

॥ प्रस्तावना ॥

युरोपीय तत्वज्ञ श्री. स्पेन्सर व मिल ह्यांचा उल्लेख लोकमान्य टिळक ह्यांच्या “गीता रहस्य” ह्या ग्रंथात मिळतो. सदर ग्रंथ ब्रिटीश राजवटीत लिहला गेला असल्याने स्पेन्सर यांचा उल्लेख स्पेन्सरसाहेब असा केला गेला आहे. त्यांच्या तथाकथीत परमार्थशास्त्रामध्ये “अज्ञेयवाद” मांडला गेला असून, तो सामान्य तर्कापुढे सुध्दा टिकत नाही. श्री.ना.ल. फडके यांनी या ग्रंथाचे मराठी भाषांतर केले असून, त्यावरील परिक्षणामध्ये श्रद्धेय श्री.बाळशास्त्री हुपरीकर यांनी हे निरीक्षण साधार नोंदविले आहे. ज्याचे ज्ञान होण्यासारखे नाही ते ‘अज्ञेय’ अशी ह्या शब्दाची व्याख्या करता येईल. ‘अज्ञेय’ काय आहे ? तर दृश्य जगामध्ये किंवा मागे असलेले सत्य ते ‘अज्ञेय’ आहे. ह्या अनंत कोटी ब्रह्मांडामागे काही तरी “सत्य” दडलेले आहे. ह्या विषयी बहुतेक तत्वज्ञान्यांचे एकमत आहे. परंतु त्याच्या स्वरूपाविषयी आशयामध्ये तर मतभेद आहेतच पण भारतात सुध्दा बौध्द, जैन, मध्वाचार्य,शाक्त, इत्यादी अनेक भेद आहेत. हे सत्य अज्ञेय आहे असे श्री.स्पेन्सर यांचे मत आहे. हे मत अनेक भारतीय आधुनिक विद्वानांनी उचलून धरले आहे; असे होण्याची दोन कारणे आहेत. पहिले असे की, त्यांनी शांकर अद्वैत मताचा सांगोपांग अभ्यास केलेला नाही. दुसरे असे की, जे जे पाश्चात्यांचे व इंग्रजी भाषेत मांडलेले ते ते बरोबर आहे, परधार्जिन श्रद्धा आहे. शिवाय ही मंडळी केवळ सैध्दांतिक विचार करून व मांडून थांबतात. त्यांचा अनुभव घेण्याचा विचार ही करीत नाहीत, कारण त्यासाठी आवश्यक ती तपश्चर्या करण्याची त्यांची तयारी नसते. हे फार मोठे कारण असून, त्याबद्दल कोणीही फारसे बोलत नाहीत.

सत्य जर अज्ञेय असेल तर ते महापंडीताला व अडाण्याला अज्ञेयच असणार. फार मोठ्या सैध्दांतिक झटापटी करून जर सत्याचे अज्ञेयत्वच सिध्द होत असेल. तर त्या न करताही अज्ञेय हे अज्ञेयच रहाते. स्पेन्सर यांचे सारिखे तत्वज्ञ संदर्भानेच सुक्ष्मातीत सुक्ष्मतत्वाला अज्ञेय म्हणतात. दृश्य जगाचा बाध करून सत्याला गवसणी घालण्याची त्यांच्या परंपरेतच सोय नाही. ज्याचे वृत्ती ज्ञानाने ज्ञान होत नाही ते अज्ञात (अज्ञेय) अशी अज्ञेयाची व्याख्या केली तर ती वेदांताचे दृष्टीने योग्य ठरते. गांड पार्टिकल सारखा सुक्ष्म पदार्थ तर्काने व आधुनिक संघ सामुग्रीच्या मदतीने ‘ज्ञेय’ झाला तरी तो सामान्य ‘अज्ञेयच’ रहातो. ह्या स्वरूपाचे ज्ञेय व अज्ञेय हे दोन्ही अतिसुक्ष्म बुध्दीचे किंवा वृत्तीज्ञानाचे विषय होतात. ‘तर्कप्रतिष्ठानात’ हे ब्रह्मसुत्र व यो बुध्देः परस्तस्तु सः ह्या श्रुति

प्रमाणे ते दोन्ही बुध्दीगम्य म्हणुन मिथ्या असतात. ज्ञानरूप आत्म्यावर ते अध्यस्तच असतात. सुक्ष्मातिसुक्ष्म वृत्तीज्ञानापर्यंत सर्व विषय ज्ञेय असुन त्या पलिकडे सत्पुरुष आत्मा आहे. वृत्तिज्ञान असले किंवा नसले तरी ज्ञानरूप आत्मा आहे. उदा. गाढ झोपेत वृत्तिज्ञान नसेल तरी आत्मा असतो. त्याच्या ज्ञानस्वरूपामुळेच स्वप्नातील दृष्ये ज्ञेय होतात.

सर्व तत्त्वज्ञानांना दृष्ट्यामागील 'सत्य' हे तत्त्व मान्य असले तरी त्याच्या स्वरूपाविषयी खुपच मतभिन्नता आहे. काहींच्या मते सत्याविषयीच्या कल्पनात सतत उन्मनी होते काय ? आपण म्हणतो तेच "अंतिम सत्य" असा सर्वांचाच दावा असतो. म्हणुन तर्क, शास्त्र, अनुभव व त्याचे दृष्य परिणाम ह्याच निकषावर ते ठरविले पाहिजे. थोरो (ढर्ही) एक पाश्चात तत्वज्ञ झोपताना रोज भरलेले पिस्तुल उशाशी ठेवून झोपत असत, दुसरे स्पिनोझा (डळिपेर) अत्यंत तिरसट व गलिच्छ भाषा वापरणारे होते. श्री शंकराचार्य, वल्लभाचार्य, मध्वाचार्य, तत्ववेत्यांच्या बाबतीत असा विचार सुध्दा केला जाऊ शकत नाही व भगवत गीतेतील स्थितप्रज्ञाची लक्षणे ह्या संदर्भात आवश्यक पहावीत. ब्रह्मसुत्रावरील भाष्ये व त्या भाष्यावरील भाष्ये पाहिली असता, "ब्रह्म" ही मध्यवर्ती कल्पना सांभाळू गेलेल्या ह्या पाश्चात्य तत्ववेत्यांचा वैचारीक गोंधळ लक्षात येतो; केवलाद्वैत व विशिष्ट द्वैत मते अंतिम 'सत्या' संबंधी भिन्न विचार मांडत असले तरी त्यास दृष्य जगाचा भिन्नत्वाने 'सत्यत्व' दिलेले नाही. आज सर्वत्र बोलबाला आहे तो केवलाद्वैत मतमतांचा आहे.

पाश्चात्य तत्ववेत्ते मनाच्या व्यापारांचा खुपच सखोल व बारीक विचार करतात. मन, बुध्दी, अंतःकरणाचे व्यापार हे त्यांच्या चिंतनाचे विषय आहेत. आर्यवेदांतामध्ये 'मन' अचेतन मानले असल्याने "मनाला होणारे ज्ञान हा शब्दप्रयोगच सिध्द होत नाही. आर्यवेदांतात आभासवाद किंवा बिंब प्रतिबिंबवादाचा स्विकार करुन अंतःकरणात पडलेल्या चैतन्याच्या आभासाला जीव म्हटले आहे. त्यामुळे डीर्ळी (आत्मा) व डींश्र (जीव) असे दोन भाग मानले आहेत, ह्याबाबत पाश्चात्य तत्वज्ञान सद्विध आहे. किंबहुना ह्या संकल्पनांची गरजच त्यांना वाटली नाही कारण ज्ञानरूप आत्मा त्यांनी न मानल्याने वृत्तीज्ञान कोणाला होते ? हा प्रश्नच त्यांना पडला नाही. वेदांत तत्वज्ञानाने ही फार मोठी झेप घेऊन त्याचे उत्तर दिले आहे.

अनंतकोटी ब्रह्मांडे अज्ञेयाने निर्माण केली वा निर्माण केली नाही असेही उत्तर दिले तरी अज्ञेयच ज्ञेय बनते व ते ज्ञेय अज्ञेय. तरच हे उत्तर देता येईल. ते ज्ञेय नसताना कश्याच्या आधाराने हे उत्तर

देणार ? कोणताच पदार्थ अद्याप निर्माण होत नाही. अनंतकोटी ब्रह्मांडे निर्माण करणे माणसाला शक्य नाही. भारतीय तत्ववेत्त्यांनी पाच पर्याय ठेवले आहेत.

१) सत्यरूप ब्रह्म ब्रह्मांडांना आलीप्तपणे व्यापून रहाते. ब्रह्मांडे नष्ट झाली तरी ते सत् रूपाने असतेच असते.

२) ब्रह्म अधिष्ठान असून ब्रह्मांडे त्यावर दोरीवरील सर्पाप्रमाणे भासतात.

३) सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान ईश्वर सगुण निराकार तत्वाने ब्रह्मांडे निर्माण केली.

४) सूर्य व त्याची प्रभा ह्याप्रमाणे ब्रह्म व ब्रह्मांडे आहेत.

५) ब्रह्मांडे मुळात नाहीतच. ह्या कोणत्याच मतास ब्रह्मरूप सत्य अज्ञेय नाही. जे नाहीच ते 'अज्ञेय' का म्हणावे ? हे अध्यस्तरूपाने 'ज्ञेय' असते, मग अज्ञेय कसे ? वस्तु व तिची प्रभा (विलास) ह्यातील वस्तु ज्ञानरूप असून प्रभा ज्ञेय आहे.

पाश्चात्य तत्वज्ञ त्याच्या जगज्जंतेपणाचे (व्यावहारीक)मानसिकतेमुळे त्यांच्याशिवाय अन्य कोणाला मानायलाच तयार नव्हते. अलिकडे श्री स्वामी विवेकानंद, श्री आरविंद, श्री रमण महर्षी, श्री स्वरूपानंद, श्री योगानंद, निसर्गदत्त वेदांत शास्त्र इंग्रजी भाषेत प्रभावीपणे मांडणारे श्री.दिपक चोप्रा इत्यादी महात्म्यामुळे ह्या मानसिकतेत बराच बदल झाला आहे. आज ही महासत्ताच्या रूपाने पाश्चात्याचा आर्थिक, राजकिय व लष्करी क्षेत्रात प्रभाव असला तरी पारमार्थिक तत्वज्ञान त्यांच्या पासून दूर राहिले आहे.

मुंबईला सन् अन्ड सन्ड ह्या नांवाचे प्रसिध्द हॉटेल आहे. त्याला जर 'ऊन व वाळू' असे मराठी भाषांतरीत नांव दिले तर तिकडे भारतीय जाणार नाहीत. घावन किंवा धिरडे म्हटले तर खाणार नाहीत, पण त्यालाच 'पनकेक' म्हटले तर त्यावर उड्या पडतील ही भारतीय मानसिकता बदलली तरच आपल्या प्राचीन परमार्थ वैभवाचा आपल्याला लाभ होईल. ईश्वराने तशी बुध्दी आमहाला द्यावी, ही ईश्वर चरणी प्रार्थना करूया.

॥ शिवगड अध्यात्म चॅरिटेबल ट्रस्ट ॥

ठिकाण : मुरगूड, जि.कोल्हापूर
दि. १६/१२/२०१५

डॉ. श्रीकृष्ण देशमुख,
मचे.नं. ०९८२२३३११३७

प्रस्तावना

अलिकडे पाश्चात्य तत्त्वज्ञानावर लिहिलेल्या पुस्तकांची मराठी भाषांतरे किंवा रूपांतरे बरीच प्रसिध्द झाली आहेत, त्यामध्येच स्पेन्सरसाहेब यांचे 'अज्ञेयमीमांसा', या नांवाचे पुस्तक प्रसिध्द झाले आहे. ते रा. रा. नारायण लक्ष्मण फडके बी. ए. यांनी लिहिले आहे. मी माझे परम पूज्य वडील कै. श्री अण्णाबुवा हुपरीकर यांच्या कृपेने त्यांच्याच जवळ थोडेबहुत वेदांतविषयाचे ज्ञान संपादन केले आहे. पाश्चात्य तत्त्वज्ञान कशा प्रकारचे आहे हे समजण्यास मराठीत आजपर्यंत साधन नव्हते, कारण ते सर्व ग्रंथ इंग्रजीत लिहिलेले व माझे इंग्रजीचे ज्ञान अगदीच कमी. परंतु कांही दिवसांपूर्वी पुण्याचे रा. दाभोळकर यांनी पाश्चात्य तत्त्वज्ञानासंबंधी ग्रंथ मराठीत प्रसिध्द करण्यास सुरवात केली व त्यातच सदरहू ग्रंथ प्रसिध्द झाला आहे. सदरहू ग्रंथ वाचून त्यात व आर्यतत्त्वज्ञान यात काय फरक आहे तो पहाण्याचे हेतूने सदर ग्रंथाचे परिक्षण करावे असे माझ्या एका हितैषी मित्राने सुचविल्यावरून मी तो ग्रंथ पाहण्यास सुरुवात केली, व पहातो तो असे दिसून आले की, सदरहू ग्रंथात सांगितलेले सिध्दांत बरेच भ्रममूलक आहेत. पण इकडे पहावे तो स्पेन्सरसाहेबांचे ग्रंथ व सिध्दांत आधुनिक विद्वानास फार प्रिय झालेले. यांचे कारण माझ्या अल्पमतीस असे वाटते की, आधुनिक विद्वान लोक, हे आपल्या आर्यतत्त्वज्ञानाकडे जितके लक्ष द्यावयास पाहिजे तितके देत नाहीत; किंबहुना आर्यतत्त्वज्ञानाचा अभ्यास जी जुनी चार डोकी असतील त्यांच्यावरच सोपविला आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही व त्यांचा इंग्रजी भाषेचा अभ्यास चांगला झाला असल्यामुळे व त्यांना इंग्रजी वाचण्याचीच हौस विशेष असल्याने, ते इंग्रजीत लिहिलेली इंग्रजी तत्त्वज्ञानाचीच पुस्तके वाचतात. आणि म्हणून त्यांची मते अगदी एकदेशीय बनतात. मग तीच मते ग्राह्य व इतर सर्व अग्राह्य असे त्यांना वाटू लागते. मी जरी जुन्या मताचा आहे, तरी केवळ जुन्याचाच अभिमान न धरता असे म्हणतो की, दोन्हीही तत्त्वज्ञानाचे सिध्दांत नीट ताडून पहावे व जे विचाराच्या खऱ्या कसोटीस उतरतील त्यांचा स्वीकार सर्वांनी करावा, व त्याच हेतूने मी 'अज्ञेयमीमांसा' या पुस्तकाचे परीक्षण केले आहे. त्यातील कोटिक्रम कितपत टिकाव धरण्यासारखा आहे हे वाचकांवर सोपवून मी ही प्रस्तावना पूरी करतो.

मुक्काम : कोल्हापूर

बाळशास्त्री हुपरीकर.

गुरुभ्यो नमः
हरि ॐ
स्पेन्सर साहेबांची अज्ञेयमीमांसा
व
आर्यवेदांत

प्रकरण १ ले

१ कोणताही समाज घ्या, त्यांत सत्याचे बीज असतेच. रानटी लोकांच्या ज्या धर्माच्या समजूती आहेत, त्यापासून तो तहत सुधारणेच्या उच्च शिखरास जे पोहोचले आहेत, त्यांच्यापर्यंत धर्माच्या समजूती कशा आहेत याबद्दल जर विचार केला, तर त्या समजूती भिन्न भिन्न आहेत असे दृष्टीस पडते. आणि परमेश्वर जर धर्माचा प्रवर्तक असेल, तर त्यांने सर्वास एकच धर्म का निर्माण करू नये? ज्या अर्थी धर्म भिन्न भिन्न दृष्टीस पडतात, त्याअर्थी त्यांचे कर्तेही भिन्न भिन्नच होते. असे म्हणावे लागते. आता एकच परमेश्वर सर्व समजांना भिन्न भिन्न धर्म उत्पन्न करतो असे म्हणावे तर, धर्माच्या समजूतीत उत्क्रांतीच झाली नसती. आमच्या या हिंदुस्थानात सर्वत्र कमी जास्त प्रमाणाने वैदिक धर्म चालत असता त्या धर्माचा ओघ बंद करण्यासाठी, बौध्द, अर्हत् इत्यादी महापुरुषांनी जी खटपट चालविली, तीमुळे बरेच दिवस चहुकडे लोक हे वैदिक धर्म टाकून, बौध्द, अर्हत् इत्यादिकांचे धर्म स्विकारीत असत. यामुळे असे म्हणावे लागते की, धर्माचा अधिकार मनुष्यांच्या स्वाधीन होता, म्हणूनच त्यांना धर्मांतर करण्यास अडचण पडत नसे. आता प्रत्येक धर्मप्रवर्तक, आपला धर्म ईश्वरप्रणित आहे असे निमित्त पुढे करीत असे. आणि लोकांचा अशा उपदेशकांवर विश्वास बसत असल्यामुळे नेहमी लोक धर्मांतर करीत असत. याची उदाहरणे बौध्द, जैन, लिंगायत, मुसलमान, ख्रिस्ती इत्यादी होत. या एकंदर विवेचनावरून असे सिध्द होते की, ईश्वराचे निमित्त का असेना, पण बहुतेक धर्माचा अधिकार मनुष्यांच्या स्वाधीन होता; यांस आणखी एक पुरावा आहे की, धर्मांतर न केलेल्या जाती ब्राम्हण, क्षत्रिय इत्यादी या देशात आहेत, आणि त्यांना बौध्दादिकांचा धर्म ईश्वरप्रणित आहे असे वाटते तर, आज ब्राम्हणादिकांचे नांवच राहिले नसते, म्हणजे सर्व ब्राम्हण नष्ट झाले असते. त्यावरून असे अनुमान निघते की, प्रत्येक धर्म ईश्वरनिर्मित आहे असे जरी निमित्त होते, तरी धर्माच्या बाबतीत स्वतंत्रपणे विचार करणाऱ्याचा अधिकार मनुष्याचा होता. आणि योग्य अधिकारी याचा विचार करीत असत. बौध्द व जैन आदिकरून धर्म प्रवर्तकांचे जेव्हा आघात वैदिक धर्मावर सुरु झाले तेव्हा वैदिक धर्माची सुधारणा कुमारिलभट्ट व

शंकराचार्यादिकांनी केली आहे, यावरून धर्माचे सर्व अधिकार मनुष्याचे स्वाधीन होते असे म्हणावे लागते, आणि जरी धर्माचे सर्व अधिकार मनुष्याचे स्वाधीन होते म्हणजे परिस्थिती प्रमाणे धर्म बदलत असे. (धर्माची उत्क्रांती होत असे); तथापि प्रत्येकाची ईश्वराविषयी कल्पना ढळत नसे म्हणजे ईश्वराच्या सामान्य कल्पनेविषयी उत्क्रांती होत नसे. तात्पर्य, प्रत्येक धर्माच्या मुळाशी परम गूढ असा ईश्वर असावयाचाच. अशाच अर्थाचे युरोपीय स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे आहे. आता त्यांनी युरोपातील धर्म कल्पना गृहित धरून विवेचन केले आहे व तीच कल्पना पृथ्वीतील सर्व धर्माची आहे. अशी लापनिका चहूकडे लागू करून प्रत्येक धर्मातील विशेष समजूती वगळून टाकल्या तर प्रत्येक धर्माच्या सामान्य समजूतीच्या मुळाशी परम गूढ सत्य आहेच आहे. आणि याविषयी कोणाचा वाद नाही असे ते म्हणतात. याविषयी त्यांनी राजकीय दृष्टांत दिला आहे त्याचे तात्पर्य इतकेच आहे की, राजा देव आहे असे समजा किंवा तो उपदेव आहे असे समजा, किंवा तो प्रजेचा गुमास्ता असे समजा; कशीही समजूत असली तरी तिच्या मुळाशी सत्याचे बीज असतेच, पण ते कमी जास्त प्रमाणाने असेल. त्याप्रमाणे प्रत्येक धर्माच्या मुळाशी सत्याचे बीज असतेच, मग ते कमी जास्त प्रमाणाने असेना का ! एकंदरीत स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे असे आहे, 'एकाच विषयावरील अनेक मते घेऊन ती परस्परांशी लावून पहावी. त्यांची परस्परांशी न जुळणारी अशी जी विशेष अंगे असतील ती परस्परांविरुद्ध म्हणून काढून टाकावी. अशा रितीने हे विषम भाग काढून टाकल्यावर शिल्लक काय राहते ते पहावे व त्यास असे कांही सामान्य नांव योजावे की, ते त्या एकंदर मतांस लागू पडेल'. आता या त्यांच्या म्हणण्याचा विचार केला असता असे दिसून येते की, कोणी एक नियंता आहे किंवा कोणी एक सत्य आहे. पंचदशित असे लिहिले आहे की कित्येक देहास आत्मा म्हणतात, कितीएक देहाहून भिन्न आहे असे म्हणतात, कितीएक इंद्रियास, कितीएक प्राणास, बौध्द बुध्दीस याप्रमाणे वाद्यांची आत्म्याविषयी कल्पना सांगून शेवटी तृणार्चकादियोगान्ता ईश्वरे भ्रान्तिमाश्रिताः म्हणजे गवताची पूजा करणारे जे रानटी लोक त्यांच्यापासून सुधारणेच्या शिखरास पोहोचलेले जे योग्याचार्य ते आपआपल्या समजूतीप्रमाणे ईश्वराची कल्पना करीत आले आहेत, आणि त्यांच्या भिन्न भिन्न समजूतीमुळे ते जरी भ्रांतीने पुरे ग्रासले आहेत, तरी त्यांच्या विशेष समजूती वगळून टाकिल्या तरी प्रत्येकजण ईश्वर (सत्य) आहे असे कबुल करीत आहे, असेच ध्वनित होते. आता या भरत खंडात परम सत्य, गूढ असा जो ईश्वर, त्याविषयी अनेक मते दिसतात. त्यावरून लोकांच्या कल्पना

ईश्वराविषयी उत्क्रांत होत होत्या असे स्पष्ट आहे. तथापि सामान्य समजूतीच्या मुळाशी असलेले जे परमगूढ, त्याविषयी कोणाचीच कल्पना उत्क्रांत झाली नाही. यावरून प्रत्येक धर्माच्या बुडाशी अंतिम सत्य नित्य असतेच. येथे जी वस्तू उत्क्रांत होत असते ती नित्य असत नाही. व जी वस्तू अनुत्क्रांत असते ते नित्य असते असे समजावे. यावरून जे अंतिम सत्य राहते ते सत्य असल्यामुळे नित्य आहेच म्हणून ते अनुत्क्रांत असले पाहिजे असे सिध्द होते. जो पदार्थ सत्य असतो तो नित्य असतो आणि त्या सत्याचा नित्यपणा न स्विकारावा तर त्या परम सत्याची उत्क्रांती होता होता ते अगदिच नाश पावेल. मुळात काहीच राहणार नाही. मग सर्व धर्माच्या मुळाशी परम सत्य आहे असे म्हणणेच राहणार नाही. यावरून सर्व धर्माच्या मुळाशी जे परम सत्य आहे ते नित्य आहे असे कोणासही कबुल केले पाहिजे म्हणजे त्या सत्याची उत्क्रांती होत नाही हे अगोदर कबुल केले पाहिजे. आता ते परम सत्य आहे इतकीच आपली कल्पना वहाते. मग ते उत्क्रांत आहे किंवा अनुत्क्रांत आहे याबद्दल कांही कल्पना होत नाही म्हणावे, तर ज्या अनुमानाने परम सत्याची कल्पना करीता आली त्याच अनुमानाने ते उत्क्रांत आहे किंवा अनुत्क्रांत आहे याची कल्पना होईल. ते उत्क्रांत म्हटल्यास पूर्वीचा दोष येत आहे व अनुत्क्रांत म्हटल्यास ते नित्य आहे असे कबूल केल्यासारखे झालेच. ते उत्क्रांतही नाही व अनुत्क्रांतही नाही; पण ते आहे अशी कल्पना केली तरी, ते आहे एवढ्या म्हणण्यानेच ते नित्य आहे असे सिध्द होते. मग अर्थात्च अनुत्क्रांताची सिध्दी होते. इतकेच येथे पुरे. वाचकांनी हा विषय येथे चांगला लक्षात ठेवल्यास त्याचा उपयोग पुढे आहे.

२. आतां आमच्याकडील न्याय, योग, वेदांत वगैरे शास्त्राच्या दृष्टीने विचार केला तरी अंतिम सत्य प्रत्येकानें कबूल केलें; मग या विश्वसृष्टीविषयी प्रत्येकाची मते भिन्न भिन्न असेनात कां, ती मते इकडच्या ग्रंथातून प्रसिध्द असल्यामुळे त्याविषयी जास्त लिहिण्याचे कारण नाही. हा वाद पंचदशीत, चिन्नदीपांत किंवा शंकराचार्यकृत शारीरभाष्यांत लिहिला आहे. तथापि प्रत्येक शास्त्राकारानें अंतिम सत्य कबूल केले आहे. मग तें कशाही रीतीनें कां असेना. एवढेच येथें नमूद करावयाचे आहे. एवंच त्यांचा व धर्माचार्यांचा विरोध जरी असला तरी परमसत्याविषयी विरोध नाही असें तात्पर्य. धर्मग्रंथातून धर्माचा अनुवाद व त्याची व्यवस्था केलेली दृष्टीस पडते. पण धर्म हा पाहिजे तसा करता येतो, त्याप्रमाणे आत्मा हा करता येण्यासारखा नाही. धर्म हा साध्य आहे. व आत्मा हा सिध्द आहे. अशा रीतीने त्यांचा जरी परस्पर विरोध दृष्टीस पडतो, तरी अंतिम सत्य दोघांनीही कबूल केले आहे; मग तें कोणांत कमी असो व कोणांत जास्त असो.

आता धर्मवाद्यांना जरी कोणी एक सत्य आहे अशी कल्पना करिता आली आहे, तथापि ते सत्य म्हणजे काय आहे, याचा विचार करण्याकडे त्यांची प्रवृत्ती असत नाही. ते एक आहे एवढीच कल्पना त्यांची असते. म्हणजे सत्याविषयी ते मुग्ध असतात. आणि मुग्ध असणे यांतच त्यांचा फायदा असतो. कारण खरी तत्वे कळल्यास धर्माचा पाय लंगडा पडतो अशी त्यांची समजूत असते आणि अशा समजूती अद्यापही लोकांत प्रचलित आहेत. (येथे शास्त्रशब्दानें वेदांतादि शास्त्रे घ्यावयाची आहेत.) म्हणून धर्मवादी नेहमी वेदांत्याचा उपहास करित असतात. याप्रमाणे ही दुही बहुत दिवसांपासून या देशांत चालू आहे. स्पेन्सर साहेबांनी युरोपीय धर्म व शास्त्र यांचे मंडन केले आहे व त्याच्या मुळाशी अंतिम सत्य आहे, अशी सिध्दी केली आहे. आणि आम्ही या देशात प्रचलित असलेल्या धर्म व शास्त्र (वेदांतादि) यांचा विचार केला आहे. युरोपातही धर्माचा व भौतिक शास्त्राचा जसा विरोध आहे, तसा इकडेही तो आहेच. आतां धर्माचा अधिकार ईश्वरास निमित्त मानून मनुष्यांनी जसा आपल्या हातांत ठेविला आहे. त्याप्रमाणे शास्त्राचा अधिकारही मनुष्याने आपल्या हातात ठेवला आहे. आणि उभय समाजानाही कोणीतरी निमित्त पाहिजे आहे. कारण भरतरंडातील ज्योतिष, वैद्यकादि भौतिक शास्त्रे घ्या; किंवा न्यायशास्त्र (पदार्थविज्ञान) आदिकरून शास्त्रे घ्या; किंवा पारमार्थिक उन्नति उत्पन्न होण्यास कारण जी वैदिक शास्त्रे आहेत ती घ्या, किंवा युरोपांतील भौतिक शास्त्र, पदार्थविज्ञान शास्त्र, यंत्र शास्त्र आदिकरून शास्त्रे घ्या, या शास्त्रांनी जर काय काम केले असेल, तर मनुष्याच्या सुखांची साधनेंच त्यांनी वाढविली आहेत. बाकी ईश्वरनिर्मित म्हणा किंवा उत्क्रांतितत्वाने म्हणा कोणत्याही निमित्तानें उत्पन्न झालेली ही पृथ्वी, किंवा आकाश किंवा मनुष्ये इत्यादी उत्पन्न करणे कोणत्याही पृथ्वीवरील शास्त्रास अशक्यच आहे. म्हणूनच या विश्वचमत्कृतीबद्दल सर्वांनी हातच टेकले आहेत असे म्हणावे लागते. पण अशा या विश्वचमत्कृतीमध्ये ज्यांनी आपणाबरोबर पुढे भासणाऱ्या विश्वाचे कोडे अनुभवाने उकलून टाकले आहे, त्यांची धन्यता वर्णावी तितकी थोडीच आहे. केवळ तर्क करून कोडे उकलण्यात व त्या तर्कास, सामान्य तत्त्वसिध्दांत, जागरूक करण्यास जेव्हा जेव्हा अडचण पडते, तेव्हा तेव्हा ते तत्व अज्ञेय आहे, असा सिध्दांत प्रस्थापित करावा लागतो एवढी भागतच नाही. यावरून इतकेच झाले की, मनुष्याची बुध्दीही आपल्या शक्तीप्रमाणे अनुमाने करील पण ते तत्व जर नेहमी अज्ञेयच राहणार तर एखाद्या रानटी मनुष्यासही ते अज्ञेयच आहे व सुधारणेच्या शिखरास पोहोचलेले जे महंत त्यासही अज्ञेयच आहे मग

दोघात भेद तो काय राहिल ? रानटी मनुष्यास अज्ञेयाबद्दल व्यवस्थितपणे विचार मांडता येत नाहीत व सुधारणापतीस अज्ञेयाबद्दल व्यवस्थीताणे विचार मांडता येतात; आणि एवढा खटाटोप करण्याचे प्रयोजन जर काही असेल तर ते “अज्ञेय” होय म्हणजे कांही कळत नाही. मग अशा रितीने सुख प्राप्ती ती काय होणार ? एकंदरीत व्यर्थ बडबडच वाढणार आहे. आता युरोपीय शास्त्रकारांस कांही गोष्टी उकलता येतात व कांही उकलता येत नाहीत असे जर स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे आहे, तर ते परम गूढाविषयीच अज्ञान का कबूल करतात हे त्यांचे त्यांना माहीत. एकंदरीत कांही गोष्टी उकलण्यासारख्या आहेत, आणि युरोपीय पंडित त्या उकलून दाखवितातही. म्हणजे हैद्रोजन व ऑक्सिजन असे दोन प्रकारचे वायू आहेत ते दोन कुपीत भरतात व ते दोन्ही वायू एकत्र केले असतां त्यापासून पाणी उत्पन्न होते. म्हणजे पाण्यावरून त्यास कारण दोन वायू आहेत असे जसे आपणास माहित आहे, त्याप्रमाणे या विश्वचमत्कृतीच्या मुळाशी जे परम सत्य कारण आहे, ते आपणास माहित असलेच पाहिजे. म्हणून ते परम सत्य युरोपीय शास्त्रज्ञास किंवा धर्मज्ञास न कळो; पण त्यावरून ते कोठेच कळत नाही असे अनुमान करणे धाडसाचे आहे. आणि दुसरी एक गोष्ट विचार करण्यासारखी आहे की, धर्म हा मनास अनाकलनीय अशा गोष्टीकडे म्हणजे जगास जे मूळ आहे त्याकडे ओढतो व भौतिक शास्त्रेही जगाच्या आंतील वस्तूच्या शोधासाठी तत्पर असतात. त्यांच्या हातून अनाकलनीय वस्तूच्या शोध होणे शक्य नाही असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात. पण या म्हणण्यास प्रामाण्य द्यावे असे वाटत नाही. कारण भौतिक शास्त्रे जरी अनाकलनीय वस्तूंचे ज्ञान करून देत नाहीत तरी पारमार्थिक शास्त्रे अनाकलनीय वस्तूंचे ज्ञान करून देतात, म्हणून व्यासांनी “शास्त्रयोनित्वात्” असे सूत्र लिहिले आहे, त्याचे तात्पर्य एवढेच की, अज्ञेय वस्तूंचे ज्ञान करून देण्यास शास्त्रच कारण आहे. आणि त्या शास्त्रास युक्ति (तर्क) ही बरोबर जुळावी लागते. केवळ तर्कावरून ज्याप्रमाणे आजपर्यंत सत्याविषयी अनेक शास्त्रज्ञांच्या अनेक कल्पना निघाल्या आहेत, त्यापैकीच ते सत्य अज्ञेय आहे असे म्हणणे ही स्पेन्सर साहेबांची कल्पना आहे. आता ही कल्पना कितपत सत्य आहे याचा विचार दुसऱ्या प्रकरणात करू. तूर्त इतकेच सांगावयाचे आहे की, सामान्यपणे शास्त्राच्या व धर्माच्या मुळाशी जे सत्य आहे ते अज्ञेय नाही. पण ही गोष्ट धर्मज्ञाकडून उकलली गेली नाही, म्हणून पृथ्वीवरील कोणत्याच शास्त्रज्ञास ती गोष्ट माहित होणे शक्य नाही, असा सिध्दांत ठरविणे म्हणजे मानवबुध्दीची नापत करणे होत नाही काय? इतकेच नव्हे तर

आपल्या बुध्दीचीही नापत केल्याप्रमाणेच होणार आहे. एकंदरीत अनेक धर्मांच्या मुळाशी व अनेक शास्त्रांच्या मुळाशी परम सत्य असते हे स्पेन्सर साहेबाप्रमाणे आम्हासही कबुल आहे. आणि याविषयी केलेली अनुमानेही बरोबर आहेत असे जरी म्हटले, तरी केवळ अनुमानापेक्षा अनुमान, शास्त्र व अनुभव या त्रयीची सांगड जेथे पडेल तेथे केवळ अनुमानापेक्षा या त्रयीस जास्त महत्त्व द्यावे लागणार आहे. कारण एका प्रमाणापेक्षा अनेक प्रमाणांनी सिध्द केलेली गोष्ट जितकी ग्राह्य होईल तितकी एका प्रमाणाने सिध्द केलेली गोष्ट कोणासच ग्राह्य होणार नाही. स्पेन्सर साहेबांनी युरोपात प्रचलित असलेल्या भौतिक शास्त्राचे मंडन केले आहे. आणि युरोपात धर्माचा व शास्त्राचा विरोध जरी चहुकडे प्रचलित आहे, तथापि त्यांच्या मुळाशी सत्य आहे व ते प्रत्येकाने स्विकारले पाहिजे असे ते म्हणतात. पण हे म्हणणे आम्ही कबुल केले आहे. तथापि ते तत्व परम गूढ आहे एवढे म्हणणे आम्हास कबूल नाही. आणि प्रत्येक धर्मातील विशेष समजूती जरी वगळून टाकिल्या आणि बाकी उरलेले सामान्य सत्य स्पेन्सर साहेबाप्रमाणे आम्हीही कबुल केले तथापि परम गूढाबद्दल प्रत्येकाच्या ज्या विशेष समजूती आहेत त्या वगळणे शक्य आहे की काय ? आणि त्या जरी वगळल्या तरी बाकी उरलेले सत्य अज्ञेय स्थितीतच राहिल की काय ? अशी जबरदस्त शंका येते. आणि या शंकेचे निरसन करणे अवश्य आहे. रानटी लोक गवत, धोंडे वगैरे पदार्थास सत्य मानतात. कितीएक देहास, कितीएक मनास, कितीएक बुध्दीस, कितीएक प्राणास आत्मा समजतात याप्रमाणे प्रत्येकांच्या निरनिराळ्या समजूती आहेत आणि स्पेन्सरसाहेबांच्या म्हणण्याप्रमाणे जे सत्य असते ते नित्य (उत्क्रांत होत नसल्यामुळे) असल्यामुळे अविनाशी आहे आणि परमगूढाबद्दल प्रत्येकांच्या समजूती आहेत त्यांचा विचार केला असतां प्रत्येक, गवत, धोंडे, देह, मन, बुध्दी, प्राण इत्यादी पदार्थ उत्क्रांत होत असल्यामुळे अनित्य आहेत म्हणून प्रत्येकाच्या समजूती जरी वगळून टाकिल्या, तरी बाकी काय राहिले ? ईश्वर ही बुध्दीच राहिली. आणि त्यांच्या भिन्न भिन्न समजूतीवरून ईश्वराचे (परमसत्याचे) ज्ञान कोणासच झाले नाही असे म्हणावे लागते. म्हणजे त्यांना परम सत्य अज्ञेयच आहे. म्हणून बाकी उरलेली जी बुध्दी, तीच परम सत्याविषयी बुध्दी होय. आणि अशा प्रकारची बुध्दी जगाच्या आतील वस्तूकडे जशी व्यापते त्याप्रमाणे जगाच्या मूळ कारणास (परम सत्यास) व्यापत नाही. म्हणजे अर्थात्च ते परम सत्य अज्ञेय झाले. असा स्पेन्सर साहेबांचा सिध्दांत आहे. पण स्पेन्सर साहेबांनी घालून दिलेला जो नियम म्हणजे विशेष समजूती वगळून सामान्य समजूती घ्याव्या हा लावून पहिला

म्हणजे अज्ञेयच शिल्लक उरते, अशाबद्दल मोठासा पुरावा आणला नसल्यामुळे हा सिध्दांत ग्राह्य आहे असे म्हणता येत नाही. कारण रानटी लोकांपासून तो तहत महासत्पुरुषांपर्यंत जे लोक आहेत, ते सर्व परमसत्याच्या शोधाविषयी खटपट करणारे आहेत असे दिसतात. आणि अशी खटपट करीत असता कोणी मनास, बुध्दीस वगैरे आत्मा मानून संतुष्ट पावतात. त्यांच्या या विशेष समजुतीनेच त्यांना संतोष होत असतो. त्यांना जर असे कोणी सांगेल की, तुम्ही लागतील तितक्या विशेष समजुती करा, पण त्यांच्या तळाशी ते सत्य नेहमी अज्ञेयच राहणार. तर त्यांचे समाधान होणार नाही. कारण मनुष्य जातीचा स्वभावच असा आहे की, जे ईश्वराचे स्वरूप (परमसत्याचे स्वरूप) अज्ञेय आहे, ते स्पष्ट करण्याकडेच त्यांची प्रवृत्ती होत असावी म्हणूनच प्रत्येकांच्या विशेष समजुती प्रचलित झाल्या होत्या. म्हणून परम सत्याचे ग्रहण करण्यासाठी त्यांच्याविशेष समजुती वगळणे म्हणजे त्यांना प्रकाशातून काढून अंधारात ढकलण्याप्रमाणेच आहेत. आता त्याविशेष समजुती मुळच्याच कमकुवत असल्यामुळे, जर वगळाव्या लागतील, तर आमच्या बुध्दीत परम सत्याचा चांगला प्रकाश पडल्यावाचून ते वगळणे अशक्य आहे. केवळ अनुमानाने तो प्रकाश पडणे अशक्य आहे, म्हणून ज्याप्रमाणे रानटी लोकांची कल्पना आहे; त्यापेक्षा जरी अज्ञेयवादास व्यवस्थितपणा आहे, तरी त्यांच्या पंक्तीस अज्ञेयवादास बसविण्यास आम्हास मुळीच दिक्कत वाटत नाही. म्हणून जोपर्यंत अज्ञेयवाद कायम राहिल, तोपर्यंत रानटी लोकांच्या विशेष समजुती वगळताच येत नाहीत आणि असे जर आहे तर अज्ञेयवादाची सिध्दो कशी व्हावी. एकंदरीत आपल्या अंतःकरणात परम सत्याचा प्रकाश पडण्यासाठी प्रचलित असलेली मानवी बुध्दीची धडपड व त्याप्रमाणे घडून येणाऱ्या गोष्टी यांचा विचार केला असता असे दिसून येते की, स्पेन्सर साहेबांनी मानवी बुध्दीची नापत केली आहे इतकेच नव्हे, तर आपल्या बुध्दीचीही त्यांनी नापत करून घेतली आहे आणि दुसरे एक कारण असे आहे की, “प्रयोजनमनुद्दिश्य न मंदोऽपि प्रवर्तते” या न्यायाने (जर ते परम सत्य अज्ञेय राहिल, म्हणजे त्याचे विशेष ज्ञान होणार नाही व सामान्य ज्ञानच (ते आहे इतकेच) राहिल, तर त्यापासून विशेष समाधान होणार नाही व हल्ली जे आमचे विशेष ग्रह (जन्म मरणादि) आहेत त्यात बदल होणार नाही. मग अज्ञेयवाद रचण्यात फायदा मुळीच होणार नाही) म्हणून स्पेन्सर साहेबास जी अज्ञेयवाद लिहिण्याविषयी प्रवृत्ती झाली आहे, ती व्यर्थ आहे असे म्हणावे लागते. यास उदाहरण असे आहे की, कोणी एकाने युरोपातील पॅरीस शहर मुळीच पाहिले नाही. पण त्या शहराचे वर्णन वाचून ते शहर पृथ्वीत सुंदर शहर आहे

असे सामान्य ज्ञान त्यास झाले आहे. पण तो ते शहर प्रत्यक्ष जेव्हा पाहिल तेव्हा त्यास मोठा आनंद होईल. व त्या शहराबद्दलचे जे त्याचे भलभलते विशेष ग्रह असतील तेही बदलतील; पण नुसते वर्णन वाचून तो आनंदही होणार नाही व ते विशेष ग्रहही बदलावयाचे नाहीत म्हणून अज्ञेयाबद्दलची ही मुग्धावस्था कोणासच आवडणार नाही. आता धर्माच्या मुळाशी असलेल्या सत्याचा व शास्त्राच्या मुळाशी असलेल्या सत्याचा आम्ही समेट करणार आहो, हेच आमचे प्रयोजन आहे असे जर स्पेन्सर साहेब म्हणतील तर बाह्य विरोधामुळे त्यांचे ऐक्य होणे दुर्गटच आहे असे स्पेन्सरसाहेब कबुल करतातच. फक्त ते परस्पर सत्याचाच समेट करणार आहेत. पण असा समेट करावयाचा म्हणजे काय करावयाचे व ते करणे शक्य आहे की काय याचा विचार करूया. बाह्य विरोध जर मोडता येत नाही तर अंतरऐक्य व्हावे कसे याचीच पंचायत आहे. शास्त्रास व धर्मास जर परम सत्याचे स्वरूप विशेष रितीने माहीत नाही म्हणजे ते नेहमी अज्ञेयच रहाणार तर धर्मवाद्याची बुध्दी भावनेने भरलेली असल्यामुळे, तो कदाचित परम सत्य हे गूढ आहे असे म्हणेल; पण युरोपातील शास्त्रज्ञांपैकी बरेच लोक जर असे म्हणतील की अज्ञेय म्हणून शास्त्राच्या मुळाशी जे सत्य आहे असे म्हणतात ते झूट आहे व परम सत्य असे काहीच नाही, सर्व तत्त्वे यंत्रशास्त्राच्या नियमाने, पदार्थ विज्ञानाच्या नियमाने, किंवा आकर्षण शक्तीच्या नियमाने किंवा अद्याप ज्याचा शोध लागला नाही अशा जगाच्या आंतरनियमाने (म्हणजे अशा प्रकारच्या प्रचलित असलेल्या शोधाने) सर्व विश्वचमत्कृती चालली आहे असे म्हणेल तर दोघांचा समेट मुळीच होणार नाही. आता शास्त्रज्ञ जितका जितका शोध करतील तितकी तितकी त्यांची अज्ञानस्थिती कायम रहाणारच म्हणून शेवटे अज्ञेय म्हणून रहाणारच; असे म्हणावे तर जी जी गोष्ट अज्ञात होती ती ती जर ज्ञात होत चालली आहे, तर जगाच्या मुळाशी असलेल्या परम सत्याचे ज्ञान होईलच होईल. कारण अज्ञात वस्तू ज्ञात होण्याच्या परंपरेत जर पडल्या आहेत तर त्या केव्हाना केव्हा तरी ज्ञात होतीलच होतील आणि अशा रितीने परम सत्य जर ज्ञान होईल तरच समेट होईल केवळ अज्ञेय वादाने समेट होणे अशक्य आहे; म्हणून परम सत्य ज्ञात होईपावेतो आंतरविरोध हा रहाणारच. असे पहा की, दोघे विभक्त झालेले भाऊ भाऊ वादीप्रतिवादी आहेत. एका पाच बिघे जमीनीच्या तुकड्यासाठी त्यांचा वाद आहे. एक म्हणतो ही सर्व जमीन माझी आहे, दुसरा म्हणतो ही माझी आहे. मग दोघांचा वाद कसा मिटावा? न्यायाधीश केवळ ऐकीव गोष्टीवर तर्क करून ही जमीन दोघांची आहे असा निर्णय करील तर वाद मिटणार नाही. तर प्रत्यक्ष पुरावा मिळवून हा वाद एकासच जिंकणे शक्य आहे

अशी अंतस्थ कारणे पाहून ठराव करितो, तेंव्हा वाद मिटतो असे जगात पाहण्यात येते. त्यावरून आंतरसमेट करण्यासाठी आंतरगोष्ठीचे पुरे ज्ञान असले पाहिजे. आणि ते जर नसेल तर आंतरसमेट केंव्हाही होणार नाही. उलट ती सत्य वस्तू अज्ञेय आहे किंवा ज्ञेय आहे याबद्दल विरोधच वाढत जाईल म्हणून शास्त्र व धर्म यांचा आंतरसमेट स्पेन्सर साहेब म्हणतात त्याप्रमाणे होणे शक्य नाही. असा सिध्दांत आणि असा समेट होणे शक्य असेल, तर आंतरवस्तूच्या ज्ञानानेच होईल, अज्ञानाने होणार नाही. जरी यदाकदाचित् अज्ञानाने समेट झाला तरी तो चिरकाळ टिकणार नाही. चिरकाल टिकणारा समेट होण्याचा असेल तर तो ज्ञानानेच होईल. असा समेट आमच्या भरतखंडात पूर्वीपासूनच मोठमोठ्या आचार्यांनी व मोठमोठ्या सत्पुरुषांनी करून ठेविला आहे. पण आम्ही हल्ली इतके हतवीर्य झालो आहो की, आपला आंतरसमेट कसा आहे हे न ओळखता बाह्य कर्मावरच परस्पर जातीचे लोक जे आम्ही ते आघात करीत करीत सुटलो आहो, त्यामुळे ते आपला आंतरसमेट सोडून बाह्य कलहावर लक्ष ठेवणाऱ्या मानवजाती अधोमार्गास जात आहेत. आणि आपण आपल्या शास्त्रात काय काय आहे याचा विचार न करीता स्पेन्सरसारख्यांनी पुढे केलेल्या गारगोट्यास भुलून जाऊन आपल्याजवळचे हिरे टाकून देत आहोत. असो. आता तो प्रकार कसा आहे हे आम्ही पुढच्या प्रकरणात सांगणार आहो व अज्ञेय वाद कुचकामाचा कसा आहे हेही सांगणार आहो. इत्यलम् प्रथम प्रकरणम् समाप्तम्.

प्रकरण २ रे

अंतिमशास्त्रीय कल्पना

या द्वितीय प्रकरणास सुरवात करण्यापूर्वी स्पेन्सरसाहेबांनी कल्पनांचे स्वरूप सांगितले आहे, त्यात सांकेतिक कल्पना, पूर्ण कल्पना, भ्रामक कल्पना, असे भेद काढिले आहेत आणि उदाहरणे देऊन त्यांची सिध्दी केली आहे त्याचा मासला येणेप्रमाणे. पृथ्वीचा एखादा अल्पसा भाग जर आपल्या दृष्टीपुढे आहे तर त्याची यथावत् कल्पना आपण करू शकतो. पण सर्व पृथ्वीची कल्पना आपल्या हातून होत नाही. असे समजा की पृथ्वी ही गोल आहे असे आम्हास सिध्द करावयाचे आहे, तर प्रत्यक्ष भासणारी जी कारणे म्हणजे समुद्रातून आगबोट जर आपल्या समोर येऊ लागली तर आपणास प्रथम त्याची शिडे दिसतात. नंतर दुसरे भाग दिसतात. याप्रमाणे क्रमाक्रमाने सर्व भाग आपल्या दृष्टीस पडतो. यावरून आम्ही अशी कल्पना केली की पृथ्वी गोल आहे. तथापि सर्व पृथ्वी गोल कशी आहे, यांचे प्रत्यक्ष ज्ञान कोणासच होत नाही. तर जे काही ज्ञान होत असते

ते अप्रत्यक्षच होत असते. उदाहरणार्थ चंद्रग्रहणी तिची छाया चंद्रावर वर्तुलाकार पडते हे एक प्रमाण; पृथ्वीप्रदक्षिणा करु लागल्यास नाक फिरविल्याशिवाय आपण पूर्वस्थानी येऊ शकतो हे दुसरे प्रमाण; इत्यादी या प्रमाणे आपण आपल्या दृष्टीने पृथ्वीच्या गोलाची कल्पना करितो व आताच सांगितलेली अप्रत्यक्ष कल्पना या दोन साधनांनी पृथ्वी गोल आहे अशी जी आपली कल्पना तीच सांकेतिक कल्पना होय.

आपल्या एकंदर कल्पनापैकी बऱ्याच कल्पना व विशेषतः फारच व्यापक अशा कल्पना सांकेतिक कल्पनांच्याच वर्गापैकी होत. महाविस्तार, दीर्घकाल, महासंख्या, इत्यादिकांच्या वास्तविक कल्पना आपणास कधीच होत नाहीत. तर कमीजास्त प्रमाणाने केवळ सांकेतिक होतात. तसेच कांही सामान्य धर्मावरून वस्तुंचे किंवा प्राण्यांचे बनविलेले जे निरनिराळे वर्ग त्याबद्दलाच्याही आपल्या कल्पना केवळ सांकेतिक होत. रामा, गणू किंवा सदू अशा प्रकारच्या एखाद्या विशिष्ट माणसाचे नाव कोणी घेतले व तो आपल्या माहितीतला असला, म्हणजे ते नांव ऐकल्याबरोबर त्या माणसाची बऱ्याच अंशी पूर्ण अशी कल्पना आपल्या मनात उत्पन्न होते. आता तीच संख्या वाढता वाढता इतकी वाढली की तिची कल्पना करणे अशक्यच होते. एकंदरीत असे दिसून येते की मनात आणलेल्या एखाद्या वर्गातील व्यक्तीची संख्या जसजशी मोठी होत जाते, तसतशी त्याच्याबद्दल उत्पन्न होणारी कल्पना जास्त अपूर्ण व जास्त अस्पष्ट अशी होत जाते. ती इतकी की, त्या कल्पनेस नावाची कल्पना, किंवा सांकेतिक कल्पना हे नांव जास्त शोभू लागते. कारण तो वर्ग जसजसा विशाल होत जाईल, तसतशी त्याच्या वास्तविक विस्ताराची बरोबर कल्पना कमी कमी मानाने आपल्या मनात उत्पन्न होऊ लागते. इतकेच नाही, तर त्यातील मुख्य मुख्य किंवा नमुनेदार व्यक्तींची जी बरीच पूर्णकल्पना आपणास प्रथम होत होती, ती देखील वर्ग जस जसा मोठा व जास्त जास्त मिश्र स्वरूप होत जाईल, तसतशी जास्त जास्त अपूर्ण व जास्त जास्त अस्पष्ट अशी होऊ लागते. सारांश वास्तविक कल्पनेस सांकेतिक कल्पनेचे जास्त जास्त स्वरूप दोन तऱ्हांनी येऊ लागते.

लहान आणि मूर्तिमान पदार्थापासून मोठ्या व अमूर्तपदार्थाकडे जसजसे जास्त वळावे-म्हणजे व्यक्तींचा विचार करण्याचे सोडून जातींचा विचार करण्यास जसजसे जास्त लागावे-तसतसे, अशा प्रकारच्या सांकेतिक कल्पना मनात बनवित राहणे आपणास जास्त जास्त भाग पडत जाते. आपल्या मनाचा हा व्यापार अनिवार्य आहे इतकेच नाही, तर पुष्कळ वेळा फार फायदेशीरही आहे.

ज्या वस्तूचे गुणधर्म अल्प असल्यामुळे आपणास बऱ्याच चांगल्या रितीने आपल्या मनापुढे उभे करीता येतात, अशा वस्तू सोडून, ज्यांचे गुणधर्म विशाल व फार असल्यामुळे एकदम मनापुढे उभे करिता येत नाहीत, अशा वस्तूंचा जेव्हा आपण विचार करू लागतो, तेव्हा ह्या गुणधर्मापैकी कांही आजिबात गाळणे भाग पडते. एरवी अशा वस्तूंची कल्पनाच करिता येणार नाही. तात्पर्य अशा वस्तूंची कल्पना करणे असेल, तर ती सांकेतिकच केली पाहिजे. तशी करावयाची नसेल तर मुळीच कल्पना होणार नाही, आता वास्तविक कल्पना करणे जर शक्य नाही, तर मुळीच कल्पना न करण्यापेक्षा सांकेतिक कल्पना करणे अधिक इष्ट होय हे कोणीही सांगेल. यावरून मोठ्या किंवा बहुसंख्याक अशा वस्तूंबद्दल मनाने आकलन करीता येत नाही म्हणून कांहीच कल्पना करू नये असे कोणीही म्हणणार नाही. तर तशा वस्तूंच्या सांकेतिक कल्पना करून त्यांच्याद्वारे शक्य असेल ते सामान्य विधान, विधान करावयास तयार झाले पाहिजे; एरवी गत्यंतर नाही.

अशा रितीने ही अनिवार्य अशी जी आकलनपध्दती ती फायदेशीरही होते. कारण तिच्या सहाय्याने व्यापकसिध्दांत ठरविण्यात येतात व व्यापक अनुमानेही काढिता येतात. एकंदरीत एवढे सिध्द होते की, वास्तविक कल्पनापासून निघून आपण सांकेतिक कल्पनांकडे जात असतो. पण कितीएक लोक असे असतात की, सांकेतिक कल्पनासच वास्तविक कल्पना असे म्हणत असतात. वस्तुतः वास्तविक कल्पना ह्या मूर्तिमान अशा पदार्थदर्शक अशा विस्तृत खुणा होत. व सांकेतिक कल्पना त्याच पदार्थाचे ज्ञान करून देणाऱ्या अकुंचित खुणा होत.

