

ब्रह्मसूत्र

अध्याय दुसरा

पाद पहिला

संबंध - पहिल्या अध्यायात हे सिद्ध केले गेले की समस्त वेदान्त वाक्ये एका स्वरात परब्रह्म परमेश्वरालाच जगताचे अभिन्न निमित्तोपादान कारण म्हणतात. म्हणून त्या अध्यायास 'समन्वयाध्याय' म्हणतात. ब्रह्मच संपूर्ण विश्वाचे कारण आहे; या विषयासंबंधी श्रुतिमध्ये काहीही मतभेद नाही. प्रधान आदि अन्य जडवर्गास कारण म्हणणाऱ्या सांख्य आदि मतांना शब्दप्रामाणशून्य दाखवून तथा अन्य ही बरेच हेतु देऊन त्यांचे निराकरण केले गेले आहे. आता हे सिद्ध करण्यासाठी की श्रुतिंचा न स्मृतिंशी विरोध आहे आणि न आपापसातही एका श्रुतिंचा दुसऱ्या श्रुतिंशी विरोध आहे; हा अविरोध नामक दुसरा अध्याय आरंभ केला जात आहे. यात प्रथम सांख्यवाद्यांच्या द्वारे शंका उपस्थित करून सूत्रकार तिचे समाधान करतात -

स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गइति

चेन्नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात्॥ २.१.१ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल; स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग = 'प्रधान'ला जगताचे कारण न मानल्याने सांख्यस्मृतिला अवकाश(मान्यता) न देण्याचा दोष उपस्थित होईल; इति न = तर असे म्हणणे ठीक नाही; अन्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात् = कारण की तिला मान्यता दिली तर दुसऱ्या अनेक स्मृतींना मान्यता न देण्याचा दोष लागतो.

व्याख्या - "जर असे म्हटले गेले की 'प्रधान'ला जगताचे कारण न मानता 'ब्रह्मा'लाच मानले गेले तर सर्वज्ञ कपिल ऋषिद्वारा रचलेल्या सांख्यस्मृतिला अवकाश (मान्यता) न देण्याचा, तिला प्रमाण न मानण्याचा प्रसंग येईल, म्हणून प्रधानला जगताचे कारण अवश्य मानायला हवे", तर असे म्हणणे योग्य नाही. कारण सांख्यशास्त्राला मान्यता देऊन जर प्रकृतिला जगताचे कारण मानले तर दुसऱ्या अन्य महर्षिंच्या द्वारा रचलेल्या स्मृतींना न मानण्याचा दोष उपस्थित होऊ शकतो. म्हणून वेदानुकूल स्मृतींनाच प्रमाण मानणे उचित आहे. वेदाच्या प्रतिकूल आपल्या इच्छेनुसार बनवलेल्या स्मृति नव्हे. इतर स्मृतिंमध्ये स्पष्टच परब्रह्म परमेश्वरास जगताचे कारण म्हटले गेले आहे. श्रीमद् भगवद् गीता%%, विष्णुपुराण++, आणि मनुस्मृति&& आदिमध्ये

समस्त जगताची उत्पत्ति परमात्म्यापासूनच सांगितली गेली आहे. म्हणून वास्तविक श्रुतिंच्या बरोबर स्मृतिंचा कोणताही विरोध नाही. जर कोठे विरोध भासत असेल तर तेथे स्मृतिंना सोडून श्रुतिंच्या कथनालाच मान्यता दिली पाहिजे; कारण वेद आणि स्मृतींच्याविरोधात वेदांनाच बलवान मानले गेले आहे.

संबंध - सांख्यशास्त्रोक्त 'प्रधान'ला जगताचे कारण न मानण्याने काही दोष लागत नाही, याच्या पुष्टीसाठी दुसरे कारण उपस्थित करतात -

इतरेषां चानुपलब्धे ॥ २.१.२ ॥

अर्थ - च = तथा; इतरेषाम् = अन्य स्मृतिकारांच्या (मताने); अनुपलब्धे = प्रधानकारणवादाची उपलब्धि होत नाही, म्हणूनही (प्रधानला जगताचे कारण न मानणे उचितच आहे.)

व्याख्या - मनु आदि जे इतर स्मृतिकार आहेत, त्यांच्या ब्रंथात सांख्यशास्त्रोक्त प्रक्रियेचे अनुसार प्रधानला कारण मानणे आणि त्याच्यापासून सृष्टिची उत्पत्ति झाल्याचे वर्णन सांपडत नाही; म्हणून या विषयात सांख्यशास्त्रास प्रमाण न मानणे उचितच आहे.

संबंध - सांख्यांच्या सृष्टि प्रक्रियेला योगशास्त्राचे प्रवर्तक पातञ्जलही मानतात म्हणून तिला मान्यता का देऊ नये ? यावर सांगतात -

एतेन योगः प्रत्युक्तः ॥ २.१.३ ॥

अर्थ - एतेन = या पूर्वोक्त विवेचनाने; योग = योगशास्त्राचेही; प्रत्युक्तः = प्रत्युत्तर होऊन गेले.

व्याख्या - उपर्युक्त विवेचनाने अर्थात पूर्वसूत्रात जी कारणे सांगितली गेली आहेत, त्यांनी पातञ्जल योगशास्त्राच्याही मान्यतेचे निराकरण केले आहे, ज्यात त्यांनी दृश्या (जड-प्रकृति)ला जगताचे स्वतंत्र कारण म्हटले आहे; कारण अन्य विषयात योगाचा सांख्याशी मतभेद असूनही जड-प्रकृतिला जगताचे कारण मानण्यात दोघांचे एकमत आहे. म्हणून एकाच्याच निराकरणाने दोन्हीचे निराकरण झाले आहे.

संबंध - पूर्वप्रकरणात असे सांगितले गेले आहे की वेदानुकूल स्मृतिंनाच प्रमाण मानणे आवश्यक आहे, म्हणून वेदविरुद्ध सांख्यस्मृतिंना मान्यता न देणे अनुचित नाही, म्हणून पूर्वपक्षी वेदाच्या वर्णनाशी सांख्यमताची एकता दाखविण्यासाठी सांगतात -

न विलक्षणत्वादस्य तथात्वञ्च शब्दात् ॥ २.१.४ ॥

अर्थ - न = चेतन ब्रह्म जगताचे कारण नाही; अस्य विलक्षणत्वात् = कारण हे कार्यरूप जगत् त्या कारणाहून विलक्षण (जड) आहे; च = आणि; तथात्वम् = त्याचे जड असणे; शब्दात् = शब्द (वेद) प्रमाणाने सिद्ध आहे.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये परब्रह्म परमात्म्यास 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' (तैत्ति उप २.१) याप्रकारे सत्य ज्ञानस्वरूप आणि अनन्त आदि लक्षणांनी युक्त सांगितले गेले आहे आणि जगतास ज्ञानरहित विचारणीय (तैत्ति उप १.७) अर्थात् जड म्हटले गेले आहे. म्हणून श्रुति प्रमाणानेही याची परमेश्वराहून विलक्षणता सिद्ध होते. कारणाहून कार्य विलक्षण असणे युक्तिसंगत नाही. म्हणून चेतन परब्रह्म परमात्म्यास अचेतन जगताचे उपादान कारण मानता कामा नये.

संबंध - जर म्हणाल, अचेतन म्हटल्या जाणाऱ्या आकाश आदि तत्त्वांचेही श्रुतिमध्ये चेतनाप्रमाणे वर्णन आढळून येते; जसे 'तत्तेज ऐक्षत' (छां ६.२.३) - त्या तेजाने विचार केला; 'ता आप ऐक्षन्त' (छां ६.२.४) - त्या जलाने विचार केला, इत्यादि. तसेच पुराणात नदी, समुद्र, पर्वत आदिंचेही चेतनासारखे वर्णन केले आहे. या प्रकारे चेतन असल्याने हे जगत् चेतन परमात्म्याहून विलक्षण नाही, म्हणून चेतन परमात्म्यास याचे कारण मानण्यात काही आपत्ति नाही. तर याचे उत्तर असे दिले आहे -

अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् ॥ २.१.५ ॥

अर्थ - तु = परंतु तेथे तर; अभिमानिव्यपदेशः = त्या त्या तत्वांच्या अभिमानी देवतांचे वर्णन आहे; ही गोष्ट; विशेषानुगतिभ्याम् = विशेष शब्दांच्या प्रयोगाने तथा त्या तत्वांत देवतांच्या प्रवेशाचे वर्णन असल्याने सिद्ध होत आहे.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये जे 'तेज, जल आदिंनी विचार केला' इत्यादि रूपाने जड तत्वात चेतनाच्या व्यवहाराचे कथन आहे, ते तर त्या तत्वांच्या अभिमानी देवतांना लक्ष्य करून केलेले आहे. ही गोष्ट त्या त्या स्थली प्रयुक्त केलेल्या विशेष शब्दांनीच सिद्ध होत आहे. जसे तेज, जल आणि अन्न - या तिन्हींच्या उत्पत्तीचे वर्णन केल्यानंतर त्यांना 'देवता' म्हटले गेले आहे (छां ६.३.२) तथा ऐतरेयोपनिषद १.२.४ मध्ये 'अग्नि वाणी बनून मुखात प्रविष्ट झाला, वायु प्राण बनून नासिकेत प्रविष्ट झाला - इत्यादि प्रकारे त्यांच्या अनुगतिचा उल्लेख असल्याने त्यांच्या अभिमानी देवतांचेच वर्णन सिद्ध होत आहे. कारण आकाश आदि जड तत्त्वेही या जगतात उपलब्ध आहे, जी चेतन ब्रह्माच्या धर्माहून सर्वथा भिन्न लक्षणांनी युक्त आहेत.

संबंध - वर उत्पन्न केल्या गेलेल्या शंकांना ग्रंथकार उत्तर देत आहेत -

दृश्यते तु ॥ २.१.६ ॥

अर्थ - तु = परंतु; दृश्यते = श्रुतिमध्ये उपादानाहून विलक्षण वस्तूच्या उत्पत्तिचे वर्णनही आढळून येते (म्हणून ब्रह्माला जगताचे उपादान कारण मानणे अनुचित नाही.)

व्याख्या - हे म्हणणे ठीक नाही की उपादानापासून उत्पन्न होणारे कार्य त्याच्याहून विलक्षण असू शकत नाही, कारण मनुष्य आदि चेतन व्यक्तींपासून नख-लोम आदि जड वस्तूंच्या उत्पत्तिचे वर्णन वेदात दिसून येते. जसे 'यथा सतः पुरुषात् केशलोमानि तथाक्षरात् सम्भवतीह विश्वम् । (मुं उप १.१.७) - जसे जीवित मनुष्यापासून केश आणि रोम उत्पन्न होतात, त्या प्रकारे अविनाशी परब्रह्मापासून हे सर्व जगत् उत्पन्न होते.' सजीव चेतन पुरुषापासून जड नख-रोम आदिंची उत्पत्ति त्याच्याहून सर्वथा विलक्षणच तर आहे. म्हणून ब्रह्माला जगताचे कारण मानणे युक्तिसंगत तथा श्रुति-स्मृतिंनी अनुमोदित आहे, यात काही विरोध नाही.

संबंध - याच विषयी आणखी एक शंका उपस्थित करून त्याचे निराकरण करतात -

असदिति वेन्न, प्रतिषेधमात्रत्वात् ॥ २.१.७ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल (असे मानल्याने); असत् = असत्कार्यवाद अर्थात ज्याची सत्ता नाही, अशा वस्तुच्या उत्पत्तिचा प्रसंग उपस्थित होईल; इति न = तर अशी गोष्ट नाही; प्रतिषेधमात्रत्वात् = कारण तेथे 'असत्' शब्द प्रतिषेधमात्राचा अर्थ, सर्वथा अभावाचा बोधक आहे.

व्याख्या - जर म्हणाल 'अवयवरहित चेतन ब्रह्मापासून सावयव जड वर्गाची उत्पत्ति मानल्यावर जी वस्तु प्रथम नव्हती, तिची उत्पत्ति मानण्याचा दोष उपस्थित होईल, जे श्रुति-प्रमाणाच्या विरुद्ध आहे. कारण वेदात असत् पासून सत् च्या उत्पत्तिला असंभव म्हटले गेले आहे. तर ते तसे नव्हे, कारण तेथे वेदात कारणाहून विलक्षण कार्याच्या उत्पत्तिचा निषेध नाही; परंतु 'असत्' शब्दवाच्य अभावापासून भावाची उत्पत्ति असंभव म्हटली गेली आहे. वेदान्त-शास्त्रात अभावापासून भावाची उत्पत्ति मानली गेलेली नाही. किंतु सत्स्वरूप सर्वशक्तिमान विद्यमान असूनही अप्रकट राहते, त्याचे त्याच्या संकल्पाने प्रकट होणे उत्पत्ति आहे. म्हणून परब्रह्मापासून जगताची उत्पत्ति मानणे असत् पासून सत् ची उत्पत्ति मानणे नाही.

संबंध - यावर पुन्हा पूर्वपक्षांकडून शंका उपस्थित केली जात आहे -

अपीतौ तद्वत् प्रसङ्गादसमञ्जसम् ॥ २.१.८ ॥

अर्थ - अपीतौ = असे मानल्यावर प्रलयकाली; तद्वत्प्रसङ्गात् = ब्रह्माला त्या संसाराचे जडत्व आदि सुख-दुःखादि धर्मांनी युक्त मानण्याचा प्रसंग उपस्थित होईल म्हणून, असमञ्जसम् = उपर्युक्त मान्यता युक्तिसंगत नाही.

व्याख्या - जरी प्रलयकालात संपूर्ण जगताचे त्या परब्रह्म परमात्म्यात विद्यमान असणे मान्य केले, तर मग त्या ब्रह्माला जड प्रकृतिचे जडत्व तथा जीवांच्या सुख-दुःख आदि धर्मांनी युक्त मानण्याचा प्रसंग येईल, जो कुणालाही मान्य नाही. कारण श्रुतिमध्ये त्या परब्रह्म परमेश्वराला सदैव जडत्व आदि धर्मरहित, निर्विकार, आणि सर्वथा विशुद्ध म्हटले गेले आहे. म्हणून उपर्युक्त मान्यता युक्तियुक्त नाही.

संबंध - आता सूत्रकार उपर्युक्त शंकेचे निराकरण करतात -

न तु दृष्टान्तभावात् ॥ २.१.९ ॥

अर्थ - (उपर्युक्त वेदसंमत सिद्धांतात) तु = निःसन्देह; न = पूर्वसूत्रात दाखविलेले दोष नाहीत; दृष्टान्तभावात् = कारण

असे बरेचसे दृष्टान्त उपलब्ध होतात (ज्यांच्यामुळे कारणात कार्य विलीन झाल्यावरही त्यात कार्याचे धर्म राहात नसल्याची गोष्ट सिद्ध होते.)

व्याख्या - पूर्वसूत्रात नमूद केलेली शंका समीचीन नाही; कारण कार्य आपल्या कारणात विलीन झाल्यावर त्याचे धर्म कारणात राहतात असा नियम नाही. उलट याच्या विरुद्ध बरेच दृष्टान्त मिळतात. अर्थात् कार्य कारणात विलीन होते, तेव्हा त्याचे धर्मही कारणात विलीन होऊन जातात, असे दिसून येते. जसे सुवर्णापासून बनलेली आभूषणे जेव्हा आपल्या कारणात विलीन होतात तेव्हा त्या आभूषणांचे धर्म सुवर्णात दिसून येत नाहीत, तसेच मातीपासून बनलेले घट आदि पात्रे जेव्हा आपले मूळ कारण मृत्तिकेत विलीन होतात तेव्हा घट आदिचे धर्म त्या मृत्तिकेत दिसून येत नाहीत. या प्रकारे आणखीही बरेच दृष्टान्त आहेत यावरून हेच सिद्ध होते की प्रलयकाळ अथवा सृष्टि कालात आणि कुठल्याही अवस्थेत कारण आपल्या कार्याच्या धर्माने लिप्त होत नाही.

संबंध - उपर्युक्त सूत्रात वादीच्या शंकेचे निराकरण केले गेले आहे. आता त्या द्वारा उत्पन्न झालेल्या दोषांची त्याच मतात व्याप्ति दाखवून आपले मत निर्दोष आहे हे सिद्ध करतात -

स्वपक्षदोषाच्च ॥ २.१.१० ॥

अर्थ - स्वपक्षदोशात् = वादीच्या स्वतःच्या पक्षांत उपर्युक्त सर्व दोष येतात म्हणून, च = ही (प्रधानला जगताचे कारण मानणे ठीक नाही.)

व्याख्या - सांख्यमतावलम्बी स्वयं असे मानतात की जगताचे कारणरूप प्रधान अवयवरहित, अव्यक्त आणि अब्राह्य आहे. त्यापासून साकार, व्यक्त तसेच दिसण्यात, ऐकण्यात येणाऱ्या जगताची उत्पत्ति मानणे तर कारणाहून विलक्षण कार्याची उत्पत्ति मानण्याचा दोष स्वीकार करणे आहे तथा जगताच्या उत्पत्तिपूर्वी कार्याचे शब्द, स्पर्श आदि धर्म प्रधानमध्ये राहात नाहीत आणि कार्याच्या उत्पत्ति नंतर कार्यात येतात. हे मानण्याचे कारण त्याच्या मतात असत् पासून सत् ची उत्पत्ति स्वीकार करण्याचा दोषही जशाच्या तसाच राहिला. या शिवाय प्रलयकाली जेव्हा समस्त कार्य प्रधानामध्ये विलीन होऊन जाते त्या समयी शब्द, स्पर्श आदि धर्म प्रधानात राहात नाहीत, अशी मान्यता असल्याने वादीच्या मतातही कारणात कार्याचे धर्म येण्याची शंका पूर्ववत् शिल्लक राहते. म्हणून वादीच्या द्वारा उपरिथत केले गेलेले तिन्ही दोष त्यांच्याच प्रधानकारणवादातही दिसून येतात, म्हणून प्रधानला जगताचे कारण मानणे कदापि उचित नाही.

संबंध -

तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथानुमेयमिति चेदेवमप्यनिर्मोक्षप्रसङ्गः
॥ २.१.११ ॥

अर्थ - चेत् इति = जर असे म्हणाल की; तर्काप्रतिष्ठानात् = तर्काची स्थिरता नसली तर; अपि = ही; अन्यथानुमेयम् = दुसऱ्या प्रकाराने अनुमानद्वारा कारणाचा निश्चय केला पाहिजे; एवम् अपि = तर अशा स्थितीतही; अनिमोक्षप्रसङ्गः = मोक्ष न मिळण्याचा प्रसंग येईल.

व्याख्या - एका मतावलंबीद्वारा उपस्थित केलेल्या युक्तीला दुसरा मानत नाही. तो त्यात दोष सिद्ध करून दुसरी युक्ति उपस्थित करतो. परंतु या दुसऱ्या युक्तिला तो पहिला मानत नाही, तो तिच्यातही दोष सिद्ध करून नवीच युक्ति प्रस्तुत करतो. या प्रकारे एका नंतर दुसरे तर्क उठत राहण्याने त्यांना काही स्थिरता राहात नाही आणि त्यांची समाप्तीही होत नाही, असे म्हणणे ठीक आहे. तथापि दुसऱ्या प्रकाराने अनुमानद्वारा कारणतत्त्वाचा निश्चय करावयास हवा, असे कोणी म्हणेल तर ते योग्य नाही. कारण अशा स्थितिमध्ये वेदप्रमाणरहित कुठलेही अनुमान वास्तविक ज्ञान करविणारे सिद्ध होणार नाही. म्हणून त्याच्याद्वारा तत्त्वज्ञान होणे असंभव आहे आणि

तत्त्वज्ञानाशिवाय मोक्ष मिळू शकत नाही. म्हणून सांख्य-मतांत संसारापासून मोक्ष मिळण्याचा प्रसंग येईल.

संबंध - उपर्युक्त प्रकाराने प्रधान-कारणवादाचे खंडन त्याच युक्तींनी अन्य वेदविरुद्ध मतांचेही निराकरण होते, असे म्हणतात -

एतेन शिष्टपरिग्रहा अपि व्याख्याताः ॥ २.१.१२ ॥

अर्थ - एतेन = या पूर्वनिरूपित सिद्धान्ताने; शिष्टपरिग्रहाः = शिष्ट पुरुषांच्या द्वारा अस्वीकृत अन्य सर्व मतांचे; अपि = ही; व्याख्याताः = प्रतिवाद केला गेला आहे.

व्याख्या - पाचव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रपर्यंत जे सांख्यमतावलंबियांच्याद्वारा उपरिथत केल्या गेलेल्या शंकांचे निराकरण करून वैदिक सिद्धान्ताचे प्रतिपादन केले गेले आहे. यामुळे इतर मत-मतांतरांचेही, जे वेदानुकूल नसल्याने शिष्ट पुरुषांना मान्य नाहीत, त्यांचेही निराकरण झाले आहे. कारण त्यांचे मतही या विषयात सांख्यमताशी मिळते जुळते आहे.

संबंध - पूर्वप्रकरणात प्रधानकारणवादाचे निराकरण केले गेले. आता ब्रह्मकारणवादात दुसऱ्या प्रकारच्या दोषांची उद्भावना करून त्यांचे निवारण केले जात आहे -

भोक्त्रापतेरविभागश्चेत् स्यात्लोकवत् ॥ २.१.१३ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल; भोक्त्रापतेः = (ब्रह्माला जगताचे कारण मानल्याने त्यात) भोक्तृत्वाचा प्रसंग येईल म्हणून; अविभाग = जीव आणि ईश्वराचा विभाग सिद्ध होणार नाही, त्याचप्रकारे जीव आणि जड-वर्गाचाही परस्पर विभाग सिद्ध होणार नाही; (इति न) = तर हे म्हणणे योग्य नाही; लोकवत् = कारण की लोकात जसा विभाग दिसून येतो, तसा; स्यात् = असू शकतो

व्याख्या - जर म्हणाल 'ब्रह्माला जगताचे कारण मानल्याने स्वयं ब्रह्माचेच जीवाच्या रूपात कर्म-फलरूप सुख-दुःख आदिचा भोक्ता होणे सिद्ध होईल, यामुळे जीव आणि भोक्तापण येण्याने भोक्ता (जीवात्मा) आणि भोग्य (जडवर्ग) यांचाही विभाग असंभव होईल, तर अशी गोष्ट नाही. कारण एका कारणापासून उत्पन्न झालेल्या वस्तूमध्ये असा विभाग प्रत्यक्ष दिसून येतो. त्याचप्रकारे ब्रह्म आणि जीवात्मा तथा जीव आणि जडवर्गाचा विभाग असल्यानेही काही अडचण राहणार नाही. अर्थात् लोकात जशी ही गोष्ट दिसून येते की पित्याचे अंशभूत बालक ज्यावेळी गर्भात असते त्यावेळी गर्भजनित पीडेचा भोक्ता ते बालक असते, पिता असत नाही. तथा ते बालक आणि पिता यांचा विभागही प्रत्यक्ष दिसून येतो.

त्याचप्रकारे ब्रह्मात भोक्तृत्व येण्याची शंका नाही तथा जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्यात परस्पर विभाग असण्यातही काही अडचण नाही. याशिवाय, एकाच पित्यापासून उत्पन्न झालेली मुले परस्पर एक दुसऱ्याच्या सुख-दुःखाचा भोक्ता होत नाही. याप्रकारे भिन्न भिन्न जीवांना कर्मानुसार जे सुख-दुःख प्राप्त होते त्याचा उपभोग ते पृथक्पृथक् करतात, एक दुसऱ्याचा नाही. याचप्रमाणे हेही दिसून येते की एकच पृथ्वीतत्वाची नाना प्रकारची कार्ये घट, पट, कपाट आदिमध्ये परस्पर भेदाची उपलब्ध अनायास होत आहे, त्यात काही अडचण येत नाही. घडा, वस्त्र किंवा कपाट बनत नाही. सर्वांची वेगवेगळी नामे, रूपे आणि व्यवहार चालू असतात. त्याचप्रकारे एकाच ब्रह्माचे असंख्य कार्य होऊनही त्याच्या विभागात कुठल्याही प्रकारची अडचण येत नाही.

संबंध - असे मानण्याने कारण आणि कार्यात अनन्यता सिद्ध होणार नाही, अशी शंका आली तर सांगतात -

तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः ॥ २.१.१४ ॥

अर्थ - आरम्भणशब्दादिभ्यः = आरम्भण शब्द आदि हेतूंच्यामुळे तदनन्यत्वम् = त्याची, अर्थात कार्याची कारणाशी अनन्यता सिद्ध होत आहे.

व्याख्या - छान्दोग्य उपनिषदात असे सांगितले गेले आहे की, 'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद् वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् ।' (६.१.४) - हे सोम्य ! जसे मातीच्या एका ढेकळाचे तत्त्व जाणल्यावर मातीपासून उत्पन्न होणाऱ्या समस्त कार्यास जाणल्यासारखे होते, त्यांची नामे आणि आकृति मधील भेद तर व्यवहारासाठी आहेत; वाणीने त्यांचे कथनमात्र होत असते. वास्तविक तर कार्यरूपातही ती मातीच आहे. या प्रकारे हे कार्यरूपात वर्तमान जगतदेखील ब्रह्मरूपच आहे. या कथनाने जगताची ब्रह्माशी अनन्यता सिद्ध होत आहे. तथा सूत्रात 'आदि' शब्दाचा प्रयोग असल्याने हा अभिप्राय निघतो की या प्रकरणात आलेल्या इतर वाक्यांनीही हीच गोष्ट सिद्ध होते. उक्त प्रकरणात 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' चा प्रयोग (छं ६.८ पासून १६ व्या खण्डापर्यंत) कित्येक वेळा आला आहे. याचा अर्थ असा आहे की 'हे सर्व काही ब्रह्मस्वरूप आहे' याप्रकारे श्रुतिने कारणरूप ब्रह्माशी कार्यरूप जगताच्या अनन्यतेचे स्पष्ट शब्दात प्रतिपादन केले आहे. 'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् ।' (छं ६.२.१) - हे सोम्य ! हे समस्त जगत् प्रकट होण्यापूर्वी एकमात्र अद्वितीय सत्यस्वरूप ब्रह्मच होते. यावरून अनन्यते बरोबर हेही सिद्ध होते की हे जड-चेतन भोग्य आणि भोक्त्याच्या आकारात प्रत्यक्ष दिसणारे

जगत उत्पत्तिपूर्वीही अवश्य होते, परंतु परब्रह्म परमात्म्याच्या शक्तिरूपांत. याचे वर्तमानरूप त्या समयी अप्रकट होते. जसे सुवर्णाचे विकार हार, कंकण, कुंडल आदि उत्पत्तिपूर्वी आणि विलीन झाल्यानंतर आपल्या कारणरूप सुवर्णात शक्तिरूपाने राहात असते. शक्ति शक्तिमानात अभेद असल्याने त्यांच्या अनन्यतेमध्ये कुठल्याही प्रकारचा दोष येत नाही. त्याचप्रकारे हे जड-चेतनात्मक संपूर्ण जगत उत्पत्तिपूर्वी आणि प्रलयानंतर परब्रह्म परमेश्वरात शक्तिरूपाने अव्यक्त राहते. म्हणून जगताची ब्रह्माशी अनन्यता असण्यात कुठल्याही प्रकारची अडचण येत नाही. गीतेत भगवंतांनी स्वतः म्हटले आहे की ही आठ भेद असणारी जडप्रकृति तर माझी अपरा प्रकृतिरूपा शक्ति आहे आणि जीवरूप चेतन-समुदाय माझी परा प्रकृति आहे (७.५) यानंतर हेही सांगितले आहे की 'या दोन्ही समस्त प्राण्यांचे कारण आहेत आणि मी संपूर्ण जगतची उत्पत्ति एवं प्रलयरूप महाकारण आहे' (७.६) या कथनाने भगवंतांनी आपली प्रकृतिशी अनन्यता सिद्ध केली आहे. याचप्रकारे सर्वत्र समजून घेतले पाहिजे.

संबंध - प्रथम असे जे सांगितले होते की कार्य केवळ वाणीचा विषय आहे, कारणच सत्य आहे, यामुळे असा भ्रम होऊ शकतो की कार्याची वास्तविक सत्ता नाही. म्हणून ही शंका दूर

करण्यासाठी हे सिद्ध करतात की आपल्या वर्तमान अवस्थेत पूर्वीही शक्तिरूपात कार्याची सत्ता राहात असते -

भावे चोपलब्धे: ॥ २.१.१५ ॥

अर्थ - भावे = (कारणात शक्तिरूपाने) कार्याची सत्ता असल्यावर; च = ही; उपलब्धे: = त्याची उपलब्धि होत असते, म्हणून हे सिद्ध होते की हे जगत आपले कारण जे ब्रह्म त्यात शक्तिरूपाने सदैव स्थित आहे.

व्याख्या - हे दृढ करतात की कार्य आपल्या कारणात शक्तिरूपाने सदैव विद्यमान असते. म्हणून त्याची उपलब्धि होते. कारण जी वस्तू वास्तविक विद्यमान असते, तिचीच उपलब्धि होत असते. जी वस्तू नसते अथात् सशाचे शिंग आणि आकाशपुष्पाप्रमाणे जिचा सर्वथा अभाव असतो तिची उपलब्धि होत नाही. म्हणून हे जड-चेतनात्मक जगत आपले कारणरूप परब्रह्म परमेश्वरात शक्तिरूपाने अवश्य विद्यमान आहे आणि सदैव आपल्या कारणाहून अभिन्न आहे.

संबंध - सत्कार्यवादाच्या सिद्धिसाठी पुन्हा सांगतात -

सत्त्वाच्चावरस्य ॥ २.१.१६ ॥

अर्थ - अवरस्य = कार्याचा; सत्त्वात् = सत् असणे श्रुतिमध्ये सांगितले गेले आहे, त्यामुळे; च = ही (प्रकट होण्यापूर्वी त्याचे असणे सिद्ध होत आहे)

व्याख्या - छान्दोग्य उपनिषदात (६.२.१) मध्ये म्हटले आहे की 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' - हे सोम्य ! हे प्रकट होण्यापूर्वीही सत्य होते. बृहदारण्यकातही म्हटले आहे 'तद्देदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्' (१.४.७) - त्या समयी हे अप्रकट होते. या वर्णनावरून हे सिद्ध होते की स्थूलरूपात प्रकट होण्यापूर्वी हे संपूर्ण जगत आपल्या कारणात शक्तिरूपाने विद्यमान राहते आणि तेच सृष्टिकालीप्रकट होत असते.

संबंध - श्रुतिमध्ये विरोध प्रतीत झाल्यामुळे त्याचे निराकरण करतात -

असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न, धर्मान्तेण वाक्यविशेषात् ॥
२.१.१७ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल (इतर श्रुतिमध्ये); असद्व्यपदेशात् = उत्पत्तिच्यापूर्वी या जगताला 'असत्' म्हटले गेले आहे म्हणून; न = कार्याचे कारणात आधीपासून विद्यमान असणे सिद्ध होत नाही (कारण); धर्मान्तरेण = असे म्हणणे धर्मान्तराच्या

अपेक्षेने आहे; वाक्यशेषात् = ही गोष्ट अंतिम वाक्याने सिद्ध होत आहे.

व्याख्या - तैत्तिरीय उपनिषदात म्हटले आहे की 'असद् वा इदमग्र आसीत् । ततो वै सदजातत । तदात्मानं स्वयमकुरुत । तस्मात्सुकृतमुच्यते । (२.७) - हे सर्व प्रथम असत् च होते, त्यापासून सत् उत्पन्न झाले, त्याने स्वतःच आपल्याला या रूपात बनविले, म्हणून त्यास 'सुकृत' म्हणतात. या श्रुतिमध्ये जी गोष्ट सांगितली गेली आहे की 'प्रथम असत् च होते' त्याचा अभिप्राय हा नाही की हे जगत् प्रकट होण्यापूर्वी नव्हते; कारण यानंतर 'आसीत्' पदाने त्याचे असणे सांगितले आहे. नंतर त्यापासून 'सत्' ची उत्पत्ति सांगितली आहे. त्यानंतर असे म्हटले आहे की त्याने स्वतःच आपल्याला या रूपात प्रकट केले. म्हणून येथे असे समजले पाहिजे की धर्मान्तराच्या अपेक्षेने त्यास 'असत्' म्हटले आहे. अर्थात प्रकट होण्यापूर्वीचे अप्रकट रूपात विद्यमान राहणे धर्मांतर आहे, यालाच 'असत्' नामाने संबोधले गेले आहे, त्याचे विद्यमान नसणे हे दर्शविण्यासाठी नाही. तात्पर्य हे आहे की उत्पत्तिपूर्वी हे जगत् असत् अप्रकट होते. नंतर त्यापासून सत्ची उत्पत्ति झाली - अर्थात् अप्रकट जगत आपल्या अप्राकट्यरूप धर्माचा त्याग करून प्राकट्यरूप धर्माने युक्त झाले, अप्रकटपासून प्रकट

झाले. छान्दोग्य उपनिषदात ही गोष्ट स्पष्टपणे समजाऊन दिली आहे. तेथे श्रुतिचे वर्णन असे आहे - 'तद्वैक आहुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं तस्मादसतः सज्जायत' (६.२.१) - कुणी कुणी म्हणतात की हे जगत प्रथम 'असत्'च होते, ते एकटेच होते. दुसरे कोणी नव्हते. नंतर त्या असत्'पासून 'सत्' उत्पन्न झाले. एवढे म्हणून श्रुति स्वतःच अभावाच्या भ्रमाचे निवारण करीत म्हणते - 'कुतस्तु खलु सोम्यैवं स्यादिति होवाच कमसतः सज्जायेतेति ।' (६.२.२) - परंतु हे सोम्य ! असे होणे कसे संभव आहे, असत्पासून सत् कसे उत्पन्न होऊ शकते. तात्पर्य हे आहे की अभावापासून भावाची उत्पत्ति होऊ शकत नाही. म्हणून 'सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीत् । (६.२.२) - हे सर्व प्रथम सत्च होते. हा श्रुतिने निश्चय केला आहे. या प्रकारे वाक्यशेषापासून सत्कार्यवादाचीच सिद्धि होत आहे.

संबंध - परत ही गोष्ट दृढ करतात -

युक्तेः शब्दान्तराच्च ॥ २.१.१८ ॥

अर्थ - युक्तेः = युक्तिने, च = तथा; शब्दान्तरात् = दुसऱ्या शब्दांनीही (हीच गोष्ट सिद्ध होते.)

व्याख्या - जी वस्तु वास्तवात नसते, तिचे उत्पन्न होणे दिसून येत नाही. जसे आकाशात फूल आणि सशाला शिंग असणे आजपर्यंत कोणी पाहिलेले नाही. या युक्तिने, तसेच बृहदारण्यक आदिमध्ये जे त्यासाठी अव्याकृत आदि शब्द प्रयुक्त आहेत, त्या शब्दांनीही हेच सिद्ध होते की 'हे जगत उत्पन्न होण्यापूर्वीही सत्त्व होते'.

संबंध - आता पुन्हा ही गोष्ट कापडाच्या दृष्टांताने सिद्ध करतात -

पटवच्च ॥ २.१.१९ ॥

अर्थ - पटवत् = सूतात वस्त्राप्रमाणे; च = देखील (ब्रह्मात हे जगत् आधीपासूनच स्थित आहे.)

व्याख्या - जोपर्यंत कपडा शक्तिरूपाने सूतात अप्रकट राहतो, तोपर्यंत तो दिसून येत नाही. तोच ज्यावेळी विणकराकडून विणला जातो तेव्हा कापडाच्या रूपात प्रकट होतो तेव्हा आपल्याला वस्त्र रूपात दिसू लागतो. प्रकट होण्यापूर्वी आणि प्रकट झाल्यानंतर, दोन्ही अवस्थांमध्ये वस्त्र आपल्या कारणात विद्यमान असते आणि त्यापासून अभिन्नही असते. याचप्रकारे जगतालाही समजून घेतले पाहिजे. ते उत्पत्तिच्या

पूर्वीही ब्रह्मात स्थित आहे आणि उत्पन्न झाल्यावरही त्यांच्याहून पृथक झालेले नाही.

संबंध - हे प्राण आदिव्या दृष्टांताने समजावतात -

यथा च प्राणादि ॥ २.१.२० ॥

अर्थ - च - तथा; यथा = जसे; प्राणादि = प्राण आणि इंद्रिये (स्थूल शरीरातून बाहेर निघाल्यानंतर दिसत नाहीत तरीही त्यांची सत्ता अवश्य असते, त्याचप्रकारे प्रलयकाळातही अव्यक्तरूपाने जगताची स्थिति अवश्य असते.

व्याख्या - जसे मृत्यूकाळी प्राण आणि इंद्रिये आदि जीवात्म्याच्या बरोबरच शरीरातून बाहेर अन्यत्र निघून जातात तेव्हा त्यांच्या स्वरूपाची उपलब्धि होत नाही तथापि त्यांची सत्ता अवश्य आहे. त्याप्रकारे प्रलयकाळी या जगताची अप्रकट अवस्था उपलब्ध होत नसली तरीही याची कारणरूपात सत्ता अवश्य आहे, असे मानले पाहिजे.

संबंध - ब्रह्मास जगताचे कारण आणि जगताची त्याच्याशी अनन्यता मानण्यात दुसऱ्या प्रकारची शंका उत्पन्न करून तिचे निराकरण करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा प्रारंभ केला जात आहे.

इतरव्यपदेशाद्धिताकरणादिदोषप्रसक्तिः ॥ २.१.२१ ॥

अर्थ - इतरव्यपदेशात् = ब्रह्मच जीवरूपाने उत्पन्न होते असे म्हणण्याने; हिताकरणादिदोषप्रसक्तिः = (ब्रह्मात) आपले हित न करणे अथवा अहित करणे आदिचा दोष येऊ शकतो.

व्याख्या - श्रुमध्ये म्हटले आहे की 'तत्त्वमसि श्वेतकेतो' (छां उप ६.८.७) - हे श्वेतकेतु ! तू तेच आहेस. 'अयमात्मा ब्रह्म' (बृ. उप २.५.१९) - हा आत्मा ब्रह्म आहे. तथा 'सेयं देवतेमास्ति स्रो देवता अनेनैव जीवेनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरोत्' (छां उप ६.३.३) - या देवतेने (ब्रह्माने) तेज आदि तत्त्वापासून निर्मित या शरीरात जीवात्मारूपाने प्रवेश करून नाम-रूपांना प्रकट केले. या शिवाय असेही सांगितले गेले आहे की 'त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी' (श्वेता ४.३) - तू स्त्री आहेस, तू पुरुष आहेस, तूच कुमार आणि कुमारी आहेस, इत्यादि. या वर्णनाने हे स्पष्ट होते की ब्रह्म स्वतःच जीवरूपाने उत्पन्न झाले. यावरून ब्रह्मात आपले हित न करणे अथवा अहित करण्याचा दोष येतो तर ते उचित नाही; कारण जगतात असा कोणीही प्राणी दिसून येत नाही की जो समर्थ असूनही दुःख भोगत राहतो आणि आपले हित करीत नाही. जर ते स्वतःच जीव बनून दुःख भोगत असेल तर मग सर्वज्ञ शर्वशक्तिमान परमेश्वराचे याप्रकारे आपले हित न करणे वा

अहित करणे, अर्थात् आपल्याला जन्म-मरणाच्या चक्रात घालत राहणे आदि अनेक दोष संघटित होऊ लागतील, जे की सर्वथा अयुक्त आहे, म्हणून ब्रह्माला जगताचे कारण मानणे उचित नाही.

संबंध - आता उक्त शंकेचे निराकरण करण्यासाठी सांगतात -

अधिकं तु भेदनिर्देशात् ॥ २.१.२२ ॥

अर्थ - तु = परंतु (ब्रह्म जीव नाही, परंतु त्याहून); अधिकम् = अधिक आहे; भेदनिर्देशात् = कारण जीवात्म्याहून ब्रह्माचा भेद दाखवला गेला आहे.

