

शाङ्कर-वेदान्त-प्रक्रिया



अध्यात्मप्रकाशकार्यालय, होळेरसीपुर.
(हासन जिल्ला, मैसूरु प्रान्त.)

BOOKS YOU OUGHT TO READ (IN ENGLISH)

1 Narada's Aphorisms on Bhakti

The book will serve as a valuable guide to those who wish to tread the path of Bhakti or God-love. The book is traditionally ascribed to the sage Narada. The booklet is written in a lucid style and expounds the birth, growth, development, unfoldment and expression of Bhakti, within a short compass. The treatment is quite non-sectarian and followers of other religions also are likely to find much food for reflection.

2 Avasthātraya or The Unique Method of Vedānta

The first publication on the Method of the three states of consciousness, to wit, waking, dream and deep sleep, which our Real Self transcends. A valuable Introduction to the study of Vedānta as the science of Reality.

3 Minor Works of Sri Śaṅkarācārya

Here are sixteen of the most popular minor works ascribed to Śaṅkara, with Sanskrit Text in Devanagari script, Translation and short notes elucidating all difficult points.

4 Vedānta or The Science of Reality

This is a work dealing with the immediate realization of Brahman by pure reflection on the Witness of the three states. It sets out the basis of all religions and the meaning of all experience. Faith is justified by reason, and Ethics is placed on firm ground. All Systems of Thought, Eastern and Western, have been examined to prove the truths of Vedānta.

5 The Vision of Atman

The book contains the following subjects :— (1) The Atman to be seen, (2) Reflection and Reason, (3) Nididhyāsana as the continued practice of Śravaṇa and Manana, (4) Manana further explained, (5) Nididhyāsana, Upāsana and Yōga, (6) Are Śravaṇa and other means enjoined ? (7) Relative importance of the three means.

6 Collected works of K. A. Krishnaswamy Iyer

This book contains Lectures and Articles contributed to various periodicals on different occasions as well as unpublished writings of the author of the 'Science of Reality'.

(See the inside of the back cover)

शाङ्कर-वेदान्त-प्रक्रिया

लेखक :

श्रीसच्चिदानन्देन्द्रसरस्वतीसंयमिनः

अनुवादक :

प्रा. भा. र. मोडक, M.A., Ph.D.
कर्नाटक विश्वविद्यालय, धारवाड.

आणि

सुरेन्द्र शिवराव देसाई, M.A.,
धारवाड.

क्रमांक : १५६

अध्यात्मप्रकाशकार्यालय, होळेरसीपुर.
(हासन जिल्हा, मैसूर प्रांत.)

१९७१

First Edition 1971

1000 Copies



**All Rights Reserved
by
The Adhyatma Prakasha Karyalaya,
Holenarsipur, Mysore State.**

(Registered under the Copy Right Act 1957.)

**Printed in India
by
Y. Narasappa
at
The Adhyatma Prakasha Press,
Holenarsipur.**

हा ग्रंथ कशासाठी ?

श्री शङ्करभगवत्पादांच्या नांवांनं परस्पर विरुद्ध अभिप्राय प्रतिपादन करणारे अनेक प्रकरणग्रंथ प्रचारांत आहेत. त्या प्रकरण ग्रंथांचें आणि व्याख्यान प्रस्थानांचें अवलंबन करून, शङ्करानुयायी म्हणवून घेणारे लोक सुद्धा ती वेदान्ताचार्यवर्षांची प्रक्रिया आहे असें सांगून नानातऱ्हेची परस्परविरुद्ध प्रक्रिया लोकांमध्ये पसरवीत आहेत. अद्वैताचें खंडन करण्यास उभारलेल्या वादी लोकांनी शङ्करमताचा नानातऱ्हेने अनुवाद केला आहे. अशा स्थितींत तत्त्वज्ञानास लोक सत्यतः शाङ्करप्रक्रिया कोणती आहे याचा निर्णय करण्यास असमर्थ होऊन गोंघळांत पडले आहेत.

शङ्कराचार्यांनीच लिहिलेले असे निःसंदिग्ध रीतीने कळून घेणारे प्रस्थानत्रय - म्हणजे उपनिषद्भाष्य, गीताभाष्य, वेदान्तसूत्रभाष्य - या भाष्यांमध्ये सांगितलेला सर्व अभिप्राय एकत्र करून, त्याची विषयवार जोडणी करून, त्यांचा सिद्धांत स्वतंत्रपणें निश्चित समजून घेणें सामान्य लोकांना सहजसाध्य नव्हे. म्हणून या छोट्याशा पुस्तकांमध्ये माझ्या ज्ञानशक्त्यनुसार मी तें कार्य केलेलें आहे. अध्यात्मप्रकाशकार्यालयाचे पंडित आणि माझ्याकडे वेदान्ताचा अभ्यास केलेले श्रीयुत एच्. एस्. लक्ष्मीनरसिंहमूर्ति यांनी यापूर्वी लिहिलेल्या एक लेखांत, या ग्रंथास अनुरूप असा बदल करून, तो परिशिष्ट म्हणून जोडलेला आहे. विषय थोडक्यांत स्मरणांत ठेवण्यासाठी हें वाचकास सहाय्यक ठरेल असा माझा विश्वास आहे.

या ग्रंथानुबर 'श्री शङ्करभगवत्पादांचा सर्वसम्मतोपदेश' हा ग्रंथही वाचणाऱ्यास श्रीमत् शङ्कराचार्यांच्या प्रक्रियेची रूपरेखा तरी निःसंदिग्ध रीतीने परिचित होईल अशी माझी खात्री आहे.

PUBLISHERS' NOTE

This booklet was written by His Holiness Swami Satchidanandendra Sarasvati Maharaj, during his 'Caturmāsya Saṅkalpa' at Davangere, in the year 1956. The reader can see for himself that the most salient features of Śaṅkara's Vedānta have been brought out exhaustively, though briefly, in this brochure.

The work has been translated into Telugu and Tamil by different writers, but it has been felt that a Marathi translation would appeal to a larger section of the public in our country and hence this work.

Sri Surendra Shivarao Desai, M.A., with the aid of Kum. Meena Jnaneshwar Thite, B.A. (Marathi), Dharwar, has been mainly responsible for the translation; and it has been thoroughly revised by Dr. B.R. Modak, M.A., Ph.D. Both these gentlemen Dr. Modak and Sri Desai, have collaborated in seeing the proofs through the press and His Holiness has asked us to convey his heart-felt Narayana Smaranas to them for having undertaken this selfless work.

We fervently hope that this version will enlarge the sphere of its usefulness and bring a greater number of readers in Northern India into intimate contact with the work that is being done in the Adhyatma Prakasha Karyalaya at Holenarsipur.

Holenarsipur.
1-8-1971

Y. NARASAPPA,
Chairman, A. P. Karyalaya.

विषयानुक्रमणिका

विषय	पृष्ठ
१. ब्रह्म साक्षिरूप भारमा आहे	१
२. आत्म्यांत प्रमातृप्रमाणप्रमेयविभाग सत्य नाही	७
३. आत्म्याविषयी शास्त्रच प्रमाण आहे	१३
४. आत्मानुभवास उपयुक्त तर्क	२०
५. सिद्धिधासन	३०
६. आत्म्यांत वेदान्तवाक्यसमन्वय	३८
७. आत्मा अचक्षुरात्ररहित आहे	४९
८. आत्मा अज्ञ आणि अद्वय आहे	६२
९. आत्मज्ञानार्थी साधने आणि फळ	७०
१०. परमतांचा परामर्श	८०
परिशिष्ट	८३

संकेताक्षरांचें विवरण

संकेत

विवरण

ऐ.	ऐतरेयोपनिषद्
क., का.	कठोपनिषद् (काठकोपनिषद्)
के.	केनोपनिषद्
गी.	भगवद्गीता
गी. भा.	भगवद्गीता - शाङ्करभाष्य
छां.	छान्दोग्योपनिषद्
छां. भा.	छान्दोग्योपनिषद् - शाङ्करभाष्य
जै. सू.	जैमिनीयपूर्वमीमांसासूत्र
तै.	तैत्तिरीयोपनिषद्
तै. भा.	तैत्तिरीयोपनिषद् - शाङ्करभाष्य
तै. ब्रा.	तैत्तिरीयब्राह्मण
तै. ना.	तैत्तिरीय-नारायणोपनिषद्
प्र. भा.	प्रश्नोपनिषद् - शाङ्करभाष्य
वृ.	वृहदारण्यकोपनिषद्
वृ. भा.	वृहदारण्यकोपनिषद् - शाङ्करभाष्य
वृ. मा.	वृहदारण्यकोपनिषद् - माध्यन्दिनपाठ
ब्र. सू.	ब्रह्मसूत्र (वादरायणकृत)
भा. शां.	महाभारत-शान्तिपर्व
मां.	माण्डूक्योपनिषद्
मां. भा.	माण्डूक्योपनिषद् - शाङ्करभाष्य
मां. का.	गौडपादीय माण्डूक्यकारिका
मां. का. भा.	माण्डूक्यकारिका - शाङ्करभाष्य
मुं.	मुण्डकोपनिषद्
शा. भा.	शां.भाष्य
सू. भा.	ब्रह्मसूत्र - शाङ्करभाष्य

शाङ्कर-वेदान्त-प्रक्रिया



१. ब्रह्म साक्षिरूप आत्मा आहे

१. वेदान्तोपदिष्ट परमार्थतत्त्व एका वाक्यांत संगृहीत करून सांगावयाचें तर, 'स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो ।' (छा. ६-८-७.....६-१४-३) या वाक्याचें उदाहरण देता येईल. एक परम सूक्ष्म तत्त्व आहे, तेंच अखिल जगाचा आत्मा व निजस्वरूप होय. तेंच परमार्थसत्य, व तेंच आत्मा म्हणजे आम्ही सर्व 'मी' 'मी' म्हणून ज्याला संबोधित असतो ते आमचें अंतःस्वरूप होय. 'तेंच तूं आहेस' या तीन शब्दांमध्ये संगृहीत झालेल्या या उपनिषदांतील उपदेशांत, सर्व अधिकाऱ्यांना येथेंच व आतांच अनुभवास येणारें तत्त्व समाविष्ट झालेलें आहे.

२. परमार्थतत्त्व हें कोणत्याही शब्दानें सांगता येत नाही ; कोणत्याही प्रत्ययाचा विषय करून घेता येत नाही. 'यतो वाचो निवर्तन्ते । अप्राप्य मनसा सह ।' (तै. २-९). कारण, त्यांत जाति, द्रव्य, गुण, क्रिया संबंध इत्यादि शब्दप्रवृत्ति-निमित्तें नाहीत. तें (परमार्थतत्त्व) प्रमेयही नाही, म्हणजे कशाचा विषयही होत नाही. 'एतदप्रमयं ध्रुवम्' (बृ. ४-४-२०), 'अनाशिनोऽप्रमेयस्य' (गी. २-१८) हीं श्रुतिस्पृतिवाक्यें

हेंच सांगत आहेत. तें वाचा व मन या दोहोंसही आत्मा आहे, व त्यांसहि ही वाचा, हें मन, असें दर्शविणारें तेंच आहे. 'मनसो मनो यद्वाचो ह वाचम्' (के.१-२), 'यद्वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते' (के.१-५). 'यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो मतम्' (के. १-६) हीं श्रुतिवचनें हेंच सांगत आहेत. या करितां, 'हें नव्हे, हें नव्हे' अशा रीतीनें सकलविषय-वर्माच्या निराकरणानें श्रुति ह्या तत्त्वाचा बोध करीत आहेत. 'अथात आदेशो नेति नेति न ह्येतस्मादिति नेत्यन्यत्परमस्ति' (बृ. २-२-६) परमार्थस्वरूप जसे आहे तसेच समजावून सांगणें 'हें नव्हे, हें नव्हे' अशा प्रतिषेधरूपानेंच शक्य आहे, नहून अन्य प्रकारानें शक्य नाही - असे हें श्रुतिवाक्य स्पष्ट सांगत आहे.

३. परमार्थतत्त्व याप्रमाणें शब्दप्रत्ययाचा विषय होणें शक्य नसलें तरी, त्याचें स्वरूप लक्षणानें सांगण्याकरितां श्रुतीने 'ब्रह्म', 'भूमा', (सर्वांत मोठे), 'सत्' (सत्यत्वानें असलेले) इत्यादि शब्दांचा उपयोग केला आहे. पण, तें (परमार्थतत्त्व) या शब्दांचा वाच्यार्थ नव्हे असे जिज्ञासूनी लक्षांत ठेवलें पाहिजे. "अध्यारोपितनामरूपकर्मद्वारेण ब्रह्म निर्दिश्यते 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म', 'विज्ञानघन एव', 'ब्रह्म', 'आत्मा' इत्येवमादिशब्दैः" (बृ.भा. २-३-६). नाम, रूप, व कर्म यांचा आत्म्यांत अध्यारोप करूनच वेदान्तानें त्याचा निर्देश 'विज्ञान आणि आनंद असें ब्रह्म', 'विज्ञानघनच', 'ब्रह्म', 'आत्मा' इत्यादि शब्दांनीं केला आहे.

४. ब्रह्म आहे कीं नाही, अशी शंका घेण्याचें कारण नाही. 'सर्वस्याऽऽत्मत्वाच्च ब्रह्मास्तित्वप्रसिद्धिः' (सू.भा. १-१-१). कारण, ब्रह्म आमचा आत्माच आहे. 'असत्त्वेव स भवति । असद्ब्रह्मेति वेद चेत् । अस्ति ब्रह्मेति चेद् वेद । सन्तमेनं ततो विदुः' (तै. २-६), 'ब्रह्म नाही' असें मानलें तर आपणही नाही असें होतें, ब्रह्म आहे असें मानणारा स्वतः ब्रह्मरूपानेंच असतो असें ज्ञानीपुरुष समजतात. म्हणूनच,

‘स एष नेतिनेत्यात्मा’ (बृ. ३-९-२६) या वचनानें, श्रुतीनें ‘तो हाच नेति नेति असा आत्मा’ असें म्हटलें आहे. म्हणूनच, सर्वश्रुतींमध्ये ब्रह्माला ‘आत्मा’ या शब्दानेंच संबोधिलें आहे. ‘सर्वश्रुतिषु च ब्रह्मण्यात्मशब्दप्रयोगात्’ (बृ. भा. २-१-२०).

५. ब्रह्म आपला आत्माच असला तरी, आत्म्याचें स्वरूप काय आहे या विषयीं वाद करणाऱ्यामध्ये मतभेद आहे. देहमात्र, इंद्रिये, विज्ञान, शून्य हींच आत्मतत्त्वे आहेत असा भिन्न भिन्न वाद्यांचा अभिप्राय आहे. आत्मा या सर्वांहून निराळाच एक कर्ता-भोक्ता आहे असें कित्येक, तो कर्ता नसून केवळ भोक्ता आहे असें कित्येक, व आत्म्याहून वेगळा ईश्वर एक आहे असें कित्येकजण, असें भिन्न भिन्न रीतीनें सांगत आहेत. सर्वज्ञ व सर्वशक्त असा वादी लोकांनीं म्हटलेला ईश्वर भोक्त्याचा आत्माच आहे, आणि तेंच उपनिषदांनीं वर्णिलें ब्रह्म आहे, असें वेदान्त्यांचें मत आहे. हें जाणल्यानेंच परमपुरुषार्थ लाभतो, असा श्रीमदाचार्यांचा उपदेश आहे (सू. भा. १-१-१).

६. देहेंद्रियव्यतिरिक्त जीवात्मा अहंप्रत्ययगम्य (म्हणजे ‘मी’ या जाणिवेचा विषय), आणि अहंप्रत्ययाला आश्रय (म्हणजे, ‘मी’ असें जाणणारा) आहे. असे मीमांसक सांगतात. आत्मवादी असणाऱ्या अनेक सामान्य जनांचा अभिप्राय असाच आहे. परंतु, अहंप्रत्ययगम्याहून व्यतिरिक्त असून त्यास पाहणारा साक्षीच खरा आत्मा आहे. तो एकेका देहाला एकेक असा अनेक नाही. सर्वांना एकच आत्मा आहे. त्यास उपनिषदानेंच जाणावे लागते. याच कारणास्तव ‘तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि’ (बृ. ३-९-२६) असे श्रुतीमध्ये ‘औपनिषद पुरुष’ असे त्यास नांव आलें आहे, असें आचार्य सांगतात (सू. भा. १-१-४).

७. हा साक्षिरूप आत्मा नाही असें म्हणणें कोणालाही शक्य नाही. कारण, तो नाही असे म्हणणाऱ्यांचा ही आत्माच म्हणजे स्वरूपच

असतो. 'य एव निराकर्ता तस्यैवाऽऽत्मत्वात्' (सू.भा. १-१-४), 'य एव हि निराकर्ता तदेव तस्य स्वरूपम्' (सू.भा. २-३-७) अशा रीतीनें श्री शंकरभगवत्पादांनीं सार्वत्रिकानुभवाच्या आधारांनें आत्म्याचें अस्तित्व सिद्ध केलें आहे.

८. हां साक्षी चैतन्यस्वरूपी असून सकल प्राणिमात्रांचा आत्मा असतो, असा वेदान्ताचा असाधारण उपदेश आहे. 'एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा । कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च ॥' (श्वे. ६-११) ही श्रुति ह्याचीच निःसंदिग्ध रीतीनें घोषणा करित आहे. हा आत्मा स्वयंप्रकाश आहे. सर्व प्राण्यांमध्ये गुप्त रीतीनें आहे. सर्वत्र व्यापून आहे, सर्व प्राण्यांचा व सर्वांहून अत्यंत आंत असलेला आत्मा आहे, कर्मांचा स्वामी, सर्व भूतांच्या वर असलेला, साक्षी, चैतन्यस्वरूप, अद्वितीय आणि कोणतेही विशेष धर्म नसलेला या विशेषणांचा अभिप्राय ह्या साक्षिरूपांत असलेल्या सर्वाना पटण्यासारखा आहे.

९. एका देहांत दोन आत्मे असणें शक्य नाहीं (सू. भा. १-२-२०). 'आत्मा हि नाम स्वरूपम्' (सू. भा. १-१-६). आत्मा म्हणजे स्वरूपच नव्हे काय ? आत्मा या शब्दाला 'आपण' असा अर्थ रूढ असला तरी, आपल्या शरीरांत आपल्याहून व्यतिरिक्त असा 'परमात्मा' निराळाच आहे, आणि त्या परमात्म्याहून आपण भिन्न आहोत, अशा रीतीनें सांगणारे कांही लोक आत्म-शब्दाला अपसिद्ध अर्थ कल्पितात. परमात्म्याला अनात्मा आणि विषय करून, विषयधर्म त्यावर आरोपून त्याला अनित्यही करणारे होतात. माझ्याहून व्यतिरिक्त असलेल्यास 'माझा आत्मा' अशी कल्पनाही करता येणार नाहीं. 'अदृष्टो द्रष्टाऽभ्रुतः श्रोताऽमृतो मन्ताऽविज्ञातो विज्ञाता नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा नान्योऽतोऽस्ति श्रोता नान्योऽतोऽस्ति मन्ता नान्योऽतोऽस्ति विज्ञातैव

त आत्माऽन्तर्याम्यमृतोऽतोऽन्यदार्तम् ॥ ' (बृ. ३-७-३३), " अन्तर्यामी असा हा परमात्मा अदृष्ट असून द्रष्टा, अश्रुत असून श्रोता, अमत असून मन्ता, आणि अविज्ञात असून विज्ञाता आहे ; त्याहून निराळा द्रष्टा नाही, श्रोता नाही, मन्ता नाही आणि विज्ञाता नाही. हा तुझा आत्मा अमृत व अन्तर्यामी आहे. याहून अन्य सारें नाशवंत आहे." - या अनुभवानुसारी श्रुतिवचनांचा विपर्यास करून, निराळाच अर्थ करणारे लोक आपल्या श्रेयाला आपणच प्रतिबंध करणारे होतात.

१०. साक्षिरूपी आत्मे अनेक आहेत, असे म्हणता येणार नाही. कारण आकाश हें सर्वव्यापी आहे हा आम्हां सर्वास विदित असलेला विषय आहे. प्रत्येक वस्तु आकाशांतच असते. हें सर्व आकाश ज्या मनाचा विषय होऊन असते तें मनसुद्धा साक्षी चैतन्याचा विषय असते. अशा रीतीनें सर्वास व्यापून असणारा आत्मा हा देशपरिच्छिन्न आणि अनेक आहे असें म्हणतां येईल काय ? ' यावान्वा अयमाकाशस्तावा-
नेपोऽन्तर्हृदय आकाशः ' (छां. ८-१-३) हें आकाश जितकें आहे तितक्यास हा हृदयस्थ आकाशरूपी आत्मा व्यापून आहे. ' येनावृत्तं खं च दिवं महीं च ' (तै. ना. १).

११. साक्षिरूपी आत्मा अहंप्रत्ययगम्य आत्मरूपाहून व्यतिरिक्त असें कूटस्थ चैतन्यरूप आहे ; म्हणजे, कोणताही विकार नसलेलें ज्ञान-स्वरूप आहे. म्हणून कोणत्याही क्रियेचे तें कर्ता नव्हे, कोणत्याही क्रियेचे कर्मही नव्हे, तें ग्रहण करणारें नव्हे व त्याग करणारेही नव्हे. ' आत्म-त्वादेव च सर्वेषां न हेयो नाप्युपादेयः । ' (सु. भा. १-१-४). कोणताही नाश झाल्यास तो आत्म्यापर्यंतच होईल. आत्म्याला नाशचें कारणच नसल्यामुळे तो नाश पावणारा नव्हे. ' सर्वं हि विनश्यद्विकार-जातं पुरुषान्तं विनश्यति । पुरुषो विनाशहेत्वभावादविनाशी । विक्रियाहेत्वभावाच्च कूटस्थनित्यः । अत एव नित्यशुद्धबुद्धमुक्त-स्वभावः ॥ ' (सु. भा. १-१-४).

१२. वेदान्तसिद्धान्ताचें सार हें आहे - 'स वा एष महानज आत्माऽजरोऽमरोऽमृतोऽभयो ब्रह्माऽभयं वै ब्रह्माऽभयं हि वै ब्रह्म भवति य एवं वेद ॥' (वृ. ४-४-२५). हा आमचा आत्मा सर्व-व्यापक, जन्मरहित, जरारहित, अमर, मरणस्वभावरहित, निर्भय ब्रह्मच आहे. कारण, ब्रह्म निर्भय आहे असें जो जाणतो, तो अभयब्रह्मच होतो.

२. आत्म्यांत प्रमातृप्रमाणप्रमेयविभाग सत्य नाही

१३. सर्व-साक्षी ब्रह्म अप्रमेय असल्यामुळे त्यास प्रमाणांनी जाणता येत नाही. जे प्रमेय आहे ते इंद्रियाने जाणता येते. इंद्रियांस जे वेद्य ते सर्व शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध या धर्मांनी युक्त असते. परंतु, ब्रह्म हे हे कोणतेही धर्म नसलेले आहे. 'अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं तथाऽरसं नित्यमगन्धवच्च यत् । अनाद्यनन्तं महतः परं ध्रुवं निचाय्य तं मृत्युमुखात् प्रमुच्यते ।' (क. १-३-१५) या श्रुतीमध्ये असा बोध केला आहे की, शब्दादिरहित असलेला हा आत्मा आदि नसलेला, अन्त नसलेला, म्हणजे, देशकालवस्तुंस साक्षी असल्या-कारणाने त्याला देशकृत अथवा कालकृत आदि किंवा अन्त नाही, बुद्धितत्त्वाहून तो पर आहे, तो कूटस्थनित्य आहे, त्यास जाणल्यानेच मनुष्य अविद्याकामकर्मरूपी मृत्यूच्या तावडीत न सांपडता मुक्त होतो.

१४. इंद्रियांच्या द्वारा होणाऱ्या प्रत्यक्षाला आणि इंद्रियगोचर खुणेच्या बलाने कल्पिता येणाऱ्या अनुमानादिकांना हे आत्मतत्त्व गोचर नाही. 'रूपाद्यभावाद्धि नायमर्थः प्रत्यक्षस्य गोचरः । लिङ्गाद्यभावाच्च नानुमानादीनाम् ।' (सू.भा. २-१-६) म्हणून, 'आगममात्रसमधि-गम्य एव त्वयमर्थो धर्मवत्' (सू. भा. २-१-६), अतीन्द्रियधर्मांचा बोध करून देण्यास केवळ आगमच ज्याप्रमाणे योग्य प्रमाण आहे, त्याच प्रमाणे आत्मतत्त्वाचा बोध करून देण्यास केवळ आगमच समर्थ आहे. असे श्रीमत् शंकराचार्यांचे मत आहे.

१५. प्रमाण-प्रमेयांचे ज्ञान करून देतांना, जाणणारा (प्रमातृ), जाणावयाचीं साधनें इंद्रियादि (प्रमाण), आणि जाणिवेचा विषय (प्रमेय)

असे तीन विभाग असलेच पाहिजेत. पण, प्रमेय नसलेले हें आत्मतत्त्व एकच आहे असें समजावें, असें श्रुति सांगत आहे. 'एकधैवानुद्रष्टव्य-मेतदप्रमयं ध्रुवम् ।' (बृ. ४-४-२०). हें चैतन्यघन आहे, आपल्यांत कोणतेही वैचित्र्य नसलेले एकरस आहे, आकाशासारखें मध्यंतरीं दुसरे प्रकार कांही नसलेले केवळ चैतन्य आहे. 'विज्ञानधनैकरसप्रकारेण आकाशवन्निरन्तरेण' (बृ.भा. ४-४-२०); असें आचार्य सांगत आहेत.

१६. हें आत्मतत्त्व जाणून घेण्यास बाह्य इंद्रियांची जरूरी नसली तरी, निदान मन हें पाहिजे कीं नाही? मनानें नाही तर अन्य कसें जाणावयाचें?—अशी शंका कोणी घेईल. खरें आहे, मन हें पाहिजेच. मनानेंच तें जाणावे लागतें. म्हणून श्रुति सांगते—'मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानास्ति किञ्चन । मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ॥' (बृ. ४-४-७) मनानेंच तें जाणावयाचे असते. व त्या जाणीवेनेंच येथे यत्किंचित्ही नानात्व नाही याचें ज्ञान व्हावयास पाहिजे. या आत्म्यांत नानात्व आहे असें जो पाहतो त्यास मरणावर मरण प्राप्त होत असतें, असा श्रुतीचा अर्थ. सामान्यतः मन हें नानात्वच पहाणाऱ्या स्वभावाचें आहे. परंतु 'शास्त्राचार्योपदेशश्चमदमादिसंस्कृतं मनः आत्मदर्शने करणम् ।' (गी. भा. २-३१). शास्त्र आणि आचार्य यांच्या उपदेशाने आणि श्मदमादि साधनांनीं, संस्कार झाल्यावर हेंच मन, किंचित्ही नानात्व नसलेल्या अशा आत्म्याला जाणावयाचें करण होतें, असा आचार्यांचा अभिप्राय आहे.

१७. कोणता संस्कार प्राप्त झाल्यानें मनाचा द्वैत जाणण्याचा स्वभाव नाहीसा होईल? जाणण्याचें करण मन, जाणणारा मी, आणि जाणला जाणारा—आत्मा असा त्रिविध भेदभाव नसतां आत्म्याला जाणता येईल काय? जरी हा भेदभावांची जाणीव त्या कालीं नसली तरी हा भेदभाव असलाच पाहिजे नाही का? अशी शंका कांही जणांना उत्पन्न

होईल. स्वाभाविक अज्ञा व्यवहाराच्या दृष्टीनें हें बरोबर आहे. द्वैतरहित आत्म्याला जाणणें अगदी शक्य आहे हें अनुभवास आल्यावर या शंकेला अवकाश रहात नाही. तेंव्हा, एक आत्मा मात्र सत्य आहे आणि प्रमाण-प्रमेयविभाग केवळ चुकीच्या समजुतीमुळे दिसत आहे, असा निश्चय उत्पन्न होतो. हेंच श्रीशंकराचार्यांचे परमगुरु श्री गौडपादाचार्य पुढील श्लोकांत समजाऊन सांगतात—‘आत्मसत्यानुबोधेन न सकल्पयते यदा । अमनस्तां तदा याति ग्राह्याभावे तद्ग्रहम् ॥ ’ (मां. का. ३-३२). या श्लोकाला आचार्यांनी अशी व्याख्या लिहिली आहे - ज्याप्रमाणें जाळावयाचें लाकूड संपल्यावर अग्नीची जाळण्याची क्रिया बंद होते, त्याच प्रमाणें, आत्माच एक सत्य आहे व इतर सर्व हें शब्दमात्रानें जाणण्यात येणारें मिथ्या इत्य आहे, असें ज्ञान ज्यावेळीं शास्त्राचार्यांच्या उपदेशानुसार होईल, त्यावेळीं मनाला ग्राह्य असें कांहीच न राहिल्यामुळे ग्रहणही बंद होतें व मन अमनस् होतें. प्रमाणप्रमेय-विभाग दिसत असला तरी, तो असत्य आहे व एक आत्मा मात्र सत्य आहे, असें जाणणेंच नानात्वरहित ज्ञान म्हटलें जातें.

१८. प्रमातृ, प्रमाण, प्रमेय हा विभाग सर्वांना दिसत असतांना तो असत्य आहे असें म्हणतां येईल काय ? अशी कोणासही शंका येईल. पण, सर्वांना दिसत असतें म्हणून तें सत्य आहे असें होत नाही. शिंप ही रुध्यासारखी सर्वांनाच दिसते. नेत्रदोषामुळे सर्वांना एक चंद्र दोन आहेत असें दिसणें साहजिक आहे. तथापि, खरोखरीच तेथे हें आहे, किंवा दोन चंद्र आहेत असें कोणीही मानीत नाही. त्याचप्रमाणें, प्रमाणप्रमेय व्यवहार हा स्वभावतः सर्वांकडून होत असला तरी, तो व्यवहार शुक्तिरजत किंवा द्वितीयचंद्राच्या व्यवहारासारखा. एकाला दुसरें असें समजण्याचा स्वाभाविक अध्यास म्हणजे चुकीची समजूत आहे. आत्म्याला व अनात्म्याला, एकाला दुसरेंच असें समजणाऱ्या अध्यासाला अविद्या म्हणतात. ‘तमेतमविद्याख्यमात्मानात्मनोरितरेतराध्यासं

पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहारा लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः ।' (सू. भा. अव. १-१-१). अविद्यानांवाच्या आत्म्यानात्स्याच्या ह्या अन्योन्याध्यासाला बाळगूनच सर्वे लौकिक व वैदिक व्यवहार चालले आहेत, असा आचार्यांचा अभिप्राय आहे.

