्नांचा विचार पुढें खुलासेवार करण्यांत येईल.

खुद्द महाभारतकारांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय ते सांगितलें. आतां गीतेवरील भाष्यकार व टीकाकार यांनीं गीतेचें तात्पर्य काय ठरविलें आहे तें पाहूं. हीं भाष्ये व टीका यांमध्ये श्रीशंकराचार्यांचें गीतेवरील भाष्य हा सध्यां अतिप्रार्चीन ग्रंथ समजतात. यापूर्वीं गीतेवर बरीच भाष्ये किंवा टीका झालेल्या होत्या यांत संशय नाही; परंतु या टीका सध्यां उपलब्ध नसल्यामुळे महाभारतानंतर व शंकराचार्यांचा उदय होण्यापूर्वीं दरम्यानच्या काळांत गीतेचा अर्थ कसा लावीत असत हें समजण्यास आतां पुरीं साधनें उरलीं नाहीत. तथापि शंकरभाष्यांतच या प्रार्चीन टीकाकारांच्या मतांचा जो उल्लेख आहे (गी. शांभा. अ. १ व ३ यांचा उपोद्घात पहा), त्यावरून आचार्यांच्या पूर्वींच्या टीकाकारांनीं गीतेचा अर्थ महाभारतकारांप्रमाणें ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक—म्हणजे ज्ञानाबरोबरच ज्ञानी मनुष्यानें आमरणान्त स्वधर्मोक्ति कर्म केलें पाहिजे—असा प्रवृत्तिपर लाविलेला होता, असें उघड दिसून येतें. पण वैदिक कर्मयोगाचा हा सिद्धान्त श्रीशंकराचार्यांस मान्य नसल्यामुळे तो खोडून काढून आचार्यांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय हें सांगण्याच्या हेतूनें च गीतेवर त्यांनीं आपलें भाष्य मुद्दाम लिहिलें, असें सदर भाष्याच्या आरंभीच्या उपोद्घातांत स्पष्ट म्हटलें आहे. किंबहुना 'भाष्य' या शब्दाचाच असा अर्थ होतो. 'भाष्य' व 'टीका' या दोन

शब्दांचा कित्येकदां समानार्थी उपयोग करण्यांत येतो खरा; पण सामान्यतः 'टीका' म्हटली म्हणजे त्यांत मूळ ग्रंथाचा सरळ अन्वय सांगून त्यांतील शब्दांचा अर्थ सुगम केलेला असतो; आणि भाष्यकार तेवढ्यावरच संतुष्ट न रहातां, एकंदर ग्रंथाचे न्याय-रीत्या पर्यालोचन करून आपल्या मते त्यांतील तात्पर्य काय व तदनुसार ग्रंथाचा अर्थ कसा लावावा, हे सांगत असतात. गीतेवरील शांकर भाष्याचे स्वरूप याच प्रकारचे आहे. पण गीतातात्पर्यानिरूपणांत आचार्यांनी जो फरक केला त्यांतील बीज लक्षांत येण्यास पूर्वीचा थोडासा इतिहास येथे सांगितला पाहिजे. वैदिक धर्म केवळ तांत्रिक नसून या धर्मातील गूढ तत्त्व काय याबद्दल प्राचीन काळांचे उपनिषदांतून सूक्ष्म विचार झालेले आहेत. परंतु ही उपनिषदे निरनिराळ्या ऋषींनी निरनिराळ्या वेळां निरूपिलीं असल्यामुळे त्यांत अनेक तऱ्हेचे विचार आलेले असून त्यांपैकी दिसण्यांत कांहीं परस्परविरुद्धहि आहेत. हा विरोध काढून टाकून बादरायणाचार्यांनी आपल्या वेदान्तसूत्रांत सर्व उपनिषदांची एकवाक्यता केलेली आहे; व त्यामुळे उपनिषदांइतकीच वेदान्तसूत्रेहि या बाबतीत प्रमाण धरिलीं जातात. या वेदान्तसूत्रांसच 'ब्रह्मसूत्रे' किंवा 'शारीरकसूत्रे' अशी दुसरी नांवे आहेत. तथापि वैदिक धर्मातील तत्त्वज्ञानाचा विचार एवढ्याने पुरा होत नाही. कारण, उपनिषदांतील ज्ञान प्रायः वैराग्यपर म्हणजे निवृत्तिपर असून, वेदान्तसूत्रे उपनिषदांची एकवाक्यता करण्यासाठीच रचिलेली असल्यामुळे त्यांतहि वैदिक प्रवृत्तिमार्गांचे कोठेच सविस्तर तात्त्विक प्रतिपादन केलेले नाही. म्हणून, वर सांगितल्याप्रमाणे प्रवृत्तिमार्गप्रतिपादक भगवद्गीतेने वैदिकधर्मतत्त्वज्ञानांतील ही उणीव जेव्हां प्रथम भरून काढिली, तेव्हां उपनिषदे व वेदान्तसूत्रे यांतील धार्मिक तत्त्वज्ञानाची पूर्तता करणारा ग्रंथ या नात्याने भगवद्गीता ही त्यांच्याइतकीच सर्वमान्य व प्रमाणभूत झाली; आणि अखेर उपनिषदे, वेदान्तसूत्रे व भगवद्गीता यांस 'प्रस्थानत्रयी' असे नांव प्राप्त झाले. 'प्रस्थानत्रयी' म्हणजे निवृत्ति व प्रवृत्ति मिळून दोन्ही मार्गांचे पद्धतशीर व तात्त्विक विवेचन करणारे वैदिक धर्माचे तीन मुख्य आधारभूत ग्रंथ किंवा खांबे होत. भगवद्गीतेचा याप्रमाणे प्रस्थानत्रयीत समावेश होऊन या प्रस्थानत्रयीचे साम्राज्य एकदां स्थापित झाल्यावर जे धर्ममत या तीन ग्रंथांस धरून नाही, किंवा या तिहींत ज्या मताचा समावेश करितां येत नाही, ते मत अगर संप्रदाय वैदिक धर्मातील लोक गौण व अप्राह्य मानूं लागले. याचा अखेर असा परिणाम झाला की, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत आणि त्यांना जोडून संन्यास किंवा भक्ति वगैरे वैदिक धर्माचे जे जे संप्रदाय बौद्ध धर्माच्या न्हासानंतर हिंदुस्थानांत प्रचलित झाले, त्यांपैकीं प्रत्येक संप्रदायाच्या प्रवर्तक आचार्यांस प्रस्थानत्रयीच्या तिन्ही भागांवर (अर्थात् भगवद्गीतेवरहि) भाष्ये लिहून, हे सर्व संप्रदाय निघण्यापूर्वीच धर्मग्रंथ म्हणून प्रमाणभूत झालेल्या या तिन्ही ग्रंथां-

वरून आपलाच संप्रदाय खरा ठरतो, इतर संप्रदाय या धर्मग्रंथांस संमत नाहीत, असे सिद्ध करून दाखविणे प्राप्त झाले. कारण, आपल्या संप्रदायाखेरीज दुसरा मार्गहि प्रमाणभूत धर्मग्रंथांतून ग्राह्य धरिलेला आहे असें कबूल केल्यास, आपल्या संप्रदायाची महती त्या मानानें कमी होत्ये; व तसें होणे कोणत्याहि संप्रदायास इष्ट नसतें. सांप्रदायिकदृष्ट्या प्रस्थानत्रयीवर भाष्य लिहिण्याचा हा प्रघात सुरू झाल्यावर निरनिराळे पंडित आपआपल्या संप्रदायांतील भाष्यांच्या आधारेंच आपल्या टीकांतून गीतार्थ प्रतिपादन करूं लागले, आणि त्या त्या संप्रदायांत त्या त्या टीकाच अधिक मान्य होत गेल्या. गीतेवर हल्लीं जी भाष्ये किंवा टीका उपलब्ध आहेत त्या बहुतेक सर्व अशाच प्रकारच्या म्हणजे निरनिराळ्या सांप्रदायिक आचार्यांच्या किंवा पंडितांच्या आहेत; व त्यामुळे मूळ भगवद्गीतेंत एकच अर्थ सुबोध रातीनें प्रतिपादिला असतांहि तीच गीता प्रत्येक संप्रदायाचें समर्थन करणारी अशी समजूत झालेली आहे. या सर्व संप्रदायांपैकी पहिला म्हणजे अतिप्राचीन संप्रदाय श्रीशंकराचार्यांचा होय; व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या तोच हिदुस्थानांत बहुमान्य झालेला आहे. श्रीमदाद्यशंकराचार्य शालिवाहनशके ७१० मध्ये जन्मल व बत्तिसाव्या वर्षी त्यांनी गुहाप्रवेश केला [शके ७१० ते ७४२]:: असें सध्यां ठरविण्यांत आलें आहे. आचार्य हे एक मोठे अलौकिक ज्ञानी असून त्यांना आपल्या दिव्य सामर्थ्याने त्या वेळीं चोहोंकडे माजलेल्या जैन व बौद्ध मतांचें खंडण करून आपलें अद्वैत मत स्थापित केलें; व श्रौतस्मार्त वैदिकधर्माच्या संरक्षणार्थ भरतखंडाच्या चारी दिशांस चार मठ उभारून निवृत्तिपर वैदिक संन्यासधर्म किंवा संप्रदाय त्यांना कलियुगांत पुनः सुरू केला, ही कथा सर्वविश्रुत आहे. कोणताहि धार्मिक संप्रदाय धेतला तरी त्याचे स्वभावतःच दोन भाग होतात; पहिला तत्त्वज्ञानाचा व दुसरा आचरणाचा. पहिल्यांत पिंडब्रह्मांडाच्या विचारांना परमेश्वरस्वरूप काय निष्पन्न होतें तें सांगून मोक्ष कशाला म्हणावें याचा शास्त्रदृष्ट्या निर्णय केलेला असतो; व दुसऱ्यांत तो मोक्ष मिळण्यास साधन किंवा उपाय म्हणून मनुष्यानें या जगांत कसे वागलें पाहिजे याचें निरूपण असतें. पैकीं पहिल्या म्हणजे तात्त्विक दृष्ट्या पाहिलें तर श्रीशंकराचार्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, (१) मी, तूं किंवा मनुष्याच्या डोळ्यांस दिसणारें जगत्—म्हणजे सृष्टीतील पदार्थांचें नानात्व—खरें नसून या सर्वांत एकच शुद्ध व नित्य परब्रह्म भरलेलें आहे, आणि त्याच्या मायेनें मनुष्याच्या इंद्रियांस नानात्वाचा भास होत असतो; तसेंच (२) मनुष्याचा आत्माहि मूळांत परब्रह्मरूपीच असतो; आणि (३) आत्म्याच्या व परब्रह्माच्या या ऐक्याचें पूर्ण ज्ञान म्हणजे अनुभवात्मक

*आमच्या मतें श्रीमदाद्यशंकराचार्यांचा काल आणखी शंभर वर्षे मागे ओढला पाहिजे त्याबद्दलचा आधार परीशिष्टप्रकरणांत दिला आहे तो पहा.

ओळख झाल्याखेरीज कोणासहि मोक्ष मिळणे शक्य नाही. यासच ' अद्वैतवाद' असें ह्मणतात. कारण, एका शुद्ध, बुद्ध, नित्य व मुक्त परब्रह्माखेरीज दुसरी कोणतीहि स्वतंत्र व सत्य वस्तु नाही; डोळ्यांना दिसणारे नानात्व हा मानवी दृष्टीचा भ्रम किंवा मायेच्या उपाधीमुळे होणारा आभास आहे:माया ही दुसरी खरी व स्वतंत्र वस्तु नाही, मिथ्या आहे: असें या सिद्धान्ताचे तात्पर्य आहे. आणि मुक्त्या तत्त्वज्ञानाचा जेव्हां विचार कर्तव्य असतो तेव्हां शांकर मताची यापेक्षा जास्त चर्चा करण्याची जरूर नसते. पण शांकरसंप्रदाय एवढ्यानेच पुरा होत नाही. अद्वैततत्त्वज्ञानाला जोडून शिक्तसंप्रदायाचा तितक्याच महत्त्वाचा आचारणदृष्ट्या दुसरा असा सिद्धांत आहेकी, चिन्न शुद्ध होऊन ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्त करून घेण्याची योग्यता अंगी घेण्यास स्मृति-ग्रंथात वर्णिल्याप्रमाणे गृहस्थाश्रमाचा कर्म जरी केला पाहिजेत तरी पुढे हीं कर्मे सदैव करीत न रहातां. अग्रेसर सर्व कर्मे सोडून देऊन संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होणे शक्य नाही. कारण, कर्म व ज्ञान हीं उजेड व अंधकार याप्रमाणे परस्परविरोधी असल्यामुळे सर्व वासना व कर्मे मुटल्याखेरीज ब्रह्मज्ञानाची पूर्णताच होत नाही. या दुसऱ्या सिद्धान्तास 'निवृत्तिमार्ग,' किंवा शेवटी सर्व कर्मांचा संन्यास करून ज्ञानांतच गहन रहातात ह्मणून 'संन्यासनिष्ठा' किंवा 'ज्ञाननिष्ठा' असें ह्मणतात. उपनिषदे व ब्रह्मसूत्रे यांत केवळ अद्वैतज्ञानच नाही, तर संन्यासमार्गहि, ह्मणजे शांकर संप्रदायाचे वरील दोन्ही भाग, उपदेशिले आहेत, असें सदर ग्रंथावरील शांकर भाष्यांत प्रतिपादन केले असून, भगवद्गीतेचे तात्पर्यहि तसेच आहे, असें गीतेवरील शांकर भाष्यांत ठरविले आहे (गी. शांभा. उपोद्घात व ब्रह्म. सू. शांभा. २. १. १४ पहा): आणि त्यास प्रमाण ह्मणून "ज्ञानान्निःसर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते" ज्ञानरूप अग्नीनेच सर्व कर्मे जळून खाक होतात (गी. ४. ३७), "सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते"—सर्व कर्मांचा शेवट ज्ञानांत होतो (गी. ४. ३३)—इत्यादि गीतेतील वाक्ये दाखविली आहेत. सारांश, बौद्ध धर्माचा पाडाव झाल्यावर प्राचीन वैदिक धर्मापैकी ज्या एका विशिष्ट मार्गाची—तो श्रेष्ठ ठरवून—श्रीशंकराचार्यांनी स्थापना केली तदनुकूलच गीतेचाहि अर्थ आहे, पूर्वटीकाकारांनी सांगितल्याप्रमाणे ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय गीतेत प्रतिपाद्य नाही, तर कर्म हे ज्ञानप्राप्तीचे साधन म्हणजे गौण असून अखेर सर्व कर्मसंन्यासपूर्वकज्ञानानेच मोक्ष मिळतो, हा शांकर संप्रदायाचा सिद्धान्तच भगवंतांनी गीतेत अर्जुनास उपदेशिला आहे, हे दाखविण्यासाठी शांकर भाष्य लिहिलेले आहे! श्रीशंकराचार्यांच्या पूर्वीची गीतेवर एखादी संन्यासपर टीका असल्यास ती सध्या उपलब्ध नाही; म्हणून गीतेचे प्रवृत्तिपर रूप काढून टाकून तिला निवृत्तिपर सांप्रदायिक रूप देण्यास शांकर भाष्यापासून प्रारंभ झाला असें म्हटले पाहिजे. श्रीशंकराचार्यांचे मागून त्यांच्या संप्रदायाचे अनुयायी मधुसूदनादिक जे गीतेचे अनेक टीकाकार झाले

त्यांनी या बाबतीत मुख्यत्वेकरून आचार्यांचेच अनुकरण केले आहे. तथापि पुढे आणखी अशी एक चमत्कारिक कल्पना निघाली की, अद्वैत मताच्या मूलभूत महावाक्यांपैकी “तत्त्वमसि” — तै (परब्रह्म) तू (श्वेतकेतु) आहेस — असे जे छादोग्योपनिषदांतील मुख्य महावाक्य त्याचेंच गीतेच्या अठरा अध्यायांत विवरण आहे. पण महावाक्यांतील पदांचा क्रम बदलून पहिल्याने ‘त्वं’ व नंतर ‘तत्’ आणि ‘असि’ हीं पदे घेऊन या नव्या क्रमाप्रमाणे प्रत्येकास गीतेचे आरंभापासून सहासहा अध्याय भगवंतांनी निःपक्षपातवृद्धीने सारखेसारखे वांटून दिले आहेत ! गीतेवरील पैशाच भाष्य हे कोणत्याहि संप्रदायाचे नमून स्वतंत्र आहे, व ते हनुमानाने म्हणजे मारुतीने लिहिले, अशी कित्येकांची समजूत आहे. पण खरा प्रकार तसा नाही. भागवतावरील टीकाकार हनुमान पंडित यानेच हे भाष्य केलेले अमून ते संन्यासमार्गाचें आहे; आणि त्यांत कांहीं कांहीं ठिकाणीं शांकर भाष्यांतील अर्थच शब्दशः दिलेले आहेत. तसेच पूर्वी व अलाकडे गीतेचीं मराठीत जी भाषांतरे किंवा निरूपणे झालेली आहेत तींही प्रायः शांकरभाष्यानुसारीं अमून, प्रो. मॅक्स मुद्गर यांनी प्रसिद्ध केलेल्या ‘प्राच्य धर्मपुस्तक’ मालेत कै. काशीनाथपंत तेलंग यांनी केलेले भगवद्गीतेचे इंग्रजी भाषांतरहि होईल तेवढे श्रीशंकराचार्य व शांकरसंप्रदाया टीकाकार यांस अनुसरून केलेले आहे, असे सदर भाषांतरास जोडलेल्या प्रस्तावनेच्या अखेर लिहिले आहे.

गीता व प्रस्थानत्रयीतील इतर ग्रंथ यावर सांप्रदायिक भाष्य लिहिण्याचा प्रघात याप्रमाणे एकदां सुरू झाल्यावर पुढे इतर संप्रदायांतहि त्यांचेच अनुकरण करण्यांत आले. मायावाद, अद्वैत व संन्यास प्रतिपादन करणाऱ्या शांकर संप्रदायानंतर सुमारे अडीचशे वर्षांनी श्रीरामानुजाचार्य [जन्मशक ९३८] यांनी विशिष्टाद्वैतसंप्रदाय प्रवृत्त केला; आणि तो सिद्ध करण्यास शंकराचार्यांप्रमाणे रामानुजाचार्यांनीहि प्रस्थानत्रयांवर (अर्थात् त्यांतच गीतेवरहि) स्वतंत्र भाष्ये लिहिली आहेत. श्रीशंकराचार्यांचा मायामिथ्यात्ववाद आणि अद्वैत सिद्धान्त ही दोन्ही खरी नसून जीव, जगत् व ईश्वर ही तीन तत्त्वे जरी भिन्न असली, तरी जीव (चित्) व जगत् (अचित्) हीं दोन्ही एका ईश्वराचेंच शरीर असल्यामुळे चिदचित्त्रिशिष्ट ईश्वर एकच होय, व ईश्वर-शरीरांतील या सूक्ष्म चिदचित्दापामून पुढे स्थूल चित् व अचित् किंवा अनेक जीव व जगत् निर्माण होतात, असे या संप्रदायाचें मत आहे, आणि तेंच मत उपनिषदे व ब्रह्मसूत्रे या दोहोंत आणि गीतेतहि प्रतिपाद्य आहे, असे रामानुजाचार्यांचे तत्त्वज्ञानदृष्ट्या म्हणणे आहे (गी. रामा. २. १२; १३. २). किंबहुना भागवतधर्मात विशिष्टाद्वैत मत शिरण्यास यांचेच ग्रंथ कारण झाले आहेत, असे म्हटले तरी चालेल; कारण, तत्पूर्वी महाभारतांत व गीतेत भागवतधर्माचें जें निरूपण आहे तें अद्वैत मत स्वीकारून केलेले आहे असें दिसून येतें. रामानुजाचार्य हे भागवतधर्मा असल्या-

मुळें गीतेंत प्रवृत्तिपर कर्मयोग प्रतिपाद्य आहे ही गोष्ट वास्तविकरीत्या त्यांच्या लक्षांत यावयास पाहिजे होती. पण रामानुजाचार्यांच्या वेळांमूळ भागवतधर्मातील कर्मयोग बहुतेक लुप्त होऊन त्यास तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विशिष्टाद्वैती, व आचरणदृष्ट्या प्राधान्येकरून भक्तिपर स्वरूप प्राप्त झालेलें असल्यामुळें, गीतेंत ज्ञान, कर्म व भक्ति हीं तिन्ही जरी वर्णिली असलीं तरी तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विशिष्टाद्वैत व आचरण-दृष्ट्या वासुदेवभक्ति हेंच गीतेचें सार असून कर्मनिष्ठा ही ज्ञाननिष्ठेची निष्पादक आहे, स्वतंत्र नव्हे, असा रामानुजाचार्यांनीहि निर्णय केला आहे (गी. राभा. १८.१ व ३.१ पहा). परंतु अद्वैतज्ञानाऐवजी विशिष्टाद्वैत आणि संन्यासाऐवजी भक्ति असा जरी शांकरसंप्रदायांत रामानुजाचार्यांनी फरक केला, तरी आचरणदृष्ट्या भक्ति हेंच अखेरचें कर्तव्य मानिल्यानें चातुर्वर्ण्याची स्वधर्मोक्त सांसारिक कर्मे आमरणान्त कर्णे हा पक्ष गौण ठरतो; व त्यामुळें गीतेचें रामानुजाय तात्पर्यहि एक प्रकारें कर्म-संन्यासपरच आहे, असें म्हटलें पाहिजे. कारण, कर्मांना चित्त शुद्ध होऊन ज्ञान झाल्यावर चतुर्थाश्रम घेऊन ब्रह्मचिंतनांत गडून राहिलें काय, किंवा प्रेमानें निस्सीम वासुदेवभक्तींत रंगून गेलें काय, दोन्हीहि मार्ग कर्मयोगदृष्ट्या एकाच मासल्याचे म्हणजे निवृत्तिपर होतात. आणि हाच आक्षेप रामानुजाचार्यांनंतर निघालेल्या संप्रदायांसहि लागू पडतो. मायामिथ्यात्ववाद खरा नसून वासुदेवभक्तीनेच अखेर मोक्ष मिळतो, इत्यादि रामानुजाचार्यांचे सिद्धान्त जरी बरोबर असले, तरी परब्रह्म व जीव कांहीं अंशीं एक व कांहीं अंशीं भिन्न मानणें परस्परविरुद्ध असून असंबद्ध होय; म्हणून दोन्हीहि सदैव भिन्नच मानिले पाहिजेत, पूर्णपणें किंवा अंशतः. हि त्यांचे ऐक्य होणें शक्य नाहीं, असें श्रीरामानुजाचार्यांनंतर निघालेल्या तिसऱ्या संप्रदायाचें मत आहे. त्यामुळें त्यास “द्वैती संप्रदाय” असें म्हणतात. या संप्रदायाचे प्रवर्तक श्रीमध्वाचार्य ऊर्फ श्रीमदानंदतीर्थ हे शके ११२० साली समाधिस्थ झाले व तेव्हां त्यांचें वय ७९ वर्षांचें होतें असें माध्व संप्रदायांतील लोकांचें म्हणणें आहे. पण डाक्टर भांडारकर यांनी “वैष्णव शैव व इतर पंथ” म्हणून जो एक इंग्रजी ग्रंथ नुक्ताच प्रसिद्ध केला आहे त्यांत (पृ. ५९) मध्वाचार्यांचा काल शके १११९ ते ११९८ पर्यंतचा होय असें शिलालेखादि अन्य प्रमाणांवरून निश्चित केले आहे. श्रीमध्वाचार्यांनी प्रस्थानत्रयीवर—अर्थात् गीतेवरहि—जीं भाष्ये आहेत त्यांतून हे सर्व ग्रंथ द्वैतमतप्रतिपादकच आहेत असें त्यांनी दाखविलें आहे. गीतेवरोल आपल्या भाष्यांत ते असें म्हणतात की, निष्काम कर्माची महती गीतेंत जरी वर्णिली असली, तरी निष्काम कर्म हें साधन असून भक्ति ही अखेरची निष्ठा होय. भक्ति सिद्ध झाल्या-नंतर कर्म केलें काय आणि न केलें काय त्यांत कांहीं विशेष नाहीं. “ध्यानात कर्म-फलत्यागः”—परमेश्वराच्या ध्यानापेक्षां म्हणजे भक्तीपेक्षां कर्मफलत्याग म्हणजे

निष्काम कर्म श्रेष्ठ—इत्यादि कांहीं गीतावचनेंहि या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध आहेत; पण तीं अक्षरशः खरीं नसून अर्थवादात्मक समजावीं, असें गीतेवरील माध्वभाष्यांत लिहिलें आहे (गी. माभा. १२. १३). चवथा संप्रदाय श्रीवल्लभाचार्य [जन्मशक १४०१] यांचा होय. रामानुज व माध्व यांच्या संप्रदायांप्रमाणें हा संप्रदायहि वैष्णवपंथी आहे. पण विशिष्टाद्वैती किंवा द्वैती मानितात त्यापेक्षां जीव, जगत् व ईश्वर यासंबंधानें या पंथाचें मत निराळें आहे. मायाविरहित म्हणजे शुद्ध जीव व परब्रह्म हीं एकच आहेत, दोन नव्हेत, हें मत या संप्रदायास मान्य आहे; व म्हणूनच यास 'शुद्धाद्वैती' म्हणतात. तथापि, श्रीशंकराचार्य म्हणतात त्याप्रमाणें जीव व ब्रह्म एकच न मानितां अग्नीच्या ठिणग्यांप्रमाणें जीव हे ईश्वराचे अंश होत, मायात्मक जगत् मिथ्या नसून माया ही एक परमेश्वराच्या इच्छेनें ईश्वरापासून विभक्त झालेली शक्ति आहे, आणि मायापर-तंत्र झालेल्या जीवास मोक्षप्राप्त्यर्थे लागणारें ज्ञान ईश्वरानुग्रहाखेरीज होणें शक्य नसल्यामुळें भगवद्भक्ति हेंच काय तें मोक्षाचें मुख्य साधन होय, असे या पंथावे जे दुसरे सिद्धान्त आहेत त्यांमुळें शांकर संप्रदायाहून हा संप्रदाय भिन्न झाला आहे. परमेश्वराच्या या अनुग्रहासच 'पुष्टि', 'पोषण' हीं दुसरीं नांवें असल्यानें या संप्रदायास 'पुष्टिमार्गी' असें म्हणण्याचाहि प्रघात आहे. या संप्रदायाचे गीतेवर तत्त्वदीपिकादि जे ग्रंथ आहेत त्यांत असें ठरविलें आहे कीं, सांख्यज्ञान व कर्मयोग हीं अर्जुनास प्रथम सांगून अखेर त्यास भक्त्यमृत पाजून ज्या अर्थी भगवंतांनीं कृतकृत्य केले आहे, त्या-अर्थी भक्ति—आणि त्यांतल्यात्यांतहि घरदार सोडून देऊन केवळ निवृत्तिपर पुष्टि-मार्गीय भक्ति—हेंच सर्व गीतेचें तात्पर्य होय; आणि याच हेतूनें भगवंतांनीं "सर्व धर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज" (गी. १८. ६६) सर्व धर्म सोडून मला एक-व्यालाच शरण ये,—असा शेवटीं उपदेश केला आहे. याखेरीज निंबार्क यांचाहि एक राधाकृष्णभक्तिपर वैष्णव संप्रदाय आहे. हे आचार्य रामानुजाचार्यानंतर व मध्वाचार्यापूर्वीं म्हणजे शके १०८४ चे सुमारास झाले असावे असें डॉक्टर भांडारकर यांनीं ठरविलें आहे. जीव, जगत् व ईश्वर यासंबंधानें निंबार्काचार्यांचें असें मत आहे कीं, हे तिन्ही जरी भिन्न असले तरी जीव व जगत् यांचे व्यापार व अस्तित्त्व स्वतंत्र नसून ईश्वरेच्छेवर अवलंबून आहेत, आणि मूळ परमेश्वरांतच जीव व जगत् यांचीं सूक्ष्म तत्त्वे अंतर्भूत असतात. हें मत सिद्ध करण्यास निंबार्कांनी वेदान्तसूत्रांवर एक स्वतंत्र भाष्य लिहिलें आहे; व या संप्रदायांतील केशव काश्मीरिभट्टाचार्य यांनीं भगवद्गीतेवर 'तत्त्वप्रकाशिका' नांवाची एक टीकाहि लिहिली असून तींत गीतार्थ याच संप्रदायास अनुकूल आहे असें दाखविलें आहे. रामानुजाचार्यांच्या विशिष्टाद्वैता-पासून या संप्रदायाचा भेद दाखविण्यास यास 'द्वैताद्वैती संप्रदाय' असें म्हणतां येईल. ढोळयांना प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तु खऱ्या मानिल्याखेरीज व्यक्ताची उपासना म्हणजे

भक्ति निराधार किंवा कांहीं अंशी तरी लटकपीडत्ये अशा समजुतीनें शांकर संप्रदायांतील मायावाद न स्वीकारितां द्वैत्यांचे किंवा विशिष्टाद्वैत्यांचे हे निरनिराळे भक्तिपर संप्रदाय प्रवृत्त झालेले आहेत, हे उघड आहे. पण भक्तीची उपपत्ति लागण्यास अद्वैत व मायावाद सोडूनच दिला पाहिजे असे म्हणतां येत नाही. कारण, मायावाद व अद्वैत स्वीकारूनहि महाराष्ट्रांतील साधुसंतांनीं भक्तीचें समर्थन केले असून, हा पंथ श्रीशंकराचार्यांच्या पूर्वीपासून चालत आलेला आहे असें दिसून येतें. अद्वैत, मायामिथ्यात्व व कर्मत्यागावश्यकता हे शांकर संप्रदायाचे सिद्धान्त या पंथांत ग्राह्य धरले जातात. पण ब्रह्मात्मैक्यरूप मोक्ष प्राप्त होण्यास जी अनेक साधनें आहेत, त्यांपैकी भक्तिमार्ग हे साधन अत्यंत सुलभ होय, “तुज व्हावा आहे देव । तरी हा सुलभ उपाव” (तुका. गा. ३००२.२), असा तुकारामबोवांप्रमाणें या पंथांतील लोकांचा सर्वास उपदेश असून भगवद्गीतेंतहि “क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम्” (गी. १२.५)—अव्यक्त ब्रह्माचे ठार्या चित्त लागणें अधिक क्लेशमय आहे—असें प्रथम कारण दाखवून, पुढे “भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः”—माझे भक्तच मला अतिशय प्रिय होत (गी. १२.२०),—असें ज्या अर्थी भगवंतांनींच अर्जुनास सांगितलें आहे, त्या अर्थी अद्वैतपर्यवसायी भक्तिमार्गच गीतेंतला मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय असें त्यांचें म्हणणें आहे. श्रीधरस्वामींनीं आपल्या गीतेवरील टीकेंत (गी. १८.७८) गीतेचें जें तात्पर्य काढिलें आहे तें याच प्रकारचें आहे. पण या संप्रदायाचा गीतेवरील मराठी पण उत्तम ग्रंथ म्हटला म्हणजे ‘ज्ञानेश्वरी’ हा होय. यांत गीतेच्या अठरा अध्यायांपैकी पहिल्या चोहोंत कर्म, व दुसऱ्या सातांत उपासना आणि पुढील अध्यायांतून ज्ञान प्रतिपाद्य आहे असें म्हटलें असून, आपण आपली टीका “भाष्यकारांतें (शंकराचार्यांस) वाट पुसत” रचिली असें ज्ञानेश्वरांनीं स्वतः आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस म्हटलें आहे. तथापि गीतेचा अर्थ अनेक सरस दृष्टांतांनीं फुलवून सांगण्याची ज्ञानेश्वरमहाराजांची शैली अलौकिक असून श्रीशंकराचार्यांपेक्षां विशेषतः भक्तिमार्गाचें व कांहीं अंशी निष्काम कर्माचेंहि त्यांनीं समर्थन केले असल्यामुळे, ज्ञानेश्वरी हा गीतेवरचा एक स्वतंत्रच ग्रंथ मानिला पाहिजे. ज्ञानेश्वरमहाराज हे स्वतः योगी होते. म्हणून गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत पातंजलयोगाभ्यासाचा विषय ज्या श्लोकांत आला आहे त्यांवर यांची विस्तृत टीका असून त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, अध्यायाच्या शेवटीं “तस्माद्योगी भवार्जुन”—यासाठीं हे अर्जुना ! तूं योगी म्हणजे योगाभ्यासांत प्रवीण हो (गी. ६.४६),—असें अर्जुनास सांगून सर्व मोक्षपंथांत पातंजल योगासच भगवंतांनीं ‘पंथराजु’ म्हणजे सर्वोत्तम पंथ ठरविलें आहे. सारांश, गीतेंत उपदेशिलेला प्रवृत्तिपर कर्ममार्ग गौण म्हणजे ज्ञानाचें केवळ साधन ठरवून आप-आपल्या संप्रदायांत जें जें तत्त्वज्ञान आणि त्याबरोबरच मोक्षदृष्ट्या अखेरचें कर्तव्य

म्हणून जे जे आचार वर्णिलेले आहेत ते तेच,— म्हणजे मायावादात्मकच अद्वैत व कर्म-संन्यास, मायासत्यत्वप्रतिपादक विशिष्टाद्वैत व वासुदेवभक्ति, द्वैत व विष्णुभक्ति, शुद्धाद्वैत व भक्ति, शांकराद्वैत व भक्ति, किंवा पातंजल योग व भक्ति, किंवा नुस्ती भक्ति, नुस्ता योग, अगर नुस्तें ब्रह्मज्ञान असे अनेक प्रकारचे केवळ निवृत्तिपर मोक्ष-धर्मच—गीतेंत प्रतिपाद्य आहेत, असा निरनिराळ्या सांप्रदायिक भाष्यकारांनीं व टीकाकारांनीं आपआपल्यापरी गीतार्थाचा निश्चय केला आहे. ∴ भगवद्गीतेंत कर्मयोग प्रधान मानिला आहे असें कोणीच म्हणत नाही. आमचेंच नव्हे, तर प्रसिद्ध महाराष्ट्रकवि वामनपंडित यांचेंहि मत असेंच असून, गीतेवरील आपल्या 'यथार्थ-दीपिका' नामक विस्तृत मराठी टीकेच्या उपोद्धातांत त्यांनीं प्रथम

**परी अजी भगवंतजी । या कलियुगामार्जी ॥
जो तो गीतार्थ योजी । मतानुरूप ॥**

याप्रमाणें लिहून नंतर—

कोण्या मिसें तरी कोणी । गीतार्थ अन्यथा वाखाणी ॥

मज नावडे ती थोरांचीहि करणी । काय करूं जां भगवंता ॥

असें भगवंताजवळ गा-हाणें गाईलें आहे. अनेक सांप्रदायिक टीकाकारांच्या भिन्नभिन्न मतांचा हा गलबला पाहून त्यावर कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, ज्या अर्थी हे सर्व मोक्षसंप्रदाय परस्परविरोधी असून त्यांपैकीं एकच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे असें निश्चयानें सांगतां येत नाही, त्या अर्थी वरील सर्व मोक्षसाधनांचें—व त्यांतहि विशेषतः कर्म, भक्ति आणि ज्ञान या तिहींचें—स्वतंत्र रीतीनें पृथक् पृथक् थोडक्यांत छानदार वर्णन करून भगवंतांनीं रणभूमीवर ऐन युद्धाचे आरंभीं अनेक मोक्षोपायांच्या घोंटाळ्यांत पडलेल्या अर्जुनाचें गीतेंत समाधान केलें असें मानणें प्राप्त आहे. अनेक मोक्षोपायांचीं हीं वर्णनें पृथक् पृथक् म्हणजे तुटकीं नसून त्या सर्वांची गीतेंत एकवाक्यता करून दाखविली आहे असेंहि कित्येक प्रतिपादन करितात; आणि सरतेशेवटीं कित्येक असेंहि म्हणणारे आहेत कीं, गीतेंतील ब्रह्मविद्या वरवर यद्यपि सुलभ दिसली तरी तींतील खरें मर्म अत्यंत गूढ असल्यामुळें तें गुरुमुखाखेरीज कोणासहि कळावयाचें नाही (गी. ४. ३४), आणि गीतेवर टीका जरी पुष्कळ झाल्या तरी गीतेंतील गूढार्थ समजण्यास गुरुमुखाखेरीज दुसरा मार्ग नाही.

याप्रमाणें खुद्द महाभारतकारांनीं प्रतिपादन केलेलें भागवतधर्मानुसारी म्हणजे

* निरनिराळ्या सांप्रदायिक आचार्यांचीं गीतेवरील भाष्ये व त्या संप्रदायांतील इतर प्रमुख टीका मिळून पंधरा टीका मुंबईस गुजराथी प्रिन्टिंग प्रेसचे मालक यांनीं नुकत्याच प्रसिद्ध केल्या आहेत. निरनिराळ्या टीकाकारांचे अभिप्राय एकदम कळण्यास हा ग्रंथ फार सोयीचा आहे.

प्रवृत्तिपर, तर पुढे झालेले अनेक विद्वान् आचार्य, कवि, योगी किंवा भगवद्भक्त यांनी आपआपल्या संप्रदायानुरूप प्रतिपादन केलेली शुद्ध निवृत्तिपर, अशीं भगवद्गीतेचीं अनेक प्रकारचीं तात्पर्ये पाहून कोणीहि मनुष्य गोंधळून सहज असा प्रश्न करील कीं, हीं परस्परविरोधी अनेक तात्पर्ये एकाच ग्रंथांतून निघणें शक्य आहे काय? आणि शक्यच काय पण इष्टहि आहे, असें म्हटलें तर तसे असण्याचा हेतु काय? निरनिराळे भाष्य-कृतें आचार्य विद्वान्, धार्मिक व अत्यंत सत्त्वशील होते याबद्दल कोणासहि शंका नाही. किंबहुना श्रीशंकराचार्यासारखे महातत्त्वज्ञानी आजपर्यंत जगांत झाले नाहीत म्हटलें तरी चालेल. मग त्यांच्यामध्ये व पुढील आचार्यांमध्ये एवढा मतभेद कां? गीता म्हणजे कांही गौडबंगाल नव्हे, कीं त्यांतून पाहिजे त्यानें पाहिजे तो अर्थ काढावा. वरील सर्व संप्रदाय निघण्यापूर्वीं गीता निर्माण झालेली असून ही गीता श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाचा भ्रम वाढविण्यासाठी नव्हे तर तो दूर करण्यासाठी सांगितली आहे; आणि तीत एकाच विशिष्ट निश्चितार्थाचा अर्जुनास उपदेश केला असून (गी. ५. १, २), त्या उपदेशाचा अर्जुनावर परिणामहि तसाच झालेला आहे. मग गीतेच्या तात्पर्यांथाबद्दल एवढी भानगड का? प्रश्न कठिण दिसतो खरा. पण त्याचे उत्तर सकृद्दर्शनी वाटतें तितकें कठिण नाही. समजा की, एखादें गोड व सुरस पक्वान्न पाहून एकानें तें गव्हाचें, दुसऱ्यानें तुपाचें व तिसऱ्यानें साखरेचें आहे असें आपआपल्या अभिरुचीप्रमाणें म्हटलें, तर त्यांपैकीं आपण कोणतें खोटें मानणार? तिघेहि आपआपल्यापरी खरेच आहेत: आणि इतकें झालें तरी तें पक्वान्न कोणतें हा प्रश्न पुनः शिल्लक राहतो तो राहतोच. कारण, गहू, तूप आणि साखर हे तिन्ही पदार्थ एकत्र करून त्यांपासून लाडू, जिलबी, घीवर इत्यादि अनेक पक्वान्नें तयार करितां येण्यासारखी असल्यामुळे, त्यांपैकीं प्रस्तुत पक्वान्न कोणतें याचा निर्णय गोधूमप्रधान, घृतप्रधान किंवा शर्कराप्रधान आहे, एवढें म्हटल्यानेंच होऊं शकत नाही. समुद्रमंथनाचे वेळीं ज्याप्रमाणें एकास अमृत तर दुसऱ्यास विष, आणि कित्येकांस लक्ष्मी, ऐरावत, कौस्तुभ, पारिजात वगैरे निरनिराळ्या वस्तु मिळाल्या, तरी तेवढ्यानें समुद्राच्या वास्तविक स्वरूपाचा निर्णय झाला नाही, तद्वत्च सांप्रदायिकरीत्या गीतासागराचें मंथन करणाऱ्या टीकाकारांची अवस्था झालेली आहे. किंवा कंस-वधाचे वेळीं रंगमंडपांत शिरलेले एकच भगवान् श्रीकृष्ण ज्याप्रमाणें प्रत्येक प्रेक्षकास निरनिराळे म्हणजे मल्लांस वज्रासारखे, स्त्रियांस मदनासारखे, मातापितरांस आपल्या पुत्रासारखे इत्यादि प्रकारें भासले (भाग. १० पू. ४३. १७), त्याप्रमाणें भगवद्गीता एकच असतांहि निरनिराळ्या सांप्रदायिकांस ती निरनिराळी दिवूं लागली आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. कोणताहि धर्मसंप्रदाय घेतला तरी सामान्यतः तो प्रमाणभूत धर्मग्रंथास अनुसरूनच असला पाहिजे हें उघड आहे; कारण, तसें

न होईल तर तो संप्रदाय सर्वस्वी अप्रमाण ठरून लोकास अमान्य होईल. ह्याणून वैदिक धर्माचे कितीहि संप्रदाय असले तरी कांहीं विशिष्ट गोष्टी खेरीजकरून—उदाहरणार्थ ईश्वर, जीव व जगत्यांचा परस्पर संबंध—बाकीच्या गोष्टी या सर्व संप्रदायांतून एकच असतात; व त्यामुळे आमच्या धर्मातील प्रमाणभूत ग्रंथांवर जी सांप्रदायिक भाष्ये अगर टीका आहेत त्यांतून मूळ ग्रंथांतील शेंकडा नव्वदाहून अधिक वचनांचा किंवा श्लोकांचा अभिप्राय एकच प्रकारे लाविलेला असतो. जो काय भेद पडतो तो बाकी राहिलेल्या वचनांसंबंधाने होय. त्या वचनांचा सरळ अर्थ घेतला तर तो सर्व संप्रदायांस एकसारखाच अनुकूल असणे संभवनीय नाही. यासाठी यांपैकी जी वचने आपल्या संप्रदायास अनुकूल असतील तेवढीच प्रधान व इतर गौण मानून, अगर प्रतिकूल वचनांचा अर्थ युक्तीने फिरवून, किंवा साधेल तेथे सोप्या व सरळ वचनांतूनच आपल्याला अनुकूल असा श्लेषार्थ व अनुमाने काढून, आपलाच संप्रदाय त्या ग्रंथांवरून सिद्ध होतो, असे निरनिराळे सांप्रदायिक टीकाकार प्रतिपादन करित असतात. उदाहरणार्थ, गीता २.१२ व १६; ३.१९; ६.३; आणि १८.२ वरील आमची टीका पहा. पण अशा रीतीने एखाद्या ग्रंथाचे तात्पर्य ठरविणे, आणि आपलाच संप्रदाय गीतेत प्रतिपाद्य असला पाहिजे असा किंवा दुसरा कोणताहि अभिमान न ठेवितां समग्र ग्रंथाचे स्वतंत्ररीत्या प्रथम परिक्षण करून केवळ त्यावरूनच त्यांतील मथितार्थ काढणे, या दोन गोष्टी स्वभावतःच अत्यंत भिन्न आहेत, हे कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल.

ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाची सांप्रदायिक दृष्टि सदोष म्हणून सोडून दिली, तर गीतेचे तात्पर्य काढण्यास दुसरे साधन काय ते सांगितले पाहिजे. ग्रंथ, प्रकरण किंवा वाक्ये यांचा अर्थनिर्णय करण्याच्या कामांत अत्यंत कुशल जे मीमांसक त्यांचा या बाबतीत सर्वास मान्य झालेला खाली लिहिल्याप्रमाणे एक जुना श्लोक आहे—

उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।

अर्थवादोपपत्ती च लिंगं तात्पर्यनिर्णये ॥

मीमांसक म्हणतात की, कोणत्याहि लेखाचे, प्रकरणाचे किंवा ग्रंथाचे तात्पर्य काढणे असल्यास वरील श्लोकांत सांगितलेल्या सात गोष्टी साधनीभूत (लिंग) असून त्या सातहि गोष्टींचा विचार अवश्य केला पाहिजे. पैकी, 'उपक्रमोपसंहारौ' म्हणजे ग्रंथाचा आरंभ आणि शेवट या पहिल्या दोन गोष्टी होत. कोणीहि झाला तरी तो मनामध्ये कांहीं विशिष्ट हेतु धरून ग्रंथ लिहिण्यास सुरुवात करितो; आणि सदर विशिष्ट उद्देश सिद्ध झाल्यावर ग्रंथ समाप्त करितो. म्हणून ग्रंथाचा उपक्रम आणि उपसंहार ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे कामी प्रथम लक्षांत घेतले पाहिजेत. सरळ रेषेची व्याख्या देतांना भूमितिशास्त्रांत असे सांगतात की, आरंभीच्या बिंदूपासून जी रेष डाव्या-उजव्या बाजूस किंवा खाली वर न कलतां शेवटच्या बिंदूपर्यंत नीट जात्ये तिला

सरळ रेघ म्हणावें. ग्रंथाच्या तात्पर्यास हाच न्याय लागू आहे. जें तात्पर्य ग्रंथाचा आरंभ आणि शेवट यांस न सोडितां या दोन टोकांमध्ये नीट बसतें तेंच त्या ग्रंथाचें सरळ तात्पर्य होय. प्रारंभापासून शेवटपर्यंत जाण्यास दुसऱ्या वाटा असल्या तर त्या सर्व वांकड्या किंवा आडवाटा समजल्या पाहिजेत. आद्यन्त पाहून अशा रीतीनें ग्रंथाचें तात्पर्य काय याची दिशा प्रथम निश्चित केल्यावर, त्या ग्रंथांत 'अभ्यास' म्हणजे पुनरुक्ति किंवा वारंवार काय सांगितलें आहे ते पहावें. कारण, ग्रंथकाराच्या मनांत जी गोष्ट सिद्ध करावयाची असत्ये तिच्या समर्थनार्थ तो अनेक वेळीं अनेक कारणें दाखवून दर वेळीं "म्हणून ही गोष्ट सिद्ध झाली" किंवा "म्हणून अमुक केलें पाहिजे" असा पुनःपुनः एकच निश्चित सिद्धान्त सांगत असतो. ग्रंथतात्पर्य काढण्याची चवथी आणि पांचवी साधनें 'अपूर्वता' आणि 'फल' ही होत. 'अपूर्वता' म्हणजे नवेपणा. कोणताहि ग्रंथकार आपणास कांहीं नवें सांगणें असल्याखेरीज प्रायः नवीन ग्रंथ लिहिण्यास प्रवृत्त होत नाहीं; निदान छापखाने नव्हते तेव्हां तरी होत नसे ! म्हणून एखाद्या ग्रंथाचें तात्पर्य ठरविण्यापूर्वी त्या ग्रंथांत अपूर्वाई, वैशिष्ट्य किंवा नवेपण काय आहे हें पहावें लागतें. तसेंच त्या लेखाचें अगर ग्रंथाचें कांहीं फल, अर्थात् त्या लेखामुळें अगर ग्रंथामुळें कांहीं परिणाम, घडून आला असल्यास तो कोणता इकडेहि लक्ष पुराविलें पाहिजे. कारण, हें फल मिळावें किंवा व्हावें या हेतूनेंच ग्रंथ लिहिला असल्यामुळें घडलेल्या परिणामावरून ग्रंथकर्त्याचा आशय अधिक व्यक्त होत असतो. सहावें व सातवें साधन 'अर्थवाद' व 'उपपत्ति' हीं होत. 'अर्थवाद' हा मीमांसकांचा पारिभाषिक शब्द आहे (जै.सू.१.२,१-१८). आपणास मुख्यतः कोणत्या गोष्टीचें विधान करावयाचें अथवा कोणता मुद्दा सिद्ध करावयाचा हें ठरलें असतांहि उपपादनाच्या ओघांत दाखल्यासाठी, तुलना करून एकवाक्यता करण्यास, अगर साम्य व भेद दाखविण्यास प्रतिपक्षांतील दोष सांगून स्वपक्षाचें मंडण करण्यास, अलंकारार्थ, अतिशयोक्तीनें, किंवा युक्तिवादाला पोषक म्हणून त्या प्रश्नाचा पूर्व इतिहास या नात्यानें, अथवा दुसऱ्या कांहीं कारणांसाठी, आणि कधीं कधीं कांहीं विशिष्ट कारणावांचूनहि, ग्रंथकार दुसऱ्या पुष्कळ गोष्टीचें प्रसंगानुसार वर्णन करीत असतो. अशा वेळीं ग्रंथकार जीं वर्णनें करितो ती सर्वस्वी मुद्द्याला सोडून नसलीं तरी नुस्तीं गौरवार्थ, स्पष्टीकरणार्थ किंवा भरतीसाठी केलेलीं असल्यामुळें तीं अक्षरशः नेहमीच खरीं असतील असा नेम नाहीं.*किंबहुना ग्रंथकार असल्या विधानासंबंधानें तीं अक्षरशः खरीं आहेत कीं नाहींत हें पहाण्याची विशेष सावधगिरीहि घेत नसतो म्हटलें तरी चालेल. म्हणून तीं

* अर्थवादांतील वर्णन वस्तुस्थितीला धरून असेल तर त्यास 'अनुवाद' विरुद्ध असेल तर त्यास 'गुणवाद' आणि याद्वन भिन्न प्रकारचें असेल तर त्याला 'भूतार्थवाद' अशी तीन

विधानें प्रमाणभूत म्हणजे त्यांतील निरनिराळ्या विषयांसंबंधानें ग्रंथकाराचा सिद्धान्त-पक्ष दाखविणारीं न मानितां, तीं नुस्ती प्रशंसापर म्हणजे पोकळ, आंगतुक अगर स्तुत्यर्थ समजून मीमांसक त्यांस 'अर्थवाद' असें नांव देतात; आणि ही अर्थवादात्मक विधानें सोडून देऊन मग ग्रंथांचें तात्पर्य ठरवीत असतात. इतकें झालें तरी अखेर उपपत्ति ही पाहिलीच पाहिजे. एखादी विशिष्ट गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं बाधक प्रमाणें खोडून काढून साधक प्रमाणांची तर्कशास्त्रानुसार शिस्तवार जी मांडणी करितात तिला 'उपपत्ति' किंवा 'उपपादन' असें म्हणतात. उपक्रमोपसंहाररूप दोन टोंकें प्रथम कायम झाल्यावर मधली वाट अर्थवादोपपत्तीच्या आंखणीने निश्चित करितां येत्ये. कोणते विषय अप्रस्तुत किंवा आनुषंगिक आहेत हे अर्थवादावरून समजत असल्यामुळें, एकदां अर्थवादाचा निर्णय झाला म्हणजे ग्रंथतात्पर्यांचा निश्चय करूं पहाणारा मनुष्य सर्व आडवाटा सोडून देतो; आणि आडवाट सोडून रस्त्याला लागल्यानंतर उपपत्तीची सरणी समुद्राच्या लोटप्रमाणें प्रारंभापासून पुढें क्रमाक्रमानें वाचकास किंवा ग्रंथपरीक्षकास ढकलीत ढकलीत शेवटच्या तात्पर्यापर्यंत सरळ नेऊन सोडित्ये. आमच्या प्राचीन मीमांसकांनीं ठरवून टाकल्ले ग्रंथतात्पर्यानिर्णयाचे हे नियम सर्व देशांतील विद्वानांस सारखेच संमत असल्यामुळें त्यांच्या उपयुक्ततेवद्दल अगर अवश्यकतेवद्दल येथें जास्त विवेचन करण्याची जरूर नाही.*

यावरहि कोणी अशी शंका घेईल की, मीमांसकांचें हे नियम संप्रदायप्रवर्तक आचार्यांस माहीत नव्हते काय? आणि त्यांच्या ग्रंथांतूनच जर ते तुम्हांस आढळून येतात तर त्यांनीं काढिल्लें गीतेचें तात्पर्य एकदेशीय आहे असें मानण्याचें कारण काय ? त्यांस उत्तर एवढेंच आहे कीं, दृष्टि एकदां सांप्रदायिक बनली म्हणजे, प्रमाणभूत झालेल्या धर्मग्रंथांत आपलाच सांप्रदाय वर्णिलेला आहे, असें ज्या रीतीनें दाखवितां येईल तीच रीति सांप्रदायिक टीकाकार स्वीकारित असतो. कारण आपल्या सांप्रदायाखेरीज सदर ग्रंथाचा दुसरा कांहीं अर्थ होत असला तरी तो खरा नव्हे, त्यांत कांहीं तरी निराळा हेतु आहे, अशी ग्रंथाच्या तात्पर्यासंबंधानें सांप्रदायिक टीकाकारांची आगाऊच पक्की समजूत झालेली असत्ये; आणि मग आपल्या मतें जो

निरनिराळीं नांवें आहेत. 'अर्थवाद' हा सामान्य शब्द असून त्यांतील मजकुराच्या सत्यासत्यतेप्रमाणें अर्थवादाचे हे तीन पोटभेद होतात.

*ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे हे नियम इंग्रजी अदालतींतूनहि पाळिले जात असतात. उदाहरणार्थ एखाद्या निवाड्याचा अर्थ लागत नसल्यास त्या निवाड्याचें फल जें हुकूमनामा तो पाहून निवाड्याच्या अर्थाचा निर्णय करतात, आणि एखाद्या निवाड्यांतील मुद्द्याचा निर्णय करण्यास जरूर नाही अशीं कांहीं विधानें त्यांत असल्यास तीं पुढील खटल्यांतून प्रमाण धरीत नाहीत. असल्या विधानांस इंग्रजीत 'ऑबिटर डिक्टा' (obiter dicta) किंवा 'वाखाद विधानें' असें म्हणतात, व वस्तुतः पहातां हा अर्थवादाचाच एक प्रकार आहे.