व्याख्या - बृहदारण्यकोपनिषदात जनक आणि याज्ञवल्क्यांच्या संवादाचे वर्णन आहे. तेथे सूर्य, चंद्रमा आणि अग्नि आदि दैवी ज्योतींचे तसेच वाणी आदि आध्यात्मिक ज्योतींचे वर्णन केल्यानंतर याच्या अभावांत आत्म्याला 'ज्योति' अर्थात प्रकाशक म्हटले आहे (बृ उप ४.३.४-६) नंतर त्या आत्म्याचे स्वरूप विचारल्यावर विज्ञानमय जीवाला 'आत्मा' म्हटले आहे (बृ उप ४.३.७) तदनंतर जाग्रत, स्वप्न तथा सुषुप्ति आदि अवस्थांच्या भेदांचे वर्णन करीत असता म्हटले आहे की 'हा जीव सुषुप्तिकाळात बाहेरील व आंतील ज्ञानरहित (शून्य) होऊन परब्रह्म परमात्म्याशी संयुक्त होत

असतो. (बृ उप ४.३.२१) तत्पश्चात् मरणकालव्या स्थितीचे निरूपण करतांना म्हणतात की, 'त्या परब्रह्माने अधिष्ठित झालेला हा एक शरीरातून दुसऱ्या शरीरात जातो.' (बृ उप ४.३.३७) या वर्णनाने जीव आणि ब्रह्माचा भेद स्पष्ट होत आहे. याचप्रकारे छान्दोग्य उपनिषदात जे म्हटले आहे की 'अनेक जीवेनात्मनानुप्रविश्य' इत्यादि, याचा अर्थ जीवरूपाने ब्रह्माचे प्रवेश मानल्यानेच श्वेताश्वेतरोपनिषद (४.६) मध्ये जे जीव आणि ईश्वराला एकाच शरीररूप वृक्षावर राहणाऱ्या दोन पक्षांप्रमाणे (हा मंत्र सूत्र १.३.७ च्या व्याख्येत आला आहे) म्हटले आहे ते संगत आहे. तसेच कठोपनिषदात जो द्विवचनाचा प्रयोग करून हृदयरूपी गुहेत प्रविष्ट दोन तत्वांचे (जीवात्मा आणि परमात्म्या यांचे वर्णन केले गेले आहे श्वेता. १.९ मध्ये (हा मंत्र सूत्र १.२.११ च्या व्याख्येत आला आहे) जी सर्वज्ञ आणि अल्पज्ञ विशेषणे देऊन दोन अजन्मा आत्म्यांचे (जीव आणि ईश्वर यांचे) प्रतिपादन झाले आहे तथा श्रुतिमध्ये जे परब्रह्म परमेश्वरास प्रकृति एवं जीवात्मा दोन्हीवर शासन करणारा म्हटले गेले आहे, या सर्व वर्णनांची संगति ही जीव आणि ब्रह्मात भेद मानण्यानेच होऊ शकते. अंतर्यामि ब्राह्मणात तर स्पष्ट शब्दात जीवात्म्यास ब्रह्माचे शरीर म्हटले गेले आहे. बृ. उ ३.७.२२ (हा मंत्र सूत्र १.२.२० मध्येही आला आहे) मैत्रेयी ब्राह्मण (बृ. २.४.७) मध्ये परमात्म्याला जाणण्या आणि धान

करण्यायोग्य म्हटले गेले आहे. या प्रकारे वेदांत जीवात्मा आणि परमात्म्याच्या भेदाचे वर्णन असल्याने हेच सिद्ध होते की तो जगताचा कर्ता, धर्ता आणि संहर्ता परमेश्वर जीव नाही, परंतु त्याहून अधिक अर्थात् जीवाचा स्वामी आहे. 'तत्त्वमसि', 'अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादि वाक्यांच्या द्वारा जे जीवाला ब्रह्मरूप म्हटले गेले आहे ते पूर्ववर्णित कारण आदि कार्याच्या अनन्यतेस धरून म्हटले गेले आहे. परमेश्वर कारण आहे आणि जड-चेतनात्मक जगत् त्याचे कार्य आहे. कारणापासून कार्य अभिन्न असते. कारण ते त्याच्या शक्तिचा विस्तार असते. या दृष्टीने जीवही परमात्म्यापासून अभिन्न आहे. ब्रह्म सर्वत्र आहे. जीव ईश्वराच्या अधीन आहे, परमात्मा सर्वांचा शासक आणि स्वामी आहे. म्हणून जीव आणि ब्रह्माचा अत्यंत अभेद सिद्ध होत नाही. ज्या प्रकारे कार्यरूप जड प्रपंचाची कारणरूप ब्रह्माहून अभिन्नता असूनही भेद प्रत्यक्ष आहे; त्याचप्रकारे जीवात्म्याचाही ब्रह्माशी भेद आहे. ब्रह्म नित्यमुक्त आहे, म्हणून आपले अहित करणे, आवागमनाच्या चक्रात स्वतःस घालणे आदि दोष त्याच्यावर लावले जाऊ शकत नाहीत.

संबंध - ही गोष्ट सिद्ध करण्यासाठी दुसरी युक्ति देतात -

अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः ॥ २.१.२३ ॥

अर्थ - च = तथा; अश्मादिवत् = (जड) पाषाण आदिप्रमाणे (अल्पज्ञ) जीवात्माही ब्रह्माहून भिन्न आहे, म्हणून; तदनुपपत्तिः = जीवात्मा आणि परमात्म्याचा अत्यंत अभेद सिद्ध होत नाही.

व्याख्या - ज्या प्रकारे परमेश्वर चेतन, ज्ञानस्वरूप, आनंदमय तथा सर्वांचा रचयिता असल्याकारणाने आपल्या अपरा प्रकृतिच्या विस्ताररूप, पाषाण, काष्ठ, लोखंड, सुवर्ण आदि निर्जीव जड पदार्थाहून भिन्न आहे, केवळ कारणरूपाने त्या वस्तूंच्यामध्ये अनुगत असल्यामुळेच त्यापासून अभिन्न म्हटले जाते, त्याचप्रकारे आपल्या परा प्रकृतिच्या विस्तारभूत जीवसमुदायाहूनही ते भिन्नच आहे. कारण जीव अल्पज्ञ एवं सुख-दुःख आदिचा भोक्त आहे आणि परमात्मा सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, सर्वाधार, सर्वनियंता तथा सुख-दुःखाहून पर आहेत. कारण आणि कार्याच्या अनन्यतेला घेऊनच जीवमात्र परमेश्वराहून अभिन्न म्हटले होते, म्हणून ब्रह्मात हा दोष येत नाही की 'तो आपले अहित करत आहे'; तो हित-अहित यांच्या पर आहे. सर्वांचे हित त्याच्यामुळेच होत असते.

संबंध - येथपर्यंत सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान परमेश्वराला समस्त जगताचे कारण असून सर्वाहून विलक्षण तथा सर्वश्रेष्ठ सिद्ध केले गेले आहे. त्यात प्रतीत होणाऱ्या दोषांचेही उत्तम प्रकारे

निराकरण केले गेले. आता त्या सत्यसंकल्प परमेश्वराचे कुणाच्याही सहाय्याशिवाय आणि परिश्रमाशिवाय केवळ संकल्पमात्रेच विचित्र जगताची रचना करणे त्यांच्याच अनुरूप आहे, हे सिद्ध करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ केला जात आहे -

उपसंहारदर्शनाच्चेति चेन्न क्षीरवृद्धिः ॥ २.१.२४ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल; उपसंहार दर्शनात् = लोकात घट आदि बनविण्यासाठी साधन सामग्रीचा संग्रह दिसून येतो परंतु ब्रह्माजवळ कुठलेही साधन नाही म्हणून; न = ब्रह्म जगताचा कर्ता नाही; इति न = तर असे म्हणणे ठीक नाही कारण; क्षीरवत् = दुधाप्रमाणे ब्रह्माला अन्य साधनांची अपेक्षा नाही.

व्याख्या - जर म्हणाल की लोकात घडे, वस्त्र आदि बनविण्यासाठी सक्रिय कार्यकर्ता असणे, तसेच माती, दण्ड, चाक आणि सूत, चरखा आदि साधनांचा संग्रह अवश्य पाहिला जातो, त्या साधन-सामग्री शिवाय कुठलेही कार्य होताना दिसत नाही. परंतु ब्रह्माला एकमात्र, अद्वितीय, निराकार, निष्क्रिय आदि म्हटले गेले आहे. त्याच्याजवळ कुठलीही साधन-सामग्री नाही, म्हणून ते या विचित्र जगताच्या सृष्टीचे

कार्य करू शकत नाही, तर असे म्हणणे ठीक नाही. कारण जसे दूध आपल्या सहज शक्तीने, कुठल्याही बाह्य साधनाची मदत न घेताही दहीरूपात परिणत होते, त्याचप्रकारे परमात्माही आपल्या स्वाभाविक शक्तीने जगताचे स्वरूप धारण करतो. जसे कोळ्याला जाळे बनविण्यासाठी कुठल्याही अन्य साधनाची अपेक्षा नसते, त्याचप्रकारे परब्रह्म कुठल्याही अन्य साधनांच्या मदतीखेरीज आपल्या अचिंत्य शक्तीनेच जगताची रचना करते. श्रुति परमेश्वराच्या त्या अचिंत्य शक्तीचे वर्णन या प्रकारे करत आहे 'त्या परमात्म्याला कुठल्याही साधनाची आवश्यकता नाही. त्याच्या समान आणि त्याच्याहून वरचढ (श्रेष्ठ) ही कोणी दिसून येत नाही. त्याच्या ज्ञान, बल आणि क्रियारूप स्वाभाविक पराशक्ति नाना प्रकारची ऐकण्यात येते.' (श्वेता. ६.८ - हा मंत्र सूत्र १.१.२ मध्येही आला आहे.)

संबंध - आता ही जिज्ञासा उत्पन्न होते की 'दूध, जल आदि जड वस्तूमध्ये तर या प्रकारचा परिणाम होणे असंभव आहे. कारण त्यात संकल्पपूर्वक विचित्र रचना करण्याची प्रवृत्ति दिसून येत नाही, परंतु ब्रह्म तर ईक्षण (संकल्प अथवा विचार) पूर्वक जगताची रचना करते, म्हणून त्याच्यासाठी दुधाचा दृष्टान्त देणे ठीक नाही. जे लोक विचार करून कार्य करणारे

आहेत अशा लोकांना साधन सामग्रीची आवश्यकता असतेच. ब्रह्म अद्वितीय असल्याने साधनशून्य आहे म्हणून ते जगताचा कर्ता कसे होऊ शकते ? यावर म्हणतात -

देवादिवदपि लोके ॥ २.१.२५ ॥

अर्थ - लोके = लोकात; देवादिवत् = देवता आदिंच्याप्रमाणे; अपि = उपकरणांशिवायही कार्य करण्याची शक्ति दिसून येते.

व्याख्या - जसे लोकात देवता आणि योगी आदि कुठल्याही उपकरणाच्या मदतीशिवाय आपल्या अद्भुत शक्तिच्याद्वारा बऱ्याच शरीर आदिंची रचना करतात, कुठल्याही साधन सामग्रीशिवाय संकल्पमात्रे करून मनोवांछित विचित्र पदार्थ प्रकट करतात (उदा० रामचरित मानस वा वाल्मीकि रामायणातील भरद्वाजद्वारा भरताच्या अतिथिसत्काराचा प्रसंग.) अचिंत्य शक्ति-संपन्न परमेश्वर आपल्या केवळ संकल्पाने जर जड-चेतनाच्या समुदायरूप विचित्र जगतची रचना करत असेल अथवा स्वतः त्याच्या रूपात प्रकट झाला तर त्यात काय आश्चर्य आहे ? साधारण कोळी आपल्याच शक्तिने अन्य साधनांशिवायच जाळे बनवतो, तर सर्वशक्तिमान परमेश्वरास या जगताचे अभिन्न निमित्तोपादान कारण मानण्यात काय आपत्ति असू शकते ?

संबंध - उपर्युक्त गोष्ट दृढ करण्यासाठी शंका उपस्थित करतात -

कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा ॥ २.१.२६ ॥

अर्थ - कृत्स्नप्रसक्तिः = ब्रह्माला जगताचे कारण मानल्यावर ते पूर्णरूपाने जगताच्या रूपात परिणत झाले आहे असे मानण्याचा दोष उपस्थित होईल; वा= अथवा; निरवयवत्वशब्दकोपः = त्यास अवयवरहित म्हणणाऱ्या श्रुतिंच्या शब्दांशी विरोध होईल.

व्याख्या - पूर्वपक्षाचे म्हणणे आहे की जर ब्रह्माला जगताचे कारण मानले तर त्यात दोन दोष येतील. एक तर हा की ब्रह्म अवयवरहित असल्याने आपल्या संपूर्ण रूपाचेच जगताच्या आकारात परिणत झाले आहे असे मानावे लागेल. मग जगताहून भिन्न ब्रह्म नावाची कुठली वस्तूच राहणार नाही. जर ब्रह्म सावयव असते तर असे समजावे लागले असते की त्याच्या शरीराचा एक अंश विकृत होऊन जगत् रूपात परिणत झाला आहे आणि शेष अंश ब्रह्मरूपात परिणत झाला आहे. परंतु ते अवयवयुक्त तर नाहीच आहे, कारण की श्रुति त्यास निष्कल, निष्क्रिय, शांत, निरवद्य आणि निरंजन म्हणते (निष्क्रियं निष्कलं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम् । (श्वेता ६.१९);

दिव्य आणि अमूर्त आदि विशेषणांनी विभूषित करते - 'दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः स बाह्याभ्यन्तरो ह्यजः । (मुंडक २.१.२). अशा स्थितीत पूर्णतः ब्रह्माचा परिणाम मानल्यावर त्याचे श्रवण मनन आणि निदिध्यासन आदिचा उपदेश व्यर्थ होईल. आणि जर या दोषापासून सुटण्यासाठी ब्रह्माला सावयव मानले तर मग त्या 'अवयवरहित अजन्मा' आदि म्हणणाऱ्या श्रुतिंच्या शब्दाशी स्पष्टच विरोध येतो. सावयव असल्यावर ते नित्य आणि सनातनही राहू शकत नाही. म्हणून ब्रह्माला जगताचे कारण मानणे युक्तिसंगत आहे.

संबंध - या शंकेच्या उत्तरात म्हणतात -

श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् ॥ २.१.२७ ॥

अर्थ - तु = परंतु हा दोष येत नाही, कारण); श्रुतेः = श्रुतिने हे सिद्ध होत आहे की ब्रह्म जगताचे कारण असून निर्विकाररूपाने स्थित आहे; शब्दमूलत्वात् = ब्रह्माचे स्वरूप कसे आहे ? यात वेदच प्रमाण आहे (म्हणून वेद जसे वर्णन करतो, तसेच त्याचे स्वरूप मानले पाहिजे

व्याख्या - पूर्वपक्षीने जे दोष उपस्थित केले आहेत, ते सिद्धान्तपक्षावर लागू होत नाहीत. कारण तो श्रुतिवर आधारीत आहे. श्रुतिने ज्या प्रकारे ब्रह्मापासून जगताची

उत्पत्ति दाखवली आहे त्याचप्रकारे निर्विकार रूपाने ब्रह्माच्या स्थितीचे प्रतिपादन केले आहे. 'विश्वकृद् विश्वविदात्मयोनिर्ज्ञू कालकालो गुणी सर्वविद्यः ।' (श्वेता. ६/१६-१९) आणि निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निखद्यं निरञ्जनम् (श्वेता ६.१९). तसेच पहा मुंडक १.१.९ मध्ये म्हटले आहे - यः सर्वज्ञ सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः । तस्मादेतद् ब्रह्म नाम रूअप्मन्नं च जायते ॥ - जो सर्वज्ञ, सर्वांना जाणणारा आहे, ज्याचे तप ज्ञानमय आहे, त्याच परमेश्वरापासून हे विराट्-रूप जगत् आणि नाम, रूप तथा अन्न उत्पन्न होते. म्हणून श्रुतिप्रमाणे हेच मानणे ठीक आहे की ब्रह्म जगताचे कारण असून निर्विकार रूपाने नित्य स्थित आहे. ते अवयवरहित आणि निष्क्रिय असूनही जगताचे अभिन्न निमित्तोपादान कारण आहे. त्या सर्वशक्तिमान् परमेश्वरासाठी कुठलीही गोष्ट असंभव नाही. तो मन इंद्रिय आदिव्या अतीत आहे, त्यांचा विषय नाही. त्याची सिद्धि नुसत्या कोऱ्या तर्काने आणि युक्तिने होत नाही. त्यासाठी तर वेदच सर्वोपरि निर्भ्रांत प्रमाण आहे. वेदांनी त्याचे स्वरूप जसे सांगितले आहे तसेच ते मानले पाहिजे. वेद त्या परब्रह्मास अवयवरहित म्हणण्याबरोबरच असेही सांगतो की 'ते संपूर्णरूपाने जगताच्या आकारात परिणत होत नाही.' हे समस्त ब्रह्माण्ड ब्रह्माच्या एका पादात स्थित आहे, शेष अमृतस्वरूप तीन पाद परमधामात स्थित

आहे. 'तावानस्य महिमा ततो ज्यायँ श्वपुरुषः । पादोऽस्य सर्वा भूतानि त्रिपादश्यामृतं दिवि ॥' (छां ६.१९) असे श्रुतिने स्पष्ट शब्दांत वर्णन केले आहे. म्हणून ब्रह्माला जगताचे कारण मानण्यात पूर्वोक्त दोन्ही दोष प्राप्त होत नाहीत.

संबंध - हेच परत युक्तीने दृढ करतात -

आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि ॥ २.१.२८ ॥

अर्थ - च = याशिवाय; युक्तीनेही यात काही विरोध नाही; हि = कारण; आत्मनि = अवयवरहित जीवात्म्यात; च = हि; विचित्राः = विचित्र सृष्टिदिसून येते.

व्याख्या - पूर्व सूत्रात ब्रह्माच्या विषयात केवळ श्रुति-प्रमाणाची गति दाखवली गेली आहे, ती तर आहेच, त्याशिवाय विचार केल्यावर युक्तीने ही गोष्ट समजून येऊ शकते की अवयवरहित परब्रह्मापासून हे विचित्र जगत उत्पन्न होणे असंगत नाही, कारण स्वप्नावस्थेत या अवयवरहित निर्विकार जीवात्म्यापासून नाना प्रकारची विचित्र सृष्टि होताना दिसून येत असते ही सर्वांच्या अनुभवाची गोष्ट आहे. योगी लोक देखील स्वतः आपल्या स्वरूपाहून अविकृत राहूनही अनेक प्रकारची रचना करताना दिसून येते. महर्षि विश्वामित्र, च्यवन, भरद्वाज, वसिष्ठ तथा त्यांची धेनु नन्दिनी आदिमध्ये

अद्भुत सृष्टि रचना शक्तीचे वर्णन इतिहास-पुराणात ठिकठिकाणी दिसून येते. जेव्हा ऋषीमुनि आदि विशिष्ट जीवकोटीचे लोक स्वरूपाहून अविकृत राहून विचित्र सृष्टि निर्माण करण्यास समर्थ होऊ शकतात, तर परब्रह्मात अशी शक्ति असणे काही आश्चर्याची गोष्ट नाही. विष्णुपुराणात प्रश्न आणि उत्तराच्या द्वारा ही गोष्ट उत्तम प्रकारे समजावली गेली आहे. ++

संबंध - एवढेच नाही तर निखयव वस्तूपासून विचित्र सावयव जगताची सृष्टिसांख्यवादी स्वयंही मानतात -

स्वपक्षदोषात्त्व ॥ २.१.२९ ॥

अर्थ - स्वपक्षदोषात् = त्यांच्या आपल्या पक्षातही उक्त दोष येतो, म्हणून, च = ही परब्रह्म परमेश्वरास जगताचे कारण मानणे ठीक आहे.

व्याख्या - जर सांख्यमतास अनुसरून प्रधानला जगताचे कारण मानले तर त्यातही अनेक दोष येतील. कारण ते वेदाने तर प्रमाणित नाहीच, युक्तिनेही त्या अवयवरहित जड प्रधानापासून या अवयवयुक्त सजीव जगताची उत्पत्ति मानण्यात विरोध येतो, कारण सांख्यवादी देखील प्रधानला सीमितही मानत नाही अथवा सावयवही मानत नाहीत.

म्हणून त्यांच्या मतातही प्रधानाचे जगत् रूपात परिणत होणे स्वीकार केले तर पूर्वकथित सर्व दोष प्राप्त होतात. म्हणून हेच ठीक आहे की परब्रह्म परमेश्वरच जगताचे अभिन्न निमित्तोपादान कारण आहे.

संबंध - सांख्यादि मतांच्या मान्यतेत दोष दाखवून पुन्हा आपल्या सिद्धांतास निर्दोष सिद्ध करताना म्हणतात -

सर्वोपेता च तद्दर्शनात् ॥ २.१.३० ॥

अर्थ - च = याशिवाय ती परा देवता (परब्रह्म परमेश्वर); सर्वोपेता = सर्व शक्तिंनी संपन्न आहे; तद्दर्शनात् - कारण की श्रुतिंच्या वर्णनातही असेच दिसून येते.

व्याख्या - तो परमात्मा सर्व शक्तिंनी संपन्न आहे, अशी गोष्ट वेदांत ठिकठिकाणी सांगितली गेली आहे. जसे 'सत्यसंकल्प आकाशात्मा सर्वकर्मा सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः सर्वमिदमभ्यातोऽवाक्यनादरः ॥' (छां ३.१४.२) अर्थात् - ते ब्रह्म सत्यसंकल्प, आकाशस्वरूप, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगंध, सर्वरस, समस्त जगताला सर्व बाजूने व्याप्त करणारा, वाणीरहित आणि मानरहित आहे. यः सर्वज्ञ सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः । तस्मादेतद् ब्रह्म नाम रूअप्मन्नं च जायते ॥ (मुं १.१.९) - जो सर्वज्ञ, सर्वांना जाणणारा आहे, ज्याचे तप ज्ञानमय

आहे, त्याच परमेश्वरापासून हे विराट्-रूप जगत् आणि नाम, रूप तथा अन्न उत्पन्न होते. त्या परब्रह्माच्या शासनात सूर्य-चंद्रमा आदिंना दृढतापूर्वक स्थित सांगितले जाणे (बृ उप ३.८.९) त्यात ज्ञान, बल आणि क्रियारून नाना प्रकारच्या स्वाभाविक शक्ति असणे (श्वेता. ६.८); जगताच्या कारणाचे अनुसंधान करणाऱ्या महर्षींच्या द्वारा त्या परमात्मदेवाच्या आत्मभूता शक्तिचे दर्शन करणे (श्वेता १.३) इत्यादि प्रकाराने परब्रह्माच्या शक्तिंना सूचित करणारी बरीचशी वचने वेदांत आढळतात ज्यांचा उल्लेख पूर्वीही केला गेला आहे. या प्रकारे अनेक विचित्र शक्तिंनी संपन्न असल्याने त्या परब्रह्म परमात्म्यापासून या विचित्र जगताचे उत्पन्न होणे अयुक्त नाही. श्रुतिमध्ये जे ब्रह्माला अवयवरहित म्हटले गेले आहे ते त्याच्या स्वरूपाची अखंडता दाखविण्याच्या उद्देशाने आहे, त्याच्या शक्तिरूप अंशांच्या निषेधात त्याचा अभिप्राय नाही. म्हणून परमात्माच या जगताचे कारण आहे, हे मानणेच योग्य आहे.

संबंध - पुन्हा शंका काढून तिचे निराकरण करतात -

विकरणत्वान्नेति चेतदुक्तम् ॥ २.१.३१ ॥

अर्थ - परविकरणत्वात् = श्रुतिमध्ये त्या परमात्म्यास मन आणि इंद्रिये आदि कारणरहित सांगितले गेले आहे म्हणून, न = ते जगताचे कारण नाही; चेत् = जर; इति = असे म्हणाल; तदुक्तम् = तर त्याचे उत्तर दिले गेले आहे.

व्याख्या - जर म्हणाल 'ब्रह्माला शरीर, बुद्धि, मन आणि इंद्रिये आदि कारणरहित म्हटले गेले आहे. (श्वेता ६.८) म्हणून हे जगाला बनविणारे होऊ शकत नाही' तर अशी गोष्ट नाही. कारण याचे उत्तर पूर्वीच 'सर्वोपेता च तद्दर्शनात्' (२.१.३०) या सूत्रांत परब्रह्मास सर्वशक्तिसंपन्न दाखविले गेले आहे तथा श्रुतिनेही स्पष्ट शब्दात हे सांगितले आहे की तो परमेश्वर हातपाय आदि समस्त इंद्रियरहित असूनही सर्वांचे कार्य करण्यास समर्थ आहे. (अपाणिपादो जवनो ब्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः। स वेति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत तमाहुरख्यं पुरुषं महान्तम् ॥ (श्वेता ३.१९). म्हणून ब्रह्मच जगताचे कारण आहे, असे मानण्यात काहीही आपत्ति नाही.

संबंध - आता पुन्हा दुसऱ्या प्रकारची शंका उपस्थित करतात -
न प्रयोजनवत्त्वात् ॥ २.१.३२ ॥

अर्थ - न = परमात्मा जगताचे कारण होऊ शकत नाही;
प्रयोजनवत्त्वात् = कारण प्रत्येक कार्य कुठल्या ना कुठल्या

प्रयोजनाने प्रयुक्त होत असते (आणि परमात्मा पूर्णकाम असल्याने प्रयोजनरहित आहे.)

व्याख्या - ब्रह्माचे या विचित्र जगताची सृष्टिकरण्याशी काही प्रयोजन नाही; कारण तो तर पूर्णकाम आहे. जीवांसाठी ही जगताची रचना करणे आवश्यक नाही, कारण परमेश्वराची प्रवृत्ति तर सर्वांचे हित करण्यासाठी असायला हवी. या दुःखमय संसारापासून जीवांना काही सुख मिळत असेल अशी गोष्टच नाही. यावरून हेच सिद्ध होते की परमेश्वर जगताचा कर्ता नाही. कारण जगतात प्रत्येक कार्यकर्ता कुठल्या ना कुठल्या तरी प्रयोजनानेच कार्य आरंभ करतो. प्रयोजनाशिवाय कोणीही कर्मात प्रवृत्त होत नाही. म्हणून परब्रह्माला जगताचा कर्ता मानता कामा नये.

संबंध - पूर्वोक्त शंकेचे उत्तर देतात -

लोकवत् तु लीलाकैवल्यम् ॥ २.१.३३ ॥

अर्थ - तु = परंतु; त्या परब्रह्म परमेश्वराचे विश्वरचनादिरूप कर्मात प्रवृत्त होणे तर; लोकवत् = लोकात आप्तकाम पुरुषांप्रमाणे; लीला कैवल्यम् = केवल लीला मात्र आहे.

व्याख्या - ज्याप्रमाणे लोकात दिसून येते की जो परमात्म्यास प्राप्त करून चुकला आहे, ज्याचा जगतापासून स्वतःचा

काहीही स्वार्थ राहिलेला नाही, कर्म करणे अथवा न करणे यात ज्यास काही प्रयोजन राहिलेले नाही, जो आप्तकाम आणि वीतराग आहे, अशा सिद्ध महापुरुषांच्या द्वारा कुठल्याही प्रयोजनाशिवाय जगताचे हित-साधन करणारी कर्मे स्वभावतः केली जातात. त्यांची कर्मे कुठल्या प्रकारे फल उत्पन्न करण्यास समर्थ नसल्याने केवळ लीलामात्रच असतात. त्याच प्रकारे त्या परब्रह्म परमात्म्याचेही जगत् रचना आदि कर्मांशी अथवा मनुष्यादि अवतार शरीर-धारण करून विविध प्रकारचे लोकपावन चरित्र करण्यात स्वतःचे काही प्रयोजन नाही; तसेच या कर्मासंबंधी कर्तेपणाचा अभिमान अथवा आसक्तीही नाही. म्हणून त्यांची कर्मे केवळ लीलामात्रच आहेत. म्हणून शास्त्रामध्ये परमेश्वराच्या कर्मांना दिव्य (अलौकिक) एवं निर्मल म्हटले आहे. जरी आपल्या सामान्य लोकांच्या दृष्टिमध्ये संसाराचे सृष्टिरूपकार्य महान दुष्कर आणि गुरुरत आहे, तथापि परमेश्वराची ही लीलामात्र आहे, ते अनायासेच काही कोटी कोटी ब्रह्मांडांची रचना आणि संहार करू शकतात, कारण त्याची शक्ति अनंत आहे. म्हणून परमेश्वर द्वारा प्रयोजनाशिवाय या जगताची रचना आदि कार्य होणे उचितच आहे.

भगवान केवल संकल्पमात्रेकरून कोणत्याही परिश्रमाशिवाय या विचित्र विश्वाची रचना करण्यास समर्थ आहे. त्याची ही अद्भुत शक्ति पाहून, ऐकून आणि जाणून भगवदीय सत्ता आणि त्याच्या गुण-प्रभवावर श्रद्धा, विश्वास ठेऊन त्यास शरण जाण्याने मनुष्य अनायासच विरशान्ति आणि भगवत्प्रेम प्राप्त करून शकतो. भगवान सर्वांचे सुहृद आहेत, त्यांची एकेक लीला जगताच्या जीवांच्या उद्दारासाठी होत असते. या प्रकारे त्यांच्या दिव्य लीलांचे रहस्य समजले की मनुष्याचा जगतात प्रतिक्षण घडणाऱ्या घटनांच्या प्रति राग-द्वेषाचा अभाव होऊन जातो, त्याला कुठल्याही गोष्टीने हर्ष अथवा शोक होत नाही. म्हणून साधकाने यावर विशेष ध्यान देऊन भगवंताचे भजन-चिंतनात संलग्न राहिले पाहिजे.

संबंध - जर परब्रह्म परमात्म्यास जगताचे कारण मानले गेले तर त्यात विषमता (राग-द्वेषपूर्ण भाव) तथा निर्दयेतेचा दोष येतो; कारण तो देवता आदिंना अधिक सुखी आणि पशु आदिंना अत्यंत दुःखी बनवतो आणि मनुष्यांना सुख-दुःखाने परिपूर्ण मध्यम स्थितीत उत्पन्न करतो. ज्यांना तो सुखी ठेवतो, त्यांच्या प्रति त्याचा अनुराग अथवा पक्षपात सूचित होतो, आणि ज्यांना दुःखी ठेवतो त्यांच्या प्रति त्याची द्वेष बुद्धि

एवं निर्दयता प्रतीत होते. या दोषाचे निराकरण करण्यासाठी सांगतात -

वैषम्यनैर्घृण्येऽसापेक्षत्वात्तथा हि दर्शयति ॥ २.१.३४ ॥

अर्थ - वैषम्यनैर्घृण्ये= परमेश्वरास विषमता वा निर्दयतेचा दोष येत नाही; सापेक्षत्वात् = कारण तो जीवांच्या शुभाशुभकर्मांची अपेक्षा ठेऊन सृष्टि करतो; तथा हि = असेच; दर्शयति = श्रुति दाखवते.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये म्हटले आहे की 'पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन ।' (बृह ३.२.१३) - निश्चितच हा जीव पुण्य कर्मने पुण्यशील होऊन पुण्ययोनित जन्म प्राप्त करतो आणि पाप कर्मने पापशील होऊन पापयोनित जन्म ग्रहण करतो. 'साधुकारी साधुर्भवति पापकारी पापो भवति ।' (बृह ४.४.९) - चांगली कर्मे करणारा चांगला होतो, सुखी आणि सदाचारी कुलात जन्म घेतो आणि पाप करणारा पापात्मा होतो, पापयोनित जन्म ग्रहण करून दुःख सहन करतो. या वर्णनावरून स्पष्ट आहे की जीवांच्या शुभाशुभकर्मांची अपेक्षा ठेऊनच परमात्मा त्यांच्या कर्मानुसार चांगल्या-वाईट (सुख-दुःखी) योनिंमध्ये उत्पन्न करतो. म्हणून उत्तम न्यायाधीशाप्रमाणे निष्पक्षभावाने न्याय करणाऱ्या

परमात्म्यावर विषमता आणि निर्दयतेचा दोष लावला जाऊ शकत नाही. स्मृतिमध्ये ठिकठिकाणी सांगितले गेले आहे जीवाला आपल्या शुभाशुभ कर्मानुसार सुखदुःखाची प्राप्ती होत असते. जसे 'कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् । (गीता १४.१६) - पुण्यकर्माचे फल सात्त्विक आणि निर्मल सांगितले गेले आहे. याचप्रकारे भगवंतांनी अशुभ अक्रमात रत राहणाऱ्या असुर-स्वभावाच्या लोकांना आसुरी योनित टाकण्याची गोष्ट सांगितली आहे. 'अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः । मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयकाः ॥ तानह द्विषतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् । क्षिपाम्यशुभानासुरीष्वेव योनिषु (गीता १६.१८-१९) - जे अहंकार, बल, दर्प, काम आणि क्रोधाचा आश्रय घेऊन आपल्या आणि दुसऱ्याच्या शरीरात अंतर्द्वेषाची रूपाने स्थित माझा, परमेश्वराचा द्वेष करतात, निंदा करतात, त्या द्वेषी, क्रूर, अशुभ कर्मपरायण नीच मनुष्यांना मी निरंतर संसारात आसुरी योनिंमध्ये टाकतो. या प्रमाणांनी परमेश्वरामध्ये उपरोक्त दोषांचा सर्वथा अभाव सिद्ध होत आहे. म्हणून त्यांना जगताचे कारण मानणे योग्यच आहे.

संबंध - पूर्व सूत्रात सांगितलेल्या गोष्टीसंबंधी शंका उपस्थित करून तिचे निराकरण करतात -

न कर्मविभागादिति चेन्न, अनादित्वात् ॥ २.१.३५ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल; कर्मविभागात् = जगताच्या उत्पत्तिच्या आधी जीव आणि त्यांच्या कर्मांचा ब्रह्मापासून विभाग नव्हता, म्हणून, न = परमात्मा कर्मांच्या अपेक्षेने सृष्टि करतो, असे म्हणता येत नाही; इति न = तर अशी गोष्ट नाही; अनादित्वात् = कारण कीव आणि त्यांची कर्मे अनादि आहेत.

व्याख्या - जर म्हणाल की जगताची उत्पत्ति होण्यापूर्वी तर एकमात्र सत्स्वरूप परमात्माच होता. 'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् ।' ही गोष्ट उपनिषदात वारंवार सांगितली गेली आहे. यावरून हे सिद्ध आहे की त्या समयी भिन्न भिन्न जीव आणि त्यांची कर्मे यांचा काही विभाग नव्हता, अशा स्थितीत हे म्हणता येत नाही की जगत्कर्ता परमात्म्याने जीवांच्या कर्मांची अपेक्षा ठेऊनच भोक्ता-भोग्य आणि भोग-सामग्रींच्या समुदायरूप या विचित्र जगाची रचना केली आहे, ज्यायोगे परमेश्वरात विषमता आणि निर्दयतेचा दोष येऊ नये, तर अशी गोष्ट नाही. कारण जीव आणि त्यांची कर्मे अनादि आहेत. श्रुति म्हणते की, 'धाता यथापूर्वमवल्पयत्' - परमात्म्याने पूर्व कल्पानुसार सूर्य चंद्रमा आदि जगताची रचना केली (ऋग्वेद १०.१९०.३) यावरून जड-चेतनात्मक जगताची अनादि सत्ता सिद्ध होत आहे. प्रलयकाली

सर्वशक्तिमान् परब्रह्म परमात्म्यात विलीन झाल्यावरही त्याची सत्ता एवं सूक्ष्म विभागाचा अभाव होत नाही. उपरोक्त श्रुतिने ही गोष्ट सिद्ध होत आहे की जगताच्या उत्पत्तिपूर्वीही ते अव्यक्त रूपाने त्या सर्वशक्तिमान् परमात्म्यात असतेच, त्याचा अभाव होत नाही. 'लिङ् श्लेषणे' धातूपासूनलय शब्द बनतो. म्हणून त्याचा अर्थ संयुक्त होणे अथवा मिळणेच आहे. त्या वस्तूचा अभाव होणे हा नाही. जसे मीठ जलात मिसळून एकजीव होऊन जाते, तरीही त्याची सत्ता नष्ट होत नाही. त्याच्या पृथक् स्वादाची उपलब्धि होण्यामुळे जलाहून त्याचा सूक्ष्म विभागही आहेच. त्याचप्रकारे जीव आणि त्यांची कर्मे प्रलयकालात ब्रह्मापासून अविभक्त राहतात तरीही त्यांची सत्ता आणि सूक्ष्म विभागाचा अभाव होत नाही. म्हणून परमात्म्यास जीवांच्या शुभाशुभ कर्मानुसार विचित्र जगताचा कर्ता मानण्यात काही आपत्ति नाही.

संबंध - यावर जिज्ञासा उत्पन्न होते की जीव आणि त्यांची कर्मे अनादि आहेत. यास प्रमाण काय आहे? यावर सांगतात -

उपपद्यते चाप्युलभ्यते च ॥ २.१.३६ ॥

अर्थ - च = याशिवाय (जीव आणि त्यांच्या कर्मांचे अनादि होणे);
उपपद्यते = युक्तीनेही सिद्ध होत आहे; च = आणि; उपलभ्यते
अपि = वेद तथा स्मृतिंमध्येअसे वर्णनही उपलब्ध आहे.

व्याख्या - जीव आणि त्यांची कर्मे अनादि आहेत, ही गोष्ट
युक्तीनेही सिद्ध होते. कारण जर यांना अनादि मानले नाही तर
प्रलयकाळात परमात्म्यास प्राप्त झालेल्या जीवांचे पुनरागमन
मानण्याचा दोष प्राप्त होईल, अथवा प्रलयकाली सर्व जीव
आपोआप मुक्त होऊन जातात, हे स्वीकारावे लागेल. यामुळे
शास्त्रे आणि त्यात सांगितलेली सर्व साधने व्यर्थ सिद्ध होतील,
जे सर्वथा अनुचित आहे. याशिवाय श्रुति वारंवार जीव आणि
त्यांची कर्मे अनादि आहेत असे सांतते. जसे हा जीव नित्य,
शाश्वत आणि पुरातन आहे. शरीराच्या नाशाने याचा नाश होत
नाही. 'अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने
शरीरे ।' (कठ उप १.२.१८). तसेच तो हे प्रत्यक्ष जगत् उत्पन्न
होण्यापूर्वी नामरूपाने प्रकट नव्हता, तोच पुढे प्रकट केला
गेला. (बृह १.४.७) - परमात्म्याने शरीची रचना करून त्यात
या जीवात्म्यासह प्रवेश केला (तैत्ति २.७) इत्यादि. या सर्व
वर्णनावरून जीवात्मा आणि हे जगत् अनादि सिद्ध होत आहे.
या प्रकारे स्मृतिमध्ये स्पष्ट सांगितले गेले आहे की 'पुरुष
(जीवसमुदाय) आणि प्रकृति (स्वभाव, ज्यात जीवांची कर्मे ही

संस्काररूपत राहतात) - या दोन्हीला अनादि समजा. (गीता १३.१९) या प्रकारे जीव आणि त्यांची कर्मे अनादि सिद्ध होण्याने त्यांचे विभक्त होणे अनिवार्य आहे, म्हणून कर्माच्या अपेक्षेने परमेश्वरास या विचित्र जगताचा कर्ता मानण्यात काही विरोध नाही.

संबंध - आपल्या पक्षात अविरोध (विरोधाचा अभाव) सिद्ध करण्यासाठी आरंभ केलेल्या या पहिल्या पादाचा उपसंहार करीत सूत्रकार म्हणतात -

सर्वधर्मोपपत्तेश्च ॥ २.१.३७ ॥

अर्थ - सर्वधर्मोपपत्तेः = या जगत्कारण परब्रह्मात सर्व धर्मांची संगति आहे, म्हणून, च = ही; (कुठल्याही प्रकारचा विरोध नाही).

व्याख्या - या जगत्कारणरूप परब्रह्म परब्रह्मात सर्व धर्मांचे होणे संगत आहे; कारण तो सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, सर्वधर्मा, सर्वाधार आणि सर्व काही करण्यास समर्थ आहे. म्हणून तो सगुणही आहे आणि निर्गुणही आहे. समस्त जगत व्यापाररहित असूनही सर्व काही करणारा आहे. तो व्यक्तही आहे आणि अव्यक्तही. त्या सर्वधर्माश्रय परब्रह्म परमात्म्यासाठी काहीही दुष्कर अथवा असंभव नाही. या

प्रकारे विवेचन करण्याने हे सिद्ध झाले की ब्रह्माला जगताचे कारण मानण्यात काहीही दोष अथवा विरोध नाही.

या पादात आचार्य बादरायणांनी प्रधानतः आपल्या पक्षात येणाऱ्या दोषांचे निराकरण करून शेवटी जीव आणि त्यांच्या कर्मांना अनादि दाखवून या जगताची अनादि-सत्ता तथा सत्कार्यवादाची सिद्धि केली आहे. यावरून हे स्पष्ट होते की ग्रंथकार परमेश्वराला केवळ निर्गुण निराकार आणि निर्विशेषच मानत नाही, परंतु सर्वज्ञता आदि सर्व धमांनी संपन्न मानत आहे.

ब्रह्मसूत्र

अध्याय दुसरा

पाद दुसरा

संबंध - पहिल्या पादांत प्राधान्याने आपल्या पक्षात प्रतीत होणाऱ्या समस्त दोषांचे खंडन करून हा निश्चय केला गेला आहे की या जगताचे निमित्त आणि उपादानकारण परब्रह्म परमेश्वरच आहे. आता दुसऱ्यांच्या द्वारा प्रतिपादित जगत्कारणांचा स्वीकार करण्यात जे जे दोष येतात, त्यांचे

दिग्दर्शन करून आपल्या सिद्धांताच्या पुष्टिसाठी दुसऱ्या पादाचा आरंभ केला जात आहे. यात प्रथम दहा सूत्रांच्या द्वारा हे सिद्ध करतात की, सांख्योक्त 'प्रधान'ला जगताचे कारण मानणे युक्तिसंगत नाही आहे.

रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् ॥ २.२.१ ॥

अर्थ - च = याशिवाय, अनुमानम् = जे केवळ अनुमान आहे (वेदांच्या द्वारा ज्याची ब्रह्माहून पृथकसत्ता सिद्ध होत नाही.) ते प्रधान; न = जगताचे कारण नाही आहे, रचनानुपपत्तेः = कारण की त्याच्या द्वारा नाना प्रकारची रचना होणे संभव नाही आहे.