१९. शुक्तिरजत, द्वितीयचन्द्र ह्या काही सर्वांनाच होणाऱ्या अंति नव्हेत. पण, प्रमाणप्रमेयविभाग सर्वांना दिसत असतो. लोकांत प्रमाणप्रमेयविभागानुसारच सर्वे व्यवहार चाललेला असतो, सर्वांनी सत्य मानिलेला हा विभाग असत्य आहे असें म्हटल्यास, लोकव्यवहारच नाहीसा होणार ना ? अशी शंका कोणी घेतील. पण प्रमाणप्रमेय व्यवहार असत्यच जर आहे तर तो असत्य आहे असें म्हणणें धाडसाचें होणार नाही. तो सर्वांना सत्य वाटतो म्हणूनच तो सत्य असलाच पाहिजे असें काही नाही. सूर्य संचार करीत असतो आणि भूमि निश्चल असते असें सर्वांना वाटतें. आकाश हें नीलवर्णि आहे असेंच सर्वांना दिसतें, अशा सार्वत्रिक अंति आणखी पुष्कळ आहेत. हा प्रमाणप्रमेयविभाग असत्य आहे असा तत्त्वविवेकी लोकांनी निश्चय केल्याने काही लोकव्यवहार सारा लुप्त होईल अशी भीति बाळगण्याचें कारण नाही. “सर्व-व्यवहाराणामेव प्राग्ब्रह्मात्मता-विज्ञानात् सत्यत्वोपपत्तेः । स्वप्न-व्यवहारस्येव प्राक्प्रबोधात् । यावद्धि न सत्यात्मैकत्वप्रतिपत्तिस्तावत् प्रमाणप्रमेयफललक्षणेषु विकारेष्वनृतत्वबुद्धिर्न कस्यचिदुत्पद्यते । विकारानेव तु ‘अहं’, ‘मम’ इत्यविद्यया आत्मात्ममीयेन भावेन सर्वो जन्तुः प्रतिपद्यते स्वाभाविकीं ब्रह्मात्मतां हित्वा । तस्मात् प्राग्ब्रह्मात्मता-प्रतिपत्तिबोधादुपपन्नः सर्वो लौकिको वैदिकश्च व्यवहारः । यथा सुप्तस्य प्राकृतस्य जनस्य स्वप्न उच्चावचान् भावान् पश्यतो निश्चितमेव प्रत्यक्षाभिमतं विज्ञानं भवति प्राक्प्रतिबोधात् न च प्रत्यक्षाभासाभि-प्रायस्तत्काले भवति तद्वत् ॥” (सू. भा. २-१-१४). ब्रह्मच माझा आत्मा आहे असें विज्ञान होईपर्यंत सकळ व्यवहार सत्य भासणें

स्वाभाविक आहे. स्वप्नांतून जागे होईपर्यंत स्वप्नांतील व्यवहार सत्य वाटत असतात, नाही काय ? तसेंच हेही आहे. एक आत्मा मात्र सत्य आहे, असे ज्ञान जोपर्यंत झाले नाही, तोपर्यंत प्रत्येक जीव अनात्मरूप विकारांना 'मी', 'माझे' असे आत्मीय संबंध ठेवूनच जाणत असतो व आपला निजस्वभाव असलेला ब्रह्मात्मभाव विसरूनच असतो. त्या कारणाने ब्रह्मच मी आहे असे ज्ञान होईपर्यंत सर्व लौकिक वैदिक व्यवहार होणे शक्य आहे. शोपी गेलेल्या सामान्य जनाला स्वप्नांत उच्च नीच असे वाटणारे नाना पदार्थ दिसत असतांना, ते सारे निश्चितपणे प्रत्यक्ष आहे, अशी त्याची जाणीव असते, शिवाय ते 'प्रत्यक्षासारखे दिसते मात्र, पण स्वरोस्वरीचे नाही', असे त्यावेळी त्यांना वाटत नसते ना ? तसेंच हेही आहे.

२०. स्वप्नामध्ये प्रत्यक्षादि प्रमाणे असल्यासारखी दिसली तरी ते सारे मिथ्या आहे, असे जागे होतांक्षणींच कळून चुकते. तसेंच, जागृतावस्थेतील प्रमाणव्यवहार मिथ्या आहेत, हे कोणत्या अवस्थेत कळेल ? एवढ्यानेच सर्वांच्या अनुभवांतील प्रत्यक्षादिप्रमाणे चुकीच्या समजुतीने झालेली आहेत असा निर्णय करणे कसे युक्त होईल ? हे सर्व असत्य आहे असे म्हणण्याचे धाडस केल्याने पुरुषार्थ तरी कोणता साधणार आहे ? अशी शंका कोणी घेतील. प्रमाणव्यवहार हा अविद्यावानांचाच विषय आहे, असे कळण्यास स्वप्नांतून जागृतीत येण्याप्रमाणे, येथून पुनः दुसऱ्याच अवस्थेत जावे लागते असे मुळीच नाही. प्रमाणव्यापार हा कसा होतो याचे केवळ परीक्षण केल्यानेच हे अनुभवास येते. आचार्य हा विषय एका वाक्यांत संगृहीत करून असे सांगतात :- 'देहेन्द्रिया-दिग्बहंममाभिमानरहितस्य प्रमातृत्वानुपपत्तौ प्रमाणप्रवृत्त्यनुपपत्तेः ।' (सू. भा. अव. १-१-१). देह-इन्द्रिये इत्यादिकांत 'मी', 'माझे' असा चुकीचा अभिमान ज्याचा नाहीसा झालेला असतो, त्याचे प्रमातृत्व उरणेही शक्य नाही आणि प्रमाणही व्यापार करणे शक्य नाही. म्हणून प्रत्यक्षादि प्रमाणे अविद्यावानांचेच विषय आहेत असे सिद्ध होते. साक्षी असलेल्या

आत्म्याला देह हा साक्ष्य होऊन असतो. मी जाणत असलेला देहच 'मी' असणे शक्य नाही; व देहाच्या आश्रयांत असणारी इंद्रिये 'माझी' असणेही शक्य नाही. म्हणजे 'देहच मी, व इंद्रियेही माझी' अशा चुकीच्या समजुतीशिवाय, आपण प्रमातृ, प्रमाणांच्या सहाय्याने प्रमेयास जाणणारा, असे म्हणणे संभवत नाही. हा अनुभवच प्रमाणप्रमेय व्यवहार आविद्यक आहे असे जाणण्यास पुरेसा आहे. प्रमाणप्रमेय व्यवहार हा केवळ अविद्येमुळे होणारा मिथ्याभास आहे असा दृढनिश्चय झाला म्हणजे सर्वसाक्षी आत्मा मात्र सत्य आहे, याचे ज्ञान होते. 'एवमयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्याप्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः । अस्थानर्थहेतोः प्रहाणायऽऽत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते ।' (सू. भा. अव.१-१-१). प्रमातृप्रमाण-प्रमेय प्रपंच सत्य असे भासविणारा अध्यास (किंवा भ्रांति) 'मी कर्ता', 'मी भोक्ता' अशी भावना उत्पन्न करीत, आणि सुखदुःखांच्या चढ-उतारांचा अनर्थ उत्पन्न करीत, अनादिकालापासून राहिलेला आहे व याला आदिही नाही, अंतही नाही, असा भास उत्पन्न करीत आहे. ही भ्रांति नष्ट करण्यासाठीच आत्मैकत्व उपदेशणाऱ्या श्रुति प्रवृत्त ज्ञात्या आहेत, या श्रुतींच्या बोधाने ज्ञालेर्या ज्ञानाने या सर्व अनर्थांचा आत्यन्तिक परिहार होऊन आम्हांस आमच्या आत्मस्वरूपी शाश्वत अवस्थान मिळविण्याचा परमपुरुषार्थ लाभतो.

३. आत्म्याविषयीं शास्त्रच प्रमाण आहे

२१. प्रमाणप्रमेयविभाग हा असत्यच जर आहे तर आत्मा आहे हे सिद्ध होण्यास कोणतेही प्रमाणच नाही असें होतें. वस्तुसिद्धि प्रमाणानेंच व्हावी लागत असल्यामुळें, आत्मसिद्धीला अवकाशच नाही असें होऊन, शून्यवाद सिद्ध होईल ना ? अशी शंका उत्पन्न होईल. ही शंका बरोबर नाही. कारण, आत्मा वेदप्रमाणानेंच जाणता येतो. ' नाऽवेदविन्मनुते तं बृहन्तम् ' (तै. ब्रा. ३-१२-२-७). ज्यानें वेद जाणला नाही तो त्या ब्रह्मास जाणूं शकत नाही, असें ब्राह्मणवाक्य आहे. विशेषतः उपनिषदांतच आत्मस्वरूपाचा बोध केला आहे. या विषयीं ' तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि ' (वृ. ३-९-२६) हें प्रमाण मागे दिलें आहेच.

२२. वेदाला शास्त्र हें दुसरें नांव आहे, शास्त्र हें प्रमाण आहे असें कसें मानावयाचें ? या प्रश्नास भिन्न भिन्न लोकांनी भिन्न भिन्न तऱ्हेने उत्तरें दिली आहेत. आतां आसवाक्य, म्हणजे जाणत्या माणसाचें वचन, जगामध्ये जसें श्रद्धेनें लोक सत्य मानतात, तसेंच वेदवाक्यांही प्रमाण मानावें असें कांही लोकांचें मत. तेंव्हा वेदवाक्याला दुसऱ्या प्रमाणाची अपेक्षा आहे असें होईल. नदीच्या तीरावर पांच फळें आहेत, असें कोणी एकाचें जर सांगितलें तर, हें प्रत्यक्षादिप्रमाणांनी परीक्षा करून खरें की खोटें याची खात्री करून घ्यावी लागते, तसेंच वेदवाक्यसुद्धा अन्यप्रमाणांनी परीक्षा करून सिद्ध करून घ्यावें लागतें असें होईल. आता, दुसरे कांही जण वेद हे ईश्वराचा उपदेश आहे असें सांगतात. तेंव्हा, ईश्वराची सिद्धि ज्ञान्याशिवाय वेद ईश्वरवाक्य आहे असें सिद्ध होऊं शकणार नाही. वेदानेंच ईश्वरास जाणलें पाहिजे असें म्हटल्यास, ईश्वरावरून वेदप्रामाण्य-

सिद्धि व वेदप्रामाण्यावरून ईश्वरसिद्धि, अशा रीतीने अन्योन्याश्रय दोष येईल. आतां, वेद अपौरुषेय आहे म्हणून प्रमाण आहे असें मीमांसक म्हणतात. तेंव्हा वेदवाक्य हें स्वतःप्रमाण असलें तरी, तें सांगणाऱ्या पुरुषाच्या दोषानिमित्त तें दोषयुक्त असेल अशी ही शंका उत्पन्न होते. पण वेद रचणारा कर्ता कोण आहे हें कोणासही माहीत नाही ; वेद अनाद्यन्त आहे, असें श्रुति स्मृति सांगत आहेत. म्हणून अपौरुषेय असा वेदच प्रमाण आहे, असा मीमांसकांचा आशय आहे. तेंव्हा आमच्या देशांतील अनेक आस्तिक लोकांस हें मान्य असलें तरी बौद्ध, जैन इत्यादि लोक हें मान्य करित नाहीत. वेद रचणारे पुरुष अज्ञात असले तरी, वेद हे कांही ऋषीकडूनच लोकांत प्रचारांत आले आहेत असें वैदिक जन सुद्धा मानतात. अन्य मतांचे लोक जर कोणी आपला धर्मग्रन्थ अपौरुषेय आहे असें म्हणतील तर अशा वेळीं आपल्या वेदाला त्या धर्मग्रन्थाचा विरोध झाल्यास, प्रमाण कोणतें असा विवाद उत्पन्न होण्याचा संभव असतो. अपौरुषेय ग्रन्थाला इतरांनी मानिलें नाही तरी अपौरुषेय वाक्य हें प्रमाण आहे कीं नाही ? अपौरुषेय असें वाक्य आहे हें मानावयाचें, किंवा वाक्यत्व-सामान्यत्वानें तें पौरुषेय म्हणून अनुमान-प्रमाणानें कल्पावयाचें ? अशा प्रकारच्या विवादाला या मतांत जागा राहते. श्री शंकरभगवत्पादांनी या देशांतील आस्तिकांशी वाद करतांना त्या त्या मतवाद्यांच्या दृष्टीनेंच विचार केलेला आहे. विशेषतः मीमांसकांचा अभिप्रायच त्यांनी व्यवहारांत मान्य केलेला आहे. परंतु आत्म्याविषयी श्रुतिप्रामाण्य सांगतांना त्यांनी एक असाधारण अभिप्राय व्यक्त केला आहे. ' न धर्मजिज्ञासायामिव श्रुत्यादय एव प्रमाणं ब्रह्मजिज्ञासायाम् । किंतु श्रुत्यादयोऽनुभवादयश्च यथासंभवमिह प्रमाणम् । अनुभवावसानत्वाद् भूतवस्तुविषयत्वाच्च ब्रह्मज्ञानस्य । ' (सू. भा. १-१-२). वेदोक्त कर्म हें वस्तु नसल्या कारणानें आणि कर्त्याच्या प्रयत्नानेंच तें संभवत असल्यानें त्यास अनुभवाची अपेक्षा असत नाही. या कारणानें, कर्माला श्रुत्यादिच प्रमाण

होऊ शकेल. 'कर्तव्ये हि विषये नाऽनुभवापेक्षाऽस्तीति श्रुत्या-दीनामेव प्रामाण्यं स्यात् । पुरुषाधीनात्मलाभत्वाच्च कर्तव्यस्य ।' (सू. भा. १-१-२). परंतु, आत्मा हा आतांच असलेली वस्तु आहे, करावयाची क्रिया नव्हे. म्हणून, आत्मज्ञान अनुभवांतच पर्यवसान पावावें लागते. वेदोक्त कर्म केल्यानें स्वर्गादि प्राप्त होतात असें वेदांमध्ये सांगितलें असलें तरी स्वर्गादि अनुभवांला येत नाहीत. "कर्मफले हि स्वर्गादा-वनुभवानारूढे स्यादाशंका भवेद्वा न वा इति । अनुभवारूढ तु ज्ञान-फलम् 'यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म', (बृ. ३-४-१) इति श्रुतेः, 'तत्त्वमसि' (छां. ६-८-७) इति च सिद्धवदुपदेशात् ।" (सू. भा. ३-३-३२) कर्मफल हें अनुभवाला येणारें नसल्यामुळें, वाक्यश्रवणांतंरही त्याची प्राप्ति होईल कीं नाही ? अशी शंका उत्पन्न होईल. पण, ब्रह्म हें साक्षात् आणि अपरोक्ष आहे असें सांगितल्यावरून व 'तेंच तूं आहेस' असें आतांच प्रत्यक्ष असल्याप्रमाणें सांगितल्यावरून, ज्ञानाच्या फलाविषयीं शंका येण्याचा संभव नाही. 'तस्मात्, वेदस्य हि निरपेक्षं स्वार्थे प्रामाण्यं रवेरिव रूपविषये । पुरुषवचसां तु मानान्तरापेक्षं वक्तृ-स्मृतिव्यवहितं चेति विप्रकर्षः ।' (सू. भा. २-१-१), सूर्य रूपविषय साक्षात् दाखवीत असल्याप्रमाणें वेद आपला विषय साक्षात् दाखवीत आहे ; पुरुषांची वाक्यें मात्र अन्य प्रमाणांची अपेक्षा करतात, व वक्तृच्या स्मरणान्तरही अवलंबून असतात - असें हें आचार्यवाक्य आत्म्याच्या बाबतीत धर्म-विषयापेक्षां जास्त योग्य वाटतें.

२३. प्रत्यक्षादि सर्वे स्वतःप्रमाणच होऊन असतात. 'प्रत्यक्ष हें प्रमाण आहे, कां म्हणजे' असें कोणीही तर्कानें सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करीत नाही. प्रत्यक्षादि आपापल्या विषयाचें अबाधित व निश्चित ज्ञान उत्पन्न करतात. म्हणून त्यांस आम्ही प्रमाण मानतो. याच प्रमाणें, वेदान्तवाक्यही स्वविषयभूत आत्म्याचें निश्चित ज्ञान करून देतें. त्यामुळें प्राप्त झालेलें ज्ञान केव्हांही बाधित होत नाही. त्या

कारणानें, तें अनुभवरूप फल देणारें असल्यामुळेच शास्त्र हें प्रमाण आहे. तें प्रमाण आहे ही गोष्ट तर्कानी सिद्ध करण्याची गरज नाही. 'आत्मविज्ञानस्य फलपर्यन्तत्वान्न तद्विषयस्य शास्त्रस्य प्रामाण्यं शक्यं प्रत्याख्यातुम् । न चानुमानगम्यं शास्त्रप्रामाण्यम् ।' (सू. भा. १-१-४).

२४. 'आत्मा अप्रमेय आहे, कोणत्याही प्रमाणास विषय होत नाही', असें सांगून 'आत्मविषयास शास्त्रच प्रमाण आहे' असें म्हणणें व्याहृत होत नाही काय ? दोन्ही गोष्टी परस्परविरुद्ध होत नाहीत काय ? अशी शंका कोणी घेईल पण तें बरोबर नाही. कारण आत्मा हा स्वयं-ज्योति आहे व अप्रमेय आहे असेंच शास्त्र बोध करित आहे, शिवाय 'मी (शास्त्र) प्रमाण आहे व आत्मा माझे प्रमेय आहे' असें तें सांगत नाही. 'न ह्यात्माऽऽगन्तुकः कस्यचित् । स्वयंसिद्धत्वात् ।' (सू. भा. २-३-७). आत्मा कोणालाही आगन्तुक वस्तु नव्हे, नवीन सिद्ध होण्याची वस्तु नव्हे, कारण तो आपण स्वयंसिद्ध आहे. आत्मा प्रमाणांच्या सहाय्यानें सिद्ध व्हावहास पाहिजे असें नाहीच. त्यास नवीन प्रमेये सिद्ध होण्याला प्रमाणांची जरूरी लागते. 'न ह्यात्माऽऽत्मनः प्रमाणमपेक्ष्य सिद्धयति । तस्य हि प्रत्यक्षादीनि प्रमाणान्यप्रसिद्धप्रमेयसिद्धय उपादीयन्ते ।' (सू. भा. २-३-७) असें आचार्यांनी सांगितले आहे. बाह्य प्रमेय पदार्थ प्रमाणाशिवाय सिद्ध होत नाहीत. पण आत्मा हा प्रमाणप्रमेय-व्यवहारापेक्षा पूर्वीच स्वयमेव सिद्ध असतो.

२५. शास्त्र जर आत्मा असाच आहे असें सांगत नाही तर, तें आत्मविषयांत प्रमाण कसें होतें ? असें कोणी विचारिल 'अविषयत्वे ब्रह्मणः शास्त्रयोनित्वानुपपत्तिरिति चेत् । न । अविद्याकल्पित-भेदनिवृत्तिपरत्वाच्छास्त्रस्य । न हि शास्त्रमिदन्तया विषयभूतं ब्रह्म प्रतिपिपादयिषति । किं तर्हि प्रत्यगात्मत्वेनाऽऽविषयतया प्रतिपिपाद-

यिषत् अविद्याकल्पितं वेद्यवेदितृवेदनादिभेदमपनयति । ' (सू. भा. १-१-४). शास्त्र हें प्रमाणही नव्हे, आणि आत्मा प्रमेयही नव्हे. म्हणून, शास्त्र आत्म्याला विषय करून तो असाच आहे असें सांगत नाही. आत्म्यांत प्रमातृप्रमाणप्रमेय विभाग नाही, तो विभाग अविद्याकृत आहे - असेंच शास्त्र सांगतें. तेवढ्यानेच तें प्रमाण मानण्यांत आलें आहे.

२६. शास्त्र हें शब्दरूप असल्याकारणाने शास्त्राने कळून येणारा आत्मा शब्दगोचर नाही असें कसें म्हणतां येईल ? अशा शंकेला जागा नाही असें यावरूनच सिद्ध झालें. कारण, शास्त्र हें वाक्यरूपाने आत्म्याचें अभिधायक नाही. ' सर्वस्यात्मत्वे केन कं पश्येत्-विज्ञानीयादिति प्रमातृप्रमाणादिव्यापारप्रतिषेधेनैवागमोऽपि विज्ञापयति । न त्वभिधानामिधेयलक्षणवाक्यधर्माङ्गीकरणेन । ' (वृ. भा. ४-४-२०). ' सर्वे आत्माच असल्याकारणानें, कोणास कशाने पहावयाचें ?....कोणास कशाने जाणावयाचें ? ' - याप्रमाणे शास्त्र प्रमातृप्रमाणादिव्यापाराचें निराकरण करूनच आत्म्याचें ज्ञान करून देतें. लौकिक वाक्य जसें वस्तूचें ज्ञान 'अमूक हें' म्हणून सांगतें तसें तें (शास्त्र) आत्म्याला विषय करून सांगत नाही.

२७. बरोबर खोल विचार केला असता, कोणतेंही प्रमाण आपल्या विषयासंबंधीचें अज्ञान नाश करण्यांतच पर्यवसान पावतें, त्यास प्रत्यक्ष विषय करून त्याचें ज्ञान करून देत नसतें. ' येषां पुनस्तमोऽप-नयव्यतिरेकेण घटाधिगमे प्रमाणं व्याप्रियते तेषां छेद्यावयव-संबन्धवियोगव्यतिरेकेणान्यतरावयवेऽपि छिदिर्व्याप्रियत इत्युक्तं स्यात् । ' (मां. भा. मं. ७). घटाचें प्रमाण हें घटाविषयींचे अज्ञान नाश करतें इतकेंच नव्हे तर घटाचें ज्ञान करून देण्याचाही व्यापार करते, असें प्रतिपादणें म्हणजे, लाकूड तोडायला निघालेल्या कुऱ्हाडीचें काम लाकडाच्या दोन तुकड्यांचा संबंध तोडण्याचें मात्र नसून त्याचा एकेक

अवयव विषय करून दाखविण्याचेंही आहे, असें म्हटल्यासारखें होईल. म्हणून प्रमाणाचें काम आपल्या विषयासंबंधी अज्ञान अथवा गैरसमज दूर करणें इतकेच आहे. त्याचप्रमाणें, शास्त्रही आत्म्याविषयीं असेंच प्रमाण होऊं शकेल.

२८. इतर प्रमाणें आणि शास्त्र यांतील तारतम्य इतकेंच कीं, इतर प्रमाणें आपापल्या प्रमेयांविषयींचें अज्ञानमात्र काढून टाकतात. पण तेंव्हा, “आतां अज्ञान सारें नष्ट झालें, जाणावयाचें सारें मीं जाणलें ” असें ज्ञान, ज्ञात्याला कांही होत नसतें. पण शास्त्र हें आत्म्याविषयीं असलेलें अविद्यामूलक काढून टाकतें. ‘प्रमातृत्वं ह्यात्मनो निवर्तय-त्यन्यं प्रमाणम् । निवर्तयदेव चाप्रमाणीभवति स्वप्रकालप्रमाणमिव प्रबोधे ।’ (गी. भा. २-६९). व्यावहारिक दृष्टीने पाहिलें तर प्रमातृत्व हें प्रमाणव्यापारापूर्वींच सिद्ध असतें. ‘सिद्धे ह्यात्मनि प्रमातरि प्रमित्तोः प्रमाणांन्वेषणा भवति । न हि पूर्वमित्थमहम् इत्यात्मानं प्रमाय पश्चात् प्रमेयपरिच्छेदाय प्रवर्तते ।’ (गी. भा. २-१८). प्रमाता मी आहे असें सिद्ध झाल्यावरच प्रमेयास जाणण्याची इच्छा होते ना ? ‘मी असुक आहे’ असें आपलें स्वरूप प्रमात्याने प्रमाणाच्या सहाय्याने कांही सिद्ध करून ध्यावयाचें नसतें. तसेंच, प्रमाता हा प्रमाणांना ‘हीं प्रमाणें आहेत’ असें धरूनच चालतो. व म्हणूनच तो प्रमेयें सिद्ध करावयाला प्रमाणांचा शोध करतो. एवं, सकल अविद्या-व्यवहाराचें प्रमातृत्व हेंच मूल आहे. परंतु, शास्त्र आत्म्याचें प्रमातृत्वच अविद्यामूलक आहे असा बोध करतें. जेंव्हा आत्मा प्रमाता नसतो तेंव्हा प्रमाणें हीं प्रमाणच होऊं शकत नाहीत. आणि प्रमाणांच्या अभावीं प्रमेयही सिद्ध होत नाही. अशा रीतीनें शास्त्र आत्म्याचें अद्वितीयत्व बोध करीत असतांना, ‘यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत् तत्केन कं विजानीयात् ।’ (बृ. ४-५-१५). जाणणारा कोण, जाणण्याचें साधन काय आणि जाणावयाचा विषय कोणता ?

स्वप्नकालांतील प्रमाणादि जागृतींत जशी बाधित होतात, तसें आत्मज्ञानांत प्रमाणादिव्यवहारच नाहीसा होतो. अशाप्रकारें शास्त्र प्रमाणांचें प्रमाणत्वच नाहीसें करित असल्यामुळे त्यास 'अन्त्यप्रमाण' असें म्हटलें जातें. शास्त्राही प्रमाणच असल्याकारणानें, तें, स्वप्नांतील प्रमाणें जागृतीत अप्रमाण ठरल्याप्रमाणें, आत्मज्ञानांत आपणच अप्रमाण ठरतें. म्हणूनच, 'वेदा अवेदाः' (बृ. ४-३-२२), आत्मस्वरूपी स्थित झाल्यावर वेद हे अवेद होऊन जातात, असें श्रुति सांगते.

२९. प्रत्यक्षादि प्रमाणें आपापले विषय 'हे शब्दादि आहेत' याचें ज्ञान करून देतात. प्रमाणव्यवहार असेपर्यंत तीं अबाधितपणें प्रमाणें होऊन असतात. अद्वैतश्रुति ही आपला विषय असलेल्या आत्म्याचें ज्ञान करून देतें. तेंव्हा प्रमाणव्यवहारच नाहीसा होऊन जातो, हाच यांतील एक विशेष आहे, इतकेच. तीं तीं प्रमाणें आपापल्या विषयाचें ज्ञान करून देण्याचें कार्य करितच असल्यामुळे, प्रत्यक्षादींचा शास्त्राला विरोध नाही. याच करितां, आचार्यांनी 'स्वविषयशूराणि हि प्रमाणानि' (बृ. भा. २-१-२०) म्हणजे, प्रमाणें हीं आपापल्या विषयांत शूर आहेत असें सांगितलें आहे.

३०. 'उपनिपदांनी बोध करावयास, शास्त्र, शिष्य व गुरु असे भेद तर अवश्य हवेत ना ? पण भेद मानले, तर अद्वैतसिद्धि व्हावी कशी ?' - असा प्रश्न करणें योग्य नव्हे. 'उपदेशादयं वादः' (मां. का. १-१८) या वचनाप्रमाणें उपदेशापूर्वी कल्पित भेद असतो. 'ज्ञाते द्वैतं न विद्यते' (मां. का. १-१८) अद्वैत जाणल्यानंतर कोणताही भेद सत्यत्वाने उरत नाही. म्हणून अद्वैतशास्त्राचें प्रामाण्य हें अबाधित आहे.

४. आत्मानुभवास उपयुक्त तर्क

३१. 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः भ्रोतव्यो मन्तव्यो निदि-
ध्यासितव्यः' (बृ. २-४-५). 'अरे, आत्म्यासच पहावें, आत्म्याचेंच
श्रवण करावें, मनन करावें, निदिध्यासन करावें' असा उपदेश याज्ञवल्क्यानें
मैत्रेयीला केला आहे, असें बृहदारण्यक उपनिषदांत आहे. 'पण्डितो
मेधावी' (छां. ६-१४-३) 'पंडित आणि मेधावी पुरुष गांधारदेशास
जसें जाऊन पोहोचला तसें, आचार्यांचा उपदेश प्राप्त झालेला पुरुष
तत्त्वास जाणतो' असें छांदोग्यांत सांगितलें आहे. यावरून, साषकांनें
श्रुत्यर्थ आणि तर्क या दोहोंचा उपयोग करावा असें ठरते (सू. भा.
१-१-२).

३२. श्रुतीच्या बोधावरूनच ज्यांस तत्त्व समजते ते श्रवण-
मात्रानेच कृतकृत्य होत असल्याकारणाने, त्यांस तर्काचें सहाय्य अवश्य
नसतें. 'तत् त्वम् असि' तेंच तूं आहेस - या वाक्यामधील 'तें', 'तूं'
या पदांचा अर्थ जो जाणतो, त्यास वाक्यार्थ होण्यास दुसऱ्या कशाचीही
जरूरी नसते. परंतु, 'येषामेतौ पदार्थौ अज्ञानसंशयविपर्ययप्रतिबद्धौ
तेषां तत्त्वमसीत्येतद् वाक्यं स्वार्थे प्रमां नोत्पादयितुं शक्नोति ।
पदार्थज्ञानपूर्वकत्वाद् वाक्यार्थज्ञानस्येत्यतः तान् प्रत्येष्टव्यः पदार्थ-
विवेकप्रयोजनः शास्त्रयुक्त्यभ्यासः ।' (सू. भा. ४-१-२). ज्यांस
ह्या पदांच्या अर्थाविषयीं अज्ञान, संशय, विपरीतज्ञान या प्रतिबंधामुळे
ह्या पदांच्या अर्थाचें ज्ञान होत नाही, त्यांना ह्या पदांचा अर्थ पृथक् करून
जाणून घेण्याकरितां, पुनः पुनः शास्त्र व युक्ति यांचा अभ्यास करणें
अवश्य असतें. म्हणून श्रुति सांगते - 'श्रवणायाऽपि बहुभिर्यो न
लभ्यः शृण्वन्तोऽपि बहवो यं न विद्युः ।' (छा. १-२-७).

बहुजनांना या आत्म्याविषयी श्रवणच घडत नाही ; श्रवण केल्यानंतरही अनेक लोक त्यास जाणत नाहीत.

३३. श्रुतीमध्ये 'अतर्क्यमणुप्रमाणात्' (का. १-२-८) आत्मतत्त्व अणूहूनही अणू असल्याकारणाने ते तर्काने जाणता येत नाही, आणि 'नैया तर्केण मतिरापनेया' (का. १-२-९) तर्काने त्याची प्राप्ति होत नाही व तर्काने त्याचे निराकरण करणेही शक्य नाही - असे सांगितले आहे. यावरून, आत्मज्ञानाला तर्काची आवश्यकताच नाही असे सांगितले आहे-असे सहसा कोणासही वाटेल. पण, 'आगम'-संपत्तियुक्त अशा आचार्यांच्या (गुरूंच्या) उपदेशाचा आधार नसलेल्या केवळ शुष्क तर्काने आत्मा जाणता येत नाही, असा श्रुतीचा अर्थ. म्हणून त्या श्रुतीत 'अनन्यप्रोक्तेऽगतिरत्र नास्ति' (का. १-२-८) आपणच आत्मा आहे असे ज्ञान असलेल्या आचार्याने बोध केल्यास आत्मज्ञान होत नाही असे नाही - असे सांगितले आहे. 'प्रोक्तान्येनैव सुज्ञानाय' (का. १-२-९) केवळ तार्किकाहून निराळा अशा आगमवान् आचार्याने सांगितल्यास हे आत्मतत्त्व सुलभरीतीने जाणता येते, असेही त्यांत सांगितले आहे. आगम म्हणजे, आत्मस्वरूपच आपण आहे असे समजावून सांगण्याचा सांप्रदायिक उपदेश-विशेष. या आगमाने युक्त असा तर्कही पाहिजे असतो असे 'पण्डितो मेधावी गन्धारानेवोपसम्पद्येतैव-मेवेहाचार्यवान् पुरुषो वेद ।' (छां. ६-१४-२) ही श्रुति सांगते. या कारणाने ह्या श्रुतीला आणि प्रमाणहीन तर्काचा निषेध करणाऱ्या श्रुतीला कोणताच विरोध नाही.

