

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

बाळशास्त्री हुपरीकर लिखित
श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.



शुध्द, स्थिर, व्यापक आणि परिपूर्ण म्हणजे परमार्थ.

www.vchindia.com



Vinayanand Charitable Home India 416203
"Kaivalya" 924/30 Vishalnagar Hupari Dist.Kolhapur (MS)

Phone : 0230-2450365 Mob. 0-932500-5525

Email: vchindia@gmail.com

Vinayanand Charitable Home India 416203

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

**Shree Jagadguru vidhyanrusinh Bharti Swamiji
Karveer Peeth Kolhapur**



श्रीमज्जगद्गुरु शंकराचार्य संस्थान पीठ करवीर
धार्मिक व तात्त्विक ग्रंथावलि.
पुस्तक पहिलें.
श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.
लेखक - वे. शा. सं. बाळशास्त्री हुपरीकर,
संस्कृताध्यापक, राजाराम कॉलेज, कोल्हापूर.
कोल्हापूर. शके 1838. सन 1916 इ.

Second Edition Dec. 2011 Price Swadhyay

बाळशास्त्री हुपरीकर लिखित श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अजुक्रमणिका.

प्र. विषय.

उपोद्घात

पूर्वार्ध :-

1. सुखदुःखविवेक
2. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार
3. कापिलसांख्यशास्त्र व क्षराक्षरविचार
4. विश्वाची उभारणी व संहारणी आणि अध्यात्म
5. कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य
6. संन्यास व कर्मयोग
7. सिद्धावस्था व व्यवहार
8. उपसंहार

उत्तरार्ध:-संक्षिप्त गीता

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

उपोद्घात.

प्रसिद्ध विद्वान् लेखक रा. बाळ गंगाधर टिळक यांनी थोड्या दिवसांपूर्वी ' भगवद्गीता अथवा कर्मयोगशास्त्र ' हा नवीन ग्रंथ लिहून प्रसिद्ध केला असून तो मराठी जाणणाऱ्या बहुतेक लोकांच्या हल्लीं अवलोकनांत आलेला आहेच. श्रीशंकराचार्य, श्रीज्ञानेश्वर, वामन पंडित वगैरे अनेक साधुसंतांनी व ग्रंथकारांनी भगवद्गीतेवर भाष्ये, टीका, विवरणे लिहिलीं असून त्यांपैकीं कित्येक तर केवळ मराठी जाणणाऱ्यां करितांच लिहिलेलीं आहेत. गेल्या पांचपंचवीस वर्षांतही आधुनिक विद्वानांनी आधुनिक पद्धतीनें गीतेवर लहान मोठे बरेच ग्रंथ प्रसिद्ध केले आहेत. या अलीकडील ग्रंथांवर फारशी टीका कोठें झाली नसतां रा. टिळकांच्या ग्रंथानें महाराष्ट्रांत जी चळवळ उडाली आहे, व या ग्रंथावर प्रतिकूल टीकांचा चहूंकडून जो एकसारखा भडिमार होत आहे, तो कांहीं अदृष्टपूर्व आहे. गीतेवरील प्राचीन भाष्यकारांत गीतेच्या तात्पर्यार्थासंबंधानें अनेक गौण

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मुद्यांविषयींच्या तीव्र मतभेदामुळे निरनिराळे संप्रदाय उत्पन्न झालेले आपण पाहतो; अर्वाचीन साधुसंतांतही या तात्पर्यार्थासंबंधी बराच मतभेद आहे; परंतु ' गीता ' ही प्राधान्येकरून ' ज्ञानयोग ' परच आहे, या मुख्य मुद्याविषयी उपरिनिर्दिष्ट भाष्यकार किंवा टीकाकार यांच्यांत मतभेद नाही. नाही म्हणायला थिऑसोफिस्टांच्या पुस्तकांतून गीतेतील प्रधान विषय कर्मयोगपर आहे, असें ध्वनित केले जाते; परंतु गीता केवळ कर्मयोगपर आहे असें रा. टिळक यांनी या ग्रंथांत स्पष्टपणे प्रतिपादिले आहे, एवढेच नव्हे, तर या प्रतिपादनास अनुरूप असेच नांव- " कर्मयोगशास्त्र " त्यांनी त्यास ठेविले आहे. पूर्वकालीन टीकाकार व रा. टिळक यांच्यांत गीतेच्या मुख्य तात्पर्याबद्दल उत्तर व दक्षिण ध्रुवांतका विरोध दिसल्यावर या ग्रंथावर होत असलेल्या टीकांची उपपत्ति लक्ष्यांत येण्यास मुळीच अडचण पडत नाही.

पूर्वपरंपरेत एवढी प्रचंड क्रांति करून टाकण्याची धडपड करणा-या या ग्रंथाची साधनसामुग्री तरी कसली आहे, या जिज्ञासेनें आणि श्रीशंकराचार्य आणि श्रीज्ञानेश्वर यांच्या ग्रंथांवरून गुरुपरंपरेनें आम्हीं गीताग्रंथाचे जें अध्ययन केले व ज्या अध्ययनाने आम्ही गीता ज्ञानयोगपर आहे असेच समजत आलों, ती आमची समजूत बरोबर आहे किं चुकीची आहे, हें पाहण्याकरितां रा. टिळकांच्या ग्रंथाचे परिशीलन आम्हीं ब-याच काळजीपूर्वक केले. ग्रंथकारांची विद्वत्ता प्रचंड, ग्रंथावलोकन दांडगें, युक्तिप्रयुक्तींनीं आपलीं मते लोकांच्या मनावर ठसविण्याची हातोटी स्पृहणीय, मराठी भाषेवरील प्रभुत्व उत्तम, आणि ती लिहिण्याचा सराव हातखंडा यामुळे त्यांनीं सदरच्या ग्रंथांत जे अनेक सिद्धांत प्रतिपादिले आहेत, त्यांपैकीं पूर्वपरंपरेला धरून असणा-या सिद्धांतांचे प्रतिपादन फारच हृदयंगम आहे. परंतु गीतेतील कांहीं प्रमुख सिद्धांतांविषयीं त्यांचे विवेचन आम्हांस बिलकुल पटले नाही, एवढेच नव्हे तर असल्या कुशल कारागिराने इतक्या परिश्रमाने असल्या कच्च्या पायावर उभारलेली, पण बाहेरून मोठी सुंदर दिसणारी ही पंधरा मजली इमारत अगदीं डळमळीत असून तिच्या आश्रयाने राहणा-यांस प्रसंगी धोका पोंचण्याचा संभव आहे, असें आमचे मत झाले. विद्यार्थिदशेत असलेल्या तरुण व होतकरु पिढीवर या ग्रंथाचा पूर्वकालीन आचार्य व साधुसंत यांविषयीं अनादर उत्पन्न करणारा दुष्परिणाम कदाचित् होईल तो न व्हावा, आणि सदर विषयाची दुसरी बाजूही त्यांच्या समोर स्पष्टपणे यावी, या हेतूनें प्रस्तुत पुस्तक लिहिण्याचे आम्हीं मनांत आणिले.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मराठी भाषेचें आमचें अध्ययन तुटपुंजी, पाश्चात्य तात्त्विक ग्रंथांचें अवलोकन शून्य, विवेचन पद्धति जुनी आणि लेखनव्यवसाय नवीन पत्करलेला यामुळें आधुनिक-शिक्षणाचें अंजन ल्यालेल्या व ' पुराण मित्येव न साधु सर्वम् ' या मंत्राचा चष्मा चढविलेल्या सद्यःकालीन समाजाच्या दृष्टीनें आमचा हा प्रयत्न कितपत् यशस्वी होईल, याविषयीं आम्हीं साशंक तर आहोंच; तथापि श्रीसद्गुरुकृपेवर सर्वस्वी भार टाकून आम्हीं हें आमचें लहानसें होडगें समुद्रांत लोटीत आहों. रा. टिळकांचे जे कित्येक सिद्धांत आम्हांस बिलकुल पटले नाहींत ते देखील त्यांनीं आपल्या विद्वत्तेच्या जोरावर आम्हांस आरंभीं संभ्रम उत्पन्न होण्यासारखे मांडिलेले आहेत. सद्गुरुकृपेनें श्रीज्ञानेश्वर महाराजांच्या ' अमृतानुभवा 'चें आमचें अध्ययन जितकें व जसें जाहलें आहे, तसें तें झालेलें नसतें तर रा. टिळकांच्या कांहीं सिद्धांतांचा फोलपणा आमच्या लक्ष्यांत येणें मुष्किलीचें झालें असतें. वरील सिद्धांत अगदीं खोडून काढण्याइतकीं लेखनकलेचीं साधनें आम्हांस अनुकूल नाहींत, याचें आम्हांस यापूर्वीं इतकें दुःख कधींही वाटलें नव्हतें; यामुळें रा. टिळकांशीं दोन हात करण्याकरितां आखाड्यांत उतरून परिक्षकांच्या दृष्टीनें यशस्वी होण्याचा आमचा हा प्रयत्न व्यर्थ होण्याची जरी आम्हांस भीति असली, तरी आमच्या सिद्धांतांचा खरेपणा आम्हांस पुरापुरा पटला असल्यामुळें व रा. टिळकांच्या युक्तिप्रयुक्तिप्रचुर कोटिक्रमानें सुद्धां त्याला कोठेंही भंग झालेला आमच्या दृष्टीस न पडल्यामुळें, तो प्रयत्न करण्याविषयीं आम्हांस उल्हास वाटत आहे. रा. टिळकांच्या ग्रंथांनें त्यांच्या अलौकिक बुद्धिमत्तेविषयीं आम्हांस जें कांहीं वाटत आहे, त्यावरून त्यांचे ठिकाणीं सांप्रदायिक किंवा गुरुपरंपराप्राप्त ज्ञानाची दिसून येणारी ही उणीव भरून निघाली असती तर त्यांच्या ग्रंथांतील कांहीं विधाने निराळ्याच प्रकारानें त्यांनीं पुढें आणिलीं असतीं असा आम्हांस अद्यापिही भरवंसा वाटतो- म्हणून गुरुपरंपराप्राप्त- ज्ञानाची किल्ली आम्हीं या ग्रंथाचे द्वारा त्यांच्या स्वाधीन करीत आहों. भाषेच्या किंवा विषयमांडणीच्या संबंधानें आमचें पुस्तक कितीही अपुरें असलें, तरी आमच्या लिहिण्याचें तात्पर्य रा. टिळकांच्या लक्ष्यांत येण्यास अडचण पडणार नाहीं इतकी त्यांची बुद्धि खोल व सूक्ष्म आहे अशी आमची खात्री झाल्यानें, त्यांनीं मांडिलेले कांहीं सिद्धांत अपसिद्धांत आहेत अशी त्यांची एकट्याची जरी समजूत पटली तरी आमचें पुष्कळ कार्य झालें असें आम्हीं समजूं. कारण वास्तविक तशी समजूत झाल्यावरही तसें जगापुढें बोलून

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

दाखविण्यास ते दुराग्रहानें माघार घेतीलच, असें आम्हांस वाटत नाही व अशा दुराग्रहाचा हा विषयही नव्हे.

रा. टिळकांच्या ग्रंथाचे दोन भाग आहेत. पहिला गीतारहस्य व दुसरा रहस्यसंजीवन. पहिल्यांत प्रतिपाद्य विषयाचें सविस्तर प्रकरणशः विवेचन असून दुस-यांत सदर विवेचनाच्या अनुरोधानें गीतेच्या सर्व श्लोकांचा अर्थ दिला आहे. हें विवेचन व हा अर्थ आजपर्यंतच्या सांप्रदायपद्धतीस सोडून बहुधा केलेला आहे; किंबहुना सांप्रदाय रा. टिळकांस मुळींच मान्य नाही, असें त्यांनीं उघड उघड आपलें मत दिलें आहे. भगवान् श्रीकृष्णांनीं ' न जायते म्रियते वा ' , ' य एनं वेत्ति हंतारं ' इत्यादि अनेक श्रुतिवचनांचा उपयोग गीतेंत ठिकठिकाणीं केलेला आहे; तसेंच ' इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययं । विवस्वान् मनवे प्राह मनुश्वाकवेऽब्रवीत् ॥ एवं परंपराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः । ' या चौथ्या अध्यायाच्या आरंभीच्या श्लोकांनीं तर गीता गुरुपरंपराप्राप्त अतएव सांप्रदायिकच आहे, असें स्पष्ट दर्शविलें आहे. श्रीशंकराचार्यांपासून तो ज्ञानेश्वरांपर्यंत आणि तेथूनही हल्लींपर्यंत सर्वांनीं तोच गुरुपरंपरेचा सांप्रदाय पुढें चालविला आहे. अर्थात् गीता ग्रंथच जर सांप्रदायिक दृष्टीनें उत्पन्न झाला आहे, तर खुद्द गीताकारांच्या आशयाचा त्याग करून गीतेचा अर्थ केल्यास किंवा तिचें रहस्य शोधूं गेल्यास, तो अर्थ किंवा तें रहस्य भलत्याच वळणास लागण्याचा संभव आहे; आणि तशी स्थिति ' गीतारहस्यांत ' जागोजागीं आढळून येत आहे. रहस्यांतील पहिल्या चार प्रकरणांतील विवादिक मुद्दे महत्त्वाचे नसल्यामुळें त्याविषयीं आम्ही कांहीं लिहिलें नाही. गीतारहस्य काय तें पुढील प्रकरणांत विस्तृत रीतीनें रा. टिळक यांनीं मांडिलें आहे; व त्यांतच त्यांच्या आमच्या मतांत विरोध आहे. म्हणून त्यांच्या प्रकरणांच्या अनुक्रमानेंच आम्हीं आमचें म्हणणें मांडिलें आहे. प्रकरणांचीं नांवेंही आम्हीं त्यांचींच दिलीं आहेत. तुलनात्मकदृष्टीनें परिक्षण करण्यास ही योजना उपयुक्त होईल अशी आम्हांस उमेद आहे.

अर्जुनास कर्तव्यमोह झाला होता ही गोष्ट खरी आहे; परंतु कर्तव्यमोह होण्याचें कारण अविद्या आहे असें भगवान् श्रीकृष्णांना माहीत असल्यानें अविद्येची निवृत्ति करण्यासाठीं तत्त्वज्ञानाचा उपदेश त्यांस करावा लागला आहे. अठरा अध्यायांचें श्रवण करूनही अर्जुनाच्या अविद्येची पूर्ण निवृत्ति झाली नव्हती; शेवटीं ' नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा ' असें अर्जुनानें म्हटलें आहे खरें, पण ' अनुगीतें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

‘त स्वतः अर्जुनच ’ हे श्रीकृष्णा ! तूं केलेला उपदेश मी विसरलों आहे ” असें म्हणत आहे; यावरून गीता ऐकून अर्जुनाची पूर्ण ब्रह्मदृष्टि झाली होती असें दिसत नाही; तर त्याची ब्रह्मदृष्टि फक्त उदय पावली होती असें म्हणतां येईल; म्हणून शेवटपर्यंत अर्जुन हा परोक्षज्ञानी राहिला होता, म्हणजे बुद्धीच्या पलीकडे तो गेला नव्हता (बुद्धिज्ञानांतच गुरफटून गेला होता); आणि कर्म ही बुद्धीच्या आश्रयानेंच भासतात, म्हणून परोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय अर्जुनास शेवटपर्यंत भासत होता यांत तिळमात्र शंका नाही. अपरोक्षज्ञान बुद्धीच्या पलीकडे साक्षिरूपानें राहतें, व कर्म हें बुद्धीच्या आश्रयामुळें भासतें व दृश्य होतें; आणि साक्षीरूपी ज्ञान बुद्धीस अदृश्य असतें; यामुळें अदृश्य साक्षिज्ञान व दृश्यकर्म यांचा समुच्चय होत नाही; म्हणजे तत्त्वज्ञान झाल्यावर कर्म व अपरोक्षज्ञान यांचा समुच्चय होत नाही. अपरोक्षज्ञान सत्यस्वरूप आहे व कर्म असत्यस्वरूप आहे; म्हणून तत्त्वज्ञान झाल्यावर ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय होतो, असें रा. टिळकांचें म्हणणें अपसिद्धांत आहे.

‘ कर्मजिज्ञासा ’ प्रकरणांत रा. टिळकांनीं ‘ कार्याकार्यविचार ’ केलेला आहे; पण तो विचार कर्माचा अधिकारी पुरुष जो असेल त्यासच करावा लागतो; तत्त्वज्ञानी कर्माचा अधिकारी रहात नाही. कारण कर्म हें जड असून ज्ञानरूप आत्म्यास दृश्य असतें, आणि दृश्याचें स्वतंत्र अस्तित्व सिद्ध होत नसल्यामुळें दृश्य कर्माला बुद्धिज्ञानाचा आश्रय करावा लागतो. मग बुद्धीच्याहि पलीकडे असणाऱ्या आत्म्याचे ठिकाणीं कर्म आहे, किंवा त्याच्याबरोबर कर्म आहे असें म्हणणेंहि चुकीचेंच ठरतें. तत्त्ववेत्ता पुरुष कर्मरहितच असतो. अर्जुनासारख्या परोक्षज्ञानी मनुष्यास किंवा अज्ञानी मनुष्यासच कार्याकार्यविचार करावा लागतो. तत्त्ववेत्यांनें कार्याकार्यविचार करावा हें रा. टिळकांचें म्हणणें अगोदर ‘ तस्य कार्यं न विद्यते ’ या गीतावचनानें गीतेसच जर मान्य नाही तर तें अपसिद्धांत आहे असें प्राप्त होतें.

रा. टिळकांच्या ‘ कर्मयोगशास्त्र ’ या प्रकरणांत करणें, व्यापार, हालचाल, असा कर्म शब्दाचा अर्थ करून खेळणें, खाणें, पिणें, बसणें, उठणें, श्वासोच्छ्वास करणें वगैरे कर्माचा एका कर्म शब्दांतच अंतर्भाव केलेला आहे; आणि “ योगः कर्मसुकौशलं ” या गीतावचनावरून कर्माचे ठिकाणीं कौशल्य संपादन करणें यास योग म्हणतात असें त्यांनीं ठरविलें आहे.

येथें कर्म शब्दाचा जो अर्थ केलेला आहे तो बरोबर आहे असें म्हटलें तरी

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सर्व कर्माचा अंतर्भाव बुद्ध्यादि इंद्रियांमध्येच होत असतो, आणि तीं तीं इंद्रियें व त्यांचे व्यापार जरी आत्म्याचे ठिकाणीं भासतात, तरी तीं इंद्रियें व ते व्यापार आत्मस्वरूप न होतां दृश्यस्वरूपानें भासत असतात; सुषुप्ति व समाधि या अवस्थांमध्ये कोणतींहि इंद्रियें व त्यांचे व्यापार भासत नाहीत. म्हणून इंद्रियें व व्यापार आत्म्याबरोबर असतात असें म्हणतां येत नाही; बुद्धीच्या उदयाबरोबरच सर्व व्यापार भासत असतात म्हणून आत्म्याचे ठिकाणीं कोणतेही व्यापार नसून बुद्धीच्या आश्रयानेंच सर्व व्यापार घडत असतात; स्वतः बुद्धी ही विनाशी असल्यामुळे सर्व व्यापारहि विनाशीच समजावे लागतात; आणि जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति या अवस्थांमध्ये आत्म्याचें स्वरूप बदलत नसल्यामुळे तें अविनाशी अतएव नित्य ठरतें. याप्रमाणें नित्य व अनित्य वस्तूंचा संबंध होण्यास प्रथम नित्य आत्म्याच्या प्रतिबिंबाची अनित्यवस्तूंना गरज लागते; आत्मप्रतिबिंबाशिवाय अनित्य वस्तूंचें व्यावहारिक अस्तित्वच सिद्ध होत नाही; आत्मप्रतिबिंबानें अनित्यवस्तूंचें अस्तित्व सिद्ध झाल्यावर आत्माच आपल्या प्रतिबिंबाच्या द्वारानें इंद्रियें व कर्म (व्यापार) यांचा प्रेरक होतो, व इंद्रियें व कर्म हीं प्रेयी होतात, याप्रमाणें जेव्हां द्वैत भासेल तेव्हांच कर्माचे ठिकाणी प्रवृत्ति होते; सर्व इंद्रियांमध्ये बुद्धि जरी श्रेष्ठ आहे तरी तिला आत्मप्रतिबिंबाची गरज लागते; म्हणून तिचेंच स्वातंत्र्य जर ठरत नाही, तर मग कर्माचें कोटून ठरेल? अज्ञानी, व परोक्षज्ञानी यांना आत्म्याचें स्वरूप कसें आहे हें कळत नसल्यामुळे व ते बुद्धिज्ञानावरच आसक्त असल्यामुळे त्यांना कर्म स्वतंत्र भासतील यांत नवल नाही, पण ब्रह्मनिष्ठ पुरुषाला तीं स्वतंत्र कर्मां भासतील? म्हणून गीताशास्त्रामध्ये कर्माचें स्वरूप स्वतंत्र व प्रधान वर्णिलें आहे, असें सांगून कर्ममार्गांत ब्रह्मनिष्ठांना वगैरे सर्वानाच खेंचून आणणें हा मार्ग अन्यायाचा आहे असें आम्हांस वाटतें. गीताशास्त्राचें अंतिम फल मोक्ष आहे असें ' मोक्षयिष्यामि मा शुचः,' तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतं ', इत्यादि गीतावचनांवरून स्पष्ट कळण्यासारखें आहे. परोक्षज्ञानी जरी ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय करून निष्काम कर्म करीत असतो तरी तो मोक्षावरच दृष्टि ठेवितो; ज्ञानरूपी मोक्ष प्राप्त झाल्यावर त्याचीं तीं कर्म मिथ्याच होतात; तत्त्वज्ञान होण्यापूर्वीचीं कर्म गौणच मानावीं लागतात. मोक्षशास्त्रामध्ये कर्माला प्राधान्य केव्हांहि देत नसतात. मोक्षावर दृष्टि ठेवून कर्म केल्यास तीं चित्त-शुद्धिकारक होतात, असें ' योगिनः कर्म कुर्वन्ति संगं त्यक्त्वाऽऽत्मशुद्धये ' (गी. 5।11) या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

गीतावचनावरुन ठरतें. यासाठी गीतेत प्राधान्येकरुन कर्म वर्णिलेलें नाहीं; आणि ' योगः कर्मसु कौशलं ' म्हणजे कर्म करण्याविषयीं कितीहि कौशल्याची युक्ति योजिली तरी ती तत्त्वज्ञानापूर्वी गौण होते, व तत्त्वज्ञान झाल्यानंतर ती मिथ्या ठरते;

तेव्हां अशाप्रकारच्या योगाचें (युक्तीचें) महत्त्व मोक्षशास्त्राच्या काय उपयोगी ?

रा. टिळक हे आपल्या ग्रंथांत निष्कामकर्मयोगाचें महत्त्व आहे, व निष्कामकर्मयोग व ज्ञान यांच्यामध्ये विरोध नाहीं, अर्थात् तत्त्वज्ञान झाल्यावर स्वतंत्रपणें निष्कामकर्मयोगाचें आचरण करण्यास कांहीं चिंता नाहीं असें म्हणतात. हें त्यांचें मत योग्य नाहीं; कारण, एक तर कर्मास कर्त्याची आवश्यकता असते, आणि ज्ञान म्हणजे अपरोक्षज्ञान असा अर्थ केल्यास, ' अकर्तृत्वे सति बोद्धृत्वम् ' या साक्षीच्या लक्षणावरुन, अपरोक्षज्ञान बुद्धीच्या पलीकडे केवळ साक्षिस्वरुपानें असल्यानें, अकर्त्याची प्राप्ति होते; म्हणजे रा. टिळक यांच्या मताप्रमाणें तत्त्ववेत्त्या एकाच पुरुषाच्या ठिकाणीं कर्ता व अकर्ता या दोन परस्पर अत्यंत विरोधी शब्दांचीं लक्षणें मानावीं लागतात; शिवाय अकर्तृ साक्षी ब्रह्माचें ज्ञान होतांच, बुद्धीच्या (अविद्येच्या) संबंधानें भासणा-या कर्तृत्वाचा पूर्णपणें निरास होऊन, स्वतंत्रपणें कर्म-निष्कामकर्म-करण्यास कर्ताच शिल्लक राहत नाहीं. कर्माच्या ठिकाणीं कर्माची भावना असते तोंपर्यंत त्यास कर्म म्हणणें रास्त होईल; पण अपरोक्षज्ञानी तत्त्ववेत्त्याचे ठिकाणीं सर्वत्र ब्रह्मदृष्टीच असल्यानें त्याच्या हातून घडत असलेल्या कर्मानांही ब्रह्मस्वरुपता येते, आणि त्या कर्मास ' कर्म ' असें नांव देतांच येत नाहीं; यावरुन अपरोक्षज्ञानी पुरुषाचे ठिकाणीं ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय सर्वथा असंभवनीयच होय; अर्थात् तत्त्वज्ञानी पुरुषास निष्काम कर्मयोगाचा उपदेश म्हणजे एरंडाचें गु-हाळ होय.

आतां ' ज्ञान ' शब्दाचा ' परोक्षज्ञान ' असा अर्थ घेतल्यास तें बुद्धीचा आश्रय करुन असतें; कर्माचें कारणहि बुद्धीतच असतें; म्हणून कर्म व परोक्षज्ञान यांचा समुच्चय ठरेल; पण बुद्धीच्याहि पलीकडे असलेल्या साक्षीज्ञानाशीं मात्र बुद्धीतील कर्माचा समुच्चय होणार नाहीं. साक्षीचे ठिकाणीं बुद्धीचा अध्यास मानिल्याशिवाय ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय होणें शक्य नाहीं; म्हणून अज्ञानी किंवा परोक्षज्ञानी यांनाच ज्ञानकर्मसमुच्चय भासतो; ज्याचें अज्ञान पूर्णपणें नष्ट होऊन अध्यासहि निवृत्त झाला आहे, त्यास ज्ञानकर्मसमुच्चय भासणारच नाहीं.

ज्ञानेश्वर हे दृष्टिसृष्टिपक्षीं माया व अध्यास हे प्रकार मानीत नाहींत.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

एक ज्ञानच मानितात; व सर्व व्यवहाराचा अन्तर्भाव एका ज्ञानदृष्टीतच करितात, म्हणून त्यांच्या मते कर्म स्वतंत्र ठरतच नाही. हा दृष्टिसृष्टिपक्ष गीतेसही मान्य आहे, असें आम्हीं पुढें सविस्तरपणें दाखविलें आहे. यापक्षीं पारमार्थिक व प्रातिभासिक अशा दोनच सत्ता मानितात, व्यावहारिक सत्ता मानीत नाहीत; म्हणून तत्त्ववेत्त्याच्या व्यवहाराचा प्रातिभासिकसत्तेमध्ये किंवा एका आत्मस्फुरणामध्ये अन्तर्भाव करावा लागतो, यासाठीं तत्त्वज्ञान झाल्यावर कर्म स्वतन्त्र राहूं शकत नाही.

आतां निष्काम कर्मयोगाचें महत्त्व तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वी असतें; अर्जुनास थोडेसें तत्त्वज्ञान अपरोक्षतः झाल्याबरोबर त्यानें युद्ध करुन राज्य मिळविलें, हें खरें, पण तें राज्य आपल्याच वडील भावाच्या ताब्यांत देऊन त्याचा उपभोग त्यानें घेतला, यावरुन त्यानें फलाशारहित युद्धकर्म केलें, असें होत नाही; थोडीशी ब्रह्मदृष्टी प्राप्त झाल्यावर युद्ध करण्याचे वेळीं त्यानें फलाशा टाकिली असली, तरी फार तर फलावर ब्रह्मदृष्टि ठेवून त्यानें फलाचें ग्रहण केलें, असें म्हणावें लागेल; श्रीजनकांपासून श्रीयाज्ञवल्क्यांनींही अशाच रीतीनें दक्षिणा मिळविली होती; यावरुन फलाशारहित कर्म करण्याची वेळ तत्त्वज्ञानापूर्वीच असते असें सिद्ध होतें. यास्तव गीतेंत निष्काम-कर्म-योग चित्तशुद्धीस कारण आहे, असें सांगितलें आहे. अज्ञानी मनुष्य जर फलाविषयीं निष्काम होऊन कर्म करूं लागेल, तर त्याचे हातून व्यवहारोपयोगीं कर्म होणार नाही, व फल मिळविण्याची योग्य साधनेंही त्यांस सहसा सांपडणार नाहीत. लोकसंग्रहासारखीं कर्म करण्याचें काम वास्तविकपणें परोक्षज्ञानी तत्त्ववेत्त्याचें आहे, अपरोक्षज्ञाननिष्ठाचें खचित् नव्हे. श्रीकृष्ण, श्रीजनक, श्रीशंकराचार्य, श्रीज्ञानेश्वर, श्रीरामदास वगैरे तत्त्ववेत्त्या सत्पुरुषांनींही कर्म केलीं आहेत हें खरें, पण कर्म व फलें यांवर ब्रह्मदृष्टि ठेवूनच त्यांनीं दोहोंचा अंगीकार केला होता; फक्त फलाशा टाकून ते कर्म करीत होते असें मुळींच नाही. अतएव तत्त्वज्ञान झाल्यावर निष्काम कर्मयोगाचें महत्त्व रहात नाही. तत्त्वज्ञान झाल्यावर निष्काम कर्मयोगाचें आचरण केल्यास दोष लागतो, असें आमचें म्हणणें नाही; तर तत्त्ववेत्त्याची निष्कामकर्मयोगाचे ठिकाणीं ब्रह्मदृष्टि होते; व कर्मयोग स्वतंत्र रहात नाही, इतकेंच आमचें म्हणणें आहे.

याप्रमाणें फलाचा त्याग करुन कर्म करीत राहणें, हा गृहस्थाचा अर्धा संन्यासच आहे. सर्व कर्मांचा संन्यासहि 'समाधि' शब्दानें श्रीशंकराचार्यांनीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

प्रतिपादिला आहे; समार्धीत (असंप्रज्ञात समार्धीत) कर्म व फलें या दोहोंचाहि त्याग संभवतो, म्हणून यास पुरा संन्यास म्हणतात. निष्काम कर्मयोगी फलत्याग करीतच असतो; पण तोच जर समार्धीत कर्मत्याग करील, तर त्यास ब्रह्माची नैष्कर्म्यस्थिति प्राप्त होते; व त्यास जर तत्त्वज्ञान झालें असेल तर तो पुरुष नेहमी ब्रह्मानुभवी होतो; तसें तत्त्वज्ञान झालें नसेल, तर समाधीच्या योगानें व्यतिरेकदृष्टि साधत असल्यामुळें, आत्म्याचे ठिकाणीं कर्माचा अभाव आहे, व त्या अभावाचा साक्षी आत्मा आहे, असें त्यास ज्ञान होतें. तत्त्वज्ञान होण्यास या समाधीचा जसा उपयोग होतो, तसा निष्काम कर्मयोगाचा होत नाही. यासाठीं निष्काम कर्मयोगापेक्षां (अर्ध्या संन्यासापेक्षां) समाधियोगच (पुरा संन्यास) तत्त्वज्ञानाच्या प्राप्तीविषयीं श्रेष्ठ ठरतो. तत्त्वज्ञान हें आत्मरूप असल्यामुळें - ज्ञान हें आत्म्याचें स्वरूपच असल्यामुळें- सर्वांत श्रेष्ठ होय. तें अज व अमृत आहे, असें गीतेत सांगितलें आहे. निष्काम कर्मयोग बुद्धीचा आश्रय करुन आहे, आणि समाधियोग बुद्धीच्या लयानें साध्य आहे, म्हणून हे दोन्हीहि योग (अर्धा संन्यास व पुरा संन्यास) गौणच होत. कारण, या दोन्हीहि संन्यासांना कर्त्याच्या कृतीची गरज लागते; आणि सर्व कृतिजन्य अवस्था किंवा योग अनित्यच असल्यानें अर्धा संन्यास किंवा पुरा संन्यास गौणच होय. आत्मा हा मोक्षस्वरूपी असल्यानें आत्मरूपी ज्ञानहि मोक्षरूपीच ठरतें; आणि हेंच अंतिम फल असल्यामुळें प्रधान असलें, तरी प्रधान-गौण-भावाची भाषा या स्थितींत बंद पडते; म्हणून ' आत्मज्ञान ' शब्दानें अर्धा संन्यास किंवा पुरा संन्यास विवक्षित आहे, असें म्हणतां येत नाही. आत्मज्ञानस्थितींत द्वैताची कोणतीच भाषा जर रहात नाही, तर तेथें ' निष्काम कर्मयोग व सर्व कर्मांचा संन्यास ' इत्यादि द्वैती भाषा कशी राहिल? ब्रह्मनिष्ठ पुरुषांचीं कर्म अज्ञानी किंवा परोक्षज्ञानी यांच्या कर्मांप्रमाणें स्वतंत्र नसतात, तर तीं ब्रह्मस्वरूपच होतात. येथें कोणी अशी शंका काढतील कीं, ब्रह्माचे ठिकाणीं जर कर्म असेल, तर ब्रह्म निष्क्रिय कसें होईल? या शंकेचें समाधान आम्हीं असें करितों:-स्थिर सूर्याचे ठिकाणीं जसा गतीचा आरोप करण्यांत येतो, तसा ब्रह्मवेत्ता वास्तविक निष्क्रिय असतां त्याचे ठिकाणीं लोक कर्माचा आरोप करितात. ब्रह्मनिष्ठ कर्म करितात, किंवा सर्व कर्मांचा संन्यास करितात, हें म्हणणें लोकदृष्टीचा दोष आहे; ब्रह्मनिष्ठ नेहमीं निष्क्रिय अत एव निर्दोषच राहतो.

रा. टिळकांचें म्हणणें असें आहे कीं, आसक्ति सोडून कर्म केलें म्हणजे

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्माचें बंधकत्व नाहीसें होतें; पण थोड्या विचारांतीं हें म्हणणें टिकत नाही. स्वप्नांत आपल्यास वाघ खाणार असें वाटून जी आपली घाबरगुंडी उडते तिजविषयीं आपली आसक्ति मुळींच नसते; पण आसक्ति नाही म्हणून भीतीची बंधकता कांहीं निवृत्त होत नाही - भीति नाहीशी होण्यास पूर्णपणें जागेंच व्हावें लागतें; जागें झाल्यावर सुद्धां हृदयकंप वगैरे चिन्हें कांहीं वेळ राहतातच (म्हणजे परोक्ष ज्ञानानंतर सुद्धां कर्मबंधकत्वाचा ताबडतोब पूर्ण निरास होत नाही). त्याप्रमाणेंच रज्जूच्या (दोरीच्या) ठिकाणीं भासलेल्या सर्पाची निवृत्ति होण्यास रज्जूचें ज्ञान व्हावें लागतें; त्याप्रमाणें जागृतीचें स्वरूप मिथ्या आहे, असें कळण्यास साक्षीरूप ब्रह्मात्म्याचें ज्ञान व्हावें लागतें. असें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व अज्ञान निवृत्त व नष्ट होऊन एक ब्रह्मज्ञानच शिल्लक राहतें. आसक्तिरहित कर्म केल्यानें जागृति व कर्म मिथ्या होतील, व समाधीसारख्या अवस्थेंत जी त्यांची निवृत्ति होत असते ती होईल, असें म्हणतां येत नाही. आत्माच ज्ञानरूप आहे; बुद्धींत जें ज्ञान भासतें, तें साक्षीचेंच आहे; बुद्धि ही जड आहे; तिच्या ठिकाणीं स्वतंत्र ज्ञानवत्ता नाही; कारण ती साक्षीस वेद्य आहे. याप्रमाणें आत्मरूप स्वतंत्र ज्ञानाची जरी सिद्धि झाली, तरी बुद्धीच्या योगानें निर्विशेष व सविशेष असे ज्ञानाचे दोन भेद करावे लागतात; पण वस्तुतः ज्ञानाचा भेद होत नाही; म्हणून जागृतींत सृष्टि भासली, तरी तिचा समावेश विशेष ज्ञानाच्या द्वारानें साक्षीचे ठिकाणींच होत असतो; म्हणजे साक्षीस विशेष ज्ञानाच्या द्वारानें सृष्टी भासली, तरी सृष्टि म्हणजे आत्म्याचाच प्रकाश समजावा लागतो. म्हणून आसक्तिरहित कर्म केल्यानें वर सांगितलेल्या साक्षीज्ञानाची प्राप्ति होईल, किंवा समाधीच्या अभावीं जागृति किंवा कर्म यांची निवृत्ति होईल, असें म्हणतां येत नाही. सूर्याच्या किरणांमध्ये जी सामान्य उष्णता असते, तीच विशेष प्रकारची पाहिजे असल्यास सूर्यकान्तभिंगाच्या साधनानें ती उत्पन्न करण्यांत येते; तशा विशेष प्रकारची उष्णता सूर्यकान्तभिंगांत नसून सूर्यकिरणांतच असते. पण ती उष्णता सूर्यकान्तभिंगाच्या योगानें व्यक्त व उपलब्ध होते; त्याप्रमाणें साक्षीज्ञान मुळांत जरी एकच असलें, तरी बुद्धीच्या योगानें तें सविशेष (व्यक्त) होतें; त्या सविशेषज्ञानाबरोबर बुद्ध्यादिक इंद्रियांचीं कर्मेहि व्यक्त होतात; म्हणून त्यांच्या व्यक्ततेस कारण असलेल्या ज्ञानरूप साक्षीची ओळख व्हावी लागते. आसक्तिरहित कर्म केल्यानें ती ओळख होत नाही, व कर्माचें बंधकत्वहि निवृत्त होत नाही. कारण, तत्त्वज्ञानानें अविद्यानिवृत्ति केल्याशिवाय बंधनिवृत्ति होणें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

शक्य नाही.

कर्म, विशेष - ज्ञान, व सृष्टि ही साक्षीस दृश्य होतात असे वाटते, पण दृश्याचा संबंध साक्षीस कांहीं होत नसून साक्षी केवळ ज्ञानस्वरूप आहे, असा अनुभव येणे याचेंच नांव मोक्ष; मोक्ष म्हणून कांहीं निराळा पदार्थ नाही, तर आत्मा हाच मोक्षस्वरूपी आहे असे समजणे हें ज्ञानाचें फल आहे; आणि हें फल आत्म्याहून निराळें न होता आत्मरूपानेंच राहतें; म्हणून निराळें फल मिळविण्यासाठी तत्त्ववेत्त्यास आसक्ति उरत नाही. कर्म करुन फलें मिळविलीं, तरी त्या सर्व कर्मांचे व फलांचे ठिकाणीं तत्त्वज्ञास एक ब्रह्मदृष्टीच भासत असल्यामुळें, त्यानें आपल्या दृश्य स्वरूपाचा ब्रह्मस्वरूपानें अंगीकार केल्यास तो बंधांत सांपडेल, असें म्हणतां येणार नाही. द्रष्टा हा दृश्याचें स्वरूप, आत्मप्रकाशाचें लक्षण जर आहे, तर त्यानें आत्मप्रकाशच सोडून द्यावा (त्याचा संन्यास करावा) किंवा त्या आत्मप्रकाशास कवटाळून बसावें (निष्कामकर्म करीत रहावें), असें म्हणणेंच अयोग्य आहे; म्हणून तत्त्ववेत्त्याच्या वर्तनाबद्दल कोणत्याहि प्रकारचा निर्बंध करितां यावयाचा नाही.

माया ही ईश्वरानें किंवा ब्रह्मानें निर्माण केलेली नसून तत्त्ववेत्त्यांच्या अंतःकरणास फक्त भासली होती, म्हणून ती सत्ही नाही व असत्ही नाही, मिथ्या असून अनिर्वचनीय आहे, वगैरे प्रकारचें तिचें लक्षण त्यांना करितां आलें. वेदांतशास्त्रांत आत्मविषयक सामान्य अज्ञानास माया म्हणतात; व बुद्धीस अविद्या म्हणतात; सामान्य अज्ञानाच्या योगानें ईश्वराची, व अविद्येच्या योगानें जीवाची सिद्धि होते; हे दोन्हीही प्रकार बुद्धीतच समाविष्ट असतात; बुद्धीवांचून दोघांचेंही अस्तित्व सिद्ध होत नाही, हा वेदांतसिद्धांत आहे. बुद्धीबरोबर माया, ईश्वर आणि जीव ही त्रयी साक्षीस वेद्य होत असल्यानें मायासृष्टि किंवा ईश्वरसृष्टि कल्पितच ठरविणें प्राप्त होतें; आणि तिचें स्वतंत्र अस्तित्व सिद्ध होत नाही. जेथें अखिलसृष्टि ही एक आत्मस्फुरण असें मानणें भाग होतें, तेथें ब्रह्म, कर्म, व सृष्टि हीं स्वतंत्रपणें भिन्नभिन्न मानणें चुकीचें आहे, हें सांगावयास नकोच; तीं भिन्नभिन्न आहेत असें मानल्यास अश्व, वृषभ व हरिण यांच्याप्रमाणें त्यांचा नाशच होईल; म्हणून ज्ञानरूपी एक ब्रह्मच सिद्ध होऊन अवशिष्ट राहतें, आणि त्यामुळें साहजिकच तत्त्ववेत्त्याच्या कर्माला ' कर्म ' असें भेददर्शक नांव देतांच येत नाही, हें आपोआपच सिद्ध होतें.

समुच्चयाच्या सिद्धीस दोन स्वतंत्र पदार्थांची आवश्यकता आहे, आणि

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ज्ञानोत्तर कर्माचा व ज्ञानाचा अभेद होत असल्याने त्यांचा समुच्चय समजतांच येत नाही, हें वरील संक्षिप्त विवेचनावरून लक्ष्यांत येण्यास नड नाही. आतां गीताशास्त्राचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय जरी ज्ञान किंवा मोक्ष हा आहे, तथापि गीतेत कार्याकार्यविचार किंवा नीतिसिद्धांत प्रतिपादिलेले नाहीत, असें कांहीं आमचें म्हणणें नाही. अर्जुन परोक्षज्ञानी असल्याने त्याच्याकरितां भगवंतास अखेरपर्यंत परोक्षज्ञान व कर्म यांच्या समुच्चयानें त्यास उपदेश करावा लागला आहे. परंतु भगवंताचा मुख्य हेतु अर्जुनाच्या किंकर्तव्यतामूढत्वाच्या निमित्तानें त्यास कर्तव्यकर्माचा आणि त्याबरोबरच मुमुक्षूजनांना ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश करण्याचा दिसत असल्याने गीता ही केवळ कर्मयोगशास्त्र प्रतिपादन करणारी नसून, तो तिचा हेतु गौण, आणि ब्रह्मज्ञानोपदेश हा तिचा प्रधान हेतु आहे असें आम्हांस वाटतें; आणि याच कारणाकरितां आजपर्यंतच्या परंपरेस अनुसरून आम्हीं आमच्या ग्रंथाचें नांव " ज्ञान - योग - शास्त्र " असें ठेविलें आहे.

रा. टिळकांच्या व आमच्या ग्रंथांतील मुख्य मतभेद याप्रमाणें आम्हीं संक्षेपानें येथें नमूद करून ठेविला आहे. बारीक सारीक मुद्यांबद्दलचा मतभेद ज्या त्या प्रकरणांत सकारण मांडिला आहेच. गीतारहस्य ग्रंथ वाचित असतां जे जे विचार सुचले ते ते सारखे लिहित गेल्यानें विषयाची मांडणी जितकी व्यवस्थित व सुगम व्हावयास पाहिजे होती तितकी ती झाली नाही, हें आम्हीं जाणतो; त्याप्रमाणेंच ' गीतारहस्यां '- तील सिद्धांतांचा कमकुवतपणा लोकांच्या प्रत्ययास आणण्याकरितां वकिली बाण्याचा मोहक कोटिक्रम, वर्तमानपत्रें व मासिकें यांचा खात्रीचा पाठिंबा व गतानुगतिक प्रचंड अंधशिष्यसमुदाय या सर्वांची वाण आमच्या ठिकाणीं पूर्णपणें आहे, हेंही आम्हीं जाणतो; परंतु प्राचीन आचार्य, व त्यांअलीकडील संतशिरोमणी यांच्या सुविचारपरिप्लुत, रसाळ व प्रासादिक विवेचनाच्या भरभक्कम पायावर आमची इमारत उभारली असल्यानें, अकुशल कारागिरामुळें तिचें बाह्य सौंदर्य जरी आधुनिक सुशिक्षितांच्या डोळ्यांत भरलें नाही, तरी तिच्या बळकटपणाविषयीं त्यांची आज ना उद्यां खात्री होईल, अशी आम्हांस आशा असल्यानें अल्पावधींत तयार केलेल्या या इमारतीचें द्वार उघडून आंत प्रवेश करण्याविषयीं आम्हीं सर्वास सप्रेम निमंत्रण करितों.

भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

1. सुखदुःखविवेक.

आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात् ।

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।

मनुष्याच्या अंतःकरणांत प्रतीत होणारा व त्याला नेहमी हवासा वाटणारा आनंद आहे कोठें, आणि तो मिळवावा कसा, ही जिज्ञासा प्रत्येकास साहजिकपणेच असते आणि ती तृप्त करण्यासाठी कांहीं लोक त्यांस ज्या धन-स्त्री-पुत्रादि विषयांच्या लाभापासून आनंद होतो त्या विषयांच्याच अहर्निश पाठीस लागतात. म्हणजे इष्ट-विषयप्राप्ति हाच आनंद अशी त्यांची समजूत असते. त्यामुळे ' आनंद ' म्हणून कांहीं स्वतंत्र पदार्थ असावा किंवा आहे, असें त्यांना वाटतही नाही. पण हें त्यांचें मत चुकीचें आहे, असें थोडासा विचार करितांच कोणाच्याही ध्यानांत येण्यासारखें आहे. कारण इष्ट विषय सर्वकाल इष्टरूपानें रहात नाहीत; तर आजचा आवडता विषय उद्यां नावडता होतो. एवढेंच नव्हे तर कांहीं कालानें तो द्वेष्य बनून दुःखासही कारण होतो. अर्थात् विषय स्वतः ' सुख-रूप किंवा 'दुःख-रूप नसून ते केव्हां सुख तर केव्हां दुःखही देतात, असें प्रपंचांत पदोपदीं आढळतें. म्हणून विषयांच्या पाठीमागें लागलेल्या सर्व मनुष्यांचें आयुष्य सुखदुःख मिश्रितच सर्वत्र आढळून येतें.

पण सुखाची इच्छा प्रबल असल्यामुळे तें मिळविण्याकरितां दुःखाची निवृत्ति करावी, असें कोणी म्हणतात; परंतु-सुखमध्ये स्थितं दुःखं दुःखमध्ये स्थितं सुखम् ।

द्वयमन्योन्यसंयुक्तं प्रोच्यते जलपङ्कवत् ॥ अध्यात्मरामायणम् ।

यांत वर्णिल्याप्रमाणें सुख-दुःखांची ही सांगड सोडविण्याची खटपट व्यर्थ होते. एका प्रकारच्या दुःखांचा परिहार करण्यासाठीं यत्न करून तीं निवृत्त केलीं तर त्याच वेळीं दुसऱ्या प्रकारचीं दुःखें उत्पन्न होतात. शिवाय पहिल्या प्रकारच्या दुःखांचा परिहार करण्यास जे श्रम होतात तेही दुःखजनकच असतात. आतां दुःखांचा परिहार करीत असतांना दोन दुःखांच्या अन्तराळीं म्हणजे एका दुःखाच्या निवृत्तीपासून दुसऱ्या दुःखाच्या प्रवृत्तीपर्यंत, जें सुख होतें तेंच सुख होय, असें कोणी म्हणतात. पण सुखाची ही व्याख्या बरोबर नाही. कारण दुःखाच्या निवृत्तीची खटपटही दुःखरूप असल्यामुळे दुःखाची अत्यंत निवृत्ति संभवतच नाही. त्यामुळे ' पूर्ण सुख ' किंवा दुःखविरहित सुखस्थिति लक्षांतच येत नाही.

कित्येक " दुःखाभाव हीच सुखाची स्थिति आहे, " असें म्हणतात. पण त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें दुःखाचा अभाव म्हणजेच सुख अशी कल्पना करावी

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

लागते; आणि ही कल्पना म्हणजे सुख हा भावरूप पदार्थ नसून अभावरूप आहे असें होईल; म्हणजे सुख म्हणून जें कांहीं आपल्यास वाटत असतें तें भावरूप नसून " दुःखाचा अभाव " हीच सुखाची व्याख्या करावी लागते; आणि मनुष्याला सुखें जेव्हां अशा रीतीनें भासूं लागतात तेव्हां त्याला दुःखेंही भासलीच पाहिजेत. कारण सुखाला अभावरूप मानल्यावर त्या अभावाचें प्रतियोगी जें दुःख त्याचें ज्ञान झाल्याशिवाय अभावरूप सुखाची कल्पना कशी करितां येईल ? सारांश, या व्याख्येप्रमाणेंही सुखदुःखांची जोडी आपल्यापुढें उभी राहतेच. कारण ' येथें घटाभाव आहे, ' असें म्हटल्यास व्यवहारांतही जर घटाच्या स्मरणावांचून घटाभावाची सिद्धि होत नाही तर दुःखाच्या स्मरणावांचून अभावरूपी सुखाची तरी कल्पना कशी होईल ? पण मनुष्याला " मी सुखी आहे " असा जेव्हां जेव्हां प्रत्यय येतो तेव्हां तेव्हां त्याऐवजी " मी दुःखी नाही " असा दुःखाभावाचा प्रत्यय प्रायः येत नाही. यास्तव ' सुख ' दुःखाभावरूप नसून निराळीच वस्तु आहे, असें मानणें भाग पडतें. तस्मात् दुःखाभावावरून सुखाची कल्पना करणें अगदींच अनुपपन्न आहे; आणि त्यामुळे सुख, आनंद व श्रेय किंवा मोक्ष हे सर्व पर्याय शब्द असून त्यांचा अर्थ भावरूप आहे, अभावरूप नव्हे, हें सिद्ध होतें.

आतां नैयायिक व रामानुज हे ' आनंद ' हा गुण आहे, असें मानितात. पण हें त्यांचें मतही विचारातीं टिकत नाही.

त्याविषयीं नैयायिक असें मानतात कीं, आत्मा व मन यांचा जेव्हां संयोग होतो तेव्हांच आत्म्याचे ठिकाणीं आनंद हा गुण उत्पन्न होतो. पण सुषुप्तींत मन पुरितति नाडींत शिरून आत्मा व मन यांचा संयोग नाश पावतो. त्यामुळे त्या अवस्थेंत आत्म्याच्या आनंदगुणाची उत्पत्ति संभवत नाही. परंतु नैयायिकांचा हा सिद्धान्त बरोबर नाही. कारण आत्म्याचा आनंद हा गुण आत्ममनः- संयोगानेंच होतो व सुषुप्तींत त्यांचा संयोग विनाश पावत असल्यामुळे आनंद संभवत नाही, असें मानल्यास निजून उठल्यावर ' मी एवढा वेळ सुखानें निजलों होतो ' असें जें प्रत्येकाला सुषुप्तींतील सुखानुभावाचें स्मरण होतें त्याची उपपत्ति लागत नाही. कारण कोणतेंही स्मरण अनुभवपूर्वक असतें. यास्तव सुषुप्तींत जर आनंद नसता तर ' मी सुखानें निजलों होतो ' असें त्याचें स्मरण झालें नसतें. पण तें तर होतें, तस्मात् नैयायिकांच्या मताप्रमाणें आनन्द हा आत्मगुण नसून आत्म्याचें स्वरूप आहे, असेंच मानावें लागतें. रामानुज आत्म्याचे ठिकाणीं ' आनंद हा गुण नित्य आहे, ' असें म्हणतात; पण हें त्यांचें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण,

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आत्म्याचा तो आनंदगुण आत्म्याहून अभिन्न - आत्मरूप आहे की त्याहून भिन्न-पृथक् आहे, असा विकल्प प्राप्त होतो; आणि प्रथमपक्षीं म्हणजे त्याला अभिन्न म्हटल्यास आनंद हा गुण आहे, असें मुळीं म्हणतांच येत नाहीं. कारण जगांत द्रव्य व गुण यांचा नियमानें भेदच प्रतीत होतो; अभेद कधींही प्रतीत होत नाहीं. उदाहरणार्थ- पांढरी गाय असें म्हटल्याबरोबर पांढरेपणा हा गुण गाय ह्या द्रव्याहून भिन्न असून, तो त्या द्रव्य- व्यक्तीच्या आश्रयानें राहिला आहे, असेंच प्रतीत होतें. त्यामुळें त्यांचा अभेद सिद्ध होत नाहीं. शिवाय त्यांचा जर अभेद सिद्ध होईल, तर ' गुण ' हें नांवच उरणार नाहीं. त्याच न्यायानें आत्मा व त्याचा आनंद हा नित्य गुण यांचा जर अभेद मानला तर आनंद हा गुण आहे, असें म्हणतां येणेंही शक्य नाहीं.

बरें, आनंद हा गुण आत्म्याहून भिन्न आहे, म्हणून म्हणावें तर तो आनंद अनात्मा ठरतो; आणि तसल्या अनात्मभूत सुखाची इच्छा कोणी करणार नाहीं. बरें ' तें अनात्मभूत सुखही आत्म्याला सुख देतें म्हणून त्याची इच्छा प्रत्येकाला होते, ' असें म्हणावें तर तें सुख पुत्र-भार्या-दिकांप्रमाणें सुखाचें निमित्त आहे, असें होईल; तें स्वतः सुख आहे, असें होणार नाहीं. अर्थात् पुत्रादिकांप्रमाणेंच त्याची जरी इच्छा झाली तरी तें पुत्रादिकांप्रमाणेंच केवल प्रेमास्पद होईल, निरतिशय प्रेमास्पद होणार नाहीं. कारण या जगांत निरतिशय प्रेमास्पद असा एक आत्माच आहे, पुत्रादिक नव्हेत.

म्हणून आत्म्याचे ठिकाणीं आनंद हा नित्य गुण आहे असें म्हणतां येत नाहीं. याविषयीं अद्वैतमकरंदांत असें म्हटलें आहे-

अहमेव सुखं नान्यत् अन्यच्चेत्रैव तत्सुखम् ॥

अमदर्थं न तत् प्रेयो मदर्थं न स्वतः प्रियम् ॥24 ॥

अर्थ - मीच सुख आहे. मजहून निराळें सुख नाहीं. कारण तें जर मजहून निराळें असेल तर तें सुखच नव्हे. कारण जें मदर्थ - मज - करितां नसतें तें प्रेय - प्रीतिविषय होत नाहीं आणि जें मदर्थ असतें तें स्वतः प्रिय नसतें. ॥24 ॥

तस्मात् सुख हें आत्म्याचें स्वरूप आहे आणि आत्मा स्वतः ब्रह्म आहे. त्यामुळें ' आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात् ' ही श्रुति सार्थ आहे.

असो; येथवर ब्रह्म आनन्दस्वरूप आहे, ही गोष्ट सिद्ध केली. पण तें ब्रह्म अदृश्य म्हणजे अविषय असल्यामुळें बुद्धिग्राह्य होणें शक्यच नाहीं. तथापि मुमुक्षुस या आत्मस्वरूप आनंदाची कल्पना येण्यासाठीं पंचदशीकार

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

श्रीविद्यारण्यांनीं विषयानन्दाख्य पंधराव्या प्रकरणांत प्रतिबिंबवादाचा अंगीकार करुन असें वर्णन केले आहे-

श्लोक.

अथात्र विषयानन्दो ब्रह्मानन्दांशरूपभाक् ॥

निरुप्यते द्वारभूतस्तदंशत्वं श्रुतिर्जगौ ॥1॥

अर्थ - आतां या प्रकरणांत विषयानन्दाचें निरुपण करतों. (मोक्ष - शास्त्रांत लौकिक विषयानन्दाचें निरुपण करणें अयोग्य आहे, म्हणून कोणी म्हणेल तर तें बरोबर नाही. कारण) तो विषयानन्द ब्रह्मानंदाच्या स्वरूपास पात्र आहे. तो त्याचा एकदेश आहे; व ब्रह्मानन्दाच्या द्वारभूत आहे; म्हणजे विषयानन्द ब्रह्मज्ञानाच्या उपयोगी असल्यामुळे त्याचें द्वार आहे. विषयानन्द ब्रह्मानन्दाचा अंश आहे, असें श्रुतीनें सांगितले आहे ॥1॥

एषोऽस्य परमानन्दो योऽखण्डैकरसात्मकः ॥

अन्यानि भूतान्येतस्य मात्रामेवोपभुञ्जते ॥2॥

अर्थ - (या श्लोकांत त्या श्रुतिवाक्यांचा भावार्थ सांगतात-) जो अखंड एकरसरूप तोच याचा परमानन्द आहे. इतर भूतें या परमानन्दाच्या अंशाचाच उपभोग घेतात. ॥2॥

शान्ता घोरास्तथा मूढा मनसो वृत्तयस्त्रिधा ॥

वैराग्यं क्षान्तिरौदार्यमित्याद्याः शान्तवृत्तयः ॥3॥

अर्थ- मनाच्या शांत, घोर व मूढ अशा तीन प्रकारच्या वृत्ती आहेत. त्यांतील वैराग्य, क्षमा, औदार्य इत्यादि शांतवृत्ती होत. ॥3॥

तृष्णा स्नेहो रागलोभौ इत्याद्या घोरवृत्तयः ॥

संमोहो भयमित्याद्याः कथिता मूढवृत्तयः ॥4॥

अर्थ- तृष्णा, स्नेह, राग, लोभ इत्यादि घोर वृत्ती आहेत. संमोह, भय इत्यादि मूढवृत्ती होत. ॥4॥

वृत्तिष्वेतासु सर्वासु ब्रह्मणश्चित्स्वभावता ॥

प्रतिबिम्बति शान्तासु सुखं च प्रतिबिम्बति ॥5॥

अर्थ- ह्या सर्व वृत्तीमध्ये ब्रह्माची चित्स्वभावता-चित्स्वरूप प्रतिबिंबित होतें व शांतवृत्तीमध्ये सुखही प्रतिबिंबित होतें ॥5॥

रूपं रूपं बभूवासौ प्रतिरूप इति श्रुतिः ॥

उपमा सूर्यकेत्यादि सूत्रयामास सूत्रकृत् ॥6॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अर्थ- हा आत्मा 'रुपं रुपं प्रतिरूपो बभूव-' प्रत्येक रुपाला प्रतिरूप झाला म्हणजे प्रत्येक पदार्थासारखा झाला आहे, असें सांगणारी श्रुति आहे व सूत्रकार बादरायणांनीं 'अत एव चोपमा सूर्यकादिवत् ' ब्र. सू. अ. 3 पा. 2 सू. 18 या सूत्रांत ' म्हणूनच याला सूर्याच्या प्रतिबिंबादिकांप्रमाणें, अशी उपमा दिली आहे, ' असें म्हटलें आहे. ॥6॥

एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः ॥

एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥7॥

अर्थ- (स्वरूपतः एकच असलेल्या आत्म्याला उपाधिसंसर्गानें नानात्व येतें, हें सांगणारी श्रुति या श्लोकांत सांगतात-) एकच भूतात्मा प्रत्येक भूतामध्ये व्यवस्थित आहे. तो जलांतील चंद्राप्रमाणें बिंबरूपानें एक प्रकारचा व प्रतिबिंबरूपानें अनेक प्रकारचा दिसतो.

जले प्रविष्टश्चन्द्रोऽयमस्पष्टः कलुषे जले ॥

विस्पष्टो निर्मले तद्वत् द्वेधा ब्रह्मापि वृत्तिषु ॥8॥

अर्थ- जलामध्ये प्रविष्ट झालेला म्हणजे प्रतिबिंबित झालेला हा चंद्र गढुळ पाण्यांत अस्पष्ट भासतो व निर्मल पाण्यांत स्पष्ट भासतो. तसेंच ब्रह्मही वृत्तींमध्ये दोन प्रकारांनीं भासतें. ॥8॥

घोरमूढासु मालिन्यात् सुखांशश्च तिरोहितः ॥

ईषन्नैर्मल्यतस्तत्र चिदंशः प्रतिबिम्बति ॥9॥

अर्थ- घोर व मूढ वृत्तींमध्ये मालिन्य असल्यामुळें सुखांश प्रतिबिंबित होत नाही. (तर तो तिरोधान पावतो. गुप्त राहतो.) पण त्या घोर व मूढ वृत्तींतही किंचित् निर्मलता असल्यामुळें आत्म्याचा चिदंश प्रतिबिंबित होतो. ॥9॥

यद्वापि निर्मले नीरे वह्नेरौष्ण्यस्य संक्रमः ॥

न प्रकाशस्य तद्वत्स्यात् चिन्मात्रोद्भूतिरेव च ॥10॥

अर्थ- (त्याविषयीच दुसरा दृष्टान्त-) किंवा निर्मल जलांतही अग्नीच्या उष्णतेचेंच संक्रमण होतें; म्हणजे अग्नीची फक्त उष्णताच येते. त्यांत प्रकाशाचें संक्रमण होत नाही. त्याप्रमाणें घोर व मूढ वृत्तींमध्ये आत्म्याच्या केवल चैतन्याचा उद्भव होतो; त्यांत केवल चैतन्याचें संक्रमण होतें. (सुखाचें संक्रमण होत नाही.) ॥10॥

काष्ठे त्वौष्ण्यप्रकाशौ द्वावुद्भवं गच्छतो यथा ॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

शान्तासु सुखचैतन्य तथैवोद्भूतिमाप्नुतः ॥11॥

अर्थ- परंतु काष्ठामध्ये ज्याप्रमाणे अग्नीची उष्णता व प्रकाश या दोन्हीचें संक्रमण होतें त्याप्रमाणेच शांत वृत्तीमध्ये सुख व चैतन्य हीं दोन्ही व्यक्त होतात ॥11॥

न घोरासु न मूढासु सुखानुभव ईक्ष्यते ॥

शान्तास्वपि क्वचित् कश्चित् सुखातिशय ईक्ष्यताम् ॥13॥

अर्थ- घोर व मूढ ह्या वृत्तीमध्ये सुखानुभव दृष्टीस पडत नाही. शांत वृत्तीमध्येसुद्धा सुखाची परमावधि क्वचित् एखाद्यासच अनुभवावयास मिळते. ॥13॥

सत्ता चित्तिः सुखं चेति स्वभावा ब्रह्मणस्त्रयः ॥

मृच्छिलादिषु सत्तैव व्यज्यते नेतरद्वयम् ॥20॥

अर्थ- सत्, चित् व सुख हीं तिन्ही ब्रह्माची स्वरूपेच आहेत; पण मृत्पाषाणादि जड पदार्थांत त्यांतील एक सत्ताच व्यक्त होते, चित् व सुख व्यक्त होत नाही. ॥20॥

सत्ता चित्तिर्द्वयं व्यक्तं धीवृत्त्योर्घोरमूढयोः ॥

शान्तवृत्तौ त्रयं व्यक्तं मिश्रं ब्रह्मेत्थमीरितम् ॥21॥

अर्थ- घोर व मूढ ह्या वृत्तीमध्ये सत् व चित् हे आत्म्याचे दोनच धर्म व्यक्त होतात, सुख व्यक्त होत नाही; पण शांत वृत्तीमध्ये सत्, चित् व सुख हीं तिन्ही स्वरूपे व्यक्त होतात. त्यांचें प्रतिबिंब पडतें. याप्रमाणे अज्ञ लोकांना कल्पना येण्यासाठी ह्याचें हें वृत्तिभेदानें मिश्र स्वरूप सांगितलें. ॥21॥

या एकंदर विवेचनावरून आनंदाचीं दोन स्वरूपे आहेत असें ठरतें. एक अव्यक्त आणि दुसरे व्यक्त. जेवढी व्यक्त स्वरूपे आहेत तेवढी सर्व आत्म्याचीं प्रतिबिंबेच समजलीं पाहिजेत. आत्मा हा अव्यक्त आहे म्हणजे बुद्ध्यादिकांना अदृश्य आहे, बिंब आहे व प्रतिबिंबे दृश्य आहेत. प्रतिबिंब हें नेहमीं दृश्य स्थितीतच रहाणार आहे, म्हणून ज्ञानी पुरुष ह्या दृश्य आनंदांत मग्न होत नाही. याचप्रमाणे सत् व चित् यांचेही प्रतिबिंबच बुद्धीत दृश्य होतें. जेव्हां हीं तिन्ही प्रतिबिंबे पुनः सुषुप्ति व समाधि ह्या अवस्थांमध्ये लीन होतात म्हणजे आत्मरूप होतात तेव्हां अदृश्य आत्म्याचीच स्थिति दृश्य प्रतिबिंबांना प्राप्त होते व प्रतिबिंबांचा ' तीनपणा ' जाऊन एका आत्मत्वाचीच सिद्धि होते; पण जाग्रत्कालीं पुरुष जेव्हां जागा होतो, तेव्हां पुनः हीं प्रतिबिंबे जशींच्या तशींच

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

भासूं लागतात; त्यांत कांहीं बदल होत नाही, म्हणून या सच्चिदानंदाच्या योगानेच जगत् प्रतीत होतें. " ईक्षतेर्नाशब्दं " या ब्रह्मसूत्राच्या भाष्यावरील भामती व न्यायनिर्णय-टीकांमध्ये वाचस्पतिमिश्र व आनंदज्ञान हे प्रतिबिंबसहित नामरूपात्मक जगासच कार्य म्हणतात, व मायेसहित ब्रह्मास कारण म्हणतात. एकंदरीत दृश्य होणारी सच्चिदानंदरूपे कार्ये आहेत, म्हणूनच त्यांचा कारण ब्रह्मांत लय होतो, असें सांगितलें आहे; अर्थात् वृत्तीत प्रतिबिंबित होणारा आनंद विनाशी आहे. यास्तव त्या आनंदानेच तृप्त होऊं नये; तर त्याच्या बिंबभूत-ब्रह्मानंदाला जाणण्याचा यत्न करावा; व त्याला जाणावें म्हणजे जीव आनंदस्वरूप होतो; त्याला तद्रूप होण्यास कांहीं अडचण पडत नाही.

वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळें हा आत्मस्वरूपभूत आनंद बुद्धीला ग्राह्य होतो, असें म्हणतां येत नाही. ज्या बुद्धीला आत्मा प्रकाशित करितो, ती बुद्धि आत्म्याला जाणते हें म्हणणें अनुपपन्न आहे. कारण आत्मा जर बुद्धीचा विषय होईल तर तो घटपटादिकांप्रमाणें अनात्मा होईल आणि दृश्य व ज्ञेय म्हणून जेवढें आहे तेवढें सर्व प्रतिबिंब आहे, असें वर सांगितलेल्या प्रक्रियेनें सिद्ध झाल्यावर आत्मा ज्ञेय आहे असें जर कोणीं म्हणेल; तर तो अनात्मा होईल. बुद्धि तर बोलून चालून विनाशी आहे; आणि आत्माही जर ज्ञेयत्वामुळें अनात्मा झाला तर या सृष्टींत तत्त्व कांहींच न राहतां माध्यमिक बौद्धांचा शून्यवाद प्रसक्त होईल. यासाठीं आत्मा बुद्धिग्राह्य आहे, असें म्हणतां येत नाही.

म्हणूनच आनंदज्ञान " सुखमात्यन्तिकं . " या श्लोकावरील भाष्याच्या टीकेत ' बुद्धि ' या शब्दाचा ' स्वानुभव ' असा अर्थ करतात; आणि हाच अर्थ बरोबर आहे, असें आम्हांस वाटतें. रा.टिळक आपल्या रहस्यांत बुद्धिच्या योगानें ही स्थिति प्राप्त होते, असें म्हणतात; पण बुद्धिगम्य शब्दांपेक्षां स्वानुभव हा शब्द जास्त महत्त्वाचा समजला पाहिजे. कारण, बुद्धिगम्य ह्या शब्दाच्या योगानें बुद्धीचीच उपस्थिति होते, स्वानुभवाची होत नाही; स्वानुभव या शब्दानें बुद्धीची उपस्थिति न होतां, केवळ ज्ञानरूप आत्म्याची उपस्थिति होते. आत्मा हा सर्व बुद्ध्यादि जगाचा साक्षी आहे, असें ज्ञान झाल्यानंतर, म्हणजे प्रतिबिंबसहित सर्व जगत् दृश्य (ज्ञेय) व आत्मा हा त्याचा साक्षी (पाहणारा) आहे, असा निश्चय झाल्यानंतर, तत्त्वज्ञानी पुरुष आपल्या प्रतिबिंबाचे ठिकाणीं न रमतां आत्मरतिच होतो; आणि असें आत्मरति होणें हेंच स्वानुभवाचें लक्षण आहे. बुद्धीला सोडून सच्चित्सुखाच्या प्रतिबिंबाचें साक्षीशीं म्हणजे बिंबाशीं ऐक्य

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

समजणें हाच स्वानुभव आहे, असें विद्यारण्यकृत जीवन्मुक्तिविवेक व अद्वैतब्रह्मसिद्धि या ग्रंथांत लिहिलें आहे. तत्त्वज्ञानानें हा स्वानुभव ज्याचा दृढ होत नाही, त्यानेंच योगाभ्यास केला पाहिजे. एकंदरींत उपाधीच्या साहाय्यानें आत्मज्ञान संपादितां येत नाही असें शास्त्राचार्य म्हणतात. श्रीज्ञानेश्वरही असें म्हणतात- आरशानें हो कां दाविलें । तरी मुखेंचि मुख देखिलें । न दाविलें तरी संचलें । मुखचि मुखीं ।। भावार्थ- आपलें मुख कसें आहे हें पाहण्यास आरसा ही उपाधि आहे, म्हणजे साधन आहे; म्हणून आरशानें आपलें मुख दाखविलें असें म्हणतां येत नाही, तर ग्रीवास्थ मुखानेंच मुख पाहिलें असें म्हणतां येईल. कारण मुख पाहण्याची शक्ति आरशांत नसून ती मुखांतच आहे; आपण आपलें मुख आरशानें जरी पाहिलें नाही, तरी मुख मुखाचें ठिकाणीं आहेच. याच न्यायानें बुद्धिरूप उपाधीच्या साहाय्यानें आपण आत्मरूप पहातो असें म्हणतां येत नाही, तर आत्मा स्वयंप्रकाश- स्फुरद्रूप असल्यामुळें बुद्धीच्या व्यवहारकर्त्रीहि तोच स्वतः स्फुरत आहे. म्हणजे प्रकाशमान आत्माच स्फुरद्रूप होत आहे असें जाणणें हा स्वानुभव होय, तो आत्मा बुद्धीचा लय झाला तरी स्वस्वरूपानें स्फुरत राहतोच. अर्थात् अशा प्रकारच्या तत्त्वज्ञानानंतर बुद्धि ही उपाधि होऊन राहतच नाही व ती जर रहाते असें मानलें तर तो स्वात्मानुभवच नव्हे. अशा त-हेचा स्वानुभव ज्यांना येतो ते थोर होत.

सारांश " सुखमात्यन्तिकं " हा गीतेतील श्लोक व " आनन्दोब्रह्मेति " ही श्रुति, या दोहोंचेंहि पर्यवसान एकाच अर्थांत म्हणजे स्वानन्दानुभवांत आहे. आतां याविषयीं ज्या अन्य श्रुति आहेत त्यांच्या तात्पर्याचा आपण विचार करूं-
छान्दोग्य-सुखं त्वेव विजिज्ञासितव्यमिति सुखं
भगवो विजिज्ञास इति यो वै भूमा तत्सुखं नाल्पे सु-
खमस्ति भूमैव सुखं भूमा त्वेव विजिज्ञासितव्य इति
भूमानं भगवो विजिज्ञास इति यत्र नान्यत् पश्यति
नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति स भूमा । अथ यत्रा-
न्यत् पश्यति अन्यच्छृणोति अन्यद्विजानाति तदल्पम् ।
यो वै भूमा तदमृतं । अथ यदल्पं तन्मर्त्यं इति ।

भावार्थ - मला शोकाच्या पलीकडे आपण न्यावें असा नारदानें जेव्हां सनत्कुमारास प्रश्न केला तेव्हां ते नारदास उपदेश करितात- बा नारदा, सुखरूप आत्म्यालाच जाणण्याची इच्छा करावी. तो आत्मा निरतिशय महान्

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आहे (भूमा आहे). म्हणून तो भूमाच सुख आहे. अल्प अशीं जीं सच्चिदानंदाचीं प्रतिबिंबे, त्यांचे ठिकाणीं सुख नाही, तर आत्माच सुख आहे; म्हणून बिंबभूत आत्म्यालाच जाणावें. तो आत्मा कसा आहे म्हणून विचारशील तर सांगतां- जेथें द्रष्टा, दृश्य व दर्शन, श्रोता, श्रोतव्य व श्रवण, विज्ञाता, विज्ञेय व विज्ञान वगैरे त्रिपुट्या नाहीत, तोच भूमा (आत्मा) होय; व ज्या ठिकाणीं वरील त्रिपुट्या भासतात, तें अल्प-मर्त्य-विनाशी-मिथ्या होय; भूमात्माच अमृत-अविनाशी आहे. या श्रुतिवचनावरूनही वरील अर्थच सिद्ध होतो.

सुषुप्तींतही निरुपाधिक स्वानंदाचा अनुभव कांहींसा येतो. कांहींसा म्हणण्याचें कारण असें कीं सुषुप्तींत त्रिपुटी जरी नसली तरी अज्ञान असतें. म्हणूनच सुषुप्तीस कारण शरीर म्हटलें आहे. तथापि तेथें त्रिपुटी भासत नसल्याकारणानें त्रिपुटीविरहित आत्मस्थिति लक्षांत येण्यास सुषुप्ती हेंही स्थल आहे; श्रीज्ञानेश्वर म्हणतात-

घन अज्ञान सुषुप्ती ॥ ऐसी ऐसी जे प्रतीति ॥

त्या उणी एके प्राप्ति ॥ स्वरूपीचे जे ॥१॥

ऐसेचि पुढत पुढतया वीरा ॥ जरी न येती स्वप्न जागरा ॥

तरी ब्रह्मभाव साचोकारा ॥ म्हणो येता ॥२॥

“ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि ” वगैरे श्रुतींचेंहि तात्पर्य असेंच आहे, म्हणजे त्रिपुटीविरहित आत्मानंदाचा स्वानुभव झाला पाहिजे; असो. यावरून व्यवहारकालीं जगांत जेवढीं म्हणून सुखें प्रत्ययास येतात तेवढीं सर्व एका आत्म्याच्या अधिष्ठानावर प्रतिबिंबरूपानें उभारलेलीं आहेत, असें सिद्ध झालें. यामुळें आतां दुःखाचें लक्षण करणें अगदीं सुलभ झालें आहे. आपल्या वृत्तिगत सुखाचा प्रतिबंध ज्या वृत्तीमुळें होतो ती वृत्तीच दुःख होय. अर्थात् परंपरेनें आपल्या सुखरूप वृत्तीला प्रतिबंध करणारे जितके पदार्थ आहेत तितके ते सर्व दुःखाला कारण होतात, म्हणून केव्हां केव्हां त्यांनाही दुःख असे म्हणण्यांत येतें; पण वस्तुतः सर्व दुःखें मनानेंच उत्पन्न केलेली असतात. सुखेंही मनमुळेंच उत्पन्न होतात, हें वर सांगितलेंच आहे. एकंदरीत सुख व दुःख हीं दोन्ही मनांत असतात व आत्मा त्या दोघांसही प्रकाशित करितो.

पण रा. टिळक याविषयीं याहून निराळेंच कांहीं सांगतात. ते असें-

“ मनुष्याची सर्व म्हणजे स्वार्थ किंवा परार्थ प्रवृत्तिही दोषमय असते- प्रवर्तनालक्षणा दोषाः- या गौतमन्यायसूत्राच्या (११११८) आधारें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ब्रह्मसूत्रभाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनीं जें विधान केलेलें आहे. (वे. सू. शां. भा. 2।2।37) त्यावर टीका करितांना आनंदगिरि असें लिहितो कीं " आपल्या अंगांत कारुण्यवृत्ति जागृत झाली म्हणजे त्यापासून आपणास जें दुःख होतें तें घालविण्यासाठीं आपण लोकांवर दया किंवा परोपकार करीत असतो " आनंदगिरीची हीच कोटी आमच्याकडे प्रायः सर्व संन्यासमार्गीय ग्रंथांत आढळून येत असून सर्व कर्म स्वार्थपर अतएव त्याज्य होत एवढें त्यावरून मुख्यत्वेकरून सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. " (पान 81) पुढें पुनः 98 पानांवर ते म्हणतात - " मनुष्याचे मनांत प्रथमतः एखादी आशा, वासना अगर तृष्णा उत्पन्न होऊन तिच्यापासून दुःख होऊं लागल्यावर मग सदर दुःखाचें जें निवारण होतें तें सुख होय. सुख म्हणून निराळी स्वतंत्र वस्तू नाही असें या पंथाचें म्हणणें आहे, किंबहुना मनुष्याच्या संसारातील सर्व प्रवृत्ति वासनात्मक किंवा तृष्णात्मकच असून सर्व संसारिक कर्मांचा त्याग केल्याखेरीज तृष्णेचा पुरा बिमोड होत नाही व तृष्णेचा पुरा बिमोड झाल्याशिवाय ख-या व नित्य सुखाची प्राप्ति होणें शक्य नाही. " इत्यादि. पण आनंदगिरीच्या - आनन्दज्ञानांच्या - टीकेचें तात्पर्य असें नाही; तें याहून थोडें निराळें आहे ' न हि कश्चिददोषप्रयुक्तः स्वार्थं परार्थं वा प्रवर्तमानो दृश्यते स्वार्थप्रयुक्त एव सर्वो जनः परार्थेऽपि प्रवर्तत इत्येवमप्यसामञ्जस्यं स्वार्थवत्त्वादीश्वरस्यानीश्वरत्वप्रसङ्गात् - ' या भाष्याच्या स्पष्टीकरणार्थ आनन्दज्ञानांनीं " कारुण्ये सति स्वस्य दुःखं भवति । तेन कारुणिकोऽपि स्वदुःखनिवृत्तये परार्थेऽपि प्रवर्तत इत्यर्थः । " असें म्हटलें आहे. त्याचा सारांश - ईश्वर जर कुंभाराप्रमाणें नुसता निमित्त कारणच असेल व उपादान कारण नसेल तर तो जीवासारखाच रागद्वेषवान् व त्या दोषांमुळें प्रवृत्ति करणारा होईल? आणि त्याला 'ईश्वर' म्हणणें अनुपपन्न होईल. कारण तोही जर जगदुत्पत्त्यादि- कार्यांमध्ये रागादि दोषप्रयुक्त होऊनच प्रवृत्त होईल तर जगदुत्पत्त्यादिकांविषयींची त्याची प्रवृत्ति सदोष ठरेल ! पण तो कारुणिक आहे, म्हणून त्याची प्रवृत्ति सदोष ठरत नाही. कारुण्यवृत्ति जागृत झाली असतां आपणास जें दुःख होतें तें घालविण्यासाठीं लोकांवर आपण कृपा करतो म्हणजे परार्थ साधण्यांत कांहीं तरी स्वार्थ असतोच, असें करुणेचें स्पष्टीकरण करून कारुणिक ईश्वरावर दोष दिले आहेत म्हणजे ईश्वर कारुणिक व निमित्तकारणही आहे असें म्हणणें अनुपपन्न आहे, असें दाखविलें आहे. पण करुणावान् पुरुष परार्थामध्येही आपलें करुणाजन्य दुःख घालविण्यासाठींच

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

प्रवृत्त होतो, असें जें आनन्दज्ञानांनीं म्हटलें आहे त्याला रा. टिळक कोटि म्हणतात.

पण आमच्या मते ती कोटि नसून वस्तुस्थिति आहे. करुणावान् मनुष्यच परोपकार करतो. निर्दय पुरुष करीत नाही. पण साक्षात् करुणाच कांहीं परोपकाराचें निमित्त नाही. तर करुणाजन्य दुःखच पुरुषाला परोपकार करावयास प्रेरणा करतें. एखाद्या दुःखी जीवाला पाहून कारुणिकाच्या मनांत त्याच्याविषयी दया उत्पन्न होते. परदुःखानें दुःखी होणें हेंच दयेचें चिन्ह आहे. जे परदुःख शीतळ मानणारे असतात ते नियमानें निर्दय असतात. अर्थात् दयाळू लोक दुसऱ्याच्या ज्या दुःखाकडे पाहून स्वतः दुःखी होतात त्या दुःखाचें निवारण करणें हाच परोपकार आहे व त्यामुळें दुसऱ्याचें दुःख जरी साक्षात् नष्ट होत असलें तरी ज्याच्यामुळें हा त्याचें निवारण करावयास प्रवृत्त झाला तें याचें दयामूलक दुःखही नष्ट होतेंच, असा प्रत्येकाचा अनुभव आहे. यास्तव दयाळू लोकांना परदुःखामुळें होणारें दुःखच त्यांच्या परोपकाराचें निमित्त आहे. अशा कांहीं निमित्तावाचूनच मनुष्याची प्रवृत्ति परोपकाराकडे होणें सर्वथा अनुपपन्न आहे. ' निःस्वार्थ परोपकार ' हा शब्द कितीही जरी गोड असला तरी तो अर्थरहित आहे. परोपकार कोणत्याही प्रकारच्या हेतूवाचून, फलाशा सोडून, कर्तव्यबुद्धीनें जरी केला तरी मनुष्य कर्तव्याचा तरी भार आपल्या शिरावर कां घेतो अथवा त्यानें कां घ्यावा, तें सांगतां येत नाही. अमुक एक माझें कर्तव्य आहे, तें मला केलेंच पाहिजे, असेंही प्रत्येक मनुष्य जें समजतो तेंही तें न केल्यास होणाऱ्या परिणामाकडे पाहूनच समजतो. माझें कर्तव्य मला कां केलें पाहिजे तर तें न केल्यास असा असा अनिष्ट परिणाम होईल, म्हणून, अशीच भावना असते; आणि निष्काम कर्तव्य याच दृष्टीनें कां होईना पण प्रत्येकाला परोपकार केल्यावर समाधान वाटतें. स्वार्थ त्यांतच गुप्त आहे. फलाशारहित कर्म करुनही समाधान मानूं नये; असें जर कोणाचें म्हणणें असेल तर त्याला मनाचा स्वभावच कळला नाही, असें म्हणणें भाग आहे.

लोकसंग्रहार्थ म्हणून जीं कर्म केलीं जातात तींही सर्वथा निर्निमित्त नसतात. स्वतःच्या मनाचें समाधान हें त्याचेंही परंपरा फल आहेच. त्यामुळें त्यांचीही गणना यांच सदरांत करावी लागते. सारांश आनंदज्ञानांनीं वर जें म्हटलें आहे ती वस्तुस्थिति आहे. लोकव्यवहार त्यांच्या म्हणण्याला अनुसरुनच होत असतो. यास्तव ईश्वराला कारुणिक मानणें अयुक्त आहे, हें दाखविण्याच्या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

निमित्तानेच कां होईना पण भाष्यटीकाकार आनंदज्ञानांनी सांगितलेला सिद्धान्त अन्यथा नाही. तो त्यांनी ' दुःखाचें जें निवारण तेंच सुख-सुख म्हणून निराळीं स्वतंत्र वस्तु नाही ' (गी.र. पृ. 97-98) असें सांगण्यासाठी; किंवा सुखाची व्याख्या सांगण्यासाठीही लिहिलेला नाही.

आम्ही वर सुखाचें जें स्वरूप सांगितलें आहे तेंच जर त्यांना व इतर संन्यासमार्गीयांना संमत नसतें तर नित्य सुखाच्या म्हणजेच व्यापक आत्म्याच्या प्राप्तीसाठी - अनुभवासाठी त्यांची इतकी धडपड कशाला चालली असती ? ' आनन्दं ब्रह्म ' हा सिद्धान्त सर्व संन्यासमार्गी लोकांना मान्य असल्यामुळेच ते नित्य सुखाच्या मार्गें लागतात. अर्थात् त्यांच्या मते ' स्वतंत्र सुखच नाही ' असें म्हणणें सर्वथा अयुक्त आहे.

तृष्णा किंवा वासना यांना निवृत्तिमार्गाच्या लोकांनी त्याज्य मानलें आहे, हें खरें; पण त्यांना त्याज्य मानण्यांत दोष कोणता आहे ? तृष्णा व वासना त्यांच्या योगानें प्रवृत्ति वाढते व ती वाढली कीं संसार दृढमूल होऊन मोक्ष दुर्लभ होतो. म्हणून त्यांना त्यांनी त्याज्य मानलें आहे. पण त्यांचा त्याग करणारे लक्षांमध्ये किती आहेत ? एखादा तरी भाग्यवान् निपजेल कीं नाही याची शंकाच आहे.

सारांश निवृत्तिमार्गाच्या लोकांनी तृष्णा व वासना यांना जरी त्याज्य मानलेलें असलें तरी प्रवृत्तिमार्गाचे लोक त्यांचा त्याग करणार नाहीत, असा आमचा पूर्ण विश्वास आहे. म्हणूनच तृष्णा व वासना हे जरी वस्तुतः दोष असले तरी संन्यासमार्गीयांच्या उपदेशानें सर्वच त्यांचा त्याग करतील, अशी भीति बाळगण्याचें कांहीं कारण नाही. असो; रा. टिळक पुनः म्हणतात- " तृष्णेचे वर सांगितलेले दुष्परिणाम भगवद्गीतेस मान्य नाहीत असें नाही, तथापि ते टाळण्यास कर्माचा सर्वस्वी त्याग करणें उचित नाही, असा गीतेचा सिद्धान्त असल्यामुळे सुखदुःखाच्या वरील उपपत्तीचा यथे थोडा सूक्ष्म विचार केला पाहिजे. सर्व सुख तृष्णादि दुःखांच्या निवारणापासूनच उत्पन्न होतें हें संन्यासमार्गीयांचें म्हणणेंच आधीं सर्वस्वी खरें मानितां येत नाही. एकदा अनुभविलेली (पाहिलेली, ऐकिलेली वगैरे) पुनः हवीशी वाटणें याला काम, वासना किंवा इच्छा असे म्हणतात; व इच्छित वस्तु लवकर न मिळाल्यामुळे दुःख होऊन ही इच्छा तीव्र होत चाललेली, किंवा मिळालेलें सुख पुरे न होतां अधिकाधिक हवेंसें वाटूं लागलें म्हणजे त्याच इच्छेस तृष्णा हें नांव

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

प्राप्त होतीं. परंतु नुसत्या इच्छेला अशा रितीने तृष्णेचें स्वरूप प्राप्त होण्यास पूर्वीच जर इच्छा पूर्ण झाली तर तिच्यापासून होणारें सुख तृष्णादुःखाच्या क्षयापासून झालें असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. उदाहरणार्थ, रोजचें वेळच्या वेळीं मिळणारें जेवण घेतलें तर दररोज जेवणापूर्वी दुःखच होत असतें असा आपला अनुभव नाहीं. वेळेवर जेवावयास न मिळालें तर जीव भुकेनें व्याकुल होईल एरवीं नाहीं. (पृष्ठ 99)

यावर आमचें म्हणणें असें आहे - टिळकांनीं जो हा कोटिक्रम आपल्या पुस्तकांत बराच लांबवर पोंचविला आहे तो अगदीं अस्थानीं आहे. कारण, पूर्वीचे थोर लोक मग ते कर्मी असोत किंवा संन्यासी असोत त्यांना आत्मसुखापरतें सुख वाटत नव्हतें. आत्मा म्हणजे ब्रह्मच. या ब्रह्माचे वर्णन श्रुत्यादि ग्रंथांत ' अकर्तृ, अभोक्तृ, अस्थूल, अनणु ' असें केलें आहे. जीवाची स्थिति याच्या उलट वर्णिली आहे; म्हणजे जीव हा कर्ता, भोक्ता वगैरे आहे. ब्रह्माचे ठिकाणीं कोणत्याही वासना नाहींत, व जीव तर वासनांचें घरच आहे, अशा स्थितीत जीव ब्रह्म कसें होणार? कितीहि तत्त्वविचार केला तरी या जीवाची वासनांतून सुटका होत नाहीं. श्रुति तर " ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति " म्हणजे ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मच होतो असें म्हणते. यास्तव जीवाला खरोखरच ब्रह्म झालें पाहिजे; तरच तो ब्रह्म होईल. पण तें सच्चिदानन्द ब्रह्म होण्यास मन व वासना प्रतिबंध करितात; इतकें कळल्यावर कोण मनुष्य समाधीकडे धांव घेणार नाहीं, वासनानाश व त्यामुळें मनोनाश म्हणजेच समाधि होय. अशा समाधीतच आत्मसुखाची प्राप्ति होते; व हेंच सुख अविनाशी म्हणून थोर लोकांना मान्य आहे. पामर लोक ज्या बाह्य सुखावर लुब्ध असतात. तें नित्य सुख नव्हे. तर तें विषयेंद्रियसंयोगजन्य व त्यामुळेंच अनित्य सुख आहे.

असो येणेंप्रमाणें नित्यसुखानुभवाला समाधीची अपेक्षा आहे याविषयीं भगवान् वसिष्ठ म्हणतात-

वासनासंपरित्यागाच्चित्तं गच्छत्यचित्तताम् ।

प्राणस्पन्दनिरोधाच्च यथेच्छसि तथा कुरु ॥

चित्तवर्जितचिन्मात्रः परमात्मा च भासकः ।

सबाह्याभ्यन्तरव्यापी निष्कलो निश्चलाश्रयः ॥

दृश्यदर्शनसंबन्धे सुखसंविदनुत्तमा ।

दृश्यसंवलितो बन्धस्तन्मुक्त्या मुक्तिरुच्यते ॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अर्थ- वासनांच्या त्यागामुळे व प्राणस्पंदाच्या निरोधाने चित्त अचित्ततेस प्राप्त होते. यास्तव यांतील तुला जे करावयाचे असेल ते कर. चित्तरहित चिन्मात्रच भासक परमात्मा आहे. तो सबाह्य अभ्यन्तर व्यापी, निष्कल, व निश्चलाश्रय म्हणजे निश्चल-निर्विकार अधिष्ठान आहे. दृश्य व दर्शन यांचे ऐक्य झाले असतां अत्युत्तम सुखानुभव होतो. चिन्मात्राने दृश्ययुक्त होणे हा बंध आहे. त्याच्यापासून मुक्ति झाल्याने आत्म्याला मुक्ति मिळते.

या श्लोकांत वसिष्ठांनीं रामाला चित्ताला अचित्त करण्याचे दोन उपाय सांगितले आहेत. एक वासनात्याग व दुसरा प्राणस्पंदनाचा - प्राणवायूच्या गतीचा - निरोध; व त्यांतील कोणत्याही एका उपायाचा इच्छेप्रमाणे अंगीकार करावयास सांगितले आहे. कारण त्यांतील कोणत्याही कां उपायाने होईना पण चित्त अचित्त झाले पाहिजे. कारण चित्तरहित चिन्मात्र हाच सर्व व्यापी, सर्व प्रकाशक, निर्विकार, सर्वाधार परमात्मा आहे व चित्तयुक्त चिन्मात्र हाच परिच्छिन्न संसारी जीव आहे. अर्थात् मनाचा निरोध केला पाहिजे; त्यावाचून ब्रह्म होतां येत नाही. पण चित्तनिरोधाचा वासना- त्याग हा एक उपाय आहे; व वसिष्ठांनीं रामालाही तोच सांगितला आहे. त्यावरून वासनात्याग अत्यंत निंद्य आहे, असे म्हणतां येत नाही. उलट ज्याला नित्यसुख, आत्मसुख पाहिजे असतें त्याला मुख्यतः वासनात्यागच करावा लागतो. त्यावाचून नित्य सुख म्हणजे मुक्ति मिळत नाही.

पण वस्तुस्थिति अशी असतांना रा. टिळकांनीं ठिकठिकाणीं संन्यासमार्गी ग्रंथकारांवर जे ताशेरे झाडले आहेत, ते अयोग्य आहेत असे आमचे स्पष्ट मत आहे. संन्यासमार्गी लोक मोक्षाकरितां कर्मत्याग व त्याच्याही पूर्वी वासनात्याग करितात; आणि हा स्वरूपावस्थानरूप मोक्ष जर कशाने प्राप्त होणे शक्य असेल तर तो वासनारूपी उत्तर जन्माच्या बीजाच्या नाशानेच होणे शक्य आहे. यास्तव एखाद्या प्रवृत्तिप्रिय मनुष्याला जरी तो मार्ग सदोष दिसला तरी तो दृष्टिदोषाचाच प्रभाव असल्यामुळे वस्तुतः सदोष ठरत नाही; एवढेच आमचे म्हणणे आहे.

आत्मसुखाची प्राप्ति या फलाच्या दृष्टीनें जर पाहिले तर कर्मापेक्षां कर्मसंन्यास - प्रवृत्तीपेक्षां निवृत्ति श्रेष्ठ आहे. कर्मयोगापेक्षां चित्तसमाधि उत्तम आहे. अनुभवानेच यांतील तारतम्य जाणतां येणे शक्य आहे. फार लांब कशाला श्रीमद्भगवद्गीतेतही " सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ । ततो

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

युद्धाय युज्यस्व." इत्यादि जो उपदेश केला आहे तो केवळ फलाशारहित कर्म करुन साध्य होणारा नाही. म्हणजे नुसतीं फलाशारहित कर्म करुं लागल्यानें सुखदुःख, लाभालाभ, जयाजय या विरोधी पदार्थाविषयीं समबुद्धि होणें शक्य नाही; तर सुखदुःखादिकांविषयींची समताबुद्धि प्रथम संपादन केली पाहिजे; म्हणूनच भगवानांनीं वरील श्लोकांत सुखादिकांना सम मानून ' समेकृत्वा ' त्यांना सम करुन मग " युद्धाय युज्यस्व " युद्ध कर असें सांगितलें आहे. प्रथम तूं फलाशारहित युद्ध कर; म्हणजे तुला सुखदुःखादि सम होतील, असें सांगितलेलें नाही. अर्थात् " समे कृत्वा " म्हणजे अभेद करुन त्याविषयींच्या वासनांचा त्याग करुन मग युद्ध कर, अशी येथें भगवानांची विवक्षा आहे; वासनात्यागानें चित्त अचित्त होतें म्हणजेच समाधि होते. ही समाधि कशी साधावयाची तें शिवराम स्वामींनीं आपल्या एका भूपाळींत सांगितलें आहे-

वृत्ति जिकडे धांवे तिकडे न जावे तिज पाठीं ॥

साक्षी होऊनि पाहातां स्वस्वरूपीं होय भेटी ॥

वृत्तीकडे पाहतां वृत्ति आपणांतचि मुरे ॥

साक्षी चैतन्य केवळ परिपूर्ण उरे ॥

मग देखे एके त्वचे आढळे जो जो रस चाखे ॥

तो तो सर्व व्यवहारितांही आप आपणा देखे ॥

उघड समाधि उघड च भोगी पूर्णानंदु रे ॥

शिवराम निरावरण होऊनि वावरे ॥

या भूपाळीच्या कडव्यांत " वृत्तीकडे पाहतां वृत्ति आपणांतचि मुरे " हाच चरण प्रस्तुत प्रसंगीं महत्त्वाचा आहे. त्याचा अर्थ असा -सुखवृत्ति व दुःखवृत्ति यांतील कोणतीही वृत्ति उठली असतां तिला दृश्य करावें. म्हणजे साधारण लोक जसे सुखदुःखमय होतात तसें तन्मय होऊं नये. तर अशा रीतीचा योग किंवा समाधि केल्याशिवाय तिला आपला विषय करावें. तिला स्वरूपाहून पृथक् जाणावें. म्हणजे ती वृत्ति आपोआप मुरते. अशा प्रकारचा योग किंवा समाधि केल्यावाचून सुखदुःखादि विकारांची समता होणें शक्य नाही; आणि असल्या समाधीच्या त्यागानंतर कर्म केल्यास तीं बाधक होत नाहीत. भगवान् वसिष्ठ काय किंवा भगवान् श्रीकृष्ण काय एकच गोष्ट सांगत आहेत. ते दोघेही आत्मसुखप्राप्तिविषयींच उपदेश करीत आहेत. मुख्यतः व्यवहार कसा करावा, किंवा तो करणें, हेंच प्रत्येक पुरुषाचें मुख्य कर्तव्य आहे, असें सांगण्याचा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

त्यांतील कोणाचाही हेतु नाही.

व्यवहारदशेंत चित्त बहिर्मुख होतें व त्याला बाह्य विषय व इंद्रियें यांच्या संयोगानें जें सुख होतें तें विनाशी - क्षणिक असतें म्हणूनच तें श्रेष्ठ सुख नव्हे. पण चित्त जर वासना-त्यागरूपी समाधीनें युक्त असलें तर तें व्यवहार करीत असूनही सुखदुःखरहित होऊं शकतें. यास्तव वासनात्याग अवश्य आहे. कारण विषयेंद्रियसंयोगापासून होणारें सुखच बंध आहे; यास्तव तसल्या सुखाचा जो त्याग करितो तोच मुक्त होतो. तस्मात् बाह्य सुखदुःखादिकांवर आसक्ति न ठेवितां आत्मसुखावरच आसक्ति ठेविली पाहिजे, व वासना-त्यागरूपी समाधीनेंच अनित्य सुखावरील आसक्ति कमी होऊन नित्य सुखावरील आसक्ति वाढते हा सिद्धान्त ठरतो. अर्थात् रा. रा. टिळकांनीं बाह्य सुखदुःखांविषयीं जो लांबलचक ऊहापोह केलेला आहे तो व्यर्थ होय. रा. टिळक श्रीशंकराचार्यांचा विवर्तवाद मानतात. त्यामुळें बुद्धि, मन व त्यांचे सर्व विकार आत्म्याचे ठिकाणीं विवर्त - आरोपित, अतएव मिथ्या होत, हेंही त्यांना कबूल असलेंच पाहिजे. मग संन्यासमार्गावर त्यांनीं वारंवार इतकें कां घसरावें हें कांहीं कळत नाही.

गीता अ. 2 श्लोक 15 यावर टीका करितांना रा. टिळकांनींही श्रीशंकराचार्यांचा विवर्तवाद अंगीकारिला आहे. सुखदुःखें मिथ्या आहेत असें समजल्यावर सुखदुःखांविषयीं समता उत्पन्न होते, असें त्यांच्या म्हणण्याचें तात्पर्य आहे. पण पुढें " सुखदुःखे समे कृत्वा " या 38 व्या श्लोकाचा अर्थ सांगतांना आचार्यांचेंच मत या श्लोकांतही सांगून त्यांच्या मताविषयीं अरुचि दाखविली आहे. त्यावरून आचार्यांचें हें मतच (विवर्तवादच) त्यांना कितपत मान्य आहे याविषयीं शंका वाटते. या श्लोकावरील टीकेंत त्यांना वस्तुतः संन्यासमार्गाविषयीं फारसें अप्रिय बोलण्याचें कारणच नव्हतें व त्यांना जें सांगावयाचें होतें तेंही अगदीं निराळेंच होतें. तथापि जातां जातां तेथेंही ते संन्यासमार्गावर दोष लादूनच पुढें गेले आहेत. किंबहुना सर्व रहस्यांत व टीकेंत पुनः पुनः प्रसंग आणून त्यांनीं संन्यासमार्गावर दोष दिले आहेत. त्यांचें म्हणणें आपल्या शब्दांनीं कसें तरी मांडून त्यांचें खंडन केलें आहे. संन्यासमार्ग अथवा निवृत्तिमार्ग हा एक घातकी मार्ग आहे, असें स्वतः समजून इतरांचीही तशीच समजूत करून देण्याचा यत्न केला आहे. पण चमत्कार असा कीं, ते त्या मार्गाचा अध्यात्मवाद टाकीत नाहीत. कारण त्यांचें अध्यात्मप्रकरण जर वाचलें तर त्यांत प्रायः आचार्यांचेंच मत प्रतिपादिलेलें दिसतें; व तें त्यांनीं निरनिराळ्या ठिकाणीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कबूलही केलें आहे. मग संन्यासमार्गावर एवढा रोष कां ? संन्यासी पूर्वी किंवा आतां कर्मयोगाच्या आड आले होते किंवा येत आहेत असें म्हणावें तर श्रीशंकराचार्यांच्या चरित्रावरून तसेंही म्हणतां येत नाही. आचार्यांनीं, ज्ञानी लोकांचा सांख्यमार्ग व कर्मी लोकांचा कर्ममार्ग असे दोन वैदिक मार्ग असल्याचें सांगून गीताभाष्यांत त्यांचेंच प्रतिपादन केलें आहे. यास्तव आचार्यांनीं कर्ममार्गाला त्याज्य मानलें आहे, असें म्हणतां येणार नाही. आतां ज्ञान व कर्म यांच्या समुच्चयाचें जें त्यांनीं खंडन केलें आहे तें अपरोक्ष आत्मसाक्षात्कार व विधिप्राप्त कर्म यांच्या समुच्चयाचें खंडन केलें आहे; व तें यथार्थही आहे. परोक्ष आत्मज्ञान व ' गुणा गुणेषु वर्तन्ते ' या दृष्टीनें शरीराकडून होणारें कर्म यांच्या समुच्चयाचें खंडन त्यांनीं केलेलें नाही.