अर्थ पूर्वीच सत्य म्हणून निश्चित ठरला तोच सर्वत्र प्रतिपादिला आहे असे दाखवितांना मीमांसाशास्त्राच्या कांहीं नियमांस बाध आला तरी वरील दृढ समजुतीमुळे त्यांचे या टीकाकारांस कांहींच महत्त्व वाटत नाही. हिंदुधर्मशास्त्रावरील मिताक्षरा, दायभाग वगैरे ग्रंथांतून स्मृतिवचनांची व्यवस्था किंवा एकवाक्यता याच तत्त्वावर लावण्यांत येत असत्ये. पण केवळ हिंदुधर्मग्रंथांतच हा प्रकार आढळून येतो असे नाही. ख्रिस्ती व महंमदी धर्मांचे आदिग्रंथ बायबल व कुराण यांचीहि सदर धर्मांत पुढे उद्भवलेल्या शेंकडों सांप्रदायिक ग्रंथकारांनी अशीच अर्थातरे केलेली आहेत; आणि बायबलच्या जुन्या करारांतील कांहीं वाक्यांचे अर्थ याच न्यायाने यहुदी लोकांच्या अर्थाहून ख्रिस्तभक्तांनी निराळे कल्पिलेले आहेत. किंबहुना एखाद्या विषयावर प्रमाणभूत ग्रंथ किंवा लेख कोणते हे जेथे जेथे म्हणून आगाऊच कायम ठरलेले असते, आणि प्रमाणभूत झालेल्या या नियमित ग्रंथांच्या आधारेच पुढील सर्व गोष्टींचा निर्णय करावयाचा असतो, तेथे तेथे ग्रंथार्थनिर्णयाची हाच पद्धत स्वीकारितात असे आढळून येते. अलीकडील बडेबडे कायदेपंडित, वकील व न्यायाधीश हे पूर्वीच्या प्रमाणभूत कायदेग्रंथांची किंवा निवाड्यांची आपआपल्यापरी कित्येकदां जी ओढाताण करीत असतात त्यांतील बीज हेच होय. शुद्ध लौकिक बाबतीत जर ही स्थिति, तर उपनिषदे व वेदान्तस्मृत्ये आणि त्याबरोबरच प्रस्थानत्रयींतील तिसरा ग्रंथ भगवद्गीता यांवर सांप्रदायिकदृष्ट्या निरनिराळीं भाष्ये झालेलीं आहेत यांचे आश्चर्य वाटण्याचे कांहीं कारण नाही. पण ही सांप्रदायिक पद्धत सोडून वर सांगितल्याप्रमाणे भगवद्गीतेच्या उपक्रमोपसंहारादिकांकडे नजर दिली तर असे आढळून येईल की, भारती युद्धास प्रत्यक्ष आरंभ होण्यापूर्वी कुरुक्षेत्रावर दोहों बाजूंकडील सैन्ये लढाईस सज्ज होऊन आतां एकमेकांवर शस्त्रसंपात करणार, इतक्यांत एकाएकी ब्रह्मज्ञानाच्या गोष्टी सांगून 'विमनस्क' व संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपल्या क्षात्रकर्मास प्रवृत्त करण्यासाठीं भगवंतांनीं गीता उपदेशिली आहे. दुष्ट दुर्योधनास सहाय्य होऊन आपल्याबरोबर लढण्यास कोण कोण आले आहेत हे जेव्हां अर्जुन पाहू लागला, तेव्हां वृद्ध पितामह भीष्म, गुरु द्रोणाचार्य व गुरुपुत्र अश्वत्थामा, प्रतिपक्षी झाले तरी बांधव असे कौरव, आणि सुहृत् आप्त, सोयरे, मित्र, मामे, काके, मेहुणे, राजे, राजपुत्र वगैरे त्याच्या दृष्टीस पडले; आणि केवळ हस्तिनापुरचे राज्य मिळविण्यासाठीं यांस मारून आपणास कुलक्षयादि महत्पापे करावी लागणार हा विचार त्याच्या मनांत उद्भवून त्याचे चित्त एकदम क्षुब्ध झाले. एके बाजूस क्षत्रियधर्म 'लढाई कर' म्हणून सांगत होता, आणि दुसरीकडे पितृभक्ति, गुरुभक्ति, बंधुप्रेम, सहृदयीति हे धर्म त्यास खेचून माघारी ओढीत होते ! लढाई करावी तर ती आपसांतलीच असल्यामुळे पितामह, गुरु व आप्त यांची हत्या केल्याचे घोर

पातक घडणार आणि न करावी तर क्षात्रधर्मास अंतरणार, अशा रीतीने एकीकडे आड तर दुसरीकडे विहीर दिमूलागल्यावर दोन एडक्यांच्या टकरीत सांपडणाऱ्या एखाद्या गरीब प्राण्याप्रमाणे अर्जुनाची अवस्था झाली ! एवढा मोठा योद्धा खरा; पण धर्मा-धर्माच्या त्या नैतिक सांपळ्यांत अकस्मात् सांपडल्यावर त्याचें तोंड कोरडें पडलें, अंगावर रोमांच उभे राहिले, हातचें धनुष्य गळालें व “ मी नाही लढणार ” म्हणून रडत आपल्या रथांतच तो मट्टिदिशी खाली बसला ! आणि अखेर, लांबच्या क्षत्रिय-धर्मावर, मनुष्यास स्वभावतःच जास्त प्रिय वाटणाऱ्या ममत्वाचा—म्हणजे जवळच्या बंधुव्हेहाचा— पगडा बसून मोहानें तो असें म्हणूं लागला कीं, पितृवध, गुरुवध, बंधु-वध, सुहृद्वध, क्रिवहुना सर्वंध कुलक्षय, असलीं घोर पापें करून राज्य मिळविण्या-पेक्षां पोटाची खळगी भरण्यासाठीं भिक्षा मागणें काय वाईट ? शत्रूंनीं या वेळीं मला निःशस्त्र पाहून माझा गळा कापला तरी बेहेत्तर आहे; पण लढाईत स्वकीयांचा वध करून त्यांच्या रक्तानें विटाळलेले व अभिशापानें ग्रस्त झालेले भोग मी उपभोगूं इच्छित नाहीं ! क्षात्रधर्म झाला म्हणून काय झालें ? त्यासाठीं पितृवध, बंधुवध व गुरुवध अशीं भयंकर पातकें जर करावीं लागणार तर जळो तो क्षात्रधर्म आणि आग लागो त्या क्षात्रनीतीस ! प्रतिपक्षास या गोष्टी कळत नसून ते दुष्ट झाले असेल तरी मीहि तसेंच वागणें युक्त नाहीं. माझ्या आत्म्याचें खरें कल्याण कशांत आहे तें मला पाहिलें पाहिजे; आणि माझ्या मनाला जर असलीं घोर पातकें करणें श्रेयस्कर वाटत नाही, तर क्षात्रधर्म कितीहि शास्त्रोक्त असला तरी अशा प्रसंगीं मला तो काय होय ? याप्रमाणें त्याचें मन त्याला खाऊं लागल्यामुळें ‘धर्मसंमूढ’ होऊन म्हणजे कोणता कर्त-व्यधर्म पत्करावा हें सुचेनासें होऊन श्रीकृष्णास शरण गेल्यावर भगवंतांनीं त्याला गीता उपदेशून ताळ्यावर आणिलें; आणि युद्ध करणें तत्कालीं त्याचें कर्तव्य असतां हि भीष्मादिकांचे त्यांत वध होतील या भीतीनें युद्धापासून पराड्मुख होऊं पहाणाऱ्या अर्जुनास तेंच युद्ध स्वेच्छेनें करावयास लाविलें. गीतेतील उपदेशाचें रहस्य जर आप-णास काढावयाचें असेल तर तें या उपक्रमोपसंहारास व फलास धरून असलें पाहिजे. भक्तीनें मोक्ष कसा मिळवावा, किंवा ब्रह्मज्ञानानें अगर पातंजल योगानें ती सिद्धि कशी प्राप्त करून घ्यावी, इत्यादि निव्वळ निवृत्तिपर मार्ग किंवा फक्त कर्मत्यागरूप संन्यासधर्महि या ठिकाणीं सांगण्याचें कांहीं प्रयोजन नव्हतें. श्रीकृष्णाचे मनांतून अर्जु-नास संन्यास देऊन वैराग्यानें भिक्षा मागत वनांत, किंवा कौपीन धारण करून व निंबाचा पाला खाऊन आमरणान्त योगाभ्यास करण्यासाठीं हिमालयावर पाठवावया-चें नव्हतें. अथवा धनुष्यबाणांऐवजी हातांत टाळ, मृदंग आणि वीणा देऊन त्यांच्या गजरांत भक्तीनें भगवन्नामघोष करीत करीत प्रेमानंदाचे भरांत कुलक्षेत्राच्या धर्म-भूमीवर भारतवर्षीय सकल क्षात्रसमाजापुढें बृहन्नलेप्रमाणें अर्जुनास पुनश्च नृत्य कर-

ण्यास लावण्याचाहि भगवंतांचा हेतु नव्हता. अज्ञातवास संपून कुरुक्षेत्रभर घालाव-याचा खडा नाच निराळ्या प्रकारचा होता. गीता सांगत असतां जागोजाग अनेक प्रकारचीं अनेक कारणें दाखवून व पुढें 'तस्मात्' म्हणजे 'म्हणून' हें पद,—अनुमान-दर्शक महत्त्वाचें पद—घालून "तस्माद्युध्यस्व भारत,"—हे अर्जुना! म्हणून तूं युद्ध कर (गी. २.१८), "तस्मादुत्तिष्ठ कौतेय युद्धाय कृतनिश्चय."—म्हणून तूं युद्धाचा निश्चय करून उठ (गी. २.३७); "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर" —म्हणून तूं आसक्ति सोडून आपलें कर्तव्यकर्म कर (गी. ३.१९), "कुरु कर्मैव तस्मात् त्वं"—म्हणून तूं कर्मच कर (गी. ४.१५); "मामनुस्मर युध्य च"—म्हणून माझें स्मरण कर व लड (गी. ८.७); "सर्वं कर्ता व कराविता मी अमून तूं निर्मित्तमात्र आहेस, म्हणून लडाईं कर व शत्रूंना जिंक" (गी. ११.३३); "शास्त्रप्रमाणे प्राप्त ज्ञानलें कर्तव्य करणें तुला उचित आहे" (गी. १६.२४);—असा निश्चितार्थक कर्मपर उप-देश अर्जुनास केलेला अमून, अठराव्या अध्यायांतील उपसंहारांत पुनः "हीं सर्वं कर्मों केली पाहिजेत" (गी. १८.६) असें आपलें निश्चित व उत्तम मत भगवंतांनी सांगितलें आहे; व अखेर "अर्जुना! तुझा अज्ञानमोह अध्यापि नष्ट झाला की नाहीं ?" असा (गी. १८.७२) त्यास प्रश्न विचारून त्याच्याकडून—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥

"माझा कर्तव्यमोह व संशय नष्ट झाला; आतां मी तुमच्या सांगण्याप्रमाणें करितों." अशी पावती घेतली आहे. ही पावती अर्जुनांनं केवळ तोंडानेंच दिली असें नाही; तर त्याप्रमाणें पुढें खरोखरच युद्ध करून त्या प्रसंगोपात् युद्धांत भीष्मकर्णजय-द्रथादिकाचें वध केले आहेत. यावर कित्येकांचें असें म्हणणें आहे की, अर्जुनास भगवंतांनीं जो उपदेश केला तो निवृत्तिपर ज्ञानाचा, योगाचा किंवा भक्तीचाच असून तोच मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय. पण युद्धाला प्रारंभ झाला होता म्हणून कर्माची मध्येंमध्ये थोडीशी प्रशंसा करून भगवंतांनीं अर्जुनाला तें युद्ध पुरें करूं दिलें आहे. अर्थात् युद्ध पुरें करणें ही गोष्ट मुख्य न धरितां आनुषंगिक किंवा अर्थवादात्मकच मानिली पाहिजे. पण अशा लटपटित कोटिक्रमांनीं गीतेच्या उप-क्रमोपसंहारांची किंवा फलाची नीट उपपत्ति लागत नाहीं. स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्तव्य कांहीं झालें तरी आमरणान्त करीत रहाण्याचें महत्त्व व अवश्यकता या ठिकाणीं दाखवावयाची होती, व ती सिद्ध करण्यास वरच्यासारखें पोकळ कारण गीतेंत कोठेंहि सांगितलें नाही; आणि सांगितलें असतें तरी अर्जुनासारख्या बुद्धिमान् व चौकस पुरुषास तें पटलेंहि नसतें. भयंकर कुलक्षय होणार हें डोळ्यांपुढें दिसत असतां हि युद्ध करावें का न करावें, आणि करावें म्हटल्यास पाप न लागतां

कसे करावे, हाच त्याचा मुख्य प्रश्न होता; आणि कितीहि लटपट केली तरी “निष्काम बुद्धीने युद्ध कर” किंवा “कर्म कर” असे या प्रश्नाचे म्हणजे मुख्य मुद्द्याचेच जें उत्तर तें ‘अर्थवाद’ म्हणून कधीहि उडवून टाकितां येत नाही. तसें करणें म्हणजे खुद्द यजमानास त्याच्याच घरांत पाहुणा ठरविण्यासारखें होय ! वेदान्त, भक्ति किंवा पातंजल योग ही गीतेंत मुदलीच उपदेशिलां नाहीत, असें आमचे म्हणणें नाही. परंतु या तीन विषयांची गीतेंत जी जुळणी केलेली आहे ती अशी असली पाहिजे कीं, तिच्यामुळे परस्परविरुद्ध धर्माच्या भयंकर कचाटीत पडल्यानें “हें करूं का तें करूं” अशा रीतीने कर्तव्यमूढ झालेल्या अर्जुनास आपल्या कर्तव्याची निष्पाप वाट सांपडून क्षात्रधर्माप्रमाणें आपलें शास्त्रोक्त कर्म करण्यास त्यानें प्रवृत्त व्हावें. तात्पर्य, प्रवृत्तिधर्माचेंच ज्ञान या ठिकाणी प्रस्तुत असून बाकी गोष्टी तत्सिद्धयर्थ म्हणजे आनुषंगिक असल्यामुळे गीताधर्माचे जें रहस्य तेंहि प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मपरच असलें पाहिजे, हें उघड सिद्ध होतें. पण हें प्रवृत्तिपर रहस्य कोणतें आणि तें वेदान्तशास्त्रापासूनच कसे निष्पन्न होतें याचा नीट खुलासा कोणत्याहि टीकाकारानें केलेला नाही. जो पहावा तो गीतेचा उपक्रम म्हणजे पहिला अध्याय आणि शेवटचा उपसंहार व फल यांकरडे दुर्लक्ष करून गीतेतील ब्रह्मज्ञान किंवा भक्ति आप-आपल्या संप्रदायासच कशी अनुकूल होतात, याचा निवृत्तिदृष्ट्या खल करण्यांत गडून गेलेला आहे. जणू काय ज्ञान व भक्ति यांचा कर्माशी नित्यसंबंध ठेवणें हें एक मोठें पापच होय ! आम्ही म्हणतो ती शंका एकास येऊन, श्रीकृष्णाचें स्वतःचें चरित्र डोळ्यापुढे ठेवून भगवद्गीतेचा अर्थ लाविला पाहिजे असें त्यानें लिहिलें आहे; * व श्रीक्षेत्र काशी येथील नुक्तेच समाधिस्थ झालेले प्रसिद्ध अद्वैती परमहंस श्रीकृष्णानंदस्वामी यांनीं ‘गीतार्थ—परामर्श’ नांवाचा भगवद्गीतेवर जो एक लहानसा संस्कृत निबंध लिहिला आहे त्यांत “तस्मात् गीता नाम ब्रह्मविद्यामूलं नीतिशास्त्रम्” —म्हणून गीता म्हणजे ब्रह्मविद्येनें सिद्ध होणारें नीतिशास्त्र अर्थात् कर्तव्यधर्मशास्त्र होय,—असा स्पष्ट सिद्धान्त केला आहे.† जर्मन पंडित प्रो. डायसेन यानें आपल्या “उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान” या ग्रंथांत एके ठिकाणीं भगवद्गीतेसंबंधानें असेच उद्गार काढिले असून दुसऱ्याहि कित्येक पाश्चात्य व पौरात्य गीतापरीक्षकांनी हेंच मत प्रद.

* या टीकाकाराचें नांव व त्याच्या टिकेतील कांहीं उतारे पुष्कळ वर्षांपूर्वी एका सदगृहस्थांनीं पत्रद्वारा आम्हांस कळविले होते. पण ते पत्र आमच्या गोंधळांत कोठें गेलें तें सांपडत नाही. आणि सदर गृहस्थाचे नांवहि आमच्या स्मरणांतून निसटून गेलें म्हणून हा लेख त्या गृहस्थांचे दृष्टीस पडल्यास त्यांनीं सदर माहिती पुनः कळवावी अशी त्यांस विनंति आहे.

† श्रीकृष्णानंदस्वामींचे श्रीगीतारहस्य, गीतार्थप्रकाश, गीतार्थपरामर्श व गीतासारीद्वार असे या विषयावर चार लहान निबंध असून ते सर्व एकत्र करून राजकोट येथें छापलेले आहेत. वर दिलेलें वाक्य त्यांच्या गीतार्थपरामर्शांत आहे.

शित केलें आहे. तथापि यांपैकी कोणीहि समग्र गीताग्रंथाचें परीक्षण करून कर्मपर दृष्टीनें त्यांतील सर्व प्रतिपादनाची किंवा अध्यायांची जुळणी कशी लागत्ये, हें स्पष्टपणें खुलासेवार दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला नाही. उलट हें प्रतिपादन कष्टसाध्य आहे, असें डायसेन यानें आपल्या ग्रंथांत म्हटलें आहे. * यासाठीं तशा प्रकारचें गीतेचें परीक्षण करून त्यांतील संगति दाखविणें हा या ग्रंथाचा मुख्य उद्देश आहे. परंतु तसें करण्यापूर्वी गीतेच्या प्रारंभी परस्परविरुद्ध नीतिधर्माच्या कचाटींत सांपडून अर्जुनावर जें संकट आलें होतें त्याच्या स्वरूपाचा जास्त खुलासा करणें जरूर आहे. एरवीं गीतेतील विषयाचें मर्म वाचकांच्या पूर्ण लक्षांत यावयाचें नाही. म्हणून कर्माकर्माच्या विवेचनेचीं हीं संकटें कशी असतात व अनेक प्रसंगां “हें करूं का तें करूं” अशा घोंटाळ्यांत पडून मनुष्य कसा गांगरून जातो, हें नीट समजण्यासाठीं असल्या प्रसंगांचीं जीं अनेक उदाहरणें शास्त्रांत—विशेषतः महाभारतांत—आढळून येतात त्यांचाच आतां प्रथमतः विचार करूं.

* Prof. Deussen's *Philosophy of the Upanishads*, p 362, (English Translation, 1906.).

प्रकरण २ रें

कर्मजिज्ञासा.



किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।*

गीता ४. १६.

भगवद्गीतेच्या आरंभा दोन परस्परविरुद्ध धर्माच्या कैचीत सांपडल्यामुळे कर्तव्यमूढ होऊन अर्जुनावर जो प्रसंग आला होता तो काहीं अपूर्व नाही. संन्यास घेऊन व जग सोडून रानांत रहाणारांची किवा दुबळेपणानें जगांतील अनेक अन्याय मुकाट्यानें सोसून घेणाऱ्या अशक्त व उदरंभरू लोकांची गोष्ट निराळी. पण समाजांत राहूनच ज्या थोर व कर्त्या पुरुषांस संसारांतील आपले कर्तव्य धर्मानें व नीतीनें बजावायचें आहे, त्यांवर अशा प्रकारचे प्रसंग अनेक वेळां गुदरत असतात. अर्जुनाला कर्तव्यजिज्ञासा व मोह युद्धारंभी झाला, तर तोच मोह पुढें युद्धांत मेलेल्या अनेक आप्तांचीं श्राद्धे करण्याची वेळ आल्यावर युधिष्ठिरास होऊन तो शांत करण्यासाठी 'शांतिपर्व' सांगितलें आहे. किवहुना कर्माकर्मसंशयाचे असले प्रसंग हुडकून काढून किवा कल्पून त्यावर मोठमोठ्या कवींनी सुरस काव्ये अगर उत्तम नाटके रचिली आहेत. उदाहरणार्थ, प्रसिद्ध इंग्रज नाटककार शेक्सपीयर याचें 'हॅमलेट' नांवाचें नाटक घ्या. डेन्मार्क देशाचा प्राचीन राजपुत्र हॅमलेट याच्या चुलत्यानें राज्यकर्त्या आपल्या भावाचा—म्हणजे हॅमलेटच्या बापाचा—खून करून व हॅमलेटच्या आईशीं मोतूर लावून गादीहि बळकाविली होती. तेव्हां असल्या पापी चुलत्याचा वध करून बापाच्या ऋणांतून पुत्रधर्माप्रमाणें मुक्त व्हावें, किंवा सख्खा चुलता, पाटाचा बाप आणि तक्तनशीन राजा म्हणून त्याची गय करावी, या मोहांत पडून कोंवळ्या मनाच्या तरुण हॅमलेटची काय अवस्था झाली, आणि श्रीकृष्णासारखा योग्य मार्गदर्शक कोणी पाटाराखा नसल्यामुळे वेड लागून अखेरीस 'जगावें का मरावें' याची विवेचना करण्यांतच बिचाऱ्याचा कसा अंत झाला, याचें चित्र या नाटकांत उत्कृष्ट रीतीनें रंगविलें आहे. "करॉयलेनस" नांवाच्या दुसऱ्या नाटकांतहि अशाच तऱ्हेचा आणखी एक प्रसंग शेक्सपीयरनें वर्णिला आहे. करॉयलेनस नामक एका शूर रोमन सरदारास रोम शहरच्या लोकांनी शहराबाहेर घालविल्यामुळे तो रोमन

* " कर्म कोणतें आणि अकर्म कोणतें याबद्दल पडितांनाहि मोह पडत असतो. " या स्थलीं अकर्म शब्द ' कर्माचा अभाव ' आणि ' वार्डकर्म ' या दोन्हीं अर्थी यथासंभव घेतला पाहिजे. मूळ श्लोकावरील आमची टीका पहा.

लोकांच्या शत्रूंकडे जाऊन त्यांस मिळाला. व “तुम्हांस मी कधीहि अंतर देणार नाही” असे त्याने त्यांस अभिवचन दिले. नंतर कांहीं काळाने या शत्रूंच्या मदतीने रोमन लोकांवर चाल करून मुख्य जिकीत जिकीत खुद्द रोम शहरच्या दरवाजापुढे त्याच्या सैन्याची छावणी येऊन पडली. तेव्हां रोम शहरच्या स्त्रियांनी करायले-नसची वायको व आई यांस पुढे करून मातृभूमीसंबंधाने त्यांचे कर्तव्य काय याचा त्यास उपदेश केला, व रोमन लोकांच्या शत्रूस त्याने दिलेले अभिवचन त्यास मोडावयास लाविले ! कर्तव्याकर्तव्याच्या मोहांत पडल्याची अशा प्रकारची दुसरीहि उदाहरणे जगाच्या प्राचीन किंवा अर्वाचीन इतिहासांत पुष्कळ आहेत. पण इतक्या दूरवर जाण्याचे आपणांस कारण नाही. आपला महाभारत हा ग्रंथ अशा प्रकारच्या प्रसंगांची एक खाणच आहे म्हटले तरी चालेल. ग्रंथांरंभी (आ.२) भारताचे वर्णन करितांना खुद्द व्यासांनी “सूक्ष्मार्थन्याययुक्तं,” “अनेकसमयान्वितं,” अशी त्यास विशेषणें देऊन, त्यांत सर्व धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र व मोक्षशास्त्र हीं आलीं आहेत इतकेंच नव्हे, तर या बाबतींत “यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत्कचित्”—यांत आहे तेंच इतर ठिकाणीं आहे, आणि यांत नाही तें दुसरे कोठेहि नाही (आ. ६२.५३)—असे त्यांचे महत्त्व गाडले आहे. किंबहुना, संसारांतील अनेक अडचणींच्या प्रसंगां थोरथोर प्राचीन पुरुषांनीं कसें वर्तन केलें याचा कथानकाच्या सुलभ रूपाने सामान्य जनांस बोध करण्यासाठींच भारताचे ‘महा-भारत’ झालेले आहे; एरवीं नुस्त्या भारती युद्धाचे किंवा ‘जय’ नामक इतिहासाचे वर्णन करण्यास अठरा पर्वे सांगण्याची कांहीं जरूर नव्हती.

कोणी असा प्रश्न करील की, श्रीकृष्णाजुनांची गोष्ट सोडा; पण तुम्हांआम्हांस इतक्या खोल पाण्यांत शिरण्याची जरूर काय? मन्वादिक स्मृतिकारांनीं आपआपल्या ग्रंथांतून मनुष्याने संसारांत कसे वागावे याबद्दल स्पष्ट नियम घालून दिले नाहीत काय ? कोणाची हिंसा अगर घातपात करूं नका, नीतीने वागा, खरे बोला, वडील व गुरु यांचा मान ठेवा, चोरी किंवा व्यभिचार करूं नका, वगैरे सर्व धर्मांतून सर्वास घालून दिलेल्या सामान्य मर्यादा जर पाळिल्या, तर मग तुमच्या या भानगडींत पडण्याचे कारण काय ? पण उलट असेहि विचारितां येईल कीं, जगांतील यच्चयावत् लोक जोंपर्यंत या मर्यादेने वागूं लागले नाहीत तोंपर्यंत या लुच्च्या लोकांच्या जाळ्यांत आपल्या सद्गर्तानाने सज्जनांनीं आपणांस गुंतवून घ्यावे, किंवा त्यांच्या प्रतिकारार्थ जशास तसें होऊन आपला बचाव करावा ? शिवाय हे सामान्य नियम जरी नित्य व प्रमाण मानिले तरी कर्त्या पुरुषांवर पुष्काळदां असे प्रसंग येतात कीं ज्या ठिकाणीं या सामान्य नियमांपैकीं दोन किंवा अधिक नियमांची एकसमयावच्छेदेकरून प्राप्ति होत्ये; आणि मग “हें करूं का तें करूं” अशा

विवंचनेत पडून मनुष्य वेडा होऊन जातो. अर्जुनावरचा प्रसंग यांतलाच होता: पण अर्जुनाखेरीज दुसऱ्या थोर पुरुषांसहि असल्या अडचणी कशा येतात याचें महाभारतांत पुष्कळ ठिकाणी मार्मिक विवेचन आहे. उदाहरणार्थ, मनूनें रावें वर्णास सामान्य म्हणून सांगितलेल्या “अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः”—अहिंसा सत्य, अस्तेय, कायावाचामनाची शुद्धता, आणि इंद्रियनिग्रह (मनु. १०.६३)—या पांच सनातन नीतिधर्मांपैकीं अहिंसेचीच गोष्ट आपण घेऊं. “अहिंसा परमो धर्मः” (मभा. आ. ११.१३.) हें तत्त्व आपल्या वैदिक धर्मातच नव्हे, तर इतर सर्व धर्मातहि मुख्य गणिलें आहे. बौद्ध व ख्रिस्ती लोकांच्या धर्मग्रंथांत ज्या आज्ञा आहेत त्यांत “हिंसा करूं नको” या आज्ञेस मनुप्रमाणेंच पहिलें स्थान दिलेलें आहे. हिंसा म्हणजे नुस्ता जीव घेणेंच नव्हे, तर दुसऱ्या प्राण्याचें मन किंवा शरीर यांस इजा करणें याचाहि त्यांत समावेश होतो. अर्थात् अहिंसा म्हणजे कोणत्याहि सचेतन प्राण्यास कोणत्याहि प्रकारें न दुखविणें होय. पितृवध, मातृवध, मनुष्यवध, हे हिंसेचेच घोर प्रकार असून जगांतील सर्व लोकांच्या मते हा अहिंसाधर्म सर्व धर्मात श्रेष्ठ मानिला जातो. पण आतां असें समजा कीं, आपला जीव घेण्यास किंवा आपल्या पत्नीवर अगर कन्येवर बलात्कार करण्यास, अथवा आपल्या घरास आग लावण्यास, अगर आपली सर्व दौलत व स्थिरस्थावर हरण करण्यास एखादा दुष्ट मनुष्य हातांत शस्त्र घेऊन सज्ज झाला व जवळ दुसरा कोणीहि त्राता नाही, तर असल्या ‘आततायी’ मनुष्याची आपण “अहिंसा परमो धर्मः” म्हणून डोळे मिटून उपेक्षा करावी, किंवा या दुष्टास—तो सामोपचारानें ऐकत नसल्यास—यथाशक्ति शासन करावें ? मनु म्हणतो—

गुरुं वा बालवृद्धौ वा ब्राह्मणं वा बहुश्रुतम् ।

आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ॥

“असला आततायी म्हणजे दुष्ट मनुष्य—तो गुरु आहे, म्हातारा अगर पोर आहे, का विद्वान् ब्राह्मण आहे, इकडे न पहातां—बेशक ठार करावा!” कारण अशा वेळीं हत्येचें पाप हत्या करणारास लागत नसून, आततायी आपल्या अधर्मानेंच मारिला जातो, असें शास्त्रकर्तें म्हणतात (मनु ८.३५०). मनूनेंच नव्हे, तर अर्वाचीन फौजदारी कायद्यानेंहि आत्मसंरक्षणाचा हा हक्क कांहीं मर्यादा ठेवून कबूल केला आहे. अशा प्रसंगीं अहिंसेपेक्षां आत्मसंरक्षणाची योग्यता अधिक समजतात. भ्रूणहत्या म्हणजे कोंवळ्या पोरांची हत्या सर्वांत अति गर्ह्य मानिली आहे; पण आडवें आलें म्हणजे कापून काढावयास नको काय ? यज्ञांतील पशुवध वेदानेंहि प्रशस्त मानिला आहे (मनु. ५.३१); तथापि पिष्टपशु करून तोहि एकवेळ टाळतां येईल (मभा. शां. ३३७; अनु. ११५.५६). परंतु हवेंत, पाण्यांत, फळांत वगैरे सर्व ठिकाणीं जे

शेकडों अत्यल्प जीव भरलेले आहेत त्यांची हत्या कशी बंद होणार? महाभारतांत (शां. १५. २६), अर्जुन म्हणतो कीं—

सूक्ष्मयोनीनि भूतानि तर्कगम्यानि कानिचित् ।

पक्षमणेऽपि निपातेन येषां स्यात् स्कन्धपर्ययः ॥

‘डोळ्यांनीं न दिसले तरी तर्कांनीं ज्यांचें अस्तित्त्व समजतें असे सूक्ष्म जंतु या जगांत इतके भरले आहेत कीं, आपण आपल्या डोळ्यांच्या पापण्या हालविल्या तर ते वढ्यानेच या जीवांचे हातपाय मोडून पडतील!’ मग हिंसा करूं नका, हिंसा करूं नका, असें तोंडांनीं म्हणण्यांत काय हंशील? हाच सारासार विचार करून मृगयेचें अनुशासनपर्वत (अनु. ११६) समर्थन केले आहे. वनपर्वत अशी कथा आहे की, क्रोधाने एका पतिव्रता स्त्रीचें भस्म करण्यास उद्युक्त झालेल्या ब्राह्मणाचा प्रयत्न जेव्हां सफल झाला नाही तेव्हां तो त्या स्त्रीस शरण गेला; आणि मग धर्माचें खरे रहस्य समजून घेण्यासाठीं त्या स्त्रीनें सदर ब्राह्मणास एका व्याधाकडे पाठविलें. हा व्याध मांसविक्रय करणारा असून परम मातृपितृभक्त होता. व्याधाचा हा धंदा पाहून ब्राह्मणास अत्यंत विस्मय व खेद झाला. तेव्हां व्याधानें अहिंसेचें खरें तत्त्व त्यास सांगून त्याची नीट कानउघाडणी केली ! जगामध्ये कोण कोणाला खात नाही ! ‘जीवो जीवस्य जीवनम्’ (भाग. १. १३. ४६) हा व्यवहार नित्य चालू असून, आपत्कार्त्ता तर ‘प्राण-स्यान्नमिदं सर्वम्’ असें स्मृतिकारांनींच नव्हे (मनु. ५. २८; मभा. शां. १५. २१), तर उपनिषदांतूनहि स्पष्ट सांगितले आहे (वेसू. ३. ४. २८; छां. ५. २. १; वृ. ६. १. १४). सर्वांनीं हिंसा सोडून दिल्यावर मग क्षात्रधर्म तरी कसा राहणार ? आणि क्षात्रधर्म गेला म्हणजे प्रजेस त्राता नाहीसा होऊन, वाटेले त्यानें वाटेले त्यास खाऊन टाकावें असा प्रसंग येणार. सारांश, नीतीच्या सामान्य नियमानें नेहमींच काम भागत नसून, नीतिशास्त्रांतील मुख्य म्हणजे अहिंसेच्या नियमांतर्ह कर्तव्याकर्तव्याचा तारतम्य विचार सुटत नाही.

अहिंसाधर्माला धरूनच क्षमा, शांति, दया हे गुण शास्त्रांत सांगितले आहेत. पण सर्व ठिकाणीं ही शांति कशी चालणार ? नेहमीं शांत रहाणाऱ्या मनुष्याचीं बायकापोरें देखील इतर लोक उघड हरण केल्याखेरीज रहाणार नाहीत असें कारण प्रथम दाखवून, पुढें महाभारतांत प्रल्हाद आपल्या नातवास म्हणजे बलीस असें सांगतो कीं—

न श्रेयः सततं तेजो न नित्यं श्रेयसी क्षमा ।

तस्मान्नित्यं क्षमा तात पंडितैरपवादिता ॥

‘नेहमींच क्षमा किंवा नेहमींच तापटपणा श्रेयस्कर होत नाही. यासाठींच बाबा ! ज्ञात्यांनीं क्षमेस अपवाद सांगितले आहेत’ (वन. २८. ६, ८). नंतर क्षमेस योग्य

अशा प्रसंगापैकी कांहीं प्रसंग प्रल्हादानें वर्णिले आहेत. तथापि हे प्रसंग कसे ओळखावे याचें तत्त्व प्रल्हाद सांगत नाही. पण प्रसंग न ओळखितां या अपवादांचा जर कोणी उपयोग करील तर तें दुर्वर्तन होतें. ह्याणून, हे प्रसंग कसे ओळखावे यांतील तत्त्व समजून घेणें अत्यंत महत्त्वाचें आहे.

जगांतील सर्व देशांत व सर्व धर्मांत आबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांस सर्वतोपरी मान्य व प्रमाणभूत झालेले दुसरे तत्त्व 'सत्य' होय. सत्याची महती काय वर्णावी ? सर्व सृष्टि उत्पन्न होण्यापूर्वी 'ऋतं' व 'सत्यं' उत्पन्न झालीं असून त्या सत्यानेंच आकाश, पृथ्वी, वायु वगैरे पंचमहाभूतेंहि आंवरून धरिलेली आहेत असा वेदांतून सत्याचा महिमा गाडला आहे. "ऋतं च सत्यं चार्भाद्वात्तपसोऽऽयजायत" (ऋ. १०.१९०.१), "सत्येनोत्तमिता भूमः" (ऋ. १०.८५.१), इत्यादि मंत्र पहा. 'सत्य' या शब्दाचा धात्वर्थच 'असणारे' ह्याणजे 'कर्त्रीहि नार्हासे न ह्योणारे' अथवा "त्रिकाल अबाधित रहाणारे" असा अर्थ; आणि म्हणूनच 'सत्यापरता नाही धर्म। सत्य तेंचि परब्रह्म' असें सत्याचें यथार्थ महत्त्व वर्णिले आहे. 'नाशित सत्यात्परो धर्मः' (शां. १६२.२४), हें वचन महाभारतात अनेक ठिकाणी आलेले असून आणखी असेंहि सांगितले आहे कीं—

अश्वमेधसहस्रं च सत्यं च तुलया धृतम्।

अश्वमेधसहस्राद्धि सत्यमेव विशिष्यते॥

"हजार अश्वमेध आणि सत्य यांची तागडीत घालून परीक्षा केली, तेव्हां सत्यच अधिक भरले!" (आ. ७४.१०२). सामान्य सत्यासंबंधी हें वर्णन झालें. सत्य बोलण्यासंबंधी मनु (४. २५६) आणखी विशेष असें म्हणतो कीं—

वाच्यर्था नियताः सर्वे वाङ्मूला वाग्बनिःसुताः ।

तां तु यः स्तेनयेद्वाचं स भवेत्स्तयकुञ्जरः ॥

"मनुष्यमात्राचे सर्व व्यवहार वाणीनें चालले आहेत. एकमेकांचे विचार एकमेकांस कळविण्यास शब्द सारखें दुसरें साधन नाही. मग या सर्व व्यवहाराला आश्रयीभूत असा जो हा वाणीचः मूळझरा तोच जो गळूळ करतो, अर्थात् वाणीशीं जो प्रतारणा करितो, तो मनुष्य सवें मुद्दलाचीच एकदम चोरी करणारा होय." म्हणून 'सत्यपूतां वेदद्वाचं'—(मनु. ६.४६)—जे कांहीं बोलावयाचें तें सत्यानें पवित्र झालेले असेंच बोलत जा —असें मनुनें सांगितले आहे. उपनिषदांताहि 'सत्यं वद । धर्मं चर ।' (तै. १.११.१) असें इतर धर्मापेक्षां सत्यालाच पहिलें स्थान दिलें असून शरपंजरी पडलेल्या भीष्मांनीं शांति व अनुशासन पर्वीत युधिष्ठिरास सर्व धर्मांचा उपदेश केल्यावर प्राण सोडण्यापूर्वी "सत्येषु यतितव्यं वः सत्यं हि परमं बलं" असें सकल धर्मांचें सारभूत म्हणून सर्वांस शेवटीं एक सत्यच पाळण्यास सांगितले आहे

(मभा. अनु. १६, ५०). बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मातहि याच मतमांचा अनुवाद केलेला आढळून येतो.

अशा रीतीने सर्वतोपरी भिन्न आणि चिरकाल टिकणारा सत्याम कांही अपवाद असतील असे कोणाच्या स्वप्नांत तरी येईल काय ? पण पुष्ट लोकांनी भग्लेल्या या जगांतील व्यवहार काठिण आहे! समजा की कांही मनुष्ये दरवेडेखोरांच्या हातांतून निसटून तुमच्या देखत दाट रानात दडून राहिली आहेत. मागाहून हातात तरवार घेतलेले दरवेडेखोर येऊन ती मनुष्ये कोठे गेली ह्यापून तुम्हांस विचारूं लागले; तर तुम्ही काय उत्तर द्याल ! मत्स्य बोलाल का गरीब निरपराधी प्राण्यांचे जीव बचावाल ! कारण, निरपराधी प्राण्याची हिंसा बंद करणें हा शस्त्रप्रमाणें मत्स्य इतकाच महत्त्वाचा धर्म आहे. मनु ह्याणतो, ‘नापृष्टः कस्याचिद् ब्रूयत चान्यायेन पृच्छतः’ (मनु. २. ११०; मभा. शां. २८७. ३४)—विचारिल्याखेरीज कोणाशी बोलूं नये, आणि अन्यायानें जर कोणी प्रश्न करीत असेल तर विचारिल्यावरि उत्तर देऊं नये. माहीत असलें तरी वेड्यासारखें हूं हूं करून वेळ मारून न्यावी,—‘जानन्नपि हि मेधर्वा जडवल्लोक आचरेत्.’ ठीक आहे: पण हूं हूं करणें हें तरी पर्यायानें खोटे बोलणेंच नव्हे काय ? ‘न व्याजेन चरेद्धर्मः,’ धर्माशा प्रतारणा करून मनाची समजूत घालून वेडें नका; धर्म फसत नाही, तुम्ही मात्र फसाल; असें भारतांतून अनेक ठिकाणें सांगितले आहे (मभा. आ. २१५. ३४). पण हूं हूं करूनहि वेळ मारून नेण्ण्यांसारखी नसली तर ? चोर हातांत तरवार घेऊन आणि छातीवर बसून द्रव्य कोठे अहे म्हणून विचारीत आहे, आणि उत्तर न दिलें तर प्राण जाणार, अशा वेळ बेतल्यावर काय बोलणार ? सकल धर्मांचे रहस्य जाणणारे भगवान् श्रीकृष्ण, वरील दरवेडेखोरांच्या गोष्टीचा दाखला देऊन कर्णपर्वीत अर्जुनास (क. ६९. ६१), आणि पुढे शान्तिपर्वीत सत्यानृताध्यायीं (शां. १०९. १५, १६) भीष्म युधिष्ठिरास असें सांगतात को—

अकूजनेन चेन्माक्षो नाचकूजेत्कथंचन ।

अवश्यं कूजितव्ये वा शंकरन्वाप्यकूजनात् ।

श्रेयस्तत्रानृतं वक्तुं सत्यादिति विचारितम् ॥

“न बोलतां मोक्ष म्हणजे सुटका होण्यासारखी असेल तर कांही झाले तरी बोलूं नये; आणि बोलणें अवश्यच असेल तर, किंवा न बोलल्यामुळें (दुसऱ्यांम) शंका येण्याचा संभव असेल तर, त्या वेळीं सत्यापेक्षां खोटे बोलणें अधिक प्रशस्त, असें विचारान्तीं ठरलेलें आहे !” कारण, सत्यधर्म केवळ शब्दोच्चारणापुरताच निघालेला; नसून ज्या वागणुकीनें सर्वांचें कल्याण होतें ती वागणूक, केवळ शब्दोच्चारण अयथार्थ आहे एवढ्याचमुळें, गर्ह्य मानितां येत नाही. ज्यानें सर्वांचेंच नुकसान होतें तें सत्य नव्हे व अहिंसाहि नव्हे.—

सत्यस्य वचनं श्रेयः सत्यादपि हितं वदेत् ।

यद्भूतहितमत्यंतं एतत्सत्यं मतं मम ॥

“ सत्य बोलणे हे प्रगस्त होय: पण सत्यापक्षादि सर्व भूतांचे ज्यांत हित असेल ते बोलोवें. कारण, सर्व भूतांचे ज्यांत अत्यंत हित तेंच माझ्या मते खरे सत्य होय” — असे शांतिपर्वात (शां. ३२९. १३: २८७. १९) मनन्कुमाराच्या आधारेने नारद शुकास सांगत आहेत. “ यद्भूतहितं ” हे पद पाहून आधुनिक इंग्रजी उपयुक्तावाद्यांची आठवण येऊन कोणास हें वचन प्रथिम वाटेल म्हणून सांगतो की, हें वचन महा-भारतांत वनपर्वात ब्राह्मणव्याधर्मवादांत दानदानदां आले असून त्यांपैकी एका स्थळीं “अहिंसा सत्यवचनं सर्वभूतांहितं परमं” (वन. २०६. ७३), व दुसऱ्या स्थळी “यद्भूतहितमत्यन्तं तत्सत्यामिति धारणा” (वन. २०८. ४), असाहि थोडा पाठभेद केलेला आहे ! मत्यप्रतिज्ञ युधिष्ठिराने द्रोणाम नरो वा कुंजरो वा” असे उत्तर देऊन व्यामोह पाडिला याला दुसरे काही कारण नसून, तत्सदृश इतर बाबतीतहि हाच न्याय लागू पडतो. खून करणाऱ्या मनुष्याचा जीव खोटे बोलून बचवावा असे आमचे शास्त्र सांगत नाही. कारण, शास्त्रांतच मनु मनुष्यास देहान्त प्रायश्चित्त किंवा वधदंड सांगितला असल्यामुळे सदर मनुष्य शिक्षार्ह किंवा वध्य होय. या किंवा यासारख्या इतर प्रसंगी खोटी साक्ष देणाऱ्या मनुष्याचे सात अथवा अधिकहि पृथेज व तो स्वतःहि नरकांत जातो असे सर्व शास्त्रकारांनी सांगितले आहे (मनु. ८. ८९-९९; मभा. आ. ७. ३). परंतु कर्णपर्वातील वर दिलेल्या दरवडेखोरांच्या गोष्टीप्रमाणे आपण खरे बोलल्याने निरपराधी मर्णाचा विनाकारण जीव जाणार, अशी वेळ आल्यावर काय करणार ! ग्रीन नामक एका इंग्रज ग्रंथकाराने आपल्या ‘नीतिशास्त्राचा उपोघ्दात’ या नांवाच्या ग्रंथात असल्या प्रसंगी नीतिशास्त्रे मृग गिळून बसतात असे लिहिले आहे. मनु व याज्ञवल्क्य असल्या प्रसंगांची सत्याप-वादांत गणना करितात हे खरे; पण तसे करणेहि त्यांच्या मते सामान्यतः गौणच असल्यामुळे त्यांनी—

तत्पावनाय निर्वाप्यश्चरुः सारस्वतो द्विजैः ॥

असे शेवटी त्यास प्रायश्चित्त सांगितले आहे (याज्ञ. २. ८३; मनु. ८. १०४-१०६).

अहिंसेच्या अपवादाचे ज्यांस आश्चर्य वाटत नाही अशा कांहीं बड्या इंग्रजांनी सत्याच्या बाबतीत आमच्या धर्मशास्त्रकारांस नांवे ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे. म्हणून प्रमाणभूत ख्रिस्ती धर्मोपदेशक व नीतिशास्त्रावरील इंग्रज ग्रंथकार यासंबंधी काय म्हणतात ते येथे सांगतो. “मी खोटे बोलल्याने प्रभूच्या सत्याचा महिमा जर अधिक वाढतो (म्हणजे ख्रिस्ती धर्माचा अधिक प्रसार होतो) तर त्यामुळे मी पापी कसा ठरणार ?” (रोम. ३. ७) असे ख्रिस्ताचा शिष्य पॉल याच्या तोंडचे उद्गार बाय-

बलच्या नव्या करारांत दाखल अमून, प्राचीन ख्रिस्ती धर्मोपदेशक कित्येकदां याच प्रमाणें आचरण करीत, असें ख्रिस्ती धर्माचा इतिहासकार मिलमन यानें म्हटलें आहे. कोणालाहि थापा देऊन किंवा फसवून बाटविणें हें वर्तमानकालीन पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञ प्रायः न्याय्य मानणार नाहीत. तथापि सत्यधर्म निरपवाद आहे असें तेहि म्हणत नाहीत. उदाहरणार्थ, ज्या सिज्विक नामक पंडिताचा नीतिशास्त्रावरील ग्रंथ हल्लीं आमच्या पाठशाळांतून पढविला जातो त्याचाच गोष्ट घ्या. सिज्विक हा कर्माकर्मसंशयाच्या स्थली 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' या तत्त्वाच्या आधारें नीतिनिर्णय करीत असतो, व तांच कसोटी लावून त्यानें अखेरीस असें ठरविलें आहे कीं, असल्या प्रसंगीं "लहान मुलांस, वेड्यांस, आजारी माणसांम (खरें सांगितल्यानें त्यांच्या प्रकृतीस अपाय होणार असल्यास), आपल्या शत्रूंस, चोरांस, आणि (न बोलतां वेळ निमत नसल्यास) आपल्याला अन्यायानें जो प्रश्न करितो त्यास उत्तर देतांना, किंवा वकीलांनीं आपल्या घंथांत, खोटें बोलणें गैर नाही." :- मिळ याच्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत याच अपवादाचा समावेश केलेला आहे. † या अपवादाखेरीज सिज्विक आपल्या ग्रंथांत आणखी असेहि लिहितो कीं, "सर्वांनीं सत्यानें वागावें असें जरी आपण म्हणतो तरी ज्या राजकीय पुरुषांस आपलें कारस्थान गुप्त ठेवावयाचें असतें त्यांनीं इतरांस किंवा व्यापाऱ्यांनीं गिऱ्हाइकांस नेहमी खरेंच सांगावें असें आम्ही म्हणत नाही." ‡ तिसऱ्या ठिकाणीं अशाच प्रकारची सवलत पाद्री भटांस आणि शिपायांस असत्ये असें त्याचें म्हणणें आहे. आधिभौतिक दृष्टीनें नीतिशास्त्राचा उद्दोष करणारा लेस्ले स्टीफन नांवाचा आणखी एक इंग्रज ग्रंथकार अशाच प्रकारचीं दुसरीं उदाहरणें देऊन अखेरीस असें लिहितो कीं, "भाड्या मते कोणत्याहि कृत्याचा परिणाम काय होतो इकडे लक्ष पुरवूनच त्याची नीतिमत्ता ठरविली पाहिजे. खोटें बोलल्यानेंच एकंदरीत अधिक कल्याण आहे अशी जर माझी खातरी असेल तर सत्य बोलण्यास मी धजणार नाही; आणि ही खातरी अशा प्रकारचीहि असूं शकेल कीं त्या वेळीं खोटें बोलणें हेंच माझें कर्तव्य आहे असें मी समजेन." ¶ नीतिशास्त्राचा अध्यात्मदृष्टीनें विचार करणारे

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book III. Chap. XI § 6. p. 355 (7th Ed.) Also, see pp. 315—317 (same Ed.).

† Mill's *Utilitarianism*, Chap II. pp. 33-34 (15th Ed. Longmans 1907).

‡ Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book IV. Chap. III § 7. p. 454 (7th Ed.); and Book II. Chap. V. § 3 p 169.

¶ Leslie Stephen's *Science of Ethics*, Chap. IX § 29. p. 369 (2nd. Ed.). " And the certainty might be of such a kind as to make me think it a duty to lie. "

ग्रीनसाहेब* अशा प्रसंगाचा उपन्यास करून या वेळीं नीतिशास्त्र मनुष्याच्या संशयाची निवृत्ति करूं शकत नाहीं असें स्वच्छ सांगतात; आणि अखेरीस असा सिद्धान्त करितात कीं, “कोणताहि सामान्य नियम केवळ नियम म्हणूनच सदैव पाळण्यामध्ये कांहीं महत्त्व आहे असें न म्हणतां, ‘ सामान्यतः’ तो पाळण्यांत आपलें श्रेय आहे, एवढेंच नीतिशास्त्राचें सांगणें आहे. कारण, अशा वेळीं आपण केवळ नीतीसाठीं आपल्या लोभमूलक हलक्या मनोवृत्तीचा त्याग करण्यास शिकत असतो.” नीतिशास्त्रावर ग्रंथ लिहिणाऱ्या बेन, व्हेवेल वगैरे दुसऱ्या इंग्रजी पंडितांचें मतहि असेंच आहे. §

वरील इंग्रज ग्रंथकारांच्या मतांची आमच्या धर्मशास्त्रकारांनीं घालून दिलेल्या नियमांशीं तुलना केल्यास सत्याबद्दल अधिक अभिमानी कोण हें सहज लक्षांत येईल:—

न नर्मयुक्तं वचनं हिनस्ति न स्त्रीषु राजन्न विवाहकाले ।

प्राणात्यये सर्वधनापहारे पंचानृतान्याहुरपातकानि ॥

“थर्रेत, बायकांजवळ, विवाहकाली, प्राणावर संकट आलें असतां आणि मिळकत बचावण्यासाठीं, मिळून पांच ठिकाणीं अनृत बोलणें पातक नाहीं” (मभा. आ. ८२. १६; त्याप्रमाणेंच शां. १०९व मनु. ८. ११०पहा), असें आमच्या शास्त्रांत म्हटलें आहे खरें. पण त्याचा अर्थ स्त्रियांशीं नेहमींच खोटें बोलवें असा नसून सिज्विकसाहेबानें ज्या अर्थानें “लहान मुलें, वेडे, किंवा आजारी” यांबद्दल अपवाद सांगितला आहे तोच अर्थ महाभारतांतहि अभिप्रेत आहे. परंतु पारलौकिक व आध्यात्मिक दृष्टि गुंडाळून ठेवणाऱ्या इंग्रज ग्रंथकारांनीं याहि पलीकडे जाऊन व्यापाऱ्यांनीं देखील आपल्या फायद्यासाठीं खोटें बोललें तरी चालेल असें जे उजळ माथ्यानें प्रतिपादन केलें आहे, तें मात्र आमच्या शास्त्रकारांनीं कधींच मान्य केलेलें नाहीं. केवळ सत्यशब्दोच्चारण म्हणजे नुस्तें वाचिक सत्य आणि सर्वभूतहित म्हणजे वास्तविक सत्य, या दोहोंमध्ये जेथें विरोध येतो तेथें व्यवहारदृष्ट्या अपरिहार्य म्हणून असत्य बोलून निर्वाह करून घेण्यास कांहीं ठिकाणीं त्यांनीं परवानगी दिली आहे खरी. तथापि सत्यादि नीतिधर्म त्यांच्या मते नित्य म्हणजे सर्वकालीं एकसारखेच अबाधित असल्यामुळे पारलौकिकदृष्ट्या सामान्यतः हें थोडें तरी पापच होय असें ठरवून त्यासाठीं त्यांनीं प्रायश्चित्तें सांगितलीं आहेत. हीं प्राय-

* Green's *Prolegomena to Ethics*, §315. P. 379 (5th Cheaper edition).

§ Bain's *Mental and Moral Science*, p. 445 (Ed. 1875); and Whewell's *Elements of Morality*, Book II. Chaps. XII and XIV. (4th Ed. 1864).

श्वितें म्हणजे निरर्थक वाऊ होय अन्ने शुद्ध आधिर्मातिकशास्त्र्याचे म्हणणे पडेल. पण ज्यांनी ही प्रायश्चित्ते सांगितली आहेत त्यांची, किंवा ज्यांच्यासाठी ती सांगितली त्यांचीही समजूत तशी नमल्यामुळे हे दोघेही वरील गत्यापवाद गौणच मानितात असा सिद्धान्त करावा लागतो आणि हाच अर्थ यासंबंधाच्या कथानकांतूनही प्रतिपादिला आहे. उदाहरणार्थ, युधिष्ठिर “नरा वा कुंजरो वा” असे अडचणीच्या प्रसंगी एकदांच चांचरडत बोलला: पण त्यामुळे प्रवा त्याच रथ जमीनीस मोडून चार अंगुळे वर अर्नाश्र्वांत चालत असे तो पुढे इतर लोकांच्या रथाप्रमाणेच जमीनीवर चालू लागला व अखेर त्यामुळेच घटकाभर तरी नरकलोकी त्यास वास करावा लागला. असे खुद्द महाभारतांतच सांगितले आहे (द्रोण. १९१. ५७, ५८ व स्वर्गा. ३. ११) तसेच भीष्माचा वध धात्रधर्माप्रमाणे, पण शिखंडीला पुढे करून, केल्यामुळे अजुनास आपला मुलगा बभ्रुवाहन याच्या हाताने पुढे पराभव सहन करणे प्राप्त झाले. असे अश्वमेधपर्वात वर्णन आहे (मभा. अश्व. ८१. १०). यावरून प्रसंगविशेषी सांगितलेले वरील अपवाद मुख्य व प्रमाण नसून महर्देवांनी पार्वतीस सांगितल्याप्रमाणे—

आत्महेतोः परार्थे वा नर्महास्याश्रयात्तथा ।

ये मृषा न वदन्तीह ते नराः स्वर्गगामिनः ॥

“स्वार्थाकरिता, परहितार्थ, किंवा थेटनेही जे पुरुष या जगा कधी देखील खोटे बोलत नाहीत त्यांसच स्वर्गप्राप्ति होत्ये” (मभा. अनु. १४४. १९)—असा आमच्या शास्त्रकारांचा अखेरचा तात्त्विक सिद्धान्त आहे हे व्यक्त होते.