३४. 'तर्क' या शब्दाचा वादी लोक निरनिराळ्या अर्थाने उपयोग करित असतात. कांही जण अनुमानच तर्क असे म्हणतात. 'पर्वतावर अग्नि असला पाहिजे, कारण तेथे धूर दिसतो' या अनुमानांत, 'अग्नि आहे' अशी ऊहा करतो म्हणून त्याला 'तर्क' हे नांव देता येईल. 'तेथे

अग्नि नसना तर धूरही दिसला नसता ' अशा रीतीने या अनुमानास पुष्टि देणारी युक्तीही सांगता येईल ना ? प्रमाणशोधक अशा या युक्तीलाही कांही लोक तर्क असे म्हणतात. परंतु, अनुमानरूप तर्क किंवा अनुमान-प्रमाणास पोषक युक्ति यांना कांही 'तर्क' म्हणून ' श्रोतव्यो मन्तव्यः ' या श्रुतीने म्हटले नाही. ' न हीदमतिगम्भीरं भावयाथात्म्यं मुक्ति-निबन्धनमागममन्तरेणोत्प्रेक्षितुमपि शक्यम् । ' (सू. भा. २-१-११) आत्मतत्त्वाचें याथार्थ्य हें असेंच असलें पाहिजे, याची कल्पना सुद्धा आगमाव्यतिरिक्त अन्य कोणत्याही रीतीने होणें शक्य नाही. धूर या झिगाने (चिन्हांने) अग्नि आहे असें अनुमानाने जाणतो, त्याप्रमाणें अनुमानाने जाणण्यास अनुकूल असें कोणतेंही लिंग (चिह्न) आत्म्यांत नाही. म्हणून, ' श्रुत्यनुगृहीत एव ह्यत्र तर्कोऽनुभवाङ्गत्वेनाश्रीयते । ' (सू. भा. २-१-६) श्रुतीने अनुग्रह केलेल्या तर्काचा येथें अनुभवाचें अंग म्हणून उपयोग केलेला आहे. श्रुतीने सांगितलेला तर्क हा एक विशिष्ट जातीचा असून तोच आत्मानुभवाला अनुरूप असतो. ब्रह्मसूत्राने असा तर्क मान्य केला आहे. ' तस्माद्ब्रह्मजिज्ञासोपन्यासमुखेन वेदान्तवाक्य-मीमांसा तदविरोधितर्कोपकरणानिश्रेयसप्रयोजना प्रस्तूयते । ' (सू. भा. १-१-१). ब्रह्मजिज्ञासेला वेदान्तवाक्य हें करण, व त्यास अविरुद्ध तर्क हें उपकरण आहे.

३५. श्रुत्यनुगृहीत तर्क आणि केवळ तर्क यांतील भेद हा आहे - श्रौत तर्क हा आत्मानुभवाचें अंग असल्याकारणाने, तो अनुभवाला विरुद्ध असें काहींही साधीत नाही. केवळ तर्क हा स्वबुद्धीने केलेली ऊहा असते. ' उत्प्रेक्षाया निरङ्कुशत्वात् ... । न प्रतिष्ठितत्वं तर्काणां शक्यमाश्र-यितुम् । पुरुषमतिवैरूप्यात् । ' (सू. भा. २-१-११). मनुष्याच्या ऊहेला अमुक ठिकाणी यांबविण्यासाठी कोणताच अंकुश नाही. पुरुषांची बुद्धि एकसारखी असत नाही; या कारणाने ती एका सिद्धांताला जाऊन पोचेलच अशी शंका करता येत नाही.

३६. कांही तर्क निर्णयाला पोचत नसल्यावरून कोणत्याही तर्काचा निर्णय होणे शक्य नाही, अशी ऊहा करणे, हा सुद्धा तर्कच नव्हे काय ? श्रुतीने सांगितलेला तर्कही तर्कच नव्हे काय ? तो जर तर्क नसेल तर 'मन्तव्यः' - मनन करावे, या वचनाचा अर्थ काय ? असे असता, श्रौततर्काची महति तरी काय आहे ? तार्किकही प्रत्यक्ष पाहिलेले विषय आपल्या अनुभवाला आधार घेऊनच न पाहिलेल्या विषयाची कल्पना करित असतात. 'दृष्टाददृष्टसिद्धिः' (पाहिलेल्यावरून न पाहिलेल्याची सिद्धि करणे) हा न्याय सर्वांनी मानला पाहिजे ना ? - असे कोणीही विचारील. यास उत्तर असे आहे की, अवैदिक तर्क ज्याचा त्याने कल्पिलेल्या तत्त्वांचा आधार घेऊन निघालेला असतो. ते मूलतत्त्व सर्व लोक मान्य करित नाहीत. निरनिराळ्या सिद्धान्त्यांनी मान्य केलेली मूलतत्त्वे हीं युक्तियुक्त अशी आतां बाटली तरी, तीं पुढेही अर्शाच टिकतील असा भरंवसा नाही. उदाहरणार्थ, सांख्यांचा प्रधानवाद, वैशेषिकांचा परमाणुवाद, हे सर्व तर्कांचे कल्पिलेले आहेत. ह्या कल्पना सर्वसंमत नसल्यामुळे, त्यांचा आधार घेऊन तर्कांचे काढलेले सिद्धांत सर्वसंमत असत नाहीत. त्याचप्रमाणे बौद्ध, जैन, पाश्चात्य तत्त्वशास्त्रज्ञ इत्यादींनी कल्पिलेलीं तत्त्वेही विवादास्पद आहेत. परंतु, श्रौततर्क हा आगमाचा आधार घेऊन निघालेला आहे. आगम अनुभवानुसारी आणि सर्वसंमत अशा अर्थाचाच बोध करून देत आहे. उदाहरणार्थ, आम्हां सर्वांच्यामध्ये, अत्यंत आंत असणारा सर्वसाक्षीच आमचा आत्मा आहे हे तत्त्व कोणाच्यानेही नाकवूल करितां यावयाचें नाही. कारण, त्यांचाही तोच आत्मा आहे. 'आत्मत्वाच्चात्मनो निराकरणशक्कानुपपत्तिः' (सू. भा. २-३-७). म्हणूनच, श्रौततर्क इतर तर्कांहून प्रबल आहे; कारण त्यास सार्वत्रिकानुभवाचा आधार आहे. इतर तर्क शुष्क आहेत, त्यांना सार्वत्रिकानुभवाचा आधार नाही. 'नानेन मिषेण शुष्कतर्कस्या-

त्रात्मलाभः संभवति' (सू. भा. २-१-६). म्हणून, 'मन्तव्यः' या वचनाच्या मिथाने शुष्क तर्क मानता येत नाही.

३७. इतर तार्किक एकेक अनुभवाचा आधार घेतला असल्याचें सांगत असले तरी, त्यांनी मान्य केलेला अनुभव हा अनुभवाचा एकदेश असतो. तो अनुभव नाहीसा करणारा अथवा त्याहून विशाल असा दुसरा अनुभव असल्यामुळे, त्या एकदेशी अनुभवावर उभारलेला तर्क टिकणार नाही. 'प्रसिद्धमाहात्म्यानुमतानामपि तीर्थकराणां कपिल-कणभुक्प्रभृतीनां परस्परविप्रतिपत्तिदर्शनात् ।' (सू. भा. २-१-११). महात्मे म्हणून सुप्रसिद्ध असलेल्या कपिलकणादादींचाही परस्पर विरुद्धाभिप्राय असल्याचें दिसून आले आहे. म्हणून त्यांनी सांगितलेलें तत्त्व परमार्थही नाही, आणि त्याचें ज्ञान सम्यग्ज्ञानही नव्हे. कारण परस्पर विरुद्ध अशीं अनेक ज्ञानें यथार्थज्ञानें होऊ शकत नाहीत. 'सम्यग्ज्ञानमेकरूपम् । वस्तुतन्त्रत्वात् । एकरूपेण ह्यवस्थितो योऽर्थः स परमार्थः । लोके तद्विषयं ज्ञानं सम्यग्ज्ञानमित्युच्यते यथाग्निरुष्ण इति ।' (सू. भा. २-१-११) सम्यग्ज्ञान हें वस्तूस अनुगुण असल्याकारणाने तें एकरूपच असलें पाहिजे. कारण एकाच रूपांत असणेंच परमार्थ होय, व त्याचें ज्ञानच सम्यग्ज्ञान म्हणून घेतें. उदाहरणार्थ, 'अग्नि उष्ण आहे' असें ज्ञान हें अग्नीचें सम्यग्ज्ञान म्हणजे यथार्थज्ञान आहे. आमच्या देशातील आणि पाश्चात्य देशातील अनेक तार्किक दर्शनकारांनी निरनिराळें सिद्धांत प्रतिपादिले आहेत. आणि पुढेही असे तार्किक लोक जन्मास येतील. 'न च शक्यन्तेऽतीतानागतवर्तमानास्तां तार्किका एकस्मिन् देशे काले समाहर्तुं येन तन्मतिरेकरूपैकार्थविषया सम्यङ्प्रतिरिति स्यात् ।' (सू. भा. २-१-११). सर्वही तार्किकांना एकाच काली, एकाच ठिकाणी एकत्र करून, त्या सर्वांची मते समरस करून एकरूप असें परमार्थविषयाचें 'यथार्थज्ञान हेंच आहे' असा निर्णय करणें शक्यच नाही. या कारणानेही, तार्किकांचे मत हें अन्तिम निर्णय होऊन

राहणार नाही. वेद हा कालदेशनिरपेक्ष व एकरूप अशा आत्मस्वरूपाचा बोध करीत आहे. 'वेदस्य तु नित्यत्वे विज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वे च सति व्यवस्थितार्थविषयत्वोपपत्तेः तज्जनितस्य ज्ञानस्य सम्यक्त्वमतीतानागत-वर्तमानैः सर्वैरपि तार्किकैरपह्नोतुमशक्यम् ।' (सू. भा. २-१-११). परंतु वेद हे नित्य असून यथार्थज्ञान करून देतच असल्याकारणाने ते सांगत असलेले तत्त्व हे परमार्थ नव्हे किंवा त्यामुळे होणारे ज्ञान सम्यग्ज्ञान नव्हे - असे भूत, वर्तमान, भविष्यकालीन कोणीही तार्किक दाखवू शकणार नाहीत. कारण वैदिकतर्काने ज्ञेय सर्वेही विचारांत घेतले आहे. ते जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति या तीनही अवस्थांचे परीक्षण करते. 'ज्ञेयम् एतान्येव त्रीणि । एतद्व्यतिरेकेण ज्ञेयानुपपत्तेः । सर्वप्रावादुक-कल्पितवस्तुनोऽत्रैवान्तर्भावात् ।' (मां. का. भा. ४-८८) या तीन अवस्थाच ज्ञेय आहेत. यांहून दुसरे ज्ञेय असणेच शक्य नाही; कारण, कोणत्याही वाचानी कल्पावयाची कोणतीही वस्तु या तीनीमध्येच अंतर्भूत होऊन असली पाहिजे. या कारणाने अवस्थात्रयपरीक्षणद्वारा तत्त्वनिर्णय करणारा वैदिकतर्क पूर्णानुभवाच्या आधारावरच उभारलेला आहे. हा अनुभव सर्वदेशांतील सर्वकालीन जनांस समत होऊन आहे. म्हणून, वैदिकतर्कच सचक आहे.

३८. वेदांताने स्वीकारलेल्या तर्कालाही द्वैत हे पाहिजेच. परंतु, त्याचा उपयोग करतांना 'उपाधिकृतं मिथ्यारूपमप्यस्तित्वाधिगमाय ज्ञेयधर्मवत् परिकल्प्योच्यते ॥' (गी. भा. १३-१३) आत्म्यांत वस्तुतः कोणताही धर्म नसला तरी, आत्मस्वरूप आहे असे जाणविण्या करितां, प्रथम उपाधींवरून दिसणारे मिथ्यारूपही, जाणावयास पाहिजे असलेल्या आत्म्याचाच घर्म आहे असे कल्पून, आत्मस्वरूपाचे ज्ञान करून देऊन, नंतर शेवटी, ते रूपही तत्त्वतः आत्म्यांत नाही, असे समजाऊन सांगण्यात येते. 'अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्च्यते' (अध्यारोप करणे, व निराकरण करणे, या क्रमाने निर्विशेष असे

आत्मतत्त्व विवरण्यांत येत आहे.) असें सांप्रदायिक वचन आचार्यांनी (गी.भा. १३-१३) उल्लेखिलें आहे. अवंस्थात्रयवाद, कार्यकारणवाद, वगैरे तर्काचा श्रुतीने केलेला स्वीकार या अध्यारोपवादन्यायान्वयेंच आहे. म्हणून वेदान्तामध्ये तर्काचा उपयोग केला आहे, एवढ्यावरून अद्वैतास हानि मुळीच नाही.

३९. वेदान्तामध्ये उपयोग केलेला सार्वत्रिकानुभवानुसारी तर्क कशा जातीचा आहे, हें सांगण्याच्या उद्देशाने सूत्रभाष्यांत दोन उदाहरणें दिली आहेत. 'स्वप्नान्तबुद्धान्तयोरुभयोरितरेतरव्यभिचारादात्मनोऽनन्वागतत्वम्, संप्रसादे च प्रपञ्चपरित्यागेन सदात्मना सम्पत्तेर्निष्प्रपञ्चसदात्मत्वम्, प्रपञ्चस्य ब्रह्मप्रभवत्वात् कार्यकारणानन्यत्वन्यायेन ब्रह्माव्यतिरेकः - इत्येवञ्जातीयकः ।' (सू. भा. २-१-६). जागृति आणि स्वप्न ही एकांत एक असल्याकारणाने, आत्म्यांत त्यांचे धर्म नाहीत. गाढनिद्रेमध्ये सर्व प्रपञ्च सोडून सद्ब्रह्मरूपी आत्म्यांत एकरूप होऊन राहिल्यामुळे, प्रपञ्चरहित आत्माच आपण आहे- असा निर्णय करणें हा एक तर्क. आतां, प्रपञ्च ब्रह्मापासून उत्पन्न झाला असल्यामुळे, कार्य हें कारणाहून वेगळें नाही या युक्तीला अनुसरून, प्रपञ्च हा ब्रह्माहून व्यतिरिक्त नाही, असा निर्णय करणें-हा दुसरा तर्क. भाष्यकारांनी 'या जातीचा तर्क' असा जो निर्देश केला आहे तो सामान्यविशेषभावाच्या तर्काला आणि पञ्चकोश-विवेकाच्या तर्काला उपलक्षण आहे. सामान्यविशेषभावाच्या उदाहरणार्थ श्रीमदाचार्य असें म्हणतात - 'चिन्मात्रानुगमात् सर्वत्र चित्स्वरूपतैवेति गम्यते' (वृ. भा. २-४-७). केवळ चिन्मात्रच सर्वांत व्याप्त होऊन असल्यामुळे, कोणतेही विशेष चितीहून (चैतन्याहून) भिन्न नाहीत. 'दुन्दुभ्याघातविशिष्टस्य शब्दसामान्यस्य ग्रहणेन तद्रता विशेषा गृहीता भवन्ति । न तु त एव निर्भिद्य ग्रहीतुं शक्यन्ते विशेषरूपेणाभावात् तेषाम् । तथा प्रज्ञानव्यतिरेकेण स्वप्नजागरितयोर्न कश्चिद् वस्तुविशेषो गृह्यते ।' (वृ. भा. २-४-७). नगाऱ्याचा शब्द

असें सामान्यतः जाणल्यावरूनच त्याच्या साऱ्या शब्दविशेषांचें ज्ञान झाल्यासारखें होतें ; कारण ते विशेषशब्द सामान्यशब्दाहून भिन्न नसतात. तसेंच, जागृती-स्वप्नांमध्ये चैतन्याहून व्यतिरिक्त कोणतेही वस्तुविशेष कळून येत नसल्यामुळे, त्या अवस्थामध्ये दिसणारे वस्तुविशेष चैतन्याहून निराळे नव्हेत - असा तर्क स्वीकारता येईल. पञ्चकोशामध्ये अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय, आनन्दमय - हे एकाहून एक व्यापक असून आंत आंत असले तरी, आत्मा हा सर्वव्यापक असून सर्वांतर आहे. त्याहून व्यतिरिक्त असे कोणतेही कोश नाहीत - हा तर्क पंचकोश-विवेकात्मक तर्क होय. येथे पहिल्या उदाहरणांत आत्म्यामध्ये अवस्थांचा अध्यारोप करून तर्क केला आहे ; दुसऱ्यांत जगत्कारणाचा अध्यारोप करून तर्क केला आहे ; तिसऱ्यांत सामान्यत्व अध्यारोपून तर्क केला आहे, व चवथ्यामध्ये व्यापकत्व आणि सर्वांतरत्व हीं अध्यारोपून तर्क केला आहे.

४०. अद्वैत हाच परमार्थ आहे असें मानल्यास, प्रत्यक्ष, अनुमान आणि कर्मकांड या तीनही प्रमाणांस विरोध येतो ; आणि अद्वैत उपदेशणारें शास्त्र, गुरु व तें जाणणारा शिष्य हे कोणीही नाहीत असें होईल. अशाप्रकारें, अद्वैत-श्रुति आपल्या प्रामाण्यास आपणच हानि आणीत आहे, असें होत नाही काय ? अशी शका कोणी घेतली आहे. पण हा केवळ कुतर्क आहे. कारण, आत्मा हा प्रत्यक्षाला किंवा अनुमानाला विषय होत नाही असें यापूर्वीच सांगितलें आहे. कर्मकांड क्रियाकारकफलभेदावर अवलंबूनच प्रवृत्त झाले आहे, हें खरें आहे. तरी पण, ' यथाप्राप्तस्यैव अविद्याप्रत्युपस्थापितस्य क्रियाकारकफल-स्याश्रयणेन इष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारोपायसामान्ये प्रवृत्तस्य तद्विशेष-मजानतः, तदाचक्षाणा श्रुतिः क्रियाकारकफलभेदस्य लोकप्रसिद्धस्य सत्यताम् असत्यतां वा नाचष्टे न च वारयति । ' (वृ.भा.२-१-२०). लोकसिद्ध क्रियाकारकफलभेद मान्य करणाऱ्या अधिकाऱ्यासाठीच कर्मशास्त्रांत

‘अमुक इष्ट फलांच्या प्राप्तीचा उपाय अमुक, आणि अमुक अनिष्टाचा परिहारोपाय अमुक’ असे सांगितले आहे इतकेंच. तें शास्त्र भेद सत्य आहेत असेंही म्हणत नाही, असत्य आहेत असेंही म्हणत नाही. म्हणून, अद्वैत हाच सिद्धान्त असें ठरले तर कोणत्याही प्रमाणास विरोध येत नाही. कारण, ‘स्वविषयशूराणि हि प्रमाणानि’ (बृ. भा. २-१-२०), प्रमाणें हीं आपापला विषय जाणवून देण्यानेंच प्रमाणें होऊन आहेत. ब्रह्मात्मा एकच सत्य वस्तु आहे, असें ठरल्यावर, ‘एकस्मिन् ब्रह्मणि निरुपाधिके नोपदेशः, नोपदेष्टा, न च उपदेशग्रहणफलम् ।’ (बृ. भा. २-१-२०), तेंव्हा उपदेशादि कांहीच रहात नसल्यामुळे, कोणताही विरोध सांगण्यास जागा असत नाही. आत्मैकत्व जाणलेल्यास शास्त्रोपदेश व्यर्थ होईल ना ? - अशी शंका घेण्याचे कारण नाही. कारण असें कीं, ज्याने जाणलें आहे, त्याला आणखी जाणावयाचें असें कांहीच शिल्लक असत नाही. ‘लोके च वस्त्वधिगमे प्रवृत्तिहेतुत्वादर्शनात् प्रमाणस्य ।’ (गी. भा. २-६९). लोकांत सुद्धां कोणत्याही वस्तूचें ज्ञान झाल्यावर, त्या वस्तूचें ज्ञान करून देण्यासाठी प्रमाण कांही कार्य करीत नाही ना ?

४१. तार्किक लोक परस्परांशी वाद घालीत, परस्परांच्या मतांचें खंडन करीत असल्यामुळेही, अद्वैत हाच सिद्धांत ठरतो. कसें म्हणजे, तार्किक लोक द्वैतच सत्य धरून आपापले सिद्धांत प्रतिपादीत असतात, आणि प्रतिपक्षीयांचे मत खंडीत असतात. एकाच्या मतांमधील दुसऱ्याने दाखविलेले दोष त्या पक्षीयांनी दूर करून आपलें मत इतर सकल वाद्यांना माझ करून दिल्याचें आजवर आढळून आलेलें नाही. यावरून, ‘द्वैतच विवादाला कारण आहे ; तें सत्य मानल्यास तर्कातील दोष हे असणारच’ असें ठरलें. पण अद्वैतात्मा नाही असें म्हणणारा कोणीच नाही. कारण, अनुभवरूप असा आत्मा हा सर्वांचाही आत्माच आहे. म्हणूनच या दृष्टीस अनुसरून ‘विवदत्स्वेव निक्षिप्य विरोधोद्भवकारणम् । तैः संरक्षितसद्बुद्धिः सुखं निर्वाति वेदवित् ।’ (प्र. भा. ६-३) विवाद

करणाऱ्या तार्किकांकडेच विवादाला मूळ झालेले द्वैत नामक कारण सोपवून ते परस्परांशी करीत असलेले वादच जिचे संरक्षण करीत आहेत अशी सदात्मबुद्धि घट्ट घरून वेदवित् सुखाने असतो, अशा अर्थाचा श्लोक आचार्यांनी उदाहरिला आहे.

५. निदिध्यासन

४२. 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैत्रेयात्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विदितम् ।' (वृ. २-४-५) या वाक्यांत याज्ञवल्क्याने मैत्रेयीला आत्मदर्शनाचा उपाय सांगितला आहे. श्री शंकराचार्यांनी याचें विवरण असें केलें आहे - 'श्रोतव्यः पूर्वमाचार्यत आगमतश्च । पश्चान्मन्तव्य-स्तर्कतः । ततो निदिध्यासितव्यो निश्चयेन ध्यातव्यः । एवं ह्यसौ दृष्टो भवति श्रवणमनननिदिध्यासनसाधनैर्निर्वर्तितः । यदा एकत्व-मेतान्युपगतानि तदा सम्यग्दर्शनं ब्रह्मैकत्वविषयं प्रसीदति नान्यथा श्रवणमात्रेण ।' (वृ. भा. २-४-५) प्रथम तें आत्मतत्त्व ज्ञान व आचार्यमुखाने ऐकून जाणलें पाहिजे, व नंतर तर्काने तें मनन केलें पाहिजे, मग निदिध्यासन केलें पाहिजे, म्हणजे दृढनिश्चय होईपर्यंत ध्यान केलें पाहिजे. अशा रीतीने हीं तीनही साधनें पूर्ण झालीं म्हणजे आत्मदर्शन करून घेऊं शकतासें होईल. हीं तीनही एक होऊन, त्यांचा समन्वय ज्ञानावर, आत्मैकत्वविषयाचें ज्ञान आम्हांस प्राप्त होईल, केवळ श्रवणाने होणार नाही.

४३. 'केवळ श्रवण' म्हणजे मनननिदिध्यासनांस समन्वय न झालेले श्रवण. शास्त्र व आचार्य यांच्या वाक्यांचा कसातरी वाटेल त्या रीतीनें अर्थ करून घेणे हें खरें श्रवण नव्हे. आगमवान् अशा आचार्य-मुखाने श्रवण केलें पाहिजे; श्रवण केलेल्या अर्थाचें संशयनिरसन होण्या-करिता त्यास तर्काची जोड दिली पाहिजे. या दोनही उपायांचे विवरण मागील दोन खंडांमध्ये केलें आहे. आतां या दोहोंच्यापेक्षां तिसरें 'निदिध्यासन' हें जास्त मोलाचें आहे. कारण तें स्वानुभवाला पटवून देणारा उपाय आहे. यालाच 'विज्ञान' असें म्हणतात. बृहदारण्यक

श्रुतीमध्ये, 'श्रवणेन मत्या विज्ञानेन' अशा निदिध्यासनाला विज्ञान-शब्दाने संबोधिले आहे, हे लक्षांत घ्यावे. छांदोग्यांतही 'सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः' (छां. ८-७-१) म्हणजे, 'आत्म्याला शोधिले पाहिजे. त्याला जाणून घेण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे' - असे सांगितले आहे. तेथे शोधणे म्हणजे श्रवण मनन करणे हेच आहे. कारण, आपले निजस्वरूप अन्य कोणत्याही रीतीने शोधता येत नाही. 'विशेषेण ज्ञातुमेष्टव्यः, विजिज्ञासितव्यः स्वसंवेद्यतामापाददित्तव्यः ।' (छां. भा. ८-७-१) म्हणजे, विजिज्ञासा केली पाहिजे, म्हणजे 'हाच मी आहे' असे विशेषरूपाने आपल्या अनुभवाला पटेल असे केले पाहिजे असा याचा अर्थ.

४४. श्रवण, मनन व निदिध्यासन हीं तीनही, आत्म्याला साक्षात् जाणून त्याचे दर्शन करून घेण्याची साधने आहेत. ब्रह्मज्ञान, आत्मज्ञान या शब्दांतील 'ज्ञान' म्हणजे जाणावयाची क्रिया नव्हे, किंवा जाणण्यास साधनभूत प्रमाणही नव्हे. 'ब्रह्मजिज्ञासा करावी' या ब्रह्मसूत्रांत सांगितलेले ब्रह्मज्ञान हे फलरूप ज्ञान आहे. 'अवगतिपर्यन्तं ज्ञानं सन्वाच्याया इच्छायाः कर्म । फलविषयत्वादिच्छायाः । ज्ञानेन हि प्रमाणेनावगन्तुमिष्टं ब्रह्म । ब्रह्मावगतिर्हि पुरुषार्थः । निःशेषसंसारबीजाविद्याद्यनर्थनिवर्हणात् ।' (सू. भा. १-१-१). अवगतीच्या रूपांत पर्यवसान पावणारे ज्ञानच 'जिज्ञासा' (म्हणजे जाणावयाची इच्छा) या शब्दाने इच्छेचा विषय, असे सांगितले आहे. ज्ञान या प्रमाणाच्या योगाने आत्मवस्तूचे ज्ञानरूपी फल प्राप्त होते, व हेच फल मुमुक्षूंना पाहिजे असते. यालाच 'अवगति', 'प्रमिति' असे म्हणतात. त्यानेच अविद्या, काम इत्यादि संसारकारणांची संपूर्ण निवृत्ति होते. 'अवगत्यर्थत्वा-न्मनननिदिध्यासनयोः' (सू. भा. १-१-४) श्रवण जसे अवगतीसाठी पाहिजे असते, तसेच, मनन निदिध्यासनही अवगतीसाठीच पाहिजे असतात. आत्मावगति आणि आत्मदर्शन या दोहोंचा अर्थ एकच.

आत्मदर्शन ज्ञान्यावर करावयाचें असें कांहीच उरत नाही. त्याने सर्वही जाणलें असें होतें. कारण, आत्म्याहून निराळें असें कांहीच नाही. 'क्रियाकारकफलात्मकम् अविद्याप्रत्ययविषयं रज्ज्वामिव सर्प-प्रत्ययविषयः । तदुपमर्दनार्थमाह ।' (बृ. भा. २-४-५) रज्जूमध्ये कल्पित असलेला सर्पच सर्पप्रत्ययाचा विषय होऊन असतो. त्याचप्रमाणें, क्रियाकारकफलात्मक असें हें जगत् अविद्याप्रत्ययाचा विषय आहे; तें सत्य नव्हे. तें सारें केवळ आत्माच आहे असा बोध करण्यासाठी श्रुतीमध्ये 'सर्वमिदं विदितम्' (बृ. २-४-५) 'आत्म्यास जाणल्यानें सर्वही जाणलें असें होते' असें सांगितलें आहे.

४५. श्रवण, मनन, निदिध्यासन हीं आत्मदर्शनास कारण आहेत. 'दर्शनपर्यवसानानि हि श्रवणादीन्यावर्त्यमानानि दृष्टार्थानि भवन्ति । यथावघातादीनि तण्डुलादिनिष्पत्तिपर्यवसानानि तद्वत् ।' (सू. भा. ४-१-१) आत्म्याला येथेंच जाणून घ्यायला हवे. स्वर्गादि-प्राप्तीप्रमाणें आत्मदर्शन हें अदृष्टफल नव्हे. याकरिता, 'भात कांडावे' असा शास्त्रांत विधि सांगितला असतो तेंव्हा तांदूळ बाहेर निघेपर्यंत जसें भात कांडावे लागतें तसें आत्मदर्शन होईपर्यंत श्रवणादि साधनें केलीं पाहिजेत. 'येषां पुनर्निपुणमतीनां नाज्ञानसंशयविपर्ययलक्षणः, पदार्थ-विषयः प्रतिबन्धोऽस्ति ते शकनुवन्ति सकृदुक्तमेव तत्त्वमसिवाक्यार्थ-मनुभवितुमिति तान् प्रत्यावृत्त्यानर्थक्यमिष्टमेव ।' (सू. भा. ४-१-२) कांही जण सूक्ष्मबुद्धिचे असतात. अशा उत्तमाधिकार्यांना एकदा 'तत्त्वमसि' असा बोध केला असतांही त्यांतील वाक्यार्थाचा अनुभव तेवढ्यानेंच होऊन जातो. म्हणून, त्यांच्याविषयीं श्रवणादींची आवृत्ति व्यर्थ आहे हें खरें.

४६. उपासना, निदिध्यासन हे दोन्ही शब्द साधन-वाचक आहेत. 'उपासनं निदिध्यासनं चेत्यन्तर्णीतावृत्तिगुणैव क्रियाभिधीयते ।' (सू. भा. ४-१-१) उपासना व निदिध्यासन हीं दोन्ही पुनः पुनः

करावयाची मानसक्रियाच सांगत आहेत ; पण निदिध्यासन हें दृष्टार्थरूप उपासना आहे. 'यानि तावत् सम्यग्दर्शनार्थान्युपासनानि तान्यवघातादिवत् कार्यपर्यवसानानीति ज्ञातमेवैषामावृत्तिपरिमाणम् । न हि सम्यग्दर्शने कार्ये निष्पन्ने यत्नान्तरं किञ्चिच्छासितुं शक्यम् ।' (सू. भा. ४-१-१२) तांदूळ दिसेपर्यंत जसें भात कांडावयाचें असतें, तसें सम्यग् आत्मदर्शन होईपर्यंतच हें निदिध्यासन करून, पुढें तें सोडून द्यावें. कारण, ब्रह्मस्वरूप जाणल्यावरही असें केलें पाहिजे असा निर्बंध आत्मज्ञान्यावर लादणें कोणाकडूनही शक्य नाही. इतर उपासना मात्र अशा नव्हेत. जिवंत असेपर्यंत त्या करीतच रहाव्या लागतात. कारण, मरणकालीं असलेल्या भावनाविज्ञानाला अनुगुण असें अदृष्टफल प्राप्त होत असतें. 'आप्रायणादेव आवर्तयेत् प्रत्ययम् । अन्त्यप्रत्ययवशात् अदृष्टफलप्राप्तेः ।' (सू. भा. ४-१-१२).

४७. उपासना, वेदना-हे शब्द संदर्भानुसार ध्यान आणि ज्ञानही सांगू शकतात. 'स योऽत एकैकमुपास्ते न स वेदाकृत्स्नो ह्येषोऽत एकैकेन भवत्यात्मेत्येवोपासीतात्र ह्येते सर्वे एकं भवन्ति ।' (बृ. १-४-७). प्राण, वाक्, नेत्र, मन वगैरे एकेकच मी अशा बुद्धीनें उपासना करण्या-यानें बरोबर समजून घेतलेलें नसतें ; कारण तो त्यावेळीं अपूर्णच असतो. 'मी आत्मा - अशीच उपासना केली पाहिजे, त्याच्यांतच हें सर्व एक होऊन आहे' - असा बोध करणाऱ्या श्रुतीमध्ये उपासना, वेदना या दोनही शब्दांचा उपयोग ज्ञान या अर्थानेच केलेला आहे. 'मनो ब्रह्मेत्युपासीत भाति च तपति च कीर्त्या यशसा ब्रह्मवर्चसेन य एवं वेद ।' (छां. ३-१८-१, ३) मन ब्रह्मच आहे अशी उपासना करावी. जो हें तत्त्व जाणतो, तो कीर्तीने, यशाने, ब्रह्मवर्चसाने चमकतो - तेजस्वी होतो - या श्रुतीमध्ये हेच शब्द उपासना या अर्थात योजिले आहेत. 'क्रिया हि नाम सा यत्र वस्तुस्वरूप-निरपेक्षैव चोद्यते पुरुषचित्तव्यापाराधीना च ।' (सू. भा. १-१-४).