शिवाय, फलाशारहित कर्म जरी केलें, तरी कर्मावर सत्यत्वबुद्धि असल्याशिवाय तें सांग तरी व्हावें कसें ? आणि कर्माविषयीं मिथ्यात्वबुद्धि झाल्यावर ' फलाशारहित कर्म कर ' असें सांगण्यांत मतलब तरी कोणता ? तात्पर्य गीतेतील निष्काम कर्मवाद अनात्मज्ञाच्या चित्तशुद्धीकरितां आहे, हें आचार्यांचें म्हणणें अक्षरशः खरें आहे. स्वतः श्रीकृष्ण ज्ञानी असतील अर्जुनही केवळ पामरच नसेल ! पण गीतेतील उपदेश ज्ञानी पुरुषाकरितां नसून साधकाकरितां आहे, अर्जुनाची भूमिका ही साधकाची आहे, ज्ञान्याची नव्हे; ही गोष्ट निर्विवाद आहे. बरें, रा. रा. टिळकांनीं आपल्या टीकेंत कांहीं सुधारणा केली आहे म्हणून म्हणावें तर तसेंही नाही. संन्यासमार्गावर वारंवार तुटून पडणा-या त्यांनीं निवृत्ति मार्गाच्या लोकांच्या विवर्तवादाचाच अंगीकार करावा हें मोठें नवल आहे. " मात्रास्पर्शास्तु कौंतेय " या श्लोकांतही विषय व इंद्रियें यांचा संयोग मिथ्या आहे; म्हणून तज्जन्य सुखदुःखेहि मिथ्या आहेत असें समजून तूं तीं सहन कर, असेच सांगण्याचा रा. टिळकांचा हेतु आहे.पण पुनः ते असे म्हणतात.—

" यच्चयावत् सर्व सुख दुःखाभावरूपच आहे असे न म्हणतां " इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थं रागद्वेषौ व्यवस्थितौ " (गी. 3-34) इन्द्रियें व त्यांचे शब्द स्पर्श इत्यादि विषय यांच्यामधील आवड व द्वेष हीं दोन्हीहि व्यवस्थित म्हणजे मुळची स्वतंत्र सिद्ध आहेत. असें सांगून हे व्यापार आत्म्याच्या कल्याणाचे कसे होतील किंवा करुन घेतां येतील एवढेंच काय तें आपणांस पाहाणें आहे, व त्यासाठीं इन्द्रियांच्या व मनाच्या वृत्ति मारणाच्या भरीस न पडतां " वगैरे (पृष्ठ

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

100) यांवर आमचें म्हणणें असें आहे – आत्मसुख दुःखाभावरुप आहे, असा वेदांत शास्त्राचा सिद्धान्त नाही, हें आम्हीं मागे सांगितलेंच आहे. बाह्य सुखदुःखें, मन व विषय हे विवर्तवादाप्रमाणें एकदा मिथ्या झाल्यावर पुनः त्या सर्वांनीं ' स्वतंत्र सिद्ध ' व्हावें हें नवल आहे. व्यवहार करतेवेळीं मन व त्याच्या वृत्ति मारतां कामा नये, हें आम्हांसहि कबूल आहे, पण आत्मसुखप्राप्तीसाठीं मनादिकांचा निरोध केला म्हणजे व्यवहार बिघडेल असें आम्हांस वाटत नाही. शिवाय व्यवहारकर्लीं जरी मनाच्या वृत्ती मारतां आल्या नाहीत, तरी मनाच्या वृत्ती माराव्यात म्हणजे वाईट वासना माराव्यात, असें टिळकांनाही कबूलच आहे. कारण ते असें म्हणतात.-

“ भैषज्यमेतद्दुःखस्य यदेतन्नानुचिन्तयेत् ” दुःखाचें मनानें चिंतन करीत न बसणें हें दुःख निवारणाचें वस्ताद औषध होतें ” (पृष्ठ 110) रा. टिळकांचें हें म्हणणें अगदीं बरोबर आहे. व्यवहार करते वेळीं याच मार्गाचें अवलंबन केलें पाहिजे; आणि याच न्यायानें सर्व वाईट- संसाराला कारण होणाऱ्या - वासनांनाही जिंकतां येणें शक्य आहे असें कबूल करावें लागतें. अर्थात्च आत्मसुखप्राप्त्यर्थं मनोनिरोध करूं नये असें सिद्ध होत नाही. सुखें म्हणून जेवढीं आहेत तेवढीं सर्व व्यवहारांतच प्राप्त होतात व त्याच्या बाहेर - अव्यवहार दशेंत - सुख होत नाही, हें म्हणणें अयोग्य आहे. उलट नित्य निरतिशय सुख अव्यवहारदशेंतच होणें शक्य आहे. याविषयीं प्रमाण-

सैषाऽऽनन्दस्य मीमांसा भवति । युवा स्यात् साधु युवाऽ- ध्यापकः । आशिष्ठो द्रदिष्ठो बलिष्ठः । तस्येयं पृथिवी सर्वा वित्तस्य पूर्णा स्यात् । स एको मानुष आनन्दः । ते ये शतं मानुषा आनन्दाः (1) स एको मनुष्यगन्धर्वाणामानन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं मनुष्यगन्धर्वाणामानन्दाः । स एको देवगन्धर्वाणामानन्दः ॥ श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं देवगन्धर्वाणामानन्दाः । स एकः पितृणां चिरलोकलोकानामानन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं पितृणां चिरलोकलोकानामानन्दाः । स एक आजानजानां देवानामानन्दः (2) श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतमाजानजानां देवानामानन्दाः । स एकः कर्मदेवानामानन्दः । ये कर्मणा देवानपियन्ति । श्रोत्रियस्य चाका - महतस्य । ते ये शतं कर्मदेवानां देवानामानन्दाः । स एको देवानामानन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं देवानामानन्दाः । स एक इन्द्रस्यानन्दः (3) श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

शतमिन्द्रस्यानन्दाः । स एको बृहस्पतेरानन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं बृहस्पतेरानन्दाः । स एकः प्रजापतेरानन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य । ते ये शतं प्रजापतेरानन्दाः । स एको ब्रह्मण आनन्दः । श्रोत्रियस्य चाकामहतस्य (4) स यश्चायं पुरुषे यश्चासावादित्ये । स एकः । इति ।

तो हा आनंदाचा विचार आहे. स्वाभाविक ब्रह्मानन्द कसा आहे हे दाखविण्यासाठी या श्रुतीमध्ये विषयानन्दांचे कथन केले आहे. कारण, या विषयानन्दांच्या द्वाराने ब्रह्मानन्दाचा प्रथम अनुमानाने निश्चय करावा लागतो. हे सर्व विषयानन्द ब्रह्मानन्दाचेच अंश आहेत ब्रह्मदेवापासून मनुष्यापर्यंत सर्व आपापल्या कर्मात गढून गेल्यामुळे आपापल्या विषयानन्दांतच गर्क झाले आहेत; म्हणून ते अज्ञानी आहेत. अज्ञान, काम, व कर्मे यांचा जसजसा उत्कर्ष होत जाईल तसतसा यांचा आनंद वाढतच राहतो. परंतु विषय-विषयिरूप द्वैत व तन्मूलक विषयानन्द हीं दोन्ही मिथ्या आहेत अशा भावनेनें अज्ञान निवृत्त झाल्यानंतर कामनेनें ज्याचें चित्त उपहत झालें नाहीं, अशा वेदवेत्या गृहस्थालाच ब्रह्मानन्द प्रत्यक्ष होतो. म्हणून सर्व विषयानन्दांचा अकामहत श्रोत्रियाच्या एका ब्रह्मानन्दांतच समावेश केला आहे. वरील श्रुतीचा भावार्थ लक्षांत आणला असतां ही गोष्ट स्पष्ट होते.

एखादा पुरुष असावा, नुसता तरुणच नव्हे तर मदनासारखा सुंदर व सशक्त असावा; तसाच विद्यावान् असावा; कार्यात सत्वर प्रवृत्त होणारा अथवा अग्नि प्रदीप्त असल्यामुळे सर्व भोज्य मोठ्या रुचीनें खाणारा असावा, तसाच दृढ, अतिशय बळकट असावा व त्याला ही द्रव्यानें परिपूर्ण अशी सर्व पृथ्वी प्राप्त व्हावी, अशा सार्वभौम राजाचा जो आनन्द तो एक मनुष्यआनंद होय. म्हणजे मनुष्यलोक - च्या पूर्ण आनंदाचें तें एक उत्तम प्रमाण होय. असे जे शंभर मानुष आनंद तो एक मनुष्यगंधर्वाचा आनंद होतो आणि अकामहत श्रोत्रियाचाही तितकाच आनंद असतो; याप्रमाणेंच देवगंधर्व, पितर, आजानज नांवाचे म्हणजे जन्मतःच देव, कर्मदेव, इंद्र, बृहस्पति यांचे उत्तरोत्तर शतगुणित आनंद आहेत. पण अकामहत म्हणजे निष्काम श्रोत्रियाचा- ब्रह्मज्ञ पुरुषाचा आनंद प्रजापतीच्या आनंदा इतकाच असतो. म्हणजे संसारांतील हे सर्व आनंद ब्रह्मवेत्याच्या आनंदांत अन्तर्भूत होतात. अर्थात् विषयानन्दांचा कितीहि जरी उत्कर्ष झाला तरी सर्व विषयानंद एका ब्रह्मानन्दाचेच अंश आहेत, असें ब्रह्मवेत्ता जाणतो; म्हणून त्या सर्व अंशभूत (प्रतिबिंबभूत) आनंदांस आधारभूत असलेला हा ब्रह्मानंदच

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मुख्य आहे, असें ठरते. तो हा ब्रह्मानंद प्रत्येक प्राण्याच्या टिकाणी उपाधिभेदामुळे निरनिराळा जरी भासला, तरी ब्रह्म एक असल्यामुळे आनंदही एकच आहे व मुमुक्षूंनी त्याचा अनुभव घ्यावा.

श्रुतीने केलेल्या या आनंदाच्या मीमांसेवरून ब्रह्मानन्द ही स्वतंत्र वस्तु आहे, असें सिद्ध होते; लागतील तितके व्यवहार केले, फलाशारहित कर्मेहि केलीं तरीहि तेवढ्याने संसार परिपूर्ण होतो असें रा. टिळकांचेहि म्हणणे नाही; प्रत्येकाने आत्मज्ञान संपादन करावे, पण ते व्यवहारोपयोगी असावे, एवढेंच त्यांचे म्हणणे आहे; पण " दुःख अजिबात नाहीसें होऊन केवळ सुखच सदैव अनुभविणे, निदान या कर्मभूमीत तरी शक्य नाही " असें जें रा. टिळक म्हणतात, ते अयथार्थ होय. कारण साधूची स्थिति कशी असते ते पुढील दोन वाक्यांवरून कळते; " यत्र त्वस्य सर्व आत्मैवाभूत्, " " अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः " जेव्हां या आत्मवेत्याला हें सर्व आत्माच झाले, तेव्हां त्याच्या हातून द्वैतप्रयुक्त व्यवहार कसा होणार ? व द्वैतप्रयुक्त व्यवहारच जर नाही तर त्या द्वैतामुळेच प्राप्त होणारी सुखदुःखे तरी कशी भासणार ? ज्यानें सर्व जगाचा अन्तर्भाव एक आत्मस्वरूपांत केला, जो अनात्मभूत पदार्थ, कर्म, सुखदुःख यांनाही आत्मरूपानेंच पाहूं लागला त्या अशरीर आत्म्याला सुखदुःख स्पर्श कसें करणार ? अर्थात् तो सदा सच्चिदानन्दस्वरूपानेंच राहणार व राहतो हें उघड आहे. याचेंच नांव सदैव आनंदानुभव होय आणि तोच श्रुतींनीं ब्रह्मानंद म्हणून वर्णिला आहे. साधुपुरुष या ब्रह्मानन्दाचा नित्य अनुभव घेतात. आतां असे साधु अल्प असणार ही गोष्ट निर्विवाद आहे. पण रा. टिळकांनीं प्रतिपादिलेला जो कर्मयोग त्याप्रमाणें वर्तन करणारे तरी साधु लोक किती सांपडतील याची शंकाच आहे; किंबहुना यापुढें ब्रह्मानंदी साधु, किंवा निष्काम कर्मयोगी साधु आमच्या दृष्टीस पडतील असें आमचें भाग्यच नाही, असें म्हटल्याशिवाय राहवत नाही.

रा. टिळकांनीं पृष्ठ 111 वर असें म्हटलें आहे- " आसक्त बुद्धि टाकून देऊन " गुणा गुणेषु वर्तन्ते- " प्रकृतीच्या गुणधर्मप्रमाणें सर्व व्यापार चालले आहेत (गी. 3। 28) अशा भावनेनें सर्व व्यवहार केल्यावर मग असंतोषाचें कोणतेंच दुःख शिल्लक रहात नाही. यासाठीं संसार दुःखप्रधान म्हणून रडत न बसतां किंवा त्याचा त्याग करण्याच्याहि भरीस न पडतां प्रकृतीचे व्यापार प्रकृति करीत आहे. " वगैरे. परंतु " गुणागुणेषु वर्तन्ते " यावरील भाष्यांत, व

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आनंदगिरींच्या टीकेत रा. टिळकांनीं उपपादिलेला अर्थ दिसत नाही; तेथे इंद्रियांचा विषयांचे ठिकाणीं जाण्याचा स्वभाव जरी असला तरी ज्ञानी पुरुष विषयांचे ठिकाणीं आसक्त रहात नाही. कारण, तो अकर्ता झाल्याने त्यास कर्तव्य कांहीं उरत नाही, असा अर्थ विवक्षित असून रा. टिळकांनीं या अर्थाचा विपर्यास कसा केला आहे तें वर सांगितलेंच आहे.

इन्द्रियसेन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।

तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ।।2।34।।

या श्लोकावर भाष्यकार असें म्हणतात- सर्व प्राणी आपल्या प्रकृतीप्रमाणें व्यापार करितात, प्रकृतिरहित असा कोणीहि नाही; अशी स्थिति प्राप्त झाल्यास पुरुषार्थ सिद्ध होणार नाही, व त्यामुळें पुरुषार्थ प्रतिपादक शास्त्र व्यर्थ होईल; इंद्रियांचें अनुकूल विषयांचें ठिकाणीं प्रेम व प्रतिकूल विषयांच्या ठिकाणीं द्वेष हे व्यवस्थित आहेत, म्हणजे अवश्य होणारे आहेत (स्वतंत्र सिद्ध नव्हेत); म्हणून शास्त्रार्थाविषयीं प्रवृत्त झालेल्या पुरुषानें प्रथमच रागद्वेषांच्या ताब्यांत जाऊं नये, पुरुषांची प्रकृतिच जर रागद्वेषपुरःसर पुरुषास आपल्या कार्याविषयीं प्रवृत्त करील, तर स्वधर्मत्याग व परधर्मानुष्ठान प्राप्त होईल. जर हा पुरुष रागद्वेष हे शत्रु आहेत असें समजून त्यांचा निरोध करील तर शास्त्रदृष्टि होईल; प्रकृतीच्या ताब्यांत जाणार नाही; म्हणून रागद्वेषांच्या ताब्यांत कोणीही जाऊं नये, कारण हे या पुरुषाच्या श्रेयोमार्गावर चोराप्रमाणें घाला घालणारे आहेत. आनंदगिरि म्हणतात-हे रागद्वेष अविद्यामूलक आहेत, तत्त्वज्ञानानें अविद्यानिवृत्ति झाल्यावर रागद्वेषांची निवृत्ति होते. या विवेचनावरून रा. टिळकांचें म्हणणें अयथार्थ आहे, असें ठरते. पुनः रा. टिळक असें म्हणतात- " संसारांतील कांहीं कर्तव्यें दुःख सोसूनही अवश्य करावीं लागतात. हें लक्षांत आणिलें म्हणजे या उपदेशाचें महत्त्व पूर्ण लक्षांत येईल. भगवद्गीतेतही " यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभं " (2।57) शुभाशुभ प्राप्त झालें असतां जो नेहमीं निःसंग असून त्यांचें अभिनंदन किंवा द्वेष करित नाही तोच स्थितप्रज्ञ होय, असें स्थितप्रज्ञाचें लक्षण सांगून पांचव्या अध्यायांत " न प्रहृष्येत् प्रियं प्राप्य नोद्विजेत् प्राप्य चाप्रियं " (5।20) सुख पाहून फुरफुरुन जाऊं नये, आणि दुःखानें खट्टूही होऊं नये, आणि दुस-या अध्यायांतही सुखदुःखें निष्कामबुद्धीनें सोशिलीं पाहिजेत (2।14-15) असें म्हटलें आहे; आणि दुस-या ठिकाणीं हाच उपदेश पुनः पुनः केलेला आहे (गी. 5।9. 13।9.) वेदांतशास्त्राच्या परिभाषेत

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

याला कर्म ब्रह्मार्पण करणें, हें नांव असून भक्तिमार्गांत ब्रह्मार्पणाऐवजीं कृष्णार्पण हा शब्द योजीत असतात; व हेंच सर्व गीतार्थाचें सार होय. "

यावर आमचें म्हणणें असें आहे- " यः सर्वत्रानभिस्नेहः " इत्यादि श्लोकांत स्थितप्रज्ञाचीं लक्षणें भिन्न भिन्न सांगितलीं आहेत. तींच मुमुक्षूला स्थितप्रज्ञता संपादन करण्यास साधनें होतात. कारण त्याला तीं यत्नानेंच संपादन करावीं लागतात व त्यांच्या योगानें आत्मज्ञान सुलभ होतें. असा भाष्यकारांचा आशय आहे. मुमुक्षु तर बोलून चालून अज्ञानीच असतो. त्यामुळें त्याला ती अवस्था यत्नानेंच संपादन करावी लागते. यास्तव निष्कामकर्मानुष्ठानाची प्राप्तिही त्यालाच होते. ब्रह्मज्ञाला त्यांची प्राप्तिच नाही. कारण तो सर्व कर्म व फलें यांना मिथ्या समजतो. अथवा तो ब्रह्मस्वरूप झाल्यामुळें कर्म व फलें स्वतंत्र रहात नाहीत; इतकेंच नव्हे तर ब्रह्मवेत्ता स्वतःला कर्ता व भोक्ताही समजत नाही. एकटे भगवान् कृष्णचसे काय पण ब्रह्मा-विष्णु-महेश व स्वर्गातील देव जरी खालीं उतरले व त्या सर्वांनीं ब्रह्मज्ञाला तूं कर्म कर म्हणून सांगितलें तरी तो विधिकिकर होणार नाही. उलट त्यांनाच तसें सांगण्याची लाज वाटेल. कारण वरील देवांची शक्ति अनात्मज्ञ मनुष्यादिकांवरच चालणें शक्य आहे. असंग परब्रह्मरूप झालेल्या ब्रह्मवेत्त्यावर ती चालणार नाही. यास्तव तूं निष्काम कर्म कर असे तत्त्ववेत्त्याला सांगणे उपहासास्पदच होणार आहे. तसेंच 'न प्रहृष्येत् प्रियं प्राप्य नोद्विजेत् प्राप्य चाप्रियम् ।। स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ।'(5।20) हा श्लोकही ब्रह्म झालेल्या ब्रह्मवेत्त्याचाच प्रतिपादक आहे. ब्रह्मवेत्ता ब्रह्म झाल्यावरच स्थिरबुद्धि होतो.

येथें स्थिरबुद्धि या शब्दाबद्दल थोडासा खुलासा केला पाहिजे. तत्त्वज्ञानानंतर बुद्धि जर स्वतंत्रपणानें राहिल तर तो तत्त्वज्ञ ब्रह्म झाला असें म्हणतां येणार नाही. यास्तव बुद्धिशब्दानें येथें चिदाभासाचें (आत्मप्रतिबिंबाचें) ग्रहण करावें. म्हणजे मग ब्रह्मवेत्ता जरी स्वस्थ निजला किंवा जागृतींत वावरत राहिला तरी त्याचें ऐक्यज्ञान बाधित होत नाही, आणि असला तत्त्ववेत्ता पुरुषच ब्रह्माप्रमाणें मोहरहित होतो. पण ब्रह्मवेत्ता जर असा स्थिरबुद्धि होत असला तर त्यास प्रियप्राप्तीनें हर्ष मानूं नये, असा जो उपदेश या श्लोकांत केला आहे, त्याचें कारण काय? अशी कोणी शंका करील, यास्तव त्याचें समाधान आम्ही असें सांगतो. ब्रह्मवेत्त्या पुरुषास प्रियाप्रियप्राप्तिच जर संभवत नाही तर तसा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

उपदेश करणेंही संभवत नाही हें उघड आहे; यास्तव " न प्रहृष्येत् " असा जो हर्षाच्या निषेधाचा उपदेश केलेला आहे त्याची व्यवस्था लाविली पाहिजे. कारण ब्रह्मवेत्ता ब्रह्म ज्ञाल्यामुळें विधिनिषेधवाक्यें त्याला प्रवृत्त किंवा निवृत्त करण्यास समर्थ नसतात. याविषयी शारीरकमीमांसा भाष्यांत " तत्तुसमन्वयात् " 1-1-4 या सूत्राच्या भाष्यांत आचार्य म्हणतात-

" तद्विषये लिङ्गादयः श्रूयमाणा अप्यनियोज्य-
विषयत्वात् कुण्ठीभवन्त्युपलादिषु प्रयुक्तक्षुर-
तैक्षण्यादिवत्, अहेयानुपादेयवस्तुविषयत्वात् । "

अशा प्रकारचे विध्युपदेश किंवा (निषेधोपदेश) श्रुत्यादि ग्रंथांत जर दिसले तथापि असंग ब्रह्म त्यांचा विषय होत नसल्यामुळें ते सर्व उपदेश कुंठित होतात. ज्याप्रमाणें दगडावर तीक्ष्ण वस्तू-याचा प्रयोग केला असतां त्याची धार कुण्ठित होते तद्वत्; कारण ब्रह्मवस्तु अग्राह्य व अत्याज्य आहे. ब्रह्माप्रमाणें ब्रह्मवेत्ताही विधिनिषेधांचा विषय होत नाही. कारण तोही ब्रह्मच होतो. अर्थात् सर्व विधि व निषेध अज्ञाला उद्देशून आहेत. म्हणून फलाशारहित कर्मही अज्ञच करूं शकतात, प्रज्ञ नाही. अर्थात् निष्काम कर्मांचेही अधिकारी अज्ञच आहेत.

तसंच " मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय " व " यं हि न व्यथयन्त्येते " (गी. 2।14।15) या दोन श्लोकांतही अज्ञानी मुमुक्षूनेंच मिथ्या बुद्धीनें सुखदुःखें सोशिलीं पाहिजेत, आणि जो तीं सोसतो तोच मोक्षाधिकारी होतो असें वर्णन आहे. तसंच

" प्रलपन् विसृजन् गृह्णन् उन्मिषन् निमिषन्नपि ॥
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषुवर्तन्त इति धारयन् (गी. 5-9)

या श्लोकांत तत्त्ववेत्ता वाचनें प्रलाप करो, हाताने ग्रहण करो किंवा टाकून देवो, पापण्या उघडो किंवा मिटो वगैरे कोणतींही कर्म त्यांनं केलीं, तरी त्याचा सर्व व्यवहार ब्रह्ममयच होतो. कारण ' धारयन् ' या पदाचा संबंध तत्त्ववित् या पदार्शी आहे त्यामुळें इन्द्रियार्थ म्हणजे विषय ब्रह्मच भासतात. इंद्रियेंही आत्मसंबंधानें ब्रह्मच आहेत. म्हणून या दोघांचा संबंधही ब्रह्मच असणार हें उघड आहे.

वेदान्तपरिभाषेत अज्ञानी मनुष्यास विषयांचें प्रत्यक्ष ज्ञान कसें होतें हें सांगताना, जीवचैतन्य व विषयचैतन्य यांचें जेव्हां ऐक्य होते तेव्हांच विषयांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असें सांगितलें आहे. त्यावरून तत्त्ववेत्त्याच्या ब्रह्मानुभवाची

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

दृष्टी निराळी असते हें उघड होतें. श्रीज्ञानेश्वरही या श्लोकाच्या टीकेंत असेंच म्हणतात -

तोही नेत्रीं पाहे । श्रवणीं ऐकत आहे ॥

परी तेथिचा सर्वथा नोहे । नवल देखें ॥41॥ इत्यादि शेवटीं ते असें म्हणतात-
पार्था तयाचे ठायीं । हें आघवेंचि आथी पाहीं ॥

परि तो कर्ता नव्हे कांहीं । प्रतीतिबळें ॥46॥

जें भ्रांति सेजे सुतला । तें स्वप्नसुखें भुतला ॥

मग तो ज्ञानोदयीं चेइला । म्हणोनिया ॥47॥

टिळकांनीं या श्लोकाच्या टीकेंत जो अर्थ केला आहे तो बरोबर नाही, कारण तत्त्वज्ञान झाल्यावरही इंद्रिये विषयांकडे जाणारच म्हणून फलाशारहित कर्म करावें असें त्यांच्या म्हणण्याचें सार आहे- पण यावर असा आक्षेप येतो- तत्त्वज्ञान झाल्यावर इंद्रियें व विषय हे जर शिल्लक राहतील, तर तें द्वैतज्ञान नसून द्वैत ज्ञान म्हणावें लागेल व अशा रीतीनें द्वैतच जर राहिलें तर तत्त्वज्ञान संपादन करण्याची खटपट वृथा होईल. शिवाय द्वैतावस्थेंत फलाशारहित कर्म करा असें सांगण्याचें प्रयोजनच काय आहे?

श्रीमद्भगवद्गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत (श्लोक 7-11) ज्ञानप्राप्तीचीं साधनें सांगितलीं आहेत. त्यावरूनही साधकानें व्यावहारिक कर्म केलींच पाहिजेत असें सिद्ध होत नाही.

पुनः टिळक म्हणतात- पृष्ठ 113 " केवळ इंद्रियांच्या वृत्ति डांबून ठेवून मनानें विषयांचे चिंतन करणारा ढोंगी होय, आणि मनोनिग्रहानें काम्यबुद्धीचा जय करुन सर्व मनोवृत्तींस लोकसंग्रहार्थ आपापलीं कामें करुं देणारा पुरुषच श्रेष्ठ असें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. 3।6-7) " पण गीतेच्या तिस-या अध्यायाच्या सहाव्या व सातव्या श्लोकांत ज्यांचा निर्देश केला हे तीं कर्म अज्ञकृत आहेत. कारण तत्त्वज्ञानाला- मिथ्याचार म्हणतां येणें शक्य नाही. आनंदज्ञानांनींही या श्लोकावरील टीकेंत - " अनात्मज्ञ विहित कर्म करीत नाही. पण तो इतर निषिद्धादि कर्म करतो. म्हणून तो मिथ्याचार व विहित कर्म फलाशा सोडून करणारा अनात्मज्ञच त्याहून चांगला " असें म्हटलें आहे. तसेंच " सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि । प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥ (गी. 3।33) " हा श्लोकही अज्ञान्यास उद्देशून आहे त्याचा भावार्थ असा- प्रत्येक प्राणी आपल्या प्रकृतीप्रमाणें.- (पूर्वकृत धर्माधर्म संस्कारांप्रमाणे)- च या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

जन्मांतहि व्यवहार करितो, मग तो परोक्षज्ञानी असो कीं अज्ञानी असो, म्हणून सर्वभूतें प्रकृतीलाच अनुसरतात. तेथें निग्रह काय करणार? या श्लोकांतील " ज्ञानवान् " या पदाचा अर्थ तत्त्वज्ञ असा होत नाही; कारण आनंदज्ञान म्हणतात- " पश्वादिभिश्चाविशेषात् " म्हणजे पश्वादिकांचा व्यवहार जसा अध्यासपूर्वक होतो त्याप्रमाणेंच विवेकी पुरुषाचा व्यवहार देखील अध्यासपूर्वकच (भ्रमपूर्वकच) होतो. म्हणजे, पुरुष जरी वेदान्तज्ञ असला तरी ज्याचा मी जीव आहे, हा भ्रम निःशेष गेला नाही, असा तो परोक्षज्ञानीच संभवतो. हा विषय शारीरक मीमांसा भाष्याच्या आरंभीच श्रीशंकराचार्यांनी लिहिला आहे. सारांश वरील श्लोकांतील ज्ञानवान् या पदाचा अर्थ ' तत्त्वज्ञ ' असा होत नाही; पण हा संन्यासीच तत्त्वज्ञ आहे असें कल्पून त्याच्याविषयीं टिळकांनीं जो अनुदारपणा प्रकट केला तें सर्व साहस होय. तेथेंच पुढें पुनः टिळक म्हणतात- पृ. 113 इंद्रियांच्या वृत्ति व त्यांबरोबरच सर्व कर्म, आणि सर्व प्रकारची इच्छा अगर असंतोष नष्ट करण्याच्या दुराग्रहांत न पडतां (गी. 2 |47-18 |59) मनोनिग्रहानें फलाशा सोडून व सुखदुःख सारखें समजून (गी. 2 |38) निष्कामबुद्धीनें लोकोपयोगार्थ सर्व कर्म शास्त्रोक्तरीत्या करीत रहाणें हाच शहाणपणाचा मार्ग ठरतो. यावर आमचें म्हणणें असें आहे- अध्याय 18-

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ॥

मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥59 ॥

मी पंडित (ज्ञानी) झालों असा अहंकार धरून लढाई करणार नाही असें जें तूं समजत आहेस तो तुझा खोटा निश्चय आहे, तूं अद्यापि ज्ञानी झाला नाहीस म्हणून प्रकृति म्हणजे क्षत्रियांचा स्वभावच तुला लढाई करण्यास प्रवृत्त करील. या श्लोकांत ' प्रकृतिः त्वां नियोक्ष्यति ' हीं तीन पदें मुख्य आहेत आणि त्यांचाच विचार करावयाचा आहे- अध्यात्मशास्त्राप्रमाणें प्रकृति जड असल्यामुळें स्वतंत्रपणानें ब्रह्मास प्रवृत्त करील हें म्हणणें संभवनीय नाही, म्हणून " त्वां " शब्दाचा ब्रह्म असा अर्थ करतां येत नाही, तर " त्वां " या शब्दानें जीवाचेंच ग्रहण करावें लागतें म्हणजे अर्जुनाचा जीवभाव अद्यापि पुरा गेला नव्हता; असेंच म्हणावें लागतें व जीव प्रकृतीच्या ताब्यांत असल्यामुळें प्रकृति अर्जुनास प्रवृत्त करील, यांत काय नवल आहे. म्हणून अशा अज्ञानी मनुष्यांनीं फलाशारहित कर्म करीत रहाणें हेंच श्रेयस्कर आहे; पण तत्त्वज्ञान्याचा येथें कांहींच संबंध येत नाही. गीता अध्याय 2 श्लोक 38 याचें व्याख्यान आम्हीं पूर्वी केलें आहे तें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

पहावें; एकंदरीत टिळकांचें म्हणणें मान्य करितां येत नाहीं.

“ कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।।

मा कर्मफलहेतुर्भूः मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ” ।। (गी. 2 ।47)

या श्लोकाचा अर्थ टिळक असा करतात- “ भगवान् अर्जुनास प्रथम असें सांगतात कीं, तूं ज्या अर्थी या कर्मभूमीतच जन्मला आहेस त्या अर्थी कर्म करण्याचाच तुझा अधिकार आहे ” हे खरे, पण हा तुझा अधिकार फक्त (कर्तव्यकर्म) करण्यापुरता आहे हें लक्षांत ठेव “ एव ” म्हणजे ‘ फक्त ’ या पदानें कर्माखेरीज इतर गोष्टींत अर्थात् कर्मफलाचे ठायीं मनुष्याचा अधिकार नाही, असें सहज निष्पन्न होतें. पण ही महत्त्वाची गोष्ट केवळ अनुमानावर अवलंबून न ठेवितां दुसऱ्या चरणांत “ कर्मफलाच्या ठायीं केव्हांच तुझा अधिकार नाही; ” कारण कर्माचें फल मिळणें अगर न मिळणें ही तुझ्या ताब्यांतील गोष्ट नसून नेहमीं परमेश्वराधीन किंवा एकंदर सृष्टींतील कर्मविपाकावर अवलंबून आहे, असें भगवंतांनीं पुनः स्पष्ट शब्दांनीं सांगितलें आहे. ज्या बाबतींत आपला अधिकार नाही ती अमक्या प्रकारें घडून आली पाहिजे, अशी आशा करणें हें वेडेपणाचें लक्षण होय. पण ही तिसरी गोष्ट हि अनुमानावर न ठेवितां “ म्हणून तूं कर्मफलाची हांव मनांत ठेवून कोणतेंही काम करूं नको ” एकंदर कर्मविपाकाप्रमाणें तुझ्या कर्माचें जें फल व्हावयाचें असेल तें होईल, तुझ्या इच्छेनें तें कमी किंवा जास्त अगर लवकर किंवा उशीरानें होणें शक्य नसून, अशा प्रकारच्या हांवरेपणानें फुकट तुला दुःख व त्रास मात्र होतो, असें तिसऱ्या चरणांत सांगितलें आहे. पण कर्म करा व फलाशा सोडा अशा प्रकारचा खटाटोप करीत बसण्यापेक्षां कर्मच अजिबातच सोडणें बरें नव्हे काय, असा या ठिकाणीं कोणी - विशेषतः संन्यासमार्गी -प्रश्न करील. यासाठीं अखेर “ कर्म न करण्याचा (अकर्मणि) तूं आग्रह धरूं नको, ” तुझा जो अधिकार आहे त्याप्रमाणें - पण फलाशा सोडून कर्मच करीत रहा, असें भगवंतांनीं शेवटीं निश्चित विधान केलें आहे. ”

यावर आमचें म्हणणें असें आहे - टिळकांनीं या श्लोकाचा अर्थ स्वतःच्या इच्छेप्रमाणें खुबीनें केला आहे “ कर्मण्येव ” म्हणजे फक्त कर्माचे ठिकाणीं तुझा अधिकार आहे, येथील एवशब्दानें (एव शब्दानें म्हणजे अनुमानानें हें टिळकांचें म्हणणें आहे. परंतु एव शब्दानें अनुमान सूचित होतें, हा नवीन शोध होय.) किंवा फक्त शब्दानें (अनुमानानें) कर्मफलाचे ठिकाणीं अधिकार नाही अशीच

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

व्यावृत्ति (निषेध) केली आहे. अशा रीतीने अर्थ केला म्हणजे अर्जुनास तत्त्वज्ञान झाले होते असे अर्थात्च सिद्ध होते; आणि तत्त्वज्ञानोत्तरही फलाशारहित कर्म करण्याविषयी भगवंतांनी अर्जुनाला उपदेश केला आहे, असे त्यांच्या म्हणण्याचे तात्पर्य निघते. पण हे त्यांचे म्हणणे आपातरमणीय आहे, म्हणजे ते विचार करेपर्यंतच रमणीय वाटणारे आहे. कोणतीही गोष्ट प्रत्यक्षप्रमाणाने सिद्ध होत असतांना केव्हा केव्हा ती अनुमानप्रमाणानेही सिद्ध करण्याची चाल आहे. पण तेथे अनुमान कसे होते हे स्पष्ट सांगावे लागते; टिळकांनी येथे तसे सांगितलेले नाही. शिवाय भगवान् जेथे प्रत्यक्षच सर्व सांगत आहेत, तेथे ते एवशब्दाने अनुमान सुचवितील व अर्जुनाच्या बुद्धीला स्वतःच निर्णय करावयास सांगतील हे संभवत नाही. त्याचप्रमाणे ' तुझा फलाचे ठिकाणी अधिकार नाही ' हे जर त्यांना लगेच दुसऱ्या चरणांत सांगावयाचे आहे तर त्याविषयी तू अगोदर अनुमान कर असे म्हणणे म्हणजे भगवंतांनी आपणच आपणास उपहासास्पद करून घेणे आहे. या श्लोकांत " मा फलेषु कदाचन " ही पदे ' कर्मण्येव ' या पदांच्या पुढे आहेत. म्हणून पुढे जे सांगावयाचे आहे त्याची व्यावृत्ति ' एव ' फक्त या शब्दाने केव्हाही व्हावयाची नाही. कारण " उभयोः प्राप्तौ एको नियम्यते " दोन गोष्टींची प्राप्ति झाली असतां शास्त्रकार ' एव ' शब्दाने त्यांतील एकीचा नियम करून दुसरीची व्यावृत्ति करित असतात. टिळकांच्या म्हणण्याप्रमाणे येथे " फलाचे ठिकाणी अधिकार नाही. " ही एक गोष्ट, व ' कर्म करणे ' ही दुसरी गोष्ट प्राप्त आहे. पण या दोन गोष्टींमध्ये ' कर्म करणे ' ही गोष्ट ' तस्माद्युध्यस्व ' (गी. 2।18) म्हणून युद्ध कर (कर्म कर) यावरून पूर्वीच प्राप्त आहे, व ' फलाचे ठिकाणी अधिकार नाही ' ही गोष्ट पुढे सांगितली असल्यामुळे पूर्वीपासून प्राप्त नाही, त्यामुळे येथील ' एव ' - शब्दाने कर्माचा मात्र अंगीकार करून फलाचा अंगीकार करावयाचा नाही असा नियमच मानितां येत नाही, अर्थात् टिळकांचे म्हणणे बरोबर नाही. याविषयी श्रीशंकराचार्यांचे व्याख्यान शास्त्रानुसार कसे आहे ते पहा - ज्ञान व कर्म या दोन गोष्टी पूर्वीपासून प्राप्त आहेत; त्यामुळे आचार्यांनी येथे ' एव ' या शब्दाने त्यांतील कर्माचाच नियम करून ज्ञानाची व्यावृत्ति केली आहे. त्यावरून अर्जुनास ज्ञान झाले नव्हते हे उघड होते. त्यामुळेच " भगवंतांनी त्याला चित्तशुद्धीसाठी फलाशारहित कर्म करण्याचा उपदेश केला आहे. सकाम कर्माच्या योगाने पुनर्जन्म अवश्य प्राप्त होतो. यास्तव त्यांचे निवारण करण्यासाठी भगवंतांनी तू फलाची इच्छा न धरतां

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्म कर असें सांगितलें आहे, तें योग्यच आहे. सारांश या श्लोकांत मुमुक्षूनें काय करावें तें सांगितलें आहे.

मुमुक्षु पुरुषानें आत्मसुखासाठीं अगोदर निष्काम कर्म करावीं. म्हणजे त्यांच्या योगानें चित्तशुद्धि होते. त्यानंतर आत्मज्ञान होतें व आत्मसुखाचा अनुभव येतो. तत्त्वज्ञ फक्त आत्मकाम असतो. त्यामुळेंच तो आप्तकाम होतो. म्हणजे त्याला या संसारांतील कोणत्याही फलाची इच्छा नसते. त्यामुळें तो कर्म करो किंवा न करो त्याला प्रकृति पीडा करूं शकत नाहीं. सर्व गीतार्थाचें हेंच सार आहे.

अज्ञ पुरुषाचीं कर्म फलाच्या इच्छेनेंच होणें साहजिक आहे व त्यामुळें त्याला त्यांचें फळ भोगण्यासाठीं उत्तर जन्मही घेणें अवश्य आहे. पण भगवंतांच्या उपदेशाप्रमाणें निष्काम कर्मच केल्यावर उत्तर जन्माचें कारणच नाहींसें होऊन ज्ञानानें स्वरूपावस्थानरूप मोक्ष सहज सिद्ध होतो. पण प्राण्याची कोणतीही प्रवृत्ति निष्काम संभवत नाही. त्याच्यापुढें कांहीं तरी अंतिम ध्येय असल्यावांचून त्याचा कोणताही उद्योग होणें शक्य नाही. यास्तव त्याला तूं निष्काम कर्मच कर असें सांगितल्यास व त्याच्यापुढें मोक्षासारखें उच्च ध्येय न ठेवल्यास त्याच्या हातून होणारी प्रवृत्ति रडकीच असणार, हे निर्विवाद आहे. म्हणून भगवंतांनीं " हतो वा प्राप्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीं " म्हणजे तूं युद्धांत मेलास तर स्वर्ग मिळेल व शत्रूंचा पराभव केलास तर पृथ्वीचा उपभोग घेशील अशीं दोन फलें अर्जुनाच्या पुढें ठेवून युद्ध करावयास सांगितलें आहे. मग इतर लोकांनीं कर्म मात्र करावीत व फलाशा धरूं नये, हा न्याय कुठला ? फलें प्राप्त होवोत किंवा न होवोत, प्रारब्धाप्रमाणें जें होणार तें चुकत नाहीं असें लोक समजतातच व त्यापासून होणा-या सुखदुःखांचें विस्मरणही त्यांना कालान्तरानें आपोआप होतेंच; मग फक्त फलाशा टाकण्याविषयीं त्यांना उपदेश करण्यांत मतलब तो काय ? फलाशा टाकणें म्हणजे लोकांच्या मनोवृत्ति डांबणें असाच अर्थ होत नाही काय ? अर्थात् मनोवृत्तींना डांबून सर्व लोकांना रडकें बनविण्याचा निष्कामकर्मयोग हा एक नवीनच मार्ग आहे म्हणावयाचा !

आतां योग्य फलाशा ठेवावी, व अयोग्य टाकावी असे कोणी यांवर म्हणेल, पण हा योग्यतेचा प्रश्न एकदा पुढें आला म्हणजे मग त्याचा निर्णय होणें फार कठीण पडतें. कारण मनुष्याच्या अमुक फलाशा योग्य असतात व अमुक अयोग्य असतात असा निर्णय करण्यास मनुष्य एकदा बसला म्हणजे मग त्याला या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

संशयांतून सुटका करुन घेण्यास अवकाशच रहात नाही. क्रोध हा दोष आहे खरा; पण योग्य प्रसंगी त्याचा उपयोग केल्यास गुणच होतो. त्याचप्रमाणे शम हा गुण आहे हें खरें; पण कोणी तोंडांत मारल्यास मनुष्य जर स्वस्थ बसेल तर तो दोषच होईल; अशा प्रतीचे सामान्य नियम कोणास कळत नाहीत असें नाही; पण विशेषप्रसंगी, क्रोध व शम यांचा उपयोग मनुष्यास जर बरोबर करता आला असता तर आजपर्यंत रामराज्यच टिकलें असतें आणि सुखदुःखे होणें हा जर जगाचा स्वभावच असेल तर फलाशा टाकून तरी तीं थोडींच नाहीशी होणार आहेत; तस्मात् मुमुक्षु नसलेल्या अज्ञाला फलाशा सोडून कर्म कर असें सांगण्यांत कांहीं अर्थ नाही. कारण तो फलाशेमुळे तरी यत्न करीत राहण्याचा संभव असतो; व पुष्कळ वेळां त्याला त्याच्या यत्नाचें फळ मिळतेंही. पण निष्काम कर्मयोगाचा सर्वांना एकसारखाच उपदेश करूं लागल्यास अज्ञांचा अक्षम्य बुद्धिभेद होऊन त्यापासून जगाच्या कल्याणापेक्षां अकल्याणच अधिक होईल. हें सर्व मनांत आणूनच भगवान् शंकराचार्यांनीं शास्त्रानुसार मुमुक्षूंनींच फलाशारहित कर्म करावें असें सांगितलें आहे. सर्व लोकांनीं फलाशा टाकून कर्म करावीं हें श्रीशंकराचार्यांना इष्ट नाही व तसें होणें शक्य नाही.

यावर पुनः कोणी असें म्हणेल कीं, फलाशा टाकण्याचा हा उपदेश सर्व लोकांना उद्देशून नाही तर फक्त ज्ञानी पुरुषानें फलाशा टाकावी, व लोकांस सन्मार्गास लावावें. तर तेंही बरोबर नाही. कारण आत्मसुख हेंच ज्ञानी पुरुषांचें फळ आहे. पण तें प्राप्त झाल्यावर पुरुष स्वतःच ब्रह्म होत असल्यामुळे त्याच्या ठिकाणीं कोणतीच कामना संभवत नाही. तेव्हां त्याला ' तूं निष्काम कर्म कर ' असा उपदेश कसा करतां येईल ? आतां राहिला लोकसंग्रहाचा प्रश्न. स्वतः भगवंतांनीं लोकसंग्रह केला व जनकादिकांनींही केला, हें खरें; पण निर्विघ्नपणानें लोकसंग्रह करण्याचें अद्वितीय सामर्थ्य त्यांच्यामागून किंवा भारतकालानंतर किती पुरुषांचे ठिकाणीं होतें, हें सांगण्यास मुळींच मार्ग नाही. तथापि श्रीशंकराचार्य हे थोर अनुभवी पुरुष असल्यामुळे त्यांनीं " ज्ञानी पुरुषानें बाधानुवृत्तीनें व्यवहार केल्यास चालतें " असें सांगितलें आहे. आणि आनंदज्ञानांनींही गीतेच्या द्वितीयाध्यायांत याच मताचा अनुवाद केलेला आहे. बाधानुवृत्ति म्हणजे जीव, जग वगैरे खोटे आहे असें समजल्यानंतरही पुनः त्यांचा क्षणिक स्वीकार करणें होय. पण तत्त्वज्ञानी पुरुष दोन प्रकारचे असतात. एक सर्व विषय खोटे, जीव खोटा व सर्व व्यवहारहि खोटाच असें समजणारे व

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

दुसरे जीव, जगत् वगैरे जरी परमार्थ दृष्ट्या खोटे असले तरी व्यवहार दर्शेत हे सर्व खरेच आहेत असें समजणारे. पहिल्या प्रकारचे तत्त्वज्ञानी सर्व खोटे समजून सर्व व्यवहार ब्रह्ममय पहातात व दुसऱ्या प्रकारचे तत्त्ववेत्ते ज्ञानकाल व व्यवहारकाल असा भेद करून व्यवहार करण्यास प्रवृत्त होतात. यांतील दुसऱ्या प्रकारच्या तत्त्वज्ञान्यांच्या हातूनच लोकसंग्रहाचीं कामें होऊं शकतात. पण तसले समर्थ पुरुष विरळे निपजतात.

पण या दुसऱ्या प्रकारच्या तत्त्वज्ञान्यांमध्ये एक मोठा दोष असतो. त्यांच्या मते व्यवहारकालीं जें जगत् व जीवादि सत्य असतें, तेंच जगत् व जीवादि सर्व परमार्थकालीं खोटे ठरतें, पण एकच पदार्थ वस्तुतः खरा व खोटा असणें शक्य नाहीं. यास्तव हा दुसरा तत्त्वज्ञानी अर्धा अज्ञानीच म्हणावयाचा; मग असला पुरुष लोकसंग्रहाचीं कामें करील यांत काय नवल आहे ? श्रीकृष्ण एक भगवान् होते. म्हणून सर्वच ज्ञानी पुरुष कांहीं भगवान् नसतात. श्रीशंकराचार्य साक्षात् शंकराचे अवतार होते म्हणून सर्वच संन्यासी कांहीं शंकराचे अवतार नसतात. तेव्हां केवळ लौकिक ज्ञानी पुरुषांचें किंवा सामान्य संन्याशाचें लोकांनीं काय म्हणून ऐकावें ? सारांश " फलाशारहित कर्म करा " असा सर्व लोकांना एकसारखाच उपदेश करीत सुटणें अनर्थावह आहे. असो; रा. टिळकांनीं प्रस्तुत प्रकरणाच्या शेवटीं " सर्व सुखांत आत्मसुखच जरी श्रेष्ठ असलें तरी त्यास ऐश्वर्याची जोड पाहिजे; त्याशिवाय पूर्ण शांति मिळणें शक्य नाहीं, " असें आपल्या एकंदर लिहिण्याचें सार सांगितलें आहे. पण त्याविषयीं आमचें म्हणणें काय आहे तें पूर्वीं सांगितलें असल्यामुळें आतां पुनः तेंच न सांगतां सर्व सुखांमध्ये आत्मसुखच श्रेष्ठ आहे व तेंच ऐश्वर्य आहे; कारण तेंच निरुपाधिक, स्वतंत्र व नित्य आत्मा आहे, असें सांगून हें प्रकरण संपवितों.

2. क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार

अनादित्वान्निर्गुणत्वात् परमात्माऽयमव्ययः ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥ (अ.13।31)

रा. टिळकांनीं हें प्रकरण चांगलें लिहिलें आहे; परंतु वेदान्तदृष्टीनें विचार केला म्हणजे त्यांच्या म्हणण्याचें अधिक स्पष्टीकरण होईल, म्हणून आम्हीं हे प्रकरण हाती घेत आहों.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

रा. टिळक म्हणतात- " आधिभौतिक पक्ष एकदेशीय व अपुरा आणि आधिदैवत पक्षाची सोपी युक्तिही याप्रमाणे लंगडी पडल्यावर कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति लावण्यास दुसरा कांही मार्ग आहे की नाही हे पहाणे जरूर पडते. हा मार्ग आध्यात्मिक होय. कारण, बाह्यकर्मापेक्षा बुद्धि जरी श्रेष्ठ आहे तरी सदसद्विवेक बुद्धि म्हणून एखादी स्वतंत्र व स्वयंभू देवता नाही असे ठरल्यावर शुद्ध कर्म घडण्यास बुद्धि शुद्ध कशी ठेवावी, शुद्ध बुद्धि कशाला म्हणतात " इत्यादी प्रतिपादन करून रा. टिळक शुद्ध बुद्धीचे लक्षण असे करतात- ' ज्या बुद्धीस आत्म्याचे किंवा परमेश्वराच्या सर्वव्यापी खऱ्या स्वरूपाचे पूर्ण ज्ञान झालेले नाही ती बुद्धि शुद्ध नव्हे. ' (पृ. 140)

रा. टिळकांचे शुद्ध बुद्धीचे हे लक्षण कबूल केल्यास श्री आचार्यांचा साधनचतुष्टयसंपन्न अधिकारीच नाहीसा होतो. कारण टिळकांच्या मते तत्त्वज्ञानावांचून पूर्ण ज्ञान होणेच अशक्य आहे, आणि त्याच्या अभावी शुद्ध बुद्धीचा अभाव होतो, आणि त्यामुळे साधनचतुष्टयसंपन्न अधिकारी दुर्लभ होतो, अधिकाऱ्याच्या अभावी वेदान्तशास्त्र रिकामे पडते, व ज्याची अशी शुद्ध बुद्धि झालेली असेल तोच कर्मयोगाचा अधिकारी, असाही उलट फायदा मिळतो. पण हे त्यांचे म्हणणे चुकीचे आहे. कारण आत्म्याचे पूर्ण ज्ञान झाल्यानंतर बुद्धि जर मिथ्या ठरणारी आहे तर तिला शुद्ध किंवा अशुद्ध म्हणण्यांत कांहीच महत्त्व राहत नाही; किंबहुना मग शुद्ध व अशुद्ध हे दोन शब्दही शिल्लक उरत नाहीत. शिवाय पहिल्या प्रकरणांत म्हटल्याप्रमाणे ब्रह्मज्ञान बुद्धीला होत नाही. कारण, ते बुद्धीला होते असे म्हटल्यास आत्मा ज्ञेय ठरून घटादिकांप्रमाणे अनात्मा होईल. म्हणूनच ' येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात् विज्ञातामरे केन विजानीयात् ' म्हणजे ज्या आत्म्याच्या योगाने पुरुष बुद्ध्यादि सर्व विषयांस जाणतो त्या आत्म्याला कोणत्या साधनाने तो जाणणार? तात्पर्य सर्वांच्या साक्षिभूत आत्म्याला जाणण्यास कोणीही समर्थ होत नाही. या श्रुतिप्रमाणावरून बुद्धि आत्म्याला जाणण्यास असमर्थच ठरते पण यावर कोणी म्हणेल की आत्मज्ञान बुद्धीला जर होत नसेल तर आत्मा आहे हे तरी कसे म्हणता येईल? याचे उत्तर विद्यारण्यस्वामींनी पूर्वीच देऊन ठेवले आहे. ते पंचदशीत म्हणतात- ' अवेद्योऽप्यपरोक्षोऽतः स्वप्रकाशो भवत्ययम् ।

सत्यं ज्ञानमनन्तं चेत्यस्तीह ब्रह्मलक्षणम् ॥ '

म्हणजे आत्मा बुद्धीस ज्ञेय जरी होत नाही, तरी तो स्वयंप्रकाश असल्यामुळे

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अपरोक्ष आहे व श्रुतीनेही सत्य, ज्ञान व अनंत असें ब्रह्माचे लक्षण केलेलें आहे. त्यावरून आत्मा बुद्धिग्राह्य नसला तरी तो अपरोक्ष आहे असें ठरतें. अर्थात् बुद्धि आत्म्याला जाणण्यास जर मुळीं असमर्थच आहे तर पूर्ण ज्ञानावांचून बुद्धि शुद्ध होत नाहीं हें म्हणणें संयुक्तिक कसें ठरणार? उलट बुद्धि आत्म्याला जाणण्यास असमर्थ असली तरी आचार्यांचा साधनचतुष्टयसंपन्न अधिकारी सिद्ध होऊं शकतो; कारण साधनचतुष्टयाच्या संपादनानेंच बुद्धिशुद्धि होते, नाही तर होत नाहीं. याप्रमाणें ज्याची बुद्धि शुद्ध झालेली असते तोच श्रवणादिकांचा मुख्य अधिकारी असून त्यालाच क्रमानें परोक्ष व अपरोक्ष ज्ञान होतें. पण अशा रीतीनें पूर्ण तत्त्वज्ञान झाल्यानंतरही कर्म करण्याचा जर पुनः त्यास अधिकार (कर्तृत्वाभिमान) राहिल, तर त्याला आत्मसाक्षात्कार झाला असे म्हणताच येणार नाहीं. पण यावरही कोणी म्हणतील कीं तत्त्वज्ञान झाल्यानंतरही सर्व कर्म सांग झाल्यावाचून मोक्ष होऊं शकत नाहीं; तर तें बरोबर नाहीं. कारण आत्म्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्वादिकांचा अध्यास केल्यावांचून कर्म होऊं शकत नाहीत, असा नियम आहे. त्यामुळे आत्मज्ञानानंतर मोक्षाला पुनः सांग कर्मांच्या अनुष्ठानाची आवश्यकता असते असे म्हटल्यास अभ्रान्त पुरुषाला पुनः भ्रमांत पाडल्यासारखें होऊन वेदान्तशास्त्राला बाध येईल. तत्त्वज्ञान्याचा सर्व व्यवहार ज्ञानमय होतो असें श्रीज्ञानेश्वरहि सांगतात—

अंगें अंगावरि पडुडे ॥ चेषिला वेगळा न पडे ॥

तया वारुवाचेनि पाडे ॥ घेणें देणें हें ॥ (अमृता.प्र. 7।34)
म्हणजे ज्याप्रमाणें उत्तम जातीचा घोडा उभा असतानांच आपलें अंग आपल्यावर ठेवून उभ्याउभ्याच निजतो व जागाही तसाच होतो; त्याप्रमाणें ज्ञान्याचा घेण्यादेण्याचा वगैरे सर्व व्यवहार ज्ञानरूपच होतो; तो व्यवहार ज्ञानाहून वेगळा रहात नाहीं. त्यामुळे ज्ञानोत्तर ज्ञान्याचा कर्मयोग स्वतंत्र होऊं शकत नाहीं.

रा. टिळक पुनः असें म्हणतात— " आत्म्याचा हा विचार दोन बाजूंनीं करावा लागतो. (1) स्वतःच्या पिंडाच्या, क्षेत्राच्या किंवा शरीराच्या व मनाच्या व्यापाराचे परिक्षण करून त्यावरून क्षेत्रज्ञरूपी आत्मा कसा निष्पन्न होतो याचें विवेचन करणें हा पहिला प्रकार आहे (गी.अ.13). यासच शारीरक किंवा क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार ही संज्ञा आहे. स्वतःच्या शरीराचा व मनाचा याप्रमाणें विचार झाल्यावर मग (2) त्यांतून जें तत्त्व निष्पन्न होतें तें आणि आपल्या भोवतीं जीं दृश्यसृष्टि म्हणजे ब्रह्मांड आहे त्याच्या निरिक्षणानें जे तत्त्व निष्पन्न होतें तें,

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मिळून दोन्ही एकच आहेत कां भिन्न आहेत हे पहावे लागते. अशा रीतीने केलेल्या सृष्टीच्या परिक्षणास क्षराक्षरविचार किंवा व्यक्ताव्यक्तविचार असे नाव आहे. (गी. 8।21; 15।16) क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचाराने आणि क्षराक्षरविचाराने निघालेल्या या दोन तत्त्वांचा पुनः विचार करितां हीं दोन्ही ज्यापासून निघतात व या दोहोंच्या पलिकडे (पर) जें सर्वांचें मूलभूत तत्त्व निष्पन्न होतें त्यास परमात्मा किंवा पुरुषोत्तम म्हणतात.”(गी. 8।20.) पृष्ठ 140- 141.

यावर आमचें म्हणणें असें आहे – पंचभूतात्मक स्थूल देह, पंच कर्मेन्द्रिये, पंच ज्ञानेन्द्रिये, यांचें शब्दादिक विषय, मन व बुद्धि यांचें ज्ञान झालें म्हणजे पिंडाचें स्वरूप कळते. गीतेच्या 13 व्या अध्यायाच्या आरंभी असें सांगितलें आहे

“ इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।

एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ” ॥ 1 ॥

हे अर्जुना, कर्माच्या फलाची निष्पत्ति या शरीरांत होतें, म्हणून यास क्षेत्र असें म्हणतात; व या शरीरास जो जाणतो त्यास क्षेत्रज्ञ असें तत्त्वज्ञ म्हणतात. ईश्वराच्या परा व अपरा अशा दोन प्रकृती आहेत; त्यांतील पहिली जीवरूप प्रकृति एकच आहे व दुसरी त्रिगुणात्मक अपरा प्रकृति आठ प्रकारची आहे, असें सातव्या अध्यायांत सांगितलें आहे. या दोन प्रकृतींच्या योगानेंच ईश्वर जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयांचें कारण होतो. म्हणून या तेराव्या अध्यायांत प्रकृतींचें स्वरूप सांगून ईश्वराचें तत्त्व कसे आहे हेंही वर्णिलें आहे व हेंच तत्त्व जाणिलें पाहिजे.

“ क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ” ॥ 2 ॥

भावार्थ- अर्जुना, सर्व क्षेत्रांतील क्षेत्रज्ञही मीच आहे, असें समज. क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांचें जें ज्ञान तेंच ज्ञान मला मान्य आहे. (2)

येथें ईश्वराचा व देहादि प्रकृतींचा संबंध झाल्याशिवाय परमेश्वर सर्व प्रकृतींचा ज्ञाता होत नाही; कारण, सर्व प्रकृती ज्ञेय आहेत व ईश्वर ज्ञाता असून असंग आहे; तेव्हां त्यांचा परस्पर संबंध व्हावा कसा ? तथापि त्यांचा संबंध होतो; कारण त्यांचा तसा संबंध जर झाला नसता, तर एक ज्ञेय व दुसरा ज्ञाता असा प्रकार भासला नसता. सर्व जगांत, देहादिप्रकृति व माया यांचे ठिकाणीं जें सत् भासतें तें ईश्वराचेंच प्रतिबिंब आहे; कारण ' सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ' असें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ईश्वराचें स्वरूपलक्षण सांगितलें आहे. तो ईश्वर जरी अव्यक्त असला, तरी प्रतिबिंबरूपानें व्यक्त होतो; आणि तो प्रतिबिंबरूपानें व्यक्त झाल्यामुळेंच सर्व प्रकृतींना प्रकृतिपणा प्राप्त होतो. सुषुप्तींत प्रतिबिंबाच्या अभावीं प्रकृतीचें भानच होत नाहीं. त्यावरून क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांचा परस्पर संबंध होण्यास प्रतिबिंबाची आवश्यकता आहे, असें ठरतें; कारण प्रतिबिंबाचा अंगीकार केल्याशिवाय अध्यासच सिद्ध होत नाहीं. परमात्म्याच्या सत्, चित् व आनंद या तिन्ही स्वरूपांचें प्रतिबिंब अगोदर बुद्धींत होतें; म्हणूनच बुद्धि सर्व प्रकृतीपेक्षां श्रेष्ठ झाली आहे व तीच जेव्हा आत्म्याची सामान्यतः बोधक होते, तेव्हां तिलाच ' अहं ' म्हणजे 'मी ' असें म्हणतात. येणेंप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं ' अहं ' म्हणजे 'मी ' असा अध्यास होतो.

आपलें मुख आपणास जरी अदृश्य असलें तरी तें आरशाच्या साह्यानें जसें व्यक्त होतें तसेंच मायेंतील किंवा बुद्धीतील सच्चिदानंदाच्या प्रतिबिंबाने ईश्वराचें स्वरूप व्यक्त होतें. प्रतिबिंबाचें स्वरूप नेहमीं दृश्यच असावयाचें, असा नियम आहे. बाह्य जगत् व बुद्धि यांचे ठिकाणीं अनुक्रमें सत् व सच्चिदानंद यांचें प्रतिबिंब असतें त्यामुळेंच जगत् व बुद्धि वगैरे दृश्य होतात. पण बिंबभूत आत्मा अदृश्यच राहतो. अशा बिंब-प्रतिबिंबभावावरून त्यांचा कारण-कार्यभाव स्पष्ट होतो. कारण सर्व प्रतिबिंबे हींच कार्ये व बिंबभूत आत्मा हेंच कारण आहे. सुषुप्तींत हीं सर्व प्रतिबिंबे आत्म्याचे ठिकाणीं लीन होतात. याविषयीं कौषीतकी उपनिषदांत ' सुप्तः स्वप्नं न कंचन पश्यति । अथास्मिन् प्राण एवैकधा भवति । तदैवं वाक् सर्वैर्नामभिः सहाप्येति श्रोत्रं सर्वैः शब्दैः सहाप्येति चक्षुः सर्वै रुपैः सहाप्येति मनः सर्वैर्ध्यानैः सहाप्येति.' असें म्हटलें आहे. याचा अर्थ- जेव्हां हा जीव सुषुप्तींत लीन होतो तेव्हां कोणतेंच स्वप्न पहात नाहीं; व तो आत्म्यामध्येच एकरूप होतो. त्यावेळीं आत्म्याचे ठिकाणीं वाणी सर्व नामांसह लीन होते, श्रोत्र सर्व शब्दांसह लीन होतें, चक्षु सर्व रूपांसह लीन होतें, व मन सर्व ध्यानांसह लीन होतें. याप्रमाणें इंद्रियें, कर्म व सर्व जगत् यांचा आत्म्यांत लय होतो. पण त्या सर्वांचा लय म्हणजे प्रतिबिंबांचाच लय होय; कारण सर्व जगत्, बुद्धि वगैरे सुषुप्तींत अव्यक्त अशा मायोपाधिक आत्म्याचेच ठिकाणीं अव्यक्त होऊन राहतात व आत्मा त्यांना धारण करतो म्हणून तोच ईश्वर होय. मांडूक्योपनिषदांतही ' एष सर्वेश्वरः ' म्हणजे हाच सर्वेश्वर आहे असें म्हणून तेच सांगितलें आहे.

आतां हा ईश्वर साक्षीहून भिन्न आहे असें म्हणावें तर साक्षी चेतन

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

असल्यामुळे तद्भिन्न ईश्वर जड होईल; म्हणूनच साक्षीसच ईश्वर म्हणावे लागते. अर्थात् जो सुषुप्तीतील मायेचा (अज्ञानाचा) साक्षी आहे, तोच जागृतीतील सर्व कार्याचा साक्षी आहे. त्यामुळे त्या दोघांचे एकत्व स्वतः सिद्ध आहे; कृत्रिम नव्हे. सुषुप्तीत ज्याप्रमाणे अव्यक्त मायेच्या योगाने किंवा अव्यक्त प्रतिबिंबाने साक्षीच ईश्वर, कारण वगैरे आरोपित नावे प्राप्त होतात त्याप्रमाणेच बुद्धीच्या (अविद्येच्या) योगाने किंवा प्रतिबिंबाने साक्षीसच जीव वगैरे आरोपित नावे प्राप्त झाली आहेत; अशा रीतीने विवर्तवाद सिद्ध होतो. सुषुप्तीत जीवादिकांचे भान न होतां जागृतीतच त्यांचे भान होते हे प्रसिद्धच आहे; व अशी मिथ्या प्रतीति होत असल्यामुळेच आत्म्याचे ठिकाणी जीवत्वाचे भान होणे हा विवर्त आहे. पण हा कार्यरूपी विवर्त सुषुप्तीत नसतो व सुषुप्तीतील कारणरूपी विवर्त जागृतीत असत नाही. त्यामुळे केवळ साक्षीस ईश्वरत्व व जीवत्व यांचा संबंध न होतां तो असंगरुपानेच असतो. सारांश साक्षिरुप आत्म्याच्या ठिकाणी ईश्वर व जीव हे दोन्ही कल्पित आहेत व दोघांचाही साक्षिभूत आत्मा एकच आहे. अर्थात् केवल साक्षीसच पर पुरुष म्हणावे लागते. म्हणूनच ' कल्पितावेव जीवेशौ ताभ्यां सर्व प्रकल्पितम् ' 7-3. म्हणजे जीवेश कल्पितच आहेत व त्यांनी सर्व कल्पना केलेली आहे. असें विद्यारण्यस्वामींनी पंचदशीत म्हटले आहे. सारांश वरील सर्व श्लोकांत ' क्षेत्रज्ञं मां विद्धि ' या वाक्याने ईश्वराचे स्वरुप जरी सांगितले असले तरी साक्षीच परपुरुष आहे, असें उघड दिसून येईल.

आचार्यांनी या (१३-२) श्लोकावर जें भाष्य लिहिले आहे त्याचे तात्पर्य सांगितल्यास हा विषय अधिक विशद होईल; म्हणून तेंच येथे सांगतो- " याप्रमाणे जीवेश्वरांचे ऐक्य मानल्यावर सर्व कर्मयोगाचा कर्ताच कोणी रहात नाही. ईश्वरच त्याचा कर्ता आहे, म्हणून म्हणावे तर ' अनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति ' म्हणजे ईश्वर कशाचाही उपभोग न घेतां नुसता पहात असतो, या श्रुतीवरून तो कर्मयोगी होत नाही असें ठरते. आतां जीव कर्मयोगी होतो म्हणून म्हणावे तर तो आत्म्याशीं एकरुप झाला आहे. अर्थात् तोही पहातच म्हणजे ज्ञानरुपानेच राहणार हें उघड आहे. म्हणून तोही कर्मयोगी होऊं शकत नाही. पण श्रुतीत ' तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वति ' म्हणजे त्या दोघापैकीं एक-जीव कर्माचे चांगले फल भोगतो, असें सांगितले आहे. त्यावरून अज्ञानी जीवच कर्मयोगी होतो असें ठरते.

' दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ' - अविद्या म्हणजे बुद्धि

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

(कर्मयोग) व विद्या म्हणजे बुद्धीच्या पलीकडे असलेले ज्ञान हीं दोन ' दूरं विपरीते ' म्हणजे अत्यंत विरुद्ध आहेत, ' विषूची ' म्हणजे त्यांचीं फलेंही भिन्न आहेत. कर्मयोगाचें फल प्रेय म्हणजे ऐहिक व पारलौकिक सुख आहे व ज्ञानयोगाचें फल मोक्ष आहे. वेदव्यास व श्रीभगवान् कर्मयोग व ज्ञानयोग असे दोन मार्ग आहेत असें म्हणतात. या दोन मार्गांपैकीं कोणता मार्ग स्वीकारावा याविषयीं श्रुतींत ' अविद्या च सह कार्येण हातव्या ' म्हणजे अविद्येचा तिच्या कार्यासह बाध करावा, असें म्हटलें आहे. त्यावरून मुमुक्षुनें ज्ञानमार्गाचा स्विकार करावा असें निष्पन्न होतें. तसेंच ' इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ' (गी. ५।१९) म्हणजे परब्रह्माचे ठिकाणीं ज्यांचें मन स्थिर झालें आहे त्यांनीं येथेंच आपलें जन्म जिकलें आहे असें सांगितलें आहे. त्यावरून एकत्वस्थितीला प्राप्त झालेला हा पुरुष कर्मयोगी होत नाही.

' अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ' म्हणजे अपरोक्षानुभव अज्ञानानें झांकला आहे म्हणून जंतु मोह पावतात; असें गीतेंत म्हटलें आहे; व श्रुतींत अज्ञानी मनुष्यालाच ' अथ तस्य भयं भवति ' त्याला भय उत्पन्न होतें; असें म्हणून शोकादिकांची प्राप्ति सांगितली आहे. त्यावरून अज्ञानीच कर्मयोगी ठरतो; तत्त्ववेत्ता पुरुष नव्हे. हा सिद्धांत अन्वयव्यतिरेक न्यायानेंही सिद्ध होतां. तो असा:- अविद्या असेपर्यंत देहादिकांचे ठिकाणीं आत्मबुद्धि होते; नंतर रागद्वेष उत्पन्न होतात; त्या दोषांमुळेच कर्मयोगांचे अवलंबन केलें जातें व शेवटीं त्यांचीं फलें भोगिलीं जातात. अशा प्रकारच्या अन्वयावरून अज्ञानीच कर्मयोगी ठरतो. श्रुति व युक्ति या साधनांनी आत्मज्ञान झाल्यावर अविद्येच्या नाशानें देहादिकांचे ठिकाणी आत्मबुद्धि होत नाही, त्यामुळे रागद्वेषांची निवृत्ती होते, नंतर कर्मयोग व त्यांची फलें यांचे ठिकाणीं आसक्ति राहत नाही, आणि शेवटी तो तत्त्वज्ञ पुरुष मुक्त होतो. या व्यतिरेकावरून ज्ञानी कर्मयोगी होत नाही असें ठरते.सारांश कर्मयोग अविद्यामूलक आहे म्हणून अज्ञानीच कर्मयोगी होईल, तत्त्ववेत्ता कदापि होणार नाही.

अविद्येनें रज्जूचे ठिकाणीं जसा सर्प भासतो त्याप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं बुद्ध्यादिक भासतात; त्यामुळे बुद्ध्यादिकांचे ठिकाणीं आत्मबुद्धि होते. पण अशा भ्रमामुळे बुद्धीचा कर्तृत्वधर्म आत्म्याचे ठिकाणीं जरी भासला तरी तो स्वतः आत्म्याचा स्वाभाविक धर्म होऊं शकत नाही. कारण सुषुप्त्यादि दशेंत बुद्धीच्या अभावीं आत्म्याचें कर्तृत्व अनुभवास येत नाही. तस्मात् आत्म्याचा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्तृत्वधर्म अविद्यामूलक असल्यामुळे सर्व कर्मयोग अविद्यावस्थेतच आहे, हे निर्विवाद आहे. अर्थात् कर्तृत्वधर्म व कर्मयोग हे दोन्ही मिथ्या ठरतात. बरे कर्तृत्वधर्म बुद्धीचा नसून आत्म्याचाच आहे, असे म्हटल्यास आत्मा विकारी व त्यामुळेच विनाशी होईल व त्याच्या मोक्षाची सिद्धि होणार नाही; आणि ' सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ' ही श्रुति अप्रमाण होईल ! कारण या श्रुतिवचनावरून आत्मा सत्य, ज्ञान व अनन्त आहे म्हणजे तो अविकार्य आहे, असे निश्चित होते. तस्मात् आत्म्याचे ठिकाणी असणारे कर्तृत्व अविद्यामूलक आहे आणि त्यामुळेच कर्मयोगही अविद्यामूलक आहे असे म्हणावे लागते.

श्रीमद्भगवद्गीतेतही हेच प्रतिपादिले आहे, ते असे-

“ अनादित्वाद्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्ययः ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ” (गी. १३।३१)

म्हणजे अर्जुना, परमात्मा अनादि (कारणरहित) व निर्गुण असल्यामुळे अविनाशी आहे, त्यामुळे तो शरीरांत असूनही कांहीं करित नाही, (कर्ता होत नाही) व कर्मफलाने लिप्त होत नाही. यावरूनही अज्ञानीच कर्मयोगाचा कर्ता होतो, तत्त्ववेत्ता होत नाही असे ठरते. भगवंतांनी स्वतः 'स्वभावस्तु प्रवर्तते ' म्हणजे अविद्यास्वभावच प्रवृत्त होतो, असे म्हटले आहे. त्यावरूनही अज्ञानीच कर्मयोगाचा कर्ता ठरतो, तत्त्ववेत्ता नव्हे.

आतां अज्ञानी मनुष्यांना कर्मयोग शिकवण्याकरितां तत्त्वज्ञान्यानें स्वतः कर्म आचरुन दाखवावीत असें कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाही; कारण जीवेश्वरांचें ऐक्य झाल्यावर कर्म आचरुन दाखविण्यास त्यास अवकाशच राहत नाही, म्हणून ब्रह्माचें परोक्ष ज्ञान ज्यास झालें आहे पण ऐक्य ज्ञान झालेलें नाही अशा परोक्षज्ञानी पुरुषानेंच लोकसंग्रह करण्यासाठीं अज्ञान्यांना कर्म आचरुन दाखविलीं पाहिजेत, असें ठरते; तत्त्ववेत्त्यानें कर्म आचरुन दाखविलीं पाहिजेत असें ठरत नाही. म्हणून ' यद्यदाचरति श्रेष्ठः ' या श्लोकांत सांगितलेला श्रेष्ठ पुरुष परोक्षज्ञानीच घ्यावा लागतो. गीतेच्या अठराव्या अध्यायाच्या ९ व ११ या श्लोकांवरूनही अज्ञान कर्मयोगाचा अधिकारी आहे असे निष्पन्न होते.

ते श्लोक असे-

“ कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन ।

संगं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः (गी. १८।९)

म्हणजे अर्जुना, आसक्ति व फल यांचा त्याग करुन कर्तव्य म्हणूनच

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

नित्य कर्म केलें असतां त्यास सात्त्विक त्याग म्हणतात. या श्लोकांत फलाचा त्याग करुन कर्म करण्यास सांगितलें आहे. पण फलाचा त्याग करणारा कोण? अर्थात् कर्मकर्ता. त्याच्या ठिकाणी 'मी कर्ता आहे' अशी भावना असल्यावाचून कर्मफलाचा त्याग संभवत नाही. पुढे त्यानें कर्म करुन फलत्याग केल्यानंतर बुद्धीचे ठिकाणी सत्वगुणाची वृद्धि होते; ती झाल्यावर 'सत्वात् संजायते ज्ञानं' (गी. १४।१७) या न्यायानें ज्ञान उत्पन्न होतें, असें या श्लोकांतील सात्त्विक पदावरुनच सिद्ध होतें. अर्थात् ज्ञान होण्यापूर्वी सत्वगुणाची वृद्धि (चित्तशुद्धि) होण्यास जी कृति करावयास सांगितली आहे, तिच्यावरुन या श्लोकांत अज्ञान्याचें ग्रहण होतें, तत्त्ववेत्याचें होत नाही. कारण तत्त्ववेत्ता पुरुष ब्रह्म झाल्यावर असंग होतो, मग त्यास संग व फल टाकून कर्म कर, असा उपदेश कसा करतां येईल? म्हणून या श्लोकांत निष्काम कर्मयोग करणारा अज्ञानी मुमुक्षूच घेतला पाहिजे, असें उघड ठरतें. 'न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म (गी. १८।१०)' या मधल्या श्लोकांतही निष्कामकर्माचरणाचे चित्त शुद्धिद्वारा ज्ञानप्राप्ति होणें हेंच फल आहे, असें सांगितले आहे आणि पुढें—

“ न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।

यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ” ॥१८।११॥

हा श्लोक आला आहे. त्याचा भावार्थ असा-- देहाभिमानी मनुष्य कर्म निःशेष टाकून देईल हें शक्य नाही, जो कर्मफलाचा त्याग करतो त्यास त्यागी असें म्हणतात. येथें देहभृत् शब्दानें देहाभिमान धारण करणाऱ्या कर्त्याची उपस्थिती होतें. कारण, फलाचा त्याग करुन कर्माचें आचरण करण्यास कर्ता असला पाहिजे, कर्ता नसेल तर कर्म निष्पन्न होणार नाही. मग फलत्याग तरी कसा करावयाचा? कर्त्यानें कर्म केल्यास त्याचें फळ नियमानें प्राप्त होत असल्यामुळेंच फलत्याग करण्यास सांगितलेलें असतें. जेथें कर्मच निष्पन्न होत नाही तेथें फलही असत नाही, त्यामुळे फल नसतांना फलत्याग करण्याविषयी सांगितल्यास तें सांगणें व्यर्थ होतें. तत्त्ववेत्ता ज्ञानानें अकर्ता ब्रह्म झाल्यावर त्याचे ठिकाणी कर्माचा उदय होत नाही व त्यामुळें फलत्याग संभवत नाही. तस्मात् फलत्यागपूर्वक कर्म करणारा पुरुष अज्ञानी मुमुक्षूच असतो तत्त्ववेत्ता असत नाही, असें सिद्ध होतें.

३.कापिलसांख्यशास्त्र व क्षराक्षरविचार.

प्रकृतिं पुरुषं चैव विध्वनादी उभावपि ॥ (गी. १३।१९)

हैं प्रकरण रा. टिळकांनीं बरें लिहिलें आहे. पण त्यांतील कांहीं गोष्टींबद्दल आमचा मतभेद आहे. तो सकारण नमूद करणें जरूर आहे.

या प्रकरणांत रा. टिळक म्हणतात- " पहिल्यानें न्याय व सांख्य यांच्या सिद्धान्ताची आपणांस ओळख झाली असली म्हणजे वेदांतार्ची- विशेषतः गीतेंतल्या वेदांतार्ची - तत्त्वे लवकर लक्षांत येतात, म्हणून या दोन स्मार्त शास्त्रांचे क्षराक्षरसृष्टीच्या रचनेबद्दल काय मत आहे याचा आपण प्रथम विचार करूं. "

" कणादाचे अनुयायांस काणाद असें म्हणतात. यांचें मत असें आहे कीं, जगाचें मूळ कारण परमाणु होत. कणादाची परमाणूंची व्याख्या आणि पाश्चिमात्य आधिभौतिकशास्त्रज्ञांची परमाणूंची व्याख्या या दोन्ही एकसारख्याच आहेत. पदार्थ विभागांत विभागांत शेवटीं विभाग न होण्याची वेळ आली म्हणजे त्यास परमाणु म्हणावें. हे परमाणु जसजसे एकत्र होतात तसतसे त्यांच्यांत नवे नवे गुण संयोगानें उत्पन्न होऊन निरनिराळे पदार्थ बनतात. मनाचे व आत्म्याचेही परमाणु आहेत व ते एकत्र झाले म्हणजे चैतन्य उत्पन्न होतें. पृथ्वी, आप (पाणी), तेज आणि वायु यांचे परमाणु स्वभावतःच निरनिराळे आहेत. पृथ्वीच्या मूळ परमाणूंत चार गुण (रूप, रस, गंध, स्पर्श) असून, पाण्याच्या परमाणूंत तीन तेजाच्यांत दोन व वायूच्या परमाणूंत एक गुण आहे. याप्रमाणें सर्व जग पहिल्यापासूनच सूक्ष्म व नित्य परमाणूंनीं भरलेलें आहे. परमाणूखेरीज दुसरें जगाचें मूळ कारण कांहीं नाहीं. सूक्ष्म व नित्य परमाणूंचा परस्पर संयोग होण्यास जेव्हां आरंभ होतो, तेव्हां सृष्टीतील व्यक्त पदार्थ बनू लागतात. व्यक्त सृष्टीच्या उत्पत्तीसंबंधानें नैयायिकांनीं प्रतिपादन केलेल्या या कल्पनेस आरंभवाद अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे; व कांहीं नैयायिक याच्यापलीकडे कधीही जात नाहींत. - तथापि दुसरे कांहीं नैयायिक परमाणूंचा संयोग होण्यास ईश्वर निमित्तकारण आहे असें मानून सृष्टीच्या कारणपरंपरेची सांखळी पुरी करून घेतात; व यांस सेश्वर नैयायिक असें म्हणतात. वेदांतसूत्रांच्या दुस-या अध्यायाच्या दुस-या पादांत या परमाणुवादाचें (२.२.११-१७) व त्याबरोबरच पुढें ईश्वर केवळ निमित्तकारण आहे या मताचेंही (२.२.३७-३९) खंडन केलेलें आहे. " (गीतार. पृ. १४८-४९).

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

रा. टिळकांनी वरील उताऱ्यांत नैयायिकांचें जें मत सांगितलें आहे तें सर्वथा बरोबर नाहीं. त्यांत कोठें न्यूनता तर कोठें अधिकताही आहे. यास्तव थोडक्यांत त्यांचें मत सांगून त्याचें खंडनही करणें अवश्य आहे. नैयायिक आत्मा विभु व मन अणु आहे असें म्हणतात, इतर तार्किक आत्मा अणु आहे किंवा तो सावयव आहे असें प्रतिपादन करितात. त्यांतील आस्तिक तार्किक म्हणजे नैयायिक व वैशेषिक प्राणिकर्मवशात् परमेश्वराला जगत् उत्पन्न करण्याची इच्छा होते. तिच्यामुळें निश्चल परमाणूंच्या ठिकाणीं आद्य (प्रथमचें) कर्म उत्पन्न होतें व त्या कर्माच्या योगानें दोन परमाणूंचा संयोग होतो; याप्रमाणें क्रमानें संयोग होत होत ही व्यक्त सृष्टी उत्पन्न होते; व ज्याप्रमाणें तंतूंचे गुण पटाचे ठिकाणीं अनुवृत्त होतात त्याप्रमाणें कारणगत गुण कार्याचे ठिकाणीं उत्पन्न होतात असें मानतात. पण तें बरोबर नाहीं. कारण, परमाणूंच्या त्या आद्य कर्मास कांहीं निमित्त आहे कीं नाहीं, असा प्रश्न येथें उद्भवतो व त्यांतील परमाणूंच्या आद्य कर्मास कांहीं निमित्त नाहीं हा दुसरा पक्ष घेतल्यास तें कर्म आकस्मिक होतें; म्हणजे त्याला कांहीं कारणच नाहीं, तें कारणांवाचूनच झालें आहे, असें होतें व त्यामुळें परमाणूंचा संयोगही आकस्मित (आगंतुक) ठरतो. कोणताही आकस्मित संयोग सत्य नसतो, असा नियम आहे. त्यामुळें तसल्या अनित्य संयोगानें सृष्टि होणें शक्य नाहीं. बरें त्याला कांहीं निमित्त आहे, हा प्रथम पक्ष घेतल्यास त्याचें निमित्त सांगावें लागतें. पण तें दृष्ट आहे कीं अदृष्ट ? असा त्याविषयीही विकल्प येतो. प्रथमपक्षीं म्हणजे आद्य कर्मास प्रयत्नादि दृष्ट निमित्तें कारण असतात असें म्हटल्यास प्रयत्नादिक दृष्ट निमित्तें सृष्टीच्या उत्पत्तीपूर्वीं संभवत नाहींत. कारण त्या वेळीं आत्मा व मन यांचा संयोगच जर संभवत नाहीं, तर यत्न हा गुण कसा संभवणार ? सृष्टीच्या पूर्वीं शरीरच जर नाहीं तर आत्मा व मन यांचा संयोग कसा व्हावा; त्या कालींही आत्मा व मन यांचा संयोग होतो असें म्हणावें तर मुक्त झालेल्या मनुष्यास सुद्धां आत्ममनः संयोगानें संसाराची प्राप्ति होऊं लागेल. आतां प्रथमच्या कर्मास कांहीं तरी निमित्त आहे हें खरें; पण तें आपणास माहीत नाहीं. अतएव तें अदृष्ट आहे असें म्हणावें, तर तें अदृष्ट आत्म्याचे ठिकाणीं आहे ? कीं परमाणूंचे ठिकाणीं आहे ? अशी शंका येते. प्रथमपक्षीं म्हणजे तें अदृष्ट आत्म्याचे ठिकाणीं राहून कर्माचें निमित्त होतें असें म्हणावें, तर तें आत्म्याचे ठिकाणीं नेहमीं च रहातें, असें मानावें लागणार व आत्मा नेहमीं नित्य असल्यामुळें तेंही नित्य होऊन त्यामुळें होणारी

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सृष्टिही नित्य होत राहणार, हें उघड आहे. अर्थात् या पक्षी प्रलयाचा असंभवच होतो. बरें तें अदृष्ट आत्म्याच्या नित्य संनिध नसतें असें म्हणावें, तर जगदुत्पत्ति होत नाही.

आतां त्या कर्मास जीव कारण आहे असें म्हणावें, तर प्रलयकालीं जीवचैतन्य रहात नाहीं, असें नैयायिकांचें मत आहे म्हणून कर्माला जीवचैतन्य निमित्त होतें असें म्हणतां येत नाहीं. बरें ईश्वर कर्माचें निमित्त आहे असें म्हणावें, तर ईश्वर नित्य सन्निध असल्यामुळें सृष्टीची प्रवृत्ति सदा होत राहिली पाहिजे; तिची निवृत्ति केव्हांही होणें उचित नव्हे. शिवाय ईश्वर नित्यतृप्त असल्यामुळेंही तो आद्य कर्माचें निमित्त होऊं शकत नाहीं. द्वितीयपक्षीं परमाणूंचे ठिकाणीं आद्य कर्म उत्पन्न होण्यास कांहीं निमित्तच नाहीं, मग परमाणूंच्या संयोगानें सृष्टीच्या व्यक्ततेची उपपत्ति कशी लावतां येईल ? तस्मात् नैयायिकांचा आरंभवाद प्रामाणिक नाहीं.

याविषयीं वेदान्त्यांची उपपत्ति चांगली लागू पडते. ती उपपत्ति म्हणजे ईश्वरच विवर्तरूप जगाचें अभिन्ननिमित्तोपादानकारण आहे, असें मानणें ही होय. हा विषय आम्ही पुढच्या प्रकरणांत सविस्तर सांगणार आहों; त्यावरून ईश्वर केवल निमित्तकारण नाहीं, हें वाचकांच्या ध्यानांत येईल ! त्याला केवल निमित्तकारण मानल्यास तो कार्याहून भिन्न राहतो व त्यामुळें कुलालाप्रमाणें अनित्य ठरतो. म्हणून ईश्वर केवल निमित्तकारण आहे, हें म्हणणें समंजस नाही.

नंतर रा. टिळक कापिलसांख्यशास्त्राच्या सिद्धांताचा असा अनुवाद करितात--" सांख्यशास्त्राचा पहिला सिद्धांत असा आहे कीं, या जगांत नवें असें कांहींच उत्पन्न होत नाहीं; कारण शून्य म्हणजे जें पूर्वीं नव्हतेंच त्यापासून शून्याखेरीज दुसरें कांहींच निष्पन्न होणें शक्य नाहीं. म्हणून उत्पन्न झालेल्या वस्तूंत म्हणजे कार्यांत जे गुण दृष्टीस पडतात, ते ज्यापासून सदर वस्तु उत्पन्न झाली त्यांत म्हणजे कारणांत सूक्ष्म रुपानें तरी असलेच पाहिजेत, असें नेहमीं समजलें पाहिजे. (सां. का. ९) बौद्ध आणि काणाद यांच्या मते एका पदार्थाचा नाश होऊन त्यापासून दुसरा नवा पदार्थ तयार होतो; उदाहरणार्थ, बीजाचा नाश होऊन त्यापासून अंकुर व अंकुराचा नाश होऊन त्यापासून झाड इ. पण सांख्यशास्त्री आणि वेदांती यांस हें मत कबूल नाहीं. ते असें प्रतिपादन करितात कीं, वृक्षाच्या बीजांत जीं द्रव्यें होती तीं नाहीशीं न होतां त्यांनींच जमिनींतून व हवेंतून दुसरीं द्रव्यें आकर्षून घेतल्यामुळें बीजास अंकुर हें नवें रुप किंवा अवस्था

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

प्राप्त होते (वे. सू. शांभा. २।१।१८) तसेच लांकूड जळले तर त्याचीच राख किंवा धूर इत्यादि रूपांतरें होतात; लांकडांतील द्रव्यें अजिबात नाहीशी होऊन धूर हा नवा पदार्थ होत नाही. " कथमसतः सज्जायेत - " जें नाहीच त्याचेपासून जें आहे तें कसें निघेल- असें छांदोग्योपनिषदांतही म्हटलें आहे (छां. ६-२-२). जगाच्या मूळकारणाला ' असत् ' हा शब्द उपनिषदांतून कधीं कधीं लावितात (छां. ३-१९- १) (तै. २-७-१); पण त्याचा अर्थ ' अभाव म्हणजे नाही ' असा न करितां नामरूपात्मक व्यक्तस्वरूपाचा किंवा अवस्थेचा अभाव एवढाच विवक्षित असतो, असें वेदांतसूत्रांत ठरविलें आहे (वे. सू. २-१-१६, १७). दुधाचेंच दहीं होतें पाण्याचें होत नाही; तिळापासून तेल निघतें, वाळूपासून निघत नाही; इत्यादि प्रत्यक्ष अनुभवावरूनही हाच सिद्धांत काढावा लागतो. कारणांत नसलेले गुण कार्यांत स्वतंत्रपणें उत्पन्न होतात असें मानिलें तर मग पाण्यापासून दहीं कां होऊं नये, याचें कारण सांगतां येत नाही. सारांश, जें मूळांत नाहीच त्यापासून जें सध्यां अस्तित्वांत आहे त्याची उत्पत्ति होऊं शकत नाही. म्हणून कोणतेंहि कार्य घेतलें तरी त्याचे हल्लींचे द्रव्यांश व गुण मूळच्या कारणांतही कोणत्या तरी रूपानें असले पाहिजेत, असा सांख्यांनीं सिद्धांत केला आहे. या सिद्धांतासच ' सत्कार्यवाद ' असें नांव आहे. "

पुढें-, " आपणापुढें जी ही व्यक्तसृष्टि भासते तिला मूळ कारण एकच आहे व त्यालाच प्रकृति म्हणतात. त्या प्रकृतींत सत्व, रज व तम असे तीन गुण असल्यामुळें या सृष्टींत अनेक गुण भासतात; किंबहुना हे तीन गुणांच्या पैकीं प्रत्येकाचा जोर आरंभीं सारखाच असल्यामुळें प्रथमतः प्रकृति साम्यावस्थेंत असते. या साम्यावस्थेंत कांहीं हालचाल होत नाही, पण पुढें हे तीन गुण कमीजास्त होऊं लागले म्हणजे प्रवृत्त्यात्मक रजोगुणामुळें मूळ प्रकृतीपासून निरनिराळे पदार्थ उत्पन्न होऊन सृष्टीला आरंभ होतो. सत्व, रज व तम हे तीन गुण प्रथम साम्यावस्थेंत असतां त्यांत कमीजास्तपणा कसा उत्पन्न होतो, अशी येथें एक शंका येते. पण त्यास सांख्यांचें उत्तर एवढेंच आहे कीं, हा प्रकृतीच्या अंगचा मूळ धर्म आहे. (सां. का. ६१) प्रकृति जरी जड आहे तरी आपण होऊनच ती हे सर्व व्यवहार करिते. या तीन गुणांपैकीं सत्त्व म्हणजे ज्ञान, तम म्हणजे अज्ञान व रज म्हणजे ब-या किंवा वाईट कार्याला प्रवृत्त करणारें या तिहींच्या मिश्रणानें जगांतील सर्व व्यवहार चालतात व या व्यवहारांस कारणभूत जी प्रकृति ती इंद्रियांस गोचर होत नसल्यामुळें अव्यक्त आहे व इंद्रियांस जे

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

पदार्थ गोचर होतात ते व्यक्त होत. प्रकृति कोणत्याहि इंद्रियास जर कळत नाही, तर ती आहे यास पुरावा काय, असा येथे प्रश्न निघतो. पण अनेक व्यक्त पदार्थांच्या अवलोकनावरून त्यांचे कारण अव्यक्त आहे असे अनुमानाने सिद्ध होते. म्हणून ही प्रकृति अव्यक्त असून निरवयवरूपाने निरंतर सर्वत्र भरलेली आहे.

रा. टिळकांनी अशा रीतीने सांख्यशास्त्रकारांचे म्हणणे आपल्या ग्रंथांत सविस्तर मांडले आहे. आम्ही केवळ दिग्दर्शनार्थ त्यांतील कांहीं भाग वर दिला आहे. सांख्यशास्त्रकारांचा सिद्धान्त वेदान्ताच्या अपेक्षेने दुर्बल आहे. तो कसा तेंच अगोदर दाखवितो-

सांख्यांची ही प्रकृति निरवयव आहे किंवा सावयव आहे असा प्रश्न येथे अगोदर उद्भवतो. आकाशाप्रमाणे ती निरवयव आहे असे म्हणावे, तर आकाशाचा जसा परिणाम (विकार) होत नाही तसा प्रकृतीचाहि परिणाम होणार नाही, पण तो होतो, असे सांख्य मानतात; यास्तव ती निरवयव नाही, हें उघड आहे.

यावर सांख्यवादी म्हणतील की- निरवयव ब्रह्माचा जसा जगद्रूपाने परिणाम होतो तसाच प्रकृतीचाहि परिणाम होतो, पण वेदांत्यांच्या मताप्रमाणे जगत् हा ब्रह्माचा परिणाम नसून रज्जुसर्पाप्रमाणे विवर्त आहे, त्यामुळे सांख्यांचे वरील म्हणणे उपपन्न होत नाही. सांख्य वेदान्त्याप्रमाणे विवर्तवादी नाहीत, हें प्रसिद्ध आहे. त्यामुळे त्यांच्या मतीं निरवयव प्रकृतीचा परिणाम संभवत नाही.

बरें ती प्रकृति सावयव आहे म्हणून म्हणावे तर वायु सावयव असल्यामुळे जसा अनित्य ठरतो तशी प्रकृतीहि अनित्य ठरेल ! पण सांख्य तिला नित्य मानतात.

येथे दुसरी एक शंका अशी येते की - संपूर्ण प्रकृतीचा परिणाम होतो, की तिच्या एका भागाचा परिणाम होतो ? संपूर्ण प्रकृतीचा परिणाम झाल्यास ती निरवयवरूपाने शिल्लक राहत नाही. त्यामुळेही ती अनित्य ठरते. तिच्या एका भागाचा परिणाम होतो व एक भाग निरवयवरूपाने शिल्लक रहातो असे म्हणावे, तर निरवयव वस्तूचा मुळीं विभागच करतां येत नसल्यामुळे, एक भाग शिल्लक रहातो व दुसरा भाग परिणाम पावतो, असेही म्हणतां येत नाही.

शिवाय ही प्रकृति स्वतः जड असल्यामुळे हिचा परिणाम होणे अगदी असंभवनीय आहे; कारण जडाचे ठिकाणी ईक्षण म्हणजे स्फुरण संभवत नाही.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

“ ईक्षतेर्नाशब्दं ” या सूत्राचें तात्पर्य असेंच आहे. आतां त्या प्रकृतीवर चेतनाचा अम्मल (स्वामित्व) आहे म्हणून तिचा परिणाम होतो असें म्हणावें, तर सांख्य ईश्वराचा अंगीकारच करीत नाहीत. जीव अम्मल करतो म्हणावें, तर तो किंचिज्ज्ञ असल्यामुळें त्याच्या हातून जगदुत्पत्ति होणार नाही; तात्पर्य कोणत्याही रीतीनें अव्यक्त प्रकृतीपासून जगत् व्यक्त होतें, असें म्हणतां येत नाही. अत एव वेदांत्यांनीं मानलेला जो मायोपाधिक ईश्वर त्याच्यापासूनच जगत् व्यक्त होतें, असें मानावें लागतें.

पण यावर कोणी म्हणेल कीं जड व निरवयव प्रकृतीची प्रवृत्तिच संभवत नाही, तर तें खरें आहे; पण अंधपंगुन्यायानें पुरुषाच्या सानिध्यामुळें तिची प्रवृत्ति संभवते. आंधळा स्वतः पाहूं शकत नाही व पांगळा चालूं शकत नाही. पण त्यांनीं एकमेकांचें साह्य घेतलें म्हणजे पांगळा आंधळ्याच्या खांद्यावर बसून त्याला प्रवृत्त करतो, हें प्रसिद्ध आहे. किंवा लोहचुंबक लोखंडाला प्रवृत्त करतो, हेंही सर्वांना माहित आहे. तद्वत् पुरुष जड प्रकृतीलाही प्रवृत्त करील असें कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाही, कारण पांगळा मनुष्य आपल्या वाणीनेंच आंधळ्यास प्रवृत्त करतो, व लोहचुंबक लोखंडाच्या सन्निध असेल, तरच तो लोखंडास प्रवृत्त करतो, हेंही प्रसिद्ध आहे. पण पुरुषास वाणी नाही आणि तो असंग व उदासीन आहे; त्यामुळें पांगळा व लोहचुंबक यांप्रमाणें तो प्रकृतीला प्रवृत्त करूं शकत नाही. शिवाय दुस-या दृष्टान्ताप्रमाणें प्रकृतीशीं पुरुषाचें नित्य सानिध्य जर असेल तर तिची प्रवृत्तिच नित्य होत राहिल, निवृत्ति कधींच होणार नाही. त्यामुळें तो पक्षही संभवत नाही.

सांख्यांनीं जड प्रकृतीच्या अस्तित्वाविषयीं अनुमानें केलीं आहेत पण तीही बरोबर नाहीत; कारण तीं स्वतंत्र आहेत. त्यांना मूळ प्रमाणाचा आधार नाही. त्यामुळे त्यावरून जगत्कारणाचा निश्चय होऊं शकत नाही. म्हणूनच “ तर्काप्रतिष्ठानात्. ” अ. २ पा. १ सू. ११ इत्यादी ब्रह्मसूत्रावरील भाष्यांत श्रुतिसंमत- श्रुत्यनुसारी अनुमान करावयास सांगितलें आहे आणि श्रुतीचा एकदा आश्रय केला म्हणजे ही व्यक्त सृष्टी विवर्तरूप आहे, परिणाम नव्हे व परमात्माच त्याचें अभिन्ननिमित्तोपादन कारण आहे, असें कबूल करावेच लागतें.

पुनः टिळक असें म्हणतात- “ सध्यां सांख्यांचें मत काय एवढेंच आपणांस पहाणें आहे. सूक्ष्म आणि स्थूल, व्यक्त आणि अव्यक्त, यांचे याप्रमाणें अर्थ केल्यावर सृष्टीच्या मूळारंभीं प्रत्येक पदार्थ सूक्ष्म पण अव्यक्त प्रकृतीच्या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

रुपाचा असून नंतर तो (सूक्ष्म असो वा स्थूल असो) व्यक्त म्हणजे इंद्रियगोचर होतो, आणि प्रलयकालीं या व्यक्त स्वरुपाचा नाश झाला म्हणजे पुनः अव्यक्त प्रकृतींत मिळून जाऊन अव्यक्त बनतो असें म्हणावें लागतें; आणि गीतेंतहि याच मताचा अनुवाद केलेला आहे (गी. २-२८ आणि ८-१८ पहा) या अव्यक्त प्रकृतीलाच अक्षर आणि प्रकृतीपासून उत्पन्न होणा-या सर्व पदार्थांस क्षर अशा सांख्यांच्या दुस-या संज्ञा आहेत. या प्रकृतीसच वेदांत शास्त्रांत ' माया ' म्हणजे मायिक देखावा असें म्हटलें आहे. " (पृ. १५८.)

सांख्यांच्या व्यक्त सृष्टीला अव्यक्तपणा कसा येतो हें सांगतांना गीतेंतील जे दोन श्लोक प्रमाण म्हणून रा. टिळकांनीं सांगितलें आहेत, ते वेदांन्याच्या अव्यक्ताचे प्रतिपादक आहेत, सांख्यांच्या अव्यक्त प्रकृतीचे प्रतिपादक नाहीत. यास्तव रा. टिळकांनीं येथें मोठी चूक केली आहे असें आम्हांस वाटतें; कारण- " अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत । अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना " ॥ (गी. २.२८)

हा श्लोक आत्मप्रकरणांतील आहे. कारण ' अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयं ' या वरील पंचविसाव्या श्लोकांत जसें आत्म्याचें स्वरुप सांगितले आहे तसेंच पुढील एकोणतिसाव्या ' आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनं. ' या श्लोकांतही आत्म्याचेंच दुर्ज्ञेयत्व सांगितले आहे. यास्तव ' अव्यक्तादीनि भूतानि. ' हा श्लोक आत्मप्रकरणस्थ आहे, हें उघड होतें. सव्विसाव्या श्लोकांत, आत्मा अनित्य आहे असें जरी तूं मानलेंस तरी तुला शोक करणें उचित नाही; असें सांगून सत्तावीस व अठ्ठावीस या दोन श्लोकांत त्याचें कारण सांगितलें आहे. उत्पन्न झालेल्या पदार्थांचा नाश नियत आहे व नाश पावलेल्या पदार्थांचा पुनर्जन्मही नियत आहे; यास्तव त्या अपरिहार्य गोष्टीविषयीं तुला शोक करणें योग्य नाही, हें एक कारण व शरीरेंद्रियसमूहरुप भूतें उत्पत्तीच्या पूर्वी अव्यक्त असतात; मध्यें मात्र व्यक्त होतात व मरणोत्तरही अव्यक्त होतात. तेव्हां त्याविषयीं शोक काय करावयाचा आहे, असें म्हणून भूतांविषयींही शोक करणें उचित नव्हे, याविषयीं दुसरें कारण सांगितलें आहे.

आतां या श्लोकांतील अव्यक्त या शब्दाचा अर्थ साक्षात् आत्मा जरी नसला तरी भूतांच्या अव्यक्त अवस्थेचें अधिष्ठान आत्माच आहे. त्यामुळें येथें अव्यक्त म्हणजे सांख्यांची प्रकृति असें म्हणतां येत नाही. तसेंच- " अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके " ॥ (गी. ८।१८)

या श्लोकाच्या पाठीमागच्या श्लोकांमध्ये ईश्वराचेंच वर्णन आहे, अर्थात् या श्लोकांत प्रजापतीच्या सुषुप्ति अवस्थेतील " कारण ब्रह्माचेंच " अव्यक्त शब्दानें ग्रहण केलें आहे. येथें अव्यक्त शब्दानें महाकारण जी माया तिचें ग्रहण करणें इष्ट नाही, असें आचार्य व आनंदज्ञान म्हणतात.