सूर्यमालेप्रमाणे ज्या अगदी अकल्प वस्तु आहेत त्यांच्याविषयीच्या आपल्या सांकेतिक कल्पना देखील वस्तुस्थितीनिदर्शकच असतात; त्यांच्याद्वारा त्या वस्तूंच्या कांहीतरी परस्परसंबंधाचे आपणास वास्तविक ज्ञान होते अशी आपली खात्री होते. कारण त्या सांकेतिक कल्पनांच्या आधाराने ग्रहणादिकांची केलेली भविष्ये अगदी बरोबर उतरतात. एवंच पुष्कळ गोष्टीमध्ये आपल्या कल्पनास वाढवून त्यास पूर्ण कल्पनांचे स्वरूप आपणास देता येते म्हणून व इतर गोष्टीमध्ये तसे करता येत नाही. तरी त्यांच्या आधाराने केलेली अनुमाने अनुभवावरून खरी ठरतात. म्हणून त्या कल्पनास वास्तविक कल्पना मानण्याची-म्हणजे वस्तुस्थितीची ती केवळ प्रतिबिंबेच होत असे मानण्याची सवय आपणास लागून ती हळूहळू आपल्या अंगी अगदी भिडून जाते. आपल्या सांकेतिक कल्पनां रचण्या आहेत किंवा नाहीत ह्याचा ताळा जरूर पडल्यास

आपणास पाहिजे तेंव्हा पाहता येईल असा भरवसा पुष्कळ दिवसांच्या अनुभवाने आपल्या मनात उत्पन्न झालेला असल्यामुळे, ताळा न पाहताच त्या बरोबर आहेत असे आपण मानू लागतो.

सारांश, एकंदर कल्पनाविषयी आपणास असे म्हटले पाहिजे:-

(१) ज्या पदार्थाची कल्पना आपण करू पाहतो त्यांचे गुणधर्म आपल्यासमोर एकदम हजर आहेत, असे आपल्या मनास भासावे अशा रितीने आपल्या ज्ञानशक्तीच्या पुढे सरासरी एकाच काळी जर ते मांडता येण्यासारखे अल्पसंख्याक व सरळ स्वरूपाचे असतील, तर त्याजबद्दलच्या आपल्या कल्पना पूर्ण असतात. (२) ज्या पदार्थाची कल्पना आपण करू पाहतो ते पदार्थ जसजसे मोठे व विविधस्वरूप होत जातात तसतसे त्यांच्या गुणधर्मापैकी काही गुणधर्म आपल्या ज्ञानशक्तीपुढे आपणास प्रथम मांडावे लागतात. त्याची संख्या फार असल्यामुळे ते आपणास एकदम मांडता येत नाहीत, पण बाकीचे गुणधर्म ज्ञानशक्तीपुढे जो मांडू लागावे तो पहिले निघून जातात. अशा रितीने असल्या पदार्थांच्या आपल्या कल्पना अपूर्ण रहातात. (३) ज्या पदार्थांची आपण कल्पना करू पाहतो जर आकाराने फार मोठा असेल, किंवा त्यांचे स्वरूप फारच संमिश्र असेल, किंवा तो फारच अमूर्त असेल तर त्यांच्या एकंदर गुणधर्मापैकी फारच थोडे गुणधर्म आपणास एक काली आपल्या मनापुढे मांडता येतात, म्हणून त्यांच्याविषयी आपणास होणारी कल्पना इतकी अपुरी असते की, तीस केवळ संकेत स्वरूप येते. (४) असे जरी आहे तरी आपल्या नेहमीच्या विचारव्यापारात असल्या सांकेतिक कल्पनांची जरूर अतिशय लागते, किंबहुना त्यांच्याशिवाय आपले चालतच नाही व अशा कल्पनापैकी ज्या कल्पनांच्या आधारावर केलेली भविष्ये खरी ठरत असतील, किंवा दुसऱ्या कोणत्या तरी अप्रत्यक्ष रितीने त्या वस्तुस्थितीच्या पूर्ण निदर्शक आहेत, अशी खात्री आपणास करून घेता येत असेल, त्या सांकेतिक कल्पना योग्यच होत. (५) पण ज्या सांकेतिक कल्पना अशा असतात की, त्यांच्या आधारावर केलेली भविष्ये उतरल्यामुळे, किंवा दुसऱ्या कोणत्याही अप्रत्यक्ष साधनांनी त्या वस्तुस्थितीदर्शक आहेत. असे आपणास सिध्द करिता येत नाही, त्या कल्पना अगदी भ्रममूलक होत; याप्रमाणे स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे आहे.

आतां जे हे सामान्य सिध्दांत स्पेन्सर साहेबांनी ठरविले आहेत त्याचा उपयोग काय होतो हें पाहूया.

विश्वाच्या उत्पत्ती विषयी शब्दज्ञेय किंवा ज्यांचे शब्दज्ञान होऊ शकते अशा तीनच कल्पना आहेत. (१) विश्व स्वयंभु आहे. (२)

तें आपोआप निर्माण झालें आहे. (३) तें कोणीतरी निर्माण केलें आहे, असे जे हे तीन प्रश्न आहेत. त्यांत वास्तविकरित्या मनानें आकलन करिता येईल अशी ह्या पैकी कोणती कल्पना आहे? ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यासाठी त्या तिन्हीचें परीक्षण करू. त्यात प्रथम दुसऱ्या प्रश्नाचा विचार करू.

विश्व स्वयंनिर्मित किंवा आपोआप उत्पन्न झालें आहे ही कल्पना वस्तुतः अव्यक्त कल्पना होय. प्रकृती व पुरुष ही एकच होत. विश्वात सर्वत्र ईश्वर भरला आहे. किंबहुना ईश्वर व विश्व ही एकच आहेत, ह्या कल्पनेचे आपल्या ज्ञानशक्तीवर चित्र रेखाटणे अशक्य आहे. कारण स्वयंनिर्मितत्वाची जी आपली सांकेतिक कल्पना तीच विस्तृत करून वास्तविक कल्पनेचे स्वरूप देण्याची जी अशक्यता ती कायम रहाते. असें स्पेन्सरसाहेब म्हणतात. यावर आमचे म्हणणें काय आहे. हें सिध्द करण्यापूर्वी सत् म्हणजे काय याचा विचार करू.

या जगात मनुष्य आदिकरून प्राणी जर अस्तित्वांत नसते तर जग आहे असें कोणासच वाटले नसतें मनुष्याचें अस्तित्व झाल्यावरच जगाचा व आपला संबंध काय आणि हें उत्पन्न झाले. कसे यांचा मनुष्य विचार करितो. त्या विचार करण्यामध्ये मनुष्य हा बाह्यदृष्टी असल्यामुळे एकदम जो उठतो तो जगावर जाऊन आपटतो, आणि विचार करितो की, या विश्वांत प्रत्यक्ष जें सत् भासत आहे तें आलें कोठून, मग त्या बाह्य विश्वाची स्थिती उकलून पहातो, तेव्हां त्यास तेंथे काहीच सापडत नाही. तेव्हा त्यास असें वाटतें की, विश्वास कारणीभूत जें सत् आहे. तें मनानें आकलता येत नाही. असो. यावर विचार करू.

पहिल्या प्रकरणात आम्ही सांगितलेच आहे की, सत् हे नित्य आहे म्हणून त्याची उत्क्रांती होत नाही. आता ते सत् जगात जे प्रत्यक्ष भासते ते आहे काय ? याचा विचार केला तर असे दिसून येते की, मनुष्य उत्पन्न होण्याच्या पूर्वी मनुष्यच नसल्याने विश्वातील सत् भासत नाही. म्हणजे सत् हे अदृश्य आहे, मनुष्य उत्पन्न झाल्यावर विश्व हे दृश्य होत असल्यामुळे, सत् ही दृश्य होते. म्हणून सताचे दोन भेद झाले, एक अदृश्य सत् व दृश्य सत् याप्रमाणे सताचे जर आपण दोन भेद करू तर जे दृश्य सत् प्रत्यक्ष भासते. त्यास कारण काय ? असा प्रश्न उद्भवतो, व त्यास उत्तर जे अदृश्य होते तेच दृश्य झाले असे द्यावे तर अदृश्याची उत्क्रांती झाल्याशिवाय, दृश्य होईल कसे अशी शंका येते. आणि त्याची उत्क्रांती होऊ लागल्यास ते अदृश्य सत् देखील नित्य होणार नाही. यावरून अदृश्य सताचे उत्क्रमन होऊन दृश्य सत् उत्पन्न झाले, असे म्हणता येत नाही. तर अदृश्याचे दृश्य सत् झाले कसे हे कोडे उकलुया. आम्ही आताच सांगितले आहे की,

मनुष्याच्या उत्पत्तीनंतर अदृश्य व दृश्य अशी शंका उत्पन्न होते. म्हणून हे कोडे उकलण्यास मनुष्याची उत्पत्तीच कारण आहे असे म्हणावे लागते. मनुष्य जेव्हा विश्व पाहू लागतो, तेंव्हा त्यास ज्ञान होते की, मी विश्व पहात आहे म्हणजे विश्व पाहणे झाल्यास ज्ञानच कारण आहे. ज्ञानावाचून पहाणेच संभवत नाही. आणि असे जेव्हा विश्वाचे ज्ञान होईल तेंव्हाच विश्व आहे अशा रितीने विश्वाचे सत् भासेल, एरवी भासणार नाही. गाढ झोपेत विश्वाचे ज्ञान असत नाही. म्हणून सत् हे भासत नाही. एकंदरीत सत् भासण्यास ज्ञान कारण आहे त्या ज्ञानास अधिष्ठान मनुष्यच आहे, विश्व नाही. अर्थात जेथे ज्ञान असेल तेथेच सत् असेल. ते प्रत्यक्ष भासणारे सत् विश्वात नाही ते मनुष्यात आहे असे सिध्द झाले. जेव्हा मनुष्य झोपी जातो तेंव्हा सर्व विश्वाचे ज्ञान व सत् घेऊनच जातो. म्हणून विश्व भासत नाही. जागा होतो तेंव्हा ज्ञान व सत् घेऊन जागा होतो. म्हणून विश्व भासते. म्हणून मनुष्य जागा असतो तेंव्हा ज्ञान व सत् स्पष्ट भासतात. (प्रत्यक्ष दृश्य होतात). झोपी जाताच ज्ञान व सत् ही स्पष्ट भासत नाहीत (अदृश्य, अप्रत्यक्ष होतात). म्हणून जे अदृश्य सत् होते तेच दृश्य होते; येथे दुसरे कोणी आले नाही, म्हणून जे अदृश्य तेच दृश्य व जे दृश्य तेच अदृश्य आहे असे म्हणावे लागते. आता जे अदृश्य आहे तेच दृश्य होण्यास कारण काय याचा विचार करू. ज्ञानाचा धर्मच असा आहे की, योग्य उपाधीचे कारण मिळताच स्फुरावे, नाही मिळताच न स्फुरावे. झोपेत आपल्या वृत्तीस विश्रांती पाहिजे असते, म्हणून वृत्तीने अशी विश्रांती घेणे हीच झोप होय. म्हणून वृत्तीस विश्रांती मिळताच, सत् व ज्ञान अदृश्य होते, तीच वृत्ती जागरूक होऊ लागली असता, सत् व ज्ञान दृश्य होते. वृत्ती जागरूक होणे किंवा न होणे ही एक तिची सवय आहे, किंवा तिला कारण चेतनच आहे अथवा मनुष्यादि प्राण्याच्या उत्पत्तीचा विचार केला तर हेच दिसून येते जेव्हा गर्भावस्था उत्पन्न होते, तेंव्हा एक गर्भगोलकच असतो. तेंव्हा त्या गर्भगोलकात ज्ञान (चेतन) व सत् आहे म्हणता किंवा नाही म्हणता ? नाही म्हटल्यास गर्भाची वृद्धी होणार नाही. आहे म्हटल्यास ते कशाप्रकारचे आहे, ते सांगता येणे कठिण आहे असे कोणीही म्हणेल. असो, याच्याही मागे थोडे जाऊया, म्हणजे गर्भाच्या मागची अवस्था घेऊया. ती तर केवळ शुक्ररक्तरूपीच आहे, तेथे चेतन व सत् असतेच कसे आहे हे पाहूया. तेथेही कळणे अशक्यच आहे. त्याच्याही थोडे मागे जाऊया म्हणजे आपणास आई-बाप दिसतील. आता ही परंपरा इतकी लांबा नेऊया की, सृष्टी उत्पन्न होण्यास ज्याच्यापासून प्रथम आरंभ झाला तो घेऊया, आणि त्याच्यापूर्वी असलेली जी ही पृथ्वी, उदक, अग्नी इत्यादी विश्व त्याचे ठिकाणे चेतन व सत् कसे आहे, याचा विचार

केल्यास तेथेही कळणे अशक्यच आहे असे कोणीही म्हणेल. एकंदरीत या सर्व म्हणण्याचे तात्पर्य इतकेच आहे की, जितक्या जितक्या आपण पाठिमागच्या कड्या सोडवत जाऊ, तितके तितके ते अदृश्यच राहणार. आता पुढच्या कड्या सोडवून काय होते ते पाहू. गर्भ स्थिती प्राप्त झाल्यावर तेथे चेतन व सत् असतेच असे आपण कबुल केलेच आहे. जसजसे गर्भाचे पोषण होऊन गर्भ वाढू लागतो, तसतसे चेतन व सत् स्पष्ट भासू लागते. एकंदरीत जे अदृश्य होते, तेच दृश्य होऊ लागले असे म्हणावे लागते. आता येथे एक जबरदस्त शंका अशी येते की, ज्ञानाची व सताची उत्क्रांति झाल्याशिवाय अदृश्य ते दृश्य होईल कसे ? यावर विचार करूया. आता ज्ञान हे उत्क्रांति पावत नाही असे सिध्द करण्यास आम्हास मनुष्याची स्थिती कशी आहे, हे अगोदर ताडून पाहिले पाहिजे. मनुष्याचे ठिकाणी जी चेतन शक्ती आहे ती सुषुप्तीत अदृश्य स्थितीपासून उत्क्रांत होऊन जागृती स्पष्ट (दृश्य होते) भासते. असे म्हणावे, जर जी मी सुषुप्तीत होतो, तोच मी जागृतीत आहे असे म्हणतो. जर उत्क्रांति झाली असती, तर मी सुषुप्तीत निराळा व जागृतीत मी निराळा असे ज्ञान झाले पाहिजे, व अदृश्याची एकवार उत्क्रांति, जागृतीत झाल्यानंतर ते ज्ञान उत्क्रांतच होत राहणार, मग पुन्हा आपणास सुषुप्ती केंव्हाच येणार नाही. आता उत्क्रांति म्हणजे चेतन जास्त वाढते इतकेच, त्याचे भिन्न रूपांतर “परिणाम” नव्हे, असे जर कोण म्हणेल तर चेतन वाढते हे म्हणणे भ्रमभुलक आहे. कारण चेतन वाढते यास कारण काय ? तर देहादीउपाधीची बाह्य साधने देहादीउपाधी वाढण्यास कारण काय ? तर चेतन. अशा रितीने चेतन वाढते म्हणावे, तर नित्य जागृतीत चेतन वाढते, व दररोज सुषुप्तीत चेतन क्षीण होते असे म्हणावे लागेल, असे म्हटल्यास ज्याची क्षिणता व वृद्धी होते ते सत्य केंव्हा ना केंव्हातरी अत्यंत नाहिसे होईलच होईल आणि जेंव्हा जागृतीत चेतन वाढते तेंव्हा आपण चेतन वाढलो असे कोणी म्हणत नाही व जेंव्हा सुषुप्तीत आपण निजतो तेंव्हा आपण क्षीण झालो असेही कोणी म्हणत नाही आणि आग्रहाने आपण क्षीण होतोच असे म्हणावे तर क्षीण होण्याची अपक्रांती एकदा सुरु झाल्यावर क्षीण होता होता जगाच्या मुळाशी कांही एक सत्य आहे असे मुळीच म्हणता येणार नाही. आता उत्क्रांति व अपक्रांति जर कोणाची होत असेल तर ती देहादी उपाधीच होईल, ते असे. गर्भावस्थेपासून तो तहत मृतावस्थेपर्यंत देह, बुद्धी, इंद्रिये वगैरे वाढतच असतात. देहाची वाढ आपणास कबुलच आहे. जसा जसा देह वाढतो तस तशी बुद्धीही वाढतच असते. असे पहा की, व्यायाम केल्याने शक्ती वाढते, शास्त्रीय अभ्यासाने बुद्धी वाढते याप्रमाणे जी जी शक्ती वाढवता येण्यासारखी ती ती वाढते. याचा अर्थ

इतकाच की, उपाधी वाढवता येतात; आणि उपाधी वाढल्याने चेतन वाढते, असे जे आपणास वाटते, तो भ्रम होय. कारण ज्याने व्यायाम केला नाही, किंवा शास्त्रीय अभ्यास केला नाही त्याचे चेतन व्यायाम करण्यापेक्षा किंवा शास्त्रीय अभ्यास करण्यापेक्षा कमी असते असे म्हणता येत नाही. सुषुप्तीतून जागे होताच सर्वास सुषुप्तिस्थ जो तो मी अशी एकच प्रत्यभिज्ञा होते. (ओळख पटते) म्हणून चेतनांत कांही कमी जास्ती न होता देहबुद्धी इत्यादी उपाधीतच कमी जास्तीपणा होतो असे म्हणावे लागते. ज्याप्रमाणे विजेची शक्ति थोडीच असते, पण तारांच्या योगाने ती शक्ति वाढते असे म्हणण्याची चालच पडली आहे. वस्तुतः वीज वाढत नाही, तर तारा आदि करून उपाधीच वाढवाव्या लागतात. एकंदरीत उपाधीची उत्क्रांति होते चेतनाची होत नाही असे सिध्द झाले. आता ही साखळी गर्भगोलकाच्या मागे कितीही वाढविली तरी अदृश्य चेतन उत्क्रांत होत नाही असे सिध्द झाले. गर्भगोलकाच्या पुढे कितीही वाढविली व तेच चेतन दृश्य होते असे म्हटले तरी त्या दृश्य चेतनाचीही उत्क्रांति होत नाही असे सिध्द झाले. एकंदरीत अदृश्य स्थिती घ्या, किंवा दृश्य स्थिती घ्या. तेथील चेतन व सत् नित्य आहे, उत्क्रांत होत नाही असे सिध्द झाले. ज्याप्रमाणे लोहचुंबकाच्या सानिध्याने लोखंडात चलन वलन शक्ती येते व तो लोहचुंबक स्वतः चलनवलन न पावता स्थिरच असतो, तद्वत, देह, बुद्धी इत्यादी उपाधीस उत्क्रांत होण्याची शक्ति देऊन तो आत्मा चेतन व सत् रूपाने नित्यच आहे. एकंदरीत उत्क्रांतीवाद सिध्द होत नसल्यामुळे तो आत्मा नित्य आहे असे आपणास आपल्या अनुभवाने सांगता येते आणि आपल्या स्पष्ट भासणाऱ्या चेतन व सत् या स्वरूपावरून अदृश्य सत् व चेतन आपणच आहो हे सुषुप्तीच्या दृष्टांतावरून गर्भगोलकन्यायांने सिध्द झालेच आहे. म्हणून असे म्हणावे लागते की, उपाधीच्या योगाने अदृश्याच्या ठिकाणी दृश्य होण्याची शक्तीच आहे. अदृश्याच्या उत्क्रांतीने ती शक्ती आहे असे म्हणता येत नाही. आता येथे एक शंका अशी येते की, उपाधी तरी आली कोठून ? याविषयी विचार करू.

पाण्यावर लाटेची परंपरा येते कोठून ? अग्नीच्या ठिकाणी दाहकपणा, वायुच्या ठिकाणी वाहकपणा, पृथ्वीच्या ठिकाणी कठीणपणा, आकाशाच्या ठिकाणी पोकळपणा, हिऱ्याचे ठिकाणी सतेजपणा, सुर्याच्या ठिकाणी प्रकाशितपणा हे धर्म त्या त्या पदार्थांनी बाहेरून आणले आहेत काय ? नाहीत, तर ते ते धर्म त्यांचे ठिकाणी मुळचेच आहेत. त्याप्रमाणे देहादी उपाधी बनविण्यास त्यास बाहेरून कांही आणावे लागले आहे काय ? याप्रमाणे देहास आरंभ करून देहाच्या पाठीमागे उपाधीची एक साखळी जर सारीत गेली तर

आपणास असेच कळेल की ज्याप्रमाणे चेतन अदृश्य आहे त्याप्रमाणे उपाधीही अदृश्यच होत जाते. मग अदृश्य अशा चेतनास अदृश्य अशी उपाधी धारण करण्यास कठीण पडेल काय ? आता देहादिकांच्या पुढे ती साखळी लावून पाहूया, म्हणजे आपणास भासेल की ज्या उपाधी अदृश्य होत्या त्याच दृश्य होत आहेत. यावरून आम्हास असा एक सिध्दांत ठरविता येतो की, अदृश्य व दृश्य ह्या कल्पना आहेत म्हणून पाठीमागच्या साखळीतील अदृश्यपणा व पुढच्या साखळीतील दृश्यपणा काढून टाकल्यास एक चेतनच नित्य आहे असे ते चेतन कोण आहे असे म्हटल्यास आपणच आहोत असे सिध्द झाले, आणि आपली अशी नित्य स्थिती असल्याने (अदृश्य व दृश्य चेतन स्थिति नित्य असल्याने) असे चेतन देहादिक उपाधीच्या परिणामास कारण होत आहे, असे आपण नित्य पहात आहो म्हणून आम्हास वास्तविक कल्पना करण्यास प्रत्यक्ष स्थळ सापडल्यामुळे, सर्व विश्वास कारण तोच आहे अशी सांकेतिक कल्पना करण्यास आम्हास जागा झाली आहे. म्हणून सांकेतिक कल्पनेस वास्तविक कल्पनेचे स्वरूप देता येते. आता देहादिकांच्या परिणामास तो नित्य आत्मा स्पष्ट कारण आहे व विश्वादिकांच्या परिणामास तो अस्पष्ट आहे म्हणून तो अज्ञेयच आहे असे म्हणताच येत नाही कारण तो अस्पष्ट स्थितीत जेव्हा असतो तेव्हा विश्वही अस्पष्टच असते. मात्र इतके अगोदर कबुल केले पाहिजे की, अदृश्य अशा चेतनाच्या आधारावर अदृश्य विश्वाची दृश्य रूप परिणाम होण्याची स्थिती चाललीच असते; असे नाही म्हणावे तर मनुष्यादिक प्राण्यांची स्थितीच जगात झाली नसती. मात्र त्या परिणामाचा कळस झाला, असे आम्हास मनुष्य देहावाचून म्हणता येत नाही. म्हणून शेवटचा परिणाम जो मनुष्य देह व बुध्दी वगैरे त्यांच्यायोगाने अदृश्य चेतनास जरी स्पष्टपणा आला आहे, तरी तो स्पष्टपणा औपाधिक असल्यामुळे त्याचा नित्यपणा बदलत नाही, म्हणजे त्याची उत्क्रांती होत नाही. आमच्या पाहण्यात असे आहे की, कांही सन्निपात झालेले रोगी रोगमुक्त झाल्यानंतर त्यांच्या स्मरणशक्ती इतक्या नष्ट झाल्या आहेत की, त्यांना भूतकाळचे स्मरण म्हणून राहिलेच नाही व वेडे बनले. यावरून असे अनुमान काढता येते की, त्यांच्या बुध्द्यादी उपाधीतच गडबड झाली आहे, चेतनात नाही इत्यादी अनेक कारणांवरून चेतन उत्क्रांत होत नाही असे सिध्द होते. असो एकंदरीत तो अदृश्य आत्माच आपण आहो असे ज्ञान आपणास झाले आहे. म्हणून देहादिकांच्या परिणामास तो अदृश्य व दृश्य या स्वरूपाने जसा कारण आहे तसाच विश्वाच्या परिणामास कारण आहे. गर्भगोलकाच्या वृध्दीस अदृश्य कारण आहे हे सांगितले आहे. म्हणून तो दोन्ही प्रकारानी कारण आहे असे सिध्द

झाले. म्हणून जागृतीत देखील जरी तो स्पष्ट भासला तरी दृश्य व अदृश्य म्हणजे ज्ञेय व अज्ञेय या कल्पना टाकून विश्वाच्या मुळाशी काय आहे हे पहावे म्हणजे आपणास असे वाटेल की, तो आपणच आहो. कार्य कारणाची कल्पनाच आहे. जे जसे व्हावयाचे ते तसे होतच आहे. मग प्रकृती ती कोणती व पुरुष तो कोणता हा भेदच उरत नाही. म्हणून बीजरूप आस्तित्व कोणते व प्रत्यक्ष रूप आस्तित्व कोणते हीही कल्पनाच होत नाही. तथापि त्या चेतनाच्या आश्रयावर देहादी परिणाम घडतात, हे आपण प्रत्यक्ष पहात आहो. म्हणून आम्हास विश्वाची सांकेतिक कल्पना करण्यास अडचण पडत नाही, व त्या सांकेतिक कल्पनेस वास्तविक कल्पनेचे स्वरूप देता येते. म्हणून बीजरूप आस्तित्वाचे बनत बनत प्रत्यक्ष अस्तित्व बनेल असा काही स्वाभाविक धर्म (उत्क्रांतितत्व) असतो असे म्हणता येत नाही. कारण तसे चित्र मनावर उमटत नाही, अशी शंका करून स्पेन्सर साहेब पुढे असे म्हणतात की, अस्तित्व हे कांही अनिश्चित कालपर्यंत एका स्वरूपाने राहिल्यानंतर त्यास कांही बाह्य किंवा विशेष कारण न लागता आपोआप ते दुसऱ्या स्वरूपाने राहू लागते, म्हणजे कारणाशिवाय कार्य किंवा स्वरूपांतर होऊ शकते. ही कल्पना आपल्या मनास आकलत नाही इत्यादी लिहिणे व बीजरूपी अस्तित्व म्हणून प्रत्यक्ष अस्तित्वापासून भिन्न असे काहीतरी आहे. अशी कल्पना आपणास करता येते, व बीजरूपी अस्तित्वाचे आपोआप संक्रमण होऊन त्यासच प्रत्यक्ष अस्तित्वाचे रूप येते, हे विधान मनाने बरोबर आकलता येण्यासारखे आहे, इत्यादी लिहून त्यावर असा आक्षेप घेतला आहे की, प्रत्यक्ष अस्तित्व बीजरूपी अस्तित्वापासून उत्पन्न होते असे मानले तर बीजरूपी अस्तित्व आले कीतून ? इत्यादी स्पेन्सर साहेबांचे लिहिणे असंगत होय. कारण सत् उत्क्रांत होत नाही व ते नित्य कसे आहे याचे विवरण आम्ही केलेच आहे व सांकेतिक कल्पनेस वास्तविक कल्पनेचे रूप कसे देता येते याचेही विवरण आम्ही केलेच आहे. शिवाय स्पेन्सर साहेब पुन्हा असे म्हणतात की, या बीजरूप विश्वाची कल्पना करणे अशक्य आहे. बरे. हे बीजरूप विश्व स्वयंनिर्मित आहे, असे म्हटले तरी अडचणी येतातच. म्हणजे प्रत्यक्ष विश्व बीजरूपी विश्वापासून उत्पन्न झाले असे म्हणावे लागते. तसे म्हटल्यास बीजरूपी विश्व दुसऱ्या बीजरूपी विश्वापासून, ते तिसऱ्यापासून, पुन्हा ते चौथ्यापासून अशी अन्वस्था येईल असे ते म्हणतात. पण हेही त्यांचे म्हणणे असंगत दिसते. कारण बीजरूपी विश्वास व कार्यरूपी विश्वास तो आत्माच अधिष्ठान आहे. त्याहून निराळा आत्मा आहे असे म्हणता येत नाही. कारण तो नित्य असल्याने त्यास जर कोणी निराळाच आत्मा कारण मानावा तर तो

आत्मा नित्यच होणार नाही व असा अनुभवही नाही. एवं असा नित्य आत्मा ज्या विश्वास आश्रय आहे, ते बीजरूपी विश्व व कार्यरूपी विश्व हे त्याच्याहून जर निराळे राहिल तरच बीजरूपी विश्वास दुसरे बीजरूपी विश्व, त्यास तिसरे बीजरूपी विश्व अशी कारण परंपरा मानिली असती. तोच आत्मा आश्रय असल्याने त्या आश्रयाच्या पलिकडे बीजरूपी विश्वास जाताच येत नाही, म्हणून पूर्वी सांगितलेला अन्वस्था दोष येत नाही.

आता विश्व स्वयंभू आहे, असा जो पहिला पक्ष, त्यावर विचार करूया. स्वयंभू म्हणजे स्वतःसिध्द आहे, असा अर्थ गृहित करावयाचा नाही, तर दुसऱ्याच्या आश्रयावाचून स्वतःच उत्पन्न होणे, असा अर्थ गृहित करावा, आणि असा अर्थ केल्यास, विश्वाची स्वतःच्याच जोरावर उत्क्रांति व अपक्रांति होते असे म्हटल्यास विश्व हे स्वतःच उत्क्रमण पावतांपावतां कांही एका विशेष स्थितीपर्यंत जाईल, व पुढे अपक्रांति सुरु होईल. ती अपक्रांति सुरु झाल्यानंतर अपक्रमण होत होत तळाशी शून्यच राहिल. मग अशा शून्यापासून जग जर उत्पन्न होईल तर वंध्यापुत्रही उत्पन्न होईल, किंवा शशशृंगापासूनही अनेक कार्यउत्पन्न होऊ लागतील म्हणून हा पक्ष दुर्बल आहे. स्पेन्सर साहेब म्हणतात की, (स्वयंभू या शब्दाचा अर्थ, इतर अस्तित्वावर अवलंबून न रहाणे किंवा इतर अस्तित्वांनी व अस्तित्वात असणाऱ्या वस्तूंनी उत्पन्न न केलेले, असा असतो) म्हणजे ती वस्तु स्वतः सिध्द आहे असे म्हटल्या प्रमाणेच झाले. ती वस्तु स्वतः सिध्द आहे, म्हणजे ती अनादिच आहे ही असे म्हटल्याप्रमाणे झाले, आणि अशा रितीने ते विश्व जर अनादि होईल तर ते नित्यच आहे असे म्हणण्यास कांहीच हरकत नाही. आणि अशा रितीने कल्पना करणे म्हणजे, अनादि वस्तूचीच कल्पना मनापुढे मांडणे होय. पण विचार करून पहाता असे दिसून येते की, असे करण्याची आपल्या मनास शक्तीच नाही. कशी ती पहा. अनादि वस्तूची कल्पना करणे म्हणजे अनंत अशा गतकाली अस्तित्वात असणाऱ्या वस्तूचीच कल्पना करणे होय व अशी कल्पना करता येण्यास अनंत अशा गतकालाची कल्पना करता आली पाहीजे, पण ही गोष्ट मनाच्या आकलनाबाहेरची आहे. इत्यादी ते म्हणतात. यावर विचार करूया, जग जें आपणास पुढें भासत असते, तें भुतकाली व भविष्य कालीदेखील भासत असते असे म्हणता येत नाही. जग हें वर्तमान कालीच भासत रहावयाचे, मात्र तो वर्तमान क्षण गेल्यानंतर, दुसरा वर्तमान क्षण आपल्यापुढे येतो, अर्थात् आपण पाठीमागच्या क्षणास भूत म्हणतो, व पुढे येणाऱ्या क्षणास भविष्य म्हणतो. अशा रितीने कितीही काल जरी लोटला तरी जग हें वर्तमानकालातच

भासते, अर्थात्च त्या भूतकालाची स्मरणरूपाने कल्पनाच रहाते. याप्रमाणे अनंत क्षण जरी लोटून गेला, तरी पुढे भासणाऱ्या विश्वाची कल्पना करण्यासाठी अनंतकालाचे स्मरण करण्यास मुळीच अडचण पडू नये. शिवाय प्रत्येक क्षणी जगाची उत्क्रांती आपणास दिसत असल्याने जग हे स्वयंभू म्हणजे नित्य सिध्द आहे, असा पक्षच संभवत नाही. एकंदरीत विश्व स्वयंभू नाही (स्वतःसिध्द नाही) असा विषय सिध्द करताना स्पेन्सर साहेबांनी जो कोटीक्रम केला आहे तो बरोबर नाही. आता कितीएक असे म्हणतील की, जर अनंत कालाचा अनुभव नाही, तर स्मरण होईल कसे यास उत्तर असे आहे की, विश्व जर स्वतः सिध्द आहे, म्हणजे नित्य आहे तर विश्वांतील जे जीव तेही नित्यच आहेत. मग नित्य अशा जीवास अनंत अशा गतकालाचा अनुभव असला पाहिजे. म्हणून स्मरण होण्यास अडचण पडू नये. आणि जग हे वर्तमान कालात भासते, भूतकालात व भविष्यकालात ते असत नाहीत. अशा म्हणण्यानेच ते जग अनित्य होते. व स्वतः सिध्द किंवा अनादि असे म्हणताच येत नाही.

आता तिसरी जी बाह्यनिर्मिततत्त्वाची कल्पना तिजविषयी स्पेन्सर साहेब काय म्हणतात ते पाहूया. सुतार, कुंभार वगैरे कारागीर, बाह्य साधने घेऊन पेटी, घट वगैरे उत्पन्न करतात. येथे जगाविषयी बाह्यसाधनांची कल्पना करता येत नाही. म्हणून हे दृष्टांत देता येत नाहीत, असे स्पेन्सर साहेबांचे लिहिणे आम्हासही कबुल आहे. पण पुढेच ते काय म्हणतात ते पहा.

आता, विश्वांतील प्रत्यक्ष पदार्थ एकीकडे ठेऊन, ते पदार्थ ज्याच्या ठायी समाविष्ट झालेले आहेत, त्याचा जर विचार करू लागलो, म्हणजे द्रव्याच्या ऐवजी जर आकाशाचा किंवा पोकळीचा विचार करू लागलो, तर विश्वाबद्दल ईश्वरनिर्मितत्वाची ही कल्पना किती अपुरी व कोती आहे हे स्पष्ट दिसून येते. द्रव्यमय विश्वाच्या ऐवजी जर नुसती अनंत पोकळीच सर्वत्र असती तरी ती आली कोठून ? हा प्रश्न उभा राहताच अन्य निर्मितत्वाची ही कल्पना जर सयुक्तिक असती तर तिच्या आधाराने ह्या प्रश्नास उत्तर देता आले असते, ते असे की, बाह्य कारणावरून द्रव्य जसे निर्माण झाले त्याच नमुन्यावर आकाश निर्माण झाले; पण आकाश बाह्य कारणावरून निर्माण झाले हे म्हणनेच अशक्य आहे. कारण पोकळी उत्पन्न केली असे म्हटल्याबरोबर ती पूर्वी नव्हती असे म्हटले पाहिजे आणि असे सिध्द करणे हेच अशक्य आहे. कारण विश्वाच्या उत्पत्तीच्या प्राक्काली, वर्तमानकाली, व भविष्यकाली पोकळी नव्हती असे म्हणताच येत नाही, म्हणून आकाशाच्या निर्माणाची कल्पना करणे अशक्य आहे असे स्पेन्सरसाहेब म्हणतात. त्यावर आमचे म्हणणे असे आहे.

आकाश म्हणजे काय आहे ! तर पोकळी असे कोणीही सांगू शकेल. पण पोकळी असे म्हटल्याबरोबर कोणत्या कठिण पदार्थास अवलंबून पोकळी, असा प्रश्न उद्भवतो, आणि त्याचे उत्तर जग असे कोणीही देईल. म्हणजे कठिण जे पृथ्वी आदी करून पदार्थ, त्यावर आम्ही उभे आहो, म्हणून वरच्या भागास पोकळी, आकाश असे आपण म्हणू लागतो. म्हणजे आकाश ही कल्पनाच आहे. याचेच नाव त्याची उत्पत्ती होय. आता द्रवमय विश्वच जर आपण काढून टाकू, तर पृथ्व्यादि पदार्थ व जीवही नसल्याने, अवशिष्ट अशा द्रव्यास पोकळी असे कोण म्हणेल काय ? कारण म्हणणाराच उरत नाही, आणि द्रवमय विश्व उत्पन्न करण्यास त्यास जर अडचण पडत नाही तर आकाशाच्याच निर्माणाविषयी अडचण का पडावी हे कळत नाही. कारण पोकळी म्हणून कांहीतरी उत्पन्न करणे त्यास भाग आहे. म्हणून अन्य निर्मित तत्वाचा निषेध करण्यासाठी आकाशाविषयी जो उहापोह केला आहे तो बरोबर नाही. आता स्पेन्सरसाहेबांचा शेवटचा आक्षेप असा आहे की, बाह्य कारणाकडून विश्वोत्पत्ति कशी झाली असेल ह्या गोष्टीची वास्तविक कल्पना आपल्या मनास होवू शकते, असे जरी मानले तरी गूढ हे कायमच राहणार. कारण त्या बाह्य कारणास कर्ता कोण ? अशी शंका राहणारच. याप्रमाणे त्या कारणास दुसरा, दुसऱ्यास तिसरा अशी अन्वस्था येणार. आता ही अन्वस्था दूर करण्यासाठी जो बाह्य कारण आहे तो स्वयंभू म्हणजे नित्य सिध्द आहे म्हणावे तर जेथे विश्वाच्या स्वयंभूत्वाबद्दल कल्पना करणे अशक्य आहे, तेथे विश्व निर्माता विश्वाहून भिन्न असा ईश्वर स्वयंभू असेल अशी कल्पना करणेच शक्य नाही. असा त्यांनी आक्षेप घेतला आहे, आणि तो कांही अशी बराही आहे. पण याहीपेक्षा शंकराचार्यांची युक्ती जास्त महत्वाची आहे. ते म्हणतात की, विश्वाहून भिन्न जो ईश्वर तो जर स्वयंभू (नित्य) आहे. तर तो चेतन आहे किंवा अचेतन आहे ? चेतन आहे म्हणावे तर शरीरी आहे किंवा अशरीरी आहे ? शरीरी म्हणावा तर तो आमच्यासारखाच असल्याने जगत्कर्तृत्व संभवणार नाही. चेतन असून अशरीरी म्हणावा तर त्याचे ठिकाणी क्रियाच संभवत नसल्याने तोही जगत कारण होणार नाही. अचेतन म्हणावा तर जड असल्यानेही जगत्कर्तृत्व संभवणार नाही. यावरून विश्वाहून भिन्न असा ईश्वर जगास निमित्त कारण होत नाही. या रितीचे “पत्युरसामंज्यस्यात्” या सूत्रावर भाष्यकारांनी बहुत विवेचन केले आहे. स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे इतके संयुक्तिक दिसत नाही.

यावरून दुसरा प्रश्नच सिध्दांत रूपाने ठरतो. याबद्दल आम्ही आमचे मत सांगितलेच आहे. म्हणून सतचित् ही वस्तू आकलनीय आहे असे ठरले म्हणून आम्ही केलेला अद्वैत सिध्दांतच विश्वसनीय

आहे. भ्रमात्मक नाही.

आता आमच्या पाठीमागच्या अद्वैत सिध्दांवर अशी एक जबरदस्त शंका येते की, अनंत अशा कालाचे जर आकलन होत नाही तर अनंत कालचे जे सत् त्याचे तरी ज्ञान कसे होणार? यावर आमचे म्हणणे असे आहे की, कालाची ही जीवकृत कल्पना आहे. कारण कालाचा अंतर्भाव विश्वात होत असल्यामुळे, व जीवावाचून त्याची प्रतिती होत नसल्यामुळे, त्या कालाच्या कल्पनेस जीवच अधिष्ठान आहे. म्हणून अनंत अशा कालाचे आकलन करता येते. ते आकलन करणे दोन प्रकारचे आहे. एक जगाच्या अज्ञान साक्षित्वाने, व दुसरे ज्ञान साक्षित्वाने एकंदरीत साक्षीरूप आत्मा नित्य असल्याने त्यास अनंत कालचे ज्ञान होईल, म्हणून सताचेही ज्ञान होईल, ते अज्ञेय नाही किंवा काल ही कल्पना जीवकृत असल्यामुळे जीवांस कारणभूत जे सत् त्याचे ठिकाणी कालाची कल्पनाच नाही. म्हणून अनंतकालचे ज्ञान झाले तरच सताचे ज्ञान होते असे म्हणता येत नाही. याप्रमाणे तीन प्रश्नांचा विचार येथे समाप्त झाला.

आता स्पेन्सर म्हणतात की, विश्वाच्या उत्पत्तीचा विचार क्षणभर एकीकडे ठेऊन त्याच्या अंत स्वरूपाचा जरी विचार केला, तरी दुर्घट अशा अडचणी येतात, आपणास कांहीतरी गोष्टी गृहीत कराव्या लागतात. पण या गृहित केलेल्या गोष्टींचे आकलन मनाने करता येण्यासारखे नसते. आपल्या अंतःकरणावर रुचि, रंग, रूप, ध्वनी इत्यादी गुणधर्मांचे जे ठसे उमठतात, त्यास कारण द्रव्य आहे. त्या द्रव्यास कारण आत्मा आहे. कारण आत्माच द्रव्यरूपाने दृश्य झाला आहे, आणि तोच आदिकारणही आहे असे गृहित करावे लागते. आता आदिकारणाच्याही पुढे एक पायरी जाऊया व त्याच्या अंतःस्वरूपाचा विचार करूया. हे आदिकारण मर्यादित आहे किंवा अमर्यादित आहे. ते मर्यादित आहे असे म्हटल्यास त्या मर्यादेच्या पलिकडे कांहीतरी आहे ही गोष्ट ध्वनित होते, मग त्या मर्यादेच्या पलिकडे जे आहे ते कारणाकृत होऊ लागेल, मग कारण मानण्याचे प्रयोजन रहात नाही. म्हणून ते कारण मर्यादीत आहे असे म्हणता येत नाही. तर ते अमर्यादित असले पाहिजे.

आता ते आदिकारण स्वतंत्र असले पाहिजे, तर जर परतंत्र असेल, तर त्यास आदिकारण ही संज्ञाच देता येणार नाही. कारण ज्याच्यावर ते अवलंबून असेल, त्यासच ती संज्ञा शोभेल. त्यावर कोणी म्हणेल की ते स्वतंत्रही असेल व परतंत्रही असेल; पण असे म्हणून चालणार नाही. कारण त्या आदिकारणास कांहीअंशी परतंत्र करणारी अशी कांहीतरी दुसरी अनिवार्य गोष्ट आहे. आणि पहिल्या अदिकारणापेक्षा परतंत्र करणारी दुसरी ही गोष्ट श्रेष्ठ असली पाहिजे,

किंवा तेच आदिकारण असले पाहिजे. याप्रमाणे दोष येत असल्यामुळे, ते आदिकारण परतंत्र न म्हणता स्वतंत्रच आहे असे म्हटले पाहिजे. शिवाय ते सर्वशक्तिमत् असले पाहिजे, किंवा ते केवळ असले पाहिजे. याप्रमाणे आदिकारणाचा विचार केला असता ते अनंत व केवळ आहे असे म्हणावे लागते. आता जे हे तर्क केले आहेत, त्यावरून आत्मा हा अमर्यादित, अनंत व केवळ असा ठरतो. पण हे म्हणणे किती भ्रममूलक आहे, आणि हे तर्क परस्पर विरुद्ध कसे आहेत याबद्दल आम्ही खात्री करणार आहो असे स्पेन्सरांचे म्हणणे आहे.

ते असे- कारण, केवळ व अनंत ह्या ज्या तीन कल्पना त्यांना एकाच पुरुषाचे गुणधर्म समजून त्या दृष्टीने जर एकत्र ठेवून पाहू लागला तर ते परस्पर विरुद्ध आहेत असे दृष्टीस पडेल. “कारण” ह्या स्वरूपाने ते कारण केवळ (स्वतंत्र) असू शकणार नाही. तसेच केवळ ह्या स्वरूपाने कारण असू शकणार नाही. स्वकार्याच्या संबंधाने ‘कारण’ हे कारणस्वरूपाने असू शकते. बरे स्वकारणाच्या संबंधाने कार्य हे कार्यस्वरूपाने असू शकते. ज्याप्रमाणे बाप, मूल किंवा नवराबायको किंवा धनीचाकर ह्या कल्पना परस्पर संबंधक आहेत तीच गोष्ट कार्यकारणास लागू आहे, मग ते स्वतंत्र कसे होईल? आता केवलासंबंधाने विचार केल्यास, आदिकारण हे केवळ म्हणजे स्वतंत्र आहे असे म्हणणे आयुक्तिक ठरते. एकंदरीत अशा म्हणण्याने परस्पर विरोध मात्र दिसतो. तेंव्हा हा जो दृश्यमान होणारा परस्पर विरोध, त्यातून सुटका होण्यासाठी, कालपरंपरेची कल्पना आपण पुढे आणतो व असे म्हणतो की केवळ हे प्रथम, स्वरूपाने अस्तित्वात असते व नंतर त्यास कारणास्वरूप प्राप्त होते, पण ह्या ठिकाणी तिसरी म्हणजे अनंतत्वाची कल्पना येऊन आपणास अडविते. जे अनंत आहे त्यास अगदी आरंभापासून नव्हते असे (नवे) स्वरूप कसे प्राप्त होईल? कारणता (कार्य करण्याचा धर्म) हा जर अस्तित्वाचा एक शक्य प्रकार असेल, तर कार्यरूपी आत्मव्यापार केल्याविना, जे अस्तित्वात असू शकते ते अनंत असू शकणार नाही. ज्यास कारणस्वरूप प्राप्त झाले आहे, ते आपल्या अगोदरच्या मर्यादेच्या पलिकडे गेले असे म्हटले पाहिजे (म्हणजे ते अनंत नाही.)

जे केवळ आहे, त्यास कारणस्वरूप प्राप्त होते अशी कल्पना जर केली, तर त्यावरून असे अनुमान काढावे लागते. ते स्वरूप त्यास त्याच्या स्वतंत्र इच्छेने व ज्ञानशक्तीने प्राप्त झालेले असले पाहिजे. म्हणजे असे अनुमान काढावे लागते की त्या केवलास स्वेच्छा व ज्ञानशक्ती हे दोन गुण आहेत. कारण ज्यास कारणस्वरूप बळजबरीने प्राप्त झालेले असेल, ते केवळ व अनंत असू शकणार नाही. जर ही बळजबरी काही तद्बाह्य अशा शक्तीने त्याजवर केली असेल, तर

त्या शक्तीच्या कक्षात हे केवळ असल्यामुळे, त्या शक्तीस श्रेष्ठ म्हणावे लागेल; बरे जर ही बळजबरी त्यांने आपली आपणावरच करून घेतली असेल, तर त्याच्या अंतःस्वरूपात, त्यांच्याच कार्याशी अवश्य असा कांही संबंध आहे असे म्हणावे लागेल. (मिळून दोन्ही बाजुनी त्याच्या केवळतेस किंवा स्वातंत्र्यास धक्का बसेल.) म्हणून कारणतेची क्रिया स्वेच्छेने झालेली असली पाहिजे, आणि स्वेच्छा हा धर्म ज्ञानवान सत्त्वाच्याच ठायी संभवतो. (म्हणून ते केवळ स्वेच्छायुक्त व ज्ञानयुक्त असे असले पाहिजे). पण ज्ञानशक्तिमत्ता हा एक संबंध आहे असेच म्हणावे लागते. कारण त्याची कल्पनाच करिता येत नाही. ज्ञानवान एक विषयी पाहिजे व ज्याचे ज्ञान त्यास होत असेल असा एक विषय पाहिजे विषयी म्हणजे विषयाचा विषयी होय व विषय म्हणजे विषयीचा विषय होय. विषय व विषयी ह्या दोघांपैकी एकासही केवळ म्हणून एकटेच राहता येणार नाही. आता कोणी असे म्हणेल की केवळ हे कदाचित ज्ञानवत् असेल; पण त्यास स्वतःचेच केवळ ज्ञान असेल. पण असा भेद काढल्याने काम भागते असे नाही. कारण ही कोटी आत्मविनाशकच आहे. कारण जो ज्ञानशक्तीचा विषय असेल तो विषयीच्या अस्तित्वाचा एक प्रकार असो वा नसो. तो एक ज्ञानशक्तीच्या व्यापारात व व्यापाराने निर्माण झालेला असला पाहिजे, किंवा त्यांचे अस्तित्व स्वतंत्र असले पाहिजे. जर तो त्या व्यापाराने निर्माण झालेला असेल तर विषय विषयीवर अवलंबून आहे असे म्हणावे लागते, म्हणजे विषयी तेवढा एकटाच स्वतंत्र किंवा केवळ ठरतो. जर तसा तो निर्माण झालेला नसेल तर विषयी हा विषयावर अवलंबून आहे असे म्हणावे लागते, व विषय तेवढा एकटा स्वतंत्र ठरतो. आता जर तिसरी एक कल्पना केली व असे म्हटले की विषय व विषयी हे दोघे एकमेकांपासून अगदी अलग रीतीने राहू शकतात; तर केवळ किंवा स्वतंत्र म्हणून कांही नाहीसेच होते व त्याच्या ऐवजी परतंत्रतेची एक जोडी मात्र शिल्लक रहाते. मग ती जोडी ज्ञानशक्तीत वास करी वा न करी.

ह्या कोटिक्रमावरून असे म्हणावे लागते की, जी केवळ वस्तु आहे तिचा अन्य कोणत्याही वस्तुशी संबंध असू शकणार नाही, इतकेच नव्हे, तर तिच्या अंतःस्वरूपाच्या घटनेवरून पहाता, तिचा तिच्याशीही संबंध असू शकणार नाही. म्हणून केवळ हे घटकांशाचे बनलेले आहे असे म्हणता येत नाही, किंवा ते एक गुणधर्म विशिष्ट आहे असे म्हणता येत नाही, किंवा ते विषय नसून उलट ज्ञानवत् विषयी आहे. असेही म्हणता येत नाही. कारण घटकांश किंवा गुणधर्म ह्यांचा जो केवळसमुदाय त्यास एक करणारे पण त्याच्यापासून भिन्न असे ऐक्यतत्व जर त्या केवलाच्या ठायी असेल तर त्या तत्त्वासच

केवल ही संज्ञा शोभेल. बरे दुसऱ्यापक्षी असे कांही तत्व जर त्याच्याठायी नसेल, तर केवल म्हणून निराळे कांहीच नाही. फक्त अलग अलग असे संबंधी पुष्कळ आहेत असे म्हणावे लागते. आता अनेक अशा समर्याद सत्वाशी भिन्न आहे असेही म्हणता येत नाही, किंवा ही एकता व ती अनेक सत्वे दोन्ही एकच आहेत असेही म्हणता येत नाही. एवंच दोन्हीकडून आपण मोठ्या दुस्तर अडचणीत जाऊन पडतो; व तिच्यातून सुटका करून घेण्याचा मार्गच दिसत नाही म्हणून केवलाची ज्ञानशक्तीमत् अशीही कल्पना करता येत नाही. व ज्ञानशक्तिविहीन अशीही कल्पना करता येत नाही. याप्रमाणे परस्पर विरोधी अशी कल्पनाच करता येत नाही.

एवंच, प्रमाणसिध्द ब्रह्मविद्येच्या कल्पना आत्मविनाशक आहेत असे ठरते. तथापि आपण क्षणभर अशी कल्पना करू की, ह्या अडचणीतून पार पडण्यासाठी विचारशक्तीच्या साक्षीने केवलाचे अस्तित्व बिनधोक सिध्द केले आहे. पण केवलाची कल्पना व कारणाची कल्पना ह्या दोन एकमेकींशी जुळत नाहीत त्या नाहीतच. कारण ही जुळणी होण्यास केवलापासून (सर्व संबंधविहीन अशा स्वातंत्र्यापासून) संबंधीची उत्पत्ती कशी व्हावी व अनंतापासून सांताची (अमर्यादापासून समर्यादाची) उत्पत्ति कशी व्हावी हे स्पष्ट करून दाखविले पाहिजे. पण आपल्या हातून अद्यापि तसें कांहीच झालेलें नाही. स्वस्थपणाने राहण्याच्या स्थितीपेक्षा कारणता ही क्रिया करून राहण्याची अवस्था जर उच्चतर असेल, तर केवल हे ती क्रिया स्वच्छेने करीत असो. व नसो, त्याची त्या मानानें अपूर्णावस्था जाऊन त्यास पूर्णावस्था प्राप्त झाली आहे. असे म्हणावे लागेल; म्हणजे प्रारंभी ते पूर्णावस्था नव्हते असे म्हणावे लागेल. आता निष्क्रिय किंवा स्वस्त अशा अवस्थेपेक्षा सक्रिया अवस्था कमी दर्जाची असेल तर केवलास कारणस्वरूप प्राप्त झाल्याने त्याची आरंभीची पूर्णावस्था नाहीशी झाली असे म्हणावे लागेल. तेव्हा या दोन्ही कल्पना जुळत नाहीत. शिल्लक राहिलेली तिसरी कल्पना एवढीच की, सक्रिय व निष्क्रिय ह्या दोनी अवस्था सारख्याच दर्जाच्या आहेत, व निर्माणक्रिया ही सर्वांशी तटस्थ अशी क्रिया आहे. पण ही कल्पना अशी आहे. की तिनें एक 'केवलाच्या' एकतेचा संहार केला पाहिजे, किंवा स्वताचाच करून घेतला पाहिजे. निर्माण क्रिया खरी असून जर तटस्थ असेल, तर केवलाच्या दोन प्रकारच्या कल्पना करता येणें शक्य आहे, ही गोष्ट आपणास कबूल करावी लागेल. ते उत्पादक आहे. ही एक कल्पना, व तें अनुत्पादक आहे. ही दुसरी कल्पना. बरे, निर्माणक्रियाच जर खरी नसेल तर ही तिसरी कल्पनाच खोटी ठरते.