व्याख्या - प्रधान अगर प्रकृतीला जगताचे कारण म्हणता येत नाही, कारण की ते जड आहे. केव्हा, कोठे, कुठल्या वस्तूची आवश्यकता आहे याचा विचार जड प्रकृति करू शकत नाही. म्हणून तिच्या द्वारे अशी विशिष्ट रचना प्रस्तुत केली जाऊ शकत नाही, ज्याच्या योगे कोणाची आवश्यकता पूर्ण होऊ शकेल. याशिवाय चेतन कर्त्याच्या मदतीशिवाय जड वस्तु स्वयं काही करण्यास समर्थही होत नाही. गृह वस्त्र, विविध

प्रकारची पात्रे, हत्यारे आणि मशीन आदि जितक्या म्हणून आवश्यक वस्तु आहेत, सर्वांची रचना बुद्धियुक्त कुशल कारागिरांच्या द्वाराच केली जाते. जड प्रकृति स्वयं वस्तुंची निर्मिति करते असा दृष्टान्त कोठेही मिळत नाही मग जे पृथ्वी, आकाश, सूर्य, चन्द्रमा, ग्रह, नक्षत्रे आदि विविध आणि अद्भुत वस्तुंनी संपन्न आहे; मनुष्य, पशु, पक्षी, वृक्ष आणि तृण आदिनी सुशोभित आहे, तसेच शरीर, इंद्रिय, मन आणि बुद्धि आदि आध्यात्मिक तत्वांनी अलंकृत आहे, ज्याच्या निर्माण कौशल्याची कल्पना मोठमोठे बुद्धिमान वैज्ञानिक तथा चतुर शिल्पी मनानेही करू शकत नाहीत. त्या विचित्र रचना-चातुर्ययुक्त अद्भुत जगताची सृष्टिजड प्रकृति कशी काय करू शकेल ? माती, पत्थर आदि जड पदार्थात याप्रकारे आपोआप रचना करण्याची शक्ति दिसून येत नाही. म्हणून कोठल्याहि युक्तिने हे सिद्ध होऊ शकत नाही की जड प्रधान ह्या जगताचे कारण आहे.

संबंध - आता दुसऱ्या युक्तीने प्रधान कारणवादाचे खंडन करतात.

प्रवृत्तेश्च॥ २.२.२ ॥

अर्थ - प्रवृत्तेः = जगताच्या रचनेसाठी जड प्रकृतिचे प्रवृत्त होणे;
च = ही सिद्ध होत नाही (म्हणून प्रधान या जगताचे कारण नाही आहे.)

व्याख्या - जगताची रचना करणे तर दूर राहिले, रचानादि कार्यासाठी जड प्रकृतिमध्ये प्रवृत्ति होणे ही असंभव वाटत आहे, कारण की साम्यावस्थेत स्थित सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांचे नाम प्रधान अथवा प्रकृति आहे, त्या जड प्रधानाचे कोठल्याहि चेतनाच्या सहाय्याशिवाय सृष्टि कार्य

करण्यासाठी प्रवृत्त होणे कदापि संभव नाही. कुठलाही जड पदार्थ चेतनाच्या सहयोगाशिवाय कधी आपापल्या कुठल्या कार्यात प्रवृत्त होत आहे असे दिसून येत नाही. "सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः । (सां.सू.१/६१)"

संबंध - आता पूर्वपक्षींच्या द्वारा दिले जाणाऱ्या जल आदि दृष्टान्तात ही चेतनाचा सहयोग दाखवून उपरोक्त गोष्टीचीच सिद्धी करतात.

पयोऽम्बुवच्चेति तत्रापि ॥ २.२.३ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल, पयोम्बुवत् = दूध आणि प्राण्याप्रमाणे (जड प्रधानचे सृष्टि रचनेसाठी प्रवृत्त होणे सम्भव आहे.), तत्रापि = तर त्यातही चेतनाचा सहयोग आहे. (म्हणून केवळ जडात प्रवृत्ति होत नसल्याने त्याच्या द्वारा जगताची रचना असंभव आहे.)

व्याख्या - जर म्हणाल की 'जसे अचेतन दूध वत्साच्या पुष्टिसाठी आपोआप गाईच्या स्तनात उतरून येते "अचेतनत्वेऽपि क्षीरवत्त्वेष्टितं प्रधानस्य । (सां.सू.३/१७०)" तथा अचेतन जल लोकांच्या उपकारासाठी आपोआप नदी-निर्झर आदिव्या रूपात वाहू लागते, त्याचप्रकारे जड प्रधानही जगताच्या सृष्टि कार्यात चेतनाशिवाय स्वतः प्रवृत्त होऊ शकते.' तर असे म्हणणे ठीक नाही, कारण की ज्याप्रकारे रथ आदि अचेतन वस्तु चेतनाच्या सहयोगाशिवाय संचरण आदि कार्यात प्रवृत्त होत नाहीत. त्याचप्रकारे स्तनात दूध उतरणे आणि नदी-निर्झर आदिचे वहाणे यातही अव्यक्त चेतनाचीच प्रेरणा काम करते, हे सहजच अनुमान केले जाऊ शकते. शास्त्र ही या अनुमानाचे समर्थक आहे - 'योऽप्सु तिष्ठन्

अपोऽन्तरो यमथति ।' (बृहउ.३/७/४) अर्थात् 'जो जलात रहाणारा आहे आणि त्याच्या आत राहून जो त्याचे नियमन करतो.' 'एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि प्राच्योऽन्या नद्यः स्यन्दन्ते' (बृहउ.३/८/९) अर्थात् 'हे गार्गि ! या अक्षर (परमात्म्या)च्याच प्रशासनात पूर्ववाहिनी तथा अन्य नद्या वहातात.' इत्यादि श्रुतिवाक्यांनी सिद्ध होत आहे की, समस्त जड वस्तुंचे संचालक चेतन आहे. गायीच्या स्तनात जे दूध उतरते त्यातही चेतन गाईचे वात्सल्य आणि चेतन वत्साचे चोखणे कारण आहे. याच प्रकारे जल जमिनीच्या उताराकडे स्वभावतःच वहात असते. लोकांच्या उपकारासाठी ते स्वतःच उठून उंच भूमीवर निघून जात नाही. परंतु चेतन पुरुष आपल्या प्रयत्नाने त्या पाण्याच्या प्रवाहाला जिकडे वाटेल तिकडे वळवू शकतो. याप्रकारे प्रत्येक प्रवृत्तिमध्ये चेतनाची अपेक्षा सर्वत्र दिसून येते; म्हणून कुठल्याही युक्तीने जड प्रधानचे स्वतः जगताच्या रचनेमध्ये प्रवृत्त होणे सिद्ध होत नाही.

संबंध - आता प्रकारान्तराने प्रधानकारणवादाचे खंडन करतात.

व्यतिरेकानलस्थितेश्चानपेक्षत्वात् ॥ २.२.४ ॥

अर्थ - च = याशिवाय, व्यतिरेकानवास्थितेः = सांख्यमतात प्रधान शिवाय दुसऱ्या कोणाला त्याच्या प्रवृत्ति अथवा निवृत्तिचा नियामक मानले जात नाही; म्हणून, (आणि) अनपेक्षत्वात् = प्रधानला कोणाची अपेक्षा नाही. (म्हणून ही प्रधान कधी सृष्टिरूपातपरिणत होते आणि कधी होत नाही ही गोष्ट संभवनीय वाटत नाही.)

व्याख्या - सांख्यमतावलम्बियांच्या मान्यतेनुसार त्रिगुणात्मक प्रधानशिवाय दुसरे कोणी कारण, प्रेरक अथवा

प्रवर्तक मानलेले नाही. पुरुष उदासीन आहे, तो प्रधानचा प्रवर्तकही नाही अथवा निवर्तकही नाही. प्रधान स्वयं ही अनपेक्षा आहे ते दुसऱ्या कोणाची अपेक्षा ठेवत नाही. अशा स्थितीत जड प्रधान कधी तर महत्त्व आदि विकारांच्या रूपात परिणत होते आणि कधी होत नाही हे कसे युक्तिसंगत ठरेल ? जर जगताची उत्पत्ति करणे त्याचा स्वभाव अथवा धर्म असेल तर प्रलयाच्या कार्यात त्याची प्रवृत्ति होणार नाही ? आणि जर स्वभाव नसेल तर उत्पत्तिसाठीही प्रवृत्ति होणार नाही. याप्रकारे कुठल्याही प्रकारे व्यवस्था होऊ न शकल्याने प्रधान जगताचे कारण होऊ शकत नाही.

संबंध - तृणापासून दूध बनते त्याप्रमाणे प्रकृतिपासून स्वभावतः जगताची उत्पत्ति होते, या कथनातील असंगति दाखवित सांगतात.

अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत्॥ २.२.५ ॥

अर्थ - अन्यत्र = दुसऱ्या स्थानी, अभावात् = तशा परिणामाचा अभाव आहे म्हणून, च = हि, तृणादिवत् = तृण आदिप्रमाणे, (प्रधानचे जगतांच्या रूपात परिणत होणे), न = सिद्ध होत नाही.

व्याख्या - जे गवत व्यायलेल्या गाईच्या द्वारा खाल्ले जाते, त्यापासून दूध बनते, तेच गवत जर बैल अथवा घोडयाला खावयास दिले अथवा अन्यत्र ठेवले गेले तर त्यापासून दूध बनत नाही. याप्रकारे अन्य ठिकाणी गवत आदिचा तसा परिणाम दिसून येत नाही. यावरून हेच सिद्ध होते की, विशिष्ट चेतनाच्या सहयोगाशिवाय जड प्रकृति जगत रूपात परिणत होऊ शकत नाही. जसे तृण आदिंचे दूधाच्या रूपात परिणत तेव्हाच संभव होते, जेव्हा व्यायलेल्या चेतन गाईच्या उदरात स्थित होण्याची संधी त्यास प्राप्त होते.

संबंध - प्रधानमध्ये जगताच्या रचनेची स्वाभाविक प्रवृत्ति मानणे व्यर्थ आहे हे दाखविण्यासाठी म्हणतात.

अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात् ॥ २.२.६ ॥

अर्थ - अभ्युपगमे = (अनुमानाने प्रधान मध्ये सृष्टि रचनेची स्वाभाविक प्रवृत्ति) स्वीकारल्यावर, अपि = ही, अर्थाभावात् = काही प्रयोजन न राहाण्याने (ही मान्यता व्यर्थच होईल.)

व्याख्या - जरी चेतनाच्या प्रेरणेशिवाय जड प्रकृतिचे सृष्टि रचना आदि कार्यात प्रवृत्त होणे शक्य नाही, तथापि जर असे मानले की, स्वभावानेच प्रधान जगताच्या उत्पत्तिच्या कार्यात प्रवृत्त होऊ शकते तर त्यासाठी काही प्रयोजन दिसून येत नाही, कारण की, सांख्यमतात असे मानले जाते की, प्रधानची प्रवृत्ति पुरुषाचे भोग आणि अपवर्गासाठीच होत असते. परंतु त्यांच्या मान्यतेनुसार पुरुष असंग, चैतन्यमात्र, निष्क्रिय, निर्विकार, उदासीन, निर्मल तथा नित्यशुद्ध-बुद्ध-मुक्तस्वभाव आहे; त्याच्यासाठी प्रकृतिदर्शनरूप भोग तथा त्यापासून विभक्त होणे रूप अपवर्ग दोन्हीचीही आवश्यकता नाही आहे. म्हणून त्यांनी मानलेले प्रयोजन व्यर्थच आहे. म्हणून प्रधानची लोक रचनेच्या कार्यात स्वाभाविक प्रवृत्ति मानणे निरर्थक आहे.

संबंध - प्रकारान्तराने सांख्यमताच्या मान्यतेतील दोष दाखवितात.

पुरुषाश्मवदिति चेत् तथापि ॥ २.२.७ ॥

अर्थ - चेत इति = जर असे म्हणाल की; पुरुषाश्मवत् = अंध आणि पंगु पुरुष तथा लोह आणि चुम्बक संयोगाप्रमाणे (प्रकृति-पुरुषाची समीपताच प्रकृतिला सृष्टिश्चनेस प्रवृत्त करते.), तथापि = तर असे मानल्यावरही (सांख्य सिद्धांत सिद्ध होत नाही.)

व्याख्या - 'जसे पंगु आणि अंध परस्परास भेटले आणि अंधाच्या खांद्यावर बसून पंगु त्यास रस्ता दाखवील तर दोघेही गन्तव्य स्थानावर पोहोचतात, तसेच लोह आणि चुंबकाचा संयोग झाल्यावर लोहात क्रियाशक्ति येते, त्याचप्रकारे पुरुष आणि प्रकृतिचा संयोगच सृष्टिश्चनेचे कारण आहे. "पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः ॥ (सां.कारिका२१)" पुरुषाच्या केवळ समीपतेमुळे जड प्रकृति जगताची उत्पत्ति

आदित्या कार्यांत प्रवृत्त होते.' सांख्यवादी सांगतात, त्याप्रमाणे ही गोष्ट मान्य केली तरीही यामुळे सांख्य सिद्धांताची पुष्टि होत नाही, कारण पंगु आणि अंध दोन्ही चेतन आहेत; एक गमनशक्तिरहित असूनही बौद्धिक आदि अन्य शक्तींनी संपन्न आहे; अंध पुरुषास पहाण्याची शक्ति नसली तरी गमन एवं बुद्धि आदित्या शक्तीने तो युक्त आहे. एक प्रेरणा देतो तर दुसरा ती समजून त्यानुसार चालतो; म्हणून तेथेही चेतनाचा सहयोग स्पष्टच आहे. याप्रकारेच चुंबक आणि लोह यांना एक दुसऱ्याच्या समीप आणण्यासाठी तिसऱ्या चेतन पुरुषाची आवश्यकता असते. चेतनाच्या सहयोगाशिवाय लोह चुंबकाच्या समीप जाणार नाही आणि त्याच्यात क्रियाशक्तीही उत्पन्न होणार नाही. समीपता प्राप्त झाली तरी दोन्ही एक दुसऱ्यास चिकटतील, लोहात कुठल्याही प्रकारच्या आवश्यक क्रियेचा संचार होणार नाही, म्हणून हे दोन्ही दृष्टांत याच गोष्टीची पुष्टि करतात की, चेतनाकडून प्रेरणा मिळाल्यावरच जड प्रधान सृष्टिकार्यांत प्रवृत्त होऊ शकते; अन्यथा नाही; परंतु सांख्यमतात तर पुरुष असंग आणि उदासीन मानला गेला आहे, म्हणून तो उत्पत्ति प्रेरक होऊ शकत नाही. म्हणून केवळ जड प्रकृतित्या द्वारा जगताची उत्पत्ति कुठल्याही प्रकारे सिद्ध होऊ शकत नाही.

संबंध - आता प्रधानवादाच्या विरोधात दुसरी युक्ति देतात.

अङ्गित्वानुपपत्तेश्च ॥ २.२.८ ॥

अर्थ - अङ्गित्वानुपपत्तेः = अङ्गाङ्गिभावा (सत्त्वादि गुणांचा उत्कर्ष आणि अपकर्ष) ची सिद्धी न झाल्यामुळे, च = ही (केवळ प्रधान या जगताचे कारण मानले जाऊ शकत नाही.)

व्याख्या - प्रथम असे सांगितले गेले आहे की, सांख्यमतामध्ये तीन्ही गुणांच्या साम्यावस्थेचे नाव 'प्रधान' आहे. जर गुणांची ही साम्यावस्था स्वाभाविक मानली गेली तर मग ती कधीच भंग होणार नाही. म्हणून गुणात विषमता नसल्याने अडगाडगि भावाची सिद्धि होऊ शकणार नाही; कारण की, त्या गुणांमध्ये र्हास आणि वृद्धि झाल्यावरच वाढलेल्या गुणाला अंगी आणि घटलेल्या गुणाला अंग मानले जाते. जर त्या गुणांच्या विषमतेला (र्हास-वृद्धि) च स्वाभाविक मानले गेले तर मग सदा जगताच्या सृष्टिचाच क्रम चालू राहिल. प्रलय कधी होणारच नाही. जर पुरुषाच्या प्रेरणेने प्रकृतिच्या गुणामध्ये क्षोभ मानला तर मग तर पुरुषास असंग आणि निष्क्रिय मानणे शक्य होणार नाही. जर परमेश्वराला प्रेरक मानले गेले तर मग ह्या ब्रह्मकारणवादाचाच स्वीकार करावा लागेल. याप्रकारे सांख्यमतानुसार गुणांचा अंगांगिभाव सिद्ध न झाल्याने जड प्रधानाला जगताचे कारण मानणे असंगत आहे.

संबंध - जर अन्य प्रकाराने गुणांची साम्यावस्था भंग होऊन प्रकृतित्या द्वारा जगताची उत्पत्ति होते असे मानले तर काय हानि आहे ? यावर सांगतात.

अन्यथानुमितौ च ज्ञशक्तिवियोगात् ॥ २.२.९ ॥

अर्थ - अन्यथा = दुसऱ्या प्रकाराने, अनुमितौ = साम्यावस्था भंग होण्याचे अनुमान केल्यावर; च = ही, ज्ञशक्तिवियोगात् = प्रधानात ज्ञान-शक्ति नसल्याने (गृह घट, पट आदिप्रमाणे बुद्धिपूर्वक रचल्या जाणाऱ्या वस्तुंची उत्पत्ति त्याच्या द्वारा होऊ शकत नाही.)

व्याख्या - जर गुणांच्या साम्यावस्थेचा भंग होणे काल आदि अन्य निमित्तानी असे मानले गेले तरी ही प्रधानमध्ये

ज्ञानशक्तिचा अभाव तर आहेच, म्हणून त्याच्या द्वारा बुद्धिपूर्वक काही रचना होऊ शकत नाही. जसे गृह वस्त्र, घट आदिची निर्मिति कुणी समजूतदार चेतन कर्ताच करू शकतो. त्याचप्रकारे अनंत कोटी ब्रह्मांडाच्या अंतर्गत असंख्य जीवांची लहान-मोठी विविध शरीरे एवं अन्न आदिंच्या बुद्धिपूर्वक होणारी सृष्टि जड प्रकृतित्या द्वारा असंभवनीय आहे. अशी रचना तर सर्व शक्तिमान, सर्वज्ञ, सनातन परमात्माच करू शकतो, म्हणून जड प्रकृतिला जगताचे कारण मानणे युक्तिसंगत नाही.

संबंध - आता सांख्यदर्शनाची असमीचीनता सांगतात.

विप्रतिषेधात्त्वासमञ्जसम् ॥ २.२.१० ॥

अर्थ - विप्रतिषेधात् = परस्पर विरोधी गोष्टींचे वर्णन करण्याने,
च = ही, असमञ्जसम् = सांख्यदर्शन समीचीन नाही.

व्याख्या - सांख्यदर्शनात बऱ्याच परस्पर विरुद्ध गोष्टींचे वर्णन आढळते. जसे पुरुषाला असंग आणि निष्क्रिय मानणे, "असङ्गोऽयं पुरुष इति । (सां.सू.१/१५)" "निष्क्रियस्य तदसम्भवात् । (सां.सू.१/४९)" व नंतर त्यास प्रकृतिचा द्रष्टा आणि भोक्ता म्हणणे, "द्रष्टृत्वादिशत्मनः करणत्वमिन्द्रियाणाम् । (सां.सू.२/२९)" "भोक्तृभावात् । (सां.सू.१/१४३)" प्रकृतिबरोबर त्याचा संयोग सांगणे, "न नित्यशुद्धमुक्तस्वभावस्य तद्योगस्तद्योगाहते । (सां.सू.१/१९)" प्रकृतिला पुरुषासाठी भोग आणि मोक्ष प्रदान करणारी म्हणणे, "पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्य । (सांख्यकारिका २१)" तसेच प्रकृति आणि पुरुषाच्या नित्य पार्थक्याच्या ज्ञानाने दुःखाचा अभाव हाच मोक्ष आहे असे मुक्तिचे स्वरूप मानणे इत्यादि. "विवेकान्निःशेषदुःखनिवृत्तौ

कृतकृत्यता नेतरान्नेतरात् । (सां.सू.३/८४)" या कारणाने ही सांख्यदर्शन समीचीन (निर्दोष) वाटत नाही.

संबंध - उपरोक्त दहा सूत्रात सांख्यशास्त्राची मीमांसा केली गेली. आता वैशेषिकांच्या परमाणुवादाचे खंडन करण्यासाठी त्यांची मान्यता असंगत दाखवून दुसऱ्या प्रकरणाचा आरंभ करतात.

महदीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम् ॥ २.२.११ ॥

अर्थ - ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम् = ह्रस्व (द्व्यणुक) तथा परिमण्डला (परमाणु) ने, महदीर्घवत् = महत् एवं दीर्घ (त्र्यणुक)

वी उत्पत्ति दाखविल्याप्रमाणे, वा = ही (वैशेषिकांच्या द्वारा प्रतिपादित सर्व गोष्टी असमञ्जस असडगत) आहे.

व्याख्या - परमाणुकारणवादी वैशेषिकांची मान्य प्रक्रिया याप्रकारची आहे, एक द्रव्य सजातीय दुसऱ्या द्रव्याला आणि एक गुण सजातीय दुसऱ्या कुणाला उत्पन्न करतो. समवायी, असमवायी आणि निमित्त तीन्ही कारणांपासून कार्याची उत्पत्ति होते. जसे वस्त्राच्या उत्पत्ति तंतु (सूत) तर समवायिकारण आहे, तंतुंचा परस्पर संयोग असमवायिकारण आहे आणि तुरी, वेसा आणि वस्त्र विणणारा कामगार आदि निमित्तकारणे आहेत. परमाणुचे चार भेद आहेत - पार्थिव परमाणु, जलीय परमाणु, तैजस परमाणु, तथा वायवीय परमाणु. हे परमाणु नित्य निखयव तथा रूपादि गुणांनी युक्त आहे. याचे जे परिमाण (माप) आहे, त्याला पारिमाण्डल्य म्हणतात. प्रलयकालांत हे परमाणु काहीही कार्य आरंभ न करता तसेच स्थित रहातात. सृष्टिकालात कार्यसिद्धीसाठी परमाणु तर समवायिक कारण बनतात. त्यांचा एक दुसऱ्याशी संयोग असमवायिकारण होत असतो. अदृष्ट किंवा ईश्वराची

इच्छा आदि त्यात निमित्तकारण बनते. त्या समयी भगवंताच्या इच्छेने पहिले कर्म वायवीय परमाणुंच्या मध्ये प्रकट होते; नंतर एक दुसऱ्याचा संयोग होतो. दोन परमाणु संयुक्त होऊन एक द्वयणुक रूप कार्यास उत्पन्न करतात. तीन द्वयणुकांपासून त्र्यणुक उत्पन्न होतो. चार त्र्यणुकांपासून चतुरणुकाची उत्पत्ति होत असते. या क्रमाने महान वायुतत्त्व प्रकट होते आणि ते आकाशात वेगाने वाहू लागते. याचप्रकारे तैजस परमाणुंपासून अग्निची उत्पत्ति होते आणि तो प्रज्वलित होऊ लागतो. जलीय परमाणुंपासून जलाचा महासागर प्रकट होऊन उताल तरंगांनी युक्त दिसू लागला आणि याच क्रमाने पार्थिव परमाणुंपासूनही फार मोठी पृथ्वी उत्पन्न होते. माती आणि प्रस्तर आदि याचे स्वरूप आहे. ही अचल भावात स्थित होत असते. कारणाच्या गुणांपासून कार्याचे गुण उत्पन्न होतात. जसे तंतुमधील शुक्ल, नील, पीत आदि गुणच वस्त्रात तसे गुण प्रगट करतात. याचप्रकारे परमाणुगत शुक्ल आदि गुणांनीच द्वयणुकगत शुक्ल आदि गुण प्रकट होतात. द्वयणुकाचे आरम्भक (उत्पादक) जे दोन परमाणु आहेत, त्यांची ती द्वित्व संख्या द्वयणुकात अणुत्व आणि ह्रस्वत्व या दोन परिमाणान्तरांचा आरंभ (आविर्भाव) करते. परंतु विभिन्न परमाणुमध्ये जे पृथक्पृथक् पारिमाण्डल्य नामक परिमाण असते ते द्वयणुकात दुसरे पारिमाण्डल्यास प्रकट करत नाही.

कारण की तसे केल्यावर ते कार्य पहिल्यापेक्षा अत्यंत सूक्ष्म होऊ लागेल. याचप्रकारे संहारकालातही परमेश्वराच्या इच्छेने परमाणुंमध्ये कर्म प्रारंभ होते, नंतर द्वयणुक आदिचा नाश होता होता पृथ्वी आदिचाहि नाश होऊन जातो. वैशेषिकांच्या या प्रक्रियेचे सूत्रकार निराकरण करताना म्हणतात की जर कारणाचेच गुण कार्यांत प्रकट होतात. मग तर परमाणुचा गुण जो पारिमाण्डल्य (अत्यंत सूक्ष्मता) आहे तोच द्वयणुकातही प्रकट होणे उचित आहे; परंतु असे होत नाही. त्यांच्याच कथनानुसार दोन परमाणुंपासून ह्रस्वगुणविशिष्ट द्वयणुकाची उत्पत्ति होत असते आणि ह्रस्व द्वयणुकांपासून महत् दीर्घ परिमाण असणाऱ्या त्रयणुकाची उत्पत्ति होते. आणि याप्रकारे जशी वैशेषिकांची तर सांगितलेली मान्यता असंगत आहे त्याचप्रकारे त्यांच्या द्वारे सांगितल्या जाणाऱ्या अन्य गोष्टीही असंगत आहेत.

संबंध - हीच गोष्ट स्पष्ट करतात.

उभयथापि न कर्मातस्तदभावः ॥ २.२.१२ ॥

अर्थ - उभयथा = दोन्ही प्रकारांनी, अपि = ही, कर्म = परमाणुंमध्ये कर्म होणे; न = सिद्ध होत नाही; अतः = म्हणून, तदभावः = परमाणुंच्या संयोगपूर्वक द्वयणुक आदिंच्या उत्पत्तिच्या क्रमाने जगताचा जन्म आदि होणे संभव नाही.

व्याख्या - परमाणुवादिंचे म्हणणे आहे की, 'सृष्टिच्या पूर्वी परमाणु निश्चल रहातात, त्यांच्यात कर्म उत्पन्न होऊन परमाणुंचा संयोग होतो आणि त्यापासून जगताची उत्पत्ति होते.' यावर सूत्रकार म्हणतात की, जर त्या परमाणुंमध्ये कर्माचा संचार कुठल्याही निमित्ताशिवाय आपोआप होतो असे मानले तर हे असंभव आहे; कारण की त्यांच्या मतानुसार परमाणु निश्चल मानले गेले आहेत. जर असे मानले की जीवांच्या अदृष्ट कर्मसंस्काराने परमाणुमध्ये कर्माचा संचार

होतो तर हेही संभव नाही कारण की जीवांचे अष्ट तर त्यांच्यातच रहाते, परमाणुंमध्ये नाही, म्हणून ते त्यांच्यात कर्माचा संचार करू शकत नाही. उक्त दोन्ही प्रकारानेही परमाणुकडून कर्म होणे सिद्ध होत नाही, म्हणून परमाणुंच्या संयोगाने जगताची उत्पत्ति होऊ शकत नाही. याशिवाय अष्ट अचेतन आहे. कुठलीही अचेतन वस्तु कुठल्या तरी चेतनाचा सहयोग प्राप्त केल्याशिवाय ती स्वतःही कर्म करू शकत नाही किंवा दुसऱ्याकडूनही करून घेऊ शकत नाही. जर म्हणाल की, जीवाच्या शुभाशुभ कर्मानेच अष्ट बनते, म्हणून जीवात्म्याची चेतनता त्याच्याबरोबर आहे तर हे ठीक नाही, कारण की, सृष्टिच्यापूर्वी जीवात्म्याची चेतनता जागृत नाही; म्हणून तो अचेतनाप्रमाणेच आहे. याशिवाय जीवात्म्यातच अष्टाची स्थिति स्वीकार केल्यावर तो परमाणुमध्ये क्रियाशीलता उत्पन्न करण्यात निमित्त बनू शकत नाही, कारण की, परमाणुंशी त्याचा काही संबंध नाही. याप्रकारे कुठले नियत निमित्त नसल्याने परमाणुमध्ये पहिले कर्म उत्पन्न होऊ शकत नाही. त्या कर्म किंवा क्रियाशीलतेशिवाय त्यांचा परस्पर संयोग होऊ शकत नाही. संयोग न होण्यामुळे द्वयणुक आदित्या उत्पत्तित्या क्रमाने जगताची सृष्टि आणि प्रलयही होऊ शकणार नाही.

संबंध - परमाणु कारणवादाच्या खण्डनासाठी दुसरी युक्ति देतात.

समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थिते ॥ २.२.१३ ॥

अर्थ - समवायाभ्युपगमात् - परमाणुवादात समवाय-संबंधास स्वीकारले गेले आहे, म्हणून, च = ही, (परमाणुकारणवाद सिद्ध होऊ शकत नाही.) साम्यात् = कारण की कारण आणि कार्याप्रमाणे समवाय आणि समवायीमध्ये ही भिन्नतेची समानता आहे म्हणून, अनवस्थिते = त्यात अनवस्थादोषाची प्राप्ती झाल्यावर परमाणुंच्या संयोगाने जगताची उत्पत्ति होऊ शकत नाही.

व्याख्या - वैशेषिकांच्या मान्यतेनुसार युतसिद्ध अर्थात अलग अलग राहू शकणाऱ्या वस्तुंमध्ये ही परस्पर संयोग-संबंध होतो आणि अयुत सिद्ध अर्थात अलग अलग न रहाणाऱ्या वस्तुंमध्ये समवाय-संबंधच स्थापित होऊ शकतो. तंतु आणि वस्त्र ह्या अयुतसिद्ध वस्तु आहेत, म्हणून यांच्यात सदा समवाय-संबंध रहातो. रज्जु (दोरी) आणि घट ह्या युतसिद्ध वस्तु आहेत म्हणून, यांच्यात संयोग-संबंधच स्थापित होऊ शकतो. जरी कारणाहून कार्य अत्यंत भिन्न आहे तरीही त्यांच्या मतामध्ये समवायि कारण आणि कार्याचा पारस्परिक संबंध 'समवाय' म्हटला गेला आहे. यानुसार दोन अणुंपासून उत्पन्न होणारा द्वयणुक नामक कार्य त्या अणुंपासून भिन्न असूनही समवाय-संबंधाद्वारा त्याच्याशी संबद्ध होतात असे मानल्यावर जसे द्वयणुक त्या अणुंहून भिन्न आहे, त्याचप्रकारे 'समवाय' ही समवायीहून भिन्न आहे. भेदाच्या दृष्टीने दोन्हीमध्ये समानता आहे. म्हणून जसे द्वयणुक समवाय-संबंधाच्या द्वारे त्या दोन अणुंशी संबद्ध मानला गेला आहे, त्याचप्रकारे समवायही आपल्या समवायीबरोबर नूतन समवायसंबंधाच्या द्वारा संबद्ध मानला जाऊ शकतो. याप्रकारे एकानंतर दुसऱ्या

समवायसंबंधाची कल्पना होत राहिल आणि या परंपरेचा कोठेही अंत न होण्यामुळे अनवस्था दोष प्राप्त होईल. म्हणून समवायसंबंध सिद्ध होऊ न शकल्याने दोन अणुंपासून द्वयणुकाची उत्पत्ति आदि क्रमाने जगताची सृष्टि होऊ शकत नाही.

संबंध - जर परमाणुंमध्ये सृष्टि आणि प्रलयाचे निमित्त क्रियेचे होणे स्वाभाविक मानले तर काय आपत्ति आहे ? यावर सांगतात.

नित्यमेव च भावात् ॥ २.२.१४ ॥

अर्थ - च = याशिवाय (परमाणुमध्ये प्रवृत्ति अथवा निवृत्तिचे कर्म स्वाभाविक मानल्यावर), नित्यम् = सदा, एव = च, भावात् = सृष्टि अथवा प्रलयाची सत्ता राहिल, म्हणून (परमाणुकारणवाद असंगत आहे.)

व्याख्या - परमाणुवादी परमाणुंना नित्य मानतात, म्हणून त्यांचा जसा स्वभाव मानला जाईल तो नित्यच असेल जर असे मानले की त्यांच्यात प्रवृत्तिमूलक कर्म स्वभावतः होत असते तर मग सदाच सृष्टि होत राहिल; कधीही प्रलय होणार नाही. जर त्यांच्यात निवृत्तिमूलक कर्मांचे होणे स्वाभाविक मानले गेले तर सदा संहारच टिकून राहिल सृष्टि होणार नाही. जर दोन्ही प्रकारच्या कर्मांना त्यांच्यात स्वाभाविक मानले गेले तर हे असंगत कळून येईल कारण की, एकाच तत्वात परस्परविरुद्ध दोन स्वभाव राहू शकत नाहीत. जर त्यांच्यात दोन्ही प्रकारची कर्मे न होणे स्वाभाविक मानले गेले तर हे स्वीकार करावे लागेल की, काही निमित्त प्राप्त झाल्यावर त्यांच्यात प्रवृत्ति एवं निवृत्तिसंबंधी कर्मेही होऊ शकतात, परंतु त्यांच्या द्वारे मानलेल्या निमित्ताने सृष्टिचा आरंभ न होणे

पूर्वीच सिद्ध केले गेले आहे. म्हणून हा परमाणुकारणवाद सर्वथा अयुक्त आहे.

संबंध - आता परमाणुंच्या नित्यतेतहि संदेह उपस्थित करून परमाणुवादाची व्यर्थता सिद्ध करतात.

रूपादिमत्वाच्च विपर्ययो दर्शनात् ॥ २.२.१७ ॥

अर्थ - च = तथा, रूपादिमत्वात् = परमाणुंना रूप, रस आदि गुणयुक्त मानले गेले आहे, म्हणून, विपर्ययः = त्यांच्यात नित्यतेच्या विपरीत अनित्यतेचा दोष उपस्थित होतो; दर्शनात् = कारण की असे दिसून येते.

व्याख्या - वैशेषिक मतात परमाणु नित्य असण्याबरोबर रूप, रस आदि गुणांनी युक्तहि मानले गेले आहेत. यामुळे त्यांच्यात नित्यतेच्या विपरीत अनित्यतेचा दोष उपस्थित होतो, रूपादि गुणांनी युक्त असल्यावर त्यांना नित्य मानता येत नाही. कारण की, रूप आदि गुणांच्या ज्या घट आदि वस्तु आहेत, त्यांची अनित्यता प्रत्यक्ष दिसून येते. जर त्या परमाणुंना रूप, रस आदि गुणरहित मानले तर त्यांच्या कार्यात रूप आदि गुण असता कामा नयेत. याशिवाय तसे न मानले तर 'रूपादिमन्तो नित्याश्च' रूपादि गुणांनी युक्त आणि भरलेला हा परमाणुवाद कदापि सिद्ध होत नाही.

संबंध - प्रकारान्तराने परमाणुवाद्याला सदोष सिद्ध करतात.

उभयथा च दोषात् ॥ २.२.१६ ॥

अर्थ - उभयथा = परमाणुंना न्यूनाधिक गुणांनी युक्त मानले अथवा गुणरहित मानले; दोन्ही प्रकाराने, च = ही, दोषात् = दोष येतो म्हणून, (परमाणुवाद सिद्ध होत नाही.)

व्याख्या - पृथ्वी आदि भूतांपैकी कशांत अधिक तर कशात कमी गुण दिसून येतात. यामुळे त्यांच्या आरंभक परमाणुमध्येही न्यूनाधिक गुणांची स्थिती मानावी लागेल. अशा परिस्थितीत जर त्यांना अधिक गुणांनी युक्त मानले तर मग सर्व कार्यात तितकेच गुण असायला हवेत, कारण की कारणाचे गुण कार्यात समानजातीय गुणान्तर प्रकट करतात. त्या परिस्थितीत जलातही गंध आणि तेजातही गंध आणि रस प्रकट होण्याचा दोष प्राप्त होईल. अधिक गुणांनी युक्त पृथ्वीमध्ये स्थूलता नामक गुण दिसून येतो; हाच गुण

कारणभूत परमाणुमध्ये मानावा लागेल. जर असे मानले की परमाणुंमध्ये न्यूनतम-एकेकच गुण आहे मग तर सर्व स्थूलभूतांमध्येएकेकच गुण प्रकट व्हायला हवा. त्या अवस्थेत तेजात स्पर्श असणार नाही, जलात रूप आणि स्पर्श रहाणार नाहीत तथा पृथ्वीमध्ये रस, रूप एवं स्पर्शाचा अभाव होईल. कारण की, त्यांच्या परमाणुंत एकाहून अधिक गुणाचा अभाव आहे. जर त्यांच्यामध्ये सर्वथा गुणांचा अभाव मानला तर त्यांच्या कार्यात जे गुण प्रकट होतात ते त्या कारणापेक्षा विपरीत होतील. जर म्हणाल की विभिन्न भूतांच्या अनुसार त्यांच्या कारणातही कोठे अधिक तर कोठे कमी गुण स्वीकार करण्यामुळे दोष येणार नाही तर हे ठीक नाही; कारण की, ज्या परमाणुमध्ये अधिक गुण मानले जातील, त्यांची परमाणुताच रहाणार नाही, म्हणून परमाणुवाद कुठल्याहि युक्तिने सिद्ध होणार नाही.

संबंध - आता परमाणुवादास अब्राह्य सांगून हे प्रकरण समाप्त करतात.

अपरिग्रहत्वात्यन्तमनपेक्षा ॥ २.२.१७ ॥

अर्थ - अपरिग्रहात् = परमाणुकारणवादास शिष्ट पुरुषांनी
ग्रहण केलेले नाही; म्हणून, च = ही, अत्यन्तम् अनपेक्षा =
याची अत्यंत उपेक्षा केली पाहिजे.

व्याख्या - पूर्वोक्त प्रधानकारणवादात अंशतः सत्कार्यवादाचे
निरूपण आहे. म्हणून त्या सत्कार्यवादास अंशाला आदि
शिष्ट पुरुषांनी ग्रहण केले आहे. परंतु या परमाणुकारणवादास
तर कुठल्याहि श्रेष्ठ पुरुषाने स्वीकार केला नाही, म्हणून हे
सर्वथा उपेक्षणीय आहे.

संबंध - अकरा ते सतराव्यापर्यंत सात सूत्रांमध्ये परमाणुवादाचे खण्डन केले गेले आहे. आता क्षणिकवादाचे निराकरण करण्यासाठी ह्या प्रकरणाचा आरंभ करतात.

समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः ॥ २.२.१८ ॥

अर्थ - उभयहेतुके = परमाणुहेतुक बाह्य समुदाय और स्कन्धहेतुक आभ्यन्तर समुदाय असे दोन प्रकारचे, समुदाये = समुदायास स्वीकार केल्यावर; अपि = ही, तदप्राप्तिः = त्या समुदायाची प्राप्ती (सिद्धि) होत नाही.