या श्लोकाचा भावार्थ- अव्यक्तापासून म्हणजे प्रजापतीच्या कारणभूत स्वापावस्थेपासून स्थावरजंगमात्मक सर्व व्यक्ती ब्रह्मदेवाच्या दिवसाला आरंभ होतांच उत्पन्न होतात व त्याची रात्र होतांच त्या सर्व त्याच अव्यक्तसंज्ञक कारणांत लीन होतात. येथेंही अव्यक्त म्हणजे ईश्वराचें स्वरूप विवक्षित आहे. ज्याप्रमाणें मनुष्यांच्या झोपेंत सर्व सृष्टि कारणांत लीन होते व जागृतींत पुनः त्या कारणापासूनच उत्पन्न होते (व्यक्त होते) त्याप्रमाणेंच ब्रह्मदेवाच्या कारणावस्थेपासून सर्व सृष्टि उद्भवते व त्यांतच लीन होते. याप्रमाणें या दोन्ही श्लोकांत अव्यक्त शब्दानें कारणाचेंच ग्रहण केलें आहे. अर्थात् त्या दोन्ही ठिकाणीं अव्यक्तशब्दानें कारणशरीर म्हणजे शबल ब्रह्म विवक्षित आहे.

" परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः " (अ. ८-२०) या श्लोकांत पूर्वोक्त कारण शरीराहून भिन्न जो साक्षी आत्मा-कूटस्थ तोच अव्यक्त आहे; व नित्य असल्यामुळें तोच अक्षर आहे, असें सांगितलें आहे. तो सर्व भूतांचा नाश जरी झाला तरी स्वतः नाश पावत नाही, असें म्हणून अक्षराचें म्हणजे कूटस्थाचें लक्षण सांगितलें आहे आणि वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळेंच ' क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ ' अ. १५. श्लो. १६ हें वचन सार्थ होतें.

यास्तव रा. टिळकांच्या म्हणण्याप्रमाणें या श्लोकाचा अर्थ केल्यास सुषुप्तीतील कारणशरीरास सांख्यांची गुणत्रयसाम्यावस्थारूप प्रकृति म्हणतां येत नाही. कारण त्या अवस्थेलाच प्रकृति म्हटल्यास अनुभवविरोध हा दोष येतो. सांख्य मूळ प्रकृतीपासून महत्त्वादि परिणाम होत होत ही सर्व स्थूल सृष्टि होते असें मानतात. पण गीतेंत जागृतींत अव्यक्तापासून ही सर्व सृष्टि एकदम आविर्भूत होत असल्याचें वर्णन आहे. त्याचप्रमाणें सुषुप्तींत सर्व सृष्टीचा लय अव्यक्तांत होत असल्याचें सांगितलें आहे. पण सांख्य तसे मानीत नाहीत. त्यामुळेंही गीतेंतील अव्यक्तावस्था म्हणजे सांख्यांची प्रकृति नव्हे, असें उघड होतें.

शिवाय श्रीमद्भगवद्गीतेच्या आठव्या अध्यायांतील पूर्वापार संबंध

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

पाहिल्यास सर्व भूतें चेतन परमात्म्यापासून उत्पन्न होऊन त्यांतच लीन होतात तोच सर्वाधार आहे, असें सिद्ध होतें; व त्यामुळेच सर्व भूतें मला जाणून माझ्या ठिकाणीच प्राप्त होतात, इत्यादि भगवद्बचनें सार्थ होतात. कारण जड प्रकृतीपासून जर सर्व भूतें झालीं असतीं तर तीं मलाच मिळतात, असें कसें म्हणतां आलें असतें ? सारांश वरील दोन्ही श्लोकांतील अव्यक्त शब्दानें सांख्यांची प्रकृति घेतां येत नाहीं.

आचार्यांच्या विवर्तवादानें मात्र त्यांची सुंदर उपपत्ति लावतां येते. आचार्य प्रतिबिंबवाद किंवा आभासवाद मानतात, हें आम्ही वर सांगितलेंच आहे. अर्थात् परमात्म्याच्या प्रतिबिंबाने जगत् व्यक्त होतें व त्याचा (प्रतिबिंबाचा) लय झाल्यानें व तें अव्यक्त ईश्वराचे ठिकाणी समाविष्ट होतें, हा सिद्धान्त अबाधित ठरतो.

पुढेंच हेकेलसाहेबांच्या सिद्धान्ताशीं तुलना करुन सांख्यशास्त्रकार फार पुढें गेलेले होते असे सांगून त्यांच्याहि पुढें गीता गेलेली आहे असें रा. टिळकांनी सांगितलें आहे. त्यावरुन 'प्रकृति पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि ' म्हणजे प्रकृति व पुरुष हीं दोन्ही अनादि आहेत असा सांख्यांच्या मताप्रमाणें जरी अर्थ केला तरी तो गीतेस मान्य नाही, कारण गीता हीं दोन्ही तत्त्वे स्वतंत्र किंवा स्वयंभू मानीत नाहीं हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे, कारण गीतेतच प्रकृतीस भगवंतांनीं आपली माया म्हटलें आहे (गी. ७-१४; १४-३) आणि पुरुषाबद्दलही ' ममैवांशो जीवलोके ' (गी. १५-७) तो माझाच अंश आहे असें सांगितलें आहे. इत्यादि जें गीतारहस्यांतील विवेचन आहे तें बरें आहे.

पण पुढेंच रा. टिळक म्हणतात- " प्रकृतीच्या या नाचास भुलून मोहानें किंवा वृथाभिमानानें (गी. ३-२७) प्रकृतीचें हें कर्तृत्व पुरुष आपल्या अंगावर फुकट ओढून घेऊन सुखदुःखांच्या पाशांत आपणास जोंपर्यंत गुंतवून घेत असतो, तोंपर्यंत त्याला कधीहि मोक्ष मिळावयाचा नाही. पण ज्या दिवशीं त्रिगुणात्मक प्रकृति निराळी आणि मी निराळा असें ज्ञान पुरुषास होतें त्या दिवशीं तो मुक्तच आहे (गी. १३-२९, ३०; १४-२०) कारण वस्तुतः पाहतां, पुरुष मूळांत कर्ताही नाही व बांधलेला नाही. तो निसर्गतःच केवल म्हणजे अकर्ता आहे. जें काहीं होत असतें तें प्रकृतिच करित असते.

किंबहुना मन आणि बुद्धि हे सुद्धां प्रकृतीचेच विकार असल्यामुळे बुद्धीला जे ज्ञान होतें तेंहि प्रकृतीच्या कृत्याचेंच फल आहे. हें ज्ञान तीन प्रकारचें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

असतें; सात्त्विक, राजस, व तामस (गी. १८. २०-२२). त्यांपैकी बुद्धीला सात्त्विक ज्ञान झालें म्हणजे मी निराळा व प्रकृति निराळी हें पुरुषाला कळूं लागतें. सत्त्व, रज व तम हे गुण प्रकृतीचे आहेत, पुरुषाचे नाहीत. पुरुष निर्गुण असून त्रिगुणात्मक प्रकृति हा त्याचा आरसा आहे. हा आरसा जेव्हां साफ होतो, म्हणजे प्रकृतीचा विकार जी बुद्धि ती जेव्हां सात्त्विक बनते तेव्हां मी निराळा व प्रकृति निराळी असें आपलें खरें स्वरूप या स्वच्छ आरशांत पुरुषाच्या नजरेस येतें; व प्रकृति लाजल्यासारखी होऊन पुनः त्या पुरुषापुढें नाचण्याचें बंद करिते. यासच सांख्य शास्त्रांत मोक्ष म्हणतात. सांख्यशास्त्राप्रमाणें पुरुष हा निर्गुण, अकर्ता व उदासीन असल्यामुळें सोडणें किंवा धरणें या क्रियांचें कर्तृत्व तत्त्वदृष्ट्या पुरुषाकडे येऊं शकत नाही (गी. १३- ३१- ३२) म्हणून कर्तृत्व हा ज्या प्रकृतीचा धर्म आहे तीच प्रकृति पुरुषाला सोडून जाते, म्हणजे प्रकृतिच पुरुषापासून आपला मोक्ष करून घेते, असें सांख्यांनीं ठरविलें आहे. (सां. का. ६२ व गी. १३-३४) ” पृ. १६२.

या सांख्यमतावर आमचें म्हणणें असें आहे- प्रकृति पुरुषास भोग देते असें म्हणतां येत नाही, कारण पुरुष पुष्करपलाशाप्रमाणें अगदीं निर्लेप आहे; मग निर्लेप अशा पुरुषाचे ठिकाणीं भोगाचा संबंध कसा करतां येईल; दोघांच्या संयोगसंबंधानें भोग होतो म्हणावें तर पुरुष निर्गुण आहे व प्रकृति सगुण आहे. मग यांचा परस्पर संयोगसंबंध कसा होईल ? दोन पदार्थ सगुणच असतील तर संयोगसंबंध होईल, दोन निरवयव वस्तूंचा किंवा निरवयव आत्मा व सावयव पदार्थ यांचा संयोग होणें अशक्य आहे. म्हणून संयोगसंबंधानें पुरुषाचे ठिकाणीं भोगाचा संबंध करतां येईल असें म्हणतां येत नाही. आतां पुरुषाचे ठिकाणीं भोगाचा आरोप होतो असें म्हणावें तर विवर्तवादाचा अंगीकार केल्याशिवाय असें म्हणतां येणार नाही. पुरुष जरी निर्गुण असला तरी कर्तृत्वादिक धर्मास आधारभूत जी बुद्धि तिच्या अविवेकामुळेंच पुरुष भोक्ता झाला आहे व तिच्या विवेकामुळेंच कर्तृत्वाची निवृत्ति होऊन मोक्ष संभवतो असें म्हणावें, तर या अविवेकाची उपपत्ति सांगतां येत नाही. कारण अविवेक या शब्दाचा अर्थ विवेकाचा अभाव असा करावयाचा किंवा विवेकाहून भिन्न असा करावयाचा ? किंवा विवेकाचा विरोधि असा करावयाचा ? असे तीन पक्ष उत्पन्न होतात; त्यांत प्रथम पक्षीं विवेकाचा अभाव असा अर्थ केल्यास अभावापासून (शून्यापासून) कर्तृत्व व भोक्तृत्व हे धर्म निर्गुणाचे ठिकाणीं भासतील असें म्हणतां येत नाही,

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

द्वितीयपक्षीं म्हणजे विवेकाहून भिन्न असा अर्थ केल्यास विवेकाहून भिन्न अशा घटपटादिक पदार्थांचे ठिकाणीं सुद्धां कर्तृत्वादि दोष भासूं लागले पाहिजेत; पण ते तसे भासत नाहीत, म्हणून हे दोनही अर्थ मानतां येत नाहीत, शेवटीं उरलेला जो तिसरा पक्ष तो स्विकारल्यास म्हणजे अविवेकाला 'विवेकविरोधि -' ज्ञानविरोधि मानल्यास वेदान्तमताप्रमाणें भावरूप मिथ्या अज्ञान म्हणजे मायाच सिद्ध होते. याप्रमाणें अज्ञानाची सिद्धि झाल्यावर, अज्ञानाच्या योगानेंच कर्तृत्व व भोक्तृत्व हे दोष निर्गुण पुरुषाचे ठिकाणीं अध्यासानें भासतात, व श्रुतिविहित तत्त्वज्ञानानें अज्ञानाची निवृत्ति होऊन मोक्ष होतो, असा श्रुत्यादिकांचा सिद्धान्त आहे. म्हणून गीतेचा अर्थहि सांख्यमताप्रमाणें आहे असें म्हणतां येत नाहीं, तर वरील सिद्धान्ताप्रमाणेंच गीतेचाहि अर्थ आहे. असें मानावें लागतें व गीतेच्या वचनावरुनच असें सिद्ध होतें-

“ प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ” ॥ (गी. ३-२७)

म्हणजे प्रकृतीचे (मायेचे)जे शरीर, इंद्रियें वगैरे विकार आहेत व त्यांची जी कर्म आहेत तीं सर्व आत्मा आपणावर लादून घेतो व या सर्व कर्मांचा कर्ता मी आहे असें मानतो, कारण तो अहंकारानें आच्छादिलेला असतो, अहंकारानें आत्म्याचें आच्छादन मिथ्या अज्ञानाशिवाय संभवत नाहीं. म्हणून या श्लोकांतहि “अहंकारविमूढात्मा ” या पदानें विवर्तवादाचाच अंगीकार केलेला आहे. सांख्यांच्या मताप्रमाणें प्रकृति व पुरुष हे दोन्हीहि सत्य असल्यामुळें अध्यासाची सिद्धि होत नाहीं. अर्थात् निर्गुण पुरुषाचे ठिकाणीं कर्तृत्वाचा अध्यास होत नाहीं. तर फक्त प्रकृतिपुरुषांचा संयोग म्हणजे संसार; व वियोग म्हणजे मोक्ष इतकीच त्यांची विवक्षा असते. तसेंच -

“ प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ॥

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ॥

तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥ (गी. १३-२९, ३०)

या दोन श्लोकांच्या पूर्वीच्या दोन श्लोकांत (म्ह. २७, २८ श्लोकांत) ईश्वर सर्व भूतांचे ठिकाणीं ' समं तिष्ठन्तं ' म्हणजे एकरूपानें राहणारा आहे असें सांगून " सर्वत्र समं पश्यन् " म्हणजे सर्व ठिकाणीं त्याला एकरूपानें पहाणारा पुरुष मोक्ष पावतो असें सांगितलें आहे. सांख्यांच्या मताप्रमाणें पुरुष अनेक

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आहेत, सर्वभूतांचें ठिकाणीं एक पुरुष आहे असा त्यांचा सिद्धान्त नाही. अर्थात् सांख्यपुरुषांना सम पहाणें संभवत नाही, म्हणून येथें पूर्वीपासून सांख्यांचें मत सांगण्याचा प्रसंगच नाही. तर वेदांताचें मत सांगण्यामध्येच तात्पर्य आहे. यास्तव पुढील दोन श्लोकही वेदान्ताप्रमाणेंच लाविले पाहिजेत, व आचार्यांनीं ते तसेच लाविले आहेत.

सातव्या व तेराव्या अध्यायांत सांख्यांच्या जड प्रकृतीचें थोडेसें वर्णन असल्याचा भास होतो. इतर अध्यायांत क्वचित् प्रकृति शब्दानें मायेचाही स्पष्ट निर्देश केला आहे; म्हणून येथें सांख्यांची प्रकृति घ्यावी किंवा माया घ्यावी अशी शंका येते; पण श्रुतींत, ' मायां तु प्रकृतिं विद्यात् ' म्हणजे माया हीच प्रकृति समजावी असें सांगितलें आहे, व भगवान्‌हि " मम माया दुरत्यया " असें सांगतात, म्हणून ' प्रकृत्यैव च कर्माणि ' या श्लोकांत प्रकृतिशब्दानें मायेचा अंगीकार करुन ' एव ' शब्दानें सांख्यांच्या प्रकृतीचा निरास करावा लागतो. येथें प्रकृति शब्दानें सांख्यांची प्रकृति घ्यावी व एव शब्दानें मायेचा निरास करावा असेंहि म्हणतां येईल. पण त्यामुळें २७ । २८ । ३० या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें प्रकृतीचा निरास होऊन ब्रह्मभाव प्राप्त होणार नाही. म्हणून प्रकृतिशब्दानें मायेचा अंगीकार करुन " एव " - शब्दानें सांख्यांच्या प्रकृतीचा निरास करावा. येथें कोणी असेंहि म्हणतील कीं प्रकृति शब्दानें सांख्यांची प्रकृति घ्यावी व एव शब्दानें निर्गुण पुरुषाचा निरास करावा. पण त्यांत कांहींच तात्पर्य नाही, कारण पुरुष हा अकर्ता आहे असा सांख्यांचा मुळांतच सिद्धान्त आहे, व त्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्वाचा अध्यास होतो असेंहि त्यांचें मत नाही, व तो पुरुष प्रकृतीहून भिन्न आहे असेंहि ते म्हणतात. पण मग असा पुरुषाचा निरास करण्याचें कांहीं प्रयोजन रहात नाही. म्हणून आचार्यांनीं ' सर्व कर्म मायेपासून उत्पन्न होतात अतएव तीं मायिक (मिथ्या) आहेत, व आत्मा अकर्ता आहे, असें जो जाणतो तोच तत्त्वज्ञानी होय ' असा २९ व्या श्लोकाचा अर्थ केला आहे; व तें सम्यग्ज्ञान कसें असतें हें तिसाव्या श्लोकांत सांगितलें आहे; तें असें -

" हीं सर्व भूतें जरी निरनिराळीं भासतात तथापि तो सर्व आभास आहे, व त्या आभासाचें अधिष्ठान एक आत्माच आहे व सर्वभूतांचा विस्तार एका आत्म्यापासूनच होतो, असा ज्यास अपरोक्ष अनुभव झाला तोच ब्रह्म होतो. " यावरून या प्रकरणांत सांख्यांचें मत विवक्षित आहे, असें म्हणतां येत नाही. तसेंच चवदाव्या अध्यायाच्या विसाव्या श्लोकांतहि मायेचा अंगीकार केल्यास,

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

वरील अर्थाचीच सिद्धि होते; सत्त्व, रज, व तम हे गुण मायेच्या ठिकाणी आहेत असा वेदान्ताचाहि सिद्धान्त आहे; कारण " अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां " या श्रुतिवचनांत तसें वर्णन आहे. माया एक असून रज, सत्त्व व तम या गुणांनीं युक्त आहे असें या श्रुतींत सांगितलें आहे. म्हणून हे श्लोक सांख्यमताचे प्रतिपादक नसून वेदांतमताचेच प्रतिपादक आहेत, असें उघड सिद्ध होतें.

" सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।

अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकं " ॥ २० ॥ (गी. १८-२०)

म्हणजे ज्या ज्ञानानें सर्वभूतांचे ठिकाणीं एक अविनाशी व या असंख्य विभक्त पदार्थांत अविभक्त - म्हणजे एकरूप भाव-पदार्थ पुरुष पाहतो तें सात्त्विक म्हणजे सम्यक् दर्शन आहे, असें तूं समज.- या श्लोकांत वेदांताचेंच मत आहे. कारण सर्व भूतांचे ठिकाणीं एकच आत्मा आहे असें सांख्यांचें मुदली मतच नाही. त्यांच्या मते आत्मे अनेक आहेत, तत्त्वज्ञानोत्तर सुद्धां त्यांच्या मताप्रमाणें एकत्व सिद्ध होत नाही. शिवाय येथें ' एकं ' व ' अविभक्तं विभक्तेषु ' या पदांनीं विभाग सोपाधिक आहे, वास्तविक नव्हे व आत्मा एक आहे अशा अर्थाचा बोध होत असल्यामुळें सर्व उपाधि मिथ्या मानाव्या लागतात. त्यामुळें येथें सांख्यमताची विवक्षाच नाही. तत्त्वज्ञान झाल्यावर असल्या प्रकारच्या ज्ञानासहि एकपणा आला पाहिजे म्हणजे ज्ञेय, ज्ञाता, व ज्ञान ही त्रिपुटी एकरूप झाली पाहिजे; हें उघड आहे. मग अशा ज्ञानस्थितींत बुद्धि सात्त्विकपणानें (शुद्धपणानें) राहिल, असें कसें म्हणतां येईल ? म्हणूनच आचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत या सात्त्विक ज्ञानास सम्यग्दर्शन असें म्हटलें आहे. यासाठीं हा वरील श्लोकहि सांख्यमताचा प्रतिपादक नाही, असें आमचें मत आहे.

तेराव्या अध्यायांतील ३१ व ३२ या श्लोकांपैकीं 'अनादित्वान्निर्गुणत्वात् ' हा ३१ वा श्लोक या पुस्तकाच्या द्वितीय प्रकरणांत देऊन त्याचा अर्थही तेथें सांगितला आहे. म्हणून आतां बतिसाव्या श्लोकाचाच आपण विचार करूं.- यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावस्थितो देहे तथाऽऽत्मा नोपलिप्यते ॥ (गी. १३-३२).

आकाश हें सर्व वस्तूंस व्यापून आहे, पण तें सूक्ष्म असल्यामुळें सर्व वस्तूंचा त्याला जसा लेप होत नाही, तसा आत्मा सर्व देहांचे ठिकाणीं रहात असूनही त्याला देहादिकांचा संसर्ग होत नाही. त्यांनीं तो लिप्त होत नाही. या श्लोकांतही सांख्यमताचें प्रतिपादन नाही हें " सर्वत्रावस्थितो देहे " यावरूनच

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सिद्ध होंतें. तस्मात् " अनादित्वान्निर्गुणत्वात् " या मागच्या श्लोकांतहि यथे वर्णिलेला आत्माच घेतला पाहिजे, सांख्यांचा पुरुष घेतां कामां नये हें उघड होंतें.

४. विश्वाची उभारणी व संहारणी आणि अध्यात्म.

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।

प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ (गी. ४।६).

म्हणजे मी उत्पत्तिरहित अविनाशी स्वरूप व सर्व भूतांचा नियामक असूनही स्वतःच्या मायारूप प्रकृतीचा आश्रय घेऊन उत्पन्न होंतो.

' विश्वाची उभारणी व संहारणी ' या प्रकरणांत रा. टिळकांनीं विश्वाची उभारणी व संहारणी सांगितली आहे; पण आम्हीं वेदान्तमताप्रमाणें त्याच विषयाचें स्पष्टीकरण मथळ्यांतील दोन प्रकरणें एकत्र करून करतो. वेदान्ती चेतन ब्रह्म जडसृष्टीचें कारण आहे, असें म्हणतात. पण हें मत सांख्यांना मान्य नाहीं. याविषयीं ते असें म्हणतात- मृत्तिकेपासून सुवर्णालंकार जसे उत्पन्न होत नाहींत, तद्वत् चेतनापासून अचेतन म्हणजे विजातीय सृष्टि उत्पन्न होत नाहीं. तर जडापासूनच जडसृष्टि उत्पन्न होते. पण आचार्य या मताचें निराकरण असें करितात- सृष्टीचें कारण चेतन ब्रह्म (मायोपाधिक ब्रह्म) आहे, असें ' तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय ' इत्यादि श्रुतिप्रमाणांवरून ठरतें. यावर कोणी म्हणेल कीं चेतन ब्रह्म जर सृष्टीचें कारण असेल तर सर्व कार्यांचे ठिकाणीं चेतनाची व्याप्ति भासली पाहिजे; पण ती तर भासत नाहीं, म्हणून चेतन ब्रह्म जडसृष्टीचें कारण होत नाहीं; परंतु हें म्हणणें संयुक्तिक नाहीं. कारण, निद्रा व मूर्च्छा ह्या अवस्थांमध्ये चेतनाची प्रतीति येत नाहीं; म्हणून तेथें चेतन नाहीं, असें म्हणतां येईल कां? नाहीं; तद्वत् सृष्टींत चेतन भासत नाहीं म्हणून तें तेथें नाहीं असें म्हणतां येणार नाहीं; आणि त्यामुळेच जड व चेतन यांचा विजातीयपणाही सिद्ध होत नाहीं.

आतां जीवसृष्टि रागद्वेषादि दोषांनीं अशुद्ध आहे व ब्रह्म शुद्ध आहे, अशा प्रकारचा विजातीयपणा भासतो; व वरच्या समाधानानें त्याचा परिहारही होत नाहीं, हें खरें; तथापि सर्पाचा जसा रज्जूस स्पर्श होत नाहीं तद्वत् शुद्ध ब्रह्मास अशुद्ध सृष्टीचा स्पर्श होत नाहीं व रज्जूचेंच अस्तित्व जसें सर्पाचे ठिकाणीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

भासतें तद्वत् चेतन ब्रह्मार्चेंच अस्तित्व सर्व सृष्टीत भासतें; म्हणून चेतन ब्रह्म व जड सृष्टि हा विजातीयपणा राहत नाही.

आतां विश्वांत चैतन्याची व्याप्ति दिसत नाही, हें उघड आहे; कारण ती जर असती तर सर्व विश्व चेतनच झालें असतें आणि आकाशादिक भूतांना 'आम्ही चेतन आहों' असा प्रत्यय आला असता. पण तसा प्रत्यय पंचभूतांचे ठिकाणीं दिसत नाही; म्हणून चेतन ब्रह्म आकाशादि जडभूतांहून अगदीं विजातीय आहे असें मानावेंच लागतें; मग चेतन ब्रह्म आकाशादि जड कार्यांचें कारण कसें होईल? अशी शंका येते. तिचें समाधान असें - कोणत्याही कार्यात कारणाची व्याप्ति दिसते. रज्जूसर्पामध्ये रज्जूचेंच अस्तित्व भासतें, हें प्रसिद्ध आहे; पण त्यांत रज्जूचें स्वरूप कधींच भासत नाही. त्याचप्रमाणें ब्रह्मामध्ये विवर्तरूपानें भासणा-या आकाशादि कार्यांचे ठिकाणीं ब्रह्मार्चें सत्स्वरूप भासतें व चेतनस्वरूप भासत नाही आणि आकाशादि कार्यांचे ठिकाणीं ब्रह्माचे सत्स्वरूप भासत असल्यामुळेच चेतन ब्रह्म व आकाशादि कार्ये यांचा विजातीयपणा न राहतां कारण- कार्यभाव सुस्थिर होतो; म्हणून आकाशादि जडकार्यांची जडप्रकृतिच उपादान कारण आहे, असें म्हणण्याचें कांहीं कारण नाही.

शुद्ध व चेतन ब्रह्म अशुद्ध व अचेतन जगताचें कारण झाल्यास जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जगच नव्हतें असें म्हणण्याचा प्रसंग येतो. कारण, उत्पत्तीच्या पूर्वी चेतन व शुद्ध ब्रह्माचे ठिकाणीं अशुद्ध व अचेतन जग राहिल्यास ब्रह्मही अशुद्ध व अचेतन होईल, म्हणून जगत् तेथें नव्हतें असें म्हणावें लागतें; आणि असें म्हटल्यास कार्य असतू ठरतें. असतूची तर उत्पत्ति संभवत नाही. तेव्हां परमेश्वरापासून असतूकार्याची उत्पत्ति कशी होणार ? अशी शंका येते. पण तिचें समाधान असें - वर्तमानकालीं जगत् जर कारणाच्या प्रतिबिंबामुळे सत् भासत आहे तर तें उत्पत्तीपूर्वीहि सत्च असलें पाहिजे. प्रतिबिंब बिंबास सोडून राहत नाही, असा नियम आहे व वर्तमानसमयीं अनुभवही तसाच येतो. त्यामुळे उत्पत्तीच्या पूर्वीहि प्रतिबिंब बिंबास (कारणास) सोडून राहत नाही, असें म्हणणें भाग आहे आणि येणेंप्रमाणें उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणामध्ये कार्यशक्ति बीजरूपानें राहत असल्यामुळे कार्य असतू कदापि होत नाही. तस्मात् परमेश्वरापासूनच हें सर्व कार्य उत्पन्न होतें, हा अबाधित सिद्धान्त होय.

स्थूल व सावयव जगत् सुषुप्ति व प्रलय या अवस्थांमध्ये कारणब्रह्माचे ठिकाणीं जेव्हां लीन होतें, त्यावेळीं तें जर आपल्या स्थूलत्वादि दोषांनीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कारणब्रह्माला दूषित करीत असले, तर तें ब्रह्म अस्थूल व निरवयव रहाणार नाही; अर्थात् तें विनाशी होईल.

भोक्ता, भोग्य वगैरे भेद कारणाचे ठिकाणीं एकरूप झाल्यास पुनः उत्पत्तीचे वेळीं तेच भेद उत्पन्न होऊं शकणार नाहीत; कारण एकदा ब्रह्मरूप होऊन पुनः जर त्यांची उत्पत्ति होऊं लागेल तर मुक्तांनाही पुनः उत्पन्न होण्याचा प्रसंग येईल. बरें, या दोषाची निवृत्ति करण्यासाठीं प्रलयकार्लीं ब्रह्माचे ठिकाणीं जगत् भिन्नपणानें राहतें असें म्हणावें, तर भिन्नपणानें राहणारें तें जगत् ब्रह्माचे ठिकाणीं लीन झालें आहे, त्या जगाचा त्यांत प्रलय झाला आहे, असें म्हणतां येणार नाही; व कार्य कारणाहून भिन्न नाही, असेंहि म्हणतां येणार नाही. यास्तव उपनिषत्प्रतिपाद्य चेतनकारणवाद असमंजस आहे, असे सांख्य म्हणतात.

पण या पूर्वपक्षास श्रीआचार्य असे उत्तर देतात-- घटादि विकार मृत्तिकेंत जरी लीन होत असले तरी घटांच्या आकारादि दोषांनी मृत्तिका दूषित होत नाही; किंवा आपल्या मुखापुढचें दर्पण काढल्यानंतर त्या दर्पणांतील प्रतिबिंब आपल्या मुखांत जरी प्रविष्ट झालें तरी प्रतिबिंबातील दोष जसे मुखांत येत नाहीत, त्याप्रमाणें सुषुप्ती व प्रलय या अवस्थांमध्ये प्रतिबिंबरूपी कार्याचा ब्रह्मांत लय झाला तरी त्याच्या दोषांनीं ब्रह्म दूषित होत नाही. त्यामुळेच ब्रह्म स्थूल व सावयव होऊन विनाशी होईल, हें म्हणणें अयोग्य आहे.

सांख्यमताप्रमाणें प्रलयाची उपपत्ति करितां येत नाही. प्रलयाचे वेळीं कारणाचे ठिकाणीं कार्य भिन्नपणानें राहतें असा सांख्याचा अभिप्राय आहे; पण प्रलयाचे वेळीं कार्य जर खरोखर भिन्नपणानें राहिल तर ते लीन झालें असें म्हणतां येणार नाही. कारण पृथक्पणें राहणा-या वस्तूचा लय झाला असें म्हणत नाहीत. यावर कदाचित् ते म्हणतील कीं कार्य प्रलयाचें वेळीं भिन्नपणानें राहत नाही, तें कारणाचे ठिकाणीं लीन होतें, तर तेही बरोबर नाही. कारण तसें मानल्यास कार्याला कारणाचें स्वरूप प्राप्त होऊन तें (कारण) विकारी होईल. अर्थात् सांख्यांची प्रकृति विनाशी ठरेल. वेदान्ताप्रमाणें वरील दोष येत नाही. कारण 'इदं सर्वं यदयमात्मा ' (बृ.२। ४। ६) म्हणजे हें सर्व दृश्य आत्माभास आहे. 'आत्मैवेदं सर्वं ' हें सर्व आत्माभास आहे, इत्यादि श्रुतिवचनांवरून कार्य कारणाहून भिन्न नाही, असा निश्चय होतो. कार्याच्या ठिकाणाची कारण बुद्धि सहसा निरास होत नाही; म्हणून तें कारण अनंत (अविनाशी) आहे. दर्पणांत मुख भासलें तरी त्या मुखाभासाचे ठिकाणीं मुखबुद्धि असते, त्याप्रमाणें कार्याचें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ठिकाणी कारणबुद्धि असते व मुखाभासरूपी कार्य कारणरूपी मुखापासून स्वतंत्र राहत नाही, म्हणून प्रलयादि अवस्थांमध्ये जगत् लीन झाले तरी ते स्वतंत्र रहात नाही, कारणस्वरूपानेच राहतें; त्यामुळे ते कारण स्थूल व सावयव न होतां नित्यपणाने राहतें.

सुषुप्ति व समाधि या अवस्थांमध्ये भोक्ता व भोग्य वगैरे भेदांचे स्वाभाविकपणेच जरी ऐक्य झाले तरी मिथ्या मायेचा नाश झालेला नसतो, त्यामुळे पूर्व जागृतीप्रमाणे पुढच्या जागृतीतही भोक्ता व भोग्य वगैरे भेदांचा उदय जसा होतो त्याप्रमाणे जगाची उत्पत्ति झाल्यावर पूर्वीप्रमाणे भोक्ता व भोग्य वगैरे भेद भासतात. याविषयीं असें श्रुतिवचन आहे- ' इमाः सर्वाः प्रजाः सति संपद्य न विदुः सति संपद्यामह इति त इह व्याघ्रो वा सिंहो वा वृको वा वराहो वा कीटो वा पतंगो वा दंशो वा मशको वा यद्यद्भवन्ति तदाभवन्ति (छा. ६।९।२,३.) म्हणजे या सर्व प्रजा सुषुप्तीत सद्रूप ब्रह्माचे ठिकाणीं एकरूप झालेल्या असतांनाही अज्ञानाच्या योगाने ' आपण ब्रह्माला मिळालों आहों ' असें जाणत नाहीत; त्यामुळे व्याघ्र, सिंह, वृक, वराह, कीटक, पतंग वगैरे प्राणी सुषुप्तीत देहाभिमान सोडून जागृतीत पुनः पूर्ववत् देहाभिमान धरतात. म्हणजे भोक्ता व भोग्य वगैरे भेद सुषुप्तीत एकरूप झाले असले तरी ते जागृतीत पुनः जसे पूर्ववत् भासतात त्याप्रमाणे सृष्टीच्या आरंभीं पूर्वीचेच भेद जसेच्या तसेच भासतात, त्यामुळे प्रलयकालींही अज्ञान्यांची भोक्ता व भोग्यरूपी भेदशक्ति कारणाचे ठिकाणीं एकरूप होऊन राहते, असें अनुमान होतें. पण मुक्तांचें मिथ्या अज्ञान नष्ट झालेलें असल्यामुळे त्यांची पुनरुत्पत्ति होत नाही; तस्मात् उपनिषत्प्रतिपाद्य चेतनकारणवाद समंजस आहे.

वेदान्तमते वरील दोषांचें असें निराकरण करतां येतें. पण सांख्यमतीं त्यांचें निराकरण करतां येत नाही. कारण सांख्यांची प्रकृति अशुद्ध्यादि दोषांनीं रहित आहे. तथापि त्यांनीं तिला अशुद्ध्यादि दोषयुक्त जगाचें कारण मानलें आहे, पण ते संयुक्तिक नाही. कारण रूपादिगुणांनीं युक्त असलेलें कार्य प्रलयावस्थेंत कारणभूत प्रकृतीत एकरूप झाल्यावर प्रकृतीला दूषित करील, म्हणजे ती रूपादि गुणांनीं युक्त होईल आणि त्यामुळे कार्याप्रमाणेच तीही अनित्य होईल. शिवाय भोक्तृभोग्यरूपी भेद प्रलयावस्थेंत प्रकृतीत लीन झाल्यावर या पुरुषाची ही प्रकृति आहे, असा निश्चय करतां येणार नाही. त्यामुळे पुनरुत्पत्तीच्यावेळीं पूर्वीप्रमाणे भोक्तृभोग्यरूपी व्यवहार जशाच्या तसाच होऊं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

शकणार नाही.

बरें प्रकृतीपासून पूर्वी जसे भोक्तृभोग्यरूपी व्यवहार उत्पन्न झाले, त्याचप्रमाणे पुढेही भोक्तृभोग्यरूपी व्यवहार उत्पन्न होतील म्हणून म्हणावे, तर मुक्तांचीही पुनरुत्पत्ति होऊं लागेल. आतां मुक्तांची प्रकृति अत्यंत लीन होते व इतरांची प्रकृति तशी लीन होत नाही, ती भिन्न राहते, असें म्हणावे, तर भिन्न राहणारी पुरुषाची प्रकृति मूलभूत प्रकृतीचें कार्य आहे असें म्हणतां येणार नाही. म्हणून जड प्रकृति जगाचें कारण आहे, अशी कल्पना करणें संयुक्तिक दिसत नाही (शा. भा. अ. २ पाद १ अधि. ३). रा. टिळकांनीं आपल्या पुस्तकांत सांख्यांचें मत मात्र सविस्तर मांडलें आहे; पण त्यांच्या मतांतील दोष जसे दाखवावयास पाहिजे होते तसे दाखविले नाहीत, म्हणून आम्ही त्यांचें येथें मुद्दाम दिग्दर्शन केले आहे.

आतां श्रुतिसिद्धान्त कसा आहे हें सांगावयाचें आहे - ' माया आभासेन जीवेशौ करोति ' म्हणजे माया ही आपल्या ठिकाणीं ब्रह्माचा आभास (प्रतिबिंब) घेऊन जीव व ईश यांना उत्पन्न करते. ब्रह्म शुद्ध व असंग असतां माया आली कोटून अशी शंका येते; आणि तिचें निवारण कल्पितमायेचा अंगीकार केल्याशिवाय होत नाही. जग अनादिकालापासून भासत आलें आहे, म्हणून असंग आत्म्याचे ठिकाणीं त्या जगास कारण असलेली माया देखील अनादि भासत आलेली आहे, असें मानावे लागतें. जग जरी मायेपासून उत्पन्न होतें, तरी तें सुषुप्तींत आपल्या कारणाचे ठिकाणीं लीन होतें; म्हणून भासणा-या या जगाचें नित्यत्व सिद्ध होत नाही; म्हणजे तें मिथ्या आहे व मिथ्या जगाचें कारण असलेली माया मिथ्याच असली पाहिजे, असें उघड होतें; जर माया सत्य असती तर तिच्यापासून उत्पन्न होणारें जगही सत्यच मानावे लागलें असतें; पण ती सत्य नाही, म्हणून जगही सत्य नव्हे.

पण ' सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ' या श्रुतिवचनानें ब्रह्म नित्य व सत्य ठरतें, व ' अतोऽन्यदार्तम् ' या श्रुतिवचनानें ब्रह्माहून भिन्न असलेली माया व दुसरें सर्व मिथ्या ठरतें. पण अशा या परस्पर विरोधी सत्य व मिथ्या वस्तूंचा कसा तरी संबंध झाल्याशिवाय जगाची उत्पत्ति संभवत नाही. म्हणून माया व ब्रह्म यांचा संयोगसंबंध मानावा तर तोही सिद्ध होत नाही. कारण सगुण माया व निर्गुण ब्रह्म यांचा संयोग व्हावा कसा ? कारण दोन सगुण पदार्थांचा संयोग होतो, निर्गुण व सगुण पदार्थांचा संयोग कधी होत नाही. किंवा रज्जु व रज्जुसर्प यांचा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

जसा संयोग होत नाही, त्याप्रमाणे ब्रह्म व माया यांचाही संयोग होणे शक्य नाही. म्हणून जगदुत्पत्तिची व्यवस्था ठरविण्यास्तव मायेच्या ठिकाणी सताच्या आभासाचा अंगीकार करावा लागतो. मायेत ब्रह्माचा आभास वस्तुमाहात्म्यानेच झाल्यावर आभाससहित मायेचा ब्रह्माचे ठिकाणी जो संबंध होतो त्यास कारणाध्यास किंवा ईश्वर म्हणतात; हाच ईश्वर जेव्हा जीवरूपाने स्फुरतो, त्यावेळी माया बुद्धीच्या स्वरूपाने स्फुरते. मायेत जसे ब्रह्माचे प्रतिबिंब (आभास) झाले आहे त्याप्रमाणे बुद्धीतही त्याच ब्रह्माचे प्रतिबिंब होते; नंतर त्या बुद्धिसहित प्रतिबिंबाचा ब्रह्माचे ठिकाणी जो संबंध होतो त्यास कार्याध्यास किंवा जीव म्हणतात. सारांश, कारण म्हणजे ईश्वर व कार्य म्हणजे जीव, हे कसे भासतात हे सांगितले.

आतां परमेश्वरस्वरूपी ब्रह्म जगाचे अभिन्न निमित्तोपादान कारण कसे होते हे सांगायचे आहे, ते असे - मायोपाधिक ब्रह्म जीवादि जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति- नाशास कारण आहे असे ' जन्माद्यस्य यतः ' (१।१।२) या सूत्रांत सांगितले आहे. परंतु जगांत जेथे जेथे कार्ये दृष्टीस पडतात तेथे तेथे उपादानकारण व निमित्तकारण यांचा भेद दृष्टीस पडतो; कुंभाराने घट केला किंवा सुताराने रथ केला तर माती किंवा लांकूड हीं जगांतील आयतीं असलेली उपादानद्रव्ये घेऊन ते घट व रथ उत्पन्न करितात. त्याप्रमाणे ईश्वराने जग उत्पन्न केले आहे, असे म्हटल्यास ईश्वर फक्त निमित्तकारण (कर्ता) होतो व भिन्नभिन्न द्रव्यांचीही त्यास गरज लागते. ती त्याने कोठून आणली याबद्दल काही निश्चय करतां येत नाही. म्हणून मायेचा अंगीकार करावा लागतो. ' स ईक्षां चक्रे '(प्रश्नोप. ६।३) म्हणजे तो ईश्वर स्फुरला, तो पहाता झाला, या श्रुतिवचनाने कर्त्याचा बोध होतो. म्हणून ईश्वर फक्त निमित्तकारण आहे, तो उपादानकारण होत नाही असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां श्रीआचार्य उत्तर देतात--

ईश्वर निमित्तकारण व उपादानकारणही आहे; तो फक्त निमित्तकारण आहे असे मानिले तर कुंभाराचे ठिकाणी जसा घटाचा लय होत नाही, तर तो मार्तीतच होतो, त्याप्रमाणे जीवादिजगाचा लय ईश्वराचे ठिकाणी होणार नाही; व सर्व भूते ईश्वराचे ठिकाणी लयाला जातात, अशा अर्थाच्या ' अभिसंविशन्ति ' इत्यादि श्रुति अविश्वसनीय ठरुं लागतील. शिवाय सुषुप्तीत ईश्वराचे (कारणाचे) ठिकाणी जीवाचा जो लय होत असतो तो अनुपपन्न ठरेल. जीवाचा लय

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ईश्वरामध्यें होत नाही असें अनुभवाच्या विरुद्ध बोलण्याचा प्रसंग येईल. जीव चेतन असल्यामुळे त्याचा लय जडपदार्थात होणे युक्त नाही; तर चेतनरूप ईश्वराचे ठिकाणीच त्याचा लय होणे संयुक्तिक आहे. म्हणून ईश्वर उपादानकारणहि आहे असें मानावे लागते. शिवाय श्रुतीनें ' तमादेशमप्राक्ष्यो येनाश्रुतं श्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातं ' म्हणजे ज्याच्यामुळे सर्व अश्रुत श्रुत होतें, अमत मत होतें, अविज्ञात विज्ञात होतें, तो आदेश तूं आपल्या गुरुंना विचारला होतास का ? या उद्दालक आरुणीच्या प्रश्नांतील एका विज्ञानाने सर्व विज्ञान होण्याविषयी जी प्रतिज्ञा केली आहे ती ईश्वराला उपादानकारण मानल्यावाचून खरी होत नाही. ईश्वराला जर जगाचें उपादान कारण मानलें तरच त्याच्या ज्ञानाने सर्व विकारांचें ज्ञान होऊं शकेल; त्यावांचून तें होणार नाही. जगत् बिंब-प्रतिबिंबन्यायाने उपादानकारण ईश्वराहून भिन्न नसल्यामुळेच अश्रुत, अमत व अज्ञात अशा जगत्कार्याचें श्रवण, मनन व ज्ञान होईल, नाही तर होणार नाही. कुंभार जसा घटाहून पृथक् राहतो त्याप्रमाणें ईश्वर जर जगत्कार्याहून पृथक् राहिल तर त्या ईश्वराची जगत्कार्याचे ठिकाणी व्याप्ति होणार नाही, व असल्या निमित्तकारण ईश्वराच्या ज्ञानाने सर्व कार्य ज्ञात होणार नाही; अर्थात् श्रुतीनें केलेली वरील प्रतिज्ञा खोटी ठरेल. म्हणून ईश्वर उपादानकारणहि आहे असें मानलें पाहिजे.

श्रुतीतील दृष्टांताचा विचार केला तरी असे दिसून येतें; 'यथा सौम्येकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्वाचारंभण विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् ' म्हणजे हे शिष्या ! एका मातीच्या पिंडाचें ज्ञान झालें असतां (कारणाचें ज्ञान झालें असतां) घट, शराव वगैरे सर्व कार्याचें ज्ञान होतें; घट, शराव वगैरे जितकीं कार्ये भासतात तितकीं सर्व वाचेनें उच्चारलेलीं फक्त नांवें आहेत; ते सर्व विकार आहेत, मातीच सत्य आहे. या दृष्टान्तावरून उपादानकारण ईश्वराचें ज्ञान झाल्यास सर्व कार्ये ईश्वराहून (कारणाहून) भिन्न नाहीत असें ज्ञान होईल, नाही तर होणार नाही; म्हणून ईश्वर उपादानकारणही आहे असें ठरते.

'सोऽकामयत, बहु स्यां प्रजायेय ' म्हणजे आपण बहुत प्रकारानें व्हावें, उत्पन्न व्हावें असा परमेश्वराने संकल्प केला, इत्यादि श्रुतींवरूनही तो परमेश्वर निमित्तकारण व उपादानकारणही आहे असेंच ठरते. कर्तृत्वाशिवाय संकल्प करतां येत नाही; म्हणून 'अकामयत ' या पदाने परमेश्वराचे ठिकाणी कर्तृत्व आहे असा बोध होतो; व ' बहु स्यां प्रजायेय ' या वाक्याने परमेश्वरच

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

उपादानकारण आहे असा बोध होतो. ' सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि आकाशादेव समुत्पद्यन्ते आकाशं प्रत्यस्तं यन्ति ' (छां. १।१।१) म्हणजे हीं सर्व भूतें परमेश्वरापासूनच उत्पन्न होतात व परमेश्वराचे ठिकाणीच लय पावतात या श्रुतीवरूनहि तो परमेश्वर निमित्तकारण व उपादानकारणही आहे असें म्हणावें लागतें; परमेश्वरापासून भूतें उत्पन्न होतात अशा म्हणण्यानें तो कर्ता होतो व त्याचे ठिकाणीं भूतें लयाला जातात अशा म्हणण्यानें तो उपादानकारण होतो. व्यवहारांतही उपादानकारण अशा पृथ्वीच्या ठिकाणीं सर्व धान्यादि (जांघळें वगैरे) कार्याचा लय होत असतो असें नेहमीं दृष्टीस पडतें; त्याचप्रमाणें सर्वजगद्रूपी कार्याचा सुषुप्त्यादि अवस्थेंत ईश्वराचे ठिकाणीं लय होतो म्हणून ईश्वर उपादानकारण आहे.

' तदात्मानं स्वयमकुरुत ' (तै. २।७) म्हणजे तें मायोपाधिक ब्रह्म स्वतः आत्म्यास उत्पन्न करितें झालें, या श्रुतींत ब्रह्मच कर्ता व तेंच कर्म आहे; एकासच कर्तृत्व व कर्मत्व येणें विरुद्ध आहे; म्हणून श्रुतीतील ' आत्मानं ' या पदानें विवर्त किंवा प्रतिबिंब समजावें; म्हणजे मायोपाधिक ब्रह्म विवर्तास उत्पन्न करितें झालें असा श्रुतीचा अर्थ होतो. अर्थात् ईश्वर विवर्त रूपीजगाचें अभिन्ननिमित्तोपादान कारण होतो.

लोकांत कुलालादिकांचे ठिकाणीं उभयविधकारणता दृष्टीस पडत नाही; म्हणून ईश्वर उभयविधकारण नाही असा तर्क करणें योग्य नाही. कारण ' यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च ' (मुं. १।१।७) (म्हणजे ज्याप्रमाणें कोष्टी नांवाचा किडा ' सुताचे धागे ' उत्पन्न करतो व आपल्या ठिकाणीच त्यांचा संहार करतो) अशा अर्थाच्या श्रुतिवचनावरून दृष्टान्ताची सिद्धि होते; त्यावरूनही परमेश्वर उभयविधकारण आहे असें ठरतें. (शा. भा. १।४। अधि. ७.) येथे ईश्वराची उभयविधकारणता विस्तारानें सांगण्याचें प्रयोजन इतकेंच कीं ईश्वरापासून विवर्तरूप सृष्टि उत्पन्न झालेली आहे म्हणजे विवर्तरूपी कर्मही त्याच्यापासूनच उत्पन्न झालें आहे हें कळावें; अशा प्रकारची उभयविधकारणता गीतेसही मान्य आहे.

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।

प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ (४।६) .

मज ईश्वराचें मूलस्वरूप जन्मरहित व अविनाशी आहे, पण तें मायेच्या योगानें भूतांचें प्रेरक झालें आहे व मी स्वतःच्या मायारूप प्रकृतीचा अधिष्ठाता

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

होऊन उत्पन्न झाल्यासारखा होतो.

या श्लोकांत उत्पत्तिरहित ब्रह्माची मायेच्या योगाने उत्पत्ति होते असे सांगितले आहे. रज्जूचे ठिकाणी सर्प मुळीच उत्पन्न होत नाही; पण रज्जूच्या अज्ञानाने तो तेथे जसा भासतो त्याप्रमाणे ब्रह्माचे ठिकाणी मायेने (अज्ञानाने) ईश्वराची उत्पत्ति भासते. सांख्यांची प्रकृतिही ' अजा ' आहे; पण ' अहं संभवामि ' (मी उत्पन्न होतो) हा चेतनधर्म जडप्रकृतीचे ठिकाणी संभवत नाही; म्हणून येथे प्रकृतीचे ग्रहण करता येत नाही. आता सांख्यांच्या पुरुषाचे ठिकाणी हा धर्म संभवेला असे म्हणावे तर तो पुरुष नेहमी असंग व उदासीन आहे; त्यामुळे त्याचे ठिकाणी बुद्धीच्या अध्यासाशिवाय ' मी उत्पन्न होतो ' असा धर्म प्रकट होत नाही. या श्लोकांत ' प्रकृतिं अधिष्ठाय ' हीं पदे अतिमहत्त्वाची आहेत. प्रकृतीचा अधिष्ठाता म्हणजे प्रकृतीत प्रतिबिंबित होऊन तिला स्ववश ठेवणारा. परमात्मा प्रकृतीचा अधिष्ठाता होताच त्याला कर्तृत्व प्राप्त होते. याप्रमाणे ईश्वर जगाचा कर्ता होतो; व सर्व प्रतिबिंबरूपी कार्ये त्याचेच ठिकाणी लीन होतात, म्हणून तो ब्रह्मस्वरूपी ईश्वर उपादानकारणही होतो.

अहो पण या श्लोकांत वर्णिल्याप्रमाणे ईश्वरच जर विवर्त आहे तर त्यापासून जीवादि विवर्ताची उत्पत्ति कशी व्हावी ? अशी शंका येते. कारण विवर्त जर मिथ्या आहे, तर त्यापासून दुसऱ्या सत्य किंवा मिथ्या पदार्थाची उत्पत्ति होणे शक्य नाही; मिथ्या मृगजळापासून, रज्जुसर्पापासून किंवा गंधर्वनगरापासून कांहीं उत्पन्न झाले आहे असे दृष्टीस पडत नाही; त्याचप्रमाणे ईश्वरापासून जीवादि सृष्टि उत्पन्न होणार नाही. पण या शंकेचे समाधान असे - नित्यब्रह्मस्वरूप अधिष्ठानावर ईश्वर व जीव भासले असल्यामुळे ब्रह्माच्या अस्तित्वानेच ईश्वर (कारण) व जीवादिजगत् (कार्य) यांना अस्तित्व प्राप्त झाले आहे; त्यामुळे व्यवहारकाली ' कारणापासून कार्य उत्पन्न होते, ' हा व्यवहार होतो. याला व्यावहारिक सत्यत्व आहे. रज्जुसर्पाचे ठिकाणीही असाच प्रकार दृष्टीस पडतो. ब्रह्माचे ठिकाणी रज्जूदेखील विवर्त आहे; पण रज्जुरुप विवर्ताचे ठिकाणी मिथ्या सर्प भासत असतो, त्याचप्रमाणे ईश्वराच्या ' सत् ' स्वरूपाचे ठिकाणी जीवादिजगत् भासते. सारांश, कर्ता व कर्म यांची कल्पित उत्पत्ति होते व सुषुप्त्यादि अवस्थांत त्यांचा कारणाचे ठिकाणी लय होतो, असे ज्ञान झाले असता कर्ता व कर्म यांचे स्वरूप मिथ्या ठरते.

ब्रह्माचे ठिकाणी ईश्वर व जीव हा भेद अज्ञानाने भासतो असे येथपर्यंत

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सांगितलें. आतां ब्रह्मार्चें स्वरूप सांगितल्याशिवाय हा विषय पुरा होत नाही, म्हणून तेंच सांगतों. ' सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ' (तै. २।१) ब्रह्म सत्य व ज्ञानस्वरूप असून अविनाशी आहे, याविषयीं आचार्य म्हणतात- या तीत ' ब्रह्म ' पद विशेष्य आहे, आणि अतिशय मोठें असा या पदाचा अर्थ आहे. सत्य व ज्ञान हीं पदें ब्रह्मपदार्चीं विशेषणें आहेत. ब्रह्मार्चें ज्ञान होण्यासाठीं या विशेषणांची गरज आहे. ' नीलं कमलं ' या उदाहरणांत नील या विशेषणाच्या योगानें रक्त कमळाची व्यावृत्ति होऊन

निळ्या कमळाचें जसें ज्ञान होतें, तसें सत्य व ज्ञान या विशेषणांच्या योगानें असत्य व जड अशा जगाची व्यावृत्ति होऊन ब्रह्मार्चें ज्ञान होतें. पण येथें अशी शंका येते कीं जेथें अनेक पदार्थ भासतात तेथें विशेषणांच्या योगानें अन्य पदार्थांची व्यावृत्ति करितां येईल, पण जेथें ' एकमेवाद्वितीयं ' म्हणजे अद्वितीय असें एकच ब्रह्म आहे तेथें अन्य पदार्थच नसल्यामुळें सत्यादि विशेषणांच्या योगानें अन्य पदार्थांची व्यावृत्ति होऊं शकत नाही. परंतु ही शंका बरोबर नाही. कारण ' मायी सृजते विश्वं ' म्हणजे मायिक परमेश्वर विश्व उत्पन्न करतो या श्रुतीवरून ब्रह्मार्चे ठिकाणीं माया व विश्व यांचा संबंध झालेला आहे असें कळतें; माया व विश्व हीं दोन्हीं असत्य व जड आहेत; त्यामुळें त्यांपासून सत्यादि विशेषणांची व्यावृत्ति होऊन सत्य व ज्ञानस्वरूप ब्रह्मार्चा बोध होतो; आणि सत्य व ज्ञान हीं विशेषणें सार्थ होतात. सारांश ' मायी सृजते विश्वम् ' या श्रुतिवचनावरून जगद्रूप कार्याचें कारण ब्रह्म आहे असें सिद्ध होतें.

पण ब्रह्म जगार्चें निमित्त व उपादानकारण आहे, असें याप्रमाणें सिद्ध झालें असतां तें कुंभाराप्रमाणें कर्ता आहे व मातीच्या गोळ्याप्रमाणें जड आहे, असें म्हणावें लागतें. पण त्या दोषांची व्यावृत्ति करण्यासाठीं श्रुतींत ' ज्ञान ' हें पद आहे. ज्ञान म्हणजे चेतन. ज्ञान या पदांत ' ज्ञा ' असा धातु असून त्याला ' अन ' प्रत्यय लागून ' ज्ञान ' हें रूप सिद्ध झालें आहे. पण त्या ज्ञानपदानें बुद्धीचें ग्रहण न व्हावें म्हणून लक्षणें ' बुद्धीचें साक्षीभूत ज्ञानरूप ब्रह्म ' इतका अर्थ घ्यावा लागतो; आणि ज्ञानशब्दाचा अर्थ असा केला म्हणजे ज्ञानरूप ब्रह्म जड व कर्ता होत नाही. कारण ब्रह्म ज्ञानाचा कर्ता आहे असें म्हटलें तर तें विकारी होतें. व त्यामुळें त्याला ' अनंत ' म्हणतां येत नाही. यास्तव बुद्धीहून पृथक् असलेल्या केवल चेतनाचें ब्रह्मशब्दानें ग्रहण करावें लागतें. जगांत ज्या पदार्थांचा भेद भासतो ते पदार्थ विनाशी असतात व आकाशाप्रमाणें ज्या वस्तूचा भेद असत

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

नाहीं ती वस्तु अनंत असते असें दृष्टीस पडते; ब्रह्माचे ठिकाणी ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान असे भेद जर वस्तुतः असतील तर ब्रह्माचा भेद झाल्याने तें विनाशी होईल व अनंत रहाणार नाही. पण श्रुतीत ' यत्र नान्यद्विजानाति स भूमा यत्रान्यद्विजानाति तदल्पम् ' म्हणजे जेथे भेदाचे ज्ञान होत नाही तें ब्रह्म आहे व जेथे भेदाचे ज्ञान होतें ते अल्प आहे असें म्हटलें आहे; त्यावरून ब्रह्माचे ठिकाणी ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय इत्यादि भेद नाहीत असे उरतें, व ब्रह्म ज्ञानाचा कर्ता होत नाही. ब्रह्माचे ठिकाणी कोणतीही क्रिया असत नाही, अत एव तें अनंत (अविनाशी) आहे; व त्याचे ठिकाणी मायेच्या योगानेंच ज्ञाता, ज्ञेय, व ज्ञान इत्यादि भेद भासतात म्हणून ते भेद मिथ्या आहेत असें मानावें लागतें. सारांश बुद्धीच्या पलीकडे असलेले सच्चित्स्वरूप निर्विशेष आहे व बुद्धीत प्रतिबिंबित झालेले सच्चित्स्वरूप सविशेष आहे; आणि या विनाशी सविशेषज्ञानाची (बुद्धीची) व्यावृत्ति ब्रह्माचे ठिकाणी आहे हे कळण्यासाठी ब्रह्म अनंत (अविनाशी) आहे, असे श्रुतीने सांगितलें आहे. सारांश ब्रह्म बुद्धीहून निराळे आहे व तें ब्रह्मरूप ज्ञान सत् असल्यामुळें असत् होत नाही व सत् ज्ञान असल्यामुळें तें जडही नाही. अर्थात् असल्या स्वरूपाचें ब्रह्म बुद्धिसापेक्ष नाही, तर तें निरपेक्ष आहे.

ज्ञानशब्दानें ज्ञानक्रियेचा बोध होतो; त्यामुळें बुद्धीची उपस्थिति होते, ब्रह्माची होत नाही. म्हणून ज्ञानशब्दाची लक्षणा करावी लागली आहे; म्हणजे बुद्धीची क्रिया या अर्थी जो ज्ञानशब्द होता तोच आतां निष्क्रियज्ञान (निर्विशेषज्ञान) या अर्थी योजला आहे; त्यामुळें ब्रह्म निष्क्रिय आहे असें कळतें.

सर्व क्रिया बुद्धीच्या ठिकाणी जरी सांठलेल्या असल्या तरी बुद्धि व आत्मा यांचा अध्याससंबंध झाल्याशिवाय कोणतीही कर्म भासत नाहीत; सुषुप्त्यादि अवस्थांत कार्याध्यासाच्या अभावीं कर्म भासत नाहीत, व जागृतींत कार्याध्यासाच्या योगानेंच कर्म भासतात, हें प्रसिद्ध आहे. पण अध्यासामुळें तीं त्या अवस्थेंत जरी भासलीं तरी मिथ्या समजावीं लागतात. तत्त्ववेत्त्या पुरुषाचें अज्ञान नष्ट झाल्यावर तो जेव्हां ब्रह्मच होतो, त्यावेळीं त्यास बुद्धि स्वतंत्र भासत नाही, आत्मरूपच भासते; म्हणून तत्त्ववेत्ता अकर्ता व अभोक्ता असतो, तो रा. टिळकांच्या मताप्रमाणें शुद्ध बुद्धीचा असत नाही, कारण ब्रह्मरूपी ज्ञान बुद्धीनें रहितच असतें. सारांश कर्मयोग बुद्धीचा अवलंब करितो व ज्ञान ब्रह्मस्वरूप असतें; बुद्धीत जें ज्ञान भासतें तो ब्रह्माचा आभास आहे.

आतां येथें कित्येक असें म्हणतील कीं आत्मा कर्ता असून अकर्ता आहे;

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कारण तो जर नियमानें अकर्ता होईल तर कर्त्याच्या अभावीं गीतेतील कर्मयोग व कर्मकांडप्रतिपादक श्रुति व्यर्थ होतील. यासाठी आत्मा कर्ता आहे असें मानिलें पाहिजे; पण तसेंच तो नेहमीं कर्ताच असतो असें म्हटल्यास ज्ञानकांडानें अकर्त्या ब्रह्मात्म्याचें जें प्रतिपादन केले आहे तें व्यर्थ होईल, म्हणून आत्मा अकर्ता आहे, असेंही मानलें पाहिजे.

पण एकच आत्मा कर्ता व अकर्ताही आहे असें म्हटल्यानें ज्ञानकर्मसमुच्चय प्राप्त होतो. ' परस्परनिरपेक्ष अशा अनेक गोष्टी एकाकालीं व एका ठिकाणीं प्राप्त झाल्या म्हणजे समुच्चय होतो. जेव्हां डोळ्यांनीं पाहणें व वाचेनें बोलणें ह्या दोन क्रिया एका कालीं एका मनुष्याकडून होतात तेव्हां या दोन क्रियांचा जसा समुच्चय होतो तसा ब्रह्मज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय होतो असें म्हटल्यास ब्रह्मज्ञानशब्दानें अकर्त्या आत्म्याचा बोध होतो व कर्मशब्दानें कर्तृत्वस्वरूप आत्म्याचा बोध होतो. पण एका आत्म्याचे ठिकाणीं प्रकाश व अंधार यांच्या विरोधाप्रमाणें कर्ता व अकर्ता यांचा विरोध प्राप्त होतो. प्रकाशांत जसा अंधार राहत नाही त्याप्रमाणें अकर्तृस्वरूप ज्ञानस्थितींत कर्तृरूपी अज्ञान राहत नाही. म्हणून तत्त्वज्ञानानें ब्रह्मभाव प्राप्त झाल्यावर कर्तृभाव राहत नाही, व त्यामुळे ज्ञानकर्मसमुच्चयही सिद्ध होत नाही.

आतां तत्त्वज्ञान झाल्यावरही कर्म होत असतात; त्या त्या इंद्रियांचीं कर्म एकसारखीं चालूं असतात; म्हणून ज्ञानकर्मसमुच्चय होतो असें म्हणावें तर ' ऐतदात्म्यमिदं सर्वम् ' म्हणजे हें जें सर्व दृश्य भासत आहे तें सर्व एक आत्मस्फुरण आहे; ' इदं सर्वं यदयमात्मा ' (बृ. २।४।६) म्हणजे हें सर्व दृश्य एक आत्मस्फुरण आहे; ' ब्रह्मैवेदं सर्वम् ' (मुं. २।२।११) म्हणजे हें सर्व दृश्य ब्रह्मच आहे; इत्यादि श्रुतिवचनावरून सर्व दृश्य सृष्टि जर एक आत्मस्फुरण आहे तर ब्रह्मवेत्यांचीं इंद्रियकर्म आत्मस्फुरणाहून भिन्न होतील असें कदापि म्हणतां येणार नाही. सारांश कर्त्रादि भेद ब्रह्मरूप आहेत व त्यामुळेच " एका ब्रह्मज्ञानानें सर्व कार्य ब्रह्माभिन्न आहे असें ज्ञान होतें " ही श्रुतीनें केलेली प्रतिज्ञा सत्य ठरते; कारण ब्रह्म व त्याचें स्फुरण यांचा जर अभेद नसता तर श्रुतीची प्रतिज्ञा सत्य ठरली नसती. पण त्यांचा मुख व त्याचें प्रतिबिंब यांप्रमाणें अभेद आहे यामुळे श्रुतीची एक विज्ञानानें सर्व विज्ञानाविषयीची प्रतिज्ञा सत्य आहे. घटाकाश व महाकाश यांचा जसा अभेद तसाच ब्रह्म व ब्रह्माभास यांचा अभेद आहे.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

यावर ज्ञानकर्मसमुच्चय मानणा-या वाद्याची शंका अशी येते- ज्याप्रमाणे वृक्षाचे ठिकाणी अनेक शाखा आहेत व वृक्ष एक आहे, त्याप्रमाणे कर्त्रादि भेद सत्य आहेत व एक ब्रह्मही सत्य आहे; त्यांमध्ये ब्रह्माच्या एकत्वज्ञानाने मोक्ष होतो व कर्त्रादिभेदज्ञानाने लौकिक व शास्त्रीय कर्मयोगांची सिद्धि होते, असे जे शंकाकाराचे म्हणणे आहे ते सत्य नाही. कारण, ' मृत्तिकेत्येव सत्यं ' म्हणजे घटाचे ठिकाणी एक मृत्तिकाच सत्य आहे, या दृष्टान्तरुप श्रुतीतील ' एव ' या निश्चयार्थक पदाने घटादि नामरुपभेद जसे मिथ्या होतात, त्याप्रमाणे एक आत्माच (ब्रह्मच) सत्य असतो व कर्त्रादि भेद मिथ्या होतात. जीवाला तत्त्वज्ञानाने ब्रह्मभाव प्राप्त झाला असता तो ब्रह्मच होतो. ' यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्- तत् केन कं पश्येत् ' (बृ. ४।५।१५) म्हणजे जेथे या तत्त्ववेत्त्याला सर्व कर्त्रादिभेद एक आत्मरुपच होतात तेथे त्याने कोणत्या साधनाने कोणते भेद पहावेत ? या श्रुतीवरून तत्त्ववेत्त्यास कोणतेच भेद भासत नाहीत; तर तो एक ब्रह्मस्वरुप होऊन राहतो; त्यामुळे ज्ञानकर्मसमुच्चय सिद्ध होत नाही.

श्रीज्ञानेश्वर अमृतानुभवांत असे म्हणतात-

जरी आन आनाते ॥ देखोनि होय देखते ।

तरी मानूं येते ॥ देखिलें ऐसें ॥ (अ. प्र. ७)

ग्रीवास्थ मुख आरशांतील प्रतिबिंब पाहून द्रष्टा होतें, पण आरशांतील प्रतिबिंब ग्रीवास्थ मुख्यास पाहून द्रष्टा होत नाही. कारण त्या प्रतिबिंबाचे ठिकाणी द्रष्टेपणाचे भान असत नाही; अतएव प्रतिबिंब म्हणजे एक मुखबिंबच आहे, अन्य कांहीं नाही; त्याप्रमाणे आत्म्यास स्वतः आपले प्रतिबिंबरुपी दृश्य पाहून मी द्रष्टा असे भान होतें, पण दृश्यरुपी प्रतिबिंब द्रष्ट्यास पाहून मी दृश्य अशा भानाने युक्त असत नाही. अर्थात् दृश्यरुपी प्रतिबिंब म्हणजे एक आत्माच आहे; तो स्वतंत्र पदार्थ नाही. त्यामुळे आत्म्याने ते दृश्य पाहिले असे म्हणतां येत नाही.

म्हणोनि दृश्य आणि द्रष्टा ॥ या दोनी दशा वाजटा ।

पहातां ययाचिया काष्ठा ॥ स्फूर्तिमात्र जो ॥

म्हणजे दृश्य वस्तूस स्वतंत्र स्फुरण नाही, एक आत्माच स्फुरला आहे. याप्रमाणे दृश्याच्या अभावाने आत्म्यास द्रष्टेपणा प्राप्त होत नाही, म्हणून ' दृश्य द्रष्टा व कर्म कर्ता ' वगैरे भेद मिथ्या आहेत. स्फूर्तिमात्र आत्माच सत्य आहे. इये स्फूर्तिकडोनि ॥ नाही स्फूर्तिमात्रावाचोनि ॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मग काय देखोनि ॥ देखता असे ॥

म्हणजे- स्फूर्तिमात्र आत्म्याशिवाय द्रष्टा, दृश्य वगैरे भेद नाहीत, मग आत्मा कोणतें दृश्य पाहून द्रष्टा होईल?

' सर्वमात्मैवाभूत् ' या श्रुतिवचनाच्या श्रीज्ञानेश्वरकृत व्याख्यानावरून देह, बुद्धि, इन्द्रिये, कर्मे, विषय किंबहुना सर्व जगत् हे सर्व एका आत्मस्फूर्तीत अंतर्भूत होतें; तेव्हां तत्त्ववेत्त्याची बुद्धि शुद्ध कशी व्हावी? तो कर्मयोगी कसा व्हावा? व ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद तरी कसा टिकावा?

पुनः समुच्चयवाद्याची शंका अशी आहे--

उभाभ्यामेव पक्षाभ्यां यथा खे पक्षिणां गतिः ।

तथैव ज्ञानकर्मभ्यां सह मोक्षोऽपि जन्यते ॥

तत्प्राप्तिहेतुर्विज्ञानं कर्म चोक्तं महामुने ॥---- (स्मृति)

ज्याप्रमाणें पक्षी दोन पंखांनींच आकाशांत गमन करितात, त्याप्रमाणें ज्ञानकर्माच्या समुच्चयानेंच मोक्ष प्राप्त होतो. हे महामुने ! मोक्षप्राप्तीला अनुभवज्ञान व कर्म हीं दोन कारणें सांगितलीं आहेत.

यावर वार्तिककार असें म्हणतात-

प्रत्यग्विविदिषासिध्यै वेदानुवचनादयः ।

ब्रह्मावाप्यै तु तत्याग ईप्स्यन्तीति श्रुतेर्बलात् ॥

म्हणजे प्रत्यग्ब्रह्माला जाणण्याची इच्छा होण्यासाठीं वेदानुवचनादि कर्माचें आचरण केलें पाहिजे. पण ब्रह्मप्राप्तीसाठीं कर्मत्याग करावा लागतो; कारण, संन्यासी आत्मप्राप्तीच्या इच्छेनें कर्मत्याग करतात, अशा अर्थाची ' एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तो ब्राह्मणाः प्रव्रजन्ति ' ही माध्यंदिनश्रुति प्रमाण आहे. भगवद्गीतेंतही ' योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते (६।३) म्हणजे योगारूढ पुरुषाला कर्मत्याग ज्ञानप्राप्तीचें साधन सांगितलें आहे.

मनुस्मृतींतही असेंच सांगितलें आहे.

यथोक्तान्यपि कर्माणि परिहाय द्विजोत्तमः ।

आत्मज्ञाने शमे च स्याद्वेदाभ्यासे च यत्नवान् ॥

एतद्विजन्मनामग्र्यं ब्राह्मणस्य विशेषतः ।

प्राप्यैतत्कृतकृत्यो हि द्विजो भवति नान्यथा ॥ (म. अ. ११।८२।८३.)

द्विजोत्तमानें यथोक्त कर्मांचाही त्याग करून उपनिषद्वाक्यांचें चिंतन करीत आत्मज्ञान, कर्मत्याग व वेदाभ्यास यांचे ठिकाणीं यत्नवान् व्हावें. ब्राह्मण,

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

क्षत्रिय व वैश्य यांचे हें मुख्य कर्तव्य आहे. पण विशेषतः ब्राह्मणाचे मुख्य कर्तव्य आहे. ब्रह्मज्ञान झाल्यानंतर द्विज कृतकृत्य होतो. असो, या प्रमाणांवरून ज्ञानकर्मसमुच्चय होत नाही हें सिद्ध झालें. पूर्वी सांगितलेल्या हारितवचनांतील ज्ञानशब्दानें परोक्षज्ञानाचे ग्रहण केलें असतां परोक्षज्ञान्यानें कर्म करावीत असा अर्थ होतो. ' तत्प्राप्तिहेतुर्विज्ञानं ' ही स्मृति ' तत्त्वमसि, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, अविकार्योऽयमुच्च्यते ' इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनांवरून अप्रमाण ठरते; म्हणून या वचनाच्या बलानें ज्ञानकर्मसमुच्चय प्रमाणभूत ठरत नाही.

न कर्माणि त्यजेद्योगी कर्मभिस्त्यजत्ये ह्यसौ ।

विदिते परतत्त्वे तु समस्तैर्नियमैरलम् ॥

तालवृन्तेन किं कार्यं लब्धे मलयमारुते ।

ज्ञानामृतरसो येन सकृदास्वादितो भवेत् ।

ससर्वकार्यमुत्सृज्य तत्रैव परिधावति ॥ (स्मृति)

योग्यानें स्वतः कर्म टाकूं नयेत, तर कर्मच याला सोडतात, (म्हणजे तीं आपोआप सुटतात). म्हणून तत्त्वज्ञान झाल्यानंतर समस्त कर्मनियमांची गरज नाही. मलयवा-याची प्राप्ती झाल्यावर जसें पंख्याचें काम राहत नाही, तद्वत् ज्यानें एकवार ज्ञानामृत चाखलें आहे, तो सर्व कर्म टाकून ज्ञानामृताचे ठिकाणींच धांवतो. या वचनांवरून तत्त्ववेत्ता कर्माचा अधिकारी होत नाही.

दग्धाखिलाधिकारश्चेद्ब्रह्मज्ञानाग्निना मुनिः ।

वर्तमानः श्रुतेर्मूर्ध्नि नैव स्याद्विधिकिकरः ॥ (नैष्कर्म्यसिद्धिः)

ज्यानें ब्रह्मज्ञानरूपी अग्नीनें आपला सर्व कर्माधिकार दग्ध केला असेल तो मुनि श्रुतीच्या मस्तकावर राहतो, विधिकिकर होतच नाही. या वचनावरून तत्त्वज्ञानी विधिकिकर होत नाही, हें ठरतें.

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

हत्वाऽपि स इमान् लोकान् न हन्ति न निबध्यते ॥ गी. १८ । १७ ॥

मी कर्ता आहे असा प्रत्यय ज्याला रहात नाही व ज्याची बुद्धि पुण्यपापांनीं लिप्त होत नाही, तो या लोकांना ठार मारुनही ठार मारीत नाही; व ठार मारण्याच्या पापरूपी फलानें बद्धही होत नाही. पण या श्लोकावरून कर्म करावीत असें सिद्ध होतें. कारण हननक्रिया करण्यास कर्ता असावा लागतो; कर्त्याशिवाय कर्म होतच नाही. तत्त्वज्ञान झाल्यावरही व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार करुन कितीएक तत्त्ववेत्ते कर्म करीत असतात. व्यवहारकर्ती

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्तृत्वाचा अंगीकार करुन तत्त्ववेत्त्यानें कर्म केलीं तरी परमार्थकालीं त्याची कर्तृत्वशक्ति राहत नसल्यामुळें तें कर्म अकर्म होतें; अर्थात् तो तत्त्ववेत्ता कर्माच्या फलानें बद्ध होत नाही. सारांश तत्त्वज्ञानोत्तर देखील कर्म करतां येतात, पण तत्त्ववेत्त्यास व्यवहारकाल व परमार्थकाल असा कालभेद राहत असल्यामुळें त्याच्या कर्मावरुन ज्ञानकर्मसमुच्चय मात्र सिद्ध होत नाही; समुच्चय होण्यास एकाच कालाची आवश्यकता असते. ' गुणा गुणेषु वर्तन्ते ' हा न्यायही व्यावहारिकसत्तेचा अंगीकार करुनच सांगितलेला आहे; इंद्रियें आपापलीं कर्म करीत असतात पण आत्म्यास त्या कर्माचा स्पर्श होत नाही, असल्या प्रकारचीं जीं वर्णनें असतात त्यांत व्यावहारिक सत्तेचाच अंगीकार केलेला असतो; म्हणूनच तत्त्वज्ञानोत्तरही कर्म करितां येतात; त्यामुळेंच गीतेंत लोकसंग्रह करण्यास सांगितलें आहे. दृष्टिसृष्टिपक्षीं व्यावहारिक सत्तेचा अभाव होतो, म्हणजे उत्तम तत्त्ववेत्त्यांना व्यवहार भासत नाही; त्यामुळें त्यांच्यासाठीं कर्मयोगही संभवत नाही. सारांश व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार करणारा तत्त्ववेत्ता एक तर मध्यम स्थितींत असेल किंवा तो उत्तम परोक्षज्ञानी तरी असेल असें मानणें भाग आहे. याविषयीं सायणाचार्यांचें मत असें आहे-

“ यद्यपि एतादृशस्य योगिनो रागद्वेषादिराहित्येन हननार्था

प्रवृत्तिरेव न संभवति । तथापि राज्येऽधिकृतस्य

क्षत्रियस्यार्जुनस्य दुष्टशिक्षाशिष्टप्रतिपालनयोः कर्तव्यत्वेन तत्र

प्रवृत्तिः संभवत्येव । यथा योगिन आहारनिद्रादौ योगाभ्यासे

वा प्रवृत्तिस्तद्वद्ब्रह्मविदोऽपि लोकव्यवहारमनुसरतः

कामपुरः सरा प्रवृत्तिः संभवति ।

अत एवार्जुनं प्रति ' भगवतोक्तं लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि

' इति तस्माद्युद्धप्रसक्तियुक्तस्य क्षत्रियस्य

हत्वाऽपि स इमान् ' इत्यादि वाक्यं ब्रह्मवेदान्त्रिर्ले-

पत्वपरम् - (कृष्णयजु. तैत्ति. आ. पान ४६२)

भावार्थ - यद्यपि असल्या प्रकारचा योगी रागद्वेषादिकांनीं रहित असल्यामुळें हननक्रिया करण्यास प्रवृत्त होऊंच शकत नाही, तथापि दुष्ट लोकांना शिक्षा करुन सज्जनांचें संरक्षण करणें हें राज्याधिकारी क्षत्रियाचें कर्तव्य आहे, म्हणून त्या कर्तव्यामध्ये अर्जुनाची प्रवृत्ति संभवते. आहारादिकांविषयीं किंवा योगाभ्यासाविषयीं जशी योग्याची प्रवृत्ति होते, तद्वत्

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

लोकव्यवहार करणा-या ब्रह्मवेत्याची कामनामूलक प्रवृत्ति होते; म्हणूनच भगवंतांनी अर्जुनाला लोकसंग्रहास प्रवृत्त केले आहे. अर्थात् युद्धास प्रवृत्त झालेल्या क्षत्रियाला ब्रह्मज्ञान झालेले असल्यामुळे ' हत्वाऽपि स इमान् ' या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणे त्यास पाप लागत नाही.

४६४ पानांत पुनः सायणाचार्य असे म्हणतात-

“ त्रिविधो ब्रह्मवित् । लोकव्यवहारप्रधानो विवेकप्रधानः समाधिप्रधानश्चेति । आरब्धकर्मवशाद्राज्यादिषु योऽधिकारी स व्यवहारप्रधानः स च मूढवत्तात्कालिकाभ्यां हर्षशोकाभ्यां अभिभूयत एव । तमेतमभिलक्ष्य भाष्यकारा आहुः ' पश्वादिभिश्चाविशेषात् ' इति ।

राज्याधिकारवशादेव कृष्णेन बोधितोऽर्जुनो वसिष्ठेन बोधितो रामश्च व्यावहारिकं हर्षं शोकं च प्राप्तवन्तौ ।।

विवेकप्रधानस्तु धीरो भूत्वा इन्द्रियाणि विजित्य तदा तदा प्रसक्तौ हर्षशोकौ विवेकेन परित्यजति । समाधिप्रधानस्य तु हर्षशोकप्रसंग एव नास्ति । सोयमीदृशः कामक्रोधाद्यरिषड्वर्गरहितोऽन्तर्निष्ठो ब्रह्मविदामुत्तमः ।। ”

भावार्थ- लोकव्यवहार करणारा, विवेकी, व समाधि करणारा योगी असे तीन प्रकारचे ब्रह्मवेत्ते असतात; त्यांमध्ये प्रारब्धाच्या योगाने राज्याधिकारी झालेला पुरुष व्यवहारप्रधान असतो; तो मूढाप्रमाणे तात्कालिक हर्षशोकांनी पराभूत होतो; म्हणूनच असल्या ब्रह्मवेत्यांचा व पश्वादिकांचा व्यवहार समान होतो असे भाष्यकारांनी शारीरिक भाष्यांत म्हटले आहे. कृष्णांनी अर्जुनास व वसिष्ठांनी रामास बोध केला; पण राज्याधिकारामुळे त्यांना व्यावहारिक हर्षशोकांची प्राप्ती झाली. विवेकी तत्त्ववेत्ता धैर्याने व इंद्रिये जिंकून वेळोवेळी प्राप्त होणा-या हर्षशोकांचा विवेकाने त्याग करतो. समाधिप्रधान तत्त्ववेत्याला हर्षशोक करण्याचा प्रसंगच येत नाही. कामक्रोधादि सहा शत्रूंनी रहित व अंतर्निष्ठ असा हा योगी सर्व ब्रह्मवेत्यांमध्ये उत्तम आहे. सायणाचार्यांच्या या भाष्यावरून लोकव्यवहार करणारा ब्रह्मवेत्ता कनिष्ठ आहे असेच ठरते. भाष्यकारही असेच म्हणतात- ' नावगतब्रह्मात्मभावस्य यथापूर्वं संसारित्वं यस्य तु यथापूर्वं संसारित्वं नासावगतब्रह्मात्मभावः ब्रह्मात्मभावाला प्राप्त झालेल्या पुरुषास पूर्वीप्रमाणे संसारित्व नसते, व जो पूर्वीप्रमाणे संसार करतो त्याला ब्रह्मात्मभाव प्राप्त होत नाही. अर्थात् उत्तम तत्त्ववेत्याला संसार राहत नाही, तर

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मध्यम किंवा कनिष्ठ तत्त्ववेत्त्यालाच संसार राहतो, असें सिद्ध होतें. ' तस्य कार्यं न विद्यते ' या गीतावचनावरुनही हेंच ठरतें.

आतां लोकसंग्रह कोणी करावा, हा एक प्रश्नच आहे. दुष्टशिक्षा व सज्जनसंरक्षण करणा-या राज्याधिकारी क्षत्रियांचाच लोकसंग्रहाविषयी अधिकार असतो, असें गीतेवरुनच स्पष्ट होतें. जनक, राम, कृष्ण व अर्जुन हे सर्व क्षत्रिय होते; व पूर्वी हा योग मी विवस्वानास सांगितला, पुढें विवस्वानानें मनूस, मनूनें इक्ष्वाकूस, इक्ष्वाकूनें राजऋषींस सांगितला व आज मी तुला तोच योग सांगत आहे, अशी जी क्षत्रियांची परंपरा सांगितलेली आहे, तिच्यावरुन लोकसंग्रह करण्याचा अधिकार क्षत्रियांचाच आहे, असें ठरतें. (गी. १८. ४२ ४३ ४४) श्लोकांवरुन ब्राह्मणादिकांनाही लोकसंग्रह करतां येतो, हें कबूल करावें लागतें, पण राजाच्या आश्रयाशिवाय त्यांचा लोकसंग्रह शेवटास जात नाही; इतकेंच आमचें म्हणणें आहे. शिवाय लोकसंग्रहाची इच्छा व अधिकार प्राप्त होणें, सर्वथा प्रारब्धाधीन आहे, त्यामुळें तो प्रत्येकानें केलाच पाहिजे, असा आग्रह धरणें सर्वथा अनुचित आहे.

गीतारहस्याच्या २३९ पानावर रा. टिळक म्हणतात- " एका निर्गुण परब्रह्मांतच त्रिगुणात्मक सगुण प्रकृतीचा देखावा दिसणें शक्य आहे, असें विवर्तवादानें सिद्ध झाल्यावर, या प्रकृतीचा पुढील विस्तार गुणपरिणामानें झालेला आहे, हें कबूल करण्यास वेदांतशास्त्राची कोणतीच हरकत नाही. मूळप्रकृतिच देखावा आहे, सत्य नव्हे, एवढेंच काय तें अद्वैतवेदान्ताचें मुख्य म्हणणें आहे. प्रकृतीचा देखावा एकदां दिसूं लागल्यावर मग या देखाव्यापासून पुढें निघणा-या दुस-या देखाव्याचे गुण याप्रमाणें नाना गुणात्मक देखावे उत्पन्न होतात असें मानण्यास अद्वैत वेदांताची कांहीं हरकत नाही. ' म्हणून प्रकृतिही माझीच माया आहे ' (गी. ७ ११४) असें गीतेंत जरी भगवंतांनीं सांगितले आहे, तरी ईश्वरानें अधिष्ठित झालेल्या (गी. ९ ११०) प्रकृतीचा पुढील विस्तार ' गुणा गुणेषु वर्तन्ते ' (गी. ३ १२८, १४ १२३.) या न्यायानेंच होत असतो, असें गीतेंत म्हटलें आहे. "

पण यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं- रा. टिळकांनीं या प्रकरणांत ब्रह्मवेत्त्याची परमावधीची स्थिति सांगतांना सत्, असत् व आनंद यांना गौण ठरविलें आहे; आणि त्यांचें हें म्हणणें आम्हांसही मान्य आहे. पण मग अशा स्थितींत देखावा, व कर्मयोगासारखीं कर्तव्यें राहतील असें कसें म्हणतां येईल ?

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अज्ञानकालीं रज्जुवर हा सर्प भासत आहे असें विशेषतः ज्ञान होत नाही; ज्ञानकालीं तर सर्प न भासतां रज्जुच भासते; तद्वत् ब्रह्माचे ठिकाणीं हा सगुण देखावा भासतो असें अज्ञानकालीं विशेषतः ज्ञान होत नाही. ज्ञानकालीं तर सगुण देखावा न भासतां एक ब्रह्मच स्फुरत असतें, मग अशा स्थितींत ज्ञान्यास गुणपरिणाम स्फुरावा कसा ? व अज्ञानकालीं अज्ञान्यास ब्रह्माचें ठिकाणीं हा देखावा आहे, हा गुणपरिणाम आहे, असें समजावें कसें ?

आतां परोक्षज्ञान्यास व्यवहार करावा लागतो, यासाठीं त्यास गुणपरिणामानें देखावा भासेल; इंद्रियें आपापलीं कर्म करितात, आत्म्याशीं त्यांचा कांहीं संबंध नाही, असेंही तोच म्हणेल, यांत कांहीं संशय नाही. पण इंद्रियें विषयांचे ठिकाणीं प्रवृत्त होतात, आत्मा प्रवृत्त होत नाही, असें मुळीं म्हणतांच येत नाही; कारण, वेदान्तपरिभाषेत प्रमातृचैतन्य (जीवचैतन्य) व विषयचैतन्य यांचें ऐक्य झालें असतां विषयांचें प्रत्यक्ष होतें असें सांगितलें आहे; इंद्रियचैतन्य व विषयचैतन्य यांच्या ऐक्यानें विषयांचें प्रत्यक्ष होतें असें सांगितलें नाही. इंद्रियांच्या ठिकाणीं आत्मसंबंध झाल्याशिवाय इंद्रियांचीं कर्म होत नाहीत, असें सुषुप्ति व समाधि या अवस्थांवरून दिसून येतें. आतां जागृतींत मात्र इंद्रियें विषयांचे ठिकाणीं प्रवृत्त होतात असें म्हणावें तर मी इंद्रियांनीं पाहतों, बोलतां, ऐकतां, इत्यादि व्यवहार करतांना आत्मसूचक अशा अहंत्वाचा (मीपणाचा) जो प्रत्यय येत असतो तो त्या अवस्थेंत येणें योग्य नाही. तर डोळा पाहतो, वाचा बोलते, कान ऐकतो, मी नाही, असाच प्रत्यय येणें उचित होय. पण असा प्रत्यय न येतां इंद्रियें व विषय यांचें आत्ममूलकच भान होत असतें. म्हणून परोक्षज्ञानी व्यवहार करण्याच्या वेळीं इंद्रियें आपापलीं कर्म करितात, मी नाही, असें समजून जरी व्यवहार करूं लागला, तरी त्याचा इंद्रियें व विषय यांचे ठिकाणीं ' अहं, मम ' असा आत्ममूलक अभिमान गुप्तपणानें असतो; त्याशिवाय त्याच्या हातून कर्म होणेंच शक्य नाही. अर्थात् उत्तम तत्त्ववेत्त्याच्या दृष्टीनें ' गुणा गुणेषु वर्तन्ते ' हा न्याय गौणच ठरतो.

याविषयीं ज्ञानेश्वर असें म्हणतात-

म्हणोनि शब्दादि पदार्थ । श्रोत्रादिकांचे हात ॥

घ्यावया जेथ । उजू होती ॥१६॥

तेथ संबंध होय न होय । तंव इंद्रियांचें तें नोहे ॥

मग असें तेंचि आहे । संबधु ना ॥१७॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

जियें पेरीं दिसती उसीं । तियें लाभतीं कीं रसीं ॥
कांति जेविं शशीं । पुनवेचिया ॥१८॥
पडिलें चांदावरी चांदणें । कां समुद्रीं झालें वरिखणें ॥
विषयां करणें । भेटतीं तैसीं ॥१९॥ (अमृ. प्र. ९)

या ओंव्या जीवन्मुक्तप्रकरणांत आहेत. त्यावरून जीवन्मुक्त कसा असतो हें समजून येतें. जेव्हां श्रोत्रादिक इंद्रियें शब्दादिक विषयांचें ग्रहण करण्यास प्रवृत्त होतात, तेव्हां इंद्रियें व विषय यांचा संबंध होतो न होतो इतक्यांत तो संबंध न होतां एक चैतन्यच स्फुरत राहतें, संबंध भासत नाही. ऊसाचे ठिकाणीं अनेक पेरीं दिसतात, पण त्यापासून जशी एका रसाची प्राप्ति होते; किंवा पौर्णिमेच्या चंद्राचे ठिकाणीं सर्व कला जशा एकरूप होतात; चंद्रावर जसें चांदणें पडतें, किंवा समुद्रावर वृष्टि झाली तरी ती जशी एकरूप होते; त्याप्रमाणें इंद्रियें व विषय हे एकरूप होतात. म्हणजे इंद्रियें व विषय यांचा संबंध न होतां एक आत्माच स्फुरत असतो. तसेंच ' यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत्, ' इत्यादि प्रमाणांवरून ' गुणा गुणेषु वर्तन्ते ' हा न्याय गौण मानावा लागतो; व अशा स्थितींत कर्मयोगही स्वतंत्र राहत नाही.

रा. टिळकांनीं हें अध्यात्म प्रकरण बरें लिहिलें आहे; त्यांतील ज्ञानाची परमावधीची स्थितिही बरी लिहिली आहे. पण त्यांनीं आचार्यांच्या विवर्तवादाचा अंगीकार करुनही ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षाचें जें समर्थन केलेलें आहे तें बरोबर नाही. परमावधीच्या स्थितींत कोणतींही सुखदुःखादि द्वंद्वें, किंबहुना सच्चिदानंदादि शब्दही, राहत नाहीत. मग परमावधीच्या स्थितीस प्राप्त झालेल्या ब्रह्मनिष्ठास कर्मयोग भासेल असें कसें म्हणतां येईल ? अर्थात् परोक्षज्ञानी पुरुषच कर्मयोगाचा अधिकारी होतो हें गीतेवरूनच स्पष्ट होत आहे.

५. कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य.

अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः । (गी. ५।१५)

ज्ञान म्हणजे विवेकविज्ञान (अनुभवज्ञान) अज्ञानानें आवृत आहे, त्यामुळें जंतु मोह पावतात.

येथपर्यंत मायावाद व प्रतिबिंबवाद यांच्या अंगीकारानें आम्हीं मागील प्रकरण लिहिलें आहे, पण तेथेंच ज्ञानेश्वरांच्या ओंव्या लिहून त्यांचा दृष्टिसृष्टिवादही अतिसंक्षेपानें मांडिला आहे. प्रतिबिंबवादाच्या अंगीकारानें आत्मतत्त्वाविषयीं अज्ञांची समजूत जशी लवकर पडते, तशी दृष्टिसृष्टिवादानें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

लवकर पडत नाही म्हणून तो प्रथम सांगितला आहे. परंतु तत्त्वज्ञान्यांना दृष्टिसृष्टिवाद अतिशय मान्य आहे, म्हणून तोच आतां सांगत आहे.

या दृष्टिसृष्टिवादांत दोन पक्ष आहेत, एक मायाग्रहणाचा पक्ष, व दुसरा ज्ञानग्रहणाचा पक्ष. या दोन्ही पक्षांमध्ये एका आत्म्याचीच सिद्धि केलेली असते. पहिल्या पक्षाप्रमाणे- मायेच्या योगाने ब्रह्मास जीवपणा प्राप्त होतो; कुंतीपुत्र कर्णाला जसा आपण राधेय आहो असा भ्रम झाला होता त्याप्रमाणेच नित्य, शुद्ध, बुद्ध, व मुक्त अशा आत्म्याला भ्रमाने जीवपणा प्राप्त झाला आहे. जीवानेच आपल्या अविद्येच्या योगाने सर्व प्रपंच उत्पन्न केला आहे व जीवाने स्वतः आपण ईश्वर असतां ईश्वर आपणाहून भिन्न आहे, असें कल्पिले आहे. म्हणून ' तत्त्वमसि ' या महावाक्याच्या विवेकजन्य साक्षात्काराने जीव मुक्त होतो. साक्षात्कार होण्यापूर्वी जीव, ईश्वर, वगैरे भेद भासतात; साक्षात्कार झाल्यावर ते भेद भासत नाहीत, ते स्वप्नाप्रमाणे मिथ्या ठरतात.

बालान् प्रति विवर्तोऽयं ब्रह्मणः सकलं जगत् ।

अविवर्तितमानन्दमास्थिता कृतिनः सदा ॥ (स्मृति)

हे सर्व जगत् ब्रह्माचे ठिकाणीं विवर्त आहे अशी अज्ञांची समजूत असते, पण उत्तम तत्त्ववेत्ते विवर्ताने रहित अशा आनंदस्वरूपाने सदा राहतात. यावरून मध्यम प्रतीचा तत्त्ववेत्ताच सर्व जगत् मिथ्या आहे असें समजून व व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार करून कर्मे करीत असतो; पण उत्तम तत्त्ववेत्ता सदा आनंदरूपाने राहत असल्यामुळे कर्मे करीत नाही, असें सिद्ध होते. वार्तिककार म्हणतात-

अहमेव परं ब्रह्मेत्यस्यार्थस्याप्रबुद्धता ।

अविद्येति वयं ब्रूमो येह नास्ति सदात्मनि ॥

अविद्यमानैवाविद्या वस्तुतत्त्वविचारणात् ।

अविचारेण मूढानां वज्रादपि दृढायते ॥

तस्माद्व्युत्पन्नतत्त्वस्य मास्त्वविद्या चिदात्मनि ।

अव्युत्पन्नस्य दृष्ट्यैषा न वेद्मीत्यनुभूयते ॥

मीच परब्रह्म आहे, असें न समजणे हीच अविद्या आहे, असें आम्ही म्हणतो; पण ती (अविद्या) सद्व्युत्पन्न आत्म्याचे ठिकाणीं नाही. वस्तुतत्त्वाचा विचार केल्यास अविद्या अभावरूपच ठरते; पण अविचाराने मूढांना ती वज्रापेक्षांही दृढ झालेली आहे; म्हणजे भावरूप झालेली आहे. तस्मात् ब्रह्मवेत्त्याच्या दृष्टीने ती

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

चिदात्म्याच्या ठिकाणी नसो, पण मूढांच्या दृष्टीनेही अविद्या ' मी ब्रह्म जाणत नाही, ' अशा रीतीने स्फुरते. या प्रमाणावरून अभावरूप अविद्या भावरूप कशी झाली आहे हे समजून येते; त्यामुळे अविद्येपासून उत्पन्न झालेली सर्व कर्ममय सृष्टीदेखील ब्रह्माचे ठिकाणी वस्तुतः अभावरूप असून भावरूप कशी झालेली आहे हेही दिसून येते.

ब्रह्मवेत्याच्या अनुभवाविषयीं असे वचन प्रमाण आहे.

न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।

न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥ (मांडु. कारि. प्र. २।३२)

याच्या व्याख्यानांत भाष्यकार असे म्हणतात— जेव्हां हे द्वैत मिथ्या होते, तेव्हां ते एक आत्मरूप होते. सर्व लौकिक व वैदिक व्यवहार अविद्यावस्थेत व अविद्यामूलक भासतात; तत्त्वज्ञान झाल्यावर ते व्यवहार भासत नाहीत; तर एक आत्माच स्फुरत असतो; म्हणून प्रलय, उत्पत्ति, बद्ध, साधक, मुमुक्षु व मुक्त हे भेद राहत नाहीत; हेच सत्य होय. येथे द्वैताला उत्पत्तिप्रलय प्राप्त होतात किंवा अद्वैताला प्राप्त होतात अशी शंका येते. (उत्पत्तिप्रलय) द्वैताला प्राप्त होतात असे म्हणावे तर ' आत्मैवेदं सर्व ' ' ब्रह्मैवेदं सर्व ' ' एकमेवाद्वितीय ' हे सर्व जगत् आत्माच आहे, ब्रह्मच आहे, ते एकच अद्वितीय आहे, इत्यादि श्रुतींवरून द्वैताचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही. मग शशविषाणाप्रमाणे जे द्वैत मुळीं नाहीच त्याचे उत्पत्तिप्रलय कसे संभवतील? द्वितीयपक्षीं म्हणजे ते (उत्पत्तिप्रलय) अद्वैताला प्राप्त होतात, या पक्षींही उपपत्ति लागत नाही. कारण अद्वैतवस्तूला ते प्राप्त होतात असे म्हणणे विरुद्ध आहे. कारण जेथे भेद भासतो तेथेच उत्पत्तिप्रलय भासत असतात असे अश्व, हरिण इत्यादिकांचे ठिकाणी दृष्टीस पडते; पण जेथे एकच वस्तु असते तेथे उत्पत्ति- प्रलय संभवतच नाहीत; जसे आकाश एक आहे व त्याचे उत्पत्तिप्रलय कोठेच दिसत नाहीत. त्याच न्यायाने अद्वैत वस्तूला उत्पत्तिप्रलय प्राप्त होत नाहीत. रज्जुसर्पाप्रमाणे सर्व द्वैतव्यवहार अविद्याकल्पित आहे, तत्त्वज्ञानाने कल्पित अविद्येची निवृत्ति झाल्यावर कल्पित द्वैतव्यवहाराची निवृत्ति होते, मग एक आत्माच स्फुरत राहतो; द्वैतव्यवहार स्फुरत नाही. म्हणून ब्रह्मनिष्ठाला उत्पत्ति, प्रलय, बंध, साधन, मुमुक्षा व मुक्ति हे भेद दिसत नाहीत. मग त्यास शास्त्रीय व लौकिक व्यवहार भासेल असे कसे म्हणता येईल ? मध्यम प्रकारच्या तत्त्ववेत्यास व्यवहार करण्यासाठी व्यावहारिक सत्ता मानावी लागते, पण उत्तम तत्त्ववेत्यास सर्व सृष्टि दृष्टि

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

म्हणजे एका ज्ञानस्वरूपाने भासते, म्हणून तो व्यावहारिक सत्ता मानीत नाही; त्यास जर द्वैत भासेल तर व्यावहारिक सत्तेची आपोआप प्राप्ति होईल; ज्यास द्वैत भासत नाही त्याच्यासाठी व्यावहारिक सत्ताही राहत नाही. तात्पर्य इतकेंच की तत्त्ववेत्ता कर्ममय सृष्टि म्हणजे आपले ज्ञानस्फुरण समजतो. या दृष्टिसृष्टिपक्षीं तत्त्वज्ञान झाल्यावर माया, ईश्वर, जीव वगैरे भेद राहत नाहीत. म्हणून मायासृष्टि आहे किंवा ईश्वरसृष्टि आहे, असे सिद्ध होत नाही. (अद्वैतब्रह्मसिद्धि).

आतां येथून ज्ञानेश्वरांच्या मताप्रमाणे दुसरा ज्ञानपक्ष सांगत आहे- माया म्हणजे अज्ञान ही स्वतंत्र वस्तु नसून ज्ञानाचीच अवस्था आहे, त्यामुळे अज्ञानाची सिद्धि न होतां ज्ञानाचीच सिद्धि होते. सर्व कर्ममय सृष्टि ज्ञानस्फुरण आहे, माया, ईश्वर, जीव वगैरे भेद नाहीत. ज्ञानामुळेच सृष्टीला दृश्यत्व प्राप्त होऊन ज्ञानास द्रष्टेपण प्राप्त होतें, मग सर्व व्यवहार होतो. दृश्य व द्रष्टा हे कल्पित भेद ज्ञानाचेच आहेत, म्हणून कल्पनेचा लय झाल्याबरोबर एक ज्ञानस्फुरणच राहतें, दृश्यद्रष्टादि भेद राहत नाहीत; अर्थात् अशा ज्ञानरूप स्थितीत कोणतेही व्यवहार होत नाहीत किंवा व्यवहार झाल्यासही तो ज्ञानस्फुरणाहून भिन्न होत नाही. असें तें ज्ञानस्फुरण एकच असल्यामुळे नित्य आहे. मग त्याविषयीं नित्य व अनित्य अशी द्वैती भाषा कोण करणार आहे? अशा अर्थाचें विवेचन ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभवांत केलेलें आहे. सारांश इतकाच की ईश्वरसृष्टि, मायासृष्टि वगैरे प्रकार अज्ञांस भासत असतात. म्हणून ईश्वरनिर्मित सर्व व्यवहाराचे ठिकाणीं अज्ञानीच अधिकारी असतो, तत्त्ववेत्ता असत नाही. ज्ञानेश्वरांच्या मताप्रमाणे सर्व जीव अज्ञानाने व्यवहार करीत नाहीत; तर ज्ञानाचे ठिकाणीं दृश्यद्रष्ट्याची कल्पना करून ज्ञानानेच व्यवहार करितात; फक्त दृश्यद्रष्ट्याच्या कल्पनेची निवृत्ति झाल्यावर एक ज्ञानरूप आत्माच स्फुरत राहतो, म्हणून ज्ञानाचे ठिकाणीं दृश्यद्रष्ट्याची कल्पना करणारा पुरुषच सर्व व्यवहार करण्याविषयीं अधिकारी होतो, कल्पनारहित पुरुष अधिकारी राहत नाही.