दुसरी अडचण अशी, संबंधी अस्तित्वात येते ह्या गोष्टीची

कल्पना कशी करावी? संबंधी हें सत्व जर केवलापासून अगदी भिन्न असेल, तर अनिस्तित्वातून ते अस्तित्वातं येते, अशी त्याबद्दल कल्पना करणे भाग पडेल. पण अनिस्तित्वात असणाऱ्या वस्तुची कल्पना करणे ही गोष्ट अगदी अशक्य आहे. कारण ज्याची कल्पना आपण करितो, तो त्या कल्पनेत व त्या कल्पनेवरून विचारविषय ह्या स्वरूपाने अस्तित्वात आहेच आहे. तेव्हा ते अनिस्तित्वातून अस्तित्वात आले. हे म्हणणे कसे जुळते? एकाद्या वस्तूचा विचारच करावाचा नाही असे मनात आणल्यास चालेल, पण त्याचा विचार करण्याचे जर एकदा मनांत आणिले तर ते अस्तित्वात आहे. ह्याच स्वरूपाने त्याच विचार करणे आपणास भागच पडते; एरवी चालतच नाही. एकाकाळी एकाद्या वस्तूचा विचार मुळीच करावयाचा नाही, व दुसऱ्या काळी ती अगोदरपासूनच अस्तित्वात आहे. ह्या दृष्टीने तिचा विचार करावयाचा; असे करता येणे शक्य आहे. पण ती वस्तु उत्पन्न होत आहे, ह्या स्वरूपाने तिचा विचार करणे म्हणजे अनिस्तित्वातून अस्तित्वात तिचा प्रवेश होत आहे ह्या स्वरूपाने तिचा विचार करणे-हे अशाप्रकारचे आहे की, तो विचार मनांत आणू लागलो म्हणजे त्या विचारव्यापारांतच त्याची समाप्ती (संहार) होते. एकंदरीत कितीही विचार केला तरी विरोध उत्पन्न होतोच, करिता परस्पर विरुद्ध कल्पना टाकल्या म्हणजे शेवटी अज्ञेयच रहाते.

या प्रमाणे म्यान्सेल साहेबांनी अद्वैतशास्त्रावर केलेला कोटिक्रम देऊन स्पेन्सर म्हणतात की कोणत्याही रीतीने ते कळने शक्य नाही. म्हणून ते अज्ञेयच रहाणार. इत्यादी.

जरी याप्रमाणे अद्वैतशास्त्राचे खंडण केले आहे. तरी ते करणे बरोबर नाही. हे आता आम्ही दाखविणार आहो. म्हणून अगोदर त्या शास्त्राची परिस्थिती कशी आहे याबद्दल विवरण करून नंतर खंडणास आरंभ करू.

विषयी व विषय त्यांनी सिध्दी आम्ही करावयास गेली असता असे दिसून येतं की, विषयी व विषय सापेक्ष आहेत. पण विचार केला असता असे ठरते. विषयीवस्तुस आश्रय विषय आहे. किंवा विषयास विषयी आश्रय आहे? प्रथम पक्षी विषयीस आश्रय विषय आहे म्हणावे तर विषयीचे अस्तित्व विषयावर अवलंबून राहिल. मग विषयी अनित्य होईल व विषय नित्य होईल, व विषयाच्या ठीकाणी नित्यपणा प्रतीते होत नाही, म्हणून तो ही अनित्यच ठरेल, एवं दोन्हीही अनित्य झाल्याने जगाच्या मुळास कांही एक वस्तु आहे. असे मुळीच म्हणता येणार नाही. म्हणून विषयीस आश्रय विषय आहे. असे म्हणताच येत नाही. द्वितीय पक्षी विषयास आश्रयविषयी आहे. म्हणावे तर तो विषयी “अदृश्य” पणाने आश्रय आहे. किंवा “स्पष्ट” पणाने आश्रय आहे.

अदृश्यपणाने आश्रय आहे. म्हणावे तर सुषुप्त्यादि अवस्थेत जेव्हा आपण अदृश्यस्थितीत असतो तेव्हा तो आश्रयापणा भासत नाही. कारण तेथे विषयच भासत नाहीत. स्पष्टपणाने तो आश्रय आहे. म्हणावे तर जागृतीत व स्वप्नांत विषय भासतात तेव्हा या आत्मा विषयी होतो; म्हणून विषयी विषयास आश्रय आहे म्हणावे तर आपण विषय पहातो की काय याचा विचार करूयां. जागृतीत व स्वप्नात जे विषय भासतात. ते विषयाच्या ठिकाणी स्फुरता आहे म्हणून भासतात असे कोणीही म्हणणार नाही. जर विषयाच्या ठिकाणी स्फुरता, असेल तर त्यास “आपण विषय आहे” असे स्फुरण झाले पाहिजे, तसे होत नाही म्हणून विषयाच्या ठिकाणी स्फुरता नाही; अर्थात् विषयीच्या ठिकाणी स्फुरतच विषय भासण्यास कारण आहे. म्हणून आपण विषय पाहतो. असे म्हणावे काय? छे! जेव्हा विषय भासतात तेव्हा विषयास प्रकाशून आपण त्याचे प्रकाशक होवूनच पहात असतो, ज्या प्रमाणे सुर्याच्याच प्रकाशाने सूर्य प्रकाश्य होतो व तोच प्रकाशकही आहेच. म्हणजे एका सुर्यावर जसे प्रकाश्यप्रकाशकरूप द्वैत राहिले. त्या प्रमाणे विषयरूप प्रकाश्यहीआपणच व विषयी रूप प्रकाश्य ही आपणच म्हणून जागृती या प्रमाणे विषयी विषयरूपसंबंध नांदला तरी आपणच किंवा सुषुप्तित तो संबंध नांदला नाही तरी आपणच. म्हणून विषयी व विषयरूपसंबंध कल्पितच आहे. म्हणून यासंबंधापासून उत्पन्न होणारा सर्व व्यवहारही कल्पितच आहे. असे म्हणा किंवा सर्व व्यवहार आत्मरूप आहे. असे म्हणा. म्हणून कोणतीही अवस्था भासली तथापी एक आत्माच स्फुरत आहे. विषयी विषयरूपसंबंध भासतो असे म्हणणे ही भ्रंती आहे.

आतां जे केवळ आहे. त्यास कारणरूपता केव्हाही यावयाची नाही. कारण, ते कारण कार्यपरतंत्र असते, म्हणून केवळ (स्वतंत्र्य) हें कारण कदापि होणार नाही असें स्पेन्सर साहेब म्हणतात; पण आपण कार्य कारणभावाची कल्पना कारण अवस्थेत करतो किंवा कार्यअवस्थेत करतो,याचा विचार करूया. त्यांत अगोदर कारण काय? व कार्य म्हणजे काय? याचा विचार करूयां. कारण म्हणजे कार्य उत्पन्न होण्याच्यापूर्वीची वस्तु, व कार्य म्हणजे कारणाचे रूपांतर.

आम्ही पूर्वी सिध्द केलेच आहे की आत्मा हा नित्य आहे व त्याचे रूपांतर केव्हाही होत नाही, म्हणून तो कार्य होत नाही; अर्थात् कारणही होत नाही, आतां तो कारण आहे. असे बलात्काराने म्हणावे तर असें जे ज्ञान होते ते ज्ञानाच्या अदृश्यस्थितीत होणे शक्य नाही जसे सुषुप्तित, ज्ञानाच्या स्पष्ट स्थितीत (कार्यस्थितीत) तो कारण आहे असें कळते म्हणावे तर ज्ञान हे केव्हाही कार्य होत नाही. कारण ते नित्य आहे. आतां बुध्दिरूप कार्यस्थितीत असे कळते म्हणावे तर

बुध्दीरूप कार्यस्थिती उत्पन्न होण्यापूर्वी आत्म्याच्या स्थितीत फेरफार होवून बुद्धि उत्पना झाली असे म्हणता येत नाही; म्हणून बुध्दयादि जगतास आत्म्याचे कार्य असे म्हणता येत नाही. अर्थात् त्या आत्म्यास कारण असेही म्हणता येत नाही. म्हणून त्यास केवळ (स्वतंत्र) तरी काय म्हणावे, व परतंत्र तरी काय म्हणावे? ह्या सर्व कल्पना आहेत. मनुष्यास स्वप्न पडले असता, अनेक प्रकारचे जगताचे परिणाम आपल्यापुढे दृष्टीस पडतात. आपण शय्येवर निजलेलो असतो, आणि बाजारांत आपण फिरत असतो. तेथे अनेक प्रकारचे लोक, हत्ती, घोडे, पाषाण, आग्नि, उदक, पृथ्वी आकाश, वगैरे पदार्थ आपण पहात असतो, म्हणजे मनाच्या परिणामाने बनलेल्या सर्व पदार्थांना आपण प्रकाशून व आपली सत्ता देऊन आपणही त्यांत हिंडत असतो. आतां येथे स्वप्नमय पदार्थ भासण्यास कारण काय? तर निद्रादोषाने गढूळ झालेले मन. व कार्य काय? तर स्वप्नसृष्टी. तोच मनुष्य जागा झाल्यानंतर त्यास स्वप्नसृष्टी भासत नाही, म्हणून कोणी कोणाचे कार्यही नव्हत, व कोणी कोणाचे कारणही नव्हत असेच ज्ञान होते. त्याचप्रमाणे मनोरूप दोषाने जागृती प्राप्त झाली आहे म्हणून “कार्यकारणभावाची कल्पना करावी तर” ती व्यर्थ आहे. कारण मनाच्या अभावी आपणच आहो. कार्यही नाही व कारण ही नाही असे ज्ञान आहे. जरी मनरूप कार्य आहे. असे ज्ञान जागृतीत झाले तरी सुषुप्तीत आपण आहो मन नाही असे ज्ञान असते, व ते मन सुषुप्तीत लीन होते म्हणून आत्मा गढूळ झाला असे ज्ञान होत नाही तर तो नित्य आहे. असेच ज्ञान होते. म्हणून आत्मा कारण होत नाही व जग कार्य होत नाही. आत्मसंबंधाने जग भासते म्हणूनच कार्यकारणभावाची कल्पना आपण करतो. म्हणून वस्तुतः कार्यकारणभाव नाही. याचप्रमाणे गर्भगोलकास धरून पूर्वीची सांख्यी उकलता येणे शक्य आहे, नंतरची सांख्यी कशी उकलावी हे आता सांगितलेच आहे.

आता ते आदिकरण मर्यादित होत नाही हें स्पेन्सरसाहेब कबूल करतात; पण अमर्यादित आहे, ते स्वतंत्र (केवळ) आहे असे ठरवून त्याच्या खंडणास प्रवृत्त होतात. पण ज्यास गूढ आहे, अज्ञेय आहे. असे ठरविण्यास दिक्कत वाटत नाही त्याने अमर्यादितास व केवलास तरी काय म्हणून तिरस्कृत करावे. ज्याप्रमाणे अमर्यादित व मर्यादित, स्वतंत्र (केवळ) व परतंत्र ही जोडी उरत नाही, तर गुढ व स्पष्ट, अज्ञेय व ज्ञेय ही जोडी देखील उरणार नाही. कारण त्यास्वरूपास अज्ञेय म्हणावयाचें म्हणजे आपल्या बुध्दीवर अज्ञानपटल ओढावयाचे; पण वस्तुतः त्या स्वरूपावर अज्ञान नाही, मग ती वस्तु आपणच असल्यामुळे ज्ञेयही होत नाही, अशा रीतीने

हीहि जोडी उरत नाहीच. त्याप्रमाणे कोणतीही जोडी आपल्या स्वरूपावर उरत नाही. अशा स्थितीचे आपले स्वरूप असल्यामुळे, कांही परतंत्र व कांही स्वतंत्र स्वरूप आहे, असे म्हणतांच येत नाही. कारण, कारणास परतंत्र करणारी दुसरी वस्तूच जेथे नाही तेथे स्वतंत्रपणा तरी कोणी प्रस्थापित करावा. या सर्व गोष्टी खऱ्या आहेत. पण तांदुळ निवडतांना खडे व तांदुळ जसे निराळे करावे लागतात. त्या प्रमाणे आपण पदार्थांचे पृथकरण (हा आत्मा व हा अनात्मा असा रितीने) करू लागलो म्हणजे अनात्मास विशेष म्हणतो व आत्म्यास केवल म्हणतो. कारण म्हणतो व अमर्यादितही म्हणतो म्हणून केवल कारण वगैरे म्हणणे निरूपयोगी होईल काय? शिष्यास बोध होण्यासाठी सर्व कांही म्हणावे लागते, व तसे म्हटले म्हणून, कारण कार्य इत्यादि जोड्यांनी रहित आत्मा “कारण होतो आणि जो कारण असतो तो स्वतंत्र असतो हे म्हणणे खोटे आहे” इत्यादि रितीने अद्वैतशास्त्रावर प्रहार करणे म्हणजे आपले अज्ञानच जास्त वाढवणे होय.

आता कालपरंपरेने हा विरोध नाहीसा होतो. पण यांतूनही आपली सुटका होणे दुर्घट आहे, वगैरे स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे आता सांगितले आहे, पण असे म्हणताच येत नाही. कारण, स्वरूपाची जेव्हा केवल स्थितीच असेल तेव्हा त्याच्या जोडीला तेथे कालाची कल्पना करणे म्हणजे केवलाचाच विघात करणे होय. शिवाय त्यास अनंत म्हटल्याने त्याच्या स्वरूपात काही जर फरक होईल तर अनंत म्हणता येणार नाही. पण स्वरूपात जर फरक होत नाही, तर गूढ अशा कारणास तरी अनंत असे नाव दिल्याने काय बिघडते हे त्यांचे त्यास माहीत. आमचे म्हणणे असे आहे की, शिष्याच्या बोधासाठी त्यास कारण म्हणा, केवल म्हणा, अमर्यादित म्हणा, किंवा अनंत म्हणा, पण हे चारी गुण आपल्या ठिकाणी नसतांना बलात्कारानेच हे लोक आपणास भल भलती नावे देतात. म्हणून त्या आदि कारणाने त्यांचा तिरस्कार केला नाही व ते गूढ आहे त्यास कांहीच म्हणता येत नाही, असे म्हटल्याने त्याच्याकडून बक्षीसही मिळत नाही. पण विचार केला असता प्रथम शिष्यबोधासाठी केवलादि शब्दाची अपेक्षा आहे, व कोणतीच जोडी त्याचे ठिकाणी उरत नसल्यामुळे त्यास कांहीच म्हणता येत नाही. म्हणून परस्पर विरोध मुळीच उरत नाही असे म्हणण्यास आम्हासही मुळीच भीती वाटत नाही.

आतां त्या केवलास स्वेच्छा व ज्ञान हे दोन गुण आहेत की काय? आणि अशा गुणांनी तरी ते केवल ठरते की काय? याचा विचार करुया आत्म्याच्या ठिकाणी इच्छा व ज्ञान हे गुण संभवत नाहीत. कारण, त्या ज्ञानरूप गुणाने आत्मा ज्ञेय होतो किंवा अज्ञेय

होतो? जर आत्मा घटादिकाप्रमाणे ज्ञेय होईल तर तो अनात्मा होईल. आता तो त्या ज्ञानगुणास अज्ञेय होतो म्हणावे तर तो नाहीच असे म्हणावे लागेल. कारण ज्या आत्म्याच्या ठिकाणी ज्ञानगुण रहाणार त्या ज्ञानरूप गुणानेंदेखील जर त्यास जाणतां येत नाही तर तो आहे असे कशावरून समजावे? असा उलट अज्ञेयवादावर दोषच येत असल्यामुळे ज्ञान, इच्छा हे गुण संभवत नाहीत; तर सामान्य ज्ञान हे त्याचे स्वरूपच आहे, त्यास ते स्वरूप बळजबरीने प्राप्त झालेले नाही. म्हणून त्या कारणास केवळ अनंत न म्हणण्यास हा दोष पुरेसा नाही. आता बाह्य अशा शक्तीने ते केवळ ठरते असे म्हणावे तर अशीही शंकाच उत्पन्न होत नाही. कारण बाह्य शक्ती जर त्याच्याहून निराळी राहू शकेल, तर त्याच्या अद्वैतपणास धक्का बसेल. म्हणून बाह्य शक्ति निराळी नाहीच असे म्हणावे लागते. आतां तो आपल्या शक्तीनेच केवळ ठरतो असे म्हणावे तर त्याच्या ठिकाणी कार्याचे भान नाही, तर केवलाचे तर कोठून असणार. म्हणून तो सामान्य ज्ञानरूप आहे. (सामान्य चेतन रूप आहे) असे म्हणण्यास बिलकुल प्रत्यवाय दिसत नाही. आतां ज्या ज्ञानास आपण ज्ञानरूप आहो असे "सुषुप्तिप्रमाणे" भान नाही, तेथे विषयी व विषय केवळ, व परतंत्र इत्यादि संबंध असे रहातील म्हणून स्पेन्सरने मान्य केलेल्या म्यान्सेलच्या कोट्या व्यर्थ आहेत व शंकाही व्यर्थ आहेत. असे म्हणावे लागते.

आता आपण अशी कल्पना करूया की, एक दोरी पडली आहे किंवा आपणास स्वप्न पडले आहे. जेव्हा त्या दोरीवर सर्प भासतो किंवा आपणास स्वप्नातील नानाविध सृष्टी भासते तेव्हा रज्जू व सर्पाचा किंवा आपला व स्वप्नसृष्टीचा वास्तविक कोणताही संबंध असेल असे कोणासही वाटणार नाही. पण सर्प व स्वप्नसृष्टी यांच्यासंबंधाने त्या रज्जूस किंवा आपणास केवळ म्हटले म्हणून दोष उत्पन्न होईल काय? उलट, केवळ अलिप्त असे म्हटल्याने स्पष्ट बोध होईल. व सर्पाच्या व स्वप्नसृष्टीच्या स्वाधीन त्या रज्जूचे व आपले असणे आहे हे तरी कोणास खरे वाटेल काय? म्हणूनच स्वतंत्र परतंत्र इत्यादी शब्द हे बोधकच आहेत, वस्तुतः त्यांच्या काही उपयोग नाही. आता त्या स्वप्नसृष्टीत आपणास अनेक जीव भासतात, ते सर्व जीव सत्ववान् आहेत व आपणही सत्ववान् आहो असे वाटते; पण हे सर्व जीव व आपण भिन्न आहो किंवा अभिन्न आहो असे मुळीच म्हणता येत नाही कारण सर्व आपणच आहो अशी आपणास प्रतिति आहे, व सुषुप्तीत आपण सामान्य ज्ञानरूप होतो म्हणूनच स्वप्न पडले, म्हणून तो आत्मा ज्ञानरूप आहे असे म्हणता येते. आता त्या केवळ ज्ञानास (ते ज्ञान केवळ रूपाने असते तेव्हा) आपला ज्ञानपणा माहित असत नाही, व जीवही केवलरूपाने

असल्यामुळे त्यासही माहित असत नाही. म्हणून त्यास ज्ञान व अज्ञान म्हणता येत नाही असे म्हणून अशी ही जोडी उडवून टाकाना कां? पण ज्ञानशक्ती त्याच्या ठिकाणी नसती तर ज्ञानाचा स्पष्ट उल्लेखच झाला नसता. म्हणून अद्वैतशास्त्राच्या प्रहार करण्यासाठी म्यान्सेलची कोटिरूप शास्त्रे व्यर्थ आहेत.

म्हणून प्रमाणसिध्द ब्रह्मविद्येच्या कल्पना आत्मविनाशक आहेत असे जे ठरविले आहे ते खोटे आहे असे म्हणावे लागते. आता स्वप्नदृष्टांताने केवलाचे ठिकाणी जशी स्वप्नसृष्टी उत्पन्न होते त्याप्रमाणेच सर्व सृष्टी उत्पन्न झाली आहे. म्हणून केवळ अनंतापासून सांतांची उत्पत्ती होण्यास आम्हास उदाहरण मिळाल्यामुळे आमच्या मते कोठेच दोष येत नाही.

एकंदरीत आम्हास असे सिध्द करिता येते की, आपणास स्वस्थपणाने राहता येऊन स्वप्नसृष्टी भासते. म्हणजे आपल्या पूर्ण स्वरूपाचा बिघाड होत नाही, व निष्क्रियत्वाचाही बिघाड होत नाही असे ढळढळीत दिसते; म्हणून आपल्या तटस्थपणाची बिघाड होत नाही. या तटस्थपणावर म्यान्सेल असे म्हणतात की, “जर ते तटस्थ असेल तर केवलाच्या दोन प्रकारच्या कल्पना करता येणे शक्य आहे ही गोष्ट आपणास कबूल करावी लागेल. तें उत्पादक आहे ही एक कल्पना व तें अनुत्पादक आहे ही दुसरी कल्पना. बरे निर्माणक्रियाच जर खरी नसेल तर ही तिसरी कल्पनाच खोटी ठरते” असे तेच साहेब कबूल करतात, आणि हे लिहीणे कांही अंशी आम्हासही कबूल आहे. तथापि तटस्थाचे ठिकाणी एका ठिकाणी उत्पादकत्व एका ठिकाणी अनुत्पादकत्व हे दोन धर्म विरुध्द जे भासतात ती भ्रंती होय. कारण जो तटस्थ असतो तो नित्य असल्याने आपल्या तटस्थपणात कमीपणा आणू न देता स्वप्नसृष्टीप्रमाणे जगत् भासवितो. म्हणजे अर्थातच उत्पादकत्व व अनुत्पादकत्व धर्म त्याचे ठिकाणी आहेत असे म्हणता येत नाही.

शिवाय एकेठिकाणी उत्पादकत्व धर्म रहातो व दुसरे ठिकाणी अनुत्पादकत्व धर्म रहातो असे म्हणताच येत नाही. कारण त्या परम सत्याचे ठिकाणी कोणती तरी क्रिया संभवते अशी कल्पनाच करतां येत नाही. कारण परम सत्याचे स्वरूप जर कल्पनेच्या बाहेरचे आहे. आणि त्यामुळे जर त्यास परम गूढ होऊन बसावे लागत आहे. तर तेथे क्रियेची कल्पना करणे हे ही आपल्या बुद्धीचे पलीकडचे आहे. म्हणून तेथे उत्पादकत्वादि क्रिया संभवतात असे म्हणता येत नाही, आणि त्यामुळेच ही जोडी उरत नाही. तथापि आपल्या देहादिकांच्या परिणामास तें सत्य कारण आहे म्हणून ते उत्पादक होते असे म्हणावे तर देहादिक हे आत्म्याचे (परम सत्याचे) कार्य होत नाहीत, म्हणून

ते सत्य, कारणही होत नाही. अर्थात्च उत्पादकत्वधर्म त्याचे ठिकाणी रहात नाही. मात्र त्याच्या आश्रयावर देहादिक परिणाम पावतात, येवढेच कोणासही कबूल करावे लागणार आहे. म्हणून तेथे कार्यकारण भावाची व उत्पादकत्व व अनुत्पादकत्वाची (तटस्थाची) कल्पना करणे अयोग्य होणार आहे.

एवंच सर्वसंबंधविहीन असे ते परम सत्य आहे असे सिध्द झाले आहे, म्हणून अशा त्या परम सत्याचे ठिकाणी देहादिक परिणाम पावतात हे आपण पहात आहो. म्हणून विश्वाची सांकेतीक कल्पना करण्यासाठी देहादिकांस वास्तविक कल्पनेचे स्वरूप देता येते. म्हणून विश्वाचा परिणाम कसा होतो याविषयी देहादिकांचे उदाहरण आपणास सांपडले आहे. याचप्रमाणे अनंतापासून सांताची उत्पत्ती समजावी, याप्रमाणे त्या परम सत्यावर विश्वचमत्कृतीची सिध्दि आम्हास करता येते, म्हणून त्यास पूर्ण तरी काय म्हणावे? व अपूर्ण तरी काय म्हणावे? सक्रिय तरी काय म्हणावे? व निष्क्रिय तरी काय म्हणावे? एकंदरीत कोणतीच कल्पना करिता येत नाही.

याप्रमाणे त्या परम सत्याचे ठिकाणी सत् चित् व असत्, अचित् (जड) ह्याही जोड्या आपणास उडवून टाकता येण्यासारख्या आहेत; आणि ह्याही जोड्या त्याचे ठिकाणी नाहीतच. तथापि मनुष्यादि प्राण्यांच्या ज्ञानशक्तीवरून ते ज्ञानशक्तिमत् आहे असे म्हणावे लागते. आणि ते जर ज्ञान शक्तिमत् नसते, तर हल्ली जगात जी ज्ञानप्रतीति होते ती आगंतुक आहे असे म्हणावे लागेल, व असे म्हटल्यास ज्ञानशक्तिमत् मुळात नसल्याने तेथे परमसत्य आहे असेदेखिल म्हणता येणार नाही. म्हणून सदसत् व चिदचित् ह्या जोड्या जरी आपण उडवून टाकतो तरी आपल्या अंतःकरणांत परम सत्याचा व परमज्ञानाचा प्रकाश पडण्यासाठी ह्याही जोड्या आवश्यक आहेत असे म्हणावे लागते; नाहीपेक्षा विश्वाच्या मुळाशी कांही न उरता नास्तिकवादच प्राप्त होईल.

या एकंदर विवेचनावरून संबंधी अस्तित्वांत कसे येते, अशी शंकाच उत्पन्न होत नाही. म्हणून स्पेन्सरसाहेबांनी त्यावर केलेला ऊहापोह व्यर्थ आहे असे म्हणावे लागते. म्हणून आमच्या मते कोठेच विरोध येत नाही.

याप्रमाणे म्यान्सेल साहेबांनी केलेले तर्क, व त्यास दिलेली स्पेन्सर साहेबांची कबुली हे सर्व प्रकार कुचकामाचे कसे आहेत हे आम्ही स्पष्ट दाखविलेच आहे.

शेवटी शेवटी स्पेन्सर साहेब हे एकेश्वरवादयाची स्तुति करितात व म्हणातात की, 'अज्ञेय अशा ईश्वरासाठी असले लोक जी स्थंडिले बांधितात, कितीही शोध केला तरी न सापडणाऱ्या देवाची

डोळे मिटून जी प्रार्थना करितात, त्यावरून विश्वोत्पादन अगम्य आहे हे सत्य एकेश्वर वाद्यांस अनेकदेववाद्यापेक्षा जास्त स्पष्टपणे कळले आहे असे सिध्द होते. धर्माची आणखी उन्नती जसजसी जास्त होत जाते तसतसा ह्या सत्याचा प्रकाश त्या उन्नतधर्मवाद्यांच्या मनावर जास्तच स्पष्टरीतीने पडलेला दृष्टीस पडतो. कारण ज्या ईश्वराचे स्वरूप माणसाच्या मनास आकलता येईल तो ईश्वरच नव्हे. आपणास जसा ईश्वर आहेसा वाटते तसाच तो खरोखर आहे असे समजणे म्हणजे ईश्वराची निंदा करणे होय अशा प्रकारचे उद्धार असल्या माणसांच्या तोंडून एरवी येणार नाहीत. असले विचार एका दोघांच्या डोक्यात आलेले आहेत असे नाही; तर सध्याच्या काळची जी सर्व एकेश्वरवादी मंडळी आहे तिच्याठायी सर्वत्र त्यांचा प्रादुर्भाव झालेला दृष्टीस पडतो. एवंच विशिष्टधर्ममतांचे इतर घटकांश जरी गळून जातात, तरी विश्वात काहीतरी गूढ आहे, हा घटकांश कायम रहातो ; इतकेच नाही तर त्यास जास्त जास्त व्यक्त स्वरूप येऊ लागते; ह्यावरून धर्माचा मुख्य घटक तोच आहे असे स्पष्ट होते. “ यावर आमचे म्हणणे असे आहे.

विश्वोत्पादक अगम्य आहे सिध्द करण्यास एकेश्वरवादी प्रमाण आहेत, अशा अर्थाचे स्पेन्सर साहेबांचे लिहीणे आहे. हा पुरावा जोराचा दिसत नाही. जरी अनेकेश्वर वाद्यापेक्षा एकेश्वरवादी श्रेष्ठ आहेत, तरी अगम्याविषयी एकेश्वरवाद्यांस अनेकेश्वर वाद्यांच्याच पंक्तीस बसवावे लागते. कारण उभयतांसही ते कळत नाही ते नाहीच. म्हणून धर्माची उन्नति कीतीही जास्त झाली तरी ह्या सत्याचा प्रकाश अंतःकरणात जास्त पडावयाचा म्हणजे जास्त जास्त अज्ञेयच ते आहे अशी समजूत होत जावयाची; म्हणजे ते सत्य कळणे शक्य नाही असेच जास्त जास्त वाटत रहावयाचे. आणि माणसाच्या मनांस आकलता येईल तो ईश्वरच नव्हे व ईश्वराचा समज करून घेणे म्हणजे त्याची निंदा करणे होय. इत्यादि स्पेन्सर साहेबांचे लिहीणे समंजस्यपणाचे दिसत नाही. कारण स्पेन्सरसाहेब जसे एकेश्वरवाद्यास पुढे करितात. त्याप्रमाणे आमच्या या भरत खंडात उपनिषत् (श्रुती) कालापासून आजमितीपर्यंत जे सत्पुरुष निर्माण झाले व त्यांनी जे ग्रंथ केले त्यावरून व जे सत्पुरुष आम्ही महाराष्ट्रात पाहिले त्यावरून “ जो अज्ञेय ईश्वर तोच ज्ञेय, जीव आहे, व जो ज्ञेय जीव आहे, तोच अज्ञेय ईश्वर आहे.” अशा प्रकारची समजूतच दृष्टीस पडते, व तत्वमस्यादि महावाक्यार्थाचे तात्पर्यही हेच आहे. म्हणून आम्हास स्पेन्सर साहेबांपेक्षा जास्त महत्वाचा पुरावा सापडत आहे. या भरतखंडात संस्कृत, प्राकृत, कानडी, गुजराती, हिंदुस्थानी वगैरे भाषण जे पारमार्थिक ग्रंथ दिसतात. त्यात आम्ही

म्हणतो त्याप्रमाणे उल्लेख आहे असे दृष्टीस पडते. म्हणून आमच्या धर्ममताप्रमाणे आमच्या ज्या विशेष समजूती आहेत त्या वगळताच येत नाहीत. म्हणून सामान्य समजूतीच्या मुळाशी असलेले जे गूढ (अज्ञेय) तेही स्विकारता येत नाही जर वगळणेच शक्य असेल तर प्रत्यक्ष, अप्रत्यक्ष, सत्, असत्, अज्ञेय, ज्ञेय इत्यादी सामान्य व विशेष समजच वगळून बाकी उरलेले सत्यच आपण आहो अशा प्रकारचे समजच या भारत खंडात प्रचलित असलेले दृष्टीस पडतात. अशा प्रकारास आमच्या शास्त्रात जहदजहल्लक्षण म्हणतात; आणि तो प्रकार तत्वमस्यादि महावाक्यांच्या प्रसंगी स्पष्ट केलेला दृष्टीस पडतो. म्हणून आमच्या मते हाच धर्माचा मुख्य घटक होय. स्पेन्सर म्हणतात त्याप्रमाणे “अज्ञेयरूपसत्य” धर्माचा घटक होत नाही.

अशा रितीने परम गूढाचे कोडे ज्या शास्त्रात उलकलेले दृष्टीस पडते ते शास्त्र व्यर्थ आहे. कारण त्यासही वस्तुतः कांही कळत नसतेच म्हणून परमगूढ सत्य हे नेहमी अज्ञेयच राहणार असे स्पेन्सरसाहेब म्हणतात. पण त्यास असे कळेना की, जे सत्य उरले आहे त्यास अज्ञेय जर म्हणावे तर जेथे सत्य ते कशा प्रकारचे आहे हे माहित नाही तेथे त्यास सत्य हे नाव तरी कसे देता येईल ? अमक्या रितीने सताची सिध्दी होते व त्यास सत्च म्हटले पाहिजे असा स्पष्ट उल्लेख स्पेन्सर साहेबांच्या लेखात दृष्टीस पडत नाही. जरी विश्वरूप कार्यावरून त्यास कारण परम गूढ सत्य आहे असे ते म्हणतात. तरी ते लिहिणे म्हणजे अप्रत्यक्ष विधान करणेच होय. अशा विधानापासून अंतःकरणात चांगला प्रकाश पडत नाही, व समाधानही वाटत नाही. म्हणून त्यास सत् म्हणावे की असत् म्हणावे, हे संदिग्धच रहाते. आणि असे जर आहे, तर त्यास अज्ञेय म्हणण्यातही विशेष फायदा नाही. आता विश्वरूप कार्याबद्दलच्या विशेष समजूती वगळून टाकिल्या, व बाकी उरलेले सामान्य तत्व सत्च आहे, असे जरी म्हटले तरी, ते सत्च आहे, किंवा दुसरेच कांही तरी एक आहे, किंवा असत्च आहे, याविषयी निश्चय करण्यास, कांहीच पुरावा दिसत नाही. म्हणजे असे म्हणणे हेही अप्रत्यक्ष विधानच होते. म्हणून स्पेन्सर साहेबांच्या कोणत्याही लिहिण्यावर विश्वास बसत नाही तो नाहीच. म्हणून ते अज्ञेय आहे असे म्हणण्यात फायदा मुळीच दृष्टीस पडत नाही. आता सर्व धर्माच्या मुळाशी असलेले सत्य हे परमगूढ आहे असे कळले म्हणजे सर्व धर्मांचे ऐकमत्य होते असा एक फायदा स्पेन्सर साहेबपुढे करितात; पण अशा रितीने ऐकमत्य होणे शक्य नाही. कारण स्पेन्सर साहेब म्हणतात त्याप्रमाणे पृथ्वीवरील सर्व धर्मास “ते परम सत्य, अज्ञेयच राहणार” हे जर कबूल होईल तर हां हां म्हणतां सर्व धर्मांचे ऐकमत्य होईल. पण जोपर्यंत ते परम सत्य

अज्ञेय आहे, ज्ञेय आहे, किंवा अज्ञेयही नाही व ज्ञेयही नाही, अशा प्रकारचा वाद राहिल तोपर्यंत ऐकमत्य होणे दुर्घटच आहे. जर एकत्व पाहिजे आहे तर ते होणे सुघट कसे आहे हे आम्ही पुढे सांगणार आहो. इत्यलम् द्वितीय प्रकरणम् समाप्तम्.

प्रकरण ३ रे

अंतिम शास्त्रतत्वे

“आकाश” आणि “काल” ही काय आहेत ? त्यांच्याविषयी सध्या दोन क्लप्त्या प्रचलित आहेत. ही आत्मबाह्य असून आपणापासून अगदी स्वतंत्र अशा वस्तु आहेत अशी पहिली क्लप्ति होय. व ती आत्मांतर्गत असून आमच्या ज्ञानशक्तीचेच गुणधर्म आहेत अशी दुसरी क्लप्ति होय. ह्या दोन क्लप्तींचे परिक्षण करूया. असे स्पेन्सर म्हणतात.

आकाश व काल ह्या वस्तु आहेत असे म्हणणे म्हणजे ती सत्वे आहेत असेच म्हणणे होय. ती असत्वे आहेत असे विधान कोणी केल्यास त्यांच्या वस्तुत्वास बाध येईल. कारण असत्वे म्हणजे अस्तित्वात नाहीत अशा कांही वस्तु आहेत, असे म्हणणे म्हणजे निरर्थक बडबड करणे होय. बरे काल व आकाश ही स्वतंत्र सत्वे नसून दुसऱ्या कोणत्यातरी सत्वाचे गुणधर्म आहेत, असेही म्हणता येत नाही. झाला एक कारण असे आहे की, ज्याचे गुणधर्म ती असू शकतील अशा एखाद्या सत्वाची वास्तविक कल्पना करता येत नाही. व दुसरे कारण असे की इतर सर्व वस्तु नष्ट झाल्या तरी काल व आकाश ही नष्ट होतील अशी कल्पनाच आपणास होत नाही. आता निव्वळ गुणधर्म म्हणून जे असतात ते ज्या सत्वाचे गुणधर्म असतील त्यांच्याबरोबर विलय पावलेच पाहिजेत. उदाहरणार्थ जगातील सर्व जीव नष्ट झाले तर मरणाधीनपणा हा जो त्यांचा धर्म तो शिल्लक राहू शकेल काय ? अर्थात नाही. एवंच काल व आकाश त्यास असत्वेही म्हणता येत नाही. म्हणून सत्वे म्हणणे भागच आहे. पण अनुभव घेऊन पहाता असे आढळून येते की, वस्तुस्वरूपाने त्यास आपल्या मनापुढे मांडणे अशक्यच आहे असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात. यावर विचार करूया.

आत्मबाह्य अशा आकाश व काल ह्या वस्तु स्वतंत्र आहेत अशी प्रथमची कल्पना गृहीत करून काय होते ते पाहूया. आकाश व काल ही स्वतंत्र सत्वे आहेत असे म्हणावे तर पाठीमागे आम्ही विवरण केल्याप्रमाणे जी सत्वे असतात ती नित्य असतात असे म्हटले पाहिजे व असे म्हणणे हे अयुक्त आहे. कारण आकाश व काल यांचे ठिकाणी सत्वाची व नित्यत्वाची सिध्दी करावयास जावे तर त्या सिध्दीस मनुष्यमात्राची अपेक्षा लागते. म्हणजे ही सिध्दी परतंत्र होऊन बसते.

त्यांची त्यांना तरी सिध्दी करणे अशक्यच आहे. म्हणून सत्व व नित्यत्व ह्या गोष्टी परतंत्र होतात. अर्थातच सत्व व नित्यत्व त्यांचे ठिकाणी नाही असे म्हणावे लागते. एवं आकाश व काल ह्या स्वतंत्र वस्तू नाहीत. आता त्या परतंत्र असतात म्हणून अवस्तू आहेत असा द्वितीय पक्ष गृहीत केल्यास त्यांना वस्तू असे कोणीही म्हणणार नाही. पण जगात त्या वस्तू आहेत म्हणून व्यवहार होतो. म्हणून त्या अवस्तू (असत्त्वं) आहेत असे म्हणता येत नाही, असा स्पेन्सरसाहेबांचा आक्षेप आहे; पण हा आक्षेप बरोबर नाही. कारण आकाश व काल ह्या जरी अवस्तू आहेत, तरी मनुष्यमात्र जोपर्यंत असेल तोपर्यंत त्यांचे ठिकाणी सत्व व नित्यत्व हे परतंत्रपणाने भासतच रहाणार. जेव्हा मनुष्यमात्र नसतो तेव्हा त्याचे ठिकाणी ही सत्त्वे आहेत, नित्य आहेत, अशी सिध्दी करण्यास जागाच रहात नाही. आतां त्या जर अवस्तू आहेत तर जेव्हा मनुष्य नसतो तेव्हा त्या नाहीत असेच म्हटल्याप्रमाणे होते; आणि असे जर म्हणावे तर आकाश जसे नाही त्याप्रमाणे कोणतीच भूते पूर्वी नसल्याने मनुष्याची उत्पत्तिच संभवणार नाही अशी एक जबरदस्त शंका येते; पण तीस उत्तर असे आहे की, मनुष्याच्या उत्पत्तीच्यापूर्वी जी भूते असतात, त्याचे ठिकाणी सत्व व असत्व या दोन्हीचीही सिध्दी करिता येत नाही. उत्पत्तीनंतरच सत्त्वासत्त्वाचा मनुष्य विचार करतो; आणि मनुष्याने असा विचार केला म्हणून त्या भूतात कांही फरक होतो असे म्हणता येत नाही. म्हणून आम्हास असा एक सिध्दांत काढता येतो की, सत्व व असत्व ह्या कल्पना आहेत म्हणून ह्या कल्पना टाकून काय आहे ? हे आम्ही जर पाहू लागलो तर एक चेतन आपणच अदृश्य व दृश्य रूपाने आहो असे म्हणावे लागते, व मनुष्याच्या उत्पत्तीनंतर “उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्पष्ट असणाऱ्या वस्तू” स्पष्ट भासतात म्हणूनच सत्त्वासत्त्वाची कल्पना करिता येते, येरवी आली नसती. म्हणून आकाश व काल ह्या जीवकृत कल्पनाच आहेत; आणि दुसरे एक कारण असे आहे की सत्त्वाची व नित्यत्वाची सिध्दी आत्म्याचे ठिकाणी करिता येते हे मागे आम्ही सांगितलेच आहे. म्हणून आत्म्याचे ठिकाणी सत्यत्व व नित्यत्व सिध्द झाल्यामुळेच आकाश व काल यांच्या सत्त्वाची व नित्यत्वाची कल्पना करिता येते. येरवी आली नसती. म्हणून अशा आत्म्यास सोडून काल व आकाश यांच्याकडे जर आपण पाहू लागलो, तर ती असत्त्वेच आहेत असे वाटू लागते; पण ह्या कल्पना आहेत म्हणून त्या टाकून देऊन जर पाहू लागलो तर आपणास आकाश, काल व पंचभूते वगैरे सर्व दृश्यवस्तू मिळून एक जीवच आहे (एक आत्माच आहे) असे वाटू लागते. एकदरीत मनुष्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जी स्थिती आहे तीच उत्पत्तीनंतरही आहे. पण मनुष्याच्या

अस्तित्वाने सर्व कल्पना करीता येतात. आकाश, काल ह्या कल्पना पूर्वी नव्हत्या, आता उत्पत्तीनंतर कल्पना करता येतात, म्हणून आकाश वगैरे सर्व वस्तु कल्पनात्मकच होत. म्हणून आकाश व काल ह्या वस्तु आत्म्याचे गुणधर्म आहेत असे म्हणता येत नाही. व आम्हास आकाश व काल यांची कल्पना करण्यास आधार आत्मा सापडतो, म्हणून आकाश व काल यांचे ठिकाणी आत्म्याचेच सत्व भासते असे म्हणावे लागते. म्हणून स्पेन्सर साहेबांचे लिहिणे असंगत कसे आहे हे स्पष्ट होते.

स्पेन्सरसाहेब पुन्हा असे म्हणतात की सर्व वस्तु जरी नष्ट झाल्या तरी आकाश व काल हे नष्ट होतील अशी कल्पनाच आपणास होत नाही; पण हे म्हणणे भ्रममूलक आहे. कारण सर्व वस्तु जर नष्ट झाल्या म्हणजे पृथ्वी नाही, मनुष्ये नाहीत, अशी स्थिती जर प्राप्त झाली तर आकाश व काल यांची तरी कल्पना होईल काय ? कारण आकाश व काल यांची कल्पना जर कोणाच्या तरी अपेक्षेने करावी लागते, तर अपेक्षित असे पृथ्वी आदिकरून पदार्थ त्यांच्या अभावी आकाश व काल म्हणून काही शिल्लक राहिल अशी कल्पना करणेच अशक्य होऊन बसते.

गुणधर्माच्या द्वाराने आकाश व काल यांची सिध्दी करिता येत नाही असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात ते असे. आकाशाच्या किंवा पोकळीच्या अंगी गुणधर्म काय आहेत ह्याचा विचार प्रथम करू. असा विचार जर करू लागलो, तर कांहीच गुणधर्म डोळ्यापुढे उभे राहत नाहीत. तीस रंग नाही, रूप नाही वजन नाही, आकार नाही, कांही नाही, तेंव्हा कल्पना करता कसली? तिच्या ठिकाणी असणारा एकच गुण मनात येतो, तो विस्तृतपणा होय. पण विस्तृतपणा हा गुण होत नाही. कारण पोकळी व विस्तृतपणा यांचा अर्थ एकच आहे. म्हणून पोकळी स्वरूपाने असणारे जे आकाश त्याचे ठिकाणी विस्तृतपणा हा गुण होत नाही हे म्हणणे कांही अशी बरोबर आहे. पण थोडासा विचार केल्यास आकाशाची कल्पना करिता येते असे म्हणावे लागते ते असे.

मनुष्याच्या उत्पत्तीच्यापूर्वी हे आकाश, हा काल, ही पंचभूते असे पृथःकरण मनुष्यास करिता येणे अशक्य आहे; पण तेंव्हा ही सर्व भूते वस्तुस्वरूपानेच असतात. (आत्मस्वरूपानेच असतात) अशा म्हणण्यापलिकडे आम्हास आता कांहीच म्हणता येत नाही. मनुष्याची उत्पत्ती झाल्यानंतर उत्पत्तीच्या प्राक्कालच्या भूतांना ही भूते आहेत, हे आकाश आहे, हा काल आहे इत्यादी कल्पना करिता येते व ती पृथःकरणाची कल्पना मनुष्य हा गुणधर्मावरूनच करीत सुटतो. आमच्या इकडच्या शास्त्रातून आकाशाचा शब्द गुण मानिला

आहे व बाकीच्या चार भूतांपासून आकाश हे निराळे आहे अशी कल्पना केली आहे. जर आकाशाचे ठिकाणी गुणच नसता तर हे आकाश आहे. असा व्यवहारच झाला नसता, म्हणून आकाश व काल ह्या जीवकृत कल्पना आहेत. म्हणून आतादेखील ह्या कल्पना टाकून जर त्यांच्याकडे आपण पाहू लागलो तर आकाश कालादि सर्व मिळून एक चेतनच सत्व आहे असे वाटते.

याचप्रमाणे कालाचीही कल्पना करिता येते. जर ह्या अकल्प वस्तु होतील तर मनुष्याच्या कानावरदेखील हे शब्द आले नसते. म्हणून यांचे स्वरूप अकल्पनीय आहे असे ठरविता येत नाही.

पुन्हा स्पेन्सर साहेब असे म्हणतात.

अध्यात्माविद्येच्या ज्ञात्यास परिचित असा एक दुसरा विशेष आकाश व काल यांचे ठायी आहे, व त्यावरूनदेखील त्यांस सत्वाच्या वर्गातून एकीकडे काढावे लागते. तो विशेष असा. ज्या वस्तु वस्तुस्वरूपांने ज्ञात आहेत त्या सर्व सांत किंवा समर्याद आहेत आणि अनंत किंवा अमर्याद अशा एखाद्या सत्वाचे ज्ञान आपणास आहे किंवा अशा सत्वाची कल्पना आपणास आपल्या मनाने करिता येईल असे जरी आपण गृहित केले, तरी त्याअर्थी त्या सत्वास आपण अमर्याद असे म्हणतो त्याअर्थी समर्याद सत्वाच्या वर्गापासून ते अगदी भिन्न करितो हे उघड आहे. तेंव्हा सत्वाचे समर्याद व अमर्याद असे दोन वर्ग करिता येतील. अर्थात सत्व म्हणून जे कांही असेल ते ह्या दोन वर्गांपैकी कोणत्यातरी एका वर्गात घालता आले पाहिजे. पण 'आकाश' व 'काल' ह्यांच्यासंबंधाने तसे करता येत नाही. कारण त्यास मर्यादा आहे असेही म्हणता येत नाही किंवा त्यास मर्यादा नाही असेही म्हणता येत नाही. अमर्याद पोकळीचे कांही एक प्रतिबिंब आपल्या मनावर आपणास पाडता येत नाही. बरे, ज्यांच्या पलिकडे पोकळी म्हणून नाही अशा पोकळीच्या मर्यादांचीही कल्पना आपणास मनाने मुळीच करिता येत नाही. ही पोकळीच्या समुच्चयाची गोष्ट झाली; पण पोकळीचे लहान तुकडे जरी केल तरी तेथेही हीच अडचण उत्पन्न होते. म्हणजे तुकडे पाडून त्यांची मर्यादा बांधिता येत नाही; व मर्यादा नाही, असेही म्हणता येत नाही. याप्रमाणेच कालाचीही गोष्ट आहे. सारांश काल व आकाश ह्यांची सत्वांच्या स्वरूपाने आपणास कल्पना करिता येत नाही. व त्याचप्रमाणे सत्वांचे गुणधर्म ह्या स्वरूपाने किंवा असत्वे ह्या स्वरूपानेही त्यांची कल्पना आपणास करिता येत नाही. ह्यावर कोणी असे म्हणेल की, काल व आकाश ही सब झूट आहेत असे का समजत नाही, तर तसेही आपणास म्हणता येत नाही. ती आस्तित्वात आहेत असे मानणे आपणास भागच पडते व असे असूनही इतर अस्तित्वांची कल्पना मनापुढे मांडण्यास जी

उपादाने नेहमी लागतात त्यांचा तर ह्यांच्याठावी अभाव दिसतो. या स्पेन्सर साहेबांच्या म्हणण्यावर विचार करूया.

प्रथम आपण स्थूल दृष्टीने अशी कल्पना करूया की, पदार्थ हे दोन प्रकारचे आहेत. एक सत्त्वरूप व दुसरे असत्त्वरूप, अध्यात्मविद्येच्या सहाय्याने सत्त्वस्वरूपाचा विचार केला तर सत्त्वस्वरूप एक आत्माच आहे. कारण सत्त्वस्वरूपाचे भान तेथेच असते. जेथे सत्त्वाचे भान नाही, ती सर्व असत्त्वे आहेत असे म्हणूया, जसे आकाशादिक, याप्रमाणे आकाशादिक जर असत्त्वे आहेत तर त्यांचे ठिकाणी जी सत्त्वाची प्रतीति होते, ती परतंत्र आहे असे म्हणावे लागते. ती परतंत्रता तर आत्म्याच्याच स्वाधीन आहे. म्हणून इतर सत्त्वाची कल्पना करिता येत नाही, असे स्पेन्सर साहेबांचे लिहिणे असंगत आहे, आणि अशा सत्त्वास जरी अमर्याद किंवा समर्याद असे अध्यात्मवेत्ते म्हणत नाहीत तथापि ते सत्त्व अमर्याद आहे अशी कल्पना जर गृहित केली, तर अमर्यादांच्या वर्गात आकाश व काल ह्यांस घालता येत नाही. किंबहुना अशा स्थितीत आकाश व काल ह्यांचे भानही नाही, मग अस्तित्व कोतून सिध्द होणार, असे म्हणता येईल. पण ज्या अर्थी मनुष्य आकाश व काल ह्यांचा विचार करितो, त्या अर्थी, त्यांना सत्त्वाचे स्वरूप देऊन व गुणधर्माचा शोध करूनच विचार करितो. म्हणजे त्यांना मर्यादीत करण्याचीच खटपट करितो, म्हणून त्यांना मर्यादा आहे असे म्हणता येते. ती अशी, जर पृथ्वी व मनुष्ये संपूर्ण नाहीशी करून टाकिली, तर आकाश ही कल्पनाच होणार नाही. पृथ्वी व मनुष्ये आहेत, म्हणूनच आकाशादिकांची कल्पना करिता येते. येरवी आली नसती. म्हणून आकाशादिकांची (पोकळी आदिकांची) कल्पना करण्यास पृथ्वी व मनुष्ये कारण आहेत. म्हणून आकाशादिकांची मर्यादा बांधण्यास पृथ्वी व मनुष्येचे कारण आहेत. पृथ्वी कठिण आहे म्हणूनच वरच्या भागास आपण पोकळी किंवा आकाश म्हणतो. म्हणून आकाशादिकांस मर्यादा आहे असे म्हणता येते. आता ती मर्यादा इतकी वाढली आहे की, तिला सांकेतिक कल्पनेचे स्वरूप देता येईल. पण तेवढ्यावरून मर्यादेच्या वास्तविक कल्पनेचे स्वरूप बदलते असे म्हणता येत नाही. याविषयी दुसरे एक कारण असे आहे की, आकाशाचे ठिकाणी शब्द हा गुण रहातो, म्हणजे शब्द या गुणावरून आकाशाची इतर भूतांपासून व सत्त्वस्वरूप आत्म्यापासून भिन्नपणाने मर्यादा बांधिता येते. अशा कारणसमुदायावरून आकाशास मर्यादा आहे म्हणूनच भूतामध्ये त्यांची गणना आहे. आता जरी आकाशास अनंत अमर्याद असे म्हटले आहे, तरी त्याची जी मर्यादा वाढत गेली आहे, तिलाच अनंत असे म्हणता येईल. पण तेवढ्यावरून मर्याद नाही असे म्हणता येत

नाही. दुसरी एक गोष्ट विचार करण्यासारखी आहे की, पृथ्वीपासून पंचेचाळीस मैलापर्यंत आकाशात हवेचे वेष्टण आहे, आणि हवेमध्येच शब्द उत्पन्न होतो. जर एखाद्या विवक्षित स्थळातील हवा यंत्रसामर्थ्याने बाहेर काढून टाकली व त्या स्थळी एखादी घंटा वाजवली तर ती ऐकू येत नाही, म्हणून पंचेचाळीस मैलापर्यंतच शब्दाची उत्पत्ती होत असते. म्हणून तेवढ्या भागासच आकाश असे म्हणू व पंचेचाळीस मैलावरच्या भागास अंतरिक्ष असे म्हणू. एकंदरीत आकाशास मर्यादा आहे असे म्हणावे लागते. शिवाय आकाश 'पोकळी' ही नेहमी पुरोदृश्यमान होत असते. आत्मा हा अदृश्य होत असतो. म्हणून ते सत्व अदृश्य आहे व आकाशाचे सत्व दृश्य आहे. जे दृश्य असते ते विनाशी असते व अदृश्य आत्मा अविनाशी (नित्य) आहे. म्हणून नित्य आत्म्याचे ठिकाणी विनाशी अशा आकाशाची कल्पना करणे सुघट आहे. म्हणूनच त्यास मर्यादा आहे. पृथ्वीचा जो अभाव तोच आकाशाच्या कल्पनेचा नाश असे समजावे आणि जेथे आकाशाच्या समुच्चयाची मर्यादा ठरविता येते, तेथे त्याचे तुकडे पाडून मर्यादा ठरविण्यात कांही अर्थ दिसत नाही असे नाही. उलट कांहीतरी मर्यादा ठरवून तुकडे पाडिता येतात, हे आपणास माहित असते. म्हणून पृथ्वी, मनुष्ये व आकाशातील नीलिमा वगैरे मर्यादेस आश्रय मानून आकाशादिकांची मर्यादा ठरविता येते. जरी काल व आकाश ही अमूर्त द्रव्ये आहेत तथापि त्यांची क्लृप्ति मनात आणण्यास आपणास कारणेही बहुत सापडतात. म्हणून आकाश व काल ही कल्प्य द्रव्ये आहेत, ती अकल्प्य होत नाहीत. येथे आकाशाविषयी जो न्याय लागू पडतो, तोच कालाविषयी लागू करावा.