आपले वचन किंवा प्रतिज्ञा पाळणे याचा सत्यांतच समावेश होतो. “हिमालय पर्वत इकडचा तिकडे चलेल किंवा अग्नि थंड पडेल, पण आपला शब्द अन्यथा होणार नाही,” असे श्रीकृष्ण व भाष्म यांनी म्हटले असून (मभा. आ. १०३ व उ. ८१. ४८), भर्तृहरिनेही—

तेजस्विनः सुखमसूनपि संत्यजन्ति ।

सत्यव्रतव्यसनिनां न पुनः प्रतिज्ञाम् ॥

“तेजस्वी म्हणजे बाणेदार पुरुष आनंदाने प्राणहि देतील, पण आपली प्रतिज्ञा मोडणार नाहीत.”—असे सत्पुरुषांचे वर्णन केले आहे (नीतिश. ११०). तसेच “द्विः शरं नाभिसंधत्ते रामो द्विर्नाभिभाषते” (सुभाषित) अशी दाशरथी रामचंद्रांच्या एकपत्नीव्रताबरोबरच एकवाणी व एकवचनी व्रताचीही ख्याति झालेली आहे; आणि हरिश्चंद्राने स्वप्रांत दिलेले वचन सत्य करण्यासाठी डोंबाचेही घरी पाणी वाहिले अशा पुराणांतून कथा आहेत. पण उलटपक्षी इंद्रादि देवांनीही वृत्राबरोबर केलेले करार मोडून, किंवा त्यांतच पळायला कांही तरी वाट काढून

वृत्राचा वध केला असे प्रसंगीत वर्णन असून त्याला धरूनच हिरण्यकशिपूच्या वधाची गोष्ट पुराणात वर्णिली आहे. शिवाय व्यवहारांतील कांही करारसुद्धां असे असतात की, न्यायाच्या कचेरीत ते गैरकायदेशीर किंवा पाळण्यास अयोग्य मानिले जातात. अर्जुनाची अर्शाच एकरंगोष्ट महाभारतांत वर्णिली आहे. अर्जुनाची अशी प्रतिज्ञा होती की, “तू आपले हातचें गांडीव धनुष्य दुसऱ्यास दे” असें जो कोणी मला म्हणेल त्याचा मी ताबडतोब शिरच्छेद करीन. नंतर कर्णाने युद्धांत युधिष्ठिराचा पराजय केल्यावर युधिष्ठिराचा तोंडांतून ‘तुझे गांडीव आमच्या काय उपयोगी ? तें हातचें टाकून दे !’ असे अर्जुनाला उद्देशून जेव्हां निराशेचे साहजिक उद्गार निघाले, तेव्हां अर्जुन हातांत तरवार घेऊन युधिष्ठिराचा वध करण्यास तयार झाला ; परंतु श्रीकृष्ण त्या वेळीं जवळ असल्यामुळे सत्यधर्म म्हणजे काय, याचें तत्त्वज्ञान-दृष्ट्या मार्मिक विवेचन करून ‘तू मूढ आहेस, तुला सूक्ष्म धर्म अद्याप कळत नाही, तो वृद्धांपासून शिकला पाहिजे, ‘न वृद्धाः सेवितास्त्वया’—तू वृद्धांची सेवा केलेली नाहीस, तुझी प्रतिज्ञाच तुला राखावयाची असल्यास युधिष्ठिराची निर्भत्सना कर, कारण संभावित पुरुषांना निर्भर्त्सना वधाप्रमाणेच आहे, ” इत्यादि प्रकारें अर्जुनास त्यांनी बोध केला; व अविचारानें त्याच्या हातून घडणाऱ्या ज्येष्ठभ्रातृवधाच्या पातकापासून त्यास निवत केलें, अशी कर्णपर्वात कथा आहे ” (मभा. कर्ण. ६९) श्रीकृष्णांनी या वेळीं सांगितलेला सत्यानृतावैकच पुढें शांतिपर्वात सत्यानृताध्यायी भाष्यांनी युधिष्ठिरास उपदेशिला आहे (शां. १०९); व व्यवहारांत सर्वांनाच तो लक्षांत ठेविला पाहिजे. तथापि हे सूक्ष्म प्रसंग कसे ओळखावे हें सांगणें कठिण आहे. कारण, भ्रातृधर्म सत्यापेक्षां या ठिकाणीं जरी श्रेष्ठ झाला तरी गीतेंतील प्रसंग याच्या उलट असून बंधुप्रेमापेक्षां धात्रधर्म तेथें बलवत्तर ठराविला आहे, हें वाचकांच्या सहज लक्षांत येईल.

अहिंसा आणि सत्य यांबद्दल जर एवढा वाद, तर तिसरें सामान्य तत्त्व जें अस्तेय त्यासहि हाच न्याय लागू असल्यास नवल काय ? एकांनै यथान्याय मिळविलेला संपत्ति चोरून किंवा लुटून नेण्याची जर इतरांस मोकळीक मिळेल तर द्रव्यसंचय करण्याचें बंद पडून सर्वांचेंच नुकसान होईल, व समाजाची घडी विस्कळून सर्वत्र अनवस्था होईल हें निर्विवाद आहे. परंतु या नियमासहि अपवाद आहेत. चोहोंकडे दुष्काळ पडल्यामुळे विकत, मजुरी करून, किंवा धर्मार्थहि अन्न मिळत नाही अशी आपत्ति प्राप्त झाल्यावर, चोरीनें आत्मसंरक्षण करण्याचें कोणी मनांत आणिल्यास त्यास आपण पापी समजूं काय ? बारा वर्षे दुष्काळ पडून विश्वामित्रावर असाच दुर्धर प्रसंग आल्यामुळे श्वपचाच्या म्हणजे मांगाच्या घरची कुत्र्याच्या मांसाची तंगडी चोरून त्या अभक्ष्य अन्नानें आपला बचाव करण्यास तो प्रवृत्त

झाला, अशी महाभारतांत एक कथा आहे (शां. १४१). श्वपचनें विश्वामित्रास “पंच पंचनखा भक्ष्याः” (मनु. ५. १८पहा) * वगैरे बहुत शास्त्रार्थ सांगून अभक्ष्यभक्षण— आणि तेहि चोरीनें— न करण्याबद्दल शास्त्राधारे पुष्कळ उपदेश केला; पण—

पिबन्त्येवादकं गावो मंडूकेषु रुवत्स्वपि ।

न तेऽधिकारो धर्मेऽस्ति मा भूरात्मप्रशंसकः ॥

“अरे ! वेडकें ओरडली तरीहि गाई पाणी पिण्याचें सोडीत नाहतात; गप्प बस ! मला धर्मज्ञान सांगण्याचा तुझा अधिकार नव्हे. उगाच आपली बडाई मिरवूं नकोस,” असें म्हणून विश्वामित्रानें त्याचा अव्हेर केला आहे. “जीवितं मरणाच्छ्रेयो जीवन्धर्म-मवाप्नुयात्”—जगेल तर पुढें धर्म, म्हणून धर्मदृष्ट्याहि मरण्यापेक्षां जगणें श्रेय-स्कर, —असें विश्वामित्रानें या वेळीं म्हटलें आहे: आणि विश्वामित्रानेंच नव्हे, तर असल्या प्रसंगीं अजीर्गत, वामदेव वगैरे दुसऱ्याहि पुष्कळ ऋषींनी याचप्रमाणें आचरण केल्याची उदाहरणें मनुनें दिली आहेत (मनु. १०. १०५.—१०८). हॉब्स नामक ईंग्रज ग्रंथकार आपल्या ग्रंथांत असे म्हणतो की, “एखाद्या खडतर दुष्का-ळांत विकत किंवा धर्मार्थ अन्न न मिळसे झाल्यावर पोटासाठीं कोणी चोरी किंवा साहस करील तर त्यास तो अपराध सर्वस्वी माफ आहे.” † आणि मिळ यानें तर अशा प्रसंगीं चोरी करून मनुष्यानें आपला जीव बचावणें हें त्याचें ‘कर्तव्य’ होय, असें लिहिलें आहे.

‘मरण्यापेक्षां जगणें श्रेयस्कर.’ हें विश्वामित्रांचें तत्त्व तरी निरपवाद आहे काय ? जगणें हाच काहीं या जगांतील पुरुषार्थ नव्हे. काकबळी खाऊन

* कुत्रा, वानर वगैरे ज्या प्राण्यांना पांच पांच नखें आहेत अशा प्राण्यांपैकी (जिला साला पिसें असतात ती) साळू, सल्लक (याच साळूची दुसरी एक जात), घोरपड, कांसूव आणि ससा या पांच प्राण्यांचे मांस भक्ष्य आहे असे मनु व याज्ञवल्क्य यांनी सांगितलें आहे (मनु. ५. १८. याज्ञ. १. १७७). मनुनें यांखेरीज खड्ग म्हणजे गंडाहि याच यादीत सांगितला आहे; पण त्यांविषयीं विकल्प आहे असें टीकाकार म्हणतात, हा विकल्प सोडून दिला म्हणजे पांच-च प्राणी रहातात व त्यांचेंच मांस भक्ष्य होय, असा “पंच पंचनखा भक्ष्याः” याचा अर्थ आहे. तथापि, ज्या कोणास मांस खाण्याची परवानगी असेल त्याने यांखेरीज इतर पांचनखी प्राण्यांचें मांस खाऊं नये एवढेच काय तें सांगणें आहे, यांचे खावेच असें विधान नाही, असा मीमांसक याचा अर्थ करितात. या पारिभाषिक अर्थास त्यांनीं ‘परिसंख्या’ असें नांव दिलें आहे. या परिसंख्येचें “पंच पंचनखा भक्ष्याः” हें मुख्य उदाहरण होय. मांस खाणें हेंच मुद-लांत निषिद्ध मानिल्यावर यांचेंहि मांस खाणें निषिद्ध होतेंच.

† Hobbes' *Leviathan*, Part II. Chap. XXVII. p 139 (Morley's Universal Library Edition). Mill's *Utilitarianism*, Chap. V, p. 95 (15th Ed) — “Thus, to save a life, it may not only be allowable but a duty to steal etc.”

कावळेहि पुष्कळ वर्षे जगतात. म्हणून वीरपत्नी विदुला आपल्या पुत्रास असें सांगत आहे की, अंधरुणावर पडून कुजत किवा घरांत शंभर वर्षे फुकट धुमसत पडण्यापेक्षां घटकाभर पराक्रमाची ज्योत दाखवून मेलाम तरी बरे,—“मुहूर्त ज्वलितं श्रेयो न च धूमायितं चिरं” (मभा.उ.१३२.१५.). आज नाही उद्यां, निदान शंभर वर्षांनी तरी, मृत्यु जर कोणासहि चुकत नाही (भाग.१०.१.३८; गी.२.२७), तर मग त्याबद्दल भीति किवा आक्रोश, डर किवा रड कशाला? अध्यात्मशास्त्राप्रमाणे पाहिले तर आत्मा नित्य अमून त्याला कर्धाच मरण येत नाही. म्हणून मरणाचा विचार करितेवेळी प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या शरीराचाच काय तो प्रश्न शिल्लक राहतो. हे शरीर बोलून चालून नाशवंत; पण आत्म्याच्या कल्याणार्थ जे कांही या जगांत करावयाचें त्यास नाशवंत मनुष्यदेह हेंच काय तें एक साधन असल्यामुळे “आत्मानं सततं रक्षेत् दारैरपि धनैरपि”—बायकामुलें किंवा संपत्ति यांपेक्षां आपण आपल्या स्वतःचें प्रथम रक्षण करावें (मनु.७.२१३) असें मनुनेंही म्हटलें आहे. तथापि हा दुर्लभ पण नाशवंत मानव देह खर्ची घालून यापेक्षांही अधिक शाश्वत अशा एखाडी वस्तु जेव्हां प्राप्त करून घ्यावयाची असते तेव्हां,—उदाहरणार्थ, देवासाठी, धर्मासाठी, सत्यासाठी, आपला बाणा, व्रत किंवा व्रीद राखण्यासाठी, अन्नसाठी, यशासाठी अथवा सर्वभूतहितार्थ,—अनेक महात्म्यांनी अनेक प्रसंगी या तीव्र कर्तव्याभ्रीत आनंदानें आपल्या प्राणांचीही आहुति दिलेली आहे ! वसिष्ठाच्या धेनूचें सिंहापामून रक्षण करण्यासाठी सिंहास आपला देह बळी देण्यास तयार झालेल्या दिलीपानें आपल्यासारख्या पुरुषांची “पांचभौतिक शरीरासंबंधानें अनास्था असते, यासाठी तूं माझ्या जड शरीरापेक्षा माझ्या यशःशरीराकडे पहा” (रघु. २.५७), अशी सिंहाची प्रार्थना केल्याचें रघुवंशांत म्हटलें आहे; आणि सर्पाचें जीव बचावण्यासाठी जीमूतवाहनानें गरुडास स्वतःचा देह अर्पण केल्याची कथा कथासरित्सागरांत आणि नागानंद नाटकान्त वर्णिली आहे. मृच्छकटिक नाटकांत (१०.२७) चारुदत्त असें म्हणतो की—

न भीतो मरणादस्मि केवलं दूषितं यशः ।

विशुद्धस्य हि मे मृत्युः पुत्रजन्मसमः किल ॥

“मी मरणाला भीत नाही; कीर्तिला काळोखी आली एवढेंच मला दुःख वाटतें. कीर्ति शुद्ध राहून मृत्यु आला तर तो मला खरोखर पुत्रोत्सवासारखा आहे.” आणि याच तत्त्वावर शिबि राजानें आपणास शरण आलेल्या कपोताचें रक्षण करण्यासाठी, श्येन पक्ष्याचें रूप धारण करून सदर कपोताच्या पाठीस लागलेल्या धर्मास आपल्या स्वतःच्या शरीराचें मांस तोडून दिलें; व देवांचा शत्रू जो वृत्र त्याला मारण्याकरिता दधीची ऋषीच्या हाडांचें वज्र पाहिजे होतें, म्हणून सर्व देवांनी सदर ऋषीकडे जाऊन

“शरीरत्यागं लोकाहितार्थं भवान् कर्तुमर्हति”—महाराज ! सर्व लोकांच्या कल्याणासाठी आपण देहत्याग करावा,—अशी त्याला विनंति केल्यावर दधीचि करपांना मोठ्या आनंदाने प्राण सोडिले, आणि आपल्या अस्थि देवांस दिल्याः अशा कथा अनुक्रमे भारतान्या वनपर्वत व शांतिपर्वत दिल्या आहेत (वन. १०० व १३१; शां. ३४२). कर्णाबरोबर जन्मलेला त्याची सहज कवचकुंडले हरण करण्याकरिता इंद्र ब्राह्मणाच्या रूपाने दानशूर कर्णाकडे भिक्षा मागण्यास येणार हे कळल्यावर, सदर कवचकुंडले कोणासहि दान न देण्यावद्दल, सूर्याने कर्णास अगाऊ द्वाारा दिला. आणि असे बजाविले की, तू दानशूर म्हणून जरी तुझी कीर्ति आहे, तरी कवचकुंडले दान करण्यापासून तुझ्या जीविताला धोका येणार असल्यासुळे तूती कोणासहि देऊनकोस. कारण, मेल्यावर कीर्तीचा काय उपयोग!—“मृतस्य कीर्त्या किं कार्यम् !” सूर्याचे हे म्हणणे ऐकून “जीवितेनापि मे रक्षया कीर्तिस्तद्विद्धि मे व्रतम्”—जीव गेला तरी वेहेत्तर, पण कीर्तीचे रक्षण करणे हेच माझे व्रत होय,—असा कर्णाने त्यास खडखडीत जबाब दिला आहे (मभा. वन. २९९. ३८). किंबहुना मेलास तर स्वर्गास जाशील, आणि जिंकलेस तर पृथ्वी भोगशील इत्यादि क्षात्रधर्म (गी. २. ३७) किंवा “स्वधर्मे निधनं श्रेयः” (गी. ३. ३५) हा सिद्धान्तही याच तत्त्वावर अवलंबून आहे; आणि त्याला अनुसरूनच “कीर्ति पाहो जातां मुख नाहीं। मुख पाहतां कीर्तिनाहीं ॥” (दास. १२. १०. १९; १९. १०. २५), म्हणून “देह त्यागीतां कीर्ति मागे उरावी। मना सज्जना हेचि क्रीया करावी ॥” असा श्रीसमर्थ रामदासस्वामीचा उपदेश आहे. परंतु परोपकाराने कीर्ति मिळते हे जरी खरे असले तरी मेल्यावर कोर्तीचा काय उपयोग ! अथवा संभावित पुरुषाला दुष्कीर्तिपेक्षां मरण (गी. २. ३४). किंवा जीवितपेक्षां परोपकार अधिक प्रिय कां वाटावा ? या प्रश्नांची योग्य उत्तरे देण्यास आत्मानात्मविचारांत शिरल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाही. आणि उत्तरे दिली तरीहि कोणत्या प्रसंगी जीवावर उदार होणे योग्य आणि कोणत्या प्रसंगी अयोग्य हे समजण्यास कर्माकर्मशास्त्राचाहि त्याबरोबरच विचार करावा लागतो. नाहीपेक्षां जीवावर उदार होण्याचे यश मिळणे दूर राहून मूर्खपणाने आत्महत्या केल्याचे पाप मात्र पदरांत पडण्याचा संभव असतो.

माता, पिता, गुरु वगैरे वंद्य व पूज्य पुरुषांची देवाप्रमाणे पूजा आणि शुश्रूषा करणे हाहि सामान्य व सर्वमान्य धर्मापैकींच एक प्रधान धर्म समजला जातो. कारण, तसें न होईल तर कुटुंबाची, गुरुकुलाची, किंवा एकंदर समाजाचीहि नीट व्यवस्था कधीच रहाणार नाही. म्हणून स्मृतिप्रथांतूनच नव्हे तर उपनिषदांतूनहि “सत्यं वद धर्मं चर” असे सांगून नंतर पुढे “मातृदेवो भव। पितृदेवो भव। आचार्यदेवो भव।” असा शिष्याचे अध्ययन पुरे होऊन तो परत घरी जाऊ लागला म्हणजे प्रत्येक गुरु

त्याला उपदेश करीत असे असें म्हटलें आहे (तै. १.११.१ व २) व महाभारतांतिल ब्राह्मणव्याध-आख्यानार्थं तात्पर्याहि हेच आहे (वन. अ. २१३). परंतु या धर्मातहि कित्येकदां अकल्पित अडचणी निर्माण होत असतात—

उपाध्यायान्दशाचार्यः आचार्याणां शतं पिता ।

सहस्रं तु पितृन्माता गौरवेणातिरिच्यते ॥

“दहा उपाध्यायांपेक्षां आचार्य, शंभर आचार्यांपेक्षां पिता, आणि हजार पित्यांपेक्षां माता गौरवानें अधिक आहे,” असें मनु म्हणतो (२.१४५). तथापि मातेनें एक मोठा अपराध केला होता म्हणून पित्याच्या आज्ञेवरून परशुरामानें तिचा गळा कापला, ही कथा प्रसिद्ध आहे (वन. ११६.१४); आणि शांतिपर्वांत चिरकारिको-पाख्यानांत (शां. २६५) अशाच प्रकारच्या दुसऱ्या प्रसंगीं पित्याच्या आज्ञेवरून मातेचा वध करणें श्रेयस्कर किंवा पित्याची आज्ञा मोडणें श्रेयस्कर याच्या तारतम्याचा अनेक साधकबाधक प्रमाणें देऊन एका स्वतंत्र अध्यायांत सविस्तर विचार केला आहे. यावरून आसल्या सूक्ष्म प्रसंगांचा नीतिशान्द्रष्ट्या ऊहापोह करण्याचा प्रघात महाभारतकाली पूर्ण प्रचारांत होता, असे स्पष्ट दिसून येतें. बापाची प्रतिज्ञा सत्य करण्यासाठी त्याच्या आज्ञेनें रामचंद्रांनी चवदा वर्षे वनवास पत्करिल्याची गोष्ट आबालवृद्धांस माहीत आहे. पण वर जो मातेसंबंधानें न्याय सांगितला तोच पित्यासहि लागू करण्याची वेळ कधीं कधीं येऊं शकत्ये. उदाहरणार्थ, मुलगा आपल्या प्रराक्रमानें राजा झाल्यावर पित्याचा गुन्हा त्याच्यापुढें निकालासाठी आला, तर राजा या नात्यानें त्यानें आपल्या बापास शासन करावें किंवा बाप म्हणून सोडून द्यावें ? मनु म्हणतो—

पिताचार्यः सुहृन्माता भार्या पुत्रः पुरोहितः ।

नादण्ड्यो नाम राज्ञोऽस्ति यः स्वधर्मं न तिष्ठति ॥

“बाप, आचार्य, मित्र, आई, बायको, मुलगा किंवा पुरोहित कोणीहि असो, जर तो आपल्या धर्माप्रमाणें वागत नसेल तर राजास तो अदंड्य नाही, म्हणजे राजानें त्यास योग्य शासन केलें पाहिजे” (मनु. ८. ३३५; मभा. शां. १२१.६०). कारण, या ठिकाणीं पुत्रधर्मापेक्षां राजधर्म अधिक योग्यतेचा आहे. याच न्यायानें महापराक्रमी सूर्यवंशी सगरराजानें आपला मुलगा असमजंस् दुर्वर्तनी असून प्रजेला दुःख देतो असें आढळून आल्यावर त्याला हद्दपार केलें, असें भारत व रामायण या दोन्ही ग्रंथांत वर्णन आहे (मभा. व. १०७; रामा. १.३८). मनुस्मृतींतच अशी एक गोष्ट आहे कीं, आंगिरस नांवाच्या एका ऋषीस अल्पवयांतच उत्तम ज्ञानप्राप्ति झाल्यामुळे त्याचे काके, मामे, वगैरे वडील माणसें त्याच्याजवळ अध्ययन करूं लागलीं; तेव्हां पाठ चालला असतां शिष्यांस गुरु नेहमीं म्हणतो त्याप्रमाणें एका प्रसंगीं आंगिरसाचे

तोडांतून त्यांस उद्देशून 'वेद्यांनीं' हे शब्द सहजगत्या बाहेर पडले.—“पुत्रका इति होवाच ज्ञानेन परिगृह्य तान्.” मग काय विचारतां ! सर्व म्हातान्यांच्या तळपायांची आग मस्तकास पोचून “हा पोर माजला !” असे त्यांनीं ठरविले; आणि त्याचें योग्य शासन व्हावें म्हणून देवांकडे फिर्याद दिली. देवांनीं उभय-पक्षांचें म्हणणें ऐकून “ आंगिरस तुम्हांस वोलला तेंच न्याय्य ” असा अखेर निकाल दिला ! कारण—

न तेन वृद्धो भवति येनास्य पालतं शिरः ।

यो वै युवाप्यधीयानस्तं देवाः स्थविरं विदुः ॥

“डोकें पांढरें झालें म्हणजे तेवढ्यानेच एखादा मनुष्य वृद्ध होत नाहीं; तरुण असला तरी जो ज्ञानवान् त्याला देव म्हातारा समजतात” (मनु. २.१५६; तसेच मभा. वन. १३३. ११;शल्य. ५१.४७पहा). मनु व व्यास यांसच नव्हे तर बुद्धासहि हें तत्त्व मान्य झाल्लें होतें. कारण, मनुस्मृतीतील वरील श्लोकाचा पहिला चरण अक्षरशः ‘धम्मपद’ नांवाच्या प्रसिद्ध नीतिपर पाली बौद्धग्रंथांत आलेला असून (धम्मपद २६०), पुढें केवळ वयानेंच जो परिपक्व झाला त्याचें जिणें व्यर्थ होय व खरा धर्मिष्ठ व वृद्ध होण्यास सत्य, अहिंसा इत्यादि सद्गुण अवश्य पाहिजेत, असें म्हटलें आहे; आणि ‘चुल्लवग्ग’ नांवाच्या दुसऱ्या ग्रंथांत, धर्मनिरूपण करणारा भिक्षु नवीन असला तरी स्वतः उच्च आसनावर बसून जुन्या म्हणजे आपल्यापूर्वी दीक्षा घेतलेल्या म्हणजे वयोवृद्ध अशा भिक्षूसहि त्याने धर्मापदेश करावा, अशा बुद्धानेंच परवानगी दिलेली आहे (चुल्लवग्ग ६. १३. १ पहा). प्रल्हादानें आपला पिता जो हिरण्यकशिपु त्याची अवज्ञा करून भगवत्प्राप्ति करून घेतल्याची पौराणिक कथा सर्वश्रुत आहे; व त्यावरून धाकट्यामोठ्याचेंच नव्हे, तर पितापुत्राचें सर्वमान्य नातेंहि कधीकधी दुसरे वरचढ संबंध उपास्थित होऊन तेवढ्यापुरतें नाइलाजास्तव क्षणभर विसरावें लागतें असें दिसून येईल. पण असे प्रसंग प्राप्त झालेले नसतांहि हाच न्याय हवा तेथें लागू करून एकदा चारगट पोर आपल्या बापास शिब्या देऊं लागला तर

* ‘धम्मपद’ या ग्रंथाचें इंग्रजी भाषांतर *Sacred Books of the East* (प्राच्य-धर्मपुस्तकमाला) Vol X. यांत दिलेलें असून चुल्लवग्गाचें इंग्रजी भाषांतर त्याच मालेच्या Vol XVII आणि XX मध्ये प्रसिद्ध झाले आहे. मराठीतहि रा. रा. यादवराव वार्वीकर यांनीं धम्मपदाचें एक भाषांतर केलें असून तें प्रथम कोल्हापुरच्या ग्रंथमालेंत व नंतर पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध झालें आहे. धम्मपदांतील पाली श्लोक पुढें लिहिल्याप्रमाणें आहे—

न तेन थेरो होति येनस्स पलितं सिरो ।

परिपक्को वयो तस्स मोघजिण्णो ति वुच्चति ॥

‘थेर’ हा शब्द बुद्ध भिक्षुस लावितात. तो संस्कृत ‘स्थविर’ याचा अपभ्रंश आहे.

आपण त्या पोरार्चा पशूंत गणना करणार नाही काय ! “गुरुर्गरीयान् पितृतो मातृत-
श्रेति मे मतिः” (शां. १०८. १७)—आईवापांपेक्षांहि गुरु श्रेष्ठ—असें भीष्मांनीं
युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. परंतु मरुत राजाच्या गुरूनें लोभानें स्वार्थासाठीं
त्याचा त्याग केल्यावर मरुताने—

गुरोरप्यवलितस्य कार्याकार्यमजानतः ।

उत्पथप्रतिपन्नस्य न्यार्यं भवति शासनम् ॥

“काय करावें व काय न करावें हें न ओळखितां आपल्याच घमंडीत आडमार्गांत
शिरणाऱ्या गुरूसहि शासन करणें युक्त आहे” असे उद्गार काढिले, असें महाभार-
तांत सांगितलें आहे. महाभारतांत हा श्लोक चार ठिकाणी आला आहे (मभा.
आ. १४२. ५२, ५३; उ. १७९. २४; शां. ५७. ७; १४०. ४८). पैकीं पहिल्या ठिका-
णचा पाठ वर दिल्याप्रमाणें असून इतर स्थलां चवथ्या चरणाऐवजी “दंडो भवति
शाश्वतः” किंवा “परित्यागो विधीयते” अशा पाठांतरें आहेत. परंतु वाल्मीकिरामा-
यणांत ज्या ठिकाणी (रामा. २. २१. १३) हा श्लोक आला आहे तेथें एकच म्हणजे
वर दिलेला पाठच आढळून येत असल्यामुळें आम्हां तोच या ग्रंथांत स्वीकारिला
आहे. भीष्मांनीं परशुरामाशी व अर्जुनाने द्रोणाशी जें युद्ध केलें तें याच तत्त्वावर
असून, हिरण्यकशिपूनें नेमलेले प्रल्हादाचे गुरु त्यास जेव्हां भगवत्प्राप्तीविरुद्ध उप-
देश करूं लागले तेव्हां याच तत्त्वावर प्रल्हादानें त्यांचा निषेध केला आहे. शांति-
पर्वत भीष्म स्वतःच श्रृंङ्खणास असें सांगतात की, गुरु पूज्य खरा, पण त्यानेंहि
नीतीच्या मर्यादा पाळल्या पाहिजेत; नाहीतर—

समयत्यागिनो लुब्धान् गुरूनपि च केशव ।

निहन्ति समरे पापान् क्षत्रियः स हि धर्मवित् ॥

“हे केशवा ! मर्यादा, नीति किंवा शिष्टाचार न पाळणाऱ्या, लोभी व पापिष्ठ लो-
कांस, ते गुरु असले तरी, लढाईत जो क्षत्रिय मारतो तोच धर्मज्ञ होय” (शां.
५५. १६). तसेंच तैत्तिरीयोपनिषदांतहि ‘आचार्यदेवो भव’ असें प्रथम सांगितल्यावर
पुढें लागलीच आमचीं जीं कर्मे चांगली आहेत तेवढ्यांचेंच अनुकरण करावें,
इतर सोडून धर्यांत,—“यान्यस्माकं सुचरितानि । तानि त्वयोपास्थानि । नो इत-
राणि ।”—असें म्हटलें आहे (तै. १. ११. २). यावरून पितृदेव किंवा आचार्यदेव
झालास तरी बाप किंवा गुरु दारू पीत होते म्हणून तूं दारू पिऊं नकोस; कारण,
नीतिमर्यादांचा किंवा धर्माचा अधिकार आई, बाप, गुरु वगैरे सर्वांपेक्षां अधिक बल-
वान् असतो, असा उपनिषदांचा सिद्धान्त असल्याचें उघड होतें. “धर्म पाळा,
धर्माला कोणी मारील म्हणजे झुगारून देईल तर धर्म त्याचा नाश केल्याखेरीज
राहणार नाही,” असें जें मनूनं विधान केलें आहे त्यांतील बीजहि हेंच होय (मनु.

८. १४—१६). राजा तर गुरुपेक्षांहि श्रेष्ठ अशी एक देवताच होय (मनु. ७. ८ व मभा. शां. ३८. ४०.). परंतु त्यासहि हे धर्म सुटत नाहीत, सोडील तर नाश पावतो, असे मनुस्मृतीत म्हटलें असून महाभारतांत तोच अर्थ वेन व खनीनेत्र या दोन राजांच्या कथानकांत व्यक्त केला आहे (मनु. ७. ४१ व ८. १२८; मभा. शां ५९. ९२—१०० व अश्व. ४ पहा).

आद्विधा, सत्य आणि अस्तेय यांबरोबर इंद्रियनिग्रहाचीहि सामान्यधर्मांत गणना केली जात्ये (मनु १०. ६३) काम, क्रोध, लोभ हे मनुष्याचे शत्रु असून प्रत्येकार्ने त्यांचा पूर्ण जय केल्याशिवाय त्यांचे किंवा समाजाचेहि कल्याण व्हावयाचे नाही, असा उपदेश सर्व शास्त्रे करीत असून, विदुरनीतींत व भगवद्गीतेतहि—

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।

कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत् त्रयं त्यजेत् ॥

‘काम, क्रोध आणि लोभ हीं तिन्ही नरकाचीं द्वारे असून आपला नाश करणारी असल्यामुळें त्यांचा त्याग करावा’ असे म्हटलें आहे (गीता १६. २१; मभा. उ. ३२. ७०) पण गीतेतच भगवंतांनी ‘धर्माऽविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ’— हे अर्जुना ! प्राणिमात्रामध्ये धर्माला अनुसरून जो काम तो मीच (गीता ७. ११)— असे आपले स्वरूप वर्णिले आहे. अर्थात् धर्माला विरुद्ध जो काम तोच काय तो नरकाचे द्वार होय, त्याशिवाय दुसऱ्या प्रकारचा काम भगवंतांस मान्य आहे असें यावरून उघड होतें: आणि मनुनेहि ‘परित्यजेदर्थकामौ यौ स्यातां धर्मवर्जितौ’— धर्माच्या विरुद्ध असतील तेवढेच अर्थ व काम सोडून द्यावे—असे म्हटलें आहे (मनु ४. १७६). सर्व प्राण्यांनी उद्यां जर काममहाराजांना आजिवात रजा देऊन आमरण ब्रह्मचर्यव्रत पाळण्याचें मनांत आणिलें, तर पन्नास किंवा फार झालेंतर शंभर वर्षांचे आंतच सर्व सजीव सृष्टीचा लय होऊन जिकडे तिकडे सामसूम होईल; आणि जी सृष्टि उत्पन्न होऊं नये म्हणून वेळोवेळी भगवान् अवतार धारण करितात तिचा थोड्या काळांतच उच्छेद होऊन जाईल. काम व क्रोध हे शत्रु खरे, पण केव्हां ? अनावर राहूं दिल्यास. सृष्टिक्रम चालू राहण्यास योग्य मर्यादेचे आंत त्यांची अत्यंत अवश्यकता आहे, ही गोष्ट मन्वादि शास्त्रकारांसहि संमत आहे (मनु ५. ५६). सर्व सुधारणा म्हटली म्हणचे या प्रबळ मनोवृत्तीस योग्य आळा घालणें ही हांय; समूळ नाश करणें ही नव्हे.—

लोके व्यवयामिषमद्यसेवा नित्यास्ति जन्तोर्नहि तत्र चोदना ।

व्यवस्थितिस्तेषु विवाहयज्ञसुराग्रहैरासु निवृत्तिरिष्टा ॥

‘या जगांत मैथुन, मांस व मद्य यांचें सेवन कर म्हणून कोणास सांगावयास नको; तीं मनुष्यास स्वभावतःच हवीं असतात. या तिहींचीहि कांहीं व्यवस्था लावावी, म्ह-

णजे त्यांम मर्यादा किंवा आळा घालून व्यवस्थित रूप द्यावे, या हेतूने विवाह, सोम-याग व मौत्रामणी यज्ञ यांची (शास्त्रकारांनी) अनुक्रमे योजना (केलेली) आहे. पण त्यांतहि निवृत्ति म्हणजे निष्कामाचरणच इष्ट होय, ” असें भागवतांत म्हटलें आहे (भाग. ११.५. ११). ‘निवृत्ति’ या शब्दाचा पंचम्यन्त पदाशी संबंध असतां “ अम-क्यापामून निवृत्ति म्हणजे अमुक कर्म सर्वस्वी सोडणें” असा जरी अर्थ होत असला तरी कर्मयोगात ‘निवृत्त’ हें विशेषण कर्माभक्त लाविल्लें असल्यामुळें ‘निवृत्तकर्म’ म्हणजे निष्काम बुद्धीनें करावयाचे कर्म असा या पदांचा अर्थ होत असतो, हें या ठिकाणा लक्षांत ठेविलें पाहिजे; व तसे अर्थ मनुस्मृति व भागवतपुराण यांत स्पष्टपणें दिल्लेहि आहेत (मनु १२.८९; भाग ११. १०. १ व ७.१५. ४७ पहा). क्रोधा-संबंधानें बोलत अगतां किरातकाव्यांत (१. ३३) भारवि असें म्हणतो कीं—

अमर्षशून्येन जनस्य जन्तुना न जातहः ईने न विद्विषादरः ॥

“आपला अपमान झाल्याचाहि ज्या पुरुषाला राग किंवा चीड नाही त्या पुरु-षाची मैत्री असल्या काय आणि द्वेष असला काय, सारखेंच ! ” धात्रधर्माप्रमाणें पाहिले तर—

एतावानेव पुरुषो यदमर्षा यदक्षमी ।

क्षमावान्निरमर्षश्च नैव स्त्री न पुनः पुमान् ॥

“ ज्या पुरुषाला (अन्यायाचा) राग येतो व जो (अपमान) सहन करीत नाही तोच पुरुष म्हणावयाचा. ज्या पुरुषाला राग किंवा चीड येत नाही तो आणि नपुंसक सारखेंच, ” असे विदुलेनें वर्णन केलेलें आहे (मभा.उ. १३२.३३). जगाचा व्यव-हार चालण्यास नेहमी क्रोध किंवा तेजहि उपयोगी नाही आणि नेहमी क्षमाहि कामाची नाही हें वर सांगितलेंच आहे. लोभासहि हाच न्याय लागू आहे; कारण संन्यासी झाला तरी त्याला मोक्ष ह्वाच असतो !

शौर्य, धैर्य, दया, शील, मैत्री, समता इत्यादि सर्व सद्गुणांस त्यांच्या परस्पर विरोधाखेरीज देशकालादि मर्यादाहि लागू आहेत, असें व्यासांनीं महाभारतांत अनेक ठिकाणां निरनिराळ्या कथानकांतून प्रतिपादिलें आहे. कोणताहि सद्गुण झाला तरी तो सर्वच प्रसंगां साजतो असें नाही. भर्तृहरी म्हणतो—

विपदि धैर्यमथाभ्युद्ये क्षमा सदसि वाक्पटुता युधि विक्रमः ।

“ संकटकालीं धैर्य, उत्कृष्टांचे वेळीं (म्हणजे शासन करण्याचें सामर्थ्य अंगांत अ-सतां) क्षमा, सभेत वक्तृत्व आणि युद्धांत शौर्य हे गुण होत ” (नीति. ६३). थंडा-ईच्या वेळीं उत्तराप्रमाणें बडबड करणारे पुरुष कांहीं कमी नसतात. पण घरांत बायकोच्या नथेंतून तीर मारणारे हंबीरराव जरी पुष्कळ असले, तरी त्यांपैकीं रण-भूमीवर धनुर्धर म्हणून गाजणारा एखादाच निघतो ! धैर्यादि गुण वर सांगितल्या-

वेळीं शोभतात, इतकेंच नव्हे, तर अशा प्रकारच्या प्रसंगांखेरीज त्यांची खरी परी-
क्षाहि होत नाही. शाळूसोबती पुष्कळ असतात; पण “निकषप्रावा तु तेषां
विपत्” —संकटकाल हीच त्यांच्या परीक्षेची खरी कसोटी होय. ‘प्रसंग’ या शब्दां-
तच देशकालाखेरीज पात्रापात्रतादि गोष्टांचाहि समावेश होतो. समतेपेक्षां दुसरा
कोणताच गुण श्रेष्ठ नाही. “समः सर्वेषु भूतेषु” हे सिद्ध पुरुषाचें लक्षण होय,
असें भगवद्गीतेतच स्पष्ट सांगितलें आहे. पण समता म्हणजे काय ! एखादा पुरुष
सरसट्टा म्हणजे योग्यता न पहातां सर्वांस सारखेंच दान करूं लागला तर आपण
त्यास शहाणा म्हणूं का वेडा म्हणूं ! भगवद्गीतेतच “देशे काले च पात्रे च तद्दानं
सात्त्विकं विदुः” देश काल व पात्रता पाहून दिल्लें जें दान तेंच सात्त्विक होय
(गी १७. २०.)—असा या प्रश्नाचा निर्णय केला आहे. कालाची मर्यादा केवळ
वर्तमानकालापुरतीच असत्ये असें नाही. काल जसजसा बदलतो तसतसे व्याव-
हारिक धर्मातहि फरक पडत जातात, आणि त्यामुळें एखाद्या प्राचीन कालच्या
गोष्टीच्या योग्यायोग्यतेबद्दल निर्णय करणें असल्यास तत्कालीन धर्माधर्मसमजु-
तीचाहि अवश्य विचार करावा लागतो.—

अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे ।

अन्ये कालयुगे नृणां युगन्हासानुरूपतः ॥

“युगमानाप्रमाणे कृत, त्रेता, द्वापर व काल यांतील धर्महि भिन्नभिन्न असतात,”
असें मनु.(१. ८५) व व्यास सांगत आहेत (मभा. शां. २. ५९. ८); आणि पूर्वकालीं
स्त्रियांस विवाहाची मर्यादा नसून त्या या बाबतीत स्वतंत्र व अनावृत्त होत्या, परंतु
पुढें या आचाराचे दुष्परिणाम नजरेस आल्यावर श्रंतकेतूनें विवाहाची मर्यादा घा-
तली (मभा. आ. १२२) किंवा सुरापानाबद्दलचा निषेध प्रथम शुक्राचार्यांनीं व्रत्त
केला, अशा कथा महाभारतांतच वणिल्या आहेत (मभा. आ. ७६). अर्थात् हे
निर्बंध ज्या वेळीं अमलांत नव्हते त्या वेळचे धर्माधर्म व त्यानंतरचे धर्माधर्म यांचा
निर्णय भिन्न रीतीनेच केला पाहिजे; व त्याचप्रमाणे वर्तमानकाळां असलेले धर्म जर
पुढें बदलले तर त्याबरोबर भविष्यत्कालीन धर्माधर्माचें विवेचनहि निराळ्या धोर-
णावर केलें जाईल. कालमानाप्रमाणेच देशाचार, कुलाचार, किंवा ज्ञानिधर्महि या
बाबतींत जमेस धरावे लागतात; कारण, आचार हें सर्व धर्माचें मूळ होय. तथापि
आचाराआचारांतहि मेळ नसून—

न हि सर्वहितः कश्चिदाचरःसंप्रवर्तते ।

तेनैवान्यः प्रभवति सोऽपरं बाधते पुनः ॥

“सर्वांना सर्वदा एकसारखाच हितकारक असा आचार सांपडत नाही. एक आचार
ध्यावा तर दुसरा त्याच्या धरचढ असतो, व हा दुसरा आचार पत्करावा तर तो

तिसन्याला पुनः विरुद्ध पडतो” (शां. २५९. १७, १८), असे आचारभेदाचे वर्णन करून आचाराआचारांतहि तारतम्य पहावे लागते, असें भीष्मांनीं म्हटलें आहे.

असो. कर्माकर्मांच्या किंवा धर्माधर्मांच्या संशयाचीं सर्व कोडीं याप्रमाणें सोडवीत बसल्यास दुसरें महाभारतच लिहावें लागेल. गीतेच्या आरंभीं क्षात्रधर्म आणि तक्ष्मप्रेम यांच्या दरम्यान झोंबी लागून अर्जुनावर आलेला प्रसंग लोकविलक्षण नसून, मग कधीं नेचे प्रसंग संसारांत अनेक वेळीं कर्त्या व थोर पुरुषांवर कसे येतात; आणि संरक्षण आर्हिंसा आणि आत्मरक्षण, कधीं सत्य आणि सर्वभूताहित, कधीं देहमध्ये लढा आणि यश, तर कधीं भिन्नभिन्न नात्यांनीं उपस्थित होणारीं कर्तव्ये, यांच्यात्यांस अनेक अशा शास्त्रोक्त सामान्य व सर्वमान्य नीतिनियमांनीं काम न भागतां नेत्या पंडितांसहि असे कसे उत्पन्न होतात; व साधारण मनुष्यासच नव्हे, तर मोठधर्माचा निर्णय—करण्य स्थळीं कार्याकार्यव्यवस्थिति—म्हणजे कर्तव्याकर्तव्यजाणण्याची इच्छा स्वाभाविक कांहीं कायमचें धोरण किंवा युक्ति आहे कीं नाहीं हे वरील विवेचन केलें आहे. विकरीत्या कशी होत्ये हे वाचकांचें पूर्ण लक्षांत येण्यासाठीं कांहीं सवलती सांगितल्या दुष्काळासारख्या संकटांत ‘आपद्धर्म’ म्हणून शास्त्रांत अन्नग्रहण केलें तरी त्याला गृहेत खऱ्या. उदाहरणार्थ, आपत्कालीं ब्राह्मणांन कोठेहि छांदोग्योपनिषदांत उपास्तिक दोष लागत नाहीं असें स्मृतिकारांनीं म्हटलें असून, आहे (याज्ञ. ३. ४१; छां. १. १०). पण त्यांत आणि वरील प्रसंगांत पुष्कळ अंतर यांचाच झगडा प्रसंगीं, शास्त्रधर्म आणि भूक, तहान इत्यादि इंद्रियवृत्ति वर जे प्रसंग पडून इंद्रिये एकीकडे तर शास्त्रधर्म दुसरीकडे ओढीत असतो. पण नसत ग दिले आहेत त्यांपैकी बऱ्याच स्थळीं इंद्रियवृत्तींचा व शास्त्राचा विरोध न शास्त्रानेच विहित अशा दोन धर्मांचा परस्परविरोध पडून हें करावें का तें करावें याचा सूक्ष्म विचार करणें जरूर पडतें; आणि यांपैकी कांहीं गोष्टींचा निर्णय पूर्वीच्या सत्पुरुषांनीं अशा प्रसंगीं केलेल्या वर्तनावरून सामान्य मनुष्यास आपल्या बुद्धीनें जरी करितां येण्यासारखा असला तरी इतर प्रसंगीं शहाण्याचेहि मन गोंधळून जातें. कारण, जितका अधिक विचार करावा तितक्या कोट्या व उपपत्त्याहि अधिकाधिक निष्पन्न होऊन अखेरचा निर्णय करणें दुर्धट होतें; आणि योग्य निर्णय न झाल्यास आपल्या हातून अधर्म किंवा गुन्हाहि घडण्याचा संभव असतो. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे धर्माधर्मांचें किंवा कर्माकर्मांचें विवेचन हें एक स्वतंत्रच शास्त्र बनून न्यायव्याकरणापेक्षां हि तें गहन आहे असें दिसून येतें. ‘नीतिशास्त्र’ हा शब्द जुन्या संस्कृत ग्रंथांतून प्रायः राजनीतिशास्त्रास लावण्यांत येत असून कर्तव्याकर्तव्यशास्त्रास ‘धर्मशास्त्र’ असें म्हणण्याची प्राचीन पद्धत आहे. पण ‘नीति’ या शब्दांतच कर्तव्य किंवा

सद्वर्तन याचाहि संग्रह होत असल्यामुळे आम्हीं हल्लींच्या पद्धतीप्रमाणे धर्माधर्माच्या किंवा कर्माकर्माच्या या विवेचनास 'नीतिशास्त्र' असे या ग्रंथांत म्हटले आहे. नीतीच्या, कर्माकर्माच्या किंवा धर्माधर्माच्या विवेचनाचे हे शास्त्र गहन आहे, हे दाखविण्यासाठीच "सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य"—धर्माचे म्हणजे व्यावहारिक नीतिधर्मज्ञांचा स्वरूप सूक्ष्म आहे—हे वचन महाभारतांत अनेक ठिकाणी आले आहे. भीष्मद्रोणापांडवांनी एका द्रौपदीशी विवाह कसा लाविला ! द्रौपदीवस्त्रहरणाचे वेळीं "तुम्हां लढतांना दिक शून्यहृदय होऊन गप्प कां बसले ! किंवा दुष्ट दुर्योधनाचे बाजूला वर्यो न कस्य-भीष्मद्रोणांनी स्वसमर्थनार्थ सांगितलेले "अर्थस्य पुरुषो दासः दासस्त्वामीही (मभा. भी. चित्—पुरुष हा अर्थाचा गुलाम आहे, अर्थ कोणाचाहि गुलामाले तरी "सेवाश्रवृत्ति-४३.३५)—हे तत्त्व बरोबर आहे का चूक आहे ! केव्हांहि झुगे जर गर्व मानिला आहे राख्याता" (मनु. ४०६)—सेवाधर्म कुत्र्याच्या वृत्तीप्रमाणे सेवाची सेवाच कां सोडून तर अर्थाचे गुलाम होण्याऐवजी भीष्मादिकांनी दुर्योधनावर कठिण आहे. कारण, दिली नाही ! इत्यादि प्रश्नांचा योग्य निर्णय करणे फक्त अनुमाने किंवा निर्णय करीत अशा स्थळीं निरनिराळे मनुष्य प्रसंगानुसार निरनिराळीं (७०)—धर्माचीं तत्त्वे सूक्ष्म असतात. "सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य" (मभा. अनु. १०)—त्यास अनेक फांटे फुटलेले आहेत इतकेंच नव्हे, तर पुढे "बहुशाखा ह्यनंतिका"—असतात,—असे महाभारत-असून त्यांपासून निष्पन्न होणारीं अनुमानेहि निरनिराळीं संवादांत तुलाधारहि धर्मा-तांतच म्हटले आहे. (वन. २०८. २). तुलाधारजाजलि "निन्हवः"—धर्म सूक्ष्म व बदल विवेचन करितांना "सूक्ष्मत्वात्प्रस विज्ञातुं शक्यते बहु" (शं. २६१. ३७). भानगडीचा असल्यामुळे पुष्कळदां कळत नाही असे सांगत आहे. (शं. २६१. ३७). महाभारतकारांस हे सूक्ष्म प्रसंग पूर्ण अवगत असून अशा प्रसंगां प्राचीन धर्मांनी प्रवृत्तिलेला काय केले हे सांगण्याचे हेतूनेच महाभारतांत निरनिराळ्या कथानकांचा संग्रह केले आहे. पण सर्व विषयांचे शास्त्रीयरीत्या विवेचन करून त्यांतील सामान्य मर्म भारतासारख्या धर्मग्रंथांत कोठे तरी सांगणे जरूर होतें. हे मर्म, अर्जुनाचा कर्तव्यमोह घालविण्याच्यानिमित्ताने श्रीकृष्णांनी पूर्वी जो उपदेश केला त्याच्या आधारेव्यासांनी भगवद्गीतेत प्रतिपादिले आहे; व त्यामुळे गीता हे महाभारताचे रहस्योपनिषत् व शिरोभूषण होऊन, महाभारत हे गीतेत प्रतिपादिलेल्या मूलभूत कर्मतत्त्वांचे सोदाहरण विस्तृत व्याख्यान झाले आहे. गीताग्रंथ महाभारतांत मागाहून घुसडला आहे, अशी शंका घेणारांनी या गोष्टीकडे अवश्य लक्ष पुरवावे अशी त्यांस आमची सूचना आहे. किंबहुना गीताग्रंथाची जर कांहीं अपूर्वता म्हणजे वैशिष्ट्य असले तर ते हेच होय. कारण, नुसत्या मोक्षशास्त्राचे म्हणजे वेदान्ताचे प्रतिपादक उपनिषदादि, आणि अहिंसादि सदाचरणाचे नुसते नियम सांगणारे स्मृत्यादि, ग्रंथ जरी

अनेक आहेत, तरी वेदान्तांतील गहन तत्त्वज्ञानाच्या आधारे 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' लावणारा गीतेसारखा दुसरा प्राचीन ग्रंथ निदान सध्यां तरी संस्कृत वाङ्मयांत आढळून येत नाही. 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' हा शब्द आमच्या पदरचा नसून गीतेतलाच आहे (गीता १६.२४), हे गीताभक्तांस सांगावयास नको. भगवद्गीतेप्रमाणे योगवासिष्ठांतहि ज्ञानमूलक प्रवृत्तिमार्गाचाच वसिष्ठांनीं रामास अखेर उपदेश केला आहे; पण गीतेच्या मागाहून झालेल्या व गीतेचेच अनुकरण करणाऱ्या असल्या ग्रंथांनीं गीतेची जी अपूर्वता वर सांगितली तिला कांहीं बाध येत नाही.

प्रकरण ३ रें

कर्मयोगशास्त्र

तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् । *

- गीता २.५०

कोणत्याहि शास्त्राची माहिती करून घेण्याची एखाद्यास जर पूर्वी इच्छा नसेल तर तो ते शास्त्र शिकण्यास अनधिकारी होतो; आणि अशा अनधिकारी पुरुषास ते शास्त्र सांगणे म्हणजे पालथ्या घागरीवर पाणी ओतण्यासारखे आहे. शिष्याला त्यापासून काही फायदा होत नाही इतकेच नव्हे, तर गुरूसहि विनाकारण श्रम होऊन दोघांचाहि काल व्यर्थ जातो. जैमिनि आणि वादरायण यांच्या सूत्रांच्या आरंभी “अथातो धर्मजिज्ञासा” आणि “अथातो ब्रह्मजिज्ञासा” अशी सूत्रे याच कारणास्तव घातलेली आहेत. ब्रह्मोपदेश ज्याप्रमाणे मुमुक्षूस किंवा धर्मोपदेश धर्मोच्छूस, त्याचप्रमाणे कर्मशास्त्रोपदेश संसारात कर्म कशी करावी याचे तत्त्व जाणण्याची इच्छा किंवा जिज्ञासा ज्याला झाली आहे त्यालाच करणे योग्य होय; व यासाठीच पहिल्या प्रकरणात ‘अथातो’ करून दुसऱ्यात ‘कर्मजिज्ञासे’चे स्वरूप व कर्मयोगशास्त्राचे महत्त्व यांचे आम्ही दिग्दर्शन केले आहे. अमुक ठिकाणी माझे अडते असे पहिल्याने अनुभवास आल्याखेरीज अडचणीतून सुटण्याचे शास्त्राचे महत्त्व लक्षात भरत नाही; आणि महत्त्व न कळल्यामुळे केवळ घोकलेले शास्त्र पुढे ध्यानातहि रहाण्यास कठीण पडते. यामुळे चांगले गुरू प्रथमतः शिष्यास जिज्ञासा आहे की नाही हे पहातात व नसल्यास ती जागृत करण्याचा प्रयत्न करित असतात. गीतेतील कर्मयोगशास्त्राचे विवेचन याच पद्धतीने केलेले आहे. ज्या लढाईत आपल्या हातून पितृवध व गुरूवध होऊन सर्व बांधवांचा व राजांचाहि क्षय होणार, ती घोर लढाई करणे योग्य की अयोग्य, ही शंका मनात येऊन अर्जुन युद्ध सोडून संन्यास घेण्यास जेव्हा तयार झाला, आणि प्राप्त कर्म सोडून देणे हे वेडेपणाचे व दुबळेपणाचे लक्षण असून त्यामुळे स्वर्गप्राप्ति होणे तर दूरच, पण उलट तुझी दुष्कीर्ति मात्र होईल, इत्यादि सामान्य युक्तिवादाने जेव्हा त्याचे समाधान होईना, तेव्हा “अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे”- ज्यांचा शोक करू नये त्यांचा तू शोक करितोस आणि ब्रह्मज्ञानाच्या लांब-लांब वाता

* “म्हणून तू योगाचा आश्रय कर. कर्म करण्याची जी शैली, चातुर्य किंवा कुशलता त्यास योग असे म्हणतात.” ही योग शब्दाची व्याख्या म्हणजे लक्षण असून त्याबद्दल जास्त विचार पुढे याच प्रकरणात केलेला आहे.