गीतेतही ' अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जंतवः ' (गी. ३-१५) ज्ञान म्हणजे विज्ञान (स्वानुभव) अज्ञानाने आवृत्त आहे असें सांगितलें आहे; त्यावरून ' मी आत्म्यास जाणत नाही ' अशा प्रकारच्या बुद्धिनिष्ठ अज्ञानाचे ग्रहण करावें लागतें. हें अज्ञान अभावरूप असून मूढांना भावरूप भासतें; विज्ञानाने या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अज्ञानाचा नाश झाल्यावर ज्ञेय ज्ञानरूपाने भासत राहते असे श्रीगीतेत ' ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मानः - ' गी. पृ. १६ या श्लोकांत सांगितले आहे. विद्याविनयसंपन्नं. ' ५-१८ व इहैव तैर्जितः सर्गो.' ५-१९ या दोन श्लोकांमध्ये ब्रह्मनिष्ठाच्या एका ब्रह्मदृष्टीचे वर्णन केले आहे; व आत्मा कर्तृत्व, कर्म वगैरे निर्माण करीत नाही,

अज्ञानानेच कर्तृत्वादि भेद भासतात असे 'न कर्तृत्वं न कर्माणि. ' व 'नादत्ते कस्यचित्पापं. ' (गी. पृ.१४-१५) या श्लोकांत सांगितले आहे, त्यामुळे तत्त्वज्ञान झाल्यावर ईश्वरसृष्टि राहत नाही, असे सिद्ध होते. म्हणून हा दृष्टिसृष्टिवाद गीतेसही मान्य आहे.

या प्रकरणांत रा. टिळक असे म्हणतात- " मनुष्याचा आत्मा हा जरी मुळांत ब्रह्मसृष्टींतला आहे, तरी दृश्यसृष्टीतील इतर वस्तूप्रमाणे तोहि नामरूपात्मक देहेन्द्रियांनी आच्छादित असून हीं देहेन्द्रियादिक नामरूपे विनाशी होत. म्हणून यांतून सुटून अमृतत्व कसे संपादन होईल अशी प्रत्येक मनुष्यास स्वाभाविकरीत्याच इच्छा असते; आणि ती पूर्ण होण्यास मनुष्याने व्यवहारांत कसे वागले पाहिजे, या कर्मयोगशास्त्रांतील विषयाचा विचार करण्यास, कर्माच्या कायद्यांनी बद्ध झालेल्या अनित्य मायासृष्टीच्या द्वैती मुलखांतच आतां आपणांस उतरले पाहिजे. " पुढे २७०। २८५ पानांत, " ज्ञानाने कर्मक्षय झाला तरी प्रारब्ध कर्माच्या हट्टाने त्याग केल्यास पुनर्जन्म घ्यावा लागतो व मरणाचे वेळी ब्रह्मज्ञान न राहिल्यास मोक्ष होत नाही " वगैरे.

यावर आमचे म्हणणे असे आहे- मायासृष्टीच्या द्वैती मुलखांत उतरण्याविषयी अज्ञच समर्थ होतात, ब्रह्मनिष्ठ होत नाहीत. ज्ञानेश्वरांच्या मताप्रमाणे हा सर्व द्वैत व्यवहार ज्ञानकल्पित आहे, कल्पनेच निवृत्ति झाल्यावर एक ज्ञानच स्फुरत असते; आत्मा मायेने केव्हाही आच्छादिलेला नाही ; कारण माया ही वस्तुच नाही.

ये-हवीं तरी अज्ञाना । जई नसे ज्ञानाची क्षोभणा ॥
तैं तरी हे काना । खालीच दडे ॥ (अमृ. प्र. ७।१९)
आणि जाणती वस्तु एक । येणे अज्ञाने केली मूर्ख ॥
तैं अज्ञान हें लेख । कवण धरी ॥१४ ॥

अहो आपण या पुरता । नेणुन करवे जाणता ॥
तयातें अज्ञान म्हणतां । लाजिजे कीं ॥ (अ. प्र. ७।१५)

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ज्ञानार्थे विशेष स्फुरण झाले नसते तर अज्ञानशब्द ऐकू आला नसता. म्हणजे आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे म्हणून त्याचे ठिकाणी अज्ञान नाही, विशेषज्ञानार्थे जें अज्ञान भासते तें विशेषज्ञानच आहे, म्हणूनही अज्ञान नाही (माया नाही). ज्ञानरूप आत्मा अज्ञानावृत असतो असें म्हटल्यास ज्ञानार्थे स्फुरण न होतां अज्ञान भासणार नाही, म्हणून ज्ञान अज्ञानावृत होत नाही; आणि तो आत्मा आवृत होत नाही म्हणून कारणभूत अज्ञान नाही (माया नाही). ज्ञानरूप आत्म्यास आपली नेणीव जर असत नाही, तर तेथें अज्ञान आहे, हें म्हणणें लज्जास्पद होय. गौडपादाचार्यही 'सा च माया न विद्यते' (का. प्र. ४।५८) आणि ती माया विद्यमान नाही, असें म्हणतात. या प्रमाणांवरून ब्रह्मवेत्त्यास मायासृष्टि राहत नाही; आणि त्याला व्यावहारिक सत्ता जर भासत नाही तर तो व्यवहार करावयास कसा प्रवृत्त होईल? व तो व्यवहारच जर करीत नाही तर पुनर्जन्माच्या फेऱ्यांत कसा सांपडेल? देहेंद्रियादिकांनीं मी बद्ध आहे असें अज्ञान्यास वाटत असते. 'मायामेतां तरन्ति ते' (गी. ७।१४), 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्', इत्यादि प्रमाणांवरून ब्रह्मवेत्ता पुनः मायासृष्टींत संचार करील असें म्हणतां येत नाही. 'आदि बंधचि तंव वावो । मा मोक्षा कें असे प्रस्तावो ॥ (अमृ. प्र. ३।१५)' न बद्धो न च साधकः, 'इत्यादि प्रमाणांवरून ब्रह्मवेत्त्यास बंध, मोक्ष वगैरे भेद राहत नाहीत; मग त्यास बंध, पुनर्जन्म, मोक्ष वगैरे प्राप्त होतात असें कसें म्हणतां येईल? तत्त्वज्ञान झाल्यावर पंचकोशांनीं आत्म्याचे आच्छादन होते असेंही म्हणतां येत नाही. ज्ञानेश्वरी - झालेनि जगें मीं जाकें । तरी जगत्वं कोण फांके । कीळेवरी माणिकें । लोपिजे कांई ॥ (अ. १४-१२३) म्हणून तत्त्वज्ञान झाल्यावर एक आत्मस्फुरण मानावें लागतें.

रा. टिळक असें म्हणतात- "एकाच आत्म्यास निरनिराळ्या योनींत जन्म प्राप्त होणें हा सर्व कर्मविपाकाचा किंवा कर्माच्या फळांचा परिणाम आहे, असा वेदान्त्यांचा सिद्धान्त आहे. हें कर्म लिंगशरीराच्या आश्रयानें राहत असतें आणि आत्मा स्थूल देह सोडून जाऊं लागला म्हणजे हें कर्महि लिंगशरीरद्वारा त्याच्याबरोबर जाऊन आत्म्याला पुनः पुनः निरनिराळे जन्म घ्यावयास लावीत असतें, असें गीतेंत, वेदान्तसूत्रांत व उपनिषदांत स्पष्ट सांगितलें आहे."

पण याविषयीं आम्ही असें म्हणतो कीं - रा. टिळकांचें हें म्हणणें अज्ञानी जीवांस लागू आहे, ब्रह्मवेत्त्यास लागू होत नाही. तें असें - मरणकालीं आत्मा स्थूल देह सोडून व लिंगशरीरास घेऊन पुनर्जन्म घेण्यासाठीं जातो असें म्हणतां

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

येत नाही; आत्म्याचें स्वरुप निर्गुण व निष्क्रिय आहे, तेव्हां तो आत्मा स्थूल देह सोडतो असें विरुद्ध बोलणें कसें शोभेल? लिंगदेह स्थूलदेहास सोडतो हें म्हणणें अयोग्य आहे. कारण लिंगदेह स्थूलदेहाप्रमाणें जड आहे, तेव्हां तो स्थूल देहास सोडतो असें कसें म्हणतां येईल ? ' स्थूलदेहं विना लिंगदेहो न क्वापि दृश्यते ' असें पंचदशींत विद्यारण्यस्वामी म्हणतात. आतां तो लिंगदेह जड असला तरी कर्म त्यास स्थूलदेह सोडण्याविषयीं प्रवृत्त करतें, असें म्हणावें तर कर्माचा कर्ता लिंगदेह मरणकालीं जडपणानें राहत असल्यामुळें त्याच्यापासून कर्म उत्पन्न होत नाही. तेव्हां अभावरुपी कर्म लिंगदेहास स्थूलदेह सोडावयास कसें प्रवृत्त करील ? आतां लिंगदेह चेतन आहे, असें म्हटल्यास चेतन आत्म्याप्रमाणें लिंगदेहही निष्क्रिय होईल; मग त्याचे ठिकाणीं कर्म आहे असें कसें सिद्ध होईल ? आत्मा व लिंगशरीर यांचा संयोग झाल्यावर ते स्थूलदेहास सोडतात, असें म्हणावें तर निर्गुण आत्म्याचा व सगुण लिंगदेहाचा संयोगसंबंध कसा व्हावा ? त्यांचा परस्पर अध्याससंबंध होतो म्हणावें तर तो ज्ञानकालींच निवृत्त झालेला असतो, म्हणून तत्त्ववेत्यास पुनर्जन्माची प्राप्ति होत नाही. श्रुतींतही ' न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति अत्रैव समवलीयन्ते ' म्हणजे तत्त्ववेत्याची इंद्रियें शरीराला सोडून बाहेर जात नाहीत, तर तीं आत्म्याचेच ठिकाणीं लीन होतात असें म्हटलें आहे.

रा. टिळक असें म्हणतात- " सृष्ट्यारंभकालीं मूळ अव्यक्त व निर्गुण परब्रह्म ज्या देशकालादि नामरुपात्मक सगुणशक्तींनीं व्यक्त म्हणजे दृश्य सृष्टिरुप झालेलें दिसतें त्यालाच वेदान्तशास्त्रांत माया हें नांव आहे (गी. ७।२४, २५) आणि त्यांतच कर्माचाहि समावेश होतो (बृ. १।६।१) किंबहुना माया आणि कर्म हीं दोन्ही समानार्थक आहेत, असें म्हटलें तरी चालेल. कारण, प्रथम कांहीं तरी कर्म म्हणजे व्यापार झाल्याखेरीज अव्यक्ताचें व्यक्त किंवा निर्गुणाचे सगुण बनणें शक्य नाही. यासाठीं मी आपल्या मायेनें प्रकृतीमध्ये जन्मतों (गी. ४।६), असें पूर्वी सांगून पुढें आठव्या मायेनें प्रकृतीमध्ये जन्मतों (गी. ४।६), असें पूर्वी सांगून पुढें आठव्या अध्यायांत गीतेंतच अक्षर परब्रह्मापासून पंचमहाभूतादि विविध सृष्टि निर्माण होण्याची क्रिया तें कर्म, असें कर्माचें लक्षण दिलें आहे (गी. ८।३). कर्म म्हणजे व्यापार किंवा क्रिया. मग ती मनुष्यानें केलेली असो, सृष्टीतील इतर पदार्थांची असो, अगर मूळ सृष्टि उत्पन्न होण्याचीच असो. असा व्यापक अर्थ या ठिकाणीं विवक्षित आहे.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

रा. टिळकांचें हें सर्व वर्णन अज्ञांस लागूं पडतें, ब्रह्मवेत्त्यास लागूं होत नाही. जीवसृष्टि उत्पन्न होण्यापूर्वी जीवच नसल्यानें ब्रह्माचे ठिकाणीं कर्मात्मक माया आहे, असें प्रत्यक्ष प्रमाणानें कोणासच म्हणतां येणें शक्य नाही. जीवाची उत्पत्ति झाल्यावर ब्रह्माचे ठिकाणीं कर्मात्मक माया आहे, असें अनुमानानें कळतें म्हणून म्हणावें तर व्याप्तिज्ञानाच्या अभावीं तसें अनुमान करतां येत नाही. जागृतींत दृश्याचें ज्ञान होतें म्हणून पूर्वी सुषुप्तींत अज्ञान (कर्मात्मक माया) आहे, असें अनुमान केल्यास दृश्याच्या ज्ञानावरून अज्ञानरूप कारणाची सिद्धि करावी लागते, व अज्ञानरूप कारणाच्या सिद्धीमुळें दृश्यज्ञानाचीहि सिद्धि होते. म्हणजे ज्ञानाच्या सिद्धीला अज्ञान कारण आहे व अज्ञानाच्या सिद्धीला ज्ञान कारण आहे, असा अन्योन्याश्रय दोष येतो; त्यामुळें अनुमान व कार्यकारणभाव यांची सिद्धि होत नाही. आतां श्रुत्यादि प्रमाणांनी अज्ञानाची सिद्धि करावी तर तत्त्ववेत्त्यानें श्रुत्यादि प्रमाणांनीच अज्ञानाचा नाश केलेला असतो; म्हणून तो ' कर्मात्मक माया आहे ' किंवा ' सृष्टी उत्पन्न होऊन नाश पावते ' वगैरे प्रकार मानीत नाही.

पुनः रा.टिळक असें म्हणतात-- " संसारात्मक मायेचें वृक्षरूपानें वर्णन करितांना 'न रुपमस्येह तथोपलभ्यते नांतो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा ' (गी. १५।३) या संसारवृक्षाचें रुप अंत, आदि, मूळ किंवा ठाव सांपडत नाही - असा गीतेत उल्लेख आहे. तसेंच तिस-या अध्यायांत ' कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ' (गी. ३।१५) ब्रह्मापासून कर्म उत्पन्न झालें; ' यज्ञः कर्मसमुद्भवः ' (गी. ३।१४) यज्ञ तरी कर्मापासूनच उत्पन्न होतो; किंवा ' सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा ' (गी. ३।१०) ब्रह्मदेवानें प्रजा (सृष्टी) आणि यज्ञ (कर्म) बरोबरच निर्माण केलीं; अशी जी वर्णनें आहेत त्यांचें तात्पर्यहि " कर्म किंवा कर्मरूपी यज्ञ आणि सृष्टि म्हणजे प्रजा, हीं सर्व बरोबरच निर्माण झालेलीं आहेत " असें आहे. सारांश कर्म म्हणजे दृश्यसृष्टि निर्माण होण्याच्या वेळीं मूळ निर्गुण ब्रह्मांत दिसून येणारा व्यापार होय." (पृ.२६१)

याविषयीं आम्ही असें म्हणतो कीं ' न रुपमस्येह ' या श्लोकांत संसाराचा नाश होत नाही, त्याचा ठाव सांपडत नाही, असें सांगितलें आहे; त्यावरून हा सर्व संसार रज्जुसर्पाप्रमाणें आभासमात्र आहे, असे सिद्ध होतें; कारण आभासाची " उत्पत्ति " कोठें कशी होते, कोणापासून होते व कोठे लीन होते, हें अज्ञांस कांहीं कळत नाही. पण ज्ञानानें संसाराचा नाश होतो. कर्म, यज्ञ,

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आणि सृष्टि जागृतीत भासतात; त्यांची सुषुप्तीत कांहींच प्रतीति येत नाही, इतकेंच नव्हे; तर आपला देह, मन, बुद्धि व श्वासोच्छ्वासादि कर्मे यांचेही भान आपणांस होत नाही. देहादिसंघातावरचा आत्माभिमान सुटल्याबरोबर देहादिक आहेत किंवा नाहीत याचा पत्ताही लागत नाही. देहादिसंघातावर आत्म्याचा अभिमान उत्पन्न झाल्यावर देहादिक भासूं लागतात. म्हणूनच श्रीआचार्यांनी अध्यासभाष्यांत शास्त्रीय व लौकिक कर्मे वगैरे संसार अध्यासजन्य आहे असें सांगितलें आहे. त्यामुळे साक्षात् ब्रह्मापासून कर्माची उत्पत्ति होते, असें म्हणतां येत नाही. असंग ब्रह्माचे ठिकाणीं कोणताही अभिमान असत नसल्याकारणानें कर्मही असत नाही. मग त्याचे ठिकाणीं कर्माचा व्यापार दिसून येईल असें म्हणणें कसें शक्य होईल ?

पुनः रा. टिळक असें म्हणतात- कर्मात्मक मूळ प्रकृतीपासून विश्वाच्या उभारणीचा जो क्रम पूर्वी सांगितला त्यांत मनुष्यास जीं कर्मफलें भोगावीं लागतात त्यांबद्दलच्या सामान्य नियमांचा कांहींच विचार झालेला नाही म्हणून त्या नियमांचा आतां विचार करणें जरूर आहे. यासच कर्मविपाक असें म्हणतात- या कर्मविपाकाचा पहिला नियम असा आहे कीं, कर्माला एकदां सुरवात झाली म्हणजे त्याचा व्यापार किंवा खटाटोप पुढें एकसारखा अखंड चालू राहतो; व ब्रह्मदेवाचा दिवस संपूर्ण सृष्टीचा संहार झाला तरीही हें कर्म बीजरूपानें राहून पुनः सृष्टीचा आरंभ होऊं लागला म्हणजे त्याच कर्मबीजापासून पुनः पूर्ववत् अंकुर फुटूं लागतात. कर्म कोणालाहि सुटलें नाही. वारा कर्मानेंच वहातो, सूर्य चंद्रादिक कर्मानेंच फिरतात, आणि ब्रह्मदेव, विष्णु, किंवा शंकर हे सगुण देवहि कर्मातच गुंतलेले आहेत. मायात्मक कर्मच मूळारंभीं कोठून आलें हेंच ज्या अर्थी सांगतां येत नाही, त्याअर्थी तदंगभूत मनुष्य हा कर्माच्या फेऱ्यांत प्रथम कसा गोंविला गेला हेंहि सांगणें शक्य नाही. पण एकदां तो नामरूपांत सांपडल्याबरोबर जन्ममरणरूपी संसारचक्रांत सांपडतो. हीं निरनिराळीं नामरूपें सर्व निर्जीवच असतील असें म्हणणें शक्य नाही. वस्तुतः पाहतां हा आत्मा जन्मास येत नाही आणि मरतही नाही; नित्य म्हणजे कायमचा आहे. पण कर्माच्या फेऱ्यांत सांपडल्यामुळे एका नामरूपाचा नाश झाल्यावर त्यालाच दुसरीं नामरूपें प्राप्त होणें टळत नाही. " (पृ. २६२, २६३)

याविषयीं आम्ही असें म्हणतां कीं - शास्त्रांत अज्ञान्यांना कर्मविपाक सांगितला आहे, तत्त्वज्ञांस नाही. दृष्टिसृष्टिपक्षीं आत्म्याचे उत्पत्तिप्रलय संभवत

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

नाहींत असं ' न निरोधो न चोत्पत्तिः ' या कारिकेंत सांगितलें आहे; यावरून तत्त्ववेत्यास कर्मविपाकानें जन्ममरणसंसृति प्राप्त होईल असं सिद्ध होत नाहीं- वारा, सूर्य, चंद्र, ब्रह्मदेव वगैरे भिन्न भिन्न असल्यामुळें त्यांचे ठिकाणीं कर्मात्पत्ति संभवते; ब्रह्म एकच असल्यामुळें त्याचे ठिकाणीं उत्पत्तिप्रलयादि कर्म असत नाहींत; तें निष्क्रिय आहे. त्याचे ठिकाणीं कर्म आहे असं म्हटल्यास तें विकारी होऊन नाश पावेल. मायात्मक कर्म कोढून आलें हें जर सांगतां येण्यासारखें नाहीं तर अशा मायेचें अस्तित्व तरी कसें सिद्ध होईल. कर्मात्मक माया मुळींच जर नाहीं, तर तत्त्ववेत्ता तिच्या अंगभूत कसा होणार ? आणि तो जर तिच्या अंगभूत होत नाहीं तर जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत कसा सांपडणार ?

शिवाय नामरूपात्मक कर्म सजीव आहेत किंवा निर्जीव आहेत, असा प्रश्न उद्भवतो. प्रथमपक्षीं म्हणजे तीं सजीव म्हणजे सत् आहेत असं म्हटल्यास जें सत् असतें तें नित्य सद्रूपानेंच असतें, त्याचे उत्पत्ति नाश होत नाहींत; जसा ' आत्मा. ' या न्यायानें सत् अशा नामरूपात्मक कर्माचे उत्पत्ति-नाश होणार नाहींत. द्वितीयपक्षीं म्हणजे तीं निर्जीव म्हणजे असत् आहेत, असं म्हटल्यास शशविषाणासारखे असत् पदार्थ उत्पन्न होत नसल्यामुळें असत् नामरूपात्मक कर्मही उत्पन्न होतील, हें शक्य नाहीं. तीं सत् व असत्ही आहेत असं म्हणावें तर सत् व असत् हीं दोन स्वरूपें विरोधामुळें एके ठिकाणीं राहण्यास समर्थ नाहींत. तस्मात् हीं नामरूपात्मक कर्म पुनः पुनः उत्पन्न होऊन नष्ट होतील हें संभवत नाहीं.

ज्ञानेश्वर म्हणतात-

ऐसेनि विवेकें उदो चित्ती । तयासि भेद कैचा त्रिजगतीं ॥

देखे आपुलिया प्रतीति । जगचि मुक्त ॥

पूर्वदिशेचिया राउळीं । उदयतांचि सूर्ये दिवाळी ॥

कीं येरीहि दिशा तियेचि काळीं । काळिमा नाहीं ॥ (ज्ञानेश्वरी ५-८५।८६)

रा. टिळक पुनः असं म्हणतात- " कांहीं दुर्धर रोग वंशपरंपरा चालू राहतात, तसेंच कोणी जन्मतःच दरिद्री व कोणी राजकुलांत कां जन्मतात याची उपपत्ति कर्मवादानेंच लावावी लागते; कर्माचें फल ईश्वर देतो ' लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान् ' (गी. ७।२२) मीच नेमून दिलेलें इच्छित फल मनुष्याला प्राप्त होतें असं भगवंतांनीं म्हटलें आहे. ज्यांच्या त्यांच्या कर्माप्रमाणें ज्यांना त्यांना फलें प्राप्त होत असल्यामुळें ईश्वर विषमबुद्धि व निर्दय आहे असं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

म्हणतां येत नाही, म्हणून प्रत्येक प्राणी नामरुपात्मक अनादि कर्माच्या कैदेत पडल्यासारखा झाला आहे. " (पृ. २६४)

याविषयीं आमचें म्हणणें असें आहे -

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥ (गी. ५।१४)

म्हणजे प्रभु लोकांचें कर्तृत्व, कर्म व कर्मफलांचा संयोग यांना उत्पन्न करीत नाही. अविद्येच्या योगानेंच यांची प्रवृत्ति होते. यावरून, अज्ञानीच कर्ता होऊन कर्म करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो; अज्ञान निवृत्त झाल्यावर तत्त्ववेत्ता कर्माचा कर्ताच होऊं शकत नाही; कारण त्याचा कर्तृत्वाभिमान गेलेला असतो. म्हणून तो अनादि कर्माच्या कैदेत पडेल, व ईश्वर त्यास फल देईल हें संभवत नाही.

२६६ पृष्ठावर रा. टिळक म्हणतात- " ज्ञानवान् मनुष्याच्या कर्तव्याकर्तव्याचें ज्या कर्मयोगशास्त्रांत विवेचन करावयाचें त्यांत हा प्रश्न महत्त्वाचा होऊन त्यास उत्तर देणें जरूर पडतें. कारण, मनुष्यास प्रवृत्तिस्वातंत्र्य नाही, असें एकदां कायमचें ठरलें तर अमुक प्रकारें बुद्धि शुद्ध ठेवावी किंवा अमुक गोष्ट करावी आणि अमुक करूं नये, अमुक धर्म्य व अमुक अधर्म्य, इत्यादि विधिनिषेधशास्त्रांची सर्व भानगडच आपोआप नाहीशी होईल. " (वे. सू. २।३।३३)

पण याविषयीं आमचें म्हणणें असें आहे- अज्ञानी व परोक्षज्ञानीच कर्म करावयास प्रवृत्त होऊं शकतात, अपरोक्षज्ञानी प्रवृत्त होत नाही. पण त्यामुळें जगांतील विधिनिषेधमार्ग बंद पडत नाहीत; कारण त्याचे अधिकारी असतात. ' कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् ' (वे. सू. २।३।३३) म्हणजे विधिनिषेधशास्त्राला अर्थवत्त्व येण्यासाठीं जीव कर्ता आहे, असा सिद्धान्त सांगून ' यथा च तक्षोभयथा ' (वे. सू. २।३।४०) या पुढील तक्षाधिकरणांत व त्या पुढेही अपरोक्षज्ञान्याचा आत्मा अकर्ता असतो असें व्यासांनीं सांगितलें आहे. त्यामुळें अपरोक्षसाक्षात्कार ज्ञानाच्या ठिकाणीं कर्तृत्व संभवत नाही. यास्तव अपरोक्ष ज्ञान्याला आत्म्याचें कर्तृत्व जर भासूं लागेल तर त्याच्या अकर्तृत्वाचाच बाध होईल ! पण तसें होणें शक्य नाही. येणेंप्रमाणें पारमार्थिक दृष्टीनें जीवाचें स्वातंत्र्य सिद्ध होत नाही. शास्त्रांत रज्जुसर्पाप्रमाणें परमात्म्याचे ठिकाणीं जीव विवर्त आहे, असें सांगितलें आहे; विवर्तास स्वतंत्र अस्तित्व असत नाही, त्यामुळें अधिष्ठानरूप

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

परमात्म्याच्या अस्तित्वानेच जीवाचें अस्तित्व सिद्ध होतें. तस्मात् जीव स्वतंत्र आहे, हें म्हणणें अनुपपन्न आहे.

आतां जीव ईश्वर - परतन्त्र आहे असें म्हटल्यास ईश्वर जेव्हां मुक्त होईल तेव्हांच जीव मुक्त होऊं शकेल, असें ठरुन जीवांना मोक्ष सांगणाऱ्या उपनिषदादि ग्रंथांना अप्रामाण्य येईल; म्हणजे ते ग्रंथ व्यर्थ होतील. पण ते व्यर्थ होणें योग्य नव्हे. यास्तव जीवांच्या मोक्षाकरितांच उपनिषदादि ग्रंथ आहेत, असें म्हणणें उचित होय. पण तसें म्हटल्यास जीवांचें पारतंत्र्य राहत नाही. बरें, कर्मानें मोक्ष होतो असें म्हणावें, तर ' कर्मणा बध्यते जन्तुर्विद्यया च विमुच्यते ' (भार. शां. मो. ध. २४१ ७) या वचनार्शी विरोध येतो.

शास्त्रांत ईश्वराचें स्वरूपही विवर्तरूप आहे असें मानलेलें आहे, त्यामुळें ईश्वरही स्वतंत्र ठरत नाही. ज्याप्रमाणें रज्ज्वर भासलेला सर्प स्वतंत्र आहे कीं परतंत्र हें ठरवितां येत नाही, त्याप्रमाणें परब्रह्माचे ठिकाणीं जीव व ईश्वर स्वतंत्र आहेत कीं परतंत्र आहेत, याचाही निर्णय करतां येत नाही. त्यामुळें जीवांचा अनादि प्रवाहही मानितां येत नाही; रज्ज्वर भासलेला सर्प मिथ्या आहे, म्हणून त्याचा जसा प्रवाह मानतां येत नाही, त्याप्रमाणेंच जीवाचीं कर्मही विवर्तरूप व मिथ्या आहेत, त्यामुळें त्यांचा प्रवाह मानितां येत नाही. जीवाचें मूलस्वरूप ब्रह्म नित्य व एक आहे असें ' एकमेवाद्वितीयं ', इत्यादि श्रुतींत सांगितलें आहे. प्रवाह अनेक व सावयव वस्तूंचाच संभवतो, एका वस्तूचा संभवत नाही. नदीमध्ये पाण्याचे भिन्न भिन्न परमाणुच समूहरूपानें वहात असतात हें प्रसिद्ध आहे. पण आकाश एक असल्यामुळें त्याचा प्रवाह सिद्ध होत नाही. एका निरवयव ब्रह्माचाही त्याच न्यायानें प्रवाह सिद्ध होत नाही. अर्थात् जीव, कर्म, ईश्वर वगैरे भेद ज्यांना भासतात त्यांच्या मतानेंच अनादि कर्मप्रवाह संभवतो. ज्यास ' यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् ' असें ज्ञान झालें आहे त्यास कर्मप्रवाह भासत नाही.

याविषयीं गौडपादाचार्य असें म्हणतात: -

हेतोरादिः फलं येषामादिर्हेतुः फलस्य च ।

हेतोः फलस्य चानादिः कथं तैरुपवर्ण्यते ॥१४॥

हेतोरादिः फलं येषामादिर्हेतुः फलस्य च ।

तथा जन्म भवेत्तेषां पुत्राज्जन्म पितुर्यथा ॥१५॥

संभवे हेतुफलयोरेषितव्यः क्रमस्त्वया ।

युगपत्संभवे यस्मादसंबन्धो विषाणवत् ॥१६॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

फलादुत्पद्यमानः सन्न ते हेतुः प्रसिध्यति ।

अप्रसिद्धः कथं हेतुः फलमुत्पादयिष्यति ॥१७॥ (गौ. का. प्र. ४.)

भावार्थ - देहादि संघातांच्या उत्पत्तीचें कारण धर्माधर्मादिक कर्म आहेत, व धर्माधर्मांच्या उत्पत्तीस कारण देहादि संघात आहे असें म्हटल्यास देहादि संघात व कर्म यांची उत्पत्ति मानावी लागते. मग उत्पन्न होणाऱ्या त्या पदार्थाचें अनादित्व कसें सिद्ध होईल ? कारणभूत कर्मापासून कार्यभूत देहादि संघाताची उत्पत्ति होते व कार्यभूत देहादि संघातापासून कारणभूत कर्माची उत्पत्ति होते, असें मानिल्यास पुत्रापासून पित्याची उत्पत्ति होते असें विरुद्ध मानावें लागेल. यासाठीं अगोदर कारण व नंतर कार्य अशा क्रमानें कर्म व देहादिक संघात यांची उत्पत्ति मानिल्यास कारणकार्यभाव सिद्ध होतो; क्रम सोडून कारणकार्यभाव मानिल्यास कारण व कार्य या दोहोंची एकदम उत्पत्ति मानावी लागेल; त्यामुळें पशूंच्या दोन शिंगांचा जसा परस्परसंबंध होत नाही, त्याप्रमाणें कर्म व देहादि संघात यांचा परस्पर कारणकार्यभावरूपी संबंध होणार नाही. कार्यापासून उत्पन्न होणारा पदार्थ त्याच कार्याचें कारण होत नाही, या न्यायानें तें कर्मरूपी कारण देहादिसंघाताच्या पूर्वी अप्रसिद्ध असल्यामुळें (त्याचें अस्तित्वच नसल्यामुळें) तें (कर्म) देहादिसंघातास कसें उत्पन्न करील ?

आतां बीजांकुराप्रमाणें कर्म व देहादिसंघात यांचा अनादिप्रवाह सिद्ध होतो असें म्हटल्यास निरनिराळ्या व्यक्तीचें ग्रहण करावें लागतें, आणि निरनिराळ्या व्यक्ति घेतल्या म्हणजे त्या व्यक्तींची उत्पत्ति मानावी लागते; पण उत्पन्न होणाऱ्या त्या व्यक्तींना अनादि कसें म्हणतां येईल ? आणि त्यांना जर अनादित्व नाही तर त्यांचा प्रवाह तरी अनादि कसा होईल ? शिवाय कारणापासून कार्य उत्पन्न होतें व कार्यापासून कारण उत्पन्न होतें, असें म्हटल्यास अन्योन्याश्रयदोष येत असल्यानें कार्यकारणभावाची सिद्धि होत नाही व बीजांकुराप्रमाणें कार्यकारणभावाची अनादि परंपरा मानावी तर अनवस्था दोष येत असल्यानें कार्यकारणभावाची हानि होते. यासाठीं कर्म व देहादिसंघात यांचा अनादि प्रवाह सिद्ध होईल, असें म्हणतां येत नाही. मग तत्त्ववेत्त्यानें प्रवाहपतित कर्म करावीं असें कसें म्हणतां येईल ?

कूटस्थ आत्मा ब्रह्मच असल्यानें नित्य आहे; त्यामुळें त्याचा प्रागभाव किंवा नाश (प्रध्वंसाभाव) संभवत नाही; जगाच्या उत्पत्तीपूर्वी जगाचा प्रागभाव असतो; म्हणून त्यावेळीं जगत् उत्पन्न करण्यासाठीं कारकव्यापार अवश्य

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

लागतो; म्हणजे घट उत्पन्न करण्यापूर्वी कुलालादि कारणांचा व्यापार जसा अवश्य असतो तद्वत् जगदुत्पत्तीलाही कारकव्यापार अवश्य आहे, असें कोणी म्हणेल; पण ब्रह्माचे ठिकाणी जगत् विवर्त (मिथ्या) मानिलेलें असल्यानें, तें शशविषाणाप्रमाणें वस्तुतः नाहीच ! तेव्हां त्या तसल्या असत् जगाचे प्रागभाव व नाश कसे संभवणार ? आणि त्यांचाच जर असंभव आहे तर मिथ्या जगाच्या उत्पत्तीसाठीं कारकव्यापाराची आवश्यकता आहे असें कसें म्हणतां येईल ? यास्तव मूळ ब्रह्मांत सृष्टीच्या उत्पत्तीसाठीं व्यापार होत असतो असें सिद्ध होत नाही; त्यामुळेच अनादि कर्माचीही सिद्धि होत नाही; आणि असें जर आहे तर तत्त्ववेत्ता अनादिकर्माच्या प्रवाहांत कसा सांपडेल ?

पुनः रा. टिळक म्हणतात- " ज्या कर्माचीं फलें भोगण्यास सुरवात होऊन हल्लींचा देह किंवा जन्म मिळाला, म्हणजे संचितापैकीं जीं कर्म प्रारब्ध झालीं तीं भोगिल्याखेरीज सुटका नाही - " प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः " हातचा बाण एकदां सुटला म्हणजे तो ज्याप्रमाणें परत घेतां येत नाही, शेवटपर्यंत गेला पाहिजे, किंवा कुंभाराच्या चाकास एकदां गति मिळाली म्हणजे तें ज्याप्रमाणें सदर गति संपेपर्यंत फिरत रहातें, तद्वत् ' प्रारब्ध ' म्हणजे ज्याचीं फलें भोगण्यास सुरवात झाली त्या कर्माची अवस्था होते. जें सुरु झालें तें संपलें पाहिजे; ए-हवीं त्यांतून सुटका नाही. पण अनारब्धकार्यकर्माची गोष्ट तशी नाही. ज्ञानानें या सर्व कर्मांचा अजिबात नाश करितां येतो. प्रारब्धकार्य व अनारब्धकार्य यांमध्ये जो हा महत्त्वाचा भेद आहे त्यामुळे ज्ञानी पुरुषास ज्ञानोत्तरही नैसर्गिकरीत्या मरण येईपर्यंत, म्हणजे देहाच्या जन्माबरोबर प्रारब्ध झालेलीं कर्म संपेपर्यंत, शांतपणें वाट पहावी लागते. " (पृ. २७०).

याचें उत्तर आचार्यांनीं अपरोक्षानुभूति या ग्रंथांत दिलें आहे, तेंच आम्हीं येथें देतो--

आत्मानं सततं ज्ञात्वा कालं नय महाद्युते ।

प्रारब्धमखिलं भुञ्जन्नोद्वेगं कर्तुमर्हसि ॥८९॥

उत्पन्ने चात्मविज्ञाने प्रारब्धं नैव मुञ्चति ।

इति यच्च श्रूयते शास्त्रात्तन्निराक्रियतेऽधुना ॥९०॥

तत्त्वज्ञानोदयादूर्ध्वं प्रारब्धं नैव विद्यते ।

देहादीनामसत्त्वात्तु यथा स्वप्नोऽवबोधतः ॥९१॥

कर्म जन्मान्तरीयं यत् प्रारब्धमिति कीर्तितम् ।

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

तत्तु जन्मान्तराभावात् पुंसो नैवास्ति कर्हिचित् ।।९२।।

स्वप्नदेहो यथाध्यस्तो तथैवायं हि देहकः ।

अध्यस्तस्य कुतो जन्म जन्माभावे स्थितिः कुतः ।।९३।।

भावार्थ - हे अतितेजस्वी तत्त्ववेत्त्या आत्म्याला सतत जाणून प्रारब्धाप्रमाणें प्राप्त झालेली सुखदुःखें भोगीत आपला काल घालीव उद्विग्न होणें तुला उचित नाही. तत्त्वज्ञान जरी झालें तरी तत्त्ववेत्त्यास प्रारब्ध कर्म सोडीत नाही, असें जें शास्त्रावरून कळतें त्याचें आतां निराकरण करतों. जागें झाल्यावर जसें स्वप्न उरत नाही त्याप्रमाणें तत्त्वज्ञानाचा उदय होतांच देहादिक असत् ठरत असल्यामुळें (तत्त्वज्ञान झाल्यावर) प्रारब्ध कर्म राहत नाही. या जन्मांत सुखादि देणा-या जन्मांतरीय कर्मांला प्रारब्ध म्हणतात, पण तत्त्ववेत्ता ब्रह्म असल्यामुळें त्याचें जन्मान्तरच नाही. त्यामुळें

पुरुषाला प्रारब्ध कर्म केव्हांहीं नाही. स्वप्नांतील देह जसा अध्यस्त आहे, तसाच जागृतीतील देहही अध्यस्त आहे. अध्यस्त देहाचा जन्म कोठचा आणि जन्मच जर नाही तर स्थिति कोठची ?

यावरून तत्त्ववेत्त्यास प्रारब्ध कर्म आहे व तें त्यानें आमरणान्त चालू ठेविलें पाहिजे असें सिद्ध होत नाही. ब्रह्ममीमांसेच्या चवथ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादाच्या १३, १४ व १५ या सूत्रांमध्ये तत्त्ववेत्त्याच्या सर्व कर्मांचा क्षय होतो, कारण सर्व कर्मांचा क्षय जर न झाला तर त्याच्या मोक्षाची सिद्धि होणार नाही, त्याच्या प्राणांचें धारणपोषण होण्यासाठीं संस्कारबलानें त्याच्या ठायीं प्रारब्धाची बाधितानुवृत्ति होते, असें सांगितलें आहे. वरील सूत्रांमध्ये आचार्यांनीं आभासवादाचा अंगीकार करून बाधितानुवृत्ति सांगितली आहे; त्यामुळें या तत्त्ववेत्त्यास प्रारब्ध कर्म भासेल, पण दृष्टिसृष्टीपक्षीं आभासवाद राहत नाही; तर एक आत्माच स्फुरत असतो. त्यामुळें ज्ञानावस्थेंत तत्त्वज्ञास प्रारब्ध कर्म भासतें, असेंही म्हणतां येत नाही. म्हणूनच अपरोक्षानुभूतींत ' अज्ञानिजनबोधार्थ प्रारब्धं वक्ति वै श्रुतिः ' (९७) म्हणजे ' तत्त्वज्ञाचें जीवन तरी कसें होतें ' ही अज्ञांची शंका निवृत्त करण्यासाठीं श्रुतीनें तत्त्वज्ञाचें प्रारब्धकर्मानें जीवन होतें, असें उत्तर दिलें आहे. पण वस्तुतः तत्त्वज्ञाला भोग देण्यासाठीं प्रारब्धही राहत नाही.

रा. टिळक म्हणतात--- " अनारब्ध कर्मांचीं फलें भोगणें अद्याप शिल्लक रहातें इतकेंच नव्हे, तर कर्म सोडण्याचा आग्रह व स्वस्थ बसणें हीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

दोन्ही तामस कर्मच होतात, व या तामस कर्माचीं फलेहि अनारब्ध संचिताबरोबर भोगण्यास फिरुन जन्म घेणें टळत नाही. (गी. १८।७।८.) शिवाय देह आहे तोंपर्यंत श्वासोच्छ्वास, किंवा निजणें, बसणें इत्यादि कर्म चालू रहात असल्यामुळें सर्व कर्म सोडून देण्याचा आग्रहहि व्यर्थ होतो. या जगांत कर्म कोणासहि क्षणभर देखील चुकलें नाही, असें गीतेंत अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे. (गी. ३।५; १८।११ पहा.)” (पृ.२७२)

पण यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं- श्रीगीतेच्या अठराव्या अध्यायांतील “ नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते । ” इत्यादि दोन श्लोक अज्ञानी मुमुक्षूचे प्रतिपादक आहेत व ‘ गी. ३।५; १८।११ ’ या श्लोकांतही मुमुक्षूनेच कर्म केलें पाहिजे असें सांगितलें आहे. यामुळें तत्त्ववेत्त्यास कर्म असत नाही हा सिद्धान्त बाधित होत नाही. श्वासोच्छ्वास करणें, निजणें, बसणें वगैरे जीं कर्म होतात, तीं ‘ कर्म ’ शब्दानें उल्लेखिलीं जातात कीं काय याचा आतां विचार करूं.

श्रीआचार्य शारीरभाष्यांत असें म्हणतात-

ननु ज्ञानं नाम मानसी क्रिया । न । वैलक्षण्यात् ।

क्रिया हि नाम सा यत्र वस्तुस्वरुपनिरपेक्षैव चोद्यते

पुरुषचित्तव्यापाराधीना च । यथा यस्यै देवतायै हवि-

र्गृहीतं स्यात् तां मनसा ध्यायेत् वषट्करिष्यन् । संध्यां मनसा ध्यायेत्

(ऐ. ब्रा. ३।८।१) इति चैवमादिषु ।

ध्यानं चिन्तनं यद्यपि मानसं तथापि पुरुषेण

कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुं शक्यं पुरुषतंत्रत्वात् ।

ज्ञानं तु प्रमाणजन्यम् ।

भावार्थ- अहो पण ज्ञान सुद्धां एक मानसिक क्रियाच आहे, म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाही. कारण ज्ञान व क्रिया यांमध्ये विलक्षणता आहे. जेव्हां वस्तुस्वरुपाची अपेक्षा न ठेवतांच विधान केलेलें असतें तेव्हां ती क्रिया होते. तशीच ती क्रिया पुरुषाच्या चित्ताच्या व्यापाराधीन असते. जसें - ज्या देवतेला उद्देशून हवि घेतला असेल त्या देवतेचें ‘ वषट् ’ असें म्हणत मनानें ध्यान करावें, संध्येचें मनानें ध्यान करावें, इत्यादि विधानांमध्ये. आतां ध्यान-चित्तन जरी मानस असलें तरी तें पुरुषाच्या अधीन असल्यामुळें करणें, न करणें अथवा विपरीत करणें शक्य आहे. पण ज्ञान प्रमाणजन्य आहे. म्हणून ज्ञानास

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

क्रिया म्हणतां येत नाही. ज्ञान पदार्थतंत्र असतें (पदार्थाच्या स्वरूपाप्रमाणें होत असतें); पदार्थज्ञान होण्यास मनुष्याला प्रयत्न करावा लागत नाही. क्रिया होत असतांना पदार्थज्ञानाची गरज नसते. क्रिया करण्याविषयीं शास्त्राज्ञा असावी लागते, व मनुष्याला प्रयत्न करावा लागतो. देवताध्यान, संध्येचें ध्यान इत्यादि वरील उदाहरणांत ध्यानक्रिया सांगितली आहे, पण ती क्रिया करीत असतांना देवतेच्या साक्षात् स्वरूपाची अपेक्षा असत नाही, तर फक्त मानसिक प्रयत्न करावा लागतो. शिवाय ध्यान ही क्रिया मानसिक जरी असली तरी पुरुष ती हवी तर करील किंवा करणार नाही व केली तरी आपल्या इच्छेप्रमाणें अन्यथाही करील. कारण क्रिया पुरुषाधीन असते, पण प्रमाणजन्य ज्ञान तसें पुरुषाच्या अधीन नसतें. चक्षुरिंद्रिय व रूपवान् पदार्थ यांचा संयोग होतांच पदार्थाचें ज्ञान पुरुषाच्या इच्छेवांचूनही होतें. यास्तव ज्ञान मानसिकच जरी असलें तरी त्याला क्रिया म्हणतां येत नाही. क्रिया मनुष्याच्या यत्नानेंच साध्य होते. पुरुष शास्त्रीय कर्म यत्नानेंच करतो. म्हणून त्याला कर्म, क्रिया, इत्यादि म्हणतां येतें. वरील भाष्यव्याख्यानावरून श्वासोच्छ्वास करणें, निजणें, बसणें, वगैरे क्रिया कर्मांमध्ये अंतर्भूत होतील असें म्हणतां येत नाही. पण तीं कर्मेही क्रियाच आहेत, असें मानिल्यास त्या सर्व क्रिया एका आत्मस्फुरणांत अंतर्भूत होतात, असेंच म्हणणें भाग आहे. कारण सर्व सृष्टीच जर आत्म्यांत अंतर्भूत होते तर श्वासोच्छ्वासादि कर्मे त्याहून भिन्न कशीं राहतील ?

२८२ पानावर रा. टिळक म्हणतात- " ममत्वयुक्त आसक्ति सुटली म्हणजे कर्माचा बंध तुटला म्हणावयाचा; मग तीं कर्मे राहोत वा जावोत. खरें नैष्कर्म्य यांतच आहे, कर्मे सोडण्यांत नाही (गी. ३।४) तुझा अधिकार कर्म करण्यापुरता आहे, फल मिळणें किंवा न मिळणें ही तुझ्या अधिकारांतली गोष्ट नव्हे (गी. २-४७); ' कर्मद्रियैः कर्मयोगमसक्तः ' (गी. ३।७) फलाची आशा न ठेवितां कर्म करुं दे; ' त्यक्त्वा कर्मफलासंगं ' (गी. ४।२०) कर्म फल सोडून देऊन, ' सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ' (गी. ५।७) सर्वभूतांचे ठिकाणीं समबुद्धि झालेल्या पुरुषानें कर्म केलीं तरी तीं त्याला बांधीत नाहीत; ' सर्वकर्मफलत्यागं कुरु ' (गी. १२।११) सर्व कर्मफलांचा त्याग कर; ' कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियते ' (गी. १८।९) केवळ कर्तव्य म्हणून प्राप्त झालेलें जें कर्म करितात तें सात्त्विक; ' चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य ' (गी. १८-५७) सर्व कर्मे मला अर्पण करुन वाग; इत्यादि गीतेंत ठिकठिकाणीं जो

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

उपदेश आहे त्यांतील बीज हेंच आहे. ज्ञानानें सगळीं कर्मे भस्म होतात याचा खरा अर्थ काय एवढेंच सध्यां पहाणें आहे; आणि वर दिलेल्या वचनांवरून गीतेचा या बाबतींत काय अभिप्राय आहे हें व्यक्त होतें. "

पण यावर आमचें म्हणणें असें आहे-

केवळ ममत्वयुक्त आसक्ति सोडून पुरुष कर्मबंधांतून मोकळा होतो, असें म्हणतां येत नाही. कारण पुरुषाचा देहादिकांवरचा ' अहं ' असा अभिमान सुटला कीं पुरुष ब्रह्मरूपानें राहतो; त्यामुळें त्यास नैष्कर्म्यस्थिति प्राप्त होते. पण केवळ फलाशा टाकून कर्मे करीत राहिल्यानें पुरुषाला नैष्कर्म्यस्थिति प्राप्त होते, हें म्हणणें अयोग्य आहे. कारण कर्मानुष्ठान व नैष्कर्म्य यांचा विरोध आहे. देहादिकच ' मी ' असा अभिमान असल्याशिवाय कर्मे निष्पन्न होत नाहीत; आणि तसा अभिमान असेपर्यंत अविद्येची निवृत्ति झाली असें म्हणतां येणार नाही. अर्थात् येणेंप्रमाणें फलाशा टाकूनही जर कर्मबंध सुटत नाही, तर फलाशारहित कर्माच्या योगानें मोक्ष प्राप्त होईल असें कसें म्हणतां येईल ? तस्मात् ' ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुतेऽर्जुन ' हें वचन खरोखरच कर्मदाह होतों असें सांगत आहे; आणि ' मी कर्ता आहे ' हा अभिमान ज्ञानानें निवृत्त होणें उपपन्नही आहे. यास्तव ' तस्य कार्यं न विद्यते ' या गीतावचनाचें तात्पर्य तत्त्ववेत्त्यास तत्त्वज्ञानोत्तर कांहीं कर्तव्य उरत नाही, हेंच आहे.

भाष्यकारांनीं व गीतेनेंही तत्त्वज्ञान झाल्यावर व्यावहारिक सत्ता मानिली आहे; त्यामुळें तत्त्वज्ञानी व्यवहार करण्याच्या वेळीं बाधितानुवृत्तीनें कर्ता होऊन कर्मे करीत असतो. ऐनेमहालांत गेल्यावर मनुष्याला आपलीं अनेक मुखें प्रतिबिंबरूपानें भासत असतात, पण तीं सर्व प्रतिबिंबे मिथ्या आहेत, असें तो समजत असतो; त्यास प्रतिबिंब व बिंब यांचें भान होत असतें. यासच बाधितानुवृत्ति म्हणतात. आभासवादाचें ग्रहण केल्याशिवाय बाधितानुवृत्तीची सिद्धि होत नाही. यास्तव तत्त्वज्ञान झाल्यावरही ज्या तत्त्ववेत्त्यास सर्व सृष्टि आभासरूपानें भासते त्याला कर्तृत्वही आभासरूपानें स्फुरत राहतें. म्हणून तो कर्मे करीत असतो हें उघड आहे. पण दृष्टिसृष्टिपक्षाप्रमाणें एक आत्माच स्फुरत राहतो, त्यास सृष्टि आभासरूपानेंही स्फुरत नाही; यामुळें बाधितानुवृत्तिही मानावी लागत नाही. तस्मात् आत्मरूप तत्त्ववेत्ता आपल्या ठिकाणीं कर्तृत्वाभास मानून कर्मे करील अशी आशा करणें व्यर्थ आहे.

६. संन्यास व कर्मयोग.

“ संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते ” ॥ (गीता ५-२.)

संन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही मार्ग मोक्षप्रद आहेत; पण या दोन मार्गांत कर्मसंन्यासापेक्षां कर्मयोगमार्ग अधिक महत्त्वाचा आहे.

“ अनादिकर्माच्या फे-यांतून सुटण्यास सर्वाभूतीं एकत्वानें असणा-या परब्रह्माचें अनुभवात्मक ज्ञान होणें एवढा एकच मार्ग असून, या अमृत ब्रह्माचें ज्ञान संपादन करण्यास मनुष्य स्वतंत्र आहे कीं नाही, आणि हें ज्ञान प्राप्त होण्यास मायासृष्टींतील अनित्य व्यवहार किंवा कर्में त्यानें कशीं करावीं, याचा गेल्या प्रकरणांत सविस्तर विचार केला; आणि अखेर असें ठरविलें कीं, बंधन हा धर्म कर्माचा नसून मनाचा आहे, म्हणून व्यावहारिक कर्माच्या फलांत आपली जी आसक्ति असते ती इंद्रियनिग्रहानें कमी कमी करुन सदर कर्में शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीनें करीत गेल्यानें हळूहळू साम्यबुद्धिरूप आत्मज्ञान देहेंद्रियांत मुरुन जातें व शेवटीं पूर्ण सिद्धि प्राप्त होते. ” (गीतारहस्य, पृ. २९८.)

यावर आमचें म्हणणें असें आहे- अमृत ब्रह्माचें ज्ञान संपादन करण्याविषयीं अज्ञ जीव स्वतंत्र आहे असें जरी वाटतें, तरी त्याला मोक्षासारखें फल मिळविण्यास ईश्वराची कृपाच असावी लागते. नाहीतर ' बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते ' (बहुत जन्मांच्या शेवटीं परोक्षज्ञानी मजप्रत प्राप्त होतो) असें भगवंतांनी सांगितलें नसतें. यावरुन जीव हा पूर्ण स्वतंत्र आहे असें ठरत नाही. म्हणून मुमुक्षूंनीं चित्तशुद्धीसाठीं फलाशारहित कर्में केलीं म्हणजे ईश्वर संतुष्ट होऊन जीवास मोक्षरूपी फल देतो असें अज्ञदृष्टीनें सिद्ध करावें लागतें.

रा. टिळक म्हणतात- “ बंधन हा धर्म कर्माचा नसून मनाचा आहे. ” त्यांनीं मागच्या प्रकरणांत नामरूपात्मक माया म्हणजे नामरूपकर्मात्मक माया असें सांगितलें आहे. त्यांचें हें म्हणणें शास्त्रशुद्ध असल्यामुळें आम्ही कबूल केलें आहे. पण कर्मात्मक मायेचें कार्य जें मन तें कर्मात्मक मायेहून भिन्न होईल असें म्हणतां येत नाही. उलट कर्मात्मक मनावरुनच माया कर्मात्मक आहे असें सिद्ध होते. मन जर कर्मात्मक नसेल, तर माया कर्मात्मक आहे असें ठरवितां येणार नाही. मनाहून कर्में भिन्न आहेत असें ठरविल्यास तीं जड असल्यामुळें कोणतेंही व्यवहाररूप कार्य उत्पन्न करण्यास तीं समर्थ होणार नाहीत. अशा रीतीनें जेथें व्यवहाराचीच सिद्धि होत नाही, तेथें कर्मानें मोक्षाची सिद्धि कशी होईल?

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

यासाठी मनाचें स्वरूप कर्मात्मकही आहे असें मानावें लागतें. म्हणूनच आचार्यांनीं उपदेशसाहस्रीं त ' धात्वर्थश्चधियः क्रियाः ' म्हणजे व्याकरणशास्त्रांत जितके धातु आहेत, तितक्यांचा अर्थ ' बुद्धीच्या क्रिया ' हा आहे, असें सांगितलें आहे व ज्ञानेश्वरांनींही ज्ञानेश्वरींत -

तरी केवळ जे सत्ता । तो पुरुष गा पंडुसुता ।

प्रकृतीतें समस्ता । क्रिया नाम ॥ (अ. १३- ८६६.)

असें म्हटलें आहे. यावरून समस्त प्रकृति म्हणजे मनासहित मूल अज्ञान नामरूपकर्मात्मक माया आहे असें सिद्ध होतें. मनाच्या क्रिया व ज्ञान अशा दोन शक्ति आहेत. त्यांतील क्रियाशक्ति मनाचें स्वरूप आहे व ज्ञानशक्ति मनांत आत्मप्रतिबिंबानें आलेली आहे; मन क्रियात्मक असल्यानें आत्मप्रतिबिंबज्ञानही क्रियात्मक आहे, त्यामुळें बिंबआत्माही क्रियात्मक आहे असें अज्ञानानें मानून मनुष्य पुनर्जन्माच्या कल्पनेंत सांपडतो. अशाप्रकारचा बंध मनानें उत्पन्न केला आहे, म्हणून ' मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः ' या श्लोकांत क्रियात्मक मनच बंधाला कारण आहे असें म्हटलें आहे. या समूल कर्मबंधांतून सुटका करून घेण्यास मनच जर कारण होईल तर मन क्रियात्मक असल्यानें मनोजन्य मोक्षही क्रियात्मक होऊन अनित्य ठरेल. अर्थात् तसल्या मोक्षावर अनित्यत्व हा दोष येतो. यासाठीं श्रीविद्यारण्य पंचदशींत म्हणतात-

' ब्रह्मण्यज्ञाननाशाय वृत्तिव्याप्तिरिहेष्यते ॥

' स्वयं स्फुरणरुपत्वादाभासोनोपयुज्यते ' ॥

म्हणजे (वृत्ति) मन हें ब्रह्माच्या ठिकाणचें अज्ञान घालविण्याकरितां ब्रह्मास व्यापतें, तें ब्रह्मास प्रकाशित करित नाही; आत्मा स्वयंप्रकाश असल्यामुळें मनांतील (वृत्तींतील) चिदाभासही आत्म्याला प्रकाशित करण्यास समर्थ नसतो. तात्पर्य इतकेंच कीं, मन व चिदाभास हे आत्म्याला जाणण्यास समर्थ असत नाहीत, तर मनोव्यतिरिक्त स्वयंप्रकाश असलेला आत्माच मुक्तस्वरूप असल्यानें मोक्ष आयताच स्वयंप्रकाश असतो; अर्थात् मोक्ष मनोव्यतिरिक्त (मनाला सोडून) राहत असल्यामुळें सक्रिय न होतां अक्रियस्वरूपानेंच राहतो.

श्रुतीचें तात्पर्यही असेंच आहे- ' मनसैवेदमाप्तव्यं ' म्हणजे ब्रह्मविषयक अज्ञानाचा नाश करण्यासाठीं ब्रह्माचे ठिकाणीं मनाची व्याप्ति झाली पाहिजे. अज्ञानाचा नाश करणें एवढेंच मनाचें काम असतें, आत्म्याला प्रकाशित करण्याचें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सामर्थ्य मनामध्ये असत नाही; म्हणूनच ' यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह ' म्हणजे वाणी व मन यांना ब्रह्मप्राप्ति होत नसल्याने तीं ब्रह्मापासून निवृत्त होतात, ही श्रुति सार्थ होते; म्हणजे मन ब्रह्मास प्रकाशित करण्यास समर्थ असत नाही हेंच सिद्ध होतें. मन अज्ञानाचा नाश करितें एवढ्याच कारणावरून ' मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः ' असें म्हटलें आहे. सारांश मोक्षाचें स्वरूप निष्क्रिय असल्याने नित्य आहे असें ठरतें; त्यामुळे अशा प्रकारच्या आत्मस्थितीत कर्तृत्व व कोणतीही व्यावहारिक कर्मे राहत नसल्याने तत्त्वज्ञ पुरुष निष्क्रिय राहतो.

रा. टिळक असें म्हणतात- " पुढें म्हणजे सिद्धावस्थेंत ज्ञानी व स्थितप्रज्ञ पुरुषानें कर्मच करीत रहावें, किंवा जें काय मिळवावयाचें तें प्राप्त होऊन कृतकृत्य झाल्यामुळे मायासृष्टीतील सर्व व्यवहार निरर्थक व ज्ञानाला विरुद्ध समजून अजिबात सोडून द्यावे, या महत्त्वाच्या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे. कारण, कर्म अजिबात सोडणें (कर्मसंन्यास) आणि तींच निष्काम बुद्धीनें आमरणांत करणें (कर्मयोग) हे दोन्ही पक्ष तर्कदृष्ट्या या ठिकाणीं संभवतात; आणि यांपैकी, जो पक्ष श्रेष्ठ ठरेल त्याच्या धोरणानेंच पहिल्यापासून म्हणजे साधनावस्थेंतहि वागणूक ठेवणें सोयीचें असल्यामुळे या दोहोंच्या तारतम्याचा विचार केल्याखेरीज कर्माकर्माचें कोणतेंच आध्यात्मिक विवेचन पुरें होत नाही. पूर्ण ब्रह्मज्ञान प्राप्त झाल्यावर कर्म केलीं काय, आणि न केलीं काय सारखेंच (गी. ३।१८); कारण, सर्व व्यवहारांत कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ असल्यामुळे ज्ञानानें ज्याची बुद्धि सर्वाभूतीं सम झाली त्याला पुढें कोणत्याच कर्माच्या शुभाशुभत्वाचा लेप लागत नाही (गी. ४।२०, २१), असें अर्जुनास सांगितल्यानें निर्वाह लागणें शक्य नव्हतें. तूं लढाईच कर- ' युध्यस्व ' - असा भगवंताचा त्यास निश्चित उपदेश होता (गी. २।१८) आणि या खणखणीत उपदेशाच्या समर्थनार्थ ज्ञानोत्तर लढाई केली तरी वाहवा आणि न केली तरी वाहवा अशा धरसोडीच्या उपपत्तीपेक्षां दुसरी काहीं तरी सबळ कारणें त्यास सांगणे जरूर होतें. किंबहुना एखाद्या कर्माचा भयंकर परिणाम डोळ्यापुढें दिसत असतांही शहाण्या पुरुषानें ते का केलें पाहिजे हे सांगण्यासाठीच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झाली असून, गीतेचें जे काय वैशिष्ट्य आहे तेहि हेंच होय. कर्माने जंतु बांधला जातो आणि ज्ञानाने मुक्त होतो हे जर खरें तर ज्ञानी पुरुषानें कर्म करावें तरी कशाला? कर्मक्षय म्हणजे कर्म सोडणें असा अर्थ नसून फक्त फलाशा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सोडिल्यानंच कर्माचा क्षय होतो, सर्व कर्म सोडणें शक्य नाही, इत्यादि सिद्धांत जरी खरें असले, तरी शक्य तेवढी कर्मही सोडूं नयेत असें त्यामुळें पुरे सिद्ध होत नाही; आणि न्यायतः पाहिले तरी तोच अर्थ निष्पन्न होतो. कारण चोहोंकडे पाणीच पाणी झाल्यावर मग पाण्यासाठीं विहीरीकडे धांव घेण्याची ज्याप्रमाणें जरूर राहत नाही तद्वत् कर्मानें सिद्ध होणारी जी ज्ञानप्राप्ति ती झाल्यावर ज्ञानी पुरुषास कर्माची काहीच अपेक्षा नसते, असे गीतेंतच सांगितले आहे (गी. २।४६). यासाठीं तिस-या अध्यायाच्या आरंभीं अर्जुनानें श्रीकृष्णास प्रथम असें विचारिलें आहे कीं, तुमच्या मतानें कर्मापेक्षां निष्काम किंवा साम्य बुद्धि जर श्रेष्ठ, तर स्थितप्रज्ञाप्रमाणें मी आपली बुद्धि शुद्ध ठेवितों म्हणजे झालें, मला लढाईच्या या घोरकर्मांत कां घालतां ? (गी. ३।१९). या प्रश्नाला उत्तर देतांना भगवंतांनीं कर्म कोणालाच सुटत नाहीत, वगैरे कारणें सांगून चवथ्या अध्यायांत कर्माचें समर्थन केलें आहे. " (गीतारहस्य, पृ. २९८-२९९).

यावर आमचें म्हणणें असें आहे-

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते ॥ (गी. ५।१२)

संन्यास व कर्मयोग हीं दोन्हीं साधनें ज्ञानोत्पत्तीला कारण होत असल्यामुळें मोक्षप्रापक आहेत; अर्थात् ज्ञानोत्पत्ति होण्यापूर्वीं कर्मसंन्यास करण्यापेक्षां कर्मयोगाचें अवलंबन करणें अधिक महत्त्वाचें आहे. या श्लोकांत ' निःश्रेयसकर ' हा शब्द महत्त्वाचा आहे; त्यावरून मोक्ष प्राप्तीचीं दोन साधनें आहेत असें ज्ञान होतें. या दोन साधनांचा विचार केला तर ज्ञानापेक्षां हीं दोन्हींही साधनें गौणच ठरवावीं लागतात. या दोन्हीं साधनांनीं मोक्ष जर प्राप्त होईल तर हीं दोन्हीं साधनें क्रियासाध्य असल्यामुळें साधनजन्य मोक्षही विकारी होऊन अनित्य होईल. यासाठीं ' अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ' या सूत्रप्रामाण्यावरून मोक्षाचें मुख्य कारण अपरोक्षज्ञानच ठरवावें लागतें. हें ज्ञान आत्मस्वरूप असल्यानें नित्य ठरून आत्मस्वरूप मोक्षही नित्य ठरतो. त्यामुळें ज्ञानाच्या अपेक्षेनें कर्मसंन्यास व कर्मयोग हीं बाह्य साधनें आहेत असें म्हणावें लागतें. ज्यावेळीं केवळ बाह्य साधनांचाच विचार प्रकृत असतो, त्यावेळीं ज्ञानाचा विचार करण्याचें कारणच नसतें; कारण दोन्हीं साधनांनीं ज्ञानाचीच प्राप्ति करून घ्यावयाची असते; ज्ञानप्राप्ति झाल्यानंतर सिद्ध मोक्षाची प्राप्ति अयत्नतः होते. म्हणून वरील श्लोकांत ज्ञानाचा विचार न करितां बाह्य साधनांचाच विचार केलेला आहे.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्मसंन्यास शब्दानें विविदिषासंन्यासाश्रम स्विकारण्यापासून शमदमादि व यमनियमादि साधनांच्या द्वारा धारणा, ध्यान, समाधीपर्यंत अभ्यास करून बुद्ध्यादिकांचा निरोध करणें इतका अर्थ घ्यावा लागतो; व कर्मयोग शब्दानें फलत्यागपूर्वक नित्य- नैमित्तिक कर्मांचें ग्रहण करावें लागतें. अशा प्रकारच्या या दोन साधनांमध्ये कर्मसंन्यास हें साधन प्रथमच आचरण्यास कठीण आहे व कर्मयोग हें साधन आचरण्यास सोपें आहे; शिवाय कर्मयोगाच्या अनुष्ठानानें संन्यासाची योग्यता येते म्हणून कर्मसंन्यासापेक्षां कर्मयोग अधिक महत्त्वाचा आहे असें वरील श्लोकांत सांगितलें आहे.

प्रथम निष्काम कर्मयोग व नंतर कर्मसंन्यास अशा क्रमानें या दोन्ही साधनांचें आचरण केल्यास निष्क्रिय-आत्मज्ञान अनायासानें होतें. फक्त कर्मसंन्यासानें आत्म्याचे स्वरूप निष्क्रिय (कर्तृत्वविरहित) कसें असतें हें साधारणतः लक्षांत येतें, व ज्ञानानें आत्म्याची निष्क्रियस्थिति अनुभवितां येतें, म्हणून ज्ञानोत्पत्ति होण्यास कर्मयोगापेक्षां कर्मसंन्यास हें साधन श्रेष्ठ मानावें लागतें. कर्मयोग हें साधन ज्ञानोत्पत्तीसाठीं श्रेष्ठ ठरत नाही; कारण कर्मयोगानें आत्मा ' कर्ता ' आहे ही भावना कायम राहते. आत्मा सविक्रिय आहे अशा भावनेवाचून कर्मानुष्ठान संभवतच नाही; तो निष्क्रिय आहे या ज्ञानानंतर साधक बुद्धिपुरःसर कर्म करील हें संभवतच नाही; यास्तव व ज्ञानोत्पत्तीसाठीं कर्मयोगापेक्षां कर्मसंन्यासच श्रेष्ठ ठरणार, यांत कांहीं शंका नाही. सारांश, ज्ञानोत्पत्तीपूर्वीच वरील दोन्ही साधनांचें महत्त्व असतें, ज्ञानोत्पत्ति झाल्यावर त्यांचें महत्त्व राहत नाही.

श्रीमद्भगवद्गीतेच्या पांचव्या अध्यायाच्या आरंभी आचार्यांनीं याविषयीं जें भाष्य लिहिलें आहे त्याचें तात्पर्य असें- ' कर्मण्यकर्म यः पश्येत्- ' जो कर्माचे ठिकाणीं अकर्म पाहील; ' ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं ' - ज्याचीं कर्म ज्ञानाग्नीनें दग्ध झालीं; ' शारीरं केवलं कर्म कुर्वन् ' - फक्त शरीरपोषणापुरतें कर्म करीत राहणारा; ' यदृच्छालाभसंतुष्टः ' - साहजिक लाभानें संतुष्ट झालेला; ' ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः ' --ब्रह्माग्नींत अर्पण करण्याचीं हविर्द्रव्यें ब्रह्म, व अर्पणही ब्रह्म याप्रमाणें सर्व ब्रह्म आहे; ' कर्मजान् विद्धि तान् सर्वान् ' - सर्व यज्ञ कर्मापासून उत्पन्न झाले आहेत, आत्मा निष्कर्म आहे; ' सर्वं कर्माखिलं पार्थ ' - सर्व निःशेष कर्म ज्ञानाचे ठिकाणीं संपतात; ' योगसंन्यस्तकर्माणं ' -- ज्याचीं सर्व कर्म ज्ञानानें निवृत्त होतात; इत्यादि वचनांनीं भगवंतांनीं सर्व कर्मांचा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

संन्यास सांगितला आहे. तसेच ' छित्चैनं संशयं योगमातिष्ठ ' - तू हे संशय छेदून कर्मयोगाचा अवलंब कर, असेही सांगितले आहे. यावरून अर्जुनाला वरील दोन मार्ग प्राप्त होतात, पण तत्त्वज्ञान झाल्यावर तत्त्वज्ञास दोन्ही मार्गांचे अवलंबन करता येणे शक्य नाही. ज्याप्रमाणे एका पुरुषाच्या ' गति व स्थिति ' ह्या परस्पर विरुद्ध दोन क्रिया एकाकालीं संभवत नाहीत, त्याप्रमाणे कर्मसंन्यास व कर्मयोग ह्या दोन क्रिया परस्पर विरुद्ध असल्यामुळे तत्त्वज्ञाच्या ठिकाणी एकाकालीं संभवत नाहीत. भिन्नकालीं वरील दोन क्रिया तत्त्वज्ञाचे ठिकाणी संभवतील असे म्हणावे तर तत्त्वज्ञान झाल्यावर तत्त्वज्ञ स्वतःला अकर्ता समजतो. तेव्हा तो कर्मयोगाचा कर्ता कसा होणार ? म्हणून तत्त्वज्ञान झाल्यावर तत्त्वज्ञास कर्मयोग राहत नाही. अशा प्रकारची ही अडचण पाहून या दोन मार्गांपैकी श्रेष्ठ मार्ग कोणता, असा अर्जुनाने ' संन्यासं कर्मणां कृष्ण ' या श्लोकांत प्रश्न केलेला आहे. त्यावरून अज्ञानी मनुष्याने कोणता मार्ग स्विकारावा हेच प्रश्नाचे तात्पर्य आहे असे सिद्ध होते. कर्मसंन्यास ज्ञानी लोकांचा विषय आहे व कर्मयोग अज्ञ लोकांचा विषय आहे; असा मूळांतच जर भेद केला, तर एकासच या दोन मार्गांचे अवलंबन करणे संभवत नसल्याने अर्जुनाचा प्रश्न अयोग्य ठरतो अशी शंका येते; तिचे निवारण करण्यासाठी आचार्य म्हणतात की तत्त्वज्ञान झाल्यावर तत्त्वज्ञ जर कर्ता संभवत नाही तर कर्मसंन्यास कोण करणार? कर्मसंन्यास करण्यासही कर्त्याची अपेक्षा असते, कर्त्याशिवाय कर्मसंन्यासही संभवत नाही; तत्त्वज्ञ तर कर्ता होत नाही; ही अडचण मनांत आणून अर्जुनाने या दोन्ही योगांपैकी प्रशस्त योग कोणता ? असा प्रश्न केलेला आहे हे एक कारण व भगवंतांचे उत्तरही (गी. ५-२) अज्ञानाचे हे दोन योग आहेत अशा तात्पर्यांचे आहे, हे दुसरे कारण; या दोन कारणांवरून अर्जुनाचा प्रश्न अज्ञान्याबद्दलचाच आहे असे ठरवावे लागते; म्हणून हे दोन योग तत्त्वज्ञाला साक्षात् मोक्ष देणारे संभवतील असे म्हणता येत नाही; तर ते अज्ञान्यालाच क्रमाने मोक्ष देणारे संभवतील. कारण ' अविनाशि तु तद्विद्धि, ' ' य एनं वेत्ति हन्तारं, ' ' वेदाविनाशिनं नित्यं, ' इत्यादि श्लोकांमध्ये तत्त्वज्ञाच्या सर्व कर्मांचा अभाव होतो, असे स्पष्ट म्हटले आहे. तसेच ' तस्माद्युध्यस्व भारत, ' स्वधर्ममपिचावेक्ष्य, ' ' कर्मण्येवाधिकारस्ते, ' इत्यादि वचनांवरून तत्त्वज्ञाला कर्मे करण्याचा अधिकार प्राप्त होईल असे म्हणता येत नाही. कारण, ' ज्ञानयोगेन सांख्यानां, ' ' तस्य कार्यं न विद्यते, ' इत्यादि

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

वचनांवरुन तत्त्वज्ञाच्या सर्व कर्माचा अभाव होतो असें सिद्ध होते; म्हणून अज्ञानी जीवच कर्मयोगाचा अधिकारी संभवतो, तत्त्वज्ञ संभवत नाही. ' न कर्मणामनारंभात्, ' ' संन्यासस्तु महाबाहो, ' इत्यादि वचनांवरुनही कर्मयोग हें आत्मज्ञानाचें एक साधन असें ठरवावें लागतें. व ' शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्, ' ' नैव किंचित् करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ' म्हणजे तत्त्वज्ञानें शरीरपोषणापुरतें कर्म केले तर त्यास पाप लागत नाही, तत्त्वज्ञ मी कांहीं करीत नाही असें मानतो; इत्यादी वचनांवरुन तत्त्वज्ञ नेहमीं अकर्मस्वरूपानें राहतो असें सिद्ध होते. तस्मात् तत्त्वज्ञाला अज्ञान्याचा कर्मयोग संभवेला अशी स्वप्नामध्ये देखील कल्पना करता येत नाही. सारांश वरील दोन योग अज्ञाना आत्मज्ञान होण्यास साधन आहेत असें सांगितलें असल्यामुळे अज्ञच कर्मयोगी संभवतो, तत्त्वज्ञ संभवत नाही.

३०३ पानांत रां. टिळक कर्मयोगशब्दाचा गीतेस जो अर्थ मान्य आहे त्याचें विवरण असें करतात- ' ज्याला आपल्या आत्म्याचें कल्याण कशांत आहे हें कळतें अशा ज्ञानी पुरुषानें युद्धादि स्वधर्मोक्त सांसारिक कर्मे आमरणांत करावीं कां करूं नये हाच गीतेंतला मुख्य प्रश्न असून ज्ञानी पुरुषानेंहि चातुर्वर्ण्याचीं हीं कर्मे निष्कामबुद्धीनें केलींच पाहिजेत (गी. ३. २५) हा गीतेंतील कर्मयोग आहे; आणि तो संन्यासमार्गाचें पूर्वांग कधींच होऊं शकत नाही. कारण या मार्गांत कर्मे कधींच सुटत नाहीत. प्रश्न काय तो मोक्ष प्राप्तीचा. पण ज्ञानप्राप्ति झालेली असल्यामुळे निष्काम कर्मे बंधक न होतां संन्यासानें जो मोक्ष मिळावयाचा तोच या कर्मयोगानेंहि प्राप्त होतो (गी. ५-५), असें गीतेंत स्वच्छ सांगितलें आहे. म्हणून गीतेंतील कर्ममार्ग संन्यासाचें पूर्वांग नसून, ज्ञानोत्तर हे दोन्ही मार्ग मोक्षदृष्ट्या स्वतंत्र म्हणजे तुल्यबल (गी. ५-२) आहेत, असाच ' लोकेऽस्मिन्निविधा निष्ठा ' (गी. ३-३) या गीतावाक्याचा अर्थ घेतला पाहिजे; आणि याच हेतूनें पुढच्या चरणांत ' ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेण योगिनां ' अशी या दोन मार्गांची भगवंतांनीं पृथक् फोड करुन दाखविली असून पुढें तेराव्या अध्यायांतील ' अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेण चापरे ' या श्लोकांतील ' अन्ये ' (एक) व ' अपरे ' (दुसरे) हीं पदे हे दोन्ही मार्ग स्वतंत्र मानिल्याखेरीज अन्वर्थक होत नाहीत. '

याविषयीं आम्हीं असें म्हणतो कीं, कर्मयोगास कर्मसंन्यासाची जरी अपेक्षा नसते तरी कर्मसंन्यासास कर्मयोगाची अपेक्षा असते; म्हणून प्रथम

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्मयोगाचें आचरण करावें लागतें; नंतर आत्म्याचे ठिकाणीं कर्माचा अभाव कसा असतो हें कळण्यासाठीं कर्मसंन्यास करावा लागतो. ज्याप्रमाणें घटाचें अस्तित्व कळल्यानंतर घटसापेक्ष घटाभावाचें ज्ञान होतें त्याप्रमाणें कर्मयोगाचें अस्तित्व कळल्यावर कर्मयोगसापेक्ष कर्माभावाचें (कर्मसंन्यासाचें) ज्ञान होतें, म्हणून अगोदर कर्मयोग व नंतर कर्मसंन्यास, अशा क्रमानें मुमुक्षूनें दोन्ही योगांचें आचरण केल्यास त्याला निष्क्रिय आत्म्याची स्थिती कळेल. फक्त कर्मयोगाचें आचरण केल्यानें त्याला आत्मा कर्ता आहे असाच बोध होईल, पण आत्मा अकर्ता आहे असा बोध होणार नाही. म्हणून निष्क्रिय आत्मज्ञान होण्याविषयीं कर्मसंन्यासाचा जेवढा उपयोग होतो, तेवढा कर्मयोगाचा होत नाही, म्हणून निष्क्रिय आत्म्याचें ज्ञान होण्यास कर्मसंन्यास जितका उपयोगी पडतो तितका कर्मयोग उपयोगी पडत नाही, असें मानणें भाग आहे. हे दोन्ही मार्ग अगदीं स्वतंत्र आहेत असें मानल्यास कर्मयोग्याला निष्क्रिय आत्म्याचा बोध होणार नाही. यास्तव कर्मयोग्यासही कर्मसंन्यासाचें (समाधीचें) आचरण (अभ्यास) करावेंच लागतें आणि वस्तुस्थिति जर अशी आहे तर हे दोन मार्ग अगदी स्वतंत्र आहेत, असे कसें म्हणतां येईल? कर्माच्या योगानें अकृत मोक्षाची प्राप्ति होत नाही, असा ' नास्त्यकृतः कृतेन ' या श्रुतीनें निर्धार केलेला आहे, त्यामुळें कर्मयोगानें मोक्षप्राप्ति होईल असें म्हणतां येत नाही. ' ज्ञानादेव तु कैवल्यं ' हाच सिद्धान्त होय.

सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।

कुर्याद्विद्वांस्तथाऽसक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥ (गी. ३।२५)

हे भारता, कर्माचे ठिकाणीं अज्ञानी सक्त होऊन ज्याप्रमाणें कर्म करितात त्याप्रमाणें लोकसंग्रहेच्छु विद्वानानें फलाचे ठिकाणीं सक्त न होतां कर्म करावीत. या श्लोकांत ' चिकीर्षुः ' हें पद महत्त्वाचें आहे. त्याचा अर्थ लोकसंग्रह करण्याविषयीं ' कामुक ' - कामना करणारा- असा आहे. यथें विद्वान् - शब्दानें पूर्ण ब्रह्मनिष्ठ विवक्षित नाही; कारण, ब्रह्म झालेला पुरुष असंग अत एव कामनारहित असतो, ' यो न द्वेषि न कांक्षति ' (गी. ५।१३) जो द्वेष करीत नाही व इच्छाही करीत नाही असें विद्वानाचें अथवा ख-या संन्याशाचें लक्षण भगवानांनींच सांगितलें आहे. त्यावरून लोकसंग्रहेच्छु पुरुष परोक्षज्ञानी आहे असें सिद्ध होतें. श्रीगीतेच्या पांचव्या अध्यायांच्या ' यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्यौगैरपि गम्यते, ' व ' संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ' या दोन

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

श्लोकांतही सांख्य व योग हे दोन मोक्षरूपी फलाला देणारे उपाय आहेत म्हणून फलदृष्ट्या एक आहेत व कर्मयोगापेक्षां संन्यासमार्ग श्रेष्ठ आहे, असें सांगितलें आहे; त्यामुळे कर्ममार्ग संन्यासमार्गाचें पूर्वांग आहे असें ठरवावें लागतें. ' लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा ' (गी. ३-३) या श्लोकांत या दोन मार्गांचा भेद केलेला आहे हें खरें, पण कर्मसंन्यासाला कर्मयोगाची गरज असते हें वर दाखविलें आहे; आणि त्यासाठीच ' संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ' (५-६) या श्लोकांत कर्मयोग गौण अतएव पूर्वांग आहे, असें सिद्ध केलेलें आहे. ' अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेण चापरे ' (१३-२४) या श्लोकांतही कर्मयोगाला गौण मानून सांख्ययोगाला प्राधान्य दिलेलें आहे. येथें ' अन्ये ' ' कितीएक ' कर्मयोगाशिवाय नुसत्या सांख्ययोगानें आत्मज्ञान होतें असें म्हणतात, व ' अपरे ' म्हणजे दुसरें कर्मयोग व कर्मसंन्यास अशा क्रमानें आत्मज्ञान होऊन त्या आत्मज्ञानानें मोक्ष होतो, असें म्हणतात. या दोन्ही मार्गांमध्ये ज्ञानाशिवाय मोक्ष होत नाही, त्यामुळे कर्मयोग व कर्मसंन्यास हे गौण म्हणजे साधनरूप समजावे लागतात. तस्मात् अन्ये व अपरे या दोन शब्दार्थांचा विरोध राहत नाही.

३०५ पानावर रा. टिळक पुनः असें म्हणतात-

'' यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ (गी. ३-७) .

कर्मे सोडून देण्याच्या भरीस न पडतां ' इंद्रियें मनानें आंवरुन अनासक्त बुद्धीनें कर्मेन्द्रियांनीं कर्मे करणा-याची योग्यता विशिष्यते म्हणजे विशेष आहे ' कारण केव्हांहि झालें तरी ' कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ' अकर्मापेक्षां कर्म श्रेष्ठ (गी. ३।८); ' म्हणून तूं कर्मच कर (गी. ४।१५) ' किंवा ' योगमातिष्ठोत्तिष्ठ ' (गी. ४।४२) कर्मयोग स्विकारुन युद्धाला उभा राहा, ' (योगी) ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ' ज्ञानमार्गीयांपेक्षां (संन्यासापेक्षां) कर्मयोग्याची योग्यता अधिक आहे, ' तस्माद्योगी भवार्जुन ' (गी. ६।४६) म्हणून हे अर्जुना, तूं (कर्म) योगी हो, किंवा ' मामनुस्मर युध्य च ' (गी. ७।८) माझें स्मरण मनांत ठेऊन लढ, इत्यादि प्रकारें अर्जुनास गीतेंत ठिकठिकाणीं जो उपदेश केलेला आहे, त्यांतहि कर्मयोग संन्यासापेक्षां किंवा अकर्मापेक्षां अधिक योग्यतेचा असें दाखविण्यास ' ज्यायः, अधिक; विशिष्यते, ' अशीं स्पष्ट पदे असून अठराव्या अध्यायांतील उपसंहारांतहि नियत कर्मांचा संन्यास करणें योग्य नसून आसक्तिविरहित सर्व कर्मे सदा केलीं पाहिजेत, हेंच माझें निश्चित व उत्तम मत होय ' असें भगवंतांनीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

पुनः म्हटलें आहे (गी. १८।६।७). यावरून संन्यासमार्गापेक्षां कर्मयोगच गीतेंत श्रेष्ठ ठरविला आहे, असें निर्विवाद सिद्ध होतें. "

यावर आमचें म्हणणें असें आहे- (गी. ३।७,८; ४।१५, ४२; ८।७.) या श्लोकांत परोक्षज्ञान्यानें कर्म करावीत असें सांगितलें आहे. परोक्षज्ञानार्शीं कर्माचा विरोध राहत नसल्यानें मुमुक्षूंच्या कर्माची निवृत्ति होत नाही. अपरोक्ष ज्ञान होण्यापूर्वीं कर्म न करण्यापेक्षां कर्म करीत राहणें हेंच महत्त्वाचें आहे, असाच वरील श्लोकांचा भावार्थ आहे. (१८।६, ७;) या श्लोकांचाहि भावार्थ असाच आहे. यावरून अपरोक्ष ज्ञान होण्यासाठीं कर्मसंन्यास करूं नये असें मात्र सिद्ध होत नाही. कारण, (गी. १८।४९, ५७; गी. ९।२८) या श्लोकांत संन्यास मोक्षाचें अर्थात् अपरोक्षज्ञानाचें साधन आहे असें सांगितलें आहे; त्यामुळें संन्यासापेक्षां कर्मयोगास वास्तविक प्राधान्य येणें केव्हांही शक्य नाही. मुमुक्षु तत्त्वज्ञानाचें अंतरंग साधन जो संन्यास त्याचें आचरण न करितां कर्मही सोडून जर स्वस्थ बसेल तर तो मोक्षमार्गापासून च्युत होईल. एवढ्यासाठींच मुमुक्षूनें निष्कामकर्म करावें असा भगवंतांनीं वारंवार उपदेश केलेला आहे. ' तस्य कार्यं न विद्यते, ' ' नैव तस्य कृतेनार्थः ' (गी. २।१७।१८), इत्यादि प्रमाणांवरून अपरोक्षज्ञान्याला कर्म विहित नाही, असें सिद्ध होतें. तसेंच ' कर्म समग्रं प्रविलीयते ' (गी. ४।२३) अपरोक्षज्ञान्याचें कर्म फलासह लय पावतें, ' न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ' (गी. ४।३८) ज्ञानासारखें पवित्र कांहीं नाही, ' इति ते ज्ञानमाख्यातं ' (गी. १८।६३), इत्यादि प्रमाणांवरून अपरोक्षज्ञानच गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे, असें ठरतें. अपरोक्षज्ञान झाल्यावर कर्माचा लय होऊन मुमुक्षूला मोक्षप्राप्ति होते; व परोक्षज्ञान्याला मोक्षरूपी फल मिळवण्यासाठीं कर्म व संन्यास या दोन मार्गाचें क्रमानें अवलंबन करावें लागतें. या दोन्ही मार्गाचें फल अपरोक्षज्ञानरूपी मोक्षच आहे, म्हणून हाच गीतेचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे, आणि कर्म व संन्यास हे दोन योग गौण आहेत. तीं दोन्ही अपरोक्ष आत्मसाक्षात्काराचीं साधनें आहेत हें निर्विवाद ठरतें.

रा. टिळक म्हणतात- ' गीतेंतच ज्ञानी पुरुष कर्माचा संन्यास न करितां, ज्ञानोत्तरही अनासक्त बुद्धीनें आपले सर्व व्यवहार करीत असतो असें अनेक ठिकाणीं वर्णन आहे ' (गी. २।६४; ३।१९; ३।२५; १८।९).

पण रा. टिळक म्हणतात त्याप्रमाणें या श्लोकांत परोक्षज्ञानाचें ग्रहण

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

करावें लागतें; अपरोक्षज्ञानाचें ग्रहण केल्यास शास्त्रसंगति लागत नाही. अर्थात् मुमुक्षूच कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो, अपरोक्षज्ञानी (तत्त्वज्ञ) होत नाही, हेंच खरें.

३०६ ।३०७ पानांवर रा. टिळक पुनः असें म्हणतात- " ज्ञानानें मोक्ष मिळतो, किंवा ज्ञान व कर्म यांच्या समुच्चयानें मोक्ष मिळतो, असा प्रश्न या ठिकाणीं उपस्थित करुन, केवळ ज्ञानानेंच सर्व कर्में दग्ध होऊन मोक्षप्राप्ति होते, मोक्षप्राप्तीस कर्माची जरूर नाही, असा गीतार्थ श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत प्रथम दिला आहे; आणि त्यावरुन पुढें असें अनुमान काढिलें आहे कीं, ज्याअर्थीं गीतेच्या दृष्टीनेंही मोक्षाला कर्माची जरूरी नाही त्याअर्थीं चित्त शुद्ध झालें म्हणजे कर्में निरर्थक होतात, आणि तीं स्वभावतःच बंधक म्हणजे ज्ञानाला विरुद्ध असल्यामुळें ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषानें सोडून दिलीं पाहिजेत, हेंच मत भगवंतासहि गीतेंत ग्राह्य आहे, असें म्हणावें लागतें. ज्ञानोत्तर ज्ञानी पुरुषानेंहि कर्में केलीं पाहिजेत या पक्षास ' ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष ' असें नांव असून, श्रीशंकराचार्यांचा वरील युक्तिवाद हाच काय तो तद्विरुद्ध मुख्य आक्षेप होय. असाच युक्तिवाद मध्वाचार्यांनींही स्विकारिला आहे (गी. मा. भा. ३-३१); पण हा युक्तिवाद आमच्या मते समाधानकारक किंवा निरुत्तरहि नाही. कारण, (१) काम्य कर्में बंधक असून ज्ञानाला विरुद्ध असलीं, तरी तो न्याय निष्काम कर्मास लागूं पडत नाही; आणि (२) ज्ञानोत्तर मोक्षासाठीं कर्में नको असलीं, तरी दुस-या कांहीं सबळ कारणांसाठीं ज्ञानी पुरुषानें ज्ञानाबरोबरच निष्काम कर्में करणें अवश्य आहे, असें सिद्ध होण्यास त्यानें कांहीं बाध येत नाही. "

याविषयीं आम्ही असें म्हणतो कीं, अपरोक्षज्ञानाशीं कर्माचा समुच्चय मुळींच होत नाही; कारण अपरोक्षज्ञान झाल्यावर तत्त्वज्ञ ब्रह्मस्वरूपानें राहत असल्यामुळें अकर्तृस्वरूप असतो व कर्म करण्यास कर्ता असावा लागतो. एकच तत्त्वज्ञ अकर्तृस्वरूपानें राहून कर्तृस्वरूपानेंही राहतो असें मानणें विरोधामुळें संभवत नाही. म्हणून गीतेंत परोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय फक्त परोक्षज्ञान्याला सांगितला आहे असें सहज सिद्ध होतें. तत्त्वज्ञान झाल्यावर निष्काम कर्में बंधक होत नाहीत, तीं अवश्य केलीं पाहिजेत हें रा. टिळकांचें म्हणणें अयुक्त आहे. कारण तत्त्वज्ञान झाल्यावर कर्ताच जर राहत नाही तर निष्काम कर्में तरी करणार कोण? अर्थात् ज्याचे ठिकाणीं निष्काम कर्में प्राप्तच नाहीत त्या तत्त्वज्ञास तीं करण्याविषयीं उपदेश करुन कोणती फलनिष्पत्ति

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

होणार ? अर्थात् रा. टिळकांचें ज्ञानोत्तर कर्माविषयींचें पहिलें कारण बाधित होतें. आतां दुसऱ्या कारणाचा विचार केला तर दृष्टिसृष्टिपक्षाप्रमाणें ज्यास जगत्च आत्मरूपानें स्फुरत आहे त्यानें कोणत्या सबळ कारणासाठीं कर्म करावीत हेंच कांहीं समजत नाहीं; म्हणून दुसरें कारणही टिकत नाहीं. तस्मात् तत्त्वज्ञास कर्माची गरज आहे असें सिद्ध होत नाहीं. रा. टिळक पुनः असें म्हणतात-

वैदिकधर्माचे कर्मकांड व ज्ञानकांड असे दोन भाग असून त्यांतील भेद काय हें मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. पैकीं कर्मकांडांत म्हणजे ब्राह्मणादि श्रौत ग्रंथांतून आणि अंशतः उपनिषदांतूनहि प्रत्येक गृहस्थानें - मग तो ब्राह्मण असो वा क्षत्रिय असो- अग्निहोत्र पाळून ज्योतिष्टोमादि यज्ञयाग ज्याच्या त्याच्या अधिकाराप्रमाणें केले पाहिजेत अशी आज्ञा असून विवाह करुन प्रत्येकानें वंशवृद्धि करणें हेंहि त्याचें कर्तव्य होय, अशी स्पष्ट वचनें आहेत. उदाहरणार्थ- ' एतद्वै जरामर्यं सत्रं यदग्निहोत्रं ' अग्निहोत्ररूप हें सत्र मरेपर्यंत चालूं ठेविलें पाहिजे (श. ब्रा. १२।४।११); ' प्रजातंतुं मा व्यवच्छेत्सीः ' - वंशाचा धागा तोडूं देऊं नको (तै. उ. १।११।१); किंवा ' ईशा वास्यमिदं सर्वम् ' - जगांत जें कांहीं आहे तें परमेश्वरानें अधिष्ठित करावें, म्हणजे माझें नव्हे त्याचें आहे, असें समजावें, आणि या निष्कामबुद्धीनें -

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः ।

एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥

' कर्म करीत राहूनच शंभर वर्षे म्हणजे पुरुषायुष्याची मर्यादा संपेपर्यंत जगण्याची इच्छा धरावी, एवं म्हणजे अशा ईशावास्य बुद्धीनें कर्म केलीं म्हणजे त्या कर्माचा तुला म्हणजे पुरुषाला लेप (बंधन) लागावयाचा नाही, याखेरीज (सदर लेप किंवा बंधन टाळण्यास) दुसरा मार्ग नाही (ईश. १ व २)', इत्यादि वचनें पहा. पण कर्मकांडांतून ज्ञानकांडांत उतरलें म्हणजे ' ब्रह्मविदाप्नोति परं ' (तै. २।१।१). ब्रह्मज्ञानानें मोक्ष प्राप्त होतो; ' नान्यः पंथा विद्यतेऽयनाय ' (श्वेन. ३-८) (ज्ञानाखेरीज) मोक्षप्राप्तीचा दुसरा मार्ग नाही; ' पूर्वे विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते । किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोकः । ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वितैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति ' (बृ. ४, ४, २२ व ३, ५, १)- पूर्वीच्या ज्ञानी पुरुषांस पुत्रादिकांची आवड नसे; सर्व लोक हाच ज्याअर्थी आमचा आत्मा झालेला आहे, त्याअर्थी आम्हांला (दुसरी) प्रजा कशास पाहिजे? असें म्हणून संतति, संपत्ति व स्वर्गादि लोक, यांपैकीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कशाशीच ' एषणा ' म्हणजे इच्छा न धरितां त्यापासून निवृत्त होऊन हे ज्ञानी पुरुष स्वच्छ भिक्षाटन करीत हिंडत असत; किंवा ' अशा रीतीने विरक्त झालेल्या पुरुषांस मोक्ष मिळतो, ' (मुं. २।१।११); अगर अखेरीस ' यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत् ' (जाबा. ४) ज्या दिवशीं बुद्धि विरक्त होईल त्याच दिवशीं संन्यास घ्यावा;—अशीं विरुद्धपक्षीय वचनेंहि वैदिकग्रंथांतच आढळून येतात. शिष्टाचार पहावा तर तो उभयविध आहे असें आढळून येतें. शुकयाज्ञवल्क्यादिकांनी संन्यासमार्गाचें तर जनक, श्रीकृष्ण, जैगीषव्य, वगैरे ज्ञानी पुरुषांनीं कर्ममार्गाचेंच अवलंबन केलें होतें, असें इतिहासावरून उघड होतें. याच अभिप्रायानें ' तुल्यं तु दर्शनं ' (वे. सू. ३।४।९) म्हणजे आचारदृष्ट्या हे दोन्ही पंथ तुल्यबळ आहेत, असे सिद्धांतपक्षांतील कोटिक्रमांत बादरायणाचार्यांनीं म्हटलें आहे." (गीतार. पृ. ३०९-१०).

याविषयीं बादरायणाचार्यांचें मत काय आहे हेंच आम्ही सांगत आहों -- पुरुषार्थोऽतःशब्दादिति बादरायणः (वे. सू. ३।४।१) आत्मज्ञान कर्माचें अंग होऊन कर्त्याला मोक्ष देतें, किंवा तें कर्माची अपेक्षा न ठेवतां स्वतंत्रपणानें मोक्ष देतें, असा प्रश्न उद्भवतो. बादरायणाचार्य म्हणतात- श्रुतिप्रमाणांवरून आत्मज्ञान हें कर्त्याला स्वतंत्रपणानें मोक्ष देतें; आत्मज्ञानाला कर्माची गरज लागत नाही ' तरति शोकमात्मवित् ' (छा. ७।१।३) आत्मवेत्ता पुरुष शोक म्हणजे कर्मादि संसारबंध तरतो. ' ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति ' (मुं. ३।२।९) ब्रह्मवेत्ता निष्क्रिय ब्रह्मच होतो. ' ब्रह्मविदाप्नोति परं ' (तै. २।।१।१) ब्रह्मवेत्ता निष्क्रिय मोक्ष मिळवितो इत्यादि प्रमाणांवरून आत्मज्ञान कर्त्याला स्वतंत्रपणानें मोक्ष देतें असें ठरतें. ' आत्मा वारे द्रष्टव्यः ' (बृ. ४।५।६) आत्मा जाणावा; ' एतावदरे खल्वमृतम् ' (बृ. ४।५।१५) आत्माच अमृत आहे, असें सांगितलें आहे; त्यावरून आत्मज्ञानच स्वतंत्रपणें मोक्षाचें साधन ठरतें. तें कर्माचें अंग होत नाही. म्हणजे आत्मज्ञानाला मोक्ष द्यावयास कर्माचें साह्य लागत नाही.

याविषयीं कर्मवादी असा पूर्वपक्ष करितात- कर्म हें स्वतःप्रधान आहे, म्हणून कर्मकर्ता पुरुष त्या कर्माचें अंग असतो आणि याप्रमाणें कर्ता जर कर्माचें अंग आहे तर कर्त्याचें ज्ञानही कर्माचें अंगच होणार तें मोक्षाचें स्वतंत्र साधन होणार नाही. तेव्हां आत्मज्ञान हें ज्याचें अंग आहे, अशा कर्मांमुळें मिळणारा मोक्ष सत्य कसा असेल ? ' जनको ह वैदेहो बहुदक्षिणेन यज्ञेनेजे ' (बृ. ३।१।१) - ब्रह्मवेत्त्या जनकानें बहुत दक्षिणा देऊन यज्ञ केला. गृहस्थाश्रमी उद्दालकानेंहि

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आपल्या पुत्रास उपदेश केला. यांना केवळ ज्ञानाने जर मोक्ष संभवता तर त्यांना कर्माचरण कशास हवे होते ? ज्याअर्थी मोक्ष होण्यासाठी तत्त्वज्ञानोत्तरही त्यांनी कर्मे केली त्याअर्थी केवळ ज्ञानाने मोक्ष प्राप्त होत नाही असे त्यावरून सिद्ध होते. ' यदेव विद्यया करोति ' (छा. १।१।१०) तत्त्वज्ञान झाल्यानंतरही कर्म करतो; या श्रुतिवचनावरूनही ज्ञानकर्मसमुच्चय ठरतो. ' तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते ' (बृ. ४।४।१२) जीव जेव्हा परलोकाला जातो तेव्हा विद्या व कर्म ही त्याच्या बरोबर जातात. ' कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः ' (ईश.) ' एतद्वै जरामर्यं सत्रं यदग्निहोत्रम् ' इत्यादि श्रुतिप्रमाणांवरून आत्मज्ञान कर्मांचे अंग झाल्याने ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षाची सिद्धि होते. (वेसू. ३।४।१२, ३, ४, ५, ७.)

पण बादरायणार्य वरील पूर्वपक्षाचे असे निरसन करितात-- संसारी जीव शरीराहून भिन्न असून कर्ता व भोक्ता आहे, एवढेच श्रुतीत सांगितले असते तर मोक्ष सत्य नाही असे म्हणता आले असते; पण जीवच कर्तृत्वादि सर्व संसारीधर्माहून भिन्न परमात्मा आहे; त्यास पुण्यपापांचा स्पर्श नाही; त्याचे अपरोक्ष ज्ञान झाले असता मोक्ष होतो, असे सांगितले आहे. त्यामुळे अपरोक्ष ज्ञान परलोकी जाण्यासाठी किंवा संसार करण्यासाठी कर्मास प्रवृत्त करील असे सिद्ध होत नाही; उलट अपरोक्षज्ञानाने कर्तृत्वाचा अभाव होऊन सर्व कर्माचा नाश होतो, म्हणून अपरोक्षज्ञान झाल्यावर तत्त्वज्ञास कर्मे असत नाहीत. अर्थात् ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष सिद्ध होत नाही. ' यः सर्वज्ञः सर्ववित् ' (मुं. १।१९) जो जीव साक्षी सर्वज्ञ असून सर्ववेत्ता आहे; ' तदैक्षत ' (छां. ८।१२।३) - परमात्मा जीवरूपाने स्फुरला; ' स उत्तमः पुरुषः ' (छां. ८।१२।३) तो साक्षी उत्तम पुरुष आहे; इत्यादि श्रुतिवचनांवरून जीवच असंसारी परमात्मा आहे, असे सिद्ध होते. जीवाचे परमात्मस्वरूप (ब्रह्मस्वरूप) सत्य आहे; जीवपणा उपाधिकृत आहे ' तत्त्वमसि ' या प्रमाणावरून जीव अकर्ता आहे; मग कर्मे करण्यासाठी अकर्त्याने कर्तृत्व आणावे कोठून हीच पंचाईत आहे. याप्रमाणे तत्त्वज्ञ पुरुष कर्ता नसल्याने त्याची कर्मेही संभवत नाहीत; तेव्हा अपरोक्ष ज्ञान कर्मांचे अंग होते असे कसे म्हणता येईल ?

पूर्वकालीन ऋषि व जनक यांनी स्वतःला अपरोक्ष ज्ञान होण्यापूर्वी कर्मे केली; पण ती उपासनारूप विद्येच्या साहाय्याने केली. कारण, उपासनेत कर्तृत्वाची निवृत्ति होत नाही. अर्थात् कर्म व उपासनाविद्या यांचा समुच्चय

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

संभवतो. पण निर्गुण ब्रह्मात्मज्ञान (अपरोक्षज्ञान) व कर्म यांचा समुच्चय संभवत नाही; या कारणामुळेच याज्ञवल्क्यादिकांनी स्वतःस अपरोक्षज्ञान झाल्यावर आत्माच अमृत आहे, असें समजून कर्मसंन्यास केला होता.