क्याँट नावाचा प्रसिद्ध एक जर्मन तत्त्ववेत्ता होता. त्यांचे म्हणणे असे आहे की काल व आकाश हे बुध्दीचे आकार आहेत; आणि यावर स्पेन्सर साहेबांनी केलेला कोटिक्रम बरा आहे. म्हणजे काल व आकाश हे बुध्दीचे आकार नाहीत, ही गोष्ट आम्हासही कबुल आहे. पण आपल्या ज्ञानशक्तीवाचून त्यांना स्वतंत्र अस्तित्व असते असे म्हणणे आम्हास कबूल नाही. कारण जेव्हा आपली ज्ञानशक्ति स्फुरण पावत नाही, तेव्हा हा काल, हे आकाश असे ज्ञान मुळीच होत नाही, इतकेच नव्हे, तर त्यांचे अस्तित्वदेखील भासत नाही. म्हणजे आपल्या असण्याने आकाशादिकांचे अस्तित्व भासते, एखादी भासत नाही. जर आकाशादिकांस अहं असे स्फुरण होईल त्यांचे स्वतंत्र अस्तित्वही सिद्ध होईल. पण असे होणे हे अशक्यच आहे व मनुष्याचे अस्तित्व आहे म्हणूनच या विश्वाच्या अस्तित्वास कारण काय आहे ? असा प्रश्न उद्भवतो. त्यांचे उत्तर देण्यासाठी मनुष्य प्रयत्न करितो तेव्हा आकाशाचे सत् निराळे, कालाचे निराळे,

मनुष्याचे निराळे, याप्रमाणे सर्व पदार्थांचे निरनिराळे सत् सिध्द करु लागल्यास प्रत्येकांचे सत् स्पेन्सरच्या मताप्रमाणे आपल्या ज्ञानशक्तीवर अवलंबून नसल्याने आपल्या ज्ञानशक्तीस आकाशादिक पदार्थ विषय होणार नाहीत. तसेच आकाशादिकावर आपणास कोणतीच कल्पना बसविता येणार नाही, इतकेच नव्हे, तर आपणास आकाश हा शब्दच ऐकू येणार नाही. आता सर्व आकाशिदि पदार्थांचे सत् एकच आहे असे म्हणावे तर ते सत् भासण्यास मनुष्याचे ज्ञान कारण आहे असे कोणासही कबूल केले पाहिजे. आता येथे प्रश्न इतकाच उद्भवतो की आपल्या ज्ञानशक्तीपासून सत् हे निराळे रहाते की काय ? ते निराळे राहिल्यास आकाशादिकांस स्वतंत्र सत्व सिध्द होईल. आणि असे सिध्द करणे म्हणजे ज्ञान निराळे व सत् निराळे असे सिध्द केल्याप्रमाणेच झाले. मग आपल्या ज्ञानाचे ठिकाणी सत् नसल्याने ते ज्ञानदेखील अस्तित्वात रहाणार नाही. मग आकाशादिकांचे स्वतंत्र सत्व तरी कसे जाणता येईल. एकंदरीत दोन्ही ज्ञान व सत् ही भिन्न असल्याने मिथ्याच होतील. मग जगाचे मुळाशी एक सत् आहे पण ते अज्ञेय आहे असे म्हणताच येणार नाही. म्हणून आम्ही असे म्हणतो की ज्ञान व सत् एकच व सत् हे आहे म्हणजे ज्ञानच आहे असे म्हटल्याप्रमाणे होते. आणि अशा ज्ञानास आकाशादिक जेव्हा विषय होतील तेव्हा त्या ज्ञानाचे सत्च आकाशादिकांचे ठायी भासते असे म्हणावे लागते.

आता आपल्या ठिकाणी ज्ञानही आहे व सत्ही आहे व याहून निराळे आकाशादिकांचे ठिकाणे सत् आहे असे म्हणावे तर जगाच्या मुळाशीदेखील दोन सत्वे कबूल करावी लागतील आणि अशी सताची सिध्दी करणे म्हणजे आपणास दोन आत्मे आहेत असे म्हटल्याप्रमाणे होईल, आता ते सत् निराळेच म्हणावे तर ते सत् ज्ञात होणार नाही. म्हणून आकाशादिकांस निराळे सत्व सिध्द होत नाही. आता त्यांना असत्व म्हणावे तर तसेही म्हणता येणे अशक्य आहे हे आम्हासही कबुल आहे. पण जेव्हा आपण आत्म्यास सत् म्हणतो तेव्हा आकाशादिकांस असत् म्हणणे भागच पडते. जर आत्म्यास सत् म्हणता येणार नाही तर आकाशादिकांस असत्ही म्हणता येणार नाही हेच खरे आहे. जोपर्यंत जगाच्या मुळाशी अज्ञेय एक सत् आहे हे कायम राहिल तोपर्यंत स्पेन्सर साहेबांस तरी असत् म्हणून कोठेतरी प्रस्थापित केले पाहिजे. ते तर कोठेच दिसत नाही मग सताची तरी सिध्दी कशी होईल ?

आता यावर स्पेन्सर साहेबांची जबरदस्त एक शंका अशी आहे की, जेव्हा आकाशादिक हे आपल्या ज्ञानशक्तीस विषय होत नाही, तेव्हा ते नाहीतच असे म्हटल्याप्रमाणे होईल. आणि असे

म्हटल्यास मनुष्यादी प्राण्यांची उत्पत्ती होण्यास पंचभूताची जी अपेक्षा आहे ती समूळ नष्ट होईल. यासाठी पंचभूतास निराळे सत्व आहे असे म्हणा.

यावर उत्तर असे आहे की, ज्ञान व सत् हे दोन प्रकारचे आहेत एक स्पष्ट भासणारे व दुसरे अस्पष्ट असणारे, मनुष्याच्या उत्पत्तीनंतर भासणारे स्पष्ट सत् होय, व उत्पत्तीच्या प्राक्काली असणारे अस्पष्ट होय. म्हणून पंचभूतांच्या ठिकाणी अस्पष्ट सच्चित् आहेच आहे, आणि त्यांची ठिकाणे जे ते जर नसते तर मनुष्यादि प्राण्यांचे ठायी स्पष्ट सच्चित् भासलेच नसते. म्हणून आकाशात अस्पष्ट सत् आहेच आहे पण मनुष्यादी प्राण्यांची ठिकाणे असणारे स्पष्ट सत्च अस्पष्ट सत् असल्याने आकाशादिकांचे ठिकाणे भासणारे सत्च आपले सत् आहे. असे म्हटल्याने त्यांचा उपयोग नष्ट होईल असे म्हणता येत नाही. व त्यास निराळे सत् आहे असे म्हणता येत नाही. आता जरी आकाशादिकांचे ठिकाणे अस्पष्ट सच्चित् आहे, तरी त्यांचे अस्तित्व सिध्द करण्यास त्या अस्पष्ट सच्चिताचा थोडासा देखील उपयोग होत नाही; पण मनुष्याच्या ठिकाणे स्पष्ट भासणाऱ्या सच्चिताच्या योगानेच आकाशादिकांचे ठिकाणे अस्पष्ट सच्चिताचे व स्पष्ट भासणाऱ्या सताची कल्पना करिता आली, म्हणूनच आकाशादिकास स्वतंत्र सत्व नाही तर आपले सत्वच प्रतितीस येते असे म्हणावे लागते, व अशा रितीने जगाच्या मुळाशी असणाऱ्या सताची कल्पना करिता येते, येरवी आली नसती.

एकंदरीत आकाशादिकांची कल्पना आपणास करिता येते, व त्यांची स्वतंत्र सत्वही सिध्द करता येत नाही; पण त्यांचा उपयोग नष्ट होत नाही. म्हणून अस्पष्ट असणाऱ्या सच्चिताहून आकाशादिक निराळे करता येत नाहीत अशा स्थितीताच आम्ही एक जीव, एक अहं किंवा एक ईश्वर असे म्हणतो, व स्पष्ट भासणाऱ्या सच्चिताहून जरी त्यांचा भेद भासला तथापि त्यांचे ऐक्यच आहे, म्हणून आपल्या ठिकाणी स्पष्ट सत् भासो, अस्पष्ट भासो, पण आकाशादिक पदार्थांचे आपणाहून निराळे सत्व सिध्द होत नाही. अशा रितीने अद्वैत सिध्दांतच कायम ठरतो.

द्रवाच्या विभजनीयतेबद्दलचा वाद हा युरोपातही आहे; तथापि आमच्या इकडे नैयायिक याबद्दल काय म्हणतात? त्यांचे दिग्दर्शन करूया. अगोदर स्पेन्सर साहेब काय म्हणतात ? हे पाहुया. स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे असे आहे.

द्रव्याचे कापून अनंत भाग करण्यासारखे असतील किंवा नसतील; तिसरी कल्पना संभवत नाही. तर ह्या दोन क्लृप्त्यांपैकी आपण कोणती खरी मानावयाची ? द्रव्याचे अनंत विभाग

होण्यासारखे आहेत ही क्लृप्ती जर आपण खरी मानली तर मानाला जिचे आकलन करता येत नाही, अशा कल्पनेवर आपण भरवसा ठेवल्यासारखे होईल. एखादी वस्तु घेऊन तिचे सारखे दोन तुकडे आपण पाडू शकू; व त्या दोन तुकड्यांचे चार, चाराचे आठ, आठाचे सोळा असे तिचे इतके सुक्ष्म तुकडे आपणास पाडता येते, की शेवटी त्या सुक्ष्म तुकड्याची आणखी बारीक तुकडे प्रत्यक्ष रितीने पाडणे अशक्य होऊन जाईल; म्हणून द्रव्याच्या अनंत विभाजनीयत्वाची वास्तविक कल्पना आपणास झाली असे म्हणता येत नाही. द्रव्याच्या अनंत विभाजनीयतेची जर वास्तविक कल्पना करणे असेल तर त्याचे अनंत विभाग कसे करता येतात हा व्यापार मनाने प्रत्यक्ष आकलता आला पाहिजे, व तसे करणे हे अशक्य आहे. दुसऱ्या पक्षी द्रव्याचे अनंत विभाग होऊ शकत नाही असे म्हणणे म्हणजे अर्थात असे विधान करणे होय की, द्रव्याचे असे कांही सुक्ष्मतम तुकडे पाडता येतात की, त्या तुकड्याची आणखी बारीक तुकडे करणारी शक्ती विश्वात कोठे असेल अशी कल्पनाच करता येत नाही. पण ही कल्पनाही पहिल्या कल्पना इतकीच भ्रममूलक आहे. कारण तिची शब्दज्ञान जरी होते तरी मनावर तिचे वास्तविक प्रतिबिंब कांहीच उठत नाही. कारण हे जे इतके अत्यंत सुक्ष्म तुकडे आपण कल्पितो की, ज्यांचे आणखी तुकडे व्हावयाचे नाहीत, तसले तुकडा जरी खरोखर असले तरी त्यांच्यापेक्षा मोठ्या तुकड्याप्रमाणे त्यांना वरचा व खालचा पृष्ठभाग असलाच पाहिजे, व डावी व उजवी बाजू ही असलीच पाहिजे, नाही काय ? असे जर असेल तर त्यांचे कापून आणखी बारीक तुकडे करता आलेच पाहिजे. शिवाय त्या तुकड्यांच्या परमाणूची आपण मानलेली परस्पर संयोग शक्ती कितीही जबर असली तरी त्या शक्तीचा कमजोर करणारी दुसरी महत्तर शक्ती विश्वात नसेल अशीही कल्पना करता येत नाही. सारांश मानवी बुद्धीस या दोन्हीही क्लृप्त्या सारख्याच अग्राह्य होत. म्हणून या दोन्हीपैकी कोणतीतरी खरी असेल असे आपल्या बुद्धीस कळणे हे अगदी अशक्य होऊन बसते.

आता आमच्या इकडच्या नैय्यायिकांची द्रव्य कल्पना अशी आहे. पृथ्वी, आप, तेज, वायू ही जी द्रव्ये आपणास भासतात, त्यांना कारण परमाणू आहेत, ते नित्य आहेत आणि त्यांच्यापासूनच सर्व जगाची उत्पत्ती होते. सर्व जगाच्या ठिकाणी रूपादि गुण हे भासतात म्हणून त्यास कारण जे परमाणू त्यांचे ठिकाणे देखील रूपादि व गुण हे असतात. व कांही काल पर्यंत या परमाणूची ठिकाणे कार्य करण्याविषयी आरंभ होत नाही. पुढे अदृष्टादिकांचे निमित्त मिळाल्याबरोबर त्या परमाणूंचा संयोग होत होत सर्व जगत् उत्पन्न

होते. कारणाच्या ठिकाणचे गुणही कार्याचे ठिकाणे गुणांतरास आरंभ करतात. व जेव्हा या जगाचा विभाग होतो तेव्हा तो विभाग होत होत परमाणू पर्यंतच येऊन ठेपतो. पुढे परमाणूचा विभाग होत नाही जेव्हा प्रलयकाल येतो तेव्हा विभाग होत असतो. व जेव्हा जगत् उत्पन्न होत असते तेव्हा संयोग होत असते. याप्रमाणे आम्हास तंतूपटाचे ठिकाणे संयोग विभाग दृष्ट आहे म्हणून त्याप्रमाणे जगाच्या संयोग विभागाची कल्पना करता येते.

त्यावर श्रीशंकराचार्य असे म्हणतात. जेव्हा तंतूचा संयोग होतो तेव्हा पट उत्पन्न होतो हे खरे, पण त्या तंतूच्या संयोगास कारण कांहीतरी 'क्रिया' लागतेच लागते. आणि अशी क्रिया झाली तरच संयोग होत होत पट उत्पन्न होतो. त्याप्रमाणे जगास जे परमाणू कारण आहेत त्यांचे ठिकाणे देखील क्रियाही पाहिजेच पाहिजे व ती क्रिया दृष्ट नसल्यामुळे परमाणूंचे ठिकाणी कोणतीतरी क्रिया असेल असे मनात येत नाही. कारण क्रिया ही शरीर सापेक्ष असल्यामुळे व परमाणू काली शरीर नसल्यामुळे क्रियाच संभवत नाही. व जगत कार्याविषयी अदृष्टादिक जरी निमित्त मानले आहे, तरी ते अचेतन असल्यामुळे क्रिया उत्पन्न करण्यास समर्थ नाही. याप्रमाणे संयोग होत नसल्यामुळे जगत् कार्यच उत्पन्न होणार नाही. याप्रमाणेच महाप्रलयाचे ठिकाणी विभाग उत्पन्न होण्याविषयी परमाणूंची ठिकाणी क्रिया संभवत नसल्यामुळे विभाग उत्पन्न होणार नाही. याप्रमाणे जगाची उत्पत्ती व प्रलयही संभवणार नाहीत. आणखी एक दोष असा येतो की, द्रव्याचा विभाग केला असता पुढे ज्यांचा विभाग होत नाही, असे जे परमाणू, त्यांचे ठिकाणे जर रूपाचा संभव आहे तर त्या परमाणूंना नित्यत्व केंव्हाही संभवणार नाही. कारण लोकात ज्या वस्तूंस रूप असते ती वस्तू अनित्यच दृष्टीस पडते. म्हणून परमाणू हे नित्य नाहीत तर त्या सर्वांस कारण परब्रह्म आत्माच आहे, कारण तो नित्य आहे. असे श्रीशंकराचार्य यांनी नैट्यायिकांच्या मतावर दोष दिले आहेत. त्याचा सर्व प्रकार आचार्यांनी शरीर भाष्याच्या द्वितीय अध्यायातील द्वितीय पादांत वर्णिला आहे तेथे वाचकांनी पहावा. विस्तार होईल यासाठी आम्ही अधिक लिहिले नाही.

द्रव्याच्या विभजनीयतेबद्दल स्पेन्सरसाहेबांच्या कोट्या बहुतेक अंशी बऱ्या आहेत, व स्पेन्सर साहेब पुन्हा द्रव्यांचा संयोग व विभाग करणारी एखादी महत्तर शक्ती विश्वात असेल असे आपले मत ठोकून देतात ते देतातच, पण ती शक्ती म्हणजे काय आहे ? हे आपल्या मनास कळणे अशक्य आहे असे म्हणतात. यापेक्षाही द्रव्यवादी शास्त्रकारांच्या मतांचे खंडन करण्याविषयी श्रीशंकराचार्यांनी केलेल्या कोट्याही फारच उत्तम आहेत. पण

द्रव्याच्या संयोग विभागास कारण कांहीतरी एक शक्ती आहे असे अप्रत्यक्ष विधान त्यांनी केले नाही. तर शास्त्र, युक्ती वा अनुभव यांच्या जोरावर परब्रह्म चेतनच कारण आहे, असे आपले मत ठोकून दिले आहे. म्हणून हे आचार्य मतच जास्त जोराचे दिसते तितके स्पेन्सर साहेबांचे मत जोराचे दिसत नाही. हा वाद शारीर भाष्यात आहे असे आम्ही आताच सांगितले आहे, आणि तो एकवार तरी वाचकांनी श्रवण करावा. असे आमचे सविनय सांगणे आहे.

पुढे द्रव्याविषयी स्पेन्सरसाहेब पुन्हा असे म्हणतात की, कोणताही पदार्थ घ्या, तो घन असेल असे वाटत नाही. कारण द्रव्य जर अगदी पूर्णपणे घन असते. तर त्यास चेपटता मुळीच आले नसते. पण कोणतेही द्रव्य घेतले तरी त्यास चेपाटता येते असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. फरक इतकाच की, कांही पदार्थास जास्त चेपटता येते, कांहीस फार थोडे चेपटता येते. पाणी चेपटून त्याचा आकार लहान करता येतो. असा इटाली देशात फ्लारेन्स शहरी प्रत्यक्ष प्रयोग करून पाहिला आहे. तात्पर्य, द्रव्य चेपाटता येण्यासारखे आहे; अर्थात ते पूर्णपणे घन नाही, याविषयी यंत्रशास्त्राचा एक नियम लागू करून द्रव्य हे पूर्णपणे घन नाही असे ठरविले आहे. याविषयी न्युटन साहेब काय म्हणतात ? हे त्यांनी सांगितले आहे ते असे. द्रव्याचे परमाणू एकमेकास चिकटलेले नसून आकर्षक व उत्सारक अशा शक्तीच्या योगाने ते परस्परावर आपले व्यापार चालवित असतात. व ह्या दोन प्रकारच्या शक्तीचे मान त्या परमाणू मधील अंतराच्या मानाने कम जास्त होत असते; पण हे म्हणणे बरोबर नाही, असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात. कारण त्या परमाणूपैकी प्रत्येक परमाणू म्हणजे द्रव्याचा एक लहानसा तुकडा असतो असे मानल्याविना तर आपणास गत्यंतर नाही. व असे मानल्यामुळे समुदित द्रव्याविषयी ज्या अडचणी आताच सांगितल्या आहेत त्या सर्व परमाणूविषयी लागू करता येण्यासारख्या आहेत; म्हणून न्युटनची कल्पना ही जुळत नाही.

पुन्हा स्पेन्सर साहेब, बास्काव्हीक साहेब काय म्हणतात ? त्याचे विवरण करून खंडण करतात तो प्रकार असा.

द्रव्याचे घटकांश म्हणजे शक्तीचे मध्यबिंदू आहेत. ते बिंदू असे आहेत की, त्यास लांबी, रुंदी किंवा उंची ही मुळीच नाहीत; व ते परस्परास अशा रितीने एकमेकांकडे ओढून घेतात, व एकमेकापासून दूर सारतात, की तेणेकरून ते परस्परांपासून कांही विशिष्ट अंतरावर नेहमी रहावे असे विधान करून त्याच्यावर गणित शास्त्राच्या आधाराने त्यांने अशी कोटी लढविले आहे की, अशा बिंदूच्या ठायी असलेल्या शक्तीत अंतराच्या कम जास्त मानाने असे कम जास्त फरक होऊ शकतील की, तेणेकरून विशिष्ट प्रसंगी ते बिंदू

एकमेकापासून विशिष्ट अंतरावर समतोल स्थितीत रहावे; व अन्य प्रसंगी त्यांच्यामधून अंतरे कम जास्त होऊ शकावे. ही बाँस्काव्हीक साहेबांची कल्पना फार उत्तम आहे आणि ती आम्हास कबूल आहे; पण त्यांचे प्रतिबिंब आपल्या मनावर कांहीच पाडता येत नाही ते असे. द्रव्याचे घटकांश म्हणजे ज्यास लांबी, रुंदी किंवा उंची मुळीच नाही, असले शक्तीचे अविस्तृत मध्य बिंदू होत, हे त्यांचे पहिले विधान होय. पण ज्यास विस्तार मुळीच नाही अशा शक्तीच्या मध्यबिंदुची कल्पना मनाने करता येणार नाही. ह्या विधानाचे केवळ शब्दज्ञान जरी होते, तरी त्याला अनुसरून अयुक्तीक अशा सांकेतिक कल्पनेव्यतिरिक्त दुसरी कोणतीही कल्पना आपणास आपल्या मनावर प्रतिबिंबित करता येत नाही. शक्तीची अविस्तृत मध्यबिंदु असे बाँस्काव्हीक साहेब म्हणतात पण शक्ती म्हणजे काय ह्याचा विचार त्यांनी केला आहे काय? म्हणून त्या शक्तीची कल्पना करणे मानवी बुद्धीस अगदी अगम्य आहे.

यावर कोणी म्हणेल की, घन व अविभाज्य अशा सुक्ष्म परमाणूंचे द्रव्य बनलेले आहे. ही कल्पना जरी सांकेतिक आहे, व तिची संपूर्ण प्रतिबिंब आपल्या मनावर उठण्यासारखी जरी नाही तरी रसायन शास्त्राच्याद्वारा ही गोष्ट सिध्द होण्यासारखी आहे ती अशी. ज्या परमाणूंची द्रव्य बनलेली आहे ते विशिष्ट वजनाचे असतात. रसायन शास्त्ररित्या संयुक्त द्रव्ये बनवताना, ज्या द्रव्यांचा संयोग करावयाचा असेल ती विशिष्ट प्रमाणाने घेऊन एकत्र केली, तरच त्यांचा संयोग होतो, येरवी होत नाही. तसेच एखादे संयुक्त द्रव्य घेऊन त्याचे कितीही वेळा पृथःकरण केले तरी त्याच्यापासून जी मूलद्रव्य निघतात, त्यांचेही वजन नेहमी एक व ठरीवक असे असते; त्यात कम जास्तपणा बिलकूल होत नाही. उदा. पाणी हे संयुक्त द्रव्य बनवावयाचे असल्यास, एकपट ऑक्सिजन तर दुप्पट हैड्रोजन अशाच प्रमाणाने हे दोन वायू उत्पन्न होतात, हे प्रमाण कधी कम जास्त होत नाही. तेंव्हा ठराविक प्रमाणाच्या संबंधाने हा जो सामान्य नियम रसायन शास्त्रास नजरेस येतो, तो असा असणे ही गोष्ट काहीतरी अति सुक्ष्म असेल द्रव्याचे परमाणू आहेत ही गोष्ट गृहीत केल्याशिवाय संभवनीयच दिसत नाही. आणि निरनिराळ्या मूलद्रव्यांचे संयोग करताना त्यांची जी ठराविक वजने घ्यावी लागतात, त्यास रसायन शास्त्र वेत्ते, संशयित गोष्ट गृहीत केल्याचा आरोप आपणावर येऊ नये म्हणून, जरी 'रासायनिक मेलन' असे नाव देतात, तरी ठराविक वजनाचे निरनिराळे पदार्थ घेतले तरच त्यांचे रासायनिक मिश्रण होते, ही गोष्ट ध्यानात आणता त्या त्या द्रव्याच्या ठराविक परमाणूंच्या ठराविक संख्या एकमेकात मिसळत

असतील, अशी कल्पना करणे अगदी अनिवार्य होते. एवंच बास्काव्हीक ह्यांच्या कल्पनेपेक्षा न्यूटनची कल्पना अधिक ग्राह्य आहे एवढे तरी निदान ठरते. पण विचार केला असता शेवटी शेवटी मध्यबिंदूची कल्पना करणे भागच आहे. याबद्दल जास्त विवरण अज्ञेय मिमांसेत आहे. म्हणून न्यूटनच्या कल्पनेचा अंतरभाव बास्काव्हीक ह्यांच्या कल्पनेतच होती, व तीची अनाकलनीयता तर आम्ही आदीच स्पष्ट करून दाखविली आहे. म्हणून द्रवांचे अंतस्वरूप अगदी अगम्य होय, असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात. पण आम्हास यातून घेण्याजोगे काय आहे ? ते पाहूया. न्यूटनचे म्हणणे परमाणूमध्ये स्वतःच आकर्षक व उत्सारक शक्ती असते आणि त्यामुळे संयोग व विभाग होतात. बास्काव्हीकचे म्हणणे 'शक्तीचे मध्यबिंदू आहेत' आणि त्यामुळेच संयोग विभाग होतात. रसायन शास्त्ररित्या जरी न्यूटनचे म्हणणे कबुल करावे लागते तरी शेवटी बास्काव्हीकचेच म्हणणेच कबुल करावे लागते. एकंदरीत दोघांच्या कल्पना द्रव्याविषयी कशा आहेत हे सांगून त्यांचे खंडन स्पेन्सर साहेबांनी केले आहेत. स्पेन्सर साहेब द्रव्याविषयी कोटीक्रम कांही अंशी बरा करतात. पण याविषयी श्रीशंकराचार्य काय म्हणतात? हे पहावे. जरी नैय्यायिकांचे मत खंडन करताना आचार्यांनी आपले म्हणणे प्रतिपादिले आहे, तथापि हे म्हणणे येथेही लागू करण्यासारखे आहे आकर्षक व उत्सारक शक्ती म्हणजे परमाणूचे ठिकाणे संयोग विभाग करणारे (त्यास स्वतःच प्रवृत्ती व निवृत्ती करणारे) शक्ती होय, असे मानल्यास फारसा मतभेद होणार नाही असे वाटते. याप्रमाणे इकडील कांही परमाणू वाद्यांचे मत आहे. त्यावर आचार्यांचे म्हणणे असे आहे.

जर स्वतःच परमाणूचे ठिकाणे फक्त प्रवृत्ती स्वभाव आहे, तर त्यांच्या संयोगाविषयी नित्य प्रवृत्तीच होत राहिल्यामुळे व विभाग न झाल्याकारणाने प्रलयाभाव प्रसंग प्राप्त होईल. त्यांचा विभाग करण्याविषयी निवृत्ती स्वभाव आहे म्हणावे तर, नित्य निवृत्तीच होत राहिल्यामुळे सर्गाभाव प्रसंग प्राप्त होईल. आता त्या परमाणूची ठिकाणी प्रवृत्ती व निवृत्ती असे उभय स्वभाव आहेत. म्हणावे तर परस्पर विरुद्ध असे उभय स्वभाव एके ठिकाणी राहण्यास समर्थ नाहीत. म्हणून त्या परमाणूची ठिकाणी दोन्ही स्वभाव रहात नाहीत म्हणावे तर त्या परमाणूंच्या प्रवृत्ती व निवृत्तीस कारण कांहीतरी अदृष्टादि निमित्त मानिले पाहिजे. ते मानिल्यास ते निमित्त त्या परमाणूंच्या नित्य संनिध असल्यामुळे नित्य प्रवृत्तीच होत राहिल. आता ते अदृष्ट्यादि निमित्त प्रवृत्ति करीत नाही म्हणावे तर नित्य अप्रवृत्तिच राहिल. याप्रमाणे आकर्षक व उत्सारक मतवाद्यांच्या

मतावरही दोष येत आहे म्हणून न्यूटनचे मत विसंगत होय. आता राहिले बास्काव्हीकचे मत. शक्तीच्या मध्यबिंदूची कल्पना केली तरी ती शक्ति त्या परमाणूतच आहे किंवा निराळी आहे, अशी शंका उत्पन्न होतेच होते. ती शक्ती परमाणूतच आहे म्हणावे तर प्रवृत्त व निवृत्त होण्याची शक्ति परमाणूतच आहे असे म्हटल्याप्रमाणे झाले. फक्त मध्यबिंदूची कल्पनाच तेवढी बास्काव्हीकने जास्त केली आहे. पण असे म्हटले तरी आचार्यांनी दिलेले पूर्वोक्त दोष येतातच. परमाणूवाचून ती शक्ति निराळी आहे म्हणावे तर मध्यबिंदूची कल्पना बरोबर जुळत नाही. कारण शक्ती जर निराळी राहिल तर ती सर्व परमाणूस सारखीच व्यापून राहिल, कमीजास्त प्रमाणाने व्यापणार नाही. मग मध्यबिंदूची कल्पनाच ढिली पडते. जर आकार, उंची, लांबी वगैरे मध्य बिंदूचे ठिकाणी नाहीत तर मग मध्यबिंदूची कल्पना करणेच अगदी अशक्य आहे. तथापि जरी मध्यबिंदूची कल्पना केली तरी जोपर्यंत परमाणूहून शक्ति निराळी राहिल तोपर्यंत त्या शक्तीचा मध्यबिंदूच जास्त आकर्षक व उत्सारक होतो असे म्हणणे म्हणजे ती शक्तीच कांही ठिकाणी पूर्ण आहे व कांही ठिकाणी अपूर्ण आहे असे म्हटल्याप्रमाणे होते. (म्हणजे मध्यबिंदूत पूर्ण आहे व इतरत्र अपूर्ण आहे.) याप्रमाणे सिध्दी केल्यास या शक्तीचे ज्ञान होणे दुर्घट आहे. याप्रमाणे बास्काव्हीकच्या मतावर दोष येतातच. स्पेन्सर साहेबांनीही जो कोटिक्रम लढविली आहे तोही कांही अंशी बरा आहे असे आम्ही आताच सांगितले आहे. तथापि आचार्यांचे म्हणणे काय आहे ? यांचेही विवरण आम्ही केले आहे. यात जास्त सयुक्तिक म्हणणे कोणाचे आहे ? हे विचार करण्याचे काम आम्ही वाचकांवर सोपवित आहो. या द्रव्याच्या संघटनेविषयी कारण काय आहे ? यांचे ज्ञान दुर्जेय आहे असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात. व आचार्य ब्रह्मच कारण आहे असे म्हणतात. ते ब्रह्म कारण कसे आहे यांचे विवेचन आम्ही द्वितीय प्रकरणात गर्भगोलक न्यायाने केलेच आहे; म्हणून आम्ही येथे जास्त लिहिण्याच्या भरीस पडत नाही.

हाताने एखादा पदार्थ ढकलला असता तो चलन पावतो, व कोणत्या तरी ठराविक दिशेने पुढे जाऊ लागतो, ही गोष्ट स्पष्टरित्या नजरेस येते. तो खरोखरच पुढे जात आहे, व कोणत्यातरी विशिष्ट बिंदूकडे जात आहे, ह्या गोष्टीबद्दल शंका घेणे प्रथमदर्शनी मुळीच शक्य दिसत नाही. असे आहे तरी, हे आपले दोन्ही समज कदाचित अगदी चुकीचे असण्याचा संभव आहे, व पुष्कळ वेळा खरोखर अगदी चुकीचे असतात, असे सहज सिध्द करता येईल. उदाहरणार्थ आपण अशी कल्पना करू की, एक गलबत विषुववृत्तावर पश्चिमेकडे नाळ करून नांगर टाकून उभे आहे. आता त्याचा कप्तान नाळीकडून

सुकानाकडे जर चालत गेला, तर कोणत्या दिशेहून कोणत्या दिशेस तो गेला, म्हणून म्हणावयाचे? 'पश्चिमेकडून पूर्वेकडे असे कोणी सहजच म्हणेल; व हेच उत्तर बरोबर आहे असे सध्या आपण समजू. आता अशी कल्पना करा की, नांगर वर घेतला, व ज्या वेगाने तो कप्तान नाळीकडून सुकानूकडे चालत जात असेल, तितक्याच वेगाने ते गलबत पश्चिमेकडे जाऊ लागले, तर आता त्या कप्तानाचे चलन कोणत्या दिशेला होत आहे 'पूर्वेस होत आहे' असे कोणी म्हटल्यास ते बरोबर होणार नाही. कारण जितक्या वेगाने तो पूर्वेस जात असेल तितक्याच वेगाने गलबत त्यास आपल्याबरोबर पश्चिमेस नेत आहे. कोणी म्हणेल, पश्चिमेस जात आहे; तर तसेही म्हणता येणार नाही. कारण गलबत जितक्या वेगाने त्यास पश्चिमेस नेत असेल तितक्या वेगाने तो चालून पूर्वेस जात आहे. तेंव्हा त्या गलबतावरच्या इतर सर्व माणसास तो चालून पुढे जात आहे असे जरी वाटते तरी गलबताच्या सभोवतालच्या पोकळीच्या दृष्टीने पहाता तो निश्चल आहे असेच म्हणावे लागते; पण हे तरी आपले म्हणणे बरोबर आहे अशी आपणास खात्री देता येईल काय? तो खरोखरच निश्चल आहे काय? नाही. कारण पृथ्वी आपल्या आंसासभोवती चोवीस तासात एक प्रदक्षिणा करीत असते, व विषुववृत्ताजवळ तिचा परिघ सरासरी पंचवीस हजार मैल आहे. म्हणूनच पृथ्वीची ही दैनंदिन प्रदक्षिणा पश्चिमेकडून पूर्वेकडे होत असल्यामुळे तो कप्तान दर तासा सरासरी एक हजार मैल एवढ्या वेगाने पूर्वेकडे जात आहे असे सिध्द झाले. तात्पर्य गलबतातल्या इतर सर्व माणसांस तो चालून पुढे जात आहे असे जे वाटते तेही बरोबर नाही, व गलबता बाहेरच्या माणसांस, गलबताचा वेग व गतीची दिशा ध्यानात आणता, तो निश्चल दिसतो, तसाही नाही, दोघांचे समज अगदी चुकीचे होत. पण दर तासास एक हजार मैल ह्या वेगाने तो पूर्वेकडे जात आहे हा तरी समज अगदी बरोबर आहे काय ? आणखी विचार करता, 'नाही' असे म्हणावे लागते, कारण दैनंदिन गतीशिवाय पृथ्वीला आणखी एक गती आहे; व ती वार्षिक गति होय. पृथ्वी आपल्या आसासभोवती एका दिवसात एक प्रदक्षिणा जशी करिते, तशी सूर्यासभोवती एक प्रदक्षिणा एका वर्षात तिची होते. ह्या प्रदक्षिणेचा वेग दर तासास सरासरी ६८००० मैल इतका आहे. म्हणून प्रस्तूत वेळ भरदोनप्रहराचा आहे असे जर मानिले तर दर तासास १००० मैल इतक्या वेगाने पूर्वेस जाण्याच्या ऐवजी तो कप्तान दर तासास ६७००० मैल एवढ्या वेगाने पश्चिमेस जात आहे असे सिध्द होते. कोणी कदाचित म्हणेल की, आता मात्र त्याचा दर तासास वेग किती आहे व तो कोणत्या दिशेस जात आहे, हे आपणास बरोबर समजले, ह्यात कांही चुकी असण्याचा संभव नाही;

पण असे म्हटल्यास चुकीचे होईल. अजून त्या गोष्टी आपणास बरोबर समजल्या नाहीत. कारण एकंदर सूर्यमाला 'शौरी' नावाच्या तारासमूहातील एका विवक्षित बिंदूकडे दर तासास सरासरी २०००० मैल अशा भयंकर वेगाने जात आहे. म्हणून अर्थात पृथ्वीही त्याच दिशेने त्याच बिंदूकडे जात आहे. म्हणून पृथ्वीची एकसमयावच्छेदे करून होणारी ही जी तिसरी गति ती ध्यानात आणिली म्हणजे तो कप्तान पूर्वेकडेसही जात नाही, व पश्चिमेकडेसही जात नाही, तर पृथ्वीचा सूर्याभोवती वार्षिक प्रदक्षिणा करण्याचा जो मार्ग आहे त्याला तिरकस अशा दिशेने व ऋतुमानाप्रमाणे दर तासास ६८००० मैल ह्या वेगापेक्षा कमजास्त वेगाने तो जात आहे, ही गोष्ट ध्यानात येते. असो. एवंच गतीच्या संबंधाने आपल्या कल्पना किती चुकीच्या असतात, हे ह्यावरून चांगले ध्यानात येते. प्रथमदर्शनी जे कांही गतियुक्त आहेसे दिसते, ते विचारांती निश्चल ठरते. बरे, जे अशा रितीने निश्चल ठरते, ते आणखी विचारांती गतियुक्त ठरते. ह्या एकंदर गोष्टी ध्यानात आणता आपणास असे कळून येते की, आपणास कोणत्याही पदार्थाची, दिशा किंवा वेग ह्या संबंधाने, जी गति ज्ञात होते ती त्याची वास्तविक गति नव्हे; तर कोणत्या तरी विशिष्ट स्थानापासून मोजली असता जी ठरते ती होय. मग ते विशिष्ट स्थान आपण ज्या ठिकाणी असू ते असो किंवा दुसरे कोणतेही असो. अशा रितीने कोणत्याही पदार्थाची वास्तविक गति आपणास कळत नाही. तथापि पदार्थाच्या गतीस कांही वास्तविक वेग व दिशा आहे ही गोष्ट आपण गृहीत करितो. म्हणजे आपण असे गृहित करितो की ज्या बिंदूच्या संबंधाने एकंदर गति वास्तविक किंवा अनपेक्ष आहेत असे कांही बिंदू आकाशात आहेत, व असे मानने आपणास अगदी भाग पडते, ते इतके की, ही कल्पना आपल्या डोक्यातून काढून टाकू असे म्हटले तर तसे करणे मुळीच शक्य दिसत नाही. पण असे जरी आहे, तरी अनपेक्ष गति ही चीज अशी आहे की, तिची कल्पनाही करता येत नाही; मग तिचे प्रत्यक्ष ज्ञान कसे होईल? आपणास गतीची जी कल्पना होते ती मर्यादित अशा पोकळीत जी गति होत असेल तिचीच होते. म्हणून मर्यादाविरहीत अशा पोकळीत गति कशी होत असेल ही गोष्ट अगदी अगम्य आहे. कारण गति म्हणजे स्थानांतर. एखादा पदार्थ एखाद्या स्थानापासून निघून दुसऱ्या एखाद्या स्थानी गेला म्हणजे त्या पदार्थास गतिमान् पदार्थ असे आपण नेहमी म्हणतो, व त्या जाण्यास गति असे म्हणतो. पण अनंत पोकळीच्या ठिकाणी ह्या स्थानांतराची कल्पना होऊ शकत नाही; कारण त्या ठिकाणी स्थानाचीच कल्पना अगोदर होत नाही. ती प्रथम होईल तेंव्हा पुढे स्थानांतराची होणार. आता स्थानाची कल्पना अनंत

पोकळीच्या ठायी का होऊ शकत नाही, हे सांगतो. असे पहा की, एखाद्या स्थानाची जी आपण कल्पना करितो ती इतर स्थानाच्या संबंधाने करितो. बडोदे कोठे आहे ? तर मुंबईच्या उत्तरेस. पण मुंबई व बडोदे हीच जर नसतील तर बडोदे ह्या स्थानाची कल्पनाच आपणास होणार नाही; म्हणून स्थानांतराची कल्पना सापेक्ष असते. स्थानाची अनपेक्ष कल्पना आपणास कांहीच होऊ शकत नाही. म्हणून पोकळीत सर्वत्र जर पदार्थ पसरलेले नसले, तर स्थानाची जी कल्पना आपणास व्हावयाची ती त्या पोकळीच्या ज्या मर्यादा त्यांच्यासंबंधाने व्हावयाची. पण ही पोकळीच जर अमर्याद असेल तर ती कल्पना होणे शक्य नाही. कारण ज्या मुळी अस्तित्वातच नाहीत अशा मर्यादापासून सर्व स्थाने सारख्याच अंतरावर असली पाहिजेत. एवंच एकपक्षी विश्वात अनपेक्ष गति आहे असे मानने जरी भाग पडते, तरी दुसऱ्या पक्षी, ती मनाला अगदी अनाकलनीय अशी आहे असेही आढळून येते, असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात.

गतिविषयी स्पेन्सर साहेबानी जो हा कोटीक्रम केला आहे तो वाचण्यासारखा आहे. म्हणून बहुतेक सर्व उतारा येथे घेतला आहे. आता यावर विचार करूया. एक गलबत विषुववृत्तावर पश्चिमेकडे नाळ करून नांगर टाकून उभे आहे. आता त्याचा कप्तान नाळीकडून सुकाणूकडे जर चालत गेला तर तो पश्चिमेकडून पूर्वेकडे जात असतो. आता तो नांगर वर घेतला, व ज्या वेगाने तो कप्तान नाळीकडून सुकाणूकडे चालत जात असेल, तितक्याच वेगाने ते गलबत पश्चिमेकडे जाऊ लागेल, तर आता त्या कप्तानाचे चलन कोणत्या दिशेला होत आहे ? तर पूर्वेस होत आहे, असे जर कोण म्हणेल तर ती चूक होय. कारण जितक्या वेगाने तो पूर्वेस जात असेल तितक्याच वेगाने गलबत त्यास पश्चिमेस नेत आहे, कोणी म्हणेल पश्चिमेस जात आहे. तर असेही म्हणता येणार नाही. कारण तो पूर्वेस जात आहे. म्हणून गलबतावरच्या इतर सर्व माणसास तो चालून पुढे जात आहे असे जरी वाटते तरी सभोवतालच्या पोकळीच्या मोनाने पाहता तो निश्चल आहे, असे स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे बरोबर दिसत नाही. कारण, पश्चिमेकडून पूर्वेकडे कप्तानाची जी गति होत असते, ती त्या कप्तानाच्या दृष्टीने बरोबरच आहे. त्यास तू निश्चल आहेस असे जर कोणी सांगू लागेल तर त्यास ते बरोबर वाटणार नाही. आता ते गलबत जेव्हा पश्चिमेकडे जात असते तेव्हा तो कप्तान पूर्वेकडे जात असतो असे म्हणणे चुकीचे होत नाही. कारण जरी त्यास गलबत पश्चिमेकडे नेत आहे, तरी पूर्वेकडे जाण्याची त्याची गति बंद झाल्यावाचून तो पूर्वेकडे जात नाही असे म्हणणे चुकीचे होईल. आता ते गलबत पश्चिमेस जात आहे म्हणून तोहि पश्चिमेस जात आहे असे

म्हणावे तर त्यांनी पूर्वेकडे जाण्याची गति बंद पडली पाहिजे. एकंदरीत जरी तो कप्तान त्या गलबतावर आहे तरी येथे एक कप्तानाची गति व दुसरी गलबताची अशा दोन गति निष्पन्न होतात. आता ते गलबत कितीही मोठे वाढवले तरी त्यास मर्यादा ही असावयाचीच, आणि त्या गलबतास तशी जर मर्यादा आहे, तर त्या दोघात कोणच्या तरी गतीस प्रतिबंध झाला आहे असे म्हणावे लागते. ते गलबत जर पश्चिमेकडे सतत चालू राहिल तर कप्तानाच्या गतीस गलबत मर्यादित असल्यामुळे प्रतिबंध होईलच होईल. अर्थात जरी कप्तान पूर्वेकडे जात आहे तरी पूर्वेकडे जाण्याची त्याची गति बंदच पडेल. मग गलबताच्या दिशेनेच त्यास जाणे भाग आहे. म्हणून एका काली त्या गलबताच्या गतीची व त्या कप्तानाच्या गतीची विरुद्ध दिशेकडे जाण्याची क्रियाच संभवत नाही. आता गलबताच्या सभोवतालच्या पोकळीच्या दृष्टीने पहाता तो निश्चल आहे असेही म्हणता येत नाही. कारण गलबताची आक्रमण करण्याची गति जोपर्यंत चालू राहिल तोपर्यंत अमुक जागा आक्रमण केली, म्हणजे अमुक पोकळी आक्रमण केली असाच त्याचा अर्थ होतो. म्हणून पोकळीच्या दृष्टीने तो निश्चल आहे असे म्हणता येत नाही. आता जरी पोकळी निश्चल आहे तरी पोकळीचे स्वरूप व त्या कप्तानाचे स्वरूप जर एक होत नाही, तर तो कप्तान निश्चल आहे असे म्हणताच येत नाही. आता पूर्व व पश्चिम ह्या दिशाच जर आपण काढून टाकू, तरी त्या कप्तानासह त्या गलबताची जी गति चालली आहे ती निश्चल आहे असे म्हणता येत नाही. कारण गलबतास कांही तरी गति आहे, असे जे भान कप्तानास होत आहे ते चुकत नाही. आता तो कप्तान निश्चल नाही असे म्हणण्यास पृथ्वीच्या दैनंदिन गतीचे उदाहरण दिले आहे म्हणजे पृथ्वीच्या दैनंदिन गतीचा आरोप त्या कप्तानावर केला आहे. अर्थात पृथ्वीची जी गती तीच त्या कप्तानाची गति होय. पण हा केवळ आरोप आहे, व आरोपजन्य ज्ञानाचा कांहीच उपयोग होत नाही, हे जरी खरे आहे तरी त्या कप्तानास आपण पृथ्वीच्या गतीने चाललो आहो असे वाटणे शक्य नाही व असे कोणास वाटत नाही. आता दैनंदिन गती शिवाय पृथ्वीला जरी एक वार्षिक गति आहे तरी त्याही गतिचा परिणाम त्या कप्तानावर होणे शक्य नाही. आता जर पृथ्वीच्या दैनंदिन गतीवर व वार्षिक गतीवर कप्तानाची गति अवलंबून राहिल तर त्या कप्तानाची व गलबताची गति आणि पृथ्वीच्या दैनंदिन व वार्षिक गति ह्या एकच होतील; मग गतीचा परस्पर भेद राहणार नाही आणि असे होणे शक्य आहे काय? याचा विचार केल्यास नाही असे कोणीही म्हणेल. तथापि कोणत्याही वाहनाच्या आश्रयाने मनुष्याची गती जशी ज्ञात होते, त्याप्रमाणे पृथ्वीच्या आश्रयाने त्या कप्तानाची

दैनंदिन गति व वार्षिक गति होते, म्हणून दोघांचीही गति एक असे म्हणावे तरी तसेही म्हणता येत नाही. कारण कोणत्याही वाहनाचा जेव्हा मनुष्य आश्रय करितो तेव्हा त्यास आपल्या गतीस प्रतिबंध करावा लागतो. त्याप्रमाणे त्या कप्तानास आपल्या गतीचा प्रतिबंध करणे अवश्य आहे. पण तसे त्यास करिता येत नाही म्हणून दोघांची गति एक होत नाही. जरी आपल्या आटोक्यातल्या स्थलात तो कप्तान गतियुक्त असला तरी ती गति गलबताच्या गतीशी साम्य पावत नाही व तो कप्तान पृथ्वीच्याही दोन्ही गतीशी साम्य पावत नाही. म्हणून आपण त्या कप्तानाची गति सोडून पृथ्वीच्या गतीचीच त्याचे ठिकाणी कल्पना करतो. या न्यायाने त्या गलबतावर जरी तो कप्तान गतियुक्त असला तरी त्यास गलबताच्या गतीनेच जाणे भाग आहे. म्हणून तो पश्चिमेकडे जास्त आहे असे सिध्द होते, व पृथ्वीहि गतियुक्त आहे असे सिध्द होते. येथे कोणीच निश्चल होणार नाही. म्हणून स्पेन्सरसाहेबांनी तो कप्तान पुर्वेकडे जात नाही व पश्चिमेकडेही जात नाही असे जे लिहीले आहे ते असंगत होय; आणि अशी जर असंगतता सिध्द होते, तर; वास्तविक गतीचे ज्ञान होत नाही. असे म्हणणेच असंगत होय. कारण स्पेन्सर साहेबांनी गतीविषयी जो ऊहापोह केला आहे त्यावरून गति दोन प्रकारच्या आहेत. एक प्रधान व दुसरी अप्रधान, वास्तविक गती मोजण्याचा प्रसंग जेव्हा येतो तेव्हा अप्रधान गति सोडून पदार्थाची जी प्रधान गति तीच त्याची वास्तविक गति होय; आणि अशा रीतीने पदार्थ गतियुक्त आहे किंवा निश्चल आहे इतके कळण्यास मार्ग होतोच होतो. आता अनंत पोकळीत जरी स्थानाची कल्पना नाही, तरी पृथ्वी ही गतियुक्त आहे. इतके जाणण्यास मार्ग सांपडल्यावाचून पृथ्वीच्या दैनंदिन गति व वार्षिक गतीच सिध्द होणार नाहीत, आणि हे स्पेन्सरसाहेबही गृहीत गोष्ट म्हणून कबूल करतातच व अशा गती सिध्द न होतील तर तो कप्तान १००० मैल जातो, ६७००० मैल जातो इत्यादि तर्क शुष्कच होतील. म्हणून पोकळीस ज्या मर्यादा आहेत त्यावरून जरी आपण गतीचे ज्ञान करून घेतो म्हणजे सापेक्ष ज्ञान होते तरी अनपेक्ष गतीचे ज्ञान होत नाही असे जरी म्हंटले तरी सापेक्ष गतीविषयी जो ऊहापोह केला आहे तो सदोष आहे व आम्ही वर्णिल्याप्रमाणे वास्तविक गति जर आहे, तर तीही सापेक्षच होईल मग स्पेन्सरसाहेब म्हणतात त्याप्रमाणे अनपेक्ष गतीच जगांत नाही असे सिध्द होते. लोहचुंबकाच्या सान्निध्याने लोखंडास गति प्राप्त होते. हीहि सापेक्ष गति होईल. चेतनाच्यायोगाने अचेतनास गति प्राप्त होते, विजेच्यायोगाने गति प्राप्त होते, इत्यादी जितकी गतीची उदाहरणे आहेत, तितकी सर्व सापेक्ष आहेत अशी जर कल्पना केली तर पृथ्वीची गतिही सापेक्ष

होईल इतकेच नव्हेतर विश्वातील सर्वस्वगोलादि पदार्थांचीही गति सापेक्षच होईल. कारण ज्या गतीची प्रतिती येते, ती गति म्हणून कांही एक स्वतंत्र, अशी सत्वरूप वस्तु सिध्द होत नाही. तर ती कार्यच होईल. कारण गति ही कार्याचे ठिकाणी प्रतित होते व त्या कार्यास कारण कांहीतरी सिध्द केले तरीही ती गती कार्यच होईल व तिला कारण जे सिध्द होईल त्याचे ठिकाणी गतीची प्रतिती होत नसल्याने त्या कारणास अनपेक्ष गति किंवा सापेक्ष गति असे मुळीच म्हणता येणार नाही, म्हणून जे कारण आवशिष्ठ राहिले आहे त्यास आपण काय म्हणू या, हे पहाण्याचे झाल्यास बृहदारण्यकांतील अंतर्त्यामी ब्राह्मण पहावा. त्यातील तात्पर्य इतकेच आहे की जो या सर्व पृथ्वी आदिकरून गोल व सर्व पदार्थ यांचे ठिकाणी राहून गति देतो, तो कोण आहे? असा प्रश्न करून त्यास परमात्माच कारण आहे, असे उत्तर दिले आहे, व अशी गती देण्याची शक्ति त्याचीच आहे. इतराची नाही, कारण तो सर्वशक्तीमान् आहे. जरी परमात्मा हा कार्यकारणहित आहे म्हणून त्यास गति देणे संभवत नाही. तथापि तो त्या पृथ्वीआदिकरून सर्व पदार्थांच्या कार्यकारण संघातानेच तादात्म्य पावत असल्यामुळे त्यास गति देणे संभवते. यास उदाहरण असे आहे की अदृष्य अशा स्थितीतून दृष्य स्थितीत येण्यास आपल्या देहादिकांस जी गती प्राप्त होत जाते, ती तर परमात्म्याकडूनच होय. मात्र इतके कबूल केले पाहिजे की देहादिकांस गति प्राप्त होण्यास उष्णता वगैरे ज्या ज्या द्रव्याची गरज असेल ती ती सर्व कार्यकारण रूप साधने घेऊनच गति देतो. त्याप्रमाणे पृथ्वीआदिकरून गोल व सर्व पदार्थ यासही गति देतो. अशा रीतीनेच गतीची स्पष्टता भासत जाते, एरवी भासली नसती. म्हणून गति ही कार्यच आहे. म्हणून अनपेक्ष अशी स्वतंत्र, व स्वतःसिध्द गतीच नाही. मग अनपेक्ष अशा गतीचे ज्ञान कसे होईल. तर एक परमात्माच कारण आहे. पुन्हा स्पेन्सरसाहेब असे म्हणतात: आता गति व विश्रांती ह्यांचा परस्परांशी संबंध काय? ह्या कोड्याचा विचार करू.