सांगतोस - असा थोडासा उपहास केल्यासारखे करून श्रीकृष्णांनी त्याला कर्मज्ञानोपदेश केला आहे. अर्जुनाची शंका निराधार नसून मोठमोठ्या पंडितांसहि प्रसंगविशेषी “काय करावे व काय न करावे” याचा कसा व्यामोह पडतो हे आम्ही गेल्या प्रकरणांत दाखविले आहे. पण कर्माकर्मांच्या विवंचनेत अनेक अडचणी उद्भवतात म्हणून कर्म सोडून देणे युक्त नसून, जेणेकरून जगातील कर्माचा लोप न होता त्यांचे पाप किंवा बंधन मात्र आपणांस लागणार नाही, अशा प्रकारचा ‘योग’ म्हणजे युक्ति शहाण्या पुरुषाने स्वीकारिली पाहिजे व तीच तूहि स्वीकार - तस्माद्योगाय युज्यस्व - हे श्रीकृष्णांचे अर्जुनास पहिले सांगणे आहे. हा ‘योग’ म्हणजे *कर्मयोगशास्त्र*; आणि अर्जुनावर आलेला प्रसंग लोकविलक्षण नसून, संसारात अशा प्रकारची लहानमोठी संकटे ज्या अर्थी सर्वासच प्राप्त होत असतात, त्या अर्थी या कर्मयोगशास्त्राचे भगवद्गीतेत जे विवेचन केले आहे, ते आपण सर्वांनीच शिकणे जरूर आहे. पण कोणतेहि शास्त्र झाले तरी त्याच्या प्रतिपादनांत येणाऱ्या प्रमुख शब्दांचे अर्थ नीट समजण्यासाठी सदर शब्दांच्या व्याख्या देऊन त्या शास्त्रांतील प्रतिपादनाची मूलभूत सरणीहि प्रथम थोडक्यात सांगायी लागते; नाही तर पुढे अनेक प्रकारचे गैरसमज किंवा घोटाळे उत्पन्न होतात. यासाठी या सामान्य पद्धतीस अनुसरून प्रथम या शास्त्रांत येणाऱ्या काही मुख्य शब्दांच्या अर्थांचे परीक्षण करितो.

पैकी पहिला शब्द ‘कर्म’ होय. ‘कर्म’ शब्द ‘कृ’ धातूपासून निघाला असून त्याचा अर्थ ‘करणे, व्यापार, हालचाल,’ असा आहे; व तोच सामान्य अर्थ भगवद्गीतेत विवक्षित आहे. हे सांगण्याचे कारण एवढेच की, या शब्दाचे मीमांसाशास्त्रांत किंवा अन्य ठिकाणी जे संकुचित अर्थ आहेत, ते मनात येऊन वाचकांस भ्रम पडू नये. कोणताहि धर्म घ्या, त्यात ईश्वरप्राप्तीसाठी काही तरी कर्म करण्यास सांगितलेले असते. प्राचीन वैदिक धर्माप्रमाणे म्हटले म्हणजे यज्ञयाग हेच ते कर्म होय; आणि हे यज्ञयाग कसे करावे यासंबंधाने वैदिक ग्रंथांतून ठिकठिकाणी जी अनेक व कधी कधी दिसण्यात विरोधी वचने आहेत, त्यांची संगतवार जुळणी कशी लागते हे दाखविण्यासाठीच जैमिनीच्या पूर्वमीमांसाशास्त्राची प्रवृत्ति झाली आहे. जैमिनीच्या मताप्रमाणे हे वैदिक किंवा श्रौत यज्ञयाग करणे हाच काय तो मुख्य व प्राचीन धर्म होय. मनुष्य जे काही करितो, ते यज्ञासाठी करितो. त्याने द्रव्य मिळविले तर ते यज्ञाकरिताच मिळविले पाहिजे; आणि धान्यसंग्रह केला तरीहि तो यज्ञासाठीच समजावयाचा (मभा. शां. २६.२५). यज्ञ करावा अशी ज्या अर्थी वेदांचीच आज्ञा आहे, त्या अर्थी यज्ञासाठी केलेले कोणतेहि कर्म मनुष्याला स्वतंत्ररीत्या बंधक होत नाही, ते यज्ञाचे साधन होय, स्वतंत्र साध्य नव्हे. म्हणून यज्ञापासून जे फळ मिळावयाचे

त्यांतच त्याच्या फलाचा अंतर्भाव होतो; त्याचें दुसरें निराळें फल नाही. पण यज्ञार्थ केलेलीं हीं कर्में जरी स्वतंत्रफलदायक नसलीं तरी खुद्द यज्ञानें स्वर्गप्राप्ति (म्हणजे मीमांसकांच्या मतें एक प्रकारची सुखप्राप्ति) होत्ये व ती स्वर्गप्राप्ति होण्यासाठीच यज्ञकर्ता पुरुष आवडीनें यज्ञ करीत असतो. म्हणून खुद्द यज्ञ हें कर्म 'पुरुषार्थ' या सदांरांत पडतें. ज्या वस्तूविषयीं मनुष्याची प्रीति असून जी प्राप्त व्हावी अशी त्याची इच्छा असत्ये तीस 'पुरुषार्थ' म्हणतात (जै. सू. ४.१.१ व २). यज्ञालाच 'ऋतु' हा पर्याय शब्द आहे; म्हणून 'यज्ञार्थ' याऐवजीं 'ऋत्वर्थ' हा शब्दहि वापरण्यांत येतो; व मग यज्ञार्थ' (ऋत्वर्थ) म्हणजे स्वतंत्ररीत्या फल न देणारी अतएव अबंधक, आणि 'पुरुषार्थ' म्हणजे पुरुषाच्या फायद्याची अतएव बंधक, असे, सर्व कर्मांचे दोन वर्ग होतात. सांहिता व ब्राह्मण ग्रंथ यांत सर्व वर्णन यज्ञयागादिकांचेंच आहे ऋग्वेदसंहितेंत इंद्रादि देवांचीं स्तुतिपर सूक्तें आहेत खरीं; पण त्यांचा विनियोग यज्ञाचे वेळींच कर्तव्य असल्यामुळें सर्व श्रुतिग्रंथ यज्ञादिकर्मप्रतिपादकच आहेत, असें मीमांसक म्हणतात. वेदांतील यज्ञयागादिक कर्म केलें म्हणजे स्वर्गप्राप्ति होत्ये, एरवीं होत नाही, मग ते यज्ञयाग तुम्ही अज्ञानानें करा किंवा ब्रह्मज्ञानपूर्वक करा, असें या कर्मठ, याज्ञिक, किंवा नुस्त्या कर्मवाद्यांचें म्हणणें आहे. उपनिषदांत हे यज्ञ जरी प्राह्य धरिले आहेत तरी त्यांची योग्यता ब्रह्मज्ञानापेक्षां खालच्या पायरीची ठरवून त्यामुळें स्वर्गप्राप्ति झाली तरी खरा मोक्ष मिळण्यास ब्रह्मज्ञानच अवश्यक आहे असें प्रतिपादन केलें आहे. भगवद्गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत "वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः" (गी. २. ४२) वगैरे यज्ञयागादि जीं काम्य कर्में वर्णिलीं आहेत तीं ब्रह्मज्ञानाशिवाय केलेलीं वरील यज्ञयागादिक कर्में होत. तसेंच "यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः"—यज्ञार्थ केलेलीं कर्में बंधक नाहीत, बाकीचीं सर्व कर्में बंधक आहेत (गी. ३. ९),—हाहि मीमांसकांच्याच मताचा अनुवाद आहे. या यज्ञयागादि वैदिक म्हणजे श्रौत कर्माशिवाय दुसरींहि धार्मिकदृष्ट्या अवश्यक कर्में चातुर्वर्ण्यभेदानें मनुस्मृत्यादि धर्मग्रंथांतून वर्णिलेली आहेत,—उदाहरणार्थ, क्षत्रियास युद्ध, वैश्यास वाणिज्य वगैरे; व हीं प्रथमतः स्मृतिग्रंथांतूनच व्यवस्थेशीर प्रतिपादिलीं असल्यामुळें त्यांस 'स्मार्त कर्में' किंवा 'स्मार्त यज्ञ' असेंहि म्हणतात. या श्रौतस्मार्त कर्मांखेरीज कांहीं धार्मिक कर्में,—उदाहरणार्थ व्रतें उपोषणें वगैरे—केवळ पुराणांतूनच पहिल्यानें विस्तारानें प्रतिपादिलीं असल्यामुळें त्यांस 'पौराणिक कर्में' अशी संज्ञा देतां येईल या सर्व कर्मांचे पुनः नित्य, नैमित्तिक आणि काम्य असे भेद केलेले आहेत. नेहमीं केलेच पाहिजे असें जें ज्ञानसंध्यादिक कर्म तें नित्यकर्म होय. हें केल्यानें कांहीं विशेष फल किंवा अर्थसिद्धि होत नाही; पण न केलें तर मात्र दोष घडतो. नैमित्तिक म्हणजे कांहीं कारण पूर्वीं उपस्थित झाल्यामुळें जें करावें लागतें तें कर्म. उदाहर-

णार्थ, अनिष्ट-ग्रह-शांति, प्रायश्चित्तें वगैरें. ज्यासाठीं आपण शांति किंवा प्रायश्चित्त-कर्तो तें निमित्त पूर्वी घडलें नसल्यास ही कर्म करण्याची जरूर नाही. याखेरीज आपणास कांहीं विशिष्ट गोष्टीची इच्छा होऊन तत्प्राप्त्यर्थ आपण कित्येकदां शास्त्रास अनुसरून जें कर्म करितो तें काम्य कर्म होय; उदाहरणार्थ, पाऊस पडण्यासाठी किंवा पुत्रप्राप्त्यर्थ यज्ञ करणें. नित्य, नैमित्तिक आणि काम्य यांशिवाय कांहीं कर्म—उ० सुरापान—शास्त्रानें अजाबात त्याज्य ठरविली असल्यामुळें त्यांस निषिद्ध कर्म असें म्हणतात. नित्यकर्म कोणतीं, नैमित्तिक कोणतीं, किंवा काम्य आणि निषिद्ध कोणती, हें धर्मशास्त्रानें ठरवून टाकिलें आहे: आणि अमुक पुरुषानें केलेलें अमुक कर्म पापकारक का पुण्यप्रद, असा जर एखाद्या धर्मशास्त्र्यास प्रश्न केला, तर तो शास्त्रातील आज्ञेप्रमाणें सदर कर्म यज्ञार्थ अगर पुरुषार्थ आहे, नित्य आहे का नैमित्तिक आहे, काम्य आहे का निषिद्ध आहे, इत्यादि विचार करून मग आपला निर्णय सांगेल. भगवद्गीतेची दृष्टि याहून जास्त व्यापक किंबहुना याच्या पलीकडची आहे असें म्हटलें तरी चालेल. शास्त्रानें एखादें कर्म निषिद्ध मानिलें नसेल, किंबहुना तें विहित म्हणजे आपणास करावयास सांगितलेल्या कर्मापैकींही एक असेल,—उदाहरणार्थ, प्रकृतप्रसंगीं क्षात्रधर्म अर्जुनास विहित होता. परंतु तेवढ्यानेच तें कर्म आपण नेहमीं करावें असें होत नाहीं, किंवा केल्यास तें नेहमींच श्रेयस्कर होईल असा भरवसाहि नाहीं, शिवाय शास्त्रांच्या आज्ञाहि कित्येक प्रसंगीं परस्परविरुद्ध होतात, हें मागील प्रकरणीं दाखविलेंच आहे. अशा वेळीं मनुष्यानें कोणता मार्ग स्वीकारावा हें ठरविण्यास कांहीं युक्ति आहे कीं काय, आणि असल्यास कोणती, हा गितेचा प्रतिपाद्य विषय आहे. या प्रतिपादनास कर्माचे जे वर भेद सांगितले त्यांजकडे विशेष लक्ष पुरविण्याचें कारण नाहीं. यज्ञयागादि वैदिक किंवा चार वर्णांच्या इतर कर्मांबद्दल मीमांसकांनीं जे सिद्धान्त केले आहेत तें गीतेंत प्रतिपादिलेल्या कर्मयोगास कितपत लागू पडतात हें दाखविण्यासाठीं मीमांसकांच्या म्हणण्याचाहि गीतेंत प्रसंगानुसार विचार केलेला असून, शेवटच्या अध्यायांत यज्ञयागादि कर्म ज्ञानी पुरुषानें करावीं का करूं नये या प्रश्नाचें थोडक्यांत उत्तर सांगितलें आहे आहे (गी. १८. ६). पण गीतेचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय याहून जास्त व्यापक असल्यामुळें गीताप्रतिपादनांत 'कर्म'शब्दाचा अर्थ केवळ श्रौत अगर स्मार्त कर्म एवढाच संकुचित न समजतां त्याहून ज्यास्त व्यापक घेतला पाहिजे. सारांश, मनुष्य जें जें कांहीं करितो—त्याचें खाणें, पिणें खेळणें, बसणें, उठणें, रहाणें, श्वासोच्छ्वास करणें, हंसणें, रडणें, वास घेणें, पहाणें, बोलणें, ऐकणें, चालणें, देणें, घेणें, निजणें, जाणें रहाणें, मारणें, लढाई करणें, मनन अगर ध्यान करणें, आज्ञा किंवा निषेध करणें, दान करणें, यज्ञयाग करणें, शेती किंवा व्यापारधंदे

करणे, इच्छणे, निश्चय करणे, गप्प बसणे, इ. इ.—त्या सर्वांचा कर्म' या शब्दात भगवद्गीतेत समावेश झालेला आहे; मग ती कर्मे कायिक असोत, वाचिक असोत वा मानसिक असोत (गीता ५.८, ९). किंबहुना देहाचे जिवंत रहाणे आणि मरणे हीं सुद्धां कर्मेच आहेत. आणि प्रसंगानुसार 'जगणे किंवा मरणे' या दोन कर्मांपैकी कोणते पत्करावे याचाहि विचार करण्याची जरूर पडत्ये. हा विचार उपस्थित झाला म्हणजे कर्म या शब्दाचाच 'कर्तव्यकर्म' किंवा 'विहित कर्म' असाहि अर्थ होत असतो (गी. ४. १६.). मनुष्याच्या कर्माबद्दलचा हा विचार झाला. याच्याहि पलीकडे जाऊन सर्व चराचर सृष्टीच्या—ह्यणजे अचेतन वस्तूच्याहि—व्यापारास 'कर्म' हाच शब्द लावीत असतात. पण त्याचा विचार पुढे कर्माविपाकप्रक्रियेत करण्यांत येईल.

कर्मापेक्षांहि अधिक भानगडीचा शब्द ह्याटला ह्यणजे 'योग' हा होय. या शब्दाचा हल्लीचा रूढार्थ "प्राणायामादिक साधनांना चित्तवृत्तीचा किंवा ईद्रियांचा निरोध करणे" अथवा "पातंजलसूत्रोक्त ममाधि किंवा ध्यानयोग" असा असून, या-अर्थी उपनिषदांतूनहि या शब्दाचा प्रयोग केलेला आहे (कठ. ६. ११). परंतु हा संकुचित अर्थ भगवद्गीतेत सामान्यतः विवक्षित नाही हे प्रथम लक्षांत ठेविले पाहिजे. 'योग' हा शब्द 'युज्' म्हणजे जोडणे या धातूपासून निघाला असून त्याचा धात्वर्थ 'जोड जुळणी, मिळवणी संगति एकत्रावस्थिति' असा आहे; व पुढे तशी स्थिति प्राप्त होण्याचा 'उपाय, साधन, युक्ति किंवा इलाज म्हणजे कर्म' असाहि अर्थ झाला असून, "योगः संहननोपायध्यानसंगतियुक्तिषु" असे अमरकोशांतहि (३. ३. २२) हे सर्व अर्थ दिलेले आहेत. फलज्योतिपांत कांहीं ग्रह इष्ट अगर अनिष्ट असल्यास त्या ग्रहांचा 'योग' इष्ट अगर अनिष्ट आहे असे आपण म्हणतो; आणि 'योगक्षेम' या शब्दांत 'योग' म्हणजे प्राप्त न झालेल्या वस्तु मिळविणे असा अर्थ आहे (गी. ९. २२). भारती युद्धांत द्रोणाचार्य जिकले जात नाहीत असे पाहून त्यांस जिकण्यास एकच 'योग' (साधन अगर युक्ति) आहे—एकोहि योगोऽस्य भवेद्विधाय—असे श्रीकृष्णांनी म्हटले आहे (मभा. द्रो. १८१. ३१); आणि पुढे आपण जरासंधादि राजांस पूर्वी धर्मरक्षणार्थ 'योगानेच' कसे मारिले याचे वर्णन केले आहे. भीष्मांनी अंबा, अंबिका आणि अंबालिका यांचे हरण केल्यावर इतर राजे 'योग, योग' म्हणून त्यांचे पाठीस लागले असे उद्योगपर्वांत (अ. १७२) म्हटले असून, याखेरीज इतर ठिकाणीहि भारतांत याच अर्थी 'योग' या शब्दाचा प्रयोग आलेला आहे. गीतेत 'योग,' 'योगी' किंवा योग शब्दापासून झालेले सामासिक शब्द सुमारे ऐशी वेळ आलेले आहेत. परंतु फार झाले तर चारपांच (गी. ६. १२ व २३ पहा) स्थलांखेरीज 'पातंजल योग' हा अर्थ कोठेहि अभिप्रेत नाही. 'युक्ति, कौशल्य, साधन, उपाय, जोड,' हेच अर्थ थोड्याफार भेदाने सर्वत्र आढळून येत असून गीता-

शास्त्रातल्या व्यापक शब्दांपैकी हा एक शब्द आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. तथापि योग म्हणजे साधन, कौशल्य अगर युक्ति, असे सामान्यतः म्हणूनहि निर्वाह लागत नाही. कारण, वक्त्याच्या इच्छेप्रमाणे हे साधन संन्यासाचे, कर्माचे, चित्त-निरोधाचे, मोक्षाचे किंवा दुसरे कशाचेहि होऊ शकेल. उदाहणार्थ, गीतेतच दोन-चार ठिकाणी भगवंतांच्या नानाविध व्यक्त सृष्टि निर्माण करण्याच्या ईश्वरी कौशल्यास किंवा अद्भुत सामर्थ्यास 'योग्य' हा शब्द लाविला असून (गी. ७.२५; ९.१; १०.७; ११.८), याच अर्थी भगवंतांस 'योगेश्वर' असे म्हटले आहे (गी. १८.७५). पण गीतेतला 'योग' शब्दाचा हा कांही मुख्यार्थ नव्हे. म्हणून 'योग' शब्दाने कोणत्या विशिष्ट प्रकारचे कौशल्य, साधन, युक्ति अगर उपाय गीतेत मुख्यत्वेकरून विवक्षित आहे हे सांगण्यासाठी "योगः कर्मसु कौशलम्" (गी. २.५०)—योग ह्याजें कर्म करण्याची कांही विशेष प्रकारची कुशलता, युक्ति, चतुराई अगर शैली—अशी या शब्दाची व्याख्या गीतेतच मुद्दाम स्पष्टपणे केलेली आहे; आणि यावरील शांकर भाष्यांतहि "कर्मसु कौशलम्" या पदांचा "कर्मांचे ठायी स्वभावतः असणारे जें बंधकत्व तें नाहीसे करयाची युक्ति" असाच अर्थ केलेला आहे. सामान्यतः पाहिले तर एकच कर्म करण्याचे अनेक 'योग' किंवा उपाय असतात. परंतु त्यापैकी उत्तम साधनास 'योग' हा शब्द विशेषेकरून लावण्यांत येत असतो. उदाहरणार्थ, द्रव्य संपादन करावयाचे असल्यास तें चोरीने, फसवून, भिक्षेने, सेवा करून, कर्ज काढून, मेहनत करून, वगैरे अनेक साधनांनी संपादन करिता येण्यासारखे असते; व यांपैकी प्रत्येक साधनास 'योग' शब्द धात्वर्थाप्रमाणे जरी लाविता येण्यासारखा असला तर "आपले स्वातंत्र्य न गमावितां मेहनत करून पैसा मिळविणे" या उपायासच मुख्यत्वेकरून 'द्रव्यप्राप्तियोग' असे ह्याणण्याचा प्रघात आहे.

"योगः कर्मसु कौशलम्"—कर्म करण्याची एक प्रकारची विशेष युक्ति म्हणजे योग—अशी खुद्द भगवंतांनीच जर योग शब्दाची गीतेत मुद्दाम स्वतंत्र व्याख्या केली आहे, तर वास्तविक पहातां गीतेत या शब्दाचा मुख्य अर्थ काय याबद्दल कोणतीच शंका राहू नये. पण भगवंतांनी केलेल्या या व्याख्येकडे लक्ष न देतां ज्याअर्थी गीतेवरील बऱ्याच टीकाकारांनी या शब्दाची ओढाताण करून गीतेचा मथितार्थ अनेक रीतींनी काढिला आहे, त्याअर्थी तो गैरसमज दूर करण्यास 'योग' या शब्दाची येथे आणखी थोडी फोड करणे अवश्य आहे. 'योग' हा शब्द प्रथमतः गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत आला असून तेथेच त्याचा अर्थ काय हेहि स्पष्ट सांगितले आहे. युद्ध कां केले पाहिजे याची सांख्यमार्गाप्रमाणे उपपत्ति सांगितल्यावर आतां तुला योगाप्रमाणे उपपत्ति सांगतो (गी. २.३९) असा भगवंतांनी आरंभ केला असून, प्रथम यज्ञयागादि काम्य कर्मांतच नित्य गुंग झालेल्या लोकांची

बुद्धि फलाशेमुळें कशी व्यग्र झालेली असत्ये याचें वर्णन केले आहे (गी. २.४१—४६). नंतर याप्रमाणें बुद्धि व्यग्र होऊं न देतां “आसक्ति सोड, पण कर्म सोडून देण्याच्या आग्रहांत पडूं नको” असें सांगून, ‘योगस्थ होऊन कर्म कर’ (गी. २.४८) असा उपदेश केला आहे; व तेथेंच “योग म्हणजे सिद्धि अगर असिद्धि यांचे ठायीं समत्वबुद्धि” असा ‘योग’ शब्दाचा अर्थ प्रथम स्पष्ट दिला आहे. नंतर “फलाशेनें कर्म करण्यापेक्षां समत्वबुद्धिचा हा योगच श्रेष्ठ होय” (गी. २.४९). “बुद्धि सम असली म्हणजे कर्माच्या पापपुण्याची बाधा कर्त्यास लागत नाही म्हणून तू हा ‘योग’ संपादन कर,” असें सांगितल्यावर लागलीच “योगः कर्मसु कौशलम्” (गी. २.५०) हें योगाचें लक्षण पुनः दिलेले आहे. यावरून कर्माचें पाप न लागतां कर्म करण्याची समत्वबुद्धिरूप जी विशेष युक्ति प्रथम सांगितली तिचेंच नांव ‘कौशल’ असून, या कौशल्यानें म्हणजे युक्तिकेनें कर्म करणें यासच गीतेंत ‘योग’ म्हटलें आहे, असें उघड दिसून येते; आणि हाच अर्थ पुढें “योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन” (गी. ६.३३)—समतेचा म्हणजे समत्वबुद्धिचा जो हा योग तुम्हीं मला सांगितला—या श्लोकांत अर्जुनानें पुनः स्पष्ट केला आहे. ज्ञानी मनुष्यानें या जगांत कसें वागावें याचे श्रीशंकराचार्यांच्याहि पूर्वापासून चालत आलेल्या वैदिक धर्माप्रमाणें दोन मार्ग आहेत. पैकी, ज्ञान प्राप्त झाल्यावर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास व्हावजे त्याग करणें हा एक मार्ग असून, ज्ञानप्राप्ति झाली तरी कर्म न सोडितां त्यांच्या पापपुण्याची बाधा न लागेल अशा युक्तीनें तींच आमरणान्त करीत रहाणें हा दुसरा मार्ग आहे. या दोन मार्गांस उद्देशूनच गीतेंत पुढें (गी. ५.२) संन्यास आणि कर्मयोग अशीं पूर्ण नांवें योजिलीं आहेत. संन्यास म्हणजे सोड आणि योग म्हणजे जोड; अर्थात् कर्मांच्या सोडजोडीचे हे दोन भिन्न-भिन्न मार्ग होतात “सांख्य आणि योग” (सांख्ययोगौ) अशा दुसऱ्या संक्षिप्त संज्ञाहि पुढें (गी. ५.४) या दोन मार्गांसच अनुलक्षून योजिलेल्या आहेत. बुद्धि स्थिर करण्यासाठीं पातंजल योगांतील आसनांचें वर्णन सहाव्या अध्यायांत आहे खरें; पण तें कोणासाठीं? तपस्व्याकरितां नव्हे, तर कर्मयोगी म्हणजे युक्तीनें कर्म करणाऱ्या मनुष्यास ‘समता’ ही युक्ति सिद्ध करून घेण्याकरितां सांगितलें आहे. एरवीं “तपस्विभ्योऽधिको योगी” हें वाक्यच लागत नाही. तसेंच “तस्माद्योगी भवार्जुन” (६.४६) म्हणून जो या अध्यायाचे शेवटीं अर्जुनास उपदेश आहे त्याचा अर्थहि “तू पातंजल योगाचा अभ्यास करणारा हो” असा नसून, “योगस्थः कुरु कर्माणि” (२.४८), अगर त्यापुढें “तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्” (गी. २.५०) किंवा चवथ्या अध्यायाचे अखेर “योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत” (४.४२) यांशीं समानार्थक म्हणजे “युक्तीनें कर्म करणारा योगी म्हणजे कर्मयोगी हो” असाच घेणें भाग

आहे. कारण, “पातंजल योगाचा आश्रय करून तू युद्धाला उभा रहा” हें म्हणणेच संभवनीय व शक्य नाही. “कर्मयोगेण योगिनाम्” (गी. ३. ३) म्हणजे योगी पुरुष कर्म करणारे असतात असे यापूर्वीच स्पष्ट म्हटले असून, महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवतधर्माच्या विवेचनांतहि या धर्मातील लोक आपलीं कर्में न सोडितां तींच युक्तीनें करून (सुप्रयुक्तेन कर्मणा) परमेश्वराची प्राप्ति करून घेतात असे म्हटले आहे (मभा. शां. ३४८. ५६). यावरून योगी आणि कर्मयोगी हे शब्द गीतेंत समानार्थक असून त्यांचा अर्थ ‘युक्तीनें कर्में करणारा’ असा आहे हें उघड होतें. तथापि ‘कर्मयोग’ हा लांबलचक शब्द वापरण्याऐवजीं ‘योग’ हा संक्षिप्त शब्दच गीतेंत व महाभारतांतहि अधिक वापरण्यांत येत असतो. “मी जो तुला हा योग सांगितला, तोच पूर्वीं विवस्वानाला सांगितला होता (गी. ४. १); विवस्वानानें मनुस सांगितला, पण तो योग पुढें नष्ट झाल्यामुळें आज नव्यानें तुला तोच योग सांगावा लागला;” असा ‘योग’ शब्दाचा भगवान् जेव्हां तीनदां उच्चार करितात तेव्हां पातंजल योग विवक्षित नसून “कर्में करण्यांची कांहीं एक प्रकारचीं विशिष्ट युक्ति, साधन किंवा मार्ग” असाच अर्थ घ्यावा लागतो. तसेच गीतेंतील कृष्णार्जुनांच्या संवादास संजय जेव्हां ‘योग’ असें म्हणतो (गी. १८, ७५) तेव्हांहि तोच अर्थ अभिप्रेत आहे. श्रीशंकराचार्य हे स्वतः संन्यासमार्गी होते तरी आपल्या गीताभाष्याच्या आरंभींच वैदिक धर्माचे निवृत्ति आणि प्रवृत्ति असे दोन भेद सांगून ‘योग’ शब्दाचा अर्थ भगवंतांना दिलेल्या व्याख्येप्रमाणें कधीं ‘सम्यग्दर्शनेोपायकर्मानुष्ठानम्’ (गी. ४. ४२). तर कधीं ‘योगः युक्तिः’ (गी. १०. ७) असा त्यांनीं केला आहे. त्याचप्रमाणें महाभारतांतहि “प्रवृत्तिलक्षणो योगः ज्ञानं संन्यासलक्षणम्”—योग म्हणजे प्रवृत्तिमार्ग आणि ज्ञान म्हणजे संन्यास किंवा निवृत्तिमार्ग (मभा. अश्व. ४३. २५).—असे या दोन शब्दांचे अर्थ अनुगीतेंत स्पष्ट केले आहेत; व शांतिपर्वाचे अखेर नारायणीयोपाख्यानांत तर सांख्य व योग हे शब्द याच अर्थां अनेक वेळां आले असून, हे दोन मार्ग सृष्ट्यारंभींच भगवंतांनीं कसे व कां निर्माण केले याचें वर्णन केले आहे (मभा. शां. २४० व ३४८ पहा). भगवद्गीतेंत हाच नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रतिपाद्य आहे हें पहिल्या प्रकरणांत दिलेल्या महाभारतांतील वचनावरून उघड आहे. म्हणून साख्य म्हणजे निवृत्ति, आणि योग म्हणजे प्रवृत्ति, असे या शब्दांचे जे प्राचीन व पारीभाषिक अर्थ नारायणीय धर्मांत आहेत तेच गीतेतहि विवक्षित आहेत असें म्हणावें लागतें; व याबद्दल कांहीं शंका असल्यास “समत्वं योग उच्यते” किंवा “योगः कर्मसु कौशलम्” या गीतेंतील व्याख्येनें आणि कर्मयोगेण योगिनाम्” इत्यादि वर दिलेल्या गीतावचनांनीं तिचें पूर्ण निरसन होऊन गीतेंत योग हा शब्द प्रवृत्तिमार्ग म्हणजे ‘कर्मयोग’ या अर्थाचें वापरलेला आहे,

हे निर्विवाद सिद्ध होते. वैदिकधर्मग्रंथांतच नव्हे, तर पाली व संकृत बौद्धधर्म-ग्रंथांतहि योग शब्दाचा याच अर्थी उपयोग केलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, शके २०० च्या सुमारास लिहिलेल्या मिलिंदप्रश्न नामक पालीग्रंथांत 'पुब्बयोगो' (पूर्वयोग) असा शब्द आलेला असून त्याचा अर्थ 'पुब्बकम्म' (पूर्वकर्म) असा तेथे दिला आहे (मि. प्र. १.४.); आणि शालिवाहन शकाच्या आरंभी झालेल्या अश्वघोष कवीच्या 'बुद्धचरित' नामक संस्कृत काव्याच्या पाहिल्या सर्गाच्या पन्नासाव्या श्लोकांत—

आचार्यकं योगविधौ द्विजानामप्राप्तमन्यैर्जनको जगाम ।

“ब्राह्मणांना योगविधि शिकविण्याचे कामी जनकराजा आचार्य (उपदेशा) झाला, जनकापूर्वी असले आचार्यत्व कोणास प्राप्त झाले नव्हते,” असे वर्णन आहे. या ठिकाणी योगविधि म्हणजे निष्कामकर्मयोगाचा विधि असाच अर्थ करावा लागतो. कारण, जनकाच्या वर्तनाचे हेच रहस्य होय असे गीतादि ग्रंथ कंठरवाने सांगत असून, अश्वघोषाने आपल्या बुद्धचरितांत (९. १९. व २०) “गृहस्थाश्रमांत राहूनहि मोक्ष कसा संपादन करता येतो” हे दाखविण्यासाठी जनकाचाच दाखला दिलेला आहे. जनकाने घालून दिलेल्या मार्गाला 'योग' हे नांव होते, एवढे याप्रमाणे बौद्ध-ग्रंथावरूनहि सिद्ध झाल्यावर गीतेतल्या 'योग' शब्दाचाहि हाच अर्थ घ्यावा लागतो; कारण जनकाचाच मार्ग गीतेत प्रदिपाद्य आहे. असे गीताच सांगत आहे (गी. ३. २०). सांख्य व योग या दोन मार्गाबद्दल ज्यास्त विचार पुढे करण्यांत येईल. 'योग' शब्दाचा उपयोग गीतेत कोणत्या अर्थी केलेला आहे एवढाच प्रस्तुतचा प्रश्न आहे.

योग म्हणजे कर्मयोग आणि योगी म्हणजे कर्मयोगी, असा गीतेतल्या शब्दांच्या मुख्य अर्थाचा याप्रमाणे एकदां निर्णय लागल्यावर भगवद्गीतेत प्रतिपाद्य विषय कोणता हे निराळें सांगायचास नका. भगवान् स्वतः आपल्या उपदेशास 'योग' हे नांव देतात (गी. ४. १—३), इतकंच नव्हे, तर सहाव्या अध्यायांत अर्जुन (गी. ६. ३३) आणि गीतेच्या अखेरच्या उपसंहारांत (गी. १८. ७५) संजयहि गीतेतील उपदेशास 'योग' हेच नांव देतात, हे वर सांगितले आहे. तसेच प्रत्येक गीताध्यायाच्या अखेर अध्यायसमाप्तिदर्शक जो संकल्प असतो त्यांतहि 'योगशास्त्र' हाच गीतेतील प्रतिपाद्य विषय होय, असे स्वच्छ म्हटले आहे. पण या संकल्पांतील शब्दांच्या अर्थीकडे प्रस्तुतच्या टीकाकारांपैकी कोणीच लक्ष दिलेले दिसत नाही. “श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु” ही आरंभीची दोन पदे झाल्यावर पुढे या संकल्पांत “ब्रह्मविद्यया योगशास्त्रे” असे दोन शब्द येत असतात. पैकीं पाहिल्या दोन पदांचा अर्थ “भगवंतांनी गाइलेल्या उपनिषदांत” असा असून, पुढील दोन शब्दांनी “ब्रह्म-

विद्येपैकी योगशास्त्र म्हणजे कर्मयोगशास्त्र” हा त्यांतील विषय होय, असा आतां उघड अर्थ होतो. ब्रह्मविद्या म्हणजे ब्रह्मज्ञान; तें प्राप्त झाल्यावर ज्ञानी पुरुषास पुढें दोन निष्ठा किंवा मार्ग (गी. ३.३) खुले असतात. एक सांख्य अथवा संन्यास-मार्ग—म्हणजे ज्ञानोत्तर जगांतील सर्व कर्म करण्याचें सोडून विरक्तासारखें रहाणें, आणि दुसरा योग किंवा कर्ममार्ग—म्हणजे कर्म न सोडितां तीच अशा युक्तीने नेहमीं करणें कीं त्यांची मोक्षप्राप्तीस कधींच अडचण पडूं नये. या दोन मार्गांपैकी पहिल्यास ‘ज्ञाननिष्ठा’ असेंहि दुसरें नांव असून त्याचें विवेचन उपनिषदांत अनेक ऋषींनी व इतर ग्रंथकारांनींहि केलेलें आहे. परंतु ब्रह्मविद्यान्तर्गत कर्मयोगाचें किंवा योगशास्त्राचें तात्त्विक उपपादन भगवद्गीतेखेरीज दुसरें कोठेंहि नाहीं. म्हणून ज्यांनी हा संकल्प प्रथम रचिला,—आणि तो गीतेच्या सर्व प्रतीत आढळून येत असल्या-मुळे गीतेवर कोणतीच टीका होण्यापूर्वी रचिलेला असला पाहिजे असें अनुमान होतें हें मार्गें सांगितलेंच आहे,—त्यांनीं गीताशास्त्रांतील विषयाची अपूर्वता काय हें दाखविण्यासाठींच “ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे” हीं पदें त्या सकल्पांत साधार व सहेतुक घातलेली आहेत, फुकट अगर मनचीच नव्हेत, हें आतां व्यक्त होतें; व गीतेवर सांप्रदायिक टीका होण्यापूर्वी गीतेचें तात्पर्य काय समजत असत याचाहि त्यानें सहज निकाल होतो. मुद्देव आमचें, कीं कर्मयोगाचें प्रतिपादन करण्याचें हें काम या योगमार्गाचे प्रवर्तक आणि सर्व योगांचे साक्षात् ईश्वर (योगेश्वर=योग-ईश्वर) जे श्रीकृष्ण भगवान् त्यांनी स्वतः पत्करून अर्जुनास त्यांतील रहस्याचा सर्व लोकांच्या हितासाठीं बोध केला. ‘योग’ आणि ‘योगशास्त्र’ या गीतेतील शब्दांपेक्षां ‘कर्मयोग’ व कर्मयोगशास्त्र’ हे शब्द जरा लांबट आहेत खरे; पण गीतेतील प्रतिपाद्य विषयाबद्दल पुनः कोणताहि संदेह राहूं नये म्हणून ‘कर्मयोगशास्त्र’ हें लांबट नांवच आम्हीं या ग्रंथास व प्रकरणास दिलें आहे.

एकच कर्म करण्याचे जे अनेक योग, साधनें, किंवा मार्ग असतात त्यांपैकी पराकोष्ठेचा चांगला व शुद्ध मार्ग कोणता, तो नेहमीं आचरितां येईल कीं नाहीं, नसल्यास त्याला अपवाद कोणते व ते कां उत्पन्न होतात, जो मार्ग आपण चांगला समजतो तो चांगला कां, किंवा ज्यास वाईट म्हणतो तो वाईट कां, आणि हा चांगले-वाईटपणा कोणीं व कोणत्या धोरणानें ठरवावा, किंवा त्यांतील बीज काय, इत्यादि गोष्टी ज्या शास्त्राचे आधारें निश्चित करितां येतात त्यास ‘कर्मयोगशास्त्र’ किंवा गीतेतल्या संक्षिप्त रूपाप्रमाणें ‘योगशास्त्र’ असें म्हणतात. चांगला आणि वाईट हे शब्द सामान्य आहेत; व त्याच अर्थी कधीं शुभ आणि अशुभ, कधीं हितकर व अहितकर, कधीं श्रेयस्कर आणि अश्रेयस्कर, तर कधीं पाप व पुण्य, अगर धर्म्य आणि अधर्म्य, या शब्दांचा उपयोग करीत असतात. कार्य व

अकार्य, कर्तव्य व अकर्तव्य, आणि न्याय्य व अन्याय्य, या जोड शब्दांचा अर्थहि तोच आहे. तथापि हे शब्द वापरणाऱ्यांचीं सृष्टिरवनेबद्दलचीं मते निरनिराळीं असल्यासुद्धे 'कर्मयोग' शास्त्राच्या निरूपणाचे पंथहि निरनिराळे झाले आहेत. कोणतेहि शास्त्र घ्या, त्यांतील विषयांची चर्चा सामान्यतः तीन प्रकारें करितां येत्ये. (१) जडसृष्टीतील पदार्थ आपल्या इंद्रियांना ज्याप्रमाणे गोचर होतात त्याप्रमाणेंच ते आहेत, त्यापलीकडे कांहीं नाहीं, अशा दृष्टीने त्यांबद्दल विचार करणें ही यांपैकी पहिली पद्धत होय; व यास **आधिभौतिक** विवेचन असे म्हणतात. उदाहरणार्थ, सूर्य ही देवता न मानितां केवळ पांचभौतिक जड पदार्थांचाच एक गोळा आहे असे मानून उष्णता, प्रकाश, वजन, अंतर, आकर्षण वगैरे त्याच्या गुणधर्मांचेंच जेव्हां परीक्षण करितात तेव्हां ते सूर्याचे आधिभौतिक विवेचन होतें. दुसरें उदाहरण झाडाचें घ्या. झाडाला पालवी फुटणें, वगैरे क्रिया कोणत्या अंतर्गत शक्तीनें होत असतात याचा विचार न करितां, जमीनीत बीं लाविलें म्हणजे अंकुर फुटतो व पुढें त्याचीच वाढ होऊन शाखा, पाने फुलें, फळें वगैरे त्याचे दृश्य विकार होतात, इत्यादि प्रकारें त्याचा केवळ बाह्यदृष्ट्याच विचार केला म्हणजे तें झाडाचें आधिभौतिक विवेचन झालें. रसायनशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, विद्युच्छास्त्र, वगैरे आधुनिक शास्त्रांतील विवेचन याच प्रकारचें असतें. किंबहुना अशा प्रकारें एखाद्या वस्तूच्या दृश्य गुणांचा विचार झाला म्हणजे आपलें काम झालें, यापेक्षां सृष्टीतील पदार्थांचा जास्त विचार करणें निष्फल आहे, असेंहि आधिभौतिक पंडित मानीत असतात. (२) ही दृष्टि सोडून जडसृष्टीतील पदार्थांच्या मूळाशीं काय आहे, या पदार्थांचे व्यवहार केवळ त्यांच्या गुणधर्मांनंच होतात किंवा त्यांच्या पाठीमागे दुसरें कांहीं तरी तत्त्व आहे, अशा दृष्टीनें विचार करूं लागलें म्हणजे आधिभौतिक विवेचनाच्या पलीकडे जाणें भाग पडतें. उदाहरणार्थ, पांचभौतिक सूर्यांच्या जड किंवा अचेतन गोळ्यांत तदधिष्ठात्री सूर्य नांवाची एक देवता असून तीच जड सूर्यांचे व्यवहार चालवित्ये असें जेव्हां आपण मानितों, तेव्हां त्यास **आधिदैविक** विवेचन म्हणतात. या मताप्रमाणें झाडांत, पाण्यांत, हवेंत वगैरे सर्वत्र त्या त्या जड पदार्थांहून भिन्न अशा अनेक देवता असून त्या सदर जड पदार्थांचे व्यवहार चालवितात असें समजण्यांत येतें. (३) पण जडसृष्टीतील हजारों जड पदार्थांत याप्रमाणें हजारों स्वतंत्र देवता न मानितां बाह्य सृष्टीचे सर्व व्यवहार चालविणारी व मनुष्याचे शरिरांत आत्मस्वरूपानें राहून त्याला सकल सृष्टीचें ज्ञान करून देणारी अशी एकच इंद्रियातीत चिच्छक्ति या जगां असून त्या शक्तीनेच हें जग चाललें आहे असें जेव्हां मानितात, तेव्हां त्यास **आध्यात्मिक** विवेचन हें नांव देतात. उदाहरणार्थ, सूर्यचंद्रादिकांचे व्यवहार, किंबहुना झाडाचें पान हलणें देखील. या अचित्य शक्तीच्याच प्रेरणेनें

होत असतें, सूर्यांत किंवा अन्य ठिकाणीं निरनिराळ्या व स्वतंत्र देवता नाहीत असें अध्यात्मवाद्यांचें मत आहे. कोणत्याहि विषयाचें विवेचन करण्याचे हे तीन मार्ग प्राचीन कालापासून चालत आले असून उपनिषद्ग्रंथांतूनहि त्यांचा उपयोग केलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, ज्ञानेंद्रिये आणि प्राण यांपैकीं श्रेष्ठ कोण याचा विचार चालू असतां एकदां सदर इंद्रियांच्या अग्न्यादि देवता व एकदां त्यांचीं सूक्ष्म स्वरूपे (अध्यात्म) घेऊन बृहदारण्यकादि उपनिषदांतून यांच्या बलाबलतेचा विचार केला आहे (बृ. १.५.२१ व २२; छां. १.२. व ३; कौषी. २.८); आणि गीतेच्या सातव्या अध्यायाच्या अखेरीस आणि आठव्याच्या आरंभी ईश्वरस्वरूपाचा जो विचार सांगितला आहे तोहि याच दृष्टीनें केलेला आहे. यांपैकीं “अध्यात्मविद्या विद्यानाम्” (गी. १०, ३२) या वाक्याप्रमाणें अध्यात्मिक विवरणासच आमचें शास्त्रकार इतरापेक्षा अधिक महत्त्व देतात. पण अर्वाचीन कालीं वरील तीन शब्दांचे अर्थ थोडेसे बदलून प्रसिद्ध अधिभौतिक फ्रेंच पंडित कॅॉट* यानें आधिभौतिक प्रतिपादनासच सर्वत्र अधिक महत्त्व दिलें आहे. त्याचें असें म्हणणें आहे कीं, सृष्टिच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे हें हुडकीत बसण्यांत कांहीं हंशील नाहीं; व हें तत्त्व अगम्य म्हणजे कधींहि न कळण्यासारखें असल्यामुळें त्याच्या पायावर एखाद्या शास्त्राची इमारत उभारणेंहि योग्य अगर शक्य नाही. रानटी मनुष्यानें झाडें, ढग, ज्वालामुखी वगैरे हालतें चालते पदार्थ जेव्हां प्रथम पाहिले तेव्हां या सर्व देवता आहेत असें धर्म-भोळेपणानें तो समजू लागला. कॅॉट याच्या मतें हा आधिदैविक विचार झाला. पण मनुष्यास पुढें लवकरच ही कल्पना सोडून देऊन या सर्व पदार्थांत कांहीं तरी एक आत्मतत्त्व भरलें असावें असें वाटूं लागलें. मानवी ज्ञानाच्या प्रगतीची कॅॉट याच्या मतें ही दुसरी पायरी होय; आणि या पायरीस तो अध्यात्मिक असें नांव देतो. पण सृष्टीचा या मानानें विचार करूनहि प्रत्यक्ष उपयोगी शास्त्रीय ज्ञानाची जेव्हां कांहीं वाढ होईना तेव्हां अखेरीस सृष्टीतील पदार्थांच्या दृश्य गुणधर्मांचाच मनुष्य जास्त

* आगस्ट कॅॉट (Auguste Comte) हा फ्रान्स देशांत गेल्या शतकांत एक मोठा पंडित होऊन गेला. यानें समाजशास्त्रावर एक मोठा ग्रंथ लिहून समाजरचनेचें शास्त्रीयरीत्या विवेचन कसें करावें हें प्रथम दाखविलें. कोणतेंहि शास्त्र ध्या; त्यांतील विवेचन प्रथम theologic. अम्न नंतर metaphysical पद्धतीनें होतें, आणि अखेर त्यास positive स्वरूप मिळतें असें अनेक शास्त्रांचें पर्यालोचन करून यानें ठरविलें आहे. या तीन पद्धतींसच अनुक्रमें आधिदैविक, अध्यात्मिक आणि आधिभौतिक हीं प्राचीन नांवां आम्हीं या ग्रंथांत दिलीं आहेत. कॅॉट यानें या पद्धती नव्या काढिल्या नाहीत, त्या जुन्याच आहेत. पण त्यांचा ऐतिहासिक क्रम त्यानें नवा बांधिला असून त्या सर्वांत positive (आधिभौतिक) पद्धत श्रेष्ठ एवढाच त्याचा नवा शोध आहे. याच्या प्रमुख ग्रंथांचीं भाषांतरे इंग्रजीत झालेलीं आहेत.

ज्यास्त शोध करूं लागला; व त्यामुळे मनुष्यास आतां आगगाडी, तारायंत्र यां-
सारख्या युक्त्या मुचून बाह्य सृष्टीवर त्याचा अधिक अंमल चालूं लागला आहे.
कॉर्ट यास आधिभौतिक मार्ग असें नांव देतो; आणि कोणत्याहि शास्त्राचें किंवा गो-
ष्टीचें विवेचन करितांना हाच मार्ग इतरापेक्षां अधिक फायदेशीर व श्रेष्ठ होय असें त्यानें
ठरविलें आहे. कॉर्ट याच्या मते समाजशास्त्राचा किंवा कर्मयोगशास्त्राचा तार्त्विक
विचार करण्यास हीच दृष्टि स्वीकारिली पाहिजे; आणि ती स्वीकारून इतिहासा-
वलोकनपूर्वक सर्व व्यवहारशास्त्राचा या पंडितानें असा मथितार्थ काढिला आहे कीं,
प्रत्येक मनुष्यानें सर्व मानव जातीवर प्रेम ठेवून सदैव सर्व लोकांच्या कल्याणासाठीं
झटणें हाच त्याचा या जगांतील परम धर्म होय भिन्न, स्पेन्सर वगैरे इंग्रज पंडित
यांचे मताचे परस्कर्ते आहेत म्हटलें तरी चालेल उल्ट पक्षीं कान्ट, हेगेल, शोपेन-
हौएर वगैरे जर्मन तत्त्वज्ञानी पुरुषांनीं ही आधिभौतिक पद्धत नीतिशास्त्राच्या विवेच-
नाला अपुरी ठरवून आमच्या वेदान्त्यांप्रमाणें अभ्यात्मदृष्ट्याच नीतीचें समर्थन कर
ण्याचा मार्ग अलीकडे युरोपांत पुनः स्थापित केला आहे. त्याबद्दल ज्यास्त माहिती
पुढें सांगण्यांत येईल

एकच अर्थ विवक्षित असतां 'चांगलें व वाईट' याच अर्थी 'कार्य व अकार्य,'
'धर्म्य व अधर्म्य,' इत्यादि निरनिराळे पर्यायशब्द उपयोगांत कां आले, याचें कारण
विषयप्रतिपादनाचे प्रत्येकाचे मार्ग किंवा दृष्टि भिन्नभिन्न असतात हें होय. भीष्मद्रो-
णादिकांचा ज्यांत वध करावा लागणार तें युद्ध मीं करणें श्रेयस्कर आहे किंवा नाही,
असा अर्जुनाचा प्रश्न होता (गी. २.७); आणि एखाद्या आधिभौतिक पंडितावर जर
या प्रश्नाचें उत्तर देण्याचा प्रसंग आला असता, तर भारती युद्धापासून अर्जुनाचें
स्वतःचें दृश्य नफानुकसान किती व एकंदर समाजावर त्याचे काय परिणाम घडतील
याचा सारसारविचार करून युद्ध करणें 'न्याय्य' किंवा 'अन्याय्य' याचा त्यानें नि-
काल दिला असता; कारण, कोणत्याहि कर्माचे जगावर जे आधिभौतिक म्हणजे
प्रत्यक्ष बाह्य परिणाम घडणार त्यांखेरीज सदर कर्माच्या बरेवाईटपणाचा निर्णय
करण्यास दुसरे साधन अगर कसोटीच या आधिभौतिक पंडितांस संमत नसत्ये.
परंतु असल्या उत्तरानें अर्जुनाचें समाधान होणें शक्य नव्हतें. त्याची दृष्टि याद्वून
व्यापक होती. केवळ या जगांतच नव्हे, तर पारलौकिकदृष्ट्या आपल्या आत्म्यासहि
परिणामी हें युद्ध श्रेयस्कर होईल कीं नाही याचा निकाल त्यास पाहिजे होता. युद्धांत
भीष्मद्रोणादि मेल्यानें आपणास राज्यप्राप्ति होऊन ऐहिक सुख मिळेल का नाही,
किंवा लोकांना आपला अंमल दुर्योधनाचे राज्यापेक्षां अधिक सुखकारक होईल का
नाहीं, याबद्दल त्याला शंका नव्हती. अर्थात् मीं करितों तें 'धर्म्य' का 'अधर्म्य'
'पुण्य' का 'पाप' हें त्यास पहावयाचें होतें; व गीतेंतील विवेचनहि त्याच दृष्टीनें

केलेले आहे. गीतेंतच नव्हे, तर महाभारतांत इतर ठिकाणी कर्माकर्मांचे जे विवेचन आहे तेहि याच म्हणजे पारलौकिक व अध्यात्म दृष्टीने केलेले असून त्यांत कोणत्याहि कर्माचा चांगलेवाईटपणा दाखविण्यास 'धर्म' आणि 'अधर्म' या दोन शब्दांचाच प्रायः सर्वत्र उपयोग केलेला आहे. पण 'धर्म' आणि त्याचा प्रतियोगी म्हणजे उलट 'अधर्म' हे दोन्ही शब्द त्यांच्या व्यापक अर्थाने कधी कधी भ्रम उत्पन्न करणारे असल्यामुळे, कर्मयोगशास्त्रांत त्यांचा मुख्यत्वेंकरून कोणत्या अर्थाने उपयोग करितात याबद्दल येथे थोडी अधिक मीमांसा करणे जरूर आहे.