वस्तुस्वरूप लक्ष्यांत न घेता, 'असेंच करावें' असा विधि सांगितल्यामुळे, पुरुषांच्या चित्तव्यापाराला आधीन होऊन, करावयास किंवा न करावयास जी येते, तीच क्रिया आहे. 'ध्यानं चिन्तनं यद्यपि मानसं तथापि पुरुषेण कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुं शक्यम् । पुरुषतन्त्रत्वात् । ज्ञानं तु प्रमाणजन्यम् । प्रमाणं च यथाभूतवस्तुविषयम् । अतो ज्ञानं कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुमशक्यम् । केवलं वस्तुतन्त्रमेव तत् । न चोदनातन्त्रं नापि पुरुषतन्त्रम् ।' (सू. भा. १-१-४). उपासना, ध्यान, चिंतन ह्या मनाच्या वृत्तीच असल्या तरी, त्या पुरुषाने करावयास किंवा न करावयास किंवा दुसऱ्या रीतीने करावयासही येतात. म्हणून त्या पुरुषतन्त्र आहेत. पण, ज्ञान हें प्रमाणाने वस्तु जशी आहे तशीच होणारी जाणीव. म्हणून तें वस्तुतन्त्रच आहे, पुरुषतन्त्र नव्हे आणि विधितन्त्रही नव्हे. ब्रह्मात्मज्ञान हें मागे सांगितल्याप्रमाणें अवगतिरूप आत्मस्वरूपच आहे. 'आत्मनः स्वरूपं ज्ञप्तिर्न ततो व्यतिरिच्यते अतो नित्यैव । तथापि बुद्धेरुपाधिलक्षणाया-श्चक्षुरादिद्वारैर्विषयाकारेण परिणामिन्या ये शब्दाद्याकारावभासाः, ते आत्मविज्ञानस्य विषयभूता उत्पद्यमाना एव आत्मविज्ञानेन व्याप्ता उत्पद्यन्ते । तस्मादात्मविज्ञानावभासाश्च ते विज्ञानशब्दवाच्याश्चात्मन एव धर्मा विक्रियारूपा इत्यविवेकिभिः परिकल्प्यन्ते ।' (तै. भा. २-१). ज्ञप्ति ही आत्मस्वरूपच आहे, त्याहून व्यतिरिक्त नव्हे; म्हणून ती नित्य आहे. तथापि, आत्म्याला उपाधिभूत असलेलें अंतःकरण चक्षुरादि-इंद्रियांच्या द्वारें बाहेर पडून शब्दादिविषयरूपानें दिसत असतें. ह्या अंतःकरणवृत्ती आत्मचैतन्यास विषय होऊन उत्पन्न होत असतांनाच, आत्मचैतन्याने व्याप्त होऊनच उत्पन्न होतात. अशा रीतीने ह्या वृत्ती चिदास आणि चिदाभास होऊन असल्यामुळे, त्या ज्ञानशब्दाचा वाच्यार्थ आहेत. आत्मा आणि चिदाभासरूप ह्या वृत्ती यांना वेगवेगळे करण्यास असमर्थ असणारे लोक व्यवहारांत ह्या वृत्ती आत्म्याचाच

विकाररूप धर्म आहे असें समजतात. ह्या व्यवहारदृष्टीनेही ज्ञान हे वस्तुतन्त्र आहे असें म्हणता येते. वेदान्तवाक्यद्वारा होणारें मानसवृत्तिरूपी ज्ञान हें आत्म्याला विषय करित नसलें तरी, आत्मचिदाभास असल्याकारणाने त्याला आत्मज्ञान असें म्हणतात. व तें वस्तुतन्त्र आहे, चोदनातन्त्र किंवा पुरुषतन्त्र नाही असें जाणावें. निदिध्यासन हेंही मानसच आहे ; व तें अन्य उपासनेप्रमाणे विहित अशी ध्यानक्रियाच आहे हें खरें. पण, तें वस्तूचें यथार्थ ज्ञान प्राप्त करून घेण्यासाठी एकाप्रतेने लक्ष्यपूर्वक वस्तूचें परीक्षण करणारी मानस क्रिया आहे. 'एह्यास्व व्याख्यास्यामि ते व्याचक्षणस्य तु मे निदिध्यासस्वेति' (वृ. २-४-४). 'ये, वैस, तुला मीं अमृतत्वाचें साधन सांगतो, मी सांगितलेल्याचें निदिध्यासन कर' - या श्रुतिवाक्यांत याज्ञवल्क्याने 'लक्ष्य लाऊन चिंतन करून अर्थाचा निश्चय करून घे' या अर्थानेंच निदिध्यासन या शब्दाचा प्रयोग केलेला आहे.

४८. उपासना आणि निदिध्यासन हे दोन्ही शब्द भाष्यामध्ये योग या शब्दानें संबोधिले आहेत. 'यान् शुक्लादीन् योगिनो मोक्षपथानाहुर्न ते मोक्षमार्गाः । संसारविषया एव हि ते । चक्षुष्टो वा मूर्ध्नो वाऽन्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्यः - इति शरीरदेशान्निस्सरण-संबन्धाद् ब्रह्मादिलोकप्रापका हि ते ।' (वृ. भा. ४-४-९). "योगीजन शुक्ल इत्यादि मोक्षमार्ग आहेत असें म्हणतात. पण, ते खरे मोक्षमार्ग नव्हेत, ते संसारविषयीचेच आहेत. कारण, 'नेत्रद्वारें, शिरोद्वारें अथवा शरीराच्या अन्यप्रदेशद्वारें जाऊन ब्रह्मादि लोक प्राप्त करून घेण्याचे ते मार्ग आहेत' असें शरीराचे संबन्धच श्रुतीमध्ये सांगितले आहेत" - ह्या भाष्यवाक्यामध्ये योगी म्हणजे उपासकच. 'इदानीं योगस्य यत्फलं ब्रह्मेकत्वदर्शनं सर्वसंसारविच्छेदकारणं तत् प्रदर्शयते' (गी. ६-२९). 'योगाचें फल जें ब्रह्मात्मैकत्वदर्शन, सर्वसंसाराचा नाश करणारें, तें आता सांगण्यांत येत आहे' - या वाक्यांत उल्लेखिलेला ध्यानयोग हें निदिध्यासनच आहे. 'ध्यानयोगपरो नित्यम्' (गी. १८-५२). या

गीताश्लोकाच्या व्याख्यानांत ' ध्यानमात्मस्वरूपचिन्तनं योग आत्म-विषय एवैकाग्रिकरणम् ' ध्यान म्हणजे आत्मस्वरूप-चिन्तन आहे आणि योग म्हणजे आत्म्यांतच चित्त एकाग्रतेने ठेवावयाचें, असें भाष्यांत जें सांगितलें आहे तेंही निदिध्यासनच. सूत्रभाष्यामध्ये, 'योऽयमौपनिषदात्म-प्रतिपत्तिप्रयोजनः समाधिरुपदिष्टो वेदान्तेषु । ' (सू. भा. २-३-३९) या वाक्यांत सांगितलेली समाधिही निदिध्यासनच आहे. समाधि म्हणजे, आत्मविषयामध्ये चित्त एकाग्रतेने ठेऊन राहणें. 'अपि चैतमात्मानं निरस्तसमस्तप्रपञ्चमव्यक्तं संराधनकाले पश्यन्ति योगिनः । संराधनं च भक्तिध्यानप्रणिधानाद्यनुष्ठानम् । ' (सू. भा. ३-२-२४). 'योगी संराधनकर्त्ता या आत्माला निष्प्रपञ्च, अव्यक्त या स्वरूपांत पाहतात. संराधन म्हणजे भक्ति, ध्यान, प्रणिधान इत्यादि अनुष्ठान करणें'-या भाष्य-वाक्यांत योगी म्हणजे निदिध्यासन करणारे, व संराधन करणे म्हणजे निदिध्यासन करणेच आहे, हें स्पष्ट होतें. 'अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति' (का. १-१-१२) या श्रुतिवाक्याच्या भाष्यांत 'विषयेभ्यः प्रतिसंहृत्य चेतसः आत्मनि समाधानमध्यात्म-योगः' म्हणजे चित्त विषयांपासून परावृत्त करून तें आत्म्यांत ठेऊन घेणें हाच अध्यात्मयोग आहे असें जें सांगितलें आहे, तेंही निदिध्यासन आहे. गौडपादकारिकेंत (३-४०) योग्यांना मनोनिग्रहानेच अभय प्राप्त होतें, आत्मज्ञानही मनोनिग्रहानेच होतें असें सांगितलें आहे. तो मनोनिग्रह सुद्धां निदिध्यासनच आहे. या सर्व ठिकाणीं निदिध्यासन हें आत्मैकत्वज्ञानास साधन असें सांगितलें आहे. हें ज्यांना पटलें आहे त्यांना हा योग पातंजल-योग नव्हे असें स्पष्ट करून घेतें. निदिध्यासन ज्ञानावर निर्विकल्पक समाधि प्राप्त होऊन ज्ञान व्हावें लागतें अशी आंतीही नष्ट होते. निदिध्यासनाने आत्मज्ञान ज्ञानावेळीं मन हें अमनस् होतें, म्हणजे आत्माच होतें. 'अमनस्तां तदा याति' (मां. का. ३-३२) केवळ चित्तवृत्तींचा निरोध होत नसतो.

४९. गीतेंत 'व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते' (२-४४) येथें 'समाधीयतेऽस्मिन् पुरुषोपभोगाय सर्वमिति समाधिरन्तःकरणम्' असें अंतःकरण या अर्थाने; 'समाधावचला बुद्धिः' (२-५३) येथें 'समाधीयते चित्तमस्मिन्निति समाधिरात्मा' असें आत्मा या अर्थाने; 'लब्धसमाधिप्रज्ञस्य' (गी.भा. २-५४) येथें आत्म-विवेक या अर्थाने; 'योगे त्विमां शृणु' (२-३९) याच्या व्याख्यानांत 'कर्मयोगे कर्मानुष्ठाने समाधियोगे च', असें निदिध्यासन या अर्थाने भाष्यकारांनी समाधि या शब्दाचा उपयोग केला आहे. निदिध्यासनाचें सविकल्पक अथवा निर्विकल्पक समाधि हें फल आहे, असें कोठेही सांगितलें नाही. श्रुतींत तर निदिध्यासन हें आत्मदर्शनालाच कारण आहे असें सांगितलें आहे (वृ. २-४-५).

६. आत्म्यांत वेदान्तवाक्यसमन्वय

५०. ब्रह्मात्मवस्तु प्रतिपादन करणें हें वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य आहे, किंवा कोणत्याही क्रियेचा विधि सांगणें हें तात्पर्य आहे?—या प्रश्नास योग्य उत्तर आस्तिक जिज्ञासुंनी अवश्य मिळविलें पाहिजे. प्रकृत विचारांत 'आस्तिक' म्हणजे, वेदान्तवाक्यांनी होणारें ज्ञानच मोक्षाला कारण आहे, असा विश्वास असणारे लोक असा अर्थच गृहीत घरू. सुप्रसिद्ध उपनिषदांनाच वेदान्त असें नांव आहे. 'वेदान्तही वेदाचाच भाग असल्याकारणाने, त्यांना मुद्धां कोणता तरी विधि सांगण्यांत तात्पर्य असलें पाहिजे. 'न क्वचिदपि वेदवाक्यानां विधिमंस्पर्शमन्तरेणार्थवत्ता दृष्टा, उपपन्ना वा' (सू.भा. १-१-४) 'वेदवाक्यांना विधीचा संबंध नसतां, सार्थक्य असणें कोटेंही दिसून येत नाही, आणि तें योग्यही वाटत नाही'—हा पूर्वपक्ष. 'एवमयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्या-प्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः । अस्यानर्थहेतोः प्रहाणायान्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते ।' (सू. भा. अध्यासभाष्य) कर्तृत्वभोक्तृत्व उत्पन्न करणाऱ्या मिथ्याज्ञानरूपी अध्यासाचा नाश करण्याकरितां सर्व वेदान्त प्रवृत्त झाले आहेत—असें आचार्यांचें मत आहे.

५१. ब्रह्म हें वेदान्तशास्त्रावरूनच जाणता येतें; म्हणून वेदान्त-शास्त्र ब्रह्माचें ज्ञान करून देण्यासाठीच आलें आहे. कारण, 'सर्वेषु हि वेदान्तेषु वाक्यानि तात्पर्येणैतस्यार्थस्य प्रतिपादकत्वेन समनुगतानि' (सू.भा. १-१-४) सर्व वेदान्त हा अर्थच तात्पर्याने जाणवून देण्यासाठी आले आहेत, असा समन्वय आहे. हा समन्वय तीन प्रकारचा आहे. ऋक्, यजुः, साम, अथर्ववेदांमध्ये समाविष्ट असलेले सकल वेदान्त म्हणजे सर्व उपनिषदें ब्रह्माचाच बोध करीत आहेत—हा पट्टिला समन्वय.

त्या वेदान्तांतील वाक्ये हाच अर्थ तात्पर्याने बोधीत आहेत - हा दुसरा समन्वय. त्या वेदान्तवाक्यांतील पदे ब्रह्मस्वरूपाचा बोध करण्यांतच पर्यवसान पावलेली आहेत - हा तिसरा समन्वय. समन्वय म्हणजे जुळणे. अशा रीतीने वेदान्तांचा समन्वय, एकेका वेदान्तामधील वाक्यांचा समन्वय, व त्या वाक्यांतील पदांचा समन्वय - असा त्रिविध समन्वय असल्याकारणाने, वेदान्तशास्त्र हे ब्रह्मवस्तूचाच तात्पर्याने बोध करीत आहे, असा 'तत्तु समन्वयात्' (म. सू. १-१-४) या सूत्रभाष्यामध्ये निश्चय केला गेला आहे.

५२. कर्मकांड हे कर्मपरच असल्याकारणाने 'आज्ञायस्य क्रियार्थत्वात्' (जै. सू. १-२-१) अशा रीतीने वेदाला क्रियेचा विधि सांगण्याचे प्रयोजन आहे असे जे सांगण्यांत आले आहे, व तसेच 'दृष्टो हि तस्यार्थः कर्मावबोधनम्' (शा. भा. १-१-१) असे शबर स्वामींनी जे म्हटले आहे, ते सारे धर्मजिज्ञासेला संबंधित आहे, आणि ते कर्मकांडाचे प्रामाण्य सांगण्याकरिता आहे. 'अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः' (वृ. २-५-१९), 'हा आत्माच ब्रह्म, सर्वही अनुभविणारा' - इत्यादि वाक्यांमध्ये ब्रह्मवस्तूचाच बोध केला आहे. 'न च तद्रतानां पदानां ब्रह्मस्वरूपविषये निश्चिते समन्वयेऽवगम्यमानेऽर्थान्तरकल्पना युक्ता।' (सू. भा. १-१-४) या वाक्यांतील पदे ब्रह्मस्वरूपाचाच बोध करण्यांत समन्वय पावलेली आहेत असे निश्चित झाले असतांना, तीं वाक्ये क्रियेचा विधि सांगत आहेत अथवा क्रियेला शेष असलेल्या वस्तूचा बोध करीत आहेत, असा त्यांस भिन्न अर्थ कल्पिते योग्य होणार नाही.

५३. 'सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म' (तै. २-१) इत्यादि वाक्यांमध्ये ब्रह्मवस्तूतच सत्यादिशब्दांचा समन्वय झाला असला तरी, ते त्या शब्दांचे वाच्य नव्हे. "न ज्ञानशब्दवाच्यमपि ब्रह्म । तथापि तदाभास-वाचकेन बुद्धिधर्मविषयेण ज्ञानशब्देन लक्ष्यते न तूच्यते । शब्द-प्रवृत्तिहेतुजात्यादिधर्मरहितत्वात् । तथा सत्यशब्देनापि । सर्वविशेष-

प्रत्यस्तमितस्वरूपत्वाद्ब्रह्मणो बाह्यसत्तासामान्यविषयेण सत्यशब्देन लक्ष्यते सत्यं ब्रह्मेति । न तु सत्यशब्दवाच्यमेव ब्रह्म । एवं सत्यादि-शब्दा इतरेतरसंनिधानात् अन्योन्यनियम्यनियामकाः सन्तः सत्यादि-शब्दवाच्यात् तन्निवर्तका ब्रह्मणो लक्षणार्थाश्च भवन्तीत्यतः सिद्धं 'यतो वाचो निवर्तन्ते, अप्राप्य मनसा सह', 'अनिरुक्तेऽनिलयने' इति चावाच्यत्वं नीलोत्पलवदवाक्यार्थत्वं च ब्रह्मणः" (तै. २-१) ब्रह्म ज्ञानशब्दवाच्यही नव्हे. तरी, ज्ञानाभासरूप बुद्धिधर्मवाचक असा ज्ञान शब्द, वाच्य या रीतीने बोध करून न देता, लक्षणने त्याचा (ब्रह्माचा) बोध करीत आहे. कारण, या पूर्वी (३ऱ्या परिच्छेदांत) सांगितल्याप्रमाणे त्यांत शब्दप्रवृत्तिनिमित्त असे जात्यादि-धर्म नाहीत. याचप्रमाणे सत्यशब्दही त्यास वाचक नाही. कारण, ब्रह्म हे कोणतेही विशेष नसलेल्या स्वरूपाचे आहे. बाहेरील सत्तासामान्य सांगणारा सत्यशब्द 'ब्रह्म सत्य आहे' असे लक्षणनेच सांगत आहे; 'ते सत्यशब्द-वाच्य आहे' असे सांगत नाही. असे, 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' या वाक्यातील सत्यादि शब्द हे एकमेकाजवळ असल्याकारणाने ते परस्परांना नियम्य-नियामक संबंधाचे असून, सत्यादिशब्दवाच्यवस्तूंपासून ब्रह्मस्वरूप निराळें करून त्याचे ज्ञान करून देणारी लक्षणें आहेत. म्हणून 'ज्यापासून वाचा मनासह परत फिरतात', 'अनिरुक्त आणि अनिलयन असलेले' असे श्रुतीत सांगितल्याप्रमाणे, ब्रह्म हे कोणत्याही शब्दाचे वाच्य नव्हे आणि 'हे नीलवर्णी, मोठे, सुगन्धी कमल आहे' असे सांगण्यासारखा वाक्यार्थही नव्हे-असे सिद्ध होते.

५४. वेदान्तवाक्ये कर्तृरूप आत्म्याविषयी सांगत आहेत असे म्हणता येत नाही. 'तत्केन कं पश्येदिति क्रियाकारकफलनिरासश्रुतेः' (सू. भा. १-१-४). आत्मज्ञान झाल्यावर 'कशाने काय पाहील?' - याप्रमाणे आत्मप्रतिपादक श्रुति क्रिया, कारक, फल या सर्वांचेही निराकरण करीत आहे.

५५. ब्रह्म हें क्रियेसारखे साध्य नसून, आतांच असलेली वस्तु असल्याकारणाने, तें प्रमाणान्तरगोचर असले पाहिजे असें समजणें चुकीचें आहे. “ न च परिनिष्ठितवस्तुस्वरूपत्वेऽपि प्रत्यक्षादिविषयत्वं ब्रह्मणः । ‘तत्त्वमसि’ (छां. ६-८-७) इति ब्रह्मात्मभावस्य शास्त्रमन्तरेणानवगम्यमानत्वात् । ” (सू. भा. १-१-४). ‘तेंच तूं आहेस’ असा श्रुतीने सांगितलेला ब्रह्मात्मभाव दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाच्या कक्षेत येत नाही.

५६. कर्मकांडांतील वाक्ये विधिसंबन्ध नसलेली वस्तु सांगत नाहीत एवढ्यावरूनच वेदान्तवाक्याने सुद्धा सांगू नये असें म्हणणे चुकीचे आहे. ‘यद्यप्यन्यत्र वेदवाक्यानां विधिसंस्पर्शमन्तरेण प्रमाणत्वं न दृष्टं तथापि आत्मविज्ञानस्य फलपर्यन्तत्वाच्च तद्विषयस्य शास्त्रस्य प्रामाण्यं शक्यं प्रत्यारूपात्तुम् । न चानुमानगम्यं शास्त्रप्रामाण्यं येनान्यत्र दृष्टं निदर्शनमपेक्षेत । ’ (सू. भा. १-१-४). वेदान्ताने होणारें आत्मज्ञान अविद्यादिकांचा नाश करून फल देते, ही अनुभवांतली गोष्ट असल्यामुळे, तें (वेदान्त) प्रमाण नाही असें म्हणतां येत नाही. वेदान्तशास्त्र प्रमाण आहे हें तर्काने सिद्ध केले पाहिजे असें नाही; कारण तें प्रमाण आहे हें सफल असें निश्चित ज्ञान होण्यावरूनच विदित होत असतें. म्हणून येथे कर्मकांडाचा दृष्टांत उपयोगी पडत नाही. ‘न वाक्यस्य वस्त्वन्वाख्यानं क्रियान्वाख्यानं वा प्रामाण्याप्रामाण्यकारणम्, किं तर्हि निश्चितफलवद्विज्ञानोत्पादकत्वम् । तद्यत्रास्ति तत्प्रमाणं वाक्यम्, यत्र नास्ति तदप्रमाणम् । ’ (वृ. भा. १-४-७) वाक्य हें वस्तुचा बोध करो, अथवा क्रियेचा बोध करो, तितक्यानेच तें प्रमाण किंवा अप्रमाण असें होत नसतें; निश्चित आणि सफल ज्ञान करून देत असलें तरच तें प्रमाण, तसें नसल्यास तें अप्रमाण आहे.

५७. काही लोकांचे म्हणणे असें आहे कीं ‘वेदान्तशास्त्रच ब्रह्माविषयी बोध करून देणारें प्रमाण आहे हें जरी खरें आहे, तरी तें

५५. ब्रह्म हें क्रियेसारखे साध्य नसून, आतांच असलेली वस्तु असल्याकारणाने, तें प्रमाणान्तरगोचर असले पाहिजे असें समजणें चुकीचें आहे. “ न च परिनिष्ठितवस्तुस्वरूपत्वेऽपि प्रत्यक्षादिविषयत्वं ब्रह्मणः । ‘तच्चमसि’ (छां. ६-८-७) इति ब्रह्मात्मभावस्य शास्त्रमन्तरेणानव-गम्यमानत्वात् । ” (सू. भा. १-१-४). ‘तेंच तूं आहेस’ असा श्रुतीने सांगितलेला ब्रह्मात्मभाव दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाच्या कक्षेत येत नाही.

५६. कर्मकांडांतील वाक्यें विधिपंचम्व नसलेली वस्तु सांगत नाहीत एवढ्यावरूनच वेदान्तवाक्याने सुद्धा सांगू नये असें म्हणणे चुकीचे आहे. ‘यद्यप्यन्यत्र वेदवाक्यानां विधिसंस्पर्शमन्तरेण प्रमाणत्वं न दृष्टं तथापि आत्मविज्ञानस्य फलपर्यन्तत्वाच्च तद्विषयस्य शास्त्रस्य प्रामाण्यं शक्यं प्रत्यारूपातुम् । न चानुमानगम्यं शास्त्रप्रामाण्यं येनान्यत्र दृष्टं निदर्शनमपेक्षेत । ’ (सू. भा. १-१-४). वेदान्ताने होणारें आत्मज्ञान अविद्यादिकांचा नाश करून फल देते, ही अनु-भवांतली गोष्ट असल्यामुळे, तें (वेदान्त) प्रमाण नाही असें म्हणतां येत नाही. वेदान्तशास्त्र प्रमाण आहे हें तर्काने सिद्ध केले पाहिजे असें नाही; कारण तें प्रमाण आहे हें सफल असें निश्चित ज्ञान होण्यावरूनच विदित होत असतें. म्हणून येथे कर्मकांडाचा दृष्टांत उपयोगी पडत नाही. ‘ न वाक्यस्य वस्त्वन्वाख्यानं क्रियान्वाख्यानं वा प्रामाण्याप्रामाण्य-कारणम्, किं तर्हि निश्चितफलवद्विज्ञानोत्पादकत्वम् । तद्यत्रास्ति तत्प्रमाणं वाक्यम्, यत्र नास्ति तदप्रमाणम् । ’ (वृ. भा. १-४-७) वाक्य हें वस्तूचा बोध करो, अथवा क्रियेचा बोध करो, तितक्यानेच तें प्रमाण किंवा अप्रमाण असें होत नसतें; निश्चित आणि सफल ज्ञान करून देत असलें तरच तें प्रमाण, तसें नसल्यास तें अप्रमाण आहे.

५७. कांही लोकांचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ वेदान्तशास्त्रच ब्रह्माविषयी बोध करून देणारें प्रमाण आहे हें जरी खरें आहे, तरी तें

उपासनाविधीचें अंग म्हणूनच (ब्रह्माचा) बोध करीत आहे. यूप, आहवनीय वगैरे अलौकिक वस्तु कर्माळा अंग म्हणून जसें शास्त्र सांगतें, तसेंच भूतवस्तु असलेलें ब्रह्म हें उपासनेला अंग म्हणून सांगण्यांत दोष नाही'. शास्त्र हें प्रवर्तक किंवा निवर्तक असावें, तसें नसेल तर शास्त्र सार्थक होत नाही - असा या लोकांचा अभिप्राय आहे 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (बृ.२-४-५), 'सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः।' (छां. ८-७-१) इत्यादि विधि ज्ञानप्रकरणांतही आहेत. तेथे विहित असलेल्या उपासनेचा विषय म्हणूनच आत्मस्वरूपाचा बोध वेदान्तशास्त्राने केला आहे, असें त्यांचे म्हणणें आहे. 'नेति नेति', 'अस्थूलम्', 'एकमेवाद्वितीयम्', 'अज्ञानायाद्यतीतः' - इत्येवमादिवाक्यानाम् उपास्यात्मस्वरूपविशेष-समर्पणेनोपयोगः। फलं च मोक्षः, अविद्यानिवृत्तिर्वा।' (बृ. भा. १-४-७) 'नेति नेति', 'अस्थूलम्' इत्यादिवाक्ये उपास्यब्रह्माचें स्वरूप-विशेष सांगण्यांसाठीच उपयुक्त आहेत; उपासनेचें फल मोक्ष किंवा अविद्यानिवृत्ति हें आहे - असें या ध्याननियोगवाद्यांचें मत आहे. पण, हें मत बरोबर नाही. कारण, (१) मोक्ष हा उपासनेचें कार्य असें म्हटल्यास, 'तत्रैवं सति यथोक्तकर्मफलेष्वेव तारतन्पावस्थितेष्वनित्येषु कश्चि-दतिशयो मोक्ष इति प्रसज्येत।' (सू. भा. १-१-४). उपासना मुद्धा कर्मच असल्यामुळे, अनित्य अशा कर्मफलांपैकी मोक्षही एक आहे, असें होईल. 'नित्यश्च मोक्षः सर्वैर्मोक्षवादिभिरभ्युपगम्यते। अतो न कर्तव्यशेषत्वेन ब्रह्मोपदेशो युक्तः।' (सू. भा. १-१-४). मोक्ष नित्य आहे, असेंच सर्व मोक्षवादी लोक म्हणतात; म्हणून ब्रह्म हें कर्तव्याचें शेष आहे असें वेदाचें सांगणें आहे - असें म्हणणें चुकीचें आहे. (२) ब्रह्मविज्ञान ज्ञाख्यावर उपासना घडणें संभवत नाही. 'न ह्येकत्व-विज्ञानेनोन्मथितस्य द्वैतविज्ञानस्य पुनः संभवोऽस्ति।' (सू. भा. १-१-४), आत्मरूप ब्रह्म हें एकच परमार्थ आहे, अब्रह्म अथवा अनात्मा हा परमार्थ नाही - या वेदान्तवाक्यज्ञानाच्या योगाने द्वैतज्ञान निवृत्त होत

असल्यामुळे, पुनः द्वैतज्ञान रहात नाही ; म्हणून तें ब्रह्म उपासना-क्रियेचें अंग होऊ शकत नाही. (३) द्रष्टव्यविधीला शेष अशा रीतीने आत्मस्वरूप सांगितलें आहे, असें म्हणणेंही बरोबर नाही. 'आत्मवस्तुस्वरूपसमर्पकैरेव वाक्यैस्तत्रमसीत्यादिभिः श्रवणकाल एव तद्दर्शनस्य कृतत्वाद् द्रष्टव्य-विधेर्नानुष्ठानान्तरं कर्तव्यम् ।' (वृ. भा. १-४-७) आत्मस्वरूपाचा बोध करणाऱ्या 'तत्रमसि' इत्यादि वाक्यांचें श्रवण केल्यानेच आत्मदर्शन होत असल्याकारणाने, दर्शनविधीला अनुसरून करावयाच्या उपासनेची आवश्यकता काहीच रहात नाही.

५८. वाक्यावरून होणाऱ्या ज्ञानाच्या स्मृतीचा अभ्यास केला पाहिजे, असें काही जणांचें मत आहे. पण हेंही बरोबर नाही. 'आत्मैकत्वविज्ञानस्मृतिसन्ततेरर्थतः एव भावात् न विधेयत्वम् ।' (वृ. भा. १-४-७). अनात्म विषयाचें ज्ञान हें मिथ्या झाल्यावर मग त्या विषयांच्या स्मृती उत्पन्न होतच नसल्यामुळे आत्मज्ञान-स्मृती आपो आपच होत असतात. म्हणून त्याचा विधि सांगण्याची आवश्यकताच असत नाही.

५९. ब्रह्माचा उपदेश उपनिषदांनी दोन रूपानी केला आहे. 'द्विरूपं हि ब्रह्मावगम्यते । नामरूपविकारभेदोपाधिविशिष्टं, तद्विपरीतं च सर्वोपाधिविचर्जितम् ।' (सू. भा. १-१-१२). नामरूप विकारांनी युक्त ब्रह्म हें उपास्य म्हणून आणि कोणत्याही उपाधि नसलेलें, म्हणजे निरुपाधिक ब्रह्म ज्ञेय म्हणून श्रुती सांगत आहेत. 'तत्राविद्याव-स्थायां ब्रह्मण उपास्योपासकादिलक्षणः सर्वो व्यवहारः ।' (सू. भा. १-१-१२) अविद्यादृष्टीने ब्रह्मामध्ये उपास्य-उपासक हा भेद आहे. उपास्य ब्रह्मांत रूपादि आकार सांगितला आहे ; ज्ञेय ब्रह्मांत सांगितला नाही. या दोन्हीमध्ये 'अस्थूलमनण्वहस्वमदीर्घम्' (वृ. ३-८-८), 'अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्' (का. १-३-१५), 'आकाशो वै

नाम नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा तद्ब्रह्म' (छां. ८-१४-१), 'दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः' (मुं. २-१-२), 'तदेतद्ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यमयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः' (वृ. २-५-१९) - अशीं वाक्ये निष्प्रपञ्च अशा ब्रह्मात्मतत्त्वाचाच बोध तात्पर्याने करीत आहेत, हें समन्वयसुत्र-भाष्यांत दाखवून दिलें आहे. साकारब्रह्मवाक्ये उपासनाविधिपर अमल्यामुळे तीं परमार्थ ब्रह्मस्वरूप मुख्य विषय म्हणून सांगत नाहीत (सू. भा. ३-२-१४). या कारणाने श्रुती तात्पर्याने सांगत असलेले निर्विकल्पक ब्रह्म हें उपासनाविधीचें अंग म्हणून सांगितले आहे-असें म्हणणे बरोबर नाही.