तसेंच ' विद्यया करोति ' या श्रुतिवचनांतहि विद्याशब्दानें उपासनेचें ग्रहण करावें लागतें, आणि उपासना व कर्म यांचा समुच्चय होण्यास कांहींच प्रत्यवाय नाही. ' तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते ' या वचनावरुनहि उपासना-विद्या व कर्म हीं दोन्हीं परलोकीं जाणा-या पुरुषाबरोबर जातात असें सिद्ध होतें. तसेंच ' कुर्वन्नेवेह कर्माणि ' या श्रुतींत कर्म केलींच पाहिजेत, असा जो ' एव ' म्हणजे ' च ' या पदानें नियम केला आहे त्यावरुन अज्ञानी जीवच कर्मकर्ता ठरतो, तत्त्वज्ञ ठरत नाही. ' कुर्वन्नेवेह ' या श्रुतींत प्रकरणावरुन विद्वान्च कर्म करतो असें दिसून येतें; पण ' न कर्म लिप्यते नरे ' म्हणजे तत्त्वज्ञ कर्मानें लिप्त होत नाही; या वाक्यानें तत्त्वज्ञ कर्म जरी करीत असला तरी त्याला कर्मबंध राहत नाही; अशी त्याची स्तुतिच होते; म्हणून त्यावरुन इतर तत्त्वज्ञास कर्म करण्याविषयी श्रुतीनें आज्ञा केली आहे, असें मानतां येत नाही; तसेंच ज्यांना आत्मस्वरुपाची कामना असते ते ' किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोकः । ' म्हणजे ज्या आम्हांला हा आत्माच लोक - प्राप्तव्य आहे त्या आम्हांला प्रजेची काय गरज आहे ? या व अशाच दुस-याही वचनावरुन आत्मेच्छु पुरुषाचें इष्ट फळ मोक्षच आहे, असें ठरतें व तें प्रत्यक्ष आहे, शिवाय अपरोक्षज्ञानानें अविद्यानिवृत्ति झाल्यावर कर्ता, कर्म व करण इत्यादि भेद आपोआप निवृत्त होतात; त्यामुळे तत्त्वज्ञाचें कर्म संभवत नाही. कारण, ' यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् ' म्हणजे ज्याला सर्व एक आत्माच झालें ज्याला एक आत्मदृष्टि प्राप्त झाली तो कोणत्या साधनानें कोणती क्रिया करणार? सारांश अज्ञानी पुरुषच कर्मयोगी होऊं शकतो; आणि उपासनाख्य ज्ञान कर्तृत्वादिकांचा बाध करीत नसल्यामुळे त्याचाच कर्माशीं समुच्चय संभवतो व तेंच केव्हां केव्हां कर्माचें अंग होऊं शकतें. आत्मज्ञान कर्माचें अंग होत नाही; तें स्वतंत्र आहे, असें वरील प्रमाणांवरुन ठरतें. (वे. सू. अ. ३. पा. ४ सू ८-१६ पहा;) असो; यावरुन तत्त्वज्ञानानंतर कर्मकांड व ज्ञानकांड यांचा परस्पर कांहीं संबंध राहत नाही, असें सिद्ध होतें. पण तत्त्वज्ञानापूर्वी चित्तशुद्धीसाठीं साधन या रुपानें कर्माचें अनुष्ठान करावें लागतें. त्यामुळे कर्म व ज्ञान यांचा साधनसाध्यभावसंबंध आहे व बादरायणांनी ' सर्वापेक्षा. ' (वेसू. ३।४।२६, २७) या सूत्रांत तसें सांगितलें आहे. ३१४ पानांवर

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

रा. टिळक असें म्हणतात- अध्यात्मरामायणांत (२-४-४२) रामचंद्र लक्ष्मणास असें सांगतात कीं,-

प्रवाहपतितः कार्यं कुर्वन्नपि न लिप्यते ।

बाह्ये सर्वत्र कर्तृत्वमावहन्नपि राघव ॥

‘ कर्ममय संसाराच्या प्रवाहांत पडलेला मनुष्य बाह्यतः सर्व प्रकारचीं कर्तव्य कर्मे करुनहि पुनः अलिप्त असतो; ’ वगैरे.

पण दृष्टिसृष्टिपक्षाप्रमाणें कर्ममय प्रवाह सिद्ध होत नाही, असें आम्हीं मागच्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. प्रतिबिंबवादपक्षीं वेदांती व्यावहारिक सत्ता मानीत असतात, आणि त्यांनीं एकदा व्यावहारिक सत्तेचा स्विकार केला म्हणजे मग त्यांना तत्त्वज्ञानानंतरही कर्मे करावीं लागतात, हें उघड आहे व या दृष्टीनें रा. टिळकांचें म्हणणें सत्य मानावें लागतें. त्यांत त्यांनीं ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षाचा जो अंगीकार केलेला आहे तेवढाच फक्त दूष्य होईल. पण दृष्टिसृष्टिपक्षाप्रमाणें त्यांचें ज्ञानोत्तरकर्माविषयींचें म्हणणें ग्राह्य मानतां येणार नाही; कारण दृष्टिसृष्टिपक्षीं व्यावहारिक सत्ताच राहत नाही; मग कर्मे कशीं राहतील ? रा. टिळकांचें म्हणणें आहे कीं, निष्काम कर्म व ज्ञान यांचा विरोध नाही. पण तें बरोबर नाही. कारण, निष्काम कर्म या शब्दानें कर्त्याची उपस्थिति होते, व ज्ञानशब्दानें अकर्तृस्वरूप ज्ञानाची उपस्थिति होते; मग एका तत्त्वज्ञाचे ठिकाणीं कर्तृत्व व अकर्तृत्व या दोहोंचा विरोध नाही असें कसें म्हणतां येईल ? व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार केला असतां क्वचित्मात्र असा विरोध येत नाही. कारण, अध्यात्मरामायणांतील वरच्या श्लोकाप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं बाह्य कर्तृत्वाचा आरोप करुन तत्त्वज्ञही व्यवहार करीत राहतो. तें कर्तृत्व व कर्मे खोटीं आहेत, असें समजल्यानें त्यास कर्मबंध लागत नाही. तसल्या तत्त्वज्ञाला अकर्त्याचे ठिकाणीं खोट्या कर्तृत्वाचा आरोप केल्यानेंही विरोध भासत नाही. दृष्टिसृष्टिपक्षीं आत्म्याचे ठिकाणी प्रतिबिंबसापेक्ष आरोपित कर्तृत्वाचा संबंध मुदलीं होतच नाही. तेव्हां त्यापक्षीं आत्म्याचे ठिकाणीं कर्तृत्वाचा संबंध केल्यास विरोध भासणार नाही असें कसें म्हणतां येईल ? तत्त्वज्ञान झाल्यावर व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार करुन कर्मे करणारा पुरुष मध्यम प्रतीचा तत्त्वज्ञ किंवा उत्तम परोक्षज्ञानी होय, असें आमचें मत आहे. ‘ तस्मात् कर्म न कुर्वन्ति ’ तत्त्वज्ञ कर्मे करीत नाहीत असें जें अनुगीतेंत म्हटलें आहे, तें म्हणणें उत्तम तत्त्वज्ञाविषयीं आहे. ‘ कुर्वते ये तु कर्माणि ’ - जे कर्मे करितात ‘ ज्ञानवानेव

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्माणि कुर्वन् सर्वत्र सिध्यति ' - कर्म करणारा ज्ञानीच सिद्ध होतो या श्लोकांत कर्म करणारा पुरुष परोक्षज्ञानीच घ्यावा लागतो. त्यामुळे उत्तम तत्त्वज्ञास कर्माधिकार प्राप्त होईल असे म्हणतां येत नाहीं.

३१६। ३१७ पानांवर रा. टिळक असें म्हणतात- सर्व कर्म मायासृष्टींतलें अत एव अनित्य असल्यामुळे ब्रह्मसृष्टीतील नित्य आत्म्यानें यांत पडणें योग्य नाहीं, असें कोणी म्हणेल, तर तेंहि बरोबर नाहीं. कारण, परब्रह्मच जर स्वतः मायेनें आच्छादिलें आहे तर मनुष्यानेंहि त्याचप्रमाणें मायेत वागल्यास हरकत कोणती ? ब्रह्मसृष्टि व मायासृष्टि असे सर्व जगाचे ज्याप्रमाणें दोन भाग होतात त्याप्रमाणें मनुष्याचेहि आत्मा व देहेंद्रिये असे दोन भाग होतात. पैकीं आत्मा व ब्रह्म यांची जोड घालून देऊन आत्म्याचा ब्रह्मांत लय करा, आणि या ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानें बुद्धि निःसंग ठेवून केवळ मायिक देहेंद्रियांनीं मायासृष्टींतील व्यवहार करा म्हणजे झालें.

रा. टिळकांचें हें म्हणणें तत्त्वज्ञानोत्तर व्यावहारिक सत्तेच्या अभ्युपगमानें बरोबर होईल; पण दृष्टिसृष्टीच्या ज्ञानपक्षाप्रमाणें मायेचें अस्तित्वच जर सिद्ध होत नाहीं, तर ब्रह्म मायेनें आच्छादित कसें होणार ? व तत्त्वज्ञ मायेत कसा वागणार ? ज्यास सर्व सृष्टि एक आत्मरूप होते त्यास देहेंद्रिये पृथक् भासतील असें कसें म्हणतां येईल ? अर्थात् उत्तम तत्त्वज्ञास व्यावहारिक सत्ता राहत नसल्यानें तो व्यवहार करणार नाहीं हें उघड आहे.

रा. टिळक पुनः असें म्हणतात कीं, " खुद्द भगवंतांचें चरित्र पाहिलें तरीहि भगवान् निरनिराळे अवतार धारण करून या मायिक जगांत साधूंचें परित्राण आणि दुष्टांचा विनाश हीं कर्मेच दर एक युगांत करीत आले आहेत. (गी. ४।८) "

पण भृगुगीतेंत ' विष्णोर्जन्मावतारादिचरितं भ्रांतिरेव च ' (३०) असें स्पष्ट म्हटलें आहे. शिवाय दृष्टिसृष्टिपक्षीं ईश्वरसृष्टि असत नाहीं, असें अद्वैतब्रह्मसिद्धींत सांगितलें आहे. यावरून भगवंतांचें अवतारकृत्य स्तुतिमात्र आहे, असें सिद्ध होतें. म्हणजे भगवंतांनीं जगताच्या धारणपोषणार्थ मी कर्म करितों (गी. ३-२४) असें जें म्हटलें आहे व गीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आठव्या श्लोकांत युगायुगामध्ये मी जन्म घेतों असें जें सांगितलें आहे त्यावरून भगवंतांनीं आपल्या ज्ञानाची स्तुति केली आहे असें सिद्ध होतें. पण त्यामुळे तत्त्वज्ञानें कर्म करावें असें निष्पन्न होत नाहीं. ' अरुन्मुखान्यतीन् शालावृकेभ्यः

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

प्रायच्छम् ' - इंद्राने वेदांतबहिर्मुख यतीस ' ठार मारुन ' कुत्र्यांना दिलें, पण इंद्राचें कांहीं वांकडें झालें नाहीं असें श्रुतींत म्हटलें आहे. त्यावरुन इंद्रानें तत्त्वज्ञान झाल्यावर निषिद्ध कर्माचें आचरण केलें पण त्यामुळें त्याला कांहीं प्रत्यवाय लागला नाहीं, अर्थात् तत्त्वज्ञाला कर्मलेप लागत नाहीं, अशी तत्त्वज्ञानाची स्तुतिच सिद्ध होते; कारण इंद्राच्या उदाहरणावरुन प्रत्येक तत्त्वज्ञानें निषिद्ध कर्म करावें हा विधि जसा सिद्ध होत नाहीं त्याप्रमाणें भगवंतांनीं कर्म केलें, म्हणून, प्रत्येक तत्त्वज्ञानें कर्म करावें असेंही ठरत नाहीं.

रा. टिळकांनीं गी. अ. ३।१७, १८, १९. या श्लोकांचा अर्थ जो वर्णिला आहे तो बरोबर नाहीं, आचार्यांनीं केलेला अर्थच बरोबर आहे, असें आमचें मत आहे तें असें-

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥१७॥

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥१८॥

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥१९॥

जो मानव आत्म्याचे ठिकाणीं रत होऊन विषयादिकांचे ठिकाणीं रत होत नाहीं, जो आत्मतृप्त होऊन अन्नरसानें तृप्त होत नाहीं, व जो आत्म्याचेच ठिकाणीं संतुष्ट आहे विषयांच्या लाभानें संतुष्ट होत नाहीं त्याला कर्तव्य राहत नाहीं. या लोकांत अशा ज्ञानी पुरुषाला कर्म करुन कांहीं प्रयोजन साधावयाचें असत नाहीं, व कर्म न करुन त्याला अनर्थप्राप्ति होईल असेंही नाहीं; आणि अशा पुरुषाला ब्रह्मादि स्थावरान्त भूतांचें कांहीं प्रयोजन साधावयाचें असतें असेंही नाहीं. सारांश- याप्रमाणें ज्ञानी पुरुषाला कोणतेंही कर्तव्य कर्म राहत नाहीं. पण तुला अद्याप ज्ञान झालेलें नाहीं; म्हणून तूं फलाशा सोडून सतत कर्तव्य कर्म कर; कारण, फलासक्ति न ठेवितां कर्म करणारा पुरुष- चित्त- शुद्धिद्वारा मोक्षाला प्राप्त होतो.

१७ व्या श्लोकांत ब्रह्मवेत्त्याला कर्म असत नाहीं असा कर्माचा निषेध केलेला आहे; १८ व्या श्लोकांत फलनिषेध सांगितला आहे. अर्थात् हे दोन श्लोक तत्त्वज्ञान्याचे प्रतिपादक आहेत. अर्जुनाला तत्त्वज्ञान झालें नसल्यानें १९ व्या श्लोकांत कर्म करण्यास सांगितलें आहे. या विषयीं तिन्ही श्लोक मिळून

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

हेत्वनुमानयुक्त एकवाक्य आहे, असें रा. टिळक म्हणतात; त्यांच्या म्हणण्याचें तात्पर्य असें आहे कीं, तत्त्ववेत्याला स्वतःसाठीं जरी कर्म करितां येत नाहीत तरी त्यानें लोकांसाठीं कर्म करावीत, कारण तत्त्वज्ञानें कर्मत्याग केला तरी निजणें, बसणें, उठणें, श्वासोच्छ्वास करणें वगैरे क्रिया त्यास कराव्या लागतात, त्यामुळें त्याचे हातून कर्म होतच असतें असें अनुमानानें कळतें म्हणून त्यानें निष्काम बुद्धीनें कर्म करावें. अर्थात् हे तीन श्लोक तत्त्वज्ञाचेच प्रतिपादक आहेत असें सिद्ध होतें म्हणून या तीन श्लोकांचें एक वाक्य मानावें वगैरे.

याविषयीं आमचें म्हणणें असें आहे कीं, निजणें, बसणें, उठणें वगैरे क्रिया तत्त्वज्ञाला भेदरूपानें भासत नाहीत. कारण ' आत्मरतिरेव स्यात् ' या वाक्यानें त्या सर्व क्रिया त्याला आत्मरूप होतात असेंच समजावें लागतें; अर्थात् तत्त्वज्ञाला कर्तव्य कर्म रहात नाही, असें उघड ठरतें; म्हणून तत्त्वज्ञाला कर्म सुटत नाही, अशा प्रकारचे अनुमान निष्पन्न होत नाही. तत्त्वज्ञास कर्म आहे, असें अनुमान केल्यास १७।१८ श्लोकांत कर्म व फलें यांचा जो निषेध केलेला आहे तो उपपन्न होणार नाही. त्यास स्वार्थासाठीं कर्म नको असलीं तरी त्यानें परार्थ कर्म करावीत असें म्हटल्यास ज्यास सर्व जगत् व कर्म, देह, इंद्रियें वगैरे आत्मरूप झालेलीं असतात त्यास स्वार्थ व परार्थ हे भेद भासतील, असें म्हणणें संभवत नाही. मग त्यानें परार्थ कर्म करावीत असें कसें म्हणतां येईल ? (१७) व्या श्लोकांत कर्माचा निषेध केलेला आहे, व (१९) व्या श्लोकांत कर्म करण्यास सांगितलें आहे, त्यामुळें उत्पन्न झालेल्या विरोधाचा परिहार करण्यासाठीं तत्त्ववेत्याच्या- निजणें बसणें वगैरे- क्रियांवरून त्यास कर्म आहे, असें अनुमान केल्यास १७।१८ श्लोकांतील तत्त्वज्ञाचें वर्णन व्यर्थ होतें, यासाठीं रा. टिळकांनीं तिन्ही श्लोकांचें एक वाक्य मानिलें आहे; त्यामुळें तत्त्वज्ञास स्वतःसाठीं जरी कर्म नसलें तरी त्यानें प्राप्त झालेलें कर्म केलें पाहिजे असा अर्थ अनुमानमूलक एकवाक्यतेनें निष्पन्न होतो. पण हें त्यांचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, तिन्ही श्लोकांचा मिळून एकच अर्थ आहे असें कळल्यावर अनुमानाची प्रवृत्ति कशी होईल? एकवाक्यता झाल्यावाचून वाक्यार्थज्ञानच जर पूर्णपणें होत नाही तर मध्येच दोन श्लोकांचा अर्थ केल्याबरोबर अनुमानाला प्रवृत्त करणें हें एकवाक्यतेच्या विरुद्ध होतें म्हणजे त्या योगानें एकवाक्यतेचा भंग होतो.

आतां ' तस्य कार्यं न विद्यते ' या वाक्यांत ' तस्य ' या षष्ठ्यन्त पदाला प्राधान्य दिल्यास ' त्याला स्वार्थासाठीं कर्म जर नको असलें तर त्यानें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

परार्थासाठी किंवा काहीं कारणाकरितां कर्म करावें ' असा अर्थ निष्पन्न होतो; असें रां टिळकांचें म्हणणें आहे पण तें बरोबर नव्हे. कारण, षष्ठ्यंत पदाचा नेहमीं विशेषणरूपानें- (अप्रधानस्वरूपानें-) च उपयोग होत असतो व उत्तरपद प्रधान असतें. उदाहरणार्थ-- ' राज्ञः पुरुषोऽस्ति ' म्हणजे राजाचा सेवक आहे, या वाक्यांत ' राजाचा ' या विशेषणबोधक पदानें राजाचा सेवक आहे, इतरांचा सेवक नाही, असें अर्थज्ञान होतें त्याप्रमाणें ' तस्य कार्यं न विद्यते ' या वाक्यांतील ' तस्य ' या विशेषणबोधकपदानें ' तत्त्वज्ञाला कर्तव्य-कर्म राहत नाही, अज्ञान्याला कर्तव्य-कर्म राहतें, असा अर्थबोध होतो; व कर्तव्यकर्म करण्यास अज्ञानी अधिकारी मिळाल्यामुळें १९ व्यां श्लोकांतील ' तस्मात् ' हे पद व्यर्थ होत नाही; उलट तिन्हीं श्लोकांची एकवाक्यता करण्यापूर्वीं अनुमानाची प्रवृत्ति होत नसल्यानें ' तस्मात् ' हे पद व्यर्थ होतें म्हणून ' तस्य ' या पदाला प्राधान्य देऊन वाक्यार्थ करतां येत नाही. आतां तत्त्वज्ञानें परार्थासाठीं कर्म केल्यास ' तस्य ' या पदाला प्राधान्य येईल, असे म्हटल्यास १८ व्या श्लोकांत ' कृतेन नार्थः, ' ' भूतेषु नार्थव्यपाश्रयः ' म्हणजे तत्त्वज्ञाला कर्माचें प्रयोजन नाही, त्याला सर्व भूतांचेहि प्रयोजन असत नाही, असा जो निषेध केलेला आहे तो उपपन्न होणार नाही, म्हणून परार्थासाठीं कर्म करून ' तस्य ' या पदाला प्राधान्य येईल, म्हणजे तत्त्वज्ञ परार्थासाठीं कर्म करीत राहिल, असें म्हणणें उपपन्न होत नाही.

रा. टिळक पुनः असें म्हणतात- ज्ञानप्राप्तीनंतर कांहीं एक कर्तव्य उरलें नसतां हि शास्त्रतः प्राप्त होणारे सर्व व्यवहार करावे लागतात, या सिद्धांताचे पुष्टीकरणार्थ भगवान् लागलीच असें सांगतात कीं,
न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ।

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ।।

' हे पार्था ! माझे म्हणून या त्रिभुवनांत कांहीं कर्तव्य उरलेलें नाही, अथवा अप्राप्त अशी एखादी वस्तु मिळविण्याची वासनाही राहिलेली नाही; तथापि मी कर्म करीतच आहे, ' हें लक्षांत घे (गी. ३-२२). यांतील ' न मे कर्तव्यमस्ति ' मला कर्तव्य उरलें नाही - हे शब्द ' तस्य कार्यं न विद्यते ' त्याला कांहीं कर्तव्य नसतें- या पूर्वश्लोकांतील (गी. ३. १७) शब्दांस अनुलक्षून आहेत, व त्यामुळें ज्ञान्यानें कर्तव्य शिल्लक राहिलें नसलें तरीहि, किंबहुना याच कारणास्तव, शास्त्रतः प्राप्त होणारे, सर्व व्यवहार अनासक्तबुद्धीनें केलेच

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

पाहिजेत ' हा अर्थ या चार पांच श्लोकांत प्रतिपाद्य आहे असे स्पष्ट सिद्ध होतें. नाहीपेक्षां ' तस्य कार्यं न विद्यते ' इत्यादि श्लोकांत सांगितलेल्या सिद्धांताच्या दृढीकरणार्थं भगवंतांनी दिलेला आपला दाखला अगदी विलग पडून सिद्धांत एक आणि उदाहरण त्याच्या अगदी विरुद्ध अशी अनवस्था प्राप्त होईल.

(संन्यासी टीकाकारांनी) ' तस्मात् ' या शब्दाचा अर्थ जरी याप्रमाणें ओढून ताणून लाविला तरी ' न मे पार्थास्ति कर्तव्यं ' या श्लोकांत भगवंतांनी आपल्यास कांहीं कर्तव्य नसतांही आपण कर्म करितों असा जो मुख्य सिद्धांताच्या समर्थनार्थं आपला दाखला दिला आहे त्याची संगतिही यापक्षीं चांगली लागत नाही. म्हणून ' तस्य कार्यं न विद्यते ' या वाक्यांत ' कार्यं न विद्यते ' हे शब्द मुख्य न मानितां ' तस्य ' हा शब्द प्रधान मानिला पाहिजे.

याविषयीं आमचें म्हणणें असें आहे कीं - मीं कर्म करतो असें जें भगवंतांनीं म्हटलें आहे तें आपल्या ज्ञानाची स्तुति करण्यासाठींच असल्यानें त्यावरून ज्ञान्यानें कर्म करावें, असें विधान निष्पन्न होत नाही. कारण, ' यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत् केन कं जिघ्रेत् ' व (गी. १७।१८) इत्यादि श्रुतिस्मृतिप्रमाणांवरून कर्ता, कर्म, व कारण इत्यादि त्रिपुटींचा अभावच होतो; त्यानंतर तो तत्त्वज्ञ कर्म करतो असें म्हणणें उपपन्न कसें होईल ? अर्थात् ' मी लोकसंग्रह करतो ' असें जें भगवान् म्हणत आहेत तें स्तुतिमात्र आहे असेंच म्हणावें लागतें. किंवा ' कर्मणि वर्ते ' म्हणजे माझी कर्मांचे ठिकाणीं व्याप्ति आहे असा अर्थ केला असतां तें कर्म स्वतंत्र न राहतां आत्मरूपानें राहतें, म्हणून तत्त्वज्ञानें शास्त्रतः प्राप्त होणारें कर्म केलें पाहिजे असें सिद्ध होत नाही. अर्थात् ' तस्य कार्यं न विद्यते ' या श्लोकांतील सिद्धांताच्या दृढीकरणार्थं भगवंतांनी दिलेला स्वतःचा दाखला विलग पडत नाही व पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें ' तस्मात् ' या पदाची उपपत्ति लागते, असें सिद्ध होतें. यासाठीं ' तस्य ' हें पद प्रधान ठरत नाही, असें म्हणावें लागतें.

३३३ पानांत रा. टिळक असें म्हणतात- " व्यासादिक मोठ्या अधिका-यांनींच नव्हे तर इतर पुरुषांनीं सुद्धां, मग तो राजा असो वा रंक असो-लोकसंग्रह करण्याचा आपणांस यथान्याय प्राप्त झालेला लहान मोठा अधिकार ज्ञानोत्तरहि सोडून देण्याच्या भरीस न पडतां, तोच अधिकार निष्कामबुद्धीनें कर्तव्य म्हणून यथाशक्ति, व यथासंभव आमरणांत चालू ठेविला पाहिजे, असें वेदान्तसूत्रकारांच्या (वे. सू. ३।३।३२) वरील युक्तिवादानेंच आतां निष्पन्न होतें.

याविषयी वरील सूत्राचें तात्पर्य सांगितल्यास हा विषय स्पष्ट होईल असें वाटतें. " यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम् (वे. सू. ३।३।३२) " तत्त्ववेत्याला मरणानंतर दुसरा देह प्राप्त होतो कीं नाही याविषयीं येथें विचार करावयाचा आहे. इतिहासादिग्रंथांमध्ये ब्रह्मवेत्यांची पुनरुत्पत्ति सांगितलेली आहे; अपांतरतमनामक वेदाचार्य विष्णूच्या आज्ञेनें द्वापर व कलियुग यांच्या संधिकालीं कृष्णद्वैपायन झाला; ब्रह्मदेवाचा मानस पुत्र वसिष्ठ निमीच्या शापास बळी पडून ब्रह्मदेवाच्या आज्ञेनें मित्रावरुणापासून उत्पन्न झाला; ब्रह्मदेवाचे मानस पुत्र जे भृग्वादिक त्यांचीहि वारुणयज्ञाचे ठिकाणीं पुनरुत्पत्ति झाली; सनत्कुमारहि शंकरापासून स्कंदनांवांनें उत्पन्न झाले; तसेंच दक्ष, नारद वगैरे सत्पुरुषांचीहि उत्पत्ति सांगितली आहे. पण या प्रमाणांवरुन ब्रह्मवेत्यांनाही जर पुनर्जन्म चुकत नाही; तर ब्रह्मज्ञान मोक्षास कारण आहे असें म्हणतां येत नाही; अशा प्रकारचा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां समाधान सांगतात-- अपांतरतम वगैरे ऋषि स्वतः तत्त्वज्ञ जरी होते तरी ईश्वरानें त्यांना जगाच्या निर्वाहासाठीं नेमलें होतें, म्हणजे ते अधिकारिक पुरुष होतें; म्हणून अधिकार संपेपर्यंत त्यांना ईश्वराच्या आज्ञेनें पुनर्जन्म घ्यावे लागले. पण त्याच न्यायानें आधुनिक तत्त्वज्ञाला तत्त्वज्ञानानंतर जन्म घ्यावा लागत नाही. कारण हल्लींचे तत्त्वज्ञ अधिकारिक नसतात. ह्यामुळें प्रारब्ध कर्माचा क्षय होतांच ते विदेह मुक्त होतात असें अज्ञदृष्टीनें ठरतें. सर्व कर्माचे बीज जें अज्ञान त्याचा ज्ञानानें नाश होतो, असें श्रुतिस्मृत्यादि ग्रंथांत सांगितलें आहे. ' क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ' (मुं २।२।८) - आत्मज्ञानानें अज्ञान कर्मासह नाश पावतें; ' ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुतेऽर्जुन ' (गी. ४।३७) ज्ञानाग्नीनें सर्व कर्म भस्म होतात. धान्यबीजे दग्ध झालीं असतां त्या बीजांचा एकदेश उत्पन्न होतो व एकदेश दग्ध होतो असें म्हणणें जसें शक्य नाही; तद्वत् ज्ञानानें अज्ञानाचा नाश झाल्यावर अज्ञानाचा एकदेश दग्ध होऊन मोक्ष होतो व एकदेश जिवंत राहून पुनर्जन्म होतो असें म्हणणें शक्य नाही. अर्थात् मोक्ष होण्यापूर्वीं मध्यम तत्त्वज्ञांचीच लोकसंग्रहार्थ प्रवृत्ति होते असें ठरतें. पूर्वकालीन ऋषींनीं उपासना व कर्म यांचा समुच्चय स्विकारुन लोकसंग्रह केला. कारण कर्माचा उपासनाख्य विद्येशींच समुच्चय संभवतो; अपरोक्ष आत्मज्ञानाशीं त्याचा समुच्चय संभवत नाही. अर्थात् उपासना व परोक्षज्ञान आणि कर्म यांच्या समुच्चयाचें फळ ऐश्वर्य हें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आहे. तथापि तेंही नाश पावणारें आहे, असें जाणून प्राचीन ऋषींनीं परमात्मज्ञान संपादन केलें व त्यामुळेंच ते मुक्त झाले. हें मोक्षरूपी फल प्रत्यक्ष आहे, कारण ' यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म ' (बृ. ३।४।१)- ब्रह्म प्रत्यक्ष आहे, ही श्रुति त्याविषयी प्रमाण आहे आणि ज्यावेळीं ज्ञान होतें त्याच वेळीं मोक्ष होतो, असेंही त्यावरून सिद्ध होतें. मोक्ष झाल्यावर तत्त्वज्ञास पुनर्जन्म प्राप्त होत नाही. पण ' आधिकारिकाणामवस्थितिः ' - आधिकारिकांची - ईश्वरानें जगाच्या व्यवस्थेसाठीं नेमलेल्या अधिका-यांची स्थिति ' यावदधिकारम् ' त्यांचा तो नियत अधिकार संपेपर्यंतच असते, अधिकार संपतांच ते मुक्त होतात. पण ते अधिकारी ऋषी याप्रमाणें शरीरांनीं मुक्त जरी असले तरी त्यांचा त्यांवर अभिमान नसतो त्यामुळें ते अशरीरच होत. या अशरीरत्वालाच आचार्यांनीं मोक्षस्थिति म्हटलें आहे. (वे.सू. १।१।४) ' सिद्धं जीवतोऽपि विदुषोऽशरीरत्वम् ' - जिवंत असणा-याही तत्त्वज्ञाचें हें मोक्षाख्य अशरीरत्व सिद्ध झालें. त्यास शरीरपात अशी संज्ञा असल्यानें प्रारब्धही या शरीरपातापर्यंत असतें, नंतर असत नाही; त्यामुळें तत्त्वज्ञाला लोकसंग्रहाचा अधिकार राहत नाही.

३५६ पानावर रा. टिळक असें म्हणतात- उपनिषदांतून ज्यांनीं ज्यांनीं दुस-यांस ब्रह्मज्ञानाचा उपदेश केला आहे ते अगर ब्रह्मज्ञान प्राप्त झालेले त्यांचे शिष्य यांपैकीं याज्ञवल्क्यासारख्या एखाददुस-या पुरुषाखेरीज कोणीहि कर्मत्यागरूप संन्यास घेतल्याचें आढळून येत नाही. उलट ते गृहस्थाश्रमीच होते असें त्यांच्या वर्णनावरून दिसून येतें. म्हणून सर्वच उपनिषदें संन्यासपर न मानितां कांहींमध्ये संन्यास व कर्मयोग यांचा विकल्प, व कांहींमध्ये फक्त ज्ञानकर्मसमुच्चय प्रतिपादिलेला आहे, असें म्हणावें लागतें.

पण मोक्ष झाल्यावर उत्तम तत्त्वज्ञाचा कर्मयोग संभवत नाही, असें आम्हीं सांगितलेंच आहे; त्यामुळें व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार करणारा तत्त्वज्ञ कदाचित् कर्म करील पण उत्तमतत्त्वज्ञाच्या हातून तीं कधींच होण्याचा संभव नाही. त्यामुळें ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष प्रमाण ठरत नाही. उत्तम तत्त्वज्ञान होण्यापूर्वीच परोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय संभवतो. अर्थात् जनकादिकांनींही उत्तम ज्ञान होण्यापूर्वी ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षाचा अंगीकार केला असला पाहिजे, असें आम्हांस वाटतें. अपरोक्षज्ञान होण्यापूर्वी समाधीनें जो कर्मसंन्यास करावा लागतो तो कर्त्याच्या कृतीनें उत्पन्न होत असल्यामुळें गौण ठरवावा लागतो, ही गोष्ट जरी खरी असली, तरी अपरोक्षज्ञान झाल्यावर तें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ज्ञान नित्य असल्याने नित्यसंन्यास सिद्ध होतो, तो गौण असत नाही, असे ' ज्ञानं संन्यासलक्षणं ' इत्यादि प्रमाणांवरून सिद्ध होतें. तथापि दृष्टिसृष्टिपक्षीं परमावधीच्या ज्ञानस्थितीत मोक्षच जर निराळा शिल्लक उरत नाही, तर त्या ज्ञानास संन्यास असें तरी कसें म्हणतां येईल ? ' यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् ' या श्रुतिप्रमाणानें ज्यास सर्व जगत् ज्ञानरूप एक आत्माच झालें त्यानें आत्म्याचाच संन्यास कसा करावयाचा ?

ईशावास्योपनिषदांत ज्ञानकर्मसमुच्चयाचें प्रतिपादन केलेलें आहे, असें कित्येकांचें म्हणणें आहे; पण तें बरोबर नव्हे; कारण-
यस्मिन् सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानतः ।
तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ॥ (ई. ७)

ज्यावेळीं आत्म्याचें एकत्व पहाणा-या तत्त्वज्ञाला सर्वभूतें आत्मरूपच होतात त्यावेळीं त्याला शोक कसला व मोह कशाचा ? म्हणजे त्याला शोक व मोह होत नाहीत. या मंत्रांत आत्मरूप झालेल्या तत्त्वज्ञाची स्थिति सांगून आठव्या मंत्रांत आत्म्याचें वर्णन केलेलें आहे; पुढें नवव्या मंत्रांत असें सांगितलें आहे-

अंधं तमः प्रविशन्ति येऽसंभूतिमुपासते ।

ततो भूय इव ते तमो य उ संभूत्या ँ रताः (?) ॥ ९ ॥

जे फक्त कर्माचा स्विकार करतात ते अंधतमांत प्रवेश करितात, व फक्त उपासनेचे ठिकाणीं रत होतात ते त्यापेक्षांहि अधिक तमांत प्रवेश करितात. या मंत्रांत संभूतिशब्दानें तत्त्वज्ञानाचें ग्रहण करितां येत नाही. कारण तत्त्वज्ञानाचें फल ' को मोहः कः शोकः ' अशा रितीनें सातव्या मंत्रांत सांगितलें आहे; यथें संभूतिशब्दाचा अर्थ ऐश्वर्य प्राप्त करून देणारी उपासना, असा होत असल्यानें उपासनेसहित कर्म करणा-या पुरुषाला ऐश्वर्य हे फल मिळतें, असे या मंत्राचें तात्पर्य आहे. तत्त्वज्ञानाचें फल मोक्ष आहे, म्हणून संभूतिशब्दानें तत्त्वज्ञानाचें ग्रहण होत नाही. उपासनारहित कर्म केल्यास कर्मयोग्याला तमरूपी फलाची प्राप्ति होते; यासाठीं उपासनेसहित कर्म करावें असें या मंत्रात सांगितले असल्यानें उपासना व कर्म यांचा समुच्चय सिद्ध होतो, ज्ञानकर्मसमुच्चय सिद्ध होत नाही. पुढें १० व्या मंत्रांत कर्माचें फल निराळें व उपासनेचें फल निराळें असे आम्हीं ऐकिलें आहे, मग तुमचे म्हणणें खरे कसें? असा प्रश्न केलेला आहे, व या प्रश्नाचे उत्तर ११ व्या मंत्रांत असे दिलें आहे--

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

संभूतिं च विनाशं च यस्तद्वेदोभयं सह ।

विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्याऽमृतमश्नुते ॥११॥

जो संभूतीं म्हणजे उपासना व विनाश म्हणजे कर्म यांचा समुच्चय जाणतो तो कर्मयोगाने संसाररूपी मृत्यु तरुन उपासनेच्या योग्य ' तत्त्वज्ञान झाल्यावर अमृत होतो. या मंत्रांत संभूतिशब्दाने तत्त्वज्ञानाचे ग्रहण केल्यास सातव्या मंत्रांत तत्त्वज्ञाना शोकनिवृत्तिरूप मोक्ष सांगितला आहे त्याचे स्वारस्य राहत नाही. शिवाय सातव्या मंत्रांत एकत्वज्ञानाचे स्वरूप सांगितले आहे व येथे कर्म व उपासना यांचे उभयस्वरूप सांगितले आहे. एकत्वज्ञानाने सर्व व्यवहाराचा भाव होतो व उपासना आणि कर्म यांच्या समुच्चयानुष्ठानाने व्यवहार सुरु राहतो, याप्रमाणे या दोन मंत्रांत पृथक् वर्णन असल्यामुळे अकराव्या मंत्रांत कर्म व उपासना या साधनांनी सातव्या मंत्रांत सांगितलेला मोक्षच प्राप्त होतो असे ' अमृत ' शब्दावरून सिद्ध होते.

विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह ।

अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥१४॥

जो उपासना व कर्म यांचा समुच्चय जाणतो तो संसाररूपी मृत्यु तरुन उपासनेच्या योगाने क्रमाने तत्त्वज्ञान झाल्यावर मोक्षाला प्राप्त होतो. ११ व्या मंत्राप्रमाणे याही मंत्राचा अर्थ करावा लागत असल्यामुळे याही मंत्राने ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्षाची सिद्धि होत नाही.

गी. र. च्या ३६० पानांत असे म्हटले आहे- श्रीमच्छंकराचार्य यांचा कटाक्ष सरळ अर्थापेक्षां संन्यासनिष्ठापर एकवाक्यतेकडे विशेष होता असे म्हणण्यास दुसरेही एक कारण आहे. तैत्तिरीय उपनिषदाच्या शांकर भाष्यांत (तै. २।११) ' अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ' एवढाच ईशावास्य मंत्रांतील भाग दिला असून त्याच्या जोडीला ' तपसा कल्मषं हन्ति विद्ययाऽमृतमश्नुते ' हे मनुवचन (मनु. १२. १०४) दाखल केले आहे; आणि या दोन्ही वचनांत ' विद्या - ' शब्दाचा एकच म्हणजे ब्रह्मज्ञान हा मुख्यार्थच, आचार्यांनी स्विकारिला आहे. पण आचार्यांचे या ठिकाणी असे म्हणणे आहे की ' तीर्त्वा ' - तरुन जाऊन ' या पदावरून मृत्युलोक तरुन जाण्याची क्रिया प्रथम पुरी झाल्यावर मागाहून (एककालीं नव्हे) विद्येने अमृतत्व प्राप्त होण्याची क्रिया घडते. पण हा अर्थ ' उभयं सह ' या पूर्वार्धातील शब्दांस विरुद्ध पडतो हे सांगावयास नको.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

पण याविषयी आचार्यच स्वतः असे म्हणतात- “ प्राग्ब्रह्मविज्ञानान्त्रियमेन कर्तव्यानि श्रौतस्मार्तकर्माणि ” म्हणजे ब्रह्मानुभवाची प्राप्ति होण्यापूर्वी ‘ मुमुक्षूनें ’ श्रौत स्मार्त कर्म करावीत असे सांगून, पुढेच ‘ विशुद्धसत्त्वस्यात्मज्ञानमंजसैवोत्पद्यते ’ म्हणजे कर्मांनीं शुद्धान्तःकरण झालेल्या मुमुक्षूला ‘ आत्मज्ञान ’ म्हणजे ‘ परोक्षज्ञान ’ सहजच उत्पन्न होतें, असे आचार्यांनीं सांगितलें आहे. त्यावरून ‘ तपसा कल्मषं हन्ति विद्ययाऽमृतमश्नुते ’ व ‘ अविद्यया-मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ’ येथील विद्यापदानें परोक्षज्ञानाचें ग्रहण आहे असे सिद्ध होतें. त्यामुळे ब्रह्मानुभव (अपरोक्षज्ञान) होण्यापूर्वी परोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय असतो, असें ठरतें. अर्थात् मृत्युलोक तरुन जाण्याची क्रिया एकाकालीं परोक्षज्ञानाशीं विरुद्ध होत नसल्यामुळे पूर्वार्धातील ‘ उभय ॐ सह ’ हे शब्द विरुद्ध पडत नाहीत, हें सिद्ध होतें.

७.सिद्धावस्था व व्यवहार.

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते । (गी. ३।१७)

आत्मसंतुष्ट आत्मज्ञाला कर्तव्यकर्म असत नाहीं.

‘ अविकार्योऽयमुच्यते-- ’ हा आत्मा अविकारी आहे (गी.२।२५), ‘ शरीरस्थोऽपि न करोति ’ -- आत्मा शरीरस्थ असूनही काहीं करीत नाहीं (गी. १३।३१), इत्यादि वचनांवरून तत्त्वज्ञाला व्यावहारिक सत्ता असत नाहीं असें गीता सांगते; आणि ‘ हत्वाऽपि स इमान् लोकान् (गी.१८।१७) या लोकांना ठार मारुनही ठार मारीत नाहीं, ‘ सर्वभूतहिते रताः ’ (गी.५।२५) सर्व प्राण्यांचें हित करण्याविषयीं रत झालेले ज्ञानी, इत्यादि वचनांवरून तत्त्वज्ञांना व्यावहारिक सत्ता असते हें गीतेस कबूल दिसतें.

वरील गीतावचनांवरून तत्त्वज्ञाला व्यावहारिकसत्ता असत नाहीं, व असते, हें म्हणणें सकृद्दर्शनीं परस्परविरुद्ध दिसतें. एकाच तत्त्वज्ञाविषयीं ‘ गीता ’ परस्परविरुद्ध प्रतिपादन कसें करील? म्हणून या विरोधिवचनांची एकवाक्यता अशी -- ज्यावेळीं तत्त्वज्ञाला सर्व सृष्टि आभासरूप (प्रतिबिंबरूप) भासते त्यावेळीं बिंबप्रतिबिंबरूप द्वैताची त्याची कल्पना निवृत्त होत नाहीं; म्हणून अशा वेळीं तत्त्वज्ञ आभासाच्या बाधानुवृत्तीनें व्यवहार करीत असतो. द्वैतकल्पनेशिवाय व्यवहार होत नाहीं. जर तत्त्वज्ञ वस्तुतः अद्वैत, अकर्ता व अभोक्ता झाला असता तर त्यास द्वैत, कर्तृत्व व भोक्तृत्व, वगैरे दोष पुनः भासले नसते; म्हणून ज्या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

तत्त्वज्ञाला द्वैतादि दोष भासतात तो बाधानुवृत्तीनें द्वैताचें ग्रहण करुन व्यवहार (कर्म) करणारा असा मध्यमप्रतीचा तत्त्वज्ञ आहे असेंच समजलें पाहिजे.

दृष्टिसृष्टिपर्क्षीं बिंबप्रतिबिंबरूप द्वैताची कल्पना असत नाही. त्यामुळें उत्तम तत्त्वज्ञाला बाधानुवृत्तीचा अंगीकार करावा लागत नाही; किंबहुना त्यास बाधानुवृत्तिच राहत नाही. ' सर्व खल्विदं ब्रह्म ' अशी ज्याची दृष्टि झाली आहे त्यास कोणतेही द्वैत-व्यवहार असत नाहीत, हेंच गीतेंत प्रतिपादिलें आहे. असल्या ज्ञान्यास उत्पत्ति, मरण, बंध, मोक्ष, साधन, कर्म, संन्यास वगैरे भेद भासत नाहीत. ज्यास वरील भेद भासतात, तो पुरुष तत्त्वज्ञान झाल्यावर बाधानुवृत्तीनें कर्म व संन्यास वगैरेचा अंगीकार करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो; उत्तम तत्त्वज्ञ प्रवृत्त होत नाही. हा उत्तम पुरुष सिद्ध होय; त्याला कोणतेही व्यवहार असत नाहीत. मध्यम प्रतीच्या तत्त्वज्ञाला व्यावहारिक सत्ता भासत असल्यानें तो वर सांगितलेल्या उत्पत्त्यादि भेदाचा अंगीकार करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो; हाच पुरुष तत्त्वज्ञान झाल्यावर कर्म करण्याविषयीं किंवा संन्यास घेण्याविषयीं अधिकारी होत असतो; हा सिद्ध असत नाही. द्वैताचें ग्रहण केल्याशिवाय कर्म करणें किंवा संन्यास घेणें वगैरे प्रकार संभवत नाहीत; मग द्वैताचें ग्रहण करणारा तत्त्वज्ञ सिद्धपुरुष कसा होईल ? एक अद्वैत ब्रह्मच सिद्ध आहे; ब्रह्मवेत्ता पुरुष अद्वैतब्रह्म झाल्यावर सिद्ध होतो; ब्रह्माचे ठिकाणीं कर्मादि भेद असत नाहीत म्हणून तें नित्य सिद्ध असतें. जर त्याचे ठिकाणीं कर्मादि भेद राहतील, तर तें नित्य सिद्ध होणार नाही, यासाठीं तत्त्वज्ञान झाल्यावर बाधानुवृत्तीनें कर्म करणारा किंवा संन्यास घेणारा पुरुष सिद्ध होऊं शकत नाही.

सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाऽप्नोति निबोध मे ।

समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ (गी. १८ । ५०)

जो ज्ञाननिष्ठेनें ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो (ब्रह्म होतो) तोच पुरुष सिद्धि मिळवितो, जेथें ज्ञानाची श्रेष्ठ निष्ठा होते अशी ब्रह्मप्राप्ति कोणत्या क्रमानें होते हें मी संक्षेपानें सांगतों.

गीताध्याय १८ यांतील ४९ व्या श्लोकांत ज्ञाननिष्ठारूप नैष्कर्म्यसिद्धि वर्णिली असून ५० व्या श्लोकांत नैष्कर्म्यसिद्धीला प्राप्त झालेला तत्त्वज्ञ ब्रह्म होतो, असें सांगितलें आहे. त्यावरुन तत्त्वज्ञाला शरीर व इंद्रियें इत्यादिकांचे ठिकाणीं एकज्ञानरूपता झाल्यास त्याची नैष्कर्म्यसिद्धि (ब्रह्मसिद्धि) होते; त्यास शरीर व इंद्रियें यांचीं कर्म स्वतंत्र भासूं लागल्यास ही सिद्धि प्राप्त होत

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

नाहीं; एकंदरीत सिद्ध पुरुषाला कोणतेही कर्तव्य व्यवहार रहात नाहीत असें उघड ठरते.

दर्शनादर्शने हित्वा स्वयं केवलरूपतः ।

यस्तिष्ठति स तु ब्रह्मन् ब्रह्म न ब्रह्मवित् स्वयम् ॥ (जीवन्मुक्ति प्रक. ५)

हे ब्रह्मन्, तत्त्वज्ञान व अज्ञान या दोहोंचा त्याग करुन जो केवल ब्रह्मरूपानें (ज्ञानरूपानें) राहतो तो ब्रह्मवेत्ता नव्हे, तर ब्रह्मच होय.

या श्लोकावरुनही सिद्ध पुरुषाचे कोणतेही (तत्त्वज्ञानजन्य व अज्ञानजन्य) व्यवहार राहत नाहीत असें ठरते. तत्त्वज्ञानजन्य मोक्ष व अज्ञानजन्य कर्मबंध हे तत्त्वज्ञ सिद्धास भासत नाहीत. तो ज्ञानरूप अशा एकात्मस्वरूपानें राहतो; मग निजणें, बसणें, जिवंत राहणें, श्वोसोच्छ्वास करणें, वगैरे क्रिया त्यास स्वतंत्र कशा भासतील ? या कर्मभूमीत कर्माचरणाशिवाय कोणाचेंही जिवंत राहणें शक्य नाही, म्हणून तत्त्वज्ञानेही कर्म करावें असें म्हणावें तर या कर्मभूमीतच निष्क्रिय ब्रह्माचा अवतार झालेला आहे; आणि तत्त्वज्ञाला जर ब्रह्मप्राप्ति होणार नाही तर श्रुतिस्मृतींनीं निष्क्रिय ब्रह्माचें केलेलें प्रतिपादन व्यर्थ होईल.

देहं विनश्वरमवस्थितमुत्थितं वा ।

सिद्धो न पश्यति यतोऽध्यगमत् स्वरूपम् ॥

(जीव.प्रक. ४)

सिद्ध पुरुषाला नश्वर देह बसला आहे कीं उठला आहे याचें भान असत नाही; कारण तो ब्रह्मरूप झाला आहे. येथेही सिद्धाला कोणतेच व्यवहार असत नाहीत असे म्हटलें आहे. श्रीज्ञानेश्वर अमृतानुभवांत असें म्हणतात --

हातापासीं स्पर्शु । डोळियापासी रुपसु ॥

जिभेपासी मिठांशु । कोणी एक ॥ १४ ॥

तरी परिमळा परौतें । खेवणें नाही कापुरातें ॥

तैसें बहुतांपरी स्फुरतें । तेचिं स्फुरें ॥ १५ ॥

म्हणोनि तोंडा आडपडे । तेचि वाचा वावडें ॥

परि समाधि न मोडे । मौनमुद्रेची ॥ २० ॥

व्यापाराचें गाडें । मोडतांहि अपाडें ॥

तरी अक्रियेचें न मोडे । पाउल केंही ॥ २१ ॥

पसरोनि वृत्तीची वावे । दिठी रुपातें देखेवे ॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

परी साचाचेनि नांवें । कांहीच नलगे ॥ २२ ॥
तमातें घ्यावया । उचलोनि सहस्त्रबाह्या ॥
शेवटीं रवी यया । हाचि जैसा ॥ २३ ॥
स्वर्णीचिया विलासा । भेटणें इया आशा ॥
उठिला तंव तैसा । तोचि मातो ॥ २४ ॥
तैसे देखिलेंनि विषयें । ज्ञानी विषयीं हो जाय ॥
तंव दोनी न होनि होय । कांहीं नेणो ॥ २५ ॥
आतां आठव विसरु । तयाचें घेवूं नेदी पसरु ।
दशेचा व्यवहारु । असाधारणु ॥ ३३ ॥
जाला देवोचि भक्तु । ठावोचि झाला पंथु ॥
होऊनि ठेला एकांतु । विश्वचि हे ॥ ३५ ॥
आतां भक्ति कीं अभक्ति । झालें ताट येके पांती ॥
कर्मकर्माच्या वाती । मालवोनिया ॥ ५० ॥

“ कापुराचा हातानें स्पर्श, दृष्टीनें रूप, व जिभेनें रुचि कळते; याप्रमाणें एका कापुराचे ठिकाणीं तीन प्रकार भासतात, तरी परिमळ हेंच कापुराचें स्वरूप आहे, त्याशिवाय कापुराचें अन्य स्वरूप जसें असत नाही; तद्वत् आपल्यापुढें अनेक प्रकारानें जें स्फुरत आहे तें आत्मरूपच होय. एकाच आत्मस्फुरणास “ अहं इदं, द्रष्टा दृश्य, ज्ञाता ज्ञेय, ईश्वर जीव, “ वगैरे कल्पित नांवें प्राप्त झालीं असलीं, तरी इदमाचें स्वरूप अहंरूप, दृश्याचें द्रष्टृरूप, ज्ञेयाचें ज्ञातृरूप, व जीवाचें ईश्वररूप असतें; त्याप्रमाणें कार्याचें रूप स्वतंत्र न राहिल्यामुळें अहं, द्रष्टा, ज्ञाता व ईश्वर यांचें विशेष स्वरूपही राहत नाही, तर एक सामान्य आत्मस्फुरणच असतें. तेंच स्फुरण पुनः अहंत्वादिरूपानें ‘ अनेक रीतीनें ‘ स्फुरल्यास एक आत्माच स्फुरत असतो असें म्हणणें भाग होतें. अहंत्व, द्रष्टृत्व इत्यादिकांच्या भानकालीं इदंत्व इत्यादिकांचे भान होतें, एका आत्मस्फुरणाचे ठिकाणीं अशीं अनेक प्रकारचीं भानें झालीं तरी एका आत्मस्फुरणाशिवाय अन्य कांहीं असत नाही; म्हणून ज्ञानेश्वर म्हणतात- अनादीच दृश्यपणें ॥ अनादीच देखणें ॥ हें आतां कांई कोणें ॥ रचूं जावें ॥ एक आत्मप्रकाशच द्रष्टृपणानें नांदत आहे असें तात्पर्य.

“ अशा प्रकारच्या आत्मस्थितीत राहून सिद्ध पुरुष बोलूं लागला तरी त्याची मौनमुद्रेची समाधि नष्ट होत नाही; त्यानें अनेक प्रकारचे व्यापार केले

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

तरी त्याचा अक्रियपणा नाश पावत नाही, आत्मदृष्टि आपल्या वृत्तिद्वारा नील-पीतादि रुपें पहात असली तरी वृत्ति व रुपें आत्मस्फुरण असल्यामुळें आत्मदृष्टि नील-पीतादि रुपांचें ग्रहण करीत नाही. सूर्य आपली सहस्र किरणें पसरून अंधःकाराचें ग्रहण करु गेल्यास त्याला अंधकाराची भेट न होतां शेवटीं जसा तो एकटाच असतो, किंवा स्वप्नदृष्टी पहाण्याच्या इच्छेनें जागृत झालेला मनुष्य जसा एकटाच राहतो तद्वत् ज्ञानी मनुष्य विषय पाहून स्वतःविषयी होत असला तरी विषयविषयीभाव एक आत्मस्फुरण असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं तो भेदानें राहत नाही. असाधारण अशा एका आत्मस्थितीत तत्त्वज्ञान व अज्ञान यांचा प्रसार होत नाही; देव व भक्त यांचें ऐक्य होतें, ठावच मार्ग होतो, व हें सर्व विश्व एकांतस्थान होतें; आतां भक्ति व अभक्ति हे दोन्ही मार्ग एका पंक्तीचीं ताटें होतात व कर्माकर्मांच्या वाति मालवल्या जातात. " यावरून सिद्ध पुरुषाला कर्तव्य व्यवहार असत नाही असा श्रीज्ञानेश्वरांचा स्पष्ट अभिप्राय दिसतो.

' अशरीरं वाव सन्तं ' या श्रुतीनेंही सिद्धपुरुष अशरीर म्हणजे निरुपाधिक असतो असें म्हटलें आहे. वेदांतपरिभाषेत ' पदार्थाचें ज्ञान करून पदार्थाहून जी निराळी राहते तिला उपाधि म्हणावें ' असें सांगितलें आहे. आरसा मुखाचें ज्ञान करून देऊन मुखाहून भिन्न असतो म्हणून तो उपाधि, तद्वत् बुद्धि आत्म्याचें ज्ञान करून देऊन आत्म्याहून भिन्न असते म्हणून ती उपाधि होते. तथापि हें उपाधिलक्षण आरसा व बुद्धि यांस लागू पडत नाही; कारण, आरशांनें मुखाचें ज्ञान करून दिलें असें म्हणतां येत नाही, तर मुखानेंच स्वमुखाचें ज्ञान करून घेतलें असें म्हणणें भाग पडतें; मुखाचें ज्ञान करून देण्याचें सामर्थ्य आरशास नाही, तें मुखासच आहे; म्हणून आरसा उपाधि नव्हे, तद्वत् बुद्धीनें आत्मज्ञान होत नाही, तर आत्मज्ञानानेंच आत्मज्ञानाचें ग्रहण होतें. याप्रमाणें बुद्धीस उपाधीचें लक्षण लागू पडत नाही. आतां मुखाला किंवा आत्म्याला आरसा किंवा बुद्धि यांचें ग्रहण करतां येतें म्हणून मुख किंवा आत्मा उपाधि आहे असें म्हणावें, तर मुख-सत्ता किंवा आत्म-सत्ता यांच्याहून आरसा किंवा बुद्धि भिन्न होत नाही; कारण मुख-प्रतिबिंब व आत्म-प्रतिबिंब यांच्या योगानेंच आरसा व बुद्धि यांचें भान होतें. अर्थात् आरसा व बुद्धि आत्मभानाहून व्यतिरिक्त होत नाहीत, त्यामुळें आत्म्यावरही उपाधीचें लक्षण येत नाही. सारांश- देह, बुद्धि, मन, वगैरे आत्म्याच्या उपाधि होत नाहीत, व आत्माही कोणाची उपाधि होत नाही. त्याचप्रमाणें सिद्धपुरुष सर्वत्र निरुपाधिक असतो अर्थात् त्याचें ज्ञानही

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

निरुपाधिक असतें. मग त्यानें कोणत्या उपाधीचें ग्रहण करुन कर्म करावीत किंवा कर्मसंन्यास करावा ? हे दोन्हीहि प्रकार त्यास असंभाव्य होत असें आम्हांस वाटतें. बाधानुवृत्तीनें ज्या तत्त्वज्ञास बुद्धीचें अस्तित्व भासतें तोच वरील दोन्ही प्रकारचें आचरण करील; सिद्धपुरुष करणार नाहीं.

' यद्यदाचरति श्रेष्ठः ' या गीतावचनांतील ' श्रेष्ठ ' म्हणजे परोक्षज्ञानी किंवा मध्यम तत्त्वज्ञ यांना स्वतः जें कर्म आचरावें असें वाटतें तेंच कर्म प्रशस्त असतें म्हणून सामान्य जनांनीं त्यांचें अनुकरण करावें हें ठीक, पण सिद्धपुरुष त्रिगुणातीत व ' आत्मन्येवात्मना तुष्टः ' (सदा आत्मसंतुष्ट) असल्यामुळें त्यास व्यावहारिक सत्ताच जर भासत नाहीं, तर त्याच्या मार्गें ' लोकसंग्रहा ' चें टुमणें लावण्यांत अर्थ काय ? याच मुद्याविषयीं रा. टिळक असें म्हणतात- " स्थितप्रज्ञावस्था किंवा जीवन्मुक्तावस्था कितीहि दुष्प्राप्य असली तरी ज्या पुरुषास ही परमावधीची सिद्धि एकदां प्राप्त झाली त्यास कार्याकार्याचे किंवा नीतिशास्त्राचे नियम घालून देण्याचें कधींच कारण नसतें, असें त्याचें वर जें लक्षण दिलें आहे त्यावरुनच पुढें अर्थतः निष्पन्न होतें. कारण, परमावधीची शुद्ध, सम व पवित्र बुद्धि हेंच काय तें नीतीचें सर्वस्व असल्यामुळें अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषास नीतिनियम लावूं पहाणें म्हणजे स्वयंप्रकाश सूर्याजवळ अंधकार असेल असें कल्पून त्यास मशाल दाखविण्याइतकें असमंजस होय. एखादा पुरुष या पूर्णावस्थेस पोचला आहे कीं नाहीं याबद्दल शंका असूं शकेल. पण कोणत्याहि रीतीनें कां होईना जो पुरुष या पूर्णावस्थेस पोचला असें एकदां ठरलें त्याच्या पापपुण्यासंबंधानें अध्यात्मशास्त्रांतील वरील सिद्धांताखेरीज दुसरी कल्पना करणेंच शक्य नाहीं.

निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः ।

' जे पुरुष त्रिगुणातीत झाले त्यांस विधिनिषेधरूपी नियम बांधूं शकत नाहीत, ' असें श्रीशंकराचार्यांनीं, तर ' उत्तम हि-यास ज्याप्रमाणें घांसावें लागत नाहीं, तद्वत् जो निर्वाणपदाचा अधिकारी झाला त्याच्या कर्मास विधिनियमांचा आळा घालावा लागत नाहीं ' असें बौद्ध ग्रंथकारांनींही लिहिलें आहे (मिलिंद प्रश्न ४, ५, ७). कौषीतक्युपनिषदांत आत्मज्ञानी पुरुषांस ' मातृहत्या, पितृहत्या, किंवा भ्रूणहत्या इत्यादि पापेहि लागत नाहीत, ' असें इंद्रानें प्रतर्दनास सांगितलें आहे (कौषी. ३-१), किंवा ज्याची अहंकार-बुद्धि सर्वस्वी सुटली त्यानें लोकांना मारिलें तरी तो पापपुण्यापासून नेहमीं अलिप्तच असतो इ. इ. "

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

(गीतारहस्य, पृ. ३६८).

रा. टिळकांच्या या वरील व्याख्यानावरून परमावधीच्या स्थितीस पांचलेल्या सिद्ध पुरुषाला व्यावहारिक सत्ता असत नाही, पण मध्यम तत्त्वज्ञाला व्यावहारिक सत्ता असते, असेच सिद्ध होतें. मातृहत्येचे किंवा पितृहत्येचें पाप लागत नाही अशा वचनानें तत्त्वज्ञ कर्म करीत असतो असें सिद्ध होतें; सिद्ध पुरुषास जर कर्म असतच नाहीत तर मग कर्म करणाऱ्या तत्त्वज्ञाला 'सिद्धपुरुष' हे पद कसें लावितां येईल? अर्थात् कर्म करणारा म्हणजे व्यावहारिक सत्तेत गुंतून राहिलेला हा तत्त्वज्ञ मध्यम प्रतीचाच होय. तत्त्वज्ञानानें बुद्ध्यादि सर्व जगत् मिथ्या झाल्यावर बाधानुवृत्तीनें पुनः त्यास सत्य मानणारा तत्त्वज्ञ तितकाच कच्चा. एखादी वस्तु मिथ्या आहे अशी खात्री झाल्यावर पुनः त्यास सत्य समजून तिच्या पाठीस लागणें म्हणजे पहिला झालेली खात्री खरी नव्हे हेच लोकनिदर्शनास आणून देणें होय. रा. टिळकांनीं सिद्धाच्या परमावधीच्या स्थितीचे वर्णन करून कर्म करणारा कच्चा असतो अशी आपली अस्पष्ट कबुली दिलेली आहे असे आम्हांस वाटतें. हाच कच्चा तत्त्वज्ञ कर्म करीत असतो; त्याचें तत्त्वज्ञान कच्चे असल्यामुळे त्यास आत्मौपम्यबुद्धि करावी लागते. आपल्यासारखा दुसरा आहे अशा आत्मौपम्यबुद्धीनें द्वैताची उपस्थिति होते; एकत्वज्ञानानें अद्वैताची उपस्थिति होतें. सिद्ध पुरुषाचें एकत्वज्ञान व कच्च्या तत्त्वज्ञाची आत्मौपम्यबुद्धि या दोन प्रकारच्या ज्ञानांमध्ये हा मोठा फरक आहे. सारांश कच्चा तत्त्वज्ञच कर्म करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो, सिद्ध पुरुष बिलकुल होत नाही. एकंदरीत अज्ञानी, परोक्षज्ञानी किंवा मध्यम तत्त्वज्ञ हेच कर्माचे खरे अधिकारी होत; उत्तम तत्त्वज्ञास एक आत्मज्ञानाव्यतिरिक्त कोणतीच वस्तु, किंवा स्थिति भासत नाही.

रा. टिळकांनीं पुढचें भक्तियोग हें प्रकरण फार बहारीचें लिहिलें आहे, तें सर्वांनीं एकवार तरी अवश्य वाचावें अशी आमची शिफारस आहे. दृष्टिसृष्टिपर्क्षी भक्तियोगाचेंही महत्त्व राहत नाही; पण अज्ञाना भक्तियोग हें आचरण्यास एक सुलभ साधन असल्यामुळे बहुतेकांस प्रिय असतें; मोक्ष किंवा व्यवहार यांची पूर्णता संपादण्याविषयीं भक्तियोगासारखें साधन नाही, म्हणून इतर साधनांबरोबर भक्तियोगाची गणना गीतेनें प्रमुखत्वानेंच केलेली आहे.

रा. टिळकांनीं गीतेचें बहिरंगपरिक्षण अनेक प्रकारच्या दृष्टींनीं केलेलें आहे तें वाचून आम्हांस अतिशय कौतुक वाटलें. फक्त गीता व ब्रह्मसूत्रें याविषयीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

लिहितांना भारत, गीता, व ब्रह्मसूत्रे यांचा कर्ता एकच व्यास होता अशा अर्थाचे त्यांनी जे प्रतिपादन केले आहे त्याविषयी आमचे मन साशंक होते. कारण, ब्रह्मसूत्रे लिहितांना प्रमाणे किंवा आधार म्हणून व्यास श्रुतीच्या जोडीला (रा. टिळकांच्या अभिप्रायाप्रमाणे) स्वतःची वचने (गीता-वचने) बसवितील असे श्रुतीविषयीच्या त्यांच्या आदरावरून वाटत नाही. प्रतिपाद्यविषयाची सिद्धि करतांना कोणालाही अन्य प्रमाणांची योजना करावी लागते. गुळाचा गणपति आणि गुळाचाच नैवेद्य करून विषयाचे प्रतिपादन केल्यास प्रतिपाद्य विषयाचे महत्त्व बहुधा राहत नाही, व तशा ग्रंथाची मान्यताही होत नाही. यासाठी ब्रह्मसूत्राचा उदय होण्यापूर्वी गीताग्रंथ प्रमाण समजला जात असावा व ब्रह्मसूत्रकारांहून गीताकार भिन्न असावेत असे आम्हांस वाटते.

८. उपसंहार.

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते । (गी. ३।१७)

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्शव्यपाश्रयः । (गी. ३।१८)

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च । (गी. ८।७)

अर्थ:- जो आत्म्याचे ठिकाणीच संतुष्ट झाला त्याला व्यावहारिक कार्य असत नाही. या तत्त्वज्ञाला सर्वभूतांचे कोणतेही हित साधावयाचे असत नाही. म्हणून सर्वकाली माझे स्मरण कर व कर्मे कर.

“ सदाचरण व दुराचरण, किंवा धर्म व अधर्म, हे शब्द खरे म्हटले म्हणजे ज्ञानवान् मनुष्याच्या कर्मासच लागत असल्यामुळे नीतिमत्ता नुसत्या जडकर्मात नसून बुद्धीत आहे असे थोड्या विचारांती कोणाच्याही लक्षांत येईल. ' धर्मो हि तेषामधिको विशेषः ' - धर्माधर्मज्ञान हा मनुष्याचा म्हणजे बुद्धिमान् प्राण्यांचा विशिष्ट गुण आहे, - या वचनाचे तात्पर्य किंवा भावार्थहे असाच आहे. ” (गीतारहस्य - पृ. ४७१).

ज्ञानवान् मनुष्याची नीतिमत्ता जडकर्मात नसून बुद्धीत असते हे खरे आहे. कर्मे जड असल्याने त्यांचे ठिकाणी स्वपरभान असत नाही, ते बुद्धीचे ठिकाणी असते; अर्थात् कर्मापेक्षा बुद्धि श्रेष्ठ होय. पण ' न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वात् ' - विज्ञात्याच्या विज्ञातीचा (विज्ञानाचा नाश होत नाही,) ती अविनाशी आहे- या श्रुतीतील ' विज्ञाति- ' शब्दाने बुद्धि, जीव किंवा केवळ आत्मा यांपैकी कोणाचे ग्रहण करावयाचे अशी

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

शंका येते. प्रथम पक्ष स्विकारुन बुद्धीचें ग्रहण करावें तर बुद्धीचा सुषुप्ति व समाधि इत्यादि अवस्थांमध्ये विलय होतो; बुद्धीचें स्वरुप अविनाशी संभवत नाही. म्हणून विज्ञाति शब्दानें बुद्धीचें ग्रहण करितां येत नाही. अर्थात् बुद्धीचे ठिकाणीं जें विज्ञान भासतें तें बुद्धीचें नसून तद्भिन्न आहे असें ठरतें. सुषुप्त्यादि अवस्थांत विज्ञानरहित बुद्धीला स्वपरभान असत नाही, म्हणून ती त्यावेळीं जडरुपानें असते. जाग्रत्कालीं विज्ञान बुद्धीच्या द्वारानें भासूं लागतांच स्वपरभान होतें. त्यामुळें स्वपरभानाचें कारण एक विज्ञानच आहे, बुद्धि नव्हे, बुद्धि स्वपरभानाचें द्वार आहे एवढेंच म्हणतां येतें. सारांश, " सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ", " प्रज्ञानं ब्रह्म, " " तस्माद्वा एतस्मादात्मनः ", इत्यादि श्रुतिप्रमाणांवरुन विज्ञान हें आत्म्याचें एकच अविनाशी स्वरुप सिद्ध होतें. बुद्धि विनाशी असल्यामुळें ती आत्मा होत नाही, व आत्म्यापेक्षां श्रेष्ठही होत नाही. मग तिच्या ठिकाणीं समाविष्ट झालेली नीतिमत्ता विनाशीच असल्यामुळें ती विनाशी नीतिमत्ता अविनाशी आत्म्याचें कल्याण करील असें म्हणणें सुसंगत कसें होईल? ज्या बुद्धीचा असंग आत्म्याला स्पर्शही होत नाही ती बुद्धि आपल्या नीतिमत्तेनें आत्म्यास अलंकृत कशी करणार ? म्हणूनच आत्मसंतुष्ट तत्त्वज्ञाला व्यावहारिक सत्ता (कार्य) असत नाही असें गीतेनें सांगितलें आहे असें म्हटलें पाहिजे.

आतां द्वितीयपक्षीं विज्ञाति शब्दानें जीवाचें ग्रहण होतें असें म्हणावें तर ' विज्ञाता - पदानें जीवाचें ग्रहण होतें, ' विज्ञाति - पदानें होत नाही. कारण अविद्येच्या योगानें विज्ञातीला विज्ञातृत्व होतें; विज्ञातीचे ठिकाणीं अविद्या कल्पित असल्यामुळें अविद्यामूलक विज्ञातृत्वही कल्पितच आहे, असें ठरवावें लागतें. तत्त्वज्ञानानें कल्पित अविद्येची निवृत्ति झाल्यावर कल्पित विज्ञातृत्वाचीही (म्हणजे जीवत्वाचीही) निवृत्ति होते. याप्रमाणें जीव अनित्य असल्यानें नित्य विज्ञाति शब्दानें त्याचें ग्रहण होत नाही, तर विज्ञातृत्व किंवा जीव याच्या कल्पनेस अधिष्ठान असलेली जी विज्ञाति (विज्ञान) तिचेंच ' विज्ञाति ' शब्दानें ग्रहण होतें. ती तर अविनाशीच आहे. पण या विज्ञातीचे ठिकाणीं कर्म किंवा नीतिमत्ता जर भासली तर तेंच द्वैतभान झाल्यामुळें ती विनाशी होईल, अविनाशी राहणार नाही, यासाठीं कर्म व नीतिमत्ता जीव किंवा विज्ञाता यांचे ठिकाणींच भासतात. कारण जीवास द्वैतभान होत असतें व सर्व व्यवहार द्वैतमूलकच होत असतात असें म्हणावें लागतें. पण विज्ञाता किंवा जीव

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

यांचें स्वरूप विज्ञातिच आहे, विज्ञातीहून अन्य कांहीं नाही, असें अद्वैतज्ञान झाल्यावर कोणतेही व्यवहार राहत नाहीत हेंच गीतेनें सांगितलें आहे.

आतां तृतीयपक्षीं विज्ञाति शब्दानें आत्मविज्ञानाचें ग्रहण केल्यास ती विज्ञाति आत्मविज्ञानाहून भिन्न होत नाही. मग त्या विज्ञातीला बुद्धिद्वारा स्वपरभान झालें तरी एक विज्ञातिच स्फुरत राहते; म्हणजे स्व व पर ह्या उपाधिही विज्ञातिस्वरूपानें स्फुरत राहतात. अर्थात् बुद्धि व दृश्यजगत् एकविज्ञातिस्वरूपानेंच स्फुरतात. सुषुप्त्यादि अवस्थेंत असें स्फुरण प्रकाशित न झालें तरी एक विज्ञातिच असते, तिचा नाश केव्हांही होत नाही असें सिद्ध होतें. म्हणजे दर्पणांत आपल्या मुखाचा भास झाला तरी एका मुखाचेंच स्फुरण होतें; पण मुखाचा भास जरी न झाला तरी मुख मुखपणानें जसें असतें तद्वत्च हें समजावें. सारांश ज्यास विज्ञातिरूप एक स्फुरणच भासतें त्यास द्वैतभान होत नसल्यानें व्यावहारिक सत्ता भासत नाही. मग अशा प्रकारचा तत्त्वज्ञ पुरुष कार्याकार्यव्यवस्थिति किंवा नीतिशास्त्र यांचा प्रवर्तक होईल असें म्हणणें कसें शक्य होईल ?

'मामनुस्मर युध्य च' (गी. ८।७), 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' (गी. २।४७), इत्यादि प्रमाणांवरून परोक्षज्ञानी पुरुष कार्याकार्यव्यवस्थिति किंवा नीतिशास्त्र यांचा प्रवर्तक होत असतो; कारण या पुरुषाची बुद्धि शुद्ध झालेली असते, अपरोक्ष ज्ञानाच्या अभावीं त्याची बुद्धि मिथ्या झालेली नसते. त्यामुळें त्याच्या बुद्धींत नीतिमत्तेचें बीज जसें रुजतें तसें इतरांच्या बुद्धींत रुजत नाही. बुद्धि प्रमाण होईल तर धर्माधर्मविचार आपोआप प्रमाण होईल. बुद्धीला प्रामाण्य येण्यासाठीं आत्मानात्मविचार करावा लागतो. (गी. २।४९) 'व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन' हे कुरुनन्दना एक निश्चयात्मक बुद्धि 'प्रमाण' आहे, "तस्मात् शास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ (गी. १६।२४) कार्याकार्यव्यवस्थेविषयीं शास्त्रप्रमाणानें निश्चयात्मक बुद्धि केली पाहिजे " , इत्यादि प्रमाणांवरून परोक्षज्ञान्याचीच बुद्धि कार्याकार्यव्यवस्थेविषयीं प्रमाण समजावी लागते. उत्तम तत्त्वज्ञाची बुद्धि एका आत्मस्फुरणांत अंतर्भूत होते, तिचें स्वतंत्र अस्तित्व राहत नाही. " आत्मसत्यानुबोधेन न संकल्पयते यदा ॥ अमनस्तां तदाइयाति ग्राह्याभावे तदग्रहम् ॥ " (मांडु. कारि. प्र. ३।३२) एक आत्माच सत्य आहे अशा बोधानें मन जेव्हां संकल्प करीत नाही म्हणजे ज्ञेय व ज्ञान यांचें ऐक्य होत असल्यानें संकल्प्य वस्तु जेव्हां ज्ञानरूप होते तेव्हां मनाचा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मनपणा राहत नाही, ग्राह्य द्वैताचा अभाव झाल्याने मनही त्याचें ग्राहक होत नाही, ग्राह्यग्राहकरूपानें एक ज्ञानच स्फुरत राहतें असें तात्पर्य. तेव्हां अशाप्रकारच्या अद्वैतस्थितीत बुद्धिच जर राहत नाही तर कार्याकार्यव्यवस्थेविषयीं उत्तम तत्त्वज्ञाची बुद्धि प्रमाण आहे असें कसें म्हणतां येईल ?

मध्यम तत्त्वज्ञही तत्त्वज्ञान झाल्यावर व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार करुन कार्याकार्यव्यवस्थेविषयीं प्रवृत्त होत असतो. " हत्वाऽपि सङ्माँल्लोकान् न हन्ति न निबध्यते " (गी. १८।१७) तत्त्वज्ञ या लोकांना ठार मारुनहि ठार मारीत नाही व त्या कर्म- फलानें बद्ध होत नाही. " कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित् करोति सः " तत्त्वज्ञ कर्म करण्याविषयीं प्रवृत्त झाला तरी तो कांहीं करीत नाही, त्याचें कर्म अकर्म होतें (गी. ४।२०), ' कुर्वन्नपि न लिप्यते ' - तो कर्म करुनही त्या कर्मांनीं बद्ध होत नाही (गी. ५।७), " नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् " - योगी तत्त्ववेत्ता कर्म करुन मी कांहीं करीत नाही असें मानतो (गी. ५।८), इत्यादि प्रमाणांवरुन मध्यम तत्त्वज्ञ कर्म करीत असतो असें सिद्ध होतें. मध्यम तत्त्वज्ञास बाधितानुवृत्तीनें द्वैत भासत असल्यामुळें व्यवहाराचा अंगीकार करितां येतो. दर्पणांतील मुखाचें प्रतिबिंब मिथ्या आहे असें कळलें तरी मुख-प्रतिबिंब भासण्याचें बंद होत नाही, त्यामुळें बिंबप्रतिबिंबरूप द्वैताची कल्पना राहते; प्रतिबिंबाचा बाध करुन (मिथ्यात्व समजून) आपलें मुखावलोकन (बिंबावलोकन) करण्यासाठीं प्रतिबिंबाचे ठिकाणीं तेवढ्यापुरती असत्त्वबुद्धीची अनुवृत्ति करणें हीच बाधितानुवृत्ति होय. तद्वत् बुद्धि व दृश्य जगत् यांतील सत्प्रतिबिंब मिथ्या असलें तरी तें कांहीं काळपर्यंत असत्य आहे असें समजून बिंबप्रतिबिंबरूप द्वैताची अंगीकारानें व्यवहार (कर्म) करीत राहिल्यास बाधितानुवृत्ति संभवते. या बाधितानुवृत्तीत सत् व असत् इत्यादि द्वैतभान राहतें; पण त्यामुळें परमार्थकालीं जो आत्मा अकर्ता असतो तोच व्यवहारकालीं बाधितानुवृत्तीनें कर्ता होतो असा विरोध प्राप्त होतो. परमार्थकालीं जरी तत्त्वज्ञास कर्तृत्व संभवत नाही व तो व्यवहारकालच्या कर्मफलानें बद्ध होत नाही तथापि अकर्त्यानें कर्तृत्वाचा अंगीकार करुन (द्वैताचा अंगीकार करुन) एकाच आत्म्याचे ठिकाणीं सत्य- मिथ्यात्वबुद्धि करणें विरुद्ध आहे; अद्वैतस्थितीत अशाप्रकारचा भेद मानणें हें समंजस होत नाही, म्हणून अशाप्रकारच्या तत्त्वज्ञास मध्यम तत्त्वज्ञ असें आम्हीं म्हटलें आहे. मध्यम तत्त्वज्ञ तत्त्वज्ञान झाल्यावरही

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

व्यावहारिक सत्तेच्या अंगीकाराने कर्मे करीत असतो. यासाठी त्याची बुद्धिही कार्याकार्यव्यवस्थेविषयी प्रमाण होईल, असे आमचें म्हणणें आहे. अर्जुन याच स्थितींत होता हें गीतेवरूनच व्यक्त होत आहे.

याविषयी रा. टिळक ४७४ पानांत असें म्हणतात- " भगवान् असें सांगतात कीं, तुझ्या युद्ध करण्यानें भीष्म मरणार का द्रोण मरणार हा विचार गौण आहे. तूं कोणत्या बुद्धीनें युद्ध करण्यास उभा राहिला आहेस हा मुख्य प्रश्न होय; व तुझी बुद्धि जर स्थितप्रज्ञाप्रमाणें असेल तर त्या शुद्ध व पवित्र बुद्धीनें आपलें कर्तव्य करीत असतां भीष्म किंवा द्रोण मेले तरी त्याचें पाप तुला लागणार नाही. भीष्माला मारण्याची फलाशा धरून त्यासाठीं म्हणून तुम्हीं युद्ध करीत नाही. तुम्हांस जन्मतःच हक्कानें प्राप्त झालेल्या राज्याचा विभाग तुम्हीं मागितला, व युद्ध टाळण्यासाठीं होईल तितकी पड घेण्यासहि कमी केलें नसून सामोपचाराच्या मध्यस्थ्याही केल्या. पण शिष्टाईच्या व साधुपणाच्या या मार्गांनें जेव्हां निभाव लागेना तेव्हां नाइलाजास्तव तुम्हीं युद्धास प्रवृत्त झालां यांत तुमचा कांहीं दोष नाही; कारण, दुष्टाजवळ आपल्या धर्म्य हक्कासाठीं ब्राह्मणाप्रमाणें भिक्षा मागत न बसतां जरूर पडल्यास अखेर क्षात्रधर्माप्रमाणें लोकसंग्रहार्थ सदर हक्क युद्धानें संपादन करणें हें तुमचें कर्तव्य होय (म. भा. उ. २८ व ७२; आणि वनपर्व ३३. ४८ व ५० पहा). कर्माकर्मनिर्णयार्थ बुद्धि जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ मानिली तरी शुद्ध बुद्धि म्हणजे काय हें आतां सांगणें जरूर आहे. कारण, मन व बुद्धि हे दोन्ही प्रकृतीचे विकार असल्यामुळें ते उपजतच सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन प्रकारचे असूं शकतात. म्हणून बुद्धीच्या पलीकडचा जो नित्य आत्मा त्याचें सर्वाभूतीं एकच असणारें स्वरूप ओळखून त्याप्रमाणें कार्याकार्याचा निर्णय करणारी जी बुद्धि तिलाच या शास्त्रांत शुद्ध किंवा सात्त्विक बुद्धि म्हणावें असें गीतेत सांगितलें आहे. या सात्त्विक बुद्धीसच साम्यबुद्धि असें नांव आहे; त्यांतील ' साम्य ' या शब्दाचा ' सर्वभूतान्तर्गत आत्म्याचें एकत्व किंवा साम्य ओळखणारी ' असा अर्थ आहे. जी बुद्धि हें साम्य ओळखत नाही ती शुद्ध नव्हे व सात्त्विक ही नव्हे. "

याप्रमाणें रा. टिळकांनीं कार्याकार्यनिर्णय करणा-या बुद्धीचें जें वर्णन केलें आहे तें सर्व परोक्षज्ञानी व मध्यम तत्त्वज्ञ यांनाच लागू पडतें. कारण, त्यांच्याच दृष्टीनें बुद्धीचें अस्तित्व असतें; बुद्धीचें अस्तित्व सिद्ध झाल्याशिवाय ती शुद्ध आहे कीं अशुद्ध आहे याचा निर्णय होत नाही; परोक्षज्ञान्याची बुद्धि

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अपरोक्षज्ञानाच्या अभावी मिथ्या न झाल्यामुळे तिचें प्रामाण्य ठरवितां येईल पण अपरोक्षज्ञान झाल्यावर व्यवहारकालीं बाधानुवृत्तीनें बुद्धीचें अस्तित्व सिद्ध केलें तरी परमार्थकालीं तिचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. मग परमार्थकालीं तिला प्रामाण्य कसें प्राप्त होईल ? व्यवहारकालीं मध्यम तत्त्वज्ञाच्या बुद्धीचें अस्तित्व सिद्ध होतें म्हणून त्यावेळेपुरती त्याची बुद्धि प्रमाण आहे, असें समजणें योग्य होईल. उत्तम तत्त्वज्ञास एक आत्मस्फुरणच भासत असतें, बुद्धि वगैरे भासत नाहीत; तेव्हां कर्माकर्माविषयीं त्याची बुद्धि प्रमाण ठरेल असें कसें म्हणतां येईल ? मध्यम तत्त्वज्ञास कांहीं कालपर्यंत (व्यवहारकालीं) साम्यबुद्धि किंवा आत्मौपम्यबुद्धि असते; त्याशिवाय मध्यम तत्त्वज्ञाचे हातून व्यवहारच होणार नाही. परमार्थकालीं त्याचे हातून व्यवहार होत नाही. यास्तव त्यावेळीं याची आत्मौपम्य बुद्धिही असत नाही. परोक्षज्ञान्याला सतत आत्मौपम्यबुद्धि करावी लागते. सारांश मध्यम तत्त्वज्ञ व परोक्षज्ञानी यांचीच शुद्ध बुद्धि कार्याकार्याच्या निर्णयाविषयीं प्रमाण समजली पाहिजे.

सर्वभूतांचें हित साधण्याविषयीं वरील दोघे पुरुष प्रवृत्त होत असतात, उत्तम तत्त्वज्ञ प्रवृत्त होत नाही. " न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः " (गी. ३।१८) या तत्त्वज्ञाला सर्वभूतांचें कोणतेंही हित साधावयाचें असत नाही. ' अस्य सर्वमात्मैवाभूत् ' ज्याला सर्वभूतें एक आत्माच झालीं, सर्वभूतें राहिलीं नाहीत, त्यानें सर्वभूतांचें हित साधावें असें म्हणणें अनुपपन्न आहे.

४८१ पानांत रा. टिळक असें म्हणतात- " वेदान्त म्हणजे संसार सोडून मोक्ष संपादन करण्याची शुष्क कटकट, अशी अलीकडे कित्येकांची समजूत होऊं लागली आहे; पण ही कल्पना खरी नाही. जगांत जें डोळ्यांना दिसतें त्याच्या पलीकडे जाऊन मी कोण, सृष्टीच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे, या तत्त्वाचा व माझा संबंध काय, हा संबंध लक्षांत आणून माझे या जगांत परम साध्य कोणतें ठरतें, आणि हें साध्य प्राप्त करून घेण्यास मी कोणत्या प्रकारच्या आयुष्यक्रमणाचा मार्ग स्विकारिला पाहिजे, किंवा कोणत्या मार्गांनें कोणतें साध्य प्राप्त होईलं, इत्यादि गहन प्रश्नांचा यथाशक्ति शास्त्रीयरित्या विचार करण्यासाठींच वेदान्तशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे; आणि वास्तविक पाहिलें तर सर्व नीतिशास्त्र अथवा मनुष्यांनीं व्यवहारांत एकमेकांशीं कसें वागावें या संबंधाचा विचार त्या गहन शास्त्राचेंच एक अंग आहे, असें दिसून येईल. म्हणून कर्मयोगाची उपपत्ति वेदान्तशास्त्राधारेच लावावी लागत असून संन्यासमार्गीय

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

लोकांनीं कांहीं म्हटलें तरी गणितशास्त्राचे ज्याप्रमाणें शुद्ध गणित व व्यावहारिक गणित असे दोन भेद आहेत, तद्वत् वेदान्तशास्त्राचेही शुद्ध वेदान्त व नैतिक किंवा व्यावहारिक वेदान्त असे दोन भेद होतात हें निर्विवाद आहे."

रा. टिळकांनीं वरील उताऱ्यांत शुद्ध वेदान्त व व्यावहारिक वेदान्त असे जे दोन भेद केले आहेत ते आमच्या मताप्रमाणें अगदीं बरोबर आहेत. म्हणूनच त्यांचा वरील अतिमहत्त्वाचा उतारा आम्हीं येथें उतरून घेतला आहे.

४८८ व ४८९ पानांत रा. टिळक असें म्हणतात- "दुःखमय व निःसार संसारांतून निवृत्त झाल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होत नाही, हें मत वैदिकधर्मांत प्रथम उपनिषत्कारांनीं व सांख्यांनीं प्रचारांत आणिलें; तत्पूर्वींचा वैदिक धर्म प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मकांडात्मकच होता. पण वैदिकेतर धर्मांचा विचार केला तर त्यांपैकीं बहुतेकांत पहिल्यापासूनच संन्यासमार्ग स्विकारिलेला आहे असें दिसून येतें. उदाहरणार्थ, जैन व बौद्ध हे दोन्ही धर्म मुळांतच निवृत्तिपर असून ख्रिस्ताचा उपदेशही तसाच आहे. "संसाराचा त्याग करून यतिधर्मानें रहावें व स्त्रियांकडे बघूं नये, अगर त्यांजवळ बोलूं नये" असा बुद्धाचा आपल्या शिष्यांस ज्याप्रमाणें शेवटचा उपदेश आहे (महापरिनिव्वाणसुत्त ५.२३), त्याप्रमाणेंच मूळ ख्रिस्ती धर्माचेंहि म्हणणें आहे. "तूं आपल्या शेजाऱ्यावर आपल्याप्रमाणेंच प्रीति कर " असें ख्रिस्तानें (माथ्यू. १९-१९), तर "तूं जें खातोस, पितोस, किंवा करितोस तें सर्व ईश्वरासाठीं कर " असें पॉल यानें म्हटलें आहे (१ कारि - १० । ३१); आणि हे दोन्ही उपदेश आत्मौपम्य बुद्धीनें ईश्वरार्पणपूर्वक कर्म करण्याचा गीतेंत जो उपदेश आहे तत्सदृश आहेत (गी. ६.२९ व ९.२७). पण तेवढ्यानें गीताधर्माप्रमाणें ख्रिस्तीधर्म प्रवृत्तिपर आहे असें सिद्ध होत नाही. कारण, मनुष्याला अमृतत्व मिळून तो मुक्त व्हावा हेंच ख्रिस्तीधर्मातही अखेरचें साध्य आहे; आणि तें साध्य घरदार सोडिल्याखेरीज प्राप्त होत नाही, असें प्रतिपादन केलें असल्यामुळें ख्रिस्ताचा मूळ धर्म संन्यासपरच म्हटला पाहिजे. "

गीताशास्त्र प्रवृत्तिपर आहे असें म्हणतां येत नाही. 'कर्मण्येवाधिकारस्ते ' "मामनुस्मरयुध्यच " इत्यादि गीतावचनांवरून अज्ञानी व परोक्षज्ञानी यांचा प्रवृत्तिमार्ग सिद्ध होतो, ही गोष्ट खरी आहे; पण मध्यम तत्त्वज्ञ व उत्तम तत्त्वज्ञ यांचा शेवटीं प्रवृत्तिमार्ग सिद्ध होत नाही. मध्यम तत्त्वज्ञ बाधितानुवृत्तीनें प्रथम व्यवहार करित असतो, तथापि परमार्थकालीं "तो कांहीं करित नाही, कर्मानें व फलानें बद्ध होत नाही " असें गीतेनेंच सांगितलें असल्यामुळें त्याचा प्रवृत्तिमार्ग

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सिद्ध न होतां निवृत्तिमार्गच सिद्ध होतो. मध्यम तत्त्वज्ञास प्रथम व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार करावा लागतो पण तेवढाही अंगीकार करण्याचा प्रसंग येऊं नये यासाठीच तो संन्यास घेत असतो. या संन्यासासच कितीएक मुख्य संन्यास म्हणतात. पण हा संन्यासही गौणच आहे. कारण, तत्त्वज्ञान झाल्यावर दृष्टिसृष्टिपक्षीं कर्मयोग जसा आत्मप्रकाश असतो तसा कर्मसंन्यासही आत्मप्रकाशच होतो; मग कर्मसंन्यास करुन विशेष काय संपादन होणार ? उत्तम तत्त्वज्ञाची हीच स्थिति कायम असते. त्यास प्रवृत्ति किंवा निवृत्ति हे दोन्ही मार्ग राहत नाहीत. ज्ञानेश्वर अमृतानुभवांत असें म्हणतात- प्रवृत्ति बहुडे जिणें ।। निवृत्तीसि बाधावणें ।। आतां प्रत्यङ्मुखपणें ।। प्रचारु दिसे ।। सारांश, गीतेंत प्रवृत्ति व निवृत्ति असे दोन मार्ग जरी सांगितले आहेत, तथापि ' तस्य कार्यं न विद्यते ' या गीतावचनानें उत्तम तत्त्वज्ञास जसा प्रवृत्तिमार्ग असत नाही, तसा ' न निरोधो न चोत्पत्तिः ' या गौडपादीय वचनानें निवृत्तिमार्ग (संन्यास) ही असत नाही असें सिद्ध होतें. परंतु साधकास दोन्ही मार्गांचा उपयोग होतो असें गीतेचें तात्पर्य आहे.

४९६ व ४९७ पानांत रा. टिळक असें म्हणतात- ' शोपेनहौएर यानें गेल्या शतकांत संन्यासमार्गाचें जर्मनींत समर्थन केलें; पण तें बीज अद्यापही तेथें रुजलेलें आढळून येत नसून शोपेनहौएरपेक्षां नित्शेचेंच प्रस्थ सध्यां अधिक माजलेलें आहे, आणि आमच्याकडे पाहिलें तरीहि असें दिसून येईल कीं, संन्यासमार्ग श्रीशंकराचार्यांच्या पूर्वीं म्हणजे वैदिककालींच जरी निघालेला होता तरी तेव्हां त्यानें कर्मयोगास कधींच मागें टाकिलें नव्हतें. स्मृतिग्रंथांतून अखेरीस संन्यास घेण्यास सांगितलें आहे खरें, पण त्यांतहि पूर्वाश्रमांतील कर्तृत्व नाहीसें केलेलें नाही; आणि श्रीशंकराचार्यांच्या ग्रंथांतून कर्मसंन्यासपक्षच जरी प्रतिपाद्य असला तरी ज्ञानी पुरुषांनीं व संन्याशांनींहि यथाधिकार धर्मसंस्थापनेसारखीं लोकसंग्रहाचीं कामें करण्यास त्यांची हरकत नव्हती (वे. सू. शां. भा. ३.३.३२), असें खुद्द त्यांचेंच चरित्र साक्ष देत आहे. संन्यासमार्गाचें प्राबल्य होण्यास शंकराचार्यांचा स्मार्त संप्रदायच कारण असता तर आधुनिक भागवतसंप्रदायांतील रामानुजाचार्यांनीं आपल्या गीताभाष्यांत शंकराचार्यांप्रमाणेंच कर्मयोगाला गौणत्व देण्याचें कांहीं कारण नव्हतें. पण एकदां जारीनें सुरु असलेला कर्मयोग भागवतसंप्रदायांतही ज्याअर्थीं निवृत्तिपर भक्तीनें मागें पडला आहे, त्याअर्थीं तो मागें पडण्यास सर्व संप्रदायांना किंवा सर्व

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

देशाला एकसारखीच लागू होणारी दुसरी कांहीं तरी कारणे घडून आलीं असावीं, असें म्हणावें लागतें. आमच्या मते जैन व बौद्ध धर्माचा उदय व प्रसार हे त्यांपैकी पहिले व मुख्य कारण असून संन्यासमार्गाचें द्वार या दोन्ही धर्मांनीं चारी वर्णांस खुलें करून दिल्यामुळे क्षत्रिय वर्गातही संन्यासधर्माची विशेष उठावणी होण्यास हे दोन्ही धर्म निघाल्यापासून सुरवात झाली आहे. परंतु कर्मशून्य संन्यासमार्गच मूळारंभी जरी बुद्धानें उपदेशिला होता, तरी बौद्ध यतींनीं गेंड्यासारखें रानांत एकलकोंडेपणानें न राहतां धर्मप्रसारार्थ सदैव झटलें पाहिजे अशी गीतेंतील कर्मयोगानुसार बौद्ध धर्मात पुढें लवकरच सुधारणा करण्यांत आली. (परिशिष्ट प्रकरण पहा; आणि या सुधारणेमुळे उद्योगी बौद्धधर्मीय यतींच्या संघाची मजल उत्तरेस तिबेट, पूर्वेकडे ब्रह्मदेश, चीन व जपान, दक्षिणेस लंका, आणि पश्चिमेस तुर्कस्थान व त्यास लागून असणारे ग्रीस वगैरे युरोपांतील देश येथपर्यंत गेली होती, असें इतिहासावरून समजतें. शालिवाहन शकापूर्वी सुमारें सहासातशें वर्षे जैन व बौद्ध धर्माचे प्रवर्तक जन्मले व शंकराचार्यांचा जन्म शालिवाहन शकानंतर सहाशें वर्षांनीं झाला. या दरम्यानच्या अवधीत धर्मासाठीं झटणाऱ्या बौद्धयतींच्या संघाचें वैभव लोकांच्या डोळ्यांपुढें असल्यानें यतिधर्माबद्दल एकप्रकारची आवड किंवा आदरबुद्धि शंकराचार्यांच्या जन्मापूर्वीच लोकांत उत्पन्न झालेली होती; आणि जैन व बौद्ध धर्माचें श्रीशंकराचार्यांनीं जरी खंडन केलें तरी यतिधर्माबद्दल लोकांत जी आदरबुद्धि उत्पन्न झालेली होती तिलाच वैदिक रूप देऊन बौद्धधर्माच्या ऐवजीं वैदिकधर्माच्या संस्थापनेसाठीं झटणारे तितकेच उद्योगी वैदिक संन्यासी त्यांनीं तयार केले. हे संन्यासी ब्रह्मचर्यव्रतानें राहून संन्यासाची ' छाटी ' व दंड ग्रहण करीत खरे; तथापि वैदिकधर्मसंस्थापनेचें कर्म त्यांच्या गुरुंप्रमाणें त्यांनींही पुढें चालू ठेविलें होतें. यतिसंघाची याप्रमाणें तोडीस तोड झालेली पाहून श्रीमच्छंकराचार्यांच्या मतांत आणि बौद्धमतांत परिणामी फरक काय अशी शंका त्यावेळींही कित्येकांस येऊं लागली असावी, आणि प्रायः ती दूर करण्यासाठीं च छान्दोग्योपनिषदावरील भाष्यांत ' बौद्ध व सांख्य यतिधर्म वेदबाह्य व खोटा आणि आमचा संन्यासधर्म वेदाच्या आधारें प्रवृत्त झाला असल्यामुळे खरा, असें आचार्यांनीं लिहिलें असावें असें दिसतें (छां. शां भा. २.२३.१). ”

रा. टिळकांनीं ऐतिहासिक दृष्टीनें संन्यासमार्गाचें विस्तृत विवेचन केलेलें आहे. त्यांतील त्यांचा एक उतारा आम्हीं वर उतरून घेतला आहे. त्यांनीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

केलेल्या वरील विवेचनांत सत्याचा बराच अंश दिसून येतो. सत्याचा बराच अंश असें म्हणण्याचें तात्पर्य इतकेंच कीं श्रुतिस्मृत्यादि ग्रंथांत संन्यासधर्म प्रतिपादिलेला आहे, गीतेंतही संन्यासधर्म सांगितलेला आहे, असंप्रज्ञात समाधींत कर्मसंन्यास संभवतो, कर्माव्यतिरिक्त आत्म्याचें स्वरूप असतें हें लक्षांत येण्यासाठींच कर्मसंन्यासाचें आचरण करावें लागतें. मोक्षधर्मांत अशा प्रकारच्या संन्यासाचें आचरण केल्याशिवाय मोक्षाचें निष्क्रिय स्वरूप प्रसिद्ध होत नाही; केवल कर्माचरणानें मोक्षाचें निष्क्रिय स्वरूप लक्षांत येत नाही, उलट कर्माचरणानें मोक्ष प्राप्त होतो असें म्हटल्यास मोक्षास कर्माचा स्पर्श होऊन मोक्ष अनित्य आहे असें म्हणण्याचा प्रसंग येतो. सर्व वाद्यांनीं मोक्ष नित्य आहे, असें प्रतिपादिलें आहे. त्यामुळें नित्य मोक्षाची प्राप्ति करून घेण्यास एक कर्मसंन्यासमार्गच श्रेष्ठ साधन ठरतें; कर्मयोगमार्ग तितकें श्रेष्ठ साधन ठरत नाही. ऐहिक संपत्ति मिळवण्यास कर्मयोगासारखें श्रेष्ठ साधन दुसरें नाही, ही गोष्ट कोणासही कबूल करावी लागणार आहे; पण जेथें ऐहिक संपत्तीची वार्ताही असत नाही अशा मोक्षाच्या प्राप्तीसाठीं कर्मयोगाचा कितीसा उपयोग होणार आहे? अशा वेळीं कर्मसंन्यासाचाच साधनरूपानें अंगीकार करावा लागतो. तत्त्वज्ञान झाल्यावर व्यावहारिक सत्तेच्या अंगीकारानें कर्म करितां येतात ही गोष्ट खरी असली तरी परमार्थकालीं कर्म व त्यांचीं फलें राहत नाहीत असें जें गीतेंत सांगितलें आहे, त्यावरून कर्म व त्यांची फलें निवृत्त होतात, फक्त परोक्षज्ञान्याचीं कर्म निवृत्त होत नाहीत, असें सिद्ध होतें. ज्ञानलक्षण कर्मसंन्यास हें मोक्षाचें स्वरूप आहे, कर्म हें मोक्षाचें स्वरूप नव्हे असें जर वेदांतशास्त्राचें मूल स्वरूपच आहे तर कर्मसंन्यासासारखें प्रकरण आचार्यांनीं दुसऱ्यापासून उसनें घेतलें असेल असें म्हणतां येत नाही. कर्मसंन्यासाचें प्रतिपादन करण्यास आचार्यांना तो काल अनुकूल होता असेंही म्हणतां येत नाही; कारण वैदिकसंन्यास ज्या ब्राह्मणवर्णांत रुढ करावयाचा होता तो वर्ण प्रायः त्यावेळीं कर्मठ झालेला होता. तथापि क्षणभर तसें जरी गृहीत धरलें तरी मोक्षाचें स्वरूप मुळांतच ज्ञानलक्षणकर्मसंन्यासात्मक नसतें तर आचार्यांचें कर्मसंन्यासप्रतिपादन त्याकालीं व प्रस्तुतकालीं सुद्धां थोतांडच होऊन बसलें असतें. संन्यासी किंवा कर्मयोगी यांनीं तत्त्वज्ञान झाल्यावर कर्म करूं नये असा वेदान्तशास्त्राचा आशय नाही. व्यावहारिक सत्तेच्या अंगीकारानें कर्म करितां येतें, पण तें कर्म परमार्थकालीं अकर्म होतें इतकेंच त्याचें तात्पर्य आहे.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

दृष्टिसृष्टिपक्षीं उत्तम तत्त्वज्ञास व्यावहारिकसत्ताच असत नाही, मग तो कर्म कशीं करणार ! त्याचप्रमाणें त्याला कर्मसंन्यासही राहत नाही. फार तर काय पण त्यास मोक्षही जर उरत नाही तर मोक्षरूपी कर्मसंन्यास राहिल हें म्हणणें अशक्य आहे.