एखादी वस्तु हाताने फेकली, किंवा दुसऱ्या कोणत्या तरी रीतीने तीस गति प्राप्त झाली, म्हणजे कांही वेळाने तिची गति हळूहळू मंद होऊ लागते, व शेवटी ती अगदी बंद होऊन ती वस्तु निश्चल होते. बरे एखाद्या वस्तुवर शक्तीचा प्रयोग केला म्हणजे तिचे निश्चलत्व नष्ट होऊन तीस चलत्व प्राप्त होते; पण हे दोन्ही प्रकार आपल्या मनास कळणे अशक्य आहेत असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात व त्यावर ऊहापोह ही बराच करितात. तथापि ज्या कारणाच्या संबंधापासून गति प्राप्त झाली असेल त्याच कारणाच्या संबंधाची व अन्यसंबंधाची हानि झाली असता विश्रांती होते हे आपण नित्य पहात आहो. यास उदाहरण,

जेंव्हा आपण एखादा चेंडू आकाशात फेकून देऊ लागतो तेंव्हा फेकण्यापूर्वी तो चेंडू निश्चल आहे म्हणता किंवा चल आहे म्हणता? प्रथमपक्षी तो निश्चलच असतो असे कोणीही म्हणेल द्वितीय पक्षी तो चल नाही हे प्रत्यक्ष पाहण्यात आहे. म्हणून निश्चल अशा त्या चेंडूस जेंव्हा आपण आकाशात फेकतो तेंव्हा तो बराच उंच जातो. लहान मुलाने फेकला तर तो कमी उंच जातो. एखाद्या पैलवानाने फेकला तर जास्त जास्त उंच जातो. याप्रमाणे निरनिराळ्या तीन गती त्यास प्राप्त होतात. आता या ज्या निरनिराळ्या गती त्यास प्राप्त झाल्या त्यास कारण काय आहे? याचा विचार केला तर निरनिराळ्या मनुष्यांनी जो त्यास वेग दिला आहे, त्या त्या प्रमाणाने तो चेंडू उंच जाऊ लागतो. म्हणजे अर्थातच आपआपल्या ठिकाणी असणाऱ्या शक्तीचा वेगच त्यास दिला जातो असे म्हणावे लागते. असे न म्हणावे तर त्याचे उंच जाण्याचे जे कमीजास्त प्रमाण आहे ते झाले नसते, म्हणून शक्तिच्या वेगाची संक्रांति होते असे म्हणावे लागते. आता त्या चेंडूच्या ठिकाणी आपल्या शक्तीच्या वेगाचे जितके संक्रमण झाले असेल तितका तो उंच जातो, व पुढे त्या वेगाचा कमीपणा झाला की, तोच चेंडू खाली येऊ लागतो. तो खाली इतक्या वेगाने येतो की, खाली पडण्याच्यापूर्वीच त्यातिल दिलेला वेग संपून जातो व नंतर खाली पडत असतो. यास आणखी प्रमाण असे आहे की, ज्या जमिनीवर तो फेकणारा मनुष्य उभा आहे त्याच जमिनीवर तोच चेंडू जितक्या वेगाने येऊन पडतो, तितक्याच वेगाने तोच चेंडू तोच मनुष्य ज्या जमिनीवर उभा आहे, त्यापेक्षाही अति सरखल प्रदेशावर तितक्याच प्रमाणाने येऊन पडतो. यावरून खाली पडण्याच्यापूर्वीच दिलेला वेग संपून जातो असे म्हणावे लागते, व नंतर त्या चेंडूच्या ठिकाणी खाली पडण्याचा वेग स्वतःच उत्पन्न होतो असे म्हणावे लागते. आता त्या चेंडूच्या ठिकाणी स्वतःच जी गती उत्पन्न झाली तिला कारण कोण? असा प्रश्न उद्भवतो व त्यास उत्तरही इतकेच की, ज्याअर्थी मनुष्याने तो चेंडू फेकला व गति दिली त्याअर्थी ती गति संपल्यानंतर स्वतः जी गति उत्पन्न झाली तीस कारणही परंपरेने तो मनुष्यच होय. कारण मुळी चेंडूच फेकला नसता तर ती स्वतःची गतीच उत्पन्न झाली नसती व त्या चेंडूतील दोन्ही वेग (दिलेला वेग व स्वतःचा वेग) संपले म्हणजे त्यास विश्रांती मिळते.

एकंदरीत गति व विश्रांती यांना कार्यवर्गातच ढकलेले पाहिजे, आणि त्या सर्वास कारण परमात्माच आहे. मग तो कोणत्याही स्थितीत वास करो. आता जरी कितीएक जड पदार्थाचे ठिकाणी गति देण्याची शक्ती असते तथापि ती वस्तु सजातीय पदार्थासच (जडासच) चेतविते, व आपण स्वतः अचेतनच असते म्हणून ती कार्यवर्गातच

प्रतीत होते. उदाहरण लोकचुंबक, म्हणून त्याविषयी जास्त विचार करण्याचे कारणच दिसत नाही. तथापि आम्ही जो हा ऊहापोह आरंभिला आहे, तो गति व विश्रांति यास आश्रय परमात्माच आहे, गतिही तेथूनच उठते, व विश्रांतीही तेथेच होते येवढे सांगण्याकरताच होय. ज्याप्रमाणे समुद्रांतील पाण्यावरच्या लाटा तेथेच उत्पन्न होतात व तेथेच लीन होतात. आता चेंडूच्या ठिकाणी वेग जरी निराळा दिसतो तरी वेगास आश्रय तो चेंडूच असतो, व वेगाची विश्रांतिही जरी निराळीच दिसते, तरी विश्रांती म्हणून निराळी सिध्द होत नाही. कारण जेव्हा वेग संपतो तेव्हा तो चेंडू खाली पडू लागतो व तेव्हाच दिलेली गतिही संपते असे म्हणावे लागते व निराळीच त्या चेंडूचे ठिकाणी खाली पडण्याची क्रिया सुरू होते असे म्हणावे लागते. जेव्हा तो चेंडू खाली येऊन आपटतो म्हणजे खाली आपटण्याच्या क्रियेचा प्रतिबंध होतो, तेव्हा त्या चेंडूचे ठिकाणी स्वतः उत्पन्न झालेली गति त्या चेंडूचे ठिकाणीच विश्रांत होते. आता येथे एक शंका अशी येते की त्या चेंडूस आपण दिलेली गति ही कोठे संपते? म्हणजे त्या विश्रांतीस आधार कोण ? त्या चेंडूस जेव्हा गति मिळते तेव्हा ती भिन्नपणानेच त्याचे ठिकाणी असते व त्याचे ठिकाणीच समाप्त होऊन लागलीच त्याची स्वतःची गति उत्पन्न होते. म्हणून दिलेल्या गतीची विश्रांती स्पष्टपणे जरी दाखविता येत नाही, तरी ती त्या ठिकाणी समाप्त होते. व जेव्हा खाली येऊन तो चेंडू पडतो, तेव्हा सर्वच गति समाप्त होतात व त्या चेंडूस वर फेकण्याच्या पूर्वीची स्थिती प्राप्त होते व अशा स्थितीसच आपण विश्रांती असे म्हणतो; तथापि गति व विश्रांती ह्या दोन्ही स्थिती चेंडूस सोडून निराळ्या रहात नाहीत. अशा त्या चेंडूस आधार तर परमात्माच आहे. कारण सर्व पदार्थांतासही आधार तोच आहे म्हणून त्यांच्या ठिकाणी उत्पन्न झालेल्या गति व विश्रांती यांना आधार त्या त्या पदार्थांच्या द्वारा परमात्माच आहे. म्हणून बाकी शून्य उरेल अशी स्थिती केव्हाही येत नाही. असा सिध्दांत, ज्याप्रमाणे विजेपासून गति उत्पन्न होते व त्या गतिची विश्रांती म्हणजे विजच, अशा उदाहरणात फक्त क्रियेचीच संक्रांती व अपक्रांती होते. मेसमे रिजम् नामक विद्येच्या साधनाने ज्ञानाचीही संक्रांती व अपक्रांती करता येते. तथापि ह्या सर्व गोष्टी साध्य कोटीतच समावेश होतात, सिध्दकोटीत होत नाहीत. एक परमात्माच सिध्द आहे. म्हणून तोच सर्वांना आधार होय, व त्याच्या आधारावरच सर्व साध्यांना स्थिती प्राप्त होते.

पुढे स्पेन्सरसाहेब, द्रव्य व शक्ती यांचा संबंध काय आहे ? याबद्दल विचार करतात; आणि त्यांनी त्याविषयी बराच ऊहापोह केला आहे व तो बराही आहे. तथापि आमच्या पध्दतीने विचार

केल्यास परमात्माच सर्वत्र व्यापक आहे व सर्वास कारण तोच आहे. मग त्या सर्व वस्तू द्रवद्रव्यात्मक असोत, घन असोत, विरल असोत; प्रकाशावाहक असोत, किंवा नुसती पोकळी असो. म्हणून स्पेन्सर साहेबांनी लिहिलेली ही कडी आम्ही सोडून देत आहो. म्हणजे त्यावर जास्त लिहिण्याच्या भरीस पडत नाही.

स्पेन्सर साहेब पुन्हा असे म्हणतात:....

ह्या ज्ञानशक्तीवर घडणाऱ्या व्यापारांचे व त्यामुळे उत्पन्न होणाऱ्या त्या शक्तीच्या निरनिराळ्या अवस्थांचे जरासे निरीक्षण करू. ह्या निरनिराळ्या अवस्था एकमेकीपासून अगदीच अलग असत नाहीत; तर त्यांची एक साखळीच बनलेली असते. आता कोणी कदाचित असे म्हणेल की, ही आपली ज्ञानशक्ती एकरूप आहे, असेच आपणाला भासते, तिच्या निरनिराळ्या अवस्था असतील व त्या एका मागून एक अशा रितीने उत्पन्न होत असतील असे वाटत नाही. तर, ह्यावर आमचे असे उत्तर आहे की, ह्या अवस्थास एकमेकीपासून स्पष्टरित्या अलग करून त्यास व्यक्तिस्वरूपाने लेखणे हे काम महाप्रयासाचे आहे हे जरी खरे; तथापि आपल्या ज्ञानशक्तीच्या अवस्था एकीमागून दुसरी अशा अनुक्रमाणे होतात. यात बिलकूल संशय नाही व ही गोष्ट आत्मपरिक्षणाने ध्यानात घेण्याजोगी आहे.

असे जर आहे, तर दुसरा प्रश्न असा उद्भवतो की, ज्ञानशक्तीच्या निरनिराळ्या अवस्थांची ही जी शृंखला ती अमर्याद आहे, किंवा समर्याद आहे ? ती अमर्याद आहे असे कांही म्हणता येत नाही. यास दोन कारणे आहेत एक कारण असे की, ही शृंखला प्रथम कोणत्या तरी विवक्षित काली सुरु झाली, असे अप्रत्यक्ष रितीने अनुमान करण्यास आपल्याजवळ आधार आहे. कारण आपल्याठिकाणी ज्ञानशक्तीचा प्रादुर्भाव प्रथम केंव्हा झाला हे जरी आपणास कधीच सांगता येण्यासारखे नाही, तरी मातेचे ठिकाणी आपले गर्भधारण होण्याच्या पूर्वी तिचे अस्तित्व आपल्या ठिकाणी असेल ही गोष्ट शक्य दिसत नाही. ती शृंखला अमर्याद नाही असे म्हणण्यास दुसरे कारण असे की, कोणत्याही अमर्याद वस्तूची आपणास कल्पनाच करता येत नाही. तर मग अमर्याद शृंखलेची ही कल्पना करता येत नाही. हे निराळे काय सांगावे? बरे, आता ती समर्याद आहे असे तरी निदान म्हणता यावे की नाही ? पण आश्चर्य असे की, तसेही म्हणता येत नाही. आठवण करीत करीत आपण कितीही मागे गेलो, तरी आपल्या ज्ञानशक्तीच्या प्रथमच्या अवस्था म्हणजे अमुक असे निश्चयाने आपणास मुळीच सांगता येत नाही. आपणास जेव्हापासूनची म्हणून बिलकूल आठवण असेल तेव्हापासून तो आतापर्यंत झालेल्या आपल्या ज्ञानशक्तीच्या एकंदर अवस्था

त्यांचे कल्पना शक्तीच्या पटलावर हुभेहुब चित्र काढण्याची जर खटपट केली, तर अगदी मागच्या मागच्या अशा ज्या आपल्या ज्ञानशक्तीच्या अवस्था, त्यांच्या छटा इतक्या अगदी अंधक अंधक अशा उमटतात की, त्या ठिकाणी डोळे कितीही ताणले तरी स्पष्ट असे आपणास कांहीच दिसत नाही, ही त्या शृंखलेच्या एका टोकांची अवस्था झाली. असे स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे आहे. आता त्या एका टोकाविषयी प्रथम विचार करू, नंतर तर स्पेन्सर साहेब पुन्हा काय म्हणतात ? ते पुढे पाहूया.

आपली ज्ञानशक्ती एकरूप आहे म्हणजे तिला खंड म्हणून कोठे नाहीच, असे जर कोणी म्हणत असतील तर ती चुक आहे. कारण आपल्या ज्ञानशक्तीच्या अवस्था एकीमागून दुसरी अशा अनुक्रमाने होतात ह्यात बिलकूल संशय नाही असे स्पेन्सर साहेबांचे म्हणणे आम्हासही कबूल आहे. कारण अशा ज्ञानास आमच्या शास्त्रात मनोवृत्ती ज्ञान म्हणून सांगितले आहे, आणि त्याच्या अवस्था बदलतात हे आपणास स्वानुभवाने सांगता येते.

आता त्या ज्ञानशक्तीच्या निरनिराळ्या अवस्थांची ही जी शृंखला ती अमर्याद आहे किंवा समर्याद आहे ? ती अमर्याद आहे असे आपणास म्हणतां येत नाही. कारण मातेच्या ठिकाणी आपले गर्भधारण होण्याच्या पूर्वी तिचे अस्तित्व आपल्या ठिकाणी असेल ही गोष्ट शक्य दिसत नाही हे म्हणणे आम्हासही कबूल आहे. पण स्पेन्सर साहेब त्या ज्ञानशक्तीस वृत्तिज्ञान म्हणत असतील व अशा त्या मनोवृत्तीस अधिष्ठान जे ज्ञान त्यांची शृंखला आहे असे म्हणतील तर प्रत्येक क्षणी त्या शृंखलेची अवस्था बदलत असल्यामुळे आपण अनित्य होऊ. व पूर्व गोष्टीच्या अनुभवाचे आपणास स्मरण होणार नाही. कारण अनुभव घेणारा निराळा होईल व स्मरण करणारा निराळा होईल. अशारितीने ती ज्ञानशक्ती अनित्य होत असल्यामुळे जगाच्या मुळाशी कांही एक सत् आहे असे म्हणनेच सिध्द होणार नाही म्हणून त्या मनोवृत्तीस ज्ञप्तिमात्र अधिष्ठान निराळे आहे असे म्हणावे लागते. व ते नित्य असल्यामुळे आपले गर्भधारण होण्याच्या प्राक्कालीही ते आहेच आहे, आणि अशा स्वरूपाच्या ठिकाणीच मनोवृत्तीरूप ज्ञान शक्तीही उत्पन्न झाली आहे असे कोणीही म्हणेल. कारण देहादिकांच्या अस्तित्वकाली ती भासते, व नास्तित्वकाली ती भासत नाही; म्हणून देहादिकांबरोबरच तिची उत्पत्ती समजावी लागते. मग ती कितीही अंधुक असेना का. म्हणून ती अमर्याद नाही हे आम्हासही कबूल आहे. आता ती समर्यादही नाही असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात. कारण आपण आपल्या पाठीमागच्या अवस्था आठवण करीत कितीही लांबविल्या तरी, त्यांच्या छटा अंधुक अंधुक

अशाच दिसतात, त्यांचे स्पष्ट ज्ञान होत नाही, असे म्हणतात. पण विचार केल्यास हे म्हणणे बरोबर दिसत नाही. कारण देहाबरोबर त्यांची उत्पत्ती होते असे कोणासही कबूल केले पाहिजे. मग त्या अवस्था कितीही अंधुक असेनात का. आता देहाच्या उत्पत्तीच्या प्राक्काली त्या अवस्था नाहीत हे स्पेन्सर साहेबही कबूल करतातच आणि हे आम्हासही कबूल आहे. तथापि देहाच्या उत्पत्तीच्या प्राक्काली चेतनशक्ती नसून ती आता भासते. असे कोणासही म्हणता येणार नाही. कारण जी वस्तु नाही ती मुळी अस्तित्वातच येणार नाही. म्हणून मनोवृत्तीशिवाय चेतनशक्ती निराळी आहे असे म्हणावे लागते. आता निराळी चेतनशक्ती आहे हे खरे; पण ती आपल्या मनास अनाकलनीय आहे, असे म्हणताच येत नाही. कारण मनोवृत्तीरूप ज्ञानशक्तीच्या निरनिराळ्या अवस्था कितीही भासोत तथापि त्या अवस्था भासून गेल्या म्हणून त्यांस अधिष्ठान आत्मा नाहिसा होतो असे म्हणता येत नाही व असे कोणी म्हणतही नाही. याप्रमाणे सुषुप्ती व जागृती या अवस्थांतून नित्य पहाण्यात येते. या अधिष्ठानास आमच्या शास्त्रात साक्षी किंवा कूटस्थ असे म्हटले आहे, व असा तो आत्मा अविषय असून प्रत्यक्ष आहे असेहि म्हटले आहे; म्हणून तो आपल्या मनास अनाकलनीय आहे असे म्हणता येत नाही. या विषयाचे दिग्दर्शन आम्ही द्वितीय प्रकरणात केले आहे व पुढेहि करू. असो; आता त्या ज्ञानशक्तीच्या निरनिराळ्या अवस्थांची एक शृंखला जरी मानली तरी तिच्या उत्पत्तीचा आरंभ होत आहे हे आपणास सुषुप्ती व जागृतीच्या दृष्टांतावरून कबूल केले पाहिजे. तिचा अधुकपणा तिच्या उत्पत्तीस मुळीच प्रतिबंध करीत नाही म्हणून ती मनोवृत्तिरूप ज्ञानशक्ती समर्थाद आहे असे म्हणावे लागते.

आता त्या ज्ञानशक्तीच्या अवस्थांच्या दुसऱ्या टोंकाविषयी स्पेन्सर साहेब काय म्हणतात, ते पाहूयां.

दुसऱ्या टोंकाकडे पाहू लागल्यास तितकीच अनाकलनीयता दृष्टीस पडते. कारण पुढे ह्या शृंखलेची शेवटची कडी कोठे लागेल ह्याचे आपणास प्रत्यक्ष ज्ञानतर काहीच होत नाही. इतकेचसे काय? पण ह्या क्षणी त्या शृंखलेच्या ज्या दुव्यापर्यंत आपली मजल पोहीचलेली असेल तो दुवादेखील आपल्या मनाने आपणास पकडता येत नाही. ह्या आमच्या विधानाचा प्रथमदर्शनी कोणास कदाचित जरासा चमत्कार वाटेल; पण जरा विचार करून पहावा, म्हणजे त्याच्या सत्यतेबद्दल पूर्ण खात्री होईल. कोणी कदाचित असे म्हणेल की, प्रस्तुतक्षणी आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अवस्था झाली असेल, ती तेवढ्या सारखळीचा शेवटचा दुवा होय. ठिक आहे. पण ह्या ठिकाणी तो दुवा कोणता हे ओळखण्याचा प्रश्न आहे; नुसता तो दुवा कोणता?

एवढा प्रश्न नाही ही गोष्ट ध्यानात आणिली म्हणजे आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अवस्था ह्या क्षणापूरती आपण शेवटची म्हणून ओळखतो ती वास्तविकरीत्या शेवटची कशी नाही ह्याचा उमज आपणास पडेल. असे पहा की, ज्ञान शक्तीची एखादी अवस्था असल्या अवस्थांच्या शृंखलेचाच एक दुवा आहे असे आपल्या ध्यानात येणास आपणास तिचे स्मरण केले पाहिजे; म्हणजे मनावर तिचा ठसा प्रथम नव्हे तर पुनः उठविला पाहिजे. आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अवस्था नुकतीच होऊन गेली असेल तिचे स्मरण करण्याची जी त्या शक्तीची क्रिया ती तिची वास्तविकरित्या शेवटची अवस्था होय. म्हणजे या अवस्थेच्या अगदी पूर्वीची अवस्था आपणास शेवटची म्हणून वाटते, तिचा विचार करण्यामध्ये जी आपल्या ज्ञानशक्तीची अवस्था होते ती शेवटची होय, व जिचा आपण विचार करतो ती शेवटचीच्या अलिकडची होय. तात्पर्य, ज्ञानशक्तीच्या अनेक अवस्थांची जी एकंदर साखळी तिचा शेवटचा दुवा कोणता हेच आपणास कळत नाही, असे नाही, तर आतापर्यंत जितकी साखळी बनली असेल तेवढीचाही शेवटचा दुवा अमुक असे कळण्याचेही आपल्याला सामर्थ्य नाही. कारण शेवटचा दुवा अमुक असे समजून घेण्यासाठी जी स्मरणरूपी खटपट करावी तीच आपला शेवटचा दुवा बनतो, व आम्ही ज्याचा शेवटचा म्हणून विचार करणार, तो एक जागा जणू काय मागे सरकतो, व शेवटच्याचा अगोदरचा बनतो एवंच, ह्या साखळीचा शेवटचा दुवाही आपणास सापडत नाही म्हणून त्या ज्ञानशक्तीला समर्थाद असेही म्हणता येत नाही.

ह्यावर कोणी कदाचित्त असे म्हणेल की, ज्ञानशक्तीच्या अवस्थांची ही शृंखला समर्थाद आहे असे प्रत्यक्षरितीने जरी जाणता येत नाही तरी तिजविषयी कल्पना करता येणे शक्य आहे काय? नाहीच असे म्हणता येण्यासारखे आहे. कारण ज्ञानशक्तीच्या दोन बाजूच्या दोन टोकांचे प्रत्यक्ष ज्ञान करून घेणे हे जितके अशक्य आहे तितकेच कल्पना करणे अशक्य आहे. कारण दोन्ही टोकांचे (पहिले व शेवटचे) दोन दुवे प्रत्यक्ष बनत आहेत. अशा स्वरूपाने त्यांचे ज्ञान झाले पाहिजे. आता आपल्या ज्ञानशक्तीच्या एकंदर अवस्थारूपी शृंखलेचा अखेरचा दुवा प्रत्यक्ष बनत आहे. अशा स्वरूपाने आपल्याच ज्ञानशक्तीवर उमटवावयाचा, म्हणजे आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अखेरची अवस्था ती नष्ट झालेली आपण पहात आहो. अशी आपल्यासंबंधाने आपणास कल्पना करावयाची ! पण असे होणे शक्य आहे. असे जरी मानावयाचे असेल, तर आपणास असे मानता आले पाहिजे की, आपल्या ज्ञानशक्तीची अखेरची अवस्था होऊन गेली तरी ज्ञानशक्ती पुढे सुरु रहातेच, तीचा अंत

कांही होत नाही. पण असे म्हणणे म्हणजे शुध्द वेड्यासारखे बडबडणे होय. असो.

या बिकट प्रश्नाचा आणखी एका दृष्टीने विचार करू. ज्ञानशक्तीचे अस्तित्व कायम राहण्यास एकसारखे अवस्थांतर उत्पन्न होत रहाणे ही गोष्ट जर अत्यंत आवश्यक असेल, म्हणजे अशी अवस्थांतरे सारखी उत्पन्न होत राहिल्याविना ज्ञानशक्तीचे अस्तित्वच जर शक्य नसेल, तर तत्पूर्वीचे अवस्थांतर पूर्ण होऊन ही आपली मानीव अशी जी ज्ञानशक्तीची शेवटची अवस्था तिजप्रत जेव्हा आपण जाऊन पोहोचतो, तेव्हा अर्थात अवस्थांतर होणेच बंद होते. व अवस्थांतर बंद होते, म्हणून ज्ञानशक्तीच बंद होते. व ज्ञानशक्तीच जर नष्ट झाली, तर ती मानीव अशी जी अवस्था ती ज्ञानशक्तीची अवस्थाच मुद्दल नव्हे. अर्थात ज्ञानशक्तीची शेवटची म्हणून अवस्था असूच शकणार नाही असे सिध्द झाले ! एवंच ज्ञानशक्तीची दोरी अमर्याद असेल असे जसे वाटत नाही त्याप्रमाणे समर्याद असेल असेही जानता येत नाही व कल्पनाही करता येत नाही असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात.

हे म्हणणे कितपत खरे आहे याचा विचार करूया. या स्पेन्सर साहेबांच्या मताचा विचार करण्यापूर्वी आर्यवेदांताची पध्दत थोडीशी सांगितली पाहिजे, म्हणजे पुढे विचार करण्याचा मार्ग बराच सुलभ होईल.

मनोवृत्ति दोन प्रकारची आहे. एक “अहंवृत्ति” “मी अशी वृत्ति” व दुसरी इंदवृत्ति “मनोवृत्ति”. या इंदवृत्तीच्या स्वाधिन अहंवृत्ती असते. म्हणजे जागृति व स्वप्न या अवस्थांत जोपर्यंत मनोव्यापार चालतो तोपर्यंत अहं ‘मी’ असे भान असते. सुषुप्तीत तोच मनोव्यापार बंद पडला असता. अहं ‘मी’ असे भान होत नाही, म्हणून इंदवृत्तिच्या स्वाधिन अहंवृत्ती असते असे म्हंटले पाहिजे आता अहंवृत्तीच्या स्वाधीन ही इंदवृत्ति आहे. असेही म्हंटले पाहिजे कारण अहंवृत्ति जर नसती तर इंदवृत्तिचे ज्ञानच झाले नसते म्हणून आम्हास असे म्हणावे लागते की वृत्ती ही एकच आहे पण तिच्या निरनिराळ्या अवस्थांवरून दोन नावे प्राप्त झाली आहेत. एवढेच तुर्त कबूल करूया आता जेव्हा मनोव्यापार चालतो तेव्हा अहंवृत्ती ही कायम असल्यामुळे जागृति व स्वप्न याचे ज्ञान मनोवृत्ती द्वारा त्या अहंवृत्तीला होते. आता त्या ज्ञानशक्तीच्या अवस्था निरनिराळ्या आहेत. असे स्पेन्सरसाहेबांचे म्हणणे आम्हीही कबूल केलेच आहे. त्याप्रमाणे मनोवृत्तीच्या अवस्था निरनिराळ्या आहेत. असे म्हंटल्याबरोबरच अहंवृत्तीच्याही अवस्था मनोवृत्तीबरोबरच निरनिराळ्या होतील कारण परस्पर परस्परांच्या स्वाधिन आहेत.

मग याप्रमाणे या समुदितवृत्तिरूप ज्ञानाची पहिली अवस्था संपली म्हणजे तिचा अभावच झाला पुढे लागलीच दुसरी अवस्था आली, तिसरी आली. अशीही ज्ञानशक्तीची शृंखला जेव्हा भासत रहाते, तेव्हा दुसरी ज्ञानशक्तीची अवस्था उठण्याच्या पुर्वी पहिली ज्ञानशक्तीची अवस्था व तिचा अभाव हे कोणी जाणले असा प्रश्न उदभवतोच. आपले आपणास जाणणे व आपला आपणास अभाव हे दोन्ही कळत नाहीत, अशा अर्थाचे कथन स्पेन्सर साहेबांनी आताच केले आहे. मग ती ज्ञानशक्ती व तिचा अभाव ज्याचा त्यास कळत नाहीत असे सिध्द झाले. अर्थात्च त्या अहमिदमात्मकवृत्तीस व त्याच्या अभावास जाणणारा निराळा आहे व तो त्यावृत्तीस साक्षीरूपाने आहे. असे म्हंटले पाहिजे. असे न म्हणावे तर वृत्तीचे भावाभाव आपणास कळत नाहीत असे म्हणावे लागेल. व असे म्हंटल्यास तो एक पुरुष दगडच आहे. असे कोणीही म्हणले. आतां त्या वृत्तीच भावाभावास जाणणारा कोणी आहे, पण तो अनाकलनिय आहे. असे म्हणावे तर आपण प्रत्यक्ष भासत असून आपण आपणास जाणत नाही. असे म्हंटल्याप्रमाणेच होईल व असे म्हंटल्यास अज्ञानी पुरुषांत व स्पेन्सर साहेबात भेद म्हणून राहणार नाही. असो. आता ज्या ज्ञान वृत्तीच्या अवस्था होत असतात, त्या आपला अभाव न करताच निरनिराळ्या होत रहातात असे म्हणावे तर हे म्हणणे अगदीच विसंगत होईल. कारण निरनिराळ्या अवस्था होणे म्हणजेच पहिली अवस्था नष्ट होऊन दुसरी उत्पन्न होणे होय. पहिली अवस्था राहून दुसरीही जर राहिल तर निरनिराळेपणा उत्पन्न होणार नाही. मग दुसरी, तिसरी इत्यादी रितीने गणनाच होणार नाही. एक ज्ञानशक्तिच कायम राहिल. मग एक ज्ञानशक्ति असत नाही असे जे स्पेन्सर साहेबांनी लिहिले आहे त्यास विरोध येईल म्हणून त्या त्या वृत्तीचा अभाव होतो. मग दुसऱ्या वृत्तीच उठतात असे म्हणावे लागते. व असे म्हंटल्यास त्या वृत्तीच्या भावाभावास प्रकाशित करणारे त्या वृत्तीहून निराळे साक्षिरूप अधिष्ठान आहे व ते आपणाहून निराळे नाही असे म्हणावे लागते. म्हणून आर्य आचार्यांनी तो साक्षी घटाप्रमाणे जरी वेद्य नाही तथापि प्रत्यक्ष आहे. म्हणजे हे अनुभवाने कळण्यासारखे असे स्पष्ट लिहिले आहे. व याच रीतीने जगाच्या मुळाशी सत् आहे असे सिध्द होते. आणि या साक्षीची सिध्दी न करावी तर स्पेन्सर साहेबास देखील सताची सिध्दी करता येणार नाही. कारण तो साक्षी जर स्पेन्सरस अनाकलनियच वाटत राहणार तर जी वस्तू कळत नाही ती नाहीच असेच म्हणावे लागेल. आता ती अनाकलनीय जरी आहे तरी ती आहे इतकीच आपली बुध्दी वहाते असे म्हणावे तर तत्त्वविचार करण्याच्या पध्दतीतच दोष येऊ लागेल. मग त्यास तत्त्ववेत्ता असे

कोणीच म्हणणार नाही. कारण अशा संदिग्ध पध्दतीने तत्त्वमीमांसा पुरी होत नाही. असो; ती तत्त्वमीमांसा आर्य आचार्यांनी पुरी केली आहे. हे त्यांच्या ग्रंथाच्या अध्यायनाने कळणार आहे. असो; एकंदरीत निराळ्या अधिष्ठानाची सिध्दी झाली आहे. आता स्पेन्सरसाहेब काय म्हणतात ते पाहू या.

आपल्या ज्ञानशक्तीचा शेवटचा दुवा म्हणजे आपल्या ज्ञानशक्तीच्या शेवटच्या अभावाची कडी, ती कळणे शक्य नाही असे स्पेन्सर म्हणतात; पण येथे असा विचार करावा की, एका अवस्थेचा अभाव जर कळतो तर शेवटच्या अवस्थेचा अभावही कळला पाहिजे. कारण त्याच ज्ञानशक्तीचा अभाव तिलाच कळणे जरी अशक्य आहे. तरी साक्षिरूप आत्म्यास तिचा अभाव कळणे शक्य आहे. कारण तो नित्य आहे, व ज्ञानशक्ती ही अनित्य आहे, व नित्यास अनित्याचे ज्ञान होणे शक्य आहे. आता येथे कोणी असे म्हणेल की, पहिल्या वृत्तीचा अभाव दुसऱ्या वृत्तीस कळतो; पण हे म्हणणेही असंगतच होय. कारण पहिली वृत्ती व तिचा अभाव हे दुसऱ्या वृत्तीने अनुभवले नाहीत. म्हणून दुसऱ्या वृत्तीस पहिल्या वृत्तीचा अभाव कळत नाही असे म्हटले पाहिजे. अर्थातच साक्षिरूप आत्म्याची सिध्दी होते. असो. याप्रमाणे पहिल्या वृत्तीच्या अभावाचे ज्ञान जर साक्षीस होते, तर शेवटच्या अभावाचेही होईलच होईल. असे पहा की, जागृतीत आपण एकसारखा मनोव्यापार करीत असतो. पण सुषुप्ति जेव्हा प्राप्त होते, तेव्हा जागृतीतला ज्ञानशक्तीचा शेवटला दुवा कळण्यास अशक्य होईल काय ? व सुषुप्तीत ज्ञानशक्तीचा अभावच असतो, तेथे ज्ञानशक्तीची शृंखला मुळीच नसते. एक सामान्य अहमच असतो. तेव्हा तेथील ज्ञानशक्तीचा अभाव कोणी जाणला ? असा प्रश्न उद्भवतोच व त्यास उत्तर 'कोणी जाणत नाही' असे म्हणावे तर झोपेतून उठल्याबरोबर "मी सुखाने निजलो होतो कांही जाणले नाही" असे स्मरण करितो. म्हणून सुषुप्तकाली अज्ञान व सुख यांचा अनुभव झाला आहे असे म्हणावे लागते. त्याप्रमाणेच ज्ञानशक्तीच्या शेवटच्या दुव्याची म्हणजे ज्ञानशक्तीच्या अभावाची कडी साक्षीस कळतेच कळते असे म्हणावे लागते. फक्त सुषुप्तीतून उठल्यानंतर स्मरण होते व शेवटचा अभाव झाल्यानंतर स्मरण होत नाही इतकाच फरक येईल. म्हणून सुषुप्तीप्रमाणे शेवटचा अभाव कळतो इतके म्हणण्यास मुळीच अडचण पडत नाही. आता कोणी अशी शंका करील की, सुषुप्तीत सामान्य अहम् म्हणून एक अवस्था आहे. म्हणून वृत्तीच्या अभावाचे ज्ञान होते; पण जेव्हा शेवटच्या वृत्तीचा अभाव होतो, तेव्हा वृत्तीच्या अभावाचे ज्ञान होणे शक्य नाही; कारण वृत्तीचा अंत्यत नाशच तेथे होतो व सामान्य अहं म्हणून तेथे कांही असत नाही; म्हणून वृत्तीच्या

अभावाचे ज्ञान होणे अशक्यच आहे. यास उत्तर असे आहे की, सामान्य अहम् हा केव्हांच नष्ट होत नाही, तो नित्यच आहे व त्यासच आपण ज्ञप्तिमात्र आत्मा असे म्हणत असतो, आणि तो नाही म्हणावे तर मनुष्यदि प्राणी (विशेष अहम्) च भासणार नाहीत, म्हणून तो आहे असे म्हणावे लागते. व त्यास आपल्या देहादि व्यक्ति व मन वगैरे यांचा अभाव जेव्हा असतो तेव्हा त्या अभावास तो अज्ञान साक्षित्वाने जाणतोच जाणतो असे म्हणावे लागते. कारण आपण आता असे स्मरण करितो की, आपल्या देहादिकांचा व मनाचा अभाव आपल्या उत्पत्तीच्या प्राक्काली होता. जर आपल्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आपल्या वृत्तीचा व देहादिकांचा अभाव त्या सामान्य अहमास कळणार नाही, तर आताही स्मरण होणार नाही, म्हणून शेवटचा अभाव कळतो हे शक्य आहे. जर उत्पत्तीच्या प्राक्कालच अभाव कळतो तर शेवटचा अभावही कळतोच कळतो. फक्त शेवटचा दुवा झाल्यानंतर स्मरण होणे शक्य नाही, म्हणून तो दुवा कळत नाही असे म्हणणे शक्य नाही. आता स्मरण होत नाही म्हणून शेवटचा दुवा कळत नाही असे म्हणण्याचा आग्रह जर धरावा तर तसा आग्रह धरता येत नाही. कारण आपल्या ज्ञानशक्तीचा शेवटचा दुवा पुढच्या अवस्थेतच होणार असे शारीरिक प्राकृतिच्या तारतम्याचे अलिकडच्या अवस्थेतच कळण्यासारखे असते असे आपण नेहमी पहात असतो. शिवाय ज्या ज्ञानशक्तीची पहिली कडी (उत्पत्ति) ही केव्हा ना केव्हा तरी उत्पन्न होते असे जर कळण्यासारखे आहे तर शेवटचा दुवाही होतोच हेही कळण्यासारखे आहे. आता त्यात थोडा भेद असला म्हणून तो सिध्दांत खोटा आहे असे म्हणता येत नाही. कारण सुषुप्त्यादि अवस्थांचे प्रत्यक्ष उदाहरण आम्हास मिळत आहे. म्हणून शेवटच्या दुव्याचाही प्रत्यक्ष अनुभव होतो अशी कल्पना करण्यास जागा झाली आहे. म्हणून मनोवृत्तिरूप ज्ञानशक्तीची अवस्था समर्याद आहे असे म्हणावे लागते.

आता या मनोवृत्तिरूप ज्ञानशक्तीस कांही अधिष्ठान आहे असे जर म्हणावे तर ते आकलनीय होत नाही, म्हणून समाधानकारक उत्तर मिळत नाही असे स्पेन्सरसाहेब म्हणतात; पण त्याबद्दल आम्ही आमचे मत आताच सांगितले आहे. म्हणून अधिष्ठानचा मूळी निषेधच करता येत नाही. कारण ज्ञानशक्तीच्या अवस्था जर अनित्य आहेत व त्यास कोणी अधिष्ठानही नसेल तर आपली उत्पत्ति पूर्वी कांही सत् नसताच आगंतुक आहे असे म्हणावे लागेल व तसे म्हटल्यास शून्यवाद प्रसंग प्राप्त होईल. मग स्पेन्सरसाहेबासही जगाच्या मुळाशी सत् म्हणून कांही एक आहे असे म्हणताच येणार नाही. आता मनोवृत्ती व अहंवृत्ति ह्या नाहीत असेही म्हणता येणार

नाही. असे स्पेन्सरसाहेब युरोपातील कांही तत्ववेत्यास उद्देशून बोलतात व हे आम्हासही कबूल आहे.

पुन्हा स्पेन्सरसाहेब असे कबूल करतात की, कोणताही मानसिक व्यापार घेतला म्हणजे त्याच्यात दृष्टा असा कोणीतरी विषयी व दृष्ट असा काहीतरी विषय या दोहोंचा अंतर्भाव होतोच होतो. व म्हणून ज्या मानसिक व्यापारांच्या द्वारा स्वतःचे ज्ञान आपणास होणार त्या व्यापारातही हे दोघे अंतर्भूत असलेच पाहिजेत. पण ह्याठिकाणी दृष्टविषयी जर आत्मा हाच आहे तर दृष्टा असा विषयी कोण ? पहाणाऱ्याकडेच जर पहावयाचे असेल; तर त्या ठिकाणी पाहणारा कोण ? किंवा ह्याठिकाणी खरा आत्मा हा जर विचार करणारा असेल, तर ज्याचा तो विचार करतो तो कोण? तो खोटा आत्मा की काय ? आत्म्याचे आपले स्वतःचे जर वास्तविक ज्ञान आपणास व्हावयाचे असेल, तर त्या ठिकाणी ज्ञाता व ज्ञेय हे एकच असले पाहिजेत, म्हणजे विषय व विषयी यांचे सारूप्य झाले पाहिजे. पण असे होणे म्हणजे विषय व विषयी ह्या दोघांचाही विलय होणे होय. दुसरे कांही नाही. असे म्यान्सेल साहेबांचे म्हणणे स्पेन्सरसाहेबांनी कबूल केले आहे. व जिच्या अस्तित्वाबद्दल कोणास काडीबरही संशय नाही, उलट अतिशय खात्री वाटते अशी जी ही आत्मता ती देखील विचारदृष्ट्या खरोखर अशा प्रकारचीच ठरते की, तिचे वास्तविक ज्ञान मुळीच होण्यासारखे नाही; विचार शक्तीचे स्वरूपच असे आहे की, तिच्याद्वारा ह्या आत्मतेचे ज्ञान बिलकूल होऊ नये असे ते म्हणतात.

एकंदरीत वर वर पाहणाऱ्यास स्पेन्सर साहेबांचा हा कोटीक्रम जबरदस्त दिसतो खरा. पण विचार करून पाहिल्यास हे म्हणणे अज्ञान मुलक आहे अशी खात्री झाल्यावाचून राहणार नाही. कारण दृश्य, दृष्टा, दर्शन, ही त्रिपुटी एका मनामुळेच उत्पन्न झाली आहे जेव्हा मन नसते तेव्हा ही त्रिपुटी भासत नाही. आपला देह व मन यांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी त्रिपुटी ही मुळीच असत नाही. म्हणून आत्मत्व नाहिसे होईल काय ? जर ते नव्हतेच असे म्हणावे तर देहादिकांची उत्पत्ति होऊन त्रिपुटीच भासणार नाही. आता ती त्रिपुटी असेपर्यंतच आत्मत्व भासते, एरवी भासत नाही; म्हणून स्वतंत्र आत्मत्व जाणताच येत नाही असे म्हणणे हे मुळीच शक्य नाही. कारण अशा हजारो त्रिपुट्या भासून गेल्या तरी त्यांच्याबरोबर आत्मत्व ही नाश पावते. असे मुळीच म्हणता येत नाही. कारण सर्व त्रिपुट्यांचा मी साक्षी आहे अशी प्रत्यभिज्ञा प्रत्येकास असतेच असते. म्हणून दृश्य दृष्टत्वादी त्रिपुटांचा विलय झाला तरी त्यांच्या अधिष्ठानाचा विलय होत नाही. कारण त्या त्रिपुट्यांच्या अभावासही प्रकाशून तो आहेच

आहे. व असे ते आत्मत्व आपणाहून निराळे नाही तर प्रत्यक्षच आहे; म्हणून ते आत्मत्व अनाकलनिय आहे असे म्हणता येत नाही. आता जरी दृष्य दृष्ट्यादिकांची त्रिपुटी आपल्याठिकाणी भासते, म्हणून त्रिपुटीस आत्मतेहून निराळे स्वरूप नाही, म्हणजे अर्थात दृष्य दृष्ट्यादिकांचा अभावच आहे; तथापि या त्रिपुटीस आत्मा हा साक्षात् अधिष्ठान नाही, तर मनाच्या द्वाराच आहे. म्हणून मनाच्या जितक्य त्रिपुट्यांच्या अवस्था होतील तितक्या सर्व आत्म्याच्याच आहेत असे म्हणण्यात येते. पण वस्तुतः त्या आत्म्याच्या अवस्था नव्हेत. कारण जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति या अवस्थामध्ये त्या त्रिपुट्या बदलत असतात. व आत्मत्व बदलत नाहीत ते नित्य आहे असे आपण पहात असतो म्हणून त्रिपुट्यांच्या विलयाने झाला तरी आत्मता असतेच असे, इतकेच नव्हे तर त्रिपुटांच्या विलयाने आत्मता त्रिपुटीवाचून कशी आहे कळण्यास जास्तच साधन होते. आता जरी त्रिपुटीच्या अंगिकारानीच आत्मता जाणली जाते तरी त्रिपुटीच्या अभाव असताही आत्मता कशी असते एवढे स्मरण करण्याकरिताच त्रिपुटीचा अंगिकार आहे. यावाचून अंगिकाराचा निराळा उपयोग आहे असे म्हणता येत नाही. म्हणून आत्मत्व हे प्रत्यक्ष आहे म्हणून ते अनाकलनीय आहे असे म्हणणे हे भ्रमभूलक होय.

असो; एकंदरीत जी चेतनशक्ती आपल्या या देहादिकांत प्रतित होते व जी गर्भगोलकन्यायाने प्रतित होत आली ती वाचून जर निराळी आत्मप्रतीति नाही तर विश्वाच्या मुळापर्यंत व्यापणारी जी चेतनशक्ती ती तर आत्मतेहून निराळी असेल असे मुळीच म्हणता येण्यासारखे नाही. ती तर आत्मता प्रत्यक्षच आहे, व ते प्रत्यक्ष होण्यास कारण देहादिउपाधि जरी आहेत तरी अप्रत्यक्ष असणारी जी चेतनशक्ती ती प्रत्यक्ष चेतनाहून निराळी नाही असे म्हणावे लागते हे आम्ही द्वितीय प्रकरणात सांगितलेच आहे आणि या विश्वात तर त्या वाचून निराळी शक्ति नाही तर तिच सर्वास कारण आहे असे म्हणावे लागते व आपल्या देहादिकांच्या उत्पत्तीचा व नाशाचा क्रम जसा दृष्टीस पडतो त्याप्रमाणे या विश्वाची उत्पत्ती व नाश होत असतो, अशी कल्पना करण्यास अडचण मुळीच पडत नाही व असा नाश झाला तरी आत्मता ही शिल्लक रहातेच रहाते. आता अंतःस्वरूपाचा विचार केला तरी गर्भगोलकाच्या उत्पत्ती पासून तो तहत् त्याच्या नाशापर्यंत त्या गर्भगोलकाच्या आत भासणाऱ्या मनाचा परिणाम कसकसा होत जातो. हे प्रत्येकास समजण्यासारखेच असते. म्हणजे प्रथम त्या मनाचा अंधूकपणा असतो व पूढे जास्त जास्त स्पष्टपणा कसा होत जातो. हे ध्यानात आणिले म्हणजे ते मन अनित्यच आहे असे कळण्यासारखे आहे. व ते अनित्य म्हणून त्याच्यायोगाने भासणाऱ्या

त्रिपुट्याही अनित्यच आहेत. एक आत्मताच नित्य आहे अशी प्रत्यभिज्ञा असल्यामुळे व ती प्रत्यक्ष असल्यामुळे ती अनाकलनिय आहे असे म्हणता येत नाही. एवंच बाह्य सृष्टीचा विचार करा, किंवा अंतःसृष्टीचा विचार करा, पण त्यावरून असा एक सिध्दांत काढता येतो की आकाशादि सर्व वस्तु भिन्नपणाने ज्ञेय आहेत, व आत्मता ही अभिन्नपणाने प्रत्यक्ष आहे. तथापी सर्व वस्तूंस ती आत्मताच अधिष्ठान आहे, अशी सांकेतिक कल्पना करण्यास “या देहादिकास अधिष्ठानपणाने असणाऱ्या प्रत्यक्ष आत्मतेसारखे” दुसरे उदाहरणच मिळत नाही. म्हणून “प्रत्यक्ष आत्मता जी भासते” तीच वास्तविक कल्पना होय. म्हणून जगाविषयी सांकेतिक कल्पना करण्यास मुळीच अडचण पडत नाही. इतिशम् तृतीय प्रकरणं समाप्तम्.

प्रकरण ४ थें

एकंदर ज्ञानाची सापेक्षता

१ पुन्हा स्पेन्सर साहेब असे म्हणतात मागील प्रकरणात सांगितल्याप्रमाणे, कोणत्याही दिशेने प्रस्तुत प्रश्नाचा विचार केला, तरी एकच सिध्दांत निष्पन्न होतो. हे वस्तुजाल कसे उत्पन्न झाले असेल, व त्याचे अंतःस्वरूप काय, व हे कोणापासून उत्पन्न झाले हे आपणास कांहीच समजत नाही. सारांश धर्माच्या मूल कल्पना घेतल्या काय किंवा शास्त्राच्या घेतल्या काय, त्याबद्दल कांहीच ज्ञान होत नाही.

मानवी बुध्दीस केवल किंवा अनपेक्ष ज्ञान होणे शक्य नाही अशी जी, वर दाखविल्याप्रमाणे आपली अगदी खात्री होऊन जाते, तशाच प्रकारची समजूत, सुधारणा जसजसी जास्त वृध्दीगत होत चालली आहे, तसतशी लोकांत हळू हळू जास्त पसरत चालली आहे. कारण एकंदर प्रादुर्भावाच्या मुळी असलेली वस्तुस्थिती आपल्यास अगदी कळत नाही, व ती नेहमीच अज्ञान अशीच रहावयाची. हा निर्णय आजपर्यंत होऊन गेलेल्या नाव घेण्यासारख्या तत्व विवेचकांपैकी बहुतेक सर्वास मान्य झालेला आहे. जर्मनीतील अलिकडील कांही अद्वैतवादी जर वेगळे केले, तर सर्व तत्ववेत्त्यांचे म्हणणे असेच आहे. त्यापैकी किती एकांची नावे खाली दिले आहेत.

प्रोतागोरास् अॅरीस्टॉटल, सेंट अगस्टीन, बिथीअस् आव्हरोन्, आलबर्टस् म्याग्नुस्, जर्सन्, लिओहिब्रिअस्, मेलाँगथॉन्, स्कॅलिगर, फ्रान्सिस पिकॉलॉमिनी, जिआर्देनोबूनो, क्याम्पानेला, बेकन्, स्पिनोझा, न्यूटन, क्यांट “ही जी मालिका त्यांनी दिलेली आहे. ती येथे देण्याचे कारण इतकेच की, हे सर्व तत्वविवेचक कोणत्या सरणीला अनुसरुण होते हे वाचकांना कळावे”. असो.

वरील समजूत अनुभवावरून जशी बरोबर ठरते तशीच

विचारदृष्ट्याही ठरते हे दाखवावयाचे आहे. तथापि अनुभवदृष्ट्या आपणास वस्तूच्या अंतःस्वरूपाचे वास्तविक किंवा अनपेक्ष ज्ञान होणे शक्य नाही, जे हे ज्ञान व्हावयाचे ते सापेक्ष होय, ही गोष्ट सिध्द झाली आहे. येथे ती विचारदृष्ट्याही कशी सिध्द होते हे दाखविणार आही. सामान्य व विशेष अनुभवावरून जो हा सिध्दांत निष्पन्न होतो त्यासच आपल्या बुध्दीच्या घटनेवरून निघणारे जे अनुमान निघते त्यांने बळकटी आणता येते. हे अनुमान काढण्याचे दोन मार्ग आहेत. आपल्या बुध्दीच्या विचार व्यापाऱ्यापासून होणारी जी फलोत्पत्ति तिची फोड करून पाहणे हा एक मार्ग. विचारव्यापाराची जी सरणी आहे, तिचेच बारीक दृष्टीने परिक्षण करून पाहणे हा दुसरा मार्ग. ह्या दोन्ही मार्गांनी आपले ज्ञान अनपेक्ष असत नाही, व कधी असूही शकणार नाही, ही गोष्ट सिध्द करून दाखविता येते. म्हणून आता विचारफल व विचारसरणी ह्या दोहोंचेही विवरण अनुक्रमे करूया असे स्पेन्सरचेच म्हणणे आहे. तो प्रकार असा.