'धर्म' या शब्दाचा नित्यव्यवहारांत कित्येकदां निव्वळ "पारलौकिक सुखाचा मार्ग" या अर्थीच उपयोग करण्यांत येत असतो. "तुझा धर्म कोणता?" असा जेव्हां आपण एखाद्यास प्रश्न करितों, तेव्हां केवळ पारलौकिक कल्याणार्थ तूं कोणत्या मार्गाने जातोस—त्रैदिक, बौद्ध, जैन, ख्रिस्ती, महमदी का पारसी—असे त्यांस विचारण्याचा आपला हेतु असतो; आणि त्याचप्रमाणे त्यांचे उत्तरहि तो देत असतो. तसेंच स्वर्गप्राप्तीस साधनीभूत यज्ञयागादि वैदिक विषयांची मीमांसा चालली असतां "अथातो धर्मजिज्ञासा" वगैरे सूत्रांतूनहि 'धर्म' शब्दाचा हाच अर्थ विवक्षित आहे. परंतु 'धर्म' शब्दाचा एवढाच संकुचित अर्थ नसून याशिवाय राजधर्म, प्रजाधर्म, देशधर्म, ज्ञातिधर्म, कुलधर्म, मित्रधर्म, वगैरे ऐहिक नीतिबंधनांसहि 'धर्म' हा शब्द लाविण्यांत येत असतो. धर्म शब्दाचे हे दोन अर्थ पृथक् करून दाखवावयाचे असल्यास पारलौकिक धर्मास 'मोक्षधर्म' किंवा नुस्तें 'मोक्ष' असे विशिष्ट नांव देऊन व्यावहारिक धर्मास किंवा नुस्त्या नीतीस 'धर्म' हा एकरी शब्दच लावण्यांत येत असतो. उदाहरणार्थ, चतुर्विध पुरुषार्थांची गणना करितांना 'धर्मअर्थकाममोक्ष' असे आपण म्हणत असतो. यांतिल पहिला शब्द 'धर्म' यांतच जर मोक्षाचा समावेश झाला तर 'मोक्ष' म्हणून शेवटीं निराळा पुरुषार्थ सांगण्याची जरूर नाही. अर्थात् 'धर्म' पदाने या ठिकाणीं जगांतील किंवा संसारांतील शेंकडें नीतिधर्मच शास्त्रकारांस अभिप्रेत आहेत असे म्हटले पाहिजे. यांसच आपण कर्तव्यकर्म, नीति, नीतिधर्म किंवा सदाचरण असे हल्लीं म्हणतो. पण प्राचीन संस्कृत ग्रंथांतून नीति किंवा नीतिशास्त्र हे शब्द विशेषेंकरून राजनीतीसच उद्देशून योजित असल्यामुळे कर्तव्यकर्म किंवा सद्गर्तन याच्या सामान्य विवेचनास 'नीतिप्रवचन' न म्हणतां 'धर्मप्रवचन' हें नांव पूर्वी देत असत. परंतु नीति व धर्म या दोन शब्दांमधील हा पारिभाषिक भेद सर्व संस्कृत ग्रंथांतून स्वीकारिला आहे असे नाही. म्हणून आम्हीहि नीति, कर्तव्य व नुस्ता धर्म हे शब्द या ग्रंथांत एकाच अर्थी योजिले आहेत; व मोक्षाचा विचार जेथे कर्तव्य आहे त्या प्रकरणांत 'अध्यात्म' व 'भक्तिमार्ग' अशीं स्वतंत्र नांवे दिली आहेत. महाभारतांत 'धर्म' हा शब्द अनेक ठिकाणीं आलेला असून "एखाद्यास ए-

खादी गोष्ट करणें धर्मानें प्राप्त आहे” असें जेव्हां विधान करण्यांत येतें तेव्हां धर्म या शब्दानें कर्तव्यशास्त्र किंवा तत्कालीन समाजव्यवस्थाशास्त्र हाच अर्थ विवक्षित असतो; आणि पारलौकिक कल्याणाचे मार्ग सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग आला, तेव्हां म्हणजे शांतिपर्वाचे उत्तरार्धात ‘मोक्षधर्म’ हा विशिष्ट शब्द योजिला आहे. तसेंच मन्वादि स्मृतिग्रंथांतून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र यांचीं विशिष्ट म्हणजे चातुर्वर्ण्याचीं कर्में सांगतांना ‘धर्म’ या शब्दाचाच अनेक वेळां व अनेक ठिकाणीं उपयोग केला असून, भगवद्गीतेंतहि “स्वधर्मपि चावेक्ष्य” (गी. २. ३१) म्हणजे स्वधर्म काय हें पाहून अर्जुनास लढण्यास जेव्हां भगवान् सांगत आहेत तेव्हां, आणि पुढें “स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः” (गी. ३. ३५) या ठिकाणींहि, ‘धर्म’ शब्द “इहलौकिक चातुर्वर्ण्याचे धर्म” या अर्थानेंच योजिलेला आहे. समाजाचे सर्व व्यवहार सुरळीत चालावे व कोणा एका विशिष्ट व्यक्तीवर किंवा मंडळीवरच सर्व भार न पडतां समाजाचें सर्व बाजूनीं संरक्षण आणि पोषण व्हावें यासाठीं श्रमविभागरूप चातुर्वर्ण्यसंस्था पूर्वीच्या ऋषींनीं घालून दिली होती. पुढें यांतील पुरुष केवळ जातिमात्रोपजीवी म्हणजे खरीं स्वकर्में विसरून नुस्ते नामधारी ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य किंवा शूद्र झाले, ही गोष्ट सध्यां आपण बाजूला ठेवूं. मूळांत ही व्यवस्था समाजधारणार्थ निघालेली असून चातुर्वर्ण्यापैकीं जर एखाद्या वर्णानें आपले धर्म म्हणजे कर्तव्य सोडून दिलें, किंवा एखादा वर्ण अजीबात नष्ट झाला आणि त्याची जागा दुसऱ्या लोकांनीं भरून काढिली नाही, तर एकंदर समाज त्या मानानें पंगु होऊन पुढें हळू-हळू नाशहि पावतो किंवा निदान निकृष्टावस्थेस तरी येऊन पोचतो हें उघड आहे. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेखेरीज भरभराटीस आलेले पुष्कळ समाज पाश्चिमात्य खंडांत आहेत. पण चातुर्वर्ण्यसंस्था नसली तरी चारी वर्णांचे सर्व धर्म, ज्ञातिरूपानें नाही तर गुणविभागरूप अन्य व्यवस्थेनें, त्या देशांतल्या समजांत जागृत असतात हें आपण विसरतां कामा नये. सारांश, ‘धर्म’ या शब्दाचा जेव्हां आपण व्यावहारिकदृष्ट्या उपयोग करितों तेव्हां सर्व समाजाचें धारण व पोषण कशानें होतें हें आपण पहात असतो. ‘असुखोदक’ म्हणजे ज्यापासून परिणामी दुःख होतें तो धर्म सोडून द्यावा असें मनुनें म्हटलें आहे (मनु. ४. १७६); आणि शांतिपर्वात सत्यानृताध्यायीं (शां. १०९. १२ पहा) धर्माधर्मांचें विवेचन चालू असतां भीष्म, व तत्पूर्वीं कर्णपर्वात श्रीकृष्ण असें सांगतात कीं—

धारणाद्धर्ममित्याहुः धर्मो धारयते प्रजाः ।

यत्स्थान्धारणसंगुक्तं स धर्म इति निश्चयः ॥

“धर्म” हा शब्द धृ—धारण करणें या धातूपासून निघाला असून धर्मानेंच सर्व प्रजा बद्ध झालेली आहे. ज्यानें (सर्व प्रजेचें) धारण होतें तोच धर्म हा निश्चय होय”

(मभा. कर्ण. ६९. ५९). म्हणून हा धर्म सुटला म्हणजे समाजाची बंधने तुटलीं असें समजावे; आणि समाजाची बंधने तुटलीं म्हणजे आकर्षणशक्तीखेरीज आकाशांतील सूर्यादिक प्रहमालेची किंवा सुकाणाखेरीज समुद्रावर तारवाची जी स्थिति व्हावयाची तीच समाजाचीहि होत असत्ये. या शोचनीय अवस्थेस पोचून समाजाचा नाश होऊं नये म्हणून अर्थ किंवा द्रव्य मिळवावयाचें असल्यास तें 'धर्मानें' म्हणजे समाजाची घडी न बिघडवितां मिळावा, आणि कामादि वासना तृप्त करणें असल्यास त्याहि 'धर्मानें'च करा, असें अनेक ठिकाणीं सांगून भारताचे अखेरीस व्यास म्हणतात कीं—

ऊर्ध्वबाहुर्धिरौम्येषः न च कश्चिच्छृणोति माम् ।

धर्मादर्थश्च कामश्च स धर्मः किं न सेव्यते ॥

“अरे! बाहु उभारून मी आक्रोश करीत आहे; (परंतु) माझे कोणी ऐकत नाही! धर्मानेंच अर्थ आणि धर्मानेंच काम प्राप्त होतो; (तर) असला धर्म तुम्ही कां आचरीत नाहीं!” महाभारत ज्या धर्मदृष्टीनें पांचवा वेद किंवा धर्मसंहिता मानितात, त्या 'धर्मसंहिता' शब्दांत 'धर्म' या शब्दाचा मुख्य अर्थ काय हें यावरून वाचकांचे ध्यानांत येईल. पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा या दोन पारलौकिकार्थप्रतिपादक ग्रंथांबरोबरच धर्मग्रंथ या नात्यानें 'नारायणं नमस्कृत्य' या प्रतीक शब्दांनीं महाभारताचाहि ब्रह्मयज्ञांतील नित्यपाठांत समावेश करण्याचें कारण हेंच होय.

धर्माधर्माचें वरील निरूपण ऐकून कोणी असा प्रश्न करील कीं, 'समाजधारणा' आणि दुसऱ्या प्रकरणांत सत्यानृतविवेकीं सांगितल्याप्रमाणें 'सर्वभूतहित' हीं तत्त्वे जर तुम्हांस मान्य आहेत तर तुमच्या दृष्टींत आणि आधिभौतिक दृष्टींत फरक काय? कारण, हीं दोन्ही तत्त्वे बाह्यतः प्रत्यक्ष दिसणारीं किंवा आधिभौतिकच आहेत. या प्रश्नाचा सविस्तर विचार पुढील प्रकरणांतून केला आहे. सध्यां इतकेंच सांगतो कीं, समाजधारणा हाच धर्माचा मुख्य बाह्य उपयोग होय हें तत्त्व जरी आम्हांस कबूल आहे, तरी वैदिक किंवा इतर सर्व धर्मांतील परम साध्य जें आत्मकल्याण किंवा मोक्ष त्यावरची आमची दृष्टी आम्ही कधीहि चळू देत नाही, हा इतरांपेक्षां आमच्या मतांतला विशेष आहे. समाजधारणा घ्या किंवा सर्वभूतहित घ्या, हीं बाह्योपयोगी तत्त्वे जर आमच्या आत्मकल्याणाच्या मार्गांत आड येत असलीं तर तीं आम्हांस नकोत. वैद्यकशास्त्रहि शरीररक्षणद्वारा मोक्षप्राप्तीचें साधन असल्यामुळे संप्रहणीय आहे असें आमचे आयुर्वेदग्रंथ जर प्रतिपादन करितात, तर या जगांतील व्यवहार कसे करावेत या महत्त्वाच्या विषयाचा ज्या शास्त्रांत विचार करावयाचा तें कर्मयोगशास्त्र आध्यात्मिक मोक्षज्ञानाला सोडून आमचे शास्त्रकार सांगतील हें कधीच संभवनीय नाही. म्हणून मोक्षाला म्हणजे आमच्या आध्यात्मिक

उभतीला अनुकूल जें कर्म तें पुण्य, धर्म किंवा शुभकर्म, आणि त्याला प्रतिकूल जें कर्म तें पाप, अधर्म किंवा अशुभ असें आम्ही समजतो. कर्तव्य, कार्य, अकर्तव्य, अकार्य या शब्दांऐवजी दुहेरी अर्थाचे—अतएव जरा संदिग्ध असले तरी— धर्म आणि अधर्म हेच शब्द प्रायः आम्ही उपयोगांत आणितो, यांतील मर्महि हेच आहे. बाह्य सृष्टीतील व्यावहारिक कर्म किंवा व्यापार यांचा विचार जरी मुख्यत्वे करून प्रस्तुत असला, तरी सदर कर्मांच्या बाह्य परिणामाच्या विचाराबरोबरच हे व्यापार आत्म्याच्या कल्याणाला अनुकूल आहेत का प्रतिकूल आहेत हा विचारहि आम्ही नेहमी करीत असतो. मी आपलें हित सोडून लोकांचें हित कां करूं असा आधिभौतिकवाद्याम कोणी प्रश्न केला तर “हा सामान्यतः मनुष्यस्वभावच आहे” याखेरीज तो दुसरें काय समाधान सांगणार ? आमच्या शास्त्रकर्त्यांची दृष्टि यापलीकडे पोचलेली आहे; आणि त्या व्यापक आध्यात्मिक दृष्टीनेच कर्मयोगशास्त्राचा महाभारतांत विचार केलेला असून भगवद्गीतेत वेदान्ताचें निरूपणहि एवढ्याचसाठीं केलेलें आहे. मनुष्याचें ‘अत्यंत हित’ किंवा ‘सद्गुणाची पगकाष्ठा’ यासारखें कांहीं तरी परम साध्य कल्पून मग त्या धोरणानें कर्माकर्मविवेचन केलें पाहिजे असें प्राचीन ग्रीक पंडितांचेंहि मत असून, आत्म्याच्या हितांतच या सर्व गोष्टींचा समावेश होतो असें आरिस्टॉटल यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत म्हटलें आहे (१.७,८). तथापि आत्म्याच्या हिताला या बाबतींत जितकें प्राधान्य दिलें पाहिजे तितकें आरिस्टॉटलनें दिलेलें नाही. आमच्या शास्त्रकारांची गोष्ट तशी नाही. आत्म्याचें कल्याण किंवा आध्यात्मिक पूर्णावस्था हे प्रत्येक मनुष्याचें पहिलें व परम साध्य होय, व इतर प्रकारच्या हितापेक्षां तेंच प्रधान मानून तदनुसार पुढें कर्माकर्मांचा विचार केला पाहिजे, आध्यात्मवियेस सोडून कर्माकर्मविचार करणे युक्त नाही, असें त्यांनीं ठरविलें आहे; आणि अर्वाचीन कालीं पाश्चिमात्य देशांतील कांहीं पंडितांनीं कर्माकर्मविवेचनाची हीच पद्धत स्वीकारिली आहे असें दिसून येतें. उदाहरणार्थ, जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट यानें प्रथम ‘शुद्ध (व्यवसायात्मिक) बुद्धीची मीमांसा, हा अध्यात्मविषयक ग्रंथ लिहून मग त्याची पुरवणी म्हणून ‘व्यावहारिक (वासनात्मक) बुद्धीची मीमांसा’ हा नीतिशास्त्राचा ग्रंथ लिहिला; * आणि इंग्लंडांतहि ग्रीन यानें आपल्या ‘नीतिशास्त्राच्या उपोद्घातास’ सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या आत्मतत्त्वापासूनच सुरुवात केली आहे. परंतु या ग्रंथांऐवजी फक्त आधिभौतिक पंडितां-

* कान्ट हा तत्त्वज्ञानी जर्मन असून याला अर्वाचीन तत्त्वज्ञानशास्त्राचा जनक समजतात. याचे *Critique of Pure Reason* (शुद्ध बुद्धीची मीमांसा) आणि *Critique of Practical Reason* (वासनात्मक बुद्धीची मीमांसा) असे दोन प्रसिद्ध ग्रंथ आहेत, ग्रीन याच्या ग्रंथाचें नांव *Proleg'mena to Ethics* असे आहे.

चेच नीतिग्रंथ आमच्याकडील इंग्रजी पाठशालांतून प्रायः पढवीत असल्यामुळे गीतेंत सांगितलेल्या कर्मयोगशास्त्राच्या मूलतत्त्वांचा आमच्यापैकीं इंग्रजी शिकलेल्यां कांहीं विद्वानांसहि नीट बोध होत नाही अशी स्थिति झाली आहे.

‘धर्म’ हाच सामान्य शब्द मुख्यत्वेकरून व्यावहारिक नीतिबंधनास किंवा समाजधारणार्थ निघालेल्या व्यवस्थेस आम्ही कां लावितों हें वरील विवेचनावरून कळून येईल. महाभारत, भगवद्गीता या संस्कृत ग्रंथांतच नव्हे, तर प्राकृतांतहि व्यावहारिक कर्तव्ये किंवा नियम या अर्थी ‘धर्म’ शब्दाचा नेहमी उपयोग करीत असतात. कुलधर्म आणि कुलाचार हे शब्द आपण समानार्थक समजतो. भारती युद्धांत पृथ्वीनें गिळलेलें रथाचें चाक उचलून वर घेण्याकरितां कर्ण रथाखालीं उतरल्यावर अर्जुन त्याचा वध करण्यास उद्युक्त झालेला पाहून “शत्रु निःशस्त्र असतां त्यास मारणें हा युद्धधर्म नव्हे” असें कर्णानें म्हटल्यावर श्रीकृष्णानीं द्रोपदीचें वस्त्रहरण, किंवा सर्वांनीं मिळून एकटया अभिमन्यूचा केलेला वध, वगैरे मागच्या गोष्टी काढून त्या हरएक प्रसंगीं—

तेव्हां गेला होता कोठें राधासुता तुझा धर्म ।

असें कर्णास विचारलें म्हणून महाराष्ट्रावि मोरोपंत यांनीं वर्णिलें आहे: आणि महाभारतांतहि या प्रसंगीं “क ते धर्मस्तदा गतः” असा ‘धर्म’ शब्दाचाच प्रयोग असून, शेवटीं अशा प्रकारचे अधर्म करणारास जशास तसें या न्यायानें शासन करणेंच योग्य असें दर्शविलें आहे. सारांश, संस्कृतांत काय आणि प्राकृतांत काय शिष्टांनीं हरएक बाबतींत अध्यात्मदृष्ट्या समाजधारणेसाठीं जे नीतिनियम घालून दिले आहेत त्यांचा ‘धर्म’ या शब्दानें उल्लेख करण्याचा सर्वत्र परिपाठ असल्यामुळे तोच शब्द अम्हीहि या ग्रंथांत कायम ठेविला आहे. समाजधारणेकरितां शिष्टांनीं घालून दिलेले आणि सर्वसंमत झालेले नीतीचे जे नियम, किंवा ज्यांस ‘शिष्टाचार’ असेंहि म्हणतात, ते या दृष्टीनें धर्माचें मूल होत; आणि म्हणूनच महाभारतांत (अनु. १०४. १५७) आणि स्मृतिग्रंथांत “आचारप्रभवो धर्मः” अथवा “आचारः परमो धर्मः” (मनु. १. १०८), किंवा धर्माचें मूल सांगतांना “वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्थ च प्रियमात्मनः ।” (मनु. २. १२), अशीं वचनें आलेलीं आहेत. परंतु कर्मयोगशास्त्रांत एवढयानें निर्वाह लागत नसून, हा आचार प्रवृत्त होण्यास तरी काय कारण झालें असावें याचा पूर्ण व मार्मिक विचार करणें कसें जरूर पडतें, हें मागे दुसऱ्या प्रकारांत सांगितलें आहे.

‘धर्म’ शब्दाची दुसरी जी एक व्याख्या प्राचीन ग्रंथांतून दिलेली असत्ये, तिचाहि येथें थोडा विचार केला पाहिजे. ही व्याख्या मीमांसकांची आहे. “चोदना-लक्षणोऽर्थो धर्मः” असें ते म्हणत असतात (जै. सू. १. १. २). चोदना म्हणजे

प्रेरणा; अर्थात् कोणी तरी अधिकारी पुरुषानें “तू अमूक कर” अगर “कसूनकोस”, असें सांगणें किंवा आज्ञा करणें. जोंपर्यंत अशा तऱ्हेचा निर्बंध कोणी घालून देत नाही किंवा प्राप्त होत नाही, तोंपर्यंत कोणतीहि गोष्ट कोणालाहि करण्याची मुभा आहे. धर्म हा प्रथमतः निर्बंधामुळे निर्माण झाला असा यांतील अभिप्राय आहे. आणि प्रसिद्ध इंग्रज ग्रंथकार हॉब्स याच्या मतांशी ही धर्माची व्याख्या कांहीं अंशी जुळती आहे. रानटी अवस्थेत प्रत्येक मनुष्य ज्या काली जी मनोवृत्ति प्रबल असेल त्याप्रमाणें वर्तन करीत असतो. पण पुढें हळूहळू अशा प्रकारचें स्वैर वर्तन एकदरीत श्रेयस्कर नाही असें आढळून आल्यावर इंद्रियांच्या यदृच्छाप्रयुक्त व्यापारांस मर्यादा ठरवून ती पाळणें यांतच सर्वांचें कल्याण आहे अशी खात्री होत जात्ये व शिष्टाचारानें किंवा अन्य रीतीनें दृढ झालेल्या असल्या मर्यादा प्रत्येक मनुष्य कायद्यासारखा पाळू लागतो; आणि अशा प्रकारच्या मर्यादा बऱ्याच झाल्यावर त्यांचें शास्त्र बनतें. विवाहव्यवस्था पूर्वी प्रचारांत नसून ती प्रथमतः श्वेतकेतूनें अमलांत आणिली, आणि सुरापान शुक्राचार्यांनीं निषिद्ध ठराविलें हें मागच्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. या मर्यादा घालून देण्यांत श्वेतकेतु किंवा शुक्राचार्य यांचा काय हेतु होता हें न पाहतां अशा तऱ्हेच्या मर्यादा घालून देण्याचें त्यांचेकडे आलेलें कर्तृत्वच केवळ लक्षांत घेऊन “चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः” ही धर्म शब्दाची व्याख्या निष्पन्न झाली आहे. धर्म झाला तरी प्रथमतः त्याचें महत्त्व कोणाच्या तरी लक्षांत येऊन मग त्याची प्रवृत्ति होत असत्ये. खा, पी, चैन कर हें कांहीं कोणास सांगावयास नको; कारण, हे इंद्रियांचे स्वाभाविक धर्मच आहेत. ‘न मांसभक्षणे दोषो न मये न च मैथुने’ (मनु. ५. ५६)—मांस भक्षण करण्यांत, तसेंच मद्य आणि मैथुन यांतहि कांहीं दोष म्हणजे सृष्टिकर्मांचे विरुद्ध गोष्ट आहे असें नाही,—असें जें मनूनें म्हटलें आहे त्यांतील तात्पर्यहि हेंच आहे. या सर्व गोष्टी मनुष्यासच नव्हे, तर हरएक प्राण्यास रागतःच प्राप्त आहेत—“प्रवृत्तिरेषा भूतानाम्.” समाजधारणेसाठीं म्हणजे सर्व लोकांच्या सुखासाठीं या रागतः प्राप्त झालेल्या स्वैराचरणास आळा घालणें हाच धर्म होय. कारण—

आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत्पशुभिर्नराणाम् ।

धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः॥

“आहार, निद्रा, भय आणि मैथुन हीं मनुष्यांस आणि पशूंस सारखींच रागतः प्राप्त आहेत. धर्म (म्हणजे यांस नीतीच्या मर्यादा घालणें) हाच काय तो मनुष्य आणि पशु यांच्यामध्ये भेद होय; आणि ज्यांना हा धर्म नाही ते पशुच समजावयाचे!” महाभारतांत शांतिपर्वांत अशाच अर्थाचा एक श्लोक असून (शां. २९४. २९ पहा) आहारादिकांना आळा घालण्यास सांगणारा भागवतांतील श्लोक मागील प्रकरणांत

दिला आहे. त्याचप्रमाणे भगवद्गीतेतहि—

इंद्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ।

तयोर्न वशमागच्छेत् तौ ह्यस्य परिपंथिनौ ॥

“इंद्रिये आणि त्या त्या इंद्रियांनी उपभोग्य किंवा त्याज्य पदार्थ, यांमधील प्रीति किंवा द्वेष हे अनुक्रमे कायमचे म्हणजे स्वभावासिद्ध आहेत. यांच्या ताब्यांत आपण जाऊ नये. कारण, राग व द्वेष हे दोन्ही आपले शत्रु होत.”—असे जेव्हां भगवान् अर्जुनास सांगतात (गी. ३.३४), तेव्हां स्वभावतः प्राम झालेल्या स्वैर मनोवृत्तीस आळा घालणे असे जे धर्माचे लक्षण तेच भगवंतांस अभिप्रेत आहे. मनुष्याची इंद्रिये त्याला पशूप्रमाणे वागण्यास सांगत असतात, आणि त्याची बुद्धि त्याला उलट खेचीत असत्ये. या कलहाप्रीत देहांत संचार करणाऱ्या पशुत्वाचा यज्ञ करून जे कृतकृत्य होतात तेच खरे याज्ञिक व धन्य होत !

धर्म ‘आचारप्रभव’ म्हणा, ‘धारणात’ धर्म म्हणा, अगर ‘चोदनालक्षण’ धर्म म्हणा; धर्माची म्हणजे व्यवहारिक नीतिबंधनांची कोणतीहि व्याख्या पत्करिली तरी धर्माधर्माचा संशय पडला म्हणजे त्याचा निर्णय करण्यास वरील तिन्ही लक्षणांचा फारसा उपयोग होत नाही. धर्माचे मूलस्वरूप काय हे पाहिल्या व्याख्येने समजते, त्याचा बाह्य उपयोग काय हे दुसरी व्याख्या सांगत्ये, आणि धर्माची मर्यादा प्रथम कोणी तरी घातली याचा तिसऱ्या व्याख्येवरून बोध होतो. परंतु आचाराआचारांत भेद पडतो इतकेच नव्हे, तर एकाच कर्माचे परिणाम अनेक असल्यामुळे आणि अनेक ऋषींच्या आज्ञा म्हणजे ‘चोदनाहि’ भिन्नभिन्न असल्यामुळे संशयाच्या प्रसंगी धर्मनिर्णयाचा दुसरा कोणता तरी मार्ग अवश्य पहावा लागतो. हा मार्ग कोणता, असा यक्षाने युधिष्ठिरास प्रश्न विचारिल्यावर युधिष्ठिर त्याचे असे उत्तर देतो की—

तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्नाः नैको ऋषिर्यस्य वचः प्रमाणम् ।

धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायां महाजनो येन गतः स पंथाः ॥

“तर्क पहावा तर तो चंचल म्हणजे ज्याची बुद्धि जशी तीव्र असेल त्याप्रमाणे अनेक प्रकारची अनेक अनुमाने निष्पन्न करून देणारा; श्रुति म्ह० वेदाज्ञा पाहिल्या तर त्याहि भिन्नभिन्न; आणि स्मृतिशास्त्र पहावे तर असा एकहि ऋषि नाही की ज्याचे वचन आपण इतरांपेक्षा अधिक प्रमाण समजूं बरे, (या व्यावहारिक) धर्माचे मूलतत्त्व पहावयास जावे तर तेहि अंधारांत गूढ झालेले म्हणजे सामान्य मनुष्याच्या बुद्धीस न कळण्यासारखे. यासाठी महाजन ज्या मार्गाने गेले असतील तोच (धर्माचा) मार्ग होय” (मभा. वन. ३१२.११५). ठीक आहे ! पण महाजन म्हणजे कोण ? “मोठा किंवा पक्कळ जनसमूह” असा त्याचा अर्थ असू शकत नाही. कारण, ज्या सामान्य

लोकांच्या मनांत धर्माधर्माच्या शंकाहि कधी उत्पन्न होत नाहीत त्यांनी घालून दिलेल्या मार्गांनी जाणें म्हणजे कठोपनिषदांत वर्णिल्याप्रमाणें (“अधेनैव नीयमाना यथान्धाः”) आंधळ्या कोशिबिरीचा प्रकार होणार ! महाजन म्हणजे “मोठमोठे शिष्ट पुरुष” घेतले—आणि हाच अर्थ वरील श्लोकांत अभिप्रेत आहे—तर त्यांच्या वर्तनांत तरी मेळ कोठें आहे ? निष्पाप रामचंद्रांनी अर्मीतून शुद्ध होऊन निघालेल्या आपल्या पत्नीचा केवळ लोकापवादासाठी त्याग केला; आणि मुग्धीव आपणास मिळावा म्हणून त्यांच्याशी ‘तुल्यारिमित्र’ म्हणजे तुझे माझे शत्रुमित्र एक अशा प्रकारचा तहनामा करून रामचंद्राचा कांही एक अपराध न करणाऱ्या वालीचा वध केला ! परशुरामानें तर बापाच्या आज्ञेवरून प्रत्यक्ष आईचा गळा कापला ! पांडवांचें वर्तन पहावें तर पाचांची बायको एक ! स्वर्गातील देवांकडे बघावें तर कोणी अहल्येचे जार, तर कोणी (ब्रह्मदेव) मृगरूपानें आपल्याच कन्येचा अभिलाष केल्यामुळे रुद्राच्या बाणानें विद्धशरीर होऊन आकाशांत पडलेले आहेत (ऐ. ब्रा. ३. ३३). याच गोष्टी मनांत येऊन उत्तररामचरित्र नाटकांत लवाचे तोंडून ‘वृद्धास्ते न विचारणीयचरिताः’—या वृद्धांच्या कृत्यांचा फारसा विचार करूं नये—असे भवभूतीने उद्गार काढिले आहेत. इंग्रजांत सैतानाचा इतिहास लिहिणाऱ्या एका ग्रंथकारानें असें म्हटलें आहे कीं, सैतानाचे सार्थादार आणि देवदूत यांच्यामधील तंढ्यांची हकीकत पाहिली तर पुष्कळदां देवांनीच दैत्यांस कपटानें फसाविले आहे असें आढळून येतें; आणि त्याचप्रमाणें कौपीतकीब्राह्मणोपनिषदांत (कौपी. ३. १ व ऐ. ब्रा. ७. २८ पहा) इंद्र प्रतर्दनास असें सांगतो कीं, “मीं वृत्रास (तो ब्राह्मण असतांहि) ठार केला. अरुन्मुख संन्याश्यांचे (तुकडेतुकडे करून) सालावृकांस म्हणजे लांडग्यांस (खावयास) दिले, आणि आपले अनेक करारनामे मोडून प्रल्हादाचे आस व गोत्रज याचा आणि पौलोम व कालखंज नामक दैत्यांचा वध केला तरी (त्यामुळे) माझा एक केंस देखील वांकडा झाला नाही,—“तस्य मे तत्र न लोम च मा मीयते!” “तुम्हांला या थोर पुरुषांच्या वाईट कर्मांकडे लक्ष देण्याचें कारण नाही; तैत्तिरीयोपनिषदांत सांगितल्याप्रमाणें (तैत्ति. १. ११. २) त्यांचीं जीं कर्में चांगलीं असतील तेवढ्यांचेंच अनुकरण करा, बाकीचीं सोडून द्या; उदाहरणार्थ, परशुरामाप्रमाणेंच बापाची आज्ञा पाळा, पण आईला मारूं नका.” असें कोणी म्हणेल तर चांगलें वाईट कर्म समजण्याचें साधन काय असा जो पहिला प्रश्न तोच पुनः उत्पन्न होतो. म्हणून वरच्याप्रमाणें आपल्या कृत्यांचें वर्णन केल्यावर इंद्र प्रतर्दनास पुढें असें सांगतो कीं, ‘जो पूर्ण आत्मज्ञानी झाला त्याला मातृवध, पितृवध, भ्रूणहत्या किंवा स्तेय इत्यादि कोणत्याच कर्माचा दोष लागत नाही, हें लक्षांत आणून “आत्मा म्हणजे काय” हें तूं प्रथम समजून घे; म्हणजे तुझ्या सर्व संशयांची

निवृत्ति होईल.” नंतर प्रतर्दनास इंद्रानें आत्मविद्येचा उपदेश केला आहे. सारांश, “महाजनो येन गतः स पन्थाः” ही युक्ति सामान्य जनांसाठीं जरी सोपी असली तरी त्यानें सर्व निर्वोह न लागतां अखेरीस महाजनांच्या वर्तनाचें खरें तत्त्व कितीहि गूढ असलें तरी आत्मज्ञानांत शिरून विचारी पुरुषांस तेंच शोधून काढणें भाग पडतें. “ न देवचरितं चरेत् ” देवांच्या केवळ बाह्य चरित्राप्रमाणेंच वर्तन करूं नये—असा जो उपदेश करितात त्याचें कारणहि हेंच होय. कर्माकर्मनिर्णयार्थ या-खेरीज दुसरीहि एक सोपी युक्ति कित्येकांनीं काढिली आहे. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, कोणताहि सद्गुण झाला तरी त्याचा अतिरेक न होऊं देण्यास आपण नेहमीं जपलें पाहिजे; कारण, अशा अतिरेकानें सद्गुणाचाच अखेर दुर्गुण बनतो. दान करणें हा सद्गुण खरा, पण “अतिदानाद्बलिर्बद्धः”—तो अतिज्ञाल्यामुळे बळी फसला गेला. प्रसिद्ध ग्रीक पंडित आरिस्टॉटल यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत कर्माकर्म-निर्णयाची हीच युक्ती सांगून प्रत्येक सद्गुण ‘अति’ झाल्यानें त्याची ‘माती’ कशी होत्ये हें स्पष्ट करून दाखविलें आहे. कालिदासानेंहि केवळ शौर्थ म्हणजे वाघासारख्या श्वापदाचें क्रूर काम, आणि केवळ नीति म्हणजे भिन्नेपणा होय असें ठरवून, अतिथि-राजा तरवार आणि राजनीति या दोहोंच्या योग्य मिश्रणानें आपलें राज्य चालवीत होता असें रघुवंशांत वर्णन केलें आहे (रघु. १७.४७). फार बोलेल तर वाचाळ आणि कमी बोलला तर घुम्या, पुष्कळ खर्च केला तर उधळ्या आणि न केला तर कंजुष, पुढें गेला तर हूड आणि मागें पडला तर ढिला, अतिशय आग्रह धरील तर हट्टी आणि न धरील तर चंचल, नेहमीं गोंडा घोळील तर हलकट आणि ताठा धरील तर गर्विष्ठ, अशा रीतीनें भर्तेहरी—आदिकांनींहि कांहीं गुणदोषांचें वर्णन केलें आहे. पण असल्या ढोबळ कसोटीनें शेवटपर्यंत निभाव लागत नाहीं. कारण, ‘अति’ म्हणजे काय किंवा ‘नेमस्त’ कशाला म्हणावें हें तरी कोणीं व कसें ठरवावयाचें ? एकास किंवा एका प्रसंगीं जें ‘अति’ तेंच दुसऱ्यास किंवा दुसऱ्या प्रसंगीं कमती होईल. उपजल्याबरोबर सूर्याला धरण्यासाठीं उडी मारणें मास्तीस कांहींच अवघड वाटलें नाहीं (वा. रामा. ७.३५). यासाठीं श्येनानें शिबिराजास सांगितल्याप्रमाणें धर्माधर्मसंशय पडला असतां प्रत्येक मनुष्यास अखेर—

अविरोधान्नु यो धर्मः स धर्मः सत्यविक्रम ।

विरोधिषु महीपाल निश्चित्य गुरुलाघवम् ।

न बाधा विद्यते यत्र तं धर्मं समुपाचरेत् ॥

परस्परविरुद्ध धर्मांचें तारतम्य किंवा लाघवगौरव पाहूनच प्रत्येक प्रसंगीं आपल्या बुद्धीनें खऱ्या धर्माचा किंवा कर्माचा निर्णय करावा लागतो (मभा. वन. १३१.११. १२ व मनु. ९.२९९ पहा). पण तेवढ्यावरून धर्माधर्माचा सारासार विचार करणें

हीच संशयाचे वेळीं धर्मनिर्णयाची खरी कसोटी आहे असेंहि म्हणतां येत नाही कारण, ज्याची जशी बुद्धि असेल त्याप्रमाणें निरनिराळे पंडित सारासार विचारहि भिन्नभिन्न तऱ्हेनें करून एकाच गोष्टीच्या नीतिमत्तेचा निर्णय निरनिराळ्या प्रकारें करीत असतात, असें व्यवहारांत पुष्कळदां आपल्या नजरेस पडतें; आणि हाच अर्थ 'तर्कोऽप्रतिष्ठः' या वर दिलेल्या वचनांत वर्णिला आहे. म्हणून धर्माधर्मसंशयाच्या या प्रश्नांचा बिनचूक निकाल करण्यास दुसरीं कांहीं साधनें आहेत कीं नाहींत असल्यास कोणतीं, आणि अनेक साधनें असल्यास त्यांमध्ये सर्वांत श्रेष्ठ साधन कोणतें, हे आतां आपणांस पाहिलें पाहिजे. शास्त्रानें जें कांहीं ठरावावयाचें तें हेंच होय. " अनेकसंशयोच्छेदि परोक्षार्थस्य दर्शकम् "—अनेक शंका निघाल्यामुळे बुद्धीस प्रथम न कळणाऱ्या विषयांची गुंतागुंत काढून टाकून त्यांतील अर्थ निःशंक व सुगम करणें, आणि डोळ्यापुढें नसणाऱ्या किंवा पुढें होणाऱ्या गोष्टींचेहि यथार्थ ज्ञान करून देणें,—असें शास्त्राचें लक्षण आहे; आणि ज्योतिषशास्त्र शिकल्यानें पुढें होणारीं प्रहर्णेहि कशीं वर्तवितां येतात हे पाहिले म्हणजे या लक्षणांतील ' परोक्षार्थस्य दर्शकम् " या दुसऱ्या भागाची सार्थकता दिसून येत्ये. पण अनेक संशय फिटण्यास ते संशय कोणते हे आधी कळलें पाहिजे. म्हणून कोणत्याहि शास्त्रांतील सिद्धान्तपक्ष सांगण्यापूर्वी त्या बाबतींत जे इतर पक्ष निघालेले असतील त्यांचा अनुवाद करून त्यांतील दोष अगर अपुरेपणा दाखविण्याची प्राचीन व अर्वाचीन ग्रंथकारांची पद्धत आहे. हीच पद्धत स्वीकारून गीतेंत कर्माकर्मनिर्णयार्थ प्रतिपादिलेला सिद्धान्तपक्षीय योग म्हणजे युक्ति सांगण्यापूर्वी, याच कामासाठीं दुसऱ्या ज्या कांहीं प्रमुख युक्त्या पंडित लोक योजित असतात त्यांचाहि आतां आम्ही विचार करणार आहों. या युक्त्या आमच्याकडे पूर्वी विशेष प्रचारांत नसून प्राधान्येंकरून पाश्चिमात्य पंडितांनीच त्या अर्वाचीन काळीं पुढें आणिलेल्या आहेत हें खरें; पण तेवढ्यामुळे त्यांचा विचार या ग्रंथांत करूं नये असें मात्र म्हणतां येत नाहों. कारण, केवळ तुलनेसाठींच नव्हे, तर गीतेंतील आध्यात्मिक कर्मयोगाचें महत्त्व लक्षांत भरण्यासहि या युक्त्यांची, संक्षेपानें कां होईना, पण माहिती असणें जरूर आहे.

प्रकरण ४ थें

आधिभौतिक सुखवादः

दुःखादुद्विजते सर्वः सर्वस्य सुखमीप्सितम् ।*

महाभारत शांति. ११९, ६१.

मन्वादि शास्त्रकारांनीं “अहिंसा सत्यमस्तेयं” इत्यादि नियम घालून देण्याचें कारण काय, ते नित्य आहेत का अनित्य आहेत, त्यांची व्याप्ति किती, अथवा त्यांतील मूलतत्त्व कोणतें, आणि यांपैकीं दोन परस्पराविरोधी धर्मांची एक-कालींच प्राप्ति झाल्यास कोणता मार्ग स्वीकारावा, इत्यादि प्रश्नांचा ‘महाजनो येन गतः स पन्थाः’ किंवा “अति सर्वत्र वर्जयेत्” अशा सामान्य युक्त्यांनीं निभाव लागत नसल्यामुळें, या प्रश्नांचा योग्य निर्णय लागून श्रेयस्कर मार्ग कोणता हें ठरविण्यास कांहीं निश्चित साधन आहे कीं नाहीं, अगर कोणत्या दृष्टीनें परस्पराविरुद्ध धर्मांचें लाघवगौरव किंवा कमीजास्त महत्त्व आपणास ठरवितां येईल, हें आतां पहावयाचें आहे. इतर शास्त्रीय प्रतिपादनाप्रमाणें कर्माकर्मविवेचनाच्या प्रश्नांचाहि ऊहापोह करण्याचे आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक असे तीन प्रकारचे मार्ग असून त्यांतील भेद काय हें गेल्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. आमच्या शास्त्र-कर्त्यांचे मतें या सर्वांत आध्यात्मिक मार्ग श्रेष्ठ होय. पण अध्यात्ममार्गाचें महत्त्व पूर्णपणें लक्षांत येण्यास दुसऱ्या दोन मार्गांचाहि विचार करणें अवश्य असल्यामुळें कर्माकर्मपरीक्षणाच्या आधिभौतिक मूलतत्त्वांची चर्चा या प्रकरणांत प्रथम केली आहे. ज्या आधिभौतिक शास्त्रांची अर्वाचीन कालीं अत्यंत वाढ झालेली आहे त्यांत व्यक्त पदार्थांच्या बाह्य व दृश्य गुणांचाच विचार प्राधान्येंकरून कर्तव्य असतो. म्हणून आधिभौतिक शास्त्रांच्या अध्ययनांतच ज्यांचे जन्म गेले आहेत, किंवा या शास्त्रांतील विचारपद्धतीचा ज्यांना अभिमान आहे, त्यांना बाह्य परिणामांचाच विचार करण्याची नेहमीं संवय लागत्ये; व त्यामुळें त्यांची तत्त्वज्ञानदृष्टि थोडीबहुत तरी संकुचित होऊन कोणत्याहि गोष्टीचें विवेचन करितांना आध्यात्मिक व पार-लौकिक, किंवा अव्यक्त व अदृश्य, कारणांस ते विशेष महत्त्व देत नाहींत. पण अशा कारणास्तव अध्यात्म किंवा पारलौकिक दृष्टि जरी सोडून दिली, तरी मनुष्या-मनुष्यामधील जगांतला व्यवहार सुरळीत चालून लोकसंग्रह होण्यास नीतिनिबंध

* “दुःखाचा सर्वासच कंटाळा असतो आणि सुख सर्वासच हवें असतें.”

अवश्य असल्यामुळे, परलोकाबद्दल ज्यांना अनास्था आहे किंवा अव्यक्त अध्यात्म-ज्ञानावर (व पुढे अर्थातच परमेश्वरावरहि) ज्यांचा विश्वास बसत नाही, अशा पंडितांना देखील कर्मयोगशास्त्र अत्यंत महत्त्वाचे वाटून केवळ आधिभौतिकशास्त्राच्या—म्हणजे नुस्त्या ऐहिक दृश्य युक्तिवादानेच—कर्मकर्मशास्त्राची उपपत्ति लावितां येईल का नाही याबद्दल पाश्चिमात्य देशांतून पुष्कळ भवति-न-भवति झालेली आहे, व अद्यापिहि मुरू आहे. या भवति-न-भवतीत अर्वाचीन पाश्चिमात्य पंडितांनी असे ठरविले आहे की, नीतिशास्त्राचे विवेचन करण्यास अध्यात्मशास्त्राची बिल्कुल अवश्यकता नाही. कोणतेहि कर्म बरे आहे का वाईट आहे याचा निकाल सदर कर्माचे जे बाह्य परिणाम आपल्या प्रत्यक्ष नजरेस पडतात तेवढ्यांवरूनच केला पाहिजे, व करितांहि येतो. कारण, मनुष्य जे जें कर्म करितो तें सर्व सुखासाठी किंवा दुःखनिवारणार्थ करीत असतो. किंवा “सर्व मनुष्यांचें सुख” हेंच ऐहिक परमसाध्य आहे; आणि सर्व कर्मांचें शेवटचें दृश्य फल जर याप्रमाणें निश्चित आहे तर सुखप्राप्तीचें किंवा दुःखनिवारणाचें तारतम्य म्हणजे लाघवगौरव पाहून सर्व कर्मांची नीतिमत्ता ठरविणे हाच नीतिनिर्णयाचा खरा मार्ग होय. जी गाय भांडुडशिगी व गरीब असून पुष्कळ दूध देत्ये ती चांगली, असा बाह्योपयोगावरूनच जर व्यवहारांत कोणत्याहि पदार्थाचा चांगलेवाईटपणा ठरवितात, तर त्याच न्यायानें ज्या कर्मापासून सुखप्राप्ति किंवा दुःखनिवारणात्मक बाह्य फल अधिक तेंच नीतिदृष्ट्याहि श्रेयस्कर समजले पाहिजे. केवळ बाह्य व दृश्य परिणामांचें लाघवगौरव पाहून नीतिमत्तेचा निर्णय करण्याची ही सोप्या व शास्त्रीय कसोटी उपलब्ध असतां त्यासाठीं आत्मानात्मविचारांत शिरण्याचा द्राविडी प्राणायाम करणें योग्य नाही. “अर्के चेन्मधु विन्देत किमर्थ पर्वतं व्रजेत्” *—जवळ बसल्या जागींच जर मध मिळेल तर मधाची पोळी हुडकण्यास डोंगरांत जावयाचें कशाला ? कोणत्याहि कर्माचें केवळ बाह्य फल पाहून नीतीचा व अनितीचा निर्णय करणाऱ्या या पक्षास आम्हीं “आधिभौतिक सुखवाद” हें नांव दिलें आहे. कारण, नीतिमत्तेच्या निर्णयार्थ या मताप्रमाणें ज्या सुखदुःखांचा विचार करावयाचा तो सर्व प्रत्यक्ष दिसणारीं, बाह्य,—म्हणजे बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशी संयोग झाल्यानें उत्पन्न होणारीं, अर्थात् आधिभौतिक—असून हा पंथहि सर्व जगाचा केवळ आधिभौतिकदृष्ट्या विचार करणाऱ्या पंडितांनीच उपस्थित केलेला आहे. परंतु या वादाची सविस्तर हकीकत या ग्रंथांत

* या श्लोकांत ‘अर्के’ या शब्दाचा अर्थ रूईचें झाड असा कित्येक करीत असतात. पण ब्रह्मसूत्र ३.४.३. वरील शांकर भाष्याच्या टीपेत आनंदगिरीनें अर्के शब्दाचा अर्थ ‘समीप’ असा दिला आहे. या श्लोकाचा दुसरा चरण “सिद्धस्याथेस्य संप्राप्तौ को विद्वान्यत्नमाचरेत्” असा आहे.

सागणें शक्य नाही. निरनिराळ्या ग्रंथकारांच्या मतांचा नुस्ता गोषवारा देण्यासाठी स्वतंत्र ग्रंथ लिहावा लागेल. म्हणून भगवद्गीतेतील कर्मयोगशास्त्राचें स्वरूप ब महत्त्व पूर्णपणें लक्षांत घेण्यास नीतिशास्त्राच्या या आधिभौतिक पंथाची जितकी माहिती असणें अत्यंत जरूर आहे तेवढीच ढोबळ माहिती या प्रकरणांत संक्षेपानें एकत्र करून आम्ही दिली आहे. यापेक्षां जास्त माहिती कोणास पाहिजे असल्यास त्यानें पाश्चिमात्य विद्वानांचे मूळ ग्रंथच पाहिले पाहिजेत. परलोकाबद्दल किंवा आत्मवियेबद्दल आधिभौतिकवादी उदासीन असतात असें जें वर म्हटलें आहे तेवढ्यावरून या पंथातील सर्वच विद्वान् स्वार्थसाधु, आप्पलपोट्ये किंवा अनीतिमान् असतात असें कोणी समजू नये. पारलौकिक नाही तर ऐहिक दृष्टिच होईल तितकी व्यापक करून सर्व जगाच्या कल्याणासाठी झटणें हें प्रत्येक मनुष्याचें कर्तव्य होय, असें मोठ्या कळकळीनें आणि उत्साहानें प्रतिपादन करणारे कोर्टे, मिल्ल, स्पेन्सर वगैरे सात्त्विक वृत्तीचे पंडित या पंथांत आहेत; आणि त्यांचे ग्रंथ अनेक प्रकारच्या उदात्त आणि प्रगल्भ विचारांनी भरलेले असल्यामुळें ते सर्वांनीच वाचण्यासारखे आहेत. कर्मयोगशास्त्राचे पंथ जरी निरनिराळे असले तरी 'जगाचें कल्याण' हें बाह्य साध्य जोंपर्यंत सुटलें नाही तोंपर्यंत नीतिशास्त्राच्या उपपादनाचा एखाद्याचा मार्ग भिन्न असला म्हणून तेवढ्यासाठी त्याचा उपहास करणें योग्य नाही. असो; नैतिक कर्माकर्मांच्या निर्णयार्थ ज्या आधिभौतिक बाह्यसुखाचा विचार करावयाचा तें कोणाचें,—स्वतःचें का परक्याचें, एकाचें का पुष्कळांचें—याबद्दल मतभेद पडून नव्याजुन्या मिळून सर्व आधिभौतिकवाद्यांचें मुख्यतः कोणते वर्ग होऊं शकतात, आणि हे त्यांचे पंथ कितपत समर्थक किंवा निर्दोष आहेत, याचा आतां संक्षेपानें क्रमशः विचार करूं.

पैकी पहिला वर्ग निव्वळ स्वार्थसुखवाद्यांचा होय. परलोक किंवा परोपकार सर्व झट असून अध्यात्मिक धर्मशास्त्रें लुच्छ्या लोकांनीं आपलें पोट भरण्यासाठी लिहिलेलीं आहेत, या जगांत खरा काय तो स्वार्थ, आणि तो ज्या कृत्यानें साधेळ किंवा ज्यानें आपल्या स्वतःच्या आधिभौतिक सुखाची अभिवृद्धि होईल तेंच न्याय्य, प्रशस्त किंवा श्रेयस्कर समजलें पाहिजे, असें या पंथाचें म्हणणें आहे. आमच्या हिंदुस्थानांत हें मत फार प्राचीन काळीं चार्वाकानें कंठरवानें प्रतिपादन केलें असून, रामायणांत जाबालीनें अयोध्याकांडाचे अखेर रामास केलेला कुटिल उपदेश किंवा महाभारतांतील कणिकनीति (मभा. आ. १४२) याच मार्गातली आहे. पंचमहाभूतें एकत्र झालीं म्हणजे त्यांच्या मिश्रणापासून आत्मा हा गुण निपजतो आणि देह जाळला म्हणजे त्याबरोबर तोहि जळतो. म्हणून आत्मविचाराच्या भानगडींत ब फडतां शहाण्या पुरुषानें हा देह जिवंत आहे तोंपर्यंत “ऋण काढूनहि सख

करावा,"—ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्,—मेल्यावर कांहीं नाही. असें या चार्वाक बहादुराचें मत आहे. चार्वाक हिंदुस्थानांत जन्मले होते म्हणून त्यांनी घृतावरच तहान भागवून घेतली. नाहीपेक्षां "ऋणं कृत्वा मुरां पिबेत्" असें या सूत्राचें रूपांतर झालें असतें ! कोठला धर्म आणि कसला परोपकार ! या जगांत ज्या वस्तु परमेश्वरानें,—शिव शिव! चुकलों! परमेश्वर कोठून आला?—या जगांत ज्या वस्तु मी पहातो त्या सर्व माझ्या उपभोगासाठीं आहेत.त्यांचा दुसरा कांहीं उपयोग दिसत नाही,—अर्थात् नाहीच ! मी मेलें म्हणजे जग बुडालें ! म्हणून मी जिवंत आहे तोंपर्यंत आज हें तर उद्यां तें, याप्रमाणें सर्व कांहीं माझ्या स्वाधीन करून घेऊन माझ्या सर्व कामवासना मी तृप्त करीन. मी तप केलें किंवा मी कोणाला कांहीं दान दिलें तर तें सर्व माझी महती वाढावी म्हणून करणार; आणि मी राजसूय किंवा अभ्येध यज्ञ केला तरीहि तो केवळ माझी सत्ता सर्वत्र अबाधित आहे याचें प्रदर्शन करण्यासाठीं करीन. सारांश, या जगाचा 'मी' हा एकच केंद्र असून 'मी' हेंच काय तें सर्व नीतिशास्त्राचें रहस्य होय; बाकी सर्व झूट आहे. "ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी" (गीता, १६. १४)—ईश्वर मी, मीच उपभोग घेणारा, आणि मीच काय तो सिद्ध, बलाढ्य व सुखी—इत्यादि प्रकारें आसुरी संपत्तीचें गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत जें वर्णन आहे, तें अशा मतांच्या मनुष्यांचेंच होय. श्रीकृष्णाच्या ऐवजीं यांच्यापैकीं जाबालीसारखा एखादा पुरुष अर्जुनाचे बाजूनें त्यास उपदेश करण्यास असता तर त्यानें अर्जुनाच्या आधीं एक मुस्कडांत देऊन सांगितलें असतें कीं, "अरे ! तूं सुख तर नाहीस ? लढाईत सर्वांना जिंकून अनेक तऱ्हेचे राजभोग व विलास उपभोगण्याची ही सोन्यासारखा आयती संधि तुला मिळाली असतां, 'हें करूं का तें करूं?' अशा व्यर्थ भ्रमांत तूं कांहींतरी बरळत आहेस. अशी वेळ पुनः यावयाची नाही. कोठला आत्मा आणि कसले सोयरेधायरे घेऊन बसला आहेस ? ठोक ! आणि हस्तिनापुरच्या साम्राज्याचा सुखानें निष्कंटक उपभोग घे ! यांतच काय तें तुझें परम कल्याण आहे. स्वतःच्या दृश्य ऐहिक सुखाखेरीज या जगांत दुसरें आहे काय?" परंतु या किळसवाण्या स्वार्थसाधु आणि निव्वळ आप्यलपोटेपणाच्या राक्षसी उपदेशाची अर्जुनानें वाट न बघतां आधींच श्रीकृष्णास सांगून टाकिलें कीं—

एतावन्न हंतुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।

अपि त्रैलोक्यराजस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥

"पृथ्वीचेंच काय, पण त्रैलोक्याचें राज्य, (अशीं मोठीं विषयसुखें) जरी (या युद्धानें) मला स्वतःला मिळावयाचीं असलीं तरी त्यासाठीं देखील कौरवांना मी मारूं इच्छित नाही. त्यांनीं माझा गळा कापला तरी चालेल!" (गी. १. ३५). अर्जुनानें

अगाऊच ज्या आपमतलबी निव्वळ स्वार्थपरायण आधिभौतिक सुखवादपंथाचा अशा प्रकारे निषेध केला त्या आसुरी मताचा नुस्ता उल्लेख करणे म्हणजेच त्याचे खंडन करणे होय. लोकांचे कांहीं होवो, केवळ आपल्या स्वतःचे विषयोपभोगसुख हाच परमपुरुषार्थ मानून नीतिमत्तेला व धर्माला झुगारून देणारी आधिभौतिकवाद्यांची अत्यंत कनिष्ठ पायरी कर्मयोगशास्त्रावरील सर्व ग्रंथकारांनी व सामान्य लोकांनीहि आतां अत्यंत अनीतिची, त्याज्य व गर्ह्य ठराविली आहे. किंबहुना हा पंथ नीतिशास्त्र किंवा नीतिविवेचन या नांवालाहि पात्र नाही. म्हणून याबद्दल जास्त विचार करीत न बसतां आधिभौतिकसुखवाद्यांचा दुसऱ्या वर्गाकडे वळू.