व्याख्या - बौद्धमताचे अनुयायी परस्पर किंचित मतभेदामुळे चार श्रेणिंमध्ये विभक्त झाले आहेत. त्यांची नावे याप्रकारची आहेत. वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार तथा माध्यमिक. यात वैभाषिक आणि सौत्रान्तिक हे दोन्ही बाह्य पदार्थांची सत्ता स्वीकार करतात. दोहोत अंतर इतकेच आहे की, वैभाषिक प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या बाह्य पदार्थांचे अस्तित्व मानतात आणि सौत्रान्तिक विज्ञानाने अनुमित बाह्य पदार्थांची सत्ता स्वीकार करतात. वैभाषिकांमते घट आदि बाह्य पदार्थ प्रत्यक्ष प्रमाणाचे विषय आहेत. सौत्रान्तिक घट आदिव्या रूपात उत्पन्न विज्ञानालाच प्रत्यक्ष मानतात आणि त्याच्याद्वारा घटादि पदार्थांच्या सत्तेचे अनुमान करतात. योगाचारच्या मते 'निरालंब विज्ञान' मात्राचीच सत्ता आहे, बाह्य पदार्थ स्वप्नात दिसणाऱ्या वस्तुंप्रमाणे मिथ्या आहेत. माध्यमिक सगळ्याला शून्यच मानतो. त्याच्य मताने दीपशिखांप्रमाणे संस्कारवश क्षणिक विज्ञानाची धाराच बाह्य पदार्थांच्या रूपात प्रतीत होते. जशी दीपकाची शिखा प्रतिक्षण नष्ट होत असते तरीही एखाद्या धारेप्रमाणे टिकून राहिल्याप्रमाणे तिची प्रतीति होते, त्याचप्रकारे बाह्य पदार्थही प्रतिक्षण नष्ट होत असतात, त्याची विज्ञान-धारा मात्र प्रतीत होत असते. जसे तेल घालायचे राहिले की दीपशिखा विझून जाते, त्याचप्रकारे संस्कार नष्ट झाल्यावर विज्ञान-धाराही शांत होते. याप्रकारे अभाव अथवा

शून्यतेची प्राप्तीच त्यांच्या मान्यतेनुसार अपवर्ग अथवा मुक्ति आहे. या सूत्रात वैभाषिक तथा सौत्रान्तिकांचे मतास एक मानून त्याचे निराकरण केले जात आहे. त्या दोन्हीच्या मान्यतेचे स्वरूप याप्रकारचे आहे. रूप, विज्ञान, वंदना, संज्ञा तथा संस्कार हे पाच स्कन्ध आहेत. पृथ्वी आदि चार भूते तथा भौतिक वस्तु शरीर, इंद्रिये आणि विषय हे 'रूप स्कन्ध' म्हटले जातात. पार्थिव परमाणु रूप, रस, गंध, स्पर्श या चार गुणांनी युक्त आणि कठोर स्वभावाचे असतात, तेच समुदायरूपात एकत्र होऊन पृथ्वीच्या आकारात संगठित होतात. जलीय परमाणु, रूप, रस, आणि स्पर्श या तीन्हीही युक्त एवं रिग्ध स्वभावाचे होतात, आणि तेच जलाच्या आकारात संगठित होतात. तेजाचे परमाणु रूप आणि स्पर्श गुणाने युक्त एवं उष्ण स्वभावाचे आहेत. ते अग्निच्या आकारांत संगठित होतात. वायूचे परमाणु स्पर्शाची योग्यता असणारे एवं गतिशील असतात. तेही वायुरूपाने संगठित होतात. नंतर पृथ्वी आदि चार भूते, शरीर, इंद्रिये आणि विषयरूपात संगठित होतात. याप्रकारे हे चार प्रकारचे क्षणिक परमाणु आहेत; जे भूत-भौतिक संघाताच्या उत्पत्ति कारण बनतात. हा परमाणु हेतुक भूत-भौतिक वर्गच रूप-स्कन्ध एवं बाह्य समुदाय म्हटला जातो. 'विज्ञान-स्कन्ध' आभ्यन्तरिक विज्ञानाच्या प्रवाहाला म्हणतात. यातच 'मी' ची प्रतीति येते. हीच घट-ज्ञान;

पट-ज्ञान आदिव्या रूपात अविच्छिन्न धारेप्रमाणे स्थित आहे. यालाच कर्ता, भोक्ता आणि आत्मा म्हणतात. यायोगेच सारा लौकिक व्यवहार चालतो. सुख-दुःख आदिव्या अनुभूतिचे नाम 'वेदनास्कन्ध' आहे. उपलक्षणाने जी वस्तुची प्रतीति करविली जाते, जसे ध्वजाने गृहाची आणि दंडाने पुरुषाची तिचे नाम 'संज्ञा-स्कन्ध' आहे. राग, द्वेष, मोह, मद, मात्सर्य, भय, शोक आणि विषाद आदि जे चित्ताचे धर्म आहेत, त्यांनाच 'संस्कार-स्कन्ध' म्हणतात. विज्ञान आदि चार स्कन्ध चित्त-चैतिक म्हटले जातात. विज्ञान-स्कन्धरूप चित्ताचे नाम आत्मा आहे. शेष तीन स्कन्ध 'चैत्य' अथवा 'चैतिक' आहेत. हे सर्व प्रकारच्या व्यवहारांचा आश्रय बनून अंतःकरणात संगठित होतात. हा चारी स्कन्धांचा समुदाय अथवा चित्त-चैतिक वर्ग 'आभ्यन्तर समुदाय' म्हटले गेले आहे. या दोन्ही समुदायांहून भिन्न आणि कोठल्याहि वस्तुची (आत्मा आकाश आदिची) सत्ताच नाही. हेच दोन्ही बाह्य आणि आभ्यन्तर समुदाय समस्त लोक-व्यवहाराचे निर्वाहक आहेत. यांच्याकडूनच सर्व कार्से चालतात; म्हणून नित्य आत्म्याला मानण्याची आवश्यकता नाही आहे. याच्या उतरांत असे सांगितले जाते की, परमाणु ज्यात हेतु सांगितले गेले आहेत ते भूत-भौतिक बाह्य समुदाय आणि स्कन्धहेतुक आभ्यन्तर समुदाय हे दोन्ही प्रकारचे समुदाय तुमच्या कथनानुसार मानले गेले तरीही

उक्त समुदायाची सिद्धि असंभवच आहे. कारण की, समुदायाच्या अन्तर्गत ज्या वस्तु आहेत, त्या सर्व अचेतन आहेत. एक दुसऱ्यापेक्षा शून्य आहेत. म्हणून त्यांच्याद्वारे समुदाय अथवा संघात बनविला जाणे असंभव आहे. परमाणु आदि सर्व वस्तु तुमच्या मान्यतेस अनुसार क्षणिकही आहेत. एका क्षणात जो परमाणु आहे, तो दुसऱ्या क्षणी नाही. मग ते क्षणविध्वंसी परमाणु आणि पृथ्वी आदि भूते या समुदायाच्या अथवा संघाताच्या रूपात एकत्र येण्याचा प्रयत्न कसा करू शकतील. त्यांचा संघात कसा बनू शकतो अर्थात कुठल्याही प्रकारे आणि कधीही बनू शकत नाही. म्हणून त्यांच्या संघातपूर्वक जगताच्या उत्पत्तिची कल्पना करणे सर्वथा युक्तिविरुद्ध आहे. म्हणून वैभाषिक आणि सौत्रान्तिकांचे मत मानण्यायोग्य नाही.

संबंध - पूर्वपक्षींच्या द्वारे दिल्या जाणाऱ्या समाधानाचा स्वतः उल्लेख करून सूत्रकारत्याचे खण्डन करतात.

इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्न, उत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् ॥
२.२.१९ ॥

अर्थ - चेत = जर म्हणाल, इतरेतरप्रत्ययत्वात् = अविद्या, संस्कार, विज्ञान आदिंमधून एकेक दुसऱ्या दुसऱ्याचे कारण होतात, म्हणून यांनीच समुदायाची सिद्धी होऊ शकते; इति न = तर हे ठीक नाही, उत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् = कारण की हे अविद्या आदि उत्तरोत्तराच्या उत्पत्तिमात्राचेच निमित्त मानले गेले आहेत. (समुदाय किंवा संघातमध्ये नाही; म्हणून यापासूनही समुदायाची सिद्धी होऊ शकत नाही.)

व्याख्या - बौद्धशास्त्रात विज्ञान संततिचे काही हेतु मानले गेले आहेत. त्यांची नावे याप्रकारे आहेत - अविद्या, संस्कार, विज्ञान, नाम, रूप, षडायतन स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जाति, जरा, मरण, शोक, परिदेवता, दुःख तथा दुर्मनस्ता

आदि क्षणिक वस्तुमध्ये नित्यता आणि स्थिरता आदिचा जो भ्रम आहे, त्यालाच 'अविद्या' म्हणतात. ही अविद्या विषयात रागादिरूप 'संस्कार' उत्पन्न करण्यात कारण बनते. तो संस्कार गर्भस्थ शिशुमध्ये आलय 'विज्ञान' उत्पन्न करतो. त्या आलय विज्ञानाने पृथ्वी आदि चार भूते होतात, जी शरीर एवं समुदायाचे कारण आहेत. तेच नामाचा आश्रय असल्याने 'नाम' ही म्हटले गेले आहे. ते नामच श्याम-गौर आदि रूप असलेल्या शरीराचे उत्पादक असते. गर्भस्थ शरीराच्या ज्या कलल-बुदबुद आदि अवस्था असतात त्यांनाच नाम तथा 'रूप' शब्दाच्या वाच्य म्हटले गेले आहे. पृथ्वी आदि चार भूते, नाम, रूप, शरीर, विज्ञान आणि धातु हे सहा ज्यांचे आश्रय आहेत, त्या इंद्रियांच्या समूहाला 'षडायतन' म्हटले गेले आहे. नाम, रूप तथा इंद्रियांच्या परस्पर संबंधाचे नाम 'स्पर्श' आहे. त्यायोगे सुख आदिची 'वेदना' (अनुभूति) होत असते. त्यापासून क्रमशः तृष्णा, उपादान, भव, जाति, जरावस्था, मृत्यू, शोक, परिदेवता तथा दुर्मनस्ता (मनाची उद्विग्नता) आदिही याचप्रकारे उत्पन्न होतात. त्यानंतर पुन्हा अविद्या आदिव्या क्रमाने पूर्वोक्त सर्व गोष्टी प्रकट होत रहातात. हे घटीयंत्रा (रहाटगाडगे) प्रमाणे निरंतर फिरतच रहाते म्हणून जर ही मान्यता गृहीत धरून म्हटले जाईल की, यांच्यापासून समुदायाची ही सिद्धी होऊन जाते तर हे ठीक नाही; कारण

की, पूर्वोक्त अविद्या आदिमधून जे पूर्ववर्ती आहे, त्यानंतर सांगितलेल्या संस्कार आदिव्या उत्पत्तिमात्रामध्ये कारण होत असते. संघाताच्या उत्पत्तिमध्ये नाही म्हणून त्याची सिद्धी असंभव आहे.

संबंध - पूर्वसूत्रात ही गोष्ट सांगितली गेली की अविद्या आदि हेतु संस्कार आदिव्या उत्पत्तिमात्रात ही निमित्त मानले गेले आहेत. म्हणून त्यांच्यापासून संघाता (समुदाया)ची सिद्धी होऊ शकत नाही. आता हे सिद्ध करतात की, ते अविद्या आदि हेतु संस्कार आदि भावांच्या उत्पत्तिमध्ये ही निमित्त होऊ शकत नाहीत.

उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात् ॥ २.२.२० ॥

अर्थ - च = तथा, उत्तरोत्पादे = नंतर होणाऱ्या भावाच्या उत्पत्तिच्या वेळी, पूर्वनिरोधात् = पहिल्या क्षणात विद्यमान कारणाचा नाश होतो म्हणून (पूर्वोक्त अविद्या आदि हेतु, संस्कार आदि उत्तरोत्तर भावांच्या उत्पत्तिमध्ये कारण होऊ शकत नाहीत.)

व्याख्या - घट आणि वस्त्र आदिमध्ये हे प्रत्यक्ष दिसून येते की, कारणभूत मृत्तिका आणि तंतु आदि आपल्या कार्याबरोबर विद्यमान रहातात. तेव्हा त्यांच्या कार्य-कारणभावाची सिद्धी होते. परंतु बौद्ध मतात समस्त पदार्थांचा प्रत्येक क्षणी नाश मानला गेला आहे, म्हणून त्यांच्या मतानुसार कार्यात कारणाची विद्यमानता सिद्ध होत नाही. ज्या क्षणी कार्याची उत्पत्ति होईल त्या क्षणी कारणाचा निरोध अर्थात विनाश होऊन जाईल. म्हणून त्यांच्या मान्यतेनुसार कारण-कार्यभावाची सिद्धी न झाल्याने ते अविद्या आदि हेतु, संस्कार आदि उत्तरोत्तर भावांच्या उत्पत्तिचे कारण होऊ शकत नाही.

संबंध - कारण न राहिल्यावरहि कार्याची उत्पत्ति मानली तर काय आपत्ति आहे ? यावर सांगतात.

असति प्रतियोपरोधो यौगपद्यमन्यथा ॥ २.२.२१ ॥

अर्थ - असति = कारण न राहिल्यावर (ही कार्याची उत्पत्ति मानल्याने); प्रतिज्ञोपरोधः = प्रतिज्ञा भंग होईल, अन्यथा = नाही तर, यौगपद्यम् = कारण आणि कार्याची एका कालात सत्ता मानावी लागेल.

व्याख्या - बौद्ध-मतामध्ये चार हेतुनी विज्ञानाची उत्पत्ति मानली गेली आहे, त्यांची नावे अशी आहेत. अधिपतिप्रत्यय, सहकारिप्रत्यय, समनन्तरप्रत्यय आणि आलम्बनप्रत्यय. ते क्रमशः इंद्रिये, प्रकाश, मनोयोग आणि विषयाचे पर्याय आहेत. हे चार हेतु असल्यावरच विज्ञानाची उत्पत्ति होते, ही त्यांची प्रतिज्ञा आहे. जर कारणाशिवायच कार्याची उत्पत्ति मानली गेली तर उक्त प्रतिज्ञा भंग होईल आणि जर असे मानले नाही तर कारण आणि कार्य दोन्हीची एकाच काळी सत्ता मानावी लागेल. म्हणून कुठल्याहि प्रकारे त्यांचे मत समीचीन अथवा उपादेय नाही.

संबंध - बौद्धमतानुयायी हे मानतात की, प्रतिसंख्या-निरोध, अप्रतिसंख्या-निरोध तथा आकाश या तिन्हीच्या अतिरिक्त समस्त वस्तु क्षणिक (प्रतिक्षण नष्ट होणाऱ्या) आहेत. दोन्ही निरोध आणि आकाश तर कुठलीही वस्तुच नाही आहेत. ते अभावमात्र आहेत; निरोध तर विनाशाचा बोधक असल्याने अभाव आहेच, आकाशही आवरणाचा अभावमात्र आहे. यातील

आकाशाच्या अभावरूपतेचे निराकरण तर २४ व्या सूत्रात केले जाईल. येथे त्यांनी मानलेल्या दोन प्रकारच्या निरोधांचे निराकरण करण्यासाठी सांगतात.

प्रतिसंख्याऽप्रतिसंख्यानिरोध-प्राप्तिरविच्छेदात् ॥ २.२.२२ ॥

अर्थ - प्रतिसंख्याप्रतिसंख्यानिरोधाप्राप्तिः = प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रतिसंख्यानिरोध = या दोन प्रकारच्या निरोधांची सिद्धी होऊ शकत नाही, अविच्छेदात् = कारण की संताना(प्रवाहा)चा विच्छेद होत नाही.

व्याख्या - त्यांच्या मतांत जो बुद्धिपूर्वक सहेतुक विनाश आहे, त्याचे नाव प्रतिसंख्यानिरोध आहे. हे तर पूर्णज्ञानाने होणाऱ्या आत्यंतिक प्रलयाचा वाचक आहे. दुसरा जो स्वाभाविक

कुठल्याहि निमित्ताशिवाय अबुद्धिपूर्वक विनाश होतो, त्याचे नाव अप्रतिसंख्यानिरोध आहे. हा स्वाभाविक प्रलय आहे. हा दोन्ही प्रकारचा निरोध कुठल्याहि वस्तु न रहाणे त्यांच्या मतानुसार सिद्ध होऊ शकत नाही. कारण की, ते समस्त पदार्थांना प्रतिक्षण विनाशशील मानतात आणि असत् कारणांनी 'सत्' कार्याची उत्पत्ति ही प्रतिक्षण स्वीकार करतात. या मान्यतेनुसार एका पदार्थाचा नाश आणि दुसऱ्याच्या उत्पत्तिचा क्रम विद्यमान रहाण्याने दोन्हीची परंपरा निरंतर चालत राहिल. ती थांबण्याचे काहीही कारण त्यांच्या मान्यतेनुसार नाही. म्हणून कुठल्याहि प्रकारे निरोधाची सिद्धी होणार नाही.

संबंध - बौद्धमतवाले असे मानतात की, सर्व पदार्थ क्षणिक आणि असत्य असून ही भ्रान्तिरूप अविद्येमुळे स्थिर आणि सत्य प्रतीत होत असतात. ज्ञानाच्या द्वारे अविद्येचा अभाव झाल्यावर सर्वांचा अभाव होऊन जातो. याप्रकारे बुद्धिपूर्वक निरोधाची सिद्धी होते. याचे नियकरण करण्यासाठी सांगतात.

उभयथा च दोषात् ॥ २.२.२३ ॥

अर्थ - उभयथा = दोन्ही प्रकारांनी, च = ही, दोषात् = दोष येतो म्हणून, (त्यांची मान्यता युक्तिसंगत नाही.)

व्याख्या - जर असे मानले गेले की भ्रान्तिरूप अविद्येने प्रतीत होणारे हे जगत पूर्ण ज्ञानाने अविद्येचा नाश झाल्यावर त्याच्याबरोबरच नष्ट होऊन जाते, तेव्हा तर जो विनाकारण आपला आपण विनाश सर्व पदार्थांचा अभाव मानला गेला आहे. त्या अप्रतिसंख्यानिरोधाच्या मान्यतेत विरोध येईल तथा जर असे मानले गेले की, भ्रान्तिने प्रतीत होणारे जगत पूर्ण ज्ञानाने आपल्या आपण नष्ट होऊन जाते. तेव्हा ज्ञान आणि त्यांच्या

साधनाचा उपदेश व्यर्थ ठरेल. म्हणून त्यांचे मत कुठल्या प्रकारे युक्तिसंगत नाही.

संबंध - आता आकाश कुठलाही पदार्थ नाही, परंतु आवरणाचा अभावमात्र आहे, या मान्यतेचे खण्डन करतात.

आकाशे चाविशेषात् ॥ २.२.२४ ॥

अर्थ - आकाशे = आकाशाच्या विषयात, च = ही, त्यांची मान्यता ठीक नाही. अविशेषात् = कारण की अन्य भाव पदार्थाहून त्यात काही विशेषता नाही.

व्याख्या - पृथ्वी, जल, आदि जितके म्हणून भाव-पदार्थ दिसून येतात त्यांच्याप्रमाणे आकाशही भावरूप आहे. आकाशाच्याही सत्तेचा सर्वांना बोध होतो. पृथ्वी गंधाचा, जल रसाचा, तेज रूपाचा तसेच वायु स्पर्शाचा आश्रय आहे. याचप्रकारे शब्दाचाही काही आश्रय असला पाहिजे. आकाशच त्याचा आश्रय आहे. आकाशांतच शब्दाचे श्रवण होते. जर आकाश नसेल तर शब्दाचे श्रवण होऊ शकणार नाही. प्रत्येक वस्तुसाठी आधार आणि अवकाश (स्थान) पाहिजे. आकाशच शेष चार भूतांचा आधार आहे. तथा तेच संपूर्ण जगतास अवकाश देते. यायोगे ही आकाशाची सत्ता प्रत्यक्ष आहे. पक्षी आकाशात संचार करतात, म्हणून त्यांना खग किंवा विहंग म्हटले जाते. कुठलाही भाव-पदार्थ अभावात विचरण करत नाही. श्रुतिने परमात्म्यापासून आकाशाची उत्पत्ति स्पष्ट शब्दात स्वीकार केली आहे. 'आत्मन आकाशः सम्भूतः' (तै.उ.२/१) याप्रकारे युक्ति आणि प्रमाणानेही आकाशाची सत्ता सिद्ध आहे. असे कुठलेही विशेष कारण नाही की ज्यामुळे आकाशाला भावरूप मानले जाऊ शकत नाही. म्हणून आकाशाची अभावरूपता कुठल्याहि प्रकारे सिद्ध न झाल्याने बौद्धांची मान्यता युक्तिसंगत नाही.

संबंध - बौद्धांच्या मते 'आत्मा' ही नित्य वस्तु नाही, क्षणीक आहे; म्हणून त्यांच्या या मान्यतेचे खंडन करताना म्हणतात.

अनुस्मृतेश्च॥ २.२.२७ ॥

अर्थ - अनुस्मृतेः = पहिल्या अनुभवांचे वारंवार स्मरण होत आहे, (म्हणून अनुभव करणारा आत्मा क्षणिक नाही) या युक्तिने, च = ही (बौद्धमत असंगत सिद्ध होत आहे.)

व्याख्या - सर्व मनुष्यांना आपल्या पूर्वीच्या अनुभवांचे वारंवार स्मरण होते, जसे 'मी अमक्या दिवशी अमक्या गावात अमुक

वस्तु पाहिली होती' 'मी बालपणी अमुक खेळ खेळत असे', 'मी वीस वर्षापूर्वी ज्याला पाहिले होते तोच हा आहे.' इत्यादि. याप्रकारे पूर्व अनुभवांचे जे वारंवार स्मरण होते त्यास 'अनुस्मृति' म्हणतात. ही तेव्हाच होऊ शकते जेव्हा की अनुभव घेणारा आत्मा नित्य मानला जाईल. त्याला क्षणिक मानल्याने हे स्मरण होऊ शकत नाही. कारण की एका क्षणापूर्वी अनुभव घेणारा जो होता तो दुसऱ्या क्षणी रहात नाही. अनेक वर्षे गेली तर असंख्य क्षणांमध्ये असंख्यवेळा आत्म्याचे परिवर्तन होऊन जाईल. म्हणून उक्त अनुस्मृति होत असल्याने हेच सिद्ध होते की, आत्मा क्षणिक नाही; परंतु नित्य आहे. म्हणून बौद्धांचा क्षणिकवाद सर्वथा अनुपपन्न आहे.

संबंध - बौद्धांचे हे कथन आहे की, 'जेव्हा पेरलेले बीज स्वयं नष्ट होते तेव्हाच त्याच्यापासून अंकुर उत्पन्न होतो. दूधास नाहीसे करून दही बनते. याच प्रकारे कारण स्वयं नष्ट होऊनच कार्य उत्पन्न करते. याप्रकारे अभावापासूनच

भावाची उत्पत्ति होते. त्यांच्या या धारणेचे खंडन करण्यासाठी
सुत्रकार म्हणतात.

नासतोऽदृष्टत्वात् ॥ २.२.२६ ॥

अर्थ - असतः = असत्पासून (कार्याची उत्पत्ति), न = होऊ
शकत नाही; अदृष्टत्वात् = कारण की असे दिसून आलेले
नाही.

व्याख्या - सशाचे शिंग, आकाश-पुष्प आणि वन्ध्या-पुत्र आदि
केवळ वाणीनेच सांगितले जातात. वास्तवात नाही आहेत;
तसेच आकाशात निलेपण नसतांनाच प्रतीत होत असतो.
तसेच असत् पदार्थात कुठल्या कार्याची उत्पत्ति किंवा सिद्धी
दिसून येत नाही. त्याच्या उलट माती, जल आदि सत् पदार्थ

आहेत त्यांच्यापासून घट आणि बर्फ आदि कार्याची उत्पत्ति प्रत्यक्ष दिसून येते. यावरून हेच सिद्ध होते की, जे वास्तवात नाही आहे, केवळ वाणीने ज्याचे कथन मात्र होत असते, अथवा जे नसतांनाच प्रतीत होत असते, त्यापासून कार्याची उत्पत्ति होऊ शकत नाही. बीज आणि दूध यांचा अभाव होत नाही, परंतु रूपांतर मात्र होते, म्हणून जगताचे कारण सत् आहे आणि ते सर्वथा सत्य आहे. म्हणून बौद्धांची उपयुक्त मान्यता असंगत आहे.

संबंध - कुठल्या तरी चेतन कर्त्याशिवाय क्षणिक पदार्थापासून आपोआप कार्य उत्पन्न होते, या मान्यतेचे खंडन दुसऱ्या युक्तिद्वारा करतात.

उदासीनानामपि चैव सिद्धिः ॥ २.२.२७ ॥

अर्थ - च = याशिवाय, एवम् = याप्रकारे (कर्त्याशिवाय स्वतः कार्याची उत्पत्ति) मानल्यावर; उदासीनानाम् = उदासीन (कार्य सिद्धीसाठी प्रयत्न न करणारे) पुरुषांचा, अपि = ही, सिद्धीः = कार्य सिद्ध होऊ शकते.

व्याख्या - जर असे मानले की, कार्याची उत्पत्ति होण्यात कुठल्या तरी नित्य चेतन कर्त्याची आवश्यकता नाही; क्षणिक समुदायांच्यापासून आपोआप कार्य उत्पन्न होते, मग तर जे लोक उदासीन रहातात, कार्य आरंभ करीत नाहीत, अथवा त्यांच्या सिद्धीसाठी प्रयत्न करीत नाहीत, त्यांचे कार्यही पदार्थगत शक्तिने आपोआप सिद्ध झाले पाहिजे. परंतु असे दिसून येत नाही; यावरून हेच सिद्ध होते की, उपर्युक्त मान्यता समीचीन नाही आहे.

संबंध - येथपर्यंत बौद्धांच्या क्षणिकवादाचे खण्डन केले गेले आहे. आता विज्ञानवादाचे खंडन करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ केला जात आहे. विज्ञानवादी बौद्ध (योगाचार) मानतात की, प्रतीत होणारा बाह्य पदार्थ वास्तवात नाहीतच, केवळ स्वप्नाप्रमाणे बुद्धीची कल्पना आहे; या मान्यतेचे खंडन करतात.

नाभाव उपलब्धे: ॥ २.२.२८ ॥

अर्थ - अभाव: = जाणण्यात येणाऱ्या पदार्थाचा अभाव, न = नाही आहे; उपलब्धे: = कारण की त्याची उपलब्धी होत असते.

व्याख्या - जाणण्यात येणारे बाह्य पदार्थ मिथ्या नाहीत, ते कारण रूपात तथा कार्यरूपात ही सदाच सत्य आहे, म्हणून

त्यांची प्रत्यक्ष उपलब्धी होते. जर ते स्वप्नगत पदार्थ तसेच आकाशात दिसणारा निलिमा आदिंच्या प्रमाणे सर्वथा मिथ्या असते, तर त्यांची उपलब्धि होत नाही.

संबंध - विज्ञानवाद्यांच्या तर्के असे सांगता येणे शक्य आहे की उपलब्धिमात्राने पदार्थाची सत्ता सिद्ध होऊ शकत नाही. कारण की स्वप्नात प्रतीत होणाऱ्या तसेच इंद्रजालीद्वारा उपस्थित केले जाणारे पदार्थ जरी सत्य नसले तरीही त्यांची उपलब्धि दिसून येते यावर सांगतात.

वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ॥ २.२.२९ ॥

अर्थ - वैधर्म्यात् = जागृत अवस्थेत उपलब्ध होणाऱ्या पदार्थांनी स्वप्न आदित प्रतीत होणाऱ्या पदार्थांच्या धर्मात भेद असल्यामुळे, च = ही, (जागृतमें उपलब्ध होणारे पदार्थ) स्वप्नादिवत् = स्वप्नादिमध्ये उपलब्ध पदार्थांप्रमाणे, न = मिथ्या नाहीत.

व्याख्या - स्वप्नावस्थेत प्रतीत होणारे पदार्थ, पाहिलेले, ऐकलेले व अनुभव घेतलेलेच असतात, तसेच ते जाग आल्यावर उपलब्ध होत नाहीत. एकाच्या स्वप्नातील घटना दुसऱ्याला दिसत नाही. त्याचप्रकारे जादूगार द्वारा कल्पित पदार्थही थोड्या वेळाने उपलब्ध होत नाहीत. मरूभूमीच्या तप्त वालुका राशीत प्रतीत होणारे जल, शिंपीत दिसणारी चांदी किंवा भ्रमवश प्रतीत होणाऱ्या दुसऱ्या कुठल्याही वस्तूचीही सत्तारूपाने उपलब्धि होत नाही, परंतु ज्या जागृत काली प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तु आहेत, त्याच्या विषयी अशी गोष्ट नाही. त्या एकाच वेळी अनेकाना समानरूपाने उपलब्ध होतात. कालान्तरानेही त्यांची उपलब्धि दिसून येते. एक प्रकारचा आकार नष्ट केला गेला तरीही दुसऱ्या आकारात

त्याची सत्ता विद्यमान रहाते. याप्रकारे स्वप्नादिमध्ये भ्रान्तिने प्रतीत होणाऱ्या पदार्थांच्या आणि सत्पदार्थांच्या धर्मात फार अंतर आहे; म्हणून स्वप्नादिंच्या दृष्टान्ताच्या बळावर असे म्हणणे उपयुक्त नाही की उपलब्धिमात्राने पदार्थांची सत्ता सिद्ध होत नाही.

संबंध - विज्ञानवादी असे म्हणतात की, बाह्य पदार्थ नसतांनाही पूर्ववासनेमुळे बुद्धिद्वारा त्या विचित्र पदार्थांचे उपलब्ध होणे संभव आहे. म्हणून याचे खंडन करतात.

न भावोऽनुपलब्धेः ॥ २.२.३० ॥

अर्थ - भावः = विज्ञानवादिंच्या द्वारा कल्पित वासनेची सत्ता, न = सिद्ध होत नाही; अनुपलब्धः = कारण की, त्यांच्या मतानुसार बाह्य पदार्थांची उपलब्धच होऊ शकत नाही.

व्याख्या - जी वस्तु पूर्वीच उपलब्ध होऊन चुकली आहे, तिचेच संस्कार बुद्धित जमतात, आणि तेच वासनारूपाने स्फुरित होतात. पदार्थांची सत्ता स्वीकार न करण्याने त्यांची उपलब्धि होणार नाही आणि उपलब्धि सिद्ध झाल्याशिवाय पूर्व अनुभवानुसार वासना होणे सिद्ध होणार नाही. म्हणून विज्ञानवाद्यांची मान्यता योग्य नाही. बाह्य पदार्थांना सत्य मानणेच युक्तिसंगत आहे.

संबंध - प्रकारान्तराने वासनेचे खंडन करतात.

क्षणिकत्वाच्च ॥ २.२.३१ ॥

अर्थ - क्षणिकत्वात् = बौद्धमतानुसार वासनेची आधारभूत बुद्धि ही क्षणिक आहे म्हणून, च = ही (वासनेची सत्ता सिद्ध होत नाही.)

व्याख्या - वासनेची आधारभूत जी बुद्धि आहे तिलाही विज्ञानवादी क्षणिक मानतात. म्हणून वासनेच्या आधाराची स्थिर सत्ता नसल्यामुळे निराधार वासनेचे अस्तित्व सिद्ध होऊ शकत नाही. म्हणूनही बौद्धमत भ्रान्तिपूर्ण आहे.

संबंध - आता सूत्रकार बौद्धमतात सर्व प्रकारची अनुपपत्ति असल्याने त्याची अनुपयोगिता सूचित करून या प्रकरणाचा उपसंहार करतात.

सर्वथानुपपत्तेश्च ॥ २.२.३२ ॥

अर्थ - (विचार केल्यानंतर बौद्धमतात) सर्वथा = सर्व प्रकाराने, अनुपपत्तेः = अनुपपत्ति (असंगति) दिसून येते, म्हणून, च = ही (बौद्धमत उपादेय नाही.)

व्याख्या - बौद्धमताच्या मान्यतेवर जितका विचार केला जातो तितकी त्यांची प्रत्येक गोष्ट युक्तिविरुद्ध आहे असे जाणून येते. बौद्धांच्या प्रत्येक गोष्टीचे युक्तिनी खंडन होऊन जाते; म्हणून ते कदापि उपादेय नाही आहे. येथे सूत्रकारांनी

प्रसंगाचा उपसंहार करीत माध्यमिक बौद्धांच्या सर्वशून्यवादाचेही खंडन केले - ही गोष्ट याच्याच अंतर्गत समजून घेतली पाहिजे. तात्पर्य हे आहे की, क्षणिकवाद आणि विज्ञानवादाचे ज्या युक्तिंनी खंडन केले गेले आहे, त्यांच्याच द्वारा सर्वशून्यवादाचेही खंडन झाले आहे असे मानले पाहिजे.

संबंध - येथपर्यंत बौद्धमताचे निराकरण करून आता जैनमताचे खंडन करण्यासाठी नवीन प्रकरणाचा आरंभ करतात. जैन लोक सप्तभंगी-न्यायानुसार एकाच पदार्थाची सत्ता आणि असत्ता दोन्हीचा स्वीकार करतात. त्यांच्या या मान्यतेचे निराकरण करण्यासाठी सूत्रकार सांगतात.

नैकस्मिन्नसम्भवात् ॥ २.२.३३ ॥

अर्थ - एकस्मिन् = एका सत्य पदार्थात, न = परस्पर-विरुद्ध अनेक धर्म राहू शकत नाहीत; असम्भवात् = कारण की हे असंभव आहे.

व्याख्या - जैन लोक सात पदार्थ (त्यांनी सांगितलेले सात पदार्थ याप्रकारचे आहेत - जीव, अजीव, आस्रव, संवर, निर्जन, बन्ध, आणि मोक्ष) आणि पञ्च आस्तिकाय मानतात. (पाच आस्तिकाय याप्रकारचे आहेत - जीवास्तिकाय, पुण्ड्रलास्तिकाय, धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय आणि आकाशास्तिकाय) आणि सर्वत्र सप्तभंगी न्यायाची अवतारणा करतात. त्यांच्या मान्यतेनुसार सप्तभंगी-न्यायाचे स्वरूप याप्रकारचे आहे. - १. स्यादस्ति (पदार्थाची सत्ता आहे.) २. स्यान्नासि (प्रकारान्तराने पदार्थाची सत्ता नाही आहे.) ३. स्यादस्ति च नास्ति च (असे होऊ शकते की पदार्थाची सत्ता असेल किंवा नसेलहि.) ४. स्तादवक्तव्यः (संभव आहे की वस्तुचे स्वरूप सांगण्यासारखे अथवा वर्णन करण्यासारखे नसेलहि.) ५. स्यादस्ति चावक्तव्यश्च (संभव आहे की वस्तुची

सत्ता असेल पण ती वर्णन करण्यायोग्य ही नसेल), ६. स्यान्नास्ति चावक्तव्यश्च (संभव आहे की वस्तुची सत्ताही नसेल आणि ती वर्णन करण्यायोग्यही नसेल) ७. स्यादस्तिच नास्ति चावक्तव्यश्च (संभव आहे की वस्तुची सत्ता असेल, नसेलहि आणि ती वर्णन करण्यायोग्यही नसेल) याप्रकारे ते प्रत्येक पदार्थाविषयी विकल्प बाळगतात. सूत्रकारांनी या सूत्राच्या द्वारा याचे निराकरण केले आहे. त्यांचे म्हणणे आहे की जो एक सत्य पदार्थ आहे त्यांचे प्रकार भेद तर होऊ शकतात. पण त्यात विरोधी धर्म होऊ शकत नाहीत. जी वस्तु आहे तिचा अभाव होऊ शकत नाही. जे नाही त्याची विद्यमानता होऊ शकत नाही. जो नित्य पदार्थ आहे तो नित्यच असतो. अनित्य नाही. जो अनित्य आहे तो अनित्यच आहे, नित्य नाही. याचप्रकारे समजून घेतले पाहिजे. म्हणून जैनांचे प्रत्येक वस्तुला विरुद्ध धर्मांनी युक्त मानणे युक्तिसंगत नाही.

संबंध - जैन लोकांची दुसरी मान्यता ही आहे की आत्म्याचे माप शरीराच्या बरोबर आहे. यात दोष दाखवीत सूत्रकार म्हणतात.

एवञ्चात्माऽकात्स्न्यम् ॥ २.२.३४ ॥

अर्थ - एवं च = याच प्रकारे, आत्माकात्स्न्यम् = आत्म्याला अपूर्ण एक-देशीय अर्थात शरीराच्या बरोबर मापाचा मानणेही युक्तिसंगत नाही.

व्याख्या - ज्याप्रकारे एका पदार्थात विरुद्ध धर्म मानणे युक्तिसंगत नाही त्याचप्रकारे आत्म्याला एकदेशीय अर्थात शरीराच्या बरोबर माप असणारा मानणेही युक्तिसंगत नाही, कारण की कुठल्याहि मनुष्य शरीरात रहाणाऱ्या आत्म्याला

जर त्याला कर्मवश कधी मुंगीचे शरीर प्राप्त झाले तर तो त्यात कसा सामावेल ? याचप्रकारे जर त्याला हत्तीचे शरीर मिळाले तर त्याचे माप हत्तीच्या बरोबर कसे होऊन जाईल ? याशिवाय मनुष्याचे शरीर ही जन्माच्या वेळी खूप लहानसे असते. नंतर खूप मोठे होत जाते, तर आत्म्याचे माप कुठल्या अवस्थेतील शरीराच्या मापाबरोबर मानणार ? शरीराचा हात अथवा पाय आदि कुठले अंग कापले गेले तर आत्मा कापला जात नाही. याप्रकारे विचार केल्यावर आत्म्याला शरीराच्या बरोबर मानण्याची गोष्ट ही सर्वथा दोषपूर्ण प्रतीत होते म्हणून जैन मत ही अनुपपन्न असल्याने अमान्य आहे.

संबंध - जर जैन लोक असे म्हणत असतील की, आत्मा लहान शरीरात लहान आणि मोठ्या शरीरात मोठा होत असतो, म्हणून आमच्या मान्यतेत काही दोष नाही तर याच्या उत्तरात सांगतात.

न च पर्यायादप्यविरोधो विकारदिभ्यः ॥ २.२.३५ ॥

अर्थ - च = याशिवाय, पर्यायात् = आत्म्याला घटणार-वाढणार मानल्याने; अपि = ही, अविरोधः = विरोधाचे निवारण; न = होऊ शकत नाही; विकारदिभ्यः = कारण की असे मानल्याने आत्म्यामध्ये विकार आदि दोष प्राप्त होतील.

व्याख्या - जर असे मानले गेले की, आत्म्याला ज्या वेळी ज्या मापाचे लहान-मोठे शरीर मिळते, तेव्हा तो त्याच मापाचा होतो तरीही आत्मा निर्दोष ठरत नाही कारण की, असे मानल्यावर त्याला विकारी, अवयवयुक्त अनित्य तसेच याचप्रकारे अन्य अनेक दोषांनी युक्त मानल्यासारखे होईल. जो पदार्थ घटतो-वाढतो, तो अवयवयुक्त असतो, परंतु आत्मा अवयवयुक्त मानला गेलेला नाही. घटणारे-वाढणारे पदार्थ नित्य असत नाहीत परंतु आत्म्याला नित्य मानला गेला आहे. घटणे आणि

वाढणे हे विकार आहेत, हे आत्म्यामध्ये संभवत नाहीत. कारण की, त्याला निर्विकार मानले गेले आहे. याप्रकारे घटणे-वाढणे मानण्याने अनेक दोष आत्म्यांत प्राप्त होऊ शकतात; म्हणून जैनांची उपरोक्त मान्यता युक्तिसंगत नाही.

संबंध - जीवात्म्याला शरीराच्या बरोबरीच्या मापाचे मानणे सर्वथा असंगत आहे. ही गोष्ट प्रकारान्तराने सिद्ध करतात.

अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः ॥ २.२.३६ ॥

अर्थ - च = आणि, अन्त्यावस्थितेः = अन्तिम अर्थात मोक्षावस्थेत जे जीवाचे परिमाण आहे, त्याची नित्य स्थिती

स्वीकार केली गेली आहे म्हणून, उभयनित्यत्वात् = आदि आणि मध्य अवस्थेमध्ये जे त्याचे परिमाण (माप) राहिले आहे त्यालाही नित्य मानले जाते, म्हणून, अविशेषः = काही विशेषता रहात नाही. (सर्व शरीरात त्याचे एकसारखे माप सिद्ध होऊन जाते.)

व्याख्या - जैन-सिद्धांतात हे स्वीकार केले गेले आहे की, मोक्षावस्थेत जे जीवाचे परिमाण आहे त्याची नित्यस्थिति आहे. हे घटत वाढत नाही. या कारणामुळे आदि आणि मध्य अवस्थेत ही जे त्याचे परिमाण आहे त्यालाही याचप्रकारे नित्य मानले जाईल, कारण की पहिले माप अनित्य मानले तर अन्तिम मापालाहि नित्य मानले जाऊ शकत नाही. जे नित्य आहे ते सदाच एकसारखेच रहाते. मध्ये घटत-वाढत नाही. म्हणून पहिल्या अथवा मधल्या अवस्थांमध्ये जितकी शरीरे मिळतात, त्या सर्वात त्याचे लहान अथवा मोठे एकसारखेच माप मानावे लागेल. कुठल्याहि प्रकारची विशेषता मानणे युक्तिसंगत होणार नाही. याप्रकारे पूर्वापारच्या मान्यतेत विशेष असल्याने

आत्म्याला प्रत्येक शरीराच्या मापाचे मानणे सर्वथा असंगत आहे. म्हणून जैनसिद्धांत मानण्यायोग्य नाही.

संबंध - याप्रकारे अनीश्वरवादींच्या मताचे निराकरण करून आता पशुपत सिद्धांतवाद्यांच्या मान्यतेतील दोष दाखविण्यासाठी पुढील प्रकरण आरंभ करतात.

पत्युरसामञ्जस्याद् ॥ २.२.३७ ॥

अर्थ - पत्युः = पशुपतिचे मतही आदरणीय नाही;
असामञ्जस्यात् = कारण की ते युक्तिविरुद्ध आहे.

व्याख्या - पशुपति मताला मानणाऱ्यांची कल्पना फार विचित्र आहे. त्यांच्या मते तत्त्वांची कल्पना वेदविरुद्ध आहे तथा मुक्तिचे साधन ही हे लोक वेदविरुद्धच मानतात. त्यांचे म्हणणे आहे की कण्ठी, रुचिका, कुण्डल, जटा, भस्म आणि यज्ञोपवित ह्या सहा मुद्रा आहेत. यांच्या द्वारा जे आपल्या शरीराला मुद्रित अर्थात चिन्हीत करून घेतात, ते या संसारात पुन्हा जन्म धारण करीत नाहीत. हातात रुद्राक्षाचे कंकण घालणे, मस्तकावर जटा धारण करणे, प्रेताची कवटी बाळगणे, तसेच शरीरावर भस्म लावणे या सर्वांच्यामुळे मुक्ति मिळते. इत्यादि प्रकाराने ते केवळ चिन्ह धारण करण्यानेही मोक्ष होतो असे मानतात. याशिवाय ते महेश्वराला केवळ निमित्त कारण तसेच प्रधानला उपादान कारण मानतात. ह्या सर्व गोष्टी युक्तिसंगत नाहीत. म्हणून हे मत मानणे योग्य नाही.

संबंध - आता पाशुपतांच्या दार्शनिक मताचे निमित्तकारणवादाचे खंडन करतात.

सम्बन्धानुपपत्तेश्च ॥ २.२.३८ ॥

अर्थ - सम्बन्धानुपपत्तेः = संबंधांची सिद्धी न झाल्याने, च = ही (ही मान्यता असंगत आहे.)