अशी कल्पना करा की पावसाळा संपण्याच्या सुमारास एके दिवशी आपण शेतातून फिरावयास निघालो. चालता चालता मध्येच काही अंतरावरून कांही सळ सळ असा आवाज आपल्या कानी आला. तो शेताच्या बाजूच्या पाणी साठलेल्या खोलगट जाग्यातून आला असे जाणून तिकडे पाहिले तो तेथे उगवलेल्या रानाची पाने हालत आहेत असे आपल्या दृष्टीस पडले. तेथे कोण सळसळते आहे हे पाहण्यासाठी आपण अगदी नजीक गेलो, व पाहतो तो एक तित्तिर पक्षी त्या खोलगटात फडफडत आहे हे पाहून आपली जिज्ञासा तृप्त होते. आपण म्हणतो की सळ सळ आवाज ऐकून आपल्याला जो प्रथम भास झाला त्याचे कारण काय ते कळले. त्या भासाचे स्पष्टीकरण झाले. पण ह्या ठिकाणी आपल्याला कळले ते काय व कसे स्पष्टीकरण कशाचे झाले व कसे झाले ह्याचा जरा बारीक विचार करू. लहान लहान निश्चल वस्तु एखादे ठिकाणी असल्या व त्यांच्यामध्ये दुसऱ्या कांही वस्तुची हालचाल झाली, म्हणजे त्या निश्चल वस्तूमध्येही खडबड उत्पन्न होते, ही गोष्ट हजारोवेळा आपण पाहिलेली असते; व त्यावरून अशा प्रकारच्या हालचाली व अशा प्रकारच्या खडबडी ह्यामध्ये कार्यकारणसंबंध असतो, असा सामान्य सिध्दांत आपण बसविलेला असतो, म्हणून तोच कार्यकारणसंबंध प्रस्तुतप्रसंगी घडून आला आहे असे आपण पाहून असे विधान करितो की, ह्या विशिष्ट खडबडीचे कारण आपणास कळले, किंवा त्या खडबडीचे स्पष्टीकरण झाले. असो. आता आपण अशी कल्पना करू की पुढे जाऊन आपण तो पक्षी धरण्यास हात पुढे केले, व आपल्या हातात मुकाट्याने तो पक्षी सापडला. आपण पुढे हात केले तेंव्हा तो

उडून का गेला नाही, असा सहज आपल्यास संशय आला; व तो फेडून घेण्यासाठी त्याच्या एकंदर शरीराकडे आपण निरखून पाहू लागतो, तेंव्हा त्यांच्या पंखाला एके ठिकाणी थोडेसे रक्त लागलेले आपल्या दृष्टीस पडेल. ते पाहून आपण पुनः म्हणतो की, हा पक्षी उडून का गेला नाही, ह्याचे कारण आपल्याला स्पष्टपणे समजले. ह्या ठिकाणीही आपणास समजले ते काय व कसे ह्याचा जरासा विचार करू. शिकान्यांने बंदूक उडविल्यामुळे छरे लागून पक्षी ठार होतात किंवा जाया होतात ही गोष्ट आपण पुष्कळ वेळा पाहिलेले असते. म्हणून तसलाच एखादा छरा लागून हा पक्षी जाया झाला असेल, व त्यामुळे उडाला नसेल असे आपण समजतो. तात्पर्य, पूर्वी पाहिलेल्या ज्या अशाच कांही गोष्टी त्याच गोष्टीच्या वर्गात प्रस्तुत गोष्टीला गोवून देणे हाच आपल्या समजण्याचा ह्या ठिकाणी अर्थ आहे; दुसरा कांही नाही. पण ह्याच प्रश्नाचा आणखी जरासा विचार करता एक नवी अडचण डोळ्यापुढे उभी रहाते. त्या पक्षाला एकच छरा लागलेला आहे; व तोही वर्मी लागलेला नाही. त्याच्या पंखांनाही इजा झालेली दिसत नाही. किंवा पंखांचे चलनवलन करणाऱ्या स्नायूंनाही इजा झालेली दिसत नाही. व तो पक्षी एकसारख्या फडफडत असल्यामुळे त्याची शक्तीही क्षीण झालेली दिसत नाही. असे पाहून आपल्या मनात असा प्रश्न सहज उद्भवतो की, असे जर आहे तर हा पक्षी उडत का नाही ? पण आपल्याला शारीरशास्त्राची माहिती नसल्यामुळे त्या प्रश्नाचे उत्तर देता येत नाही. इतक्यात सुदैवाने एक शारीरशास्त्रवेत्ता तेथे येतो; व त्यास तोच प्रश्न आपण करितो; तो त्या पक्षाचे शरीर बरोबर रीतीने निरखून पाहून त्या प्रश्नाचा आपणास उलगडा करून देतो. तो आपल्याला असे सांगतो की, हे पहा, ह्या पक्ष्याला जरी एकच छरा लागलेला आहे तरी तो फार नाजूक ठिकाणी लागलेला आहे. हे आपले म्हणणे स्पष्ट करण्यासाठी शारीरशास्त्रातील पुढील कांही गोष्टी तो आपल्याला सांगतो. तो म्हणतो की, स्नायूंच्या ठिकाणी चलनवल उत्पन्न करणारे जाड व बारीक तंतु आपल्या शरीरात सर्वत्र पसरलेले असतात; त्यास प्रवर्तक ज्ञानतंतु म्हणतात. ह्या तंतूच्या मेंदूच्या ठिकाणी प्रवेश असून त्यांचे मुख्य जुडगे पाठीच्या कण्यातून गेलेले असते, व तेथून ह्याच्या फांद्या सर्वत्र पसरतात. आता पक्षाच्या ठायी दोन बाजूंचे दोन पंख हालवण्यासाठी दोन्ही बाजूस स्नायू असतात. व त्यांच्या ठिकाणी चलनवलन उत्पन्न करणारा एक एक जाड ज्ञानतंतु त्याच्या पाठीच्या कण्यातून बाहेर आलेला असतो. इतके सांगून तो शास्त्रज्ञ आपल्यास ती जागा दाखवून असे सांगतो की, हे पहा की, जेथे तो ज्ञानतंतू एका बाजूस बाहेर आलेला आहे त्याच ठिकाणी त्याला तो छरा लागलेला आहे. पुनः तो आपल्याला

असे बजावतो की, जागा इतकी नाजुक आहे की, त्या जाड ज्ञानतंतूच्या बारीक बारीक अशा थोड्याशा धाग्यास जरी इजा झाली तरी त्याला उडता न येण्यास तेवढे कारण पुरे आहे; कारण तेणेकरून तो पंख त्याला बरोबर रितीने हालवता यावयाचा नाही. नुसती फडफड केल्याने कांही उपयोग नाही. उडता येण्यास दोन्ही पंख बरोबर रितीने हालवता आले पाहिजेत. तसे त्यास करता येत नाही, व म्हणून तो उडू शकत नाही. हे ऐकून आपले समाधान होते. आपण म्हणतो की, आपल्या प्रश्नाचा उलगडा झाला, पण उलगडा झाला म्हणजे झाले काय ? ह्या गोष्टीच्या संबंधाने आपल्या मनाची साशंक स्थिती जाऊन त्याला जी सज्ञान स्थिती प्राप्त झाली ती कशाने ? वास्तविक इतकेच झाले की, पूर्वी लोकांच्या अनुभवास आलेल्या एक प्रकारच्या कांही गोष्टी आपल्या नजरेस आल्या, व ही गोष्ट तसलीच आहे असे पाहून आपण ती त्या अनुभूतपूर्व गोष्टीच्या वर्गात गोवून दिली. ज्ञानतंतूच्या जालास इजा झाल्याने पक्षघात उत्पन्न होतो; हा पक्षघात व ज्ञानतंतूस होणारी इजा ह्या दोहोंमधील जो कार्यकारणसंबंध त्याची पुष्कळ उदाहरणे पूर्वी अनुभवास आलेली होती, व हुबेहुब तसल्या प्रकारच्या कार्यकारणसंबंध प्रस्तुत ठिकाणी आपल्या दृष्टीस पडला तेथपर्यंत हा विचार करून पुढे “श्वासोच्छवासादिकास आरंभ करून इंद्रियाचा व्यापार कसा होत असेल ? याविषयी उष्णता व विद्युत यांची उदाहरणे देऊन विचार केला आहे व त्या त्या इंद्रियांचा व्यापार सिध्द करण्यासाठी बरीच कारणपरंपराही लाविली आहे. व शेवटी असे म्हटले आहे की, ह्या चमत्कारीक निरनिराळ्या इंद्रियव्यापारांबद्दल आपल्यास अल्पस्वल्प ज्ञान झाले.”

पण इतका वेळ आपण खरोखर काय करीत आहो ह्याचा जरा आता विचार करूया. शरीरयंत्राच्या संबंधाने ह्या ज्या एकामागून एक अशा क्रमाने अधिकाधिक खोल गोष्टींचे आपण स्पष्टीकरण करून घेतले; त्यामुळे समजणे म्हणजे काय ? हा जो मुख्य प्रश्न त्याचा उलगडा कितीसा झाला, ह्या गोष्टीचा आता आपण विचार करू. प्रथम पानांच्या सळसळण्यासारखी व मागून श्वासोच्छवासासारखी स्पष्ट उदाहरणे घेऊन आपण ह्या स्पष्टीकरणास सुरवात केली. व त्या दृष्टांतापैकी प्रथम प्रत्येकांचे स्पष्टीकरण करता करता व नंतर ती उदाहरणे ज्या सामान्य वर्गात मोडत असतील त्यांचे स्पष्टीकरण करतां करतां शेवटी खाली सांगितलेल्या फारच व्यापक अशा गोष्टीपर्यंत आपली मजल जाऊन पोहोचली म्हणजे पदार्थविज्ञानशास्त्र, रसायनशास्त्र, उष्णताशास्त्र व विद्युतशास्त्र इतक्या शास्त्रातील काही सिध्दांतापर्यंत आपली मजल जाऊन

पोहोचली. म्हणजे आपण काय केले? आपण इतकेच केले की, जी विशिष्ट उदाहरणे घेऊन त्यांचे कारण समजण्यास आपण खटपट केली, त्या उदाहरणांतील चमत्कारास हळू हळू जास्त मोठ्या चमत्कारसमुहात गोवून दिले: व अशा गोवण्याचा हा जो व्यापार तो जसजसा एकैक पायरी पुढे गेला तसतसे त्या चमत्काराचे जे स्पष्टीकरण होत गेले ते जास्त जास्त खोल होते असे आपण समजतो. ह्या चमत्काराची ह्याच्यापेक्षाही खोल स्पष्टीकरणे करावयाची म्हणजे एवढेच करावयाचे की, त्या चमत्कारास जास्त जास्त व्यापक वर्गात गोवून देण्याची ही जी सरणी तीच आणखी काही पायऱ्या पुढे चालवावयाची; दुसरे कांही नाही. पण त्या त्या पदार्थविज्ञानादि शास्त्रांच्यायोगाने रासायनिकसंमेलन, उष्णता, विद्युत इत्यादिकांच्यासंबंधाने जे निरनिराळे चमत्कार दृष्टीस पडतात, त्यांच्याविषयी जे ज्ञान आपणास साध्य आहे, त्यावरून असे गर्भित होते की, पुढे ह्या सर्व चमत्कारांचे व्यापककारण विचारदृष्टीने जेव्हा आपल्या ध्यानांत येईल, तेव्हा त्याच्या आधाराने द्रव्याच्या घटनेविषयी असा कांही फारच व्यापक सिध्दांत आपणास बसविता येईल की, त्याच्यावरून रासायनिक, उष्णताविषयक, व विद्युतविषयक जे हे सर्व चमत्कार ते एकच महातत्वाचे केवळ निरनिराळे प्रादुर्भाव आहेत असे सिध्द व्हावे.

पण अधिकाधिक व्यापक सिध्दांत बसविण्याची जी ही सरणी आहे, ती समर्याद आहे किंवा अमर्याद आहे. लहान लहान वर्गातील चमत्कारांस मोठ्या मोठ्या वर्गात गोवून देण्याचा व तेणेकरून त्यांच स्पष्टीकरण करण्याचा हा जो व्यापार तो आपणास सततच चालवता येईल काय? किंवा त्यास मर्यादा आहे, म्हणजेअसा कांही अत्यंत विशाल चमत्कारवर्ग आहे किंवा नाही की त्याच्यापेक्षा मोठा वर्गच नाही. हा व्यापार अमर्याद आहे अशी कल्पना जर कोणी वेडेपणाने केली तर तिच्यावरून ज्या स्पष्टीकरणाचे आणखी स्पष्टीकरण करता येत नाही असे शेवटचे स्पष्टीकरण आपणास करता येईल, असे अनुमान निघत नाही, अशी कल्पना करणाराच्या केवळ वेडेपणा मात्र पदरात येतो. कारण ह्या कल्पनेप्रमाणे तो व्यापार अमर्याद असल्यामुळे त्यास अनंतकाल अर्थात् लागणार; व अनंत कालाची आपणास कल्पना करतां येत नाही. तात्पर्य हा व्यापार समर्याद आहे असे म्हणावे लागते. कारण सृष्टीत आपल्या अवलोकनाचे क्षेत्र समर्याद आहे व व्यापक सिध्दांतही समर्याद आहेत. पण अशा रीतीने हा व्यापार समर्याद आहे असे जरी मानीले तरी शेवटचे स्पष्टीकरण आपणास करतां येईल असे अनुमान त्यावरून निघत नाही. कारण एकंदर सृष्टीतील चमत्कारांचे अनुक्रमे जे

आपण जास्त जास्त खोल असे स्पष्टीकरण करितो म्हणजे त्यांच्या त्यांच्या चमत्कारांबद्दल आपले हळूहळू वृद्धिंगत होणारे ज्ञान असे ज्यास आपण म्हणतो ते ज्ञान म्हणजे दुसरे कांही नाही; तर विशिष्ट अशा सत्यास त्यांच्यापेक्षा जास्त सामान्य सत्यांत गोवून देणे, त्या सामान्य सत्यास त्यांच्यापेक्षा सामान्य किंवा व्यापक सत्यांत समाविष्ट करणे असे करीत राहणे इतकेच काय ते. असे जर आहे, तर असे करता करता जे अत्यंत व्यापक सत्य आपल्या आटीक्यात शेवटी येईल, ते असे असले पाहिजे की त्यांचे स्पष्टीकरण म्हणून बिलकूल करतांच येऊ नये. कारण तेच अत्यंत व्यापक असल्यामुळे त्याला त्यांच्यापेक्षाही जास्त व्यापक सत्यांत गोवंताच येत नाही, व म्हणूनच त्याचे स्पष्टीकरणही करता येत नाही. तात्पर्य आता आपली अज्ञेयापर्यंत मजल जाऊन पोहोचली. म्हणून शेवटचे सत्य अगदी अगम्य आहे. त्याचे ज्ञान होत नाही. अर्थात् त्या अगम्य सत्याच्या अलीकडची सर्व ज्ञाने सापेक्ष आहेत. अनपेक्ष ज्ञान होणे शक्य नाही. हीच विचारफलाची इतिश्री होय याप्रमाणे स्पेन्सर साहेब म्हणतात.

२. आता या स्पेन्सरसाहेबांच्या म्हणण्याचा विचार करूया. स्पेन्सरसाहेबांचे म्हणणे लक्षांत घेण्यासाठी बहुतेक सर्व उतारा उतरून घेतला आहे. याविषयी विचार करूया.

येथपर्यंत स्पेन्सरसाहेबांनी विचारफलदृष्ट्या पदार्थविज्ञानादि शास्त्रांची मूल तत्वे शोधण्यासाठी जो विचार केला आहे, तो बऱ्याच महत्वाचा आहे असे म्हंटल्यास कांही वावगे होणार नाही; तथापि या विचारांत दोष आहेत आणि ते दाखविण्याचाच आमचा हेतू आहे.

पदार्थविज्ञानशास्त्र, विद्युतशास्त्रात, उष्णताशास्त्र इत्यादि शास्त्रांच्या घटनेप्रमाणे कोणत्याहि पदार्थांचे आदिकारण शोधू लागल्यास त्या त्या पदार्थांच्या सत्यास त्यापेक्षाहि महासत्यांत गोवावे लागते. आणि ही परंपरा कितीही लांबविली, तरी शेवटी पुढे सत्याची कल्पनाच होत नाही. म्हणजे ज्या सत्यांत पुढच्या सत्यांत गोवतांच येत नाही, तेच आदि सत्य होय. म्हणजे जगाचे मूळ तेच सत्य होय. असो. येथे एका सत्यास दुसऱ्या सत्यांत गोवण्याचा जो हा क्रम आहेत्याचा विचार केला म्हणजे पुढच्या पुढच्या सत्याचे ज्ञान होतेच होते. अर्थात् आदिसत्यापर्यंत कितीही सत्ये कल्पिली तरी त्यांचे ज्ञान होते हे उदाहरणावरून स्पेन्सर साहेबांनी स्पष्ट केलेच आहे. अर्थातच सर्व ज्ञाने सापेक्ष होतात व सर्वांच्या शेवटचे जे आदिसत्य आहे, ते कशातच, गोवता येत नसल्यामुळे त्याचे ज्ञान होत नाही; म्हणजे त्याचे वास्तविक किंवा अनपेक्ष असे ज्ञान होत नाही एवढेच स्पेन्सरसाहेबांच्या म्हणण्याचे तात्पर्य आहे. येथे एवढी गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे की, सर्व पदार्थांना एक असे आदिसत्य

अधिष्ठान आहे, हे स्पेन्सरसाहेबांनी कबूल केले आहे. आता जो त्यांनी विचार केला आहे त्यांत सर्व वस्तु अमर्याद नाहीत, तर समर्याद आहेत असे सिध्द केले आहे. असे न म्हणावे तर सापेक्ष ज्ञानाची सिध्दीच होणार नाही, हे त्यांचे म्हणणे बरोबर आहे. पण आकाश, काल, मन वगैरे वस्तूबद्दल त्यांना अगम्यता वाटते म्हणजे ते पदार्थ अमर्याद आहेत किंवा समर्याद आहेत हे कळणे अशक्य आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. जर सर्व पदार्थ सापेक्ष आहेत अशी आपण सिध्दी करू तरच सापेक्ष ज्ञान सिध्द होईल. त्या पदार्थांपैकी कांही पदार्थांची समर्यादाच जर स्पेन्सरच्या मताप्रमाणे कळत नाही, तर मग त्यांची सापेक्षताच सिध्द होणार नाही. अर्थात् त्यांचे सापेक्ष ज्ञानहि होणार नाही. मग कांही वस्तूबद्दल सापेक्ष ज्ञान होते व कांही वस्तूबद्दल सापेक्ष ज्ञान होत नाही. म्हणजे स्पेन्सर हे जो सिध्दांत (एकंदर ज्ञानाची सापेक्षता) बसविणार आहेत त्यांत बराच घोटाळा झाल्याप्रमाणे होत आहे. मग आदिसत्याबद्दलची जी त्यांची कल्पना आहे ती सर्व ढासळल्यासारखीच आहे. अर्थात्च आदिसत्याचे वास्तविक ज्ञान होत नाही असेदेखिल म्हणताच येणार नाही. याप्रमाणे स्पेन्सरसाहेबांच्या मतावर दोष येतात. यासाठी सर्व वस्तु समर्याद आहेत असे कबूल केले पाहिजे; तर सर्व पदार्थ सापेक्ष होवून त्यांच्या ज्ञानाची सापेक्षता सिध्द होईल. असो.

जरी सर्व पदार्थ समर्याद आहेत म्हणून त्यांचे सापेक्ष ज्ञान होते हे कबूल केले, तरी आदिसत्याचे वास्तविक ज्ञान होत नाही हे म्हणणे बरोबर आहे की काय हे पाहूया.

आपल्या श्वासोश्वासाची क्रिया कशी चालते याबद्दल कितीही शोधकेला व त्याची कारणपरंपरा शोधित शोधित आपण कितीही मागे गेलो तरी आदिसत्यापर्यंतच जाऊ. पुढे जाणेच होणार नाही. कारण तेच अधिष्ठान आहे, त्यास दुसरे अधिष्ठान नाही. एवंच श्वासोच्छ्वासापासून जितकी सत्य आपणास सापडली व तितकी सर्व घेतली तरी त्या सर्वांना अधिष्ठान एक असे आदिसत्यच आहे, असे जर स्पेन्सरसाहेब कबूल करतात, तर मग ते आदिसत्य आपल्या ठिकाणीच आहे किंवा आपणांहून निराळे आहे अशी शंका उत्पन्न होतेच होते. व त्या शंकेचा विचार केला म्हणजे असे निष्पन्न होते की ते आदिसत्य आपणाहून जर निराळे राहिल, तर श्वासोच्छ्वासादी क्रियेच्या कारणपरंपरेस ते अधिष्ठान मुळीच होणार नाही. मग श्वासोच्छ्वासादि क्रियेच्या कारणपरंपरेच्या शेवटी आदिसत्य म्हणून एक तत्व आहे असे मुळीच म्हणता येणार नाही; श्वासोच्छ्वासादि क्रिया जर आपल्या ठिकाणी प्रतित होतात तर त्यांची कारणपरंपराही आपल्याच ठिकाणी आहे असे कबूल केले

पाहिजे. अर्थात् आदिसत्यही त्या पदार्थांना अधिष्ठान आहे व असे ते आपणच आहो असे म्हंटल्याप्रमाणे होते. असो ही श्वासोच्छवासादि कारणपरंपरा जर घेतली तरच असे म्हणणे आवश्यक होईल. पण आपणावाचून भिन्नपणाने जे जे पदार्थ प्रतीत होतात त्या त्या सर्व पदार्थांची कारणपरंपरा त्या त्या शास्त्राप्रमाणे कितीही लांबविली तरी शेवटी जे आदिसत्य आहे ते आपणाहून भिन्न आहे किंवा अभिन्न आहे? याचा विचार करूया! ते आदिसत्य भिन्न आहे असे म्हंटल्यास त्याचे ज्ञान होणार नाही हे आम्हास कबूल आहे. पण ते आदिसत्य आपणाहून भिन्न आहे असे म्हणतांच येत नाही. कारण ज्या या देहासहवर्तमान आपली स्थिती या जगात झाली आहे तिचा विचार केला तर आपल्या उत्पत्तीच्या पूर्वीची जी आदिसत्याची व आकाशादी पदार्थांची अज्ञेयस्थिती आहे, म्हणजे ज्या सत्यास स्पेन्सरसाहेब अज्ञेय म्हणतात, त्या सत्यातूनच आपण या स्थितीत आलो आहोत. त्यावाचून निराळ्या सत्यातून आपण आलो आहोत असे म्हणता येत नाही, व अशी सिध्दीही स्पेन्सर साहेब करीत नाहीत. एकंदरीत ज्या आदिसत्यातून आपण येथे आलो आहो ते आदिसत्य आपणाहून भिन्न नाही असे म्हंटले पाहिजे. एकंदरीत सर्व पदार्थांना जसे आपण अधिष्ठान आहोत तसे श्वासोच्छवासादि कारणपरंपरेसही आपण आहो; आणि याप्रमाणे सर्व कारणतेचा बोध आपल्या ठिकाणी येतो. कारण आपण प्रत्यक्षच आहो. म्हणून अशा त्या आदिसत्याचे प्रत्यक्षज्ञान होतेच होते. म्हणून अनपेक्षज्ञान होत नाही असे स्पेन्सरसाहेबांचे लिहिणे असंगत होय.

आता येथे कोणी असे म्हणेल की, आदिसत्यही सापेक्षच आहे म्हणून त्याचे ज्ञान होते. पण थोडासा बारीक विचार केला म्हणजे ही शंका दूर होते. जर आदिसत्य सापेक्ष आहे असे म्हणावे तर त्या आदिसत्याचे आस्तित्व दुसऱ्या कोणावर तरी अवलंबून आहे असे म्हणावे लागेल. मग त्यास आदिसत्य असे म्हणताच येणार नाही, व ते सर्वास आधिष्ठानही होणार नाही; म्हणून ते सापेक्ष नाही असे म्हणावे लागते. अर्थात् ते अनपेक्ष आहे. व ते आपणच असल्यामुळे प्रत्यक्ष आहे म्हणून त्यांचे ज्ञान होत नाही असे म्हणता येत नाही. आता येथे दुसरी एक शंका अशी येते की, आपल्या साक्षिस्वरूप आदिसत्याचे ज्ञान व्हावयाचे असेल तर ते मनानेच होईल. मग ते आदिसत्य पुनः सापेक्षच होईल. याचे उत्तर असे आहे की ते आदिसत्य ज्ञानरूपच आहे. आणि त्या ज्ञानानेच मन प्रकाशित होते. म्हणून मनावचून आपण ज्ञानरूप आहो असे ढळढळीत प्रत्यक्ष आहे. म्हणून अनपेक्ष ज्ञान आहेच आहे. अर्थात् सर्व विश्वाच्या मुळाशी जे आदिसत्य आहे त्या प्रत्यभिज्ञा आपल्या ठिकाणी असल्यामुळे, सर्व

कारणतेची प्रत्यभिज्ञा आपणास आहे, ती नाही असे म्हणताच येत नाही. देह हा जड आहे हे प्रत्यक्ष पहाण्यात आहे. त्याप्रमाणे मन हेही जडच आहे. कारण ते भौतिक (पंचभूतकार्य) आहे. व त्याचे ठिकाणी जी चेतनता प्रतीत होते ती आत्मसंबंधाने होय. म्हणून आपले अनपेक्ष ज्ञान आहेच आहे. आता त्या प्रकाराचे थोडेसे विवरण करूया.

ज्ञानस्वरूप जे आदिसत्य आहे, त्यास प्रकाशक, मन आदिकरून दुसरे कांही कारण आहे ? किंवा ते आदिसत्य ज्ञानरूप आहे, असे म्हणण्याबद्दल त्यांचे तेच कारण आहे ? प्रथमपक्षी ते ज्ञानरूप आहे असे म्हणण्यास मन आदिकरून कारण आहे असे म्हणावे तर मन हेच ज्ञानरूप होईल व आदिसत्य ज्ञानरूप असून नसून सारखेच होईल. म्हणजे त्यास ज्ञानरूप म्हणण्यात विशेष फायदा होणार नाही. एवंच मनच ज्ञानरूप आहे, त्याहून निराळे ज्ञानरूप कोणी नाही असे म्हटल्याप्रमाणे होते. व असे म्हटल्यास त्या ज्ञानरूप मनाची अवस्थांतरी व अभाव हे कोणासच समजणार नाहीत. म्हणून दुसऱ्या ज्ञानाची कल्पना करावी तर तेथेही तीच अडचण उत्पन्न होणार. म्हणजे दुसऱ्या ज्ञानाची अवस्थांतरे व अभाव कळण्यास तिसरे ज्ञान, याप्रमाणे त्यास चवथे ज्ञान, याप्रमाणे नेहमी अनवस्था राहिल. म्हणून मनादिकांच्या योगाने त्या आदितत्त्वाचे ज्ञान होते असे म्हणता येत नाही. उलट ते आदितत्त्वच ज्ञानरूप आहे असे स्वानुभवावरूनही म्हणावे लागते. आता ते ज्ञानरूप आहे असे म्हणण्यास तेच कारण आहे असा दुसरा घ्यावा तर आपणच आपणास जाणतो असे म्हटल्याप्रमाणे होते. व असे म्हटल्यास कर्ता तोच कर्म होऊ लागेल व असे होणे केंव्हाही इष्ट होणार नाही. म्हणून असे म्हणावे लागते की आदिसत्य हे स्वयंप्रकाश आहे. आणि नेहमी ते स्वयंप्रकाशपणानेच भासत असते व असे भासत राहून सर्व मन आदिकरून विश्वास प्रकाशित करते. मग ते आपल्या उत्पत्तीच्या प्राक्कालचे आदिसत्य असो किंवा उत्पत्तीनंतरचे असो, ते एकच असल्यामुळे स्वयंप्रकाश आहेच आहे. आताचा स्वयंप्रकाशपणा उपाधीमुळे स्पष्ट भासतो व उपाधीच्या अभावकाळी स्पष्ट भासत नाही. म्हणून दोघात भेद होत नाही. तर दोघे एकच आहेत अशी प्रत्यभिज्ञा असल्यामुळे त्यांच्या स्वयंप्रकाशपणात भिन्नता येत नाही. ज्याप्रमाणे सूर्याच्या प्रकाशात दर्पण ठेविले असता ते दर्पण सूर्याच्या प्रकाशाचे प्रतिबिंब घेऊन जास्त प्रकाशास उत्पन्न करिते, म्हणजे भिंतीवर दर्पणाच्या द्वारा सूर्याच्या प्रकाशाचा जो कडोसा पडतो, तो सूर्याच्या प्रकाशापेक्षा अधिकच भासतो. म्हणून त्या कडोशास सूर्याच्या प्रकाशच म्हटले पाहिजे. फक्त त्या दर्पणरूप उपाधीच्या योगाने त्याचा कमीजास्तपणा जरी वाटला तरी सूर्याचा प्रकाशच एक

आहे. किंवा सूर्यकांत भिंगाचे ठिकाणी सूर्यप्रकाशाने अग्नि उत्पन्न होतो. व तसा अग्नि उत्पन्न झाला म्हणून सूर्यप्रकाशच उष्णस्वरूप आहे असे म्हणावे लागते. म्हणून दोघाचे स्वरूप एकच आहे. फक्त उपाधीच्या योगाने कमीजास्तपणा भासतो, इतकेच नव्हे तर, आपणास जी ज्ञानशक्तीची सुषुप्त्यादि अवस्थांतरे भासतात, त्यास मन जरी कारण आहे तरी त्या मनास प्रकाशित करणारे स्वयंप्रकाश आदिसत्यच कारण आहे, व ते सर्वास अधिष्ठान असल्यामुळे एकच आहे. म्हणून मनाचा अभाव झाला तरी त्या अभावास प्रकाशूनही ते आहे म्हणून ते स्वयंप्रकाश आहे. म्हणून मनास आरंभ करून जितक्या ज्ञानशक्तीच्या अवस्था भासतील तितक्या सर्वास ते एकच प्रकाशक आहे. म्हणून ते ज्ञानच आदिसत्यरूप आहे. फक्त मन उपाधि अनित्य असल्यामुळे ते ज्ञान अनित्य आहे असे वाटते व त्याच उपाधीने ज्ञानाचा स्पष्टपणाही प्रतीत होतो. म्हणून मनास निराळे करून जर आपण पाहू लागतो, तर ते एकच (ज्ञान) स्वयंप्रकाश आहे असा प्रत्यक्ष अनुभव येतो. म्हणून अशा ज्ञानासच अनपेक्ष ज्ञान म्हणावे व असे ते ज्ञान तरी आत्मरूपच आहे. त्याहून भिन्न नाही असा सिध्दांत.

दोन किंवा दोहोपेक्षा अधिक पदार्थ जेथे असतात तेथेच सापेक्षज्ञान उत्पन्न होते हे स्पेन्सर साहेबांच्या मागे दिलेल्या (पक्षी व श्वासोच्छवासादि क्रिया) ह्या उदाहरणावरूनच स्पष्ट झालेले आहे. किंवा नवराबायको, पितापुत्र, गुरुशिष्य, इत्यादी ही सापेक्षसंबंधाचीच उदाहरणे होत. पण जेथे केवळ उपाधीच्यायोगानेच भेद भासतो, अशी जी घटाकाश मठाकाश, महाकाश, इत्यादी उदाहरणे आहेत, त्यांचा विचार केला, तर जरी उपाधीच्या योगाने ती सापेक्ष भासतात, तरी उपाधीच्या त्यागाने त्यांचे स्वरूप एकच असल्यामुळे, घटाच्या किंवा मठाच्या स्वाधीन त्या त्या आकाशाचे अस्तित्व आहे असे म्हणता येत नाही. कारण ते एकरूपच आहे. त्याप्रमाणे जगाच्या मुळाशी असलेले जे आदिसत्य तेच आपण असल्यामुळे असे ते आपण एकच आहो; “म्हणून जरी येथे उपाधीचा त्याग होत असल्यामुळे सापेक्ष ज्ञान मानता येत नाही” तथापि अशा प्रकारचे अनपेक्ष ज्ञान म्हणून एक आदिसत्य आहे असे मानण्यास मुळीच प्रत्यवाय दिसत नाही. म्हणून स्पेन्सरसाहेबांनी अनपेक्षज्ञान होत नाही म्हणून जे लिहिले आहे ते कुचकामाचे आहे. कारण असे ते ज्ञान प्रत्यक्षच आहे. याप्रमाणे तो ज्ञानरूप आत्मा अवेद्य असून प्रत्यक्ष आहे. अशा रितीच्या आर्यवेदांतग्रंथात नोबदा झडत आहेत.

येथेपर्यंत जो विचार केला त्यावरून ते स्वरूप कसे आहे याबद्दल विवेचन केले. आता पुनः स्पेन्सरसाहेब काय म्हणतात ? ते

पाहूया.

३. आपल्या ज्ञानशक्तीच्या ठायी दृश्य होणाऱ्या विचारव्यापारांच्या सरणीचे बारीक रीतीने विवरण करून पाहताही त्यावरून तेच अनुमान काढणे तितकेच भाग पडते. आपल्या ज्ञानशक्तीचा विचार करून पाहता त्यावरून आपले एकंदर ज्ञान सापेक्ष आहे असा सिध्दांत करणे अगदी भाग पडते, ही गोष्ट मागे सांगितलेले तत्त्ववेत्ते जे सर विल्यम् हॅमिल्टन ह्यांनी अगदी पूर्णपणे सिध्द करून दाखविली आहे. (या हॅमिल्टन् साहेबांचे मत स्पेन्सरसाहेबांनी समग्र उतरून घेतले आहे, पण त्यापेक्षाही म्यान्सेलसाहेबांचे मत, विचार करण्यास सुलभ आहे. म्हणून त्याच्या मताचा उताराही त्यांनी दिला आहे. आणि या दोन साहेबांची दोन मते म्हणून जी दिली आहेत, ती एकाच तात्पर्याची आहेत.) म्हणून म्यान्सेलसाहेबांचा उताराच आम्ही येथे विचार करण्यासाठी घेत आहो. तो असा.

“ज्ञानवत्तेचा प्रादुर्भाव आपल्यास कोणत्याही तऱ्हेने होवो, ज्ञानवत्तेची कल्पनाच अशी आहे की, तिच्यावरून ‘वस्तुवस्तूमधील भेद’ गर्भित होतो. आपल्याला जर ज्ञानवान व्हावयाचे असेल, तर अर्थात कशाचे तरी ज्ञान आपल्याला झालेच पाहिजे; व त्या ‘कशाचे’ जे यथार्थ ज्ञान व्हावयाचे, ते व्हावयास तदन्य वस्तूमध्ये व त्याच्यामध्ये भेद काय, हे अगोदर समजलेच पाहिजे. पण वस्तुवस्तूमध्ये भेद करणे म्हणजे अर्थात त्यास मर्यादा लावून देणे होय. कोणतेही दोन पदार्थ घेतले व त्याच्यापैकी एक दुसऱ्यापासून भिन्न आहे असे दाखवावयाचे मनात आणिले, तर एकाच्या अंगी जे कांही विशेष गुणधर्म असतील ते दुसऱ्याच्या अंगी नाहीत, किंवा पहिल्याच्या अंगी नाहीत असे कांही विशिष्ट गुणधर्म दुसऱ्याच्या अंगी आहेत, असे दाखविता आले पाहिजे. एरवी त्यांच्यात भेदभाव करता येणार नाही. पण अशा रीतीने, ‘सांता’ पासून अनंत हे भिन्न कसे आहे, हे दाखवता येत नाही; कारण ‘सांता’ च्या ठिकाणी आमुक एक विशिष्ट गुणधर्म असून त्याचा अनंताच्या ठिकाणी अभाव आहे असे दाखविताच येत नाही. कारण त्याच्या ठिकाणी एखाद्या विशिष्ट गुणधर्माचा जर अभाव आहे असे म्हटले तर त्यास मर्यादित केल्याप्रमाणे होते; म्हणजे त्याचे अनंतत्वच नष्ट होते. बरे सांताच्या ठिकाणी नाही असा एखादा विशिष्ट गुणधर्म त्या अनंताच्या ठिकाणी आहे असे दाखवून त्यांची परस्पर भिन्नता सिध्द करू म्हटले, तर तसेही करता येत नाही. कारण ज्या अर्थी कोणताही सांत भाग अनंत अशा अखिलाचा घटक असू शकणार नाही, त्या अर्थी हा विशिष्ट गुणधर्मही अनंतच असला पाहिजे; आणि शिवाय, तो

अनंत असल्यामुळे त्याच्या ठिकाणी सांताचा कोणताही गुणधर्म असता कामा नये. एवंच पहिली अडचण पुनः येथे आली. कारण ह्या ठिकाणी असे झाले की, सांताच्या ठिकाणी आहेत असे गुणधर्म अनंताच्या ठिकाणी नाहीत असे म्हणण्याचा प्रसंग आला व ही गोष्ट अशक्य आहे हे तर वर दाखविलेच. एवंच अनंताचे ज्ञान होईल असे म्हणणे म्हणजे अर्थाचा अनर्थ करणे होय; कारण असल्या विधानापासून असा गर्भितार्थ निघतो की, जे बोलून चालून मर्यादाविहीन व भेदविहीन आहे असे मानावेच लागते, त्याचे (अनंताचे) मर्यादा व भेद ह्यांच्याद्वारा अभिज्ञान करून घेता येईल.

एवंच, 'अनंत' हे माणसाच्या विचाराचा प्रत्यक्ष विषय होऊ शकेल असे मानिले, तर वरील अर्थविपर्यासे कांहीच स्पष्टीकरण करता येत नाही. पण अनंत म्हणजे माणसाच्या विचाराचा केवळ अभाव किंवा निषेध होय असे जर मानिले, तर त्याचा उलगाडा ताबडतोब होतो. जर कोणत्याही गोष्टीचा विचार करणे म्हणजे तीस मर्यादा लावून देणे होय; जर ज्या ज्या गोष्टीची आपण कल्पना करिता ती ती गोष्ट त्या कल्पना करण्याच्या व्यापारावरून मर्यादीत आहे असे ठरते, - तर माणसाच्या दृष्टीने पाहता 'अनंत' म्हणजे विचार किंवा कल्पना करण्यास ज्या गोष्टी अवश्य असाव्या लागतात त्यांचा केवळ अभाव होय. म्हणून अनंताची भावना करता येईल असे म्हणणे म्हणजे त्या अवश्य गोष्टीचे अस्तित्व व अभाव ह्या दोहोंचेही एक समयावच्छेदेकरून विधान करणे होय. ह्या भावनेत जो अर्थविपर्यास आपण शोधून काढितो तो वास्तविकरित्या तिच्या ठिकाणी आपणच घातलेला असतो. कारण ज्याची कल्पना कदापि होण्यासारखी नाही, ते कल्पनीय आहे असे आपण प्रथम मुकाट्याने गृहित करतो, म्हणूनच अगोदर हा अर्थविपर्यास उत्पन्न होतो. कोणत्याही गोष्टीचे ज्ञान होण्यास तिचा तदन्य वस्तूपासून भेद करणे अत्यंत अवश्य होय; व भेद करावयाचा असल्यास तीस मर्यादा लावून देणे हेही तितकेच अवश्य होय. जे जे म्हणून सामान्य सत्व कोणत्यातरी विशिष्ट सत्वाच्या वर्गात मोडत नसेल, त्याचे आपल्यास ज्ञान होणे नाही. कारण ज्ञानशक्तीच्या टापूत जी 'गोष्ट' आली ती अनेकांपैकी एक असली पाहिजे. (केवळ एक असू शकणार नाही.) म्हणून 'अनंत' असे जे कांही ते ज्ञानाचा विषय होऊ शकेल असे गृहित करणे म्हणजे ते एकसमयावच्छेदेकरून समर्याद व अमर्यादही आहे असे गृहीत करणे होय. म्हणजे, ते ज्ञानाचा विषय होण्यासाठी, खरोखरच ते कांही तरी आहे असे गृहित करणे होय; व त्याचे अनंतत्व कायम राहण्यासाठी, ते खरोखरच कांही नाही असेही गृहीत करणे होय.

‘ज्ञाना’चा दुसरा एक विशिष्ट धर्म असा आहे की, ते केवळ ‘संबंध’ रूपानेच होऊ शकते. ज्ञान उत्पन्न होण्यास विषयी व विषयही दोन असली पाहिजेत. म्हणजे ज्यास ते ज्ञान होऊ शकेल असा कोणी तरी पुरुष पाहिजे, व जिचे ज्ञान होऊ शकेल अशी कांहीतरी वस्तु पाहिजे. विषय व विषयी ह्या दोहोंचा संयोग झाल्याशिवाय ज्ञानाची उत्पत्तीच होऊ शकत नाही. व ह्या संयोगास त्यांच्यापैकी प्रत्येकाचे अस्तित्व जे असावे लागते ते तदितराच्या संबंधाने असावे लागते. विषयीला जे विषयी समजावयाचे, ते त्या विषयाचे ज्ञान त्याला आहे म्हणूनच व तितक्यापुरतेच समजावयाचे, व विषयाला विषय म्हणून जे समजावयाचे, ते विषयीला त्याचे ज्ञान होते म्हणूनच व तितक्यापुरतेच समजावयाचे. म्हणून विषयी व विषय ह्या दोहोंपैकी जर एकाचाही विलय झाला, तर त्याबरोबर ज्ञानाचाही विलय अवश्य होतो. एवंच असे उघड होते की, अनंताचे ज्ञान होणे ही गोष्ट जशी अशक्य आहे, तशीच ‘केवला’चे (सर्व संबंधविहिनाचे) ज्ञान होणे हीही गोष्ट अशक्य आहे. केवलाचे ज्ञान होणे असेल, तर अगोदर आपणास असे ज्ञान झाले पाहिजे की, ज्यास आपल्या ज्ञानाचा विषय म्हणून आपण समजतो ते, व ज्ञानशक्तीशी कांहीही संबंध न ठेवता जे स्वरूपाने राहू शकते ते, ही दोन एकच आहेत. पण ही दोन्ही एकच आहेत हे समजण्यास अगोदर त्यांची आपणास तुलना करता आली पाहिजे; व अशी तुलना करणे ही गोष्ट तर अगदी अशक्य आहे. कारण ह्या ठिकाणी जी तुलना करावयाची म्हणून म्हणता, ती अशा दोन वस्तूंची की, त्यांच्यापैकी एकीचे ज्ञान आपणास आहे व दुसरीचे नाही. पण अशांची तुलनाच होणे नाही. कारण तुलना करणे हाही ज्ञानशक्तीचाच एक व्यापार आहे. व म्हणून ही तुलना करता येण्यास ज्या दोन वस्तूंमध्ये तुलना करावयाची त्या दोन्ही प्रथम ज्ञानाचे विषय झाल्या पाहिजेत. तरच त्यांच्यात तुलना करता येणार; एरवी नाही. ह्यावरून हे अगदी उघड होते की, जरी यदाकदाचित केवलाचे ज्ञान आपल्याला होईल ही गोष्ट संभवनीय मानिली, तरी ते खात्रीने केवलाचे आहे असे आपणास ओळखण्याचा संभव मुळीच नाही. आणि कोणत्याही वस्तूचे वास्तविक ज्ञान होण्यास ती वस्तु काय आहे हे समजणे ज्या अर्थी अवश्य आहे, त्या अर्थी असे ठरते की ‘केवला’चे आपणास ज्ञानच होणे मुदली शक्य नाही. ज्ञानाचा विषय ह्या दृष्टीने पाहता, प्रत्येक वस्तु, संबंधविशिष्टच असावी लागते; व ज्ञानशक्तीच्या बाहेरचीच जी गोष्ट आहे, ती काय आहे हे ज्ञानशक्तीच्या कोणत्याही व्यापारास अर्थात सांगता येणार नाही.

पण पहिल्या अडचणीचा जशा रीतीने उलगडा केला, तशाच रीतीने हिचाही करिता येतो. अस्तित्वाची जी आपली एकंदर कल्पना

आहे ती अर्थातच संबंधविशिष्ट किंवा सापेक्ष आहे; कारण आपण त्याची ज्या स्वरूपाने कल्पना करतो त्या स्वरूपाने काय ते अस्तित्व असते पण आपल्याला अस्तित्वाची ज्या स्वरूपाने कल्पना होते त्या स्वरूपाने पाहता, आपल्या ज्ञानशक्तीस निरनिराळे पदार्थ ज्ञात होण्याचे जे अनेक मार्ग आहेत त्या मार्गांचेच 'अस्तित्व' ह्या शब्दाने अभिधान होते; म्हणजे अस्तित्व हे सामान्य नांव असून त्यांच्यात अनेक संबंधाचा समावेश होऊ शकतो. पण, ह्याच्या उलट, 'केवल' हा जो शब्द आहे तो असा आहे की, त्याच्यावरून कोणत्याही विचारविषयाचे अभिधान होऊ शकत नाही; तर विचार उत्पन्न होण्यास जे संबंध अवश्य असावा लागतो, त्याचा तो केवळ निषेधवाचक आहे. तात्पर्य केवळ असे जे अस्तित्व ते विचाराचा (ज्ञानाचा) विषय होऊ शकेल. असे गृहीत करणे, म्हणजे, संबंधीच्या अभावी संबंध असू शकतो, असेच गृहीत करणे होय.

कोणत्याहि विचारविषयास स्वस्वरूपाने जें अस्तित्व असतें, तें विचार करणाऱ्या विषयीशी जो त्याचा संबंध असतो त्या संबंधामुळे, व त्या संबंधाच्या द्वाराच, असतें. पण केवळ म्हणून जें वास्तविक असेल, तें असें असलें पाहिजे कीं, त्याचा कशाशीही, व कोणताहि संबंध मुळींच नसावा. म्हणून केवलाची कल्पना होते असें विधान करणे म्हणजे ज्या संबंधाच्यायोगानें विचारघटना होऊ शकते, त्या संबंधाचे अस्तित्व व अभाव ह्या दोहोंचेंहि एकाच वस्तूच्या ठिकाणी एकसमयावच्छेदकरून विधान करणें होय. आतां असें करणें म्हणजे अर्थात् दोन परस्पर विरुद्ध गोष्टी एकत्र असूं शकतील असे गृहीत करण्यासारखे होय. व म्हणून, केवलाची कल्पना करण्यास जे आपण अनेकविध प्रयत्न करितों तीं सर्व ह्या वस्तुविपर्यासाचींच निरनिराळी स्वरूपें होत. या ठिकाणीं हा जो अर्थविरोध उत्पन्न होतो तोहि आपणच उत्पन्न केलेला असतो. म्हणून केवलास मुदली अस्तित्वच असूं शकणार नाही असें अनुमान त्याच्या वरून मुळींच निघत नाही; पण असें अनुमान मात्र अगदीं निःसंशय रीतीनें निघतें कीं, त्याला अस्तित्व आहे अशा स्वरूपानें त्याची (केवलाची) आपणास कल्पना होणें बिलकुल शक्य नाही. "या म्हणण्याचा विचार करुंया.

४. "ज्ञान हे आपणास कोणत्याहि तऱ्हेनें होवो, पण आपण ज्ञानवान् आहों येवढें म्हटल्यानेंच वस्तूवस्तूमधील भेद गर्भित होतो, व असा भेद आपण करावयास जाणें म्हणजे, त्या त्या वस्तूस मर्यादित करणें होय. व त्या त्या वस्तूच्या गुणधर्मांचें पृथक्करण केल्याशिवाय आपणास त्या त्या वस्तूचा भेद करणेच होणार नाही. अशा रीतीनें पाहिलें असतां सान्त वस्तूचा व अनंत अशा वस्तूचा

भेदच करितां येत नाही. कारण सान्ताच्या ठिकाणच्या गुणधर्माचा अभाव अनंताच्या ठिकाणी आहे, असें दाखवितांच येत नाही. कारण असें म्हटल्याने त्या अनंतास मर्यादित केल्याप्रमाणे होतें. म्हणजे अर्थात् त्याचें अनंतत्वच नष्ट होतें.” असे जरी म्यान्सेल साहेब म्हणतात. तरी तें भ्रममूलक होय. कारण ही वस्तु सान्त म्हणजे विनाशी आहे असे म्हटल्याने त्या सान्त वस्तूसच आपण मर्यादित करीत असतो. व त्यांस काहीं तरी मर्यादा असल्याशिवाय सांतत्वच सिध्द होत नाही. आणि आपली दृष्टीही प्रथम सान्त वस्तूंनाच व्यापते. अनंताला व्यापत नाही. कारण सान्ताचे स्वरूप सहजच आपल्या दृष्टीसमोर असतें. मग आपण सान्त अशा वस्तूंना मर्यादित करीत चाललो असता शेवटी जेथें सांताची आपली कल्पना संपते त्यासच आपण अनंत असें म्हणतो. म्हणजे सांतत्व (विनाशित्व) रूप धर्माचा तेथें अभाव आहे असे आपण म्हणतो. व असें म्हटल्याने ते अनंत जर मर्यादित होऊन नाश पावूं लागेल तर जगास कारण म्हणून एक सत् आहे. असेदेखील म्हणता येणार नाही. आणि ह्या दोहोंच्या अभावामुळें व तिसरा कोणी अभावाचा ग्राहक नसल्यामुळें जगदांध्यप्रसंग प्राप्त होईल, व शुन्यवाद प्रसंग प्राप्त होईल. कारण सताची सिध्दिहि असताच्या सापेक्षच आहे. म्हणून सतही मर्यादित होऊन नाश पावूं लागेल. मग जगाच्या मुळाला सत् आहे असे म्हणतांच येणार नाही. इतकेंच नव्हे तर सत् असें न म्हणतां कांही तरी जगाचें मूळ आहे असे म्हटले तरी ते मूळ मर्यादित होऊन नाश पावूं लागेलच व असें म्हणणें जर कोणालाच इष्ट होणार नाही तर जेथें सान्ताची कल्पना संपली त्यास आपण जें अनंत म्हणून नांव देतो तें सान्ताच्या गुणधर्माच्या (विनाशित्वाच्या) अभाव कल्पनेनें देत असतो. म्हणजे तें अनंत अशा विनाशित्व धर्माचें नसून सान्तास अधिष्ठान आहे. म्हणून तें नांव देत असतो, वस्तुतः देत नाही. याचप्रमाणे सताचीहि सिध्दी करतां येते. म्हणून सांताच्यायोगानें अनंताची मर्यादा होतें असें म्हणतां येत नाही. अर्थात् त्या अनंताचा नाश न होता ते स्वस्वरूपाने असते. व आपण जो अनंताचा व सान्ताचा भेद केला असे म्हणतो तो भ्रम होय. कारण अनंतास जर आपण ‘अनंत’ असे कल्पित नाव देतो, तर अनंताच्या आश्रयावर भासणारे जे सान्त द्वैत ते तरी खरे होईल काय ? “एवंच दोघांचीही सिध्दी न होता पुनः शून्यवादप्रसंगच प्राप्त होईल असे म्हणता येत नाही. कारण अधिष्ठान साक्षी आश्रय आहेच आहे. तो नाही असे कोणासच म्हणता येण्यासारखे नाही. कारण ते अवेद्य असून प्रत्यक्ष आहे असे आम्ही मागे सिध्द केलेच आहे. “शिवाय आपणास असेही म्हणता येईल की, मर्यादित ज्या वस्तु आहेत त्यांच्या योगानेच त्या

अनंतास आपण मर्यादीत असे म्हणतो. वस्तुतः ते अनंत मर्यादीत आहे. यावरून त्यास मर्यादीत असे म्हणणे देखील कल्पीतच होय. वस्तुतः त्यास मर्यादीत किंवा अमर्यादीत असे म्हणताच येत नाही. यावर अशी एक शंका येते की, असे जर आहे तर त्यास अनंत असे तरी नांव का देता? त्याचे उत्तर इतकेच आहे की, सांत वस्तुंचा निषेध करुण त्यांच्या अधिष्ठानाचा निर्देश करण्यासाठीच होय. एरवी या नावाचे कांहीच प्रयोजन नाही. म्हणून अनंत ही वस्तु सान्ताच्या अपेक्षेने आहे असे म्हणता येत नाही, म्हणजे ती सापेक्ष नाही अर्थात अनपेक्ष आहे, फक्त नामनिर्देशसच सापेक्ष होईल तथापि वस्तुचा निर्देश करण्यासाठी ती वस्तु (अनपेक्ष अनंत) आहे असे आपण म्हणतोच म्हणतो. म्हणून अवेद्य असून प्रत्यक्ष असे ते सत् आहेच आहे.

आता अशा सताचा जर आपण मनाने विचार करू तर ते मर्यादाबध्द होईल काय? हा एक प्रश्न आहे. आणि याचा विचार आम्ही मागे निषेध रूपाने केलाच आहे. म्हणजे मनास ते सत् विषय होत नाही. आणि असे जर आहे तर विचाराचा अभावच त्याच्या ठिकाणी आला. “मग अनंताची किंवा सताची भावना करणे म्हणजे त्या अवश्य गोष्टीचे अस्तित्व व अभाव ह्या दोहोंचीही एकसमयावच्छेदेकरून विधान करणे होय. आणि असे करणे म्हणजे विरुद्ध क्रिया करणे होय, व असे करणे कोणासच इष्ट होणार नाही असे म्यान्सेलसाहेब म्हणतात” पण विचार करून पाहील्यास हे ही म्हणणे खोडसाळपणाचे आहे असे प्रत्येयास येते ते असे .

कोणत्याही वस्तुचे ज्ञान होण्यापूर्वी त्या वस्तु विषयी अज्ञान असते हे कोणीही कबूल करील. म्हणजे घट, ज्ञात होण्यापूर्वी घटाविषयी अज्ञान होते व ते अज्ञान निवृत्त झाल्यानंतर घटाचे ज्ञान होते असे आपण म्हणतो म्हणजे वस्तुतः झाले काय? असे म्हंटल्यास, आपणास असे म्हणता येते की घटाच्या ठिकाणी मनोवृत्तीची इंद्रियांच्या द्वारा जी व्याप्ति नव्हती, ती झाली इतकेच. व अशा म्हणण्याने ‘वृत्तीच्या व्याप्तीचा अभाव म्हणजे अज्ञान व तिचा भाव म्हणजे ज्ञान अशा अर्थाची निष्पत्ति होते. व अशा रीतीने विचार केल्यास घटाचे ठिकाणी मनोवृत्तीने जर काय केले असेल तर आपल्या व्याप्तीचा जो अभाव होता तो तिचा भाव केला म्हणजे अभावाची निवृत्ती केली असे म्हणावे लागते. अर्थात मनोवृत्तीने अज्ञानाची निवृत्ती केली असे म्हणावे लागते. व मन हे स्वतःजड असल्यामुळे घटास प्रकाशित करण्याचे त्यास सामर्थ्य नाही. म्हणून मनोवृत्तीच्या ठिकाणी अधिक प्रकाशित झालेल्या चैतन्याच्या योगाने घटाचे ज्ञान होते. व अशा रीतीने घटाचे ज्ञान झाले म्हणजे

आपण मनास घट विषय झाला असे म्हणतो. तथापि आत्मविचाराच्या ठिकाणी हा प्रकार नाही. म्हणजे ते अनंत, सत्, (काहीहि त्यास नांव द्या) मनास विषय होत नाही. कारण आतांच सांगितल्याप्रमाणे मन हे सताविषयी असलेले अज्ञान दडविल; पण आम्ही मागे सांगितल्याप्रमाणे ते आदिसतच जर साक्षिस्वरूप आहे व मनाचे ठिकाणी जास्त प्रकाशित झालेले चैतन्यच जर ते साक्षिस्वरूप आहे म्हणजे दोहोंचा भेद नाही, तर मनोनिष्ठ चैतन्याच्यायोगाने ते प्रकाशित झाले असे म्हणताच येत नाही. म्हणून मनास ते विषय होत नाही. अर्थात् त्याच्या ठिकाणी मनोविचाराचा अभाव आहे आणि असे जरी सिध्द झाले आहे तरी त्याच मनाच्या योगाने त्याचे अस्तित्व सिध्द होत नाही कारण मनावाचूनहि सुषुप्त्यादि अवस्थेत ते आहेच आहे. म्हणोन मनोविचाराचा अभाव झाला म्हणून ते नाही असे म्हणता येत नाही. तर ते साक्षिस्वरूपाने आहेच आहे. व ते अस्तित्व असे आहे की, अस्ति व नास्ति अशा म्हणण्यावांचून आहे. पण ते साक्षिस्वरूप स्वयंप्रकाश असल्याने प्रत्यक्ष आहे. व याचेच नांव ज्ञानस्वरूप होय. म्हणून मनास विषय न होता ते प्रत्यक्ष आहे असे म्हणावे लागते. म्हणून मनोविचाराचा अभाव व अनंताची भावना ह्या विरुध्द क्रिया आहेत असे म्हणता येत नाही. कारण ती भावना मनाने करावयाची नसते तर ती स्वतः सिध्द आहे.

असो. कोणत्याही गोष्टीचे ज्ञान झाले असता तिचा तदन्य वस्तूपासून भेद केला पाहिजे. आणि असा भेद आपण करावयास जर जाऊ तर त्यास मर्यादित केल्याप्रमाणे होणार. म्हणजे साक्षी किंवा स्वयंप्रकाश ह्या स्वरूपाने जरी दृष्य व जड वस्तुपासून आपण त्या अनंताचा भेद करू लागतो तथापि तेवढ्यावरून ते अनंत मर्यादित होते असे म्हणता येत नाही. कारण साक्षी किंवा स्वयंप्रकाश असे त्यास म्हटले नाही म्हणून ते अनंत ज्ञानस्वरूपाने जे आहे, ते आहेच, मग त्यास नाही असे म्हणताच येत नाही. व असे जे स्वरूप आहे, ते तर आपल्यावाचून निराळे नाही. म्हणजे ते आपणच आहो. म्हणून मनोविकाराचे कारणच रहात नाही. यासाठी ते अवेद्य असून प्रत्यक्ष आहे असा आर्यवेदांताचा सिध्दांत आहे.