ढळढळीत नागडा स्वार्थ अगर आप्पलपोटेपणा जगांत चालत नाही, कारण, आधिभौतिक विषयसुख जरी प्रत्येकास इष्ट असले तरी आपले सुख इतर लोकांच्या सुखोपभोगांत आड आल्यास ते आपल्यास विघ्न केल्याखेरीज रहात नाहीत, असे प्रत्यक्ष अनुभवास येते. म्हणून दुसरे कित्येक आधिभौतिक पंडित असे प्रतिपादन करितात की, स्वतःचे सुख किंवा स्वार्थ जरी साध्य असला तरी लोकांना आपल्या प्रमाणेच सवलत दिल्याखेरीज आपल्याला सुख मिळणे शक्य नसल्यामुळे स्वसुखासाठीच दूरदर्शीपणाने इतर लोकांच्या सुखाकडेहि आपणांस पाहिले पाहिजे. या आधिभौतिकवाद्यांची आम्ही दुसऱ्या वर्गात गणना करितो. नीतीच्या आधिभौतिक उपपत्तीस खरी सुरवात येथपासूनच होत्ये म्हटले तरी चालेल. कारण, समाजसुधारणेस नीतीची बंधने नकोत असे चार्वाकाप्रमाणे न म्हणतां, उलट ती सर्वांनीच कां पाळिली पाहिजेत याचे आपल्या दृष्टीने कारणसांगण्याचा या वर्गातील लोकांनी प्रयत्न केला आहे. यांचे असे म्हणणे आहे की, जगांत अहिंसाधर्म कसा निघाला किंवा लोक तो कां पाळितात याचा सूक्ष्म विचार केल्यास “मी लोकांस मारिले तर लोक मला मारतील व मग माझे सुख मला अंतरेल,” या स्वार्थमूलक भीतीखेरीज त्याच्या बुडाशी दुसरे कांहींहि कारण नाही असे दिसून येईल; आणि अहिंसाधर्माप्रमाणेच इतर सर्व धर्महि याच स्वार्थमूलक कारणामुळे प्रचारांत आलेले आहेत. स्वतःला दुःख झाले म्हणजे आपण रडतो व दुसऱ्याला झाले तर दया येत्ये. कां ? तर आपलीहि पुढे कदाचित् तशी अवस्था होईल ही भीति,—अर्थात् स्वतःचे भावी दुःख—मनांत येते म्हणून. परोपकार, औदार्य, दया, माया, कृतज्ञता, नम्रता, मैत्री वगैरे जे गुण सद्गुदर्शनी लोकांच्या सुखासाठी आहेत असे वाटते ते मूळांत पाहू गेले असता स्वतःच्याच सुखाचे किंवा स्वतःच्याच दुःखनिवारणाचे पर्याय आहेत. आपल्यावर प्रसंग आल्यास लोकांनी आपल्यास मदत करावी याच अंतस्थ बुद्धीने कोणी झाला तरी दुसऱ्यास मदत करितो किंवा दान देतो; आणि आपल्यावर लोकांनी माया करावी म्हणून आपण त्यांच्यावर माया करितो. निदानपक्षी आपल्याला लोकांनी

चांगलें म्हणावें हा स्वार्थमूलक हेतु तरी त्यांच्या पोटांत असतो. परोपकार आणि परार्थ हे शब्द निव्वळ भ्रांतिमूलक आहेत. खरा काय तो स्वार्थ; आणि स्वार्थ म्हणजे स्वतःची सुखप्राप्ति किंवा दुःखनिवारण. आई मुलाला पाजत्ये याचें कारण आईचें प्रेम नव्हे; तर तिच्या स्तनाचा ताठा तिला दुःख देत असल्यामुळें तें दुःख घालविण्याचा, किंवा पुढें मुलानें आपल्यावर माया करून आपणांस सुख द्यावें म्हणून ती हा स्वार्थसाधु उपाय करीत असत्ये, असा या म्हणण्याचा अर्थ होतो! आपल्या स्वतःच्या सुखासाठीच कां होईना, पण दूरवर नजर देऊन दुसऱ्यासहि सुख होईल अशा प्रकारचे नीतिधर्म पाळावयास पाहिजेत असे या पंथांतील लोक कबूल करितात हा या मतांत आणि चार्वाकमतांत महत्त्वाचा फरक आहे. तथापि मनुष्य म्हणजे निव्वळ विषयसुखरूप स्वार्थाच्या मुर्शीत ओतलेला पुतळा असें जें चार्वाकमत तेंच य.तहि कायम ठेविल्लें आहे. इंग्लंडांत हॉब्स आणि फ्रान्स देशांत हेल्वेशिअस यांनीं हें मत प्रतिपादन केलें आहे. पण इंग्लंडांतच नव्हे, तर दुसरीकडेहि या मताचे अनुयायी आतां फारसे उरले नाहींत. हॉब्सची नीतिधर्माची उपपत्ति प्रसिद्ध झाल्यावर बटलरसारख्या विद्वानांनीं तिचें खंडन करून असें सिद्ध केलें कीं, एकंदर मनुष्यस्वभाव कांहीं निव्वळ आप्पलपोट्या नाहीं; स्वार्थाप्रमाणेंच भूतदया, प्रेम, कृतज्ञता वगैरे सद्गुणहि थोड्याबहुत प्रमाणानें मनुष्याच्या अंगांत जन्मतःच वास करीत असतात. यासाठीं कोणत्याहि व्यवहाराचा किंवा कर्माचा नैतिकदृष्ट्या विचार करितांना केवळ स्वार्थाकडे किंवा दूरदर्शी स्वार्थाकडेहि न पहातां स्वार्थ आणि परार्थ अशा मनुष्यस्वभावाच्या ज्या दोन नैसर्गिक प्रवृत्ति त्या दोहोंकडे नेहमीं लक्ष दिलें पाहिजे. वाधिणीसारखें क्रूर जनावर देखील आपल्या पित्रांच्या रक्षणासाठीं जर प्राण देण्यास तयार होतें तर सर्व मनुष्यांचे अंगांत प्रेम किंवा परोपकारबुद्धि हे गुण निव्वळ स्वार्थामुळेंच उत्पन्न झाले आहेत असें म्हणणें व्यर्थ असून, केवळ दूरदर्शी स्वार्थबुद्धीनेंच धर्माधर्माची परीक्षा करणें शत्रुदृष्ट्याहि योग्य नाहीं असें सिद्ध होतें. केवळ संसारालाच चिकटून राहिल्यानें ज्यांची बुद्धि शुद्ध झालेली नसत्ये अशीं मनुष्ये या जगांत दुसऱ्यासाठीं म्हणून जें कांहीं करितात तें पुष्कळदां आपल्या हितासाठींच करीत असतात, ही गोष्ट आमच्या प्रार्चान पंडितांच्याहि लक्षांत आलेली होती. “सासुसाठीं रडे सून । भाव अंतरीचा भिन्न ॥” (गा २५८३.२) असें तुकोबा म्हणत असून, कित्येक पंडित तर हेल्वेशिअसच्याहि पलीकडे गेल्ले आहेत. उदाहरणार्थ,

*हॉब्सचें मत त्याच्या *Leviathan* ग्रंथांत आलें आहे; आणि बटलर याचीं मते त्याच्या *Sermmons on Human Nature* या निबंधांत आलेली आहेत. हेल्वेशिअसच्या पुस्तकाचा सारांश मोलें यांनीं आपल्या *Dideret* बरील ग्रंथांत (Vol. 11. Chap. V) दिला आहे.

मनुष्याची सर्व म्हणजे स्वार्थ किंवा परार्थ प्रवृत्तिहि दोषमय असत्ये—प्रवर्तना-
लक्षणा दोषाः—या गौतमन्यायसूत्राच्या (१.१.१८) आधारें ब्रह्मसूत्रभाष्यांत श्री-
शंकराचार्यांनीं जें विधान केलेलें आहे (वे. सू. शां. भा. २.२.३), त्यावर टीका
करितांना आनंदगिरि असें लिहितो कीं, “ आपल्या अंगांत कारुण्यवृत्ति जागृत
झाली म्हणजे त्यापासून आपणांस जें दुःख होतें तें घालविण्यासाठीं आपण लोकांवर
दया किंवा परोपकार करीत असतो. ” आनंदगिरिची हीच कोटि आमच्याकडे
प्रायः सर्व संन्यासमार्गीय ग्रंथांत आढळून येत असून सर्व कर्म स्वार्थपर अतएव
त्याज्य होत, एवढेंच त्यावरून मुख्यत्वेंकरून सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला असतो.
परंतु बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्य व त्याचीं वायकी मैत्रेयी यांचा दोन ठिका-
णीं जो संवाद आला आहे (बृ. २.४; ४.५) त्यांत याच कोटिक्रमाचा दुसऱ्या एका
चमत्कारिक रीतीनें उपयोग केला आहे. “ आपल्याला अमृतत्वाची प्राप्ति कशी
होईल ! ” या मैत्रेयीच्या प्रश्नास उत्तर देतांना याज्ञवल्क्य तिला असें म्हणतो
कीं, “ मैत्रेयी ! वायकोस नवरा आवडतो तो नवऱ्यासाठीं नव्हे; आपल्या
आत्म्याप्रीत्यर्थ होय. त्याचप्रमाणें पुत्र पुत्रासाठीं आवडत नाही, आपल्या स्वतः-
साठीं आपण त्यावर प्रेम करितो. * द्रव्य, पशु किंवा इतर सर्व वस्तु यास हाच न्याय
लागू आहे. “ आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति ”—आत्म्याप्रीत्यर्थ सर्व वस्तु
आपल्याला आवडत असतात; आणि सर्व प्रेम जर याप्रमाणें आत्ममूलक आहे, तर
आत्मा (आपण) म्हणजे कोण याची आपणांस आधीं ओळख करून घ्यावयास नको
काय ? म्हणून “ आत्मा वा अरे द्रव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिव्यासितव्यः ”—
“ आत्मा कोण हें (पहिल्यानें) पहा, ऐक, आणि त्याचें मनन व ध्यान कर ” असा
याज्ञवल्क्याचा अखेरचा उपदेश आहे. या उपदेशाप्रमाणें आत्म्याच्या खऱ्या स्वरू-
पाची एकदां ओळख पटली म्हणजे मग सर्व जगच आत्ममय होऊन स्वार्थ आणि
परार्थ हा भेदच मनांतून नाहीसा होतो. याज्ञवल्क्याचा हा युक्तिवाद दिसण्यांत
हॉन्ससारखाच असला तरी त्यापासून दोघांनीं काढलेलीं अनुमानें एकमेकांच्या
विरुद्ध आहेत, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. हॉन्स स्वार्थालाच प्राधान्य

* “ What say you of natural affection ? Is that also a spe-
cies of self-love ? Yes; All is self-love. *Your* children are
loved only because they are yours. *Your* friend for a like
reason. And *Your* country engages you only so far as it
has a connection with *Yourself* ” याप्रमाणें ग्रूम यानेहि या कोटि-
क्रमाचा आपल्या *Of the Dignity or meanness of human Nature* नांवाच्या
निबंधांत उल्लेख केला आहे. ग्रूमचें स्वतःचें मत याहून निराळें आहे.

देतो, व सर्व परार्थदूरदर्शी स्वार्थ मानून, स्वार्थाखेरीज या जगांत दुसरें कांहीं नाही असें म्हणतो; आणि याज्ञवल्क्य 'स्वार्थ' या शब्दांतील 'स्व'(आपला) या पदाच्या आधारे अद्यात्मदृष्ट्या आपल्या एका आत्म्यांतच सर्व भूतांचा व सर्व भूतांतच आपल्या आत्म्याचा अविरोधानें कसा समावेश होतो हें दाखवून स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान भासणाऱ्या द्वैताचें बंडच समूळ मोडून टाकितो. संन्यासमार्गाच्या आणि याज्ञवल्क्याच्या वरील मताचा जास्त विचार पुढें करण्यांत येईल. " सामान्य मनुष्यांची प्रवृत्ति स्वार्थपर म्हणजे आत्मसुखपर असत्ये," या एका गोष्टीचें कमी अधिक गौरव करून किंवा तीच सर्वस्वीं निरपवाद आहे असें समजून आमच्याकडील प्राचीन ग्रंथकारांनी त्यापामूनच हॉब्सच्या उलट दुसरी अनुमाने कशी काढिली आहेत, हें दाखविण्यापुरताच याज्ञवल्क्यादिकांच्या मतांचा या ठिकाणी उल्लेख केलेला आहे.

इंग्रज ग्रंथकार हॉब्स व फ्रेंच पंडित हेल्वेशिअस यांनी प्रतिपादन केल्याप्रमाणे मनुष्यस्वभाव केवळ स्वार्थपर म्हणजे तमोगुणी किंवा राक्षसी नसून स्वार्थाबरोबरच परोपकारबुद्धीची सात्त्विक मनोवृत्तिहि मनुष्याच्या अंगी उपजतच स्वतंत्र निर्माण झालेली आहे, परोपकार म्हणजे केवळ दूरदर्शी स्वार्थ नव्हे, असें सिद्ध झाल्यावर स्वार्थ म्हणजे स्वसुख आणि परार्थ म्हणजे दुसऱ्याचें सुख या दोन्ही तत्त्वांवर सारखी दृष्टि ठेवून कार्याकार्यव्यवस्थितशास्त्राची रचना करणें प्राप्त होतें. आधिभौतिकवाद्यांचा हा तिसरा वर्ग होय. तथापि स्वार्थ काय आणि परार्थ काय, दोन्हीहि ऐहिकसुखवाचक होत, ऐहिक सुखापलीकडे कांहीं नाही, हें आधिभौतिक मत या पक्षांतहि कायमच रहातें. भेद इतकाच की, स्वार्थबुद्धीप्रमाणें परार्थबुद्धिहि नैसर्गिक मानिल्यामुळें नीतीचा विचार करितांना स्वार्थाप्रमाणेंच परार्थहि पहाणें आपलें कर्तव्य आहे असें या पंथांतील लोक समजतात. सामान्यतः स्वार्थ आणि परार्थ यांच्यामध्ये विरोध उत्पन्न होत नसल्यामुळें मनुष्य जीं जीं कर्में करितो तीं तीं प्रायः समाजाच्याहि हिताची असतात. एकानें द्रव्यसंचय केला तर त्यांत एकंदर समाजाचेंहि हितच होतें, कारण, समाज म्हणजे अनेक व्यक्तींचा समूह असल्यामुळें त्यांतील प्रत्येक व्यक्ति दुसऱ्याचें नुकसान न करितां जर आपला फायदा करून घेऊं लागली तर एकंदर समाजाचें त्यांत कल्याणच आहे. यासाठी आपल्या सुखाकडे दुर्लक्ष न करितां एखाद्यास जर लोकहित करितां आलें तर तसें करणें हें त्याचें कर्तव्य होय, असें या पंथांतील लोकांनीं ठरविलें आहे. पण या पक्षांतील लोक परार्थाचें श्रेष्ठत्व कबूल न करितां दर वेळीं आपल्या बुद्धीप्रमाणें स्वार्थ श्रेष्ठ का परार्थ श्रेष्ठ याचा विचार करण्यास सांगत असल्यामुळें, स्वार्थ आणि परार्थ यांच्यामध्ये जेव्हां विरोध येतो तेव्हां लोकांच्या सुखासाठीं आपलें सुख किती सोडावें याचा निर्णय कर-

ण्याची पंचाईत पडून पुष्कळदां स्वार्थाकडेच मनुष्य ओढला जाण्याचा संभव असतो. उदाहरणार्थ, स्वार्थ आणि परार्थ दोन्ही सारखेच प्रबल मानिल्यास सत्याकरितां प्राण देणे किंवा राज्य गमाविणे दूरच, पण द्रव्यद्वारा वरेंचसें नुकसान होत असलें तर तें सहन करावें कीं नाहीं, याचा या पंथांतील मतानें निर्णय होत नाहीं. एखाद्या उदार पुरुषानें परार्थासाठीं आपले प्राण दिल्यास या पंथांतील लोक कदाचित् त्याची स्तुति करतील; पण स्वतःवर तसा प्रसंग आल्यास स्वार्थ व परार्थ या दोन दगडींवर नेहमीं हात ठेवणाऱ्या या पंडितांचा ओढा स्वार्थाकडेच अधिक वळेल हें सांगावयास नको. हॉब्सप्रमाणें परार्थ हा स्वार्थाचाच दूरदर्शी प्रकार न मानितां, स्वार्थ आणि परार्थ असे दोन्ही तागडीं त घालून त्यांच्या तारतम्यानें आम्ही आपला स्वार्थ मोठ्या चातुर्यानें ठरवितों असें समजून या पंथांतील लोक आपल्या मार्गास 'उदान' किंवा 'शहाणा' स्वार्थ (पण कांहीं झाले तरी स्वार्थच !) असें नांव देऊन त्याची महती गात असतात. * पण भर्तृहरि काय म्हणतो पहा—

**एके सत्पुरुषाः परार्थघटकाः स्वार्थान् परित्यज्य ये
सामान्यास्तु परार्थमुद्यमभृतः स्वार्थाऽविरोधेन ये ।
तेऽमी मानवराक्षसाः परहितं स्वार्थाय निघ्नन्ति ये
थे तु घ्नन्ति निरर्थकं परहितं ते के न जानीमहे ॥**

“आपला फायदा सोडून देऊन जे लोकांचें कल्याण करितात तेच खरे सत्पुरुष म्हणावयाचे ! स्वार्थ न सोडितां लोकांसाठीं झटणारे पुरुष सामान्य होत; आणि आपल्या फायद्यासाठीं लोकांचें नुकसान करणारे पुरुष मनुष्ये नसून राक्षस समजले पाहिजेत ! परंतु यापलीकडल्या म्हणजे लोकहिताचा निरर्थक नाश करणाऱ्या पुरुषांस काय नांव द्यावें तें आम्हांस कळत नाहीं !” (नी. श. ७४). तसेंच राज-धर्माची उत्तम स्थिति वर्णन करितांना कालिदासानें हि—

**स्वसुखनिरभिलाषः खिद्यसे लोकहेतोः ।
प्रतिदिनमथवा ते वृत्तिरेवंविधैव ॥**

“आपल्या सुखाची पर्वा न करितां तूं दररोज लोकहितार्थ कष्ट करितोस ! अथवा तुझी वृत्ति किंवा धंदाच असा आहे,”—असें म्हटलें आहे (शाकुं. ५.७). कर्म-योगशास्त्रांत स्वार्थ आणि परार्थ हीं दोन्ही तत्त्वे स्वीकारून त्यांच्या तारतम्यानें धर्माधर्माचा किंवा कर्माकर्माचा निर्णय कसा करावा, हें भर्तृहरी किंवा कालिदास यांस पहावयाचें नव्हतें; तथापि परार्थासाठीं स्वार्थ सोडणाऱ्या पुरुषांना त्यांनीं जें पहिलें स्थान दिलें आहे, तेंच नीतिदृष्ट्याहि न्याय्य आहे. या पंथांतील लोकांचें

* इंग्रजीत यास enlightened self-interest असें म्हणतात. पैकीं en-
lightened यांचें भाषांतर आम्हीं 'उदान' किंवा 'शहाणा' या पदानें केले आहे.

बावर असे म्हणणे आहे की, तात्त्विकदृष्ट्या पारार्थ श्रेष्ठ असला तरी, परमावधीची शुद्ध नीति कोणती हे न पहातां सामान्य व्यवहारांत 'सामान्य' मनुष्यांनी कसे वागावे एवढेच काय ते आम्हांस ठरवावयाचे असल्यामुळे 'शहाण्या स्वार्थीस' आम्ही नै अग्रस्थान देतो तेंच व्यावहारिकदृष्ट्या योग्य आहे. * पण आमच्या मते या कोटिक्रमांत कांहीं हांशील नाहीं. बाजारांत उपयोगांत येणारी वजनमापे नेहमीच थोडी कमीजास्त असतात, या सबबीवर राजदरबारी सर्वीस प्रमाणभूत म्हणून ठेवलेली वजनमापेहि जर होतील नितकी चोख न ठेविली, तर आपण त्याबद्दल अधिकाऱ्यांस दूषण देणार नाहीं काय ! कर्मयोगशास्त्रास हाच न्याय लागू आहे. नीतिधर्माचे पूर्ण, शुद्ध व नित्य स्वरूप कोणते याचा शास्त्रीय निश्चय करण्यासाठीच नीतिशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे; आणि हे काम जर नीतिशास्त्र न करील तर तें निष्फळ म्हणावे लागेल. 'शहाणा स्वार्थ' हा सामान्य मनुष्याचा मार्ग आहे असे जे सिज्विक म्हणतो ते कांहीं खोटे नव्हे. भर्तृहरिहि तेंच म्हणत आहे. परंतु या सामान्य लोकांचेच पराकाष्ठेच्या नीतिमत्तेबद्दल काय मत आहे याचा जर शोध केला, तर सिज्विक यानें शहाण्या स्वार्थीस जें महत्त्व दिलें आहे तें चुकीचें असून निष्कलंक नीतीचा किंवा सत्पुरुषाच्या आचरणाचा मार्ग या सामान्य पोटभरू मार्गाहून भिन्न आहे, असे सामान्य लोकहि समजतात असे दिसून येईल; व हाच अर्थ वरील श्लोकांत भर्तृहरिनें वर्णिला आहे.

निव्वळ स्वार्थी, दूरदर्शी स्वार्थी व उभयवादी किंवा शहाणे स्वार्थी, याप्रमाणें आधिभौतिक सुखवाद्यांचे जे तीन मार्ग आहेत त्यांचा आतांपर्यंत विचार करून त्यांतील मुख्य दोष कोणते ते सांगितले. पण एवढ्यानेच सर्व आधिभौतिक पंथ संपत नाहींत. यापुढला आणि सर्व आधिभौतिक पंथांत श्रेष्ठपंथ म्हटला म्हणजे "एकाच मनुष्याच्या सुखाकडे न पहातां सर्व मनुष्यजातीच्या आधिभौतिक सुखदुःखांचे तारतम्य पाहूनच नैतिक कार्याकार्याचा निर्णय केला पाहिजे," असें प्रतिपादन करणाऱ्या सात्त्विक आधिभौतिक पंडितांचा होय. † एकाच कृत्यानें एकाच वेळी समाजांतील किंवा जगांतील सर्व पुरुषांस सुख होणे शक्य नसतें. कोणास एखादी गोष्ट सुखकारक वाटली तर तीच दुसऱ्यास दुःखकारक असत्ये. परंतु घुबडास उजेड आवडत

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book I Chap. II §2, pp 18-29; also Book IV. Chap IV §3 p 474. हा तिसरा पंथ सिज्विकने काढिला आहे असे नाहीं; तर सामान्य सुशिक्षित इंग्रज लोक प्रायः याच पंथाचे अनुयायी असून त्यास Common sense morality असेंहि नांव आहे.

† वैथम, मिह्ल वगैरे पंडित या पंथाचे पुरस्कर्ते आहेत. Greatest good of the greatest number याच "पुष्कळांचे पुष्कळ सुख" असे आम्हीं भाषांतर केले आहे.

नाहीं म्हणून उजेड ज्याप्रमाणे त्याज्य असें कोणी म्हणत नाही, त्याप्रमाणे कांहीं विशिष्ट लोकांस एखादी गोष्ट फायदेशीर नसल्यास ती सर्वास हितावह नाही असें कर्मयोगशास्त्रांतहि म्हणतां येत नाही; आणि याच कारणास्तव “सर्व लोकांचे सुख” या शब्दाचाच “पुष्कळांचें पुष्कळसुख” असा आतां अर्थ करावा लागतो. सारांश, “पुष्कळ लोकांस जेणेंकरून पुष्कळ सुख होईल तीच गोष्ट आपण नीतिदृष्ट्या न्याय्य व ग्राह्य समजली पाहिजे; आणि अशा रीतीनें वर्तन करणें हेंच या जगांत मनुष्यांचे खरे कर्तव्य होय,” असें या पंथाचें मत आहे. आधिभौतिक सुखवाद्यांचें हें तत्त्व आध्यात्मिक पंथास कवूल आहे; किंबहुना हें तत्त्व आध्यात्मिकवाद्यांनींच फार प्राचीन काळां शोधून काढिलेलें असून आधिभौतिकवाद्यांनीं आतां त्याचा एक विशिष्ट रीतीनें उपयोग केला, एवढाच भेद आहे असें म्हणण्यासहि हरकत नाही. तुकोबांनीं म्हटल्याप्रमाणें, “जगाच्या कल्याणा संताच्या विभूती । देह कष्टविती उपकारें ॥” हें कांहीं कोणास सांगावयास नको. अर्थात् या तत्त्वाच्या खरेपणाबद्दल किंवा योग्यतेबद्दल कोणताहि वाद नाही. खुद्द भगवद्गीतेंतहि पूर्ण योगयुक्त अर्थात् कर्मयोगयुक्त ज्ञानी पुरुषाचीं लक्षणें सांगतांना “सर्वभूतहिते रताः” म्हणजे सर्व भूतांचें कल्याण करण्यांत ते गढलेले असतात, असें दोनदां स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ५. २५; १२. ४); आणि धर्माधर्माच्या निर्णयार्थांहि आमचे शास्त्रकार हें तत्त्व जमस धरीत असत, असें दुसऱ्या प्रकरणांत दिलेल्या “यद्भूतहितमत्यन्तं तत् सत्यमिति धारणा” या महाभारतांतील वचनावरून उघड होतें. पण आमचे शास्त्रकार म्हणतात त्याप्रमाणें सर्वभूतहित हें ज्ञानी पुरुषांच्या वर्तनाचें बाह्य लक्षण ठरवून धर्माधर्मनिर्णयार्थे त्याचा प्रसंगविशेषी स्थूल मानांनें उपयोग करणें, आणि नीतिमतेचें हेंच काय तें सर्वस्व मानून दुसऱ्या कोणत्याहि गोष्टींचा विचार न करितां केवळ याच पायावर नीतिशास्त्राची सर्व टोलेजंग इमारत उभारणें, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. आधिभौतिक पंडित दुसरा मार्ग स्वीकारून नीतिशास्त्राचा अध्यात्मविशेषी कांहीं संबंध नाही असें प्रतिपादन करित असतात. म्हणून त्यांचें हें म्हणणें कितपत सयुक्तिक आहे हें आपणांस आतां पाहिलें पाहिजे. ‘सुख’ आणि ‘हित’ या दोन शब्दांच्या अर्थांत बराच भेद आहे, पण सध्यां तो भेद जरी बाजूला ठेविला आणि ‘सर्वभूतहित’ म्हणजे “पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख” असें घेऊन चाल्ले, तरी कार्याकार्यनिर्णयाच्या कामी केवळ या तत्त्वाच उपयोग केला तर अनेक महत्त्वाच्या अडचणी उत्पन्न होतात असें दिसून येईल. समजा कीं, या तत्त्वाचा आधिभौतिक पुरस्कर्ता अर्जुनास उपदेश करण्यास असता तर त्यानें त्यास काय सांगितलें असतें? भारती युद्धांत तुम्हांस जय मिळाल्यानें पुष्कळ लोकांस जर पुष्कळ सुख होण्यासारखें असेल, तर भीष्माला मारूनहि युद्ध

करणें हें तुझे कर्तव्य होय, असेंच की नाही! दिसण्यांत हा उपदेश अतिशय सापा दिसतो; पण जरा खोल पाहू लागलें म्हणजे त्यांतील अपुरेपणा व अडचणी समजतात. पुष्कळ म्हणजे किती! पांडवांच्या सात, तर कौरवांच्या अकरा अक्षौहिणी म्हणून पांडवांचा पराजय झाला असता तर या अकरा अक्षौहिणीस सुख झालें असतें, या युक्तिवादानें पांडवांचा पक्ष अन्याय्य होता असें म्हणतां येईल काय! भारती युद्धा-बद्दलच काय, पण दुसऱ्या अनेक प्रसंगी नीतिमत्तेचा निर्णय केवळ संख्येवरून करणें चुकीचें आहे. लाखों दुर्जनांना सुख होईल त्यापेक्षां एकाच कां होईना पण सज्जनाला ज्यामुळे संतोष होईल तेंच खरें सत्कृत्य होय, असें व्यवहारांत सर्व लोक समजतात. हा समज खरा ठरण्यास एका सज्जनाच्या सुखास लाख दुर्जनांच्या सुखापेक्षां अधिक किंमत द्यावी लागत्ये: आणि तसें केलें म्हणजे, “पुष्कळांचें पुष्कळ बाह्य सुख” हेंच काय तें नीतिमत्तेच्या परीक्षेचें साधन होय, हा पहिला सिद्धान्त त्या मानानें लंगडा पडतो. म्हणून लोकांची संख्या कमी किंवा जास्त असणें याचा नीतिमत्तेशीं नित्यसंबंध असू शकत नाही, असें म्हणणें भाग पडतें. दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे की, सामान्यतः सर्व लोकांस कधीं कधीं जी गोष्ट सुखावह वाटत्ये तीच दूरदर्शी पुरुषास परिणामी सर्वांच्याच गैरफायद्याची आहे असें दिसत असतें. उदाहरणार्थ, सॉक्रेटिस व येशू ख्रिस्त यांचीच गोष्ट घ्या. दोघेहि आपआपल्या मते परिणामी कल्याणकारक असाच उपदेश आपल्या देशबंधूस करात होते. परंतु त्यांच्या देशबांधवांनीं त्यास “समाजाचे शत्रू” ठरवून देहान्त प्रायश्चित्त दिलें ! “पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख” या तत्त्वावरच लोक व पुढारी या दोघांनांहि या बाबतींत वर्तन केलें होतें: पण या वेळचें सामान्य लोकांचें वर्तन न्याय्य होतें असें आपण आतां म्हणत नाही. सारांश, “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख ” हेंच काय तें एक नीतीचें मूलतत्त्व असें जरी क्षणभर कबूल केलें, तरी लक्षावधि लोकांचें सुख कशांत आहे आणि तें ठरवावयाचें कसे व कोणी, या प्रश्नांचा त्यानें कांहींच निकाल लागत नाही. सामान्य प्रसंगी हा निर्णय करण्याचें काम ज्या लोकांच्या सुखदुःखावद्दल प्रश्न आहे त्या लोकांकडे सोंपवितां येईल. पण सामान्य प्रसंगी इतका खटाटोप करण्याचें कारण नसतें; आणि भानगडीच्या विशेष प्रसंगी सामान्य जनांस आपले सुख कशांत आहे याचा विनचूक विचार करण्याइतका पोंच नसल्यामुळे भुताच्या हातात कोर्लात दिल्यानें जो परिणाम व्हावयाचा तसाच “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” हें एकटेंच नीतितत्त्व या अनधिकारी लोकांच्या हातांत पडल्यानें होत असतो, हें वरील दोन्ही उदाहरणांवरून उघड होतें. “नीतिधर्माचें आमचें तत्त्व खरें आहे, अडाणी लोकांनीं त्याचा दुरुपयोग केल्यास आम्ही काय करणार!” या उत्तरांत कांहीं अर्थ नाही. कारण, तत्त्व जरी खरें असलें तरी त्याचा

उपयोग करण्यास अधिकारी कोण आणि ते याचा उपयोग केव्हां व कसा करतात, वगैरे मर्यादाहि त्याबरोबरच सांगितल्या पाहिजेत. नाहींपेक्षा आपण सॉक्रेटिसासारखेच नीतिमतेचा निर्णय करण्यास समर्थ आहों अशा प्रकारचा विनाकारण गैरसमज होऊन अर्थाचा अनर्थ होण्याचा संभव असतो.

केवळ संख्येवरून नीतीचा योग्य निर्णय होत नाहीं, व पुष्कळांचेंपुष्कळ सुख कशांत आहे हे तर्कांनें ठरविण्यास निश्चित असें कोणतेंच बाह्य साधन नाहीं, या दोहोंखेरीज दुसरेहि कांहीं मोठे आक्षेप या पंथावर येऊं शकतात. उदाहरणार्थ, एखाद्या कृत्याच्या नुसत्या बाह्य परिणामावरूनच तें न्याय्य किंवा अन्याय्य आहे याचा पुरा व समाधानकारक निकाल करणेंहि पुष्कळांदां शक्य नसतें. असें थोड्या विचारान्तीं सहज दिसून येईल. एखादें घड्याळ बरोबर वेळ दाखवितें कीं नाहीं एवढ्यावरून तें चांगलें किंवा वाईट याचा निर्णय करितात खरा; पण मनुष्याच्या कृतीस हा न्याय लावण्यापूर्वी, मनुष्य म्हणजे केवळ एखादें घड्याळ अगर यंत्र नव्हे हे आपण लक्षांत ठेविलें पाहिजे. सर्व सत्पुरुष जगाच्या कल्याणासाठीं झटत असतात खरे; पण उल्टे जो कोणी लोकांच्या कल्याणासाठीं झटतो तो प्रत्येक इसम साधुच असला पाहिजे असें निश्चयात्मक उल्टे अनुमान करितां येत नाहीं. मनुष्याचें अंतःकरण कसे आहे हेहि पहावयास पाहिजे. यंत्र व मनुष्य यांमध्ये जो मोठा भेद आहे तो हाच होय; आणि म्हणूनच अजाणतेपणानें किंवा चुकांनें जर कोणाच्या हातून अपराध घडला तर तो कायद्यांत क्षम्य मानितात. तात्पर्य, कोणतेंहि कृत्य चांगलें किंवा वाईट, धर्म्य अगर अधर्म्य किंवा नीतीचें अगर अनीतीचें आहे, याचा खरा निर्णय त्या कृत्याचें केवळ बाह्य फल अथवा परिणाम—म्हणजे तें कृत्य पुष्कळांस पुष्कळ सुख देणारें आहे कीं नाहीं एवढेंच—पाहून ठरवितां येत नाहीं. सदर कृत्य करणाराची बुद्धि, वासना किंवा हेतु कसा आहे हेहि त्याबरोबरच अवश्य पहावें लागतें. अमेरिकेंत एका मोठ्या शहरांत सर्व लोकांच्या उपयोगाकरितां व सुखाकरितां ट्रामवे करावयाची होती; परंतु त्या कामास अवश्य लागणारी अधिकाऱ्यांची मंजुरी मिळण्यांत दिरंगाई होऊं लागली. तेव्हां ट्रामवेच्या व्यवस्थापकांनें अधिकाऱ्यांस पैसे भरल्यावर सदर मंजुरी ताबडतोब मिळाली, व लवकरच ट्रामवेचें काम पुरें होऊन शहराच्या सर्व लोकांची त्यामुळें फार सोय व फायदा झाला. नंतर कांहीं दिवसांनीं लांचाची गोष्ट उघडकीस येऊन व्यवस्थापकावर फौजदारी खटला करण्यांत आला. पहिल्या ज्युरीत (पंचांत) एकमत होईना म्हणून दुसरी ज्युरी निवडून दिली; व त्या ज्युरीनें दोषी ठरविल्यावर व्यवस्थापकास शिक्षा झाली. या ठिकाणीं पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख एवढेंच नीतितत्त्व घेऊन निभाव लागत नाहीं; लांच दिल्यामुळें ट्रामवे झाली हा बाह्य परिणाम पुष्कळांना पुष्कळ सुख देणारा होता

पण तेवढ्याने लांच दिली ही गोष्ट न्याय्य होत नाही. * दान करणे हा आपला धर्म (दातव्य) समजून निष्काम बुद्धीने दान करणे आणि कीर्तीसाठी किंवा दुसऱ्या कांहीं फलासाठी दान करणे या दोन कृत्यांचे बाह्य परिणाम जरी एकसारखेच असले, तरी पहिले दान सार्विक व दुसरे राजस, असा भगवद्‌गोतेतहि भेद केलेला आहे (गी. १७. २०, २१.): आणि तेच दान कुपात्री असल्यास तामस किंवा गर्ह्य होय असे म्हटले आहे. लोकांतहि गरीवाने एखाद्या धर्मकार्यास चार पैसे दिले व त्याच कृत्यास श्रीमंताने शंभर रुपये, दिले तर त्या दोहोंची नैतिक योग्यता एकच समजतात. पण केवळ “पुष्कळांचे पुष्कळ हित” कशांत आहे या बाह्य साधनानेच जर विचार केला तर ही दानही दाने नैतिकदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेची होत नाहीत असे म्हणावे लागेल. “पुष्कळांचे पुष्कळ हित” या आधिभौतिक नातिनत्वांत जो मोठा दोष आहे तो हाच की, कर्त्याच्या मनातील हेतूचा किंवा बुद्धीचा त्यांत कांहींच विचार होत नाही; आणि अंतर्गृह्य हेतूकडे लक्ष यावयाचे म्हटले तर, पुष्कळांचे पुष्कळ बाह्य सुख हीच काय ती एक नातिमत्तेची कसोटी अर्शा जी पहिली प्रतिज्ञा तिला विरोध येतो. कायदे करणारी सभा किंवा मंडळी अनेक व्यक्तींचा समुदाय असल्यामुळे त्यांना केलेला कायदा अगर नियम योग्य आहे की नाही याचा विचार करितांना त्यांचे अंतःकरण कसे होते हे पहावयाचे कारण रहात नाही; त्यांच्या कायद्यापासून पुष्कळांना पुष्कळ सुख होईल की नाही, एवढाच बाह्य विचार केला म्हणजे पुरे होते. पण इतर टिकाणी तो न्याय लागू पडत नाही, हे वरील उदाहरणावरून कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. “पुष्कळांचे पुष्कळ हित किंवा सुख” हे तत्त्व अगदीच निरूपयोगी आहे असे आमचे म्हणणे नाही. केवळ बाह्य गोष्टींचा विचार कर्तव्य असतां यापेक्षां दुसरे उत्कृष्ट तत्त्व मिळावयाचे नाही. पण एखादी गोष्ट नीतिदृष्ट्या न्याय्य अगर अन्याय्य याचा निर्णय करितांना या बाह्य तत्त्वाखेरीज पुष्कळ प्रसंगी दुसऱ्या अनेक गोष्टींचाहि विचार अवश्य करावा लागत असल्यामुळे नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास केवळ याच तत्त्वावर सर्वस्वी अवलंबून रहातां येत नाही; यापेक्षां अधिक निश्चित व निर्दोष तत्त्व शोधून काढणे जरूर आहे, एवढेच काय ते आमचे सांगणे आहे. ‘कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ’ (गी. २. ४९) असे जे गीतेत आरंभाच म्हटले आहे त्यातील अभिप्रायहि असाच आहे. केवळ बाह्य कर्मच पाहिले तर ते पुष्कळदा भ्रामक असते ‘स्नानसंध्या टिळेमाळा’ हे बाह्य कर्म कायम राहून ‘पोटी क्रीडाचा उमाळा’ असणे कांहीं उद्भव्य नाही. पण उलटपक्षां म्हणजे पोटातील बुद्धि शुद्ध असेल तर बाह्य कर्मांचे कांहीं महत्त्व न रहातां, सुदाम्याच्या

* हे उदाहरण डा. पॉल कॅरस यांच्या *The Ethical Problem* (pp. 58, 59, 2nd Ed.) या पुस्तकांतून घेतले आहे.

पोह्यांसारख्या अत्यंत अल्प बाह्य कर्मांची धार्मिक किंवा नैतिक योग्यता पुष्कळ लोकांस पुष्कळ सुख देणाऱ्या खंडोगणती अन्नाइतकीच लोकांत समजली जात्ये. म्हणूव प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट* याने कर्माच्या बाह्य व दृश्य परिणामांचा तारतम्यविचार गौण ठरवून नीतिशास्त्राच्या आपल्या विवेचनास कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीपासून सुरुवात केली आहे. आधिभौतिक सुखवादांतील हा उणेपणा प्रमुख आधिभौकवद्यांच्या लक्षांत आलेला नाही असे नाही. मनुष्याचे कर्म त्याच्या शैलाचे द्योतक असल्यामुळेच ज्या अर्थी लोकांत नीतिमतेचे दर्शक समजतात, त्या अर्थी केवळ बाह्य परिणामांवरूनच ते स्तुत्य किंवा गर्ह्य मानिले जाणे अशक्य होय, असे ह्यूम† याने स्वच्छ लिहिले आहे; व “कोणत्याहि कर्माची नीतिमत्ता कर्त्याच्या हेतूवर म्हणजे तो ज्या बुद्धीने सदर कर्म करितो त्यावरच सर्वस्वी अवलंबून असत्ये,” ही गोष्ट मिल्लसाहेबासहि मान्य आहे. पण स्वपक्ष-मंडनार्थ मिल्लने यावर अशी कोटी लढविली आहे की, “जोपर्यंत बाह्य कर्मांत कांही भेद होत नाही तोपर्यंत कर्त्याला ते करण्याची वायना कशांनेहि झाली असली तरी कर्माच्या नीतिमतेत त्याने फरक पडत नाही.”‡ मिल्लची ही कोटी सांप्रदायिक आग्रहाची आहे. कारण, बुद्धि निराळी असल्यावर दोन कर्मे दिसण्यांत एक असली तरी नत्त्वतः ती एकाच किमतीची होणे कधीच शक्य नाही म्हणून “जोपर्यंत (बाह्य) कर्मांत भेद होत नाही” इत्यादि मिल्ल याने काढलेली मर्यादाच निर्मूल पडत्ये, असे ग्रीनसाहेबांचे याला उत्तर आहे.§ गीतेचा अभिप्रायहि तोच आहे. कारण, दोन पुरुषांनी एकाच धर्मकृत्यासाठी मारख्याच रक्कम जरी दान दिल्या तरी—म्हणजे दोघांचे बाह्य कर्म सर्वस्वी एकसारखे असतां—दोघांच्या

* Kant's *Theory of Ethics* (trans. by Abbott) 6th Ed. p. 6.

† “For as actions are objects of our moral sentiment, so far only as they are indications of the internal character, passions and affections, it is impossible that they can give rise either to praise or blame, where they proceed not from these principles, but are derived altogether from external objects.” Hume's *Inquiry concerning Human Understanding*, Section VIII Part II. (p. 368 of Hume's *Essays*, The World Library Edition).

‡ “Morality of the action depends entirely upon the intention, that is, upon what the agent *wills to do*. But the motive, that is, the feeling which makes him will so to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality.” Mill's *Utilitarianism*, p. 27.

§ Green's *Prolegomena to Ethics*, § 292 note. p. 318. 5th Cheaper Edition.

बुद्धिभेदामुळे एक दान सात्त्विक, तर दुसरें राजस किंवा तामसाहि होऊं शकेल, असें गीतेंत म्हटलें आहे. पण याबद्दल जास्त विचार पुढें पौर्वात्य व पाश्चात्य मतांची तुलना करितांना करूं. कर्माच्या केवळ बाह्य परिणामावरच अवलंबून राहणाऱ्या आधिभौतिक मुखवादाची श्रेष्ठ पायरीहि नीतिनिर्णयाचे कामीं कशी अपुरी पडत्ये एवढेंच सध्यां पहाणें असून, मिळची वरील कवूली हाच आमच्या मते याचा उत्तम पुरावा आहे.

“पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” या आधिभौतिक पंथांत कर्त्याच्या बुद्ध्याचा कांहींच विचार होत नाही, हा सर्वांत मोठा दोष होय. कारण, मिळची कोटी खरी मानिली तरीहि केवळ बाह्य फलावरून नीतीचा निर्णय करणारें हें तत्त्व कांही मर्यादेच्या आंत लागू पडणारें म्हणजे एकदेशीय असून, त्याचा सर्व ठिकाणी एकसारखा उपयोग करितां येत नाही हें मिळच्या लेखावरूनच सिद्ध होतें. पण याशिवाय या मतावर आणखीहि एक आक्षेप असा आहे कीं, स्वार्थापेक्षां परार्थ श्रेष्ठ कां किंवा कसा ठरतो याची कांहींच उपपत्ति न सांगतां हें तत्त्व गृहीत धरून सर्व विचार केला असल्यामुळे शहाण्या स्वार्थास आपलें घोंडें पुढें टकलण्यास सवड मिळाली आहे. स्वार्थ आणि परार्थ हीं दोन्ही तत्त्वे मनुष्याबरोबर उपजतच जर निर्माण झालेलीं आहेत, तर स्वार्थापेक्षां पुष्कळांचें हित मी जास्त महत्त्वाचें कां मानावें ? पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित त्यांत आहे म्हणून तूं तसें कर हें उत्तर समर्पक नाही; कारण, पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित कां करूं, हाच मूळचा प्रश्न आहे. लोकांचें हित करण्यांतच प्रायः आपलेंहि हित असल्यामुळे हा प्रश्न नेहमीं उपास्थित होत नाही, हें खरें. पण आधिभौतिक पंथाच्या वर सांगितलेल्या तिसऱ्या पायरीपेक्षां या शेवटच्या म्हणजे चवथ्या पायरीत जो फरक आहे तो हा कीं, स्वार्थ आणि परार्थ यांचा विरोध आला तर शहाण्या स्वार्थाचा मार्ग न पत्करितां स्वार्थ सोडून परार्थ साधण्यास झटणें हेंच प्रत्येकाचें कर्तव्य असें या शेवटच्या आधिभौतिक पंथांतील लोक मानितात. हा जो या आधिभौतिक पंथांतील विशेष त्याची कांहीं उपपत्ति दाखवावयास नको काय ? ही अडचण या पंथाच्या एका विद्वान् आधिभौतिक पंडिताच्या लक्षांत येऊन लहान किड्यापासून तों मनुष्यापर्यंत सर्व सजीव प्राण्यांच्या व्यवहारांचें निरीक्षण करून त्यानें अखेर असा सिद्धान्त काढिला आहे कीं, ज्या अर्थी आपल्याप्रमाणेंच आपल्या संततीचें व ज्ञ तीचें परिपोषण करणें आणि कोणाला इजा न करितां आपल्या बांधवांस होईल तितकी मदत करणें हा गुण लहान किड्यापासून मनुष्यापर्यंत उत्तरोत्तर अधिकाधिक व्यक्त होत चाललेला आढळून येतो, त्या अर्थी सजीव सृष्टीच्या वर्तनाचें हेंच मुख्य धोरण आहे, असें म्हटलें पाहिजे. सजीव सृष्टींत हें धोरण प्रथमतः संतति उत्पन्न करणें आणि तिचें

संगोपन करणें या गोष्टांत दिसून येतें. स्त्रीपुरुष हा भेद ज्यांच्यांत झालेला नाही, अशा अत्यंत सूक्ष्म किड्यांच्या सृष्टींत देखील एका किड्याचा देह वाढतां वाढतां तो फुटून त्याचे दोन किडे बनतात; किंवा संततीसाठीं म्हणजे परक्यासाठीं हा लहान किडा आपला देह विसर्जन करितो म्हटलें तरी चालेल. तसेंच सजीव सृष्टींत या किड्याच्या वरच्या वरच्या पायरीचे स्त्रीपुरुषात्मक प्राणीहि याचप्रमाणें आपल्या संततीच्या संगोपनार्थ स्वार्थत्याग करण्यांत आनंद मानीत असतात; आणि हा गुण पुढें वाढत जाऊन अगदीं रानटी समाजांतहि मनुष्य आपल्या संततीलाच नव्हे, तर आपल्या ज्ञातिबंधवांनाहि मदत करण्यास सुखानें प्रवृत्त होत असतो. म्हणून सजीव सृष्टीचा शिरोमणि जो मनुष्य त्यानें परार्थातच स्वार्थाप्रमाणें सुख मानण्याचें सृष्टीचें हें चढें धोरण पुढें चालवून स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान सध्यां भासणारा विरोध कायमचा काढून टाकण्याचा प्रयत्न करावा, हेंच या जगांतील त्याचें इति-कर्तव्य होय. * युक्तिवाद वरोबर आहे. परोपकार हा सद्गुण मुक्या सृष्टींतहि पोरानें संगोपन करण्यांत नजरेस येत असल्यामुळें ज्ञानवान् मनुष्यानें त्याची परमावाधि करावी हाच त्याचा पुरुषार्थ आहे, हें तत्त्व कांहीं नवें नाही. आधिभौतिक शास्त्रांचें ज्ञान हल्लीं पृष्कळ वाढल्यामुळें या तत्त्वाची आधिभौतिक उपपत्ति आतां अधिक संगतवार मांडितां आली एवढेंच काय तें अधिक होय. आमच्या शास्त्रकारांची दृष्टि आध्यात्मिक आहे, तरीहि प्राचीन ग्रंथांतून—

अष्टादशपुराणानां सारं सारं समुद्धृतम् ।

परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम् ॥

“परोपकार हें पुण्य आणि परपीडा हें पाप, एवढेंच काय तें अठरा पुराणांचें सार होय” असें म्हटलें आहे; आणि भर्तृहरिहि “स्वार्थो यस्य परार्थ एव स पुमान् एकः सतां अग्रणीः”—परार्थ हाच ज्याचा स्वार्थ झाला तोच सर्व सत्पुरुषांत श्रेष्ठ होय—असें सांगत आहे. परंतु लहान किड्यापासून मनुष्यापर्यंत सृष्टीची उत्तरोत्तर चढती पायरी लक्षांत आणिली म्हणजे दुसरा असाहि प्रश्न निघतो की, परोपकारबुद्धि या एकाच सद्गुणाचा मनुष्यांत उत्कर्ष झालेला आहे, किंवा त्यावरोबरच न्यायबुद्धि, दया, शहाणपण, दूरदृष्टि, तर्क, शौर्य, धृति, क्षमा, इंद्रियनिग्रह इत्यादि दुसऱ्या अनेक सात्त्विक सद्गुणांचीहि वाढ झालेली आहे? हा विचार मनांत आला म्हणजे, इतर सजीव प्राण्यांपेक्षां मनुष्यांत सर्वच सद्गुणांचा उत्कर्ष झाला आहे असें म्हणणें

*ही उपपत्ति स्पेन्सरच्या *Data of Ethics* या ग्रंथांत दिलेली आहे. आपल्या व मिलच्या मतामध्ये अंतर काय याचा खुलासा स्पेन्सरसाहेबांनीं मिलला पाठविलेल्या पत्रांत केला असून या पत्रांतील उतारे सदरहू ग्रंथांत दिलेले आहेत. pp. 57, 123. Also see *Bain's Mental and moral Science* pp. 721, 722 (Ed. 1875).

भाग होते. या सात्त्विक गुणांच्या समुच्चयास आपण तूर्त 'माणुसकी' असे नांव देऊ. परोपकारापेक्षा माणुसकी याप्रमाणे श्रेष्ठ ठरल्यावर, कोणत्याहि कर्माच्या योग्यायोग्यतेचा किंवा नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास त्या कर्माची केवळ परोपकारबुद्धीच्या धोरणानेच परीक्षा करण्यापेक्षा माणुसकीच्या - म्हणजे मानवजातीत इतर प्राण्यांपेक्षा जे जे गुण उत्कर्ष पावले आहेत असे आढळून येते त्या सर्वांच्या - दृष्टीने सदर कर्माचे परीक्षण करणे जरूर होते. अर्थात् एकट्या परोपकारबुद्धीवर भिस्त ठेवून कसा तरी निर्वाह करण्यापेक्षा सर्व मनुष्यांचे 'मनुष्यपण' किंवा 'माणुसकी' ज्या कर्माने वाढेल किंवा त्या माणुसकीस जे शोभेल तेच सत्कृत्य किंवा तोच नीतिधर्म असे आता म्हटले पाहिजे, व ही व्यापक दृष्टी एकदा पत्करली म्हणजे 'पुष्कळांचे पुष्कळ सुख' हा सदर दृष्टीचा एक स्वल्प भाग होऊन केवळ त्याच दृष्टीने सर्व कृत्यांच्या धर्माधर्मतेचा विचार केला पाहिजे, हे मत शिल्लक न रहाता माणुसकीहि अवश्य बघितली पाहिजे असे निष्पन्न होते आणि 'माणुसकी' किंवा मनुष्यपण कशात आहे याचा सूक्ष्म विचार करू लागले म्हणजे याज्ञवल्क्याने म्हटल्याप्रमाणे 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' हा प्रश्न साहजिकरीत्याच उत्पन्न होतो. नीतिशास्त्राचे विवेचन करणाऱ्या अमेरिकेतील एका ग्रंथकाराने या समुच्चयात्मक मनुष्यपणाच्या धर्मासच 'आत्मा' ही संज्ञा दिलेली आहे.

निव्वळ स्वार्थ किंवा स्वतःचेच विषयसुख या कनिष्ठ पायरीपासून चढत चढत अधिभौतिक सुखावाद्यांसहि परोपकार आणि शेवटी माणुसकीपर्यंत कसे यावे लागते हे वरील विवेचनावरून दिसून येईल. परंतु माणुसकी म्हटले तरी आधिभौतिकवाद्यांचे मनांत प्रायः सर्व लोकांच्या बाह्य विषयसुखाचीच कल्पना प्रधान असल्यामुळे अंतःशुद्धीचा व अंतःसुखाचा विचार न करणारी अधिभौतिकवादाची ही शेवटची पायरीहि आमच्या अध्यात्मवादी शास्त्रकारांच्या मते निर्दोष ठरत नाही. मनुष्याची सर्व धडपड सुखप्राप्ति व दुःखनिवारण करण्यासाठी असते हे जरी सामान्यतः कबूल केले, तरी खरे व नित्य सुख अधिभौतिक म्हणजे ऐहिक विषयोपभोगांतच आहे किंवा दुसऱ्या कशात आहे या प्रश्नाचा आधी निर्णय लागल्याखेरीज कोणताच अधिभौतिक पक्ष ग्राह्य धरिता येत नाही. शारीरिक सुखापेक्षा मानसिक सुखाची योग्यता अधिक आहे हे अधिभौतिकवादीहि कबूल करितात. पशूला जे जे उपभोगणे शक्य आहे ते ते सर्व तुला देतो असे सांगून कोणास "तू पशू होण्यास राजी आहेस काय ?" असा प्रश्न केला तर एक देखील मनुष्य पशू होण्यास तयार होणार नाही. तसेच तत्त्वज्ञानाच्या गहन विचारामुळे बुद्धीस जी एक प्रकारची शांति मिळते तिची योग्यता ऐहिक संपत्ती किंवा बाह्योपभोग यांजपेक्षा शतपट अधिक आहे हे ज्ञानी पुरुषांस सांगावयास नकोच. बरे; लोकमत पहावयास गेले तरीहि असे दिसून येईल की, नीतिमत्ता केवळ संख्येवर

अवलंबून नसून मनुष्य जे काही करितो ते अधिभौतिक सुखासाठीच करितो, अधिभौतिक सुख हेच त्याचे परम साध्य आहे, हा सिद्धान्त लोक सर्वस्वी खरा मानित नाहीत. बाह्य सुखाचीच काय, पण जीविताचीही पर्वा न ठेविता प्रसंगविशेषी आध्यात्मिकदृष्ट्या त्याहून अधिक योग्यतेचे सत्यादि नीतिधर्म पाळण्याइतका मनोनिग्रह असणे यांतच मनुष्याचे मनुष्यपण आहे असे आपण समजतो; आणि अर्जुनाचा प्रश्नहि लढाई केल्याने कोणाला किती सुख होईल असा नसून “माझे म्हणजे माझ्या आत्म्याचे श्रेय कशांत आहे ते मला सांगा” (गीता २.७; ३.२), असे श्रीकृष्णास त्याने विचारिले आहे. आत्म्याचे हे निरंतरचे श्रेय किंवा सुख आत्म्याच्या शांतीत आहे. म्हणून ऐहिक सुख किंवा संपत्ति कितीही मिळाली तरी तेवढ्यानेच हे आत्मसुख किंवा शांति प्राप्त होण्याची आशा नाही - “अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन” - असे बृहदारण्यकोपनिषदात सांगितले असून (बृ. २.४, २), कठोपनिषदात नचिकेतास पुत्र, पौत्र, पशु, धान्य, द्रव्य वगैरे अनेक प्रकारची ऐहिक संपत्ति देण्यास मृत्यु तयार झाला असताहि नचिकेताने मला “आत्मविद्या पाहिजे, संपत्ति नको” असे मृत्यूस साफ उत्तर दिले आहे; आणि ‘प्रेय’ म्हणजे इंद्रियांस प्रिय वाटणारे ऐहिक सुख, व ‘श्रेय’ म्हणजे आत्म्याचे खरे कल्याण, यांत भेद करून -

श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतस्तौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः।

श्रेयो हि धीरोऽभिप्रेयसो वृणीते प्रेयो मंदो योगक्षेमाद् वृणीते ॥

“प्रेय (तात्कालिक बाह्य इंद्रियसुख) व श्रेय (खरे व चिरकालिक कल्याण) ही मनुष्याच्या पुढे आली म्हणजे शहाणा मनुष्य त्या दोहोंमध्ये निवड करित असतो. शहाणा जो आहे तो प्रेयापेक्षा श्रेय अधिक पसंत करितो; आणि मंदबुद्धि मनुष्यास आत्मकल्याणापेक्षा प्रेय म्हणजे बाह्य सुखच अधिक आवडते” - असे म्हटले आहे. (कठ. १.२ २) म्हणून संसारातील इंद्रियगम्य विषयसुख हेच काय ते मनुष्याचे या जगातील परम साध्य आहे, आणि मनुष्य जे काही करितो ते केवळ बाह्य म्हणजे आधिभौतिक सुखार्थ किंवा दुःखनिवारणार्थच करित असतो, असे मानणे योग्य नाही.