व्याख्या - पाशुपतांच्या मान्यतेनुसार जर ईश्वराला केवळ निमित्त कारण मानले गेले तर उपादान कारणाबरोबर त्याचा कशा प्रकारचा संबंध असेल हे सांगणे आवश्यक आहे. लोकांत असे दिसून येते की, शरीरधारी निमित्त कारण कुम्भार आदि ही घट आदि कार्यासाठी मृत्तिका आदि साधनांबरोबर आपला संयोगसंबंध स्थापित करतात. परंतु ईश्वर शरीरादि रहित निराकार आहे. म्हणून त्याचा प्रधान आदिबरोबर संयोगरूप संबंध होऊ शकत नाही. म्हणून त्याच्याद्वारा सृष्टिरचनाही

होऊ शकत नाही. जे लोक वेदांना प्रमाण मानतात, त्यांना तर सर्व गोष्टी युक्तिने सिद्ध करण्याची आवश्यकता नाही. कारण की ते परब्रह्म परमेश्वराला वेदांच्या कथनानुसार सर्वशक्तिमान मानतात, म्हणून तो शक्तिशाली परमेश्वर स्वयं सुद्धा निमित्त आणि उपादान कारण होऊ शकतो. वेदांच्या प्रति ज्यांची निष्ठा आहे त्यांच्यासाठी युक्तिचे काहीही मूल्य नाही. वेदात जे काही सांगितले गेले आहे, ते निर्भ्रान्त सत्य आहे. युक्ति त्याच्याबरोबर असेल तर ठीक आहे, नसेल तरी काही चिंता नाही. परंतु ज्यांचे मत केवळ तर्कावरच अवलंबित असते त्यांना तर आपली प्रत्येक गोष्ट तर्काने सिद्ध करावीच लागते. परंतु पाशुपतांची उपरोक्त मान्यता वेदांनी सिद्ध नाही, आणि तर्कानेही सिद्ध होत नाही, म्हणून ती सर्वथा अमान्य आहे.

संबंध - आता उक्त मतात दुसरी अनुपपत्ति दाखवितात.

अधिष्ठानानुपपत्तेश्च ॥ २.२.३९ ॥

अर्थ - अधिष्ठानानुपपत्तेः = अधिष्ठानांची उपपत्ति न झाल्याने,
च = ही (ईश्वरास केवळ निमित्त कारण मानणे उचित नाही.)

व्याख्या - त्यांच्या मान्यतेनुसार जसे कुंभार मृत्तिका आदि साधन सामुग्री घेऊन घट आदिचे कार्य करतो, त्याचप्रकारे सृष्टिकर्ता ईश्वर ही प्रधान आदि साधनांचा अधिष्ठाता होऊनच सृष्टिकार्य करू शकतो. परंतु ईश्वर हा कुंभाराप्रमाणे सशरीर नाही आणि प्रधानही माती आदिप्रमाणे साकार नाही, म्हणून रूपादि रहित प्रधान निराकार ईश्वराचे अधिष्ठेय कसे बनू शकेल ? म्हणून ईश्वरास केवळ निमित्त कारण मानणारे पाशुपतमत युक्तिविरुद्ध असल्याने मान्य नाही.

संबंध - जर अशी गोष्ट आहे तर ईश्वराला शरीर आणि इंद्रियांनी युक्त का मानू नये? यावर सांगतात.

करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः ॥ २.२.४० ॥

अर्थ - चेत् = जर, करणवत् = ईश्वराला शरीर, इंद्रिय आदि कारणांनी युक्त मानले गेले तर; न = हे ठीक नाही, भोगादिभ्यः = कारण की, भोग आदिशी त्याचा संबंध सिद्ध होईल.

व्याख्या - जर असे मानले गेले की, ईश्वर आपत्य संकल्पानेच मन, बुद्धि आणि इंद्रिये आदिसह शरीर धारण करून लौकिक

दृष्टान्तानुसार निमित्त कारण बनतो, तर हे ठीक नाही. कारण की, शरीरधारी झाल्यावर साधारण जीवाप्रमाणे त्याला कर्मानुसार भोगांची प्राप्ति होण्याचा प्रसंग येईल. त्या परिस्थितीत त्यांची ईश्वरताच सिद्ध होणार नाही. म्हणून ईश्वराला केवळ निमित्त कारण मानणे युक्तिसंगत नाही.

संबंध - उपरोक्त पाशुपतमतात अन्य दोषांची उद्भावना करून म्हणतात.

अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा ॥ २.२.४१ ॥

अर्थ - अन्तवत्त्वम् = (पाशुपतमतात) ईश्वराचे अन्त होणारा; वा = अथवा, असर्वज्ञता = सर्वज्ञ नसण्याचा दोष उपस्थित होतो.

व्याख्या - पाशुपतसिद्धांता अनुसार ईश्वर अनंत एवं सर्वज्ञ आहे. त्याचबरोबर ते प्रधानला (प्रकृतिला) आणि जीवांनाही अनंत मानतात. म्हणून हा प्रश्न उपस्थित होतो की, त्यांनी मानलेला ईश्वर ही गोष्ट जाणतो की नाही की 'जीव किती आणि कसे आहेत ? प्रधानचा स्वरूप काय आणि कसे आहे ? तसेच मी (ईश्वर) कोण आणि कसा आहे ?' याच्या उत्तरात जर पाशुपतमतवादी असे म्हणतील की, ईश्वर हे सर्व काही जाणतो, तर मग ते जाणले जाणाऱ्या पदार्थांना अनंत (असीम) मानणे अगर म्हणणे अयुक्त सिद्ध होते आणि जर म्हटले की तो जाणत नाही तर मग ईश्वराला सर्वज्ञ मानता येत नाही. म्हणून एक तर ईश्वर, जीवात्मा, आणि प्रकृतिला सान्त मानावा लागेल, अथवा ईश्वराला अल्पज्ञ म्हणून स्वीकारावे लागेल. याप्रकारे पूर्वोक्त सिद्धांत दोषयुक्त एवं वेद विरुद्ध असल्याने मान्य करण्यायोग्य नाही.

संबंध - येषपर्यंत वेदाविरुद्ध मतांचे खंडन केले गेले आहे. आता वेदप्रमाण मानणार्या पांचरात्र आगमात जी अंशिक अनुपतितिवी शंका घेतली जाते तिचे समाधान करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ करतात. भागवत शास्त्र-पांचरात्र आदिची प्रक्रिया याप्रकारची आहे. - 'परम कारण परब्रह्मस्वरूप 'वासुदेवा' पासून 'संकर्षण' नामक जीवाची उत्पत्ति होते. 'संकर्षणा' पासून 'प्रद्युम्न' संज्ञक मन उत्पन्न होते. आणि 'प्रद्युम्ना' पासून 'अनिरुद्ध' नामधारी अहंकाराची उत्पत्ति होते. यात दोषाची उद्धावना करून पूर्वपक्षी म्हणतो.

उत्पत्त्यसम्भवात् ॥ २.२.४२ ॥

अर्थ - उत्पत्त्यसम्भवात् = जीवाची उत्पत्ति संभव नाही, म्हणून, (वासुदेवापासून संकर्षणाची उत्पत्ति मानणे वेद-विरुद्ध प्रतीत होत आहे.)

व्याख्या - भागवत-शास्त्र अथवा पांचरात्र आगम जे असे मानतात की, 'या जगताचे परम कारण परब्रह्म पुरुषोत्तम श्री 'वासुदेव' आहेत, तेच याचे निमित्त आणि उपादानही आहेत.' हे वैदिक मान्यतेला सर्वथा अनुकूल आहे. परंतु त्यात भगवान 'वासुदेवा' पासून जी 'संकर्षण' नामक जीवाची उत्पत्ति सांगितली गेली आहे, हे कथन वेदविरुद्ध कळून येत आहे, कारण की श्रुतिमध्ये जीवाला जन्ममरणरहित आणि नित्य म्हटले गेले आहे. (क.उ.१/२/१८) उत्पन्न होणारी वस्तु कधी नित्य होऊ शकत नाही. म्हणून जीवाची उत्पत्ति असंभव आहे. जर जीवाला उत्पत्ति विनाशशील एवं अनित्य मानले गेले तर वेदशास्त्रात जे त्याच्या बद्ध-मुक्त अवस्थेचे वर्णन आहे ते व्यर्थ होईल. याशिवाय जन्ममरणरूप बंधानातून सुटणे आणि परमात्म्याला प्राप्त करण्यासाठी वेदात जी साधने सांगितली

गेली आहेत ती सर्व ही व्यर्थ सिद्ध होतात. म्हणून जीवाची उत्पत्ति मानणे उचित नाही.

संबंध - आता पूर्वपक्षीच्या दुसऱ्या शंकेचा उल्लेख करतात.

न च कर्तुःकरणम् ॥ २.२.४३ ॥

अर्थ - च = तथा, कर्तुः = कर्ता (जीवात्म्यापासून); करणम् = करणाची उत्पत्तिही (मन आणि मनापासून अहंकार), न = संभव नाही.

व्याख्या - ज्याप्रकारे परब्रह्म भगवान वासुदेवापासून जीवाची उत्पत्ति असंभव आहे, त्याचप्रकारे संकर्षण नामाने ओळखणाऱ्या चेतन जीवात्म्यापासून 'प्रद्युम्न' नामक मनस्तत्त्वाची आणि त्याच्यापासून 'अनिरुद्ध' नामक अहंकारतत्त्वाची उत्पत्तिही संभव नाही; कारण की, जीवात्मा कर्ता आणि चेतन आहे. मन करण आहे. म्हणून कर्त्यापासून करणाची उत्पत्ति होऊ शकत नाही.

संबंध - याच प्रकारे पांचरात्र नामक भक्तिशास्त्रात अन्य सर्व मान्यता वेदानुकूल असूनहि उपर्युक्त स्थलामध्ये श्रुतिहून काही विरोध असावा असे प्रतीत होत आहे. त्या पूर्वपक्षाच्या रूपात उपस्थित करून सूत्रकार पुढील दोन सूत्रांद्वारा या विरोधाचा परिहार करताना सांगतात.

विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः ॥ २.२.४४ ॥

अर्थ - वा = निःसंदेह, विज्ञानादिभावे = (पांचरात्रशास्त्रद्वारा) भगवंताच्या विज्ञानादि षड्विध गुणांचे संकर्षण आदिमध्ये भाव (होणे) सूचित केला गेला आहे. या मान्यतेनुसार त्यांचे भगवत् स्वरूप असणे सिद्ध होत आहे, म्हणून तदप्रतिषेधः = त्यांच्या उत्पत्तिचा वेदात निषेध नाही आहे.

व्याख्या - पूर्वपक्षीने असे म्हटले आहे की, 'श्रुतिमध्ये जीवात्म्याच्या उत्पत्तिचा विरोध आहे तसेच कर्त्यापासून करणाची उत्पत्ति होऊ शकत नाही.' याच्या उतरात सिद्धांतपक्षाचे म्हणणे आहे की, उक्त पांचरात्रशास्त्रात जीवाची उत्पत्ति अथवा कर्त्यापासून करणाची उत्पत्ति सांगितलेली नाही. परंतु संकर्षण जीव तत्त्वाचे, प्रद्युम्न मनस्तत्त्वाचा आणि अनिरुद्धास अहंकारतत्त्वाचा अधिष्ठाता म्हटले गेले आहे. जे भगवान वासुदेवाच्याच अंगभूत आहेत, कारण की तेथे

संकर्षणास भगवंताचा प्राण, प्रद्युम्नास मन आणि अनिरुद्धास अहंकार मानले गेले आहे. म्हणून तेथे जे यांच्या उत्पत्तिचे वर्णन आहे, ते भगवंताच्याच अंशांचे त्या त्या रूपात प्राकट्य दाखविणारे आहे. श्रुतिमध्येही भगवान अजन्मा असूनही विविध रूपात प्रकट होण्याचे वर्णन याप्रकारे मिळते. - 'अजायमानो बहुधा विजायते।' (यजु. ३१/१९) म्हणून भगवान वासुदेवाचे संकर्षण आदि व्यूहांच्या रूपात प्रकट होणे वेद-विरुद्ध नाही. ज्याप्रकारे भगवान आपल्या भक्तांवर दया करून श्रीराम आदित्या रूपात प्रकट होतात, त्याचप्रकारे साक्षात परब्रह्म परमेश्वर भगवान वासुदेव आपल्या भक्तजनांवर कृपा करून स्वेच्छेनेच चतुर्व्यूहांच्या रूपात प्रकट होतात. भागवत शास्त्रात या चारींची उपासना भगवान वासुदेवाचीच उपासना मानली गेली आहे. भगवान वासुदेव विभिन्न अधिकार्यासाठी विभिन्न रूपात उपास्य होतात. म्हणून त्यांचे चार व्यूह मानले गेले आहेत. या व्यूहांच्या पूजा उपासनेने परब्रह्म परमात्म्याचीच प्राप्ती मानली गेली आहे. त्या संकर्षण आदिंचा जन्म साधारण जीवांप्रमाणे नाही, कारण की ते चारीही चेतन तथा ज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य आणि तेज आदि समस्त भगवदभावांनी संपन्न मानले गेले आहेत. म्हणून संकर्षण, प्रद्युम्न आणि अनिरुद्ध हे तीन्ही त्या परब्रह्म

परमेश्वर भगवान वासुदेवांहून भिन्न तत्व नाहीत. म्हणून यांच्या उत्पत्तिचे वर्णन वेद-विरुद्ध नाही.

संबंध - हा पान्चरात्र आगम वेदानुकूल आहे. कुठल्याहि अंशाने ही याचा वेदांशी विरोध नाही, ही गोष्ट पुन्हा दृढ करतात.

विप्रतिषेधाश्च ॥ २.२.४७ ॥

अर्थ - विप्रतिषेधात् = या शास्त्रात विशेषरूपाने जीवाच्या उत्पत्तिचा निषेध केला गेला आहे; म्हणून, च = ही (हे वेदाच्या प्रतिकूल नाही.)

व्याख्या - उक्त शास्त्रात जीवाला अनादि, नित्य, चेतन आणि अविनाशी मानले गेले आहे. तथा त्याच्या जन्म-मरणाचा निषेध केला गेला आहे. म्हणून ही हे सिद्ध होत आहे की, याचा वैदिक प्रक्रियेशी काही विरोध नाही. यात जे असे म्हटले गेले आहे की, शांडिल्य मुनींनी अंगासहित चारी वेदांत निष्ठा (निश्चल स्थिती) न मिळवताच या भक्तिशास्त्राचे अध्ययन केले. ही वेदांची निंदा अथवा प्रतिषेध नाही की, ज्यामुळे याला वेदविरोधी शास्त्र म्हटले जाऊ शकेल. या प्रसंगाद्वारा भक्तिशास्त्राच्या महिम्याचेच प्रतिपादन केले गेले आहे. छान्दोग्य उपनिषद (७/१/२-३)मध्ये नारदांच्या विषयीही असाच प्रसंग आला आहे. नारदांनी सनत्कुमारांना म्हटले आहे 'मी समस्त वेद, वेदांग, इतिहास, पुराण आदि वाचले तरीही मला (आत्मानुभव) आत्मतत्त्वाचा अनुभव आला नाही.' हे कथन जसे वेदादि शास्त्रांना तुच्छ दाखविण्यासाठी नाही, आत्मज्ञानाची महत्ता सूचित करण्यासाठी आहे, त्याचप्रकारे पांचरात्रात शांडिल्यांचा प्रसंगही वेदांची तुलना सांगण्यासाठी नाही, तर भक्तिशास्त्राचा महिमा प्रकट करण्यासाठी आला आहे, म्हणून ते शास्त्र सर्वथा निर्दोष आणि वेदानुकूल आहे.

ब्रह्मसूत्र

अध्याय दुसरा

पाद तिसरा

संबंध - या शास्त्रात जी ब्रह्माची लक्षणे सांगितली गेली आहेत, त्यात स्मृति आणि न्यायाशी जो विरोध प्रतीत होतो, त्याचे निर्णयपूर्वक समाधान तर या अध्यायाच्या पहिल्या पादात केले गेले आहे. त्यानंतर दुसऱ्या पादात आपल्या सिद्धांताच्या सिद्धीसाठी अनीश्वरवादी नास्तिकांच्या सिद्धांताचे तसेच ईश्वराला मानून ही त्यास उपादान कारण न मानणाऱ्यांच्या सिद्धांताचे युक्तिंच्या द्वारा निराकरण केले गेले. या बरोबरच भागवतमतात जो या ग्रंथातील सिद्धांताशी विरोध प्रतीत होत होता, त्याचे समाधान करून त्या पादाची समाप्ति केली गेली. आता पूर्व प्रतिज्ञेनुसार परब्रह्माला समस्त प्रपंचाचे अभिन्ननिमित्तोपादान कारण मानण्यात ज्या श्रुतिंच्या वाक्यांनी विरोध प्रतीत होत होता, त्याचे समाधान करण्यासाठी तसेच जीवात्म्याच्या स्वरूपाचा निर्णय करण्यासाठी तिसऱ्या पादाचा आरंभ केला जात आहे. श्रुतिंमध्ये काही ठिकाणी तर म्हटले आहे की, परमेश्वराने सर्वप्रथम तेजाची रचना केली. त्यानंतर तेजापासून जल आणि

जलापासून अन्न. या क्रमाने जगताची रचना झाली. कुठे म्हटले आहे की, सर्व प्रथम आकाशाची रचना झाली, त्याच्यापासून वायु आदित्या क्रमाने जगताची उत्पत्ति झाली. या प्रकारच्या विकल्पांची एकता करून समाधान करण्यासाठी पूर्वपक्षाची उत्थापना करतात.

न वियदश्रुतेः ॥ २.३.१ ॥

अर्थ - वियत् = आकाश, न = उत्पन्न होत नाही; अश्रुते = कारण की (छान्दोग्योपनिषदाच्या सृष्टिप्रकरणात) त्याची उत्पत्ति ऐकलेली नाही.

व्याख्या - छान्दोग्योपनिषदात जेथे जगताच्या उत्पत्तिचे वर्णन केले आहे, तेथे सर्व प्रथम तेजाची रचना सांगितली गेली आहे. 'ततेजोऽसृजत।' (छं.उ.६/२/३) नंतर तेज, जल आणि अन्न - या तीन्हीच्या संमेलनाने जगताच्या रचनेचे वर्णन आहे. (छान्दो.उ.६/२/१ पासून ६/३/४पर्यंत) तेथे आकाशाच्या उत्पत्तिचा काहीही प्रसंग नाही आहे. तसेच आकाशाला विभु (व्यापक) मानले गेले आहे. (गीता१३/३२) म्हणून हे सिद्ध होत आहे की, आकाश नित्य आहे, ते उत्पन्न होत नाही.

संबंध - या शंकेच्या उत्तरात सांगतात.

अस्ति तु ॥ २.३.२ ॥

अर्थ - तु = परंतु, अस्ति = आकाशाच्या उत्पत्तिचे वर्णनही (दुसऱ्या श्रुति) आहे.

व्याख्या - तैत्तिरीयोपनिषदात 'ब्रह्म, सत्य, ज्ञानस्वरूप आणि अनंत आहे' याप्रकारे ब्रह्माचे लक्षण सांगून नंतर त्या ब्रह्मापासून आकाशाची उत्पत्ति सांगितली गेली आहे. 'तस्माद् वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः । आकाशाद्वायु । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथिवीइत्यादि । (तै.उ.२/१/१) म्हणून असे म्हणणे ठीक नाही की, वेदात आकाशाच्या उत्पत्तिचे वर्णन नाही आहे.

संबंध - उक्त विषय स्पष्ट करण्यासाठी पुन्हा पूर्वपक्षाला उठवले जात आहे.

गौण्यसम्भवात् ॥ २.३.३ ॥

अर्थ - असम्भवात् = आकाशाची उत्पत्ति असंभव असल्याने, गौणी = ही श्रुति गौण आहे.

व्याख्या - अवयवरहित आणि विभु असल्याने आकाशाचे उत्पन्न होणे शक्य नाही, म्हणून तैत्तिरीयोपनिषदात जी आकाशाची उत्पत्ति सांगितली गेली आहे, त्या कथनाला गौण समजले पाहिजे. तेथे कुठल्या दुसऱ्या अभिप्रायाने आकाशाची उत्पत्ति सांगितली गेली असावी.

संबंध - पूर्वपक्षाच्या द्वारे आपल्या पक्षाला दृढ करण्यासाठी दुसरा हेतु दिला जात आहे.

शब्दाच्च ॥ २.३.४ ॥

अर्थ - शब्दात् = शब्दप्रमाणाने, च = ही (हे सिद्ध होत आहे की आकाश उत्पन्न होऊ शकत नाही.)

व्याख्या - बृहदारण्यकात म्हटले आहे की, 'वायुश्चान्तरिक्षं चैतदमृतम् 'वायु आणि अन्तरिक्ष' हे अमृत आहे. (बृहउ.२/३/३) म्हणून जे अमृत असेल त्याची उत्पत्ति होऊ शकत नाही. तथा असे हे म्हटले आहे की ज्याप्रकारे हे आकाश अनंत आहे त्याचप्रकारे आत्म्यालाहि अनंत समजले पाहिजे. 'आकाशशरीरं ब्रह्म' ब्रह्माचे शरीर आकाश आहे. (तै.उ.१/६/२) या श्रुति वाक्यांनी आकाशाची अनंतता सिद्ध होते. म्हणून ही आकाशाची उत्पत्ति होऊ शकत नाही.

संबंध - येथे ही जिज्ञासा होत आहे की, उक्त श्रुतिमध्ये ज्याप्रकारे आकाशाची उत्पत्ति दाखविणारी वाक्ये आहेत, त्याचप्रकारे वायु, अग्नि आदिंची उत्पत्ति दाखविणारे शब्दही आहेत. मग असे कसे मानले जाऊ शकते की, आकाशासाठी सांगणे तर गौण आहे आणि दुसऱ्यासाठी मुख्य आहेत, यावर पूर्वपक्षाच्या बाजूने उत्तर दिले जात आहे.

स्याच्चैकस्य ब्रह्मशब्दवत् ॥ २.३.५ ॥

अर्थ - च = तथा, ब्रह्मशब्दवत् = ब्रह्मशब्दाप्रमाणे, एकस्य = कुठल्या एका शाखेच्या वर्णनात, स्यात् = गौणरूपाने ही आकाशाची उत्पत्ति दाखविली जाऊ शकते.

व्याख्या - दुसऱ्या ठिकाणी एकाच प्रकरणात प्रथम तर म्हटले आहे की, 'तपसा चीयते ब्रह्म ततोऽन्नमभिजायते ।' 'ब्रह्म विज्ञानमय तपाने वृद्धिला प्राप्त होते, त्याच्यापासून अन्न उत्पन्न होते.' (मु.उ.१/१/८) त्यानंतर म्हटले आहे की, 'यः सर्वज्ञः सर्वविद् यस्य ज्ञानमयं तपः । तस्मादेतद् ब्रह्मनाम रूपमन्नं च जायते ॥' (मु.उ.१/१/९) अर्थात 'जो सर्वज्ञ आहे, सर्वांना जाणणारा आहे, ज्याचे ज्ञानमय तप आहे, त्याच्यापासून हे ब्रह्म आणि नाम, रूप एवं अन्न उत्पन्न होते.' या प्रकरणात जसा प्रथम ब्रह्म शब्द मुख्य अर्थाने प्रयुक्त झाला आहे आणि नंतर त्याच ब्रह्म शब्दाचा गौण अर्थाने प्रयोग केला गेला आहे. त्याचप्रकारे कुठल्या एका शाखेत गौण अर्थाने आकाशाला उत्पत्तिशील दाखविले जाऊ शकते.

संबंध - याप्रकारे पूर्वपक्षाची उत्थापना करून आता दोन सूत्रांद्वारे त्याचे समाधान करतात.

प्रतिज्ञाऽहानिरव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः ॥ २.३.६ ॥

अर्थ - अव्यतिरेकात् = ब्रह्माच्या कार्यापासून आकाशाला अलग न मानल्याने ही; प्रतिज्ञाहानिः = एकाच्या ज्ञानाने सर्वांच्या ज्ञानासंबंधी प्रतिज्ञेचे रक्षण होऊ शकते. शब्देभ्यः = श्रुतिच्या शब्दाने हेच सिद्ध होते.

व्याख्या - उपनिषदात जी एकाला जाणल्याने सर्वांचे ज्ञान होण्याची प्रतिज्ञा केली गेली आहे आणि त्या प्रसंगी जी कारण-कार्याची उदाहरणे दिली गेली आहेत, (छां.उ.३/१/१ ते ६ पर्यंत) त्या सर्वांची विरोधरहित सिद्धी आकाशाला ब्रह्माच्या कार्याहून अलग न मानल्यानेच होऊ शकते, अन्यथा नाही. कारण की, तेथे माती आणि सुवर्ण आदिचा दृष्टांत देऊन त्यांच्या कुठल्याहि एका कार्याच्या ज्ञानाने कारणाच्या ज्ञानाच्याद्वारे सर्वांचे ज्ञान होणे सांगितले गेले आहे. म्हणून जर आकाशाला ब्रह्माहून अलग मानले तर कारणरूप ब्रह्माला जाणल्यावरहि आकाशाला जाणले असे होणार नाही. यामुळे प्रतिज्ञेची हानी होईल. एवढेच नव्हे तर 'हे सर्व ब्रह्मच आहे.' (मु.उ.२/२/११) 'हे सर्व या ब्रह्माचे स्वरूप आहे.' (छां.उ.६/८/७) 'हे सर्व निःसंदेह ब्रह्मच आहे; कारण उत्पत्ति, स्थिति आणि प्रलय त्याच्यातच होतात.' (छां.उ.३/१४/१) इत्यादि श्रुतिवाक्यांनी ही हेच सिद्ध होत आहे की आकाश त्या ब्रह्माचेच कार्य आहे.

संबंध - दुसरे समाधान -

यादिकरन्तु विभागो लोकवत् ॥ २.३.७ ॥

अर्थ - तु = तथा, लोकवत् = साधारण लौकिक व्यवहाराप्रमाणे, यावद्-विकारम् = विकारमात्र सर्व काही; विभागः = ब्रह्माचाच विभाग (कार्य) आहे.

व्याख्या - ज्याप्रकारे लोकात असे दिसून येते की, कोणी पुरुष देवदत्ताच्या पुत्रांचा परिचय देतेवेळी म्हणतो की, 'हे सर्वच्या सर्व देवदत्ताचे पुत्र आहेत.' नंतर तो त्यांच्यामधून कोणा एक दोघांचेच नाम घेऊन जरी म्हणाला की यांची उत्पत्ति देवदत्तापासून झाली आहे.' तरीही त्या सर्वांची उत्पत्ति देवदत्तापासूनच मानली जाईल. त्याचप्रकारे जेव्हा समस्त विकारात्मक जगताला त्या ब्रह्माचे कार्य सांगितले गेले आहे तर आकाश त्यापासून अलग कसे राहू शकते ? म्हणून तेज आदिची सृष्टि दाखविताना त्यावेळी जरी आकाशाचे नाव राहून गेले तरीही हेच सिद्ध होते की, आकाशही अन्य तत्त्वाप्रमाणे ब्रह्माचे कार्य आहे आणि ते त्याच्यापासून उत्पन्न होते. वायु आणि आकाशाला अमृत म्हणण्याचे तात्पर्य देवताप्रमाणे त्यांनाही अन्य तत्त्वांच्या पेक्षा चिरस्थायी दाखविणे मात्र आहे.

संबंध - याप्रकारे आकाशाचे उत्पन्न होणे सिद्ध करून त्याच्या उदाहरणाने हा निश्चय केला जात आहे वायु ही उत्पन्न होतो.

एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः ॥ २.३.८ ॥

अर्थ - एतेन = याने अर्थात आकाशाची उत्पत्ति सिद्ध करणाऱ्या कथनाने ही; मातरिश्वा = वायुचे उत्पन्न होणे, व्याख्यातः = सांगितले गेले आहे.

व्याख्या - ज्या युक्तिनी आणि श्रुतिप्रमाणांच्या द्वारा पूर्वसूत्रांमध्ये ब्रह्मापासून आकाशाचे उत्पन्न होणे निश्चित केले गेले, त्यायोगे हे कथन ही झाले की वायु ही उत्पन्न होत असतो. म्हणून त्याच्याविषयी वेगळे सांगणे आवश्यक वाटले नाही.

संबंध - याप्रकारे आकाश आणि वायुला उत्पत्तिशील दाखवून आता या दृश्य जगतात ज्या तत्वांना दुसऱ्या मताचे लोक नित्य मानतात तसेच ज्यांच्या उत्पत्तिचे स्पष्ट वर्णन वेदात आलेले नाही त्या सर्वांना ही उत्पत्तिशील दाखविण्यासाठी पुढील सूत्र सांगतात.

असम्भवस्तु सतोऽनुपपत्तेः ॥ २.३.९ ॥

अर्थ - सतः = 'सत' शब्दवाच्य ब्रह्माशिवाय (अन्य कोणाचे उत्पन्न न होणे) तु = तर; असंभव आहे, अनुपपत्तेः = कारण की अन्य कुणाचे उत्पन्न न होणे युक्ति आणि प्रमाणद्वारा सिद्ध होऊ शकत नाही.

व्याख्या - ज्या पूर्णब्रह्म परमात्म्याचे श्रुतिमध्ये ठिकठिकाणी सत् नामाने वर्णन आले आहे तसेच जे या जड चेतनात्मक जगताचे परमकारण मानले गेले आहे, त्यास सोडून या जगतात कोणतेही तत्त्व असे नाही, जे उत्पत्तिशील नाही. बुद्धि, अहंकार, काल तथा गुण आणि परमाणु आदि सर्व उत्पत्तिशील आहेत. कारण की वेदांमध्ये प्रलयाच्या वेळी एकमात्र परब्रह्म परमेश्वराहून भिन्न कोणाचे अस्तित्व स्वीकारले गेलेले नाही; म्हणून युक्ति अथवा प्रमाणद्वारा कुठलाहि पदार्थ उत्पन्न न होणारा सिद्ध होऊ शकत नाही. म्हणून ब्रह्माशिवाय सर्व काही उत्पत्तिशील आहे.

संबंध - छान्दोग्योपनिषदात असे म्हटले आहे की, 'त्या ब्रह्माने तेजाची रचना केली' आणि तैत्तिरोपनिषदात सांगितले गेले आहे की, 'सर्वात्मा परमेश्वरापासून आकाश उत्पन्न झाले, आकाशापासून वायु आणि वायुपासून तेज.' म्हणून येथे तेजाला कशापासून उत्पन्न झाले म्हणून मानावे? ब्रह्मापासून अथवा वायुपासून? या जिज्ञासेवर सांगतात.

तेजोऽतस्तथा ह्याह ॥ २.३.१० ॥

अर्थ - तेजः = तेज, अतः = या (वायु) पासून (उत्पन्न झालेला),
तथा हि = असाच; आह = अन्यत्र म्हटले आहे.

व्याख्या - तेज-तत्त्व वायुपासून उत्पन्न झाले असेच मानले पाहिजे. कारण की हीच गोष्ट श्रुतिमध्ये दुसऱ्या जागी सांगितली गेली आहे. भाव हा आहे की त्या ब्रह्माने वायुपासून तेजाची रचना केली अर्थात आकाश आणि वायुला पहिल्याने उत्पन्न करून त्यानंतर वायुपासून तेजाची उत्पत्ति केली असे मानल्यावर दोन्ही श्रुतिंची एकवाक्यता होऊन जाईल.

संबंध - याप्रकारे

आपः ॥ २.३.११ ॥

अर्थ - आपः = जल (तेजापासून उत्पन्न झाले.)

व्याख्या - उपर्युक्त प्रकाराने दोन्ही श्रुतिंच्या कथनाची एकता झाल्याने हे जाणले पाहिजे की, उक्त तेजापासून जल उत्पन्न झाले.

संबंध - या प्रकरणात हे सांगितले गेले आहे की, त्या जलाने अन्नाची रचना केली, म्हणून येथे गहू, जव आदि अन्नाची

उत्पत्ति जलापासून झाली की पृथ्वीपासून? या जिज्ञासेवर सांगतात.

पृथिव्याधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः ॥ २.३.१२ ॥

अर्थ - पृथिवी = (या प्रकरणात अन्नाच्या नावांने) पृथ्वीच सांगितली गेली आहे; अधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः = कारण की पांच तत्वांच्या उत्पत्तिचे प्रकरण आहे त्यात सांगितलेले काळे रूप ही पृथ्वीचे मानले गेले आहे तथा दुसऱ्या श्रुतिमध्येही जलापासून पृथ्वीचीच उत्पत्ति सांगितली गेली आहे.

व्याख्या - या प्रकरणात अन्न शब्द पृथ्वीचाच बोधक आहे असे समजणे ठीक होईल; कारण की हे तत्वांच्या उत्पत्तिचे प्रकरण आहे, तसेच जे अन्नाचे रूप काळे म्हटले आहे, तेही अन्नाचे रूप नाही, पृथ्वीचेच रूप काळे मानले गेले आहे. याशिवाय, तैत्तिरीयोपनिषदात जेथे या क्रमाचे वर्णन आहे तेथेही जलापासून पृथ्वीचे उत्पन्न होणे सांगितले गेले आहे. त्यानंतर पृथ्वीपासून औषधी आणि औषधीपासून अन्नाच्या उत्पत्तिचे वर्णन आहे. म्हणून येथे सरळ जलापासूनच अन्नाची उत्पत्ति मानणे ठीक नाही. छान्दोग्यमध्ये उक्त प्रकरणात जी ही गोष्ट सांगितली गेली आहे की, 'यत्र त्व च वर्षति तदेव भूयिष्ठमन्नं भवति ।' (६/२/४) अर्थात 'जेथे जेथे जल अधिक

बरसते तेथे अन्नाची उत्पत्ति अधिक होते.' याचा भाव हाच आहे की, जलाच्या संबंधात पृथ्वीमध्ये प्रथम औषधी अर्थात अन्नाचे रोपटे उत्पन्न होते आणि त्यापासून अन्न उत्पन्न होते, असे मानल्यावर पूर्वापरमध्ये काही विरोध रहाणार नाही.

संबंध - या प्रकरणात आकाशाची उत्पत्ति साक्षात् ब्रह्मापासून सांगितली गेली आहे आणि अन्य चार तत्वांची एकापासून दुसऱ्याची क्रमशः उत्पत्ति सांगितली गेली आहे. म्हणून ही जिज्ञासा उत्पन्न होते की, एका तत्त्वानंतर दुसऱ्या तत्वाची रचना साक्षात परमेश्वर करतो अथवा एक तत्व दुसऱ्या तत्वाला स्वयं उत्पन्न करते? यावर सांगतात.

तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः ॥ २.३.१३ ॥

अर्थ - तदाभिध्यानात् = त्या तत्वांचे उत्तम प्रकारे चिंतन करण्याचे कथन असल्याने; एव = च, तु = तर (हे सिद्ध होते की); सः = तो परमात्माच त्या सर्वांची रचना करतो, तल्लिङ्गात् = कारण की उक्त लक्षणे त्यालाच अनुरूप आहेत.

व्याख्या - या प्रकरणात वारंवार कार्याच्या चिंतनाची गोष्ट सांगितली गेली आहे. हे चिंतनरूप कर्म जडात संभव नाही, चेतन परमात्म्यातच संगत होऊ शकते; म्हणून हेच सिद्ध होत

आहे की, तो परमात्मा स्वतःच प्रथम उत्पन्न केलेल्या तत्वापासून दुसऱ्या तत्वास उत्पन्न करतो. याच उद्देशाने एका तत्वापासून दुसऱ्या तत्वाच्या उत्पत्तिचे कथन आहे. त्या तत्वांना स्वतंत्ररूपाने एक दुसऱ्याचे कार्य-कारण दाखविण्याच्या उद्देश्याने नाही. म्हणून असेच समजले पाहिजे की, मुख्यरूपाने सर्वांची रचना करणारा तो पूर्ण ब्रह्म परमेश्वरच आहे. अन्य कोणी नाही.

संबंध - याप्रकारे जगताच्या उत्पत्तिच्या वर्णनाद्वारा ब्रह्माला जगताचे कारण दाखवून आता प्रलयाच्या वर्णनाने या गोष्टीची पुष्टि करतात.

विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च ॥ २.३.१४ ॥

अर्थ - तु = परंतु, अतः = या उत्पत्तिक्रमाने, क्रमः = प्रलयाचा क्रम, विपर्ययेण = विपरीत होतो, उपपद्यसे = असेच होणे युक्तिसंगत आहे, च = तथा (स्मृतिमध्येही असेच वर्णन आहे.)

व्याख्या - उपनिषदांत जगताच्या उत्पत्तिचा जो क्रम सांगितला गेला आहे त्याच्या विपरीत क्रम प्रलय कालात होतो. प्रारंभिक सृष्टिच्या समयी ब्रह्मापासून आकाश, वायु, तेज, जल आणि पृथ्वी आदित्या क्रमाने जगताची उत्पत्ति होते. नंतर जेव्हा प्रलयकाल येतो तेव्हा बरोबर त्याच्या विपरीत

क्रमाने पृथ्वी आदि तत्वांचा त्यांच्या कारणांत लय होतो. जसे पृथ्वी जलात, जल अग्निता, अग्नि वायुत, वायु आकाशात, आकाश परमात्म्यात विलीन होऊन जाते. युक्तिने ही हाच क्रम योग्य वाटतो. प्रत्येक कार्य आपल्या उपादान कारणातच लीन होते. जसे जलापासून बर्फ बनतो आणि जलातच त्याचा लय होतो. स्मृतिमध्येही असे वर्णन येते. (विष्णुपुराण अंश ६, अध्याय ४, श्लोक १४, ते ३८ पर्यंत)

संबंध - येथे भूतांच्या उत्पत्ति आणि प्रलयाचा क्रम तर दाखविला गेला परंतु मन, बुद्धि आणि इंद्रियांच्या उत्पत्तिविषयी काही निर्णय नाही, म्हणून ही जिज्ञासा होते की, या सर्वांची उत्पत्ति भूतापासूनच होते का परमेश्वरापासून ? जर परमेश्वरापासून होत असेल तर भूतांच्या आधी होते का नंतर होते ? म्हणून याचा निर्णय करण्यासाठी म्हणतात.

अन्तरा विज्ञानमनसी क्रमेण तल्लिङ्गादिति चेन्न,
अविशेषात् ॥ २.३.१७ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल; विज्ञानमनसी = इंद्रिये आणि मन, क्रमेण = उत्पत्तिक्रमाच्या दृष्टिने, अन्तरा (स्याताम्) = परमात्मा आणि आकाश आदि भूतांच्या मध्ये असले पाहिजे. तल्लिङ्गात् = कारण की (श्रुतिमध्ये) हाच निश्चय करविणारे,

लिङ्ग (प्रमाण) = प्राप्त होते, इति न = तर असे म्हणणे ठीक नाही; अविशेषात् = कारण की श्रुतिमध्ये कुठल्याहि क्रमविशेषाचे वर्णन नाही.

व्याख्या - मुण्डकोप निषदात प्रथम असे वर्णन आले आहे की 'जशी प्रज्वलीत अग्नीपासून ठिणग्यांची उत्पत्ति होत असते, त्याच प्रकारे हे नाना रुपानी संयुक्त पदार्थ त्या परमेश्वरापासून उत्पन्न होतात आणि त्यातच विलीन होऊन जातात.' "यथा सुदीप्तात् पावकाद् विस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरुपाः। तथाक्षराद् विविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापि यन्ति॥" (मु.उ.२/१/१) नंतर जगताच्या कारणरूप त्या परमेश्वराच्या परात्पर स्वरूपाचे वर्णन करताना त्याला अजन्मा, अविनाशी दिव्य, निराकार, सर्व प्रकाराने परम शुद्ध आणि समस्त जगताच्या बाहेर-आंत व्याप्त दाखविले गेले आहे. "द्विव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः। अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रो ह्यक्षरात् परतः परः॥" (मु.उ.२/१/२) त्यानंतर असे सांगितले गेले आहे की 'या परब्रह्म पुरुषोत्तमापासून हा प्राण, मन, सर्व इंद्रिये तथा आकाश, वायु, ज्योति, जल आणि सर्वांनी धारण करणारी पृथ्वी उत्पन्न होतात.' "एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च। रवं वायुज्ज्योतिरापः पृथिवी विश्वस्य धारिणी॥" (मु.उ.२/१/३) या वर्णनामध्ये परमात्म्यापासून प्रथम

प्राण, मन आणि इंद्रियांचे उत्पन्न होण्याची गोष्ट सांगून आकाश आदि भूतांची क्रमशः उत्पत्ति सांगितली गेली आहे. म्हणून परमात्मा आणि आकाशाच्या मध्ये मन-इंद्रियांचे स्थान निश्चित होत आहे. तात्पर्य हे की प्राण आणि इंद्रियांसहित मनाच्या उत्पत्ति नंतरच आकाश आदि भूतांची सृष्टि मानली पाहिजे; कारण की उपर्युक्त श्रुतिमध्ये जसा क्रम दिला गेला आहे, ते याच निश्चयावर पोहोचविणारा आहे, असे जर कुणी म्हटले तर त्याचे हे कथन ठीक नाही, कारण की या वर्णनात विशेषरूपाने कुठलाही क्रम सांगितला गेलेला नाही. यामुळे तर केवळ हीच गोष्ट सिद्ध होते की बुद्धी, मन आणि इंद्रियांची उत्पत्ति ही परमेश्वरापासूनच होते. एवढेच नव्हे तर उक्त श्रुतिचे पूर्ण प्रकरण पाहिले की हे स्पष्ट होते की श्रुतिचा उद्देश्य कुठल्याही प्रकारच्या क्रमाचे प्रतिपादन करणे हे नाही. त्यास केवळ हेच दाखविणे अभीष्ट आहे की जगताचे उपादान आणि निमित्त कारण एक मात्र ब्रह्म आहे; कारण की भिन्न-भिन्न कल्पात भिन्न भिन्न क्रमाने जगताच्या उत्पत्तिचे वर्णन श्रुति आणि स्मृतिंमध्ये प्राप्त होत असते. म्हणून कुठल्या तरी एका क्रमाला निश्चित करणे शक्य होत नाही. (मु.उ.२/१/७ पासून ९ पर्यंत)

संबंध - या ग्रन्थात आत्तापर्यंतच्या विवेचनाने परब्रह्म परमेश्वरास जड-चेतनात्मक संपूर्ण जगताचे अभिन्ननिमित्तोपादान कारण सिद्ध केले गेले. यावरून हे प्रतीत होत आहे की त्या परब्रह्मापासून अन्य तत्वांप्रमाणेच जीवांची ही उत्पत्ति होत असते. जर असेच असेल तर असा प्रश्न उत्पन्न होतो की परमात्म्याचाच अंश असल्याने जीवात्मा तर अविनाशी, नित्य तथा जन्ममरणरहित मानला गेला आहे, त्याची उत्पत्ति कशी होईल ? यावर सांगतात.

चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावित्वात्
॥ २.३.१६ ॥

अर्थ - तु = परंतु, चराचरव्यपाश्रयः = चराचर शरीरांना धरून सांगितले गेलेला, तद्व्यपदेशः = ते जन्म-मरण आदिचे कथन; भाक्तः स्यात् = जीवात्म्यासाठी गौणरूपाने असू शकते; तद्भावभावित्वात् = कारण की तो त्या त्या शरीराच्या भावाने भावित रहातो.

व्याख्या - हा जीवात्मा वास्तवात सर्वथा शुद्ध परमेश्वराचा अंश, जन्म-मरणरहित विज्ञानस्वरूप नित्य अविनाशी आहे; यात काही शंका नाही. तरीही हे अनादि परंपरागत आपल्या कर्मांच्या अनुसार प्राप्त झालेले स्थावर (वृक्षपहाड आदि)

जडगम (देव, मनुष्य, पशु, पक्षी आदि) शरीरांच्या आश्रित आहे, त्यांच्या त्यांच्याबरोबर तद्रूप होतात, 'मी शरीराहून सर्वथा भिन्न आहे, याच्याशी माझा काही संबंध नाही आहे.' या वास्तविक तत्वास जाणत नाही या कारणाने त्या त्या शरीरांच्या जन्म-मरण आदिना धरून गौणरूपाने जीवात्म्याचे उत्पन्न होणे श्रुतिमध्ये सांगितले गेले आहे. म्हणून काही विरोध नाही. कल्पाच्या आदि या जड-चेतनात्मक अनादि सिद्ध जगताचे प्रगट होणे ही त्या परमात्म्यापासून याचे उत्पन्न होणे आहे आणि कल्पाच्या अंती त्या परमेश्वरात विलीन होऊन जाणेच त्याचा लय आहे. (गीता ९/७-१०) याशिवाय परब्रह्म परमात्मा कुणा नव्या जीवाला उत्पन्न करतो अशी गोष्ट नाही. याप्रकारे स्थूल सूक्ष्म आणि कारण या तीन प्रकारच्या शरीरांच्या आश्रित जीवात्म्याचे परमात्म्यापासून उत्पन्न होणे आणि त्यात विलीन होणे श्रुति-स्मृतिमध्ये ठिकठिकाणी सांगितले गेले आहे. जीवांना भगवान त्यांच्या परंपरागत संचित कर्मांच्या अनुसारच चांगल्या-वाईट योनिमध्ये उत्पन्न करतात हे प्रथमच सिद्ध केले गेले आहे. (ब्र.सू.२/१/३४)

संबंध - येथे ही जिज्ञासा उत्पन्न होते की, जीवांची उत्पत्ति गौण न मानता मुख्य मानली तर काय आपत्ति आहे ? यावर सांगतात.

नात्माऽश्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः ॥ २.३.१७ ॥

अर्थ - आत्मा = जीवात्मा; न = वास्तवात उत्पन्न होत नाही; अश्रुते = कारण की श्रुतिमध्ये कोठेही जीवात्म्याची उत्पत्ति सांगितली गेलेली नाही; च = याशिवाय, ताभ्यः = त्या श्रुतिंपासून ही, नित्यत्वात् = यांची नित्यता सिद्ध केली गेली आहे म्हणून ही, (जीवात्म्याची उत्पत्ति मानली जाऊ शकत नाही.)

व्याख्या - श्रुतिमध्ये कोठेही जीवात्म्याचे वास्तविक उत्पन्न होणे सांगितले गेलेले नाही. मुण्डकोपनिषदात जे अग्निच्या दृष्टांताने नाना भावांच्या उत्पत्तिचे वर्णन आहे, (मु.उ.२/१/१) ते पूर्वसूत्रातसांगितल्यानुसार शरीरांच्या उत्पत्तिस धरूनच आहे. याचप्रकारे दुसऱ्या श्रुतिच्या कथनाचा उद्देशही समजता पाहिजे. म्हणून श्रुतिचा हाच निश्चित सिद्धांत आहे की जीवात्म्याची स्वरूपाने उत्पत्ति होत नाही. इतकेच नव्हे तर श्रुतिंच्या द्वारा त्याच्या नित्यतेचेच प्रतिपादन केले गेले आहे. छान्दोग्योपनिषदात सजीव वृक्षाच्या दृष्टांताने श्वेतकेतुला

समजावीत त्याच्या पित्याने म्हटले आहे की, 'जीवापेतं वाव किलेदं प्रियते न जीवो प्रियते ।' अर्थात 'जीवरहित झालेले हे शरीरच मरते, जीवात्मा मरत नाही.' (छं.उ.६/११/३) कठोपनिषदात म्हटले आहे की, हा विज्ञानस्वरूप जीवात्मा जन्मतही नाही आणि मरतही नाही. हा अजन्मा, नित्य, सदा रहाणारा आणि पुराण आहे. शरीरचा नाश झाला तरी याचा नाश होत नाही. (क.उ.१/२/१८) इत्यादि. म्हणून हे सर्वथा निर्विवाद आहे की जीवात्मा स्वरूपाने उत्पन्न होत नाही. 'न जायते म्रियते वा विपश्चिन्नायं कुतश्चिन्न बभूव कश्चित् । अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥'

संबंध - जीवाची नित्यता दृढ करण्यासाठी पुन्हा सांगतात.

ज्ञोऽत एव ॥ २.३.१८ ॥

अर्थ - अतः = (तो नित्य अर्थात जन्म-मरणरहित आहे) म्हणून,
एव = ही, ज्ञः = ज्ञाता आहे.

व्याख्या - हा जीवात्मा स्वरूपाने जन्मणारा-मरणारा नाही आहे, नित्य चेतन आहे म्हणून तो ज्ञाता आहे. भाव हा आहे की तो जर जन्मणारा-मरणारा, अथवा घटणारा-वाढणारा आणि अनित्य असता तर तो ज्ञाता असू शकणार नाही. परंतु सिद्ध योगी आपल्या जन्म-जन्मांतरातील गोष्टी जाणतो तसेच

प्रत्येक जीवात्मा पहिल्या शरीराशी असलेला संबंध सोडून जेव्हा दुसरे नवीन शरीर धारण करतो तेव्हा पूर्वस्मृतिला अनुसरून स्नानपानादिमध्ये प्रवृत्त होत असतो. याप्रकारे पशु-पक्षी आदिंना ही प्रजोत्पादनाचे ज्ञान पूर्वीच्या अनुभवाच्या स्मृतिने होऊन जाते. तसेच बालपण आणि युवावस्थेतील घटना ज्याच्या स्मरणात रहातात तो बदलत नाही हा सर्वांचा अनुभव आहे, जर आत्म्याचे परिवर्तन होत असते तर तो ज्ञाता होऊ शकला नसता. यावरून हे सिद्ध होत आहे की, जीव नित्य आहे आणि ज्ञानस्वरूप आहे. शरीर बदलली तरी जीवात्मा बदलत नाही.

संबंध - जीवात्मा नित्य आहे, शरीर बदलले तरी तो बदलत नाही. ही गोष्ट प्रकारांतराने पुन्हा सिद्ध करतात.

उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् ॥ २.३.१९ ॥

अर्थ - उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् = (एकाच जीवात्म्याचे) शरीरातून उत्क्रमण करणे, परलोकात जाणे आणि फिरून परत येण्याचे श्रुतिमध्ये वर्णन आहे (यावरूनही हेच सिद्ध होते की जीवात्मा नित्य आहे.)

व्याख्या - कठोपनिषद (२/२/७) मध्ये म्हटले आहे की,
"योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः ।

स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम् ॥” “मरण पावल्यावर या जीवात्म्यापैकी आपापल्या कर्मानुसार कोणी तर वृक्षादि अचल शरीरास धारण करतात आणि कोणी देव, मनुष्य, पशु, पक्षी आदि जडगम शरीरांना धारण करतात.” प्रश्नोपनिषदात म्हटले आहे की, “अथ यदि द्विमात्रेण मनसि सम्पद्यते सोऽन्तरिक्षं यजुर्भिरुन्नीयते सोमलोकम् । स सोमलोके विभूतिमनुभूयपुनरावर्तते ॥” (प्र.उ.७/४) अर्थात “जर कोणी या ॐ काराच्या दोन मात्रांना लक्ष्य करून मनात ध्यान करीत असेल तर यजुर्वेदाच्या श्रुति त्याला अन्तरिक्षवर्ती चंद्रलोकात वरच्या बाजूस घेऊन जाते; तेथे स्वर्गलोकात नाना प्रकारच्या ऐश्वर्याचा भोग करून तो पुन्हा मृत्युलोकात परत येतो;” याचप्रकारे अन्यान्य श्रुतिंमध्ये जीवात्म्याच्या वर्तमान शरीर सोडून, परलोकात जाणे तथा तेथून पुन्हा परत येण्याचे वर्णन आहे, यावरून ही हेच सिद्ध होते की, शरीराचा नाश होण्याने जीवात्म्याचा नाश होत नाही. तो नित्य आणि अपरिवर्तनशील आहे.

संबंध - सांगितलेल्या गोष्टींवरूनही पुन्हा आत्म्याचे नित्यत्व सिद्ध करतात.

स्वात्मना चोत्तरयोः ॥ २.३.२० ॥

अर्थ - उत्तरयोः = परलोकात जाणे आणि तेथून परत पुन्हा परतणे या पूर्वी सांगितलेल्या दोन्ही क्रियांची सिद्धि; स्वात्मना = स्वस्वरूपाने, च = च होत आहे. (म्हणूनही आत्मा नित्य आहे.)

व्याख्या - उत्क्रांतीचा अर्थ आहे शरीराचा वियोग. तो तर आत्म्याला नित्य मानले नाही तरीही होणारच; परंतु नंतर सांगितलेल्या गति आणि आगति अर्थात परलोकात जाणे आणि तेथून परतून येणे या दोन क्रियांची सिद्धी आपल्या स्वरूपानेच होऊ शकतात. जो परलोकात जातो तोच स्वयं परतून येतो, दुसरा नाही. यावरून हे स्पष्ट होते की, शरीराच्या नाशाने आत्म्याचा नाश होत नाही. आणि तो सदा रहातो.

संबंध - याप्रकारे श्रुतिप्रमाणाने जे आत्म्याचे नित्यत्व सिद्ध केले गेले, त्यातही जीवात्म्याला गमनागमनशील - एका देशातून दुसऱ्या देशात येणारा-जाणारा म्हटले गेले आहे. जर हे ठीक असेल तर मग तर तो आत्मा विभु मानला जाऊ शकत नाही, त्याला एकदेशी मानावे लागेल म्हणून त्याचे नित्यत्व ही गौणच होईल. या शंकेचे निराकरण करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ केला जात आहे. यात पूर्वपक्षाच्या बाजूने

आत्म्याच्या अणुत्वाची स्थापना करून अंती त्यास विभु (व्यापक) सिद्ध केले गेले आहे.

नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्न, इतराधिकारात् ॥ २.३.२१ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल की, अणुः = जीवात्मा अणुः न = नाही आहे, अतच्छ्रुतेः = कारण की श्रुतिमध्ये त्याला अणु न म्हणता महान आणि व्यापक सांगितले गेले आहे; इति न = तर असे म्हणणे ठीक नाही; इतराधिकारात् = कारण की, (जेथे श्रुतिमध्येही आत्म्याला महान आणि विभु म्हटले आहे) तेथे दुसऱ्याचे अर्थात परमात्म्याचे प्रकरण आहे.

व्याख्या - 'स वा एष महानज आत्मा योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु ।' (बृ.उ.४/४/२२) अर्थात 'जो हा विज्ञानमय आत्मा प्राणांमध्ये आहे, तोच हा महान अजन्मा आत्मा आहे.' इत्यादि श्रुतिंचे वर्णनास गृहीत धरून जर असे म्हणाल की, श्रुतिमध्ये यास अणु म्हटले गेलेले नाही, महान म्हटले गेले आहे, म्हणून जीवात्मा अणु नाही, व्यापक आहे तर हे सिद्ध होऊ शकत नाही. कारण की, ही श्रुति परमात्म्याच्या प्रकरणातील आहे; म्हणून तेथे आलेला 'आत्मा' शब्द जीवात्म्याचा वाचक नाही आहे.

संबंध - केवळ एवढीच गोष्ट नाही, अपितु -

स्वशब्दोन्मानाभ्याञ्च ॥ २.३.२२ ॥

अर्थ - स्वशब्दानुमानाभ्याम् = श्रुतिमध्ये अणुवाचक शब्द आहे, त्यावरून आणि अनुमान (उपमा) वाचक दुसऱ्या शब्दांनी, च = ही (जीवात्म्याचे अणुत्व सिद्ध होत आहे.)

व्याख्या - मुण्डकोपनिषदात म्हटले आहे की, 'एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः' (३/१/९) अर्थात 'हा अणु परिणामवाला आत्मा चित्ताने जाणण्यायोग्य आहे.' तथा श्वेताश्वतर मध्ये म्हटले आहे की, 'बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च । भागो जीवः स विज्ञेयः ।' (७/९) अर्थात 'केसाच्या अग्रभागाचे शंभर तुकडे केले गेले आणि त्यातील एका तुकड्याचे पुन्हा शंभर तुकडे केले गेले तर तितकेच माप जीवात्म्याचे समजायला हवे.' याप्रकारे श्रुतिमध्ये स्पष्ट शब्दात जीवाला 'अणु' म्हटले गेले तथा उपमेनेही त्याचे 'अणुतुल्य माप सांगितले गेले आहे; आणि युक्तिनेही असेच समजून येते की, जीवात्मा अणु आहे; अन्यथा तो सूक्ष्मातिसूक्ष्मशरीरात प्रविष्ट कसा होऊ शकतो ? म्हणून हेच सिद्ध होत आहे की, जीवात्मा अणु आहे.

संबंध - जीवात्म्याला शरीराच्या होणाऱ्या सुख-दुःखादिव्या अनुभव कसा येईल ? यावर पूर्वपक्षाकडून सांगितले आहे. -

अविरोधश्चन्दनवत् ॥ २.३.२३ ॥

अर्थ - चन्दनवत् = ज्याप्रकारे एका देशात लावलेला चन्दन (वृक्ष) आपल्या गंधरूप गुणाने सर्व जागी पसरतो; तसाच एकाच देशात स्थित आत्मा विज्ञानरूप गुणद्वारा समस्त शरीरास व्याप्त करून सुख-दुःखादिचा ज्ञाता होतो, म्हणून; अविरोधः = काही विरोध नाही.

व्याख्या - जीवाला अणु मानल्यावर त्याला शरीराच्या प्रत्येक देशात होणाऱ्या पीडेचे ज्ञान होणे युक्तिविरुद्ध प्रतीत होत आहे, अशी शंका ही घेता कामा नये. कारण की, ज्याप्रकारे कुठल्या एका देशात लावलेल्या अगर घरात कुठल्या एका जागी ठेवलेले चन्दन आपल्या गंधरूपी गुणाने सर्व जागी पसरते, तसाच शरीरात एका जागी हृदयात स्थित असलेला जीवात्मा आपल्या विज्ञानरूप गुणद्वारा समस्त शरीरात पसरतो आणि सर्व अंगात होणाऱ्या सुख-दुःखांना जाणू शकतो.

संबंध - शरीराच्या एका देशात आत्म्याची स्थिति आहे हे सिद्ध करण्यासाठी पूर्वपक्षी म्हणतात-

अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्न, अभ्युपगमाद्दृ तिहि ॥ २.३.२४ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल; अवस्थितिवैशेष्यात् = चन्दन आणि आत्म्याची स्थिति यात भेद आहे, म्हणून (चन्दनाचा दृष्टान्त

उपयुक्त नाही); इति न = तर अशी गोष्ट नाही; हि = कारण की; हृदि = हृदय देशात; अध्युपगमात् = त्याची स्थिति स्वीकारली गेली आहे.

व्याख्या - जर म्हणाल की चन्द्राची स्थिति तर एका देशात प्रत्यक्ष आहे; परंतु त्याच्या समान आत्म्याची स्थिति शरीराच्या एका देशात प्रत्यक्ष नाही आहे, म्हणून हा दृष्टान्त उपयुक्त नाही तर हे म्हणणे ठीक नाही; कारण की श्रुतिने आत्म्याला हृदयात स्थित सांगून त्याची एका देशात स्थिति स्पष्टपणे स्वीकार केली आहे; जसे 'हृदेष आत्मा हा आत्मा हृदयात स्थित आहे.' (प्र.उ.३/६) तथा 'कतम आत्मेति योऽयं विज्ञायमयः प्राणेषु हृदन्तर्ज्योतिः पुरुषः' - 'आत्मा कोण आहे असे विचारल्यावर सांगितले आहे की, 'प्राणांमध्ये हृदयात जो हा विज्ञानमय ज्योतिःस्वरूप पुरुष आहे.' (बृहउ.४/३/७) इत्यादि.

संबंध - तिची गोष्ट प्रकारान्तराने सांगतात.

घुणाद्वा लोकवत् ॥ २.३.२७ ॥

अर्थ - वा = अथवा असे समजा की, अणुपरिमाण असणाऱ्या जीवात्म्याचे; गुणात् = चेतनत्वरूप गुणाने समस्त शरीरास

चेतनायुक्त करणे सम्भव आहे; लोकवत् = कारण की, लोकात असे दिसून येते.

व्याख्या - अथवा ज्याप्रकारे लोकात ही गोष्ट प्रत्यक्ष दिसून येते की, घरातील कुठल्या एक (देशात) भागात ठेवलेला दीपक आपल्या प्रकाशरूप गुणाने समस्त घराला प्रकाशित करतो तसेच शरीराच्या एका देशात स्थित अणुच्या मापाचा जीवात्मा आपल्या चेतनरूप गुणद्वारा समस्त शरीराला चेतनायुक्त करतो, म्हणून यात काही विरोध नाही.

संबंध - गुण आपल्या गुणीपासून अलग कसा होतो ? यावर सांगतात.

व्यतिरेको गन्धवत् ॥ २.३.२६ ॥

अर्थ - गन्धवत् = गंधाप्रमाणे, व्यतिरेकः = गुणाचे गुणीपासून अलग असणे असू शकते (म्हणून काही विरोध नाही.)

व्याख्या - येथे ही शंकाही करता कामा नये की गुण तर गुणीबरोबरच रहातो. तो गुणीपासून अलग होऊन काही कार्य कसे करू शकेल ? कारण की जसा गंध आपल्या गुणी पुष्प आदिपासून अलग होऊन स्थानान्तरात पसरतो त्याचप्रकारे आत्म्याचा चेतनतारूप गुणही आत्म्यापासून अलग होऊन समस्त शरीरात व्याप्त होतो; म्हणून काही विरोध नाही.

संबंध - हीच गोष्ट श्रुतिप्रमाणाने दृढ करतात.

तथा च दर्शयति ॥ २.३.२७ ॥

अर्थ - तथा = असे, च = आणि, दर्शयति = श्रुतिही दाखविते.

व्याख्या - केवळ युक्तिने ही गोष्ट सिद्ध होत आहे असे नाही. श्रुतिमध्येही आत्म्याचे एका जागी आपल्या गुणाच्या द्वारा समस्त शरीरात नखापासून रोमापर्यंत व्याप्त होणे दाखविले गेले आहे. म्हणून हे सिद्ध होते की, आत्मा अणु आहे. "स एष इह प्रविष्टः आ नखाग्नेभ्यः ।(बृ.उ.१/४/७) तौ होचतुः सर्वमेवेदमावां भगव आत्मानं पश्याव आ लोमभ्य आ नखेभ्यः प्रतिरूपमिति ।(छां.उ.८/८/१)

संबंध - याप्रकारे पूर्वपक्षीद्वारा एकविसाव्या सूत्रापासून सत्तावीसाव्या सूत्रापर्यंत जीवात्म्याचे अणु होणे सिद्ध केले गेले, परंतु त्या दिलेल्या युक्त्या सर्वथा निर्बल आहेत आणि पूर्वपक्षीद्वारा उद्धृत श्रुति-प्रमाण तर आभास मात्रच आहे; म्हणून आता सिद्धान्तीच्या बाजूने अणुवादाचे खण्डन करून आत्म्याचे विभुत्वाची सिद्धी केली जाते.

पृथगुपदेशात् ॥ २.३.२८ ॥

अर्थ - पृथक् = (जीवात्म्याच्या विषयात) अणुपरिमाणसे भिन्न;
उपदेशात् = उपदेश श्रुतित मिळतो म्हणून, (जीवात्मा अणु
नाही; विभु आहे.)

व्याख्या - पूर्वपक्षाकडून जीवात्म्यास अणु दाखविण्याचे जे
प्रमाण दिले गेले त्या श्रुतिमध्ये स्पष्ट शब्दात जीवात्म्यास विभु
दाखविले गेले आहे. भाव हा आहे की, जेथे जीवात्म्याचे स्वरूप
बालाग्राच्या दहा हजाराच्या भागाएवढे म्हटले आहे, तेथेच
त्यास 'सचानन्त्याय कल्पते' या वाक्याने अनंत अर्थात विभु
होण्यास समर्थ म्हटले गेले आहे. (श्वेता.उ.७/९) म्हणून प्रमाण
देणार्यास श्रुतिच्या पुढील उपदेशावर ही दृष्टिपात केला
पाहिजे. याशिवाय कठोपनिषद (१/३/१०/१३/; २/३/७) मध्ये
स्पष्टच जीवात्म्याचे विशेषण 'महान' आले आहे तथा गीतेत
ही जीवात्म्याच्या स्वरूपाचे वर्णन करताना स्पष्ट म्हटले आहे
की, 'हा आत्मा नित्य, सर्वव्यापी, स्थिर, अचल आणि सनातन
आहे.' (गीता २/२४) ज्याप्रकारे सर्व जागी व्याप्त असूनहि
आकाश सूक्ष्म असल्याने लिप्त होत नाही. तसेच आत्माही
शरीरात सर्व जागी स्थित आहे तरीही त्यापासून लिप्त होत
नाही. (गीता १३/३२) तथा 'त्या आत्म्याला तू अविनाशी
समज, ज्याने हे समस्त जडसमुदाय व्याप्त आहे' (गीता २/१७)

या प्रमाणांच्या विषयात असे सांगता येणे शक्य नाही की ही परमात्म्याच्या प्रकरणात आली आहेत.

संबंध - यावर अशी जिज्ञासा होते की, जर अशी गोष्ट आहे तर श्रुतिमध्ये जे स्पष्ट शब्दात आत्म्यास अणु आणि अंगुष्ठमात्र म्हटले आहे त्याची संगति कशी होईल ? यावर सांगतात. -

तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत् ॥ २.३.२९ ॥

अर्थ - तद्व्यपदेशः = ते कथन; तु = तर, तद्गुणसारत्वात् = त्या बुद्धि आदिव्या गुणांची प्रधानता लक्षात घेऊन हे, प्राज्ञवत् = जसे परमेश्वरास अणु आणि हृदयामध्ये स्थित अंगुष्ठमात्र सांगितले गेले आहे. तसेच जीवात्म्यासाठी समजले पाहिजे.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये जीवात्म्यास अंगुष्ठमात्र परिमाणाचा म्हणून म्हणत याप्रकारे वर्णन केले गेले आहे. "अङ्गुष्ठमात्रो रवितुल्यरूपः संकल्पाहङ्कारसमन्वितो यः । बुद्धेर्गुणेनात्मगुणेन चैव आराग्रमात्रो ह्यपरोऽपि दृष्टः ॥" 'जो अंगुष्ठमात्र परिमाणाचा, सूर्यासदृश प्रकाशस्वरूप तथा संकल्प आणि अहंकाराने युक्त आहे, तो बुद्धिव्या गुणांनी आणि शरीराच्या गुणांनीही आर्याच्या टोका जसे सूक्ष्म आकाराचा आहे असा परमात्म्याहून भिन्न जीवात्मा ही निःसंदेह ज्ञानी लोकांच्या द्वारा पाहिला गेला आहे.' (श्वेता.उ.७/८)

जीवात्म्याच्या गति-अगतिचे वर्णन ही शरीरादिव्या संबधानेच आहे. (कौ.उ.३/६; प्र.उ.३/९, १०) "यत्त्वितस्तेनैष प्राणमायाति प्राणस्तेजसा युक्तः सहात्मना यथासंकल्पितं लोकं नयति ।" यामुळे ही गोष्ट बिलकुल स्पष्ट होत आहे की, श्रुतिमध्ये जेथे कोठे जीवात्म्याला एकदेशी 'अङ्गुष्ठमात्र' अथवा 'अणु' म्हटले गेले आहे. ती बुद्धि आणि शरीराच्या गुणांना धरूनच आहे, जसे परमात्म्यास ही ठिकठिकाणी जीवात्म्याच्या हृदयात स्थित (क.उ.१/३/१; प्र.उ.६/२; मु.उ.२/१/१० तथा २/२/१; ३/१/५, ७; श्वेता.उ.३/२०) तसेच अङ्गुष्ठमात्रही (क.उ.२/१/१२-१३) सांगितले गेले आहे. ते कथन स्थानाच्या अपेक्षेनेच आहे, त्याचप्रकारे जीवात्म्याच्या विषयीही समजले पाहिजे. वास्तवात तो अणु नाही, विभु आहे यात काही शंका नाही. पूर्वपक्षीने जी बृहदारण्यक आणि छान्दोग्य-श्रुतिची प्रमाणे देऊन ही गोष्ट सांगितली की, 'तो एका जागी स्थित राहूनहि नखापासून रोमापर्यंत व्याप्त आहे.' हे कथन सर्वथा प्रकरण विरुद्ध आहे. कारण की, त्या प्रकरणात आत्म्याच्या गुणाच्या व्याप्तिविषयी कुठलीच गोष्ट सांगितली गेलेली नाही. तसेच गंध, प्रदीप आदिचा दृष्टांत देऊन जी गुणद्वारा आत्म्याच्या चैतन्याची व्याप्ति दाखविली आहे, ती ही युक्तिसंगत नाही. कारण की श्रुतिमध्ये आत्म्याचे चैतन्यगुणविशिष्ट मानलेले नाही, तर उलट परमेश्वराप्रमाणे

सत्, चेतन आणि आनंद हे त्याचे स्वरूपभूत लक्षण मानले गेले आहे. म्हणून जीवात्म्याला अणु मानणे कुठल्याही प्रकारे उचित नाही.

संबंध - येथे ही जिज्ञासा होते की जर याप्रकारे बुद्धि आदित्या गुणांच्या संयोगाने आत्म्याला अङ्गुष्ठमात्र तथा एकदेशी मानले जाईल, स्वरूपाने नाही; मग तर जेव्हा प्रलयकाली आत्म्याच्या बरोबर बुद्धि आदिचा संबंध रहाणार नाही, त्या समयी समस्त जीवांची मुक्ति होऊन जाईल. म्हणून प्रलयानंतर सृष्टिही होऊ शकणार नाही. जर मुक्त जीवांचे पुन्हा उत्पन्न होणे मानले जाईल तर मुक्तित्या अभावाचा प्रसंग उपस्थित होईल, यावर सांगतात.

यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तददर्शनात् ॥ २.३.३० ॥

अर्थ - यावदात्मभावित्वात् = जोपर्यंत स्थूल, सूक्ष्म अथवा कारण यापैकी कुठल्याही शरीराशी जीवात्म्याचा संबंध रहातो, तोपर्यंत तो त्या शरीराच्या अनुरूप एकदेशीसारखा रहातो, म्हणून, च = ही, दोषः = उक्त दोष, न = नाही आहे; तददर्शनात् = श्रुतिमध्येही असेच दिसून येते.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये सांगितले आहे की, जीवाचे एका शरीरातून दुसऱ्यात जाते समयी ही सूक्ष्म शरीराशी संबंध

रहात असतो. (प्र.उ.३/९, १०) परलोकांतही त्याचा शरीरशी संबंध मानला गेला आहे. तथा सुषुप्ति आणि स्वप्नकालातही देहाशी संबंध दाखविला गेला आहे. (प्र.उ.४/२, ५) "तस्मै स होवाच । यथा गार्ग्य मरीचयोऽर्कस्यास्तं गच्छतः सर्वा एतस्मिंस्तेजोमण्डल एकीभवन्ति ताः पुनः पुनरुदयतः प्रचरन्त्येवँह वै तत्सर्वं परे देवे मनस्येकीभवति । तेन तर्ह्येष पुरुषो न शृणोति न पश्यति न जिघ्नति न रसयते न स्पृशते नाभिवदते नादते नानन्दयते न विसृजते नेयायते स्वपितीत्याचक्षते ।" त्याला त्या सुप्रसिद्ध महर्षि पिप्पलादाने म्हटले, "गार्ग्य ! ज्या प्रकारे अस्तास जाणाऱ्या सूर्याचे सर्व किरण या तेजोमण्डलात एक होतात आणि उदय झाल्यावर ते सर्व पुन्हा फैलावतात. बरोबर त्याचप्रमाणे (निद्रेच्या वेळी) ती सर्व इंद्रियेही परमदेव मनात एक होऊन जातात; यामुळे त्या समयी तो जीवात्मा ऐकत नाही, पहात नाही, वास घेत नाही, स्वाद घेत नाही, स्पर्श करत नाही, बोलत नाही, ग्रहण करत नाही, मैथुनाचा आनंद भोगत नाही, मल-मूत्राचा त्याग करत नाही अथवा चालतही नाही. त्या समयी 'तो झोपला आहे असे लोक म्हणतात.' 'अत्रैष देवः स्वप्ने महिमान मनुभवति । यद् दृष्टं दृष्ट मनुपश्यति श्रुतं श्रुतमेवार्थं मनुशृणोति । देशादिगन्तरैश्च प्रत्यनुभूतं पुनः पुनः प्रत्यनुभवति । दृष्टं चादृष्टं च श्रुतं चाश्रुतं चानुभूतं चाननुभूतं च सत्त्वासत्त्वं सर्वं

पश्यति सर्वः पश्यति ।' 'या स्वप्नावस्थेत हा जीवात्मा आपल्या विभूतिचा अनुभव करतो जे वारंवार पाहिलेले आहे तेच वारंवार पाहतो, वारंवार ऐकलेल्या गोष्टी पुनः पुनः ऐकतो, नाना देशात आणि दिशात वारंवार अनुभवलेल्या विषयांचा पुनः पुनः अनुभवतो. इतकेच नव्हे तर पाहिलेले आणि न पाहिलेले आणि ऐकलेले आणि न ऐकलेलेहि, अनुभवलेले आणि न अनुभवलेले तसेच विद्यमान असलेले आणि अविद्यमानला पाहतो, याप्रकारे सार्या घटना पाहतो आणि सर्व काही स्वतःच बनून पाहतो. याचप्रकारे प्रलयकालीही कर्मसंस्कारांसहित कारण शरीराशी जीवात्म्याचा संबंध राहतो, कारण की, श्रुतिमध्ये ही गोष्ट स्पष्ट सांगितली गेली आहे की, प्रलयकालात हा विज्ञानात्मा समस्त इंद्रियांसह त्या परब्रह्मात स्थित होतो. (प्र.उ.४/११) 'विज्ञानात्मा सह देवैश्च सर्वैः प्राणा भूतानि सम्प्रतिष्ठन्ति यत्र । तदक्षरं वेदयते यस्तु सोम्य स सर्वज्ञः सर्वमेवाविवेशेति ॥' म्हणून सुषुप्ति आणि प्रलयकालात समस्त जीव मुक्त होण्याचा तथा मुक्त पुरुषांचा पुनर्जन्म आदिचा काही दोष येऊ शकत नाही.

संबंध - प्रलयकाली तर समस्त जगत् परमात्म्यात विलीन होऊन जाते, तेथे बुद्धि आदि तत्वांची ही परमात्म्याहून भिन्न

सत्ता राहात नाही. या स्थितीत बुद्धि आदिचा समुदायरूप सूक्ष्म अथवा कारण शरीराबरोबर जीवात्म्याचा संबंध कसा राहू शकतो? आणि जर त्या समयी राहात नाही तर सृष्टिकालात कसा संबंध होतो? या जिज्ञासेवर सांगतात-

पुंस्त्वादिवत्तस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात् ॥ २.३.३१ ॥

अर्थ - पुंस्त्वादिवत् = पुरुषत्व आदि प्रमाणे; सतः = प्रथमपासून विद्यमान; अस्य = या (कारण शरीरादिव्या) संबंधाचे; तु = ही; अभिव्यक्तियोगात् = (सृष्टिकाली) प्रकट होण्याचा योग आहे; म्हणून (काही दोष नाही आहे).

व्याख्या - प्रलयकालात यद्यपि बुद्धि आदि तत्त्व स्थूलरूपात न राहाता आपल्या कारणरूप परब्रह्म परमेश्वरात विलीन होऊन जाते, तथापि भगवंताच्या अचिन्त्य शक्तिव्या रूपात ती अव्यक्तरूपाने सर्वच सर्व विद्यमान राहातात. तथा सर्व जीवात्मे ही आपापल्या कर्मसंस्काररूप कारणशरीरांसहित अव्यक्तरूपाने त्या परब्रह्म परमेश्वरात विलीन होऊन राहातात. (प्र.उ.४/११) त्यांच्या संबंधाचा सर्वथा नाश होत नाही. म्हणून सृष्टिकाली त्या परब्रह्म परमात्म्याच्या संकल्पाने ते त्याच प्रकारे सूक्ष्म आणि स्थूल रूपात प्रकट होतात. जसे बीजरूपात प्रथमच विद्यमान पुरुषत्व बाल्यकाली प्रकट होत नाही. परंतु

युवावस्थेत शक्तिच्या संयोगाने प्रकट होते हीच गोष्ट बीज-
वृक्षाच्या संबंधात ही समजली जाऊ शकते.(गीता अ.१४
श्लोक ३ व ४ मध्ये हीच गोष्ट स्पष्ट केली गेली आहे.) म्हणून
काही विरोध नाही. ज्या साधकाचे अंतःकरण साधनेच्या द्वारा
जितके शुद्ध आणि व्यापक होते ते तितकेच विशाल होऊन
जाते. हेच कारण आहे की योग्यामध्ये दूर देशातील गोष्ट
जाणणे आदिवे सामर्थ्य येत असते, कारण की जीवात्मा तर
प्रथमपासूनच सर्वत्र व्याप्त आहेच, अंतःकरण आणि स्थूल
शरीराच्या संबंधानेच तो त्याच्या अनुरूप आकाराचा होत आहे.

संबंध - जीवात्मा तर स्वयंप्रकाशस्वरूप आहे, त्याला मन,
बुद्धिच्या संबंधाने वस्तुचे ज्ञान होते, हे मानण्याची काय
आवश्यकता आहे ? या जिज्ञासेवर सांगतात.

नित्योपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसङ्गोऽन्यतरनियमो वाऽन्यथा ॥
२.३.३२ ॥

अर्थ - अन्यथा = जीवाला अंतःकरणाच्या संबंधाने विषय ज्ञान
होत असते असे मानले नाही तर;
नित्योपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसङ्गः = त्याला सदाच विषयांचा
अनुभव येण्याचा अथवा कधीही अनुभव न येण्याचा प्रसंग
उपस्थित होईल; वा = अथवा, अन्यतर नियमः = आत्म्याची

ब्राह्मक-शक्ति अथवा विषयाच्या ब्राह्म-शक्तिचे नियमना (प्रतिबंधा) ची कल्पना करावी लागेल (अशा स्थितीत अंतःकरणाचा संबंध मानणेच युक्तिसंगत आहे.)

व्याख्या - जर असे मानले नाही तर हा जीवात्मा अंतःकरणाच्या संबंधाने समस्त वस्तुंचा अनुभव करतो हे प्रत्यक्षात जे दिसून येते की हा जीवात्मा कधी कुठल्या वस्तुचा अनुभव करतो आणि कधी करत नाही, याची सिद्धी होणार नाही. कारण की याला जर प्रकाशस्वरूप असल्याने स्वतः अनुभव करणारा मानाल तर मग यास सदैव एकाच वेळी प्रत्येक वस्तुचे ज्ञान होते असे मानावे लागेल. जर याच्या ठिकाणी जाणण्याची शक्ति स्वाभाविक मानली नाही तर कधी कुठल्याही काळात न जाणण्याचा प्रसंग येईल अथवा दोघांपैकी कुणा एकाच्या शक्तिचे नियमन (संकोच) मानावे लागेल. अर्थात एक तर हे स्वीकारावे लागेल की कुठल्या तरी निमित्ताने जीवात्म्याच्या ब्राह्मकशक्तिचा प्रतिबंध होतो अथवा असे मानावे लागेल की विषयाच्या ब्राह्म-शक्ति कुठल्या तरी कारणाने प्रतिबंध येत असतो. प्रतिबंध दूर झाल्यावर विषयाची उपलब्धी होते आणि तो राहिला तर विषयोपलब्धि होत नाही. परंतु ही गौरवपूर्ण कल्पना करण्यापेक्षा अंतःकरणाच्या संबंधाचा स्वीकार करण्यातच लाघव आहे. म्हणून हेच मानणे

ठीक आहे की, अंतःकरणाच्या संबंधानेच जीवात्म्याला समस्त लौकिक पदार्थांचा अनुभव येतो. 'मनसा ह्येव पश्यति मनसा शृणोति।' (बृहउ.१/७/३) अर्थात 'मनानेच पहातो, मनानेच ऐकतो.' इत्यादि मंत्र-वाक्यांच्या द्वारा श्रुति ही अंतःकरणाच्या संबंधाचा स्वीकार करते. जीवात्म्याचा अंतःकरणाशी संबंध असूनहि तो कधी तर कार्यरूपात प्रकट राहातो आणि कधी कारणरूपाने अप्रकट राहातो. या प्रकारे येथपर्यंत ही गोष्ट सिद्ध झाली आहे की, जीवात्म्याला जे अणु म्हटले गेले आहे, ते त्याच्या सूक्ष्मतेचे बोधक आहे, एकदेशितेचे (लघुत्वाचे) बोधक नाही; आणि त्याला जे अडगुष्ठमात्र म्हटले गेले आहे, ते मनुष्य शरीराच्या हृदयाच्या मापानुसार म्हटले गेले आहे. तसेच त्याला जे लहान आकाराचा म्हटले गेले आहे, तेही संकीर्ण अंतःकरणाच्या संबंधाने आहे. वास्तवात तो विभु (समस्त जड पदार्थांत व्याप्त) आणि अनंत (देशकालाच्या सीमेहून अतीत आहे.)

संबंध - सांख्यमतामध्ये जड प्रकृतिला स्वतंत्र कर्ता मानले गेले आहे आणि पुरुषाला असंग मानले गेले आहे, परंतु जड प्रकृतिला स्वभावाने कर्ता मानणे युक्तिसंगत नाही आहे तसेच पुरुष असंग असल्याने त्यालाही कर्ता मानणे शक्य होत नाही. म्हणून हा निश्चय करण्यासाठी की कर्ता कोण आहे,

पुढील प्रकरणाचा आरंभ केला जात आहे. तेथे गौणरूपाने 'जीवात्मा कर्ता आहे.' ही गोष्ट सिद्ध करण्यासाठी सूत्रकार म्हणतात.

कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् ॥ २.३.३३ ॥

अर्थ - कर्ता = कर्ता जीवात्मा आहे; शास्त्रार्थवत्त्वात् = कारण की विधिनिषेधबोधक शास्त्राची यात सार्थकता आहे.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये वारंवार जे असे म्हटले गेले आहे की, अमुक काम केले पाहिजे, अमुक करता कामा नये. अमुक शुभ कर्म करणाऱ्याला अमुक श्रेष्ठ फळ मिळते; अमुक पापकर्म करणाऱ्याला अमुक दुःख भोगावे लागते, इत्यादि; हे जे शास्त्राचे कथन आहे, ते कुठल्या चेतनास कर्ता न मानण्याने आणि जड प्रकृतिला कर्ता मानण्याने हे व्यर्थ होत आहे; परंतु शास्त्र-वचन कधी व्यर्थ होऊ शकत नाही. म्हणून जीवात्म्याला ही समस्त कर्मांचा कर्ता मानणे उचित आहे. याशिवाय श्रुति स्पष्ट शब्दात जीवात्म्याला कर्ता म्हणत आहे. (प्र.उ.४/९) 'एष हि द्रष्टा स्रष्टा श्रोता घ्राता रसयिता मन्ता बोद्धा कर्ता विज्ञानात्मा पुरुषः ।' येथे हे ध्यानात ठेवले पाहिजे की, अनादिकालापासून जीवात्म्याचा कारण-शरीरशी जो संबंध आहे त्यामुळेच जीवाला कर्ता मानला गेला आहे,

स्वरूपाने तो कर्ता नाही. कारण की, श्रुतिमध्ये त्याचे स्वरूप निष्क्रिय म्हटले गेले आहे. (श्वेता.६/१२) ही गोष्ट या प्रकरणाच्या अंती सिद्ध केली आहे.