“जे जे म्हणून सामान्य सत्त्व कोणत्या तरी विशिष्ट सत्त्वाच्या वर्गांत मोडत नसेल त्याचे ज्ञान होणे शक्य नाही, कारण ज्ञानशक्तीच्या टापूत जी गोष्ट आली ती अनेकापैकी एक असली पाहिजे. अर्थात त्याचे केवलत्व मोडते. म्हणून ते अनंत ज्ञानाचा विषय जर होईल तर एका वेळीच ते समर्याद व अमर्यादहि आहे असे म्हंटल्याप्रमाणे होते असे म्यान्सेलसाहेब म्हणतात“. पण हे म्हणणे बरोबर नाही. कारण आता आपण अशी कल्पना करू या की, विशिष्ट

सत्त्वाची प्रतीति जाग्रतीत होत असते. ते विशिष्ट पदार्थ सुषुप्तीत जेव्हा भासत नाहीत तेव्हा आपले सत्त्व नाहीसे होत नाही. अर्थात् पदार्थाचे सत्त्वहि त्यावेळी असतेच असते. पण हे सामान्यपणाने असते व ते सत्त्वच ज्ञानरूप आहे. व ते ज्ञानही तत्काळी सामान्यच असते. जेव्हा जाग्रतीत त्या पदार्थाच्या ठिकाणी व आपल्याही ठिकाणी विशेष सत्त्व व ज्ञान ह्यांची प्रतीति होते, तेव्हा ती सामान्य सत्त्वाहून निराळी आहे असे म्हणता येत नाही. कारण जो सुषुप्तीत मी सामान्य होतो तोच जाग्रती विशेष आहे अशी प्रत्याभिज्ञा आहे. म्हणून जाग्रतीत अनेक विशिष्ट सत्त्वे भासली, तरी ती सामान्य सत्त्वास सोडून नाहीत. सर्वांचे स्वरूप एकच आहे. म्हणून त्यांचे केवळत्व मोडत नाही. व असे ते केवळ साक्षात आपणच स्वस्वरूपाने प्रत्यक्ष आहो म्हणून त्यास समर्याद किंवा अमर्याद असे काहीच म्हणता येत नाही.

“आता ज्ञानाचा दुसरा एक धर्म असा आहे की, त्यास विषयी व विषय पाहिजेत. व त्याचा परस्पर संयोग झाल्यावाचून ज्ञान होत नसते. म्हणून विषयी व विषय ह्या दोहोपैकी जर एकाचा विलय झाला तर त्या बरोबर ज्ञानाचाहि विलय अवश्य होतो. अर्थात अनंताचे ज्ञान होणे शक्य नाही. तसेच सर्वसंबंधविहीन असे जे केवळ त्याचेंहि ज्ञान होणे शक्य नाही. कारण विषय व विषयी ह्यांचा संबंध होईल तेव्हाच, ज्ञान होणार असा नियम आहे असे म्यान्सेल साहेब म्हणतात, “पण हे त्यांचेम्हणणे खरे आहे असे जरी म्हंटले म्हणजे मनोविचारास ते केवळ अवेद्य आहे असे जरी म्हंटले (ते विषय होत नाही) तथापि ज्ञानमात्र जो आत्मा त्यांना विलय होत नाही, व ते स्वयंप्रकाश आहे असे आम्ही मागे सिध्द केलेच आहे. म्हणून विषय व विषयी ह्या संबंधावाचून ते स्वयंप्रकाश स्वरूपाने प्रत्यक्षच आहे. असे नाही म्हणावे तर जगदांध्यप्रसंग प्राप्त होईल. म्हणून सर्वसंबंधविहीनाचे ज्ञान होत नाही असे म्हणणे अप्रयोजकपणाचे ठरते.

आता सामान्य सत्त्व व विशेष सत्त्व ही दोन्ही एकच आहेत असे आम्ही सांगितलेच आहे. त्याप्रमाणे आपल्या या देहाच्या उत्पत्तीच्यापूर्वीचे सामान्य सत्त्वच जीवरूपाने विशेष सत्त्व आहे हे ही द्वितीय प्रकरणात आम्ही सांगितलेच आहे. त्यावरून सामान्य सत्त्व व विशेष सत्त्व एकच असल्यामुळे त्यांची परस्पर तुलनाच करता येत नाही. म्हणून ज्ञान होण्यास तुलना करता आली पाहिजे, वगैरे म्यान्सेल साहेबांचे लिहीणे असंगत होय. जडाचा व चेतनाचा भेद करता येतो म्हणूनच सत् व असत् अशी कल्पना करिता येते म्हणून यांचा तुलनेने केलेला भेद आम्हांस इष्ट आहे पण तोहि शेवटी भ्रमात्मकच होतो.

“म्यान्सेल साहेब दुसरी एक कोटी अशी करतात की

अस्तित्वाची जी एक कल्पना आहे ती सापेक्ष आहे, पण 'केवल' ह्या शब्दाची कल्पना अशी आहे की, त्यावरून कोणत्याही विचारविषयाचे अभिधान होऊ शकत नाही; तर विचार उत्पन्न होण्यास जी संबंध अवश्य असावा लागतो, त्याचा तो केवळ निषेधवाचक आहे. तात्पर्य केवल जे अस्तित्व ते ज्ञानाचा विषय होऊ शकेल असे गृहीत करणे म्हणजे संबंधिच्या अभावी संबंध असू शकतो असेच गृहीत करणे होय. " ही ही त्यांची कोटी अगदी अप्रयोजकपणाची आहे. कारण अस्तित्वाची कल्पना सापेक्ष आहे असे जरी कबूल केले तथापि केवलाची कल्पना सापेक्ष नाही असे म्हणतांच येत नाही कारण 'केवल' हे ठरविण्यास जर मनोविचाराचा निषेध करावा लागतो व असा निषेध केल्यानेच जर केवल या शब्दाची व्युत्पत्ती बरोबर ठरते, म्हणजे अन्यवस्तूंच्या संबंधाचा निषेधच केल्याशिवाय केवलपणा ठरत नाही, तर तो केवल शब्द सापेक्ष होत नाही असे म्हणणेच असमंजसपणाचे ठरते. म्हणून ते केवल आम्ही म्हणतो त्याप्रमाणे स्वस्वरूपाने प्रत्यक्षच आहे. "यासाठी संबंधीच्या अभावी संबंध असू शकतो असे म्हणताच येत नाही. कारण संबंध करण्यास दोन वस्तु असाव्या लागतात. जेथे वस्तु एकच आहे व बाकीच्या अवस्तु आहेत तेथे संबंध किंवा संबंधाभाव उत्पन्न होतो असा दोष देणे म्हणजे निवळ भ्रम होय". इतकेच नव्हे, तर, कोणत्याही अवस्तूशी संबंध असल्यावाचून केवळ हा शब्द जर सिध्द होईल तर केवळ ह्या शब्दाची कल्पनादेखील होणार नाही. जर आपणास केवळ हा शब्द भासत आहे, त्याअर्थी कोणत्यातरी संबंधाने तो सापेक्ष आहे असे म्हणावे लागतेच लागते. यासाठी फक्त नामनिर्देशच सापेक्ष आहे, आत्मवस्तु सापेक्ष नाही, म्हणून ज्या संबंधाच्या योगाने विचारघटना होऊ शकते, त्या संबंधाचे अस्तित्व व अभाव हे एका काली एकत्र राहतील असे म्हणताच येत नाही. कारण केवलाचे ठिकाणी विशेष अवस्तुची कल्पना आहे म्हणून मुळी संबंधच जर सिध्द होत नाही, तर तेथे संबंधाभाव कसा राहिल. म्हणून येथे परस्पर विरुध्द गोष्टीचे समर्थनच सिध्द होत नाही. एकंदरीत म्यान्सेलसाहेबांचे कोणतेच लिहिणे आम्हास समंजसपणाचे वाटत नाही. तात्पर्य जरी सर्व अवस्तूच्या योगाने ते चेतन ब्रह्म सापेक्ष आहे असे म्हटले तथापि त्याच्या ठिकाणी सापेक्ष संबंध कल्पितच आहे; (ते कसे हे मागे आम्ही सांगितलेच आहे) म्हणून ते ब्रह्म वस्तुतः सापेक्ष नाही. अर्थात अनपेक्ष असे ते ज्ञानस्वरूपाने प्रत्यक्षच आहे.

येथपर्यंत, म्यान्सेलसाहेबांचेच मत ग्राह्य कसे आहे, म्हणून स्पेन्सर साहेबांनी त्यांच्या ग्रंथातील जी उतारा उतरून घेतला होता

त्याचेबद्दल विचार आम्ही केला. आता पुनः स्पेन्सरसाहेब स्वतः काय म्हणतात ? हे पाहूया. त्यांचे म्हणणे असे आहे.

५. ह्या ठिकाणी आणखी एक गोष्ट वाचकांच्या लक्षात आणून दिली पाहिजे. ती ही की, भेद व संबंध ह्याशिवाय विचार व्यापारास आणखी एक गोष्ट अवश्य लागते; तिचाही केवलाच्या ठिकाणी अभाव असल्यामुळे, त्यांच्यावरून देखील ते अज्ञेय आहे असे सामान्य अनुमान काढता येते. ती अवश्य गोष्ट कोणती हे सांगावयास, सर विल्यम हॅमिल्टन व म्यान्सेल साहेब हे विसरले; तिचा आपण आता विचार करू.

ज्ञानशक्तीचा कोणताही पूर्ण व्यापार घेतला, तर त्याच्यात भेद व संबंध ह्याच्याशिवाय आणखी एक आवश्यक गोष्ट दृष्टीस पडते. ती कोणती म्हणाल तर 'सादृश्य' कोणत्याही मानसिक अवस्थेस कल्पनेचे स्वरूप येण्यापूर्वी किंवा ज्ञानही अशी ही संज्ञा तीस लागू पडण्यापूर्वी ती अवस्था तत्पूर्व कांही इतर अवस्थाहून भिन्न जातीची आहे इतकेच ज्ञान होऊन भागत नाही; तर पूर्वकालीन इतर कांही अवस्थांशी तिचे सादृश्य आहे ही गोष्टही ज्ञात व्हावी लागते. मनाला जो प्रत्येकक्षणी नवी नवी अवस्था प्राप्त होते, ती कोणत्यातरी गोष्टीत पूर्वतर अवस्थांपासून भिन्न स्वरूप आहे, इतकेच ज्ञान जर आपल्याला झाले म्हणजे भिन्न भिन्न होणाऱ्या अनेक ज्ञानशक्तीची एक अशी ती साखळीच होय, असेच जर केवळ असले, तर आपली ज्ञानवत्ता म्हणजे एक मोठा गोंधळच बनून राहिल. म्हणून त्या ज्ञानशक्तीला सुव्यवस्थितपणा येण्यासाठी नवीन उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानवृत्तीचे त्याच्यापूर्वी उत्पन्न झालेल्या ज्ञानवृत्ताशी सादृश्य लावून दिले पाहिजे. एकामागून एक अशा रीतीने उत्पन्न होणाऱ्या ज्या आपल्या मनाच्या निरनिराळ्या अवस्था, व त्यांचे क्रमाक्रमाने बनणारे परस्पर संबंध त्या सर्वांचे निरनिराळे वर्ग बनवणे अवश्य होय; व हे वर्ग बनवण्यास, त्या अवस्थापैकी व संबंधापैकी जे परस्पर विसदृश असतील त्यास एकमेकापासून निरनिराळे काढिले म्हणजे आपले काम झाले असे नाही. तर त्या त्या अवस्थांचा परस्पर सादृश्यसंबंधही जुळवावा लागतो. असे केले म्हणजे सुव्यवस्थित ज्ञान उत्पन्न होते. व याप्रमाणे हे ज्ञानशक्तीचे दोन्ही व्यापार एकदम चालू राहतात. म्हणजे आपल्या मानसिक अवस्थांचे भेदीकरण व पुनः एकीकरण होत असते, ते एकावेळीच होत असते. वर एकामागून एक अशा क्रमाने होते म्हणून जे म्हटले ते केवळ विषयाच्या समजूतीसाठीच होय. वास्तविक प्रकार तसा नसतो. सारांश खरी अभिज्ञा होण्यास तिच्याबरोबर प्रत्यभिज्ञाही झाली पाहिजे. पण हे दोन्ही व्यापार एकाकाळीच घडून येणे शक्य नाही, असे जर कोणी

म्हणेल, तर, त्यास उत्तर असे आहे की अभिज्ञा ही हळूहळूच उत्पन्न होते. प्रथम आपली ज्ञानशक्ती बीजावस्थेत असते, तेव्हा आपला मनोविकार मुळीच उठत नाही. तेव्हा वास्तविक अशी अभिज्ञा नसतेच नसते. जेव्हा बीजावस्थेतून ज्ञान उत्पन्न होते, व जगाचे ज्ञान होते तेव्हाच अभिज्ञा उत्पन्न होते. तात्पर्य एखाद्या अर्भकाच्या कोवळ्या मनावर जे ठसे अगोदरच पुष्कळ वेळा उमटलेले असतात, ते पुनः उमटले म्हणजे अमुक अमुक होते अशी त्यांच्याबद्दल प्रत्यभिज्ञा व्हावी इतके जेव्हा त्या अर्भकाच्या मनास ते परिचित होतील तेव्हाच वास्तविक अभिज्ञा होते. दुसरा एक आक्षेप असा येतो की, अभिज्ञा होण्यास तिच्यापूर्वी प्रत्यभिज्ञा होणे जर अगदी जरूरीचे असेल, तर जी वस्तु पूर्वी कधीही पाहिलेली नसेल, तिची अभिज्ञा अर्भकासच काय पण चांगल्या वयात आलेल्या माणसादेखील होणार नाही; पण होते हे कसे? तर ह्यावर उत्तर असे आहे की, एखादी पूर्वी कधीच न पाहिलेली वस्तु प्रथम जेव्हा आपण पाहतो, त्यावेळी पूर्वी पाहिलेल्या इतर वस्तूशी तिचे साम्य ज्या मानाने अपूर्ण असेल, त्या मानाने ती अद्यातच राहते; व त्या वस्तूशी तिचे साम्य ज्या मानाने आपणास लावून देता येते त्याप्रमाणे ती ज्ञात होते. एकंदरीत पूर्वी पाहिलेल्या काही वस्तूशी सर्व गोष्टींनी सदृश अशी जेव्हा एखादी नवी वस्तु आपण पाहतो तेव्हाच ती आपणास ज्ञात होते. ती वस्तु जर विसदृश असेल तर ज्ञात होणार नाही. पण ह्या सामान्य सिध्दांतावरून काय अनुमान निघते ते पाहू या. ह्या विश्वात नाना तऱ्हांनी दृश्य होणारे असे जे हे विश्व त्याच्यापासून भिन्न असे जे कांही 'वास्तविक' त्याची जर अभिज्ञा आपणास होणे शक्य असेल, तर एकंदर अभिज्ञास लागू असा जो हा सिध्दांत त्याला अनुसरूनच ती अभिज्ञा झाली पाहिजे. आदिकारण, अनंत, केवल, असे जे कांही, त्याचे मुदलीच ज्ञान होणे असेल, तर त्यास पूर्वज्ञात वस्तूंच्या कोणत्या तरी वर्गात आपल्याला घालता आलेच पाहिजे. त्याची जर वास्तविक कल्पना करणे शक्य असेल, तर ते असे आहे, म्हणजे ह्या जातीचे आहे अशी त्याची कल्पना करता आली पाहिजे. पण ज्या ज्या वस्तूंचा म्हणून आपल्यास ज्ञानेंद्रियद्वारा अनुभव येऊ शकतो, त्या वस्तूपैकी कोणत्या तरी वस्तूंच्या जातीचे ते असू शकेल काय ? अर्थात नाही. निर्माता व निर्मित ह्यांच्यामध्ये असा कांही विलक्षण भेद असला पाहिजे की, निर्मिताचे जे निरनिराळे वर्ग त्यांच्यातील सर्व परस्पर भेदापेक्षा तो फारच मोठा असला पाहिजे. कारणाकृत असा जो निर्माता त्यांच्यात व कारणाकृत अशी जी निर्मिती तिच्यात कोणत्याही प्रकारचे सादृश्य असू शकणार नाही. फार तर काय ? पण कारणाकृत व कारणाकृत ही जी त्या दोघांची दोन नावे त्यांच्यावरून देखील ती दोन सर्वांशी

परस्पर भिन्न कशी आहेत ह्याचा उत्तम बोध होतो. अनंत असे जे कांही त्याला सांत असे जे कांही त्याच्या वर्गात कदापि घालता येणार नाही. म्हणून केवलास देखील (सर्वसंबंध विहीनासदेखील) कोणत्याही संबंधयुक्त वस्तूच्या कोटीत बिलकूल घालता यावयाचे नाही. पण अशा रितीने 'वास्तविकाचे' 'दृश्यां शी सादृश्य लावून देऊन जर त्याची कल्पना आपणास करता येत नाही; तर त्याचे त्याच्याशीच सादृश्य लावून दाखवून ती कल्पना करता येईल काय ? नाही असेच म्हणावे लागते. या एकंदर विवेचनावरून ते अज्ञेयच आहे असे म्हणावे लागते. म्हणून 'संबंध' 'भेद' व 'सादृश्य' ह्या तीन गोष्टींचा विचार केला म्हणजे केवलाचे (सर्वसंबंधविहीनाचे) ज्ञान होणे दुर्घट आहे. कारण त्या केवलाचे ठिकाणी त्या तिन्ही गोष्टींचा अभाव आहे, म्हणून ते अज्ञेय आहे. अशा अर्थाचे स्पेन्सरसाहेबांचे म्हणणे आहे. त्यावर संबंध व भेद याबद्दल आम्ही मागे विचार केला आहे. आता सादृश्याबद्दल विचार करूया.

६. याविषयी श्री शंकराचार्य हे बौध्दाचे मत खंडन करण्याच्या वेळी काय म्हणतात ? हे पहा. व तोच प्रसंग आता आला आहे. कारण स्पेन्सरचे मत व बौध्द मत ही सादृश्याविषयी एकाच अर्थाची आहेत. तो प्रकार असा मनोवृत्तीची जी अवस्थांतरे उत्पन्न होतात, त्यामध्ये त्यांचे परस्पर सादृश्य ज्ञान जर संभवणार नाही तर त्या ज्ञानशक्तीचा गोंधळच होईल. म्हणून तिच्या विसदृश्य अवस्था काढून टाकून सदृश्य अवस्था घेतल्या म्हणजे अभिज्ञा व प्रत्याभिज्ञा ह्या त्याच मनाच्या अवस्थेत होत असतात, इत्यादी अशा अर्थाचे स्पेन्सरचे म्हणणे आहे. व बौध्दही असे म्हणतात फक्त स्पेन्सर साहेब हे सत् म्हणून एक आहे, पण ते कळणे शक्य नाही असे म्हणतात. म्हणून एवढे मत सोडून दिले म्हणजे. बौध्द व स्पेन्सर यांचे मत सादृश्य ज्ञानाविषयी एकच होईल.

आता आचार्यांचे म्हणणे असे आहे की, "पूर्व ज्ञान व उत्तर ज्ञान यास ग्रहण करणारा कोणीतरी तिसरा पाहिजे, तरच त्या दोन्ही ज्ञानांचे अनुसंधान होईल. आता ते सत् जर अज्ञेयच आहे तर ते 'ग्रहण करणारे' होणार नाही, हे अर्थात सिध्द झालेच आहे. म्हणून आता पूर्वज्ञानाच्या सादृश्याने उत्तर ज्ञान होते असे म्हणावे तर या सादृश्यास दोन वस्तु प्रथम असाव्या लागतात तरच दोघांचे सादृश्य होईल. आणि असे सादृश्य ज्ञान ज्यास झाले तो त्या दोघांहून निराळा आहे ? किंवा दोघांतील परस्पर "एक एक" आहे ? निराळा ग्रहण करणारा आहे असे म्हणावे तर ग्रहण करणारा हा साक्षात आहेच आहे, मग त्यास अज्ञेय कोटित ढकलता येणार नाही. द्वितीयपक्षी दोघांपैकी परस्पर एक एक आहे असे म्हणावे लागेल, तर सदृश्य अशा दोन

वस्तुंचे ज्ञानास ग्रहण करणारा एक नसल्यामुळे सादृश्य निमित्तक ज्ञान मला एकाला झाले असे म्हणणे व्यर्थ बडबडणे होईल. आता पूर्वतर ज्ञानाचे सादृश्य ज्ञानास ग्रहण करणारे त्यापैकी एकच ज्ञान आहे असे म्हणावे तर पूर्वज्ञान म्हणून एक साखळी आहे व ती नष्ट झाल्यानंतर एकासच दोहोंचे सादृश्यज्ञान होते असे म्हणता येत नाही. कारण, पूर्वज्ञान नष्ट झाल्यावर दोन ज्ञाने उरत नाहीत. आता ही ज्ञानाची शृंखला एकच आहे असे म्हणावे तर तसेही म्हणणे स्पेन्सरसाहेबांना इष्ट नाही, हे त्यांनी मागे सांगितलेच आहे शिवाय सदृश्य अवस्था तेवढ्या ठेवायच्या, व विसदृश्य अवस्था तेवढ्या काढून टाकावयाच्या, अशा म्हणण्याने देखील निराळा ग्रहण करणार कोणी आहेच आहे. म्हणून मनाच्या ज्ञानशक्तीविषयी सादृश्य ज्ञानाचा मुळीच उपयोग होत नाही. बाह्य वस्तूविषयी जेव्हा ही वस्तू होय किंवा नव्हे असा संशय उत्पन्न होतो तेव्हाच सादृश्य ज्ञानाचा उपयोग होतो. स्वयंप्रकाश आत्माच ग्रहण करणारा आहे, म्हणून त्याविषयी तत्सदृश्य मी आहे किंवा नाही असा संशय उत्पन्न होत नाही. कारण जो मी पूर्व दिवशी पहात होतो, तोच मी आज स्मरण करतो अशी निश्चयात्मक प्रत्यभिज्ञा त्यास आहेच आहे. व जे सामान्य सत् आहे, तेच मी आहे अशीहि प्रत्यभिज्ञा आहेच आहे व असे एकत्वच ज्ञानरूपाने नित्य असल्यामुळे येथे सादृश्य ज्ञानाचा मुळीच उपयोग नाही. आर्यवेदात ग्रंथात ते सत्वस्वरूप (संबंध हे) (सजातीय, विजातीय व स्वगत भेदशून्य) व (सादृश्यहीन) कसे आहे याचे विवेचन उत्तम रितीने केलेले आहे. व तेच 'प्रत्यक्ष कसे आहे याचेही विवेचन केलेले आहे'. आम्हीही या विषयाचे प्रसंगानुसार विवेचन केले आहे. तथापि याविषयी जास्त माहिती पाहिजे असल्यास आर्यवेदांत ग्रंथच वाचले पाहिजेत. या एकंदर विवेचनावरून ते अज्ञेय आहे असे म्हणता येत नाही.

७. पुन्हा स्पेन्सरसाहेब काय म्हणतात ? हे पाहूया, प्रस्तुत प्रश्नाचा आणखी एका दृष्टीने विचार करता देखील हेच महासत्य दृग्गोचर होते. ते याप्रमाणे मन व बाह्यसृष्टी ह्यांचा जो परस्परसंबंध आहे, त्याच्याकडेही जर नजर दिली, तरी वरच्यासारखाच सिध्दांत काढणे आपणास भाग पडते. प्रत्यक्ष 'जीव' ह्या शब्दाचे जे लक्षण आहे. त्यासच जर जितके अतिशय तात्विक स्वरूप देवेल तितके दिले, तरी तेवढ्यावरून देखील ते आदिसत्य, आपल्यास दिसून येते.

जीवविषयक जे आपले एकंदर व्यापार, त्यांचा पृथःक पृथःक अशा रितीने नव्हे, तर समवायेकरून जर विचार केला, तर असे दिसते की, काही बाह्य व्यापाराचे काही अंतर व्यापारानी समतोलन करावे हा त्यांचा मुख्य उद्देश होय. निर्जीव वस्तूकडे पाहता त्यांच्या

स्थितीत एक प्रकारचा स्थिर समतोल दृष्टीस पडतो त्याच वस्तुंचा अंगचा जोर व बाह्यसृष्टीतील जोर याजमध्ये एकप्रकारचा कायमचा जम बनलेला असतो. त्याजमध्ये क्षणोक्षणी फरक होत नाही. ह्या स्थिर असल्या तर त्यास कोणी हालविल्याशिवाय त्या हालत नाहीत; व त्या चल असल्या तर त्यास ती चलस्थिती प्राप्त करून देणारी बाह्यशक्ती कशा तरी रीतीने नष्ट झाल्याशिवाय त्या पुन्हा निश्चल होत नाहीत. ह्या त्यांच्या स्थितीस स्थिर समतोलाची स्थिती असे म्हणतात. पण सजीव वस्तुकडे पाहता अगदी उलट स्थिती दिसते. त्यांच्यामध्येही त्यांचे चैतन्य कायम राहण्यास त्यांच्या अंगच्या शक्ती व बाह्यसृष्टीतील शक्ती ह्याजमध्ये एकप्रकारचा समतोल असावाच लागतो. पण तो समतोल स्थिर नसून अस्थिर, म्हणजे क्षणोक्षणी बदलणारा असा असतो. आता सजीव वस्तूमध्ये वनस्पती व प्राणी ह्या दोहोंचाही समावेश होतो हे उघडच आहे. पण वरील सिध्दांताच्या स्पष्टिकरणार्थ माणूस हा जो प्राणी त्याचेच उदाहरण घेऊ. माणसाच्या इंद्रियाची हालचाल नेहमी चालू असल्यामुळे त्याच्या शक्तीचा नेहमी व्यय होत असतो. व तो व्यय भरून काढण्यासाठी त्याला सतत श्वासीच्छ्वास करावा लागतो. व मध्ये मध्ये खाणे व पिणे ह्यांचा मोठा आहार करावा लागतो. तात्पर्य त्यास हा समतोल राखण्यासाठी सारखी खबरदारी घ्यावी लागते. तसे त्यांने न केल्यास बाह्यशक्तीचा पगडा त्याजवर बसून निर्जीव वस्तूमध्ये दिसणारा जो स्थीर समतोल तो त्याच्या शरीरास प्राप्त होईल; म्हणजे तो मरेल. असो. ह्यावरून स्थीर समतोल म्हणजे काय व अस्थिर समतोल म्हणजे काय हे वाचकांच्या लक्षात आले असेल असो. “आता, सजीव वस्तु ज्या द्रव्याच्या बनलेल्या त्या द्रव्यास निर्जीव वस्तूमध्ये दिसणारा जो हा स्थिर समतोल त्याच्या स्थितीस आणून सोडण्यास बाह्य शक्तीची अविश्रांत खटपट सतत चालू असते; व ही त्यांची खटपट अगदी निष्फळ करण्यासाठी त्या सजीव वस्तूंच्या ज्या अंतःशक्ती त्यांचीही उलट खटपट अविश्रांत चालू असते. तसेच आपले चैतन्य कायम राहण्यास आपल्या शरीराची उब कांही विशिष्ट प्रमाणाने नेहमी असावे लागते. पण ह्या उबेच्या संबंधाने असा एक नियम आहे की, शेजारी शेजारी जे पदार्थ असतील ते आपापले उब एकमेकास देत असतात व एकमेकापासून घेत असतात. ह्याप्रमाणे बाह्य जी हवा तिच्या योगाने शरीरात उष्णता उत्पन्न होत असते ह्या क्रिया खाणे पिणे श्वासीच्छ्वास करणे ह्यांच्याद्वारा जी द्रव्ये शरीरात प्रवेश करतात त्यांचा रासायनिक संयोग व वियोग होऊन होत असतात. एवंच, अशारितीनेही आपले चैतन्य हिरावून घेण्याची जी बाह्यशक्तीची सतत चालू असणारी खटपट, तीस अंतःशक्तीच्या

तितक्याच उलट खटपटीने सतत, चित्त कसे करावे लागते हे लक्षात येते. याप्रमाणे हलके जीव ज्या वनस्पती त्यांचीही अशीच स्थिती आहे. ह्या सर्व उदाहरणांचा विचार करता त्यावरून एवढे स्पष्ट होते की, वनस्पतींच्या वगैरे ठिकाणी दृष्य होणारे जे जीवाचे अगदी साधे स्वरूप ते जर घेतले, तर जीव म्हणजे भौतिक व रासायनिक अशा कांही बाह्य व्यापारांशी ह्या दोन प्रकारच्याच कांही अंतःव्यापाराचा जम होईल, असे त्याचे लक्षण होते. व ह्या हलक्या दर्जाच्या सजीव वस्तुपासून निघून जास्त जास्त दर्जाच्या सजीव वस्तूकडे (निरनिराळ्या प्राणी वर्गाकडे) जस जसे जावे तसतसे, 'जीव' म्हणजे इतर प्रकारचे जम बसवून आणून ह्या जमाचीच सुस्थिती जास्त जास्त चांगल्या रीतीने राखणे, असे त्या शब्दाचे लक्षण होते.

आता जीवाबद्दलची जी ही आपली कल्पना तिच्यातील अनावश्यक भाग जर सर्व काढून टाकिले, व तीस अत्यंत व्यापक किंवा तात्विक असे जर स्वरूप दिले तर 'जीव' शब्दाचे लक्षण असे होते 'जीव' म्हणजे अंतःसंबंधाचा बाह्य संबंधाशी सतत मेळ; व जीवंत राहणे म्हणजे हा मेळ सतत बसवित रहाणे. आता जीव शब्दाचे अशा रितीने लक्षण केले म्हणजे त्या लक्षणांत आदी भौतिक चैतन्य व अध्यात्मिक चैतन्य त्या दोहोंचाही समावेश होतो, ही गोष्ट आपल्या लक्षात ताबडतोब येते. आणि अशा रितीने संबंध होता होताच बुध्दी उत्पन्न होते. व त्या बुध्दीची वाढ जसजशी होत जाईल त्याप्रमाणे अंतःसंबंधाचा बाह्यसंबंधाशी जास्त जास्त मेळ बसवित रहाणे होय. असो. शेवटी अत्यंत महत्वाची एक गोष्ट ध्यानात आणावयाची ती ही की, ज्यास आपण सत्य म्हणून म्हणतो, व ज्याच्या योगाने आपल्या क्रिया सफल होऊन आपले चैतन्य कायम रहाते, ते सत्य म्हणजे देखील बाह्य संबंधाशी अंतःसंबंधाचा अगदी बरोबर मेळ बसविणे हेच होय; दुसरे कांही नाही. बरे जीस आपण 'चुकी' म्हणतो व जिच्यामुळे आपल्या क्रिया निष्फळ होऊन आपल्यास मृत्यू येतो, ती चुकी म्हणजे देखील अशा प्रकारचा तंतोतंत मेळ न बसणे एवढेच होय; दुसरे कांही नाही.

एवंच तर मग, एकंदर सर्व प्रकारचे चैतन्य म्हणजे बाह्य संबंधाशी अंतःसंबंधाचा एकसारखा मेळ बसवित रहाणे एवढेच होय असे ठरते; व चैतन्य शब्दाच्या ह्या लक्षणात शारिरीक चैतन्यप्रमाणे अत्युत्तम अशा मानसिक चैतन्याचाही समावेश होतो असे जर आहे तर आपले एकंदर ज्ञान, संबंधविषयक किंवा सापेक्ष असलेच पाहिजे, हे ह्यावरून अगदी उघड होते.

आपल्या बुध्दीच्या आटोक्यात जे हे केवळ सापेक्ष ज्ञान येऊ शकते तेवढ्याचाच काय तो आपणास ह्या जगात उपयोग होतो. असे

पहा की, वर सिध्द करुन दाखविल्याप्रमाणे, बाह्यक्रियांशी अंतःक्रियांचा जम कायम राखणे म्हणजेच चैतन्य होय. ह्याक्षणी जर तो जम बरोबर असेल तर ह्याक्षणी आपण जीवंत राहू शाकतो व पुढे पुढेही त्या जमावरच जीवंत रहाणे शक्य होते. हे जर खरे आहे, तर आपले सर्व ज्ञान सापेक्ष आहे हे सिध्द होते, ही पहिली गोष्ट होय, दुसरी गोष्ट अशी की, आपल्या एकंदर चैतन्यविषयक व्यापारांची फोड करुन पाहताही वस्तुंच्या अंतःस्वरूपाचे ज्ञान आपणास कधीच होणे शक्य नाही, असेच निःसंशय रितीने दिसून येते. व तिसरी गोष्ट अशी की, कदाचित हे ज्ञान झाले तरी त्याच्यापासून आपल्यास काडीभर फायदा होणे नाही, असे स्पेन्सरसाहेबांचे म्हणणे आहे. ह्यास स्पेन्सर साहेबांच्या म्हणण्याचा विचार करुया.

८. स्पेन्सर साहेबांनी हे विवेचन चांगले केले आहे, असे वर वर पाहणाऱ्यास वाटणार आहे. पण विचार केला म्हणजे हे विवेचन स्थूल दृष्टीने आहे असे म्हणावे लागते. बरे, असो स्पेन्सर साहेबांनी घालून दिलेला जो हा स्थिर व अस्थिर समतोल त्याचा विचार केला म्हणजे जीव हा अनित्य ठरतो, व त्यामुळे चैतन्यही अनित्यच ठरते. मग त्यावरून त्यास कारण “नित्य एक सत् आहे व त्याचे ज्ञान अनिश्चित होते” असे जे स्पेन्सर साहेबांनी पुढे लिहिले आहे. त्यास बराच विरोध येतो, त्याचे निरसन पुढे करू; असो समवाये करुन जरी सर्व विश्वाचा विचार केला तरी आपले चैतन्य हे जर बाह्य विश्वाच्या स्वाधीन राहिल, तर ते परतंत्र असल्यामुळे अनित्यच होईल. व बाह्य विश्वाची ठिकाणे चैतन्य कायम राखण्याची शक्ती एक निराळी आहे व विघातक एक शक्ती निराळी आहे असे म्हणावे लागेल; आणि असे म्हटल्यास आपल्या ठिकाणी राहणारे चैतन्य ही एक शक्ती व बाह्य विश्वाची ठिकाणे राहणारे चैतन्य विघातक शक्ती अशा दोन शक्त्या निरनिराळ्या असल्यामुळे दोहोंचे ऐक्य होणे नाही. कारण त्या दोन्ही परस्पर विरुध्द आहेत. मग समवाये करुन जीवाची स्थिती असते असे म्हणताच येणार नाही. दुसरी एक गोष्ट अशी आहे की, आपल्या चैतन्यास बाह्य विश्वाकडून जर विघातक करण्याची शक्ती असेल तर ती नेहमी विघातक करत राहिल; मग ती पोषण करणार नाही. तीच शक्ती जर पोषक असेल तर ती नेहमी पोषण करत राहिल; मग ती विघात करणार नाही, दोन्हीही शक्त्या त्या विश्वाची ठिकाणे आहेत. म्हणावे तर दोन्ही क्रिया एकाकाली सारख्याच होत राहतील, व असे होणे विरुध्द आहे. म्हणून विश्वाचे ठिकाणी अशा रितीने पोषण व्हावे व अशा रितीने विघात व्हावा अशा रितीने नियमन करण्याची शक्तीच नाही. कारण ते जड आहे. म्हणूनच आर्यवेदांत ग्रंथात ईश्वराचा अंगीकार आहे व त्यासच विराट

पुरुषाची स्थूल दृष्टीने कल्पना केली आहे. त्याचा प्रकार आम्ही पुढे सांगू. म्हणून स्पेन्सर साहेबांनी घालून दिलेला “समतोल” हा बऱ्याच अंशी चुकीचा आहे शिवाय गर्भाच्या पोषणापासून तो तहत मरेपर्यंत देहाच्या रक्षणासाठी बाह्य विश्वाचेही आवश्यकता असतेच असते; म्हणूनच जीवाची उत्पत्ती होते. जर बाह्य विश्वाची शक्ती विघातकच नव्हती राहिल तर बाह्य साधनांच्या (पंचभूतांच्या) योगाने जी देहाची उत्पत्ती व वाढ होते ती मुळीच होणार नाही व मुळीच चैतन्यच जर अनित्य आहे तर देहाच्या उत्पत्तीस अंतःशक्तीच्या योगाने आरंभ तरी कसा व्हावा. कारण चैतन्य जर अनित्य आहे तर अंतःशक्ती तरी कशी सिध्द व्हावी ? यामुळे स्पेन्सर साहेबांचा ‘समतोल’ मानता येत नाही.

आता जीवाचे चैतन्य नित्य कसे आहे हे द्वितीय प्रकरणात आम्ही सांगितलेच आहे; तथापि याविषयी आमचे काय म्हणणे आहे हे पहा. त्यामुळे पाठिमागच्या विरोधाचे निरसनही होईल. जीवाच्या चैतन्याची उत्पत्ती व नाश हे जर संभवतील तर त्यास अनित्यत्व प्राप्त होईल. आता असे ते जीवचैतन्य कारणाचे ठिकाणी लय पावते म्हणावे तर लय पावणारे चैतन्य कारणाहून भिन्न आहे ? किंवा अभिन्न आहे ? भिन्न आहे म्हणावे तर कारणाचे ठिकाणी ते लीन जरी झाले तरी त्याचा निराळेपणा कायमच राहिल. (आणि असे कायम राहिल्यास ते नित्य होईल. आणि असे नित्य राहिल्यास त्याचा नाश होतो असे म्हणता येणार नाही) आता बाह्य साधनांच्या योगाने त्याचा नाश होतो. म्हणावे तर ते अनित्य ठरेल व त्यावरून कारण नित्य आहे असे मुळीच ठरविता येणार नाही. आता कारणाशी ते अभिन्न आहे म्हणावे तर त्याचा लय होतो असे म्हणता येणार नाही. अर्थात् त्याची उत्पत्तीही नाही असे म्हणावे लागते. व त्यावरूनच चैतन्याची नित्यता ठरविता येते. मग उपाधिच्या योगाने त्याचे स्पष्ट भान होवो किंवा न होवो आता स्थूल दृष्टी मानसांना समजण्यासाठी आर्यवेदांत ग्रंथातही महत्वाचे वर्णन आहे. स्पेन्सर साहेबांनी सापेक्ष ज्ञान सिध्द करण्यासाठी जीवाचे जे स्वरूप लक्षण केले आहे त्यात सर्व विश्वाचा अंतर्भाव होतो असे म्हटल्यास चिंता नाही. व अशा पध्दतीस आर्यवेदांत ग्रंथात विराट पुरुष असे म्हंटले आहे. विराट पुरुष म्हणजे सर्व जीवाची ‘समष्टि’ म्हणजे समूह होय. त्यात अहं म्हणजे द्रष्टा व इंद म्हणजे दृश्य. या दोहोत सर्व समष्टि होत असते. अशा रीतीने वर्णन भाष्यकार, विद्यारण्य, व ज्ञानेश्वर आदि करून सत्पुरुषाच्या ग्रंथात जागोजाग दृष्टीस पडते. त्यात त्या समष्टीच्या प्रत्येक व्यक्तीच्या अंतःस्वरूपाचा विचार केला तर द्रष्टा व दृश्य यांचे ज्ञान सापेक्षच आहे. पण समष्टीच्या दृष्टीने विचार केला तर हे ज्ञान सापेक्ष

ठरत नाही. कारण समष्टीही एकच आहे. आता समष्टी शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून समष्टी हा एकच जर सापेक्ष आहे (प्रत्येक व्यक्तीवर अवलंबून आहे) तर समष्टीचे ही ज्ञान सापेक्षच होईल असे कोणीही म्हणेल व असेच स्थूल दृष्टीने म्हणणे शक्यही आहे. तथापि ह्या बाह्यसृष्टीचाच केवळ विचार न करता आपण तिच्या उगमाकडे जाऊया म्हणजे आपणास काय लाभ होते ते पाहू. जागृतीत जी ही सापेक्ष बाह्यदृष्टी भासते तिच्या पाठीमागची जी सुषुप्ती ती जरी सापेक्ष आहे तरी तीत सर्व जगाचे व आपल्या मनाचेही भान होत नाही, अर्थात सापेक्ष संबंधही भासत नाही. पण आस्ति व नास्ति (सत् व असत्) अशा म्हणण्यावाचून जी आपली स्थिती आहे ती ढळत नाही व असे ते स्वरूप, ज्ञान व अज्ञान अशा म्हणण्यावाचून ज्ञान मात्रच आहे. म्हणून ते स्वरूप नेहमी निरपेक्ष ज्ञानच आहे (हे सुषुप्तीचे उदाहरण आहे असे समजावे याप्रमाणे देहाच्या उत्पत्तीपूर्वीही आहे असेही समजावे) मनोवृत्ती ज्ञान, किंवा हे चैतन्य बुध्दीच्या योगाने व्यक्त होते, ते देखील सापेक्ष आहे असे जे वाटते तो भ्रम होय. कारण बुध्दीवृत्तीत व्यक्त झालेले चैतन्य व तिच्या मुळाशी साक्षी रूपाने असलेले चैतन्य हे एकच आहे, मग ते सापेक्ष कसे होईल. (हे उदाहरण चैतन्याच्या स्पष्टतेबद्दल आहे असे समजावे.) बुध्दी, मन ह्या वृत्त्या पंचभुतांची कार्ये असल्यामुळे त्यांनाच बाह्य अशा सर्व जड वस्तुचीच अपेक्षा आहे. आणि त्या वृत्त्या सापेक्ष असल्यामुळेच चैतन्यही सापेक्ष आहे असे जे वाटते तो भ्रम होय. कारण बुध्यादि वृत्तीपासून ते चेतनस्वरूप भिन्न आहे. फक्त त्यांची अभिन्नता जी वाटते तीच भ्रम होय. याप्रमाणेच जगाच्या मुळाशी असलेले सत् स्वरूप हे ज्ञान स्वरूप असल्यामुळे व आपल्या साक्षीचे स्वरूपही तेच असल्यामुळे दोहोंत भेद नाही, म्हणून अनपेक्ष ज्ञान आहेच आहे. जर सताहून ज्ञान निराळे राहिल तरच सताचे ज्ञान होणार नाही; आणि हेच खरे आहे असे म्हटल्यास दोष येतो तो असा. ज्ञानाहून सत् जर निराळे राहिल तर ते जड होईल, व ज्ञान हेही असत् होईल मग दोहोंचाही अंगीकार व्यर्थ होईल. एवंच जगाच्या मुळाला कांहीच राहणार नाही. म्हणून दोघांचे स्वरूप एक आहे असे म्हटले पाहिजे; आणि असे जर म्हणता येते तर असे ते स्वरूप मनादि उपाधिवाचून आपणच आहो असेही म्हणता येते. म्हणून निरपेक्ष ज्ञान स्वरूप हे आहेच आहे, व याचेच नाव प्रत्यक्ष स्वरूप होय. याप्रमाणे आर्यवेदांत ग्रंथात जागोजाग विचार केलेला दृष्टीस पडतो व असे स्वरूप ओळखणे हाच ज्ञानाचा अंतिम फायदा होय. म्हणून फायदा नाही असे म्हणता येत नाही. याबद्दल आर्यवेदांत ग्रंथात जास्त विवेचन केलेले आहे, तेंथे पहावे. ग्रंथ विस्तार जास्त होईल म्हणून आम्ही

जास्त लिहिले नाही.

आता आपल्या जीवनाला उष्णता, ही एक उपकारण आहे ही गोष्ट देखील आर्यांना माहित होते असे त्यांच्या ग्रंथावरून स्पष्ट होते. मात्र ते विवेचन पूर्णपणाचे नसेल जीवाच्या मरणकालचे वर्णन श्रुतीत केले आहे. तेथे उष्णतेला प्राधान्य दिले आहे. म्हणजे उष्णतेच्या नाशाने मरण येते असे सांगितले आहे, ते असे “इंद्रियाणी मनसिलीयते मनस्तु प्राणेषु प्राणास्तु जाठराग्नौ जाठराग्निस्तु परस्यां देवतार्या” अशा अर्थाची श्रुती ही प्रमाण आहे. ज्ञानेश्वरीतही ज्ञानेश्वरांनी ‘अगा देहीचा अग्नि गेला ॥ हा देह नव्हे चिखल ओला’ असे सांगितले आहे. तथापि त्या उष्णतेचा लयही परब्रह्माचे ठिकाणीच होतो असे म्हटले आहे. त्यावरून वाचकांनी काय समजावयाचे हे त्यांचे त्यांनीच समजून घेतले पाहिजे.

९. पुन्हा स्पेन्सर साहेब काय म्हणतात ? ते पाहूया. आता एका प्रश्नाचा विचार करणे राहिला; व तो प्रश्न शेवटचा पण अत्यंत महत्त्वाचा होय. दृश्य विश्वाचे जे हे ज्ञान आपल्यास होऊ शकते ते सर्व सापेक्षच होते. म्हणून त्या सापेक्ष ज्ञानाच्या सिध्दीसाठी अनपेक्ष ज्ञान मानणे आवश्यक आहे. केवळ हे अज्ञेय आहे ही गोष्ट सिध्द करण्यासाठी हॅमिल्टन व म्यान्सेल यांनी जी प्रमाणे आपल्या ग्रंथातून दाखविली आहेत त्यांचे उतारे योग्य म्हणून आम्ही मागे दिले आहेत व त्यांच्या प्रमाणाच्या इतकीच सबळ अशी दुसरी प्रमाणे देऊन त्यासच आम्ही बळकटी आणिली आहे. ह्या गोष्टी जरी खऱ्या आहेत तरी त्या सर्व प्रमाणांना एक अपवाद आहे तो अद्यापि सांगावयाचा आहे. आता हे अगदी खरे आहे की, प्रस्तुत प्रश्नाचा केवळ तर्कशास्त्रदृष्ट्याच जेथपर्यंत आपण विचार करितो तेथपर्यंत मागच्या दोन उताऱ्यातील विधाने सर्वांशी मान्य करावी लागतात, ही गोष्ट आम्हास नाकबुल करता येत नाही. पण जेव्हा आपण जास्त व्यापकदृष्ट्या किंवा अध्यात्मदृष्ट्या विचार करू लागतो, तेव्हा आपल्यास असे आढळून येते की त्यामध्ये एतद्विषयक सत्याचे पूर्ण बिंब उमटलेले नाही. अर्थात त्यांनी एक अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट गाळलेली आहे असे म्हणावे लागते.

ह्या विषयावर आमचे नक्की मत असे आहे:- ज्ञानवत्तेचे दोन प्रकार आहेत; एक निश्चितज्ञानवत्ता, व दुसरी अनिश्चितज्ञानवत्ता. ह्या दोन प्रकारापैकी पहिल्या प्रकारच्याच ज्ञानवत्तेचे नियम तर्कशास्त्रास स्पष्टपणे घालून देता येतात, दुसऱ्या प्रकारच्या ज्ञानवत्तेचे नियम त्या शास्त्रास स्पष्टपणे बसवता येत नाहीत. म्हणजे त्याबद्दल अपूर्ण विचारच राहतात असे म्हणावे लागते. तथापि ज्ञानशक्तीचाच हा एक विकार आहे असे समजून त्यास वास्तविक विचाराच्या वर्गातच

घालावे लागते.

असे पहा की, आपले ज्ञान सापेक्ष आहे, ही गोष्ट जेव्हा आपण सिध्द करीत असतो व जी प्रमाणे पुढे करीत असतो, तेंव्हा त्यापैकी प्रत्येक प्रमाणाच्या मुळी, सापेक्षाच्या पलीकडे कांही तरी आहेच आहे, ही गोष्ट आपल्या ध्यानात येत असते. कोणताही दृश्य चमत्कार घेतला तरी त्याच्या मुळे 'अदृश्य' म्हणून कांहीतरी आहे असे जे मानावे लागते, ते कांहीतरी सत्त्व आहे ह्या दृष्टीनेच मानावे लागते, आपले ज्ञान म्हणजे केवळ आभासचेंच ज्ञान होय अशी कल्पना करणे असल्यास ज्याचे ते आभास आहेत अशा कांहीतरी वस्तूची कल्पना त्या कल्पनेबरोबरच करावी लागते. तशी कल्पना केल्याविना पहिली कल्पनाच होत नाही. कारण वस्तुविहीन आभास ही गोष्ट अगदी अनाकलनीय होय. तात्पर्य आपल्या मनास केवलाचे निश्चित ज्ञान होणे अशक्य होय- असा जो सिध्दांत त्या प्रमाणावरून निघतो, तो सिध्दांत निष्पन्न होण्यासच, त्या केवलाचे आपणास अनिश्चित ज्ञान होते- ही गोष्ट अगोदर कबूल करावी लागते.

आम्हाला असे वाटते की, ज्यांचे निश्चित ज्ञान आपणास कांहीच होत नाही असे जे हे केवळ त्याची जी भावना करणे, विचार करण्यास लागणाऱ्या अवश्य गोष्टींवरून आपणास अगदी भाग पडते, ती भावना जरी अनिश्चित किंवा अस्पष्ट असली तरी अस्तिरूपानेच असते, ह्या गोष्टींबद्दल वाचकांची खात्री करून देण्याला 'सापेक्ष' व 'अनपेक्ष' ह्या ज्या परस्पर विरुद्ध दोन गोष्टी त्यांच्याबद्दलची जी आपली कल्पना आहे, तिचे पृथक्करण करून दाखविणे हाच कदाचित उत्तम मार्ग होय. उदाहरणार्थ समर्याद व अमर्याद ही जोडी घ्या. आपणास समर्यादाविषयी जी कल्पना होते, तिच्या घटनेचा विचार करून पाहता तिच्या ठिकाणी कोणत्यातरी प्रकारच्या सत्त्वाचे ज्ञान हा एक घटक आढळून येतो; व ज्या मर्यादांनी विशिष्ट असे ते सत्त्व ज्ञात होते त्या मर्यादांचे ज्ञान हा त्या कल्पनेचा दुसरा घटक होय. आता ह्या कल्पनेच्या विरुद्ध अशी जी अमर्यादाची कल्पना तिच्या घटनेचा विचार करून पाहता तिच्या ठिकाणी मर्यादाचे ज्ञान हा जो घटक तो नष्ट झालेला दिसतो, पण कोणत्या तरी सत्त्वाचे ज्ञान हा जो घटक तो कायमच असतो. आता त्या ज्ञानास कल्पना असे नाव जरी देता येत नाही तरी आपल्या ज्ञानशक्तीची एक प्रकारची जागरूकावस्था असे म्हटलेच पाहिजे. कारण अमर्यादाची यथार्थ कल्पना जरी होत नाही म्हणून मुळीच होत नाही असे नाही म्हणून तीस कल्पना हे नाव न देता दुसरे कांही ज्ञानवाचक नाव द्या. मात्र अमर्यादाचे कसलेच ज्ञान होत नाही असे मात्र म्हणू नका. याप्रमाणेच सापेक्ष व अनपेक्ष याचा विचार केला

म्हणजे कांहीतरी शिल्लक रहातेच रहाते. (स्पेन्सर साहेबांनी, हॅमिल्टन व म्यान्सेल ह्या नास्तिकवाद्यांच्या खंडनासाठी जो हा ऊहापोह केला आहे तो अगदी बरोबर आहे असे आमचे मत आहे.) एवंच सापेक्ष ज्ञानातच जे तत्त्ववत्ते गर्क होतात ते आपल्या ठिकाणी निश्चित विचार बनवण्यास जे कच्चे द्रव्य म्हणून अवश्य लागते व विचारव्यापाराने त्यास आणून दिलेले जे निश्चित स्वरूप ते नष्ट झाले तरी जे कायम रहाते, असे कांही तरी आहे ही अत्यंत महत्वाची गोष्ट ते अजीबात विसरून जातात. असो. एकंदरीत असे म्हणावे लागते की, जे म्हणून शिल्लक रहाते त्याबद्दलची जी आपली ज्ञानवत्ता तीही शिल्लक असतेच. आणि हे अनिश्चित म्हणून जे काही तेच केवलविषयीच्या आपल्या ज्ञानवतेचे घटक होय. ह्या ज्ञानवतेचे गुणधर्म काय आहेत किंवा तिचा संचय केवढा आहे ह्याबद्दल जरी आपणास कांहीच सांगता येत नाही तरी हे अगदी निर्विवाद आहे की, आपल्या एकंदर ज्ञानाचा अस्तिरूप व अविनाशी असा तो एक मूल घटकावय होय. द्वा रूपाने ती ज्ञानवत्ता आपल्या ठिकाणी नेहमी कायम रहाते. म्हणून आपल्या विचारशक्तीच्या टापूच्या अगदी पलीकडील असे जे हे आदिकारण त्याची जी कल्पना आपणास करावी लागते ती जरी अस्पष्ट असली, तरी वास्तविकच होय.

आतां ही जी ज्ञानवत्ता आपल्या ठिकाणी कायम राहते ती एकच मानसिक व्यापाराची बनलेली नसते, व तशी ती बनणे ही गोष्ट शक्यही नाही; तर ती अनेक मानसिक व्यापारापासून उत्पन्न झालेली असते. आपल्या प्रत्येक यथार्थ कल्पनेत असे एक मूलतत्व असते की, ते मनात कायमच राहते. हे मूलतत्व असे आहे की, त्यास आपल्या ज्ञानशक्तीतून अजीबात निघूनहि जाता येत नाही, किंवा तिच्या ठिकाणी त्यास एकट्यानेहि वास करिता येत नाही. एकंदरीत स्वतंत्र असे सत्व आहेच आहे. म्हणून अनपेक्ष ज्ञान आहेच आहे असे स्पेन्सर साहेब म्हणतात.

१० येथपर्यंत स्पेन्सर साहेबांच्या म्हणण्याचे तात्पर्यच आम्ही सांगितले आहे. त्यांच्या या २६ व्या आकड्याखालचा चौथ्या प्रकरणाच्या शेवटपर्यंतचा विचार उत्तम आहे. व त्यांनी हे विवेचन बरेच विस्तृत केले आहे. त्याचा सर्व उतारा येथे उतरून घेणे अशक्य आहे, म्हणून त्यातील त्यांच्या म्हणण्याचे तात्पर्य उतरून घेतले आहे. स्पेन्सर साहेबांचे हे शेवटचे विवेचन चांगले आहे. तथापि त्यात बराच दोष आहे आणि तोच आम्ही आता दाखविणार आहोत.