कार्याकार्याचा निर्णय करण्याविषयीं परोक्षज्ञानी व मध्यम तत्त्वज्ञ यांच्या बुद्धीला जसें प्रमाण मानावें लागतें, तसेंच कर्मसंन्यास, मोक्ष वगैरे गोष्टींच्या निर्णयाविषयीं किंवा उत्तमतत्त्वज्ञास कर्म, संन्यास, बंध, मोक्ष वगैरे प्रकार आहेत कीं नाहीत याचा निर्णय करण्याविषयीं तत्त्वज्ञाची बुद्धि प्रमाण मानावी लागते. तत्त्वज्ञाचा जसा अधिकार असेल त्याप्रमाणें संन्यास, मोक्ष वगैरे गोष्टी सत्य आहेत असें कित्येकांना वाटत असतें; पण एक कर्मयोगमार्गच जर प्रमाण असता तर तद्विरुद्ध कर्मसंन्यासमार्ग, मोक्ष वगैरे प्रकार तत्त्वज्ञाच्या बुद्धीत स्फुरलेच नसते. पण ते ज्याअर्थी स्फुरतात त्याअर्थी यथाधिकार वरील सर्वप्रकार सत्य मानावे लागतात. कांहीं कालपर्यंत लोकांच्या इच्छेप्रमाणें कर्मयोग प्रधान ठरेल, तर कांहीं कालपर्यंत कर्मसंन्यासही प्रधान ठरेल. पण मोक्षशास्त्राच्या निर्णयाविषयीं तत्त्वज्ञाची बुद्धीच प्रमाण मानावी लागते. लोकांच्या बुद्धीला प्रमाण मानून काम भागत नाही.

यामुळें कर्मसंन्यासाचें महत्त्व कमी होणें शक्य नाही. तथापि दृष्टिसृष्टिपक्षीं शेवटच्या स्थितीत कर्मयोग, कर्मसंन्यास, बंध, मोक्ष, वगैरे प्रकार राहत नाहीत, असें " न निरोधो न चोत्पत्तिः. " इत्यादि वचनाप्रमाणें मानावें लागतें. अशा प्रकारचे विचार तत्त्वज्ञासच स्फुरत असतात, सामान्य लोकांना स्फुरत नाहीत, यामुळें लोकांना जी एखादी गोष्ट रुचली ती प्रमाण व जी गोष्ट रुचत नाही ती अप्रमाण असें ठरवितां येत नाही.

परोक्षज्ञानी व मध्यम तत्त्वज्ञ स्वतः कर्म आचरून लोकसंग्रह करीत असतात आणि कार्याकार्यनिर्णय करण्याविषयीं लोकांनाही त्यांची गरज असते, ही गोष्ट खरी आहे. केवल परोक्षज्ञान कर्माचें विरोधी असत नाही, म्हणून तें ज्ञान व कर्म यांचा परस्पर समुच्चय होतो; पण अपरोक्षज्ञान झाल्यावर यांचा परस्पर समुच्चय संभवतच नाही. कारण, व्यवहारकाल व परमार्थकाल यांचा भेद असतो; एकाकालीं दोन क्रिया घडल्या तर समुच्चय होतो, नाही तर होत नाही. उत्तम तत्त्वज्ञाला कर्मच नसतें त्यामुळें त्याचें ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय होतो किंवा होत नाही असें म्हणण्याचें कारणच राहत नाही.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

उत्तम तत्त्वज्ञाच्या दृष्टीने ' सर्व खल्विदं ब्रह्म ' - सर्व जगत् ब्रह्म आहे. त्यामुळे जीव बद्ध किंवा मुक्त असतात, असे तो समजतच नाही; तर सर्व जगत्-ब्रह्म-अतएव सिद्ध आहे, असे समजून तो फक्त सिद्ध वस्तूचा अनुवाद करीत असतो. सर्व लोक उपदेशास पात्र आहेत असे समजून त्यांना उपदेश करीत सुटत नाही, आणि त्याची इतिकर्तव्यताही एवढीच असते.

शेवटी ४९७ पासून ५०४ पानापर्यंत रा. टिळकांनी जे उद्गार काढले आहेत ते मनन करण्यासारखे आहेत असे आम्हांस वाटते; म्हणून त्यांपैकी काहीं उतारे आम्हीं येथे देत आहो.

“ अव्यक्ताची कल्पना मनांत जागृत होण्यास प्रथम कांहीं तरी व्यक्त वस्तु डोळ्यांपुढे पाहिजे हें यावरून उघड होतें; पण व्यक्त हीच अखेरची पायरी नसून अव्यक्ताच्या आश्रयाखेरीज एक पाऊलही आपणांस पुढे टाकितां येत नाही, किंवा एक वाक्यहि पुरें करितां येत नाही, हेंहि तितकेंच निश्चित आहे. म्हणून अध्यात्मदृष्ट्या नीतिशास्त्रास आधार म्हणून घेतलेली सर्वभूतात्मैक्यरूप परब्रह्माची अव्यक्त कल्पना सोडून दिली तरी अखेरीस त्याऐवजी “ सर्व मानवजात ” ही डोळ्यांनी न दिसणारी अतएव अव्यक्त वस्तुच देवासारखी पूज्य मानणें भाग पडतें; व त्यांतच पूर्वीच्या व पुढच्या पिढ्यांचा समावेश केल्यानें अमृतत्वाबद्दलची मनुष्याची स्वाभाविक प्रवृत्ति तृप्त झाली पाहिजे, असें मानून या बड्या देवाची प्रेमानें व अनन्यभावानें उपासना करणें, त्याच्या सेवेत आपलें सर्व आयुष्य खर्च करणें, किंवा त्याच्याकरितां सर्व स्वार्थाचा यज्ञ करणें हेंच प्रत्येक मनुष्याचें या जगांतील परम कर्तव्य होय, असा नव्याणवहिश्शानें अधिभौतिक पंडितही आतां मोठ्या कळकळीनें उपदेश करूं लागले आहेत.

“ अलीकडील जर्मनपंडित नित्शे याची गोष्टही याच प्रकारची आहे. इसवी सनाच्या एकोणिसाव्या शतकांत “ परमेश्वर मयत झाला आहे ” असें यानें स्पष्ट विधान केलें असून, अध्यात्मशास्त्र सर्व झूट आहे असें याचें म्हणणें आहे. तथापि अधिभौतिक दृष्ट्याच कर्मविपाक व पुनर्जन्माचें चक्र कबूल करून आपल्याला पुनः जन्मोजन्मीं करितां येईल अशा प्रकारचें कृत्य करणें आणि ज्याच्या सर्व मनोवृत्ति अत्यंत विकसित होऊन पूर्णावस्थेस पोचलेल्या आहेत असें मानवी जनावर जेणेंकरून पुढें निर्माण होईल अशा रीतीनें समाजव्यवस्था राखणें, हेंच या जगांत मनुष्यमात्राचें कर्तव्य व परम साध्य होय असें त्यानें आपल्या सर्व ग्रंथांतून प्रतिपादन केलें आहे. अध्यात्मशास्त्र ज्यांना कबूल नाही

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

त्यांनाही कर्माकर्मविवेचन करितांना कांहीं तरी परम साध्य मानावें लागतें व तें एक प्रकारें अव्यक्तच असतें असें यावरून दिसून येईल.

“ परम साध्य अव्यक्तच मानणें जर जरूर आहे तर तें मानवजातीपुरतेंच संकुचित कां धरावें ? किंवा पूर्णावस्था हेंच जरी परम साध्य मानिलें तरी जनावर आणि मनुष्य या दोहोंसही सामान्य अशा आधिभौतिक साध्यापेक्षां त्यांत अधिक काय ? असे उलट प्रश्न या ठिकाणीं उत्पन्न होतात; आणि या प्रश्नांचें उत्तर देण्याचा प्रयत्न करूं लागलें म्हणजे अध्यात्मदृष्ट्या निष्पन्न होणा-या सर्व चराचर सृष्टीच्या एका अनिर्वाच्य परम तत्त्वासच अखेर शरण जावें लागतें.

“ जर्मन तत्त्ववेत्ता कान्ट हाहि अव्यक्त सृष्टितत्त्वाचें अज्ञेयत्व कबूल करितो. तथापि नीतिशास्त्राची उपपत्ति याच अगम्य तत्त्वानें लाविली पाहिजे असें त्याचें मत आहे. शोपेनहौएर यापुढें जाऊन हें अगम्य तत्त्व वासनास्वरूपी आहे असें प्रतिपादन करित असून नीतिशास्त्रावरील इंग्रजी ग्रंथकार ग्रीन याच्या मतें हेंच सृष्टितत्त्व आत्मा या रूपानें अंशतः मनुष्याचे देहांत प्रादुर्भूत झालेलें आहे, आणि गीता तर “ ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ” असें स्पष्ट म्हणत आहे. जगाच्या बुडाशीं असणारें हें अव्यक्त तत्त्व नित्य, एक, अमृत, स्वतंत्र व आत्मरूपी आहे, यापेक्षां त्याबद्दल जास्त कांहीं सांगतां येत नाही, असा आमच्या उपनिषत्कारांचा सिद्धांत असून या सिद्धान्तापलीकडे मनुष्याच्या ज्ञानाची गति कधीं तरी जाईल कीं नाही याचा वानवाच आहे. ”

रा. टिळकांनीं तुलनात्मक दृष्टीनें हे जे विचार प्रकट केले आहेत त्यावरूनही परोक्षज्ञानी, व मध्यम तत्त्वज्ञ हेच कर्म करण्याविषयीं प्रवृत्त होतात असेंच सिद्ध होतें. उत्तम तत्त्वज्ञास एक आत्मरूपी सृष्टीचें अव्यक्त स्वरूप भासूं लागल्यावर व्यक्त सृष्टींतील कर्म, कर्मसंन्यास, बंध, मोक्ष, वगैरे प्रकारांना एक आत्मरूपी अव्यक्तस्वरूपता प्राप्त होत असल्यानें वरील प्रकार असत नाहीत, असेंही त्यावरून म्हणावें लागतें.

सारांश, हेंच परमावधीचें ज्ञान गीतेंत सांगितलें असल्यानें गीतेचा प्रतिपाद्य विषय ज्ञानयोगच ठरतो. गीताशास्त्राचा मोक्षरूपी फलावर जरी भर असला तरी परमावधीच्या ज्ञानस्थितींत मोक्षरूपी फलही राहत नाही. त्याचप्रमाणें कर्मयोग व कर्मसंन्यास इत्यादि प्रकार गीतेंत जरी वर्णिले असले तरी ज्ञानाहून त्यांचें प्राधान्य ठरत नाही; एक ज्ञानयोगच प्रधान व सिद्ध आहे.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

संक्षिप्त - गीता (विवरणसहित).

पूर्वार्धात श्रीमद्भगवद्गीता हा ग्रंथ प्राधान्येकरुन ज्ञानयोगपर असल्याचें विस्तारेंकरुन दाखविलेंच आहे. आतां या भागांत गीतेच्या ७०० श्लोकांपैकीं अध्यायानुक्रमानें सुमारें २५० श्लोक सार्थ व सविवरण देत आहों. गीतेचें शब्दशः किंवा तात्पर्यानें मराठी भाषांतर अनेकांनीं यापूर्वीं केलेलें असून, ४२ पासून १५ रु. पर्यंत वाटेल त्या किंमतीचें पुस्तक आपआपल्या ऐपतीप्रमाणें घेऊन गीतार्थ समजून घेण्याचें साधन आतां सर्वास सोंपें होऊन बसलें आहे. रा. टिळक यांनीं आपल्या पुस्तकांतही एक नवें मराठी भाषांतर दिलें आहे. त्याप्रमाणें आम्हींही प्रथमतः संबंध भाषांतर देणार होतो; परंतु त्यामुळें ग्रंथ निरर्थक वाढणार म्हणून व काहीं आप्तांच्या सांगण्यावरुन तो बेत रहित केला; आणि पूर्वार्धातील विषयविवेचनास उपयुक्त किंवा साह्यकारक एवढ्याच भागाचा उत्तरार्धात समावेश करण्याचें ठरविलें. रा. टिळक यांच्या भाषांतरांतील अर्थ भलताच झालेला असे बरेच श्लोक या भागांत आले आहेत. अशारीतीनें निवडलेल्या श्लोकांचा वास्तविक अर्थ लिहून त्यांचें यथार्थ विवरणही केलें आहे. निवडलेल्या सर्वच श्लोकांचें रा. टिळकांचें भाषांतर चुकलें आहे, किंवा निवड करण्यांत जे ४०० - ४५० श्लोक सोडले आहेत, त्या सर्वांचें रा. टिळकांचें भाषांतर बरोबरच आहे, असें आमचें म्हणणें नाही. आमच्या विषयाच्या पुष्ट्यर्थ ज्या श्लोकांचा समावेश करणें आम्हांस योग्य वाटलें तेवढ्यांचा येथें समावेश करण्यांत आला आहे. त्यांत जरूर तेथें रा. टिळकांचा अर्थ कोठें, कसा व कां चुकला आहे हें विवरणांत दाखविलें आहे. महत्त्वाच्या बहुतेक चुका त्यांत नमूद झाल्या असल्यानें, इतर किरकोळ चुका वाचकांच्या साहजिक लक्ष्यांत येतील अशा समजुतीनें व विस्तारभयास्तव गीतेस संक्षिप्तरूप दिलें आहे; तथापि गीतेतील मुख्य तात्त्विक सिद्धांत बहुधां गोंविले जातील, अशी खबरदारी शक्य तेथपावेतो घेण्यांत आली आहे, हें सुज्ञ वाचकांच्या लक्ष्यांत येईल.

अध्याय १- (१-४७); अध्याय २-(१-१०).

यांत आपल्याच आप्तेष्टादिकांबरोबर लढण्याचा प्रसंग आलेला पाहून अर्जुनासारख्या क्षत्रियवीरधुरंधरास अत्यंत विषाद वाटून तो किती गांगरुन गेला, आणि तसल्या प्रसंगाचा आयता फायदा घेऊन, लोकानुग्रकांक्षी भगवंतांनीं

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अर्जुनास त्याच्या कर्तव्याचा, व त्याबरोबरच मुमुक्षुजनांस तत्त्वज्ञानाचा मार्ग दाखविण्याचा उपक्रम कसा केला याचें वर्णन आहे.

अध्याय २ -- (११-१४).

११ व्या श्लोकापासून मुख्य उपदेशास आरंभ झाला आहे. देहाचे ठिकाणी असणारा देही (आत्मा) अमर असल्याने पुनरावृत्तिक्रम व नाशवंत अशा देहाची पर्वा करण्याचें कारण नाही, असें सांगून नित्यानित्यवस्तुविवेकादि साधनचतुष्टयाचें संपादन केल्यावर त्यापासून कोणतें फल उत्पन्न होतें याविषयी सांगतात:-

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ ॥

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ १५ ॥

हे पुरुषश्रेष्ठा, ज्या पुरुषाला हे विषय पीडित नाहीत, व ज्यानें सुखदुःखावर आपली बुद्धि सम केलेली आहे, असा धीर मनुष्य मोक्षाची प्राप्ति करून घेण्यास समर्थ होतो. (१५).

येथें नित्यानित्यविवेक करून सुखदुःखें सम करणारा पुरुष मोक्षाचा अधिकारी होतो, असें सांगितलें आहे. यावरून भगवंतांनीं तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करण्यास जरी आरंभ केला आहे तरी अर्जुनाला तत्त्वज्ञान झालें नव्हतें, तो मुमुक्षूच होता, असें ' सोऽमृतत्वाय कल्पते ' या वाक्यावरून ठरतें. वाक्यांत ' क्लृपिः संपद्यमाने च ' म्हणजे नवीन किंवा पुढें होणाऱ्या फलाचा प्रादुर्भाव असा क्लृपधातूचा अर्थ असल्यास व कारण आणि कार्य (फल) यांचा भेद असल्यास, फलबोधक शब्दाहून चतुर्थी होते, असें तत्त्वबोधिनींत सांगितलें आहे. यावरून येथें ' सः ' म्हणजे तो मुमुक्षु अधिकारी आपल्या मोक्षाच्या अधिकारामुळे ' कारण ' झाला आहे, व त्याचे ठिकाणीं अमृतत्वाचा (फलाचा) पुढें प्रादुर्भाव व्हावयाचा आहे; कारणरूपी अधिकार व कार्यरूपी फल यांच्यामध्ये भेदही आहे; म्हणून ' अमृतत्वाय ' अशी चतुर्थी झाली आहे. या ठिकाणीं अर्जुनास तत्त्वज्ञान झालें होतें, असें म्हटल्यास अर्जुनाचा आत्मा ' अमृत ' होत असल्यानें अर्जुनाचा कारणरूपी अधिकार (कर्तृत्व) आणि अमृतरूपी फल (कार्य) यांमध्ये भेदच राहत नाही, व चतुर्थीची उपपत्ति लागत नाही; यास्तव गीतोपदेशाचे आरंभीं अर्जुन तत्त्वज्ञानी नव्हता, तर तो तत्त्वज्ञानोपदेशास अधिकारी झालेला होता, इतकेंच दिसून येतें.

यापुढें आत्मा ' अविक्रिय ' असें पुढील श्लोकांनीं वर्णिलें आहे-

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।।

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही ।।२२।।

ज्याप्रमाणं पुरुष जीर्ण वस्त्रं टाकून नवीन वस्त्रं धारण करितो,
त्याप्रमाणं आत्मा जीर्ण शरीरं सोडून नवीन शरीरं धारण करितो. (२२)

या श्लोकांतील ' देही ' (देह धारण करणारा) या पदावरून आत्म्याचें स्वरूप मर्यादित आहे, अतएव तो सक्रिय आहे अशी शंका उत्पन्न होते; पण अज्ञानी मनुष्याची समजूत जरी तशी असली तरी ' न जायते म्रियते वा ', ' अजो नित्यः शाश्वतोऽयं ', इत्यादि गीतावचनांवरून तो आत्मा अपरिच्छिन्न, अमर्यादित व अविक्रिय असा ठरतो.

या श्लोकाचा अर्थ असाही होईल: - अज्ञानी मनुष्य जीर्ण म्हणजे भूतकालचीं वस्त्रं (शरीरं) सोडून नवीन म्हणजे वर्तमानकालचीं वस्त्रं धारण करितो म्हणजे पुनर्जन्मादि गोष्टी खऱ्या मानतो, पण तत्त्वज्ञ भूत व वर्तमानकालाची व्यवस्था निराळ्या प्रकारं लावितो. तत्त्वज्ञानी हें शरीर भूतकालांतील आहे असें समजत नाही, तर वर्तमानकालांत तें भासतें, असें समजतो. वर्तमानकाल आभास आहे व तोहि अतिक्रान्त होत असल्यामुळें, शरीराभासहि अतिक्रान्त होतो. याप्रमाणं अनेक शरीराभास प्रथम भासून नंतर जरी अतिक्रान्त झाले, तरी आत्मा नित्यपणानं रहातो, त्याला कोणताहि विकार होत नाही. याप्रमाणं आभासित झालेल्या भूत व वर्तमान या भिन्न भिन्न कालांनीं परिच्छिन्न व आभासित झालेलीं भिन्नभिन्न शरीरं भासून अतिक्रान्त झालीं तरी आत्मा त्या त्या कालांनीं परिच्छिन्न होत नाही; म्हणून तो नित्य व अविकारीच राहतो. (पहा ' अमृतानुभव ' अ. ७, ओ. १२०-१३३).

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।

न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ।।२३।।

अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ।

नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ।।२४।।

अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।

तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ।।२५।।

याप्रमाणं देही आत्मा अविक्रिय असल्यामुळें शस्त्रं त्याचा छेद करीत नाहीत, अग्नि त्यास जाळीत नाही, उदक त्यास भिजवीत नाही, व वायु त्याचा शोष करीत नाही ।।२३।।

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ज्याअर्थी हा नित्य आत्मा सर्वव्यापक, स्थाणु-स्थिर, अचल व चिरंतन आहे, त्याअर्थी हा अच्छेद्य, अदाह्य, पाण्यानें शुष्क न होणारा असाच आहे ॥२४॥

(यथे मागच्या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणेंच जरी वर्णन आहे, तरी मंद बुद्धींना ज्ञान दृढ होण्यासाठीच वारंवार असा उपदेश करावा लागतो; म्हणून पुनरुक्ति दोष येत नाही).

अशाप्रकारचा हा आत्मा इंद्रियांस व्यक्त न होणारा, मनास समजून न येणारा, आणि निरवयव म्हणून अविकार्य (अविक्रिय) असा असल्यानें त्याजविषयीं तुझा शोक उचित नव्हे. ॥ २५ ॥

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ॥

ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥ ३८ ॥

एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु ॥

बुद्ध्यायुक्तो यया पार्थ कर्मबंधं प्रहास्यसि ॥ ३९ ॥

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ॥

स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥ ४० ॥

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन ॥

बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्ध्योऽव्यवसायिनाम् ॥ ४१ ॥

सुखदुःखे; लाभालाभ व जयापजय यांचे ठिकाणीं समानबुद्धि करून म्हणजे प्रेम व द्वेष करण्याचे सोडून तूं युद्ध करण्यास तयार हो म्हणजे तुला पाप लागणार नाही. (३८).

मी तुला शोक मोहादि संसारास कारण असलेल्या अज्ञानाची निवृत्ति करण्यासाठीं सांख्यमार्गातील हें तत्त्वज्ञान सांगितलें; आणि त्या तत्त्वज्ञानाच्या प्राप्तीसाठीं निष्काम कर्मयोग व समाधियोग या दोन बुद्धि सांगतां ऐक. ज्या बुद्धीच्या योगानें ज्ञानप्राप्ति झाल्यावर तूं धर्माधर्मनामक कर्मबंधांतून सुटशील. (३९).

या मोक्षमार्गांत आरंभिलेल्या कर्माचा नाश होत नाही; म्हणजे त्याचें मोक्षरूपी फल क्रमानें मिळालेंच पाहिजे. कर्माचा आरंभ केल्यावर मध्येच एखादी अडचण उत्पन्न होऊन मोक्षप्राप्ति न होईल, अशाप्रकारची अडचण येत नाही; म्हणून या कर्मयोगाचें थोडेंसें जरी आचरण केलें, तरी क्रमानें तत्त्वज्ञान झाल्यावर मोठ्या संसारभयांतून मुमुक्षुचें रक्षण होतें. (४०).

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

हे कुरुनंदना, या मार्गात निश्चयात्मक अशी एकच बुद्धि प्रशस्त आहे; व ती प्रामाणिक शास्त्राच्या आधारानेच तयार केली पाहिजे. संशयी लोकांच्या अनंत व बहुत प्रकारच्या बुद्धि आहेत; त्यांचा आश्रय केल्यास मुमुक्षु श्रेयोमार्गापासून च्युत होतो; म्हणून प्रामाणिक अशी सांख्यबुद्धि आणि कर्मबुद्धि यांचाच आश्रय कर. (४१).

३८ व्या श्लोकांत भगवंतांनीं अर्जुनास कर्माच्या उपरतीपासून परावृत्त केलें आहे. तथापि सुखदुःखें, लाभालाभ, व जयापजय यांचे ठिकाणीं समबुद्धि करण्यास सांगितलें आहे. समबुद्धि करण्याची युक्ति म्हणजे सुखावरचें प्रेम व दुःखावरचा द्वेष यांचा त्याग करणेंच होय. असा त्याग केल्याशिवाय समबुद्धि होत नाही; म्हणजे सुखदुःखादिकांचें भान होतां नये; हें तात्पर्य. अशाप्रकारचें भान न होण्यासाठीं मनोनिग्रह केला पाहिजे; म्हणजेच सुखदुःखादिकांविषयीं समबुद्धि होईल. पंचदशींत चित्रदीपप्रकरणाचे शेवटीं मनाचा उपरम करण्यास सांगितलें आहे. हा उपरम साध्य झाल्याची खूण विस्मरण आहे, असें पंचदशीकार श्रीविद्यारण्य म्हणतात. उपरमा (समाधी) चा सारखा अभ्यास करणारा तो मुमुक्षु. तोच जयापजयादि विरुद्ध फलांविषयीं विस्मरण ठेवून कर्म करील. एरवीं त्यास विस्मरण होणार नाही. निष्काम कर्मयोग म्हणजे अर्धासंन्यासच आहे; पूर्णसंन्यासामध्यें कर्म, फलें व विषय वगैरेचें विस्मरण होतें, म्हणूनच ' सुप्तिवद्विस्मृतिः सीमा भवेदुपरमस्य हि ' असें विद्यारण्य म्हणतात. पण अर्ध्या संन्यासामध्यें फक्त फलांचें विस्मरण करावें लागतें; आणि तें विस्मरण मनोनिग्रहाशिवाय साध्य होत नाही. सुखदुःखादिकांवरचें प्रेम व द्वेष सोडून देणें म्हणजे फलाबद्दलचा मनोनिरोध करणेंच होय.

३८ व्या श्लोकाच्या टीपेंत रा. टिळक म्हणतात- " आयुष्क्रमणाचे मार्ग दोन. एक सांख्य व दुसरा योग. पहिल्या मार्गाप्रमाणें देहाचा किंवा आत्म्याचा शोक करणें उचित नाही. दुसऱ्या मार्गाप्रमाणें समबुद्धीनें सुखदुःखें सोसलीं पाहिजेत, व क्षात्रधर्माप्रमाणें युद्धहि समबुद्धीनें केलें असतां पाप लागत नाही, असें भगवंतांनीं अर्जुनास सिद्ध करून दाखविलें आहे, वगैरे "

आमचें म्हणणें असें आहे कीं, हे दोन मोक्षमार्ग आहेत; आयुष्क्रमणाचे मार्ग नव्हेत. त्यांत पापांतून मुक्त होण्याचा म्हणजे चित्तशुद्धीचा मार्ग कर्मयोगच आहे. या मार्गात फलाचा त्याग करावा लागतो आणि फलाचा त्याग करून कोणाचेंहि आयुष्क्रमण होत नाही. या मार्गात सुखदुःखादिकांचाच त्याग

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

करावा लागतो (गी. १८।२). सुखदुःखादि सोशीत बसणें हें निष्कामकर्मयोगी मनुष्याचें काम नव्हे; हें काम (कर्म) अज्ञान्याचें आहे. या श्लोकांत सुखदुःखादिकांसंबंधानें समबुद्धी ठेवण्यास सांगितलें आहे, युद्धाविषयीं समबुद्धि ठेवण्यास सांगितलें नाहीं. ' सम ' या पदाचा संबंध ' कृत्वा ' या पदाशीं येतो; ' युद्धाय युज्यस्व ' या टिकाणीं ' सम ' पदाचा संबंध येत नाहीं. बलात्कारानें संबंध आणिल्यास ' कृत्वा ' व ' ततः ' पदांचें स्वारस्य बिलकुल राहत नाहीं. शिवाय युद्धासारख्या कर्माविषयीं समबुद्धी करुन चालतही नाहीं व निष्कामकर्मयोगाचें हें स्वरूपही नव्हे.

३९व्या श्लोकांत ' बुद्धि र्योगे त्विमां शृणु ' असा एकवचनाचा जरी प्रयोग केलेला आहे, तरी योग शब्दानें कर्मयोग व समाधियोग या दोहोंचेंही गृहण करावें लागतें; कारण कर्मयोगांत फलाचा त्याग करण्याविषयीं समाधीची आवश्यकता असते आणि कर्मयोगमार्गांत फलाचा त्याग जरी केला तरी कर्मबंध तरुन जाण्यास कर्त्याचा उपरम करावा लागतो, आणि कर्त्याचा असा उपरम करण्यास समाधीची व नंतर तत्त्वज्ञानाची जरुर लागते; केवळ कर्मयोगानें कर्त्याचा उपरम होत नाहीं, म्हणून येथें समाधियोगाचा अंगिकार करावा लागतो; तसा अंगिकार न केल्यास कर्त्याच्या बंधांतून कर्मयोगी सुटेल हें कालत्रयीं घडणार नाहीं. अशा प्रकारची अनुपपत्ति येथें येते म्हणून योग या पदाचा कर्मयोग व समाधियोग असा अर्थ करणें भाग आहे.

४० व्या श्लोकांत कर्मयोगाचें आचरण करण्यास सांगितलें आहे पण संसाररूपी भयापासून रक्षण करण्याचें सामर्थ्य कर्मयोगांत नाहीं. या मार्गांत कर्ता, कर्म व करण या द्वैताची गरज लागते; आणि असें द्वैत भासल्यास ' उदरमंतरंकुरुते ', ' अथ तस्यभयं भवति ' (तै. २।७।१) असें श्रुतीनेंच द्वैतीमनुष्यासभय सांगितलें आहे, व ' आनंदं ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति ' (तै. २।४।१) ' या श्रुतीनें तत्त्वज्ञास अभय सांगितले आहे त्यावरुन कर्मयोगी ' तत्त्वज्ञानाशिवाय संसारभयांतून मुक्त होईल असें कसें म्हणतां येईल? यासाठीं ' एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ' या श्लोकावरील आचार्यांच्या व्याख्यानाप्रमाणें कर्म, समाधि व तत्त्वज्ञान यांचा क्रमवार साधनफलभाव मानिला म्हणजे कर्मयोगी मनुष्य सांख्यमार्गानेंच निर्भय होतो असें दिसून येईल.

४१ व्या श्लोकांत तत्त्वज्ञानाच्या प्राप्तीसाठीं कर्मयोगाविषयीं निश्चयात्मक बुद्धि करण्यास सांगितलें आहे. कारण तत्त्वज्ञान होण्यास कर्मयोग

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

एक साधन आहे; आणि कर्म व समाधि या दोन साधनांनी तत्त्वज्ञान झाल्यावर सर्व संशयाची निवृत्ति होते (छिद्यंते सर्वसंशयाः), आणि संसाराचा उपशम होतो, इतकेच तात्पर्य आहे. रा. टिळक या श्लोकाच्या पूर्वार्धाचा अर्थ असा करतात- " व्यवसाय म्हणजे कार्याकार्याचा निश्चय करणारी (इंद्रियरूपी) बुद्धि या मार्गात एक म्हणजे एकाग्र असावी लागते. " यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्या मार्गात फलाचा त्याग करून कर्म करावें लागतें तेथें कार्याकार्याचा निश्चय केला असला तरी ती कार्याकार्यबुद्धि एकच असावी लागते; बुद्धीची एकाग्रता केल्यानें त्या बुद्धीस एकत्व प्राप्त होत नाही; कारण, कार्य व अकार्य या दोन विचारांत ती गढून गेलेली असते. कर्मयोग तत्त्वज्ञानाच्या प्राप्तीविषयी साधन आहे असा निश्चय झाल्यावर मुमुक्षूची कर्मयोगाचे ठिकाणीं प्रवृत्ति होते; व तत्त्वज्ञानाच्या योगानेंच एकत्वबुद्धीची प्राप्ति होते. म्हणूनच या श्लोकांत कर्मबुद्धि व सांख्य बुद्धि या दोन बुद्धींचा अंगिकार करण्यास सांगितलें आहे. कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥ ४७ ॥

कर्माचे ठिकाणींच तुझा अधिकार आहे, फलाचे गृहण करण्याविषयीं तुझा अधिकार केव्हांही नाही; कर्माचें फल जें पुनर्जन्म त्याचा हेतु होऊं नकोस, म्हणजे कर्माच्या फलाची कामना करूं नकोस. पण कर्म न करण्याविषयीं आग्रह करूं नकोस.(४७)

या अध्यायांत या श्लोकाच्यापूर्वी ज्ञान व कर्म या दोन निष्ठा सांगितल्या आहेत. भगवंतांनीं या दोन निष्ठांपैकी कोणती निष्ठा अर्जुनास घ्यावयास लावलीं अशी शंका येते; आणि ती शंका ' कर्मणि एव अधिकारः ' या वाक्यांतील ' एव ' या निश्चयार्थक पदानें दूर होते. येथें ' एव ' या पदानें नियम केलेला आहे. नियम म्हणजे दोन गोष्टींपैकीं एका गोष्टीचा निश्चय करावयाचा, व दुस-या गोष्टीची व्यावृत्ति (निषेध) करावयाची. याप्रमाणें येथें अर्जुनाला कर्माचे ठिकाणींच अधिकार आहे, म्हणजे त्यास अपरोक्षज्ञानाचे ठिकाणीं अधिकार नाही, असा अर्थबोध होतो. अर्थात् अर्जुन परोक्षज्ञानी ठरतो; परोक्षज्ञान आणि कर्म यांचा समुच्चयहि संभवतो. पण अपरोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय केव्हांहि होत नाही. आतां ' फलेषु एव नाधिकारः ' असा नियम केल्यास अर्जुनाला फलाचे ठिकाणींच अधिकार नाही, म्हणजे ज्ञान व कर्म या दोहोंविषयीं अधिकार आहे असा अर्थबोध होतो व त्यामुळें दोहोंचा समुच्चय होतो ही गोष्ट खरी आहे,

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

पण कर्माच्या फलाचे जसे ग्रहण करतां येत नाही, तसेच अर्जुनाला ' मा फलेष्वेव ' या वाक्याने ज्ञानाच्या फलाचेहि ग्रहण करितां येणार नाही, अशी अडचण येते; शिवाय अपरोक्षज्ञान असें आहे कीं तें अधिकाराचा (कर्तृत्वादिकांचा) नाश करतें; तें अधिकाराचें संरक्षक होत नाही; म्हणून कर्म व अपरोक्ष ज्ञान यांचा समुच्चय होत नाही. आतां ' परोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय होतो हें सर्वासच कबूल आहे, पण ' फलेषु एव माऽधिकारः ' असा नियम केल्यास फल ग्रहण करूं नये, असा निश्चित उपदेश होतो, आणि कर्माविषयीं मात्र निश्चित उपदेश होत नाही, यामुळे कर्माचें आचरण करावें, कीं न करावें, किंवा परोक्षज्ञान संपादावें कीं न संपादावें हें संदिग्धच राहतें. यासाठीं ' कर्मणि एवाधिकारः ' असाच नियम करणें हाच शुद्ध मार्ग होय. सुखदुःखविवेक प्रकरणांत या श्लोकाचें विशेष विवेचन आम्हीं केले आहे तें पहावें.

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ॥

रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥५९॥

निराहारी मनुष्याचे विषय निवृत्त होतात, पण रुचि निवृत्त होत नाही ती तशीच राहते; पण ब्रह्मज्ञान्याचे विषय व रुचि दोन्हीही निवृत्त होतात. (५९).

रा. टिळक यांनी या श्लोकावर जी टीप दिली आहे त्यांत एक वाक्य मनन करण्यासारखें आहे; तें वाक्य असें -

'' शरीर कृश करणारी निराहारादि साधनें एकांगीं अतएव त्याज्य ठरवून माफक आहारविहार आणि ब्रह्मज्ञान हेंच इंद्रियनिग्रहाचें उत्तम साधन होय असा गीतेचा सिद्धांत आहे, '' वगैरे. यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं, कर्मयोग व सांख्ययोग हे दोन मार्ग ब्रह्मप्राप्तीचीं साधनें आहेत, असें गीतेंत जर वर्णिलें आहे, तर ब्रह्मज्ञान इंद्रियनिग्रहाचें साधन आहे, असें म्हणणें योग्य नाही. ब्रह्मभाव होणें हें सर्व साधनांचें फल आहे; ती फलप्राप्ति झाल्यावर दुसरें कांहीं संपादन करावयाचें नसतें. इंद्रियें आपोआपच ब्रह्माचे ठिकाणीं एकरूप होत असतात, त्यांचा निग्रह करण्याविषयीं ब्रह्मज्ञानानें प्रयत्न करावयाचा नसतो; जेथें फलप्राप्तीविषयीं प्रयत्न करावा लागतो तेथेंच साधनांचा उपयोग होतो, असें चहूंकडे दृष्टीस पडतें. येथें ब्रह्मज्ञानानें इंद्रियनिग्रह करण्याचा प्रयत्न केल्यास ब्रह्मज्ञान इंद्रियनिग्रहाचें एक साधन होईल; पण ब्रह्मज्ञान झाल्याबरोबर देहादिकांवरचा अभिमान जर सुटतो, तर तत्त्ववेत्त्यानें ब्रह्मज्ञानाच्या साधनां

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

इंद्रियनिग्रह तो कसला करावयाचा, हें एक मोठें गूढच आहे. अतएव ब्रह्मज्ञान इंद्रियनिग्रहाचें साधन होणार नाही.

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।

यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥६९॥

संपूर्ण प्राण्यांची जी रात्र तिच्या ठिकाणीं तत्त्ववेत्ता जागतो; व प्राणी ज्या काळीं जागतात तो काळ तत्त्ववेत्त्या मुनीची रात्र. ॥६९॥

या श्लोकांत निशा (रात्र) म्हणजे आत्मविषयक अज्ञान समजावयाचें आहे; सर्व प्राणी अज्ञानावस्थेंत असतात; म्हणजे अज्ञानाच्या योगानें देहादिकांविषयीं अभिमान ठेवून कर्म करितात (सर्व द्वैतव्यवहार करितात); पण तत्त्ववेत्त्याचें अज्ञान नष्ट झालेलें असल्यामुळें त्याचे ठिकाणीं कर्म व कर्ता इत्यादि भेद नाश पावतात, म्हणून तो केवळ ज्ञानस्वरूपानें राहतो. किंवा सुषुप्तींत सर्व प्राणी अज्ञानांत लीन असतात, पण तत्त्ववेत्त्याचें अज्ञान पूर्ण नष्ट झाल्यानें तो दृशि (ज्ञान) स्वरूपानें जागाच असतो, असाही पूर्वार्धाचा अर्थ होतो. ' न हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वात् ' (बृ. ४।३।३०), म्हणजे विज्ञात्याचें विज्ञान अविनाशी असल्यामुळें नष्ट होत नाही, अशी श्रुतिहि प्रमाण आहे. प्राणी अज्ञानी असल्यानें त्यांतच व्यवहार करीत असतात; पण तत्त्ववेत्ता मुनि त्या व्यवहारास रात्र (अज्ञान)असें समजतो. अज्ञानावस्थेंतच कर्मयोग असतो म्हणजे जोंपर्यंत अज्ञान असतें तोंपर्यंतच कर्मही असतें; कर्मयोग अज्ञानापासून उत्पन्न होतो, ज्ञानापासून होत नाही. सूर्योदय झाल्याबरोबर अंधःकार जसा रहात नाही, तद्वत् तत्त्वज्ञान होतांच ज्ञान्याचे ठिकाणीं कर्तृत्वच नष्ट होत असल्यानें तेथें अज्ञान आणि तज्जन्य कर्म यांस ठाव मिळत नाही; एवंच कर्मयोगाचा तत्त्वज्ञाशीं यत्किंचित् सुद्धां संबंध राहत नाही.

या श्लोकावरच्या टीपेंत रा. टिळक असें म्हणतात- " ज्ञानी पुरुष काम्य कर्म तुच्छ मानितो, तर त्यांतच सामान्य लोक राबत असतात; आणि ज्ञानी पुरुषाला जें निष्काम कर्म पाहिजे तें इतरांस नको असतें " यावर आमचें म्हणणें - ज्या अज्ञानापासून सर्व कर्ममय सृष्टि उत्पन्न होते, तेथूनच काम्य, निष्काम, वगैरे सर्व कर्मांची उत्पत्ति होते. तत्त्वज्ञानानें अज्ञान निवृत्त झाल्यावर काम्यकर्म तेवढीं तत्त्वज्ञास नकोशीं होतात, आणि निष्काम कर्मांबद्दलची त्याची आवड कायम राहते, असा जर रा. टिळकांच्या म्हणण्याचा आशय असेल, तर त्यांनीं निष्काम कर्मयोगाची उत्पत्ति कोठून म्हणजे कशापासून होते, हें दाखविलें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

पाहिजे. अज्ञानापासूनच जर ती उत्पत्ति होते असे त्यांस कबूल असले, तर अज्ञाननिवृत्तीबरोबर निष्कामकर्मयोगच काय पण सर्व कर्ममय सृष्टिच निवृत्त झाली पाहिजे; म्हणून परिपूर्ण तत्त्वज्ञान झाल्यावर निष्काम कर्मयोग स्वतंत्र राहू शकत नाही.

वरच्या श्लोकांत सांगितलेल्या स्थितप्रज्ञासच मोक्ष प्राप्त होतो असे सांगतात-

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ॥

तद्वत् कामा यं प्रविशन्ति सर्वे स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥७०॥

उदकांनी पूर्ण असलेल्या समुद्राच्या ठिकाणी सर्व उदकें प्रवेश करुन ज्याप्रमाणें समुद्रच होतात, त्याप्रमाणें सर्व कामना (कर्माच्या इच्छा) परमात्म्याचे ठिकाणी प्रवेश करुन परमात्मरुप होतात; आणि त्या कामना करणा-या जीवात्म्याला मोक्ष होतो; विषयेच्छु (कर्मच्छु) पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होत नाही; अर्थात् फलाविषयी निष्काम अशा कर्मयोग्याला अपरोक्षानुभव किंवा मोक्ष प्राप्त होत नाही. (७०).

या श्लोकांत ब्रह्मनिष्ठांचीं कर्मे आत्मरुप किंवा ब्रह्मरुप होतात, असे सांगितले आहे, यावरुन तीं कर्मे स्वतंत्र राहत नाहीत असें होतें. अर्जुनासारख्या परोक्षज्ञान्याला कर्मे स्वतंत्र भासतात, म्हणून अशाचे ठिकाणीच परोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय संभवतो, ब्रह्मनिष्ठाचे ठिकाणी संभवत नाही.

विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निस्पृहः ।

निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥७१॥

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।

स्थित्वाऽस्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥७२॥

फलेच्छा टाकिली तरी कर्मच्छा शिल्लक असतेच; म्हणून या श्लोकांमध्ये सर्व प्रकारच्या कामांचा (वासनांचा) पूर्ण त्याग करण्यास सांगितले आहे; तसला त्याग आत्मानुभवाशिवाय होत नाही, कारण आत्मानुभवानंतर ते काम - विषय - कर्मादिक, आत्मरुप होतात; म्हणून अशा प्रकारचा अनुभवी ब्रह्मनिष्ठ सर्व कर्मांचा त्याग करुन व निस्पृह होऊन ' चरति '- (निजणें, बसणें, उठणें वगैरे सर्व कर्मे ब्रह्मरुप आहेत असें समजतो) व त्याच्या मी आणि माझे ह्या भावना नष्ट झाल्यानें तो मुक्त होतो. (७१).

जीत सर्व काम व कर्मे ब्रह्मरुप होतात अशी ही ब्राह्मीस्थिति आहे. हे

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अर्जुना, या स्थितीला पोंचल्यावर पुनः मोहांत सांपडत नसल्याने तो पुरुष या स्थितींत कायम राहतो; आणि मरणकालीं ब्रह्मरूपी मोक्षाला पोंचतो. (७२).

‘ चरति ’ या पदाचा ‘ वागतो ’ असा जरी अर्थ असला, तरी ७० व्या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें तें वागणें ब्रह्माचे ठिकाणी एकरूपच होतें, तत्त्वज्ञान झाल्यावर ब्रह्म व वागणें यांच्यामध्ये भेद राहत नाही; यांच्यामध्ये भेद राहिल तर ऐक्यवर्णन व्यर्थ होईल. आचार्यांनी काम शब्दाचा अर्थ ‘ शब्दादिविषय ’ असा केलेला आहे. शब्दादि विषयांमध्ये कर्मेद्रियांच्या विषयांचा अंतर्भाव होतो, व ज्ञानेंद्रिये व कर्मेद्रिये हीं वेद्य असल्यानें विषय होतात. विषय तितके ब्रह्माचे ठिकाणीं एकरूप होतात. ऐक्य होणें हेच जर ज्ञानाचें फल आहे, तर वागणें हें ब्रह्माहून भिन्न होईल असें म्हणतां येत नाही. तत्त्ववेत्ता फलेच्छा टाकून व्यवहार करण्यास प्रवृत्त होईल म्हणजे व्यवहाराचे ठिकाणीं अभिमान धरील तर ‘ मी व माझे या द्वंद्वांतून तो मुक्त होणार नाही; इतकेंच नव्हे, तर अकर्तृ ब्रह्म होणार नाही, आणि त्यास ‘ स्थितप्रज्ञ ’ असेंही म्हणतां यावयाचें नाही. ’

अध्याय ३ रा.

लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयाऽनघ ।

ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ ३ ॥

हे निष्ठापा अर्जुना ! या जगामध्ये पूर्वी मीं दोन प्रकारची निष्ठा (विशिष्ट स्थिति) सांगितली आहे; सांख्यांची (ब्रह्मनिष्ठांची) ज्ञानयोगानें, आणि कर्मयोग्यांची कर्मयोगानें. या दोन निष्ठा भिन्न प्रकारच्या आहेत.(३).

ब्रह्मनिष्ठ व कर्मयोगी यांची विशिष्ट--स्थिति वेगवेगळ्या प्रकारची असल्यानें एकाच पुरुषाच्या ठिकाणीं त्या भिन्न स्थितींचा समुच्चय होणेच शक्य नाही. कर्मयोग ज्ञानयोगाचें एकांग किंवा साधन कसा आहे, या विषयीं आम्हीं ‘ संन्यास व कर्मयोग ’ या प्रकरणांत विस्तारपूर्वक लिहिलें आहे. आतां अपरोक्षज्ञान व कर्म यांमधील अत्यंत विरोधामुळें त्यांचा जसा समुच्चय होत नाही, तसा कर्ममार्ग हा ज्ञानयोगाचें साधनही होणार नाही, अशी कोणी शंका काढतील, म्हणून त्या शंकेच्या निरसनार्थ सांगतात---

न कर्मणामनारंभान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते ।

न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

निष्काम (फलेच्छेविरहित) कर्मयोगाचा आरंभ केल्याशिवाय पुरुषाला निष्कर्मस्थिति (ब्रह्मस्थिति) मिळत नाही. तसेच, ज्ञान संपादन केल्याखेरीज

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मुमुक्षु कर्मत्याग करील, तर केवळ त्या प्रकारच्या कर्मत्यागाने त्याला सिद्धि (मोक्षप्राप्ति) मिळणार नाही. (४०).

‘ ज्ञानमुत्पद्यते पुंसां क्षयात्पापस्य कर्मणः ’ या स्मृतिवचनावरून पापकर्माचा क्षय झाल्यावर म्हणजे चित्तशुद्धि झाल्यावरच पुरुषाचे ठिकाणी ज्ञानाचा प्रादुर्भाव होतो, असें आहे तर चित्त शुद्ध होण्यासाठी निष्काम कर्मयोगाचा अवलंब केला पाहिजे, आणि त्याचा अवलंब केला म्हणजे परंपरेनें कर्मयोग हा मोक्षाचे अंग (साधन) ठरतो; व श्रुतींतहि तमेतं ब्राह्मणा विविदिषंति यज्ञेन ’ - ब्राह्मण यज्ञादि निष्काम कर्मे करुन आत्म्यास जाणण्याची इच्छा करितात. असें सांगितलें आहे; तसेंच गीतेतहि ‘ योगिनः कर्म कुर्वन्ति संगं त्यक्त्वाऽत्मशुद्धये ’ -- कर्मयोगी लोक फलाशा टाकून अंतःकरणाच्या शुद्धीसाठीं कर्मे करितात असें सांगितलें आहे यावरून चित्तशुद्धीसाठीं कर्मे केलीं पाहिजेत.

आतां ज्ञानरहित कर्मत्यागानें सिद्धि प्राप्त होत नाही, याचें कारण सांगतात--

नहि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।।

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ।।५।।

कोणताही अज्ञानी मनुष्य केव्हांहि (क्षणभर सुद्धां) कर्म न करतां रहात नाही; सर्व प्राणी प्रकृतीच्या (मायेच्या) ताब्यांत जाऊन, तिच्या सत्त्व, रज, व तम या गुणांच्या प्रेरणेनें कर्मे करीत असतात. ‘ गुणैर्यो न विचाल्यते ’ (गुणांनीं जो प्रेरिला जात नाही) अशा रीतीचें ब्रह्मनिष्ठांचें वर्णन पुढें केलें आहे, त्यावरून ब्रह्मनिष्ठानें कर्मे केलीं पाहिजेत, असें म्हणणें सिद्ध होत नाही. तत्त्वज्ञानच नैष्कर्म्यसिद्धीचें मुख्य कारण आहे. ज्ञानावांचून कर्मत्याग नैष्कर्म्यसिद्धीस कारण होत नाही; म्हणून अज्ञ मनुष्यानें कर्मे केलीं पाहिजेत, असें सिद्ध होतें. (५).

या श्लोकावरच्या टीपेंत रा. टिळकांचें एकंदर म्हणण्याचें तात्पर्य असें आहे:- ‘ कर्म हें ज्ञानाचें साधन आहे, हें आचार्यांचें म्हणणें बरोबर नाही. ’ असें म्हणून नैष्कर्म्य शब्दाचा अर्थ “ जेथें सर्व कर्मांचा अभाव होतो, असें ब्रह्म आहे, ” अशी जी आचार्यांची विवक्षा आहे, तिचें निराकरण न करितां रा. टिळक निष्कर्म शब्दाचा अर्थ “ कर्मांचें प्रतिबंधकत्व दूर करणें ” एवढाच करितात; व अशाप्रकारें कर्मांचें प्रतिबंधकत्व तेवढें गेलें, म्हणजे ‘ कर्म करीत राहणें ’ या स्थितीलाच नैष्कर्म्य म्हणावें, असें ते म्हणतात; आणि पुढें लागलेंच असेंही

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

म्हणतात- " आचार्यांच्या मते नैष्कर्म्य म्हणजे कर्मशून्यता होय. पण हे मत बरोबर नसून त्याने मोक्ष मिळत नाही, असे चवथ्या श्लोकांत सांगितले आहे. कोणीहि मनुष्य कधीच कर्मशून्य होऊ शकत नाही म्हणून कर्मशून्यरूपी नैष्कर्म्यहि अशक्य होय. आतां निष्कर्म व्हावयाचें झाल्यास कर्माच्या ठिकाणी असलेली आपली आसक्ति सोडली म्हणजे निष्कर्म होतां येते, असा गीतेचा सिद्धांत आहे. कर्मे सोडून देण्यानेच जर सिद्धि मिळेल तर दगडालाहि मुक्ति मिळाली पाहिजे. म्हणून (१) नैष्कर्म्य म्हणजे कर्मशून्यता नव्हे, (२) कर्म सोडून म्हटलें तरीही कोणाला तें सुटत नाही, आणि (३) कर्म सोडून देणें हा सिद्धि मिळविण्याचा उपाय नव्हे. अशा या तीन गोष्टी सिद्ध झाल्यावर अठराव्या अध्यायांत म्हटल्याप्रमाणें नैष्कर्म्यसिद्धि (गी. १८।४८।४९) प्राप्त होण्यास कर्मे न सोडितां ज्ञानानें आसक्तीचा क्षय करून कर्मे सदैव करीत रहाणें, हाच काय तो एक मार्ग शिल्लक राहतो. यासच कर्मयोग म्हणतात, व हाच ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक मार्ग श्रेष्ठ आहे. "

यावर आमचें म्हणणें असें आहेः--(गी. १८।४८) या श्लोकांत अज्ञानी मनुष्यास कर्म सुटत नाही, असें सांगितलें आहे, व पुढचा श्लोक असा आहे-- ' असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः ॥ नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥ १ ॥ (गी. १८।४९) -

नैष्कर्म्यसिद्धि प्राप्त होण्याच्या पूर्वी ज्याची बुद्धि चहूंकडे आसक्तिरहित झाली आहे, ज्यानें आपलें मन जिकिलें आहे, व जो स्पृहारहित आहे, तो संन्यासमार्गाच्या आश्रयानें नैष्कर्म्यसिद्धीप्रत म्हणजे ज्या ठिकाणीं सर्व कर्मांचा अभाव होतो, अशा ब्रह्मसिद्धीला प्राप्त होतो. अशा वर्णनावरून (१) नैष्कर्म्य म्हणजे भावरूप ब्रह्मच सिद्ध होतें, म्हणून नैष्कर्म्य शब्दाचा कर्मशून्यता असा अर्थ आचार्यांनीं केलेला नाही. (२) आतां चहूंकडे जी आसक्ति सोडावयाची ती तत्त्वज्ञानापूर्वीच होत असल्यामुळें ' आसक्ति सोडणें ' हें तत्त्वज्ञानाचें साधनच होतें; तत्त्वज्ञान झाल्यावर तो पुरुष ब्रह्मच होत असल्यामुळें निष्क्रिय होतो; म्हणून त्याचीं सर्व कर्मे सुटतात. (३) समाधीच्या अभ्यासानें कर्मे सोडण्याचीच त्याची पूर्व तयारी असते, व ज्ञानानें ती पूर्ण साधते, म्हणून संन्यासमार्गाचा पूर्ण अवलंब करावा लागतो, व त्या योगानेंच पूर्णसिद्धि मिळवितां येते. एवंच रा. टिळकांच्या तिन्ही गोष्टी सिद्ध होत असल्यामुळें ब्रह्मनिष्ठानें सदैव कर्मच करीत रहावें, असा गी. १८।४९ या श्लोकांचा अर्थ सिद्ध होत नाही. या मार्गास

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्मयोग असें न म्हणतां संन्यासयोग म्हणावें असेंच या श्लोकांत सांगितलें आहे, हें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. म्हणूनच ज्ञानकर्मसमुच्चयपक्ष श्रेष्ठ ठरत नाही. अर्थात् कर्म हें ज्ञानाचें साधन आहे असें जें आचार्यांनीं ठरविलें आहे, तेच बरोबर आहे. कर्मफलावरची केवळ आसक्ति सोडिल्यानं मनुष्य जर मुक्त होईल, तर सुषुप्तींतहि कर्मफलावरची आसक्ति सुटतेच, मग मनुष्य आयताच मुक्त होईल, मग तत्त्वज्ञानाची गरजच राहणार नाही; यासाठीं तत्त्वज्ञानाची जर गरज आहे, तर चवथ्या श्लोकांत तत्त्वज्ञानाशिवाय मोक्ष सिद्ध होईल; असें आचार्य म्हणतील, अशी कल्पना करणें ही चूक आहे. तत्त्वज्ञान झाल्यावर नैष्कर्म्याची सिद्धि होतेच होते, कर्माची सिद्धि होत नाही, असें गीताशास्त्रावरुनच सिद्ध होतें. आतां निष्क्रिय झालेल्या ब्रह्मनिष्ठाशीं निष्क्रिय दगडाचें जर सादृश्य लाविलें, तर तें संभवत नाही; कारण, दगडास जर बंध भासत असेल तर त्यास निष्क्रियावस्थाहि भासत राहिल, यांत कांहीं शंका नाही; पण ' या निशा सर्वभूतानाम् ' येथून आरंभ करुन द्वितीयाध्यायाचे अखेरपर्यंत ब्रह्मनिष्ठाचें जें वर्णन केलें आहे, त्यावरुन त्याचे ठिकाणीं दगडाचें सादृश्य नसूनही तो त्यासारखा निष्क्रियच असतो, असें दिसून येईल.

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ॥

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥१७॥

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ॥

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥१८॥

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ॥

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥१९॥

जो आत्मनिष्ठ होऊन विषयनिष्ठ होत नाही, म्हणजे (गी. २।६९।७०) या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें सर्व विषय ज्यास आत्मरूप होतात, व ज्याची तृप्ति एक आत्माच होत आहे, व बाह्य विषयांच्या अपेक्षेशिवायच ज्याला आत्मानंद भासत आहे, त्या पुरुषाला कोणतेंही कर्तव्यकर्म उरत नाही. (१७). त्या आत्मनिष्ठ पुरुषाला कर्म करुन स्वतःचें कांहीं फल साधावयाचें असतें किंवा या जगांत कर्म न केल्यानं त्यास कांहीं दोष लागेल, असेंही म्हणतां येत नाही. आतां त्यानं सर्व भूतांचा लोकसंग्रह करावा असें म्हणावें, तर सर्व भूतांचें हित साधण्याचें प्रयोजनहि त्यास कांहीं राहत नाही; कारण, जो पुरुष एक आत्मरूपच झाला आहे त्यास कर्तव्य कर्म कांहींच राहत नाही; (अर्जुनास

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अद्याप पूर्ण तत्त्वज्ञान झालें नसल्यामुळें त्याला कर्म करण्याचाच अधिकार आहे, असें ठरवावें लागतें. (१८). तुला तत्त्वज्ञान झालें नाहीं म्हणून तूं फलासक्ति सोडून नित्यकर्म करीत रहा; कारण, फलासक्ति सोडून जो मनुष्य कर्म करीत असतो, त्याला चित्तशुद्धिद्वारा मोक्ष प्राप्त होतो. (१९).

या तीन श्लोकांचें एक वाक्य केलें, तरी ब्रह्मनिष्ठानें कर्म करावीत असें सिद्ध होत नाहीं; कारण, १७।१८ व्या श्लोकांत ब्रह्मनिष्ठांच्या कर्माचा केलेला निषेध धरून १९ व्या श्लोकाचा अर्थ करावा, तेव्हांच एका वाक्याचा अर्थ पुरा होतो; आणि असा पूर्ण वाक्यार्थबोध झाल्यावरच अनुमानाची प्रवृत्ति होते; त्याशिवाय अनुमानाची प्रवृत्ति होत नाहीं. तीन श्लोकांचें एक वाक्य मानल्यावर १७।१८ वे श्लोक निराळे करून ' निजणें बसणें वगैरे ' कर्मांचें अनुमान करणें म्हणजे एकवाक्यताभंगरूपी दोष पदरांत बांधून घेणें होय; म्हणून वाक्यार्थ पूर्ण झाल्याशिवाय अनुमान करणें योग्य नाहीं. आतां अनुमानाशिवाय जर वाक्यार्थ केला तर १७।१८ व्या श्लोकांत कर्माचा निषेध केलेला आहे, आणि १९ व्या श्लोकांत कर्म करण्यास सांगितलें आहे, त्या योगानें विरोध भासतो; तो विरोध इष्ट नसेल, तर तत्त्वज्ञान्यास वगळूनच १९ व्या श्लोकाचा अर्थ करावा लागतो; किंवा अज्ञान्यास वगळून १७।१८ व्या श्लोकाचा अर्थ करावा लागतो. पण अशानें ज्ञानी व अज्ञानी यांचा भेदच सिद्ध होईल. आतां १७।१८ व्या श्लोकांत जो ज्ञानी सांगितला आहे तोच १९ व्या श्लोकांतील कर्माचा अधिकारी आहे असें म्हणावें, तर कर्म न करणें व कर्म करणें यांचा विरोध तसाच भासत राहतो. १७।१८ व्या श्लोकावरून ज्ञानी पुरुषाच्या ' निजणें बसणें ' वगैरे क्रियांचें अनुमान करावें तर ' आत्मरतिरेव ', ' आत्मन्येव संतुष्टः '-- तो आत्मरतिच असतो, तो आत्म्याच्या ठिकाणीच संतुष्ट असतो येथल्या ' एव ' म्हणजे निश्चयार्थक चकारानें तो विषयरति असत नाहीं, तो विषयसंतुष्ट असत नाहीं, असा जो अर्थ इष्ट आहे तो व्यर्थ होईल, म्हणजे निजणें; बसणें वगैरे क्रिया कर्मस्वरूपानें त्यास जर भासतील तर तो आत्मरति झाला, असें म्हणतांच येणार नाहीं, व श्लोकांतील सर्व वर्णन व्यर्थ ठरेल. आतां योगवासिष्ठांतील ' ज्ञस्य नार्थः कर्मत्यागैः ' म्हणजे ज्ञानी मनुष्याला कर्मत्याग करून फायदा होत नाहीं, असें जें प्रमाण दिलें आहे, तेथें ज्ञानी मनुष्य म्हणजे परोक्षज्ञानी मनुष्य घेतल्यास त्यास कर्मत्याग नाहीं ही गोष्ट कबूल करावीच लागते. याविषयीं आम्ही ' संन्यास व कर्मयोग ' या प्रकरणांत विस्तृत रीतीनें लिहिलें आहे.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्मं करण्याविषयीं उदाहरणं सांगतात-
कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ॥
लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन् कर्तुमर्हसि ॥२०॥
यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ॥
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥२१॥
न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ॥
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एवच कर्मणि ॥२२॥

ज्यावेळीं जनक, अश्वपति वगैरे क्षत्रिय राजे ज्ञानी (परोक्षज्ञानाच्या अवस्थेत होते), तेव्हां कर्माच्या योगानेच ते चित्तशुद्धिद्वारा मोक्षाला प्राप्त झाले (अपरोक्षानुभव झाल्यावर त्यांनी जीं कर्म केलीं तीं ब्रह्मरूप झालीं होतीं, असें तात्पर्य). ' कर्मणैव ' येथल्या निश्चयार्थक ' एव ' शब्दानें अपरोक्षज्ञानाची व्यावृत्ति करावी लागते, म्हणजे अपरोक्षज्ञानाशिवाय कर्माच्या योगानें व परोक्षज्ञानाच्या योगानें परंपरेनें (चित्तशुद्धिद्वारा) जनकादिकांस सिद्धि प्राप्त झाली, असा एकंदर अर्थ होतो; आणि अपरोक्षज्ञानाशिवाय मोक्ष होतच नाही, अशी जर निश्चित गोष्ट आहे, तर त्यांस तें अपरोक्षज्ञान चित्त शुद्ध झाल्यावर झालें होतें, व मोक्ष झाल्यावर त्यांचें स्वरूप स्वतंत्र न राहतां ब्रह्मस्वरूपच झालें होतें, असें म्हणावें लागतें. आतां ' कर्मणैव ' येथल्या एवकारानें परोक्षज्ञानाची व्यावृत्ति केली म्हणजे, अपरोक्षज्ञान व कर्म यांच्या समुच्चयानें त्यास मोक्ष झाला होता, असें सकृद्दर्शनी वाटतें. पण ' सर्व कर्म ज्ञानाचे ठिकाणीं समाप्त होतें ', ' ज्ञानाच्या योगानें सर्व कर्म दग्ध होतात, ' (गी. ४।३३।३७) वगैरे गीतेच्या प्रमाणांवरून अपरोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय होणार नाही. म्हणून अपरोक्षज्ञान होण्यापूर्वीं परोक्षज्ञान व कर्म यांचाच समुच्चय मानावा लागतो, व अर्जुनही याच स्थितीत होता, म्हणून अर्जुनापुढें भगवंतांनीं जनकादिकांचा जो दाखला ठेविला आहे, तो जनकादिकांना अपरोक्ष ज्ञान होण्यापूर्वींचाच ठेविला आहे. आचार्यांनीं या श्लोकावरच्या भाष्यांत जनकादिकांना तत्त्वज्ञान झालें होतें तरी त्यांनीं प्रारब्धकर्माच्या योगानें कर्म केलीं असें लिहिलें आहे, याचेंही तात्पर्य असेंच आहे ब्रह्मनिष्ठ मनुष्य ब्रह्म झाल्यावर त्या ब्रह्मास जर प्रारब्धकर्माचा संबंध राहिला असेल तर ब्रह्महि तितकें अपुरेंच राहिल, म्हणजे जनकादिकांचें तत्त्वज्ञानहि अपुरेंच रहाणार आहे; यावरून अपरोक्षज्ञानापूर्वीं आचार्यांच्याही मतानें जनकादिक पूर्ण ज्ञानी नव्हते; म्हणून हे अर्जुना, तूं जनकादिकांचें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

उदाहरण पुढें ठेवून लोकसंग्रह करण्यास योग्य आहेस. (२०). ज्या ज्या कर्माचे ठिकाणी जो जो मनुष्य श्रेष्ठ आहे, तो तो आपापलीं कर्में जशीं जशीं करीत असतो त्या त्या प्रमाणें त्यांना त्यांना अनुसरणारे लोकहि आपापलीं कर्में करीत असतात. तो श्रेष्ठ मनुष्य जी गोष्ट प्रमाण म्हणून कर्में करितो, त्याच गोष्टीच्या प्रमाणानें लोकहि कर्में करितात; म्हणून हे अर्जुना, जनकादिकांचें उदाहरण पुढें ठेवून तूं कर्में कर; तुझ्या उदाहरणानें बाकीचे लोकहि कर्में करतील. (२१). हे अर्जुना, तीन लोकांमध्ये मला कांहीं कर्तव्य उरलें आहे असें नाहीं, व अप्राप्त गोष्ट संपादन करावयाची आहे असेंहि नाहीं, तथापि मी कर्माचे ठिकाणीं राहतच आहे. (२२).

२२व्या श्लोकांत भगवंतांनीं अर्जुनापुढें आपला दाखला ठेविला आहे; पण भगवंतांनीं जीं कर्में केलीं त्यांना कर्म अशी संज्ञाच देतां येत नाहीं, कारण त्यांचीं सर्व कर्में ब्रह्मस्वरूपच झालीं होतीं; म्हणूनच या श्लोकांत ' कुर्वे एव च कर्म हि ' म्हणून मी कर्म करतोच असें म्हणण्याच्या ऐवजीं ' वर्ते एव च कर्मणि ' - मी कर्माचे ठिकाणीं राहतोच असें म्हटलें आहे. त्यावरून भगवंतांनीं जरी कर्में केलीं होतीं, तरी तीं ब्रह्मरूप झालीं होतीं, असें सिद्ध होतें. तथापि येथें अर्जुनानें श्रीभगवंतांच्या ब्रह्मरूपाचा दाखला घ्यावयाचा नसून फक्त कर्माचाच दाखला घ्यावयाचा आहे; व अज्ञलोक असाच दाखला घेऊन कर्में करीत असतात, असें २१ व्या श्लोकांत सांगितलेंच आहे. याच विषयाचें विवेचन आम्हीं ' संन्यास व कर्मयोग ' आणि ' सिद्धावस्था ' या प्रकरणांत केलें आहेच.

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।

प्रकृतिं यांति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥ ३३ ॥

इंद्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।

तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपंथिनो ॥ ३४ ॥

परोक्षज्ञानी व अज्ञ लोक हे आपल्या धर्माधर्मरूप माया- प्रकृति-प्रमाणें आचरण करितात म्हणून संपूर्ण भूतंप्रकृतिला अनुसरतात; अशा ठिकाणीं कोणीही प्रकृतिचा निग्रह (निरोध) करूं म्हटल्यास त्याचा उपयोग कसा होणार? काहीं होणार नाहीं. (३३).

विषयांचे ठिकाणीं इंद्रियांचे रागद्वेष व्यवस्थित आहेत (अवश्य होणारे आहेत) म्हणून त्यांच्या ताब्यांत जाऊं नये, कारण ते रागद्वेष या मनुष्याचे शत्रु आहेत, (मोक्षाला विघ्न करणारे आहेत).(३४).

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

३३ व्या श्लोकांत मायाप्रकृतीला अनुसरणारा ज्ञानी मनुष्य परोक्षज्ञानीच घेतला पाहिजे, कारण ' मायामेतां तरंति ते '--आत्मानुभवी लोक मायेला तरतात, असे सांगितले आहे, त्यावरून येथे मायेच्या ताब्यांत जाणारा ज्ञानी परोक्षज्ञानीच असला पाहिजे, असा निश्चय होतो; आणि अशा पुरुषाला रागद्वेषांची प्राप्ति जरी संभवते तरी त्याने शास्त्रमार्गाला अनुसरून रागद्वेष जिकावेत, असा उपदेश येथे केलेला आहे. त्यावरून परोक्षज्ञानीच निष्काम कर्मयोगाचा अधिकारी होतो.

अध्याय ४ था.

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।

कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वेः पूर्वतरं कृतम् ॥ १५ ॥

पूर्वीच्या जनकादिकांनीही मुमुक्षु अवस्थेत परोक्षज्ञानाचा आश्रय करून कर्म केले; म्हणून तूही जनकादिकांप्रमाणे त्यांचेच उदाहरण आपल्यासमोर ठेऊन कर्मच कर. (१५). ' कुरु कर्म एव ' कर्मच कर, रिकामा बसू नकोस, असा भावार्थ.

या श्लोकावरील टीपेंत रा. टिळक असे म्हणतात:- ' मोक्ष व कर्म यांचा विरोध नाही. म्हणून तू कर्म कर असा अर्जुनाला निश्चित उपदेश केला आहे, ' वगैरे.

याबद्दल आमचे म्हणणे:- १४ व्या श्लोकाप्रमाणे पूर्ण तत्त्वज्ञान होईपर्यंतच कर्माची गरज असते; पूर्ण तत्त्वज्ञानानंतर तो पुरुष ब्रह्मनिष्ठच होतो (अकर्ता होतो). मग त्यास कर्म बंधक होत नाहीत; म्हणजे कर्माचा अभावच होतो. बंधाचा अभाव होऊन कर्म तेवढी शिल्लक राहतील असे म्हणतां येत नाही; कारण कर्म म्हणजेच बंध आहे. अर्थात् बंधाचा अभाव म्हणजे कर्माचा अभावच होतो; अशा रीतीने कर्माचा अभाव झाला, तरी ज्ञानरूपाने मोक्ष नित्यसिद्धच असतो; म्हणून मोक्षाचे ठिकाणी कर्म असतच नाही; मग तेथे कर्म आहे असे प्रतिपादन केल्यास कर्त्याच्या अस्तित्वाने अकर्म मोक्षास विरोध होणार. अर्जुनास मोक्षप्राप्ति झालेली नसून तो मुमुक्षु होता, असे १५ व्या श्लोकावरून व्यक्त होते; म्हणून त्यास परोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय भासत राहणार; यास्तव भगवंतांनी त्यास कर्म करण्याचा उपदेश केला आहे.

कर्माचे ठिकाणी ज्याची ब्रह्मदृष्टि झाली त्यासच पंडित म्हणावे, असे सांगतात--

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

यस्य सर्वे समारंभाः कामसंकल्पवर्जिताः ॥

ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पंडितं बुधाः ॥ १९ ॥

ज्याचीं सर्व कर्म काम व संकल्प यांनीं रहित झालीं आहेत व कर्माचे ठिकाणीं ब्रह्मदृष्टि होणे, हा जो ज्ञानाग्नि त्याच्या योगानें ज्याची सर्व कर्म दग्ध झालीं आहेत, त्यासच ब्रह्मवेत्ते ' पंडित ' असें म्हणतात. (१९).

या श्लोकाचा अर्थ रा. टिळक असा करितात— ' ज्याचे सर्व समारंभ म्हणजे उद्योग फलेच्छाविरहित असतात, त्यालाच ज्ञानाग्नीनें कर्म दग्ध झालेला पंडित असें ज्ञाते पुरुष म्हणत असतात. ' या श्लोकांचे तात्पर्य त्यांनीं असें काढिलें आहे— " ज्ञानानें कर्म भस्म होतात, याचा अर्थ कर्म सोडणें असा नसून फलेच्छा सोडून कर्म करणें, असा समजावयाचा. " यावर आमचें म्हणणें असें आहे. वरच्या श्लोकांत निष्काम कर्मयोग करणारा व ज्ञानाग्नीने दग्धकर्मा झालेला असा पुरुष उद्देश्य असून त्यालाच पंडित म्हणतां येतें, असें विधान ज्याअर्थी केलेलें आहे त्याअर्थी श्लोकाच्या पूर्वार्धात फलेच्छात्याग संभवतो, व ' ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं ' या पदानें कर्मत्याग संभवतो. आतां रा. टिळकांनीं पूर्वार्धातील फलेच्छात्याग करणारा पुरुषच उद्देश्य मानून संपूर्ण उत्तरार्ध विधेय मानिलेला आहे, म्हणजे फलत्याग करणारा पुरुषच ज्ञानाग्नीनें दग्धकर्मा होतो असा त्यांनी अर्थ केलेला आहे; पण तो बरोबर नाही. कारण जो फलत्यागपूर्वक कर्म करितो त्याचीं कर्म दग्ध झालीं असें म्हणतां येत नाही; फलदाह म्हणजे कर्मदाह होतो, असें म्हणणें संभवत नाही; कारण निष्काम कर्मयोगाचें आचरण अपरोक्षतत्त्वज्ञानापूर्वीहि करितां येतें. त्यावेळीं निष्काम कर्मयोगी ज्ञानाग्नीनें दग्धकर्मा झाला, असें म्हणतां येत नाही, जर तत्त्वज्ञानापूर्वी फक्त निष्कामकर्मयोगी परोक्षज्ञानाग्नीनें दग्धकर्मा होईल तर तत्त्वज्ञानाचें प्रयोजनच रहाणार नाही, व या श्लोकांतील ' ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं ' हें पदहि व्यर्थ होईल; म्हणून आचार्यांनीं जो अर्थ केलेला आहे तोच बरोबर आहे. (१९).

ब्रह्मवेत्त्या मनुष्यास ब्रह्मदर्शन झाल्याबरोबर नैष्कर्म्य प्राप्त होतें, म्हणजे त्यानें केलेलें कर्म अकर्म होतें असें सांगतात—

त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित् करोति सः ॥२०॥

कर्म व फलें यांचे ठिकाणीं आसक्ती सोडून ' ज्ञानानें ', जो नित्य- तृप्त झाला म्हणजे विषयांचे ठिकाणीं निरिच्छ झाला व कर्मादिकांचें कारण जी माया

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

तिचा आश्रय ज्याने सोडिला आहे, अशा ब्रह्मनिष्ठाने कर्म केली तरी त्याची कर्माचे ठिकाणी ब्रह्मदृष्टि असल्यामुळे तो किंचित् देखील कर्म करीत नाहीच, म्हणजे त्याचे कर्म अकर्मच होते. (२०).

आतां याच विषयाचे स्पष्टीकरण करितात-

निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।

शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥२१॥

कर्म व फलें यांच्यावरची ज्याची आशा सुटली आहे, ज्याने आपल्या मनाचे नियमन केले आहे, व ज्याने सर्व संबंध सोडून दिला आहे, त्याने शरीरपोषणाचे कर्म केले तरी त्यास पाप लागत नाही (२१).

वरील श्लोकांत ' शारीरं कर्म ' या पदांचा शरीरपोषणाचे कर्म, किंवा इंद्रियांचे कर्म, असा कोणताही अर्थ केला, तरी त्या त्या कर्माचे ठिकाणी ब्रह्मनिष्ठाची ब्रह्मदृष्टि होत असल्यामुळे त्याने कर्म केली तरी त्यास पाप लागत नाही असा इष्ट अर्थ सिद्ध होतो. आतां २० व्या श्लोकांत ' त्यक्त्वा कर्मफलासंगं ' या पदाचा अर्थ कर्माच्या फलाची आसक्ति सोडून, असा केला तर कर्माचे ठिकाणी आसक्ति राहिल्यामुळे तो पुरुष नित्यतृप्त व निराश्रय होणार नाही; म्हणून कर्म व फलें या दोहोंवरचीही आसक्ति सोडावी लागते, आणि पुढच्या नित्यतृप्त व निराश्रय या विशेषणांची सार्थकता होते; म्हणून आचार्यांचाच अर्थ अधिक संयुक्तिक दिसतो. (२१). आतां याच सिद्धपुरुषाचे पुनः वर्णन करितात-

यदृच्छालाभसंतुष्टो द्वंद्वातीतो विमत्सरः ।

समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥२२॥

गतसंगस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥२३॥

सहज लाभाने संतोषि झालेला, सुखदुःखादिक द्वंद्वांतून मुक्त झालेला, निवैर, व लाभालाभाविषयीं सम झालेला असा ब्रह्मवेत्ता पुरुष ब्रह्मदृष्टि असल्यामुळे त्याने कर्म केली तरी त्यांचा बंध त्यास लागत नाही; म्हणजे त्याची कर्म ब्रह्ममय होतात (२२). याप्रमाणे ज्याने सर्व आसक्ति सोडली आहे, ज्याचे अंतःकरण ज्ञानस्वरूपच झाले आहे. (म्हणजे अंतःकरणास अंतःकरणपणा राहिला नाही), अशा मुक्त पुरुषाने यज्ञासाठी कर्म केले तरी ते फलासहित कर्म लय पावते. (२३).

वरील श्लोकांत समग्र हे पद आहे. ' अग्रेण सह तत् समग्रं ' याचा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अर्थ अग्र म्हणजे फल त्याच्या सहित असलेलें तें समग्र, आणि ' प्रविलीयते ' म्हणजे नाश पावतें असा अर्थ आचार्यांनीं केलेला आहे; पण रा. टिळकांनीं ' तो कर्माच्या समग्र फलापासून मुक्त होतो ' असा ' कर्म समग्रं प्रविलीयते ' याचा अर्थ केलेला आहे; आचार्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें समग्र शब्दाचा अर्थ केल्यास समग्र हें पद कर्माचें विशेषण होतें, आणि फलासहित कर्म लय पावतें असा अर्थ होतो. रा. टिळकांनीं समग्र या पदाला विशेषण न मानितां ' लय पावतें ' या क्रियापदाचें क्रियाविशेषण मानिलें आहे; तसें मानिल्यास समग्र फलाचा लय होतो म्हणजे फक्त फलाचा लय होतो, कर्माचा होत नाही, तें शिल्लक राहतें, व तें केलेंच पाहिजे, असें होतें; पण रा. टिळकांचें हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ' प्रविलीयते ' या क्रियापदाचा कर्ता श्लोकांतील ' कर्म ' हें पद आहे. अर्थात् लय होण्याची क्रिया अगोदर ' कर्म ' या पदावर झाली पाहिजे, म्हणजे कर्मही लय पावतें असाच अर्थ करणें संयुक्तिक होतें. आतां ' प्रविलीयते ' या क्रियापदाचा ' नाश पावतें ' असा अर्थ न करितां ' मोक्षास जातो ' असा अर्थ केल्यास फार बिघडतें असें नाही. कारण, सदरचे दोन्हीही अर्थ प्रमाणभूत मानिले तरी ब्रह्म व निष्फल कर्म यांची ऐक्यबुद्धिच उत्पन्न होणार; पण कर्माची स्वतंत्र सत्ता मात्र सिद्ध होणार नाही, एवढेंच आमचें म्हणणें आहे.

आतां निष्फल व सफल असें सर्वच कर्म लय कां पावतें तें सांगतात-
ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतं ।।

ब्रह्मैव तेन गंतव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ।।२४।।

अर्पण ब्रह्म आहे, हविर्द्रव्य ब्रह्म आहे, अग्नि ब्रह्म आहे, यज्ञकर्ता पुरुष ब्रह्म आहे, हवनकर्म ब्रह्म आहे, याप्रमाणें ब्रह्मकर्माचे ठिकाणीं ज्यांची ऐक्यरूप समाधि झाली आहे, त्याचें प्राप्तव्य फलहि ब्रह्मच आहे. (२४).

या श्लोकांत कर्ता, कर्म, करण, अधिकरण, व फल यांचे ठिकाणीं एक ब्रह्मदृष्टीच वर्णिली आहे, त्यामुळें त्या सर्वांना एका ब्रह्मस्थितींतच लीन व्हावें लागतें, किंवा एकरूप व्हावें लागतें. यास्तव आचार्यांनीं २३ व्या श्लोकाचा केलेला अर्थच योग्य आहे, हें स्पष्ट दिसेल. २४ व्या श्लोकांत ज्ञानयज्ञ वर्णिला आहे.

ज्ञानयज्ञ व द्रव्यसाध्य यज्ञ यांचें याप्रमाणें वर्णन केलें. या उभयतांमध्ये ज्ञानयज्ञच श्रेष्ठ आहे, असें आतां सांगतात-
श्रेयान् द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप ।।

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥३३॥

हे परंतपा, द्रव्यसाध्य यज्ञापेक्षां हा ज्ञानयज्ञ श्रेष्ठ आहे; कारण जितकी म्हणून कर्म आहेत तितक्या सर्व कर्मांचा एका ज्ञानामध्येच अंतर्भाव होतो; पण ज्ञानाचा सर्व कर्मांमध्ये अंतर्भाव होत नाही; म्हणून सर्व यज्ञांमध्ये ज्ञानयज्ञच श्रेष्ठ आहे. (३३).

या श्लोकाच्या टीपेत रा. टिळक असें म्हणतात- ' परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान करुन घेऊन त्या ज्ञानाला अनुरूप अशा आचरणानें परमेश्वराची प्राप्ति करुन घेणें या मार्गास ज्ञानयज्ञ असें म्हणतात. '

यावर आमचें म्हणणें: -- परमेश्वराचें ज्ञान झालें कीं, परमेश्वराची (साक्षीची) प्राप्ति झालीच; कारण परमेश्वराचें स्वरूप म्हणजेच परमात्म्याचें (साक्षीचें) स्वरूप होय; आणि तो तर नित्यप्राप्त (संनिध) आहे; अज्ञानामुळें तो अप्राप्त असल्यासारखा वाटत होता, म्हणून ज्ञानाची गरज लागली. अज्ञान निवृत्त होतांक्षणीं तो ' नित्यप्राप्त ' असल्याचें निदर्शनास आलें, एवढेंच. मग त्याच्या प्राप्तीसाठीं आणखी ज्ञानानुकूल आचरण करण्याची जरूर काय ? गळ्यांतील सरीची विस्मृति झाली आणि तिचा चहूंकडे शोध करण्यांत आला खरा, पण त्यामुळें सरीचें सान्निध्य कांहीं नाहींसं झालें नाहीं. सरी गळ्यांतच आहे हें स्मरण होतांच शोक एकदम बंद पडतो. त्याप्रमाणें अज्ञानामुळें लोपलेल्या परमेश्वरस्वरूपाचें स्मरण (ज्ञान) होतांच त्याची प्राप्तीच होते; अर्थात् ज्ञानोत्तर कर्माचें महत्त्व मुळींच रहात नाहीं.

आतां ज्ञानाचें माहात्म्य सांगतात--

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि ॥३६॥

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात् कुरुतेऽर्जुन ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते तथा ॥३७॥

तूं सर्व पाप्यांपेक्षां अतिशय मोठा पापी असलास तरीही तूं या ज्ञानरूप नौकेच्या योगानेंच संपूर्ण पापरूपी समुद्र तरुन जाशील. (३६) हे अर्जुना, पेटलेला अग्नि ज्याप्रमाणें काष्ठांचें भस्म करितो, त्याप्रमाणें ज्ञानाग्नि सर्व कर्मांचें भस्म करितो. (३७).

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।

तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विंदति ॥३८॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

या जगांत ज्ञानासारखे दुसरे कांहीं पवित्र नाही; मुमुक्षु स्वतः जेव्हा योगसंसिद्ध होतो म्हणजे कर्मयोग व समाधियोग यांच्या योगाने योग्य अधिकारी होतो, तेव्हा कांहीं कालाने त्याला ते ज्ञान प्राप्त होते. (३८).

३७ व्या श्लोकांत कर्मनाश सांगितला आहे; फलत्याग केला तरी कर्म शिल्लक असतात म्हणून त्यांचा अभाव कळण्यासाठी ३८ व्या श्लोकांत समाधियोगाचा अभ्यास करण्यास सांगितले आहे; त्यानंतर ज्ञानाग्नीच्या योगाने सर्व कर्म भस्म होतात, हाच अर्थ विवक्षित आहे. ' कर्म ' पदाने कर्माचे बंधकत्व भस्म होते असा अर्थ केल्यास, योग्य कारणाशिवाय कर्मपदाची लक्षणा करावी लागते; शिवाय कर्मच बंधक असल्याने त्यांतून तरुन जाण्यासाठी समाधियोग व ज्ञानयोग यांचा आश्रय करावा असे येथे सांगितले आहे; म्हणून योगसंसिद्धः या पदाने कर्मयोग व समाधियोग यांचे ग्रहण करावे लागते; अर्थात् ३७ व्या श्लोकांत कर्मनाशच विवक्षित आहे असे सिद्ध होते.

अध्याय ५ वा.

अर्जुन उवाच-

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि ।

यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥१॥

श्री भगवानुवाच-

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते ॥२॥

अर्जुन म्हणाला - कृष्णा ! तूं कर्मसंन्यासमार्ग आचरण्यास मला सांगतोस, आणि पुनः कर्मयोगमार्गही उपदेशितोस ! तेव्हा आतां या दोहोंपैकीं मोक्षदायक असा जो मार्ग असेल तो एकच मला निश्चित करुन सांग. (१).

श्रीभगवान् म्हणाले- अपरोक्षज्ञानरहित संन्यासमार्ग तसाच कर्मयोगमार्ग हे दोन्हीही तत्त्वज्ञानोत्पत्तिद्वारा मोक्षदायक आहेत. पण त्यांमध्ये अपरोक्षज्ञानरहित अशा कर्मसंन्यासमार्गापेक्षां कर्मयोगमार्ग हा श्रेष्ठ होय. (२).

वरील दोन मार्गांचे आचरण करितांना अपरोक्षज्ञान मुळीच असत नाही. अपरोक्षज्ञान होण्यासाठीच या मार्गांचे अवलंबन करावे लागते आणि यांपैकीं कोणताही मार्ग स्विकारला, तरी परोक्षज्ञानाने मोक्ष मिळत नाही म्हणून अपरोक्षज्ञान संपादावे लागते. अर्थात् अपरोक्षज्ञान होण्यापूर्वीच या मार्गांची आवश्यकता असते; म्हणून दुस-या श्लोकांत अपरोक्षज्ञानरहित असे दोन मार्ग

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आहेत असा आचार्यांनी अर्थ केलेला आहे. तत्त्वज्ञान होण्यास कर्मयोग व संन्यासयोग (समाधियोग) या दोनही मार्गांची गरज लागते. अगोदर कर्मयोग व नंतर समाधियोग अशा रीतीने तत्त्वज्ञान संपादन केल्यास ते सुस्थिर होते, नाही तर होत नाही. मग दुस-या श्लोकांत संन्यासमार्गापेक्षां कर्मयोगाचें जें प्राबल्य वर्णिलें आहे तें तत्त्वदृष्टीनें स्तावकच ठरवावें लागतें. पण अर्जुन कर्माचाच अधिकारी आहे संन्यासाचा (समाधीचा) अधिकार त्यास अद्याप प्राप्त झालेला नाही, म्हणून त्यास कर्मयोगाचें प्राबल्य भगवंतांनीं सांगितलें आहे. त्यावरून अर्जुनासारख्या अधिका-यांना भगवंतांनीं कर्मयोगाचें प्राबल्य सांगितलें म्हणून ब्रह्मनिष्ठांनाहि त्यांनीं कर्म करण्यास सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण गीतेंत (४।२३, २४) ब्रह्मनिष्ठांचीं कर्म ब्रह्ममय होतात असेंच भगवंतांनीं सांगितलें आहे. त्यावरून संन्यासमार्ग केव्हांहि श्रेष्ठच होणार आहे. तथापि येथें यथाधिकार उपदेश असल्यामुळें कर्मयोगाचें प्राबल्य जें वर्णिलें आहे तें योग्यच आहे. याबद्दल आम्ही ' संन्यास ' - प्रकरणांत विवेचन केलें आहे तें पहावें.

ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न कांक्षति ।

निर्द्वंद्वो हि महाबाहो सुखं बंधात् प्रमुच्यते ॥३॥

जो द्वेष करित नाही व कशाचीही इच्छा करित नाही, तो नित्यसंन्यासी जाणावा. हे महाबाहो ! निर्द्वंद्व झालेला तो पुरुष सुखानें बंधापासून मुक्त होतो. (३).

वरील श्लोकाचा संबंध कर्मी व संन्यासी या दोघांनाही लागू पडतो. पण कर्मी मनुष्याची कर्मावर आसक्ति असते, आणि संन्यासी पुरुषाची असत नाही, म्हणून नित्यसंन्यासी पुरुष हा संन्यासाचा म्हणजे समाधीचा आश्रय करतो; म्हणून त्यास कर्माचें स्वरूप खोटें आहे असें साधारणपणें कळतें. कर्मी मनुष्यास तसें कळत नाही; पण कर्मी मनुष्य जेव्हां समाधीचा अवलंब करितो, तेव्हां त्यासहि कर्माचें स्वरूप रज्जुसर्पाप्रमाणें कल्पित आहे असें साधारण ज्ञान होतेंच; म्हणून केवळ कर्मी मनुष्य नित्यसंन्यासी होत नाही. तथापि तो फलत्याग करितो म्हणून त्याची स्तुति करण्यासाठीं त्यास नित्यसंन्यासी म्हटलें आहे असें समजावें.

आतां संन्यास व कर्म हे दोन मार्ग जरी भिन्न आहेत तरी उभयतांचें फल एक मोक्षच आहे असें सांगतात-

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदंति न पंडिताः ।

एकमप्यास्थितः सम्यग्भयोर्विन्दते फलम् ॥४॥

सांख्य (संन्यास) व कर्म यांची फलें भिन्न आहेत असें अज्ञानी म्हणतात, पंडित म्हणत नाहीत. सांख्य व योग या दोहोंपैकीं एका मार्गाचा जरी आश्रय केला, तरी दोहोंचें एकच फल जो मोक्ष तो प्राप्त होतो. (४). म्हणजे १ कर्मयोग आणि २ संन्यास या दोहोंच्या योगानें मोक्ष मिळतो. अर्थात् संन्यासा (कर्मत्यागा) पूर्वीच कर्मयोगाचा अवलंब करावा लागतो.

आतां यांपैकीं कोणत्याही एका मार्गाचा आश्रय केला तरी परस्पर सहाय्यानें मोक्ष हेंच फल अखेर पदरीं पडतें, अशा हेतूनें सांगतात-
यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥५॥

संन्यासी लोक जो मोक्ष मिळवितात, तोच मोक्ष कर्मीलोक सुद्धां संन्यासमार्गाच्या आश्रयानें मिळवितात. म्हणून सांख्य व कर्म हे दोन मार्ग एकच फल देण्याविषयीं समर्थ आहेत, असें जो जाणतो, तोच सम्यग्दर्शी होय. (५).

याप्रमाणें कर्मयोग्याला सांख्यमार्गाचा जर आश्रय करावा लागतो, तर कर्मयोगाचें प्राबल्य ठरत नाही; मोक्षाविषयीं एक सांख्यमार्गच श्रेष्ठ ठरतो, व सांख्यमार्गाची प्राप्ति करुन घेण्यासाठीं कर्मयोगाची गरज लागते, म्हणून हा मार्ग खरा संन्यास नसून संन्यासासारखा भासतो अतएव सांख्यमार्गच कर्मयोगास प्राप्तव्य आहे असें सांगतात-

संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिब्रह्मन् चिरेणाधिगच्छति ॥६॥

हे महाबाहो ! कर्मयोगाशिवाय संन्यासमार्गाची प्राप्ति करुन घेणें दुःखकारक (कठीण) आहे; म्हणून मनन करणारा कर्मयोगी संन्यासमार्गानें ब्रह्माची लवकर प्राप्ति करुन घेतो. (६).

सांख्यमार्गानें साक्षात् मोक्ष प्राप्त होतो; व कर्ममार्गानें तो परंपरेनें प्राप्त होतो; कर्ममार्ग झाला तरी तो सांख्यमार्गाशिवाय मोक्ष देईल, हें मुळीच शक्य नाही. कर्ममार्गांत फक्त परोक्षज्ञान असतें; अपरोक्षज्ञानाची प्राप्ति करुन घेणें असल्यास कर्मी मनुष्यास सांख्यमार्गाचाच अवलंब केला पाहिजे; आणि एकदां हें ज्ञान झालें म्हणजे त्याचीं कर्में ब्रह्मस्वरूप होतात, कर्माचें स्वतंत्र स्वरूप राहत नाही.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आतां ब्रह्मनिष्ठास कर्मबंध लागत नाही व तत्त्वज्ञानास कर्मयोग साधनभूत आहे, असे सांगतात:-

योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेंद्रियः ।

सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥७॥

नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।

पश्यन् शृण्वन् स्पृशन् जिघ्रन्नश्नन् गच्छन् स्वपन् श्वसन् ॥८॥

प्रलपन् विसृजन् ग्रहणनुन्मिषन्निमिषन्नपि ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥९॥

अगोदर कर्मयोगाचा आश्रय करुन ज्याचें चित्त शुद्ध झालें आहे, देहावरची आसक्ति सोडून ज्यानें इंद्रियें जिकलीं आहेत, व सर्व प्राण्यांचा आत्मा ज्यास आपलाच आत्मा वाटत आहे, म्हणजे ज्याची एकब्रह्मदृष्टी झाली आहे, त्यानें कर्म केलें तरी तें कर्म त्याला बंधक होत नाही. (७).

असा तो तत्त्ववेत्ता पाहो, ऐको, स्पर्श करो, वास घेवो, जेवो, जावो, निजो, श्वोसोच्छ्वास करो, बोलो, टाको, ग्रहण करो, पापण्या मिटो वा न मिटो, पण मीं कर्म करीत आहे, असें तो मानणारच नाही. कारण, इंद्रियें विषयांचे ठिकाणीं सत् स्वरूपानेंच असतात, म्हणजे इंद्रियें सत्, कर्म सत् व विषयही सत्च, त्यास भासत असतात; अशा रीतीची त्याची एक ब्रह्मदृष्टीच असते; त्यास भेद दिसत नाहीत. (८।९).

७ व्या श्लोकांत ' योगयुक्तः ' या भूतकालवाचक विशेषणानें भूतकालीच कर्मयोगाचा आश्रय केला पाहिजे, असें सिद्ध होतें. ' विजितात्मा ' व ' जितेंद्रियः ' या दोन विशेषणांनीं, देहावरची आसक्ति सोडून मन व इंद्रियें यांचा जय करण्यास सांगितलें आहे. पूर्वीच जर कर्मयोगाच्या आश्रयानें चित्त शुद्ध झालेलें आहे, तर पुनः मन व इंद्रियें यांचा निराळा कां सांगितला आहे, अशी शंका उत्पन्न होते; आणि तिचा निरास समाधियोगाचा आश्रय केल्याशिवाय होत नाही, म्हणून विजितात्मा व जितेंद्रियः या दोन विशेषणांनीं समाधियोगाचा आश्रय करावा लागतो. पुढें ' सर्वभूतात्मभूतात्मा ' या विशेषणानें ज्ञानयोगाचेंच महत्त्व वर्णिलें आहे, त्यावरून सांख्यमार्गच श्रेष्ठ ठरतो. सांख्यमार्गीयानें ८।९ व्या श्लोकांत वर्णिलेलीं कर्म केलीं तरी त्या सर्व कर्मांना आत्मरूपता प्राप्त होते असें उघड ठरलें आहे. अर्थात् तत्त्ववेत्त्यांचीं कर्म ब्रह्मरूप होतात व कर्मयोग्यांची कर्म ब्रह्मरूप होत नाहीत, इतकाच दोघांच्या कर्मांमध्ये भेद आहे.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आतां कर्मयोग्यांचीं कर्मं फक्त चित्तशुद्धि करणारीं होतात, असें सांगतात-

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः ।

लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा ॥१०॥

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ॥

योगिनः कर्म कुर्वन्ति संगं त्यक्त्वाऽत्मशुद्धये ॥११॥

फलासक्ति टाकून ईश्वरार्पण बुद्धीनें जो कर्म करितो, त्याला पाप लागत नाही; ज्याप्रमाणें कमळाच्या पानास उदकाचा लेप लागत नाही, तद्वत्, (१०). ममतारहित अशा शरीर, मन, बुद्धि व इंद्रियें यांच्या साधनांनीं कर्मयोगी लोक चित्तशुद्धि होण्यासाठीं फलाशा सोडून कर्म करितात. (११). ७।८।९ या श्लोकांत तत्त्ववेत्त्याचीं कर्म ब्रह्मस्वरूप होतात, असें सांगितलें आहे, व १०।११ व्या श्लोकांत कर्मयोगी मनुष्यानें चित्त शुद्ध होण्यासाठीं कर्म करावीत, असें सांगितलें आहे; यावरून तत्त्ववेत्ता व कर्मयोगी या दोघांमध्ये महान् भेद स्पष्ट दिसतो. तत्त्ववेत्त्यास सर्वत्र अभेद भासतो; व कर्मयोग्यास चहूंकडे भेदच भासतो किंवा भेदाभेद भासतो; आणि अर्जुन यांपैकींच होता म्हणून भगवंतांनीं त्यास कर्माचरण करण्यास लाविलें आहे.

आतां निष्कामकर्मयोगी व केवलकर्मयोगी यांची स्थिति वास्तविक कशी असते याविषयीं सांगतात-

युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शांतिमाप्नोति नैष्टिकीं ॥

अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥१२॥

निष्काम कर्मयोगी मनुष्य फलाशा टाकून परंपरेनें ज्ञाननिष्ठेची शांति मिळवितो; केवळ कर्मयोगी कामानें प्रेरित होतो, म्हणून तो खरा कर्मयोगी होत नाही, अतएव फलाचे ठिकाणीं आसक्त होऊन बद्ध होतो. (१२.)

आतां तत्त्ववेत्त्याची स्थिति कशी असते हें सांगतात-

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन् न कारयन् ॥१३॥

जितेंद्रिय तत्त्ववेत्ता मनानें सर्व कर्मांचा संन्यास करून सुखानें राहतो. ज्यास नऊ द्वारें आहेत, अशा देहाचे ठिकाणीं मीं राहतों, असा त्यास भास झाल्यासारखा होतो; वस्तुतः तो देही असत नाही; कारण त्याचा देहावरचा ' अहंभाव ' नष्ट झालेला असतो; म्हणून तो स्वतः कर्म करित नाही, किंवा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

इतरांकडून तें करवीतही नाही. (१३).

वरील दोन श्लोकांवरून निष्कामकर्मयोगी व तत्त्ववेत्ता यांच्यामध्ये मोठा भेद सिद्ध होतो.

यापुढें आतां अज्ञानाचें स्वरूप सांगून परमावधीच्या ज्ञानाची स्थिति सांगतात-
न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥१४॥

नादत्ते कस्यचित् पापं न चैव सुकृतं विभुः ।

अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यंति जंतवः ॥१५॥

ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।

तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥१६॥

तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥१७॥

परमेश्वरानें लोकांचीं कर्में किंवा कर्तृत्व हीं उत्पन्न कलेलीं नाहीत; कर्मफलाचा संयोगहि त्यानें उत्पन्न केलेला नाही. मनुष्य हा आपल्या वृत्तिगत अज्ञानानें मोहित होऊन तीं सर्व उत्पन्न करितो. (१४).

परमेश्वर कोणाच्याही पुण्यपापांचें ग्रहण करीत नाही; वृत्तिगत अज्ञानानें ज्ञान म्हणजे अपरोक्षानुभव झाकलेला आहे, म्हणून प्राणी मोह पावतात. (१५). आत्म्याच्या अपरोक्षानुभवानें ज्यांच्या अज्ञानाचा नाश झाला आहे, त्यांना सूर्यप्रकाशाप्रमाणें एक परमार्थज्ञानच भासत राहतें, म्हणजे त्यांचा व्यवहार ज्ञानमयच होतो. (१६). याप्रमाणें तत्त्वज्ञानानें ज्यांनीं आपला अज्ञान दोष धुवून टाकिला आहे, ज्यांची बुद्धि आत्मज्ञानस्वरूप झाली आहे, ब्रह्म व आत्मा यांमध्ये ज्यांना भेद भासत नाही, असे आत्मरति ब्रह्मनिष्ठ मोक्ष पावतात. (१७). १४ ते १७ या श्लोकांत दृष्टिसृष्टिपक्षाचें वर्णन आलेलें आहे. दृष्टिसृष्टिपक्षीं अज्ञान वृत्तिगत मानतात; कारण, परमेश्वर कर्तृत्वादिक धर्म उत्पन्न करीत नसल्यानें मायेची उत्पत्ति त्यानें केली असेल, असें म्हणतां येत नाही; अर्थात् वृत्तिगत अज्ञानानेंच जीव बद्ध झाला आहे, असें म्हणावें लागतें. अशा प्रकारच्या अज्ञानानें आत्मा झांकलेला नसून अपरोक्षानुभव झांकलेला आहे, असें आचार्यांचें म्हणणें मान्य करावें लागतें. तत्त्वज्ञान झाल्यावर तत्त्ववेत्त्यास एक ज्ञानच भासतें; म्हणून व्यवहारही ज्ञानमय स्वरूपानेंच भासत राहतो. अर्थात् दृष्टिसृष्टिपक्षीं व्यवहाराची स्वतंत्र सत्ताच सिद्ध होत नाही, असें वरील श्लोकांत प्रतिपादिलें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आहे; म्हणून दृष्टिसृष्टिपक्ष गीतेसही मान्य आहे, हें शाबीत होतें; आणि यावरून वरील वर्णन योग्याचें नसून ब्रह्मनिष्ठाचें आहे असें ठरतें.

आतां ब्रह्मनिष्ठांची ब्रह्मदृष्टि कशी होते हें सांगतात--

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ॥

शुनि चैव श्वपाके च पंडिताः समदर्शिनः ॥१८॥

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ॥

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥१९॥

विद्याविनययुक्त ब्राह्मण, गाय, हत्ती, कुत्रा व चांडाल इत्यादिकांचे ठिकाणीं ब्रह्मनिष्ठ पुरुष एक ब्रह्मदृष्टीच ठेवितात. (१८). ब्रह्म हें निर्दोष व 'समं' म्हणजे एक आहे; म्हणून ज्यांचें मन एकब्रह्मरूप झालेलें आहे, त्यांनीं या लोकांतच आपलें जन्ममरण नाहीसं केलें, असें समजावें. कारण, ते ब्रह्मनिष्ठ निर्दोष असे एकब्रह्मरूप झालेले असतात. (१९).

ब्रह्मनिष्ठ पुरुषास प्रकृतीचे खेळ स्वतंत्र भासतील, तर वरील श्लोकांतील वर्णन चुकीचें ठरेल; म्हणून प्रकृतीचे खेळ त्यास भासतात, असें म्हणतां येत नाही. कर्मयोगी मनुष्यास प्रकृतीचे खेळ भासत असतात; म्हणून तो कर्माचा अधिकारी होतो; पण ब्रह्मनिष्ठांचीं कर्म ज्ञानस्वरूप होतात असें १६।१७ व्या श्लोकांत सांगितलें असून १८।१९ व्या श्लोकांतहि तसेंच सांगितलें आहे. ब्रह्मनिष्ठस्थिति जिवंतपणींच प्राप्त करुन घ्यावयाची आहे, म्हणूनच वरील वर्णन करण्याचा प्रसंग भगवंतांना प्राप्त झालेला आहे, हें विसरतां नये.