संबंध - जीवात्मा कर्ता असण्यात दुसरा हेतु सांगितला जात आहे.

विहारोपदेशात् ॥ २.३.३४ ॥

अर्थ - विहारोपदेशात् = स्वप्नात स्वेच्छेने विहार करण्याचे वर्णन असल्याने ही (हे सिद्ध होत आहे की जीवात्मा 'कर्ता' आहे.)

व्याख्या - शास्त्राच्या विधि-निषेधाशिवाय हे स्वप्नावस्थेत स्वेच्छापूरवक हिंडणे-फिरणे, खेळ तमाशा करणे आदि कर्म करतो असे वर्णन आहे. (बृहउ.४/३/१३, २/१/१८) म्हणूनही हे सिद्ध होत आहे की, जीवात्मा कर्ता आहे, जड प्रकृतिमध्ये स्वेच्छापूरवक कर्म करणे संभवत नाही.

संबंध - तिसरे कारण सांगतात.

उपादानात् ॥ २.३.३५ ॥

अर्थ - उपादानात् = इंद्रियांना ग्रहण करून विचरण्याचे वर्णन असल्याने (ही हेच सिद्ध होते की, इंद्रिये आदिच्या संबंधाने जीवात्मा कर्ता आहे.)

व्याख्या - येथे उपादान शब्द उपादान कारणाचा वाचक नाही. परंतु 'ग्रहण'रूप क्रियेचा बोधक आहे. श्रुतिमध्ये म्हटले आहे की, 'स यथा महाराजो जानपदान् गृहीत्वा स्वे जनपदे यथाकामं परिवर्तेतैव । मे वैष एतत्प्राणान् गृहीत्वा स्वे शरीरे यथाकामं परिवर्तते ॥' (बृहउ.२/१/१८) 'अर्थात ज्या प्रकारे कुणी महाराज प्रजाजनांना बरोबर घेऊन आपल्या देशाने इच्छेनुसार भ्रमण करतो, तसाच हा जीवात्माही स्वप्नावस्थेत प्राणशब्दवाच्य इंद्रियांना ग्रहण करून या शरीरात इच्छेनुसार विचरतो. याप्रकारे इंद्रियांच्या द्वारा कर्मे करण्याचे वर्णन असल्याने हे सिद्ध होते की प्रकृति किंवा इंद्रिये स्वतंत्र कर्ता नाहीत, त्यांनी युक्त होऊन जीवात्माच कर्ता आहे. (गीता १७/७, ९)

संबंध - प्रकारान्तराने जीवात्माचे कर्तेपण सिद्ध करतात.

व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निरदेशविपर्ययः ॥ २.३.३६ ॥

अर्थ - क्रियायाम् = क्रिया करण्यात, व्यपदेशात् = जीवात्म्याचे कर्तेपण श्रुतिमध्ये कथन आहे, म्हणून च = ही (जीवात्मा कर्ता

आहे); वेत् = जर, न = जीवात्म्याला कर्ता म्हणणे अभीष्ट नसते तर, निर्देशविपर्ययः = श्रुतिचा संकेत त्याचा विपरीत झाला असता.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये म्हटले आहे की, 'विज्ञानं यज्ञं तनुते कर्माणि तनुतेऽपि च ।' (तै.उ.२/७) अर्थात 'हा जीवात्मा यज्ञाचा विस्तार करतो आणि त्यासाठी कर्मांचा विस्तार करतो.' याप्रकारे जीवात्म्याला कर्मांचा विस्तार करणारा म्हटले गेल्याने त्याचे कर्तेपण सिद्ध होत आहे. जर म्हणाल की, 'विज्ञान' शब्द बुद्धीचा वाचक आहे; म्हणून येथे बुद्धिलाच कर्ता म्हटले गेले आहे. तर हे म्हणणे त्या प्रसंगाच्या विपरीत होईल. कारण की तेथे विज्ञानमयच्या नावाने जीवात्म्याचेच प्रकरण आहे. जर विज्ञान नामाने बुद्धीला ग्रहण करणे अभीष्ट असते तर मंत्रात 'विज्ञान' शब्दाच्या बरोबर प्रथमा विभक्तिचा प्रयोग न करता करण द्योतक तृतीयाविभक्तिचा प्रयोग केला असता.

संबंध - येथे ही जिज्ञासा होते की, जीव जर स्वतंत्र कर्ता आहे, तर मग त्याने आपल्या हिताचेच काम केले पाहिजे, अनिष्ट कार्यात याची प्रवृत्ति होता कामा नये. परंतु असे दिसून येत नाही. याचे काय कारण आहे ? यावर सांगतात.

उपलब्धिवदनियमः ॥ २.३.३७ ॥

अर्थ - उपलब्धिवत् = सुख-दुःखादि भोगांच्या प्राप्तीप्रमाणे;
अनियमः = कर्म करण्यात ही नियम नाही आहे.

व्याख्या - ज्याप्रकारे या जीवात्म्याला सुख-दुःख आदि भोगांची प्राप्ती होते, त्यात हा निश्चित नियम नाही की, त्याला अनुकूलच अनुकूल भोग प्राप्त होतील, प्रतिकूल प्राप्त होणार नाही; याचप्रकारे कर्म करण्यात ही हा नियम नाही की तो आपल्याला हितकारकच कर्म करील, अहितकारक कर्म करणार नाही. जर म्हणाल की, फलभोगात तर जीव प्रारब्धामुळे स्वतंत्र नाही आहे, त्याच्या प्रारब्धानुसार परमेश्वराच्या विधानाने जसे भोग मिळणे उचित असेल तसे भोग मिळतात; परंतु नवीन कर्मे करण्यात तर तो स्वतंत्र आहे; मग अहितकारक कर्मात प्रवृत्त होणे कसे उचित आहे ? तर याचे उत्तर असे आहे की तो ज्याप्रकारे फल भोगण्यात प्रारब्धाच्या अधीन आहे तसाच नवीन कर्मे अरण्यात अनादिकालापासून संचित कर्मांच्या अनुसार जो जीवात्म्याचा स्वभाव बनलेला असेल त्याच्या अधीन आहे म्हणून हा सर्वथा हितातच प्रयुक्त होईल असा नियम होऊ शकत नाही. म्हणून काही विरोध नाही आहे. भगवंताचा आश्रय घेऊन जर तो प्रभुच्या कृपेने मिळालेल्या विवेकाचा आदर करील, प्रमाद

करणार नाही तर फार सुगमतेने आपला स्वभाव सुधारू शकतो. त्याची त्याच्यात पूर्णपणे सुधारणा झाली तर अहितकारक कर्मात होणारी प्रवृत्तिबंद होऊ शकते.

संबंध - उपर्युक्त कथनाच्या पुष्टिसाठी दुसरा हेतु प्रस्तुत करतात.

शक्तिविपर्ययात् ॥ २.३.३८ ॥

अर्थ - शक्तिविपर्ययात् = शक्तिचा विपर्यय होण्यामुळे ही (विवेकाचा आदर केल्याशिवाय त्याच्याद्वारा सर्वथा हिताचरण होण्याचा नियम होऊ शकत नाही.)

व्याख्या - जीवात्म्याचे जे कर्तापण आहे ते स्वरूपाने नाही; परंतु अनादि कर्मसंस्कार तसेच इंद्रिये आणि शरीर आदिव्या संबंधाने आहे ही गोष्ट पूर्वी सांगितली आहे. म्हणून तो नियमित रूपाने आपल्या हिताचे आचरण करू शकत नाही; कारण की प्रत्येक काम करण्यात सहकारी कारणांची आणि बाह्य सामग्रीची आवश्यकता असते; त्या सर्वांच्या उपलब्धीमध्ये हा सर्वथा परतंत्र आहे. एवं अंतःकरणाची, इंद्रियांची आणि शरीराची शक्तिही कधी अनुकूल होते आणि कधी प्रतिकूल होते. याप्रकारे शक्तिचा विपर्यय होण्यामुळेही

विवेकाचा आदर केल्याशिवाय जीवात्मा आपल्या हिताचे आचरण करण्यात सर्वथा स्वतंत्र नाही.

संबंध - येथे ही जिज्ञासा होते की, जर जीवात्म्याचे कर्तापण त्यात स्वरूपतः मानले गेले तर काय हानि आहे ? यावर सांगतात.

समाध्यभावाच्च ॥ २.३.३९ ॥

अर्थ - समाध्यभावात् = समाधि-अवस्थेचा अभाव प्राप्त होण्याने; च = ही, (जीवात्म्याचे कर्तेपण स्वाभाविक मानता कामा नये.)

व्याख्या - समाधी अवस्थेत कर्मांचा सर्वथा अभाव होऊन जातो. जरी जीवाच्या ठिकाणी कर्तेपण त्याचा स्वाभाविक धर्म मानला गेला तरी समाधी अवस्था होणे सिद्ध होणार नाही; कारण की, ज्याप्रकारे जीवात्म्यामध्ये चेतनता स्वरूपगत धर्म आहे; त्याचप्रकारे जर कर्म ही असेल तर तो कधीही निष्क्रिय होऊ शकणार नाही. परंतु वास्तवात अशी गोष्ट नाही आहे; जीवात्म्याचे स्वरूप निष्क्रिय मानले गेले आहे. (श्वेता.६/१२) म्हणून त्यात जे कर्तेपण आहे ते अनादिसिद्ध अंतःकरण आदिव्या संबधाने आहे; स्वरूपगत नाही आहे.

संबंध - ही गोष्ट सिद्ध करण्यासाठी परत सांगितले जात आहे.

यथा च तक्षोभयथा ॥ २.३.४० ॥

अर्थ - च = याशिवाय, यथा = जसे, तक्षा = कारागीर, उभयथा = कधी कर्म करतो, कधी करत नाही, अशा दोन प्रकारच्या स्थितिमध्ये दिसून येतो. (त्याचप्रकारे जीवात्मा ही दोन्ही प्रकारच्या स्थिति राहतो म्हणून त्याचे कर्तेपण स्वरूपगत नाही.)

व्याख्या - ज्याप्रकारे रथ आदि वस्तु बनविणारा कारागीर जेव्हा आपल्या सहकारी नाना प्रकारच्या हत्यारांनी संपन्न होऊन कार्यात प्रवृत्त होतो, तेव्हा तो त्या कार्याचा कर्ता असतो. आणि जेव्हा हत्यारांना दूर ठेवून गुपचुप बसतो तेव्हा त्या क्रियेचा कर्ता नसतो. याप्रकारे हा जीवात्मा ही जेव्हा अंतःकरण आणि इंद्रियांचा अधिष्ठाता होतो तेव्हा तो त्यांच्याद्वारा केल्या जाणाऱ्या कर्मांचा कर्ता असतो आणि ज्यावेळी त्यांच्याशी संबंध सोडतो तेव्हा कर्ता नसतो. म्हणून जीवात्म्याचे कर्तेपण स्वभावसिद्ध नाही. याशिवाय जर जीवात्म्याला स्वरूपतः कर्ता मानले गेले तर श्रीमद्भगवद् गीतेचे निम्नलिखित वर्णन सर्वथा असंगत ठरेल. "प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः । अहंकार विमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥" 'हे अर्जुना ! वास्तविक संपूर्ण कर्म प्रकृतित्या गुणांच्या द्वारा केली जातात, तरी ही जो अहंकाराने

मोहित झालेला असतो असा पुरुष 'मी कर्ता आहे' असे मानतो.' (गीता३/२७) "नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्यते तत्त्वचित्।

पश्यन्श्रृ प्वन्स्पृ शञ्जिघनन्नश्नन्नगच्छन्स्वप्नश्चसन् ॥
 प्रलपन्विसृजन् गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ।
 इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥" "हे अर्जुना! तत्त्व जाणणारे योगी तर पहात असता, ऐकत असता, स्पर्श करीत असता, वास घेत असता (हंगताना), भोजन करताना, गमन करताना, झोपताना, श्वास घेताना, बोलताना, त्याग करताना, ग्रहण करताना, तसेच डोळे उघडताना, मिटताना ही सर्व इंद्रिये आपापल्या अर्थात वर्तत आहेत, याप्रकारे समजून निःसंदेह असे मानतो की, मी काहीही करत नाही." "प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः । यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥" "जो पुरुष संपूर्ण कर्मांना सर्व प्रकारांनी प्रकृतिद्वारा केलेली पहातो अर्थात ही गोष्ट तत्वाने जाणतो की, प्रकृतिपासून उत्पन्न झालेले संपूर्ण गुणच गुणात वर्तत आहेत तसेच आत्म्याला अकर्ता पहातो, तोच पहातो." (गीता१३/२९) याचप्रकारे भगवद्गीतेत ठिकठिकाणी जीवात्म्याच्या ठिकाणी कर्तेपणाचा निषेध केला आहे; यावरून हेच सिद्ध होते की, जीवात्म्याचे कर्तेपण अंतःकरण आणि

संस्कारांच्या संबंधामुळे आहे, केवळ शुद्ध आत्म्याच्या ठिकाणी कर्तेपण नाही आहे. (गीता१८/१६)

संबंध - पूर्वसूत्रानी हा निश्चय केला गेला की प्रकृति स्वतंत्र कर्ता नाही तथा जीवात्म्याचे जे कर्तेपण आहे तेही बुद्धि, मन आणि इंद्रिये आदिच्या संबंधाने आहे, स्वभावतः नाही या कारणाने येथे ही जिज्ञासा होत आहे की, उपर्युक्त जीवात्म्याचे कर्तेपण स्वाधीन आहे की पराधीन यावर सांगतात.

परातु तच्छ्रुतेः ॥ २.३.४१ ॥

अर्थ - तत् = ते जीवात्म्याचे कर्म; परात् = परमेश्वरापासून, तु = ही आहे, श्रुतेः = कारण की श्रुतित्या वर्णनाने हेच सिद्ध होत आहे.

व्याख्या - बृहदारण्यकमध्ये म्हटले आहे की, 'जो जीवात्म्यामध्ये राहून त्याचे नियमन करतो, तो अंतर्यामी तुझा आत्मा आहे.' (३/७/२२) छान्दोग्यमध्ये म्हटले आहे की, 'मी या जीवात्म्यासहित प्रविष्ट होऊन नामरूपाला प्रकट करीन.' (६/३/२) तथा केनोपनिषदमध्ये जी यक्षाची आख्यायिका आहे, तित्यामध्ये ही हे सिद्ध केले गेले आहे की, 'अग्नि आणि वायु आदि देवतामध्ये आपले कार्य करण्याची स्वतंत्र शक्ति नाही, त्या परब्रह्मापासून शक्ति प्राप्त करूनच ते आपापले कार्य

करण्यास समर्थ होतात.' (३/१-१०) इत्यादि श्रुतिंच्या या वर्णनावरून हेच सिद्ध होते की, जीवात्मा स्वतंत्रतापूर्वक काहीही करू शकत नाही, तो जे काही करतो ते परब्रह्म परमेश्वराच्या सहयोगाने, त्याच्याकडून दिल्या गेलेल्या शक्तित्या द्वाराच करतो. जीवाचे कर्तेपण ईश्वराधीन आहे ही गोष्ट गीतेत स्पष्ट सांगितली गेली आहे. "ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति । भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥" (गीता १८/६१) 'हे अर्जुन ! शरीररूपी यंत्रात आरूढ झालेल्या सर्व प्राण्यांना आपल्या मायेने कर्माच्या अनुसार चालविणारा ईश्वर सर्वांच्या हृदयात निवास करतो.' (१८/६१) विष्णुपुराणात जेथे प्रल्हादाचा प्रसंग आला आहे, तेथे प्रल्हादाने आपल्या पित्याला म्हटले आहे, 'पिताजी ! ते भगवान विष्णु केवळ माझ्याच हृदयात नाहीत अपितु समस्त लोकांना सर्व बाजूंनी व्याप्त करून स्थित आहेत. तेच सर्वव्यापी परमेश्वर माझ्या आणि आपल्यासहित सर्व प्राण्यांनाहि समस्त क्रियांमध्ये नियुक्त करतात.' (विष्णु.१/१७/२६) "न केवलं मद् हृदयं स विष्णुराक्रम्य लोकानखिलानवस्थितः । स मां त्वदादींश्च पितः समस्तान् समस्तवेष्टासु युनक्ति सर्वगः ॥" यावरून ही हे सिद्ध होते की, जीवात्म्याचे कर्तेपण सर्वथा ईश्वराधीन आहे. हा जे काही करतो ते परमेश्वराने दिलेल्या

शक्तिने करतो, तथापि अभिमानवश आपल्याला कर्ता मानून प्राप्त शक्तिचा दुरुपयोग करण्यामुळे फसतो. (गीता३/२७)

संबंध - पूर्वसुत्रात जीवात्म्याचे कर्तेपण ईश्वराधीन म्हटले गेले आहे, हे ऐकून ही जिज्ञासा होत आहे की, ईश्वर पहिल्याने तर जीवांकडून शुभाशुभ कर्मे करवितो आणि नंतर त्याचा फलभोग करवितो. हे मानण्याने ईश्वरात विषमता आणि निर्दयतेचा दोष येईल. त्याचे निराकरण कसे होईल यावर सांगतात.

कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः ॥ २.३.४२ ॥

अर्थ - तु = परंतु, कृतप्रयत्नापेक्षः = ईश्वर जीवाच्या पूर्वकृत कर्म-संस्कारांची अपेक्षा ठेवून ही त्याला नवीन कर्म करण्याची शक्ति आणि सामग्री प्रदान करतो म्हणून तथा; विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः = विधि-निषेध, शास्त्राची सार्थकता आदि हेतुपासूनही ईश्वर सर्वथा निर्दोष आहे.

व्याख्या - ईश्वरद्वारा जी जीवात्म्याला नवीन कर्म करण्याची शक्ति आणि सामग्री दिली जाते, ती त्या जीवात्म्याच्या जन्म-जन्मांतरात संचिते केलेल्या कर्म संस्कारांच्या अपेक्षेनेच दिली जाते. अपेक्षा विना नाही, तसेच त्याचबरोबर परम सुहृद् प्रभुंणी त्या शक्ति आणि सामग्रीचा सदुपयोग करण्यासाठी मनुष्याला

विवेकहि प्रदान केला आहे. एवं त्या विवेकाला जागृत करण्यासाठी शास्त्रात चांगल्या कर्मांचे विधान आणि वाईट कर्मांचा निषेधही केला आहे; यावरून हेच सिद्ध होत आहे की, आपल्या स्वभावात सुधारणा करण्यासाठी मनुष्यास प्रभुंनी पूर्ण स्वतंत्रता प्रदान केली आहे. म्हणून ईश्वर सर्वथा निर्दोष आहे. भाव हा आहे की, मनुष्य जे काही कर्म करतो, ते ईश्वराच्या सहयोगानेच करू शकतो म्हणून तो पराधीन अवश्य आहे, परंतु प्राप्त शक्ति आणि सामग्रीचा सदुपयोग अथवा दुरुपयोग करण्यात पराधीनता नाही आहे. म्हणून शुभाशुभ कर्मांच्या फलाचे दायित्व जीवावर आहे. या स्वतंत्रतेला ही जर तो ईश्वरास समर्पण करून सर्वथा त्याच्यावर निर्भर राहिल तर सहजासहजी कर्मबंधनातून सुटू शकतो. हा भाव स्पष्ट करण्यासाठी या प्रसंगात भगवंताने म्हटले आहे की, "तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत । तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥" अर्थात "ज्या परमेश्वराने कर्म करण्याची शक्ति सामग्री प्रदान केली आहे, जो तुमच्या हृदयात स्थित आहे आणि तुमचा प्रेरक आहे त्याला सर्व प्रकारे शरण जावे. त्याच्या कृपेने परम शांति आणि निश्चल परम धामाला प्राप्त व्हाल." (गीता१८/६२)

संबंध - पूर्वप्रकरणात हे सिद्ध केले गेले आहे की, जीवात्मा कर्ता आहे आणि परमेश्वर त्याला कर्मांमध्ये नियुक्त करणारा आहे. ज्यायोगे जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्यातील भेद सिद्ध होत आहे. श्रुतिमध्येही ठिकठिकाणी भेदाचे प्रतिपादन केले गेले आहे. (श्वेता.उ.४/६-७) परंतु काही ठिकाणी अभेदाचेहि प्रतिपादन आहे. (बृहउ.४/४/७) तथा समस्त जगताचे कारण एक परब्रह्म परमेश्वरच सांगितले गेले आहे. यावरूनही अभेद सिद्ध होतो आहे. म्हणून उक्त विरोधाचे निराकरण करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ केला जात आहे.

अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत् एके ॥ २.३.४३ ॥

अर्थ - नानाव्यपदेशात् = श्रुतिमध्ये जीवांना अनेक आणि अलग अलग सांगितले गेले आहे; म्हणून, च = तथा; अन्यथा = दुसऱ्या प्रकाराने, अपि = ही, (हेच सिद्ध होत आहे की) अंशः = जीव ईश्वराचा अंश आहे, एके = कारण की एका शाखेचे; दाशकितवादित्वम् = ब्रह्मास दाशकितव आदिरूप म्हणून; अधीयते = अध्ययन करतात.

व्याख्या - श्वेताश्वतरोपनिषद् (६/१२-१३) मध्ये म्हटले आहे की, "एकी वशी निष्क्रियाणां बहूनामेकं बीजं बहुधा यः करोति

। तमात्यस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्
 ॥ नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति
 कामान् । तत्कारणं सांख्ययोगाधिगम्यं ज्ञात्वा देवं मुच्यते
 सर्वपाशैः ॥" "ब्र्याचशा निष्क्रिय जीवांवर शासन करणारा
 जो एक परमेश्वर एका बीजाला (आपल्या प्रकृतिला) अनेक
 प्रकाराने विस्तृत करतो, त्या आपल्या हृदयात स्थित
 परमेश्वरास जे ज्ञानीजन निरंतर पहातात, त्यांनाच सदा
 राहाणारे (शाश्वत) सुख मिळते, दुसऱ्यांना नाही. जो एक
 नित्य चेतन परब्रह्म परमेश्वर ब्र्याचशा नित्य चेतन जीवांच्या
 कर्मफलभोगांचे विधान करतो, तोच सर्वांचे कारण आहे. त्या
 ज्ञानयोग आणि कर्मयोगद्वारा प्राप्त करण्यास योग्य परमदेव,
 परमेश्वरास जाणून जीवात्मा समस्त बंधनातून मुक्त होतो.
 याप्रकारे श्रुतिमध्ये जीवांचे नानात्वाचे प्रतिपादन केले गेले
 आहे. त्याचबरोबर त्याला नित्य आणि चेतनहि म्हटले गेले
 आहे आणि ईश्वरास जगताचे कारण सांगितले गेले आहे.
 यावरून हे सिद्ध होत आहे की, जीवगण परमेश्वराचा अंश आहे.
 केवळ एवढ्यानेच नाही तर प्रकारान्तरानेहि जीवगण ईश्वराचे
 अंश सिद्ध होत आहे; कारण की अथर्ववेदाच्या शाखा
 असणाऱ्या ब्रह्मसूक्तांत हा पाठ आहे की, 'ब्रह्म दाशा ब्रह्म दासा
 ब्रह्मैवेमे कितवाः' अर्थात 'हे केवळ ब्रह्म आहेत, दास ब्रह्म आहे
 तथा हे जुगारी ही ब्रह्मच आहेत.' याप्रकारे जीवांचे बहुत्व आणि

ब्रह्मरूपतेचे ही वर्णन असल्याने हेच सिद्ध होत आहे की, जीव ईश्वराचे अंश आहेत. जर जीवांना परमेश्वराचे अंश न मानता सर्वथा भिन्न तत्त्व मानले गेले तर पूर्वोक्त श्रुतिमध्ये ब्रह्माला जगताचे एकमात्र कारण म्हटले गेले आहे आणि त्या दाश, कितवानाना ब्रह्म म्हटले गेले आहे; त्या कथनात विरोध येईल, म्हणून सर्वथा भिन्न तत्त्व मानले जाऊ शकत नाही. म्हणून अंश मानणेच युक्तिसंगत आहे. परंतु ज्याप्रकारे साकार वस्तुच्या तुकड्यांना तिचा अंश म्हटले जाते, तसे जीवांना ईश्वराचा अंश म्हणता येत नाही कारण की, अवयवरहित अखंड परमेश्वराचा खंड होऊ शकत नाही. म्हणून कार्यकारणभावानेच जीवांना परमेश्वराचे अंश मानणे उचित आहे तथा तो कार्यकारणभावहि याच रूपात आहे की, प्रलयकालात अव्यक्तरूपाने परब्रह्म परमेश्वरात विलीन रहाणारे नित्य आणि चेतन जीव, सृष्टिकालात त्याच परमेश्वरापासून प्रकट होतात आणि पुन्हा संहाराच्या समयी त्यांच्यातच त्या जीवांचा लय होतो तथा त्यांच्या शरीरांची उत्पत्तिही त्या ब्रह्मापासूनच होते. ही गोष्ट श्रीमद्भगवद्गीतेत याप्रकारे स्पष्ट केली गेली आहे. 'मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्नर्भं दध्याम्यहम् । सम्भवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः सम्भवन्ति याः । तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥' 'हे अर्जुना! माझी महत् ब्रह्मरूप

प्रकृति अर्थात त्रिगुणमयी माया संपूर्ण भूतांची योनि आहे अर्थात गर्भाधानाचे स्थान आहे आणि मी त्या योनिमध्ये चेतनरूप बीजाला स्थापन करतो. त्या जड-चेतनाच्या संयोगाने सर्व भूतांची उत्पत्ति होते. तथा हे अर्जुना ! नाना प्रकारच्या सर्व योनिंमध्ये जितक्या मूर्ति अर्थात शरीर उत्पन्न होतात, त्या सर्वांची त्रिगुणमयी माझी प्रकृति तर गर्भ धारण करणारी माता आहे आणि मी बीज स्थापन करणारा पिता आहे.' (गीता१४/३-४) म्हणून पिता आणि संतानाप्रमाणे जीवांना ईश्वराचा अंश मानणेही शास्त्राच्या कथनानुसार ठीक आहे असे वाटते. आणि असे असल्याने जीव आणि ब्रह्माचा अभेद सांगणाऱ्या श्रुतिंचीही सार्थकता होत आहे.

संबंध - प्रमाणान्तराने जीवाचे अंशत्वच सिद्ध करतात.

मन्त्रवर्णाच्च ॥ २.३.४४ ॥

अर्थ - मन्त्रवर्णात् = मंत्राच्या शब्दांपासून, च = ही (हीच गोष्ट सिद्ध होत आहे)

व्याख्या - मंत्रात म्हटले आहे की, पहिल्याने जे काही वर्णन केले गेले आहे, तितके तर या परब्रह्म परमेश्वराचे महत्त्व आहेच, तो परमपुरुष त्याहून अधिकही आहे, समस्त जीव-समुदाय या परब्रह्माचा एक पाद (अंश) आहे, आणि त्याचे तीन

पाद अमृतस्वरूप दिव्य (सर्वथा अलौकिक आपल्याच विज्ञानानन्दस्वरूपात) आहेत. (छा.उ.३/१२/६) याप्रकारे मंत्राच्या शब्दात स्पष्टच समस्त जीवांना ईश्वराचे अंश म्हटले गेले आहे. यावरूनच हेच सिद्ध होत आहे की, जीवगण परमेश्वराचे अंश आहेत.

संबंध - हीच गोष्ट श्रुतिप्रमाणांनी सिद्ध करतात.

अपि च स्मर्यते ॥ २.३.४७ ॥

अर्थ - अपि = याशिवाय, स्मर्यते च = (भगवद्गीता आदिमध्ये) हे स्मरणहि केले गेले आहे.

व्याख्या - ही गोष्ट केवळ मंत्रातच सांगितली गेलेली नाही, तर गीते (१७/७) मध्ये साक्षात् भगवान श्रीकृष्णानी ही याचे अनुमोदन केले आहे. "ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।' 'या जीवलोकात हा जीवसमुदाय माझाच अंश आहे.' याप्रकारे दहाव्या अध्यायात आपल्या मुख्य मुख्य विभूतींचे अर्थात अंशसमुदायांचे वर्णन करून अंती (१०/४२) मध्ये म्हटले आहे की, "अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तरार्जुन । विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥" 'हे अर्जुना ! तुला या अनेक भेदांना अलग-अलग जाणण्याचे काय प्रयोजन, तू फक्त इतकेच समजून घे की मी आपल्या शक्तिच्या कुठल्या

एका अंशाने या समस्त जगतास उत्तमप्रकारे धारण करून स्थित आहे.' दुसऱ्या ठिकाणी असेही वर्णन आले आहे 'हे मैत्रेय ! एक पुरुष जीवात्मा जो अविनाशी, शुद्ध, नित्य आणि सर्वव्यापी आहे, तो ही सर्वभूतमय विज्ञानानन्दघन परमात्म्याचा अंशच आहे.' याप्रकारे स्मृतिंच्या द्वारा समर्थन केले जाण्याने ही हेच सिद्ध होत आहे की, जीवात्मा परमेश्वराचा अंश आहे. ' एकः शुद्धोऽक्षरो नित्यः सर्वव्यापी तथा पुमान् । सोऽप्यंशः सर्वभूतस्य मैत्रेय परमात्मनः ॥ (वि.पु.६/४/३६)

संबंध - येथे ही जिज्ञासा होत आहे की, जर जीवात्मा ईश्वराचाच अंश आहे तर मग जीवाच्या शुभाशुभ कर्मांशी आणि सुख-दुःखादि भोगांशी ईश्वराचाही संबंध असला पाहिजे.

प्रकाशादिवन्नैवंपरः ॥ २.३.४६ ॥

अर्थ - परः = परमेश्वर, एवम् = याप्रकारे जीवात्म्याच्या दोषांशी संबंध, न = असत नाही, प्रकाशादिवत् = ज्याप्रकारे प्रकाश आदि आपल्या अंशाच्या दोषांनी लिप्त होत नाहीत.

व्याख्या - ज्याप्रकारे प्रकाश सूर्य तथा आकाश आदिही आपले अंश इंद्रिय आदिकांच्या दोषांनी लिप्त होत नाहीत, तसेच ईश्वरही जीवांच्या शुभाशुभ कर्मफलरूप सुख-दुःखादि दोषांनी लिप्त

होत नाही. श्रुतिमध्ये सांगितले आहे. 'सूर्यो तथा सर्वलोकस्य चक्षुर्न लिप्यते चाक्षुषैर्बाह्यदोषैः। एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मान लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः ॥' 'ज्याप्रकारे समस्त लोकांच्या चक्षुःस्वरूप सूर्यदेव चक्षुमध्ये असणाऱ्या दोषांनी लिप्त होत नाहीत, तसाच ईश्वरही जीवांच्या शुभाशुभ कर्मफलरूप सुख-दुःखादिदोषांनी लिप्त होत नाही.' (क.उ.२/२/११)

संबंध - ही गोष्ट श्रुतिप्रमाणाने पुष्ट करतात.

स्मरन्ति च ॥ २.३.४७ ॥

अर्थ - स्मरन्ति = हीच गोष्ट स्मृतिकार सांगतात, च = आणि (श्रुतिमध्येही सांगितली गेली आहे.)

व्याख्या - श्रीमद्भगवद्गीतेतही असेच वर्णन मिळते. 'अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्ययः । शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ।' 'हे अर्जुन ! हा अविनाशी परमात्मा अनादि आणि गुणातीत असल्यामुळे शरीरात स्थित असूनही तो स्वयं कर्ता नाही आणि सुख-दुःखादि फलांनी लिप्त होत नाही,' (गीता १३/३१) याचप्रकारे दुसऱ्या ठिकाणीही सांगितले गेले आहे की त्या दोन्हीमध्ये जो परमात्मा नित्य आणि निर्गुण म्हटले गेले आहे, 'तो ज्याप्रकारे कमळाचे पान जलात राहून सुद्धा जलाने लिप्त होत नाही, तसेच तो जीवांच्या

कर्मफलांनी लिप्त होत नाही.' (महाभारत, शांतिपर्व ३७१/१४-१७) याचप्रकारे श्रुतित ही म्हटले आहे की, 'त्या दोन्हीपैकी एक जीवात्मा तर पिप्पलाच्या फळांचा अर्थात कर्मफलरूप सुख-दुःखांना भोगतो आणि परमेश्वर न भोगता पहात राहतो.' (मु.उ.३/१/१) यावरूनहि हेच सिद्ध होते की, परमात्मा कुठल्याहि प्रकारे दोषांनी लिप्त होत नाही.

संबंध - येथे ही जिज्ञासा होत आहे की, 'जर सर्व जीव एकाच परमेश्वराचे अंश आहेत, तर कुणा एकासाठी जे काम करण्याची आज्ञा दिली जाते, दुसऱ्यासाठी त्या कामाचा निषेध का केला जातो ? शास्त्रात जीवांसाठी भिन्न भिन्न आदेश दिले जाण्याचे कारण काय आहे ? यावर सांगतात.

अनुज्ञापरिहारी देहसम्बन्धाज्ज्योतिरादिवत् ॥ २.३.४८ ॥

अर्थ - अनुज्ञापरिहारौ = विधि आणि निषेध; ज्योतिरादिवत् = ज्योति आदि प्रमाणे, देहसंबन्धात् = शरीराच्या संबन्धाने आहेत.

व्याख्या - भिन्न भिन्न प्रकारच्या शरीरांबरोबर जीवात्म्यांचा संबंध असल्याने त्यांच्यासाठी अनुज्ञा आणि निषेधाचा भेद अनुचित नाही. जसे स्मशानातील अग्निला त्याज्य आणि यज्ञाच्या अग्निला ग्राह्य म्हटले गेले आहे. तथा जसे शूद्राला सेवा करण्याची आज्ञा दिली आहे आणि ब्राह्मणांसाठी सेवा

वृत्तिवानिषेध केला गेला आहे. याप्रकारे सर्व ठिकाणी समजले पाहिजे. शरीरांच्या संबंधाने यथायोग्य भिन्न भिन्न प्रकारचा विधि-निषेधरूप आदेश उचितच आहे यात काही विरोध नाही.

संबंध - येथे अशी जिज्ञासा होते की, उक्त प्रकाराने विधि-निषेधाची व्यवस्था असल्यावर ही जीवात्म्यांना विभू मानल्याने त्यांचा आणि कर्मांचा अलग-अलग विभाग कसा होईल ? यावर सांगतात.

असन्ततेश्चाव्यतिकरः ॥ २.३.४९ ॥

अर्थ - च = याशिवाय; असंततेः = (शरीराच्या आवरणाने), व्यापकतेचा निरोध होण्यामुळे, अव्यतिकरः = त्यांचे तसेच त्यांच्या कर्मांचे मिश्रण होणार नाही.

व्याख्या - ज्याप्रकारे कारण शरीराचे आवरण असल्याने सर्व जीवात्मे विभू असूनहि प्रलयकालात एक होऊन जात नाहीत, त्यांचा विभाग विद्यमान रहातो. (ब्रह्म.सू.२/३/३०) तसेच सृष्टिकाली शरीरांच्या संबंधाने सर्व जीवांची परस्पर व्याप्ती होत नसल्याने त्यांच्या कर्मांचे मिश्रण होत नाही, विभाग तसाच रहातो कारण की शरीर, अंतःकरण आणि अनादि कर्मसंस्कार आदित्या संबंधाने त्यांची व्यापकता परमेश्वरासारखी नाही, परंतु सीमित आहे. म्हणून ज्याप्रकारे

शब्दमात्राची आकाशात व्याप्ती असूनहि प्रत्येक शब्दाचे परस्पर मिश्रण होत नाही, त्यांची भिन्नता टिकून राहते म्हणून तर एकाच समयी भिन्न भिन्न देशात बोललेल्या शब्दांना भिन्न भिन्न स्थानामध्ये भिन्न भिन्न माणसे रेडियोद्वारा अलग अलग ऐकू शकतात, यात कुठलीही अडचण येत नाही. त्या शब्दांचे विभुत्व आणि अमिश्रण दोन्ही टिकून राहू शकते. तसेच आत्म्यांचे ही विभुत्व त्यांच्या अमिश्रणात बाधक होत नाही. कारण की, आत्मतत्त्व तर शब्दांच्या पेक्षा अत्यंत सूक्ष्म आहे, त्याचे विभु असूनहि परस्पर मिश्रण न होण्याबद्दल तर काय बोलावे !

संबंध - येथपर्यंत जीवात्मा परमात्म्याचा अंश आहे तथा तो नित्य आणि विभु आहे या सिद्धांताचे श्रुति-स्मृतिंच्या प्रमाणाने आणि युक्तिंच्याद्वाराही उत्तम प्रकारे प्रतिपादन केले गेले तथा अंशांशिभावामुळे अभेद प्रतिपादक श्रुतिंचीही सार्थकता सिद्ध केली गेली आहे. आता जे लोक जीवात्म्याचे स्वरूप अन्य प्रकाराने मानतात, त्यांचीही मान्यता ठीक नाही, ही गोष्ट सिद्ध करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ करतात.

आभास एव च ॥ २.३.५० ॥

अर्थ - च = याशिवाय, (अन्य प्रकारच्या मान्यतेचे समर्थनासाठी दिली जाणारी युक्तिप्रमाणे), आभासाः = आभासमात्र, एव = च आहेत.

व्याख्या - जे लोक जीवात्म्यास त्या परब्रह्माचा अंश मानत नाहीत, सर्व जीवांना अलग-अलग स्वतंत्र मानतात, त्यांनी आपली मान्यता सिद्ध करण्यासाठी जी युक्तिप्रमाणे दिली आहेत, ती सर्वच्या सर्व आभासमात्र आहेत. म्हणून त्यांचे कथन ठीक नाही आहे. जीवात्म्यांना परमात्म्याचा अंश मानणेच युक्तिसंगत आहे; कारण की असे मानल्यावरच समस्त श्रुतिंच्या वर्णनाची एकवाक्यता होऊ शकते.

संबंध - परब्रह्म परमेश्वराला श्रुतिंमध्ये अखण्ड आणि अवयवरहित म्हटले गेले आहे म्हणून त्याचा अंश होऊ शकत नाही. तरीही जीवांना त्या परमात्म्याचे अंश म्हटले जाते. तो अंशांशिभाव वास्तविक नाही आहे; घटाकाशाप्रमाणे उपाधित्या निमित्ताने प्रतीत होत असतो, असे मानले तर काय आपत्ति आहे?

अदृष्टानियमात् ॥ २.३.५१ ॥

अर्थ - अदृष्टानियमात् = अदृष्ट अर्थात जन्मांतरात केलेल्या कर्मफलभोगाची काही नियत व्यवस्था होऊ शकणार नाही.

म्हणून (उपाधिच्या निमित्ताने जीवांना परमात्म्याचा अंश मानणे युक्तिसंगत नाही आहे.

व्याख्या - जीवांना परमात्म्याचे अंश न मानता अलग-अलग स्वतंत्र मानण्याने तसेच घटाकाशाप्रमाणे उपाधिच्या निमित्ताने जीवगणास परमात्म्याचा अंश मानण्याने ही जीवांच्या कर्मफलभोगांची व्यवस्था होऊ शकत नाही. कारण की, जर जीवांना अलग-अलग स्वतंत्र मानले तर त्यांच्या कर्मफलभोगाची व्यवस्था कोण करेल ? जीवात्मा स्वयं आपल्या कर्मांचा विभाग करून असा नियम करावा की, अमुक कर्मांचे अमुक फळ मला अमुक प्रकाराने भोगायचे आहे तर हे संभव नाही. कर्मे जड आहेत, म्हणून ती ही आपल्या फळाचा भोग करविण्याची व्यवस्था स्वयं करू शकत नाहीत. जर असे मानले की एकच परमात्मा घटाकाशाप्रमाणे अनादिसिद्ध शरीरादिव्या उपाधिच्या निमित्ताने नाना जीवांच्या रूपात प्रतीत होत आहे, तरीही त्या जीवांच्या कर्मफलभोगाची व्यवस्था होऊ शकत नाही; कारण की, या मान्यतेनुसार जीवात्मा आणि परमात्म्याचा भेद वास्तविक नसल्याने समस्त जीवांच्या कर्मांचा विभाग करणे, त्यांना भोगणाऱ्या जीवांचा विभाग करणे तसेच परमात्म्याला त्या सर्वांपासून अलग राहून त्यांचा व्यवस्थापक मानणे संभव होणार नाही.

म्हणून श्रुतिच्या असेच मानणे योग्य आहे की, सर्वशक्तिमान परब्रह्म परमेश्वरच सर्वांच्या कर्मफलांची यथायोग्य व्यवस्था करतो, तसेच सर्व जीव त्याच्यापासून प्रकट होतात, म्हणून पिता-पुत्राप्रमाणे त्याचे अंश होतात.

संबंध - केवळ कर्मफलभोगामध्येच नाही; संकल्प आदिमध्ये ही त्याच दोषांची प्राप्ति दाखवितात.