जरी स्पेन्सर साहेब आपला मनोविषयक व्यापार (ज्ञान) हा साभास आहे असे म्हणतात व त्यावरून त्यास अधिष्ठानाची जी अनिश्चित कल्पना करावी लागते किंवा त्या कल्पनेस कल्पना असे

न म्हणता “कांहीतरी” ज्ञान म्हणा असे म्हणतात, इत्यादी या त्यांच्या म्हणण्याचे तात्पर्य इतकेच की, “त्यास त्याचे अनिश्चित ज्ञान होते”? त्यावरून येथेच त्यांची चूक होते असे म्हणावे लागते. कारण जोपर्यंत त्या स्वरूपाचा निश्चय होत नाही तोपर्यंत ‘असे ते स्वरूप साक्षी स्वरूप आपणच आहे’ असे निश्चयाने म्हणताच येत नाही. त्यामुळे जरी ते अज्ञेय आहे असे कबुल केले तथापि ते प्रत्यक्ष आहे असा निश्चय जर होत नाही म्हणजे त्याची अनिश्चित ज्ञानच जर कायम राहिल, तर त्याचे वास्तविक (यथार्थ) ज्ञानच आहे असे म्हणताच येत नाही. जर मनात ज्ञानाचा अभास होतो व त्यावरून त्यास अधिष्ठान स्वरूप जर सत् आहे असे आपापतः स्पेन्सरही कबुल करतात तर ते ज्ञान आपणच असल्यामुळे ते नेहमी प्रत्यक्षच आहे असे का कबुल करीत नाहीत ? आणि असे जर ते प्रत्यक्ष आहे तर त्या ज्ञानाचा अनिश्चितपणाच ठरत नाही. म्हणून त्यांचे वरील म्हणणे आम्हास कबुल करता येत नाही. त्यांच्या एकंदर लिहिण्यावरून सत् व चित् (ज्ञान) हे एकच आहे असे जरी आपापतः दिसून येते तथापि ते ज्ञान प्रत्यक्ष असल्यामुळे, निश्चितच आहे, त्यास अनिश्चितपणा केंव्हाही येणार नाही; आणि असे आहे तरच सत् व चित् मिळून एक आहे असा सिध्दांत ठरविता येतो. याचा प्रकार आम्ही मागे सांगितलाच आहे. आणि जर ते स्वरूप नेहमी आपल्या ज्ञानास अनिश्चितच राहिल तर सत् व चित् हे एकच आहे असे म्हणण्यातही तात्पर्य रहाणार नाही व ते स्वरूपज्ञानही अनिश्चितच राहिल. मग ते आहे असे कसे म्हणावे व ज्ञानाचा धर्मही असा आहे की, ते नेहमी प्रत्यक्षच असावयाची व ते निश्चित असावयाची. मग ज्ञान आहे व ते अनिश्चित आहे असे विरुद्ध विधान ‘साक्षी’ रूप आत्म्याविषयी करणे हीच चूक होय. हे प्रत्यक्ष कसे आहे त्याचे विवेचन शंकराचार्य, विद्यारण्य व ज्ञानेश्वर इत्यादिकांनी भाष्ये, पंचदशी वगैरे ग्रंथात केले आहे ते पहावे म्हणजे खात्री होईल. शिवाय ते स्वरूपही कसे आहे याचेही विवेचन उत्तम केले आहे. वेदांत परिभाषेत प्रत्यक्ष ज्ञान म्हणजे काय याचे विवेचन केले आहे. व तोच प्रकार आर्यवेदांत ग्रंथात चोहोकोडे दृष्टीस पडतो.

त्याचे तात्पर्य इतकेच की, वास्तविक ज्ञान (यथार्थ ज्ञान) हे निश्चितच होते. आणि असा निश्चितपणा जर होईल तरच ते प्रत्यक्ष ज्ञान होय अशा अध्यात्मिक दृष्टीनेच जर विचार केला, म्हणजे केवळ तर्क दृष्टीने विचार करण्याचे सोडून दिले. तथापि आपल्या मनीज्ञानावाचून जे ज्ञानरूप आहे, व ते ज्ञानरूप असल्यामुळे आयतेच प्रत्यक्ष आहे. म्हणून निराळ्या प्रत्यक्षादि प्रमाणावाचून ते प्रत्यक्ष स्वरूपच आहे (स्वयंप्रकाश आहे) असे सांगितले आहे. त्यावरून अनिश्चित ज्ञान होते व तेच वास्तविक ज्ञान होय. असे जे

स्पेन्सर म्हणतात तीच चूक होय. व अशी चूक झाल्यामुळे सत् व चित् म्हणजे ज्ञान, हे एकच आहे असे म्हणण्याबद्दलही अनिश्चितपणाच ठरतो व त्यामुळे सत् व चित् हे एक आहे किंवा कसे आहे हे म्हणणेही संदिग्धच राहते व अशारितीने सच्चिताचे जर अनिश्चित ज्ञान होईल, तर ते प्रत्यक्ष ज्ञान (अनुभव) नव्हे असे म्हणावे लागते व असे जर आहे तर त्यांना सच्चिताचे देखील ज्ञान झाले नाही असे म्हणावे लागते. व केवळ कल्पनेने सच्चिताची कल्पना केली आहे असे म्हणावे लागते. मग त्यास ते 'निराळे ज्ञान' असे म्हणेनात कां. आणि अशी ज्ञानाची निराळी कल्पना केली तरी शेवटी ते अज्ञेयच राहणार व "फक्त ते आहे" इतकी भावनाच उत्पन्न होणार. त्यांचे वास्तविक ज्ञान हे ज्ञानाच्या "अनिश्चितपणाने" केंव्हाही होणे शक्य नाही असे म्हणावे लागणार आहे. आणि त्यामुळे सच्चिताची कल्पनाही अनिश्चितच राहिल. मग सच्चित हे एक आहे किंवा कसे आहे हे कांहीच म्हणता येणार नाही. व त्याबद्दल स्पेन्सर साहेबांनीही स्पष्ट असे कांहीच सांगितले नाही. असो; त्याच स्वरूपास सच्चित् हे म्हणणे असत् व जड यामुळे असल्यामुळे या जोडीस देखील (अधिष्ठानाचे ठिकाणी राहता येत नाही.) असे ते स्वरूप आपणच आहो असे प्रत्यक्ष आहे. व हे म्हणणेदेखील जेथे सहन होत नाही अशी आपली निश्चित स्वरूप स्थिती आहे. या विषयाचे विवेचन ज्ञानेश्वरांनी अमृतानुभवाच्या पंचमप्रकरणात केले आहे. शिवाय आर्यवेदांत ग्रंथात आनंदाचे जास्त विवेचन केले आहे ते या स्पेन्सरच्या ग्रंथात नाही व सच्चिताचे विवेचनही इतके अपूर्ण आहे की, आर्यवेदांत वाचण्याची ज्यांना म्हणून सवय आहे त्यांना ते महत्वाचे वाटणार नाही. व त्याचा पोचटपणा तात्काळ लक्षात येण्यासारखा आहे. या आमच्या वरच्या आक्षेपावाचून स्पेन्सरचा सविसाव्या आकड्याखालचा बाकीचा कोटिक्रम वाचण्यासारखा आहे व त्यावरून त्यांचे पंडित्यही चांगले आहे असे लक्षात येते. सारांश इतकाच की, सत् व चित् (ज्ञान) हे एकच आहे असे निश्चयात्मक ज्ञान त्यास जर झाले असते व ते आपण आहो असे जर वाटले असते तर ते निश्चयाने प्रत्यक्ष आहे. असे विधान त्यांनी केले असते. ज्याअर्थी ते ज्ञान अनिश्चित आहे असे ते ठरवितात त्याअर्थी सत् व चित् यांचे विवेचन करण्यातदेखील त्यांची चूक आहे असे म्हणावे लागते व ती चूक म्हणजे. त्याबद्दलचा त्यांचा विचार अद्यापि कोता आहे असे म्हणावे लागते. मग त्यांनी ते ज्ञान अस्तिरूप आहे असे कितीही विधान केले तरी त्याचा कांही उपयोग नाही. कारण असा ज्ञानाचा अनिश्चितपणा ठरविणे म्हणजे अपरोक्षपणाने कांहीतरी विधान करणे होय. असे म्हणावे लागते व तेही अपुरेच आहे. म्हणून कोणत्याही प्रकाराने आर्यवेदांताच्या दृष्टीने

जे सिध्दांत आहेत त्या सिध्दांताची बरोबरी स्पेन्सरच्या अज्ञेयमीमांसेत मुळीच सापडत नाही. तथापि स्पेन्सर साहेबांचे हे शेवटचे तर्कदृष्ट्या विवेचन इतके जबरदस्त आहे की चांगल्या लोकांसदेखील त्यामुळे मोह उत्पन्न होण्याचा संभव आहे. असो. शेवटी शेवटी स्पेन्सर साहेब हे अनपेक्ष एक वस्तु आहे एवढे कबुल करतात. व त्याचे अनिश्चित ज्ञान आपणास होत असल्यामुळे ते नाही असे म्हणताच येत नाही असे त्यांचे म्हणणे आहे व ते बरोबरही आहे असे जरी म्हटले तथापि अशा त्या ज्ञानास वास्तविक ज्ञान (यथार्थ ज्ञान) असे म्हणता येणार नाही. कारण जे अनिश्चित असते ते यथार्थ केंव्हाही होत नसते, म्हणून केवलाचे जे अनिश्चित ज्ञान होते असे ते म्हणतात, ते म्हणणे केवळ तर्कदृष्ट्या भावनात्मकच ठरल्यासारखे होते. त्यामुळे ते स्वरूप सत् आहे किंवा चित् आहे किंवा निराळेच कांहीतरी आहे असा कांहीच निश्चय होत नाही व त्याबद्दल त्यांनी जास्त विवेचनही केले नाही. वस्तुतः तत्त्ववेत्ते या दृष्टीने पाहिले असता त्यांना ते करणे आवश्यक होते. पण ज्याअर्थी त्याविषयी ते मुग्धच रहातात त्याअर्थी ती अनपेक्षताही नेहमी मुग्धावस्थेतच रहाणार आहे. यासाठी आम्ही असे म्हणतो की अनपेक्ष असे ते स्वरूप आपणच स्वयंप्रकाश आहो असे म्हणा, म्हणजे अर्थातच अनपेक्षता सिध्द होते व हीच खरी होय. आता त्या स्वरूपास अनपेक्ष म्हणणे देखील सापेक्षच होते. म्हणून हे दोन्ही विरुद्ध धर्म टाकून पहा, म्हणजे जे शिल्लक राहिल तेच तुम्ही आहा अशी खात्री होईल. व अशा रीतीचेच अनपेक्ष ज्ञान खरे होय. चतुर्थ प्रकरण समाप्त.

प्रकरण ५ वे

एकवाक्यता

या एकवाक्यतेविषयी स्पेन्सरसाहेब काय म्हणतात ? हे पहा.

१. एवंच आपल्या कोटिक्रमरूपी जाळ्याचे प्रमाणरूपी सर्व धागे एकाच सिध्दांतरूपी मध्यबिंदूशी येऊन मिळतात. दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकरणात अनुभव दृष्ट्या जी अनुमाने आपण काढिली, त्यांचेच चौथ्या प्रकरणात विचारदृष्ट्या जे अनुमान निघाले त्यांने पुष्टीकरण होते. विश्वातील दृश्य चमत्कारांच्यामुळे जे वास्तविक सत्त्व असेल ते उमगून काढण्यासाठी जे जे प्रयत्न आपण करितो. ते सर्व व्यर्थ होतात असे पाहून आपली अशी खात्री होते की, ते सत्त्व आपल्या बुध्दीस नेहमीच सर्वथैव अगम्य असे राहणार. तथापि 'जाणणे' ह्या शब्दाचा जो अगदी धात्वर्थ आहे त्या अर्थी, केवलाचे कोणत्याही प्रकारचे किंवा अत्यंत अल्पही ज्ञान होणे ही गोष्ट जरी अगदी अशक्य होय. तरी त्या केवलास अस्तित्व आहेच आहे ही गोष्ट स्वतः सिध्दवत गृहित करणे हा आपल्या एकंदर ज्ञान शक्तीचा

अगदी मूळ पाया होय असेही आपणास विचारांती आढळून येते. दुसरे असे आढळून येते की, आपली ज्ञानशक्ती जेथपर्यंत कायम आहे तेथपर्यंत ह्या गृहीत गोष्टीस तिच्यातून समूळ काढून टाकण्यास आपणास बिलकूल सामर्थ्य असत नाही. म्हणून त्याच्या अस्तित्वाविषयी गृहीत गोष्ट कबूल करावी लागते.

तर मग, समेट करण्यासाठी जो आधार शोधून काढावा म्हणून आपण प्रस्तुत विवेचनास सुरवात केली तो आधार ह्या ठिकाणी आपणास सापडला. व अशा रितीचा जो हा सिध्दांत, तोच धर्म व शास्त्र ह्यांची एकवाक्यता करून देतो. विश्वात वास्तविक सत्त्व म्हणून कांहीतरी आहे, येथून तेथून सर्वच भ्रांति किंवा माया नव्हे, अशी मानवजातीची सामान्य बुध्दी निक्षून साक्ष देते. व ते वास्तविक सत्त्व समजण्यास आपणास मुळीच मार्ग नाही. तथापि ते अस्तित्वात आहे ही गोष्ट 'आत्मानात्म विद्या' आपल्यास स्पष्ट करून दाखविते; आणि ज्याचे वास्तविक स्वरूप अगदीच अगम्य असे कांहीतरी सत्त्व आहे, असे जे हे विधान, ह्या दोन्ही विद्या व माणसाची सामान्य बुध्दि, तिन्ही प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्षरितीने करितात ते विधान व आपले विधान ही वस्तुतः अगदी एकच होत अशी धर्माची खात्री पटते. सारांश, आपणावर व्यापार करणारी कांही 'महाशक्ती' असून, प्रत्येक दृश्य चमत्कार हा तिचा एक प्रकारचा प्रादुर्भाव होय असे मानणे आपणास भाग पडते. ही महाशक्ती सर्वव्यापी असेल ही गोष्ट जरी मनाने अनाकलनीय, तरी ह्या दृश्य चमत्काराच्या एकंदर पसाऱ्यास कांही मर्यादा असतील असे ज्याअर्थी आपल्या अनुभवास मुळीच येत नाही, त्याअर्थी ही 'महाशक्ती' सर्वव्यापी नसून तिच्या अस्तित्वास मर्यादा असतील अशीही कल्पना आपणास होऊ शकत नाही. इकडे शास्त्राचे ह्या विषयावर खरमरीत म्हणणे काय आहे हे पाहिले तर ही 'शक्ती' मानवी बुध्दीस अगम्य आहे असे दिसून येते. व अशी जी अगम्य महाशक्ती तिच्याविषयी अशा रितीने जी ही ज्ञानवत्ता आपल्याठायी सतत जागृत असते, त्याचे ज्ञानवत्तेवर धर्माने आपले ध्यान निरंतरचे लाविलेले आहे. अर्थात तोच त्याचा पाया होय.

अशारीतीने 'धर्म' व 'शास्त्र' ह्यांची जी ही एकवाक्यता आम्ही करून दाखविली, ती, वरकांती मुळीच नसून खरोखरच किती वास्तविक आहे ही गोष्ट वाचकांच्या लक्षात आली असेलच. असो.

२ या स्पेन्सरच्या म्हणण्याचा विचार करूया. आपणापुढे भासणाऱ्या या दृश्य चमत्काराच्या मुळाशी जे एक महासत्य आहे ते सर्वथा धर्मास व शास्त्रास अगम्य आहे तथापि ते आहे ही गोष्ट दोघानांही कबूल आहे. म्हणून दोघांच्या एकवाक्यतेचा हाच मूळ पाया होय असे जरी स्पेन्सर म्हणतात तरी ती एकवाक्यता संभवनीय

नाही. कारण दोघांनाही ते जर अगम्य वाटते म्हणजे त्यांचे पूर्ण ज्ञान होत नाही, तर 'आहे' एवढ्या अनिश्चित ज्ञानाने त्यांची एकवाक्यता होणे दुर्घट आहे. कारण ज्या वस्तूविषयी वाद आहे तो मिटल्याशिवाय एकवाक्यता होणार नाही. आणि त्या वस्तूचे वास्तविक (यथार्थ) ज्ञान झाल्याशिवाय वादही मिटणार नाही. म्हणून केवळ अस्तिरूप संभावनेच्या योगाने तो वाद मिटणार नाही व एकवाक्यताही होणार नाही. म्हणून वस्तूचे यथार्थ ज्ञान होईपर्यंत, ती, वस्तु अशी आहे तशी आहे, इत्यादी तर्क करण्यातच वाद वाढत राहतो. म्हणून त्याची 'अस्तिरूप' भावना जरी केली तरी तिचा कांही उपयोग नाही. उदाहरणार्थ, देवदत्त नावाचा एक मनुष्य आहे. पण तो धर्माचार्यास व शास्त्राचार्यास मुळीच माहित नाही. व दोघांनाही जर त्याचे 'अस्ति' रूप अनिश्चित ज्ञानच आहे तर तेवढ्यावरून दोघांचे ऐक्य होणे दुर्घट आहे. कारण दोघांचेही विचार ह्या मनुष्याविषयी अपुरेच आहेत. म्हणून केवळ अस्तिरूप अनिश्चित ज्ञान त्याच्या एकतेस प्रयोजक होत नाही. जरी, त्यांचे विशेष ज्ञान होत नाही, तरी अस्तिरूप भावनेने ऐक्य का होऊ नये, अशी शंका येते व तिला उत्तरही असे आहे की बाह्य अशा कारणावरून जरी देवदत्त आहे इतकी भावना झाली तरी ती अपुरीच होय. कारण त्याचे वास्तविक ज्ञान झाल्याशिवाय अस्तिरूप ज्ञानच होत नाही असा सिध्दांत आहे. मग केवळ अस्तिरूप भावनाच जर मानावयाची असेल तर अस्तिरूप भावनेवाचून त्याठिकाणी निराळीही कांही तरी भावना करणे शक्य होईल. भावनाच जर करावयाची आहे, तर ती कोणत्याही प्रकाराने करता येईल व करताही येणार नाही. म्हणून त्या देवदत्ताचे तोच हा देवदत्त असे जसे ऐक्यज्ञान होत नाही. म्हणून तद्वतच येथेही जर ती वस्तु अगम्य आहे, तर तिचे देखील अस्तिरूप ज्ञान होणे दुर्घटच आहे. केवळ भावना करणे म्हणजे कांही तरी विधान करणे होय. म्हणून शास्त्र व धर्म यांची एकवाक्यता होणेचे दुर्घट होय. जगातील कोणतीही वस्तू घ्या, तिचे यथार्थज्ञान जर होईल तरच तिचे अस्तित्वही सिध्द होते, नाहीपेक्षा होत नाही. आता ती वस्तु अगम्य आहे. पण तिचे अनिश्चित ज्ञान आहे. असे जरी म्हटले तथापि अनिश्चित ज्ञानावरून त्याचे यथार्थ अस्तित्व सिध्द होणार नाही. म्हणजे ते अस्तित्वही अनिश्चितच सिध्द होईल आणि अशा अनिश्चित सत्यावर धर्माचे व शास्त्राचे ऐक्य करणे दुर्घटच आहे. कारण बोलून चालून, जर त्या अस्तित्वास निश्चित स्वरूप नाही, तर तिच्या आश्रयावर रचलेली जी एकवाक्यता तीहि डळमळीतच रहाणार आहे. शिवाय दुसरी एक गोष्ट अशी येत आहे की, "ते सत् अगम्य आहे पण त्यांचे अनिश्चित ज्ञान होते. म्हणून त्या ज्ञानावरून ते सत्य सामान्य ज्ञानरूपही आहे, म्हणून ते अस्तिस्वरूपही आहेच

आहे” असे म्हटल्याने त्या दोषाची निवृत्ती होत नाही. कारण जे स्वतःसिध्द ज्ञानरूप आहे, ते आहेच आहे ही गोष्ट खरी आहे; पण त्या वस्तूचे जर अनिश्रित ज्ञान होते (यथार्थ ज्ञान होत नाही) तर ते सत्य, ज्ञानरूप आहे असे म्हणण्यातही अर्थ रहाणार नाही. कारण जे ज्ञानरूप असते ते प्रत्यक्ष आहेच आहे. मग तेथे अनिश्रित ज्ञानाची कल्पना कशास हवी. जर स्पेन्सरसाहेब प्रत्यक्ष ज्ञानास अनिश्रित ज्ञानाचे स्वरूप देतात, तर त्यांना ते ज्ञानरूप कसे आहे हे कळले नाही असे म्हणावयास नको काय ? आणि असे जर आपण म्हणू लागतो; तर त्यांना ‘अस्तित्वा’चे देखील यथार्थ ज्ञान झालेच नाही असेच म्हणावे लागते. हाच तो दोष होय, व अशा सदोष अस्तित्वाच्या पायावर धर्माचे व शास्त्राचे ऐक्य करणे दुप्पट सदोष होय.

२. स्पेन्सरसाहेब पुनः काय म्हणतात ? हे पाहूया. माणसाने केवळ प्रस्तुतच्या किंवा सापेक्षाच्या नादी सर्वांशी लागू नये, तर ह्या दृश्याच्या पलीकडे कांही तरी आहे, ह्याबद्दल त्याच्या बुध्दीची जागृती व्हावी, ही सर्व मानव जातीची अत्यंत महत्वाची कामगिरी वर सांगितल्याप्रमाणे ‘धर्मा’ ने बजाविली आहे हे खरे आहे. पण त्याने ही कामगिरी फारच अपूर्ण रितीने बजावली आहे. सारांश, ह्याकामी धर्माचे वर्तन नेहमी कमजास्त प्रमाणाने ‘धर्मविरुध्द’ किंवा आत्मविरुध्द असेच चालत आलेले आहे, व त्यांच्यातून, ही धर्मभ्रष्टता अद्यापही सर्वांशी निघून गेलेली नाही; अजूनही त्यांच्यात तिची कमजास्त चुणूक राहिलेलीच दिसते. धर्मांमध्ये धर्मभ्रष्टतेचे जे पहिले अंग दिसते ते हे की, वर ध्वनित केल्याप्रमाणे, मानवी बुध्दीच्या आटोक्याच्या बाहेरचे जे हे महत्तम सत्य त्यांचे आपल्यास थोडे बहुत ज्ञान झाले आहे, असा खोटा बाणा धर्माने नेहमीच मिळविलेला आहे; व अशा रितीने आपल्यालच मताविरुध्द वर्तन त्यांने ठेवलेले आहे. विश्वातील सर्व वस्तूंचे आदिकारण बुध्दीस अगदी अगम्य आहे असे एका तोंडाने म्हणावयाचे, व लागलेच, त्या आदिकारणाचे गुणधर्म अमुक अमुक आहेत, तात्पर्य कांही अंशी ते मानवी बुध्दीस गम्य आहे- असे दुसऱ्या तोंडाने म्हणावयाचे, असे ह्या महासत्याच्या संबंधाने धर्माने नेहमी आपले दुतोंडी वर्तन ठेविलेले आहे. त्याच्या ठिकाणी धर्मभ्रष्टतेचे दुसरे अंग हे की जरी महासत्यावर त्याची निष्ठा आहे तरी त्याविषयी त्यांने आपली वेडीवाकडी मते सोडिली नाहीत. तिसरा एक धर्मभ्रष्टतेचा प्रकार धर्माच्या ठिकाणी दृष्टीस पडतो, तो हा की धर्मावर त्याचाच मुळी विश्वास बसत नाही. कोणत्याही कडक धर्माभिमानाी घ्या, त्याच्यादेखील मनात अश्रध्देचा कोंब अंगी लपून उगवलेला दिसतो.

३ स्पेन्सरच्या म्हणण्याचा विचार करूया. धर्मभ्रष्टतेचे जे

तीन प्रकार त्यांनी दाखविले आहेत, त्यात दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकाराकडे न वळता पहिल्या प्रकाराकडेच लक्ष देणे जास्त जरूर आहे. स्पेन्सरसाहेबांनी युरोपातील धर्मावर दोष दिलेले आहेत. तथापि त्या गोष्टीचा विचार करणे आम्हासही अवश्य आहे. त्यांचा मुख्य दोष हाच आहे की 'बुध्दीस जे अगम्य आहे ते बुध्दीस गम्य कसे होईल ?' आणि त्याचे हे म्हणणे आम्हासही लागू होण्यासारखे आहे. कारण आम्ही ते 'महासत्य' अवेद्य असून प्रत्यक्ष आहे असे प्रतिपादिले आहे. म्हणून हा प्रश्न विचार करण्यासाठी हातात घेतला आहे. ते 'सत्य' बुध्दीस अगम्य आहे असे आम्हीही मागे सांगितलेच आहे. पण ते बुध्दीस गम्य आहे असे आमचे म्हणणे मुळीच नाही. बुध्दी ही जड आहे. म्हणून तिच्या हातून आत्मरूप सत्यास प्रकाशित करणे मुळीच संभवनीय नाही. उलट ज्याच्या योगाने ती बुद्धि प्रकाशित होते, असे ते महासत्य स्वतःच स्वयंप्रकाश असल्यामुळे ते प्रत्यक्ष आहेच आहे. कारण असे ते स्वरूप साक्षीरूपाने आपणच आहो. म्हणून बुध्दीस ते गम्य होते असे मुळीच आम्ही म्हणत नाही. म्हणून आमचे बोलणे दुतांडीपणाचे होत नाही. असो. आर्यवेदांताच्या सरणीकडे लक्ष दिले म्हणजे वेदकालापासून तो आजमितीपर्यंत जे जे सत्पुरुष होऊन गेले त्यांनी त्यांनी हेच प्रतिपादिले आहे. त्यात विशेषकरून वेदाकडे दृष्टी दिली म्हणजे असे वाटते की, 'सत्यं ज्ञानमनंत ब्रह्म' इत्यादी वाक्येही ज्यांच्या मुख्रातून निघत असत व त्याबद्दल रानावनात राहून जे जे विचार करीत असत, असे जे आमचे आर्यऋषी व त्यांनी घालून दिलेले जे तात्त्विक विचार ते पाहिले म्हणजे अशी खात्री होते की आज ज्याबद्दल स्पेन्सरचा केवळ आरंभ आहे अशा त्या तात्त्विक विचारात आमची शेवटची सुधारणा होऊन हजारों वर्षे लोटली आहेत व हे पाहून आश्चर्य वाटते. व त्यांच्या ऋणातून मुक्त होण्यास आम्हास जागाच नाही अशीही खात्री होते.

४. शिवाय स्पेन्सरसाहेबांचे म्हणणे असे आहे की धर्माच्या हातून जशा चुका झाल्या आहेत, तशाच शास्त्राच्या हातूनही झाल्या आहेत. सूर्याविषयी प्रथम अशी कल्पना होती की, त्यास बसण्यास एक रथ आहे, त्या रथास घोडे जुंपलेले आहेत, नंतर केप्लर नावाच्या जोतिष्याने पृथ्वीप्रमाणेच सूर्य हा एक ग्रह आहे व त्यास प्रेरक कोणी एक महापुरुष आहे. नंतर न्यूटनने अशी कल्पना काढिली की गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमाने पृथ्वी फिरत असते. तथापि तोच पुनः असे म्हणतो की पोकळीत कांही एक पातळ द्रव्य आहे आणि त्यामुळेच पृथ्वीच फिरत असते. पण, या पृथ्वीच्या फिरण्याचे कारण काय आहे हे कळत नाही या एकंदर कल्पना जसजशा वाढत गेल्या तसतसे त्यांना तात्त्विक स्वरूप येऊ लागले व अशा कल्पना कितीही

वाढवल्या तरी अगम्य (अकल्प्य) हेच शेवटी रहाणार आहे. आणि येथेच धर्माची व शास्त्राची एकवाक्यता होणे शक्य आहे. पण शास्त्रातही अद्याप सर्व विश्वाच्या प्रादुर्भावास “बीज” वगैरे कारण आहेत असे मानतात, ती चूक होय. कितीएक तरी या विश्वाच्या प्रादुर्भावास चेतन कारण मानतात; पण ते चेतन कार्य आहे ते कारण केंव्हाही होत नाही. म्हणून त्यास स्वतंत्र सत्त्व नाही असे स्पेन्सरसाहेबांचे म्हणणे आहे. आणि आम्ही यावरच थोडे लिहिणार आहो.

५ चेतनावाचून जर केवळ सत्त्व विश्वास कारण आहे असे म्हणावे तर ते सत्त्व चेतनाच्या अभावाने जडच होईल. मग जड अशा सतापासून विश्वोत्पत्तीच संभवणार नाही. म्हणून ते चेतन आहे असे म्हणावे लागते. अर्थात चैतन्य हे कार्य होत नाही चैतन्य कार्य आहे असे जे वाटते ती भ्रंती होय. चतुर्थ प्रकरणात स्पेन्सरसाहेब हे सर्व ज्ञाने ही अभास विशिष्ट आहेत, म्हणून ज्याचा अभास आहे असे ते सत्त्व आहेच आहे असे म्हणतात. त्याचाच जर विचार केला तर ज्याचा अभास झाला आहे, ते देखील ज्ञानरूप आहे असे म्हटले पाहिजे. जर मूळ सत्त्व ज्ञानरूप नसते तर ज्ञानाचा अभासच झाला नसता. म्हणून चैतन्य हे कार्य आहे असे जे स्पेन्सरसाहेब म्हणतात ती चूक होय, इतकेच नव्हे, तर ते सत्त्व अगम्य आहे, असे जे म्हणतात ती देखील मोठी चूक होय. अभासाच्या लक्षणाचा विचार केला म्हणजे असे सिद्ध होते. उदाहरणार्थ दर्पणात आपल्या मुख्याचा अभास जेव्हा होतो तेव्हा तो दर्पणातून मुख्याभासही त्रिवास्थ मुख्यावाचून निराळा राहू शकत नाही. म्हणजे आपला मुख्याभास आपणच आपल्या मुख्याने पहात असतो. त्याप्रमाणे ज्या ज्ञानरूप सत्त्वाचा अभास आपल्या बुद्धीत झाला आहे, त्या बुद्धीच्या पलिकडे ते ज्ञानरूप सत्य आहेच आहे. ते ज्ञानरूप सत्य, बुद्धी व तीतील ज्ञानाचा अभास यास सोडून निराळे रहात नाही. जर निराळे राहिल तर ज्ञानाभासच होणार नाही. म्हणून बुध्यादि अभासाना पहाणारे जे साक्षीरूप सत्य ज्ञान ते बुद्धीवाचून आपणच, “तद्रूपाने” प्रत्यक्ष आहो. म्हणून सत्त्व हे अगम्य आहे असे जे स्पेन्सर म्हणतात हीच ती मोठी चूक होय. म्हणून शास्त्र व धर्म यांची अगम्यविषयी एकवाक्यता करणे हीही दुप्पट मोठी चूक होय. असो; व असे ते ज्ञानरूप सत्त्व विश्व चमत्काराच्या मुळाला आहेच आहे. ते जर नसते तर देहाची किंबहुना विश्वाची देखील उत्पत्ती झाली नसती. म्हणून तेच ज्ञानरूप सत्य आपण साक्षीरूप आहो असे प्रत्यक्ष ज्ञान संभवते. अर्थात हेच वास्तविक ज्ञान होय. जर एकत्व संभवनीय असेल तर अशा ज्ञानाच्या मुळातच ते आहे. एरवी ते संभवणार नाही.

पुढे स्पेन्सरसाहेबांनी धर्म व शास्त्र यांची परस्पर अपेक्षा कशी आहे व त्यामुळे दोहोंचे ऐक्य कसे होते याबद्दल बराच लांबलचक ऊहापोह केला आहे. पण या त्यांच्या म्हणण्याकडे लक्ष द्यावे असे आम्हास वाटत नाही. आता युरोपातील धर्मवादी हे “आपण अगदी आज व दुर्बल आहो, असे म्हणतात. पण दुसरीकडे पहावे तो आपणास विश्वाचे गुढ समजते” असेही म्हणतात हे त्यांचे म्हणणे विरुद्ध होत नाही काय ? असे स्पेन्सरसाहेबांचे म्हणणे आहे. या विरोधाचा परिहार आम्ही मागे केलाच आहे. म्हणून येथे जास्त लिहिण्याच्या भरीस पडत नाही. तथापि “विश्वाचे आदिकारण अगदी अगम्य आहे, असे समजणे हेच आपले अतिशय मोठे शहाणपण व अतिशय मोठे कर्तव्य होय”. असे जे स्पेन्सरसाहेब अगदी कंठवाने सांगतात, ते कूच कामाचे कसे आहे हे आम्ही मागे सांगितलेच आहे, तथापि आम्हास इतके सांगणे अगदी जरूर आहे की, स्पेन्सरसाहेबांनी हा ग्रंथ लिहून जर कांही केले असेल तर ते एवढे की, त्या आदिकारणाबद्दल आपणास “कांही कळत नाही” मात्र ते त्यांचे म्हणणे पध्दतशीर झाले आहे. एखादा रानटी मनुष्यही ते आदिकारण आपणास कांही कळत नाही असेच म्हणून व स्पेन्सरही तेच म्हणतो. फक्त दोघांच्या विचारातच भेद होईल. पहिल्यास आपणास ते का कळत नाही याबद्दल शास्त्रीय पध्दतीने त्याची कारणे सांगता येत नाहीत. आणि स्पेन्सर हे शास्त्रीय पध्दतीने त्याची कारणे सांगू शकतात. म्हणून दोघांच्या या विचारातच भेद होईल. पण वस्तुतः विचार केल्यास दोघांची बरोबरीच होईल. आणि त्यांनी जो एवढा विचार केला आहे त्याचे फल जर कांही असेल तर ‘ते आपणास कांही कळत नाही’. म्हणून असा फलदृष्ट्या विचार केला म्हणजे आम्हास असे वाटते की त्यांचे हे कारणे अगदी निरर्थक होय. कारण ‘ते कळत नाही’ असे म्हणणे हे आयत्नताच सिध्द आहे. म्हणून स्पेन्सरचे ते कळत नाही म्हणणे अगदी निरूपयोगी आहे. वस्तुतः जे न कळणे हे ते कोणत्यातरी रितीने दवडले पाहिजे, व ते दवडणेही शक्य आहे. हे आम्ही सांगितलेच आहे. असो.

पुढे स्पेन्सरसाहेबांचे म्हणणे असे आहे की, या आमच्या मताचा धर्माभिमान व शास्त्राभिमान हे तिरस्कार करतील; व असे कारणे सध्यस्थितीत, त्यास हितावहही आहे. तथापि खरे मत प्रतिपादन करणे, व मतभेद सहिष्णुता दाखविणे, हेच खऱ्या तत्ववेत्त्याचे कर्तव्य होय. असे सांगून व थोडक्यात उपसंहार करून ग्रंथ संपविला आहे. तत्ववेत्त्याचा तिरस्कार लोकांनी केला असता आपली शांतवृत्ति कशी ठेवावी हेच स्पेन्सरसाहेबांनी जास्त प्रतिपादिले आहे. हाच विषय आमच्या इकडेही सर्वांना थोडाबहुत

माहीत असतोच असतो. म्हणून आम्ही याविषयी जास्त लिहित नाही. शिवाय अज्ञलोकांचे जे समज असतात तेही बदलण्याचा कोणी प्रयत्न करू नये असेही स्पेन्सरचे म्हणणे आहे. एकंदरीत हे विवेचन बरे आहे, व अशारीतीचा विषय भगवद्गीतेतही भगवंतानी अर्जुनास उपदेशिला आहे. असो. आता आम्हास सांगावयाचे ते इतकेच की, भगवद्गीतेत कर्माची व ज्ञानाची एका ठिकाणी सांगड घालण्यासाठी भगवंतानी जो प्रयत्न केला आहे, तो फारच उत्तम आहे. ज्ञानाचा लाभ झाला असता ही कर्मकशासाठी करावीत याबद्दलचे विवेचन चांगलेच केले आहे. आणि त्यामुळे दोघांचा परस्पर विरोध कसा नाहीसा होतो हेही चांगले प्रतिपादिले आहे. ग्रंथविस्तार होईल म्हणून आम्ही जास्त लिहिले नाही. तथापि वाचकांनी भगवद्गीता एकवार वाचावी किंवा ऐकावी. असो. आता कोणतेही धर्म घ्या, कोणतीही शास्त्रे घ्या, कोणतेही लोक घ्या, किंबहुना सर्व विश्व घ्या, त्या सर्वांचे ऐक्य मुलतः सिध्द कसे आहे हे आम्हास सांगावयाचे आहे. तो प्रकार असा आम्हास जगाचे ठिकाणी नित्यपणा जो प्रतीत होत असतो तो आला कोठून अशी सहज शंका उत्पन्न होते. कारण आपल्या मनोवृत्ती जर बदलणाऱ्या आहेत तर केवळ त्याच्यापासून नित्यपणाची प्रतीति होईल हे म्हणणे अगदी विरुध्द होय. म्हणून आम्हास असे म्हणावे लागते की आपल्या मनाच्या पाठीमागे आपली अदृश्य अशी स्थिती आहे व जी स्थिती मनास व त्याच्या अभावास प्रकाशित करिते तीच आपली साक्षिरूप स्थिती होय. व अशा त्या साक्षीच्या ठिकाणी लक्षावधि मनोवृत्त्या भासून गेल्या तरी ज्याच्या स्वरूपाचा बदल होत नाही असे ते स्वरूप नित्य आहे असे म्हटले पाहिजे. यावरून असे म्हणावे लागते की मनास आरंभ करून सर्व दृश्य विश्व हे अनित्य आहे त्याशिवाय त्या साक्षीस 'नित्य' असे म्हणताच येणार नाही. पण येथे एक शंका अशी येते की सर्व विश्वाचे ठिकाणी अनित्यपणा प्रतीत न होता नित्यपणाच प्रतीत होतो, म्हणजे सर्व विश्व हे नित्य आहे असेच वाटते. यावर उत्तर असे आहे की नित्यपणा हा जडाश्रित आहे? किंवा चेतनाश्रित आहे? प्रथमपक्षी नित्यपणा हा जडाश्रित आहे. म्हणावे तर जड हे नित्य असल्याने कारणावाचून कार्य आहे असे म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होईल. म्हणून द्वितीयपक्षी नित्यपणा हा चेतनाश्रित आहे असे म्हणावे तर विश्वाचे ठिकाणी नित्यपणा आहे असे म्हणताच येत नाही. तर तो साक्षी निष्ठच आहे. म्हणून विश्वाचे ठिकाणी जो नित्यपणा प्रतीत होतो, तो आत्मसंबंधानेच होय. एवंच विश्वाचे ठिकाणी नित्यपणा नाही असे सिध्द झाले आणि असे सिध्द करण्यास जो जावे तो दुसरा एक दोष असा येतो की 'जे सत् असते' तेच नित्य असते. अशा सामान्य नियमावरून विश्वाचे ठिकाणी जर नित्यपणा

नाही तर तेथे सत्ही नाही असे म्हटल्याप्रमाणे होते. व असे म्हणू लागल्यास विश्वाशी जो आपला व्यवहार होत असतो तो होणार नाही. म्हणून आपण असे म्हणूया की सर्व विश्व हेदेखील नित्यच आहे, अशी शंका कोणासही उत्पन्न होणार आहे म्हणून तिचा विचार करूया. याच शंकेचे जास्त विवरण करूया.

सत्ता म्हणजे आहेपणा. तो आहेपणा पदार्थाचे ठिकाणी आहेच, तो नाही असे केंव्हाही होत नाही. पदार्थाच्या अनुवर्तनानेच अनंतकालचे सूर्यचंद्रादि, पृथ्वी, आप् इत्यादी पदार्थ आहेत, अशी प्रतिती होते. पिता, पितामह, माता, मातामहादि संबंधही ज्या सत्तेमुळेच उत्पन्न होतात, आणि आपण अनुवंशिक हक्कहि ज्या सत्तेमुळेच स्थापित करतो, शास्त्रे व वेदादिग्रंथ हे ज्या सत्तेमुळे आहेत, म्हणून आपण अध्ययन व अध्यापन करितो, ती सत्ता पदार्थाचे ठिकाणी नसती तर पूर्वोक्त व्यवहारच झाले नसते. आणि सर्व जगाची स्थितीही निराळीच झाली असती. फार काय, जर ही सत्ता पदार्थात नसती, तर हवा, पाणी, जमीन, पीक, धान्य इत्यादी द्रव्ये निरुपयोगी झाली असती. सर्व पदार्थांचा उपयोग आहे. आणि जीवाच्या अस्तित्वास कारणीभूत असलेले पूर्वोक्त सर्व पदार्थ अवश्य आहेत. पहा पूर्वोक्त सर्व पदार्थांचाचून कोणत्याही जीवाचे अस्तित्व रहाणे कठीण आहे. म्हणून पदार्थाचे ठिकाणी सत्ता आहे; आणि ती तशी सत्ता असल्याने पूर्वोक्त सर्व व्यवहार उत्पन्न होतात.

या शंकेचे उत्तर असे आहे. ज्या सत्तेने जीवाचे अस्तित्व या जगात झाले आहे, ती सत्ता पूर्वोक्त सर्व पदार्थात आहे असे म्हणावे तर त्या सत्तेहून जीव व पूर्वोक्त सर्व पदार्थ भिन्न आहेत किंवा अभिन्न आहेत ? भिन्न आहेत म्हणावे तर भिन्न भिन्न जीव व भिन्न भिन्न पदार्थ हे त्या सत्तेहून भिन्न असल्यामुळे त्या त्या जीवास व पदार्थास निराळी सत्ता (जगात अस्तित्व मानण्याविषयी) कल्पावी लागेल. आणि जितके जीव व पदार्थ आहेत तितक्या सत्ता कल्पिल्यास पहिल्या जीवापासून दुसरी जीवसत्ता, दुसरीपासून तिसरी अशारितीने अन्वस्था प्रसंग प्राप्त होईल; आणि अशा प्रकारच्या निरनिराळ्या सत्ता सिध्द झाल्याने जीवांचा परस्पर व जीवांचा व पदार्थांचा परस्पर संबंध होणार नाही व जीवाचे अस्तित्व जगात होणार नाही. म्हणून आम्हास येथे असे म्हणावे लागते की, अधिष्ठानाची जी सत्ता आहे तीच जीवसत्ता होय व तीच पदार्थ सत्ताही होय. म्हणून जीवात व पदार्थात निराळी सत्ता असते असे म्हणता येत नाही. म्हणून सत्तेहून सर्व पदार्थ व जीव अभिन्न आहेत, असे म्हणावे, तर ती अभिन्नता घटकास महाकाशाप्रमाणे आहे असे म्हणावे तर घटाकाश व महाकाश एकच त्याप्रमाणे जीवसत्ता, पदार्थसत्ता म्हणजे जगाच्या मुळाशी असलेली

अधिष्ठान सत्ता होय. म्हणून सच्चित हे कोणाचे कार्य होत नाही तर देहादि विश्वाची कमी जास्त प्रमाणाने 'उत्क्रांति' म्हणजे परिणाम होत असल्यामुळे त्यासच अनित्यता प्राप्त होते. आणि या कारणामुळेच त्या आदिकारणास नित्य, सच्चित् असे म्हणावे लागते. वस्तुतः त्यास कांहीच म्हणता येत नाही. तथापि एवढे सिध्द झाले आहे की, जगाच्या मुळाशी असलेले सत् हेच जीवसत् होय, व तेच नित्य आहे. याप्रमाणेच सर्व विश्वाचीही स्थिती आहे म्हणजे सर्व विश्वाचे ऐक्यच आहे. यास दृष्टांत असा आहे की, सुषुप्तीतही सर्व जीव जगत् हे लीनच असते व तो त्यांचा लीनपणा सतावाचून अन्य ठिकाणी होत असेल असे मानण्यास जागाच नाही. कारण सर्व विश्वास, सत् हेच अधिष्ठान आहे म्हणून तेथेच त्याचा लीनपणा होणार. जीव हा सत् आहे असे आताच सांगितले आहे. अर्थात सर्व विश्वाचा लयही जीवाच्या उपाधिच्या द्वाराने तेथेच होईल व जेव्हा पुन्हा व्यवहार होण्याची आवश्यकता पडेल तेव्हा तेथूनच सर्व व्यवहारात्मक जागृती होईल. म्हणून अशा त्या सतास जीवाच्या उपाधि संबंधाने ईश्वर असे म्हणूया. ज्याप्रमाणे विश्वाच्या पलिकडे असणाऱ्या सतास आपण ईश्वर म्हणतो त्याप्रमाणेच सुषुप्तीतही ईश्वराचा अंगिकार आहे. आणि जीवास सर्वांच्या कारणतेचा बोध होण्यास सुषुप्तीची आवश्यकता आहे. ती आवश्यकता उत्पत्तीच्या पूर्वीच्या स्थितीने तितकी भरून निघत नाही. आणि सुषुप्तीचे व विश्वाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीच्या स्थितीचे साम्यही आहे. म्हणून जो सुषुप्तीत होता तोच जागृतीत जीव आहे, अशी प्रत्यभिज्ञा प्रत्येकास आहे. म्हणून सर्व विश्वाचे कारण जे सत् ते देखील जीवच आहे अशा रितीने सर्व विश्वाचे मुळातच ऐक्य आहे. येथे एक जबरदस्त शंका अशी येते की, विश्वाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीची सद्पस्थिती, कोणीच पाहिली नसल्यामुळे जीव ब्रह्माचे ऐक्य ज्ञान कसे संभवे ? अर्थात ते अज्ञेयच होईल. या शंकेस उत्तर असे आहे सुषुप्तीत जेव्हा जीव लीन होतो तेव्हा तेथे सर्व सृष्टीचा लयही श्रुतीने सांगितला आहे, त्यावरून सुषुप्तीत "सामान्य सत्त्वरूपच" सर्व जीव व विश्व हे आहे असे म्हणण्यास चिंता नाही. कारण एवढ्या सर्व सृष्टीचा लय सुषुप्तीतील प्राज्ञनामक जीवाचे ठिकाणी कसा संभवे ? तो संभवणार नाही. तो लय त्या सामान्य सताचे ठिकाणीच संभवे. अशा अर्थाचा विषय श्री शंकराचार्यांनी समन्वय अध्यायात लिहिला आहे. आणि पृथ्वीतील सर्व लोकास निद्रेतून जागे झाल्यानंतर "मी सुखाने निजलो होतो, कांही जाणले नाही" अशी एकच प्रत्यभिज्ञा होते म्हणून सुषुप्तीत सर्व जगच एका अधिष्ठानावर निद्रीत होते असे म्हटले पाहिजे. म्हणूनच श्रुतीने सर्व जगाचा लय सुषुप्तीत सांगितला आहे असे ते अधिष्ठान आपणच आहो अशा रितीने ऐक्य संभवते.

शिवाय द्वितीय प्रकरणात 'गर्भगोलक' न्यायाने आम्ही विचार केला आहे. व आताच जे हे विवेचन केले आहे त्यावरून देहाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीचेच सत् आम्ही आहो असे ज्ञान होते, जर ते सत् आपणाहून निराळे असते, तर त्यास जाणल्यावाचून ऐक्य झाले नसते. फक्त त्या सतास 'अदृश्य' ही उपाधि आम्हीच आमच्या कल्पनेने लाविली आहे व जीवास दृश्य ही उपाधि लाविली आहे. म्हणून त्या उपाधिस टाकून दिले असता एकच सत् ज्ञानरूप आहे असे ऐक्य ज्ञान संभवते. यासच अखंड वाक्यार्थ म्हणतात. म्हणून जे उत्पत्तीच्या पूर्वीचे सत् व चित् तेच आता जीव दशेत सच्चित् आहे. म्हणून निराळेपणाने उत्पत्तीच्या पूर्वीच्या सच्चिताचे ज्ञान झाले पाहिजे असे म्हणताच येत नाही. कारण उत्पत्तीच्या पूर्वीची स्थिती घ्या, किंवा आताची स्थिती घ्या, ते सच्चिदानंद रूपाने जसे असावयाचे तसेच आहे. सुषुप्तीचा दृष्टांत हा केवळ विषयाच्या समजुतीसाठीच आहे. याप्रमाणे सर्व विश्वाचे ऐक्यच आहे. अशा त्या स्वरूपास जाणण्यासाठी 'जहद जहलक्षणा' पाहिजे असे कितीएक म्हणतात, कितीएक, ती नको असेही म्हणतात. तथापि एवढे येथे लक्षात ठेविले पाहिजे की कोणत्याही कल्पनेचा येथे उपयोग होत नाही. कारण ते स्वरूपच सच्चिदानंदरूपाने नित्य स्वयंप्रकाश आहे. असो; ज्या ज्या अनुमान लक्षणादि प्रमाणांच्या कल्पना, स्वरूपाविषयी केल्या असतील, त्या सर्व, अज्ञ लोकांच्या समजुतीसाठी उपाय आहेत असेच म्हणावे लागते. असो; अशा रीतीने पृथ्वीतील सर्व जीवांचे मुळचेच जर ऐक्य आहे तर सर्व आम्ही एका घरात वास करणारे आहो असेच सिध्द होते. मग आम्ही ब्राह्मण, आम्ही क्षत्रिय, आम्ही वैश्य, आम्ही शूद्र, आम्ही युरोपियन, आम्ही अमेरिकन इत्यादि समज व त्याबद्दलचा आमचा अभिमान इत्यादी प्रकार रहातील काय ? ते राहतील असे कोणीही म्हणणार नाही. पण ते मूळतत्व ओळखल्यावाचून आपणास असे म्हणण्याचा अधिकार आहे काय ? असे कोणी विचारल्यास त्यास 'नाही' असेच उत्तर येईल. एवंच असे 'सत्स्वरूपज्ञान' झाल्यानंतर आमचे जे अभिमानाचे बाह्य समज आहेत ते किती पोकळ आहेत हे वाचकांच्या लक्षात येईल. सर्व जगात ह्या बाह्य समजांसच जास्त मान असल्यामुळे आज आमच्या आर्य लोकांची स्थिती किती खालावली आहे याचे प्रत्यक्ष उदाहरण आमच्या डोळ्यापुढे आहे. पण येथे जी चूक झाली आहे ती कोणाची ? असे म्हणाल तर आर्य लोकांचीच होय. आर्य लोकांनी आपलेपणा टाकिला आहे. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र हे जे आर्यांचे चार प्रकार आहेत त्यांनी आपले मूळ कोठे आहे हे आपल्या पूर्वजानी घालून दिलेले जे ज्ञान ते आजीबाद टाकून दिले आहे व बाह्य समजासच 'हेच आमचे तत्त्व' असे समजून त्यासच चिकटून राहिले आहेत;

त्यामुळेच आजची हीन स्थिती आमहांस प्राप्त झाली आहे. असो. एकंदरीत जातीचा सब गोलंकार करावा असे आमचे म्हणणे मुळीच नाही. परिस्थितीप्रमाणे जाती बनतील किंवा न बनतील तथापि आपले मूळतत्व काय आहे ? याचा विचार जर प्रत्येक जातीने किंवा व्यक्तीने केला तर जातीजातीचे व व्यक्तीव्यक्तीचे ऐक्य होण्याचा मूळपाया त्या आदिकारणाचे ज्ञानच होय हे कळेल. आणि त्याच्या प्राप्तीसाठी आमच्या आर्य पूर्वजांनी जे नियम घालून दिले आहेत ते पाळणे हेच आमचे कर्तव्य होय. आणि तशा रीतीने वागून आमचे मूळ आम्ही शोधिले पाहिजे. मग आम्हास कशाचीही वाण पडणार नाही, आमचे जे सर्व आहे ते आमच्याजवळच आहे ते हिरावून नेणे कोणासही शक्य नाही अर्थात आमचा आर्यपणा आमच्या जवळ राहिल. म्हणूनच आमचे म्हणणे आहे की आम्हास कोणत्याही गोष्टीची न्यूनता पडणार नाही; आणि या सर्व गोष्टीचे मूळ जर कोठे असेल तर ते आपल्या ज्ञानरूप ऐक्यस्थितीतच आहे. पण ते आम्ही ओळखून घेतले पाहिजे. मग स्पेन्सरसारख्याच्या तोंडाकडे पाहत बसण्याची आम्हास गरज लागणार नाही. कारण स्पेन्सरसारख्याच्या सहवासाने आम्हास अज्ञानातच लोळण्याचा प्रसंग यावयाचा. आणि एखादे वेळेस या स्थितीबद्दल जर आम्हास वाईट वाटले, तर त्यांचे उत्तरही असे आहे की, बाबानो 'ते सत्त्व अज्ञेय' आहे असे समजणे हाच पुरुषार्थ होय. म्हणजे तुम्ही अज्ञानात जे लोळत अहा तोच तुमचा पुरुषार्थ होय. हे उत्तर ऐकल्याबरोबर झाली आमची मंडळी गपचुप ! झाले तेवढ्याने समाधान ! आहे की नाही अज्ञेय वादाची गम्मत ! पण विचार करून पाहतो कोण, सर्वच जेथे तमोमय झाले आहे तेथे प्रकाशाची गोष्ट कशाने रुचणार आहे. असो. एकंदरीत सर्व पुरुषार्थांचे मूळ जर कोणते असेल तर ते 'ऐक्यज्ञान'च होय. आणि या तत्वाचा शोध जर कोठे लागला असेल तर तो या आर्यभूमीतच होय, व हा शोध, आमच्या श्रेष्ठ श्रेष्ठ आर्यलोकांनीच लाविला, याबद्दल 'धन्य ती आर्यभूमि व धन्य ते आर्यलोक' असे आमच्याने म्हटल्यावाचून रहावत नाही. एवंच अज्ञेयवादाची सिध्दी कशा प्रकारेही होत नाही. म्हणून आमच्या आर्यलोकांनी घालून दिलेले जे सिध्दांतरहस्य ते 'प्रत्येक आर्य म्हणविणाऱ्याने' अवश्य जाणावेच जाणावे. इतिशम् हुपरीकर बाळशास्त्रीविरचितं. पंचमं प्रकरणं समाप्तं.