इंद्रियगम्य बाह्य सुखापेक्षा बुद्धिगम्य अंतःसुखाची किंवा आध्यात्मिक सुखाची योग्यता अधिक आहे इतकेच नव्हे, तर विषयसुख आज आहे ते उद्या नाही म्हणजे ते अनित्यहि आहे. नीतिधर्माची गोष्ट तशी नाही. अहिंसा, सत्य वगैरे धर्म बाह्योपाधीवर म्हणजे बाह्य सुखदुःखांवर अवलंबून नसून सर्व काळी आणि सर्व प्रसंगी एकसारखे लागू पडणारे अतएव नित्य आहेत, असे सर्व लोक मानितात. बाह्य गोष्टींवर अवलंबून नसणारे नीतिधर्माचे जे हे नित्यत्व ते त्यांस प्राप्त होण्याचे

कारण काय, किंवा तें आलें कोटून, याची आधिभौतिकवादानें कांहींच उपपत्ति लागत नाही. कारण, बाह्य सृष्टीतील सुखदुःखांच्या अवलोकनानें कोणताही सामान्य सिद्धान्त केला तरी सर्व सुखदुःखें स्वभावतःच अनित्य असल्यामुळे त्यांच्या ढिसूळ पायावर रचिलेले नीतिसिद्धान्तहि तितकेच कच्चे म्ह० अनित्य बनतात; व त्यामुळे सुखदुःखांचा विचार न करितां, सत्याप्रीत्यर्थ प्राण गेला तरी बेहत्तर अशी जी सत्यधर्माची त्रिकालाबाधित नित्यता ती “पुष्कळांचें पुष्कळ सुख” या तत्त्वानें सिद्ध होत नाही. सामान्य व्यवहारांत सत्यासाठी प्राण देण्याची वेळ आल्यास मोठ-मोठे लोकहि असत्याचा आश्रय करितात, व शास्त्रकारहि अशा वेळी फार ओढून धरीत नाहीत असें जर आपण पहातो, तर सत्यादि धर्म नित्य मानण्याचें कारण नाही, अशा यावर कित्येकांची कोटी आहे. पण हा युक्तिवाद बरोबर नाही. कारण, सत्याकरितां प्राण देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाही किंवा सोयीस्कर पडत नाही असे पुरुष देखील या नीतिधर्माचें नित्यत्व स्वमुखानें कबूल करीत असतात. या साठी महाभारतात अर्थकामादि पुरुषार्थ सिद्ध करून देणाऱ्या सर्व व्यावहारिक धर्माचें विवेचन केल्यावर अखेरीस भारतसावित्रीत (आणि विदुरनीतीतहि) व्यासांनी—

न जातु कामान्न भयान्न लोभाद्धर्मं त्यजेज्जीवितस्यापि हेतोः ।

धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये जीवो नित्योः हेतुरस्य त्वनित्यः॥

“सुखदुःखें अनित्य, पण (नीति) धर्म नित्य आहेत; म्हणून सुखेच्छेनें, भयानें, लोभामुळे किंवा प्राण जावयाचा असला तरी देखील धर्म कधीहि सोडूं नये. जीव मूळांत नित्य असून त्याचा हेतु म्हणजे सुखदुःखादिविषय अनित्य होत” — म्हणून अनित्य सुखदुःखांचा विचार करीत न बसतां, नित्य जीवाची धर्माशीच नेहमी जोड घालून दिली पाहिजे, असा सर्वास उपदेश केला आहे (मभा. स्व. ५. ६; उ. ३९. १२, १३). व्यासांचा हा उपदेश कितपत योग्य आहे हें षहाण्यास सुखदुःखांचें खरें स्वरूप काय, व नित्य सुख कशाला म्हणतात, याचा विचार आतां केला पाहिजे.

प्रकरण ५ वें

मुखदुःखविवेक.

मुखमात्यंतिकं यत्तत् बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् । *

गीता ६. २१.

या जगांतील प्रत्येक मनुष्य सुख कसे मिळेल किंवा प्राप्त झालेल्या सुखाची वृद्धि कशी होईल, आणि दुःख कसे टळेल अथवा कमी होईल, यासाठी सदैव धडपड करीत असतो, हा सिद्धान्त आमच्या शास्त्रकारांस मान्य आहे. “इह खलु अमुष्मिंश्च लोके वस्तुप्रवृत्तयः सुखार्थमाभिधीयन्ते । न ह्यतःपरं त्रिवर्गफलं विशिष्टतरमास्ति ।”—या जगांत किंवा परत्र सर्व प्रवृत्ति सुखाकरिता आहे, धर्मार्थकामाचें यापलीकडे दुसरें कांहीं फल नाही, असें शान्तिपर्वात भृगु भरद्वाजास सांगत आहे (मभा. शां. १९०.९). परंतु आपलें खरें सुख कशांत आहे हें समजत नसल्यामुळें खोटें नाणें पदरांत बांधून तेंच खरें आहे या समजुतीनें, किंवा आज नाही तर उद्यां तरी सुख मिळेल या आशेवर, मनुष्य आयुष्याचे दिवस कंठीत असतां मृत्यूनें जरी त्याजवर अकस्मात् घाला घातला, तरी त्यानें दुसरा सावध न होतां पुनः तोच किता गिरवीत असतो; आणि अशा रीतीनें हें भवचक्र चालू असून खरें व नित्य सुख कोणतें याचा कोणीच विचार करीत नाही, असें या शास्त्रकारांचें म्हणणें आहे. संसार केवळ दुःखमय आहे, किंवा सुखप्रधान अगर दुःखप्रधान आहे, याबद्दल पौरस्त्य व पाश्चात्य तत्त्वज्ञानी पुरुषांमध्ये बराच मतभेद आहे. परंतु यांपैकी कोणताहि पक्ष घेतला तरी प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या दुःखाचें अत्यंत निवारण करून अत्यंत सुखप्राप्ति करून घेणें यांत त्याचें कल्याण आहे, याबद्दल कोणाचाहि मतभेद नाही. ‘सुख’ या शब्दाऐवजीं प्रायः ‘हित’, ‘श्रेय’ किंवा ‘कल्याण’ हे शब्द अधिक वापरण्यांत येत असतात; व त्यांमधील भेद काय हें पुढें सांगण्यांत येईल. तथापि ‘सुख’ शब्दांतच सर्व प्रकारच्या सुखांचा अगर कल्याणाचा समावेश होतो असें मानिल्यास सामान्यतः प्रत्येकाचा प्रयत्न सुखासाठीं असतो हें मत सर्वासच ग्राह्य आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाही. परंतु तेवढ्यामुळें “यदिष्टं तत्सुखं प्राहुः द्वेष्यं दुःखमिहेष्यते”—जे कांहीं आपणांस इष्ट असतें तें सुख आणि आपण ज्याचा द्वेष करितों म्हणजे जें कांहीं आपणांला नकोसे असतें तें दुःख,—असें सुखदुःखांचें जें लक्षण

* “जे केवळ बुद्धीनेच ग्राह्य असून श्रियातीत असतें तेंच आत्यंतिक सुख होय.”

महाभारतान्तर्गत पराशरगीतेंत केलें आहे (मभा. शां. २९५. २७), तें शास्त्रदृष्ट्या पूर्ण निर्दोष होत नाहीं. कारण, या व्याख्येतील 'इष्ट' शब्दाचा अर्थ इष्ट वस्तु किंवा पदार्थ असाहि होळें शकिल: आणि असा अर्थ धरिला तर इष्ट पदार्थांसिहि सुख म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होईल. उदाहरणार्थ, तहान लागली असतां आपणांस पाणी जरी इष्ट आहं, तरी पाणी या बाह्य पदार्थास 'सुख' हें नांव देतां येत नाहीं. तसें होईल तर नदीच्या पाण्यांत बुडणारा मनुष्य सुखांत बुडाला असें म्हणावें लागेल. पाणी पिण्यानें जी इंद्रियतृप्ति होत्ये तें सुख होय. ही इंद्रियतृप्ति किंवा सुख मनुष्याला हवेंचें वाटतें हें खरें; पण त्यामुळे जें जें हवेंसें वाटतें तें तें सर्व सुखच असलें पाहिजे, असा व्यापक सिद्धान्त करितां येत नाहीं. म्हणून नेच्यायिकांनीं "अनुकूलवेदनीयं सुखं"—जी वेदना आपल्याला अनुकूल असत्ये तें सुख, आणि "प्रतिकूलवेदनीयं दुःखं"—जी वेदना आपल्याला प्रतिकूल तें दुःख, अशा व्याख्या देऊन सुख व दुःख या एक प्रकारच्या वेदना ठरविल्या आहेत. या वेदना मूळच्या म्हणजे जन्मतःच सिद्ध आणि केवळ अनुभवगम्य असल्यामुळे नेच्यायिकांच्या या व्याख्येपेक्षां सुखदुःखांचें जास्त चांगलें लक्षण सांगतां येणें शक्य नाहीं. ही वेदनारूप सुखदुःखे केवळ मनुष्याच्या व्यापारांनाच उद्भवतात असें नाहीं; तर कधी कधी कांहीं देवतांच्या कोपामुळेहि दुर्धर रोग उद्भवून त्यांचें दुःख मनुष्यास भोगावें लागतें. म्हणून वेदान्तग्रंथांतून सामान्यतः या सुखदुःखांचे आधिदैविक, आधिभौतिक व आध्यात्मिक असे तीन भेद करित असतात. पैकीं देवतांच्या प्रसादानें किंवा कोपानें जीं सुखदुःखे अनुभवावीं लागतात त्यांस 'आधिदैविक' ही संज्ञा अमून, बाह्य सृष्टीतील पृथिव्यादि पंचमहाभूतात्मक पदार्थांचा मनुष्याच्या इंद्रियांशीं संयोग होऊन शीतोष्णादिकांमुळे जीं सुखदुःखे होतात त्यांस 'आधिभौतिक' हें नांव देतात; आणि अशा प्रकारच्या बाह्य संयोगावांचून उद्भवणाऱ्या इतर सर्व सुखदुःखांस 'आध्यात्मिक' असें म्हणतात. सुखदुःखांचें हें वर्गीकरण स्वीकारिलें म्हणजे शरीरांतल्याच वातपित्तादि दोषांचें प्रमाण बिघडून उद्भवणारीं ज्वरादि दुःखे, आणि तेंच प्रमाण बरोबर असतां अनुभवास येणारे शरीरप्रकृतीचें स्वास्थ्य, यांची गणना आध्यात्मिक सुखदुःखांत करावी लागत्ये. कारण, हीं सुखदुःखे जरी पंचभूतात्मक स्थूल शरीरांतलीं म्हणजे शारीर असलीं तरी शरीराबाहेरील पदार्थांच्या संयोगामुळे तीं उद्भवलीं आहेत असें नेहमीं म्हणतां येत नाहीं; व त्यामुळे आध्यात्मिक सुखदुःखांतहि शारीर व मानसिक असा वेदान्तदृष्ट्या पुनः भेद करावा लागतो. पण सुखदुःखांचे शारीर व मानसिक असे जर याप्रमाणें भेद केले तर आधिदैविक सुखदुःखे निराळीं मानण्याची जरूर रहात नाहीं. कारण, देवतांच्या प्रसादानें किंवा कोपानें होणारीं सुखदुःखेहि मनुष्यास अखेर आपल्या शरीरानें किंवा मनानेंच भोगावीं

लागत असतात हे उघड आहे. म्हणून वेदान्तग्रंथांतील परिभाषेप्रमाणे सुखदुःखांचे त्रिविध वर्गीकरण न करितां त्यांचे बाह्य किंवा शारीर, आणि आभ्यंतर किंवा मानसिक, असे दोनच वर्ग कल्पून पहिल्या म्हणजे सर्व प्रकारच्या शारीर सुखदुःखांस 'आधिभौतिक' आणि सर्व मानसिक सुखदुःखांस 'आध्यात्मिक' हीं नांवे आर्हणीं या ग्रंथांत योजिलीं आहेत. वेदान्तग्रंथांतल्या परिभाषेप्रमाणे 'आधिदैविक' म्हणून निराळा तिसरा वर्ग केलेला नाही. कारण, आमच्या मते सुखदुःखांचे शास्त्रीय विवेचन करण्यास हे द्विविध वर्गीकरणच अधिक सोयीचे आहे, सुखदुःखांचे पुढील विवेचन वाचितांना वेदान्तग्रंथांतल्या आणि आमच्या परिभाषेतील हा भेद नेहमीं लक्षांत ठेविला पाहिजे.

सुखदुःखे द्विविध माना किंवा त्रिविध माना, त्यांपैकीं दुःख कोणासच नको असते; म्हणून, सर्व प्रकारच्या दुःखांची अत्यंत निवृत्ति करणे आणि आत्यंतिक व नित्य सुखाची प्राप्ति करून घेणे हाच मनुष्याचा परम पुरुषार्थ होय, असे वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांतून म्हटले आहे (सां. का. १; गी. ६. २१. २२). आत्यंतिक सुख हेच या प्रमाणे परम साध्य ठरल्यावर अत्यंत, सत्य व नित्य सुख कशाला म्हणावे, त्याची प्राप्ति होणे शक्य आहे कीं नाही, शक्य असल्यास कशी व केव्हां, इत्यादि गोष्टींचा विचार साहजिकरीत्याच प्राप्त होतो; आणि हा विचार करावयास लागले म्हणजे प्रथमच असा प्रश्न उद्भवतो कीं, नैय्यायिकांच्या लक्षणाप्रमाणे सुख व दुःख या दोन निरनिराळ्या स्वतंत्र वेदना, अनुभव किंवा वस्तु आहेत, अथवा "उजेड नाही तो अंधेर" या न्यायाने या दोन वेदनांपैकीं एकीच्या अभावास दुसरी संज्ञा आहे ! "तान्हेने आपल्या तोंडाला कोरड पडली म्हणजे ते दुःख निवारण करण्यासाठी आपण गोड पाणी पितों, भुकेने पीडिले म्हणजे सुप्रास अन्न खाऊन ती व्यथा घालवितों, आणि कामवासना प्रदीप्त होऊन दुःसह झाली म्हणजे स्त्रीसंगाने ती तृप्त करितों," असे सांगून भर्तृहरि अखेरीस असे म्हणतो कीं,—

प्रतीकारो व्याधेः सुखमिति विपर्यस्यत जनः।

"कोणतीहि व्याधि अगर दुःख झाल्यावर त्याचे जें निवारण त्यालाच लोक भ्रमाने 'सुख' असे म्हणत असतात!" दुःख निवारणापलीकडे 'सुख' म्हणून कांहीं निराळा पदार्थ नाही. मनुष्य स्वार्थासाठीं जे व्यवहार करितो त्यांसच हा न्याय लागू पडतो असे नाही. दुसऱ्यावर उपकार करितेवेळींहि त्यांचे दुःख पाहून आपल्या मनांतील जागृत झालेली कारुण्यवृत्ति आपणांस दुःसह होऊं लागत्ये व तिच्या दुःसहत्वाची ही व्यथा घालविण्यासाठीं आपण परोपकार करतो, असे आनन्द-गिरीचे मत मागील प्रकरणांत सांगितले आहे. हा पक्ष स्वीकारिला म्हणजे महाभारतांत एके ठिकाणीं—

तृष्णार्तिप्रभवं दुःखं दुःखर्तिप्रभवं सुखम् ।

“क्रोणती तरी तृष्णा आधी उत्पन्न होऊन तिच्या पीडेपासून दुःख आणि त्या दुःखाच्या पीडेपासून पुढे सुख उद्भवते”—असे जे सुखदुःखांचे वर्णन आहे, तेच यथार्थ होय असे म्हणावे लागेल (शां. २५. २२; १७४. १९.) सारांश, मनुष्याचे मनांत प्रथमतः एखादी आशा, वासना अगर तृष्णा उत्पन्न होऊन तीपासून दुःख होऊ लागल्यावर मग सदर दुःखाचे जे निवारण होतें तें सुख होय, सुख म्हणून निराळी स्वतंत्र वस्तु नाही, असे या पंथाचे म्हणणे आहे. किंबहुना मनुष्याच्या संसारांतील सर्व प्रवृत्ति वासनात्मक किंवा तृष्णात्मकच असून सर्व सांसारिक कर्मांचा त्याग केल्याखेरीज तृष्णेचा पुरा बीमोड होत नाही, व तृष्णेचा पुरा बीमोड झाल्याखेरीज खऱ्या व नित्य सुखाची प्राप्ति होणोहि शक्य नाही, असे यापुढे दुसरेहि अनुमान या पंथांतील लोकांनी काढिलेले आहे. बृहदारण्यकांत विकल्पाने (बृ. ४.४. २२; वेसू. ३. ४. १५) आणि जाबाल-संन्यासादि उपनिषदांतून मुख्यत्वाने हाच मार्ग प्रतिपाद्य असून, अष्टावक्रगीतेत (९.८; १०. ३-८) व अवधूतगीतेत (३. ४६) याचाच अनुवाद केलेला आहे. ज्याला आत्यन्तिक सुख किंवा मोक्ष प्राप्त करून घ्यावयाचा आहे त्याने होईल तितक्या लवकर संसार सोडून संन्यास घेतला पाहिजे हा या पंथाचा अखेरचा सिद्धान्त होय; आणि स्मृतिग्रंथांत वर्णिलेला व श्रीशंकराचार्यांनी फलियुगांत स्थापिलेला श्रौत-स्मार्त-कर्म-संन्यासमार्ग याच तत्त्वावर निघालेला आहे. उघडच आहे की, सुख म्हणून जर कांहीं वास्तविक पदार्थ नाही, जें काय आहे तें दुःख आणि तेहि तृष्णामूलक, तर हे तृष्णादि विकारच प्रथमतः समूळ खणून काढिले म्हणजे स्वार्थाची किंवा परार्थाची सर्व कटकट नाहीशी होऊन मनाची मूळ साम्यावस्था किंवा शान्ति एवढीच काय ती शिल्लक राहिली पाहिजे; आणि याच अभिप्रायाने महाभारतान्तर्गत शांतिपर्वातील पिंगलगीतेत व त्याच-प्रमाणे मंकिगीतेतहि—

यच्च कामसुखं लोके यच्च दिव्यं महत् सुखम् ।

तृष्णाक्षयसुखस्यैते नाहृतः षोडशीं कलाम् ॥

“इहलोकीं काम म्हणजे वासना यांच्या तृप्तीने होणारे जें सुख, आणि स्वर्गामधले जें मोठे सुख, त्या दोन्ही सुखांची योग्यता तृष्णाक्षयापासून होणाऱ्या सुखाच्या सोळाव्या कलेइतकी म्हणजे हिशाइतकीहि नाही,” असे म्हटले आहे (शां. १७४. ४८. १७७. ४९). वैदिक संन्यासमार्गाचेच पुढे जैन व बौध्ध धर्मांत अनुकरण केलेले आहे. म्हणून या दोन्ही धर्मांच्या ग्रंथांतून तृष्णेच्या दुष्परिणामांचे व त्याज्यतेचे बरक्याप्रमाणे—किंबहुना कांकणभर जास्त सरस—वर्णन केलेले असते (उदाहरणार्थ धम्मपदांतील तृष्णावर्ग पहा). तिबेट देशांतील बौद्धधर्मग्रंथांत तर महाभारतांताला

वर दिलेला श्लोकच गौतमबुद्धाला बुद्धत्व प्राप्त झाल्यावर त्याच्या मुखांतून निघाल असे म्हटले आहे*.

तृष्णेचे वर सांगितलेले दुष्परिणाम भगवद्गीतेस मान्य नाहीत असे नाही तथापि ते टाळण्यास कर्माचा सर्वस्वी त्याग करणे उचित नाही, असा गीतेचा सिद्धान्त असल्यामुळे सुखदुःखाच्या वरील उपपत्तीचा येथे थोडा सूक्ष्म विचार केला पाहिजे. सर्व सुख तृष्णादि दुःखांच्या निवारणापासूनच उत्पन्न होते, हे संन्यास मार्गीयांचे म्हणणेच आधी सर्वस्वी खरे मानिता येत नाही. एकदां अनुभविलेले (पाहिलेली, ऐकिलेली वगैरे) वस्तु पुनःहवीशी वाटणे याला काम, वासना किंवा इच्छा असे म्हणतात; व इच्छित वस्तु लवकर न मिळाल्यामुळे दुःख होऊन हे इच्छा तीव्र होत चालली, किंवा मिळालेले सुख पुरे न होतां अधिकाधिक हवें वाटू लागले, म्हणजे त्याच इच्छेस तृष्णा हे नांव प्राप्त होते. परंतु नुसत्या इच्छेला अशा रीतीने तृष्णेचे स्वरूप प्राप्त होण्यापूर्वीच जर ती इच्छा पूर्ण झाली तर तीपासून होणारे सुख तृष्णादुःखाच्या क्षयापासून झाले असे म्हणतां यावयाचे नाही. उदाहरणार्थ, रोजचे वेळच्या वेळीं मिळणारे जेवण घेतले तर दररोज जेवण्यापूर्वी दुःखच होत असते असा आपला अनुभव नाही. वेळवर जेवावयास न मिळाले तर जीव भुकेने ध्याकुळ होईल, एरवीं नाही. बरे; तृष्णा व इच्छा असा भेद न करितां दोन्ही समानार्थक आहेत असे मानिले, तरीहि सर्व सुख तृष्णामूलकच आहे हा सिद्धान्त खरा ठरत नाही. उदाहरणार्थ, एका लहान मुलाच्या तोंडांतून अकस्मात् खडीसाखरेचा एक खडा घातला, तर त्यापासून त्याला होणारे सुख पूर्वतृष्णेच्या क्षयामुळे झाले असे म्हणतां येत नाही. तसेच वाटेने चालत असतां मध्येच एखादी रमणीय बाग लागून कोकिलेचा मुंजुळ शब्द कांनी पडला, किंवा वाटेत एखादे देवालय लागून त्यांतील देवाची सुंदर मूर्ति दृष्टीस पडली. तर त्यामुळे होणारे सुख, प्रथम सदर वस्तु प्राप्त करून घेण्याची इच्छा उत्पन्न झालेली नसतांही, आपल्या अनुभवास येत असते. हीं उदाहरणे लक्षांत आणिलीं म्हणजे संन्यासमार्गीतील सुखाची वरील व्याख्या सोडून देऊन इंद्रियांच्या ठायीं बऱ्यावाईट पदार्थांचा उपभोग घेण्याची स्वाभाविक शक्ति असून त्याप्रमाणे इंद्रिये आपआपले व्यापार करीत असतां त्यांस एखादे वेळेस अनुकूल व एखादे वेळेस प्रतिकूल विषय प्राप्त झाल्याने, मूळची तृष्णा अगर इच्छा नसतांही, आपल्याला सुखदुःख होत असते असे म्हणावे लागते.

* Rockhill's *Life Buddha*, p 33. 'उदान' नांवाच्या पाली ग्रंथांत (२.२) हा श्लोक आलेला आहे. पण तो बुद्धत्व प्राप्त होण्याच्या वेळीं बुद्धाच्या मुखांतून निघाला असे वर्णन नाही. यावरून हे श्लोक मूळचे बुद्धाच्या मुखांतले नसावेत असे स्पष्ट दिसून येते.

हाच अभिप्राय मनांत आणून 'मात्रास्पर्शांनी' शीतोष्णादिकांचा अनुभव घडून सुखदुःख होतें असें गीतें म्हटलें आहे (गी. २. १४). सृष्टीतील बाह्य पदार्थांस 'मात्रा' ही संज्ञा आहे. या बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशी स्पर्श म्हणजे संयोग झाला असतां सुख किंवा दुःख या वेदना उत्पन्न होतात, असा याचा अर्थ आहे; व तोच कर्मयोगशास्त्राचाहि सिद्धान्त आहे. कानाला कर्कश आवाज अप्रिय कां, आणि जिह्वेला मधुर रस प्रिय कां, किंवा नेत्रांना पौर्णिमेचें चांदणें आनंददायक कां वाटतें, याचें कारण कोणीहि सांगूं शकत नाही. जिह्वेला मधुर रस मिळाला म्हणजे ती संतुष्ट होत्ये, एवढेंच आपण जाणतो. आधिभौतिक सुखाचें स्वरूप याप्रमाणें केवळ इंद्रियाधीन असल्यामुळें कित्येकदां इंद्रियांचा अशा प्रकारचा नुस्ता व्यापार चालू ठेविण्यांतच सुख वाटत असतें; मग त्याचा परिणाम पुढें कांहीहि होवो. उदाहरणार्थ, एखादा विचार मनांत आला म्हणजे तोंडावाटें कधीं कधीं जेशब्द सहज बाहेर पडतात, ते कांहीं कोणास आपल्या विचारांची माहिती देण्यासाठीं नसतात. उल्ट कित्येकदां आपल्या स्वाभाविक व्यापारांनीं मनांतील गुप्त बेत किंवा मसलत बाहेर फुटून नुकसानहि होण्याचा संभव असतो. लहान मुलें प्रथम चालावयास शिकलीं म्हणजे दिवसभर जी उगीच इकडेतिकडे हिंडतात त्याचें कारण चालण्याच्या क्रियेंतच त्यांना त्या वेळीं मौज वाटत्ये हें होय. म्हणून यच्चावत् सर्व सुख दुःखाभावरूपच आहे असें न म्हणतां "इंद्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ" (गी. ३. ३४)—इंद्रिये व त्यांचे शब्दस्पर्श इत्यादि विषय यांच्यामधील आवड व द्वेष हीं दोन्हीहि 'व्यवस्थित' म्हणजे मूळचीं स्वतंत्रसिद्ध आहेत—असें सांगून, हे व्यापार आत्म्याच्या कल्याणाचे कसे होतील किंवा करून घेतां येतील एवढेंच काय तें आपणांस पहाणें आहे, व त्यासाठीं इंद्रियांच्या व मनाच्या वृत्ति मारण्याच्या भरीस न पडतां, सदर वृत्ति आपल्या फायद्याच्या ह्योण्यास इंद्रिये व मन आपल्या ताब्यांत ठेवा, स्वैर होऊं देऊं नका, असा भगवंतांचा उपदेश आहे. हा उपदेश, आणि तृष्णा किंवा तृष्णेबरोबरच इतर सर्व मनोवृत्ति समूळ नाहीशा करा म्हणणें, यांत जमीन अस्मानाचें अंतर आहे. जगांतील सर्व कर्तृत्व किंवा पराक्रम अजीबात नाहीसा करावा असें गीतेचें तात्पर्य नसून, उल्ट अठराव्या अध्यायांत (१८. २६) कर्त्याचे अंगीं समष्टुद्धिबरोबरच धृति व उत्साह हे गुण पाहिजेत, असें गांताशास्त्र सांगत आहे, परंतु याबद्दल अधिक विवेचन पुढें करूं. सध्यां सुख व दुःख या दोन भिन्न वृत्ती आहेत किंवा त्यापैकी एक दुसरीचा अभाव आहे एवढेंच आपणांस पाहणें आहे; व या बाबतींत भगवद्गीतेचा अभिप्राय काय आहे हें वरील विवेचनावरून वाचकांचे ध्यानांत येईल. 'क्षेत्र' म्हणजे काय हें सांगतांना 'सुख' आणि 'दुःख' यांचा पृथक् पृथक् गणना केली आहे (गी. १३. ६) इतकेंच नव्हे,

तर सुख हे सत्त्वाचे आणि तृष्णा हे रजाचे लक्षण म्हटले असून (गी. १४.६,७), सत्त्व आणि रज हे गुण पृथक् धरिले आहेत. यावरूनहि सुख आणि दुःख या दोन एकमेकांच्या प्रतियोगी पण निरनिराळ्या दोन वृत्ति भगवद्गीतेत मानिल्या आहेत असे स्पष्ट होतें. अठराव्या अध्यायांत “कोणतेहि कृत्य दुःखकारक आहे म्हणून तें सोडिल्यानं त्यागफल मिळत नाही, हा त्याग राजस होय” (गी. १८.८), असा जो राजस त्यागाचा कमीपणा दाखविला आहे तोहि, सर्व सुख तृष्णाक्षयमुल्लूकच आहे, या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध आहे.

सर्व सुख तृष्णाक्षयरूप किंवा दुःखाभावरूप नसून सुख आणि दुःखाचा दोन स्वतंत्र वस्तु आहेत असे जरी मानिले, तरी या दोन्ही वेदना परस्परविरुद्ध किंवा प्रतियोगी असल्यामुळे ज्याला दुःखाचा यत्किंचित्ताहि अनुभव नाही त्याला सुखाची गोडी कळणे शक्य आहे की नाही, असा या पुढला दुसरा प्रश्न आहे. कित्येकांचे असे म्हणणे आहे की, दुःखानुभव प्रथम आलेला असल्याखेरीज सुखाची गोडी कळणेच अशक्य होय. उलट पक्षी स्वर्गातील देवांच्या नित्यसुखाचा दाखला देऊन दुसरे पंडित असे प्रतिपादन करितात की, सुखाची गोडी कळण्यास दुःखाचा पूर्वा-नुभव असण्याची जरूर नाही. कोणताहि खारट पदार्थ पूर्वी चाखिल्याखेरीज मध, गुळ, साखर, आंबा, केळे इत्यादि पदार्थांची निरनिराळी गोडी ज्याप्रमाणे अनुभविता येत्ये, तद्वत् सुखाचेहि अनेक प्रकार असल्यामुळे पूर्वीच्या दुःखानुभवाखेरीज काप-साच्या गादीवरून परांच्या गादीवर, किंवा मेण्यांतून पालखीत, याप्रमाणे सुखाचेच पर्याय करून वीट न येतां सुखाचा सदैव अनुभव घेणे अशक्य नाही. परंतु या जगातील व्यवहार पाहिला तर हा वादच निरर्थक आहे, असे दिसून येईल. पुराणांतून देवांसहि संकटे प्राप्त झाल्याची पुष्कळ उदाहरणे असल्यामुळे व स्वर्गसुखहि पुण्यांश सरल्यावर कालान्तराने नाहीसे होत असल्याने स्वर्गाच्या सुखाचा दृष्टांत समर्पक नाही; आणि समर्पक असला तरी स्वर्गांतला दाखला आमच्या काय उपयोगी ! “नित्यमेव सुखं स्वर्गं” हे जरी खरे मानिले, तरी यापुढेच “सुखं दुःख-मिहोभयम्” (मभा. शां. १९०.१४)—या जगांत सुख व दुःख दोन्ही मिश्रित असतात—असे म्हटले आहे; आणि त्याला अनुसरूनच समर्थानीहि “जगीं सर्व सुखी असा कोण आहे। विचारी मना तूचि शोधून पाहे।” असा आपला अनुभव सांगितला आहे, शिवाय—

सुखं सुखेनेह न जातु लभ्यं दुःखेन साध्वी उभते सुखानि।

“सुखाने सुख कधी मिळत नाही; साध्वीला सुखे प्राप्त होण्यास दुःख किंवा कष्ट सोसावे लागतात” (मभा. वन २३३.४), असा जो द्रौपदीने सत्यभामेस उपदेश केला आहे तोहि या लोकींच्या अनुभवाप्रमाणे सत्य आहे असे म्हणावे लागते. कारण,

जांभूळ ओंठावर पडले तरी ते तोंडांत घालावे लागते आणि तोंडांत पडले तरी ते चावण्याचे कष्ट करावे लागतात. निदान एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे की, दुःखानंतर प्राप्त होणाऱ्या सुखाची गोडी आणि नेहमीं विषयोपभोगांत गढलेल्या पुरुषाच्या सुखांतील गोडी, यांमध्ये पुष्कळ अंतर असते. कारण, नित्य सुखोपभोगाने सुखाचा अनुभव घेणाऱ्या इंद्रियशक्तीची तीव्रताहि मंदावते—

प्रायेण श्रीमतां लोके भोक्तं शक्तिर्न विद्यते ।

काष्ठान्यपि हि जीर्यन्ते दरिद्राणां च सर्वशः ॥

“श्रीमतांना सुग्रास अन्नाचे सेवन करण्याचीहि प्रायः शक्ति नसत्ये आणि गरीबाला लांकडे देखील संबंध पचनीं पडतात” (मभा. शां. २८, २९), ही गोष्ट प्रासिद्ध आहे. म्हणून इहलोकीचाच विचार कर्तव्य असतां दुःखाखेरीज सुख नेहमीं अनुभवितां येईल की नाही, या प्रश्नाचा जास्त खल करीत बसण्यांत कांहीं हांशील नाही. “सुखस्यानन्तरं दुःखं दुःखस्यानन्तरं सुखम्” (वन. २६०. ४९. शां. २५. २३)—सुखापाठीमागे दुःख आणि दुःखापाठीमागे सुख लागलेलेच आहे; किंवा कालिदासाने मेघदूतांत (मे. ११४) वर्णन केल्याप्रमाणे—

कस्यैकांतं सुखमुपनतं दुःखमेकांततो वा ।

नीचैर्गच्छत्यपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण ॥

“कोणालाहि नेहमीच सुख किंवा नेहमीच दुःख अशी स्थिति येत नसून सुख-दुःखाची दशा चाकाच्या धांवेप्रमाणे एकसारखी खालीं वर होत असत्ये,” हा क्रम सदैव चालू आहे. मग हें दुःख आमच्या सुखाची गोडी वाढविण्याकरितां निर्माण झालेले असो, किंवा प्रकृतीच्या संसारांत त्याचा दुसरा कांहीं उपयोग असो. वीट न घेतां विषयसुखोपभोगच नित्य एकसारखा मिळणे अगदी असंभवनीय नसेल; पण दुःख अजीबात नाहीसे होऊन केवळ सुखच सदैव अनुभविणे निदान या कर्म-भूमांत तरी शक्य नाही.

जगांतोळ व्यवहार केवळ सुखमय नसून नेहमीच जर सुखदुःखात्मक आहे, तर संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक हा तिसरा प्रश्न पुढे क्रमानेच निष्पन्न होतो. आधिभौतिक सुख हेंच परम साध्य मानणाऱ्या पाश्चात्य पंडितांपैकीं पुष्कळांचे असे म्हणणे आहे की, संसारांत सुखापेक्षां दुःखच जर अधिक असते तर संसारांत राहण्याच्या भानगडींत न पडतां, सर्वांनीं नाही तरी त्यांपैकीं बऱ्याच जणांनीं आत्म-हत्या केली असती. परंतु आयुष्याला ज्या अर्थी मनुष्य कंटाळलेला दिसत नाही त्या अर्थी संसारांत त्याला दुःखापेक्षां सुखच अधिक उपभोगावयास मिळत असले पाहिजे; आणि म्हणून सुख हेंच सर्वांचे परम साध्य कल्पून धर्माधर्माचा निर्णयहि याच मापाने केला पाहिजे, परंतु आत्महत्येचा संसारसुखाशी जोडलेला हा संबंध

वस्तुतः पहाता खरा नाही. क्वचित् प्रसंगी एखादा मनुष्य संसाराला कंटाळून जीव देतो, नाही असे नाही; पण लोक त्याची गणना अपवादांत म्हणजे वेड्यात करितात. यावरून जीव देणे किंवा न देणे याचा संसारसुखाशी संबंध न ठेवतां सामान्य लोक ही एक स्वतंत्र गोष्ट समजतात असे दिसून येते; आणि सुधारलेल्या माणसास अत्यंत कष्टमय वाटणाऱ्या रानटी मनुष्याच्या संसाराचा विचार केला तरीहि हेंच अनुमान निष्पन्न होतें. प्रसिद्ध सृष्टिशाल्मज्ञ चार्ल्स डार्विन हा आपल्या प्रवास-ग्रंथांत दक्षिण अमेरिकेच्या अत्यंत दक्षिणेकडील प्रांतांत त्यास आढळून आलेल्या रानटी लोकांचें वर्णन करितांना असे लिहितो कीं, हे रानटी लोक—पुरुष आणि स्त्रिया—आपल्या अत्यंत थंड देशांत बाराहि महिने वस्त्राखेरीज हिंडतात, आणि जवळ अन्नाचा साठा करीत नसल्यामुळे कित्येक दिवस त्यांस अन्नावांचूनहि कंठावे लागतात; तथापि त्यांची प्रजा वाढतच आहे!* पण असली रानटी मनुष्येहि जीव देत नाहीत, यावरून त्यांचा संसार सुखमय आहे असे कोणीच अनुमान करीत नाही. ते आत्महत्या करीत नाहीत हें खरें; पण त्यांचें कारण काय याचा जर सूक्ष्म विचार केला तर असे दिसून येईल कीं, “मी पशु नसून मनुष्य आहे,” यांतच प्रत्येक इसम अत्यंत आनंद मानीत असतो; आणि इतर सर्व सुखापेक्षां मनुष्य होणें या सुखाचें मान इतकें मोठें समजतो कीं, संसार कितीहि कष्टमय असला तरी तिकडे न पाहतां मनुष्यत्वाचा हा श्रेष्ठ आनंद गमाविण्यास तो कर्षाहि तयार नसतो. मनुष्यच काय पण पशुपक्षीहि आत्महत्या करीत नाहीत. म्हणून त्यांचाहि संसार सुखमय झाला काय! अर्थात् मनुष्य किंवा पशुपक्षी जीव देत नाहीत एवढ्यावरून त्यांचा संसार सुखमय आहे असे भ्रामक अनुमान न काढितां, संसार कसाहि असो, त्याची अपेक्षा न ठेवितां केवळ अचेतनाचें सचेतन बनण्यांतच अनुपम आनंद आहे, आणि त्यांतहि मनुष्यत्वाचा आनंद सर्वांत श्रेष्ठ आहे. एवढेंच काय तें खरें अनुमान त्यापासून निघतें, असे आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे.—

भूतानां प्राणिनः श्रेष्ठाः प्राणिनां बुद्धिर्जीविनः ।

बुद्धिमत्सु नराः श्रेष्ठा नरेषु ब्राह्मणाः स्मृताः ॥

ब्राह्मणेषु च विद्वांसः विद्वत्सु कृतबुद्धयः ।

कृतबुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवादनः ॥

“अचेतनापेक्षां सचेतन, सचेतनांत बुद्धि असलेले, बुद्धिमानांत मनुष्य, मनुष्यांत ब्राह्मण, ब्राह्मणांत विद्वान्, विद्वानांत कृतबुद्धि (सुसंस्कृत बुद्धीचे), कृतबुद्धी-मध्ये कर्ते, आणि कर्त्यांतहि ब्रह्मवादी,” अशा ज्या चढत्या पायऱ्या शास्त्रांत ब-र्णिल्या आहेत त्या याच धोरणावर लाविलेल्या आहेत (मनु. १.९६, ९७; महा.

* Darwin's *Naturalist's Voyage round the world*, Chap.X.

उद्यो. ५.१ व २); आणि याच न्यायाने चौऱ्यांशी लक्ष योनांत नरदेह श्रेष्ठ, नरांत मुमुक्षु व मुमुक्षंत सिद्ध असे प्राकृत ग्रंथांतूनहि म्हटलेले आहे. “सबसे जीव प्यारा” अशी जी म्हण आहे त्यांतील तात्पर्यहि हेच असून, याच कारणास्तव संसार दुःखमय असला तरी कोणी आत्महत्या केल्यास त्यास लोक वेडा व धर्मशास्त्रे पापी समजतात (मभा. कर्ण. ७०. २८); आणि आत्महत्या करण्याचा प्रयत्न करणे हा कायद्यांत गुन्हा धरिला जातो. मनुष्य आत्महत्या करीत नाही यावरून संसाराच्या सुखमयत्वाचे अनुमान काढणे रास्त नाही असे याप्रमाणे सिद्ध झाल्यावर संसार सुखमय का दुःखमय या प्रश्नाचा निर्णय करण्यास पूर्वकर्माप्रमाणे एकदां पदरांत पडलेले नरदेहप्राप्तीचे नैसर्गिक भाग्य बाजूला ठेवून तदुत्तरकालीन म्हणजे केवळ संसारांतल्या गोष्टींचाच आपणांस विचार केला पाहिजे. मनुष्य जीव देत नाही किंवा जिवंत राहतो, हे संसाराच्या प्रवृत्तीचे कारण आहे; आधिभौतिक पंडित म्हणतात त्याप्रमाणे संसारांतील सुखाधिक्याचा पुरावा नव्हे. किंवा हाच अर्थ दुसऱ्या शब्दांनी व्यक्त करणे झाल्यास असे म्हटले पाहिजे की, जीव न देण्याची बुद्धि नैसर्गिक आहे, संसारांतील सुखदुःखांच्या तारतम्याने उत्पन्न झालेली नव्हे; व म्हणूनच संसार सुखमय आहे ही गोष्ट त्यावरून सिद्ध होऊं शकत नाही.

केवळ मनुष्यजन्माचे महद्भाग्य आणि त्यापुढला मनुष्याचा संसार यांची भ्रामक मिसळ न करितां, मनुष्यपण व मनुष्याचा संसार म्हणजे नित्य व्यवहार, ही दोन्ही निरनिराळां केल्यावर श्रेष्ठ नरदेहधारी प्राण्याला संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक या प्रश्नाचा निकाल लावण्यास प्रत्येक मनुष्याच्या ‘प्रस्तुतच्या’ वासनांपैकी किती वासना सफल आणि किती निष्फल होतात, हे पाहण्याखेरीज दुसरे साधन रहात नाही. ‘प्रस्तुतच्या’ असे म्हणण्याचे कारण असे की, ज्या गोष्टी सुधारलेल्या स्थितीत सर्वांनाच प्राप्त झालेल्या असतात त्या नित्य व्यवहारांतल्या होऊन त्यांतील सुख आपण विसरून जातो; आणि ज्या वस्तूंची गरज नवी उत्पन्न होत्ये त्यांपैकी कोणत्या प्राप्त होतात ते पाहून तेवढ्यावरूनच संसारांतील सुखदुःखाचा निर्णय करीत असतो. वर्तमानकाली आपणांस किती सुखसाधनें उपलब्ध आहेत आणि शंभर वर्षांपूर्वी यांपैकी किती सुखसाधनें प्राप्त झालेलीं होती यांची तुलना करणे, आणि आजच्या मित्तीस मी सुखी आहे की नाही याचा विचार करणे, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. उदाहरणार्थ, शंभर वर्षांपूर्वीच्या बैलगाडीच्या प्रवासापेक्षां सध्यांच्या आगगाडीचा प्रवास पुष्कळ सुखकारक आहे, हे कोणीहि कबूल करील. पण आगगाडीच्या सुखाचे हे सुखत्व आतां आपण बिसरलों असून, एखाद्या दिवशीं गाडीला उशीर होऊन टपालांतील पत्र मिळण्यास जरा विलंब लागला म्हणजे त्याचे आपणांस वाईट वाटते. म्हणून उपलब्ध झालेली सुखसाधनें

जमेस न धरितां मनुष्याच्या प्रस्तुतच्या सुखदुःखांचा विचार त्याच्या प्रस्तुतच्या गरजांवरूनच करित असतात; आणि या गरजा कोणत्या हें पाहूं लागले म्हणजे त्यांना कधीच अंत नाही असे आढळून येते. आज एक इच्छा सफल झाली तर उद्यां त्या जागी नवी इच्छा उत्पन्न होऊन ही नवी इच्छा सफल करून घ्यावी असे वाटू लागते; आणि मनुष्याच्या इच्छेची ही धांव नेहमीच एक पाऊल पुढे असल्यामुळे त्याच्या कपाळचे दुःख सुटत नाही. सर्व सुख तृष्णाक्षयरूपच आहे, आणि कितीहि सुख मिळाले तरी मनुष्य पुनः असंतुष्टच असतो, या दोन गोष्टीतला भेद या ठिकाणी नीट लक्षांत आणिला पाहिजे. प्रत्येक सुख दुःखाभावरूप नसून सुख आणि दुःख या इंद्रियांच्या दोन स्वतंत्र वेदना आहेत हें म्हणण निराळे आणि कोणत्याहि एका काळी प्राप्त झालेली सुखे जमेस न धरितां आणखी सुखे पाहिजेत म्हणून असंतुष्ट रहाणे निराळे. पहिला वाद सुखाच्या वस्तुस्वरूपाचा आहे; आणि प्राप्त झालेल्या सुखाने पूर्ण तृप्ति होत्ये की नाही हा दुसरा प्रश्न आहे. विषयवासना सतत एकसारखी वाढत जात असल्यामुळे दररोज नवी नवी सुखेन मिळाली तरी पूर्वीचीच सुखे पुनःपुनः भोगावी असे वाटून मनाची हांव कांही आंवरत नाही. व्हिटे-लियस नांवाच्या एका रोमन बादशहाची अशी गोष्ट सांगतात की, जिथेच सुख पुनःपुनः मिळवें म्हणून पोटांत गेलेले अन्न ओकून टाकण्याची औषधे घेऊन तो दररोज अनेक वेळां भोजन करी! पण पस्तावलेल्या ययाति राजाची गोष्ट याहूनहि अधिक बोधप्रद आहे. ययाति राजा शुक्राचार्याच्या शापाने म्हातारा झाल्यावर ते म्हातारपण दुसऱ्याला देऊन त्याऐवजी त्याचे तारुण्य घेण्याची शुक्राचार्यांनी दयाळू होऊन त्याला सवलत दिली होती. तेव्हां आपल्या मुलाचे म्हणजे पुरूचे तारुण्य घेऊन ययातीने एक हजार वर्षे एकसारखा विषयसुखोपभोग घेतल्यावर पृथ्वीतील सर्व पदार्थ एका मनुष्याचीहि सुखवासना तृप्त करण्यास असमर्थ आहेत असे त्याच्या अनुभवास आले; आणि—

न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति ।

हृषिषा कृष्णयत्नमेव भूय एवाभिवर्धते ॥

“सुखांचा उपभोग घेतल्याने विषयवासनेची तृप्ति न होतां हवनद्रव्याने जसा अग्नि त्याप्रमाणे उपभोगाने विषयवासना अधिकाधिकच वाढत्ये”—असे त्याच्या तोंडांतून उद्गार निघाले, असे महाभारताच्या आदिपर्वात व्यासांनी वर्णिले आहे (आ. ७५.४९); आणि हाच श्लोक मनुस्मृतीतहि दिलेला आहे (मनु. २.९४). सुखसाधने कितीहि मुबलक असली तरी इंद्रियांची खवखव सतत वाढत्या प्रमाणावर असल्यामुळे केवळ सुखोपभोगाने सुखेच्छा कधीहि तृप्त होत नाही, तिला दुसरा कांही तरी आळा घालावा लागतो, हें यांतील बीज आहे; व धर्मशास्त्रावरील आ-

मच्या ग्रंथकारांस हें तत्त्व पूर्णपणे मान्य झालेलें असून कामोपभोगास प्रत्येकानें कांहीं मर्यादा घातली पाहिजे असें त्यांचें सर्वास पहिले सांगणें आहे. विषयोपभोग हेंच काय तें या जगांतील परम साध्य होय, असें म्हणणारे लोक या अनुभविक सिद्धान्ताकडे थोडी नजर पुरविताल तर त्यांच्या मतांतील निःसारता त्यांचें सहज लक्षांत येईल. वैदिक धर्माचा हा सिद्धान्त बौद्ध धर्मातहि स्वीकारिलेला असून यया-तीच्या ऐवजीं मांधाता नामक पौराणिक राजाच्या मुखांतून मरतेवेळीं—

न क्वापणवस्सेन तित्ति कामेसु विज्जाति ।

अपि इद्व्वेसु कामेसु रतिं सां नाधिगच्छति ॥

“काषापण नामक नाण्याचा पाऊस पडला तरी कामाची ‘तित्ति’ म्हणजे तृप्ति होत नाही, आणि स्वर्गातला सुखें मिळालीं तरीहि कामीं पुरुषाचा काम सुटत नाही,”— असे उद्गार निघाले असें बौद्ध ग्रंथांत वर्णन आहे (धम्मपद १८६, १८७). विषयोपभोगसुखाची केव्हांहि पूर्ति होणें याप्रमाणें अशक्य असल्यामुळें प्रत्येक मनुष्यास “मी दुःखी आहे” असेंच नेहमीं वाटत असतें; आणि मनुष्यमात्राची ही स्थिती लक्षांत घेतली म्हणजे महाभारतांत म्हटल्याप्रमाणें—

सुखाद्दुतरं दुःखं जीविते नास्ति संशयः ॥

“या जीवितामध्ये म्हणजे संसारांत सुखापेक्षां दुःखच अधिक आहे” (शां. २.०५.६, ३३०. १६); किंवा तुकारामबुवांनीं वर्णन केल्याप्रमाणें (तुका. गा २९८६)—

सुख पाहतां जवापाडें । दुःख पर्वताएवढें ॥

असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें. उपनिषत्कारांचा सिद्धान्त असाच असून (मैत्र्यु. १.२-४) गीतेंतहि मनुष्याचें जन्म अशाश्रत व ‘दुःखाचें घर’ आणि पृथ्वीवरील संसार अनित्य व ‘असुख’ आहे (गी. ८. १५ व ९. ३३), असें म्हटलें आहे. जर्मन पंडित शोपेनहौएर याचेंहि हेंच मत असून त्यानें तें सिद्ध करण्यास एक चमत्कारिक दृष्टान्त योजिला आहे. तो म्हणतो कीं, मनुष्याच्या एकंदर सुखेच्छांपैकी जितक्या सुखेच्छा सफल होतील त्या मानानें आपण त्यास सुखी समजतो; आणि सुखोपभोग जर सुखेच्छेपेक्षां कमी पडला तर तो मनुष्य त्या मानानें दुःखी आहे असें म्हणतो. हेंच प्रमाण गणितरीत्या दाखविणें असल्यास सुखोपभोगाला सुखेच्छेनें भागून अपूर्णाकाच्या रूपानें सुखोपभोग असें लिहिलें पाहिजे. परंतु हा अपू-

णाक असा कांहीं विलक्षण आहे कीं, त्याचा छेद म्हणजे सुखेच्छा ही त्याच्या-अज्ञापेक्षां म्हणजे सुखोपभोगापेक्षां नेहमींच अधिक प्रमाणानें वाढत असल्यामुळें हा अपूर्णाक प्रथम $\frac{1}{2}$ असला तर पुढें $\frac{3}{4}$ म्हणजे अंश तिप्पट तर छेद पांचपट वाढून अधिकाधिक अपूर्णच होत जातो! म्हणून मनुष्य पूर्ण सुखी होण्याची आशा

बाळगणें व्यर्थ होय. प्राचीन काळीं सुख किती होते याचा विचार करितांना या अपूर्णाकाच्या अंशस्थानाचाच आपण स्वतंत्र विचार करित असून अंशापेक्षां छेद जास्त वाढला आहे इकडे लक्ष देत नाही. परंतु काळाची अपेक्षा न ठेवितां मनुष्य-प्राणी सुखी का दुःखी एवढ्याचाच जेव्हां निर्णय करणें आहे तेव्हां अंश व छेद या दोहोंचाहि विचार करणें जरूर आहे; आणि मग हा अपूर्णाक कधीहि पूर्ण होणें शक्य नाही असें नजरेस येतें. “न जातु कामः कामानां” या मनुवचनाचा (२. ९४) इत्यर्थहि हाच आहे. सुखदुःखें मोजण्यास उष्णतामापक यंत्रासारखें काही निश्चित साधन नसल्यामुळें सुखदुःखांच्या तारतम्याची गणितरीत्या केलेली ही मांडणी कित्येकांस मान्य होणार नाही. परंतु त्या कोटिक्रमानें संसारांत मनुष्यास सुख अधिक आहे हें सिद्ध करण्यासहि कांही मोजमाप रहात नाही. म्हणून उभयपक्षां साधारण अशा या आक्षेपानें वरील उपपादनांतील सामान्य सिद्धान्तास—म्हणजे सुखोपभोगापेक्षां सुखेच्छेच्या अनावर वाढीमुळें सिद्ध होणाऱ्या सिद्धान्तास—कोणताहि बाध येऊं शकत नाही. स्पेन देशांत मुसलमानी राज्य असतां तिसरा अबदुल रहमान* नांवाच्या तेथील एका न्यायी व पराक्रमी बादशहानें आपले दिवस कसे जातात याची रोजनिशी ठेविली होती, व त्यावरून अखेर पहातां पन्नास वर्षांच्या त्याच्या राज्यकारकीर्दीत फक्त चवदाच दिवस पूर्ण सुखाचे गेल्याचें त्यास आढळून आलें, असें मुसलमानी इतिहासांत म्हटलें आहे; आणि जगांतील व विशेषतः युरोप खंडांतील प्राचीन व अर्वाचीन तत्त्वज्ञांचीं मतें पाहिलीं तर संसार सुखमय म्हणणाऱ्यांची संख्या आणि संसार दुःखमय म्हणणाऱ्यांची संख्या या दोन्ही बरोबर असल्याचें दिसून येतें, असें एकानें लिहिलें आहे.† या संख्यांतच हिंदु तत्त्वज्ञांच्या मतांची भर घातल्यावर पारडें कोणीकडे झुकेल हें सांगवयास नको.

संसारांतील सुखदुःखांचें वरील निरूपण ऐकून कोणी संन्यासमार्गी पुरुष पुनः असा प्रश्न करील की, “सुख हा वास्तविक पदार्थ नसल्यामुळें तृष्णात्मक सर्व कर्में सोडिल्याखेरीज शांति नाही,” हें म्हणणें जरी तुम्हांस मान्य नसलें तरी तुमच्याच म्हणण्याप्रमाणें तृष्णेपासून असंतोष व असंतोषापासून पुढें जर दुःख होतें, तर निदान हा असंतोष दूर करण्यासाठीं तरी मनुष्यानें तृष्णा व तृष्णेबरोबर सर्व सांसारिक कर्माचा—मग ती परोपकारासाठीं असोत वा स्वार्थाप्रीत्यर्थ असोत—त्याग करून सदैव संतुष्ट रहावें असें म्हणण्यास हरकत काय? महाभारतांतच “असंतोषस्य नास्त्यन्तस्तुष्टिस्तु परमं सुखम्”—असंतोषाला अंत नसून संतोष हेंच परम सुख आहे—अशीं वचनें असून (मभा. वन. २१५. २२)

* *Moors in Spain*, p. 128. (Story of the Nations Series).

† *Macmillan's Promotion of Happiness*, p. 26.