६०. ब्रह्मात्मैकत्वज्ञानच विहित उपासना आहे - असें म्हणणे बरोबर नाही. कारण तसें म्हटल्यास, (१) मनाला विश्वेदेवतां प्रमाणें अनंत कल्पिण्यासारखा गुणसंपादना-विधि, (२) मनांत ब्रह्मदृष्टीची भावना उत्पन्न करण्याकरितां योजिलेला दृष्ट्यध्यास-विधि, (३) 'वायूच संवर्ग आहे' अशा तऱ्हेच्या असाधारण क्रियासंवेवाची भावना करावयाचा विधि, अथवा (४) कर्माचें अंग असलेल्या आज्यामध्ये जसें डोकाऊन पहाण्यांत येतें, तसें आत्म्याला संस्कार करून घेण्याचा विधि - याप्रमाणें ज्ञानविधीचा अभिप्राय कल्पावा लागेल. 'संपदादिरूपे हि ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञानेऽभ्युपगम्यमाने 'तत्त्वमसि', 'अहं ब्रह्मास्मि', 'अयमात्मा ब्रह्म' - इत्येवमादीनां वाक्यानां ब्रह्मात्मैकत्ववस्तु-प्रतिपादनपरः पदसमन्वयः पीड्येत ।' (सू. भा. १-१-४) तेंव्हा, वरील प्रमाणें अर्थ कल्पिल्यास, ब्रह्मात्मैकत्व तात्पर्याने बोध करणाऱ्या वाक्यांच्या पदसमन्वयाला विरोध येईल; आणि " 'भिद्यते हृदयग्रन्थि-च्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः' इति चैवमादीन्यविद्यानिवृत्तिफलश्रवणान्युपरुध्येरन्" ज्ञान अविद्येचा नाश करतें, या फलश्रुतीनाही विरोध येईल; व 'ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवतीति चैवमादीनि तद्भाष्यपत्तिवचनानि संपदादि-पक्षे न सामञ्जस्येनोपपद्येरन् ।' (सू. भा. १-१-४), ब्रह्म जाणणारा

ब्रह्मच होतो' म्हणजे, ज्ञानमात्राने तें ब्रह्मस्वरूपच प्राप्त करून घेतो, असें प्रतिपादणाऱ्या श्रुतिवचनांस समंजस अर्थच जमणार नाही.

६१. श्रुतीने ब्रह्मात्मज्ञानाचाच विधि सांगितला आहे, असें मानणेंही बरोबर होत नाही. 'यथाभूतब्रह्मात्मविषयमपि ज्ञानं न चोदनातन्त्रम् । तद्विषये लिङ्गादयः श्रूयमाणा अप्यनियोज्यविषयत्वात् कुण्ठीभवन्त्युपलादिषु प्रयुक्तक्षुरतैक्षण्यादिवत् ।' (सू.भा. १-१-४). ब्रह्मात्मविषयज्ञान हें भूतवस्तुविषयज्ञान असल्यामुळे, तें चोदनातन्त्र नव्हे, पुरुषतन्त्रही नव्हे, तें वस्तुतन्त्र आहे. या कारणाने, ज्ञानावर 'असेंच कर' असा निर्बंध घालता येत नाही ; म्हणून ज्ञानसंबंधी लिङ्गादि (विधि) श्रुतींत आढळले तरी, दगडावर प्रयोग केलेल्या वस्तूच्याची धार जशी नष्ट होते, तशा त्या कुण्ठित होतात. 'अहेयानुपादेयवस्तुविषयत्वात् ।' कारण आत्मा हा त्याग किंवा ग्रहण करावयाची वस्तु नव्हे. हेयोपादेय वस्तु विषयींच विधि संभवतो ना ?

६२. 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः' अशा रीतीने दर्शन, श्रवण इत्यादींचा विधि सांगितला आहे ना ? तसा ज्ञानाचा विधि करणे शक्य नसेल तर, विधिप्रमाणें असणारी श्रुतिवचने का आली आहेत ? - अशी शंका कोणी घेईल. "यो हि बहिर्मुखः प्रवर्तते पुरुषः इदं मे भूयात्, अनिष्टं मा भूदिति, न च तत्रात्यन्तिकं पुरुषार्थं लभते, तमात्यन्तिकपुरुषार्थवाञ्छिनं स्वाभाविककार्यकरण-सङ्घातप्रवृत्तिगोचरात् विमुखीकृत्य प्रत्यगात्मस्रोतस्तया प्रवर्तयन्ति आत्मा वा अरे द्रष्टव्य इत्यादीनि । तस्यात्मान्वेषणाय प्रवृत्तस्वाहेय-मनुपादेयं चात्मतत्त्वमुपदिश्यते । 'इदं सर्वं यदयमात्मा' (बृ. २-४-६) ... इत्यादिभिः ॥" (सू.भा. १-१-४). बाहेरच्या विषयांत इष्टानिष्टांच्या प्राप्तिपरिहाराकरितां मनुष्य अविद्यास्वभावानेंच प्रवृत्त होत असतो ना ? तेथें त्याला आत्यंतिक पुरुषार्थ लाभत नाही म्हणून

पुरुषार्थासाठीं प्रयत्न करण्याच्या पुरुषाला 'आत्माच पहावा' अशा बोधाने त्यास आंतील आत्मस्वरूपाकडे वळविण्यासाठीं 'द्रष्टव्यः श्रोतव्यः' इत्यादि श्रुतिवचनें प्रवृत्त झालीं आहेत. त्याप्रमाणें वळलेल्या मनुष्याला श्रुति आत्मस्वरूपाचा बोध करते. याच ज्ञानाने मनुष्य मुक्त होतो. 'लोकेऽपीदं पश्य, इदमाकर्णय इति चैवञ्जातीयकेषु निर्देशेषु प्रणिधानमात्रं कुरु इत्युच्यते न साक्षाज्ज्ञानमेव कुर्विति । ज्ञेयाभिमुखस्यापि ज्ञानं कदाचित् जायते कदाचित् न जायते । तस्मात् तं प्रति ज्ञानविषय एव दर्शयितव्यो ज्ञापयितुकामेन । तस्मिन् दर्शिते स्वयमेव यथाविषयं यथाप्रमाणं च ज्ञानमुत्पद्यते ।' (सू. भा. ३-२-२१) लोकांत सुद्धा 'हें पहा', 'हें ऐक' असें सांगतागा 'येथें लक्ष ठेव' असाच अभिप्राय असतो ; पण 'ज्ञानच करून घे' असा कांही विधि केला जात नाही. ज्ञेयाकडे अभिमुख झालेल्यास सुद्धा ज्ञान कधी होतें, कधी होत नाही. म्हणून, बोध करून देणाऱ्याने ज्ञानाचा विषयच दाखविला पाहिजे. तो दाखविल्यास, विषयाला आणि प्रमाणाला अनुगुण रीतीने ज्ञान आपोआपच उत्पन्न होतें.

६३. आत्म्यामध्ये दिसणाऱ्या द्वैतप्रपञ्चाचा प्रविलय करून घेतला पाहिजे असा श्रुतीने सुमुक्शला विधि सांगितला आहे, असें कांही वेदान्त्यांचे मत होतें. प्रपञ्च हा अविद्येने अद्यस्त झाला असल्याकरणाने, 'ब्रह्मैवाविद्याध्यस्तप्रपञ्चप्रत्याख्यानेनावेदयितव्यम् ।' (सू. भा. ३-२-२१) प्रपंच नसलेलें असें ब्रह्मस्वरूपच जाणवून दिलें पाहिजे, अन्य मार्गाने प्रपंचाचा लय करणें शक्यच नाही. या करितां या विषयाला विधि निष्फल आहे - असें आचार्यांनीं त्यांच्या मताचें निराकरण केलें आहे.

६४. केवळ आत्मवस्तु सांगितल्यानेच कांही प्रयोजन होत नाही, म्हणून विधि अवश्य आहे, असें म्हणणारेही कांही लोक आहेत. परंतु, 'रज्जुरियं नायं सर्पः इति वस्तुमात्रकथनेऽपि प्रयोजनस्य दृष्टत्वात्' (सू. भा. १-१-४) 'ही दोरी आहे, सर्प नव्हे' असें वस्तुमात्र सांगितलें

तरी त्याचें प्रयोजन होत असल्याचें आपण पाहतो, असें त्यांच्या आक्षेपास उत्तर सांगार्थे. श्रवणमात्रानेच जसें रज्जूचें ज्ञान होतें तसें ब्रह्माचें ज्ञान होत नाही, असें कां ? पूर्वोक्तारखेंच संसारित्व रहातेंच, हें कां ? — असा आक्षेप घेणारे लोकही आहेत. यास उत्तर बर सांगितलेंच आहे. 'तत्त्वमसि' या वाक्यांनील 'तन्' पदाचा अर्थ — जन्मादिविकार नसलेलें, कोणतेही द्रव्य-धर्म नसलेलें, केवळ चिन्मात्रस्वरूप तत्त्व — हाच आहे. त्यांत कोणतेही संसारधर्म नाहीत, तें अनुभवस्वरूप आहे, व तेंच ब्रह्म होय—असें वेदान्ती सांगतात. त्याचप्रमाणें, 'त्वं' पदाचा अर्थ — देह, प्राण, मन, बुद्धि, अहंकार यांहुन अतिरिक्त असें चैतन्यस्वरूप — असा आहे. 'तत्र येषामेतौ पदार्थावज्ञानसंशयविपर्ययप्रतिबद्धौ तेषां तत्त्वमसीत्येतद् वाक्यं स्वार्थे प्रमां नोत्पादयितुं शक्नोति ।' (सू. भा. ४-१-२). ज्यांम अज्ञान, संशय, विपरीतज्ञान — या प्रतिबन्धांमुळें या दोऱ्या पदांच्या अर्थाचें ज्ञान झालेंचें नाही, त्यांस वाक्यार्थ समजत नाही ; ज्यांस या पदांच्या अर्थाचें ज्ञान आहे त्यांस वाक्यार्थ सम नतोच. म्हणून 'नावगतब्रह्मात्मभावस्य यथापूर्वं संसारित्वं शक्यं दर्शयितुम् । वेदप्रमाणजनितब्रह्मात्मभावविरोधात् ।' (सू.भा. १-१-४). ज्याला वाक्यावरून 'ब्रह्मात्माच मी आहे' असें यथार्थ ज्ञान झालें आहे, त्याला पूर्वीप्रमाणें संसारित्व यापुढेही असतें असें दाखविणें कोणाकडूनही शक्य नाही. कारण, संसारित्व आणि ब्रह्मात्मभाव यांचा परस्पर विरोध आहे.

६५. 'ब्रह्म आमचा आत्माच आहे, त्यामुळें तें कशासाठी विषय होत नाही ; तें प्रमेय नसल्यामुळें त्याला कोणतेही प्रमाण दाखवूं शकत नाही ; त्यांत कोणतेही विशेष नसल्याकारणाने कोणतेही शब्द त्याला सांगायला असमर्थ आहेत' — असें म्हणून, पुनः 'वेदान्तवाक्य ब्रह्मात्म्यांत समन्वित होतें, वाक्यांची पदे ब्रह्मांतच समन्वित होतात, वाक्यज्ञानाने संसारित्व निवृत्त होतें'—असें जें सांगण्यांत येतें, तें बरोबर आहे काय ? — असा प्रश्न उत्पन्न झाल्यास त्यास उत्तर मागेच दिलें आहे. आत्मा व

अनात्मा यांच्या अध्यासरूप असलेल्या अविद्येच्या दृष्टीने आम्ही सर्व प्रमातृरूप आहो, संसारी आहो ; परमात्मस्वरूप जाणण्यास शास्त्र हे आम्हाला प्रमाण आहे, व ते शास्त्र प्रमाण-प्रमेय-व्यवहाराचें निराकरण करून, 'आमचा आत्मा निष्प्रपंच ब्रह्मस्वरूपच आहे' असें ज्ञान करून देऊन, आम्हाला ब्रह्मात्मस्वरूपाची प्राप्ति करून देते. अशा रीतीने ब्रह्माची प्राप्ति झालेल्या परमार्थ दृष्टीने पाहिल्यास, प्रमात्रादि भेदही नाहीत, आणि आत्मा प्रमाणांना विषयही नव्हे. 'तस्मात्, अहं ब्रह्मास्मीत्येतदवसाना एव सर्वे विधयः सर्वाणि चेताराणि प्रमाणानि । न ह्यहेयानुपादेया-द्वैतात्मावगतौ निर्विषयाप्यप्रमातृकाणि च प्रमाणानि भवितु-मर्हन्तीति ।' (सू. भा. १-१-४). म्हणून, मी ब्रह्मच आहे असा अनुभव येईपर्यंतच सर्वे विधि व सर्वे प्रमाणे असतात. त्याग करण्यास अथवा ग्रहण करण्यास अशक्य असलेल्या आत्म्याला जाणून घेतल्यानंतर, विषयही असत नाही, प्रमातृही असत नाही ; तर मग प्रमाणे कशी असू शकतील ?

७. आत्मा अवस्थात्रयरहित आहे

६६. प्रमातृदृष्टीच अविद्यादृष्टी आहे ; या दृष्टीनेच सर्वलौकिक वैदिक व्यवहार चालले आहेत. परमार्थसत्य व साक्षिरूप असा प्रत्यगात्मा, आणि अनृत व साक्ष्य अशीं देहेन्द्रियांतःकरणे यांच्या अन्योन्याध्यासामुळे प्रमातृत्व दिसत असते. ' योऽयं लौकिको वैदिकश्च व्यवहारः स उत्पन्नविवेकज्ञानस्य स्थितप्रज्ञस्य अविद्याकार्यत्वादविद्यानिवृत्तौ निवर्तते । अविद्यायाश्च विद्याविरोधान्निवृत्तिः । ' (गी. भा. २-६९). आत्मा व अनात्मा यांचे स्वरूप विवेकाने जाणलेल्या स्थितप्रज्ञाची अविद्या नाहीशी झाली असल्यामुळे, त्याचा लौकिक व वैदिक व्यवहार सुद्धा नाहीसा झालेला असतो ; अविद्या विधेशी विरुद्ध असल्याकारणाने, सूर्योदय होतांच ज्याप्रमाणे अंधकार नाहीसा होतो त्याप्रमाणे ज्ञानोदय होतांच अविद्या नाहीशी होते. हे अवस्थात्रय परीक्षणाने आणखी स्पष्ट करून घेतां येईल.

६७. जागरित, स्वप्न, सुषुप्ति या तीन अवस्थांचे प्रत्येकी परीक्षण करून त्यांचे ज्ञान करून घेतले पाहिजे. ' लौकिकं शुद्धलौकिकं लोकोत्तरं च येन ज्ञानेन ज्ञायते तज्ज्ञानम् । ज्ञेयम् एतान्येव त्रीणि । एतद्व्यतिरेकेण ज्ञेयानुपपत्तेः । सर्वप्रावादुक्कल्पितवस्तुनोऽत्रैवान्तर्भावात् । विज्ञेयं परमार्थसत्यं तुर्यारूपमद्वयमजमात्मतत्त्वम् । ' (मां. का. भा. ४-८८). व्यावहारिकवस्तूना पहाणारी लौकिक जागरितावस्था, व्यावहारिक वस्तू नसतांना केवळ भासमान होणारी शुद्ध-लौकिक अशी स्वप्नावस्था व ते भासणेंही नसल्यामुळे लोकोत्तर अशी सुषुप्त्यवस्था - या तीनही अवस्थांना जाणणें हेंच खरें ज्ञान आहे. व या तीन अवस्थांच ज्ञेय आहेत ; कारण वादीलोकानी कल्पिलेले सर्व पदार्थ या अवस्थामध्येच

अंतर्भूत ज्ञात्यामुळें, याहून निराळें असें ज्ञेय नाहीच. या तीन अवस्थांहून श्रेष्ठ तुर्य नांवाचें अज, अद्वय असें आत्मतत्त्व, हेंच विज्ञेय आहे. 'ज्ञाने च लौकिकादिविषये, ज्ञेये च लौकिकादित्रिविधे - पूर्वं लौकिकं स्थूलम्, तदभावेन पश्चाच्छुद्धं लौकिकम्, तदभावेन लोकोत्तरम् इत्येवं क्रमेण स्थानत्रयाभावेन परमार्थसत्ये तुर्येऽद्वयेऽजे-अभये विदिते स्वयमेवात्मस्वरूपमेव ।' (मां. का. भा. ४-८९). लौकिक व्यवहाराची जागरितावस्था इत्यादि जाणावयाचें ज्ञान, आणि जागरितादि अवस्थांना पुढील पुढील एकेकाच अवस्थेमध्ये नाहीसें करून, क्रमक्रमाने लौकिकादि त्रिविध ज्ञेय - या सर्वांना जाणून, अवस्थात्रयरहित व परमार्थसत्य, अद्वय, अज, व अभय अशा तुर्यास जाणल्यास आपण आत्मस्वरूपी रहातो. जागरितादि जाणणें म्हणजे त्याचें निजस्वरूप जाणून त्यांचा तुरीयेंत लय करणें हेंच होय.

६८. जागरितावस्थेचा आत्मा 'वैश्वानर' आहे. हा आध्यात्मिक, आधिभौतिक, आधिदैविक - अशा त्रिविध प्रपंचानी युक्त अशी उपाधि असलेला आत्मा आहे. हा परमार्थात्म्याच्या चार पादांपैकी प्रथमपाद आहे. तसेंच स्वप्नावस्थेचा आत्मा 'तैजस' हा द्वितीय पाद आहे. सुषुप्तावस्थेचा आत्मा 'प्राज्ञ' हा तृतीय पाद आहे. 'त्रयाणां विश्वादीनां पूर्वपूर्वप्रविलापनेन तुरीयस्य प्रतिपत्तिरिति करणसाधनः पादशब्दः' (मां. भा. मं. २). जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति ह्या उपाधि असलेल्या विश्व, तैजस, प्राज्ञ-या तीन आत्म्यांपैकी, पूर्व पूर्व आत्म्याचा उत्तरोत्तर आत्म्यांत लय करून, तुरीय आत्म्याला जाणावयाचें असल्यामुळें, (पद्यते अनेनेति पादः) करण या अर्थाने त्या आत्म्यांना वाचक म्हणून पाद शब्दाचा प्रयोग केला आहे. 'तुरीयस्य तु पद्यत इति कर्मसाधनः पादशब्दः' (मां. भा. मं. २) या विश्वादि आत्म्याच्या ज्ञानावरून तुरीयात्म्याचें ज्ञान करून घेता येईल याकारणाने, त्याच्याविषयी 'पद्यते इति पादः' अशा रीतीने कर्म या अर्थाने पाद शब्दाचा उपयोग केला आहे. यावरून

‘सोऽयमात्मा चतुष्पात्’ (मां. २) या वचनांत निरूपिलेलें आत्म्याचे चार पाद हे निरनिराळे एकाला लागून एक आहेत असें समजूं नये; तर एकच आत्म्याला चार प्रकाराने जाणता येईल, तुरीय हाच सत्य आत्मा आहे - हाच यांतील विवक्षित अर्थ.

६९. विश्व, विराट्पुरुष, वैश्वानर - हीं तीनही जागरितावस्थेचा साक्षी असलेल्या आत्म्याचीं नांवे आहेत; तैजस, हिरण्यगर्भ - हीं स्वप्नावस्थेच्या आत्म्याचीं नांवे, आणि प्राज्ञ, अथाकृत, प्राण ही सुषुप्तात्म्याचीं नांवे आहेत. ‘सर्वस्य प्रपञ्चस्य साधिदैविकस्यानेनात्मना चतुष्पात्त्वस्य विवक्षितत्वात् । एवं च सति सर्वप्रपञ्चोपशमोऽद्वैतसिद्धिः । सर्वभूतस्थश्चात्मा एको दृष्टः स्यात् । सर्वभूतानि चात्मनि । ... अन्यथा हि स्वदेहपरिच्छिन्न एव प्रत्यगात्मा साङ्ख्यादिभिरिव दृष्टः स्यात् । तथा च सति अद्वैतमिति श्रुतिकृतो विशेषो न स्यात् ।’ (मां. भा. मं. ३). विश्वादि हे आत्म्याचे चार पाद आहेत असें सांगण्यांत तान्पर्यं हे कीं, आधिदैविकसहित सर्वप्रपञ्चोपहित आत्माच एकेक पाद आहे असा अर्थ करावा; तरच निष्प्रपञ्च अद्वैत आत्म्याला यथार्थ जाणल्यासारखें होईल. नाही तर, सांख्याच्या मताप्रमाणें, केवळ आयापल्या देहाच्या साक्षी पुरुषाला मात्र जाणल्यासारखें होईल, व श्रुतीमध्ये सांगितलेला अद्वैतच सिद्धांत आहे असें होणार नाही.

७०. जागृति सत्य आहे आणि स्वप्न हें मिथ्या आहे, असें लोक मानतात. पण, याला प्रमाण नाही. ‘प्रसिद्धेनैव भेदानां ब्राह्मग्राहकत्वेन हेतुना समत्वेन स्वाप्नजागरितस्थानयोरेकत्वमाहुर्विवेकिनः’ (मां. का. भा. २-५) दोनही अवस्थांतील पदार्थ ब्राह्मग्राहक रूपानेच दिसत असल्याकारणाने, ते एकच आहेत, असें विवेकी पुरुष सांगतात. वस्तु अर्थक्रियाकारी होऊन असणें - उदाहरणार्थ, अमीचें जळणें, अन्नाचें तृप्ति उत्पन्न करणें इत्यादि - दोनही अवस्थामध्ये समान आहे.

एका अवस्थेतील विषयांनी होणारे प्रयोजन दुसऱ्या अवस्थेत असत नाही. बाहेर दिसलेले सत्य आहे आणि आंत मनामध्ये कल्पिलेले मिथ्या आहे, असे दोनही अवस्थामध्ये वाटत असते. आंत मनाने कल्पिलेले जे आहे ते चित्तवृत्ति असेपर्यंतच एकावेळी एकेकच असते, व बाहेरील दृश्य वस्तू एकाबरोबर एक अशा रीतीने परस्पर परिच्छेद्य कालाने बदल असतात. मनाने कांही अव्यक्त होऊन असतात, कांही बाहेर व्यक्त होऊन असतात. हे सारे दोनही अवस्थामध्ये समान आहे ; देश, काल आणि निमित्त त्या त्या अवस्थेत भिन्न भिन्न असतात. या कारणाने, जे दोनही अवस्था स्वतंत्र असून, दोन्ही सारख्याच मिथ्या आहेत. याचे विवरण गौडपादकारिकेतील वैतथ्यप्रकरणाच्या भाष्यांत (६ते १५ पर्यंतच्या श्लोकांत) केले आहे.

७१. स्वप्नांत दिसत असल्याप्रमाणे जागृतीतही चित्त हे द्वैतरूपच दिसत असते. स्वप्नांत निरनिराळे जीव जसे दिसत असतात, तसेच जागृतीतही दिसत असतात. स्वप्नामध्ये चित्ताला दिसणाऱ्या दृश्य वस्तू त्या चित्ताहून भिन्न असत नाहीत. ते चित्त पाहणाऱ्या आत्म्याहून भिन्न असत नाही. याचप्रमाणे जागृतीतही जाणले पाहिजे. चित्त आणि चित्तदृश्य ही एकमेकांवर अवलंबून असतात. या दोहोनाही स्वातंत्र्य असत नाही. स्वप्नजीव, मायाजीव व मंत्रादिनिर्मित जीव हे जसे कल्पनामात्र असतात, तसेच जागृतीतील जीवही कल्पनामात्र आहेत. सर्व चित्तच आहे आणि ते चित्त तत्त्वतः आत्माच आहे. याचे विवरण गौडपादकारिकेतील अलातशांतिप्रकरणाच्या भाष्यांत (६१ पासून ७२ पर्यंतच्या श्लोकांत) केले आहे.

७२. जागृतीत चित्तकाल, द्वयकाल असा कालभेद आहे ; व स्वप्नांतही आहे ; या दोनही मध्ये देशकालनिमित्तें भिन्न भिन्न असतात. यावरून या दोन अवस्थांना परस्पर देशकालनिमित्तांचा संबंध नाही असे ज्ञाने. जागृतावस्थेत मनुष्य प्रांतीमुळे जसे रज्जुसर्पादि सत्य आहेत असे

मानीत असतो तसेंच स्वप्नांतही भ्रांतीने दृश्य सारें सत्य म्हणून पहात असतो. 'तत्रैव पश्यति न तु जागरितादुत्पद्यमानात्' (मां.का. भा.४-४१) त्या वस्तु केवळ स्वप्नांतच भ्रांतीने पहात असतो; असें असतां, जागरितावस्थेच्या बासनेमुळे त्या उत्पन्न झालेल्या असतात आणि त्या दोहोंमध्ये खराच एकमेकांस कार्यकारणभाव असतो - असें समजणें बरोबर नाही.

७३. स्वप्न आणि जागरित ह्या दोन्ही समान रीतीने त्या त्या अवस्थेच्या कालीं दिसणाऱ्या प्रपंचानी युक्त होऊन असतात - असें सिद्ध झालें. 'स्वप्नान्तं जागरितान्तं चोभौ येनानुपश्यति । महान्तं विभु-मात्मानं मत्वा धीरो न शोचति ॥' (मां.का. २-१-४). स्वप्न व जागरित ह्या दोन्ही अवस्थांना अःश्री ज्या आत्मचैतन्याने पहात असतो, तें चैतन्यच महान्, या दो। अवस्थाहूनही महान्यापक व अपरिच्छिन्न असलेलें; व तोच माझा आत्मभूत परमात्मा, - असें ज्याने जागले आहे, तो या अवस्थातीळ दृश्यांच्या भावाभावांसाठी कधीही शोक करीत नाही.

७४. जाग्रत्, स्वप्न हीं दोन्ही त्या त्या अवस्थेनीळ मनाची केवळ स्पंदने आहेत. 'जाग्रत्प्रज्ञा अनेकसाधना बहिर्विषयेवाचमस-माना मनःस्पन्दनमात्रा सती तथाभूतं संस्कारं मनस्साधते । तन्मनस्तथा संस्कृतं चित्रित इव पटो ब्राह्मसाधनानपेक्षमविद्या-कामकर्मभिः प्रेर्यमाणं जाग्रद्बदवभासते ।' (मां.भा. मं. ४) 'जागृतीतील जाणीव अनेक साधनांसहित बाह्य विषयांनी युक्त असल्यासारखीं दिसली तरी, तें केवळ मनःस्पंदनच असतें. त्याच्या संस्कारामुळे स्वप्नांत चित्त हें चित्रित पडद्याप्रमाणें, बाहेरील साधने कांही नसतानाच अविद्याकामकर्मांनीं प्रेरित होऊन जागराप्रमाणेंच दिसतें' - ही व्यवहारदृष्टीने सांगितलेली गोष्ट झाली. परमार्थदृष्टीने या दोहोंचा एकमेकांशी कांहीच संबंध नाही. जागर अनेकाना मिळून होत असतो, व स्वप्न हें आःश्रीं प्रत्येकाला आपापल्या पुरतेच निरनिराळें पडत असतें - अशी आमची भावना. पण

खरी स्थिति अशी आहे :- ' यथा स्वप्नः स्वप्नदृश एव सन् साधारण-विद्यमानवस्तुवदवभासते तथा तत्कारणत्वात् साधारणविद्यमानवस्तु-वदवभासमानम्, न तु साधारणं विद्यमानवस्तु । स्वप्नवदेव ' । (मां.का. भा. ४-३७). स्वप्न हें प्रत्येकाला स्वतःपुरतेंच पडत असलें तरी, त्या काळीं, जसें जागृतींतल्यासारखेंच आणि तें अनेकांना मिळूनच दिसल्यासारखें भासतें, तशीच जागृतीची स्थिति आहे - असें म्हणणेच युक्त आहे. जाग्रत् व स्वप्न या दोनही मिथ्याच आहेत आणि त्यांतील एका अवस्थेहून दुसरीत विशेष असें कांहीच नाही, असें मागें स्पष्ट केलें आहे. या अवस्थांना देशकालादिकांचा परस्पर संबंध नसल्याकारणाने, त्यांस कार्यकारणभाव कल्पणेंही बरोबर होत नाही. 'अन्यथाग्रहण' - म्हणजे, तत्त्वतः अद्वैतच अपलेला आत्मा प्रमातृप्रमाणप्रमेयरूप आहे असें कल्पणें, हें या दोनही अवस्थामध्ये समान आहे.

७५. याप्रमाणें जाग्रत्, स्वप्न हीं दोनही अन्यथाग्रहणरूप स्वप्नच आहे हा निश्चय श्रुतिसम्मत आहे. म्हणूनच श्रुति सांगत आहे कीं 'स वा एष एतस्मिन् बुद्धान्ते रत्वा चरित्वा दृष्ट्वैव पुण्यं च पापं च पुनः प्रतिन्यायं प्रतियोन्याद्रवति स्वप्नान्तायैव ।' (वृ. ४-३-१७) 'तो हा जागृतीत रति पाऊन विहरून पुण्य आणि पाप केवळ पाहून पुनः आल्याप्रमाणें मागील स्वप्नाच्या स्थानीच जाऊन प्रविष्ट होतो'. जागृति सुद्धा स्वप्नच आहे हें जर श्रुतीला समत नसतें तर 'पुण्य पापें वरून' असें म्हटलें असतें, 'पुण्य पापें पाहून' असें म्हटलें नसतें. तसेंच सुषुप्तीचे लक्षण सांगताना श्रुतीने 'यत्र सुप्तो न कंचन कामं कामयते न कंचन स्वप्नं पश्यति' (वृ. ४-३-१९) असें म्हटलें आहे. 'जेथें कोणत्याही विषयाची कामना करीत नाही, कोणतेही स्वप्न पहात नाही' असा उल्लेख बरील सिद्धांताला अनुगुण आहे. 'जागरितेऽपि यद्दर्शनं तदपि स्वप्नं मन्यते श्रुतिः । अत आह-न कंचन स्वप्नं पश्यतीति ।' (वृ. भा. ४-३-१९). जागृतीत दिसणारे केवळ स्वप्नच आहे, असें

श्रुतीचें मत. यांच अर्थाने श्रुतींत 'जेथें कोणतेही स्वप्न पहात नाही' असा निर्देश केला आहे.

७६. सुषुप्तीमध्ये जागृति व स्वप्नांतल्याप्रमाणें पदार्थ निरनिराळे असत नाहीत, त्यांचे ज्ञानही निरनिराळे असत नाही, व त्यांच्यापुढें होणारे सुखही निरनिराळे असत नाही. 'सुषुप्तस्थान एकीभूतः प्रज्ञानघन एवानन्दमयो ह्यानन्दभुक् चेतोमुखः प्राज्ञस्तृतीयः पादः ।' (मां. ५) सुषुप्तस्थानाचा आत्मा एकरूप असतो, ज्ञानघन असतो, आनंदमय असतो, आनंद भोगीन असतो, व विशेषांच्या जाणीवेचें द्वार होऊन असतो. हा प्राज्ञ तृतीय पाद आहे, असें श्रुतीने म्हटलें आहे. 'प्रज्ञप्तिमात्रमस्यैवासाधारणं रूपम् इति प्राज्ञः । इतरयोर्विशिष्टमपि विज्ञानमस्ति ।' (मां. भा. मं. ५) सुषुप्तात्म्यालाच प्रज्ञा म्हणजे चैतन्यमात्र स्वरूप हें असाधारण स्वरूप आहे; विश्व व तैजस यांना निरनिराळें विशेषज्ञानही असतें. याकरितां सुषुप्तात्म्याला प्राज्ञ असें नांव आहे. सुषुप्तीमध्ये आत्मा हा चिन्मात्र असल्याप्रमाणें, सन्मात्र व आनंदमात्रही असतो.