ब्रह्मरूप आत्मा एक आहे, असें तत्त्वज्ञान ज्यास प्राप्त झालें, त्याची स्थिति कशी असते हें सांगतात--

न प्रहृष्येत् प्रियं प्राप्य नोद्विजेत् प्राप्य चाप्रियम् ॥

स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥२०॥

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम् ।

स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥२१॥

सर्व आत्मरूप झाल्यामुळें अमुक एक वस्तु इष्ट आहे, व अमुक एक अनिष्ट आहे, असा भेदच त्या ब्रह्मनिष्ठास भासत नाही; म्हणून तो इष्ट वस्तूच्या लाभानें आनंद मानित नाही, व अनिष्ट वस्तूच्या प्राप्तीनें खेद करित बसत नाही. सर्व भूतांचे ठिकाणीं एक आत्मा आहे, अशी ज्याची बुद्धि स्थिर झाली, तो मोहरहित ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मनिष्ठच आहे, म्हणजे कर्म न करणारा संन्यासीच आहे.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

(२०). बाह्य विषयांचे ठिकाणी ज्याचें मन आसक्त होत नाही, ज्यास आत्मसुखाचा लाभ झाला आहे, व समाधीच्या अभ्यासानें ज्याचें मन ब्रह्मस्वरूप झालेलें आहे, तो अविनाशी सुखाला प्राप्त होतो. (२१).

वरील श्लोकांत विषयसंबंधीं सुखदुःखांचें त्यास भानच होत नाही, असें तात्पर्य आहे. कारण, कोणतेहि विषय त्याच्यापुढें आले, तरी त्यांचे ठिकाणीं त्याची ब्रह्मबुद्धि स्थिर झालेली असते, व आत्मानंदांतच तो गढून गेलेला असतो. अर्थात् त्यास कर्मयोग्याप्रमाणें समबुद्धि उत्पन्न करावी लागत नाही. सुखदुःखें सोसण्याचें काम अज्ञान्याचेंच आहे, ब्रह्मनिष्ठाचें नव्हे; म्हणून ब्रह्मनिष्ठांचीं लक्षणें निष्कामकर्मयोगी लोकांना लागूं पडत नाहीत.

आतां परोक्षज्ञानी अशा निष्कामकर्मयोग्याची स्थिति सांगतात-

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।

आद्यंतवन्तः कौंतेय न तेषु रमते बुधः ॥२२॥

शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक् शरीरविमोक्षणात् ।

कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥२३॥

इंद्रियें व विषय यांच्या संबंधापासून जितके भोग होतात तितके सर्व दुःखालाच कारण होतात. ते भोग उत्पन्न होऊन नाश पावतात, म्हणजे ते क्षणिक आहेत; म्हणून हे अर्जुना, त्यांचे ठिकाणीं शहाणा मनुष्य रममाण होत नाही. (२२). मरण प्राप्त होईपर्यंत जो मनुष्य काम व क्रोध यांच्यापासून उत्पन्न होणारा वेग सहन करण्यास समर्थ होतो, तोच कर्मयोगी असून सुखी आहे, असें समजावें (२३).

वरील श्लोकांत काम व क्रोध यांचे वेग सहन करणारा युक्त म्हणजे कर्मयोगीच असला पाहिजे; कारण, कर्मयोग्याचा फलकाम जरी नष्ट झालेला असला तरी कर्मकाम शिल्लक असतो, व सर्व भोग दुःखालाच कारण होतात; म्हणून त्यांचे ठिकाणीं रममाण होऊं नये, असेंही सांगितलें आहे. त्यावरून दुःखकारक भोगाचा त्याग करून सुखाचा भोक्ता पुरुष हाच 'कर्मयोगी' ठरतो. ब्रह्मनिष्ठाची स्थिति अशी असत नाही; त्याचे ठिकाणीं भोग्य, भोक्ता व भोग ही त्रिपुटीच रहात नाही; म्हणून वरील श्लोकांत कर्मयोग्याचेंच वर्णन आलेलें आहे, व ब्रह्मनिष्ठाच्या वर्णनाहून हें वर्णन अतिशय भिन्न आहे, असें स्पष्ट दिसून येईल. आतां संन्याश्याचें वर्णन करितात-

योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथाऽन्तर्ज्योतिरेव सः ।

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥२४॥

लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः ।

छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः ॥२५॥

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।

अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥२६॥

जो आत्मसुखाचे ठिकाणीं तद्रूप झाला आहे, व ज्याचा सर्व व्यवहार अंतरात्माच आहे, व ज्यास अंतरात्माच प्रकाश झाला आहे, असा तो ब्रह्म झालेला संन्यासी जिवंत असतांच ब्रह्मरूपी मोक्षाला प्राप्त होतो. (२४). ज्यांचे सर्वपाप क्षीण झाले आहे, ज्यांचे सर्व संशय छिन्न झाले आहेत, ज्यांनीं आपलीं सर्व इंद्रियें जिंकून सर्व प्राण्यांच्या हिताकडे आपलें मन लाविलें आहे, असे ऋषि-संन्यासी मोक्षसुखाला प्राप्त करून घेतात. (२५).

जे कामक्रोधरहित झाले आहेत, ज्यांनीं आपलीं अंतःकरणें समाधीच्या अभ्यासानें ताब्यांत ठेविलीं आहेत, व ज्यांना आत्मज्ञान झालें आहे, अशा संन्यासी लोकांना चहुंकडे मोक्षच अनुभवास येतो (२६).

सर्वभूतांचें भेदभान ज्यास संभवेत तोच सर्वभूतांचे हित करण्यास झटेल. अर्थात् मोक्ष प्राप्त होण्यापूर्वीं अशी स्थिति संभवते, म्हणून कर्मयोगी असो किंवा संन्यासी असो, मोक्ष मिळण्यापूर्वीच त्यांनीं कर्म करविण्याविषयीं झटलें पाहिजे. पूर्ण निर्वाणस्थितींत त्यांचे ठिकाणीं प्रेरकत्वच संभवत नाही, कारण त्यांना द्वैत भासत नसतें. कर्मयोगी पुरुष सुद्धां ब्रह्मनिष्ठ झाल्यावर ब्रह्मच होतो; मग त्यास कर्मयोगी म्हणतां येत नाही. श्रीकृष्ण, श्रीजनक, व श्रीज्ञानेश्वरप्रभृति सत्पुरुष याच कोटीतले होते; संन्यासी व गृहस्थ हे ब्रह्मनिष्ठ झाल्यावर पुनः स्वतंत्रपणें कर्मयोगाच्या आश्रयाखालीं येतील, तर त्यास अद्वैतज्ञान झालें आहे, असें म्हणतां येणार नाही, अथवा त्यांचा सर्व व्यवहार अद्वैतच मानिल्याशिवाय गत्यंतर नाही.

अध्याय ६ वा.

पांचव्या अध्यायांत ध्यानयोग तत्त्वज्ञानाचें अंतरंग साधन आहे, असें सांगितलें आहे. त्याचाच विस्तार या सहाव्या अध्यायांत केला आहे. तत्त्वज्ञानाचें कर्मयोग हें बहिरंग साधन असून तें चित्तशुद्धीस कारण आहे, म्हणून गृहस्थानें कर्मयोग आचरिला पाहिजे; अंतःकरण शुद्धि झाली म्हणजे ध्यानयोगांचें आचरण करण्यास तो अधिकारी होतो. तत्त्वज्ञान झाल्यावर या दोन्ही योगांची

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

गरज संपते; कारण तत्त्वज्ञानानंतर ध्याता, ध्येय, ध्यान व कर्ता, कर्म, करण इत्यादि द्वैताचे प्रकार समूळ नाहीसे होतात म्हणून ब्रह्मनिष्ठांचीं कर्म ब्रह्मस्वरूप होतात. लोकसंग्रह असो किंवा नसो ब्रह्मज्ञांची ' सर्व खल्विदं ब्रह्म ' अशीच दृष्टि असते. अर्थात् मग तो कर्मयोगाचा अधिकारी रहात नाही. तसेंच फलाशा टाकून कर्म केल्यास तें तत्त्वज्ञानप्राप्तीस साह्यकारक होईल, पण त्यापासून तत्त्वज्ञानाची पूर्णता होणार नाही; कां तर त्यामुळे कर्माचे ठिकाणीं केवळ अन्वयदृष्टि उत्पन्न होईल, व्यतिरेकदृष्टि उत्पन्न होणार नाही. व्यतिरेकदृष्टि उत्पन्न झाल्याखेरीज तत्त्वज्ञानाची पूर्णता होत नाही. ती दृष्टी साधण्यासाठी ध्यानयोगपूर्वक समाधियोगाचा अभ्यास केल्यावर तत्त्वज्ञान परिपूर्ण होतें; म्हणून या अध्यायांत समाधियोगाविषयीं विचार केला आहे. समाधीनें व्यतिरेकदृष्टि साधण्यास आरंभीं कर्मयोगाची गरज लागते, म्हणून कर्मयोगाची स्तुति करितात-

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ॥

स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्नचाक्रियः ॥११॥

कर्मफलाची आशा टाकून जो कर्तव्यकर्म करीत राहतो, तोच संन्यासी व कर्मयोगी जाणावा. अग्निहोत्र सोडल्यानें तो संन्यासी होत नाही, किंवा कर्म सोडिल्यानें तो योगी होत नाही.

येथें कर्मयोगी मनुष्याचा फक्त फलत्याग सांगितला म्हणून तो संन्यासी होतो, व तोच कर्मयोगाचें आचरण करतो म्हणून कर्मयोगीहि होतो; त्यामुळे संन्यास व कर्मयोग यांत विरोध रहात नाही. तथापि हा पुरुष अर्धा संन्यासी व अर्धा कर्मयोगी समजावा लागतो; कारण, फलत्यागानें व सर्व कर्मांच्या अंगिकारानें धड कर्मयोगही नाही व धड संन्यासहि नाहिं, अशी त्याची स्थिति होते. अशा पुरुषास मोक्ष मिळतो, असें म्हणावें तर मोक्ष तत्त्वज्ञानाशिवाय प्राप्त होत नाही. तत्त्वज्ञानास कर्मयोग्याच्या या संन्यासाचें साहाय्य मिळतें म्हणावें तर समाधियोगाशिवाय व्यतिरेकदृष्टि साधत नाही; व ती दृष्टि साधून देण्याचें काम या फलसंन्यासांत असत नाही; म्हणून कर्मयोगी मनुष्य संन्यासी आहे असें जें म्हटलें आहे, तें स्तावक वाक्य आहे असें म्हणावें लागतें शिवाय, ब्रह्मनिष्ठ संन्यासी निरग्नि व निष्क्रियच असतो; आणि या श्लोकानें त्याचें श्रेष्ठत्व सिद्ध होत नसल्यानें येथील वर्णन गौणच ठरवावें लागतें. यासाठीं तत्त्वज्ञान झाल्याशिवाय कोणी मनुष्य निरग्नि व निष्क्रिय होऊन बसेल तर तो संन्यासीही

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

होणार नाही; व कर्मयोगीही होणार नाही, असा अर्थ करावा लागतो; म्हणजे तत्त्वज्ञान न झालेल्या निरग्नि व कर्मरहित संन्याश्यापेक्षां तत्त्वज्ञानरहित कर्मयोगीसंन्यासी विशेष योग्यतेचा ठरतो. तथापि ब्रह्मनिष्ठापेक्षां कर्मयोगी केव्हांही श्रेष्ठ होणार नाही; म्हणून ब्रह्मनिष्ठाच्या दृष्टीनें - ब्रह्मनिष्ठ व कर्मयोगी यांची तुलना करुन पाहतां- कर्मयोग्यास संन्यासी म्हणणें गौणच ठरतें.

यावरील अर्थाचेंच स्पष्टीकरण आणखी करतात-

यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव ।

न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥२॥

फलत्यागपूर्वक कर्मत्याग करणें हाच खरा संन्यास होय, असें ' पंडित ' म्हणतात. कर्मयोगहि खऱ्या संन्यासाप्रमाणेंच आहे, असें हे अर्जुना, तूं जाण. ज्यानें फलाचा संकल्प म्हणजे हेतु टाकिला नाही, असा कोणीहि मनुष्य कर्मयोगी होत नाही; म्हणजे जो फलहेतु टाकितो तोच कर्मयोगी होय. (२)

समाधियोगांत समाधि करण्यास किंवा कर्मसंन्यास करण्यास प्रथम कर्त्याची गरज लागते, त्याप्रमाणें कर्मयोगामध्येसुद्धां फलत्याग करण्यास कर्त्याची गरज लागते; म्हणून संन्यास व कर्मयोग यांमध्ये फारसा भेद रहात नाही. तथापि संन्यासानें निवृत्तीचा बोध होतो; म्हणजे समाधीमध्ये कर्माच्या अभावाचा बोध होतो; व कर्मयोगानें प्रवृत्तीचा बोध होतो, म्हणजे कर्माच्या अस्तित्वाचा (भावाचा) बोध होतो; कर्मयोग व संन्यास यांच्यांत हा मोठा भेद असल्यानें कर्मयोगासच संन्यास म्हणणें गौण ठरतें. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें कर्मयोग व समाधियोग हे दोन्ही मार्ग कर्तृपरतंत्र असल्यानें गौणच ठरतात. कर्मयोगापेक्षां समाधियोग केव्हांही श्रेष्ठच आहे; कारण, समाधियोगांत आत्म्याची कर्मरहित स्थिति कशी असते हें साधारण लक्ष्यांत येतें, व तत्त्वज्ञानानें कर्मरहित ब्रह्मस्थितीचा पूर्ण बोध होतो, तसा निष्काम कर्मयोगानें (फलसंन्यासानें) निष्क्रिय अशा आत्मस्थितीचा थोडासुद्धां बोध होत नाही, म्हणून कर्मयोगास संन्यास असें म्हणणें गौण आहे, किंवा स्तुत्यर्थ आहे, असेंच ठरतें.

आतां कर्मयोग हा ध्यानयोगाचें साधन आहे, असें सांगतात--

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥३॥

मुनीचा योग म्हणजे समाधियोग याचे ठिकाणीं आरोहण करण्याची

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

इच्छा करणारा जो पुरुष त्याला कर्म साधन आहे; म्हणजे ध्यानयोगाचें कर्म हें साधन आहे; व तोच पुरुष योगारूढ झाला म्हणजे त्याला ' शम एव ' - सर्वकर्माची निवृत्तिच शांतिच - उपशमच कारण म्हणजे साधन आहे. (३).

तत्त्वज्ञानाशिवाय कोणीहि मनुष्य अक्रिय राहिल तर तो योगी होणार नाही, असें पहिल्या श्लोकाचें तात्पर्य आहे. तत्त्वज्ञानाचा लाभ करुन घेण्यासाठी तो जर अक्रिय राहिल, तर तो योगी होणार नाही असें म्हणतां येणार नाही; म्हणूनच या श्लोकांत कर्माची शांति करण्यास सांगितलें आहे. शांति मिळाल्यावर जर कर्म करावयाचीं म्हणजे शम जर कर्माचें कारण होईल, तर निवृत्तीपासून प्रवृत्ति उत्पन्न होते, अशी विरुद्ध गोष्ट कबूल करण्याचा प्रसंग येईल. आतां ' शम ' पदाचा अर्थ मनाची शांति असा करावा तर मनाची प्रवृत्ति राखून मनाची शांतिही करणें असा अर्थ होईल. ही गोष्ट तर अशक्यच आहे. कर्मयोगमार्गाप्रमाणें पूर्वीपासून कर्मयोगाची प्रवृत्ति जर सुरु आहे, तर दरम्यानच मनाची शांति कर्मास कारण होईल, असें म्हणणें म्हणजे कर्मनिवृत्तीपासून कर्माची उत्पत्ति होते, असा विरोध प्राप्त होतो; म्हणून शांति कर्मास कारण आहे, असें ठरवितां येत नाही. योगारूढ पुरुष पूर्णतत्त्वज्ञानी झालेला नसतो, अतएव त्याचा शम पूर्ण तत्त्वज्ञानास अंतरंग साधन होतो; शमाशिवाय पूर्ण तत्त्वज्ञानच होत नाही; म्हणून शमाच्या पूर्वी पूर्ण तत्त्वज्ञान होतें, असें म्हणतां येत नाही. शम हा व्यतिरेकदृष्टि साधण्यास कारण होतो; म्हणून तो पूर्ण तत्त्वज्ञानाच्या उपयोगी पडतो. हाच अर्थ या श्लोकांत व्यक्त केलेला आहे.

आतां पुरुष योगारूढ केव्हां होतो याविषयीं सांगतात--

यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुषज्जेते ॥

सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥४॥

जेव्हां योग्याचें चित्त पूर्ण लय पावतें, तेव्हां तो विषय व कर्म यांचे ठिकाणीं सज्ज होत नाही. याप्रमाणें ज्यानें आपले सर्व काम व सर्व कर्म यांचा पूर्ण लय केलेला आहे, त्यालाच योगारूढ असें म्हणतात. (४).

समाधीमध्ये काम व कर्म वगैरे यांचा पूर्ण लयच होत असतो; निष्काम कर्मयोगामध्ये अशी स्थिति असत नाही, तर कर्म करावीं लागतात, म्हणून कर्मयोगपक्षीं ' कर्मसु नानुषज्जते ' या वाक्याची उपपत्ति करितां येत नाही. शिवाय कर्मयोगामध्ये फक्त फलत्याग सांगितला आहे; ' सर्वसंकल्पत्याग ' (सर्व कर्म, फलें व काम यांचा त्याग) सांगितलेला नाही, म्हणून हा श्लोक

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्मयोगाचा प्रतिपादक आहे, असें म्हणतां येत नाहीं.

आतां असा योग करुनच आपण आपलें कल्याण करुन घ्यावें याविषयीं असें सांगतात--

उद्धरेदात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥५॥

बंधुरात्माऽऽत्मनस्तस्य येनाऽऽत्मैवात्मना जितः ।

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥६॥

संसारसागरामध्यें निमग्न झालेल्या जीवात्म्याचा जीवात्म्यानें योगाचा आश्रय करुन उद्धार करावा; जीवात्म्याचा अधःपात करुं नये; कारण जीवात्माच स्वतःचा हितकर्ता आहे, व तोच स्वतःचा शत्रु आहे. (५).

त्या जीवात्म्याचा बंधु परमात्मा आहे, म्हणून त्यानें जीवभावाचा परमात्म्याच्या ठिकाणीं ऐक्यरूपी लय करावा. ज्याला याप्रमाणें ऐक्यभाव संपादिता येत नाहीं, तो पुरुष आत्मरहित होतो, म्हणून त्याला परमात्मा बाह्यशत्रूप्रमाणें शत्रूच होतो. (६).

या दोन श्लोकांत बंध व मोक्ष यांस कारण जीवात्माच आहे, असें सांगितलें आहे. बंध व मोक्ष हे बाहेरुन कोठून आलेले नाहींत; ते अविद्याकल्पित आहेत; आणि त्यांची पूर्ण निवृत्ति कळण्यासाठीं समाधियोगाचा अभ्यास करावा लागतो. अशारीतीनें आत्मप्राप्ति झाली म्हणजे पूर्ण कल्याण होतें; नाहींतर होत नाहीं; इतकीच विवक्षा आहे.

आतां योगाभ्यास पूर्ण झाल्यावर अपरोक्षानुभवाचें संपादन करुन योगी मनुष्य मुक्त होतो, असें सांगतात--

जितात्मनः प्रशांतस्य परमात्मा समाहितः ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥७॥

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकांचनः ॥८॥

सुहृन्मित्रार्युदासीनमध्यस्थद्वेष्यबंधुषु ॥

साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विमुच्यते ॥९॥

ज्यानें जीवात्मा व परमात्मा यांचें योगाभ्यासानें ऐक्य केलें आहे अशा शांत मनुष्याचा आत्मा परमात्मरूप होतो; म्हणून अशा प्रकारचा योगी शीतोष्ण, सुखदुःख, मानापमान, इत्यादि द्वंद्वंचे ठिकाणीं सम होतो. (७).

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ज्ञान म्हणजे परोक्षज्ञान व विज्ञान म्हणजे अपरोक्षानुभव यांच्या योग्ये ज्याचें अंतःकरण तृप्त झालें आहे, असा पुरुष कूटस्थ म्हणजे निर्विकार परमात्माच आहे असें समजावें. तसेंच, तो जितेंद्रिय असल्यानें ' योगी ' या पदास योग्य होतो असें समजावें. हाच योगी ढेंकूळ, दगड व सोनें यांचे ठिकाणीं समबुद्धि असतो.(८).

सुहृत्, मित्र, शत्रु, उदासीन, मध्यस्थ म्हणजे वादीप्रतिवादींचा हितेच्छु, द्वेषी, बंधु, सज्जन व दुर्जन यांचेठिकाणीं हा योगी समबुद्धि म्हणजे एकब्रह्मबुद्धि ठेवितो, म्हणून तो युक्त होतो; (निष्कामकर्मयोग्यापेक्षां हा योगी श्रेष्ठ होय.) (९).

७ व्या श्लोकांत ' समाहित ' या पदाचा समाधियुक्त असा अर्थ आहे; अर्थात् ' जितात्मा ' पदानें- परमात्मरूपी जीवाचें सुषुप्तीप्रमाणें लीनत्व किंवा ऐक्य होणें- हाच अर्थ विवक्षित आहे; हें ज्ञान समाधीचा अभ्यास न करितां कर्मयोग्यास प्राप्त होईल, असें म्हणतां यावयाचें नाही; म्हणून या श्लोकांत कर्मयोग्याचें वर्णन मुळींच नाही. पुढें ८।९ या श्लोकांत अपरोक्षानुभव झाल्यावर तो योगी कूटस्थ म्हणजे निर्विकार परमात्मस्वरूप होतो, व शेवटी त्याची सर्वत्र एक ब्रह्मबुद्धिच होते, असें सांगितलें आहे, यावरून पुढील श्लोकांतही कर्मयोग्याचें वर्णन आलेलें नाही असेंच दिसून येतें; कारण कर्मयोगी मनुष्य निर्विकार कूटस्थस्वरूप केव्हांच होत नाही, आणि त्याची एकब्रह्मबुद्धिही होत नाही. एवंच वरील श्लोकांत कर्मयोग्याचें वर्णन आहे असें म्हणतां यावयाचे नाही. नवव्या श्लोकांतील ' विमुच्यते ' व ' विशिष्यते ' या पाठभेदाप्रमाणें आम्हीं दोन अर्थ लिहिले आहेत.

आतां योगसाधनानें ब्रह्मज्ञान झाल्यावर कोणतें फल होतें तें क्रमानें सांगतात-

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥२९॥
यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥३०॥
सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥३१॥
आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥३२॥

योगानें ज्याचें मन समाधान पावलें आहे, व ज्याची चहूंकडे एकब्रह्मदृष्टि झाली आहे, असा योगी पुरुष सर्वभूतांचे ठिकाणीं एक मीं आहे, व सर्व भूतें माझ्या ठिकाणीं आहेत, असें तत्त्वज्ञानानें ब्रह्मदृष्टि संपादन पहातो. (२९). मींच चहूंकडे व्यापून आहे, व सर्व माझ्याच ठिकाणीं आहे, म्हणजे माझ्या सत्तेनेंच सर्वांचें अस्तित्व झालें आहे, असें जो जाणतो, त्याला मीं परोक्ष होत नाहीं; व तोहि मला परोक्ष होत नाहीं. अशा पुरुषास अपरोक्ष ज्ञान झाल्यामुळें तो व मीं एकच होतों, असें तात्पर्य. (३०) सर्व भूतांचे ठिकाणीं एकत्वानें असणारा जो मी या माझ्या स्वरूपाचे ठिकाणीं एकत्वाला जो प्राप्त झाला, तो योगी जिवंत असतानाच माझ्या मोक्षस्वरूपाचे ठिकाणीं स्थित आहे, म्हणजे नित्य मुक्त आहे असें समजावें. (३१). हे अर्जुना ! जें आपणास सुख तें दुस-यास सुख, व जें आपणास दुःख तें दुस-यास दुःख, अशा आपल्या उपमेवरून म्हणजे सादृश्यावरून जो योगी चहूंकडे सम पहातो, तो योगी श्रेष्ठ मानिला जातो. (३२). २९।३० या श्लोकांत आत्मा व मीं असे शब्द आलेले आहेत. ते ' अहं ब्रह्मास्मि ' (मीं ब्रह्म आहे) या महावाक्यार्थाच्या बरोबरीचे आहेत; मीं व आत्मा यांचें ऐक्य झाल्याशिवाय ब्रह्मदृष्टि उत्पन्न होणेंच शक्य नाहीं; आणि अशी ब्रह्मदृष्टि उत्पन्न झाल्यावर त्या पुरुषास कर्मयोगाची प्राप्तिच संभवत नाहीं, म्हणून अशाप्रकारची दृष्टि होण्यास सांख्यमार्गाचाच आश्रय करावा लागतो. कर्मयोगमार्गांत कर्ता, कर्म, करण इत्यादि द्वैताची उपस्थिति होते; त्यांच्याशिवाय कर्ममार्गाची सिद्धि होत नाहीं. तथापि कर्मयोग्यास परोक्षज्ञान होण्याचा संभव असतो; म्हणून ३२ व्या श्लोकांत कर्मयोग्याची आत्मौपम्य दृष्टि सांगितली आहे; म्हणजे आपल्याप्रमाणें दुसरा असतो, ही दृष्टि परस्पर भेद मानिल्याशिवाय उत्पन्न होत नाहीं; आणि ब्रह्म एक आहे, अशी दृढदृष्टि उत्पन्न झाल्यावर ब्रह्मनिष्ठास पुनः भेद भासेल हें म्हणणें योग्य नाहीं. अर्थात् ३२ व्या श्लोकांतील भेददृष्टि मनुष्य कर्मयोगीच संभवतो; व वरील तीन श्लोकांत अभेददृष्टि सांगितली असल्यानें येथील योगी ब्रह्मनिष्ठच संभवतो.

अर्जुन कर्मयोगी व परोक्षज्ञानी होता; म्हणून त्याला ३२ व्या श्लोकांत सांगितलेली आत्मौपम्यदृष्टि कळली नसेल असें नाहीं, तथापि ख-या ब्रह्मनिष्ठाची एक अशी ब्रह्मदृष्टि त्याच्या लक्षांत आली नव्हती; म्हणूनच अर्जुन आतां प्रश्न करीत आहे--

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ॥

एतस्याहं न पश्यामि चंचलत्वात् स्थितिं स्थिराम् ॥३३॥

चंचलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ॥

तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥३४॥

अर्जुन म्हणाला, हे मधुसूदना ! तू समत्वदृष्टीचा जो हा योग सांगितलास, त्याची स्थिर अशी स्थिति कशी आहे, हें मनाच्या चंचलपणामुळे माझ्या लक्षांत येत नाही. (३३). हे कृष्णा ! हें मन अतिशय चंचल असून प्रमाथि म्हणजे अतिशय क्षोभ उत्पन्न करणारे आहे, व हें अतिशय दृढ आहे; म्हणून याचें नियमन करणें अशक्य आहे; वायूचा निरोध करणें जसें अशक्य तसें या मनाचा निरोध करणें अशक्य आहे. (३४).

अर्जुन जर परोक्षज्ञानी होता, तर आत्मौपम्यदृष्टि त्याच्या लक्षांत आली नसेल, असें म्हणतां येत नाही; कारण, आत्मौपम्यदृष्टि उत्पन्न होणें, हेंच परोक्षज्ञानाचें फल आहे; आणि ही दृष्टि त्याच्या लक्षांत आली नसेल, तर त्यास परोक्षज्ञान झालें होतें, असेंसुद्धां म्हणतां येणार नाही. म्हणून ब्रह्मदृष्टि व ब्रह्मदृष्टि उत्पन्न होण्यास कारणीभूत पातंजलयोग यांचेंच स्वरूप अर्जुनाच्या लक्षांत आलें नव्हतें, असें म्हणावें लागतें; मग सदरचा अर्जुनाचा प्रश्न उपपन्न होतो. हें सर्व लक्षांत आणून भगवान् आतां उत्तर देतात-

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कौंतेय वैराग्येण च गृह्यते ॥३५॥

असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।

वश्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायतः ॥३६॥

हे महाबाहो अर्जुना ! मन हे चंचल असल्यामुळे निरोध करण्यास, अशक्य आहे, याविषयीं कांहीं संशय नाही; पण अभ्यास व वैराग्य यांच्या योगानें तें निरुद्ध होतें. (३५), अभ्यास व वैराग्य यांच्या योगानें ज्यानें आपलें मन ताब्यांत ठेविलें नाही, त्यास हा योग दुष्प्राप आहे, असें माझे मत आहे. ज्यानें अभ्यास व वैराग्य यांच्या योगें आपलें मन ताब्यांत ठेविलें आहे, व जो तें तसें सतत ठेवण्याचा प्रयत्न करीत आहे, त्याला वरील उपायानें हा योग सुलभ होतो. (३६).

अभ्यास व वैराग्य यांच्या साह्यानें चित्तवृत्तीचा निरोध करण्यास पातंजल योगांत सांगितलें असून, गीतेंतही तोच प्रकार वर्णिला आहे; ह्यावरून

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

येथें पातंजलयोगाची विवक्षा आहे, असें म्हणावें लागतें. या पातंजलयोगाची सिद्धि न झाल्यानें तत्त्वज्ञान संपादितां न आल्यास जन्ममरणाचा फेराही चुकवितां येत नाही, ही गोष्ट अर्जुनाच्या लक्षांत येऊन त्यानें पुढील प्रश्न विचारिला आहे-

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।

अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥३७॥

कच्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥३८॥

एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यशेषतः ।

त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥३९॥

अयति म्हणजे प्रयत्न न करणारा, श्रद्धालु, पण योगापासून ज्याचें मन चलित झालें आहे, अशा पुरुषाला योगाची उत्तम सिद्धि म्हणजे तत्त्वज्ञान जर प्राप्त झालें नाही, तर हे कृष्णा ! त्याला कोणती गति मिळते ? (३७). कर्ममार्ग व योगमार्ग या दोन मार्गांपासून भ्रष्ट झालेला तो पुरुष निराश्रय होऊन ब्रह्ममार्गाविषयीं विमूढ होतो, म्हणून हे महाबाहो कृष्णा ! तो छिन्न झालेल्या ढगाप्रमाणें नाश पावतो किं नाही, हें मला सांग. (३८).

हे श्रीकृष्णा ! या माझ्या संशयाचा निःशेष छेद करण्यास तूंच योग्य आहेस; तुझ्याशिवाय ही शंका घालविणारा दुसरा कोणी समर्थ होणार नाही. (३९).

रा. टिळकांच्या मताप्रमाणें ३७ व्या श्लोकांतील ' अयतिः ' या पदांतील ' अ ' या अक्षराचा ' अल्प ' म्हणजे ' अपुरा यत्न करणारा ' असा एकंदर पदाचा अर्थ केल्यास आमच्या मतें फारसें बिघडत नाही. पण ३८ व्या श्लोकांत ' उभयविभ्रष्टः ' या पदाचा अर्थ फक्त कर्मयोगापासून भ्रष्ट झालेला, असा कसा करितां येईल. हें आम्हांस समजत नाही. जर तो एका कर्ममार्गापासून भ्रष्ट होईल, तर ' उभय ' या पदाची कर्म आणि समाधि या दोन मार्गांवरील (चालू प्रकरणावरून स्पष्ट दिसून येणारी) जी ह्या ठिकाणीं शक्ति उघड उघड दिसून येत आहे, तिचा त्याग केल्याप्रमाणें होईल. आतां स्वर्गफल, मोक्षफल या दोन फलांपासून तो भ्रष्ट होतो असें म्हणावें, तर प्रकरणांत निष्कामकर्मयोग्याच्या स्वर्गफलाची विवक्षाच नाही, म्हणून अप्रकृत स्वर्गफलाची कल्पना करावी लागते. यास्तव रा. टिळकांचे म्हणण्याप्रमाणें अर्थ केल्यास प्रकृत (

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

समाधिमार्गाचा) त्याग आणि अप्रकृतकल्पना हे दोष उद्भवतात, म्हणून त्यांनी केलेला अर्थ बरोबर होत नाही.

आतां भगवान् सदरच्या प्रश्नाचें उत्तर देतात-
पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ॥

न हि कल्याणकृत् कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥४०॥

प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुषित्वा शाश्वतिः समाः ॥

शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥४१॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ॥

एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥४२॥

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ॥

यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनंदन ॥४३॥

पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्यियते ह्यवशोऽपि सः ॥

जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥४४॥

अर्जुना ! या लोकांत किंवा परलोकांत योगभ्रष्ट मनुष्याचा नाश होत नाही. जरी तो उभयमार्गांपासून भ्रष्ट झाला असला तरी श्रद्धा इंद्रियनिग्रह व आत्मश्रवण या साधनाचरणामुळे स्वकल्याणार्थ झटणारा तो मनुष्य दुर्गतीला जात नाही. (४०). योगमार्गाचे ठिकाणीं प्रवृत्त झालेला योगभ्रष्ट संन्यासी पुण्यवानांच्या लोकांत जाऊन व तेथे पुष्कळ वर्षे राहून पुनः पवित्र व श्रीमान् कुलामध्ये उत्पन्न होतो. (४१). (या श्लोकांत आचार्यांनी योगभ्रष्टसंन्यासीच विवक्षित आहे, असें म्हटले आहे. कारण अगोदर कर्मयोगी मनुष्याची पातंजलयोगमार्गाचे ठिकाणी प्रवृत्ति होत नाही. कदाचित् प्रवृत्ति झाली तरी त्याची स्वर्गासारख्या फलावर आसक्ति असत नाही; व त्याचा योगमार्ग चुकला तरी तो ती सर्व चूक ईश्वराचे ठिकाणीं समर्पण करितो. अर्थात् त्या चुकीचा दोष त्याला लागत नाही; म्हणून कर्मयोगी मनुष्य योगभ्रष्ट होत नाही. यासाठी संन्याशीच योगभ्रष्ट होतो असे म्हणावें लागतें; म्हणून येथें कर्मयोगी मनुष्याला स्वर्गाची विवक्षा आहे, असें म्हणतां येत नाही).

अथवा तो योगभ्रष्ट संन्यासी दरिद्री व ब्रह्मविद्यासंपन्न अशा योग्याच्याच कुलामध्ये उत्पन्न होतो. यालोकीं असल्या प्रकारचा जन्म मिळणें अत्यंत कठीण आहे. (४२). त्या योग्याच्या कुलामध्ये त्याला पूर्व देहांतील बुद्धिसंस्काराचा लाभ होतो; म्हणून तो योगभ्रष्ट मनुष्य योगाची उत्तम सिद्धि (अपरोक्षानुभव)

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मिळवण्याविषयी श्रवण, मननादिकांच्या रूपाने प्रयत्न करितो (४३). योगभ्रष्ट संन्यासी पूर्वजन्माचे ठिकाणी झालेल्या बुद्धिसंस्कारामुळे पुढच्या जन्मी अवश म्हणजे इच्छा नसतांनाहि योगमार्गाचे ठिकाणी प्रवृत्त होतो; व ज्याला ब्रह्ममार्ग जाणण्याची इच्छा झाली तो योगभ्रष्ट संन्यासी शब्दब्रह्म म्हणजे वेदाने सांगितलेलीं कर्मे व त्यांची फले यांचे अतिक्रमण करितो. मग ज्याने ब्रह्म जाणिले आहे, तो कर्मे व त्यांचीं फले यांचे अतिक्रमण करील, हे काय बोलावे ? (४४).

वरील श्लोकांत ' योग ' पदाने कर्मयोगाचे ग्रहण कां करितां येत नाही; व ' योगी ' पदाने संन्यासीच विवक्षित कां आहे याचे कारण ४१ व्या श्लोकावरील विवरणांत आम्ही सांगितले आहे. संन्यासी कर्मयोगापासून भ्रष्ट झालेलाच असतो, आणि तो पुनः योगमार्गापासूनही जर भ्रष्ट होईल, तर ' इदं च नास्ति न परं च लभ्यते ' किंवा ' तेल गेले तूप गेले धुपाटणे हातीं आले ' अशी त्याची स्थिति होईल. अतएव येथे उभयमार्गापासून भ्रष्ट होण्यास ' संन्यासी ' च पाहिजे. उभयमार्गापासून भ्रष्ट होणारा असा कर्मयोगी येथे कां समजण्याचा नाही याचे कारण आम्ही वर लिहिलेच आहे. यास्तव येथे कर्मयोगाची विवक्षा नाही हे उघड आहे.

अध्याय ७ वा.

सहाव्या अध्यायाच्या शेवटी श्रद्धेने योगाभ्यास करून माझे ठिकाणी जो अंतःकरण ठेवितो त्याचे साधन परिपूर्ण झाले, असे भगवंतांनी सांगितले आहे. या अध्यायांत योगरूप साधनाचे फल जे तत्त्वज्ञान त्याचे निरूपण आहे. सांख्यमार्गाप्रमाणे फक्त कर्मयोग मोक्षप्रद होत नाही, व त्याचे श्रेष्ठत्वहि ठरत नाही, अर्थात् ज्ञानयोग कर्मयोगाचे अंग आहे, असे म्हणतां येत नाही; हे या व पुढच्या अध्यायांवरून व्यक्त होणार आहे. या अध्यायांत ज्ञान व विज्ञान यांचे वर्णन आहे. रा. टिळकांनी ज्ञानविज्ञानाचे लक्षण असे केले आहे. - " सृष्टींत अनेकप्रकारचे जे अनेक विनाशी पदार्थ आहेत, त्या सर्वांत एकच अविनाशी परमेश्वर भरून राहिला आहे, हे समजणे याचे नाव ' ज्ञान ' आणि एकाच नित्य परमेश्वरापासून विविध नाशवंत पदार्थ कसे होतात हे समजणे याचे नाव ' विज्ञान ' होय. (गीता १३-३०), व यासच क्षराक्षर विचार असे म्हणतात. " यावर आमचे म्हणणे असे आहे की, ज्ञानशब्दाने परोक्षज्ञानाचे ग्रहण करावे लागते. कारण, परोक्षज्ञानामध्ये द्वैताचे भान होत असते, व विज्ञानामध्ये म्हणजे

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अपरोक्षानुभवामध्ये द्वैताचें भान होत नाही, एक ब्रह्मभानच होत असतें; याप्रमाणें ज्ञानविज्ञानाचा भेद मानावा लागतो. रा. टिळकांनीं जें लक्षण दिलेलें आहे, तें एका अपरोक्षज्ञानासच लागूं पडतें. कारण एक अविनाशी परमेश्वर सर्वत्र भरून राहिला आहे, असें समजणें म्हणजे एकत्वज्ञान होणें, हें लक्षण विज्ञानाचें म्हणजे अपरोक्षानुभवाचें आहे; व एकाच परमेश्वराचा सर्व विस्तार आहे; म्हणजे सर्व विस्तारामध्ये एकच परमेश्वर आहे, असें समजणें हें लक्षणही विज्ञानाचें म्हणजे अपरोक्षानुभवाचें आहे. रा. टिळकांचीं ज्ञानविज्ञानाचीं लक्षणें एका अपरोक्षानुभवासच लागूं पडतात. ज्ञान म्हणजे वास्तविकपणें परोक्षज्ञान यास तीं लागूं पडत नाहीत; कारण ' भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ' सर्व भूतांचे द्वैत एक आत्मरूप आहे, असें अपरोक्ष ज्ञान, व ' तत एव च विस्तारं ' आत्ममूलकच सर्व द्वैताचें स्फुरण होतें, असें अपरोक्षज्ञान ज्यास होतें तो ब्रह्म होतो, असा (गी. १३।३०) या श्लोकाचा अर्थ आहे. यामुळें तें परोक्षज्ञानाचें लक्षण होत नाही; परोक्षज्ञानांत द्वैत असतें. कर्मयोगहि द्वैतमूलक असतो, व तो ' विस्तार ' शब्दानें जाणतां येतो; पण त्याचे ठिकाणीं आत्मस्फुरण एकच भासत असतें, म्हणून कर्मयोगाची स्वतंत्र सत्ता राहत नाही. यासाठीं परमेश्वर एक आहे, अशी भावना जरी असली तरी एकत्वज्ञान यथार्थ न झाल्यानें ज्याचें द्वैतज्ञान नष्ट होत नाही, त्याच्या ज्ञानास परोक्षज्ञानच म्हणणें युक्त आहे. यथार्थ एकत्वज्ञान झालें म्हणजे तो ज्ञानरूपानें एकब्रह्मच होऊन जातो. त्या वेळच्या त्याच्या ज्ञानास विज्ञान किंवा अपरोक्षानुभव म्हणणें योग्य. हाच विषय या अध्यायांत भगवान् अर्जुनास उपदेशितात-

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युंजन् मदाश्रयः ।

असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥१॥

हे अर्जुना, माझे ठिकाणीं मन ठेवून योगाभ्यास करणारा योगी माझाच आश्रय करून असतो; आणि तूंही तसाच आहेस; म्हणून तूं माझे समग्र स्वरूप निःसंशय जाणशील, तें मीं तुला सांगतां, ऐक. (१).

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।

यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥२॥

मीं तुला आतां अनुभवज्ञान निःशेष सांगतां; तें ज्ञान झाल्यावर तुला पुनः अन्य कांहीं जाणावयाचें राहणार नाही. (२).

अर्जुनास परोक्षज्ञान झालें असल्यानें या श्लोकांत त्यास तें पुनः

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सांगण्याची विवक्षा नाही; तर अपरोक्षज्ञान सांगण्याचीच विवक्षा आहे. पहिल्या श्लोकांत योगपदानें कर्मयोग समजतां येत नाही, तर त्यानें पातंजलयोगाचेंच ग्रहण करावें लागतें. तथापि ' मदाश्रयः ' या पदानें माझ्या स्वरूपाचा ज्यानें आश्रय केला आहे. असा अर्थ करावा लागत असल्यानें योगी मनुष्याचा आत्मा (मन) समार्धीत परमेश्वराच्या स्वरूपांत ऐक्यभावाला जातो, असेंच समजावें लागतें; अर्थात् अशा स्थितींत कर्मयोगाचा संबंधच राहत नाही. शिवाय दुसऱ्या श्लोकाप्रमाणें आत्मानुभव झाल्यावर दुसरें ज्ञातव्य जर शिल्लक उरत नाही, तर कर्मयोग उरेल असें मुळींच म्हणतां येणार नाही. परमेश्वराचीं व्यष्टिरूप व समष्टिरूप अशीं दोन ज्ञानें आहेत हें खरें; पण दोन्ही ज्ञानांचें ऐक्य केल्याशिवाय अपरोक्षज्ञानच होत नाही. अर्थात् अपरोक्षज्ञान होण्याच्यापूर्वी तीं ज्ञानें परोक्षच ठरतील. पुढें रा. टिळकांनीं ' अविज्ञातं विज्ञातं भवति ' - (जें एक जाणिल्यानें सर्व जाणिलें जातें), इत्यादि श्रुतीतील वचनें देऊन ज्ञानाचें एकत्व सिद्ध केलेलें आहे, तें फार उन्नत आहे; पण त्याप्रमाणें विचार केल्यास कर्माचें स्वातंत्र्य शिल्लक राहत नाही. दुसऱ्या श्लोकांत ' ज्ञान ' पदानें परोक्षज्ञानाची प्राप्ति होते आणि त्या ज्ञानाचें येथें प्रयोजन नसल्यामुळें त्याची व्यावृत्ति करण्यासाठीं ' सविज्ञानं ' हें पद त्याचें विशेषण केलेलें आहे; यामुळें येथें एका अपरोक्षज्ञानाचीच विवक्षा आहे, असें होत असल्यानें ज्ञान हें कर्माचे अंग होत नसून तें स्वतंत्रच ठरतें. आतां ज्ञानरूप आत्मा जर कर्माचे अंग (अवयव) होईल तर तो सविक्रिय होऊन विनाशी ठरेल; यास्तव ज्ञानास कर्माचें अंग म्हणतां यावयाचें नाही.

आत्म्याचें स्वरूप याप्रमाणें निर्गुण व निर्दोष असतां लोक स्वरूपाला कां जाणत नाहीत, याचें कारण सांगतात-

त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।

मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम् ॥१३॥

दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।

मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥१४॥

न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।

माययाऽपहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः ॥१५॥

सत्व, रज व तम या गुणांपासून उत्पन्न झालेले जे राग, द्वेष, मोह वगैरे विकार त्यांच्या योगानें सर्व मोहित होऊन या गुणांहून भिन्न (निर्गुण) व

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

जन्मनाशरहित जो (साक्षीरूप आत्मा) मी त्या मला जाणत नाहीत. (१३).

१२ व्या श्लोकांत सिद्ध केलेले अज्ञानच माझी दैवी म्हणजे देवाची शक्ति अशी माया होय. ती माया तीन गुणांनी युक्त असून अज्ञानी लोकांस तिचा नाश करणे कठीण पडते; जे मलाच शरण येऊन ज्ञान संपादन करितात तेच या मायेस तरुन जातात (मायेचा नाश करितात). (१४).

जे नराधम व मूढ असे पापी लोक मला शरण येऊन ज्ञान संपादन करीत नाहीत, त्यांचे ज्ञान मायेच्या योगाने आवृत झाल्यासारखे आहे, व ते आसुरी कर्मात पडले आहेत असे समजावे. (१५).

ही मायाशक्ति दैवी म्हटली आहे, यावरुन ती सत्य आहे अशी शंका येईल; पण ' तरन्ति ' या पदावरुन तिचा नाश संभवतो. तथापि तिची उत्पत्ति सांगितली नाही, ती दैवी आहे इतकेच म्हटले आहे, यावरुन माया स्वतंत्र नसून ती अनादि आत्म्याचा आश्रय करुन आहे, असे गृहीत धरावे लागते. याप्रमाणे जरी ही माया अनादि आत्म्याच्या आश्रयाने आहे, असे गृहीत धरल्याने अनादि मानावी लागते, तरी तत्त्वज्ञानाने तिचा नाश होतो; म्हणून ती सान्तही मानावी लागते. आतां अनादि वस्तु कधीहि सान्त होत नाही, ती नित्यच असावी लागते; अर्थात् ही सान्त माया अनादि नाही, हे कबूल करणे प्राप्त होते. ती अनादि भासते याचे कारण तिचे भान अनादि आत्म्याच्या (ज्ञानाच्या) भानाखेरीज होत नाही एवढेच. तिचा नाश होत असल्याने ती अनित्य आहे हे सांगावयास नकोच. अतएव नित्य आत्म्याशी तिचा वास्तविक कसलाहि संबंध येऊ शकत नाही. याप्रमाणे ती अनित्य ठरल्यावर इतर अनित्य पदार्थांप्रमाणे तिचा अनादिपणाहि कल्पितच ठरतो. अर्थात् तिचे स्वरुप मिथ्या; परंतु अनिर्वचनीय सांगितले आहे, ते ठीकच आहे. माया म्हणजेच अज्ञान होय.

येणेप्रमाणे मायेचे स्वरुप वर सांगितले आहे आतां कामी लोकांस परमात्मप्राप्ति न होण्याचे कारण सांगतात-

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।

परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥२४॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥२५॥

माझे स्वरुप निरतिशय, श्रेष्ठ व अविनाशि आहे, असे न जाणणारे अज्ञानी माझे अव्यक्त स्वरुप व्यक्त झालेले आहे असे समजतात. (२४).

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मी सर्वास ज्ञात होत नाही. जन्ममृत्यूच्या कल्पनेला कारण झालेल्या मायेने आवृत झालेला हा मूढ लोक ' मी जन्ममरणरहित आहे ' असें मला जाणत नाही. (२५).

वरील श्लोकांत कल्पित अज्ञानाच्या योगानें परमात्म्याचें स्वरूप कळत नाही, असें सांगितलें आहे. आतां त्या अज्ञानाचा नाश करण्यास परमेश्वराचें ज्ञान झालें पाहिजे. ज्याप्रमाणें सूर्यप्रकाश अंधाराचा विरोधी आहे; म्हणून तो अंधाराचा नाश करितो, तद्वत् ज्ञान अज्ञानाचें विरोधी आहे म्हणून तें अज्ञानाचा नाश करितें. परोक्षज्ञान अज्ञानाचा नाश करित नाही. अपरोक्षज्ञानानें अज्ञान निवृत्त झाल्यावर अज्ञानजन्य कर्तृत्व व कर्म निवृत्त होतात. याप्रमाणें जेथें कर्तृत्व व कर्म राहत नाहींत तेथें आत्मज्ञान त्या कर्माचें अंग होणार नाहीं हें सहजच सिद्ध होतें; कारण ज्ञानाच्या अस्तित्वानें कर्माचें अस्तित्व सिद्ध होतें; कर्माच्या अस्तित्वानें ज्ञानाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. ज्ञान हें नित्य आहे व कर्म अनित्य आहे, मग नित्य ज्ञान कर्माचें अंग कसें होईल ? आतां अज्ञानावस्थेंत ज्ञान कर्माचें अंग होतें असें म्हणावें तर कर्म जड असून ज्ञान चेतन आहे; चेतन पदार्थ केव्हांहि प्रधानच आहे; व जड पदार्थ अंग आहे. रथ हांकणारा सारथि प्रधान होईल, रथ कांहीं होणार नाहीं; तद्वत् कर्म प्रधान न होतां तें ज्ञानाचें अंगच राहणार आहे. ही प्रधान गौणभावाची कल्पना अज्ञानावस्थेंतच असते.

आतां कल्पित अज्ञानानें परमात्मरूप आच्छादित होत नाहीं; तें नित्यमुक्त आहे, असें जे जाणतात ते मुक्त होतात, व असें जे जाणीत नाहींत ते बद्ध राहतात, असें सांगतात—

वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥२६॥

अर्जुना ! ' मी ज्ञानी आहे ' म्हणून भूत, वर्तमान व भविष्य या तिन्ही कालच्या भूतांना मी जाणतो; परंतु मला मात्र कोणी जाणत नाही. (२६).

वस्तुतः परमात्मस्वरूप मायेनें आच्छादित असतें तर त्याचें केव्हांहि स्फुरण झालें नसतें. ज्ञानस्फुरण झालें नसतें तर अज्ञान व त्याचें कार्य जें जगत् तेंही दृश्य झालें नसतें परंतु जगत् तर भासत आहे. जगताचें भान प्रतिबिंबद्वारा होतें हें पूर्वी दाखविलेंच आहे. तेव्हां या प्रतिबिंबाचें भान होण्यास बिंबाच्या प्रकाशाची म्हणजे आत्मज्ञानाची आवश्यकता असल्यानें तो आत्मप्रकाश (परमात्मस्वरूप) आच्छादित असून भागणार नाही.

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अतएव तो केव्हांही आच्छादित असत नाही हेंच खरें ठरतें. लोकांच्या अज्ञानामुळे परमात्मस्वरूप त्यांस कळत नसल्यानें तें आच्छादित आहे असें ते समजतात. आत्मस्वरूप हें नित्यप्रकाशमय व नित्यमुक्त असेंच आहे, व तसें तें आहे हें ज्ञान संपादन करणें हेंच जीवितसाफल्य होय.

या अध्यायांत मुख्यतः जरी अपरोक्षानुभवाचें वर्णन आहे तरी त्याबरोबरच परोक्षज्ञानाचेंहि वर्णन आलें आहे. तात्त्विकदृष्टीनें पाहिल्यास परोक्षज्ञानी पुरुष वस्तुतः अज्ञानी समजावा लागतो; परंतु ज्ञानोपदेशास तो उत्कृष्ट अधिकारी होत असल्यानें त्यास तत्त्वज्ञान सांगण्याच्या निमित्तानें भगवंतांनीं कार्यकारणभावाचें - वर्णन करुन शेवटीं अपरोक्षसाक्षात्कार झाल्यावर सर्वत्र एक असा ब्रह्मात्मभाव उत्पन्न होतो- कर्माचें स्वरूप स्वतंत्र, वेगळें ठरत नाही- असेंही दाखवून दिलें आहे.

अध्याय ८ वा.

या अध्यायांत भगवंतांनीं कर्मयोग व ज्ञानयोग यांचें आचरण करण्यास सांगून त्या आचरणाचें फळ अनुक्रमें कृष्ण व शुक्ल अशा दोन गति आहेत, असें वर्णिलें आहे. कर्म व उपासना यांचें प्रतिपादक पुढील तीन श्लोक आहेत--

य यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवैति कौंतेय सदा तद्भावभावितः ॥६॥

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युद्ध्य च ।

मय्यर्पितमनोबुद्धिर्मा मे वैष्यस्य संशयम् ॥७॥

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिंतयन् ॥८॥

मरणकाळीं शरीर सोडण्याचे वेळीं भक्त ज्या देवतेचें स्मरण करितो, तिच्याठिकाणीं असलेल्या त्याच्या वासनेच्या दृढाभ्यासानें त्या देवतेच्या ठिकाणीं तो जातो. (६).

अन्यदेहप्राप्तीला अंतकालची वासना कारण होते, म्हणून अर्जुना ! तूं माझे नेहमीं स्मरण ठेव, व आतां युद्ध कर. माझे ठिकाणीं तूं मन व बुद्धि अर्पण करशील म्हणजे सतत ठेवशील तर तूं निःसंशय मजकडेच येशील. (७).

विषयांकडे चित्तास वळूं न देतां तें केवळ सतत अभ्यासानें माझ्या ठिकाणीं स्थिर करशील, आणि सतत माझे चिंतन करशील तर तूं श्रेष्ठ अशा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सूर्यमंडलगत हिरण्यगर्भाला जाऊन मिळशील. (८).

वरील श्लोक अर्जुन मध्यमप्रतीचा अधिकारी असल्याने त्यास उद्देशून सांगितले आहेत; आणि म्हणूनच येथे उपासना व कर्म यांचा समुच्चय आला आहे. मागील अध्यायांत अपरोक्षानुभव सांगितला असून अर्जुनास त्याचा यथार्थ बोध झालेला भगवंतांस दिसला नाही; म्हणून त्यांनी आपल्या उपदेशाचा सर्व भर अंतकालच्या देवतास्मरणावर दिला आहे.

येथे कर्मयोग्याची गति सूर्यमंडळांतील हिरण्यगर्भाचे ठिकाणी होते, असे सांगितले आहे. अर्जुनास अपरोक्षज्ञान अद्याप व्हावयाचे होते, म्हणून त्या ज्ञानाचे फल जो मोक्ष त्यास तो अधिकारी नव्हता; म्हणून भगवंतांनी त्यास आदित्यलोक दाखवून तेथे जाऊन पंचण्याचा मार्ग सांगितला आहे.

.....

२०१९२०१९

अध्याय ९.

येथून भगवंतांनी तत्त्वज्ञानोपदेश करण्यास सुरवात केली आहे-

मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥४॥

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥५॥

यथाऽऽकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥६॥

अव्यक्तस्वरूप अशा म्यां हे सर्व जग व्यापिले आहे, म्हणून संपूर्ण भूते माझ्या ठिकाणी आहेत; पण मी मात्र त्यांचे ठिकाणी नाही (४).

असे असता ही संपूर्ण भूते माझे ठिकाणी नाहीत, हे माझे ईश्वरी सामर्थ्य लक्षांत आण. मी सर्व भूतांना कारणभूत असल्याने मी त्यांचे धारण करतो, परंतु त्यामुळे मी त्यांचे ठिकाणी असतो असे मुळीच नाही. फक्त माझा आत्मा (प्रकाश) सर्व भूतांचे रक्षण करितो. (५).

ज्याप्रमाणे आकाशांत असणारा वायु सर्वव्यापक आकाशामुळे सर्वव्यापी होतो, त्याप्रमाणे सर्वव्यापक अशा माझ्या ठिकाणी ही संपूर्ण भूते स्थित आहेत असे तू समज. (६).

आपले मुख स्वतःस अदृश्य असले तरी दर्पणातील प्रतिबिंबाच्या योगाने ते

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

जसें व्यक्त होतें, त्याप्रमाणें साक्षिरूप आत्मा अव्यक्त असला तरी बुद्ध्यादिकांचें ठिकाणीं तो प्रतिबिंबित झाल्यानें व्यक्त होतो; याचप्रमाणें जगाचे ठिकाणीं तो प्रतिबिंबरूपानें व्यक्त होतो; म्हणजे तो जग व्यापतो. येथें प्रतिबिंब हें कार्य होतें, व बिंबभूत आत्मा कारण होतो. अर्थात् आकाशादि सर्वभूतें सताचें प्रतिबिंब घेऊन भासत असल्यानें त्यांस कार्य ही संज्ञा मिळाली आहे. याप्रमाणें सर्व कार्य कारणभूत आत्म्याच्या प्रकाशानें भासतात, म्हणजे त्या कार्यांच्या अस्तित्वास आत्म्याचें अस्तित्व कारण आहे. कारणाशिवाय कोणतेंही कार्य असत नाहीं. मृत्तिकेशिवाय घट असत नाहीं; सुवर्णाशिवाय अलंकार असत नाहीत; रज्जूशिवाय सर्पभ्रम होत नाहीं; त्याप्रमाणें कारणरूपी आत्म्याशिवाय जगरूपी कार्य भासत नाहीं; म्हणजे कारणाच्या योगानेंच कार्याचें अस्तित्व झालें आहे, तें स्वतंत्र नाहीं, म्हणून सर्वभूतें माझें ठिकाणीं आहेत, असें सांगितलें आहे. प्रतिबिंबाचें स्वरूप केव्हांही मिथ्या म्हणजे कल्पितच असणार; म्हणून कल्पित कार्याचा कारणाचे ठिकाणीं संबंध राहत नाहीं; म्हणजे कार्याच्या अस्तित्वानें कारणाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं, जसें घटाच्या अस्तित्वानें मृत्तिकेचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं, ती स्वतंत्र आहे, किंवा सर्पभ्रमाच्या अस्तित्वानें रज्जूचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं, ती स्वतंत्र आहे; त्याप्रमाणें जगद्रूपी कल्पित कार्यास कारण असलेला आत्मा स्वतंत्र व असंग आहे. दर्पणांत मुखाभास भासला तरी ग्रीवास्थ मुख मुखाचे ठिकाणींच स्वतंत्र व असंग असतें, तें दर्पणांत असत नाहीं, त्याप्रमाणें असंग आत्मा आकाशादि भूतांचे ठिकाणीं असत नाहीं. म्हणून भगवंतानीं मीं भूतांचे ठिकाणीं नाहीं, असें सांगितलें आहे. सारांश, सर्व भूतें जरी माझ्या ठिकाणीं भासतात-आहेत, तरी मी त्यांचे ठिकाणीं नाहीं; म्हणजे मी असंग आहे, रज्जूवर सर्प भासला तरी सर्पाचे ठिकाणीं रज्जु असत नाहीं, व रज्जूस सर्पाचा संग होत नाहीं, ती स्वतंत्र आहे, त्याप्रमाणें आत्मा असंग व स्वतंत्र आहे, व त्याचे ठिकाणीं सर्व भूतें भासतात, असा भावार्थ आहे. मनुष्य स्वतःच्या अज्ञानानें आत्म्याशीं सृष्टीचा संबंध कल्पितो, वस्तुतः संबंध कांहीं असत नाहीं.

वरील विवेचनांत कार्यकारणभावाची कल्पना जरी मानावी लागली आहे, तरी ती केवळ विषयाच्या स्पष्टीकरणाकरितां आहे, हें लक्ष्यांत ठेवावयास पाहिजे. कार्याचें स्वरूप कल्पित किंवा मिथ्या असें ठरल्यावर कारणत्वाची कल्पना आपोआपच व्यर्थ ठरतें. अर्थात् सृष्टीची उत्पत्ति, स्थिति, लय ह्या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

भावना निर्मूल होऊन अजातवाद सिद्ध होतो. ' पदार्थ उत्पन्नच होत नाही ' हा अजातवाद गौडपादाचार्यांनी मांडुक्योपनिषत्कारिकेमध्ये वर्णिला आहे, तो असा-

न कश्चिज्जायते जीवः संभवोऽस्य न विद्यते ।

एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किंचिन्न जायते ॥प्र. ३-४८ ॥

कोणताही कर्ता-भोक्ता-जीव उत्पन्न होत नाही; आणि असा तो अज असल्याने त्याला संभव (कारण) ही असत नाही. ब्रह्माचे ठिकाणी कांहींच उत्पन्न होत नाही, हाच खरा सिद्धांत होय.

याप्रमाणे तत्त्वदृष्ट्या जरी अजातवादाची सिद्धि होते, तरी अज्ञानदृष्टीने जगाची घडामोड कशी होते ते सांगतात—

सर्वभूतानि कौंतेय प्रकृतिं यांति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥७॥

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनःपुनः ।

भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥८॥

न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ।

उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥९॥

मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।

हेतुनाऽनेन कौंतेय जगद्विपरिवर्तते ॥१०॥

हे कौंतेया ! ब्रह्मदेवाच्या दिवसाचा प्रलय होतो त्यावेळीं संपूर्ण भूते माझ्या मायारूप प्रकृतीचे ठिकाणी लीन होतात, व ब्रह्मदेवाच्या दिवसाच्या आरंभी मी पुनः त्या भूतांना उत्पन्न करतो. (७).

मी स्वतः मायारूप प्रकृतीच्या ताब्यांत जाऊन व परतंत्र होऊन आणि त्या प्रकृतीत प्रतिबिंब पाडून पुनःपुनः संपूर्ण भूतांची उत्पत्ति करितों. (८).

हे धनंजया ! तीं कर्मे मला बंधक होत नाहीत; कारण, त्या कर्मांचे ठिकाणी माझा कांहीं संबंध नसतो; कारण मी उदासीनाप्रमाणे साक्षिभूत होऊन राहतों. (९).

मायेच्या ठिकाणी प्रतिबिंबित झाल्याबरोबर ईश्वर कर्ता होतो; म्हणून जेव्हां मी कर्ता होतो तेव्हांच माझ्या प्रकृतीपासून चराचर सृष्टि उत्पन्न होते; हे कौंतेया ! याच कारणामुळे जगाचे विपरीत भान होत आहे. (१०).

आकाशादिभूतांचे ठिकाणी प्रतीत होणारे सत् सुषुप्तीत आत्म्याचे ठिकाणी

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

जसे लीन होते, त्याप्रमाणे मरणानंतर सर्वसत्त्वे मायेचे ठिकाणी लीन होतात, म्हणजे ती ईश्वराचे ठिकाणीच लीन होतात असे होते. कारण, सत् हे मायेचे स्वरूप नसून ईश्वराचे स्वरूप आहे (कारणाचे स्वरूप आहे). सुषुप्तीतून उठल्यानंतर तीच भूते जशी भासतात, त्याप्रमाणे मनुष्यांची उत्पत्ति झाल्यावर तीच भूते पुनः भासतात. या एकंदर विचारावरून सृष्टीला अव्यक्तपणा प्राप्त होवो, किंवा व्यक्तपणा प्राप्त होवो कारणाशिवाय कार्याचे स्वतंत्र स्वरूप असते, असे म्हणतां येत नाही, असे ७व्या श्लोकांत सांगून ८ व्या श्लोकांत मायेमध्ये प्रतिबिंब पडल्यामुळे परब्रह्मास कर्तृत्व व प्रकृतित्व आले आहे, असे सांगितले आहे; म्हणून सृष्टीसहित कर्माचे ठिकाणी अज्ञान्याची आसक्ति राहते; पण ९ व्या श्लोकांत स्वतः भगवान् कृष्ण मला कर्माचा स्पर्श होत नाही, असे कंठरवाने सांगतात. कर्ममय सृष्टीचे स्वरूप जर विवर्तच आहे तर त्याचा स्पर्श परमात्म्यास होईल, असे म्हणतां येत नाही, जसा रज्जूस सर्पाचा स्पर्श होत नाही तद्वत्. पण कर्ममय सृष्टी कारणरूपी ईश्वराचे कार्य आहे, या कल्पित कार्यकारणभावाचा संबंध साक्षीस होत नाही, म्हणून तो नेहमी अकर्ता, अभोक्ता व असंग आहे.

याप्रमाणे परमेश्वराचे स्वरूप असंग आहे, असे सांगितले; पण लोक या स्वरूपाची अवज्ञा कां करितात, याचे कारण सांगतात-

अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ।

परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥११॥

मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।

राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥१२॥

अविवेकी लोक मी मनुष्यदेहाचा आश्रय करितो, म्हणून माझा अपमान करितात; पण मी सर्व आकाशादिभूतांना सत्ता देणारा अतएव महेश्वर आहे, असे त्या अज्ञानी लोकांना कळत नाही. (११).

त्या मूढ लोकांच्या सर्व आशा, कर्मे, ज्ञान व अंतःकरणे हीं निष्फल आहेत. मोह उत्पन्न करणारी अशी राक्षसी आणि आसुरी जी प्रकृति तिचा त्यांनी आश्रय केलेला आहे; व ती त्यांच्या बोकांडीं बसली आहे, असे समजावे. (१२).

वरील श्लोकांत सर्वसंबंधविहीनाचे ज्ञान न होण्याचे कारण अज्ञान आहे, असे सांगितले आहे. शिवाय राक्षसी व आंसुरी प्रकृतीचे (स्वभावाचे) जे वर्णन केले आहेत, ते गाढ अज्ञानाचेच लक्षण होय. त्या अज्ञानामुळे मनुष्यांचा अधःपात कसा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

होतो, याचेंहि दिग्दर्शन येथें केलेलें आहे, असें समजावें.

याप्रमाणें राक्षसी व आसुरी प्रकृतींचें वर्णन करुन आतां दैवी प्रकृतींचें वर्णन करितात-

महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।

भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥१३॥

सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः ।

नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥१४॥

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥१५॥

पार्था ! मीं सर्वभूतांना आदिकारण असून अविनाशि आहे, हें समजून जे माझ्या ठिकाणीं मन ठेवितात, विषयादिकांचे ठिकाणीं ठेवीत नाहीत, असे माहात्म्ये माझी उपासना करितात; म्हणून ते दैवी प्रकृतीचे आश्रित होत. (१३). शमदमादिकांविषयीं यत्न करणारे, स्थिरपणानें उपासनाव्रत आचरणारे, सर्वकाल माझें कीर्तन (वेदांतश्रवण व ओंकाराचा जप) करणारे व मला नमस्कार करणारे असें नित्ययोगी भक्तीनें माझी उपासना करितात. (१४).

कित्येक ज्ञानरूपी यज्ञानें पूजनपूर्वक माझी उपासना करितात; म्हणजे अखिल विश्व मींच आहे, या भावनेनें माझ्या एकत्वाची उपासना करितात; आणि कित्येक माझीं अनेक सगुणरूपें विश्वांत चहूंकडे पसरलेलीं आहेत, असें समजून त्या सगुणरूपांची अनेकत्वानें उपासना करितात. (१५).

उपासनेंस उपासक (कर्ता) पाहिजे; मग ती अभेदोपासना असो; किंवा भेदोपासना असो. अभेदोपासनेचा कर्ता (उपासक) सर्व विश्वांत एक ब्रह्मच आहे, अशी भावना, विश्वास किंवा अस्तित्वबुद्धि ठेवितो. तत्त्वज्ञान्यास ही अभेदभावना नसते; तो सर्व विश्व खोटें आहे, असें जाणतो. उपासक आत्म्याच्या प्रतिबिंबाच्या ठिकाणीं भगवत्स्वरूपाची भावना करुन त्याचें भजनपूजन करितो; काहीं कालानंतर आपली विश्वेशभावना प्रतिबिंबि आहे, या गोष्टींचे श्रवणमनननादिकांच्या योगानें त्यास कळल्यावर (आत्म) बिंबाचे स्वरूप जाणण्याचीं त्यास उत्कंठा लागते; या ज्ञानाखेरीज उपासकास उपासना व कर्म यांचें अस्तित्व भासत नाही. कोणत्याही पदार्थाचें अस्तित्व कळण्यास त्याचें ज्ञानच कारण आहे; ज्ञानाखेरीज तें कळणार नाही; या अस्तित्वास प्रतिबिंब म्हणतात; हें अस्तित्व ज्यांच्या ठिकाणीं आहे; अशा उपासनेच्या व कर्माच्या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ठायीं ब्रह्मनिष्ठ कसा रममाण होईल? ब्रह्मनिष्ठास प्रतिबिंब हें आत्म्याचें असत् स्वरूप आहे- ते कल्पित, मिथ्या आहे-- हें पूर्णपणें माहीत असतें. या सर्व प्रतिबिंबास बिंबभूत जो एक आत्मा तोच सत् हें तो जाणतो. ब्रह्मनिष्ठ व अभेदोपासक यांत असा भेद आहे. आतां उपासना व कर्म यांचा आत्मरूपानें स्विकार केल्यास तीं आत्मस्वरूपाहून भिन्न होत नाहींत, तर एकरूपच होतात. अद्वैतमकरंदांत ज्ञानच सत् आहे, असें सांगितलें आहे. ' सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म ' या श्रुतीचें तात्पर्यहि असेंच आहे.

आपुलिया ज्ञानें पदार्थसत्ता ॥ ज्ञानाविणें पदार्थ नसतां ॥

सच्चिदानंदरूपीं आतां ॥ राहें ऐक्य होऊनि ॥ १ ॥

सद्गुरु आज्ञा करिती ब्रह्म तूं परिपूर्ण ॥ धृ ॥ '

असें पुण्याचे पहिले श्रीभाऊमहाराज आपल्या एका पदांत म्हणतात. सारांश उपासना व कर्म यांना कर्त्याची गरज लागते; तो कर्ता तर साक्षीरूप आत्म्याचे ठिकाणीं अध्यस्त (कल्पित) आहे; अर्थात् कर्त्यानें आचरिलेली उपासना व कर्म हींही अध्यस्त आहेत, असेंच सिद्ध होतें. श्रीआचार्यांनीं शास्त्रीय व लौकिक कर्म कर्तृत्वाध्यासमूलक आहेत, असें शारीरकाच्या अध्यासभाष्यांतही सांगितलें आहे.

अध्याय १० वा.

ज्वव्या अध्यायांत ध्यानासाठीं सोपाधिक (सगुण) ब्रह्माचें व तत्त्वज्ञान होण्यासाठीं निरुपाधिक (निर्गुण) ब्रह्माचें वर्णन केले आहे. आत्मा दुर्विज्ञेय असल्याने त्याचें पुनः येथें वर्णन करितात--

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ।

यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥

न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः ।

अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥

यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।

असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

अर्जुना ! तूं पुनः माझें ' परमात्मवस्तुप्रकाशक ' वाक्य ऐक; माझा उपदेश तूं संतोषानें मनापासून ऐकत आहेस, म्हणून मींही तुझें हित व्हावें, या हेतूनें तुला आत्मज्ञान सांगतां. (१).

सर्व देव तसेच सर्व महर्षि यांचा मीं आदिकारण आहे, म्हणून त्यांच्या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सुद्धां सर्व विश्वाच्या उत्पत्तिप्रलयांस कारण असलेल्या मला ते कोणत्याही प्रकारें जाणत नाहीत. मग तूं तर अगदीं अलिकडला. तूं मला कसें जाणशील ? (२).

मी उत्पत्तिरहित असल्याकारणानें अज आहे, व लोकमहेश्वर म्हणजे सर्व लोकांचा साक्षी आहे, असें जो मला प्रत्यक्ष जाणतो तो या मनुष्यलोकामध्ये मोहरहित होऊन सर्व पापांपासून मुक्त होतो. (३).

आरंभीच्या दोन श्लोकांपैकी पहिल्या श्लोकांत परमात्म्याचें ज्ञान करुन देणारें माझें वाक्य तूं ऐक, असें अर्जुनास सांगून दुस-या श्लोकांत अज्ञानाची सिद्धि करुन तिस-या श्लोकांत तत्त्वज्ञानाची सिद्धि केली आहे. पण दुस-या श्लोकांत अज्ञानाची सिद्धि केल्यामुळे (मायेच्या सिद्धीमुळे) तो साक्षीरूप परमेश्वर सर्वविश्वाच्या उत्पत्तिलयास कारण झाला आहे, व विश्व हें कार्य झालें आहे. कोणत्याहि कार्ळी म्हणजे जागृति, स्वप्न व सुषुप्ति व जीवाची उत्पत्ति होण्यापूर्वी किंवा मरणानंतर कार्य हें कारणाहून भिन्न रहातच नाही. मायोपाधिक ईश्वर हा कारण सांगितला आहे, व कार्य म्हणजे प्रतिबिंब सांगितलें आहे, तें प्रतिबिंब जीवोत्पत्तीपूर्वी व मरणानंतर कारणाचें ठिकाणीच रहात असतें (सताचें प्रतिबिंब कारणस्वरूपानें रहातें). आरसा पुढें धरण्यापूर्वी व पुढें धरुन काढल्यानंतर प्रतिबिंब जसें मुखाचे ठिकाणी असतें, तद्वत्च सताचें प्रतिबिंब कारणस्वरूपानें असतें; पण स्थितिकार्ळी तेंच प्रतिबिंब दृश्य होऊन पुढें भासतें व त्यासच विश्व असें म्हणतात. तें कार्य स्थितिकार्ळीसुद्धां कारणास सोडून निराळें राहिल, असें म्हणतां येत नाही; ईश्वराचे ठिकाणी जी कारणता प्राप्त झाली आहे, ती अज्ञानामुळे प्राप्त झाली आहे, आणि तें अज्ञान जोंपर्यंत राहिल तोंपर्यंत मनुष्यांची जन्ममरणाची कल्पना सुटणार नाही; म्हणून साक्षिभूत ईश्वराला कारणता प्राप्त होण्यास कारण झालेलें जें अज्ञान त्याची तत्त्वज्ञानानें निवृत्ति झाली; म्हणजे साक्षिभूत ईश्वराचा कारणपणाहि निवृत्त होतो; व प्रतिबिंबरूपी कार्य भासलें तरी तें प्रतिबिंब न होतां परमात्मस्वरूपानेंच रहातें; म्हणजे एक स्फुरणच भासत रहातें, व जन्ममरणाच्या कल्पना पार निवृत्त होतात. आतां यावर कोणी शंका करतील कीं, ब्रह्मानें असें स्फुरण्याचें कारण काय ? पण श्रीज्ञानेश्वरानां अमृतानुभवाच्या सप्तमप्रकरणांत असें म्हटलें आहे-

म्हणोनि स्वयंप्रकाशा इया ॥ आपणार्पें देखावया ॥
निमित्त हा वांचोनिया ॥ नाहीच गा ॥ २३४ ॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

तात्पर्य इतकेच आहे की, आत्मा हा स्फुरद्रूप असल्यामुळे तो कोणत्याहि रीतीने स्फुरतच राहिल. व स्फुरला तरी तो कसा स्फुरेल हें सांगतात.

जें अनादिच दृश्यपणें ॥ अनादिच देखणें ॥

हें आतां कायी कोणें ॥ रचूं जावें ॥५७॥

म्हणजे आत्मभानांतच दृश्यभान होणें हें आत्मप्रकाशाचें लक्षण आहे. म्हणून तें दृश्य आत्म्यानें कोटून बाहेरून आणिलें आहे, असें म्हणतां येत नाही. तर तें दृश्यहि आत्मस्वरूपच आहे. म्हणून आत्मप्रकाशरूपी दृश्याच्या योगानें आत्मा आच्छादिला आहे, किंवा आत्म्याचे ठिकाणीं दृश्याचा अध्यास झाला आहे, असें म्हणतां येत नाही. ज्ञानेश्वरी - झालेनि जगें मी झांके ॥ तरी जगत्वे कोण फांके ॥ कीळेवरी माणिके ॥ लोपिजे कांई ॥ ज्याप्रमाणें माणकावरच्या तेजानें माणिक झांकलें जात नाही, त्याप्रमाणें दृश्यरूपी जगानें मी झांकला जात नाही. अर्थात् दृश्यासहित मी एकटाच स्फुरतो असें तात्पर्य आहे. शिवाय ज्ञानेश्वरींतच असें म्हटलें आहे- जग सारोनि परौते ॥ मग पाहिजे माते ॥ ऐसें नाही उखितें ॥ आघवें मीचि ॥ या एकंदर वर्णनावरून मनुष्य कल्पनेनें बद्ध कसा होतो, हें लक्ष्यांत येईल; व अज अशा साक्षिस्वरूपाची भेट झाली म्हणजे परमावधीच्या ज्ञानस्थितींत ज्ञानेश्वरांनीं जे उद्गार काढिले आहेत, त्याची प्रचीचि येते, व ज्ञानेश्वर किंवा आचार्य यांच्या ज्ञानाची धन्यता वाटते; व असल्याप्रकारचे तत्त्ववेत्ते लोक पापपुण्याच्या कल्पनेच्या तडाख्यांत सांपडतील असें म्हणतां येत नाही. याविषयीं भगवंतांनीं या ३-या श्लोकांत ग्वाहीच दिली आहे, असें म्हणावें लागतें.

आतां निमित्तोपादानकारण अशा ईश्वरापासून सर्व विवर्तरूपी सृष्टि उत्पन्न होते, असें सांगतात-

बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।

सुखं दुःखं भवो भावो भयं चाभयमेव च ॥४॥

अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ।

भवंति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥५॥

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ॥

मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥६॥

बुद्धि, ज्ञान, असंमोह, क्षमा, सत्य, दम, शम, सुख, दुःख, उत्पत्ति मरण, भय व अभय (४).

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अहिंसा, समता, संतोष, तप, दान, कीर्ति, अकीर्ति हे प्राण्यांचे अनेकप्रकारचे भाव (अवस्थाविशेष) माझ्यापासूनच उत्पन्न होतात (५).

पूर्वीचे सात महर्षि, माझ्यापासूनच उत्पन्न झाले, तसेच चार मनु हे माझ्या मनापासून उत्पन्न झालेले भाव आहेत; व या लोकांत मनूपासूनच सर्व प्रजा उत्पन्न झाल्या आहेत (६).

वरील श्लोकांत ' मत्तः ' म्हणजे माझ्यापासून या शब्दानें उभयविध कारणतेचा बोध होतो. मायेच्या योगानें ईश्वरास उपादानकारणता (प्रकृतिपणा) आली आहे, व मायेंतील प्रतिबिंबाच्या योगानें त्यास निमित्तकारणता (कर्तेपणा) आली आहे. माया मिथ्या असल्यामुळें उभयविध कारणताहि मिथ्याच आहे, असें समजावें लागतें, व अशाप्रकारच्या कारणापासून उत्पन्न होणारे सर्व भाव व सर्व सृष्टि विवर्तरूपानेंच उत्पन्न होते, असेंहि समजावें लागतें. पण या विवर्तरूप सृष्टीस कारण झालेल्या ईश्वराचें स्वरूप सच्चिदानंद असल्यामुळें त्याच्या अधिष्ठानावरच सर्व भाव व सर्व सृष्टि भासते, असें सिद्ध होतें. रा. टिळकांनीं ६ व्या श्लोकाचा अर्थ करण्याविषयीं आपलें बुद्धिवैभव चांगलें प्रकट केलें आहे. तथापि या मानसपुत्रावर किती विश्वास ठेवावा, हेंच कांहीं कळत नाही. पुरुषसूक्तांत ईश्वराच्या मनापासून चंद्रमा उत्पन्न झाला, असें लिहिलें आहे. पण येथें अशी शंका येतें कीं, ईश्वरास जर मन आहे, तर त्यास आमच्याप्रमाणें शरीरहि असलें पाहिजे; आणि तो आमच्याप्रमाणें शरीरी झाला, तर सृष्टि उत्पन्न झाल्यावरच त्याला शरीरयोग संभवेल. आणि असा शरीरयोग होण्यापूर्वीं जर सर्व सृष्टि आहे, तर चंद्रहि पूर्वीच असला पाहिजे. मग तो चंद्र ईश्वराच्या मनापासून उत्पन्न झाला, असें कसें म्हणतां येईल ? अशीच मनु हे ईश्वराचे मानस पुत्र आहेत, हें वचन प्रमाण मानण्याची गोष्ट आहे. कारण, शरीर व मन यांच्या संबंधानें ईश्वरत्वाची या बाबतींत हानि होते,- सर्व सृष्टीचा तो मग उत्पादक कारण होऊं शकत नाही- यासाठीं असल्या वचनांवर अंधश्रद्धा ठेवूनच चालावें लागतें. याठिकाणीं हा श्लोक कसा लावावा, याचा ऊहापोह आम्हीं करीत बसत नाहीं; फक्त सर्व भाव व सर्व सृष्टि ईश्वरापासूनच निर्माण झाली आहे, इतकेंच या श्लोकाचें तात्पर्य समजावें, असें आम्हांस वाटतें.

अध्याय ११ वा.

१० व्या अध्यायांत विभूति सांगण्याच्या प्रसंगानें सर्व जगद्रूप कार्याला सर्वज्ञ ईश्वर कारण आहे, असें सांगितलें. ११ व्या अध्यायांत विश्वरूप पहावें,

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अशी अर्जुनाला इच्छा होऊन तो प्रश्न विचारीत आहे-
अर्जुन उवाच:-

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।
यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥१॥
भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।
त्वत्तः कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥२॥
एवमेतद्यथात्थ त्वमात्मानं परमेश्वर ।
द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम ॥३॥
मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।
योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम् ॥४॥

अर्जुन म्हणाला - मजवर अनुग्रह करण्यासाठी निरतिशय गुह्य असें अध्यात्म (आत्मानात्मविवेक) सांगितलें, त्या योगानें माझा मोह (अविवेक) नष्ट झाला. (१).

हे कमलपत्राक्षा!मी तुझ्यापासून सर्व भूतांचे उत्पत्ति व प्रलय कसे होतात हें विस्तारानें ऐकिलें, आणि क्षय न पावणारें असें तुझें माहात्म्यहि ऐकिलें. (२).

हे परमेश्वरा ! याप्रमाणें जें तूं मला सांगितलेंस, तें तुझें स्वरूप प्रत्यक्ष पाहण्याची मला इच्छा झाली आहे. (३).

हे योगेश्वर प्रभो ! तें स्वरूप पहाणें मला शक्य आहे, असें जर तुला वाटत असेल, तर अविनाशि असें तें आत्मस्वरूप मला दाखीव. (४).

असा अर्जुनाचा प्रश्न ऐकून भगवान् म्हणाले-

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।
नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥५॥
पश्यादित्यान् वसून् रुद्रानश्विनौ मरुतस्तथा ।
बहून्यदृष्टपूर्वाणि पश्याश्चर्याणि भारत ॥६॥
इहैकरथं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।
मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥७॥
न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥८॥

हे पार्था ! तूं माझीं शेंकडों किंवा हजारों स्वरूपें पहा; हीं माझीं अनेक प्रकारचीं स्वरूपें दिव्य असून भिन्न भिन्न वर्ण व आकार यांनीं युक्त आहेत. (५).

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

हे भारता ! बारा आदित्य, आठ वसु, अकरा रुद्र, दोन अश्विनीकुमार, व एकूण पन्नास मरुद्गण अशीं पूर्वी न पाहिलेलीं आश्चर्ये तूं पहा. (६).

हे गुडाकेशा ! हें स्थावरजंगम सर्व जगत् माझ्या देहामध्ये एका स्वरुपांत स्थित आहे, असें तूं पहा; व जय मिळेल कीं न मिळेल अशी जी तुला शंका आली आहे, तिचेहि माझें स्वरुप पाहून निरसन करुन घे. (७).

तूं या चर्मचक्षूनें माझें स्वरुप पाहण्यास समर्थ नाहींस, म्हणून मीं तुला दिव्यचक्षु देतो; तूं माझा ऐश्वर्ययोग पहा. (८).

वरील वर्णनावरुन मायोपाधिक ईश्वराची म्हणजे कारणस्वरुपाची कार्यरुपी विश्वाचे ठिकाणीं व्याप्ति कशी आहे, हेंच परमेश्वरानें अर्जुनास दाखविलें आहे; परंतु पुढच्या वर्णनानें त्यांत अद्भुतरसहि गोविला असल्यामुळें सर्व वर्णन अद्भुतपर झालें आहे. येथें विराट्-पुरुषाचें वर्णन आहे असें समजावें. संजय उवाच:-

एवमुक्त्वा ततो राजन् महायोगेश्वरो हरिः ।

दर्शयामास पार्थाय परमं रुपमैश्वरम् ॥९॥

संजय धृतराष्ट्रास म्हणाला. हे राजा ! महान् योगेश्वर हरि असें बोलून पार्थाला श्रेष्ठ असें विश्वरुप दाखविता झाला. (९).

अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकदिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥१०॥

दिव्यमाल्यांबरधरं दिव्यगंधानुलेपनम् ।

सर्वाश्चर्यमयं देवमनंतं विश्वतोमुखम् ॥११॥

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।

यदि भाः सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥१२॥

तत्रैकस्थं जगत् कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।

अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥१३॥

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः ।

प्रणम्य शिरसा देवं कृतांजलिरभाषत ॥१४॥

ज्या स्वरुपामध्ये अनेक मुखें व नयन आहेत. जेथें अनेक प्रकारचीं अद्भुतें दृष्टीस पडताहेत, ज्या ठिकाणीं अनेक प्रकारचीं दिव्य आयुधें जेथें चमकत आहेत, असें स्वरुप भगवंतांनीं अर्जुनास दाखविलें. (१०).

ज्यानें दिव्य पुष्पें, वस्त्रें, व गंधाची उटी धारण केली आहे, सर्व

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

प्रकारच्या आश्चर्यांनी भरलेले असें विश्वतोमुख (विराट्पुरुष) अनंतदेवाचें स्वरूप अर्जुनानें पाहिलें. (११).

अंतरिक्षांत हजार सूर्याची कांति एकदम जशी भासेल तशी किंवा त्याच्यापेक्षांहि अधिक अशी त्या महात्म्याची कांति भासली. (१२).

निरनिराळें पसरलेलें हें संपूर्ण जगत् एका परमेश्वराच्या स्वरूपाचे ठिकाणीं (श्रीकृष्णाच्या देहाचे ठिकाणीं) आहे, असें त्यावेळीं अर्जुनानें पाहिलें. (१३).

त्यानंतर विस्मित झालेल्या अर्जुनाच्या शरीराचे ठिकाणीं रोमांच उभे राहिले; तेव्हां अर्जुन मस्तकानें नमस्कार करुन, हात जोडून म्हणाला. (१४).

सुषुप्ति, स्वप्न व जागृति या तीन अवस्थांमधील अवस्थाभेदानें किंवा अंतःकरणाच्या वृत्तिभेदानें, क्रमानें प्राज्ञ, तैजस व विश्व अशा त्या त्या अवस्थांच्या अभिमानी जीवाच्या संज्ञा दिलेल्या आहेत. आतां येथें अशी शंका येते की- तिन्हीं अवस्थांतील जीव भिन्न भिन्न आहेत, किंवा एकच आहेत? जीव भिन्नभिन्न आहेत म्हणावें, तर सुषुप्तीतील प्राज्ञ निराळा आहे, व स्वप्नांतील तैजस निराळा आहे. प्राज्ञजीवानें सुषुप्तीत अज्ञानाचा अनुभव घेतला आहे; व तैजस जीवानें स्वप्नांतील स्वप्नमय पदार्थांचा अनुभव घेतला आहे. पण सुषुप्तीतील अज्ञानाचें स्मरण व स्वप्नांतील स्वप्नपदार्थांचें स्मरण जागृतीत विश्वनामक जीवास होतां नये. कारण, अनुभव व स्मरण या दोन्हीं ज्ञानाचा कर्ता एकच असावा लागतो. येथें अनुभव घेणारे प्राज्ञ व तैजस आहेत; व स्मरण करणारा विश्व आहे. यांचा जर परस्परभेद सिद्ध होईल तर स्मरणाची उपपत्ति करतां येणार नाही. म्हणून जीव एक आहे असें म्हणावें, तर स्वप्न व सुषुप्ति या अवस्थांमध्ये जागृत्कालाचें स्मरण राहत नाही, म्हणून जीव एक आहे, असेंहि म्हणतां येत नाही; याप्रमाणें दोन्हीकडूनहि दोष येतात. तथापि जीव एकच आहे, असें ठरवावें लागतें. कारण स्वप्न व सुषुप्ती या अवस्थांचें स्मरण जागृतीत संभवतें. आतां सुषुप्तीत जागृतीचें स्मरण होत नाही याचें कारण त्या कालीं सर्व इंद्रियज्ञानें कारणस्वरूपांत लीन होतात हें होय; व स्वप्नांत जागृतीचें स्मरण होत नाही, याचें कारण स्वप्नावस्था निव्वळ भ्रम म्हणून. भ्रमकालीं पूर्वकाल व उत्तरकाल यांचें स्मरण राहत नाही; म्हणून स्वप्नकालीं जागृति व सुषुप्ति यांचें स्मरण राहत नाही. एकंदरीत जीव जर एकच आहे, तर अवस्थाभेदानें किंवा वृत्तिभेदानें एकाच जीवास तीन निरनिराळीं नावें प्राप्त झालीं आहेत, असें म्हणावें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

लागतें. त्याप्रमाणेंच सुषुप्तीतील कारण - स्वरूपास ईश्वर अशी संज्ञा आहे, स्वप्नांतील ईश्वरास हिरण्यगर्भ असें म्हणतात, व जागृतीतील ईश्वरास विराट्पुरुष असें म्हणतात. हे तिघेहि त्या त्या अवस्थांतील सर्व दृश्यरूपी सृष्टीचे अभिमानी असतात. येथेंहि ईश्वर निरनिराळे मानावयाचे किंवा एकच मानावयाचा अशी शंका येतेच. जर ईश्वर निरनिराळे होतील तर प्रत्येक ईश्वराची निरनिराळी सृष्टि झाली; मग सुषुप्तीतील व स्वप्नांतील सृष्टींचा संबंध जागृतीत राहणार नाही, आणि हिरण्यगर्भाची स्वप्नसृष्टि व सुषुप्तीतील कारणशरीर यांची स्मृति आम्हांस होणार नाही. आतां जागृतीतील विराट्-पुरुषाचें भान स्वप्नादि अवस्थांत जरी होत नाही, तरी तिन्हींहि अवस्थांत ईश्वर एकच मानावा लागतो; व जीवांच्या अंतःकरणवृत्तींच्या भेदानें किंवा अवस्थाभेदानें एकाच ईश्वरास तीन नावें देण्यांत आलीं आहेत, असें म्हणावें लागतें. याप्रमाणें जीवाच्या अंतःकरणवृत्तींच्या भेदानें ईश्वराची तीन स्वरूपें जर सिद्ध करावीं लागतात, तर एकच ईश्वर जीवाच्या अंतःकरणवृत्तींत अथवा अवस्थांत समाविष्ट झाला आहे, असें म्हणण्यास काय हरकत आहे? आतां यावर कोणीं असें म्हणतील कीं, जीवाच्या अवस्थेबाहेर ईश्वर आहे; पण असें म्हणून चालणार नाही. कारण जीवाच्या अवस्थेबाहेर जर ईश्वर राहिल, तर तो जीवास केव्हांही प्रतीत होणार नाही, किंबहुना त्याचें अस्तित्वहि सिद्ध होणार नाही. मग अकराव्या अध्यायांत भगवंतांनीं अर्जुनास जें विश्वरूप दाखविलें तें खोटें म्हणावें लागेल; आणि कार्यकारणभावाची प्रतीति येणार नाही. म्हणून जीवांच्या अवस्थांतच एका ईश्वराचें स्वरूप समाविष्ट झालें आहे, असेंच म्हणणें योग्य होय. भगवंतांनीं अर्जुनास विश्वरूप दाखवून हेंच खरें करुन दाखविलें आहे.

अर्जुन म्हणाला-

पश्यामि देवांस्तव देव देहे सर्वास्तथा भूतविशेषसंघान् ।
ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थमृषींश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥१५॥
अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं पश्यामि त्वा सर्वतोऽन्तरूपम् ।
नान्तं न मध्यं न पुनस्तवादिं पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥१६॥
किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च तेजोराशिं सर्वतो दीप्तिमन्तम् ।
पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समंताद्दीप्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥१७॥
क्षमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

त्वमव्ययं शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥१८॥

अनादिमध्यान्तमनंतवीर्यमनंतबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वां दीप्तहुताशवक्त्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥१९॥

द्यावापृथिव्योरिदमन्तरं हि व्याप्तं त्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ।

दृष्ट्वाद्भुतं रुपमिदं तवोग्रं लोकत्रयं प्रव्यथितं महात्मन् ॥२०॥

हे देवा ! तुझ्या देहाचे ठिकाणीं सर्व देव, सर्व स्थावरजंगम भूतें, कमलासनस्थ व ईश असा ब्रह्मदेव, सर्व दिव्य ऋषि, व दिव्य असे सर्व उरग हे माझ्या दृष्टीस पडले. (१५).

हे विश्वेश्वरा ! विश्वरुपा ! अनेक बाहु, अनेक उदरें, अनेक मुखें, व अनेक नेत्र तुझ्या ठिकाणीं दृष्टीस पडतात; तुझीं स्वरुपेंहि अनंत दिसतात, व तुझ्या स्वरुपाचा आदि, मध्य व अंत दिसत नाही (१६).

ज्यानें मस्तकावर किरिटी धारण केला आहे, ज्याच्या हातांमध्ये गदा व चक्र हीं आयुधें आहेत, जो तेजःपुंज असून ज्याची कांति चहूंकडे फांकली आहे, चहूंकडे पेटलेला अग्नि व सूर्य यांच्यासारखी ज्याची कांति पसरली आहे, असा दुर्निरीक्ष्य, अप्रमेय व तेजोराशि अशा तुला मीं पहातो. (१७).

या तुझ्या सोपाधिकस्वरुपावरून निरुपाधिक स्वरुप कसें असलें पाहिजे याबद्दल मला अनुमान करितां येतें, असें अर्जुन आतां म्हणत आहे-

तुझें अविनाशि स्वरुप परब्रह्म आहे; म्हणून मुमुक्षूंनीं तें जाणिलें पाहिजे; तूं रज्जुसर्पन्यायानें या सर्व विश्वाचें अधिष्ठान आहेस, असा तूं अव्यय असून नित्यधर्माचा संरक्षक आहेस, व चिरंतन असून पूर्ण आहेस, असें मी अनुमान करितों. (१८).

आतां पुनः सोपाधिकस्वरुपाचें वर्णन करितात- तुला आदि, मध्य व अंत हे विकार नाहीत, तुझ्या वीर्याला पारावार नाही, तुला अनंत बाहु आहेत; व चंद्र व सूर्य हे नेत्र आहेत; पेटलेला अग्नि तुझें मुख आहे, व तूं आपल्या तेजानें सर्व विश्वाला प्रकाश देतोस, असें मीं पहातो. (१९).

हे महात्मन् ! आकाश व पृथ्वी यांच्यामधील प्रदेश व सर्व दिशा तूं एकट्यानें व्यापिल्या आहेस; अद्भुत व भयंकर असें तुझें रुप पाहून त्रैलोक्य भयभीत झालें आहे. (२०).

१८ व्या श्लोकांत ' शाश्वतधर्मगोप्ता ' ह्या पदाचा अर्थ आनंदगिरींनीं ' ज्ञान व कर्म या नित्यधर्माचा रक्षण करणारा ' असा केला आहे. या ठिकाणीं '

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ज्ञान ' शब्दानें परोक्षज्ञानाचें ग्रहण केलें पाहिजे; कारण या श्लोकांत अर्जुनानें भगवंताच्या सोपाधिक (सगुण) स्वरुपाची स्तुति केली असून त्याच्या निरुपाधिक स्वरुपाचें अर्जुन अनुमान करीत आहे; तसेंच ' मतः ' या पदावरुन आणि प्रकरणावरुनही अनुमानाची विवक्षा मानावी लागते. प्रकरणावरुन सोपाधिक ईश्वराचें वर्णन चालूं असतां मध्येच निरुपाधिक ब्रह्माचें वर्णन कशाला येईल? अर्जुनास निरुपाधिक ब्रह्माचें पूर्ण ज्ञान झालें असतें तर त्याला सोपाधिक विश्वरुप दाखविण्याची गरज भगवंतास कशाला पडली असती? परंतु ज्या अर्थी त्यास सोपाधिक विश्वरुप, त्याच्याच इच्छेवरुन कां होईना, दाखविण्याची आवश्यकता भगवंतास दिसली, त्याअर्थी अर्जुनास निरुपाधिक ब्रह्माचें पूर्ण ज्ञान झालें नव्हतें असें म्हणावें लागतें; म्हणून अर्जुनानें यथें निरुपाधिक ब्रह्माचें अनुमान केलेले आहे असें ठरतें. यावरुन अर्जुन आपल्या दृष्टीनें परोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय करुन त्यांचा तूं संरक्षक आहेस अशी भगवंताची स्तुति करीत आहे; किंवा ईश्वर हा सर्व जगाचें धारण करितो असाहि धर्म शब्दाचा मुख्य अर्थ होतो, व तो ईश्वर नित्य असल्यामुळें नित्यधर्म होतो; व नित्यधर्म असून तो संरक्षकहि आहे, असा कर्मधारय समास करुन अर्थ केल्यास ' शाश्वतधर्मगोप्ता ' हें पद ईश्वराचें वाचक होईल. मांडुक्यभाष्यांत धर्म म्हणजे ईश्वर किंवा जीव असा अर्थ आचार्यांनीं केलेला आहे—

‘ जरामरण निर्मुक्ताः सर्वे धर्माः स्वभावतः □

(गौडपादकारिका, प्र. ४-१०). धर्माः जीवाः. किंवा धर्माणां (जीवानां) गोप्ता धर्मगोप्ता; शाश्वतश्चासौ धर्मगोप्ता च शाश्वतधर्मगोप्ता- म्हणजे जीवांचा गोप्ता नित्य आहे, असाहि अर्थ करितां येईल.

आतां अर्जुन भगवंताजवळ स्वकृतापराधाची क्षमा मागत आहे-

सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अजानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वाऽपि ॥४१॥

यच्चावहासार्थमसत्कृतोसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।

एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥४२॥

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।

न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेप्यप्रतिमप्रभावः ॥४३॥

तस्मात् प्रणम्य प्रणिधाय कायं प्रसादये त्वामहमीशमीड्यम् ।

पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥४४॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रव्यथितं मनो मे ।
तदेव मे दर्शय देव रुपं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥४५॥
किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तमिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।
तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्त्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥४६॥

तुझा महिमा मला माहीत नसल्याकारणानें तुला सखा समजून हे कृष्णा ! हे यादवा ! हे मित्रा ! असें प्रमादानें किंवा स्नेहानें मीं जें बोललों असेन. (४१).

विहार, निद्रा, बसणें, उठणें, भोजन करीत असतां एकांतांत किंवा सर्वासमक्ष थट्टेनें बोलण्यांत माझ्याकडून जो तुझा अपमान झाला असेल, हे अच्युता ! अप्रमेय अशा तुझ्या जवळ त्या सर्व अपराधांची मी क्षमा मागतों. (४२).

तू या चराचर विश्वाचा पिता, पूज्य, व अतिशय श्रेष्ठ असा गुरु आहेस; तुझ्यासारखा किंवा तुझ्याहून अधिक असा दुसरा ईश्वर कोणी नाही, तूच त्रैलोक्यामध्ये निरुपम सामर्थ्याचा आहेस. (४३).

म्हणून देह वांकवून, नमस्कार करुन ईश व स्तुत्य अशा तुझी मीं प्रसन्नता संपादन करूं पाहतों. ज्याप्रमाणें पिता पुत्राचा अपराध, मित्र मित्राचा अपराध, व प्रियकर आपल्या प्रियेचा अपराध सहन करतो, त्याप्रमाणें हे देवा ! माझा अपराध त्वां सहन करावा, हें उचित आहे. (४४).

हे जगन्निवासा ! देवेशा ! मीं पूर्वी न पाहिलेलें असें तुझें विश्वरूप पाहून आनंदित झालों आहे, व भयानें माझें मन अतिशय व्यथित झालें आहे, तर हे देवा ! तूं मला पूर्वीचेंच रुप दाखीव, व प्रसन्न हो. (४५).

किरीटी, गदी व चक्री अशा तुला पाहण्याची मीं इच्छा करितों, म्हणून हे विश्वमूर्ते ! सहस्त्रबाहो ! तूं पूर्वीप्रमाणें चतुर्भुजरूपी हो. (४६).

४३ व्या श्लोकांत ईश्वराच्या अनेकस्वरूपांचा निषेध केलेला आहे; कारण ईश्वर जर अनेक होतील तर प्रत्येक ईश्वराची सृष्टि निरनिराळी होऊन त्यांचा परस्पर संबंध होणार नाही. तो संबंध होण्यासाठीं सर्व ईश्वर एक मतानें वागतात असें म्हणावें तर इतर अनेक पदार्थांप्रमाणें ते भिन्न भिन्न ईश्वर विनाशी होतील. भिन्न भिन्न ईश्वरांचीं मतेंहि भिन्न भिन्न आहेत, असें म्हणावें तर एका ईश्वरानें जग उत्पन्न करावें, तों त्याच क्षणीं दुस-या ईश्वरानें त्याच जगाचा संहार करावा, असा व्यवहारलोपाचा प्रसंग प्राप्त होईल; म्हणून ईश्वर अनेक आहेत असें म्हणतां येत नाही, म्हणून ईश्वर एकच आहे असें ठरवावें लागतें.