जैन व बौद्ध धर्माचा पायाहि याच तत्वावर आहे; आणि पाश्चात्य देशांत शोपेन-हौएर* यानें अर्वाचीन कालीं हेंच मत प्रतिपादिलें आहे. पण याच्या उलट असेंहि विचारितां येईल कीं जिद्धेनें कधीं कधीं अपशब्द उच्चारिले जातात म्हणून संबंध जीभच तोडून टाकावयाची काय? किंवा अग्नीनें कधीं कधीं घरें जळतात म्हणून विस्तवाचा सर्वस्वी त्याग करून पाकसिद्धि करणेहि लोकांनीं सोडून दिलें आहे काय? अग्नीसच काय पण विद्युच्छक्तीसहि योग्य मर्यादेंत ठेवून आपण त्यांचा जर नित्य व्यवहारांत उपयोग करून घेतों, तर तृष्णेची किंवा असंतोषाची त्याचप्रमाणें व्यवस्था लावणें कांहीं अशक्य नाहीं. त्यांतून असंतोष हा जर सर्वांशीं किंवा सर्व प्रसंगीं गैरफायद्याचाच असता तर गोष्ट निराळी. पण विचारान्तीं तसा प्रकार आढळून येत नाहीं. असंतोष म्हणजे नुसती हांव अगर रडवेपणा असा अर्थ नव्हे. हा असंतोष शास्त्रकारांनींहि गर्ह्य मानिला आहे. पण आपणांस प्राप्त झालेल्या स्थितींतच कुजत न रहातां तींत यथाशक्ति शान्त वसम चित्तानें उत्तरोत्तर अधिकाधिक सुधारणा करीत राहून ती शक्य तेवढ्या उत्तमावस्थेस आणण्याची जी इच्छा तिला मूलभूत होणारा जो असंतोष तो कधींच गर्ह्य मानितां येत नाहीं. चातुर्वर्ण्यानें बांधलेल्या समाजांत ब्राह्मणांनीं ज्ञानाची, क्षत्रियांनीं ऐश्वर्याची आणि वैश्यांनीं धनधान्याचीं अशा प्रकारची इच्छा अगर वासना जर सोडिली तर तो समाज लवकरच अधोगतीस जाईल हें सांगावयास नको. हाच अभिप्राय मनांत आणून व्यासांनीं “यज्ञो विद्या समुत्थानमसंतोषः श्रियं प्रति” (शां. २३. ९)—यज्ञ, विद्या, उद्योग आणि ऐश्वर्याविषयीं असंतोष हे क्षत्रियाचे गुण होत—असें युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें विदुलेनें आपल्या पुत्रास उपदेश करितांनाहि “संतोषो वै श्रियं हन्ति” (मभा. उ. १३२. ३३)—संतोषानें ऐश्वर्य बुडतें,—असें म्हटलें असून “असंतोषः श्रियो मूलं” (मभा. सभा. ५५. ११), असें दुसऱ्याएका प्रसंगींहि वाक्य आलेलें आहे † ब्राह्मणधर्मांत संतोष हा गुण म्हटला आहे; तथापि त्याचा अर्थ चातुर्वर्ण्यधर्माप्रमाणें द्रव्याविषयीं किंवा ऐहिक ऐश्वर्यावद्दल संतोष एवढाच अभिप्रेत आहे. मला प्राप्त झाले आहे तेवढ्या ज्ञानानेंच माझा संतोष आहे असें जर कोणी ब्राह्मण म्हणेल, तर तो स्वतःचा नाश करून घेईल; आणि वैश्य किंवा शूद्र आपआपल्या धर्माप्रमाणें जें मिळालें आहे तेवढ्यानेंच सदा संतुष्ट राहिल्यास

* Schopenhauer's *World as Will and Representation*, Vol. II. Chap 46. संसाराच्या दुःखमयत्वाचें शोपेनहौएरचें वर्णन फारच सरस आहे. मूळ ग्रंथ जर्मन भाषेंत असून त्याचें इंग्रजींत भाषांतर झालेलें आहे.

† Gf. “Unhappiness is the cause of progress.” Dr. Pau Carus' *The Ethical Problem*, p. 251 (2nd Ed.)

त्याचीहि तीच स्थिति होणार. सारांश, असंतोष हा सर्व भावी उत्कर्षाचें, प्रयत्नाचें, ऐश्वर्याचें व मोक्षाचेंहि बीज आहे; आणि हा असंतोष जर आपण सर्वाशीं नष्ट केला तर या जगांत व परलोकीहि आपली धडगत लागणार नाही हें प्रत्येकानें नेहमी लक्षांत ठेविलें पाहिजे. भगवद्गीतेहि श्रीकृष्णाचा उपदेश ऐकत असतां “भूयःकथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम्” (गी १०.१८)—तुमचें अमृतासारखें भाषण ऐकून माझी तृप्तिच होत नाही म्हणून मला पुनः आपल्या विभूति सांगा—असें अर्जुनानें म्हटल्यावर, भगवंतानी पुनः विभूति सांगण्यास सुरुवात केली आहे; तूं आपली इच्छा आंवर, अतृप्ति किंवा असंतोष योग्य नव्हे, असा उपदेश केला नाही. यावरून चांगल्या किंवा कल्याणकारक गोष्टीबद्दल योग्य असंतोष असणें भगवंतांसहि इष्ट आहे असें सिद्ध होतें; व “यशसि चाभिरुचिर्व्यसनं श्रुतौ”—गोडी किंवा इच्छा पाहिजे, पण ती यशाची असावी; आणि व्यसनहि पाहिजे, पण विद्येचें असावें, तें गर्ह्य नाही;—असा भर्तृहरीचाहि एक श्लोक आहे. कामक्रोधादि विकारांप्रमाणें असंतोषहि अनावर होऊं देतां कामा नये, अनावर झाल्यास तो सर्वस्वाचा नाश करील, हें उघड आहे; आणि याच हेतुनें केवळ विषयोपभोगाप्रतित्यर्थ तृष्णेवर तृष्णा किंवा आशेवर आशा डाकून ऐहिक सुखाच्या मार्गे एकसारखें धांवत सुटणाऱ्या पुरुषाच्या संपत्तीस गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत ‘आसुरी संपत्’ असें नांव दिलें आहे. अशा हांवरेपणानें मनुष्याच्या मनांताल सात्त्विक वृत्तीचा नाश होऊन तो अधोगर्तास जातो इतकेंच नव्हे, तर तृष्णेची तृप्ति होणेंहि कधी शक्य नसल्यामुळे कामोपभोगवासना अधिकाधिक वाढत जाऊन त्यांतच शेवटीं मनुष्याचा अंत होतो. पण उलटपक्षीं तृष्णेचा किंवा असंतोषाचा हा दुष्परिणाम टाळण्यास सर्व प्रकारची तृष्णा व त्याबरोबराच एकदम सर्व कर्में सोडणें हाहि सात्त्विक मार्ग नव्हे. वर सांगितल्याप्रमाणें तृष्णा किंवा असंतोष हें भावी उत्कर्षाचें बीज आहे. म्हणून चोराच्या भीतीनें सावासहि मारण्याचा प्रयत्न न करितां कोणत्या तृष्णेपासून किंवा असंतोषापासून दुःख होतें याचा नीट विचार करून, दुःखकारक तेवढीच विशिष्ट आशा, तृष्णा अगर असंतोष सोडणें, हा युक्तीचा मधला मार्ग स्वीकारिला पाहिजे; त्या साठीं यत्नयावत् कर्में सोडण्याचें कारण नाही. दुःखकारक तेवढीच आशा सोडून देऊन स्वधर्माप्रमाणें कर्में करण्याची जी ही युक्ति किंवा कौशल्य त्यासच ‘योग’ किंवा ‘कर्मयोग’ असें म्हणतात (गी. २.५०); व तोच गीतेंत मुख्यतः प्रतिपाद्य असल्यामुळे गीतेंत कोणत्या प्रकारची आशा दुःखकारक ठरविली आहे याचा यथे आणखी थोडा विचार करूं.

मनुष्य कानांनीं ऐकतो, त्वचेनें स्पर्श करितो, डोळ्यांनीं पहातो, जिव्हेनें चाखतो, व नाकानें वास घेतो; आणि इंद्रियांचे हे व्यापार इंद्रियांच्या स्वाभाविक

कृतीस अनुकूल किंवा प्रतिकूल असतील त्याप्रमाणे मनुष्यास सुख किंवा दुःख होत असते असे सुखदुःखांच्या वस्तुस्वरूपाचे लक्षण वर दिले आहे. पण सुखदुःखांचा विचार केवळ या व्याख्येनेच पुरा होत नाही. आधिभौतिक सुखदुःखे उत्पन्न होण्यास बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशी संयोग होणे हे जरी प्रथमतः अवश्य आहे तरी या सुखदुःखांचा अनुभव मनुष्यास पुढे कोणत्या रीतीने येत असतो याचा जर विचार केला तर असे आढळून येईल की, इंद्रियांच्या व्यापारांनी निष्पन्न होणारी ही सुखदुःखे जाणण्याचे म्हणजे आपल्या पदरात बांधून घेण्याचे काम प्रत्येक मनुष्यास अखेरीस आपल्या मनानेच करावे लागत असते. “चक्षुःपश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा”—पाहण्याचे काम केवळ डोळ्यांनीच होत नसून मनाचे त्यास जर साह्य लागते (म.भा.शां ३.१.१.७), आणि ते मन जर व्याकुल असले तर डोळ्यांनी पाहूनही न पाहिल्यासारखे होते, असे महाभारतांत म्हटले असून, बृहदारण्यकोपनिषदांतही “माझे मन दुसरीकडे होते म्हणून मला दिसले नाही (अन्यत्रमना अभूवं नादर्शम), माझे मन दुसरीकडे होते म्हणून मला ऐकू आले नाही (अन्यत्रमना अभूवं नाश्रौषम),” असे वर्णन आहे (वृ १.५.३). ह्यावरून आधिभौतिक सुखदुःखांचा अनुभव घडण्यास केवळ इंद्रियेच कारण नसून त्यांस पुढे मनाचे साह्य असावे लागते असे उघड होते: आणि आध्यात्मिक सुखदुःखे तर मानसिकच असतात. एतावता सर्व प्रकारचा सुखदुःखानुभव अखेर मनावरच अवलंबून असतो असे दिसून येते: आणि जर हे खरे, तर मनोनिग्रहाने सुखदुःखानुभवाचाहि निग्रह होणे अशक्य नाही असे पुढे आपोआपच प्राप्त होते. हाच अभिप्राय मनांत आणून मनुने सुखदुःखांचे लक्षण नैय्यायिकांच्या लक्षणाहून निरळ्या प्रकारे सांगितले आहे. तो म्हणतो—

सर्वं परवशं दुःखं सर्वमात्मवशं सुखम् ।

एतद्विद्यात्समासेन लक्षणं सुखदुःखयोः ॥

“परक्यांच्या (बाह्य वस्तूंच्या) जे कांहीं ताब्यांत असते ते सर्व दुःख, आणि स्वतःच्या (मनाच्या) ताब्यांत जे असते ते सुख हे सुखदुःखांचे संक्षिप्त लक्षण होय” (मनु. ४.१.६०). नैय्यायिकांच्या लक्षणांतील ‘वेदना’ शब्दांत शारीरिक व मानसिक अशा दुहेरी वेदनांचा समावेश होत असून सुखदुःखांचे बाह्य वस्तुस्वरूपहि त्याने दाखविले जाते आणि मनुचा कटाक्ष सुखदुःखांच्या केवळ आभ्यंतरानुभवावर आहे, हे लक्षांत आणिले म्हणजे सुखदुःखांच्या या दोन लक्षणांत विरोध रहात नाही. सुखदुःखानुभवाची इंद्रियावलंबिता याप्रमाणे नाहीशी झाल्यावर—

भैषज्यमेतद् दुःखस्य यदेतस्मानुर्धितयेत् ।

‘दुःखाचे मनाने चिंतन करीत न बसणे हेच दुःखनिवारणचे वस्ताद औषध होते’

(मभा. शां. २०५.२); आणि या न्यायानें इतिहासांतहि मन घट्ट करून सत्यासाठीं अगर धर्मासाठीं सुखानें अभिकाष्ठें भक्षण केल्याचीं अनेक उदाहरणें आहेत. म्हणून आपणांस जें कांहीं करावयाचें तें मनोनिग्रहानें त्यांतील फलाशा सोडून व सुखदुखांच्या ठायीं समबुद्धि ठेवून आपण करीत गेलें म्हणजे कर्म न सोडितां हि त्यांच्या दुःखाची बाधा आपणांस लागण्याची भीति अगर संभव रहात नाहीं, असें गीतेचें सांगणें आहे. फलाची आशा सोडणें म्हणजे फल मिळालें असतां तें सोडणें, किंवा तें फल कोणास कधींहि न मिळण्याची वासना ठेवणें, असा अर्थ नव्हे. तसेंच फलाशा आणि कर्म करण्याची नुसती इच्छा, आशा, हेतु किंवा फलाप्रीत्यर्थ एखाद्या गोष्टीची योजना करणें, यांतहि पुष्कळ भेद आहे. हातपाय हालवावे अशी नुस्ती इच्छा होणें, आणि अमक्याला पकडण्यासाठीं किंवा अमक्याला लाथ मारण्यासाठीं हात अगर पाय हालवावे अशी इच्छा होणें, यांत भेद आहे. पहिली इच्छा केवळ कर्मापुरतीच असून तीत दुसरा कांहीं हेतु नसतो; आणि ही इच्छा सुटली तर सर्व कर्मच बंद पडेल. या इच्छेखेरीज दरएक कर्माचा कांहीं तरी परिणाम किंवा फल घडणार हें ज्ञानहि प्रत्येक मनुष्याला असलें पाहिजे; आणि ज्ञान असलें पाहिजे इतकेंच नव्हे, तर अमक्या फलासाठीं अमुक अशी योजना करूनच कोणेंतहि कर्म करण्याची त्यानें इच्छा धरिली पाहिजे. नाहीपेक्षां त्याच्या सर्व क्रिया वेड्यासारख्या निरर्थक होतील. या सर्व इच्छा, हेतु किंवा योजना परिणामी दुःखकारक होत नाहींत; व त्या सोडाव्या असें गीता सांगतहि नाहीं परंतु याच्या बरेंच पुढें जाऊन “मी जें कर्म करितों त्या माझ्या कर्माचें अमुक फल मला अवश्य मिळावें या साठीं करितों,” अशी जी कर्मफलाचे ठायीं कर्त्याच्या बुद्धीच्या माझेपणाची आसक्ति, हांव, अभिमान. अभिनिवेश किंवा आप्रह, त्यानें मन प्राप्तिलेलें असलें, आणि इच्छिल्याप्रमाणें फल मिळण्यास अडथळा आला म्हणजे दुःखपरंपरेस आरंभ होत असतो. हा अडथळा अनिवार्य व दैवकृत असल्यास नुस्ती निराशा होत्ये, आणि मनुष्यकृत असल्यास पुढें क्रोध किंवा द्वेषहि उत्पन्न होऊन त्या द्वेषानें कुकर्म घडतें व कुकर्मानें नाश होतो. कर्माच्या परिणामाचे ठायीं जी ही ममत्वयुक्त आसक्ति हिलाच ‘फलाशा,’ ‘संग,’ ‘अहंकारबुद्धि’ व ‘काम’ अशीं दुसरीं निरनिराळीं नांवें आहेत; आणि संसारांतील दुःखपरंपरेस येथपासूनच खरा प्रारंभ आहे हें व्यक्त करण्यासाठीं गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत विषयसंगापासून काम, कामापासून क्रोध, क्रोधापासून मोह व अखेर मनुष्याचा नाशहि होतो असें म्हटलें आहे (गी. २.६२, ६६). जड सृष्टीतील अचेतन कर्म स्वतः दुःखाचें मूळ नसून, मनुष्य त्यांत जी फलाशा, काम अगर संग ठेवितो तेंच खरें दुःखाचें मूळ आहे असें याप्रमाणें निश्चित झाल्यावर, हें दुःखनिवारण करण्यास विषयांमधील संग, काम

किंवा फलाशा तेवढीच मनोनिग्रहानें सोडिली म्हणजे झाले; संन्यासमार्गी म्हणतात त्याप्रमाणें सर्व विषय, कर्म अगर सर्व प्रकारची इच्छा सोडण्याची जरूर नाही; असे पुढें न्यायतःच निष्पन्न होतें. म्हणून फलाशा सोडून यथाप्राप्त विषयांचें निष्काम व निःसंग बुद्धीनें जो सेवन करितो तोच खरा स्थितप्रज्ञ होय, असें यापुढें गीतें सांगितलें आहे (गी. २. ६४)- जगांतील कर्मांचा व्यवहार कधीच बंद पडत नाही. मनुष्य या जगांत नसला तरी प्रकृति आपल्या गुणधर्मांप्रमाणें नेहमींच वढिवाटत रहाणार. जड प्रकृतीला त्याचें सुख नाही व दुःखहि नाही. मनुष्य आपल्याला नसतें महत्त्व घेऊन प्रकृतीच्या व्यापारांत आसक्त होत असल्यामुळें सुखदुःखभागी होत असतो. पण ही आसक्तबुद्धि टाकून देऊन “गुणा गुणेषु वर्तन्ते”—प्रकृतीच्या गुणधर्मांप्रमाणें सर्व व्यापार चालले आहेत (गी. ३. २८)—अशा भावनेनें सर्व व्यवहार केल्यावर मग असंतोषाचें कोणतेंच दुःख शिल्लक रहात नाही. यासाठीं संसार दुःख-प्रधान झणून रडत न बसतां, किंवा त्याचा त्याग करण्याच्याहि भरीस न पडतां, प्रकृतीचे व्यापार प्रकृति करीत आहे असें समजून—

सुखं वा यदि वा दुःखं प्रियं वा यदि वाऽप्रियम् ।

प्राप्तं प्राप्तमुपासीत हृदयेनापराजितः ॥

“सुख असो वा दुःख असो, प्रिय असो वा अप्रिय असो, जें ज्या वेळीं जसें प्राप्त होईल तें त्या वेळीं तसें मनाचा हिरमोड होऊं न देतां (म्हणजे खट्ट होऊन आपलें कर्तव्य न सोडितां) सेवीत जा ” (मभा. शां. २५. २६). असा व्यासांनीं युधिष्ठिरास उपदेश केला आहे. संसारांतील कांहीं कर्तव्ये दुःख सोसूनहि अवश्य करावीं लागतात हें लक्षांत आणिलें म्हणजे या उपदेशाचें महत्त्व पूर्ण लक्षांत येईल. भगवद्गीतेंतहि “यः सर्वत्रानभिक्षेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ” (२. ५७)—शुभाशुभ प्राप्त झालें असतां जो नेहमीं निःसंग असून त्याचें अभिनंदन किंवा द्वेष करीत नाही तोच स्थितप्रज्ञ होय,—असे स्थितप्रज्ञाचें लक्षण सांगून पांचव्या अध्यायांत “ न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ” (५. २०) सुख पाहून फुरफुरून जाऊं नये आणि दुःखानें खट्टहि होऊं नये, आणि दुसऱ्या अध्यायात हीं सुखदुःखे निष्काम बुद्धीनें सोशिलीं पाहिजेत (२. १४, १५.) असें म्हटलें आहे; आणि दुसऱ्या ठिकाणीं हाच उपदेश पुनःपुनः केलेला आहे (गी. ५. ९; १३. ९). वेदान्तशास्त्राच्या परिभाषेत याला “कर्म ब्रह्मार्पण करणें” हें नांव असून भक्तिमार्गांत ‘ ब्रह्मार्पणा ’ ऐवजी ‘कृष्णार्पण’ हा शब्द योजीत असतात; व हेंच सर्व गीतार्थाचें सार होय.

कर्म कोणत्याहि प्रकारचें असो, तें करण्याची इच्छा व आपला उद्योग न सोडिता आपणांस जें काय करावयाचें तें फलाची हांव न ठेवितां, परिणामी प्राप्त होणाऱ्या सुखदुःखांस सारखेंच तयार राहून निःसंगबुद्धीनें करीत गेलें म्हणजे तृष्णा किंवा

असंतोष यांच्या अनिवारपणासुद्धे होणारे दुष्परिणाम टळतात इतकेंच नव्हे, तर तृष्णेबरोबर कर्माचाहि नाश केल्याने जग उध्वस्त होण्याचा जो प्रसंग येतो तोहि न येतां मनोवृत्ति शुद्ध राहून सर्वभूतहितप्रद होत असतात. फलाशा याप्रमाणें सोडण्यासहि वैराग्यानें इंद्रियांचा व मनाचा पूर्ण निरोध करावा लागतो, हें निर्विवाद आहे. पण इंद्रियें ताब्यांत ठेवून स्वार्थाऐवजीं वैराग्यानें व निष्काम बुद्धीनें लोकसंग्रहार्थ त्यांना आपआपले व्यापार करूं देणें, आणि संन्यासमार्गीप्रमाणें तृष्णा मारण्यासाठीं इंद्रियांच्या सर्व व्यापारांचा म्हणजे कर्माचा आप्रहानें समूळ नाश करणें, या दोहोंमध्ये जमीनअस्मानाचें अंतर आहे. गीतेंत जें वैराग्य व जो इंद्रियनिग्रह सांगितला आहे तो पहिल्या प्रकारचा आहे, दुसऱ्या प्रकारचा नव्हे; आणि त्याचप्रमाणें अनुगीतेंत जनक—ब्राह्मणसंवादांत (मभा. अश्व. ३२. १७-२३) जनकराजा ब्राह्मणाचें रूप घेऊन आलेल्या धर्मास असें सांगत आहे की—

शृणु बुद्धिं च यां ज्ञात्वा सर्वत्र विषयो मम ॥
नाहमात्मार्थमिच्छामि गंधान् घ्राणगतानपि ।

नाहमात्मार्थमिच्छामि मनो नित्यं मनोतरे ।
मनो मे निर्जितं तस्मात् वशे तिष्ठति सर्वदा ॥

“जी (वैराग्य) बुद्धि मनांत ठेवून सर्व विषयांचें मीं सेवन करितों ती तुला सांगतों, ऐक. नाकानें मीं ‘आपल्यासाठीं’ गंध घेत नाहीं, (डोळ्यानें ‘आपल्यासाठीं’ पहात नाहीं, इ०), आणि मनहि आत्मार्थ म्हणजे आपल्या फायद्यासाठीं उपयोगांत आणीत नाहीं; म्हणून माझे नाक, (डोळे इ०) व मन मीं जिकलेलीं असून तीं माझ्या ताब्यांत ओहत.” केवळ इंद्रियांच्या वृत्ति डांबून ठेवून मनानें विषयांचें चिंतन करणारा ढोंगी होय, आणि मनोनिग्रहानें काम्य बुद्धीचा जय करून सर्व मनोवृत्तींस लोकसंग्रहार्थ आपआपलीं कामे करूं देणारा पुरुषच श्रेष्ठ असें जें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. ३. ६, ७), त्यांतील तात्पर्यहि असेंच आहे. बाह्य जग किंवा इंद्रियांचे व्यापार आम्हां उत्पन्न केले नमून स्वभावसिद्ध आहेत; आणि एखादा संन्यासी कितीहि निग्रही असला तरी भूक अनिवार झाली म्हणजे तो भिक्षा मागण्यास निघतो (गी. ३. ३३); किंवा फार वेळ एकाच जागीं बसला म्हणजे कांहीं वेळ उठून उभा राहतो. निग्रह कितीहि असला तरी इंद्रियांचे हे स्वाभावसिद्ध व्यापार सुटत नाहीत असें जर आपण पहातों, तर इंद्रियांच्या वृत्ती व त्याबरोबरच सर्व कर्मे आणि सर्व प्रकारची इच्छा अगर असंतोष नष्ट करण्याच्या दुराग्रहांत न पडतां (गी. २. ४७; १८. ५९) मनोनिग्रहानें फलाशा सोडून व सुखदुःख सारखें समजून (गी. २. ३८) निष्काम बुद्धीनें लोकोपयोगार्थ सर्व कर्मे शास्त्रोक्तरीत्या करीत रहाणें हाच शहाणपणाचा मार्ग ठरतो. म्हणून—

गी. र. ८

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलेहेतुर्भूः मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥

या श्लोकांत (गी. २ ४७) भगवान् अर्जुनास प्रथम असे सांगतात की, तू ज्या अर्थी या कर्मभूमीतच जन्मला आहेस त्या अर्थी “कर्म करण्याचाच तुझा अधिकार आहे” हे खरे; पण हा तुझा अधिकार फक्त (कर्तव्य) कर्म करण्यापुरताच आहे हे लक्षांत ठेव. ‘एव’ म्हणजे ‘फक्त’ या पदाने कर्माखेरीज इतर गोष्टीत—अर्थात् कर्मफलाचे ठायी—मनुष्याचा अधिकार नाही, असे सहज निष्पन्न होते. पण ही महत्त्वाची गोष्ट केवळ अनुमानावर अवलंबून न ठेवितां दुसऱ्या चरणांत “कर्मफलाच्या ठायी केव्हांच तुझा अधिकार नाही;” कारण, कर्माचे फल मिळणे अगर न मिळणे ही तुझ्या ताब्यांतली गोष्ट नसून नेहमी परमेश्वराधीन किंवा एकंदर सृष्टीतील कर्माविपाकावर अवलंबून आहे. असे भगवंतांनीं पुनः स्पष्ट शब्दांनी सांगितले आहे. ज्या बाबतीत आपला अधिकार नाही ती अमक्या प्रकारें घडून आली पाहिजे, अशी आशा करणे हे वेडेपणाचें लक्षण होय. पण ही तिसरी गोष्टहि अनुमानावर न ठेवितां “म्हणून तू कर्मफलाची हांव मनांत ठेवून कोणतेहि काम करूं नको;” एकंदर कर्मविपाकाप्रमाणे तुझ्या कर्माचे जें फल व्हावयाचें असेल तें होईल, तुझ्या इच्छेनें तें कमी किंवा जास्त अगर लवकर किंवा उशीरानें होणे शक्य नसून, अशा प्रकारच्या हांवरेपणानें फुकट तुला मात्र दुःख व त्रास होतो, असे तिसऱ्या चरणांत सांगितले आहे. पण कर्म करा व फलाशा सोडा, अशा प्रकारचा खटाटोप करीत बसण्यापेक्षां कर्मच अजीबात सोडणे बरें नव्हे काय! असा या ठिकाणीं कोणी—विशेषतः संन्यासमार्गी—प्रश्न करील. यासाठी अखेर “कर्म न करण्याचा (अकर्मणि) तू आग्रह धरूं नको,” तुझा जो अधिकार आहे त्याप्रमाणें—पण फलाशा सोडून—कर्मच करीत रहा, असें भगवंतांनीं शेवटीं निश्चित विधान केले आहे. कर्मयोगदृष्ट्या हे सिद्धान्त इतक्या महत्त्वाचे आहेत की, बरील श्लोकाचे चार चरण म्हणजे कर्मयोगशास्त्राची किंवा गीताधर्माची चतुःसूत्रीच होय, असें म्हणण्यास हरकत नाही.

संसारान्त सुखदुःखे नेहमीच पर्यायानें प्राप्त होत असून सुखापेक्षां दुःखांचीच बेरीज अखेर अधिक हे सिद्ध असतां हि जर सांसारिक कर्म सोडावयाची नाहीत, तर अत्यंत दुःखनिवृत्ति होऊन अत्यंत सुख प्राप्त करून घेण्याचे मनुष्याचे प्रयत्न व्यर्थ होत असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे; आणि केवळ आधिभौतिक—म्हणजे इंद्रियगम्य बाह्य विषयोपभोगरूपी—सुखांकडेच दृष्टि दिली तर ही त्यांची समजूत गैरवाजवी आहे असें म्हणतां यावयाचें नाही. चांदोबास धरण्यासाठी आकाशांत हात पसरणाऱ्या लहान मुलाच्या मुठींत ज्याप्रमाणें चांदोबा कधीच सांपडत नाही,

तद्वत्तच्च आत्यन्तिकं सुखाच्या आशेनें केवळ आधिभौतिक सुखाच्या पाठीस लागणाऱ्यांस केव्हांहि अत्यन्त सुखाची प्राप्ति होणे दुर्घट होय. परंतु आधिभौतिकं मुख हाच काय तो सुखाचा एकटा प्रकार नमल्यामुळे या अडचणींतूनहि अत्यन्त व नित्य सुखाप्राप्तीचा मार्ग काढितां येण्यासारखा आहे. सुखाचे शारीरिक आणि मानसिक असे दोन भाग केल्यावर शरीराचे किंवा इंद्रियांचे व्यापारांपेक्षां मनामच शेवटी अधिक महत्त्व द्यावें लागते हें वर मांगितलेंच आहे. शारीरिक (म्हणजे आधिभौतिक) सुखापेक्षां मानसिक सुखाचा योग्यता अधिक असा जो सिद्धांत ज्ञानी पुरुष करितात तो आपल्या ज्ञानाच्या घर्मेर्डीनें करीत नसून, त्यांतच श्रेष्ठ मनुष्यजन्माची खरी थोरवी म्हणजे सार्थकता आहे, असें प्रसिद्ध आधिभौतिकवादी मित्र यानेहि आपल्या उपयुक्तावादावरील ग्रंथांत प्रांजलपणे कबूल केले आहे. * कुत्रीं, डुकरें, बैल वगैरेंसहि मनुष्याप्रमाणेच इंद्रियसुखाची गोडी असत्ये, आणि विषयोपभोग एवढेंच काय तें या जगांत खरें मुख आहे अशी जर मनुष्याची समजूत असती तर मनुष्य पशु होण्यासहि राजी झाला असता. पण पशूंचें सर्व विषयसुख नित्य मिळावयाचें असलें तरीहि ज्याअर्थी पशु होण्यास कोणी राजी होत नाही, त्या अर्थी पशूंपेक्षां मनुष्यांमध्यें कांहीं तरी विशेष आहे असें उघड होतें. हा विशेष कोणता हें पाहूं गेले म्हणजे मन आणि बुद्धि यांच्या द्वारे स्वतःचें व बाह्य सृष्टीचें ज्यास ज्ञान होतें त्या आत्म्याच्या स्वरूपाचा विचार करावा लागतो; आणि एकदां हा विचार सुरू झाला म्हणजे पशु आणि मनुष्य या दोघांना सारखेंच साध्य जें विषयोपभोगसुख त्यापेक्षां मनाच्या आणि बुद्धीच्या अत्यन्त उदात्त व्यापारांत व शुद्धावस्थेंत जें सुख तेंच मनुष्याचें श्रेष्ठ किंवा अत्यन्त सुख असें ओघानेंच प्राप्त होतें. हीं सुखें सर्व आत्मवश म्हणजे बाह्य वस्तूंची अपेक्षा न ठेवितां किंवा दुसऱ्याचें सुख कमी न करितां, आपल्या प्रयत्नानेंच आपल्या स्वतःस प्राप्त होण्यासारखीं असून, जसजसें वर चढत जावें तसतसें या सुखाचें स्वरूप अधिकाधिक शुद्ध व निर्भेळ होत असतें. “मनसि च परितुष्टं कोऽर्थवान् को दरिद्रः”—मन प्रसन्न असलें म्हणजे दरिद्री काय आणि श्रीमंत काय, सारखेच,—असें भर्तृहरिनें उद्गार काढिले असून, प्लेटो नांवाच्या प्रसिद्ध ग्रीक तत्त्ववेत्त्यानेंहि शारीरिक (म्हणजे बाह्य किंवा आधिभौतिक) सुखापेक्षां मनाचें मुख श्रेष्ठ, आणि मनाच्या सुखापेक्षांहि बुद्धि प्राह्य (म्हणजे परम आध्यात्मिक) सुख श्रेष्ठ असें प्रतिपादन केलें आहे. † म्हणून

* “It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied, better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question.”
Utilitarianism, p. 14 (Longmans 1907) † *Republic*, Book IX.

मोक्षाची विचार जरी सध्यां बाजूला ठेविला तरी आत्मविचारांत निमग्न झालेल्या बुद्धीलाच परम सुख मिळणें शक्य असतें, असें सिद्ध होतें; व त्याचमुळें भगवद्गीतेंत सुखाचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे तीन भेद केल्यावर त्यांपैकी "तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तं आत्मबुद्धिप्रसादजम्"—आत्मनिष्ठ (म्हणजे सर्वाभूती एकच आत्मा असें आत्म्याचें खरे स्वरूप ओळखून त्यांतच रत झालेल्या) बुद्धीच्या प्रसन्नतेनें जें आध्यात्मिक सुख प्राप्त होतें तेंच सात्त्विक म्हणजे श्रेष्ठ—असें प्रथम गांगून (गी. १८.३७), नंतर इंद्रिये व इंद्रियांचे विषय यांपासून होणाऱ्या आधिभौतिक सुखाची पायरी याखालचा म्हणजे राजस (गी. १८.३८.), आणि चित्ताला मोह पाडणाऱ्या व निद्रा किंवा आलस्य यांपासून होणाऱ्या सुखाची योग्यता तामस म्हणजे सर्वांत कनिष्ठ होय, असें पुढें क्रमवार वर्णन केले आहे. या प्रकाराचे आरंभी गीतेंतला जो श्लोक दिला आहे त्यांतला तात्पर्य हेंच असून, या परम सुखाचा अनुभव एकदां आला म्हणजे पुढें कितीही मोठें दुःख असलें तरी त्यानें ही स्थिती हालत नाही, असें गीताच सांगत आहे (गी. ६. २२.). हें अत्यन्त सुख स्वर्गाच्याहि विषयसुखांत नसून तें मिळण्यास आपली बुद्धि प्रथम प्रसन्न झाली पाहिजे. ही कशी प्रसन्न ठेवावी हे न पाहतां केवळ विषयोपभोगांतच जो गडून जातो त्याचें सुख क्षणिक किंवा अनित्य असतें. कारण, जें इंद्रियसुख आज आहे तें उद्यां नाही इतकेंच नव्हे, तर जी गोष्ट आपल्या इंद्रियांस आज सुखकारक वाटत्ये तीच कांहीं कारणामुळे उद्यां दुःखकारक होत्ये. उदाहरणार्थ, उन्हाळ्यांत जें थंड पाणी गोड वाटतें तेंच थंडीच्या दिवसांत नकोसें होतें. बरें; इतकें करूनहि त्यापासून सुखेच्छेची पूर्ण तृप्ति होत्ये असेंहि नाही हें वर सांगितलेंच आहे. म्हणून 'सुख'हा शब्द व्यापकपणानें सर्व प्रकारच्या सुखांस जरी लावितां आला, तरी सुखासुखांतहि भेद करावा लागतो. नेहमीच्या व्यवहारांत सुख म्हणजे इंद्रियसुख असाच मुख्यत्वे करून अर्थ होत असतो. पण इंद्रियातीत म्हणजे इंद्रियसुखापलीकडल्या व केवळ आत्मनिष्ठ बुद्धीलाच कळणाऱ्या सुखापासून विषयोपभोगरूपी सुखाचा जेव्हां भेद दाखविणें इष्ट असतें, तेव्हां विषयोपभोगाच्या आधिभौतिक सुखास नुस्तें सुख किंवा प्रेय, आणि आत्मबुद्धिप्रसादज म्हणजे आध्यात्मिक सुखास श्रेय, कल्याण, हित, आनंद किंवा शांति, असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. गेल्या प्रकरणाच्या अखेरीस दिलेल्या कठोपनिषदांतील वाक्यांत प्रेय आणि श्रेय यांमध्ये नचिकेतानें जो भेद केला आहे तो याच धोरणावर केलेला आहे. मृत्यूनें त्याला अभीचे रहस्य पहिल्यानेच सांगितलें होतें. पण हें सुख प्राप्त झाल्यावर नचिकेतानें पुढें, मला आत्मज्ञान सांगा असा जेव्हां वर मागितला, तेव्हां त्याऐवजीं मृत्यूनें दुसऱ्या अनेक ऐहिक सुखांचा त्यास लोभ दाखविला. परंतु मग अशा प्रकारच्या या अनित्य आधि-

भौतिक सुखांत, किंवा सकृद्दर्शनी गोड वाटणाऱ्या (प्रेय) वस्तूंस न भुलतां दूरवर नजर देऊन ज्यांत आपल्या आत्म्याचें श्रेय म्हणजे परिणामी कल्याण आहे त्या आत्मविद्येचाच नचिकेतानें आग्रह धरून अखेर ती संपादन केली आहे. सारांश, आत्मबुद्धिप्रसादापासून होणाऱ्या केवळ बुद्धिगम्य मुखाम किंवा अध्यात्मिक आनंदासच आमचे शास्त्रकार श्रेष्ठ सुख मानीत असून, हें नित्य सुख आत्मवश असल्यामुळें सर्वास प्राप्त होण्यासारखें आहे, व सर्वांनीं तें संपादन करण्याचा प्रयत्न करावा, असा त्यांचा अभिप्राय आहे. पशुधर्माखेरीज मनुष्याचें म्हणून जें कांहीं विलक्षण किंवा विशिष्ट सुख आहे तें हेंच होय; व हा आत्मानंदकेवळ बाह्योपाधींवर कधींच अवलंबून रहात नसल्यामुळें तो सर्व सुखांत नित्य, स्वतंत्र व श्रेष्ठ आहे. त्यालाच गीतेंत निर्वाणीची शांति असें नांव असून (गी. ३. १५), स्थितप्रज्ञांच्या ब्राह्मी अवस्थेंतील परमावधींचे जें सुख तेंहि हेंच होय (गी. २. ७ १; ६. २८; १२. १२; १८. ६२ पहा).

आत्म्याची शांति किंवा सुख हेच अत्यंत श्रेष्ठ सुख असून आत्मवश असल्यामुळें त सर्वांनीं प्राप्त करून घेण्यासारखेंहि आहे. असा याप्रमाणें निर्णय झाला. पण सर्व धातूंत सोनें अत्यंत मौल्यवान् ठरविल्यानें लोखंडादि इतर धातूंची गरज ज्याप्रमाणें नाहीशी होत नाही, किंवा साखर अत्यंत गोड असली तरी मिठावांचून ज्याप्रमाणें काम भागत नाही, तद्वतच आत्मसुखाची किंवा शांतीचीहि गोष्ट आहे. किमानपक्षी शरीरधारणार्थ तरी ऐहिक वस्तूंची जोड या शांतीस पाहिजे हें निर्विवाद आहे; आणि याच अभिप्रायानें आशीर्वादाच्या संकल्पांत नुस्तें 'शांतिरस्तु' असें न ह्मणता "शांतिःपुष्टिस्तुष्टिश्चास्तु" म्हणजे शांतीबरोबरच पुष्टि व तुष्टिहि पाहिजे असें म्हणण्याचा परिपाठ आहे. नुसत्या शांतिनेंच जर तुष्टि झाली पाहिजे असा शास्त्रकारांचा आशय असता तर या संकल्पांत 'पुष्टि'हें पद घालण्याचें कांहीं कारण नव्हतें. तथापि पुष्टीची म्हणजे ऐहिक सुखाच्या अभिवृद्धीची अनावर हांव असणेंहि योग्य नाही. म्हणून शांति, पुष्टि व तुष्टि (संतोष) हीं तिन्ही योग्य प्रमाणानें तुम्हास प्राप्त होवात, व तुम्हीं मिळविलीं पाहिजेत, असा या संकल्पाचा भावार्थ आहे. कठोपनिषदाचें तात्पर्यहि असेंच आहे. नचिकेत मृत्यूच्या म्हणजे यमाच्या लोकी गेल्यावर यमानें त्यास तीन वर मागण्यास सांगून त्याप्रमाणें मागितलेले वर त्यास दिले, एवढीच गोष्ट या उपनिषदांत सविस्तर वर्णिली आहे. पण मृत्युनें वर मागण्यास सांगितल्यावर नचिकेतानें एकदम पहिल्यानेंच ब्रह्मज्ञान सांगा असा वर न मागतां "आपला ब प आपल्यावर रागावला आहे तो प्रमन्न होवो" असा पहिल्यानें, व पुढें " आम्हीचें, म्हणजे ऐहिक समृद्धि प्राप्त करून देणाऱ्या यज्ञादि कर्मांचें, ज्ञान सांगा" असा दुसरा वर मागितला आहे; आणि हे वर प्राप्त झाल्यावर शेवटीं "मला

आत्मविद्या सांगा” अशी मृत्युपाशी तिसरी मागणी केली आहे. परंतु या तिसऱ्या वराच्या ऐवजी आणखी संपत्ति देतो असे जेव्हां मृत्यु द्यणू लागला तेव्हां,—म्हणजे प्रेयःप्राप्तीला जरूर तेवढे यज्ञादि कर्मांचे ज्ञान प्राप्त झाल्यानंतर त्याचीच अधिक आशा न धरितां—‘ आतां श्रेयःप्राप्ति करून देणारे ब्रह्मज्ञानच मला सांगा ’ असा नाचकेताने आग्रह धरिला आहे. सारांश, या उपनिषदाच्या शेवटच्या मंत्रांत वर्णिल्याप्रमाणे ‘ब्रह्मविद्या’ व ‘योगविधि’ म्हणजे यज्ञयागादि कर्मे ही दोन्ही प्राप्त करून घेऊन नचिकेत मुक्त झाला आहे (कठ. ६.१८). यावरून ज्ञान व कर्म या दोहोंचा समुच्चय हेच या उपनिषदाचे तात्पर्य होय असे सिद्ध होते. इंद्राची एक गोष्ट याच प्रकारची आहे. इंद्राला स्वतः ब्रह्मज्ञान पूर्ण झालेले होते इतकेंच नव्हे, तर प्रतर्दनास त्याने आत्मविद्येचा उपदेशहि केला, असे कौषीतक्युपनिषदांत वर्णन आहे. तथापि इंद्राचे राज्य जाऊन प्रल्हाद त्रैलोक्याधिपति झाल्यावर इंद्राने देवांचा गुरु जो बृहस्पति त्याजकडे जाऊन “श्रेय कशांत आहे ते मला सांगा” असा त्यास प्रश्न केला. तेव्हां बृहस्पतीने राज्यभ्रष्ट झालेल्या इंद्रास ब्रह्मविद्या म्हणजे आत्मज्ञान सांगून “ तेवढेच श्रेय” (एतावच्छ्रेय इति) असे उत्तर दिले. परंतु इंद्राचे त्याने समाधान न होतां “आणखी जास्त कांही आहे काय?” (को विशेषो भवेत्!) असा पुनः प्रश्न केल्यावर बृहस्पतीने त्याला शुक्राचार्याकडे पाठविले. तेथेहि तसाच प्रकार झाल्यावर शुक्राने “ प्रल्हादास तो विशेष माहीत आहे ” असे सांगितले. तेव्हां अखेरीस ब्राह्मणवेषाने प्रल्हादाकडे जाऊन इंद्र त्याचा शिष्य झाला, व कांही काळ त्याची सेवा केल्यावर शील (सत्याने व धर्माने वागण्याचा स्वभाव) हीच त्रैलोक्याचे राज्य मिळविण्याची गुरुकिल्ली असून तेंच श्रेय होय, असे प्रल्हादाने त्यास सांगितले. नंतर, तुझ्या सेवेने मी संतुष्ट झालो, तू मागशील तो वर मी तुला देतो, असे जेव्हां प्रल्हाद त्यास म्हणाला, तेव्हा “तुझे ‘शील’ मला दे” असा ब्राह्मणवेषधारी इंद्राने वर मागितला. त्यास प्रल्हादाने होय म्हटल्यावर ‘शील’ व त्याचे मागोमाग धर्म, सत्य, वृत्त व अखेरीस श्री किंवा ऐश्वर्य या देवता प्रल्हादाच्या शरीरातून निघून इंद्राच्या शरीरांत प्रवेश करित्या झाल्या, व त्यामुळे पुढे इंद्राला आपले राज्य प्राप्त झाले, अशी भारताच्या शांतिपर्वांत (शां. १२४) भीष्मांनी युधिष्ठिरास एक प्राचीन कथा सांगितली आहे. नुस्त्या ऐश्वर्यापेक्षां नुस्ते आत्मज्ञान जरी अधिक योग्यतेचे असले तरी या जगांत ज्यास रहावयाचे आहे त्यास लोकांप्रमाणेच ऐहिक समृद्धिहि आपणास किंवा आपल्या देशास प्राप्त करून घेण्याची आवश्यकता व नैतिक हक्कहि असल्यामुळे अनुष्याचे या जगांत परम साध्य काय या प्रश्नास शांति व पुष्टि, प्रेय व श्रेय, किंवा ज्ञान व ऐश्वर्य या दोहोंचा समुच्चय, हेच आमच्या कर्मयोगशास्त्राचे शेवटचे उत्तर आहे, असे या सुंदर कथेवरून उघड होते. ज्या भगवाना.

पक्षां या जगांत दुसरा कोणीहि श्रेष्ठ नाही, व ज्यांच्याच मार्गानें इतर लोक जात असतात (गी. ३. २. ३). त्या भगवानांनी ऐश्वर्य व संपत्ति सोडिली आहेत काय?—

ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशसः श्रियः ।

ज्ञानवैराग्ययोश्चैव षण्णां भग इतीरणा ॥

“समग्र. ऐश्वर्य, धर्म, यश, संपत्ति, ज्ञान आणि वैराग्य यासहा गोष्टीस ‘भग’ म्हणतात” अशा भग शब्दाची व्याख्या पुराणांतून दिली आहे (विष्णु. ६. ५. ७४ पहा). या श्लोकांत ऐश्वर्य या शब्दाचा अर्थ योगैश्वर्य असा करितात: कारण, श्री म्हणजे संपत्ति हा शब्द पुढें आलेला आहे. पण व्यवहारांत ऐश्वर्य या शब्दांत सत्ता, यश व संपत्ति आणि ज्ञानांतच वैराग्य व धर्म यांचा समावेश होत असल्यामुळें वरील श्लोकांतील सर्व अर्थ, ज्ञान व ऐश्वर्य या दोन पदांनीच लौकिकदृष्ट्या व्यक्त होतो असें म्हणण्यास हरकत नाही; आणि ज्या अर्थी ज्ञान व ऐश्वर्य यांची जोडी भगवंतांनीच अंगीकृत केलेली आहे त्या अर्थी तीच गोष्ट प्रमाण सम-जून इतरांनीहि वागलें पाहिजे (गी. ३. २१; मभा.शां. ३४१.२५). आत्मज्ञान हेंच काय तें या जगांतील साध्य आहे हा सिद्धान्त, संसार दुःखमय म्हणून तो अजी-बात सोडून द्यावा असें म्हणणाऱ्या संन्यासमार्गाचा आहे, कर्मयोगाचा नव्हे; आणि भिन्नभिन्न मार्गांतील हे सिद्धान्त एकत्र करून गीतेच्या अर्थाचा विपर्यास करणें योग्य नाही. तथापि ज्ञानाखेरीज नुस्तें ऐश्वर्य आसुरी संपत् होय असें गीताच सांगत आहे. म्हणून ऐश्वर्याबरोबर ज्ञान व ज्ञानाबरोबरच ऐश्वर्य किंवा शान्ति आणि पुष्टि, या दोहोंचीहि जोडी नेहमीं कायम ठेविली पाहिजे असें सिद्ध होतें. ज्ञानाबरोबरच कां होईना, पण ऐश्वर्य पाहिजे, असें म्हटल्यावर कर्म करणें, ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, “कर्माण्यारभमाणं हि पुरुषं श्रीनिषेवते” (मनु. ९. ३००)— कर्म करणाऱ्या पुरुषासच या जगांत श्री म्हणजे ऐश्वर्य मिळतें—असें मनूनें म्हटलें असून प्रत्यक्ष अनुभवानेंहि तीच गोष्ट सिद्ध होत्ये; आणि गीतेंत अर्जुनाला केलेला उपदेशहि तसाच आहे (गी. ३. ८). मोक्षदृष्ट्या कर्माची जरूर नसल्यामुळें अखेर म्हणजे ज्ञानोत्तर सर्व कर्म सोडिलीच पाहिजेत असें यावर कित्येकांचें म्हणणें आहे. पण सध्यां फक्त सुखदुःखांचाच विचार कर्तव्य असून शिवाय मोक्ष व कर्म यांच्या स्वरूपांचें परीक्षणहि अद्याप केलेलें नसल्यामुळें या आक्षेपाचें उत्तर येथें सांगतां येत नाही. पुढें नवव्या व दहाव्या प्रकरणांत अध्यात्म व कर्मविपाक यांचें खुलासे-वार विवेचन करून मग अकराव्या प्रकरणांत हा आक्षेपहि पोकळ आहे असें दाखविण्यांत येईल.

सुख व दुःख या दोन भिन्न व स्वतंत्र वेदना आहेत; सुखेच्छा केवळ सुखोप-भोगानें तृप्त होणें अशक्य असल्यामुळें संसारांत नेहमीं दुःखाचीच बेरीज अधिक

अनुभवास येत असत्येः पण हें दुःख टाळण्यास तृष्णा किंवा असंतोष व त्याबरोबरच कर्म यांचा समूळ नाश करणे योग्य नसून फक्त फलाशा सोडून सर्व कर्म करीत रहाणे हेंच श्रेयस्कर आहे; केवळ विषयोपभोगमुख कधीहि पुरें न होणारें, अनित्य आणि पशुधर्म असून बुद्धीद्रियवान् मनुष्याचें या जगांतील खरें ध्येय यापेक्षां उच्च प्रतीचें असलें पाहिजे: आत्मबुद्धिप्रसादापामून प्राप्त होणारें शांतिमुख हेंच तें खरें ध्येय होय; परंतु आध्यात्मिक सुख जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ असलें तरी या जगांत त्याला ऐहिक वस्तूंचीहि योग्य जोड लागत्ये; आणि त्यामुळें निष्काम बुद्धीनें प्रयत्न म्हणजे कर्महि केलें पाहिजे:—इतकें कर्मयोगशास्त्राप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर सुखदृष्ट्या विचार केला तरीहि नुस्तें आधिभौतिक सुख हेंच काय तें ‘परम’ साध्य मानून कर्मांच्या केवळ सुखदुःखात्मक बाह्य परिणामांच्या तारतम्यानेंच नीतिमत्तेचा निर्णय करणे योग्य नव्हे हें निराळें सांगायलास नको. कारण, जी वस्तूकेव्हाहि स्वतः परिपूर्णवस्थेस येऊं शकत नाही ती परम साध्य मानणें म्हणजे ‘परम’ शब्दाचा दुरुपयोग करून मृगजलाचें ठिकार्णा जलाची भावना धरण्याइतकेंच असमंजस आहे. परम साध्यच जर अनित्य व अपुरें तर त्याचा आशा धरून आपल्या पदरीं तरी अनित्याखेरीज दुसरें काय पडणार! ‘धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये’ या वचनांतील मर्महि हेंच आहे. ‘पुष्कळांचें पुष्कळ सुख’ या शब्दांत सुख शब्दाचा अर्थ काय समजावयाचा याबद्दल आधिभौतिकवाद्यांतहि बराच मतभेद आहे. मनुष्य पुष्कळां सर्वविषयसुखावर लाथ मारून केवळ सत्यासाठी किंवा धर्मासाठी जीव देण्यासहि तयार होत असल्यामुळें त्याचा इच्छा नेहमी आधिभौतिक सुखप्राप्तीसाठीच असत्ये हें म्हणणें बरोबर नाही, असें या पंडितांपैकीं कित्येकांचें मत आहे: आणि म्हणून सुख शब्दाऐवजीं हित किंवा कल्याण हा शब्द योजून ‘पुष्कळांचें पुष्कळ सुख’ या सूत्राचें ‘पुष्कळांचें पुष्कळ हित अगर कल्याण’ असें रूपान्तर करावें असें त्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे. परंतु इतकें करूनहि कर्त्यांच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाही, वगैरे दुसरे दोष या मतांत देखील कायम राहतात. बरें, विषयसुखाबरोबर मानसिक सुखाचाहि विचार केला पाहिजे असें म्हटलें, तर कोणत्याहि कर्मोची नीतिमत्ता केवळ त्याच्या बाह्य परिणामांवरूनच ठरविली पाहिजे, या पहिल्या प्रतिज्ञेस विरोध येऊन अंशतः अध्यात्मपक्ष स्वीकारल्यासारखें होतें. पण अशा रीतीनें अखेर अध्यात्मपक्ष स्वीकारणें जर टळत नाही तर तो अर्धवट स्वीकारण्यांत तरी काय हंशील ! म्हणून सर्वभूतहित, पुष्कळांचें पुष्कळ सुख, माणुसकीचा परम उत्कर्ष वगैरे नीतिनिर्णयाचीं सर्व बाह्य साधनें किंवा आधिभौतिक मार्ग गौण ठरवून आत्मप्रसादरूपी अत्यन्त सुख आणि त्यालाच जोडून असणारी कर्त्यांची शुद्ध बुद्धि या आध्यात्मिक कसोटीनेंच कर्माकर्मांची परीक्षा केली पाहिजे, असा आमच्या

कर्मयोगशास्त्रांत अखेर सिद्धांत केला आहे. कांही झाले तरी दृश्य सृष्टीपलीकडील तत्त्वज्ञानांत शिगवयाचेंच नाही अशी ज्यांनी शपथ वाहिली असेल त्यांची गोष्ट निराळी. एरवीं मन आणि बुद्धि यांच्याहि पलीकडे जाऊन नित्य आत्म्याचें नित्य कल्याणच कर्मयोगशास्त्रांतहि प्रधान मानिलें पाहिजे, असें युक्तीनेंहि प्राप्त होतें. वेदान्तांत शिरलें म्हणजे सर्वच ब्रह्ममय होऊन व्यवहाराची उपपत्ति लागत नाही अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती चुकीची आहे. वेदान्तावरील हल्ली सामान्यतः वाचण्यांत येणारे ग्रंथ संन्यासमार्गाच्या अनुयायांनींच लिहिलेले असल्यामुळे आणि संन्यासमार्गास तृष्णारूपी संसार सर्वच निःसार वाटत असल्यामुळे त्यांच्या ग्रंथांत कर्मयोगाची उपपत्ति नीट दिलेली नाही हें खरें. किंबहुना या परसंप्रदायासहिष्णु ग्रंथकारांनी संन्यासमार्गातील कोटिक्रम कर्मयोगांत घुसडून देऊन संन्यास व कर्मयोग हे दोन स्वतंत्र मार्ग नसून संन्यास हाच काय तो एक शास्त्रोक्त मोक्षमार्ग, असाहि समज उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न केला आहे; पण हें मत खरें नव्हे. संन्यासमार्गाप्रमाणें कर्मयोगमार्गाहि वैदिक धर्मांत अनादि कालापासून स्वतंत्रपणें चालत आला आहे; आणि या मार्गाच्या प्रवर्तकांनी वेदान्ताचीं तत्त्वे न सोडितां कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति नीट लाविली आहे. भगवद्गीता ग्रंथ याच पंथाचा आहे. तथापि गीता सोडून दिली तरी कार्याकार्यशास्त्राचें अध्यात्म दृष्ट्या विवेचन करण्याची पद्धत खुद्द इंग्लंडांतहि ग्रीनसारख्या ग्रंथकारांना मुरू केलेली आहे; * जर्मनीत तर ग्रीनच्याहि अगोदर ती मुरू झालेली हांता. दृश्य सृष्टीचा किती जरी विचार केला तरी ही सृष्टि पहाणारा व कर्म करणाऱा कोण हें जोपर्यंत नीट कळलें नाहीं तोपर्यंत मनुष्याचें या जगांत परम कर्तव्य काय याचा विचार तात्विकदृष्ट्या अपुराच रहाणार. म्हणून “आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः” हा जो याज्ञवल्क्याचा उपदेश तोच प्रस्तुत प्रकरणीहि अक्षरशः लागू पडतो. दृश्य जगाचें परीक्षण करून जर परोपकारासारखा तत्त्वेच अखेरीस निष्पन्न होतात, तर अध्यात्मविवेची महती त्यानें कमी न होतां उलट सर्वाभूती एकच आत्मा असल्याचा हा एक पुरावाच आहे असें म्हटलें पाहिजे. आधिभौतिकवादी स्वतःला स्वतःच घालून दिलेल्या मर्यादेपलीकडे जाऊं शकत नाही त्यास इलाज नाही. आमच्या शास्त्रकारांची दृष्टि याच्या पलीकडे गेलेली असून अध्यात्मदृष्ट्याच कर्मयोगशास्त्राची पूर्ण उपपत्ति त्यांनीं दिली आहे. परंतु ही उपपत्ति सांगण्यापूर्वी कर्माकर्मपरीक्षणाच्या दुसऱ्या एका पूर्वपक्षाचाहि थोडा परामर्श घेणें जरूर असल्यामुळे त्या पंथाचें आता विवेचन करितो.

* *Prolegomena to Ethics*, Book I; and Kant's *Metaphysics of Morals* (trans by Abbot in Kant's *Theory of Ethics*).