७७. सुषुप्तीमध्ये प्रमातृरूप जीव प्रमातृत्व सोडून असतो. 'यन्मयो यत्स्थश्च जीवो मननदर्शनश्रवणादिव्यवहाराय कल्पते तदुपरमे च स्वं देवतारूपमेव प्रतिपद्यते ।' (छां. भा. ६-८-१). जीव हा मनोमय होऊन, मनांत राहूनच मनन, दर्शन, श्रवण इत्यादि व्यवहार करूं शकतो. त्या मनाने जर आपला व्यापार सोडून दिला तर तो जीव आपलेच असलेले परदेवतारूप पावतो. 'यत्रैतत्पुरुषः स्वपिति नाम सता सोम्य तदा संपन्नो भवति स्वमपीतो भवति तस्मादेनं स्वपितीत्याचक्षते ।' (छां. ६-८-१). "ह्या पुरुषाला 'स्वपिति' (निजतो) असें म्हणतात तेंव्हा तो सद्ब्रह्मी एकरूप होऊन त्यांत प्रवेश करतो; तो आपल्या स्वरूपाच लय होत असल्याकारणाने त्याला 'स्वपिति' म्हणतात"— ही श्रुति जीव सुषुप्तींत परमात्म्यांत एकरूप होऊन

असतो, असे सांगत आहे. 'सुषुप्त एव स्वं देवतारूपं जीवत्व-
विनिर्मुक्तं दर्शयिष्यामीत्याह ।' (छां. भा. ६-८-१) सुषुप्तीतच
जीवत्व सोडून दिलेल्या त्याचें देवतारूप समजाऊन देण्याकरितां
उद्दालकाने असे म्हटलें आहे.

७८. सुषुप्तीमध्ये असलेलें आत्मस्वरूप असंसारिक असतें हें
सांगण्यासाठीं श्रुति विविध रीतीने त्या स्वरूपाचें वर्णन करित आहे.
'सलिल एको द्रष्टाऽद्वैतो भवत्येष ब्रह्मलोकः सम्राडिति हैनमनु-
शशास याज्ञवल्क्य एषास्य परमा गतिरेषास्य परमा संपदेपोऽस्य
परमो लोक एपोऽस्य परम आनन्द एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि
मात्रामुपजीवन्ति ।' (बृ. ४-३-३२). हा आत्मा स्वच्छ, अद्वितीय,
द्रष्टा आणि अद्वैत असतो. हाच ब्रह्मलोक ; ही या विज्ञानमयाची
परम गति ; हीच याची परमसंपत्ति ; हाच याचा परमलोक आणि हाच
याचा परमानंद. इतर प्राणी या आनंदाच्या अंशानेच उपजीवन करित
असतात. 'अत्र पिताऽपिता भवति माताऽमाता लोका अलोका
देवा अदेवा वेदा अवेदाः । अत्र स्तेनोऽस्तेनो भवति भ्रूणहाऽभ्रूणहा
चाण्डालोऽचाण्डालः पौलकसोऽपौलकसः श्रमणोऽश्रमणस्तापसोऽ-
तापसोऽनन्वागतं पुण्येनानन्वागतं पापेन तीर्णो हि तदा सर्वाञ्छोकात्
हृदयस्य भवति ।' (बृ. ४-३-२२). यथे पिता पिता नव्हे, माता
माता नव्हे, लोक लोक नव्हेत, देवता देवता नव्हेत, वेद वेद नव्हेत,
चोर चोर नव्हेत, भ्रूणघ्न भ्रूणघ्न नव्हे, चाण्डाल चाण्डाल नव्हे, पौलकस
पौलकस नव्हे, श्रमण श्रमण नव्हे, व तापस हा तापस नव्हे. या रूपा-
बरोबर पुण्य केव्हाही जात नाही, पापही जात नाही ; तेंव्हा हा हृदयांतील
सर्व शोकांना ओलांडून पलीकडे गेला असतो, असा श्रुतीचा अर्थ.
सुषुप्तीचा अनुभवही या श्रुतीला अनुगुण आहे. तथे आत्म्यांत प्रमाण-
प्रमेयादिविभाग किंवा क्रियाकारकफलविभाग कांहीही नसतात, तो
केवळ परमानंद स्वरूप होऊन असतो, यास सार्वत्रिकानुभव प्रमाण आहे.

७९. जाग्रत्-स्वप्नांतील नामरूपात्मक दृश्यभेद सुषुप्तीमध्ये मुळीच असत नाही. तेथे देशकालनिमित्तांची प्रतीति असत नाही. या करिता, सुषुप्तावस्थेत असलेल्या निर्विशेष अशा आत्म्याला 'अज्ञाकृतात्मा' असे श्रुतीने वर्णिले आहे. 'एष सर्वेश्वर एष सर्वज्ञ एषोऽन्तर्याम्येष योनिः सर्वस्य प्रभवाप्ययौ हि भूतानाम् ।' (मां. ६), हाच सर्वेश्वर, हाच सर्वज्ञ, हाच अंतर्यामी, हाच सर्वास कारण, आणि भूतांस उत्पत्ति व लय हाच - असे श्रुतीने जे वर्णन केले आहे, ते सुषुप्तात्म्यालाच लागू पडते. 'स यथोर्गनाभिस्तनुनोच्चरेद्यथाग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्त्येव-मेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे देवाः सर्वाणि भूतानि व्युच्चरन्ति ।' (बृ. २-१-२०). ज्याप्रमाणे कोळी आपण तंतु होऊन बाहेर पडतो, ज्याप्रमाणे अग्नीवासून ठिगण्या बाहेर पडतात, त्याच प्रमाणे आत्म्यापासून वागादि सकल प्राण, 'सर्व लोक' म्हणजे कर्मकले, सर्व देवता आणि सर्व भूते बाहेर पडून असतात, असे दुसरें एक उपनिषत् सांगते. सुषुप्तीमध्ये क्रियाकारकफलयुक्त प्रपञ्च असत नाही. तेथील साक्षिस्वरूप जाग्रत्-स्वप्नांमध्येही असतेंच. परंतु या अवस्थांमध्ये अनेक विशिष्ट आत्मे आणि क्रियाकारकादि प्रपंच दिसून येतो - हा एक विशेष आहे. जागृतीत दिसणाऱ्या ह्या दोहोंचे योग्य विवेचन केले म्हणजे, प्रपंचाला आत्म्याशिवाय अन्य कोणतेही उपादान-कारण किंवा निमित्त-कारण आहे असे कल्पण्यास जागा असत नाही. श्रुतीने सांगितल्याप्रमाणे, साक्षिस्वरूप आत्माच प्रपंचाचे प्रभवाप्यय म्हणजे उत्पत्तिलयस्थान आहे, असे म्हणणे युक्त आहे; प्रपंच हा आत्मवश असून आत्मचैतन्याने प्रकाशित होत असतो; व तो आत्माच सर्व भूतांचाही आत्मा असतो. म्हणूनच त्यास सर्वेश्वर, सर्वज्ञ, अंतर्यामी असे श्रुतीने जे म्हटले आहे ते अनुभवानुसारी आहे - असेच कळू करायें लागते.

८०. या दृष्टीने पाहिले तर, आत्म्याला निष्प्रपंच आणि सप्रपंच अशी दोन रूपे आहेत असे म्हणावें लागतें ना ? पण, वस्तुतः प्रपंच हा

केवळ जागृतस्वप्नांमध्येच दिसत असल्याकारणाने, व तेथील प्रंच मार्गे सांगितल्याप्रमाणे केवळ मिथ्याभात असल्यामुळे, आत्म्याचे नामरूप-प्रपंचरूपाने दिसणे हे अविद्याकार्यच आहे-असे सांगावे लागते. आत्म्याच्या परमार्थस्वरूपाशी तुलना करून पाहिल्यास, सर्व दृश्ये मिथ्याच आहेत, म्हणजे त्यांचा परमार्थ आत्माच आहे. 'सतां विद्यमानानां स्वैनाविद्याकृतनामरूपमायास्वरूपेण सर्वभावानां विश्वतैजसप्राज्ञ-भेदानां प्रभव उत्पत्तिः ।' (मां.का. भा. १-६) परमार्थतः आत्म्यांत आत्मरूपानेच असलेले भावच पृथक् पृथक् विश्व, तैजस, प्राज्ञ या नांवाचे अवियेने झालेल्या मायारूपाने जन्म घेतात. 'यथा रज्ज्वां प्राक्सर्पोत्पत्तेः रज्ज्वात्मना सर्पः सन्नेवासीत् एवं सर्वभावानामुत्पत्तेः प्राक् प्राणवीजात्मनैव सत्त्वम् ।' (मां.का. भा. १-६). ज्याप्रमाणे मिथ्या सर्प रज्जूच्या ठिकाणी उत्पन्न होण्यापूर्वी, रज्जूच्या रूपाने असूनच सर्प होऊन दिसतो, त्याचप्रमाणे सकल भाव प्राज्ञ अशा बीजरूपाने असूनच मायारूपाने उत्पन्न होतात.

८१. ब्रह्माने 'मी बहु'होईन, उत्पन्न होईन' असे म्हटले, आणि प्रपंच झाला-असे श्रुतीत आहे. आत्म्यांत आत्मरूपानेच असलेली अविद्याकृत नामरूपे निराळीं होणेच हे बहुमवन आणि जनन आहे. 'यदा आत्मस्थेऽनभिव्यक्ते नामरूपे व्याक्रियेते तदा नामरूपे आत्मस्वरूपापरित्यागेनैव ब्रह्मणाऽप्रविभक्तदेशकाले सर्वावस्थासु व्याक्रियेते । तदेतन्नामरूपव्याकरणं ब्रह्मणो बहुभवनम् । नान्यथा निरवयवस्य ब्रह्मणो बहुत्वापत्तिरुपपद्यतेऽल्पत्वं वा ।' (तै.भा. २ ६) ज्यावेळीं आत्म्यांतील नामरूपे व्याकृत होतात त्यावेळीं तीं आत्मस्वरूप न सोडतांच व्याकृत होतात. ब्रह्मस्वरूप सोडून कांही तीं (नामरूपे) स्वतंत्रपणे आपणच एकेका देशकालातील वस्तू होऊन असत नाहीत. याप्रमाणे व्याकृत होणेच ब्रह्माने बहु होणे आहे. ब्रह्म निरवयव असल्या-कारणाने - बीज फुटून अनेकरूपी वृक्ष होण्याप्रमाणे - तें सृष्टि होऊन

बहुरूप पावत नाही, आणि प्रलयामध्ये एक होऊन अल्पत्वही पावत नाही. रज्जु सर्परूपाने दिसत असतांनाही तो सर्प, रज्जुरूप सोडून असत नाही ना ? तसेच, जाग्रत-स्वप्नांमध्ये दिसणारा अनेकभावरूप प्रपंच तेंव्हाही अद्वितीय आत्मा असलेल्या साक्षिस्वरूपाला सोडून असतच नाही.

८२. या रीतीने पाहिले तर आत्मा केंव्हाही एकच स्वरूपांत असतो. 'मायाविनः सूत्रप्रसारणसमः सुषुप्तस्वप्नादिविकासः । तदारूढ-मायाविसमश्च तत्स्थः प्राज्ञतैजसादिः । सूत्रतदारूढाभ्यामन्यः परमार्थमायावी स एव भूमिष्ठो मायाच्छन्नोऽदृश्यमान एव स्थितो यथा तथा तुरीयाख्यं परमार्थतत्त्वम् ॥' (मां. का. भा. १-७) मायावी डोंबाऱ्याने टाकलेल्या दोराच्या शिडीप्रमाणे सुषुप्तस्वप्नादिके दिसणे आहे ; त्या शिडीवर चढलेल्या खोऱ्या मायावीसारखा असणारा प्राज्ञतैजसादिरूपी आत्मा आहे ; मायेने गुप्त झालेल्या पण जमिनीवरच उभा असलेल्या स्वऱ्या मायावी डोंबाऱ्याप्रमाणे तुरीय नांवाचे परमार्थरूप आत्मतत्त्व आहे. अवस्था असोत किंवा अवस्थांमधील आत्मरूप असो, तें केंव्हाही सत्य आत्म्याला सोडून मित्र असतच नाही.

८३. आत्मा, आपण आहे तसाच असून, नामरूपात्मक प्रपंच कां उत्पन्न करतो ? हा विचारण्यायोग्य असा प्रश्न नव्हे. कारण, वास्तविक पाहतां, आत्मा परमार्थतः प्रपंच होऊन असतच नाही. 'न हि रज्ज्वादीनामविद्यास्वभावव्यतिरेकेण सर्पाद्याभासत्वे कारणं शक्यं वक्तुम् ।' (मां. का. भा. १-९). रज्जु इत्यादि सर्प इत्यादिरूपाने दिसण्याला अविधेशिवाय दुसरें काय कारण असतें ? त्याप्रमाणे आत्मा हा निरंतर आत्मरूपानेच असतो. अविद्यादृष्टीने पाहिले तरच तो प्रपंच रूपाने दिसतो. याला अविद्यास्वभावाशिवाय दुसरें कारणच नाही.

८४. अवस्थात्रय विचाराने काय सिद्ध होतें म्हणजे, 'ज्ञस्वरूपा-विशेषेऽपि इतरेतरव्यभिचारादसत्यत्वं रज्ज्वादाविव सर्पधारादि-

विकल्पितभेदवत् । सर्वत्राव्यभिचाराज्जस्वरूपस्य सत्यत्वम् । ' (मां. भा. मं. ७) चैतन्यस्वरूप हे निरंतर एकत्र जरी असले तरी, इतर स्वरूपे - म्हणजे, अंतःप्रज्ञत्व, बहिःप्रज्ञत्व इत्यादि - एकमेकांना सोडून जात असल्यामुळे, तीं असत्यच आहेत. जागृतीमध्ये बहिःप्रज्ञत्व, म्हणजे बाहेर पहाण्याचा धर्म, आहे असें दिसते; स्वप्नामध्ये अंतःप्रज्ञत्व, म्हणजे आपणांतच पहात असल्यासारखे असणे, हा धर्म दिसतो; सुषुप्तीमध्ये अप्रज्ञत्व, म्हणजे कांहीही न जाणतां असणे, हा धर्म दिसतो. यावरून, एकेका अवस्थेमध्ये मात्र दिसणारे हे कोणतेही धर्म आत्मस्वरूपाला तत्त्वतः लागलेले नाहीत. याचप्रमाणे, जाग्रत-स्वप्न-सुषुप्ती ह्या अवस्था आत्म्याच्या स्वरूपाला खरोखरच लागलेल्या नाहीत. म्हणून, संप्रपंचत्व किंवा निष्प्रपंचत्व आत्मस्वरूपाला लागलेले नाही, केवळ चैतन्यस्वरूपच परमार्थ आहे - असें सिद्ध होते.

८५. 'आत्मा चैतन्यस्वरूप आहे हे सुषुप्तीमध्ये नाहीसे होतें ना? सुषुप्तीत 'मला कांहीच कळले नाही' असाच परामर्श होत असतो, नव्हे काय? - असा कोणी प्रश्न करील. पण, 'सुषुप्ते व्यभिचरतीति चेन्न, सुषुप्तस्थानुभूयमानत्वात् ।' (मां. भा. मं. ७) सुषुप्तीमध्ये चैतन्य-स्वरूपही व्यभिचरित होतें असें समजू नये; कारण सुषुप्ती अनुभवाला येते; ज्या अनुभवाला सुषुप्ति येते, तेंच आत्मचैतन्यस्वरूप.

८६. सुषुप्तीमध्ये चैतन्यस्वरूप असले तरी तेथे कांहीही जाणतां न येण्याचे कारण तेथे सर्व कांही प्राज्ञांत एक होऊन असते. 'अयं पुरुषः प्राज्ञेनात्मना संपरिष्वक्तो न बाह्यं किंचन वेद नान्तरम् ।' (वृ. ४-३-२१) हा पुरुष प्राज्ञात्म्याकडून आलिंगित होऊन असल्या-कारणाने, बाहेर अथवा आंत असलेले कांहीही न जाणतांच असतो. म्हणून, 'एकत्वमेवाज्ञानहेतुः' (वृ. भा. ४-३-२१) परमात्मस्वरूपी ऐक्य होऊन असणेच जाणीव नसण्याचे कारण आहे. 'यद्वै तन्न

विज्ञानाति विज्ञानम् वै तन्न विज्ञानाति नहि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्न तु तद् द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यद्विज्ञानीयात् ।' (बृ. ४-३-३०). तेथें, म्हणजे सुषुप्तीत, त्याचा जाणण्याचा स्वभाव असूनही न जाणता राहतो. कारण, त्याहून मित्र अशी निराळी द्वितीय वस्तूच असत नाही; दुसरी वस्तु असली तरच ना तो जाणील ?

८७. आत्मा सुषुप्तीत केवल चैतन्यस्वरूपच असतो, तसाच तो स्वप्न-जागरितावस्थांतही असतो. तथापि या दोन अवस्थामध्ये त्यांस द्वितीय असा प्रपंच आहे असें भासविणारी चुकीची समजूत असते. 'अन्यथागृह्यतः स्वप्नो निद्रा तत्त्वमजानतः । विपर्यासे तयोः क्षीणे तुरीयं पदमश्रुते । (मां.का. १-१५) असें गौडभादानी म्हटलें आहे. चूक समजूत हेंच स्वप्न. म्हणून स्वप्न आणि जागरित हीं दोन्ही स्वप्नच आहेत असें म्हणावयास हरकत नाही. तत्त्वाचें अज्ञान हीच निद्रा आहे. म्हणून आत्मस्वरूपाचें ज्ञान नसणें - या स्वरूपाची निद्रा तीनही अवस्थामध्ये असते, असें म्हणावयास हरकत नाही. या तीन अवस्थांपैकी सुषुप्तीत केवल तत्त्वाग्रहण असतें; जाग्रत्स्वप्नांमध्ये अन्यथाग्रहण हेंच मुख्य असतें. पण, येषपर्यंत आम्ही विचारांत आणिलेल्या विवेकदृष्टीने पाहिल्यास सुषुप्तीत कोणतेही अज्ञान नसतें; कारण ज्ञानस्वरूप आत्मा एकटाच तेथें असतो. तसेंच, जाग्रत्स्वप्नांमध्येही तोच आत्मा एकटाच खरोखर असतो. अज्ञानच मुळीं नसल्याकारणाने आत्म्याला अन्यथाज्ञानही असत नाही. असें पाहिले तर, आत्म्याला जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ती ह्या तीन अवस्था आहेत असें मानणें हीच एक चुकीची समजूत होते. म्हणूनच श्रुति 'त्रयः स्वप्नाः' (ऐ. १-१२) म्हणजे, हीं तीनही स्वप्नेच आहेत असें सांगतें. म्हणून आत्मा नित्य निरवस्थ आहे हाच सिद्धांत होय.

८. आत्मा अज आणि अद्वय आहे

८८. आत्मज्ञानाचें स्वरूप समजावून सांगण्याकरिता श्री गौड-पादानीं एक श्लोक लिहिला आहे :- 'अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते । अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा ॥' (मां. का. १-१६) अनादि मायेच्या योगाने स्वप्न पहात असलेला जीव जेव्हा जागा होतो तेव्हा अज, अनिद्र, अस्वप्न आणि अद्वैत अशा तुरीयात्म्याला तो जाणतो-असा या श्लोकाचा अर्थ. आत्मा अनिद्र अस्वप्न आहे, ही गोष्ट मागें अवस्थात्रय-परीक्षणाने आपण पाहिली आहे. तसाच तो अज म्हणजे जन्मादिविकार नसलेला आणि अद्वैत म्हणजे आपल्याहून दुसरा नसलेला असा आहे, हेही या अवस्थात्रय-परीक्षणानेच सिद्ध झाले आहे. कारण, आत्म्याहून अन्य अर्शा देशकालनिमित्ते नसल्यामुळे, व तो स्वतः निरवयव आणि निर्गुण असल्याकारणाने, त्याला जन्मादिविकार नाहीत हें स्पष्ट होतें. याच कारणाने तो अद्वैत आहे, त्याहून अन्य त्याच्याच सारखे आत्मे अथवा त्याहून विलक्षण असे अनात्मे नाहीत, आणि त्याच्यांत कोणतेही भेद नाहीत, असें सिद्ध झालें. तथापि, तो अज आणि अद्वय आहे हें अधिक स्पष्ट करण्यासाठीं हा खंड आरंभिला आहे.

८९. या जगांत असलेल्या आणि जन्मलेल्या अनेक जीवांपैकी मी एक आहे; उपासनारूप साधनें करून देहपतन झाल्यावर मी परमात्म्यांत सायुज्य पावतो-अशी कांही लोकांची भावना असते. प्रपंच हा परमात्म्यापासून उत्पन्न झाला आणि सकल जीव हे परमात्म्यापासूनच जन्मले असें श्रुतींत सांगितले आहे. 'सोऽकामयत । बहु स्यां प्रजायेयेति । स तपोऽतप्यत । स तपस्तप्त्वा । इदं सर्वमसृजत । यदिदं किं च' (तै. २-६). त्याने 'मी बहु होईन, जन्म घेईन' अशी इच्छा केली ;

त्याने तप केलें. आणि तप करून त्याने ही सर्व सृष्टी केली. 'यथाग्नेः क्षुद्रा विस्फुल्लिङ्गा व्युच्चरन्त्येवमेवाम्मादात्मनः सर्वे प्राणाः ----- सर्व एव आत्मानो व्युच्चरन्ति ।' (बृ. मा. २-१-२३). अग्नीपासून ठिणभ्या उडून बाहेर पडताना, त्याप्रमाणे परमात्म्यापासून सर्व प्राण व हे सकल जीवांमे उडून बाहेर पडले आहेत. 'तथाऽक्षराद्विविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापि यन्ति ।' (सु. २-१-१). 'पेट घेऊन जळत असलेल्या अग्नीपासून सारूप ठिणभ्या जशा बाहेर पडतात, तसें ह्या नाशरहित परमात्म्यापासून जीवभाव जन्म घेतात व त्यांतच लग्न पावतात' या व अशा अर्थाच्या श्रुति याला प्रमाण आहेत - अशी या उपासकांची भावना आहे. पण ही भावना बरोबर नाही. कारण, आत्मा हा कार्य-स्वरूप आहे असें कल्पिणेच असाध्य आहे. 'अप्रत्याख्येयस्वभावत्वा-देवाकार्यत्वमात्मनः ।' (सु. भा. २-३-७) आत्मा नाही असें म्हणताच येत नाही; तसा स्वभावाच आत्म्याचा आहे. आत्मा जन्मतो असें म्हटल्यास त्यास नाशही आहे असें होईल. परंतु आत्म्याचा नाश कल्पिणेही होत नाही. कारण तसें कल्पिण्यास सुद्धां आत्माच पाहिजे असतो. 'सर्वे हि विनश्यद्विकारजातं पुरुषान्तं विनश्यति । पुरुषो विनाशहेत्वभावादविनाशी, विक्रियाहेत्वभावाच्च कूटस्थनित्यः, अत एव नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः ।' (सु. भा. १-१-४). कार्य म्हणून जें आहे तें सारें पुरुषापर्यंतच नाश पावेल; पण, सर्व नाश पावले तर पुरुषाचा नाश करणारा हेतूच नसल्याकारणाने, तो अविनाशीच आहे. निरवयव अशा त्याच्यांत, विकारास कोणतेही कारण नसल्यामुळे तो कूटस्थ नित्य आहे, कधीही कशाही प्रकारें बदल पावत नाही. म्हणून तो सदा शुद्ध, ज्ञानस्वरूप, आणि मुक्तस्वरूप आहे. 'स वा एष महानज आत्माऽजरोऽमरोऽमृतोऽभयो ब्रह्म ।' (बृ. ४-४-२५) इत्यादि श्रुतींमध्येही 'तो आत्मा जन्मादिविकाररहित आहे'-असेंच सांगितले आहे. म्हणून 'जीव जन्मला आहे असें म्हणणे' - बरोबर नाही. तसेंच

त्याला उपासनेने मुक्ति मिळावयाची आहे असे म्हणणेही बरोबर नाही, त्याचप्रमाणे, 'प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतम्' (मां. मं. ७) इत्यादि श्रुतीमध्ये 'आत्मा कोणताही प्रपंच-संबंध नसलेला मंगलस्वरूप आणि अद्वैतरूप आहे'- असे सांगितल्यावरून व आत्म्यांत कोणताही प्रपंच नाही ही गोष्ट अवस्थात्रय-परीक्षणाने सिद्ध झाली असल्याने, 'चेतनाचेतनरूप असा हा प्रपंच परमात्म्यापासून उत्पन्न झाला'- असे म्हणणे बरोबर नाही.

९०. 'प्रपंच प्रत्यक्षादिप्रमाणांनी सिद्ध झाला आहे ; यांत अनेक कर्तृ भोक्तृ असे जीव असल्याचेही अनुभवांत आहे. श्रुतींत, आकाशादि प्रपंच परमात्म्यापासून उत्पन्न होऊन, त्याच्यांतच राहून, त्याच्यांतच लय पावतो आणि परमात्म्यापासून जीवाची उत्पत्तिही होते - असे सांगितले आहे. हीं सर्व प्रमाणे नाकारणे बरोबर होईल काय ?'- अशी शंका उत्पन्न होईल. पण, सर्वांत प्रबलतम अशा अनुभवाला, आणि आत्म्याचे अजाद्वयत्व प्रतिपादणाऱ्या श्रुतींना व 'तत्त्वमसि' इत्यादि ब्रह्मात्मैक्य बोधणाऱ्या श्रुतीलाही विरुद्ध असल्यामुळे, प्रत्यक्षादि प्रमाणे हीं परमार्थ संबंधी प्रमाण होत नाहीत. तीं प्रमाणे व्यवहारापुरतीच गृहीत धरण्यांत कोणताही दोष नाही. प्रमाणप्रमेयव्यवहारच मुळीं अविद्यापूर्वक आहे, हे मागे दर्शविलेच आहे. यावरून प्रपंचोत्पत्ति व जीवोत्पत्ति सांगणाऱ्या श्रुति उत्पत्तिपर नाहीत असे जाणावे.

९१. 'श्रुतींचे तात्पर्य जर प्रपंचाची उत्पत्ति सांगण्यांत नसते तर, अनेक तऱ्हेचे दृष्टांत देऊन सृष्टीविषयी विस्तारपूर्वक श्रुति सांगत आहे, ते कां म्हणून ? आणि जीवांची उत्पत्तिही श्रुतीने कां सांगितली आहे ?'- अशी शंका घेतली तर 'मृल्लोहविस्फुलिङ्गादिदृष्टान्तोपन्यासैः सृष्टिर्या चोदिता प्रकाशिता कल्पिताऽन्यथाऽन्यथा स सर्वः सृष्टिप्रकारो जीवपरमात्मैकत्वबुद्ध्यवताराय उपायः ।' (मां. का. भा. ३-१५) जसे, एका मृत्तिकेच्या ज्ञानाने मृत्तिकेने तयार झालेल्या सर्व पदार्थांचे

ज्ञान होतें. तसेच एका आत्म्याच्या ज्ञानाने सर्व जगत् जाणलें असें होतें; कारण, कार्य हें कारणाहून निराळें असत नाही, 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् ।' (छां. ६-१-४) कार्य जगत् हें दृष्टांतातील घटाप्रमाणें आपल्या कारण आत्म्याहून भिन्न नाही, तें (जगत्) केवळ नाममात्र आहे, याप्रमाणे प्रपञ्च मिथ्या आहे असेंच श्रुति सांगत आहे. 'क्षुद्रा विस्फुलिङ्गाः', 'ममैवांशः'-इति च श्रूयते स्मर्यते चेति चेत् । न । एकत्वप्रत्ययार्थपरत्वात् । अग्रेहि विस्फुलिङ्गोऽग्निरेव इत्येकत्वप्रत्ययार्हो दृष्टो लोके । तथा चांशोऽग्निना एकत्वप्रत्ययार्हः ।' (वृ. भा. २-१-२०) अग्नीतून आलेली ठिणगी अग्नीच असते, तसेंच अंश हा अंशीच्याच स्वभावाचा असतो हें लोकांत प्रत्यक्ष दिसतें; म्हणून जीवपरमात्मैकत्वबोध स्थिर करण्याच्या उद्देशाने श्रुतीने ठिणगीचा दृष्टांत दिला आहे. गीतेने जीव परमात्म्याचा अंश आहे, असें म्हटलें आहे. त्याचप्रमाणें जीवोत्पत्तिपर वाक्ये सारी ऐक्यज्ञानास उपाय आहेत - असें समजावें.

९२. प्रपंचामध्ये अनेक जीव आहेत असें दिसणाऱ्या अनुभवाची वाट काय ? यास उत्तर - 'बुद्ध्याद्युपाधिनिमित्तत्वं त्वस्य प्रविभाग-प्रतिभानम् आकाशस्येव घटादिसंबन्धनिमित्तम्' (सु. भा. २-३-१७), आत्मा एकटाच असला तरी, बुद्धि इत्यादि उपार्थांच्या निमित्ताने तो अनेक जीवरूपाने भासतो. आकाश हें एकच असून, घटादींच्या संबंधामुळे अनेक असल्यासारखें दिसत नाही काय ? तसेंच हें. 'आत्मा ह्याकाश-वज्रीवैर्घटाकाशैरिन्द्रोदितः । घटादिवच्च सङ्घातैर्जातावेतन्निदर्शनम् ।' (मां. का. ३-३). आकाश ज्याप्रमाणें घटांच्या उत्पत्तीच्या योगाने अनेक घटाकाशरूपाने दिसते, त्याचप्रमाणें आत्म्यापासून जीव उत्पन्न होतात. जसे आकाशापासूनच घटादि होतात, तसेंच देहेन्द्रियादि संघात आत्म्यापासूनच होतात. तदनन्यत्वन्यायाने, कार्यभूत जीव आणि देहेन्द्रियादिसंघात हे कारण जो आत्मा त्याला सोडून निराळें असत

नाहीत, हें तत्त्व सांगण्यासाठीच श्रुतीने उत्पत्ति सांगितली आहे. स्वप्नामध्ये अनेक जीव आणि त्याचे देहेन्द्रियादिसंघात हे आहेत असे भासतात, तसेंच मायानिर्मित रीतीने अनेक जीव आहेत असे भासत असतील. 'यथा स्वप्नमयो जीवो जायते म्रियतेऽपि च । तथा जीवा अमी सर्वे भवन्ति न भवन्ति च ॥' (मां.का. ४-६८), 'सङ्घाताः स्वप्नवत्सर्वे आत्ममायाविसर्जिताः ।' (मां. का. ३-१०) त्याचप्रमाणे, जागरित प्रपंचामध्येही अनेक जीव उपजतात व मरतात असे जरी दिसले तरी तो पारमार्थिकानुभव असे म्हणता येत नाही. स्वप्न आणि जागरित या दोनही अवस्था सारख्या आहेत - हें मागील प्रकरणांत स्पष्ट केलेच आहे.