अभिसन्ध्यादिष्वपि चैवम् ॥ २.३.५२ ॥

अर्थ - च = याशिवाय, एवम् = याप्रकारे, अभिसन्ध्यादिषु = संकल्प आदिमध्ये; अपि = ही (अव्यवस्था होईल)

व्याख्या - ईश्वर आणि जीवांचा अंशांशिभाव वास्तविक नाही, घटाकाशाप्रमाणे उपाधिच्या निमित्ताने प्रतीत होणारा आहे. असे मानल्यावर ज्याप्रकारे पूर्वसूत्रात जीवांच्या कर्मफलभोगांची नियमित व्यवस्था होऊ न शकण्याचा दोष दाखविला गेला आहे; त्याचप्रकारे त्या जीवांच्या संकल्प आणि इच्छा आदित्या विभागाची नियमित व्यवस्था होण्यातही बाधा येईल; कारण की त्या सर्वांचे संकल्प आदि परस्पर अलग राहू शकणार नाहीत आणि परमात्म्याचे संकल्प आदिशीही त्यांचा भेद सिद्ध होऊ शकणार नाही. म्हणून शास्त्रामध्ये जे परब्रह्म परमेश्वर

द्वारा ईक्षण (संकल्पपूर्वक जगताची उत्पत्ति करण्याचे वर्णन आहे, त्याचीही संगति लागणार नाही.)

संबंध - देशभेदानेही नाही -

प्रदेशादिति चेन्न, अन्तरभावात् ॥ २.३.५३ ॥

अर्थ - चेत् = जर म्हणाल, प्रदेशात् = उपाधिंमध्ये देशभेद होण्यामुळे (सर्व व्यवस्था होऊन जाईल); इति न = तर हे होऊ शकत नाही; अन्तर्भावात् = कारण की सर्व देशांचा उपाधिमध्ये आणि उपाधिंचा सर्व देशांमध्ये अंतर्भाव आहे.

व्याख्या - जर म्हणाल, उपाधिंच्या मध्ये देशांचा भेद होण्याने सर्व जीवांचा वेगवेगळा विभाग होऊन जाईल आणि त्यामुळे कर्मफलभोग तसेच संकल्प आदिची ही व्यवस्था होऊन जाईल, तर अशी गोष्ट नाही आहे, कारण की, सर्वव्यापी परब्रह्म सर्व उपाधिंमध्ये व्याप्त आहे. उपाधिंच्या देशभेदाने परमात्म्याच्या देशात भेद होऊ शकत नाही. प्रत्येक उपाधिचा संबंध सर्व देशाशी असू शकतो. उपाधि एका ठिकाणाहून दुसऱ्या जागी गेली तर तिच्याबरोबर आकाश येत जात नाही. जेव्हा ज्या देशात उपाधि रहाते, त्यावेळी तेथील आकाश तिच्यात येऊन जाते. याप्रकारे समस्त आकाशाच्या प्रदेशाचा सर्व उपाधिंमध्ये अंतर्भाव होईल. याचप्रकारे समस्त उपाधिंचाहि

आकाशात अंतर्भाव होईल. कुठल्याहि प्रकारे कुठलाही विभाग सिद्ध होऊ शकत नाही. म्हणून परब्रह्म परमेश्वर आणि जीवात्म्यांचा अंशांशिभाव घटाकाशाप्रमाणे उपाधिनिमित्तक मानला जाऊ शकत नाही.

ब्रह्मसूत्र

अध्याय दुसरा

पाद चवथा

संबंध - यापूर्वी तिसऱ्या पादात पाच भूते तसेच अंतःकरणाच्या उत्पत्तिचे प्रतिपादन केले गेले आणि गौण रूपाने जीवात्म्याची उत्पत्ति ही सांगितली गेली. त्याचबरोबर प्रसंगवशात् जीवात्म्याच्या स्वरूपाचेही विवेचन केले गेले आहे. परंतु तेथे इंद्रियांची आणि प्राणाची उत्पत्ति यांचे प्रतिपादन झालेले नाही, म्हणून त्यांच्या उत्पत्तिचे विचारपूर्वक प्रतिपादन करण्यासाठी तथा तद्विषयक श्रुतिमध्ये प्रतीत होणाऱ्या विरोधाचे निराकरण करण्यासाठी चौथ्या पादाचा आरंभ केला जात आहे. श्रुतिमध्ये कोठे तर प्राण आणि इंद्रियांची उत्पत्ति स्पष्ट शब्दात परमेश्वरापासून सांगितली गेली आहे. (मु.उ.२/१/३, प्र.उ.६/४) कोठे अग्नि, जल आणि पृथ्वीपासून त्यांचे उत्पन्न

होणे सांगितले गेले आहे. (छं.उ.६/६/२ पासून७) तसेच कोठे आकाश आदित्या क्रमाने जगताच्या उत्पत्तिचे वर्णन आहे, तेथे या प्राण आणि इंद्रिये आदिचे नामसुद्धा आलेले नाही. (तै.उ.२/१) आणि कोठे तत्वांच्या उत्पत्तित्या आधीच त्यांचे होणे मानले गेले आहे. (शतपथ ब्रा.६/१/१/१) याने यांच्या उत्पत्तिचा निषेध प्रतीत होत आहे. म्हणून श्रुतिवाक्यात प्रतीत होणाऱ्या विरोधाचे निराकरण करीत सूत्रकार म्हणतात.

तथा प्राणाः ॥ २.४.१ ॥

अर्थ - तथा = याप्रकारे, प्राणाः = प्राण शब्दवाच्य इंद्रियेही (परमेश्वरापासूनच उत्पन्न होतात)

व्याख्या - ज्याप्रकारे आकाशादि पाच तत्त्वे तथा अन्य सर्व परब्रह्म परमेश्वरापासून उत्पन्न होतात, त्याचप्रकारे समस्त इंद्रिये ही त्याच परमेश्वरापासून उत्पन्न होतात, कारण की, त्या आकाश आदिची आणि इंद्रियांच्या उत्पत्तिमध्ये कुठल्याही प्रकारचा भेद नाही. श्रुति स्पष्ट सांगतात की, 'या परब्रह्म परमेश्वरापासूनच प्राण, मन, समस्त इंद्रिये, आकाश, वायु, ज्योति, जल आणि सर्वांना धारण करणारी पृथ्वी उत्पन्न होते. (मु.उ.२/१/३) याप्रकारे इंद्रियांच्या उत्पत्तिचे श्रुतित वर्णन

असल्याने हेच सिद्ध होते की, इंद्रियेही त्या परमेश्वरापासूनच उत्पन्न होतात.

संबंध - जेथे पहिल्याने तेज, जल आणि पृथ्वीची उत्पत्ति सांगून जगताच्या उत्पत्तिचे वर्णन केले आहे. तेथे स्पष्ट म्हटले आहे की 'वाणी तेजोमयी आहे अर्थात वाक इंद्रिय तेजापासून उत्पन्न झाले आहे म्हणून तेजाने ओतप्रोत आहे' यावरून तर पंचमहाभूतापासूनच इंद्रियांची उत्पत्ति होणे सिद्ध होत आहे जसे की दुसऱ्या मताचे लोक मानतात. या परिस्थितीमध्ये दोन्ही श्रुतिंमध्ये एकता कशी होईल या जिज्ञासेवर सांगतात-

गौण्यसम्भवात् ॥ २.४.२ ॥

अर्थ - असम्भवात् = सम्भव नसल्यामुळे ती श्रुति; गौणी = गौणी आहे अर्थात् तिचे कथन गौणरूपाचे आहे.

व्याख्या - त्या श्रुतीत सांगितले गेले आहे की 'भक्षण केले गेलेल्या तेजाचा जो सूक्ष्म अंश आहे, ते एकत्र होऊन वाणी बनते' (छां.उ.६/६/४) यावरून हे सिद्ध होते आहे की तैजस पदार्थाचा सूक्ष्म अंश वाणीला बलवान बनवतो; कारण की श्रुतीने खाल्लेल्या तैजस पदार्थाच्या सूक्ष्मांशाचाच असा परिणाम सांगितला आहे म्हणून ज्याच्या द्वारा तो खाल्ला जातो त्या इंद्रियाचे तैजस तत्वाच्या आधीच उत्पन्न होणे

सिद्ध होत आहे. याचप्रकारे तेथे खाल्लेल्या अन्नाने मनाची आणि प्यायलेल्या जलाने प्राणांची उत्पत्ति सांगितली गेली आहे; परंतु प्राणांच्या शिवाय जल पिणेच सिद्ध होणार नाही. मग त्याच्यापासून प्राणांची उत्पत्ति कशी सिद्ध होईल? म्हणून जसे प्राणांचे उपकारी असल्याने जलाला गौण रूपाने प्राणांच्या उत्पत्तिचा हेतु म्हटले गेले आहे तसेच वाक्-इन्द्रियाचे उपकारी असल्याने तैजस पदार्थांना वाक्-इन्द्रियाच्या उत्पत्तिचा हेतु गौणरूपाने म्हटले गेले आहे. म्हणून ती श्रुति गौणी आहे अर्थात तिच्या द्वारा तेज आदि तत्त्वांपासून वाक् आदि इन्द्रियांच्या उत्पत्तिचे कथन गौण आहे हे मानणे ठीक आहे आणि असे मानल्यावर श्रुतिंच्या वर्णनात काही विरोध राहात नाही.

संबंध - प्रकारान्तराने त्या श्रुतिचे गौणत्व सिद्ध करतात-

ततप्रवच्छुतेश्च ॥ २.४.३ ॥

अर्थ - तत्प्रावच्छुतेः = श्रुतिंच्या द्वारा त्या आकाशादि तत्त्वांच्या आधी इंद्रियांची उत्पत्ति सांगितली गेली आहे; म्हणून, च = ही (तेज आदिपासून वाक् आदि इंद्रियांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे.)

व्याख्या - शतपथ ब्राह्मणात ऋषिंच्या नामाने इंद्रियांच्या पाच तत्त्वांची उत्पत्ति पहिल्याने झाल्याचे सांगितले गेले आहे.

(६/१/१/१) तसेच मुण्डकोपनिषदातही इंद्रियांची उत्पत्ति पाच भूतांच्या पूर्वी सांगितली गेली आहे. यावरूनहि हेच सिद्ध होते की, आकाशादि तत्वांपासून इंद्रियांची उत्पत्ति झालेली नाही, म्हणून तेज आदि तत्वांपासून वाक् आदिंची उत्पत्ति सूचित करणारी ती श्रुति गौण आहे.

संबंध - आता दुसरी युक्ति देऊन उक्त गोष्टीची पुष्टि करतात.

तत्पूर्वकत्वाद्वाचः ॥ २.४.४ ॥

अर्थ - वाचः = वाणीच्या उत्पत्तिचे वर्णन; तत्पूर्वकत्वात् = तीन्ही तत्वात ते ब्रह्म प्रविष्ट झाल्यानंतर (म्हणून तेजापासून त्याची उत्पत्ति सूचित करणारी श्रुति गौण आहे.)

व्याख्या - या प्रकरणात असे सांगितले गेले आहे की, 'त्या तीन तत्वरूप देवतांमध्ये जीवात्म्यासहित प्रविष्ट होऊन त्या ब्रह्माने नामरूपात्मक जगताची रचना केली.' (छां.उ.६/३/३) याप्रकारे तेथे जगताची उत्पत्ति ब्रह्माच्या प्रवेशपूर्वक सांगितली गेली आहे. म्हणून ही हेच सिद्ध होते आहे की, समस्त इंद्रियांची उत्पत्ति ब्रह्मापासून झाली आहे, तेज आदि तत्वांपासून नाही. म्हणून तेज तत्वापासून वाणीची उत्पत्ति सूचित करणाऱ्या या श्रुतिचे कथन गौण आहे.

संबंध - याप्रकारे इंद्रियांची उत्पत्तिही त्या ब्रह्मापासूनच होत असते आणि ती पाच तत्वांच्या आधीच होत असते; हे सिद्ध केले गेले आहे. आता जे काही ठिकाणी प्राणांच्या नामाने सात इंद्रियांच्या उत्पत्तिचे वर्णन केले गेले आहे. (मु.उ.२/१/८) तथा कोठे मनासहित अकरा इंद्रियांचे वर्णन आहे. (बृहउ.३/९/४) यापैकी कुठले वर्णन योग्य आहे त्याचा निर्णय करण्यासाठी पूर्वपक्षाची उत्थापना करीत प्रकरणाचा आरंभ करतात.

सप्तगतेर्विशेषितत्वाच्च ॥ २.४.५ ॥

अर्थ - सप्त = इंद्रिये सात आहेत; गतेः = कारण की सातच ज्ञात होतात, च = तथा; विशेषितत्वात् = 'सप्त प्राणाः' म्हणून श्रुतिनी सप्तपदाचा प्राणां(इंद्रियां)साठी विशेषण रूपाने प्रयोग केला आहे.

व्याख्या - पूर्वपक्षाचे कथन आहे की, मुख्यतः सात इंद्रियेही ज्ञात होतात आणि श्रुतिने 'ज्यात सात प्राण अर्थात डोळे, कान, नाक, रसना, त्वचा, वाक् आणि मन ही सात इंद्रिये विचरतात, ते लोक सात आहेत. (मु.उ.२/१/८) असे म्हणून इंद्रियांचे 'सात' हे विशेषण दिले आहे. "सप्त प्राणाः प्रभवन्ति तस्मात्सप्तार्षिषः समिधः सप्त होमाः । सप्त इमे लोका येषु चरन्ति प्राणा गुहाशया

निहताः सप्त सप्त ॥" यावरून हेच सिद्ध होत आहे की इंद्रिये सातच आहेत.

संबंध - आता सिद्धांतीच्या बाजूने उतर दिले जात आहे.

हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम् ॥ २.४.६ ॥

अर्थ - तु = परंतु, हस्तादयः = हात आदि अन्य इंद्रिये ही आहेत; अतः = म्हणून, स्थिते = या स्थितीत, एवम् = असे, न = नाही (सांगितले पाहिजे की इंद्रिये सातच आहेत.)

व्याख्या - हात आदि (हात, पाय, उपस्थ आणि गुदा) अन्य चार इंद्रियांचे वर्णन ही पूर्वोक्त सात इंद्रियांच्या बरोबरच दुसऱ्या श्रुतिमध्ये स्पष्ट येते. (प्र.उ.४/८) तसेच प्रत्येक मनुष्याच्या कार्यात करणरूपाने हस्त आदि चारी इंद्रियांचा प्रयोग प्रत्यक्ष उपलब्ध आहे, म्हणून असे म्हणणे शक्य नाही की इंद्रिये सातच आहेत. म्हणून जेथे दुसऱ्या कुठल्या तरी उद्देशाने केवळ सातांचे वर्णन असेल तेथेही या चारांनाहि अधिक समजले पाहिजे. गीतेमध्ये ही मनासहित अकरा इंद्रिये सांगितली गेली आहेत. (गीता१३/७) तथा बृहदारण्यक श्रुतिमध्ये ही दहा इंद्रिये आणि एक मन या अकराचे वर्णन स्पष्ट शब्दात केले गेले आहे. (३/९/४) म्हणून इंद्रिये सात

नाहीत अकरा आहेत हे मानले पाहिजे. "दशमे पुरुषे प्राणा आत्मैकादशः।"

संबंध - याप्रकारे प्रसंगवश प्राप्त झालेल्या शंकेचे निराकरण करीत मनासहित इंद्रियांची संख्या अकरा सिद्ध करून पुन्हा तत्वांच्या उत्पत्तिचे वर्णन करतात.

अणवश्च ॥ २.४.७ ॥

अर्थ - च = तथा, अणवः = सुक्ष्मभूत म्हणजे तन्मात्रा ही त्या परमेश्वरापासूनच उत्पन्न होतात.

व्याख्या - ज्याप्रकारे इंद्रियांची उत्पत्ति परमेश्वरापासून होते, त्याचप्रकारे पाच महाभूतांची जी सूक्ष्मरूपे आहेत, ज्यास दुसऱ्या दर्शनकारांनी परमाणुच्या नामाने संबोधले आहे तथा उपनिषदामध्ये मात्रा नावाने ज्यांचे वर्णन आहे (प्र.उ.४/८) त्याही परमेश्वरापासून उत्पन्न होतात. कारण की, तेथे त्यांची स्थिती त्या परमेश्वराच्या आश्रितच सांगितले गेल्या आहेत. काही महानुभावांचे म्हणणे आहे की, हे सूत्र इंद्रियांचे अणु-परिमाण सिद्ध करण्यासाठी सांगितले गेले आहे; परंतु प्रसंगाने हे योग्य वाटत नाही. त्वक् इंद्रियाला अणु म्हणता येणे शक्य नाही. कारण की, ते शरीराच्या कुठल्या एका देशात सूक्ष्मरूपाने स्थित नसून समस्त शरीरास आच्छादित करून

राहते, या गोष्टीचा प्रत्यक्ष अनुभव सर्वांना आहे. म्हणून विद्वान पुरुषांनी यावर विचार केला पाहिजे. इंद्रियांना अणु म्हणणाऱ्या व्याख्याकारांनी या विषयी श्रुति आणि स्मृतींचे कुठलेहि प्रमाणही उद्धृत केलेले नाही.

संबंध - अजून ...

श्रेष्ठश्च ॥ २.४.८ ॥

अर्थ - श्रेष्ठः = मुख्य प्राण, च = ही (त्या परमात्म्यापासूनच उत्पन्न होतो.)

व्याख्या - ज्याला प्राण नावाने सांगितल्या गेलेल्या इंद्रियापेक्षा श्रेष्ठ सिद्ध केले गेले आहे, (प्र.उ.२/३,४, छां.उ.७/१/७) ज्याचे प्राण, अपान, समान, व्यान आणि उदान या पाच नावांनी वर्णन केले गेले आहे, तो मुख्य प्राण ही इंद्रिये आदित्याप्रमाणे त्या परमेश्वरापासूनच उत्पन्न होतो. श्रुति ही याचे समर्थन करते. (मु.उ.२/१/३)

संबंध - आता प्राणाच्या स्वरूपाचे निर्धारण करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ करतात.

न वायुक्रिये पृथगुपदेशात् ॥ २.४.९ ॥

अर्थ - वायुक्रिये = (श्रुतित वर्णित मुख्य प्राण) वायु-तत्त्व आणि त्याची क्रिया; न = नाही आहे, पृथगुपदेशात् = कारण की, त्या दोन्हीहून अलग याचे वर्णन आहे.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये जेथे प्राणाच्या उत्पत्तिचे वर्णन आले आहे, (मु.उ.२/१/३) तेथे वायुच्या उत्पत्तिचे वर्णन अलग आहे. म्हणून श्रुतिमध्ये वर्णित मुख्य प्राण वायुतत्त्व ही नाही आणि वायुच्या क्रियेचे नावही मुख्य प्राण नाही, तो या दोन्हीहून भिन्न पदार्थ आहे हेच सिद्ध होत आहे.

संबंध - येथे ही जिज्ञासा होत आहे की, प्राण आदि वायुतत्त्व नाहीत तर मग काय जीवात्म्याच्या प्रमाणे स्वतंत्र पदार्थ आहेत? यावर सांगतात.

चक्षुरादिवत्तु तत् सहशिष्ट्यादिभ्यः ॥ २.४.१० ॥

अर्थ - तु = परंतु, (प्राण ही); चक्षुरादिवत् = चक्षु आदि इंद्रियांप्रमाणे (जीवात्म्याचे उपकरण हे); तत्सहशिष्ट्यादिभ्यः = कारण की, त्यांच्याबरोबर प्राण आणि इंद्रियांच्या संवादात याचे वर्णन केले गेले आहे तसेच त्यांच्याप्रमाणे हा ही जड आहेच.

व्याख्या - छान्दोग्योपनिषदात मुख्य प्राणाची श्रेष्ठता सूचित करणारी एक कथा येते, जी याप्रकारे आहे - एका समयी सर्व

इंद्रिये परस्परात विवाद करीत म्हणू लागली, 'मी श्रेष्ठ आहे, मी श्रेष्ठ आहे.' शेवटी ती आपला न्याय करविण्यासाठी प्रजापतिकडे गेली. तेथे त्या सर्वांनी त्यांना विचारले, 'भगवन् ! आमच्यामध्ये सर्वश्रेष्ठ कोण आहे ?' प्रजापतींनी म्हटले, 'तुमच्यापैकी ज्याच्या निघून जाण्याने शरीर मुडदा होऊन जाईल, तेच सर्वश्रेष्ठ आहे.' हे ऐकून वाणी शरीरातून बाहेर पडली, त्यानंतर चक्षु, त्यानंतर श्रोत्र. याप्रकारे एकेक इंद्रिय निघाले तरीही शरीराचे काम चालू राहिले; शेवटी जेव्हा मुख्य प्राणाने शरीरातून बाहेर निघण्याची तयारी केली तेव्हा प्राणशब्दवाच्य मनासहित सर्व इंद्रियांना आपापल्या स्थानापासून विचलित करून टाकले, हे पाहून ती सर्व इंद्रिये घाबरली आणि मुख्य प्राणास म्हणू लागली, 'तुम्ही आम्हा सर्वांहून श्रेष्ठ आहात, तुम्ही बाहेर जाऊ नका.' (छां.उ.७/१/६ पासून १२) या वर्णनात जीवात्म्याच्या मन आणि चक्षु आदि अन्य करणांच्या बरोबरच प्राणाचे वर्णन आले आहे, यावरून हे सिद्ध होत आहे की, ज्याप्रकारे ती स्वतंत्र नाहीत, जीवात्म्याच्या अधीन आहेत त्याचप्रकारे मुख्य प्राणही त्याच्या अधीन आहे. म्हणून इंद्रियनिग्रहाप्रमाणे शास्त्रात प्राणाचा निग्रह करण्याचाहि उपदेश आहे. तसेच 'आदि' शब्दांनी हेही सूचित केले गेले आहे की, इंद्रियादिंच्या प्रमाणे तो जडही आहे; म्हणून जीवात्म्याप्रमाणे चेतन होऊ शकत नाही.

संबंध - 'जर चक्षु आदि इंद्रियाप्रमाणे प्राणहि कुठल्या विषयाच्या अनुभवाचे द्वार अथवा कुठल्या कार्याच्या सिद्धीत सहायक झाला असता तर मग यालाही 'करण' म्हणणे ठीक झाले असते; परंतु असे दिसून येत नाही. शास्त्रातहि मन तसेच दहा इंद्रियांनाच प्रत्येक कार्यात 'करण' सांगितले गेले आहे, प्राणाला नाही. जर प्राणाला 'करण' मानले गेले तर त्यासाठीही कुठल्या तरी ब्राह्म विषयाची कल्पना करावी लागेल? या शंकेचे निवारण करण्यासाठी सांगतात.

अकरणत्वाच्च न दोषस्तथा हि दर्शयति ॥ २.४.११ ॥

अर्थ - च = निश्चितच; अकरणत्वात् = (इंद्रियांप्रमाणे) विषयांच्या उपभोगात करण न होण्यामुळे; दोषः = उक्त दोष, न = नाही आहे, हि = कारण की, तथा = याचे करण होणे कसे आहे ही गोष्ट; दर्शयति = श्रुति स्वयं दाखवित आहे.

व्याख्या - ज्याप्रकारे चक्षु आदि इंद्रिये रूप आदि विषयांचे ज्ञान करविण्यात करण आहेत, याचप्रकारे विषयांच्या उपभोगात करण नसूनहि त्यास जीवात्म्यासाठी करण मानण्यात काही दोष नाही आहे, कारण की, त्या सर्व इंद्रियांना प्राणच धारण करतो, हे शरीर आणि इंद्रियांचे पोषणहि प्राणच करतो, प्राणाच्या संयोगानेच जीवात्मा एका शरीरास सोडून दुसऱ्या

शरीरात जातो. याप्रकारे श्रुतित याच्या करणभावास दाखविले गेले आहे. (छं.उ.७/१/६ पासून प्रकरणाच्या समाप्तीपर्यंत) या प्रकरणाशिवाय आणखी ही जेथे जेथे मुख्य प्राणाचे प्रकरण आले आहे, त्या सर्व ठिकाणी हीच गोष्ट सांगितली गेली आहे. (प्र.उ.३/१ ते १२ पर्यंत)

संबंध - इतकेच नव्हे तर -

पञ्चवृत्तिर्मनोवद्व्यपदिश्यते ॥ २.४.१२ ॥

अर्थ - मनोवत् = (श्रुतिंच्या द्वारा हे) मनाप्रमाणे, पञ्चवृत्तिः = पांच वृत्तिनीयुक्त, व्यपदिश्यते = सांगितले जाते.

व्याख्या - ज्याप्रकारे श्रोत्र आदि ज्ञानेंद्रियांच्या रूपात मनाच्या पांच वृत्तिमानल्या गेल्या आहेत, त्याचप्रकारे श्रुतिने या मुख्य प्राणाला ही पांच वृत्तिवाला मानले आहे. (बृहउ.१/७/३) प्राण, अपान, व्यान, समान आणि उदान - याच त्याच्या पांच वृत्ति आहेत. त्यांच्या द्वारा हा अनेक प्रकाराने जीवात्म्याच्या उपयोगात येतो. श्रुतिंमध्ये याच्या वृत्तिंची भिन्न भिन्न कार्ये विस्तारपूर्वक सांगितली गेली आहेत. (प्र.उ.३/४/ ते ७) म्हणून प्राणाला जीवात्म्याचे उपकरण मानणे उचितच आहे.

संबंध - मुख्य प्राणाच्या लक्षणांचे प्रतिपादन करण्यासाठी नवव्या सूत्रापासून आरंभ करून बाराव्या सूत्रापर्यंत हे सिद्ध

केले गेले आहे की, 'प्राण' जीवात्मा तथा वायुतत्त्वाहूनहि भिन्न आहे. मन आणि इंद्रियांना धारण करीत असल्याने तो ही जीवात्म्याचे उपकरण आहे. शरीरात हा पाच प्रकाराने विचरत शरीराला धारण करतो आणि त्यात क्रियाशक्तिका संचार करतो. आता पुढील सूत्रात याच्या स्वरूपाचे प्रतिपादन करून या प्रकरणाची समाप्ति करतात.

अणुश्च ॥ २.४.१३ ॥

अर्थ - अणुः = हा सूक्ष्म, च = ही आहे.

व्याख्या - हे प्राणतत्त्व आपल्या पाच वृत्तिंच्याद्वारा स्थूलरूपात उपलब्ध होते; याशिवाय हे अणु अर्थात सूक्ष्म ही आहे. येथे अणु म्हणण्याने असा भाव समजून चालणार नाही की, हा लहान आकाराचा आहे, त्याची सूक्ष्मता लक्षात यावी म्हणून त्यास अणु म्हटले गेले आहे. सूक्ष्म असण्याबरोबरच हे परिच्छिन्न तत्त्व आहे. सूक्ष्मतेमुळे व्यापक असूनहि सीमित आहे. या सर्व गोष्टी ही प्रश्नोपनिषदाच्या तिसऱ्या प्रश्नाच्या उत्तरात आल्या आहेत.

संबंध - छान्दोग्य-श्रुति त जेथे तेज प्रभृति तीन तत्त्वांपासून जगताच्या उत्पत्तिचे वर्णन केले गेले आहे, तेथे त्या तीन्हीची

अधिष्ठाता देवता कुणाला सांगितले गेले आहे ? हा निर्णय करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ केला जात आहे.

ज्योतिराद्यधिष्ठाने तु तदामननात् ॥ २.४.१४ ॥

अर्थ - ज्योतिराद्यधिष्ठानम् = ज्योति आदि तत्त्वे ज्याचे अधिष्ठान सांगितले गेले आहे ते, तु = ते ब्रह्मच आहे; तदामननात् = कारण की, दुसऱ्या जागी ही श्रुतिच्या द्वारा त्यास अधिष्ठाता म्हटले गेले आहे.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये म्हटले आहे की, त्या जगत्कर्त्या परमदेवाने विचार केला की, 'मी अनेक होईन' तेव्हा त्याने तेजाची रचना केली, नंतर तेजाने विचार केला की इत्यादि (छां.उ.६/२, ३/४) या वर्णनांत जो तेज आदि तत्त्वांत विचार करणारा त्याचा अधिष्ठाता सांगितला आहे तो परमात्माच आहे कारण की, तैत्तिरीयोपनिषदात म्हटले आहे की, 'या जगताची रचना करून त्याने त्यात जीवात्म्यासह प्रवेश केला.' (तै.उ.२/६) म्हणून हेच सिद्ध होत आहे की, परमेश्वरानेच त्या तत्त्वांमध्ये अधिष्ठाता रूपाने प्रविष्ट होऊन विचार केला, स्वतंत्र जड तत्त्वांनी नाही.

संबंध - आता येथे ही जिज्ञासा होत आहे की, जर तो परब्रह्म परमेश्वरच त्या आकाशादि तत्त्वांचा अधिष्ठाता आहे तर तो

प्रत्येक शरीराचा ही तोच होईल. जीवात्म्याला शरीराचा अधिष्ठाता मानणे ही उचित होणार नाही; यावर सांगतात.

प्राणवता शब्दात् ॥ २.४.१५ ॥

अर्थ - प्राणवता = (ब्रह्माने) प्राणधारी जीवात्म्यासहित (प्रवेश केला), शब्दात् = असे श्रुतिचे वचन असल्याने हा दोष नाही आहे.

व्याख्या - श्रुतिमध्ये असेही वर्णन आले आहे की, या तीन तत्वांना उत्पन्न केल्यानंतर त्या परमदेवाने विचार केला की, 'मी आता या जीवात्म्यासहित या तीन देवतामध्ये प्रविष्ट होऊन नाना नाम-रूपांना प्रकट करीन. (छां.उ.६/३/२) या कथनाने हेच सिद्ध होत आहे की, जीवात्म्यासहित परमात्म्याने त्या तत्वांमध्ये प्रविष्ट होऊन जगताचा विस्तार केला. याचप्रकारे ऐतरेयोपनिषदाच्या पहिल्या अध्यायात जगताच्या उत्पत्तिचे वर्णन करतांना तिसऱ्या खण्डात असे सांगितले गेले आहे की, जीवात्म्यास सहयोग देण्यासाठी जगत्कर्त्या परमेश्वराने सजीव शरीरात प्रवेश केला. तसेच मुण्डक आणि श्वेताश्वतर मध्ये ईश्वर आणि जीव यांना दोन पक्षांप्रमाणे एकाच शरीररूपी वृक्षावर स्थित सांगितले गेले आहे. याचप्रकारे कठोपनिषदामध्येही परमात्मा आणि

जीवात्म्याला हृदयरूपी गुहेत स्थित सांगितले गेले आहे. या सर्व वर्णनावरून जीवात्मा आणि परमेश्वर या दोघांचे प्रत्येक शरीरात एकत्र राहणे सिद्ध होत आहे. म्हणून जीवात्म्याला शरीराचा अधिष्ठाता मानण्यात कुठल्याहि प्रकारचा विरोध नाही आहे.

संबंध - श्रुतिमध्ये तत्वांच्या उत्पत्तिपूर्वी अथवा नंतरही जीवात्म्याच्या उत्पत्तिचे वर्णन आले नाही, नंतर त्या परमेश्वराने सहसा असा विचार कसा केला की, या जीवात्म्यासहित मी या तत्वांत प्रवेश करीन ? अशी जिज्ञासा उत्पन्न झाल्यावर सांगतात.

तस्य च नित्यत्वात् ॥ २.४.१६ ॥

अर्थ - तस्य = त्या जीवात्म्याची; नित्यत्वात् = नित्यता प्रसिद्ध असल्यामुळे, च = ही (त्याच्या उत्पत्तिचे वर्णन करणे उचितच आहे.)

व्याख्या - जीवात्म्याला नित्य मानले गेले आहे. सृष्टिच्या समयी शरीराच्या उत्पत्तिबरोबर गौणरूपानेच त्याची उत्पत्ति सांगितली गेली आहे. (सू.२/३/१६) वास्तवात त्याची उत्पत्ति मानली गेलेली नाही. (सू.२/३/१७) म्हणून पंचभूतांच्या उत्पत्तिपूर्वी किंवा नंतर त्याची उत्पत्ति न सांगता जे

जीवात्म्यासहित परमेश्वराचे शरीरात प्रविष्ट होणे सांगितले गेले आहे ते उचितच आहे. त्यात कुठल्याहि प्रकारचा विरोध नाही.

संबंध - श्रुतिमध्ये प्राणाच्या नावाने इंद्रियांचे वर्णन आले आहे. यावरून हे कळून येत आहे की, इंद्रिये मुख्य प्राणाचेच कार्य आहे, त्याच्या वृत्ति आहेत, भिन्न तत्त्व नाही, अथवा असे अनुमान होत आहे की, चक्षु आदिंच्याप्रमाणे मुख्य प्राणही एक इंद्रिय आहे; त्यांच्याच जातीचा पदार्थ आहे अशा परिस्थितीत वास्तविक गोष्ट काय आहे ? याचा निर्णय करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ केला जातो आहे.

त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशान्यत्र श्रेष्ठात् ॥ २.४.१७ ॥

अर्थ - ते = ती मन आदि अकरा; इंद्रियाणि = इंद्रिये, श्रेष्ठात् = मुख्य प्राणाहून भिन्न आहे; अन्यत्र तद्व्यपदेशात् = कारण की दुसऱ्या श्रुतिमधून त्याचे भिन्न प्रकारे वर्णन आहे.

व्याख्या - दुसऱ्या श्रुतिमध्ये मुख्य प्राणाची गणना इंद्रियांहून वेगळी केली गेली आहे; तसेच इंद्रियांना प्राणांच्या नावाने संबोधिलेले नाही. (मु.उ.२/१/३) म्हणून पूर्वोक्त चक्षु आदि दहा इंद्रिये आणि मन मुख्य प्राणाहून सर्वथा भिन्न पदार्थ आहे. ते मुख्य प्राणाचे कार्य नाही किंवा मुख्य प्राण त्यांच्याप्रमाणे

इंद्रियांच्या गणनेत नाही आहे. या सर्वांची स्थिती मुख्य प्राणाच्या अधीन आहे; म्हणून गौणरूपाने श्रुतिमध्ये इंद्रियांना प्राणाच्या नावाने संबोधले गेले आहे.

संबंध - इंद्रियांहून मुख्य प्राणाची भिन्नता सिद्ध करण्यासाठी दुसरा हेतु प्रस्तुत करतात.

भेदश्रुतेः ॥ २.४.१८ ॥

अर्थ - भेदश्रुतेः = इंद्रियांहून मुख्य प्राणाचा भेद ऐकीवात आहे, म्हणून (ही मुख्य प्राण त्याहून भिन्न तत्त्व सिद्ध होत आहे.)

व्याख्या - श्रुतिमध्ये जेथे इंद्रियांचे प्राणाच्या नावाने वर्णन आले आहे, तेथे ही त्यांचा मुख्य प्राणाहून भेद केला गेला आहे. (मु.उ.२/१/३ तसेच बृहउ.१/३/३) तसेच प्रश्नोपनिषदात ही मुख्य प्राणाच्या श्रेष्ठतेचे प्रतिपादन करण्यासाठी अन्य सर्व तत्वांहून आणि इंद्रियांहून मुख्य प्राणाहून अलग सांगितले गेले आहे. (प्र.उ.२/२/३) याप्रकारे श्रुतिमध्ये मुख्य प्राणाहून इंद्रियांचा भेद सांगितला गेला असल्याने हेही सिद्ध होत आहे की, मुख्य प्राण या सर्वांहून भिन्न आहे.

संबंध - याशिवाय -

वैलक्षण्याच्च ॥ २.४.१९ ॥

अर्थ - वैलक्षण्यात् = परस्पर विलक्षणता असल्याने, च = ही (हेच सिद्ध होत आहे की मुख्य प्राणाहून इंद्रिये भिन्न पदार्थ आहेत.)

व्याख्या - सर्व इंद्रिये आणि अंतःकरण सुषुप्तित्या समयी विलीन होऊन जातात, त्या समयी ही प्राण जागत राहतो, त्याच्यावर निद्रेचा काही प्रभाव पडत नाही. हीच या सर्वांच्या पेक्षा मुख्य प्राणाची विलक्षणता आहे; यामुळे ही हेच सिद्ध होत आहे की, मुख्य प्राणाहून इंद्रिये भिन्न आहेत. इंद्रिये ही प्राणाचे कार्य अथवा वृत्ति नाहीत अथवा मुख्य प्राण हेही इंद्रिय नाही आहे, इंद्रियांना गौणरूपानेच 'प्राण' नाम दिले गेले आहे.

संबंध - तेज आदि तत्वांची रचना करून परमात्म्याने जीवासहित त्यांच्यात प्रवेश केल्यानंतर नाम-रूपात्मक जगताचा विस्तार केला असे श्रुतित वर्णन आले आहे. या प्रसंगी असा संदेह येतो की, नाम-रूपादिची रचना करणारा कोणी जीवविशेष आहे अथवा परमात्माच आहे ? म्हणून ह्याचा निर्णय करण्यासाठी पुढील प्रकरणाचा आरंभ करतात.

संज्ञामूर्तिवत् त्रिस्तुत्रिवृत्कुर्वत उपदेशात् ॥ २.४.२० ॥

अर्थ - संज्ञामूर्तिवत् त्रिः = नाम-रूपाची रचना; तु = ही, त्रिवृत्कुर्वतः = तीन्ही तत्वांचे मिश्रण करणाऱ्या परमेश्वराचे (च

कर्म आहे.) उपदेशात् = कारण की तेथे श्रुतिच्या वर्णनाने हीच गोष्ट सिद्ध होत आहे.

व्याख्या - या समस्त नाम-रूपात्मक जगताची रचना करणे जीवात्म्याचे काम नाही. तेथे जी जीवात्म्याच्या सहित परमात्म्याच्या प्रविष्ट होण्याची गोष्ट सांगितली गेली आहे त्याचा अभिप्राय जीवात्म्याच्या कर्तेपणात परमात्म्याच्या कर्तृत्वाची प्रधानता सांगितली गेली आहे. त्याला सृष्टिकर्ता सांगणे नाही आहे; कारण की, जीवात्म्याच्या कर्म-संस्कारांच्या अनुसार त्यास कर्म करण्याची शक्ति आदि आणि प्रेरणा देणारा तोच आहे. म्हणून तेथील वर्णनाने हेच सिद्ध होत आहे की, नाम-रूपाने व्यक्त केली जाणारी या जड-वेतनात्मक जगताची रचनारूप क्रिया त्या परब्रह्म परमेश्वराचीच आहे, ज्याने त्या तत्वांना उत्पन्न करून त्याचे मिश्रण केले आहे; अन्य कुणाची नाही.

संबंध - त्या परमात्म्याने तीन्हीचे मिश्रण करून त्यापासून जर जगताची उत्पत्ति केली आहे तर कुठल्या तत्वापासून कुठला पदार्थ उत्पन्न झाला आहे ? याचा विभाग कोठल्या प्रकारे उपलब्ध होईल यावर सांगतात.

मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च ॥ २.४.२१ ॥

अर्थ - ज्याप्रकारे मांसादि = मांस आदि; भौमम् = पृथ्वीचे कार्य सांगितले गेले आहे; (तसेच) यथाशब्दम् = तेथे श्रुतिच्या शब्दद्वारा सांगितल्यानुसार; इतरयोः = दुसऱ्या दोन्ही तत्वांचे कार्य; च = ही समजून घेतले पाहिजे.

व्याख्या - भूमी अर्थात पृथ्वीचे कार्यास भौम म्हणतात. त्या प्रकरणात ज्या प्रकारे भूमिरूप अन्नाचे कार्य मांस, विष्ठा आणि मन ही तीन्ही सांगितली गेली आहेत, याप्रकारे त्या प्रकरणाच्या शब्दात ज्या ज्या तत्वांचे जे जे कार्य सांगितले गेले आहे त्याची तीच कार्ये आहेत असे समजून घेतले पाहिजे. तेथे श्रुतिने जलाचे कार्य मूत्र, रक्त आणि प्राण यांना तथा तेजाचे कार्य हाडे, मज्जा आणि वाणी असे सांगितले आहे. म्हणून यांनाच त्यांचे कार्य समजले पाहिजे.

संबंध - जर तीन्ही तत्वांचे मिश्रण करून सर्वांची रचना केली गेली आहे तर खाल्लेल्या कुठल्या एका तत्वापासून अमुक वस्तु झाली इत्यादि रूपाने वर्णन करणे कसे संगत होऊ शकेल? यावर सांगतात.

वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः ॥ २.४.२२ ॥

अर्थ - तद्वादः = ते कथन; तु = तर, वैशेष्यात् = अधिकतेच्या नात्याने आहे.

व्याख्या - तीन्हीच्या मिश्रणात ही एकाची अधिकता आणि दुसऱ्यांची न्यूनता राहते म्हणून ज्याची अधिकता राहाते त्या अधिकतेनुसार व्यवहारात मिश्रित तत्वांचे अलग-अलग नामाने कथन केले जाते; म्हणून काही विरोध नाही. येथे 'तद्वादः' पदाचा दोनवेळा प्रयोग अध्यायाची समाप्ति सूचित करण्यासाठी आहे. या प्रकरणात जे मनाला अन्नाचे कार्य आणि अन्नमय म्हटले गेले आहे; प्राणांना जलाचे कार्य आणि जलमय म्हटले गेले आहे, तथा वाणीला तेजाचे कार्य आणि तेजोमयी म्हटले गेले आहे तेही त्या त्या तत्वांच्या संबंधाने त्यांचा उपकार होत असलेला दिसून आल्यामुळे गौणरूपानेच सांगितले आहे असे मानले पाहिजे. वास्तविक मन, प्राण, आणि वाणी आदि इंद्रिये भूतांचे कार्य नाही आहे. भूतांहून भिन्न पदार्थ आहेत ही गोष्ट पूर्वीच सिद्ध केली गेली आहे. (ब्र.सू.२/४/२)