४४ व्या श्लोकांत ' प्रियः प्रियाय ' हें वाक्य उपमेय आहे असें कितीएक

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

म्हणतात; पण ' प्रियाय ' यथे षष्ठीच्या ऐवजीं चतुर्थी आहे, व ती उपमानाविरुद्ध असून त्या चतुर्थीचा अन्वय समग्र वाक्यांत कोठेहि होत नाहीं हें लक्ष्यांत ठेविलें पाहिजे. आतां ' प्रियायै ' असा पदच्छेद केला तरी व्याकरणरीत्या संधीची अनुपपत्ति रहाते; व ' प्रियायाः ' असा षष्ठ्यंतपदाचा छेद केला तरीहि ती अनुपपत्ति रहाते, म्हणून आचार्यांनीं षष्ठ्यंत पदाचा छेद करून हें वाक्य उपमानच मानिलें आहे; आचार्यांच्या मताप्रमाणें या वाक्यांत ' इव ' शब्दाचा संबंध करावा लागतो, व ' मम ' या उपमेयाचा संबंध करून संधिदोष पत्करावा लागतो, असें किती एक म्हणतात; पण थोरांच्या प्रयोगांत असे संधिदोष असले तरी ते दोष आहेत असें मानीत नाहीत; कारण, स्वतः पाणिनीच्या सूत्रांमध्ये सुद्धां असे संधि केलेले नाहीत. उदाहरण, पुढील सूत्रें पहा. पाणिनीच्या नियमांप्रमाणें ' इकोयणचि ' हें सूत्र ' इकोयण्णचि ' असें पाहिजे; तसेंच, ' भो भगो अघो अपूर्वस्य योऽशि ' या सूत्रांत ' भगो ', ' अघो ' आणि ' अपूर्व ' यांचे व्याकरण नियमान्वयें संधि केलेले नाहीत. गीतेंतील खुद्द याच अध्यायांतील ४८ व्या श्लोकांत ' एंवरुपः शक्य अहं नृलोके ' इत्यादि यांतही अवश्य संधि केला नाही. तथापि हे सर्व प्रयोग अशुद्ध समजण्यांत येत नाहीत. त्याप्रमाणेंच ' प्रियायाः अर्हसि ' याबद्दल ' प्रियायार्हसि ' असें लिहिल्याबद्दल दोष लावण्याचें विशेष कारण नाही. आचार्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें ' इव ' व ' मम ' या पदांचा अध्याहार करावा लागतो, व रा. टिळकांच्या म्हणण्याप्रमाणें चतुर्थी व अनन्वय हे दोष उत्पन्न होतात. मग पहिल्यांचा अर्थ खोटा व दुसऱ्यांचा खरा असें तरी कां समजावें ? उभयतांकडे सदोष अर्थप्रतिपादन येतेंच. आतां उपमानवाक्यांत पति व भार्या हे शब्द आल्यानें ' अप्रासंगिक शृंगार ' डोकावतो हें म्हणणेंही अयुक्त आहे कारण पति व भार्या यांचें कोठेही एकत्र येणें म्हणजे शृंगाररसाच्या प्रवाहाची सुरुवात असें जगांत जर आढळून येत असतें तर या ठिकाणचें वर्णन अयोग्य झालें असतें. परंतु पितापुत्र, मित्रमित्र, किंवा नवराबायको यांच्यांच एकमेकांविषयीं जो आपलेपणा उत्पन्न झालेला असतो तो एकमेकांच्या अपराधांस विसरवितो- त्याप्रमाणें तूं माझे अपराध पोटांत घाल- एवढाच अर्जुनाच्या विनंतीचा अर्थ यथे विवक्षित आहे; त्यामुळें शृंगाररस उत्पन्न होतो, हें म्हणणें उगीच कांहीं तरी आहे.

अध्याय १२ वा.

यांत सगुणोपासकांच्या उपासनेचीं निरनिराळीं साधनें व

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

निर्गुणब्रह्मवेत्यांचे ठिकाणी उत्पन्न झालेल्या ज्ञानाचें रक्षण करण्याचें विशेष साधन यांविषयी सांगितलें आहे-

अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ॥

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥९॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ॥

मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥१०॥

अथैतदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः ॥

सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥११॥

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ॥

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥१२॥

धनंजया ! निर्गुण ब्रह्माचे ठिकाणी आपलें चित्त लावून तें तेथें स्थिर करण्याला तूं असमर्थ असशील, तर समाधियोगाभ्यासानें माझी प्राप्ति करुन घेण्याला तूं सगुण ब्रह्माच्या उपासनेची इच्छा धर. (९).

समाधियोगाचा अभ्यासही तुझ्या हातून होत नसला तर मत्संबंधीं कर्म करण्यास तयार हो. मत्संबंधीं कर्म केल्यावर त्यायोगें अंतःकरणशुद्धि होऊन तद्द्वारा क्रमानें तुला मोक्ष मिळेल. (१०).

समज कीं हीही गोष्ट तुला झेंपण्यासारखी नाही, तर माझ्या योगाचा आश्रय करुन, म्हणजे ईश्वरार्पणबुद्धीनें सर्व कर्म करुन, संयतचित्त हो, आणि त्या सर्व कर्मांच्या फलांचा त्याग कर- फलांवर बिलकुल वासना ठेवूं नकोस. (११).

समाधीच्या अभ्यासापेक्षां ज्ञान श्रेष्ठ, ज्ञानापेक्षां ध्यान, आणि ज्ञानयुक्त ध्यानापेक्षां कर्मफलत्याग श्रेष्ठ म्हणून श्रेयस्कर होय. या त्यागानें शांति मिळते. (१२).

वरील श्लोकांत ईश्वरार्पण - बुद्धीनें कर्मयोग आचरण्यास सांगितला आहे; परंतु या कर्मयोगाच्या आश्रयानें परमेश्वराची सगुण उपासना करुन लागल्यास सगुणब्रह्म व उपासक जो जीवात्मा यांच्यांत भेद प्रत्ययास येतो. हाच भेद प्रथमतः निर्गुणोपासक जीवात्मा आणि निर्गुणब्रह्म यांच्यांतही असतो; पण तो तत्त्वज्ञानानंतर नाहीसा होतो- अर्थात् त्याला मग कर्म स्वतंत्र भासत नाही, म्हणून येथें जो कर्मयोग आचरण्यास सांगितला आहे तो तत्त्वज्ञान न झालेल्या सगुण किंवा निर्गुण ब्रह्मोपासकास होय. तत्त्वज्ञानानें निर्गुणब्रह्मोपासकाला मोक्ष

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

संपादिता येतो; पण कर्मयोग्याला ' तेषामहं समुद्धर्ता ' या वचनानुळे मोक्षाविषयीं परमेश्वरावर अवलंबून रहावे लागते. कर्मयोगी ब्रह्मस्वरूप झाला असेल तर ' तेषामहं समुद्धर्ता ' (मी त्यांचा उद्धार करीन) असें गीतावचन व्यर्थ ठरेल, म्हणून कर्मयोगी ब्रह्मस्वरूप झालेला नसतो असें उघड दिसते. यासाठी भगवंतांनी ' मी त्यांचा उद्धार करीन ' असें सांगितलें आहे. १२ व्या श्लोकांत निष्कामकर्मयोग श्रेष्ठ आहे असें सांगितलें आहे; पण सर्व साधनांमध्ये कर्मयोग श्रेष्ठ आहे असें म्हणतां येत नाहीं; समाधियोग आचरण्यास कठीण आहे, व कर्मयोग आणि भक्तियोग आचरण्यास सुलभ आहेत, म्हणून त्यांचें श्रेष्ठत्व वर्णिलें आहे. बाकी सर्व साधनांमध्ये ज्ञानमार्गच श्रेष्ठ ठरणार आहे. जर ज्ञानाशिवाय कर्माचें स्वरूप स्वतंत्र राहत नाहीं तर कर्माला प्राधान्य येणार नाहीं. समाधीत कर्माचा त्याग करून ज्ञानस्वरूपानें आत्मा राहतो, पण ज्ञानाचा विलय करून शेवटीं आत्मा कर्मस्वरूपानें राहिल तर तो जड होऊन विनाशी होईल. आत्मा कर्ममय व ज्ञानमयहि आहे असें म्हटल्यास तो उभयस्वरूपी आत्मा अनित्य व नित्य आहे, असत् व सत् आहे, अचित् व चित् आहे असें विरुद्ध बोलण्याचा प्रसंग प्राप्त होईल. एका आत्म्याचे ठिकाणीं परस्पर विरुद्ध अशा दोन स्थिति मुळींच राहणार नाहीत; म्हणून आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे, असें ' सत्यं ज्ञानं ' या श्रुतीनें सांगितलें आहे; म्हणून सर्व मार्गापेक्षां ज्ञानमार्गच श्रेष्ठ ठरतो, व कर्मयोगमार्ग त्याचें अंग म्हणजे गौण समजावा लागतो.

आतां साधकानें म्हणजे मोक्षेच्छुनें समजलेल्या गोष्टींचा पूर्ण अनुभव होण्यास्तव कोणत्या साधनांची कांस धरावी हें सांगतात-

यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः ॥

हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥१५॥

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ॥

सर्वारंभपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥१६॥

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न कांक्षति ॥

शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥१७॥

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ॥

शीतोष्णसुखदुःखेषु समः संगविवर्जितः ॥१८॥

तुल्यनिंदास्तुतिर्मौनी संतुष्टो येनकेनचित् ॥

अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिमान् मे प्रियो नरः ॥१९॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

ज्याच्यापासून लोकांस त्रास होत नाही व लोकांपासून ज्यास त्रास होत नाही, व जो हर्ष, असहिष्णुता, भय आणि उद्वेग यांच्या तावडींतून सुटला - असा योगी मला प्रिय होतो. (१५).

देह, इंद्रिये, विषय व त्यांचे संबंध ह्यांच्या ठिकाणी जो निस्पृह, आंत बाहेर पवित्र, दक्ष, निःपक्षपाति, भयरहित, सर्व कर्मांचा व तज्जन्य फलांचा परित्याग करणारा असा माझा संन्यासी भक्त मला प्रिय आहे. (१६).

इष्ट वस्तूच्या लाभानें जो आनंदित होत नाही, अनिष्ट वस्तूच्या प्राप्तीनें जो खेद पावत नाही, तसेंच आवडत्या वस्तूच्या वियोगानें जो शोकाकुल होत नाही. जो कशाचीहि इच्छा करित नाही असा शुभाशुभ त्यागी भक्तिमान् संन्यासी मला आवडतो. (१७).

शत्रुमित्र, मानापमान, शीतोष्ण, सुखदुःख यांचे ठिकाणीं समबुद्धि असून जो असंग आहे; निंदा व स्तुति यांची किंमत सारखी समजणारा, मौनी (वायफळ न बोलणारा), जें कांहीं प्राप्त होईल त्यानें संतुष्ट राहणारा, अनिकेत (नियमानें घर करुनच न राहणारा), आणि परमार्थाविषयीं ज्याची बुद्धि स्थिर झाली आहे, असा भक्त मला पसंत होतो (१८-१९).

वरील वर्णन आचार्यांच्या मते संन्यासी भक्तांचें व रा. टिळकांच्या मते कर्मयोग्यांचें आहे. आम्हीं आचार्यमतानुयायी आहों. कर्मयोग्यानें वरील उपदेशाप्रमाणें देहावरची ममत्वबुद्धि व अहंकार टाकिल्यास, त्याच्या हातून युद्धासारखीं कर्मे होणें शक्य नाही. रा. टिळकांच्या मताप्रमाणें निष्कामकर्मयोगी स्वतःसाठीं कर्मे न करितां जगाच्या कल्याणासाठीं करितो म्हणावें, तर 'जगाचें कल्याण' हाच त्याचा 'काम' होईल प्रस्तुत उपदेशास कारण झालेलें युद्ध हें तर स्वतःच्या व धर्मादि बांधवांच्या फायद्याकरितां अर्जुनास करावयाचें होतें, जय मिळाल्यास राज्योपभोग घ्यावयाचे होते. अर्जुनाची द्वेषबुद्धि नष्ट झाली होती म्हणावें तर दुर्योधनादिकांनीं केलेल्या अत्याचारांचा त्यास सूड घ्यावयाचा नव्हता असेंही त्याच्या पुढील वर्तनावरुन दिसत नाही. त्याचा शत्रूविषयींचा द्वेष मावळून जावा, त्यानें शत्रू मित्रांप्रमाणें लेखावे, सर्वांवर समत्वबुद्धि ठेवावी, असें कृष्णाच्या मनांत असतें तर "क्लैब्यं मा स्म गमः पार्थ" अशीं चीड आणणारीं भाषणें करुन युद्धविषयीं कंभर बांधण्यास अर्जुनास प्रोत्साहन देण्याचें त्यास काय कारण होतें? कर्तव्यापासून पराङ्मुख झालेल्या व संन्यासाची दीक्षा घेण्याविषयीं आतुर झालेल्या अर्जुनाची अपरोक्षज्ञानाविषयीं मुळींच तयारी

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

नव्हती हें जाणून भगवंतांनीं त्यास त्याला योग्य असा कर्ममार्गोपदेश करुन ज्यापजयाविषयीं फिकिर न बाळगण्यासंबंधानें त्याला तयार केलें. मग कोणी म्हणेल कीं, असें होतें तर हा संन्यासमार्गोपदेश मध्येच कशाला आला ? तर त्याचें उत्तर हेंच कीं अर्जुनाला निमित्त करुन (म्हणजे गौण कर्ममार्गोपदेशाच्या अनुरोधानें) मुमुक्षु जनांस भगवंतांनीं मोक्षाचा मार्ग दाखविला. प्रवृत्तिपर मार्गानें जात असतांच निवृत्तिमार्गावर-प्रधान श्रेयस्कर जो मोक्षमार्ग त्यावर - आणून तेथें स्थिर होऊन, मनास मार्गें फिरुं न देतां धिमेपणानें पुढील मार्ग अखेरपर्यंत आक्रमण्यास सुलभ व्हावें या करितांच संन्यासी भक्तांना भगवंतांनीं साधनसामुग्री या उपदेशानें करुन दिली; व हाच गीता सांगण्याचा मुख्य हेतु आहे असें आम्हांस वाटतें. आम्हीं ही गोष्ट यापूर्वीं अनेक वेळां सप्रमाण सिद्ध केली आहेच. ' सर्वांभपरित्यागी ', ' शुभाशुभपरित्यागी ' व ' अनिकेत ' या पदांचा अर्थ रा. टिळकांनीं फार संकुचित केला आहे. येथील वर्णन अर्जुनास कोणत्याहि प्रकारें लागूं पडणारें नसतां, बलात्कारानें तें त्या कर्ममार्गास लागूं करण्याची खटपट केली आहे. अर्थाची ओढाताण आचार्यांची अधिक किं रा. टिळकांची जास्त हें ज्यास निर्मळ मनानें पहावयाचें असेल त्यास ठिकठिकाणीं पाहण्यास सांपडेल. असो.

फक्त फलत्यागानें संन्यासाश्रम जर सिद्ध होत असता, तर या ठिकाणीं जो स्वतंत्रपणें संन्यासाश्रम वर्णिला आहे तो कशाला? तत्त्वज्ञानाशिवाय निरग्नि व निष्क्रिय होतां येत नाहीं, म्हणजे कर्मसंन्यास होत नाहीं, हा येथील वर्णनाचा उघड भावार्थ आहे. कर्मयोग्यास कर्म सोडितां येत नाहीं हें खरें, परंतु संन्याशालाहि तें सोडतां येत नाहीं, हें म्हणणें वस्तुस्थितीचा विपर्यास करणें होय. कर्मयोगी फलाशा टाकतांच अनिकेत होऊन " गृहादिकांचे ठिकाणीं त्याच्या मनाचें बि-हाड जर गुंतून राहत नाहीं ", तर युद्धासारखीं प्राणविघातक कर्में त्यानें कां करावीं, व दुर्योधनादिकांविषयीं शत्रुत्वभाव ठेवून त्यांना ठार मारण्याचा पुनः पुनः प्रयत्न कां करावा, हे काही कळत नाहीं. ' सर्वांभपरित्यागी ' या पदाने फलाशा टाकावी असे फक्त तोंडाने म्हणावयाचें, व राज्यादिक प्राप्त करुन घेऊन ते डोळे मिटून उपभोगावयाचे असाच जर निष्कामकर्मयोगाचा हेतु असेल तर तो कोणा मुमुक्षूच्या विश्वासास प्राप्त होईल? आतां कर्मयोगी मनुष्यास जर यथार्थ तत्त्वज्ञान झालें, तर त्याचीं सर्व कर्में दग्ध होतील हें खरें आहे; पण ज्ञान झाल्यानंतर त्यास कर्मयोगी असें विशेषण

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

लागणार नाही. तो ब्रह्मनिष्ठ झाला असेच म्हणतां येईल. मग तो फलाशा टाकून बसतो असेही म्हणतां येणार नाही. ज्ञानाग्नीनें त्याचीं कर्मे दग्ध झालीं तर त्या कर्माचीं फलेहि त्याबरोबरच दग्ध होतीलच मग अशा रीतीनें जेथें फलप्राप्तीच संभवत नाही, तेथें फलाशा टाकून बसावें असें सांगण्यांत तरी तात्पर्य काय ? एवंच वरील उपदेश कर्ममार्गीयांस नसून, तो संन्यासमार्गीयांस केला आहे, हेंच म्हणणें संयुक्तिक दिसतें.

अध्याय १३ वा.

हा सर्व संसार क्षेत्रक्षेत्रज्ञरूपी प्रकृतीच्या संबंधानें भासत असतो, म्हणून मुमुक्षूंनीं यत्नानें प्रकृतीच्या संबधाचा परिहार करावा, आणि प्रकृतीहून विलक्षण असणाऱ्या परमात्म्याचे ठिकाणीं तद्रूप व्हावें, असें या अध्यायांत सांगतात-
यावत् संजायते किञ्चित् सत्त्वं स्थावरजंगमम् ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥२६॥

अर्जुना ! स्थावरजंगम वस्तु ज्या कांहीं उत्पन्न होतात त्या सर्व क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांच्या संयोगापासूनच होतात, असें तूं समज. (२६).

या श्लोकांत वस्तूंच्या उत्पत्तीविषयीं क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांचा संयोग मानिला आहे; पण क्षेत्रज्ञ हा निरवयव असून क्षेत्र हें सावयव आहे; म्हणून घटादिकांप्रमाणें त्यांचा संयोग होत नाही. त्याप्रमाणें त्यांचा समवायसंबंध होतो असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, तंतुरूप कारणाचे ठिकाणीं पटरूप कार्याचा समावायसंबंध होतो. रज्जुसर्पवत् भासलेलें कार्य हें परमात्म्याच्या ठिकाणीं खरेपणानें नसल्यामुळें त्यांचा समवायसंबंधहि होत नाही. अर्थात् क्षेत्ररूपी दृश्याचा क्षेत्रज्ञरूपी आत्म्याच्या ठिकाणीं अध्यास झालेला असून आत्म्याचें अज्ञान झाल्यामुळें हा अध्यासच संयोगाप्रमाणें भासतो व तोच जन्ममरणास कारण आहे, असें तात्पर्य. पण जीवाचें व क्षेत्रज्ञाचें निरुपाधि यथार्थ ज्ञान झाल्यानंतर मनुष्याच्या अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक अध्यासाची निवृत्ति होते, व तो मनुष्य मुक्त होतो. म्हणून गीतेंत ' यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ', ' विद्वान् भूयो नाभिजायते ' इत्यादि जें सांगितलें आहे तेंच प्रधान सत्य आहे असें होतें.

समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठंतं परमेश्वरम् ॥

विनश्यत्स्वविनश्यंतं यः पश्यति स पश्यति ॥२७॥

प्राणिमात्रांचे ठिकाणीं परमेश्वर निर्विशेषस्वरूपानें राहिला आहे; त्याला या विकारांचा संग नाही, आणि सर्व विकारांचा नाश झाला तरी त्याचा नाश होत

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

नाहीं; हें जो जाणतो तोच ज्ञानी. इतर ज्ञान्यांपेक्षा हा ज्ञानी श्रेष्ठ प्रतीचा असें तात्पर्य. (२७).

समं पश्यन् हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।।

न हिनस्त्यात्मनात्मानं ततो याति परां गतिम् ।। २८ ।।

संपूर्ण भूतांचे ठिकाणीं एका स्वरूपानें राहिलेल्या ईश्वरास त्याच्या निरुपाधिक स्वरूपानें जो जाणतो, तो आत्म्याची हिंसा करीत नाही; म्हणून तो मोक्षाला जातो. (२८).

२८ व्या श्लोकांत तत्त्ववेत्ता मनुष्य आत्म्याची हिंसा करीत नाही असें सांगितलें आहे. पण हिंसा प्राप्त झालेली असेल तर हा निषेध उपपन्न होईल; पण जेथें हिंसा प्राप्त नाही तेथें निषेध कसा उपपन्न होईल, अशी शंका येते, म्हणून तिचें आचार्य असें समाधान करितात- सर्व अज्ञानी मनुष्ये अत्यंत प्रसिद्ध व अपरोक्ष अशा आत्म्याचें तिरस्काररूप हनन करुन अन्य अन्य आत्म्याचें ग्रहण करितात; धर्माधर्माचें निमित्त करुन पुनः भिन्न भिन्न आत्म्याचें ग्रहण करितात; म्हणून सर्व अज्ञ लोक आत्मघातकी आहेत; पण तत्त्ववेत्ता आत्म्यास अपरोक्षपणानें जाणतो म्हणून तो आत्मघातकी होत नाही. २६ व्या श्लोकांत सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषांचा संयोग आहे असे कितीएक म्हणतात, पण तें बरोबर नाही; कारण येथील पुरुष व्यापक व निरुपाधिक सांगितला आहे. सांख्यांच्या मताप्रमाणें पुरुष अव्यापक व परिच्छिन्न असतो; म्हणून त्यांच्या मताप्रमाणें संयोग होतो ही गोष्ट खरी आहे. पण येथें प्रकरणावरून व २७ व्या श्लोकाच्या संनिधिवरून एका व्यापक क्षेत्रज्ञाचेंच जर गृहण करावें लागतें, तर अप्रासंगिक सांख्यपुरुषाची येथें कल्पना करणें इष्ट नाही; म्हणूनच आचार्यांनीं अध्यासरूपी संयोग किंवा संयोगासारखा भासणारा अध्यास असा संयोग पदाचा अर्थ केलेला आहे हें लक्ष्यांत ठेविलें पाहिजे त्याचप्रमाणें २७-२८ व्या श्लोकांत साम्यबुद्धि सांगितलेली नसून, निर्विशेष म्हणजे निरुपाधिक स्थिति अनुभविण्यास सांगितलें आहे; साम्यबुद्धि उत्पन्न होणें हें ज्ञानाचें बाह्य कार्य जरी झालें, तरी मध्यमज्ञानी पुरुषासच ती साम्यबुद्धि भासेल; उत्तम अधिकारी पुरुषास निरुपाधिक ज्ञान झाल्यावर सर्व जग एका स्फुरणांतच भासत राहणार आहे म्हणून त्यास साम्यबुद्धि करण्याचा प्रसंगच येत नाही.

आतां आत्मा जर एक आहे, तर सुखदुःखादिक भेद व कर्म भिन्नभिन्न कां भासतात याचें कारण सांगून, ब्रह्मज्ञानाचें फल ब्रह्म होणें हेंच आहे असें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सांगतात-

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ॥

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥२९॥

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ॥

तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥३०॥

सर्व कर्म मायाप्रकृतीच्या योगाने केली जातात, सांख्यांच्या प्रकृतीच्या द्वाराने केली जात नाहीत, असें सर्व प्रकाराने जो जाणतो; तसेंच क्षेत्रज्ञ आत्मा अकर्ता आहे, निरुपाधिक आहे, असें जो जाणतो; तोच जाणतो. म्हणजे ज्याप्रमाणे आकाशाचा भेद होत नाही त्याप्रमाणे निर्गुण, अकर्ता व निरुपाधिक अशा आत्म्याचा भेद होत नाही, असें तात्पर्य. (२९).

सर्व भूतांचा भेद एका आत्म्याचे ठिकाणी स्थित आहे, म्हणजे हे सर्व जग एक आत्माच आहे, असें जो अनुभवाने जाणतो, व सर्व विस्तार म्हणजे प्राण, आशा, आकाश, उदक व पृथ्वी वगैरे आत्म्यापासूनच प्रकाशित होतात, म्हणजे आत्मप्रकाशाशिवाय प्राणादिकांचे स्वरूप नाही, असें जो जाणतो, तेव्हा तो जाणणारा ब्रह्मच होतो; म्हणजे ज्ञानकर्तीच तो मुक्त होतो, असें तात्पर्य. (३०).

२९ व्या श्लोकांत सर्व कर्म मायेंत समाविष्ट केलेली आहेत, निरुपाधिक अशा ब्रह्मस्थितीत समाविष्ट केलेली नाहीत; म्हणून अज्ञानी मनुष्यच कर्माचा अधिकारी होतो. व ३० व्या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणे ब्रह्मस्थिति प्राप्त झाल्यावर, ब्रह्म निष्क्रिय आहे म्हणून, ब्रह्म झालेला पुरुषहि निष्क्रिय होतो; अर्थात् तो कर्माचा अधिकारी होत नाही, त्याचीं सर्व कर्म ब्रह्मस्वरूप होतात.

जर सर्व देहांचा एकच आत्मा आहे, तर तो आत्मा सर्व देहांच्या संबधाने कर्तृत्वादिक दोषांनी युक्त होईल, अशी शंका आली असता उत्तर देतात-
अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्माऽयमव्ययः ॥

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥३१॥

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ॥

सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥३२॥

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ॥

क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥३३॥

सावयव वस्तूना उत्पत्ति असते. परमात्मा उत्पत्तिरहित असल्याने

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

निरवयव आहे; तो गुणरहित असल्याने द्रव्य होत नाही; आणि निरवयव व निर्गुण असल्याने त्याचा नाश होत नाही. याप्रमाणे परमात्मा शरीरस्थ असला तरी तो कांहीं करीत नाही, व त्याला कर्मफलांचा संग होत नाही. (३१).

(' स्वभावस्तु प्रवर्तते ' या भगवद्वचनावरून अज्ञानी मनुष्य कर्म करितो, व त्याच्या फलाने लिप्त होतो. पण तत्त्ववेत्ता कांहीं कर्म करीत नाही व त्यामुळे कर्मफलाने लिप्तही होत नाही.)

सर्व पदार्थास व्यापून राहणारे आकाश अंगच्या सूक्ष्मपणामुळे त्या पदार्थाकडून लिप्त होत नाही, त्याप्रमाणे सर्व देहांच्या ठिकाणी असणारा आत्मा कर्तृत्वभोक्तृत्वादि दोषांनी लिप्त होत नाही, म्हणून तो कर्म व फल यांचे ग्रहण करीत नाही. (३२).

ज्याप्रमाणे एकटा सूर्य सर्व लोकास प्रकाशित करितो त्याप्रमाणे हा क्षेत्रज्ञ सर्व क्षेत्राला प्रकाशित करितो. (३३).

लोकास प्रकाशित करण्याचा अभिमान सूर्याचे ठिकाणी नाही म्हणून तो जसा लोकापासून अलिप्त राहतो, तद्वत् परमात्माही कर्तृत्वादि अभिमानविरहित असल्याने अलिप्त असतो असे तात्पर्य.

आतां उपसंहार करितात-

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमंतरं ज्ञानचक्षुषा ।

भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥३४॥

याप्रमाणे क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांचे ब्रह्माचे ठिकाणी वैलक्षण्य, कल्पितत्व आहे, आणि भूतप्रकृति म्हणजे अविद्या तिचाही तेथे अभाव आहे. असे ज्ञानचक्षुने जे जाणतात ते परब्रह्माप्रत जातात (पुनर्जन्मापासून मुक्त होतात). (३४).

वरील श्लोकांत ' भूतप्रकृति ' या शब्दाचा अर्थ ' अविद्या ' असा आचार्यांनी केला आहे. २९ व्या श्लोकांतील ' प्रकृति ' शब्दाने सांख्यांची प्रकृति न घेतां मायेचेच ग्रहण करावे लागते; कारण ३० व्या श्लोकांत सर्व विस्तार ब्रह्माचा (म्हणून सांख्यांच्या प्रकृतीचा नव्हे) असे सांगितले आहे. तसेच ३२ । ३३ या श्लोकांत परमात्मा एक असून तो कशानेही लिप्त होत नाही असे सांगितले आहे; यावरून रज्जुसर्पाप्रमाणे क्षेत्राचा म्हणजे मायेचा ब्रह्मास संबंध होत नाही असे म्हणावे लागते. अर्थात् ३४ व्या श्लोकांत ' भूतप्रकृति ' शब्दाने माया किंवा अविद्या या अर्थाचेच ग्रहण करावे लागते. या अध्यायांत क्षेत्रज्ञ हा पुरुष आहे, व सर्व दृश्यसृष्टि व माया हे प्रकृतीचे स्वरूप आहे, असे सांगितले

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आहे. श्रीज्ञानेश्वरांनीहि अहमार्चे अधिष्ठान साक्षीभूत आत्मा पुरुष आहे, व सर्व दृश्यसृष्टि प्रकृति आहे असें अमृतानुभवाच्या प्रथम प्रकरणांत सांगितलें आहे. पण ही दृश्यसृष्टि मायिक नसून आत्मप्रकाशरूपच आहे, कारण दृश्य जें भासतें तें मायेंतून आलेलें नसून आत्मप्रकाशांतूनच उठलेलें आहे; द्रष्टा व दृश्य हें आत्मप्रकाशाचेंच स्वरूप आहे. हीं दोन नांवें कल्पनेचीं असलीं तरी आत्मा दृश्यरूपी आपल्या प्रकाशास सोडून कोणत्याहि अवस्थेंत असत नाही, म्हणून द्रष्टा व दृश्य असें एकच स्फुरण होतें; म्हणून हें स्फुरण निरुपाधिक आहे, बुद्ध्यादिक जग कोणाची उपाधि होत नाही, व आत्माहि कोणाची उपाधि होत नाही; अर्थात् आत्म्यास कर्ता किंवा अकर्ता वगैरे म्हणणें हें काल्पनिकच ठरवावें लागतें, म्हणून प्रकृतिपुरुषाची कल्पनाहि काल्पनिकच ठरते.

या अध्यायांत मायेचा अंगिकार केलेला आहे. श्री ज्ञानेश्वरांनीं मूलकारण मायेचा अंगिकार केलेला नाही. अर्थात् अध्यासासारखीं प्रकरणें कशा स्वरूपाचीं असतात हेंहि ह्यावरून लक्ष्यांत येण्यासारखें आहे; पण श्रुतिस्मृति वगैरे ग्रंथांत मायेचा अंगिकार केला असल्यामुळें कर्म व उपासना यांची उपपत्ति करितां येते, व बंधमोक्षाचीहि व्यवस्था लावतां येते व साधारण लोकांच्या मनाचें समाधानहि मायेच्या योगानें होतें. म्हणून या अध्यायांत मायेचें वर्णन आलें आहे, तें योग्यच आहे. तथापि ज्ञानाच्या उच्च स्थितींत माया शिल्लक रहात नाही हेंहि या अध्यायावरून व्यक्त होणार आहे.

अध्याय १४ वा.

सत्त्वगुणसुद्धां जीवास बंधक होतो, असे सांगतात-----

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम् ।

सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ ॥ ६ ॥

अर्जुना सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांत सत्त्वगुण निर्मलपणामुळें प्रकाशक असून निरुपद्रव आहे; पण मी सुखी आहे ज्ञानी आहे, या भावनांमुळें तो आत्म्याशीं सुख व ज्ञान यांचा संबंध जोडितो, म्हणून सत्त्वगुण बंधक होतो. (६).

मायेचें कार्य जी बुद्धि तिच्या ठिकाणीं सत्त्व, रज व तम हे गुण भासतात. आत्मा निर्गुण असल्यानें तेथें ते असत नाहीत. बुद्धीचे दोष कमी झाल्यावर सत्त्वगुणाची वृद्धि होते. ज्ञानी मनुष्याला सुद्धां अशा प्रकारच्या सात्त्विक बुद्धीचें सुख, ज्ञान वगैरे धर्म आत्म्याच्या ठिकाणीं भासतात, म्हणून या सुखास निरुपाधिक सुख किंवा ज्ञानास निरुपाधिक ज्ञान म्हणतां येत नाही; कारण

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

याटिकाणीं दुःख व अज्ञान या स्वरूपाने भासणा-या मायेची जरी निवृत्ति झालेली असली तरी सुख व ज्ञान या नव्या रूपाने मायेचे पुनरुत्थान होतें; म्हणून अशा प्रकारचे सत्त्वगुणात्मक ज्ञान बंधास कारण होतें.

आतां प्रथम गुणातीत तत्त्ववेत्त्याचे लक्षण सांगून नंतर त्याच्या आचाराचे वर्णन भगवान् करितात-

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पांडव ॥

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥२२॥

उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ॥

गुणा वर्तत इत्येव योऽनुतिष्ठति नैंगते ॥२३॥

समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्ठाश्मकांचनः ॥

तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिंदात्मसंस्तुतिः ॥२४॥

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ॥

सर्वारंभपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥२५॥

हे पांडवा ! सत्त्व, रज व तम या गुणांचीं कर्मे प्राप्त झालीं तरी तत्त्ववेत्ता त्यांचा दोष करीत नाही; किंवा तीं निवृत्त झालीं तरी त्यांची इच्छा करीत नाही. (२२).

उदासीनाप्रमाणे राहणारा आत्मवेत्ता गुणांच्या योगाने चलित होत नाही. गुण मिथ्या, व एक आत्मस्वरूप तेवढे सत्य असें समजून जो स्वस्थ राहतो, व त्या स्वरूपापासून च्युत होत नाही, तो गुणातीत होय. (२३).

ज्याला सुखदुःख सारखे वाटतें; ढेंकूळ, दगड व सुवर्ण यांची किंमत ज्याला वेगळाही वाटत नाही; प्रिय, अप्रिय, किंवा निंदा, आत्मस्तुति ह्यांविषयीं जो समबुद्धि आहे; असा आत्मनिष्ठ धैर्यशील व गुणातीत असतो. (२४).

मान, अपमान यांचा ज्यावर कांहीं परिणाम घडत नाही; मित्र व शत्रु यांस जो समान लेखतो; आणि जो सर्व कर्मांचा त्याग करितो त्याला ' गुणातीत ' म्हणतात. (२५).

२५ व्या श्लोकांत ' सर्वारंभपरित्यागी ' असें पद आहे. रा. टिळक यांनी त्याचा अर्थ ' फक्त काम्यकर्मांचा त्याग करणारा कर्मयोगी ' असा केला आहे. आमच्या मते तसा अर्थ होत नाही. गीताकारांस जर तसें म्हणावयाचे असते तर त्या पदा ऐवजीं ' काम्यकर्मपरित्यागी ' असें पद घालण्यास कांहींच अडचण नव्हती. ' सर्वारंभपरित्यागी ' असें पद ज्याअर्थीं ठेविलेलें आहे त्याअर्थीं त्या

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

पदाचा सरळ अर्थ करणेच अवश्य आहे; तो अर्थ ' आरंभलेल्या सर्व कर्माचा त्याग ' हा होय. फक्त काम्यकर्माचा तेवढा आरंभ होतो, व निष्काम कर्माचा होत नाही असेही नाही; ' आरंभ ' शब्दाने सुरुं केलेल्या कर्माची उपस्थिति होते, आणि ' सर्व ' या पदाने ज्या कर्माचा अद्याप आरंभ नाही त्यांचाही संग्रह करावा लागतो; तेव्हां अशा ठिकाणी सकाम, निष्काम वगैरे सर्व कर्माचा त्याग समजणे अवश्य आहे. कर्मयोगी असो वा संन्यासी असो, त्याच्या यच्चयावत् कर्माचा त्याग फक्त ब्रह्मस्थितीतच शक्य होतो; कारण तेथे सर्वच कर्मास ब्रह्मस्वरूपता येते; आणि त्या स्थितीतील पुरुषासच ' त्रिगुणातीत ' म्हणता येते. यास्तव या ठिकाणी परोक्षज्ञानी असा कर्मयोगी विवक्षित नसून त्रिगुणातीत ब्रह्मनिष्ठ पुरुषच विवक्षित आहे, असे म्हणावे लागते.

आतां तत्त्ववेत्ता कोणत्या प्रकाराने या तिन्ही गुणांचे उल्लंघन करुन गुणातीत होतो, या प्रश्नाचे उत्तर देतात-

मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ॥

सगुणान् समतीत्यैतान् ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ २६ ॥

ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठोऽहमस्याव्ययस्य च ॥

शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकांतिकस्य च ॥ २७ ॥

अव्यभिचारी अशा भक्तियोगाने जो मला सेवितो, तो या तिन्ही गुणांचे अतिक्रमण करुन ब्रह्म होण्यास समर्थ होतो. (२६).

अमृत, अव्यय व नित्य अशा ब्रह्मरूपी ज्ञानाच्या योगाने नित्यसुखरूपी अशा साक्षीची प्राप्ती होते, म्हणून मी साक्षीरूप परमात्मा सर्वास अभेदरूपी असा आश्रय आहे. (२७).

भक्ति म्हणजे श्रद्धा किंवा विश्वास. मनुष्य विश्वास ठेवून वागू लागल्यास प्रसंगी फसण्याचा संभव असतो. विश्वासाबद्दलची शंका अलिकडची नसून जुनी आहे. विश्वासाह आप्त सद्गुरु मिळण्याची आधीं मारामार; मिळून त्याचे ठिकाणी श्रद्धा अखंडित राहून ज्ञान संपादन होणे म्हणजे फारच मुष्किलीची गोष्ट. ज्ञानेश्वर एके ठिकाणी म्हणतात---

संत ते कोण संत ते कोण ।

ही जाणावी खूण केशवीराज ॥१॥

तापत्रये तापली गुरुते गिवसीती ।

भगवीं देखोनि म्हणती तारा स्वामी ॥२॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

तंव ते उपदेशाची रीत आनान उपदेशिती ।
थकले निश्चिती जाण तैसे झालें ॥३॥

यावरुन विश्वास हा सर्वकाळ लाभप्रदच होईल असें नाही. आप्त, सद्गुरु व अधिकारी शिष्य या दोघांवर ज्ञानरूपी फलप्राप्ति अवलंबून असते; व तेथेंच भक्तीचा पूर्ण शेवट होतो. येथें अव्यभिचरित भक्तीचें निरुपण केलें आहे; आणि या भक्तीचें स्वरूप शिवरामस्वामींनीं एका भूपाळींत असें प्रतिपादिलें आहे- विषयेंद्रियें जडासि ओळखणें हेचि विरक्ति ॥ चैतन्याकडे वृत्ति फिरवणें या नांव भक्ति ॥ १ ॥ मी चिद्घन आत्मा प्रतीति शुद्ध तें ज्ञान ॥ यापरि त्रिवेणीचें नित्य करावें स्नान ॥

या अध्यायांत गुणांचें उल्लंघन करणें किंवा अतिक्रमण करणें म्हणजे साक्षीचे ठिकाणीं ज्ञानानें सर्व गुणांना दृश्यत्वांत आणून त्यांचा भास मिथ्या होतो, असें समजणें होय. येथें कर्मयोगी व संन्यासी हे दोघेहि अधिकारी संभवतात असे आचार्य म्हणतात. २७ व्या श्लोकांत आत्मरूपी सुखाचे वर्णन आले आहे; ज्ञानाशिवाय मोक्ष मिळत नाही हा गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे; भक्तियोग, कर्मयोग व समाधियोग हे गीतेचे विषय नसून तीं मोक्षाची साधनें म्हणून गीतेंत त्यांचें वर्णन आलेलें आहे. मार्ग कोणताहि असला तरी ज्ञानाशिवाय मोक्ष नाही, तेव्हां त्या मोक्षास नेणारे सर्व मार्ग सापेक्षतेनें गौणच ठरतात.

अध्याय १५ वा.

गुण मिथ्या आहेत हें तत्त्वज्ञानानें कळतें; म्हणून तत्त्ववेत्ता गुणातीत होतो, असें १४ व्या अध्यायांत सांगितलें. आतां या अध्यायांत अर्जुनाचा प्रश्न नसतांही श्रीभगवान् परम दयाळु होऊन मुमुक्षूला वैराग्य होण्यासाठीं प्रथम संसारवृक्षाचें रूपकालंकारानें वर्णन करुन नंतर तत्त्वज्ञानाचें वर्णन करितात, आणि त्यावरुन वैराग्य हें एक तत्त्वज्ञानाचें साधन आहे असें सिद्ध करितात-

श्रीभगवानुवाच-

ऊर्ध्वमूलमधः शाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ॥

छंदांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥१॥

ईश्वर संसारवृक्षाचें मूल म्हणजे कारण असल्यानें तो वृक्ष ऊर्ध्व (उत्कृष्ट) आहे (ही उत्कृष्टता ' अधःशाख ' पदास अनुलक्षून आहे); त्याच्या शाखा म्हणजे महदादिक तत्त्वे या अधः (निकृष्ट) आहेत; हा वृक्ष ' अश्वत्थ '

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

म्हणजे क्षणभंगुर आहे; तो तत्त्वज्ञानाशिवाय नष्ट होत नसल्याने, अज्ञानी लोकांस तो अव्यय (नित्य) आहे असें वाटतें. वेद हे याचीं पानें (कारण वेदांतील धर्माधर्मादिकांच्या योगें या वृक्षाचें रक्षण झालें आहे); अशा या मूलासहित संसारवृक्षाचें ज्ञान ज्यास बरोबर झालें, तोच वेदार्थवेत्ता होतो. (१).

या श्लोकावरील रा. टिळकांची टीप चांगली आहे; पण त्यांनीं ' अश्वत्थ ' व ' अव्यय ' या शब्दांचा विरोध कल्पून परमेश्वर स्वर्गांत असून त्याचा विस्तार खालीं उतरला आहे, अशी जी कल्पना मांडिली आहे ती बरोबर नाही. त्यांच्या मताप्रमाणें परमेश्वर वर स्वर्गांत राहिला आणि प्रपंचरूपी सर्व विस्तार खालीं आला तर संसारवृक्षाची मूलकारण जी माया तीही ईश्वराजवळ वर स्वर्गांत आहे असें म्हणावें लागेल; आणि पुढील ३ -या श्लोकांत लिहिल्याप्रमाणें या संसारवृक्षाचा समूल छेद करण्यास अधिकारी मनुष्यास स्वर्गांत जावें लागेल; जिवंतपणीं वर जाणें शक्य नसल्यानें मेल्यानंतर ' असंगशस्त्र ' बरोबर घेऊन त्यास तेथें जावें लागेल; असले दोष या कल्पनेवर येतात. मायोपाधिक आत्माच सर्व दृश्य सृष्टीला कारण आहे असें टीपेच्या आरंभीं त्यांनीं दिलेल्या मताला यापुढील लिहिण्यानें विरोधही उत्पन्न होतो. या कारणाकरितां त्यांची ही कल्पना बरोबर नाही, असें आम्हांस वाटतें.

काठकोपनिषदांतील जी श्रुति प्रमाण म्हणून त्यांनीं मांडिली आहे, तिचा अर्थ रा. टिळकांना आचार्यांच्या भाष्यावरून कळला नसेल असें नाही; पण एखाद्याविषयीं एखाद्याचा वाईट ग्रह झाला म्हणजे त्याचे सत्य म्हणणेंहि जसें खोटें वाटतें, तशांतीलच हा एक प्रकार आहे, असें म्हणावें लागतें. आतां आत्म्याचें स्थान सुखमय असल्यामुळें तो सर्वापेक्षां स्वर्गासारख्या उच्चस्थानीं आहे, व सर्व दृश्यसृष्टि आत्म्यापेक्षां नीचस्थानीं आहे, असा रा. टिळकांच्या म्हणण्याचा जर आशय असेल तर त्यांचें म्हणणें बरोबर होईल, पण त्यांच्या म्हणण्याचा असाच आशय आहे असें खात्रीनें म्हणतां येत नाही.

आतां या संसारवृक्षाचे अवयव सांगतात-

अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ।

अधश्च मूलान्यनुसंततानि कर्मानुबंधीनि मनुष्यलोके ॥२॥

(अधः) मनुष्यलोकास आरंभ करुन (ऊर्ध्वं) सत्यलोकापर्यंत या संसारवृक्षाच्या शाखा पसरलेल्या आहेत. सत्त्वादि त्रिगुणांच्या कामक्रोधलोभादि पापपुण्यकारी विकारांनीं या फांद्या वाढलेल्या असून शब्दादिविषयरूपी पालवी

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

त्यांस फुटलेली आहे. त्याप्रमाणे काम्य, नित्य, नैमित्तिक व प्रतिषिद्ध अशीं जीं नानाप्रकारचीं कर्मे देहाकडून सारखीं घडत असतात, त्यांच्या फलांच्या योगानें उत्पन्न झालेल्या रागद्वेषादि वासना लिंगदेहाच्या ठिकाणीं सतत चिकटलेल्या आहेत; यामुळेच वारंवार जन्माची प्राप्ति होते; म्हणून मनुष्यलोकांत पुनर्जन्मास मूल (कारण) असलेल्या या वासना निकृष्ट (अधः) आहेत. (२).

येथें मनुष्याची वासनेमुळे कर्माचे ठिकाणीं प्रवृत्ति होते असें सांगितलें आहे. कर्मवासना व फलवासना अशा दोन प्रकारच्या वासना आहेत; त्यांत फलवासनेचा त्याग केला, तरी कर्मवासना शिल्लक रहातेच. ती जर शिल्लक राहणार नाही तर निष्कामकर्मयोगाचे ठिकाणीं प्रवृत्तिच होणार नाही. कर्मयोग्याची अशी जर प्रवृत्ति होते, तर त्याचे ठिकाणीं कर्मवासना असते, असें म्हणावें लागतें. तीच समूल कर्मवासना व समूल फलवासना या दोन्हीहि संसाराला कारण आहेत असें ठरवावें लागतें; अर्थात् निष्कामकर्मयोग बंधक नाही असें म्हणतां येत नाही. निष्कामकर्मयोग बंधक नसता तर त्याचें फलहि मोक्षच सांगितलें असतें; पण तसें न सांगतां समाधियोग व ज्ञानयोग या साधनांचा अवलंब करण्यास सांगितलें आहे; आणि त्या योगानेंच मोक्षप्राप्ति होते असें गीतेंतच जागजागीं सांगितलें आहे, म्हणून कर्मयोग एक साधन जरी असला तरी तो बंधकच आहे असें ठरतें; म्हणूनच कर्मयोगी मनुष्य मेल्यानंतर ब्रह्मलोकांत जातो व तेथें तत्त्वज्ञान संपादून कर्मबंधापासून मुक्त होतो असें सांगितलें आहे. इतके श्रम न पडावेत म्हणून श्रीभगवान् या जन्मीच तत्त्वज्ञानानें मोक्ष संपादावा असें पुनः पुनः सांगतात.

न रुपमस्येह तथोपलभ्यते नांतो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा ।

अश्वत्थमेनं सुविरुढमूलमसंगशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा ॥३॥

ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन् गता न निवर्तति भूयः ।

तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥४॥

या संसाररूपी वृक्षाचें रूप जसें वर्णिलें तसें तें नाही; कारण रज्ज्वरच्या सर्पाप्रमाणें किंवा स्वप्नसृष्टीप्रमाणें त्याचें स्वरूप मिथ्या आहे, म्हणून याचा आरंभ कोठें झाला आहे, शेवट कोठें होणार, व स्थिति कोठें आहे हें कांहीं कळत नाही; तथापि बळकट मुळाच्या या संसारवृक्षाला वैराग्यरूपी बळकट शस्त्रानें तोडून, नंतर निरुपाधिक अशा त्या ब्रह्मस्थानाला जाणावें. तेथें जाऊन पोंचलेले लोक पुनरावृत्तीत पडत नाहीत. ज्याच्यापासून मिथ्या संसारवृक्षाची ही पुराण

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

प्रवृत्ति सुरं झाली, त्याच आद्य पुरुषाच्या ठिकाणी आपण प्राप्त झालों आहों, असें जाणावें. (३।४).

सृष्टीचा संसार नामरुपात्मक कर्मच असला, तरी तो रज्जुसर्पाप्रमाणें किंवा स्वप्नसृष्टीप्रमाणें मिथ्या असल्यामुळें तत्त्वज्ञानानें त्याचा नाश होणें शक्य आहे. स्वप्नसृष्टीत अनासक्तबुद्धि ठेविल्यानें किंवा रज्जुवरच्या सर्पाचे ठिकाणी अनासक्तबुद्धि ठेविल्यानें स्वप्नसृष्टीची किंवा सर्पाची जशी निवृत्ति होत नाही, त्याप्रमाणें ह्या सृष्टीचे ठिकाणी अनासक्तबुद्धि ठेविल्यानें तिची निवृत्ति होईल असें म्हणणें योग्य नाही. स्वप्नसृष्टीस निद्रा व अविद्यादोष कारण आहे; रज्जुसर्पास अविद्यादोषच कारण आहे; म्हणून त्या दोषांची निवृत्ति, जागृति किंवा रज्जुज्ञान झाल्याशिवाय जशी होत नाही, त्याप्रमाणें आत्मज्ञान झाल्याशिवाय मायादोषाची निवृत्ति होऊन खोट्या संसाराची निवृत्ति होणें अशक्य आहे. म्हणूनच ४ थ्या श्लोकांत ' परिमार्गितव्यं ' या पदानें आत्मज्ञानाचें कथन केलेलें आहे. हा संसार अनादि असला तरी तत्त्वज्ञानाशिवाय त्याचा नाश होत नाही, म्हणून तो अज्ञान्यास अनंत भासला तरी तत्त्वज्ञान्यास तो अनंत भासत नाही; स्वप्नस्थ पुरुषाला स्वप्नसृष्टि अनादि व अनंत भासली, तरी जागृत पुरुषाला ती अनंत भासत नाही; म्हणून तिची निवृत्ति तत्त्वज्ञानानेच होते, अनासक्तबुद्धीनें होत नाही. ' प्रपद्ये ' या पदानें भावनेचा बोध होत नाही, फलप्राप्तीचा होतो.

आतां मोक्ष कसा मिळतो व जन्ममरणरूपी संसार कसा प्राप्त होतो, हें सांगतात-

ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।

मनः षष्ठानींद्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥७॥

शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः ।

गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गंधानिवाशयात् ॥८॥

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।

अधिष्ठाय मनश्चायं विषयानुपसेवते ॥९॥

उत्क्रामंतं स्थितं वापि भुंजानं वा गुणान्वितम् ।

विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥१०॥

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।

यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥११॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

या जीवलोकांमध्ये जीवस्वरूपी जो नित्य अंश आहे, तो मीं जो ईश्वर त्या माझाच आहे; तोच कर्ता, भोक्ता झाला आहे. ज्याप्रमाणे पाण्यामध्ये सूर्याचे प्रतिबिंब पडले असता त्याच्या ठिकाणी अंशाची कल्पना होते, त्याप्रमाणे जीवाच्या ठिकाणी अविद्येने अंशाची कल्पना झाली आहे; म्हणून उदकाचा नाश झाला असता, ते प्रतिबिंब जसे सूर्यच होते, त्याप्रमाणे अविद्येच्या नाशाने जीवही परमात्मा ईश्वरच होतो; म्हणून मोक्ष मिळतो. तोच जीव अविद्याग्रस्त झाला म्हणजे त्या त्या गोलकांच्या ठिकाणी असलेली श्रोत्रादिक पंचेंद्रिये व मन यांचे तो आकर्षण करितो, आणि संसार आणि उत्क्रांति यांचा अनुभव घेतो. (७).

जेव्हा ईश्वरस्वरूपी जीव या शरीरांतून उत्क्रमण पावतो (हें शरीर सोडून जातो), व दुसरे शरीर धारण करितो, तेव्हा पुष्पांतील गंधाला घेऊन जसा वायु जातो, त्याप्रमाणे जीव हा मन व पंचेंद्रिये यांना बरोबर घेऊन जातो. (८).

श्रोत्र, चक्षु, त्वक्, रसना, घ्राण व मन यांचे ठिकाणी अधिष्ठान करून जीव हा विषयांचे सेवन करितो. (९).

देह सोडणारा, देहाचे ठिकाणी रहाणारा, विषयांचा उपभोग घेणारा, व सुखदुःखादिगुणांनी युक्त असलेला असा ईश्वर दर्शन घेण्यास योग्य असतां, विषयांनी मोहित झालेले लोक त्या ईश्वराला जाणत नाहीत; पण ज्ञानचक्षु तत्त्ववेत्ते त्याला जाणतात. (१०).

प्रयत्न करणारे योगी लोक ईश्वरच मनाचे ठिकाणी आहे असे जाणतात; व तप आणि इंद्रियजय करूनहि ज्यांचे मन संस्कृत होत नाही, अर्थात् अशुद्धबुद्धीचे लोक अविवेकाने त्याला जाणत नाहीत. (११).

रज्जुसर्पप्रमाणे जीव कल्पित असल्याने सर्परूपी विवर्त अधिष्ठान - रज्जूला सोडून अन्यठिकाणी जाईल, असे जसे म्हणतां येत नाही, त्याचप्रमाणे जीवही साक्षिरूप ईश्वराला सोडून अन्यठिकाणी जाईल हें म्हणणे संभवत नाही; तसेच मन व इंद्रिये एतत्स्वरूपी लिंगशरीर स्थूलशरीरास सोडून अन्यठिकाणी राहण्यास समर्थ होत नाही; कारण लिंगशरीर साभास आहे, म्हणजे साक्षीच्या आभासाने सहित आहे; आणि साक्षीचे स्वरूप निरवयव व अचल असल्यामुळे त्याचे गत्यागत्यादिक संभवतात असे म्हणतां येत नाही. तसेच त्या साक्षीच्या आभासाचे गत्यागत्यादिकहि संभवत नाहीत. कारण बोलूनचालून जो आभासच आहे. तो स्वतः जडस्वरूप असल्यामुळे त्यास गत्यागत्यादिक संभवतील असें

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

म्हणतां येत नाही. म्हणूनच ' स्थूलदेहं विना लिंगदेहो न क्वापि राजते ' असें पंडित विद्यारण्य पंचदशीत म्हणतात, तें पाहिलें असतां तत्त्ववेत्ता पुरुष कसा मुक्त होतो हें, आणि अज्ञानी मनुष्य आपल्या भ्रांतीनें भवचक्रांत सांपडून वारंवार संसाराचा अनुभव कसा घेत असतो हेंही कळणार आहे. या संसाराच्या अनुभवाचें कारण अविद्या असून तिचा नाश केला म्हणजे मोक्ष मिळतो हेंच या श्लोकाचें तात्पर्य आहे. पण अविद्येचा नाश करणारें ज्ञान बुद्धीत नसून बुद्धीचा साक्षी जो आत्मा तत्स्वरूप आहे; तेथें कर्मयोगाचा संबंध होत नाही; कर्मयोगाचा संबंध बुद्धीतच भासतो, म्हणून कर्मयोगानें आत्म्याचें ज्ञान होणार नाही.

जीवात्मा चिद्रूप असल्यामुळें तोच सूर्यादि तेजांचा प्रकाशक आहे, अर्थात् सूर्यादिकांचाहि तोच आत्मा आहे असें सांगतात-

यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम् ॥

यच्चंद्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥१२॥

गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ॥

पुष्णामि चौषधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥१३॥

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ॥

प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥१४॥

सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ॥

वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदांतकृद्वेदविदेव चाहम् ॥१५॥

सूर्याचे ठिकाणीं असणारें जें तेज संपूर्ण जगाला प्रकाशित करितें, आणि चंद्र व अग्नि यांचे ठिकाणीं जें तेज आहे तें, हीं सर्व तेजें माझींच आहेत; म्हणजे या सर्व तेजांचा मीच आत्मा आहे, असें तूं समज. (१२).

(स्थावर जंगम सर्व विश्वाचे ठिकाणीं चैतन्यरूपी तेज जर एकच आहे, तर सूर्यादिकांचे ठिकाणीं तें तेज जास्त कां प्रकाशित व्हावें, अशी शंका येते. आचार्य तिचें समाधान असें करितात- जेथें सत्त्वगुणाचें आधिक्य असतें तेथेंच तें तेज अधिक प्रकट होतें, या न्यायानें जसें सूर्यादिकांचे ठिकाणीं सत्त्वगुणाचें आधिक्य आहे, तसेंच मनुष्यांच्या बुद्धीत सत्त्वगुणाचें आधिक्य आहे म्हणून तेथें आत्मतेज अधिक प्रकट होतें. तेंच तेज पृथिव्यादिकांचे ठिकाणीं सत्त्वगुण कमी आहे; म्हणून तेथें अधिक प्रकट होत नाही; दर्पणांतच मुखाचें प्रतिबिंब पडतें, काष्ठादिकांचे ठिकाणीं तें पडत नाही, म्हणून सूर्यादिकांचा व मनुष्यादिकांचा

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मीच एक आत्मा आहे, म्हणजे सर्व विश्वाच्या स्फुरणांत मीच एकटा भरुन राहिलो आहे असें तूं समज).

मी पृथ्वीचे ठिकाणीं प्रवेश करुन माझ्या शक्तीनें सर्व भूतांचें धारण करितों, म्हणूनच अतिशय जड असलेली ही पृथ्वी विदीर्ण होऊन खालीं पडत नाही;

(याविषयीं मंत्र प्रमाण आहे- ' येन द्यौरग्रा पृथिवी च दृढा स दाधार पृथिवी ' , म्हणजे ज्या ईश्वराच्या योगानें द्यावापृथिवीचें धारण झालें आहे; व पृथिवी दृढ झाली आहे, त्या ईश्वरानेंच पृथ्वीचें धारण केलें आहे).

मीच रसस्वरूपी चंद्र होऊन सर्व रसांचें पोषण करितों, म्हणून मीच सर्वांचा आत्मा आहे. (१३).

मीच जाठराग्नि होऊन सर्व प्राण्यांच्या देहांत प्रविष्ट झालों आहे, व प्राण व अपान या वायूंशीं संयुक्त होऊन भोज्य, भक्ष्य, चोष्य, व लेह्य या चार प्रकारच्या अन्नांचें पचन मीच करितों. (१४).

मीच सर्व प्राण्यांच्या हृदयांत प्रविष्ट होऊन साक्षिस्वरूपानें राहिलों आहे; पुण्यवान् लोकांना माझेंच स्मरण व ज्ञान होतें, पापी लोकांना होत नाही; त्यांचें स्मरण व ज्ञान हीं नष्ट होतात. सर्व वेदवाक्यांनीं मीच वेद्य आहे; सर्व वेदांतवाक्यांचा कर्ता मीच असून वेदांचा अर्थवेत्ताहि मीच आहे. (१५).

वरील श्लोकांत विभूतियोगाप्रमाणें वर्णन असून चहूंकडे परमेश्वराची व्याप्ति सांगितली आहे; त्यावरुन सर्व विश्वाचा आत्मा एक ईश्वरच आहे, अन्य कांहीं नाही, असें ठरतें; आणि अशा ईश्वराचा शोध करावयाचा असल्यास मनुष्यानें हृदयाच्या साक्षीचे ठिकाणीच करावा, म्हणजे ' तत्त्वमसि ' या महावाक्याचा यथार्थ बोध होतो; नाही तर बाहेर शोध केल्यास तो ईश्वर नेहमीं परोक्षच रहातो; साक्षीचे ठिकाणीं शोध केल्यास तो अपरोक्ष होतो; असें अपरोक्षज्ञान झाल्यावर सर्व विश्वाचें एकच स्फुरण आहे, असें अन्वयदृष्टीनें तत्त्ववेत्ता पाहतो. समाधि आणि सुषुप्ति या अवस्थामध्ये व्यतिरेकदृष्टि साधते, म्हणून तेथेंहि तो सामान्य स्फुरणानें (निर्विशेष स्फुरणानें) भासत राहून उत्थानकालीं आत्मस्वरूपाचा निश्चय करितो; असें एकंदर प्रकरणाचें तात्पर्य आहे. मरणानंतर जीवाचें स्वरूप शरीर सोडून बाहेर जातें किंवा ब्रह्मस्वरूप होतें, याचा अनुभव घेण्यास उत्तम उदाहरण समाधीचें आहे; व तिच्या खालोखाल सुषुप्तीचें आहे. म्हणून व्यतिरेकदृष्टि साधल्याशिवाय तत्त्वज्ञान परिपूर्ण होत

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

नाहीं. असें परिपूर्ण ज्ञान झालें म्हणजे व्यतिरेक स्थितीत कर्माचा अधिकार प्राप्त होत नाही; अन्वयस्थितीत कर्माचा अधिकार प्राप्त होत नाही; अन्वयस्थितीत सर्वांचा आत्मा एकच झाल्यामुळें सर्व कर्मांचें स्वरूप स्वतंत्र न राहतां आत्मस्वरूपानें (ब्रह्मस्वरूपानें) राहतें, म्हणून त्या कर्मास कर्म असें न म्हणतां ब्रह्मच म्हणावें लागतें.

याप्रमाणें विभूतिवर्णनाच्या प्रसंगानें परमेश्वराचें रूप वर्णिलें. आतां क्षर व अक्षर यांच्या निरुपाधिक आत्म्याचें वर्णन करितात-

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ॥

क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥१६॥

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ॥

यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥१७॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ॥

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥१८॥

या संसारामध्ये क्षर व अक्षर असें दोन पुरुष आहेत; त्यांत संपूर्ण भूतें म्हणजे अहमास आरंभ करून सर्व सृष्टि दृश्य व विनाशी आहे; म्हणून तिला क्षर असें म्हणतात, व साक्षीभूत आत्म्यास अक्षर असें म्हणतात. (१६). (साक्षीशिवाय मायेचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही, म्हणून ' कूटवन्निर्विकारेण स्थितः कूटस्थ उच्यते ' या पंचदशीच्या प्रमाणावरून कूटस्थ शब्दानें केवळ मायेचें ग्रहण करितां येत नाही; तर मायेच्या साक्षीचें ग्रहण करावें लागतें; आणि तें केलें म्हणजे दृश्यरूपी क्षर भूतांना पाहणारा साक्षी सिद्ध होतो; केवळ माया केव्हांहि साक्षी होत नाही. मायेचा निरास झाला म्हणजे तोच साक्षी निरुपाधिक ब्रह्मस्वरूप होतो, म्हणजे साक्षीपणा आणि दृश्यपणा यांचा विलय होऊन एक ब्रह्मस्वरूपच राहतें.)

हाच विषय पुढें सांगतात-

कार्यकारणरूपी उपाधींचा त्याग केल्यावर म्हणजे तत्त्वज्ञानानें दोन्ही उपाधींचा निरास केल्यावर त्या उपाधींहून भिन्न असा उत्तम पुरुष शिल्लक राहतो त्यालाच परमात्मा म्हणतात. जो त्रैलोक्याच्या ठिकाणी प्रतिबिंबद्वारा प्रवेश करून त्याचें धारण करितो, तथापि त्या त्रैलोक्याचा रज्जुसर्पाप्रमाणें त्याच्या ठिकाणी संबंध होत नाही, त्यामुळें तो अव्यय राहतो. (१७).

ज्याअर्थी दृश्य (कार्य) रूपी संसारवृक्षाच्या पलीकडे मीं आहे, व साक्षि

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

(कारण) रुपी संसारबीजापेक्षांही मीं उत्तम आहे, त्याअर्थी मीं पुरुषोत्तम या नांवाने लोकांत व वेदांत प्रसिद्ध आहे, असें माझे भक्त म्हणतात. (१८).

वरील वर्णनावरुन कर्मांचें स्वरुप दृश्य असल्यामुळे त्याला संसार स्वरुपी कार्यवर्गांतच ढकलावें लागतें. मायोपाधिक कारणाचे ठिकाणीं त्या कर्मांचें बीज असतें असें अनुमान केलें, तरी त्या कर्मांचें भान बीजस्वरुपांत होणें जर शक्य नाही तर मायेच्याहि पलीकडे असलेल्या ब्रह्मांत मायाच नसल्यामुळे कर्मांचें बीज, अस्तित्व व भान हे तीन प्रकार ब्रह्मांत असतील असें म्हणतां येत नाही. म्हणून अशा स्थितींत कर्मयोगाची सिद्धि होत नाही इतकेंच नव्हे, तर कर्मयोगानें निरुपाधिकाचें ज्ञानहि होत नाही; म्हणून कर्मयोग अध्यासजन्य आहे, असें म्हणावें लागतें. आणि तत्त्वज्ञानानें अध्यासाची निवृत्ति झाल्यावर निष्प्रपंच अशा स्वरुपाची (निरुपाधिक ब्रह्माची) प्राप्ति होऊन मोक्ष मिळतो. म्हणून अशा वेळीं ज्ञानविज्ञानाचेंच श्रेष्ठत्व ठरतें, कर्मांचें ठरत नाही; आणि कर्मयोगास गौण मानून तो ज्ञानाचें अंग आहे असें ठरवावें लागतें.

आतां ज्ञानाचें फल सांगतात-

यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ॥

स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥१९॥

इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयाऽनघ ॥

एतद् बुध्वा बुद्धिमान् स्यात् कृतकृत्यश्च भारत ॥२०॥

जो मोहरहित पुरुष मी पुरुषोत्तम आहे असें जाणतो, तो सर्वज्ञ होऊन, माझ्या ठिकाणीं चित्त ठेवून माझेंच सेवन करितो (तो व मी एक होतो). (१९).

अत्यंत गुप्त असें हें शास्त्र (१५ वा अध्याय) मीं तुला सांगितलें आहे. हें बरोबर जाणून बुद्धिमान् व कृतकृत्य व्हावें. (२०).

तत्त्वज्ञानानेंच कृत्यकृत्यता मिळून या लोकचें मनुष्याचें कर्तव्यही संपतें. कर्मयोगानें ही गोष्ट साध्य नाही हें ' बुध्वा ' या पदावरुन व्यक्त होतें; याकरितां तत्त्वज्ञान झाल्यावर कर्मांचें महत्त्व राहत नाही, हें निराळें सांगावयास नको.

या अध्यायांत चिद्रूप आत्मा देहादिकांहून भिन्न किंवा विलक्षण आहे, तो सर्वांठाचीं एकच असून कार्यकारणभावविरहित आहे, अतएव तो निरुपाधिक, निष्प्रपंच आहे, वगैरे जाणिल्यानें ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होतें, आणि मुख्य पुरुषार्थ जो मोक्ष त्याची सिद्धि होते, हें सांगितलें आहे.

भगवंतांनीं या व मागील अध्यायांत अर्जुनास तत्त्वज्ञानाचा उत्तम उपदेश

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

केलेला आहे. परंतु अर्जुनास अद्याप ते ज्ञान झाले आहे, असे म्हणण्याबद्दल अर्जुनाची स्पष्ट उक्ति कोठेच दिसत नाही. १६ व्या अध्यायांतहि हाच प्रकार दृष्टीस पडतो; म्हणून परोक्षज्ञान व कर्म यांचा समुच्चयच अर्जुनास भासत होता असे म्हणावे लागते. वस्तुतः तू कृतकृत्य झालास, असे भगवंतांनी सांगितल्यावर अर्जुनाच्या मनाचे जर समाधान झाले असते, तर अर्जुनाने आपली कबूली घावयास पाहिजे होती, पण ती त्याने दिली नाही, म्हणून अर्जुनास १६ व्या अध्यायाच्या रुपाने पुनः उपदेश करण्यास आरंभ करितात, हे विसरता येत नाही.

अध्याय १६ वा.

जगाविषयी नास्तिक मत काय आहे हे आतां सांगतात-

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ॥

अपरस्परसंभूतं किमन्यत् कामहेतुकम् ॥८॥

हे जग असत्य असून निराधार आहे. याला प्रेरणा करणारा ईश्वरहि नाही. हे अपर व पर म्हणजे स्त्री व पुरुष यांच्या सतत संबधाने एकसारखे उत्पन्न होत आहे, म्हणून कामरूपी हेतूशिवाय याला दुसरे कांही कारण असेल असे दिसत नाही. (८).

' अपरस्पर ' पदाचा विग्रह अपरेच परेच अपरस्पराः क्रियासातत्ये (६।१।१४४) या पाणिनीसूत्राच्या आधाराने सिद्धांतकौमुदीत दिला आहे. क्रियासातत्य असल्यास ' अपर ' व ' पर ' या दोन शब्दांमध्ये ' स् ' असा आगम होतो. क्रियासातत्य नसले तर ' अपरपरा गच्छंति- सकृदेव गच्छंतीत्यर्थः ' असा प्रयोग व अर्थ करावा लागतो. येथे ' अपरस्परसंभूतं ' या पदाचा विग्रह ' अपरस्परेभ्यः स्त्रीपुरुषेभ्यः सततं संभूतं ' असा विग्रह केला म्हणजे प्रयोगाची उपपत्ति चांगली लागते. नञ्समास करुन या पदाची उपपत्ति बरोबर लागत नाही. हे जग कामहेतुक आहे, असे म्हटल्याबरोबर स्त्रीपुरुष-समुदायच समजाव लागतो; त्याचा निषेध करुन चालत नाही. पाणिनीच्या नियमान्वये प्रयोगाची उपपत्ति केल्यास सरळ अर्थ लागतो.

शास्त्र प्रमाण मानून त्याप्रमाणे वागणे हेच कल्याणकार आहे, असे सांगतात---

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

यास्तव कर्तव्य कोणते व अकर्तव्य कोणते याचे बरोबर ज्ञान करुन घेण्यासाठी तुला शास्त्र प्रमाण मानून चालले पाहिजे. शास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणे कर्माचे स्वरुप जाणून त्वां कर्म करावे हे योग्य. (२४).

गीतेचा प्रधानप्रतिपाद्य विषय जरी तत्त्वज्ञान हा आहे, तरी कर्मयोग, समाधियोग, भक्तियोग वगैरे योगांचाहि तत्त्वज्ञानाच्या संपादनाकरितां गौणतः विचार गीतेत केला आहे. मुख्यतः तत्त्वज्ञान सांगण्याचा भगवंताचा हेतु आहे हें जरी खरे आहे, तरी अर्जुनासारख्या कर्मयोग्याला कर्तव्यकर्माचाही उपदेश त्यास वरचेवर करावा लागत आहे. आसुरी मत शास्त्रबाह्य म्हणून त्याचा त्याग करुन शास्त्रशुद्ध कर्तव्य केल्यास त्यायोगें पुढें कल्याणच होईल, असा भगवंताच्या उपदेशाचा इत्यर्थ आहे. त्यावरुन अर्जुन अद्याप परोक्षज्ञानीच होता, हें उघड दिसत आहे, याकरितां येथेहि समुच्चय आहे तो परोक्षज्ञान व कर्म यांचाच आहे असे ठरते.

अध्याय १७ वा.

शास्त्रविधि माहित नसल्यानें अविधियुक्त परंतु पूर्ण श्रद्धेनें जीं कर्में केलीं जातात त्यांचा परिणाम काय होतो, असा अर्जुनानें प्रश्न केल्यावरुन भगवंतांनीं त्यास श्रद्धा, आहार, यज्ञ, तप आणि दान यांचे सात्त्विक, राजस व तामस प्रकार थोडक्यांत सांगितले, त्यांपैकीं दानाचे प्रकार (भेद) हे--

दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे ।

देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥२०॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।

दीयते च परिक्लिष्टं तद्दानं राजसं स्मृतम् ॥२१॥

अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।

असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥

गन दिलें पाहिजे अशा बुद्धीनें योग्य देशीं, योग्य कालीं, व योग्य पात्रीं आपणावर उपकार न करणाऱ्याला जें दान दिलें जातें त्यास सात्त्विक म्हणतात. (२०).

आपणावर प्रत्युपकार व्हावा, किंवा कांहीं तरी फल मिळावें, अशा उद्देशानें कष्टानें जें दान दिलें जातें, त्यास राजस म्हणतात. (२१).

अयोग्य देशीं, अयोग्य कालीं, अपात्राचे ठिकाणीं, असत्कारानें किंवा अपमान करुन जें दान दिलें जातें, त्यास तामस म्हणतात. (२२).

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कर्म कसल्याहि प्रकारची असोत त्यांत सात्त्विक, राजस व तामस असे भेद केले म्हणजे मोक्ष संपादण्यास सात्त्विक कर्माचीच श्रेष्ठता ठरवावी लागते; आणि राजस व तामस कर्मांचा त्याग करावा लागतो. असल्या प्रकारचीं कर्म करण्याचा प्रसंग तत्त्वज्ञानापूर्वीच येत असतो; तथापि मुमुक्षु मनुष्याला नुसतीं सात्त्विक कर्म करून समाधान वाटत नाही; त्याला मोक्ष मिळविण्याची इच्छा असते, म्हणून तो पातंजलयोगाचा आश्रय करून तत्त्वज्ञानाचें संपादन करितो; अर्थात् अशावेळीं कर्मत्यागच संभवतो, किंवा त्याचीं कर्म ब्रह्मस्वरूप होतात असें म्हणावें लागतें. जर सात्त्विक, राजस व तामस हीं कर्म ब्रह्मस्वरूपाला सोडून नाहीत, म्हणजे सर्व कर्म ब्रह्माच्या आधारावरच होतात, तर सर्व कर्म आचरण्यास कांहीं चिंता नाही, असें म्हणावें लागेल. मग त्या कर्मांचा सात्त्विकादि भेद करण्याचें कांहींच प्रयोजन राहणार नाही. पण ज्याची ब्रह्मदृष्टि झाली आहे तोच सत्पुरुष सर्व कर्मांचे ठिकाणीं एक ब्रह्मदृष्टि ठेवील; आणि जो अब्रह्मदृष्टि मनुष्य असेल, त्याला सर्व कर्मांचे ठिकाणीं ब्रह्मदृष्टि ठेवितां येत नसल्यामुळे, कोणतीं कर्म करावीं व कोणतीं कर्म न करावीं याबद्दल त्यास व्यामोह उत्पन्न होत असतो; म्हणून सात्त्विक, राजस व तामस असे कर्मांचे भेद करून भगवंतांनीं उपदेश केलेला आहे. अशाप्रकारचीं कर्म करित असतां कदाचित् वैगुण्यरूपी दोष उत्पन्न होईल, त्या दोषाचा परिहार केला पाहिजे; म्हणून ' ओं, तत् व सत् ' अशा ब्रह्माच्या निर्देशाचा उच्चार करावयास सांगितलें आहे. ' ओमिति ब्रह्म ', ' तत्त्वमसि ', ' सदेव सोम्येदं ', इत्यादि श्रुतिप्रमाणांवरून ' ओं, तत् व सत् ' हे शब्द ब्रह्माचे वाचक ठरतात. या वाचक शब्दांचें उच्चारण केल्याबरोबर वैगुण्यदोष नाहीसा होतो, इतकेंच सांगण्याचें तात्पर्य आहे. यथें ब्रह्मज्ञान सांगण्याचा उद्देश नाही; कारण वाचक शब्दांनीं ब्रह्माचें ज्ञान होत नसतें; लक्षणेनं लक्ष्यार्थाचें ऐक्य करावें लागतें; आणि असें ऐक्य झाल्यावर त्या पुरुषाच्या मायेचा नाश होतो, व तो कर्मरहित होतो व मायेच्या सृष्टींत जो सांपडतो तो कर्माचा अधिकारी होतो. ' ओं, तत् व सत् ' हे शब्द मायोपाधिक ब्रह्माचे वाचक होत; त्या मायेमध्ये सत्त्व, रज व तम हे गुण रहात असल्यामुळे सर्व कर्मांचें धारण करण्याचें ओझें मायोपाधिक ब्रह्मावरच येऊन पडतें; म्हणून ' तत् ' या पदाचा निष्काम सात्त्विक कर्म, व ' सत् ' या पदाचा फलाशायुक्त शास्त्रविहित कर्म असा अर्थ करितां येत नाही. तथापि सात्त्विक कर्माची स्तुति करावयाची असेल तर असाही अर्थ करण्यास हरकत नाही. परंतु राजस व

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

तामस कर्म करुन ' ओं, तत् व सत् ' या पदांचा उच्चार केल्याबरोबर सर्व पापांपासून मुक्त होऊन राजस व तामस मनुष्य सुद्धां मोक्षास पात्र होतो, असें पुढें सांगावयाचें आहे; तथापि भगवंताचा उद्देश, मनुष्यानें सात्त्विकच कर्म करावीं, अन्य कर्म करूं नयेत, असा आहे, असें या प्रकरणावरून म्हणावें लागतें.

आतां यज्ञ, दान व तप इत्यादि कर्मांतील वैगुण्यदोषाचा परिहार करण्यासाठीं उपाय सांगतात-

आंतत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ॥

ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥२३॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः ॥

प्रवर्तते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥२४॥

तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः ॥

दानक्रियाश्च विविधाः क्रियंते मोक्षकांक्षिभिः ॥२५॥

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत् प्रयुज्यते ॥

प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥२६॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ॥

कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥२७॥

ओं, तत् व सत् असा ब्रह्माचा तीन प्रकारचा निर्देश श्रुतींत सांगितला आहे; आणि याच निर्देशानें पूर्वी ब्राह्मण, वेद व यज्ञ हे निर्माण केलेले आहेत. (२३).

म्हणून ' ओं ' या शब्दाचा उच्चार करुन, वेदवेत्ते लोक यज्ञ, व तप हीं शास्त्रविहित कर्म करण्याविषयीं नेहमीं प्रवृत्त होतात. (२४).

मुमुक्षु लोक ' तत् ' या शब्दाचा उच्चार करुन फलाची आशा न ठेवितां, यज्ञ, तप व दान इत्यादि अनेक प्रकारचीं कर्म करीत असतात. (२५).

सत्त्व व साधुत्व याविषयीं 'सत्' या शब्दाची योजना केली जाते. तसेंच विवाहादि प्रशस्त कर्मांच्या ठिकाणीं 'सत्' या शब्दाची योजना करितात. (२६).

यज्ञ, तप व दान यांचे ठिकाणीं मनुष्यांची स्थिति असणें यासहि ' सत् ' असें म्हणतात; व यांच्याकरितां जें कर्म केलें जातें त्यासहि ' सत् ' असें म्हणतात. अर्थात् यज्ञ, दान व तप इत्यादि कर्म असात्त्विक व विगुण जरी असलीं तरी ' ओं, तत् व सत् ' या शब्दांच्या उच्चारणानें व श्रद्धेनें केल्यास तीं सात्त्विक सगुण होतात. (२७).

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

म्हणून भगवान् असे म्हणतात-

अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं यत् ॥

असदित्युच्यते पार्थ न च तत्प्रेत्य नो इह ॥२८॥

अश्रद्धेनें केलेले हवन, ब्राह्मणांना अश्रद्धेनें दिलेले दान, अश्रद्धेनें केलेले तप व अश्रद्धेनें केलेली स्तुति-नमस्कारादि सर्व प्रकार हे सर्व असत् आहेत, असे पंडित म्हणतात; म्हणून मेल्यावर परलोकी किंवा जिवंतपणीं या लोकीं असल्या कर्माचा कांहीं एक उपयोग होत नाही. (२८).

अर्जुन मुमुक्षु असल्याकारणाने कर्मे करण्याविषयीं त्यास भगवंतांनीं उपदेश केला आहे. पण हीं कर्मे फलाशा टाकूनच केलीं पाहिजेत. अशा कर्माच्या ठिकाणीं ' सत् ' अशी भावना केली तरी त्यांच्या ठिकाणीं असणारें बंधकत्व अविद्येच्या निवृत्तीशिवाय नष्ट व्हावयाचें नाही. केवळ ' ओं तत्सत् ' या संकल्पाने तत्सत् ब्रह्मपदाला जातां येतें, किंवा या संकल्पाने केलेले कर्म मनुष्याला त्या पदास पोंचविण्यास समर्थ असतें, तर तत्त्वज्ञानाची गरजच राहिली नसती. शिवाय ' तत् ' व ' सत् ' हे शब्द जर मायोपाधिक ईश्वराचे वाचक आहेत, तर त्या शब्दांमुळे कर्म हें मायेच्या पलीकडील आहे, असें तरी कसें म्हणतां येईल ? असलीं कर्मे हीं ब्रह्मानुकूल आहेत म्हणण्याऐवजीं तीं ईश्वरानुकूल असतात, असें म्हटले तर एक वेळ चालेल; पण ब्रह्मज्ञानाच्या अभावीं किंवा मायानिवृत्तीच्या अभावीं त्या कर्माचा ब्रह्माच्या ठिकाणीं संबंध लावणे, हा अप्रशस्त मार्ग होय. यच्चयावत् कर्मे मायेत समाविष्ट होत असल्यानें, मायेच्या पलीकडे असलेल्या ब्रह्माच्या ठिकाणीं कर्माचा कसलाहि संबंध कोणत्याहि प्रकाराने होत नाही, हें निष्क्रिय, निरंजन. अद्वैत, इत्यादि श्रुतिविशेषणांवरून सिद्ध होत आहे; म्हणून येथें ' ओं तत्सत् ' हा ब्रह्मनिर्देश जो दाखविला आहे, तो फक्त उच्चारकरितांच आहे, असें म्हणावें लागतें. तसें म्हटल्यास कर्मयोगाची सिद्धि होते, ए-हवीं होत नाहीं.

अध्याय १८ वा.

हा अध्याय गीताशास्त्राचा उपसंहार असून यांत गीतेचें वेदार्थ- तत्त्वार्थी साम्य प्रतिपादिलें आहे. आरंभीच अर्जुन संन्यास व त्याग यांतील भेद विचारीत आहे-

संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ॥

त्यागस्य च हृषीकेश पृथक्केशिनिषूदन ॥१॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

कृष्णा ! संन्यास व त्याग यांचें तत्त्व मीं वेगवेगळें जाणूं इच्छितों. (१).

भगवंतांनीं उत्तर दिलें-

काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः ॥

सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥२॥

त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ॥

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥३॥

अश्वमेधासारख्या काम्यकर्मांच्या त्यागास कित्येक पंडित संन्यास म्हणतात; आणि कित्येक नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या फलांच्या त्यागास त्याग म्हणतात. (२).

सर्व कर्म दोषयुक्त म्हणजे बंधक असल्यानें त्याचा त्याग करावा, असें कोणी म्हणतात; आणि यज्ञ, ज्ञान व तप हीं कर्मे सोडूं नयेत, असें कोणी म्हणतात. (३).

काम्यकर्मांचा आणि फलांचा त्याग करावा, असें म्हटलें आहे तरी संन्यास व त्याग या शब्दांचा त्यागरूप अर्थ भिन्न नाही. नित्यनैमित्तिक कर्मांचें फलच जर नाही तर फलत्याग कसला करावयाचा? या शंकेचें समाधान आचार्यांनी असें केलें आहे-- १२ व्या श्लोकांत नित्यादि कर्मांचें फल जें सांगितलें आहे, तें ज्ञाननिष्ठासंबंधाचें नसून तें फक्त कर्मी मनुष्यास अन्यलोकीं मिळावयाचें असतें; म्हणून फलत्याग करून चित्तशुद्ध्यर्थ नित्यादि कर्मे त्यांनी करावी, असें भगवंतांनी यथें सांगितलें आहे.

२-या व ३-या श्लोकांत अज्ञांनीं निष्काम कर्मयोग व संन्यास यांचा स्विकार करावा असें सांगितलें आहे. ज्ञाननिष्ठाला कर्म दिसत नाही, म्हणून तो कर्मत्यागास प्रवृत्त होत नाही. कर्म अध्यासजन्य आहे, असें समजून मुमुक्षु किंवा ज्ञाननिष्ठ सर्व कर्मांचा संन्यास करितात. याविषयीं आमचें म्हणणें असें आहे कीं, मध्यम ज्ञाननिष्ठ अशा प्रकारचा कर्मसंन्यास करील; परंतु उत्तम ज्ञाननिष्ठास ब्रह्माचे ठिकाणीं कर्म दिसत नसून सर्व सृष्टि आत्मरूप होत असल्यानें त्याच्या ठायीं कर्मसंन्यास असंभवनीय होईल. कर्मसंन्यासाचा अंगिकार त्याच्यावर लादल्यास तो द्वैताच्या प्रांतांत उतरला आहे, असें समजावें लागून, त्याला आत्मनिष्ठ (पूर्वज्ञानी) म्हणतां येणार नाही, ज्ञाननिष्ठ होणें म्हणजे सर्व सृष्टि आत्मरूप होणें असा अर्थ होतो. अशा ज्ञाननिष्ठास कर्मयोग नाही आणि संन्यासयोगही पण नाही. ज्ञाननिष्ठेच्या प्राप्तीसाठीं अज्ञान्यांना निष्कामकर्मयोग

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

व संन्यासयोग यांचा अवलंब करावा लागतो; पण ज्ञाननिष्ठा प्राप्त झाल्यावर तत्त्वज्ञानाला हे दोन योग स्वतंत्र भासत नाहीत.

फल व आसक्ति सोडून कर्मी मनुष्यानें जर कर्मे केलीं तर त्यामुळे त्याचें अंतःकरण शुद्ध होतें, आणि त्याला क्रमानें ज्ञाननिष्ठा प्राप्त होते, असें आतां सांगतात-

न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते ॥

त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥१०॥

जो काम्य-कर्माचा द्वेष करीत नाही, आणि नित्य-कर्मात सक्त होत नाही, व फलत्याग करुन आत्मानात्मविवेक करीत राहतो, तो ज्ञाननिष्ठ छिन्नसंशय होतो. (१०).

कर्मयोगी जेव्हां चित्तशुद्धिद्वारा क्रमानें ज्ञाननिष्ठ होतो तेव्हां तो निष्क्रिय आत्मरूप राहतो. हेंच कर्मयोगाचें फल होय.

ज्या कर्मयोग्याला देहादिकांविषयींच्या आत्माभिमानामुळे ' मी कर्ता ' अशी बुद्धि असते, त्यानें कर्मफलांचा त्याग करुन कर्मे करावीं, असें सांगतात- न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।

यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥११॥

देहाभिमान धरणा-या अज्ञाला सर्व कर्मांचा त्याग करितां येणें अशक्य आहे; जो कर्मफलाचा त्याग करतो तो त्यागी होतो. (११).

येथें कर्मयोग्याला त्यागी असें जें म्हटलें आहे तें त्याच्या त्यागाची स्तुति करण्यासाठीं होय. तो वस्तुतः त्यागी या पदाला प्राप्त होत नाही. जे कर्मसंन्यास करितात तेच त्यागी किंवा संन्यासी होत.

संन्यासाचे प्रयोजन सांगतात-

अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।

भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥१२॥

अनिष्ट, इष्ट व मिश्र अशा तीन प्रकारच्या देहजन्माची प्राप्ति होणें, हें कर्माचें फल आहे; हें फल कर्मत्याग न करणा-या अज्ञान्याला मरणानंतर प्राप्त होतें; संन्याशाला केव्हांहि प्राप्त होत नाही. (१२).

या श्लोकांत कर्मयोग्याला मरणानंतर तीन प्रकारचें फल प्राप्त होतें असें सांगितलें आहे. त्यावरुन नित्य कर्मे करणा-या निष्काम कर्मयोग्याला मरणानंतर अन्य देहाची प्राप्ति होते, त्याला मोक्ष प्राप्त होत नाही, असें उरतें. संन्याशाला

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

मोक्ष प्राप्त होतो; म्हणून त्याला जन्मांतर प्राप्त होत नाही. पण या विषयीं आमचें म्हणणें आहे कीं, संन्यास हा मोक्षप्राप्तीचें साधन आहे; त्यायोगानें मुमुक्षूला अपरोक्षज्ञानरूप मोक्षाची प्राप्ति संभवे; पण त्या ज्ञानरूप मोक्षास संन्यास असें म्हणतां येणार नाहीं. या मोक्षस्थितींत कर्मयोग जसा असत नाहीं तसा संन्यासहि राहत नाहीं. जर अपरोक्षज्ञानस्थितींत संन्यास राहिल तर द्वैताची सिद्धि होईल, अद्वैताची होणार नाहीं. ज्ञानासच संन्यास म्हटल्यास ज्ञानरूप संन्यासाची सिद्धि होते असें म्हणावें तर ज्ञानरूप आत्माच संन्यास होईल; जो आत्मा संन्यास तोच आत्मा संन्यासी असें म्हणणें आतां शक्य तरी होईल काय? ज्या वेळीं ज्ञानरूप आत्मा एक आहे अशी सिद्धि होते त्या वेळीं कोणतेंहि द्वैत राहत नसल्यानें कर्मयोग किंवा संन्यासयोग राहिल असें म्हणणें योग्य होणार नाहीं.

१६ व्या श्लोकांत दुर्मतीचें लक्षण सांगितलें आहे. आतां सुमति अशा ज्ञानी पुरुषाचें लक्षण सांगतात--

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

हत्वाऽपि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥ १७ ॥

ज्याला मी कर्ता आहे असा प्रत्यय येत नाही व ज्याच्या बुद्धीला क्लेशादि दोषांचा स्पर्श होत नाही त्यानें या सर्व लोकांना ठार मारिलें तरी तो ठार मारीत नाही, व तो कशानेही बद्ध होत नाही. (१७).

या श्लोकांत ठार मारुन ठार मारीत नाही, असे म्हटलें आहे. अशा परस्पर विरुद्ध दोन क्रिया संभवतील कशा, या शंकेचें समाधान आचार्य असे करितात-- लौकिकदृष्टीनें हननक्रिया संभवते; परंतु पारमार्थिकदृष्टीनें संभवत नाही; यामुळे दोन क्रियांचा परस्पर विरोध राहत नाही असें ठरतें. आचार्यांनीं तत्त्वज्ञान झाल्यावर व्यावहारिक सत्ता व पारमार्थिक सत्ता यांचा स्विकार करुन शंकेचें समाधान केलेलें आहे; यावरुन तत्त्वज्ञान झाल्यावर व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार करुन कर्म करतां येतें; पण पारमार्थिक दृष्टीनें कर्म संभवत नसल्यानें तत्त्वज्ञ कशानेही बद्ध होत नाही.

सात्त्विक, राजस व तामस असे ज्ञानाचे जे तीन भेद, त्यांतील सात्त्विक ज्ञानाचें स्वरूप कसें असतें हे सांगतात--

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययममीक्षते ।

अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥२०॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

सर्व भूतांच्या ठिकाणी एकच अविनाशि आत्मरूप आहे, व सर्व उपाधि घटाकाशाप्रमाणे भिन्न असल्या तरी त्यांस व्यापून राहिलेला आत्मा महाकाशाप्रमाणे अभिन्न आहे असें ज्या ज्ञानाने जाणतां येतें तें सात्त्विक (सम्यक् - उत्तम) ज्ञान असें तूं समज. (२०).

सात्त्विक म्हणजे उत्तम (ज्ञान) असा आचार्यांनी अर्थ केला आहे. गीतेच्या १४ व्या अध्यायाच्या ६ व्या श्लोकावरूनही सत्त्व हें नांव बुद्धीचें किंवा सत्त्वगुणाचें असल्यानें सात्त्विकज्ञानाचा अंतर्भाव बुद्धीत होतो; आणि बुद्धि अनित्य असल्यानें सात्त्विकज्ञानही अनित्यच, आणि म्हणून बंधक ठरतें. अर्थात् २० व्या श्लोकांतील ' सात्त्विक ' पदानें बुद्धिरूपज्ञानाचें ग्रहण न करितां बुद्धीच्या साक्षीरूपज्ञानाचेंच ग्रहण करणें युक्त आहे; व तेंच ज्ञान मोक्षरूप, एक व अविनाशी आहे.

सहजं कर्म कौंतेय सदोषमपि न त्यजेत् ।

सर्वांरंभा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥४८॥

हे कौंतेया ! जन्माच्या कल्पनेबरोबर उत्पन्न झालेलें कर्म सदोष असलें तरी सोडूं नये. जसा अग्नि धुरानें व्याप्त होतो तद्वत् सर्व कर्म दोषांनीं व्यापिलीं आहेत. (४८).

४८ व्या श्लोकांत अविद्येमुळे जन्मकर्माची कल्पना होते, असें सांगितलें आहे. या जन्मकर्माच्या पलीकडे जाण्याची ज्याची इच्छा असते तो ज्ञानाचें संपादन करून मोक्ष मिळवितो.

आतां नैष्कर्म्यसिद्धि कशानें प्राप्त होते तें सांगतात-

असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः ॥

नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥४९॥

जो पुत्रदारादिकांचे ठिकाणीं सक्त नाही, ज्यानें आपलें अंतःकरण जिकिलें आहे, व ज्याला कोणत्याही विषयाची स्पृहा नाही, असा पुरुष सर्व कर्मांच्या संन्यासानें श्रेष्ठ नैष्कर्म्यसिद्धीला (मोक्षाला) प्राप्त होतो. (४९).

या श्लोकांत सर्वकर्मसंन्यास मोक्षप्राप्तीचें साधन आहे, असें सांगितलें आहे.

आतां भगवद्भक्तीचें फल सांगतात-

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः ॥

मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥५६॥

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

जो सर्व कर्म नेहमीं करुन माझा आश्रय करतो, तो माझ्या अनुग्रहानें अविनाशी अशा नित्यपदाला प्राप्त होतो. (५६).

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ॥
मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥५९॥
स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ॥
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥६०॥

मी स्वतंत्र आहे, दुस-याचें ऐकणार नाहीं, अशा अहंकारानें मी लढणार नाहीं असें जर समजत असशील तर तुझा हा निश्चय फुकट आहे; कारण तुझा स्वभाव तुला लढण्याविषयीं प्रवृत्त करील. (५९).

हे कौंतेया ! तू तुझ्या स्वभावापासून उत्पन्न झालेल्या कर्मानें बद्ध आहेस. मोहामुळें जें करण्याची तुझी इच्छा नाहीं, तें तुला प्रकृतीच्या ताब्यात जाऊन करावे लागेल. (६०).

येथील ' प्रकृति ' व ' स्वभाव ' या शब्दांचा अर्थ माया असा आहे. मायेमुळेच मी ब्राह्मण, मी क्षत्रिय असा देहभाव उत्पन्न होऊन मनुष्य कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो. अर्जुनाचे ठायीं तत्त्वज्ञानाचा उदय झाला असला तरी व्यावहारिक सत्तेचा अंगिकार करुन त्यानें कर्म केलीं होतीं, असें आमचें मत आहे; आणि प्रकृति तुला युद्ध करावयास लावील असें जें भगवंतांनीं म्हटलें आहे त्याचेंही तात्पर्य असेंच आहे.

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।
भ्रामयन् सर्वभूतानि यंत्रारूढानि मायया ॥६१॥
तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।
तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥६२॥
इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद् गुह्यतरं मया ।
विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥६३॥

हे अर्जुना ! ज्याप्रमाणें लौकिक मायावी पुरुष मायेनें काष्ठयंत्रांना फिरवितो तद्वत् ईश्वर देहरूपी यंत्राचे ठिकाणीं आरूढ झालेल्या सर्व भूतांना मायेनें भ्रमण करवीत (प्रेरणा करीत) हृदयदेशीं राहतो. (६१).

तू सर्वप्रकारें त्यालाच शरण जा; त्याच्या प्रसादानें तुला श्रेष्ठ शान्ति व नित्यस्थान हीं प्राप्त होतील. (६२)

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

याप्रमाणें सर्व गुह्यांपेक्षां अतिशय गुह्य असें ज्ञान मीं तुला सांगितलें; याचा समग्र विचार करुन इच्छेस येईल तसें कर. (६३).

येथें, हृदयांत असणा-या ईश्वराला शरण जा, म्हणजे तुला मोक्ष मिळेल, असें सांगितलें आहे. द्वितीयाध्यायांत ' अशोच्यानन्वशोचस्त्वं ' या श्लोकापासून ज्ञानाचा उपक्रम करुन येथील ६३ व्या श्लोकांत त्याचा उपसंहार केला आहे; व अशाप्रकारें उपक्रमोपसंहाराचें ऐक्य दाखविलें आहे.

उत्तम ज्ञान होणें हें कर्मनिष्ठेचें फल आहे, असें सांगतात-
सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥

सर्व प्रकारच्या धर्माधर्माचा त्याग करुन तूं मला एकट्यालाच शरण ये; मीं तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, शोक करूं नकोस. (६६).

कर्मानें साक्षात् मोक्ष मिळत नाही, तो अपरोक्षज्ञानानें मिळतो असें गीतेचें सार आहे. मुमुक्षूंना ब्रह्म होण्यास धर्माधर्माच्या पाय-या ओलांडाव्या लागतात, ब्रह्म झाल्यावर ते निष्कर्म राहतात. अर्थात् निष्काम कर्मयोगाचें महत्त्व तत्त्वज्ञानाच्या प्राक्कालीं असतें, नंतर असत नाही. तत्त्वज्ञान झाल्यावर व्यावहारिक सत्तेचा अंगिकार करुन कितीएक तत्त्वज्ञ व्यवहार करीत असतात; पण दृष्टिसृष्टिपक्षीं व्यावहारिकसत्ता राहत नसल्यानें उत्तम तत्त्वज्ञाला कर्म असत नाही. निजणें, बसणें, श्वासोच्छ्वास करणें, वगैरे क्रिया आत्मरूप आहेत, असें तो समजतो; किंवा सर्व क्रिया म्हणजे आत्मस्फुरण आहे असें तो समजतो. ' तदैक्षत बहु स्यां ' या श्रुतीचें तात्पर्य असेंच आहे. आत्मा बहुत प्रकारानें स्फुरला तरी ते बहुत प्रकार एका आत्मस्फुरणांत अंतर्भूत होतात. स्वप्न व स्वप्नातील कर्म जागृतींत निवृत्त झाल्यावर जसा एकटा पुरुषच असतो, तद्वत् जागृतीतील सर्व क्रिया एका आत्मस्फुरणाने राहतात. अशा प्रकारच्या आत्मस्थितीत कर्म उरत नसल्यानें कर्म संन्यास राहिल असें तरी कसें म्हणतां येईल? तसेंच तेथें बंध, मोक्ष, जन्म, मरण वगैरे प्रकार राहत नाहीत हें उघड आहे. गीतेंत असल्या प्रकारचे विषय फार थोडे सांगितले आहेत; चहुंकडे कर्म, ज्ञान, जीव, ईश्वर, बंध, मोक्ष वगैरे अधिक वर्णिले आहेत. तत्त्वज्ञान झाल्यावर जीवेश्वराचें ऐक्य होऊन मोक्ष होतो, असें गीतेचें एकंदर तात्पर्य आहे. मोक्ष कल्पित आहे असें गीतेंत सांगितलें नाही. दृष्टिसृष्टिपक्षाचें थोडेसें वर्णन गीतेंत

श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

आलें आहे, हें निर्विवाद आहे; तथापि गीताग्रंथाचा मुख्य भर मोक्ष सांगण्यावर आहे. तत्त्वज्ञान झाल्यावर व्यावहारिक सत्तेचा अंगीकार करुन कर्म करतां येतें असें गीतेत सांगितलें आहे, हें खरें आहे; पण ' तस्य कार्यं न विद्यते ' अशा रीतीनें तत्त्वज्ञाला व्यावहारिक सत्ता असत नाही, असें सांगण्यास गीतेनें कमी केलेलें नाही. यावरुन उत्तम तत्त्वज्ञाला कर्म असत नाही, व मध्यम तत्त्वज्ञ, परोक्षज्ञानी व अज्ञानी यांना कर्तव्य कर्म असतें असें सिद्ध होते. याच कारणामुळे गीतेनें कार्याकार्यव्यवस्था प्रतिपादिली आहे, यांत कांहीं संशय नाही. मुमुक्षु किंवा मध्यम तत्त्ववेत्ते यांना मोक्षावर दृष्टि ठेवून कार्याकार्यव्यवस्था करावी लागते. अर्थात् ज्ञानरूपी मोक्षच गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे असें ठरतें.

हे पार्था ! तूं एकाग्रचित्तानें हें शास्त्र ऐकिलेंस काय ? तुझा मोह नष्ट झाला काय ? अशाप्रकारच्या भगवंतांच्या प्रश्नास आतां अर्जुन उत्तर देत आहे - नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥७३ ॥

हे अच्युता! तुझ्या प्रसादानें माझा मोह नष्ट झाला, व मला ज्ञान झालें. मीं निःसंदेह राहिलों आहे; मीं तुझें वचन पाळितों (तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें वागतों). (७३).

वरील श्लोकावरुन अर्जुनाचा तत्त्वबोध बराच जागृत झाला होता, म्हणजे अर्जुन मध्यम तत्त्वज्ञ झाला होता, असें स्पष्ट दिसून येतें.



श्रीमद्भगवद्गीता अथवा ज्ञानयोगशास्त्र.

॥ जयति शांभवी । जयति शिवा जय ॥



Shree Sadguru Niranjana Maharaj Ashram Mouje Vadgaon Ph.0230-2357118

आरती त्रिनयना । शंभू कैलासीचा राणा ॥१॥

पंचमुखी परमेश्वर । कैलासी राहे निरंतर ॥१॥ उज्जैनी सिध्देश्वर । आरती ओवाळु चरणावर ॥२॥
भूकैलास शिरगुर । तेथे राहे श्रीकल्मेश्वर ॥३॥ निरंजन सांगे जोडोनी कर । आरती करी वारंवार ॥४॥

आरती सद्गुरुनाथा । स्वामी निरंजन समर्था । आरती सद्गुरुनाथा । स्वामी निरंजन समर्था ॥५॥
सदाचार सार साचा । मंत्र दिधला जीवनाचा । सर्व धर्माचा समन्वय । मार्ग दाविला अद्वय ॥६॥
विवेक वैराग्याचा दीप । लावुनी चरणासमीप । उज्जयिनी शाखा, विहंगम । शांभवी दीक्षा सुगम ॥७॥
दूर केले हो आवरण । त्रिवेणी संगमी स्नान । स्वयंप्रकाशे भगवान । निखळ आनंदी रममाण ॥८॥
सद्गुरुकृपा होता । अवघी हरपली चिंता । विनयानंद विनवी आता । चरणी ठेवूनिया माथा ॥९॥

समन्वय से समाधि

शुध्द, स्थिर, व्यापक आणि परिपूर्ण म्हणजे परमार्थ.



www.vchindia.com

Vinayanand Charitable Home India 416203

'Kaivalya', 924/30, Vishalnagar, HUPARI. Dist. Kolhapur (MS) India- 416203
Phone:- 0230-2450365 Mob. 0-93-2500-5525 Email:- vchindia@gmail.com

Published by : Shri Krishna Dasharath Dhanavade (Vinayanand) At. Po. Hupari Dist. Kolhapur - 416203
Typing by : Sou.Sima Jyotiram Jadhav, At & Post : Jambhali Tal. Shirol Dist. Kolhapur Mob.09823061385
Copies : 500 Price : "Swadhyay" Printed by : Ajantha Mudranalaya Ph. : 0230-2434946, 09423041146

Vinayanand Charitable Home India 416203