९३. सुषुप्तीतील आत्मा जगाच्या 'प्रभवाप्ययौ' म्हणजे उत्पत्तिलयाला कारण आहे, असे श्रुतीत सांगितले आहे. येथे लक्ष्यांत ठेवावयाचे एक तत्त्व आहे. मागे सांगितल्याप्रमाणे, जागर व स्वप्न ही दोनही सारखीच मिथ्या असल्यामुळे तेथील प्रपंच उत्पन्न होणेंही नाही, लय होणेंही नाही. हें तत्त्व जाणणाऱ्यास आत्मा नित्य निध्रप्रपंचच असतो. 'प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तत न संशयः । मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः ॥' (मां.का. १-१७) द्वैत हें केवळ मायामात्र आहे, आणि अद्वैतच परमार्थ आहे. तथापि, प्राज्ञापासून जगत झाले असे जें सांगितले तें मिथ्यासर्पास रज्जु कारण असल्याप्रमाणे, आत्मा जगत्-रूपनेला कारणीभूत होतो हें सांगण्याच्या उद्देशानेंच.

९४. अजाद्वैत हाच सिद्धांत असला तरी, श्रुतीमध्ये जगज्जीवांची उत्पत्ति जी सांगितली आहे ती सामान्य अधिकाऱ्याकरिता आहे. 'उपलम्भात् समाचारादस्तिवस्तुत्ववादिनाम् । जातिस्तु देशिता बुद्धैरजातेऽसता सदा ॥' (मां.का. ४-४२) द्वैतवस्तु दिसत असल्यामुळे आणि त्या वर्णाश्रमादि धर्मांच्या आचरणांत येत असल्यामुळे त्या

सत्य आहेत अशी ज्यांची भावना आहे, त्यांस अद्वैती लोक जगज्जन्म सांगतात. ' तां गृह्णन्तु तावत् । वेदान्ताभ्यासिनां तु स्वयमेव अजाद्वयात्मविषयो विवेको भविष्यतीति । न तु परमार्थबुद्ध्या । ' (मां. का. भा. ४-४२) हे प्रथम ते ग्रहण करू देत, पुढे वेदान्ताभ्यासाने आत्मा अजाद्वय आहे ही जाणीव त्यांस आपोआप होईल. यादृष्टीने ते (अद्वैती) जगज्जन्म सांगत असतात. ' उपासनोपदिष्टेयं तदर्थमनु- कम्पया । ' (मां. का. ३-१६) उपासना सांगणे हेही मध्यम अधिकाऱ्यावरील अनुकंपेमुळे. उपास्य-उपासक भेद आणि उपासनेच्या योगाने साक्षात्कार करून घेऊन अर्चिरादि मार्गाने जाऊन ब्रह्म प्राप्त करून घेणे हे दोनही अविद्यादृष्टीनेच सांगितले आहेत. ' मरणे संभवे चैव गत्यागमनयोरपि । स्थितौ सर्वशरीरेषु चाकाशेनाविलक्षणः । ' (मां. का. ३-९) जीवाचे मरण, जनन, गति, आगमन, शरीरांत असणे - हे सर्व घटाच्या निमित्ताने आकाशास होण्याप्रमाणेच आहे, असे जाणावे.

९५. आत्म्याला विकार नाही, आणि जगाला अस्तित्व नाही. यावरून, तत्त्वतः कांहीही उत्पन्न होत नाही. हे जरी खरे आहे, तरी ' सतो हि मायया जन्म युज्यते न तु तत्त्वतः । ' (मां. का. ३-२७), ' सतो हि विद्यमानात् कारणान्मायानिर्मितस्य हस्त्यादिकार्यस्येव जगज्जन्म युज्यते । नासतः कारणात् । ... अथवा सतो विद्यमानस्य वस्तुनो रज्ज्वादेः सर्पादिवन्मायया जन्म युज्यते । न तु तत्त्वतो यथा तथा अप्राद्यस्यापि सत एवाजस्यात्मनो जन्म ॥ ' (मां. का. भा. ३-२७) मायावीकडून मायानिर्मित हची ज्या कारणाने उत्पन्न होती, त्याच कारणाने जगत् हे मायेपासून उत्पन्न होतं. आणि रज्जु इत्यादि सत्य वस्तूच सर्प इत्यादि रूपाने उत्पन्न होतात, त्याचप्रमाणे, अदृश्य, अज आणि सद्रूप असा आत्माच जगत् रूपाने, मायेने उत्पन्न होतो पण खरोखर तो उत्पन्न होत नाही. हाच वेदान्तामध्ये निरूपिलेला सत्कार्य- वाद आहे.

२६. 'नेह नानास्ति किञ्चन' (क. २-१-११) येषं काहीच नानात्व नाही. 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते' (बृ. २-५-१९) परमेश्वर अविद्येच्या जाणीवेने अनेकसा भासतो; 'अजायमानो बहुधा विजायते' (तै. भा. ३-१३) न जन्मतांच निरनिराळ्या रूपाने जन्मतो - अशा अर्थाच्या श्रुति, 'आत्मा अजाद्वय असून, तो केवळ मायेने जन्मल्यासारखा दिसतो' असेंच सांगतात. 'अविद्याकल्पितेन च नामरूपलक्षणेन रूपभेदेन व्याकृताव्याकृतात्मकेन तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीयेन ब्रह्म परिणामादिसर्वव्यवहारास्पदत्वं प्रतिपद्यते ।' (सू. भा. २-१-२७) ब्रह्म निर्विकार असलें तरी, अविद्याकल्पित असलेल्या, व्याकृत आणि अव्याकृत होत असलेल्या आणि नामरूपलक्षणयुक्त असलेल्या विशेषरूपाने परिणामादि व्यवहाराचा विषय होऊन असतें. तें नामरूप आत्माच आहे किंवा तें आत्म्याहून निराळेंच आहे-असें सांगता येत नाही. 'सर्वज्ञस्येश्वरस्य आत्मभूते इवाविद्याकल्पिते नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये संसारप्रपञ्चबीजभूते सर्वज्ञस्येश्वरस्य माया, शक्तिः, प्रकृतिः - इति च श्रुतिस्मृत्योरभिलष्येते ।' (सू. भा. २-१-१४) जणु सर्वज्ञ ईश्वराचें स्वरूपच अशा अविद्याकल्पित नामरूपानां ईश्वराची माया, शक्ति, प्रकृति - अशीं नावें श्रुतिस्मृतीमध्ये दिलीं आहेत. आत्म्यापासून जगत् उत्पन्न झालें असें म्हणताना या मायेला घरूनच आम्ही व्यवहार करीत असतो. हा सुद्धा अविद्यादृष्टीचा व्यवहारच असतो. 'यदा तु परमार्थदृष्ट्या परमात्मतत्त्वात् श्रुत्यनुसारिभिरन्यत्वेन निरूप्यमाणे नामरूपे मृदादिविकारवद् वस्त्वन्तरे तत्त्वतो न स्तः, सलिलफेनघटादिविकारवदेव, तदा तदपेक्ष्य 'एकमेवाद्वितीयम्', 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादिपरमार्थदर्शनगोचरत्वं प्रतिपद्यते ।' (बृ. भा. ३-५-१). परमार्थदृष्टीने श्रुत्यनुसार विचार करून नामरूपें हीं परमार्थतत्त्वाहून भिन्न आहेत की नाहीत याचें परीक्षण केलें असतां, ज्याप्रमाणें उदकाचा फेन, मृत्तिकेचा घट, इत्यादि पदार्थ कारणाहून

निराले असत नाहीत, आणि खरोखर ते नाहीतच, असा निश्चय होतो, त्याप्रमाणे तीं नामरूपे नाहीतच असा निश्चय झाला असतां, 'ब्रह्म एक अद्वितीय आहे', 'येथे नानात्व मुळीच नाही' - इत्यादि परमार्थज्ञानाचा व्यवहार सुरू होतो.

९७. सिद्धांत असा आहे कीं, 'न कश्चिज्जायते जीवः संभवोऽस्य न विद्यते । एतत्तदुत्तमं सत्यं यत्र किञ्चिन्न जायते ।' (मां.का. ३-४८) कोणताही जीव जन्मत नाही, अजाद्वय ब्रह्मच असलेल्या त्याला कारणही नाहीच. ज्या ब्रह्मांत जन्म म्हणून यत्किंचित्ही नाही, ते अजाद्वय ब्रह्मच सर्वांत श्रेष्ठ सत्य आहे.

१. आत्मज्ञानार्थी साधनें आणि फल

९८. आत्मा एकच असला तरी, परमात्म्यास शोधणारा प्रमाता, आणि शोधाने ज्याचे ज्ञान व्हावयाचे असते असा सर्वसंसारदोषवर्जित परमात्मा-असे दोन भेद त्याच्यांत अविद्येने कल्पित असतात. 'अन्वेष्ट-व्यात्मविज्ञानात् प्राक्प्रमातृत्वमात्मनः । अन्विष्टः स्यात् प्रमातैव पापमदोषादिवर्जितः ॥' (सू. भा. १-१-४). असे सांप्रदायिक वचन आहे. परमात्म्याला शोधून त्याचे ज्ञान करून घेतल्यावर प्रमाताच परमात्मा आहे असे कळून येते, असा ह्या वचनाचा अभिप्राय. म्हणून ज्ञानप्राप्तीपूर्वी साधनें करावी, असा श्रुतिस्मृतीमध्ये विधि सांगितला आहे. कर्म, उपासना, श्रवण इत्यादि सर्व ज्ञानास साधनें आहेत. 'विद्यासंयुक्तं नित्यमग्निहोत्रादि विद्याविहीनं चोभयमपि मुमुक्षुणा मोक्षप्रयोजनो-द्देशेन इह जन्मनि जन्मान्तरे च प्राग्ज्ञानोत्पत्तेः कृतं यत् तद् यथासाप्रथमं ब्रह्माधिगमप्रतिबन्धकारणोपात्तदुरितक्षयहेतुत्वद्वारेण ब्रह्माधिगमकारणत्वं प्रतिपद्यमानं श्रवणमननश्रद्धातात्पर्याद्यन्तरङ्ग-कारणापेक्षं ब्रह्मविद्यया सहैककार्यं भवति ।' (सू. भा. ४-१-१८). कर्मांगाचा आश्रय घेतलेल्या अशा कांही उपासना आहेत ; त्या उपासनांनी युक्त किंवा केवळ अग्निहोत्रादिकर्म या जन्मीं अथवा मार्गाल एखाद्या जन्मीं आचरलीं असल्यास, तीं आपल्या शक्त्यनुसार ज्ञानप्रतिबंधक पापाचा नाश करून ब्रह्मज्ञानास कारण होतात. आणि त्यानंतर श्रवण, मनन, श्रद्धा, तात्पर्य - इत्यादि अंतरंगसाधनें केल्यावर तीं ब्रह्मज्ञान देऊन, मोक्ष सुद्धा देतात.

९९. वेदविहित यज्ञ-दान-तपःकर्म ज्ञानाला कारण होतात, असे 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽ-नाशकेन' (ऋ. ४-४-२२) या श्रुतींत 'विविदिषासंयोगाच्चैषाम्

उत्पत्तिसाधनभावोऽवसीयते । ’ (सू. भा. ३-४-२६) विविदिषन्ति (जाणू इच्छितात) असे सांगितल्यावरून, तीं ज्ञानोत्पत्तीला कारण असतात असे निश्चित होतें. ‘स्वकर्मणाः तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः’ (गी. १८-४६) स्ववर्णाश्रमकर्म ईश्वरार्चन म्हणून केल्यास मनुष्य ज्ञाननिष्ठेची योग्यता प्राप्त करून घेतो असे गीतेतही सांगितलें आहे. यावरून ‘निःसङ्गतया द्वन्द्वप्रहाणपूर्वकमीश्वराराधनार्थं कर्मयोगे’ (गी. भा. २-३९) या वचनाप्रमाणें कर्मसंग नसतां, द्वंद्वतीत अशा समत्वबुद्धीने युक्त होऊन ईश्वराराधनार्थ आचारावधाचा कर्मयोग हें एक ज्ञानसाधनच आहे.

१००. कर्मयोग अंतःकरणातील कामादि दोष काढून टाकून तें शुद्ध करतो. ‘योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वाऽऽत्मशुद्धये ।’ (गी. ५-११). परंतु, कर्म हें वेदोक्त अग्निहोत्रादि कर्मच असावें असा नियम नाही. ज्यास आश्रमकर्म म्हणून असत नाही, त्यांनाही आत्मज्ञानाची प्राप्ति झाली असल्याचें श्रुतिस्मृतिवरून दिसून येतें. ‘रैकवाचक्रवीप्रभृतीनामेवंभूतानामपि ब्रह्मविच्वश्रुत्युपलब्धेः ।’ (सू. भा. ३-४-३६) रैक वाचक्रवी वगैरे ब्रह्मज्ञानी झाले होते, असे श्रुतीत आहे. ‘संवर्तप्रभृतीनां च नग्रचर्यादियोगादनपेक्षिताश्रमकर्मणामपि महायोगित्वं स्मर्यत इतिहासे’ (सू. भा. ३-४-३७) संवर्त इत्यादि पुरुष आश्रमकर्म नसताही महायोगी झाले होते असे इतिहास सांगतो. ‘पुरुषमात्रसंबन्धिभिर्जपोपवासदेवताराधनादिभिर्धर्मविशेषैरनुग्रहो विद्यायाः संभवति ।’ (सू. भा. ३-४-३८) मनुष्यमात्राला सांगितलेल्या जप, उपवास, देवताराधन - अशा निरनिराळ्या धर्मांनीही ज्ञानाला सहाय्य होऊ शकेल; पूर्वजन्मामध्ये केलेल्या कर्मांनीही ज्ञान प्राप्त होऊ शकेल. ‘तथा च स्मृतिः ‘अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्’ (गी. ६-४५) - इति जन्मान्तरसंचिंतानामपि संस्कारविशेषाननुग्रहीतृन् विद्याया दर्शयति ।’ (सू. भा. ३-४-३८)

अनेक जन्मांमध्ये संसिद्ध होऊन, त्यामुळे साधक परगति प्राप्त करून घेतो अशा अर्थाचे गीतावाक्य (गी. ६-४५) जन्मान्तरसंस्कारही ज्ञानाला कारण होतो, असेच सांगते. 'येषां पुनः पूर्वकृतसंस्कारवशाद् विदुर-धर्मव्याधप्रभृतीनां ज्ञानोत्पत्तिस्तेषां न शक्यते फलप्राप्तिः प्रतिषेद्धुम् । ज्ञानस्यैकान्तिकफलत्वात् ।' (सू. भा. १-३-३८) विदुर, धर्मव्याध वगैरेना जन्मांतरामध्ये केलेल्या साधनांच्या संस्काराने ज्ञानप्राप्ति झाली असल्यामुळे, वेदाधिकार नसतानाही मोक्षफल लाभते, हे नाकारता येत नाही; कारण ज्ञानाला मोक्षफल हे अवश्य ठरलेलेच आहे. 'श्रावयेच्चतुरो वर्णान् (म. भा. शां. ३२७-४९), इति चेतिहासपुराणाधिगमे चातु-र्वर्ण्यस्याधिकारस्मरणात् ।' (सू. भा. १-३-३८) चारही वर्णांच्या लोकांना इतिहास पुराणे श्रवण करवावी असे स्मृतिही सांगते. म्हणून, वैदिककर्माधिकार नसलेल्यांनाही ज्ञानाचा अधिकार आहे.

१०१. ज्ञानसाधनभूत कर्मे अनेकविध आहेत. 'न ह्यग्नि-होत्रादीन्येव कर्माणि । ब्रह्मचर्यं तपः सत्यवदनं शमो दमोऽर्हिसेत्येव-मादीन्यपि कर्माणीतराश्रमप्रसिद्धानि विद्योत्पत्तौ साधकतमान्य-संकीर्णत्वात् विद्यन्ते ध्यानधारणादिलक्षणानि च ।' (तै. भा. १-११) केवळ अग्निहोत्रादिकच कर्मे होत असे नाही. ब्रह्मचर्य, तप, सत्यभाषण, शम, दम, अहिंसा-इत्यादिही कर्मे आहेत, ध्यानधारणादिरूप कर्मे आहेत. तीं गार्हस्थ्यहून इतर आश्रमामध्ये प्रसिद्ध आहेत. त्यामध्ये हिंसादींचा समावेश नसल्याने ज्ञानाला तीं कर्मे अग्निहोत्रादिकाहून उच्च साधने आहेत. 'तस्मादेवंविच्छान्तो दान्त उपरतस्तितक्षुः समाहितो भूत्वाऽऽत्म-न्येवात्मानं पश्यति ।' (बृ. ४-४-२३) या श्रुतीत शमदमादि ज्ञान-साधने आहेत असे सांगितले आहे.

१०२. केवळ ज्ञान झाल्याने मुक्ति लाभते असे 'एतावदरे खल्वस्मृतत्वम् ।' (बृ. ४-५-१५) अशा अनेक श्रुतीमध्ये सांगितल्या-

वरून, ज्ञान उत्पन्न झाल्यानंतर 'अग्नीन्धनादीन्याश्रमकर्माणि विद्यया स्वार्थसिद्धौ नापेक्षितव्यानि ।' (सू. भा. ३-४-२५) ते आपले फल म्हणजे मोक्ष देण्यास अग्निहोत्रादि कर्माची मुळीच अपेक्षा करित नाही.

१०३. ज्ञानाधिकार गृहस्थाश्रमीयांना मात्र आहे असे नाही ; कारण 'ऊर्ध्वरेतःसु चाश्रमेषु विद्या श्रूयते । न च तत्र कर्माङ्गत्वं विद्याया उपपद्यते । कर्माभावात्' (सू. भा. ३-४-१७). ज्ञान हे कर्मांग जर असते, तर ऊर्ध्वरेतस्क पुरुषाचे आश्रम जे ब्रह्मचर्य, वानप्रस्थ व संन्यास, त्या आश्रमांतील लोकांना आत्मज्ञानाचा अधिकार नाही असे ज्ञाने असते. पण, या आश्रमांतील लोकांतही ज्ञानी होते, असे श्रुतीवरून कळून येते. 'एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति ।' (बृ. ४-४-२२) या आत्मा नांवाच्या लोकाची इच्छा करूनच पारिव्राज्य स्वीकारतात - इत्यादि जे श्रुतीत सांगितले आहे, त्यावरून आत्मप्राप्तीसाठी कर्मसंन्यास विहित केला आहे - असे स्पष्ट होते. यावरून, ज्ञान हे कर्माची आवश्यकता नसतां स्वतंत्रपणेच मोक्ष देत असते, असे सिद्ध होते.

१०४. छांदोग्यश्रुतीमध्ये 'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' (छां. २-२३-१) या वचनांत ब्रह्मांतच स्थिरपणे स्थित झालेला अमृतत्व मिळवितो असे सांगितले आहे. या श्रुतीमध्ये पूर्वेच्या तीन आश्रमामधील लोकांना पुण्यलोकप्राप्ति आणि ब्रह्मसंस्थ परित्राजकाला अमृतत्वप्राप्ति होते असे स्पष्ट सांगितले आहे. 'ब्रह्मसंस्थ इति हि ब्रह्मणि परिसमाप्तिरनन्य-व्यापारतारूपं तन्निष्ठत्वमभिधीयते । तच्च त्रयाणामाश्रमाणां न संभवति । स्वाश्रमविहितकर्मानुष्ठाने प्रत्यवायश्रवणात् । परित्राजकस्य तु सर्वकर्मसंन्यासात् प्रत्यवायो न संभवत्यननुष्ठाननिमित्तः । शम-दमादिस्तु तदीयो धर्मो ब्रह्मसंस्थताया उपोद्बलको न विरोधी । ब्रह्मनिष्ठत्वमेव हि तस्य शमदमाद्युपघृहितं स्वाश्रमविहितं कर्म ।

वरून, ज्ञान उत्पन्न झाल्यानंतर 'अधीन्धनादीन्याश्रमकर्माणि विद्यया स्वार्थसिद्धौ नापेक्षितव्यानि ।' (सू. भा. ३-४-२५) ते आपले फल म्हणजे मोक्ष देण्यास अग्निहोत्रादि कर्माची मुळीच अपेक्षा करित नाही.

१०३. ज्ञानाधिकार गृहस्थाश्रमीयांना मात्र आहे असे नाही ; कारण 'ऊर्ध्वरेतःसु चाश्रमेपु विद्या श्रूयते । न च तत्र कर्माङ्गत्वं विद्याया उपपद्यते । कर्माभावात्' (सू. भा. ३-४-१७). ज्ञान हे कर्मांग जर असते, तर ऊर्ध्वरेतस्क पुरुषांचे आश्रम जे ब्रह्मचर्य, वानप्रस्थ व संन्यास, त्या आश्रमांतील लोकांना आत्मज्ञानाचा अधिकार नाही असे ज्ञाने असते. पण, या आश्रमांतील लोकांतही ज्ञानी होते, असे श्रुतीवरून कळून येते. 'एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति ।' (दृ. ४-४-२२) या आत्मा नांवाच्या लोकाची इच्छा करूनच पारिव्राज्य स्वीकारतात - इत्यादि जे श्रुतीत सांगितले आहे, त्यावरून आत्मप्राप्तीसाठी कर्मसंन्यास विहित केला आहे - असे स्पष्ट होते. यावरून, ज्ञान हे कर्माची आवश्यकता नसतां स्वतंत्रपणेच मोक्ष देत असते, असे सिद्ध होते.

१०४. छांदोग्यश्रुतीमध्ये 'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' (छां. २-२३-१) या वचनांत ब्रह्मांतच स्थिरपणे स्थित झालेला अमृतत्व मिळवितो असे सांगितले आहे. या श्रुतीमध्ये पूर्वीच्या तीन आश्रमामधील लोकांना पुण्यलोकप्राप्ति आणि ब्रह्मसंस्थ परित्राजकाला अमृतत्वप्राप्ति होते असे स्पष्ट सांगितले आहे. 'ब्रह्मसंस्थ इति हि ब्रह्मणि परिसमाप्तिरनन्य-व्यापारतारूपं तन्निष्ठस्त्वमभिधीयते । तच्च त्रयाणामाश्रमाणां न संभवति । स्वाश्रमविहितकर्मानुष्ठाने प्रत्यवायश्रवणात् । परित्राजकस्य तु सर्वकर्मसंन्यासात् प्रत्यवायो न संभवत्यननुष्ठाननिमित्तः । शम-दमादिस्तु तदीयो धर्मा ब्रह्मसंस्थताया उपोद्बलको न विरोधी । ब्रह्मनिष्ठत्वमेव हि तस्य शमदमाद्युपबृंहितं स्वाश्रमविहितं कर्म ।

यज्ञादीनि चेतरेषाम् । तद्व्यतिक्रमे च तस्य प्रत्यवायः । ' (सू. भा. ३-४-२०) ब्रह्मसंस्थ म्हणजे परब्रह्मातच स्थिरपणे स्थित झालेला ; इतर सर्व व्यापार सोडून देऊन ब्रह्मांतच निष्ठ होऊन राहिलेला. ही ब्रह्मनिष्ठता इतर आश्रमीयांना जुळत नाही. कारण त्या त्या आश्रमीयांना विहित कर्मे न केल्यास दोष लागतो, असे श्रुतींत सांगितले आहे. परिव्राजकाला हा दोष लागत नाही. कारण इतर सर्व कर्मांचा त्याग करून केवळ ब्रह्मनिष्ठ होऊन असणेच त्याचा धर्म आहे. शमदमादि ब्रह्मनिष्ठतेस बल देणारे धर्म असल्यामुळे, ते त्याच्या निष्ठेला विरोधी नाहीत. हे धर्म सोडल्यास मात्र त्याला प्रत्यवाय येतो. ' तस्मान् परिव्राजकस्याश्रममात्रा-दमृतत्वप्राप्तेर्ज्ञानानर्थक्यप्रसङ्ग इत्येषोऽपि दोषो नावतरति । ' (सू. भा. ३-४-२०). म्हणून केवळ आश्रममात्रानेच मोक्ष होतो असा दोषही येथे नाही. कारण-परिव्राजकाश्रम म्हणजे शमदमादीनि युक्त व ब्रह्मनिष्ठ होऊन असणे. अशा रीतीने केवळ संन्याशाला मात्र ब्रह्मनिष्ठता योग्य असल्यामुळे, ज्ञानाला कर्मांची आवश्यकता नाही-असे सिद्ध झाले.

१०५. जे श्रवणादि करण्यासाठी संन्यास ग्रहण करतात त्यांस ' ब्रह्मज्ञानपरिपाकाङ्गत्वाच्च पारिव्राज्यस्य ' (सू. भा. ३-४-२०). ब्रह्मज्ञान परिपक होण्याकरितांच परमहंस-पारिव्राज्य अवश्य असते. ' योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते । ' (गी. ६-३) या गीता-वाक्यामध्ये सर्वकर्मसंन्यासच ज्ञानाला अंतरंगभूतध्यानयोगाचें साधन आहे असे सांगितलेले आढळते. आत्मज्ञान झालेल्यास सर्वकर्मसंन्यास आपोआप प्राप्त होऊन असतो. ' अतो विदुषस्तावत् पारिव्राज्यं सिद्धं संप्रदानादि कर्मकारकज्ञात्यादिशून्याविक्रियब्रह्मात्मदृढप्रतिपत्तिमात्रेण वचनमन्त-रेणापि । ' (ब्र. भा. ४-५-१५) कर्मांत आवश्यक संप्रदानादिकारक अथवा जात्यादि धर्म ज्यांत नाहीत असे ब्रह्मच मी आहे, असे दृढज्ञान झाल्यानेच कर्मसंन्यास प्राप्त होतो. ज्ञानी पुरुषाला संन्यासविधीची जरूरी असत नाही ; कोणी एखादा ज्ञानी गृहस्थाश्रमांत राहिलेलाही असेल.

‘स कुतश्चिन्मिच्छात् कर्मपरित्यागासंभवे सति कर्मणि तत्फले च सङ्गरहिततया स्वप्रयोजनाभावाल्लोकसंग्रहाय पूर्ववत् कर्मणि प्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित् करोति । ज्ञानाग्निदग्धकर्मत्वात्तदीयं कर्माकर्मैव संपद्यते ।’ (गी. भा. ४-२०) कोणत्यातरी कारणामुळे कर्मत्याग करणे होत नसल्यास, तो कर्मसंग आणि फलापेक्षा सोडून देऊन कर्मात प्रवृत्त होऊनच असतो. त्यामुळे लोकसंग्रह होत असला तरी त्याच्या दृष्टीने तें कर्म कर्मच नव्हे. कारण ज्ञानाने कर्म संपूर्ण जकून जाऊन, केवळ ब्रह्मच होऊन राहिलेले असते. या दृष्टीनेही, ज्ञान हें आपले फल मोक्ष प्राप्त करून देण्याकरिता कर्माची अपेक्षा करीत नाही - असे सिद्ध झाले.

१०६. संन्यासी झालेल्याने ज्ञानसाधनाभ्यासाने ज्ञाननिष्ठा संपादाची म्हणून श्रुति असे सांगते :- ‘तस्माद्ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्यं बाल्येन तिष्ठासेत् । बाल्यं च पाण्डित्यं च निर्विद्याथ मुनिरमौनं च मौनं निर्विद्याथ ब्राह्मणः ।’ (बृ. ३-५-१) आत्मज्ञानरूप पांडित्य संपूर्ण संपवून ज्ञानबळाने विषयदृष्टीचा तिरस्कार करून, आपले ज्ञान, अध्ययन, धार्मिकत्व - इत्यादि न दाखवितां बाल्यांत रहाण्याचा अभ्यास करावा ; बाल्य आणि पांडित्य ही दोन्ही संपवून शेवटी आत्मतत्त्वचिंतनरूप मौनामध्येच रहावे ; अशा रीतीने मौनामौन करून तीं संपविल्यास, खऱ्या अर्थाने तो ब्राह्मण होईल - असा श्रुतीचा अभिप्राय. सारांश निवृत्ति-धर्माच्या अभ्यासाशिवाय परमहंसाला दुसरी कोणतीही कर्मे विहित नाहीत.

१०७. साधने केल्याने ज्ञानप्राप्ति होणे हेंच त्यांचे दृष्टफल होय ; व ज्ञानाचे दृष्टफल मोक्षच आहे. ‘दृष्टार्था च विद्या प्रति-वेधाभावमात्रेणाप्यर्थिनमधिकरोति श्रवणादिषु । तस्माद्विधुरादीनामप्यधिकारो न विरुध्यते ।’ (सू. भा. ३-४-३८). ज्ञानाला दृष्टफल असल्याकारणाने, त्याची अपेक्षा करणारे (जिज्ञासु) - त्यास अधिकार

नाही असें शास्त्रांत न सांगितल्यावरूनच - श्रवणादींचे अधिकारी असतात. या कारणाने, आश्रमकर्म नसलेले विधुरादि यांनाही यथासंभव श्रवणादिसाधनाचा व तन्मूलक आत्मविद्येचाही अधिकार आहे.

१०८. श्रवणादि साधनाचें अनुष्ठान केल्याने या जन्मांतच ज्ञान होईल असा निर्वैध करतां येत नाही. 'यदा प्रक्रान्तस्य विद्या-साधनस्य कश्चित् प्रतिबन्धो न क्रियत उपस्थितविपाकेन कर्मान्तरेण, तदा इहैव विद्या उत्पद्यते । यदा तु खलु तत्प्रतिबन्धः क्रियते, तदाऽमुत्र ।' (सू. भा. ३-४-५१) मागील एखादें कर्म विपाक होऊन आड येत नसेल तर, येथेंच (याच जन्मीं) साधनबळाने ज्ञान होतें ; प्रतिबन्ध येत असला तर पुढील जन्मीं फलप्राप्ति होईल. म्हणूनच, 'गर्भ एवैतच्छयानो वामदेव एवमुवाच ।' (ऐ. २-५) असें वाम-देवाला गर्भांतच ज्ञानप्राप्ति झाली असें श्रुति सांगते. यावरून जन्मांतरी सुद्धा ज्ञान होऊ शकते असें जाणावें. 'न च पुनरावर्तते' (छां. ८-१५-१) वगैरे श्रुतिप्रमाणावरून, उपासनेच्या योगाने जे ब्रह्मलोकाला जाऊन पोचतात, ते तेथेंच ज्ञान झाल्यास मुक्त होतात, पुनः संसारात येत नाहीत ; पण 'इमं मानवमावर्त नावर्तन्ते' (छां. ४-१५-५), 'तेषामिह न पुनरावृत्तिरस्ति' (वृ.भा. ६-१-१८) इत्यादि श्रुतिमध्ये, ब्रह्मलोकास गेलेले उपासक 'या' मानवावर्ताला परत येत नाहीत, ते 'येथे' पुनः येत नाहीत, असें सांगितलें असल्यामुळे, ब्रह्मलोकांत सुद्धां ज्ञान प्राप्त न होण्याचाही संभव असतो, असें कळून येते. 'अत इमं इहेति च विशेषणार्थवच्चाय अन्यत्रावृत्तिः कल्पनीया ।' (छां.भा. ५-१०-२) 'या' मानवावर्ताला येत नाहीत, 'येथे' परतत नाहीत अशीं विशेषणें असल्याकारणाने त्यांच्या सार्थक्याकरितां दुसऱ्या कल्पारंभात परत येतात असेंच कल्पावें लागतें.

१०९. ज्ञानाचें फल असलेल्या मुक्तीच्या विषयीं 'या जन्मीं', 'दुसऱ्या जन्मीं' असा तऱ्हेचा विशेष कल्पावयास येत नाही.

‘विद्यासाधनं स्ववीर्यविशेषात् स्वफल एव विद्यायां कश्चिदतिशय-
मासद्भयेत्, न विद्याफले मुक्तौ । तद्ब्रह्मसाध्यं नित्यसिद्धस्वभावमेव
विद्ययाऽधिगम्यत इत्यसकृदवादिष्म । न च तस्यामपि उत्कर्षाप-
कर्षात्मकोऽतिशय उपपद्यते ; निकृष्टाया विद्यात्वाभावात् । उत्कृष्टैव
हि विद्या भवति । तस्मात् तस्यां चिराचिरोत्पत्तिरूपोऽतिशयो भवन्
भवेत् । न तु मुक्तौ कश्चिदतिशयसंभवोऽस्ति ।’ (सू. भा. ३-४-
५२) साधनाचे बळ कमीनास्त ज्ञाल्यास, तें आपले कार्य जें ज्ञान त्यांत
कांही कमी जास्त करू शकेल. पण मुक्तीमध्ये कांहीच कमी अधिक करू
शकत नाही. कारण, मुक्ति ही साधनाने उत्पन्न करून घ्यावयाची नसते,
ती नित्यसिद्ध आत्मस्वरूपच आहे. ‘ब्रह्मैव हि मुक्त्यवस्था’ (सू. भा.
३-४-५२). आत्मा ब्रह्मच आहे; हीच मुक्त्यवस्था. ती ज्ञानाने
जाणून घ्यावयाची आहे इतकेंच. वास्तविक पाहिलें तर ज्ञानांत सुद्धा
तारतम्य असणें शक्य नाही. कारण, सर्वांत श्रेष्ठ ज्ञानच, कोणत्याही रीतीने
बाधा होण्याचा संभव नसलेलें सम्यग्ज्ञानच, खरें ज्ञान आहे. म्हणून,
साधनवीर्याच्या तारतम्यामुळे ज्ञान आताच होईल अथवा उशीराने होईल
इतकेच; पण मुक्तीच्या विषयांत मात्र असें नाही. ज्ञान होताक्षणीच
मुक्ति होऊनच जाते. “न हि तत्त्वमसि इत्यस्य वाक्यस्यार्थस्तत्त्वं मृतो
भविष्यसीत्येवं परिणेतुं शक्यः । ‘तद्वैतत् पश्यन् ऋषिर्बामदेवः
प्रतिपेदेऽहं मनुरभवं सूर्यश्च’ (वृ. १-४-१०) इति च सम्यग्दर्शन-
कालमेव तत्फलं सर्वात्मत्वं दर्शयति । तस्मादैकान्तिकी विदुषः
कैवल्यसिद्धिः ।” (सू. भा. ३-३-३२). ‘तेंच तूं आहेस’ या
वाक्याला ‘तूं मेल्यानंतर तें होशील’ असा अर्थ बदलून सांगता येत नाही.
‘तें हें ब्रह्म मी आहे’ असें बामदेवाने जाणतांच, मनु मीच, सूर्य मीच
असें त्यास ज्ञान झालें (वृ. १-४-१०). अशा रीतीने श्रुति ज्ञानसम-
कालांतच सर्वात्मभावरूपी फल लाभलें, असें सांगते. यावरून ज्ञानाला
नियमानेच तत्क्षणीं मुक्तिफल मिळून जातें असें सिद्ध झालें.

११०. ब्रह्मज्ञानाचें फल काळांतराने मिळावयाचें नव्हे हें दर्श-
विण्यास, मुक्ति नित्यसिद्ध ब्रह्मात्मच आहे हें कारण देण्यात आलें.
श्रुतीमध्ये ' ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति ' (वृ. ४-४-६) म्हणजे, ब्रह्मच
असून ब्रह्मांत मिळून जातो, असें सांगितल्यावरून आतां ज्ञानाने ब्रह्म
होऊन असणें या शिवाय, ब्रह्मांत प्रविष्ट होण्याची विदेहमुक्ति म्हणून
निराळी एक आहे, अशी कांठी लोकांची करूपना असेल. परंतु, ' यस्मात्
न हि तस्याब्रह्मत्वपरिच्छेदहेतवः कामाः सन्ति, तस्मात् इहैव ब्रह्मैव
सन् ब्रह्माप्येति न शरीरपातोत्तरकालम् । न हि विदुषो मृतस्य
भावान्तरापत्तिः, जीवतोऽन्यो भावः । देहान्तरप्रतिसन्धानाभाव-
मात्रेणैव तु ब्रह्माप्येतीत्युच्यते । ' (वृ. भा. ४-४-६). ज्ञानी पुरुषाला
अब्रह्मत्व उत्पन्न करणारे, परिच्छेदास कारण असे काम असतच नाहीत ना ?
या कारणाने, येथेंच (या जन्मीच) ब्रह्मच असून ब्रह्मांतच मिळून जातो ;
शरीरपातानंतरच्या काळांत नव्हे. ज्ञानी मनुष्याला मेल्यानंतर दुसरा
स्वभाव होत असतो आणि जीवत असतांना मित्र स्वभाव असतो - असें
म्हणतां येत नाही ना ? त्याला अन्य देहाची प्राप्ति म्हणून नाहीच,
एवढ्यावरून तो ब्रह्मांत प्रविष्ट होऊन जातो असें सांगितलें आहे.

१११. ज्ञानी पुरुषाला जीवत असताना शरीर असतें व मेल्यावर
त्यास विदेहकैवल्य प्राप्त होत असतें, असें समजणें चुकीचें आहे. कारण
' तद्यथाऽहिनिर्ल्वयनी वल्मीके मृता प्रत्यस्ता शयीतैवमेवेदं शरीरं
शेतेऽथायमशरीरोऽमृतः प्राणो ब्रह्मैव तेज एव । ' (वृ. ४-४-७).
सर्पाची फात जीर्ण झाल्यावर सर्प ती टाकून गेल्यावेळीं, ती जशी
वारुळांत पडून राहते त्याप्रमाणे अनात्म म्हणून ज्ञानाने सोडून दिलेला देह
मेल्यासारखा पडून राहतो. आतां तो (ज्ञानी) अशरीरी, अमृत, सर्वांचा
प्राण, ब्रह्मच, चैतन्यज्योतीच आहे. ' अथायमितरः सर्पस्थानीयो मुक्तः
सर्वात्मभूतः सर्पवत् तत्रैव वर्तमानोऽप्यशरीर एव, न पूर्ववत् पुनः
सशरीरो भवति । ' (वृ. भा. ४-४-७) या पुढें (ज्ञानोत्तर) तो मुक्त

पुरुष कात सोडलेल्या सर्पाप्रमाणे तेथेच राहिला तरी, तो अशरीरच असतो, पूर्वीसारखा सशरीर नव्हे. ' कामकर्मप्रयुक्तशरीरात्मभावेन हि पूर्वं सशरीरो मर्त्यश्च । तद्वियोगादथेदानीम् अशरीरः । अत एव च अमृतः । ' (वृ. भा. ४-४-७). तो यापूर्वी (म्हणजे अपरोक्षज्ञान होण्यापूर्वी), कामकर्माने उत्पन्न झालेल्या शरीरात्मभावामुळे सशरीर आणि मर्त्य होता ना ? आतां तें सारें नष्ट झाल्यामुळे, तो अशरीरच, म्हणूनच अमृत आहे.

१०. परमतांचा परामर्श

११२. इतर लोकांच्या मतांचे खंडन करणे हा या प्रक्रियेचा मुळीच उद्देश नाही. 'इदं वेदान्तवाक्यानामैदंपर्यै निरूपयितुं शास्त्रं प्रवृत्तं न तर्कशास्त्रवत् केवलाभिर्युक्तिभिः कश्चित् सिद्धान्तं साधयितुं दूषयितुं वा प्रवृत्तम् ।' (सू. भा. २-२-१). हे शास्त्र वेदान्त-वाक्यांच्या तात्पर्यांचा निर्णय करण्यासाठी निघाले असून, तर्कशास्त्राप्रमाणे केवळ युक्तींनी कोणताही सिद्धांत साधण्याकरिता किंवा त्यातील दोष दाखविण्याकरिता निघालेले नाही.

११३. सांख्यदि दर्शनांमध्ये ब्राह्म अंशच नाही, असा वेदांत्यांचा अभिप्राय नाही. वेदांतास विरुद्ध आणि युक्त्यनुभवास विरुद्ध अशा अंशांचे तेचढे त्यांनी खंडन केले आहे. 'परमतमप्रतिपिद्धमनुमतं भवति' (सू. भा. २-४-१२) परमतामवीळ आम्ही खंडन न करता राहिलेला अंश हा संमत असल्यासारखाच, या न्यायाने ते (वेदांती) सांख्ययोगादि दर्शनांतील मुद्दा सारांश ग्रहण करतात.

११४. वेदान्तामध्ये सांख्ययोगस्मृतींचे विशेषकरून खंडन केले आहे. कारण 'साङ्ख्ययोगौ हि परमपुरुषार्थसाधनत्वेन लोके प्रख्यातौ, शिष्टैश्च परिगृहीतौ, लिङ्गेन च श्रौतेनोपबृंहितौ ।' (सू. भा. २-१-३) सांख्ययोग हे परमपुरुषार्थास साधन म्हणून प्रसिद्ध आहेत. शिष्टांनीही कांही अंशाने त्यांचे परिग्रहण केले आहे. श्रुतींतही त्यांच्या नावांची सूचक अशी कांही वाक्ये आहेत. 'तत्कारणं सांख्ययोगाभिप्लवं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ।' (थे. ६-१३) सांख्ययोगांच्या द्वारे प्राप्त होणाऱ्या त्या जगत्कारण देवास जाणल्याने सर्वपाशांतून विमुक्त होतो, अशी श्रुति आहे. 'निराकरणं तु न सांख्यज्ञानेन वेदनिरपेक्षेण

योगमार्गेण वा निःश्रेयसमधिगम्यत इति । ’ (सू. भा. २-१-३) वेदाला सोडून देऊन केवळ सांख्यान किंवा योगाने मोक्ष मिळणार नाही. या कारणाने त्यांचे खंडन केले आहे. “यत्तु दर्शनमुक्तं ‘तत्कारणं सांख्ययोगाभिपन्नम्’ इति, वैदिकमेव तत्र ज्ञानं ध्यानं च सांख्ययोगशब्दाभ्यामभिलष्यते प्रत्यासत्तेरित्यवगन्तव्यम् । येन त्वंशेन न विरुध्येते तेनेष्टमेव सांख्ययोगस्मृत्योः सावकाशत्वम् । ’ (सू. भा. २-१-३). उदाहृत श्रुतीमध्ये उल्लेखिलेले सांख्य म्हणजे वैदिक ज्ञानच, आणि योग म्हणजे निदिध्यासनरूप वैदिक ध्यानच आहे — असें जाणावे. जितक्या अंशाने सांख्ययोगस्मृति वैदिक मार्गास विरोधी नाहीत, तितक्या अंशाने त्यांचे ग्रहण करणे वेदान्ताला मान्यच आहे.

११५. तर्कशास्त्रे ही अशीच आहेत. ‘तान्यपि तर्कोपपत्तिभ्यां तत्त्वज्ञानायोपकुर्वन्तीति चेदुपकुर्वन्तु नाम । तत्त्वज्ञानं तु वेदान्त-वाक्येभ्य एव भवति । ’ (सू. भा. २-१-३) त्यांच्या (तर्कशास्त्रांच्या) सहायाने सुद्धा, तत्त्वज्ञानास उपकारक म्हणून, तर्कोपपत्तींचा उपयोग करून घेण्यास काहीच हरकत नाही; परंतु तत्त्वज्ञान मात्र अनुभवाला अनुसरून असलेल्या वेदान्तवाक्यांनीच होते.

११६. बौद्धादि अवैदिकदर्शनेही अशीच समजावी. त्यांत सुद्धा वेदाला अविरोध वाद जितके असतील तितक्यांचा अंगीकार करणे ही वेदान्ताची नीति आहे. उदाहरणार्थ, ‘ज्ञानज्ञेयज्ञातृभेदरहितं परमार्थ-तत्त्वमद्रयमेतन्न बुद्धेन भाषितम् । यद्यपि बाह्यार्थनिराकरणं ज्ञानमात्रं कल्पना चाद्रयवस्तुसामीप्यमुक्तम् । इदं तु परमार्थतत्त्वम् अद्वैतं वेदान्तेष्वेव विज्ञेयम् । ’ (मां. का. भा. ४-९९) ज्ञातृज्ञानज्ञेयविभाग-रहित अद्वैततत्त्व बुद्धाने सांगितले नसले तरी, बाह्यार्थनिराकरण करून ज्ञान मात्र जे सांगितले आहे, ते अद्वैततत्त्वाच्या जवळच आहे; कारण त्या ज्ञानाला सुद्धा प्रकाशित करणारे अद्वैततत्त्वच वेदान्तांत सांगितले आहे.

११७. श्रीगौडपादाचार्यानी अद्वैततत्त्वात्स याप्रमाणे नमस्कार करून मंगलवचन लिहिले आहे :- ' दुर्दर्शमतिगम्भीरमजं साम्यं विशारदम् । बुद्ध्वा पदमनानात्वं नमस्कुर्मो यथावलम् ॥ ' (मां. का. १००) सामान्य जनास जाणावयास अतिशय विकट, अल्पज्ञांस प्रवेश न देणारे, अज, साम्य आणि विशुद्ध अशा अद्वैततत्त्वात्स जाणून त्यास यथशक्ति नमस्कार करतो.

परिशिष्ट

शाङ्करवेदान्तप्रक्रियेतील मुख्य तत्त्वे

या पुस्तकांत येथपर्यंत वर्णन केलेली शाङ्करवेदान्तप्रक्रिया वाचकांच्या सोयीकरिता थोडक्यांत संगृहीत करून या परिशिष्टांत दिली आहे. या प्रक्रियेमधील असाधारण तत्त्वे, आणि तीं तत्त्वे नीट समजून न घेतल्यामुळे श्री शंकराचार्यांच्या अनुयायामध्येच प्रचार पावलेल्या काही चुकीच्या रूपना येथे दाखविल्या आहेत. या विषयाबद्दल विशेष विवरणाची अपेक्षा करणाऱ्यांनी शंकरभगवत्पादांची प्रस्थानत्रयभाष्येच वाचून सद्गुरूच्या साहाय्याने मनन करावे लागेल.

१. ब्रह्म हे उपनिषदांवरूनच जाणता येणारे जगताचे परमतत्त्व आहे. तें आम्हा सर्वांचा आत्मा असलेले स्वयंसिद्ध साक्षि आहे. त्याची जाणीव करून देण्यास कोणतेंही प्रमाण शक्य होत नाही आणि त्याला कोणत्याही प्रमाणाची गरजही नाही.

या तत्त्वांचें यथार्थ ज्ञान नसलेल्यांची जशी समजूत आहे की, आत्म-साक्षात्कार नावाचा अनुभव अवश्य आहे, व त्याकरिता महावाक्यअप, कथंचिदप, पातञ्जलयोगाभ्यास बगैरे साधनें करावी लागतात.

२. वेदान्तशास्त्र हे ब्रह्माला प्रत्यक्ष जाणवून देणारे प्रमाण नव्हे. ब्रह्माविषयी असलेली अविद्या तें काढून टाकीत आहे म्हणून तें शास्त्र ब्रह्माविषयी प्रमाण आहे असें म्हटले जाते. सर्व लौकिक वैदिक प्रमाण-व्यवहार अविद्येमुळे होत आहे, असें तें दाखवीत असल्यामुळे तें अन्वय-प्रमाण आहे; म्हणजे शास्त्रजन्यज्ञान प्राप्त झाल्यावर पुनः प्रमाणप्रमेय व्यवहार उरत नाही.

हैं तब ज्ञानी जाणलें नाही असे कांही लोक, वेदान्तवाक्याने सांगितलेलें अद्वैत हें केवळ श्रद्धामात्रगम्य आहे असें मानतात ; जाणची कांहीजण आपापल्या अभिप्रायास अनुगुण जसा वाक्यार्थ करणें, व त्या वाक्यप्रमाणाच्या भाषाराजें आपलेंच मत बरोबर आहे असा दृष्ट धरणें - अशा तऱ्हेची विचित्र पद्धति अनुसरीत असतात. अन्य कांही लोक ' कांही वेदान्तवाक्यें विधिमुखांने, कांही निषेधमुखांने आपोपदेश करीत आहेत ' असें म्हणतात. विधिमुखांने उपदेश करणारीं वाक्येंच निषेधवाक्यांहून श्रेष्ठ प्रमाण आहेत असाही कित्येक जण बोध करीत असतात.

३. अविद्या म्हणजे सत्यानृतरूप आत्मानात्मे व त्यांचे घर्म यांचा एकमेकांवर अध्यास करणारी सामान्यजनांची चुकीची समजूत होय. ही अविद्या अनुभववेद्य आहे. हा अन्योन्याध्यास गृहित धरून प्रमान्त-प्रमाणप्रमेय व्यवहार उत्पन्न झालेला असतो. आत्मा व अनात्मा यांची सत्यस्थिति शास्त्रद्वारा निर्धार करून जाणणेंच विद्या आहे.

' मी प्रमान्त आहे ' ही समजूतच अविद्येचें फळ असल्याकारणाने, ती अविद्या तकनि किंवा प्रमाणाने सिद्ध करूं पहाणारे चुकीचा रसा धरीत आहेत, हें स्पष्ट आहे. लोकसिद्ध अज्ञान, संशय, सिध्दाज्ञान असा तीन प्रकारची प्रमेयाविषयीची अविद्या किंवा तिचा नाश करणारी विद्या - ह्या दोनीही अविद्याक्षेत्रातीलच आहेत. आत्मविषयक विद्या, अविद्या - ह्यासुद्धा उपदेशासाठी वेदान्ताने अप्यारोपदष्टीने गृहीत धरल्या आहेत. वस्तुतः आत्मतत्त्व हें विद्या-अविद्या या दोहोंच्या पलीकडे आहे, हाच परमसिद्धान्त आहे.

हें तब्व न जाणल्यास अप्यास होण्याचें कारण काय ? - असा प्रश्न विचारला जातो. या कारणामुळेच अविद्येस प्रत्यक्ष, अनुमान, अर्थ्यापत्ति, श्रुति अशी प्रमाणें उदाहृत करणारी विलोमपद्धति प्रचारांत आली आहे ' अविद्या ही जीवश्रय आहे कि ब्रह्माश्रय आहे ? ती एक आहे कि अनेक आहे ? एकाची अविद्या गेल्यास सगळ्यांना मुक्ति होईक काय ? ' - ह्यादि विचित्र प्रश्नही उत्पन्नले आहेत.

४. वेदान्तवाक्यें आत्मवस्तूमध्येच समन्वित झालीं आहेत ; म्हणजे आत्म्यांत नसलेल्या घर्माचें निराकरण करून स्वतःसिद्ध आत्म्याचें ज्ञान करून देण्यांतच तीं वाक्यें समाप्ति पावतात. वाक्यज्ञान झाल्यावर फरावयाचें असें कांहीच राहिलेलें नसतें.

हैं मर्म न जाणना-शामध्ये ' वेदान्तवाक्य हैं ब्रह्मात्मैकत्व परोक्ष रीतीने सांगत आहे ; अपरोक्षानुभववासाठी वाक्यज्ञानाभ्यास, प्रपंचप्रथिलय, निर्गुणप्यान, वातज्ञलयोग, प्रणवज्ञप - हत्यादि करावयाचे ' - असतात अशा तऱ्हेच्या विविध समजुती पसरल्या आहेत.

५. आत्मा कोणत्याही पदाचा किंवा वाक्याचा अर्थ नव्हे ; कारण आत्मा हा जाति, गुण, क्रिया इत्यादि विशेष नसलेला, एकरस-स्वरूप, अविषय - असा आहे.

हैं तब बरोबर न जाणल्यामुळें कांही लोक असा वाद् करतात कीं, " निषेधवाक्यें अवरोपित वस्तूच्या निराकरणांतच अंत पावतात या कारणाने ' मी ब्रह्मच आहे ' या रूपाचें ज्ञान तीं उत्पन्न करू शकत नाहीत ; ' हा संप नव्हे ' इतकेंच जाणल्याने रज्जूविषयीचे अज्ञान नष्ट होत नाही. या कारणाने निषेध-वाक्यांनी अविद्या कधीही पूर्णपणें नष्ट होणार नाही ", आणि ' निषेधवाक्यें विधिवान्यांनी सिद्ध झाल्लेंच वेगळ्यारीतीने सांगतात ' - असाही कांहींचा अभिप्राय आहे.

६. श्रवण, मनन, निदिध्यासन हीं तीनही आत्मज्ञानास साधनें आहेत. तरी पण, ज्यांस केवळ श्रवणमात्राने वाक्यज्ञान होणें शक्य आहे अशा उचमाचिकान्यांना दुसऱ्या कोणत्याही साधनाची आवश्यकता नसते.

हैं बरोबर लक्षांत न घेतल्यामुळें कांही लोक ' श्रवणादिकांच्या मध्ये श्रवण हेंच मुख्य असून बाकीचीं दोन साधनें त्याची अंगें आहेत ' असें म्हणतात. जाणली कांही लोक ' निदिध्यासनाशिवाय साक्षात्कार होणें शक्य नसल्यामुळें, तें नसतां श्रवणमात्राने कधीहि अस्मानुभव होणें शक्य नाही ' असेंही म्हणतात.

७. श्रवणादि साधनें हीं जिज्ञासूला आत्म्याकडे वळवून आत्म्यांतच चित्त स्थिर करावें असें सांगण्याकरिता मात्र विधि आहेत. त्यांपासून होणारें ज्ञान हें विधेय नव्हे.

विधिप्रयुक्त होऊनच आत्मवाक्यें श्रवण केली पाहिजेत - हा वाद् हें तब न जाणनाऱ्यांचा आहे. ' श्रोतव्यः ' हें वाक्य विधि आहे असें कांही लोक, व तें केवळ अर्हाय सांगत आहे असें कांही लोक, जो भिन्नाभिप्राय करून घेत आहेत ; तो हें तब बरोबर न समजून घेतल्यामुळेंच होय.

८. मनन म्हणजे श्रुत्यनुगृहीत अनुभवांगभूत तर्क. अनुभव म्हणजे सारं ज्ञेय विचारास आणून पाहिल्याने व्हावयाचें अतींद्रिय ज्ञान होय.

याचा अर्थ इतकाच की, श्रुत्यनुगृहीत तर्क आणि तदनुगुण असा लौकिक तर्क यांचा उपयोग करता येईल. जद्वैती लोकांनी परमताचें खंडन करतांना त्यांच्या त्यांच्या प्रक्रियांच्या सहाय्यानेच त्या त्या मतांमधील निरर्थकता दाखविण्याकरिता लौकिक तर्कांचा उपयोग केल्यास चुकीचें होत नाही. परंतु, जद्वैत हें केवळ तर्काने केंव्हाही सिद्ध करता येणार नाही. हें मर्म न जाणतां, अनेक लोक एकवेष्टानुभवांच्या आधारावर केलेला अनुमानरूप तर्कसुद्धा वेदान्ताला छापीत असतात. इतर कांही अण अन्वयप्रमाणभूत वाक्यांपुढे तर्क हा कांहीच उपयोगास येत नाही - अशा समजुतीने तर्क टाकूनच आपणाल वाटेक तसा वाक्यार्थ करून, आपापल्या प्रक्रिया श्रोतृजनांच्या पुढे मांडीत असतात.

९. निदिध्यासन म्हणजे अतिसूक्ष्म अशा आत्मवस्तूला एकाप्र-
चिंतने पाहून जाणण्याचें साधनविशेष आहे. या साधनाच्या योगाने मन आत्म्यांत अध्येस्त झालें आहे असे अनुभवगोचर होतें. तेंव्हा मन हें अमनस् होतें, म्हणजे आत्माच होतें.

निदिध्यासन म्हणजे उपासनेसारखीच एकप्रकारची भावना आहे, अशी कांही लोकांची समजूत होण्यास निदिध्यासनाच्या खऱ्या स्वरूपास न जाणणें हेंच कारण होय. याच कारणाने निदिध्यासनानंतर सन्निकल्पक, निर्विकल्पक समाधीही व्हावी - अशी कांही जणांची भावना असते.

१०. अवस्थात्रय-परीक्षण म्हणजे श्रुतीकडूनच अनुगृहीत असा तर्क होय. त्यांत आत्मस्वरूपाचाच विचार केला पाहिजे; समष्टिप्रपंचच आत्म्यास उपाधि आहे असे ग्रहण करावें. त्या त्या अवस्थेच्या दृष्टीनेच त्या त्या अवस्थेच्या योग्यतेचा निर्णय करावा. अवस्थात्रयामध्ये अंतर्गत न होणारें ज्ञेय म्हणून कांहीही नसल्याकारणानें, हा तर्क पूर्णानुभवाच्या आधारावर उभा आहे.

हें न जाणणारे लोक अवस्थात्रयपरीक्षण म्हणजे अवस्थांचे परीक्षण आहे - अशी चुकीची समजूत करून घेतात. तुरीयावस्था नांवाची चवथी अवस्था एक

आहे आणि ती निर्विकल्पसमाधि आहे, असा ते वाद करतात. जागृतीमध्ये होणारी स्वप्नसुषुप्तींची स्थिति जी आहे तिचा हा दोन अवस्थांचे तत्त्व निर्धारणयास ते उपयोग करीत असतात.

११. जाग्रदादि अवस्थांमधील प्रत्येक अवस्था परमसत्य पूर्णपणे प्रकट होणारी रीत आहे. हें बरोबर लक्षांत घेतलें असतां, त्या प्रत्येक अवस्थेत असलेल्या आत्मस्वरूपाच्या निर्धारणानेही आत्मज्ञान होण्यासारखें आहे.

इन्द्रियानी जाणणें. केवळ मनाने जाणणें व हे दोनही नसतां, केवळ निर्विदोष रूपाने उरणें - बासच जागृतावस्थेंत होणारा विश्वतैजसप्राज्ञानुभव असेंही म्हणता येईल. हें गौडवादाकारिकेंत मिरुपिलें आहे. या दृष्टीने पाहिलें असतां, ' या सर्वांस पाहणारा साक्षीच तुरीयात्माचें स्वरूप होव आणि या साक्षीतच हृत्तर सर्वही अभ्यस्त होऊन आहे ' हे उक्तमाधिकार्यानी जाणून घेणें शक्य होतें. याप्रमाणेंच स्वप्नसुषुप्तीतील अनुभवही जाणावे.

पंचकोशांचेही अवस्थांप्रमाणे समष्टिरष्टीनेच ग्रहण करून, ते कोश एकांत एक अभ्यस्त झाले आहेत व सर्वांस साक्षी असें ज्ञानंद्स्वरूपच परमसत्य आहे, असा निर्णय करणे शक्य आहे.

अवस्था अशा रीतीने स्वतंत्रच आहेत असें निश्चित ज्ञान न झाल्यामुळे, सुषुप्तीत प्रपंचबीज अविद्या असते असें जापण कल्पितो. कांही जणांनी जागृतीत मात्र असणारा भोक्तृत्वोपाधिभूत ज्ञानन्दमबकोश सुषुप्तीतही असतो असें कल्पावयासही याचें यथार्थज्ञान नसणें हेंच कारण आहे.

१२. आत्मा सदा अजाद्वयच आहे. त्यापासून जगत् उत्पन्न झालें आहे असें श्रुतींत जें सांगितलें आहे तें मंद-मध्यमाधिकार्यांना क्रमाक्रमाने आत्म्याच्या अजाद्वयतत्त्वाचा बोध करण्यासाठी उपाय म्हणून आहे. आत्मा जगत्कारण आहे याचा अर्थ आत्म्यांत जगत् अभ्यस्त होऊन आहे, असाच आहे.

हें मर्म न जाणणारे लोक 'आत्मा व अविद्या अथवा माया हीं दोनही जगत्कारण आहेत; आत्मा हा निमित्तकारण, अविद्या उपादानकारण' - अशा रीतीने जगत्कारणाविषयी विकल्प करीत असतात.

१३. ब्रह्मज्ञानास वणाश्रमकर्म ही साधनें असली तरी ती ज्ञानाला अवश्य पाहिजेतच असा निर्वच नाही ; श्रमदमादि ही अवश्य पाहिजे असलेली अंतरंगसाधनें आहेत. ज्ञानाला दृष्टफल आहे ; त्यामुळे शास्त्रांत निषिद्ध न मानले गेलेले सर्व जन श्रवणादिकाला अधिकारी आहेत ; शूद्रादि लोक इतिहास-पुराणादि श्रवणास अधिकारी आहेत.

हे माहीत असल्यामुळे, स्त्रीशूद्रादिकांना वेदान्त-विचाराचा विलकूल अधिकारच नाही, असा काही लोकांचा वाद आहे. शास्त्रीय कर्म आताच्या काळांत शिथिल होऊन गेल्यामुळे, या कल्पियुगांत ज्ञान कोणासही होणे शक्य नाही - असे म्हणणारेही काही लोक आहेत.

१४. पूर्वजन्मामध्ये अनुष्ठान केलेलीं कर्म ज्ञानास साधन होऊ शकतात. संन्याशाना केवळ ज्ञाननिष्ठा हाच धर्म आहे. परमहंस संन्यास म्हणजे एषणात्रय-त्यागच आहे.

याचें ज्ञान नसलेले काही लोक 'गृहस्थांना ज्ञान होतच नाही. त्यांस वेदान्तश्रवणाचा अधिकारच नाही' असा वाद घालीत असतात. बाणस्त्री कांठी जण असा वाद करतात कीं, परमहंस संन्याशाना सुद्धा श्रवणादि साधनाशिवाय कांही आश्रमकर्मही आहेत.

१५. श्रवणादि केल्याने या जन्मीच ज्ञान झालें पाहिजे असा नियम नाही. कोणता तरी एखादा प्रतिबंध असल्यास पुढील जन्मीं सुद्धा ज्ञान होणें शक्य आहे. ज्ञान झाल्याने मुक्ति होतेच.

हें तरच बरोबर न जाणणारे लोक 'वेदान्त ग्रंथाचा अभ्यास केलेले सर्वच ज्ञानी आहेत' असें समजतात आणि 'ज्ञान झाल्यानंतरही भविष्यालेश रहातो' असें कल्पितात. ज्ञान झालेलें जयवा न झालेलें हे ज्याच्या त्याच्या अनुभवालाच गोचर असतें; तो थचेंने निर्णय करावयाचा विषय नव्हे.

१६. ज्ञानाला ज्ञानसमकाळींच मुक्ति होते. विदेहमुक्ति म्हणून निराळीच एक स्थिति नाही. ज्ञानी हा सदा अशरीरीच असतो.

हे ज्यांना ठाऊक नाही त्यांचा असा वाद असतो कीं, जीवन्मुक्ति ही गौण आहे, आणि मरणानंतर प्राप्त होणारी विदेहमुक्तिच मुख्य आहे. अज्ञान संपूर्ण नष्ट

झालें म्हणजे ज्ञानमयकाठीच शरीरपात होतो - अग्नी जाणखी काही लोकांची भाषना आहे. पुनः शरीरग्रहण होत नाही हें सांगण्यासाठीच ज्ञानी ब्रह्मांत ऐक्य पावतो असें म्हटलें आहे, निराळ्या प्रकारचा मोक्ष तो मिळवितो असा अग्निप्राय नाही, असें भाष्यांत स्पष्ट सांगितलें आहे.

१७. ज्ञान्याचें कर्मबंधन साफ तुटून गेलेलें असतें. त्याला प्रारब्ध कर्म आहे असें म्हणणें केवळ व्यावहारिक दृष्टीने होय.

‘मला शरीरादि सुखींच नाहीत. मी कालत्रयींही अकर्म असा परमात्माच आहे’ हेंच आत्मज्ञान होय. आकाशाका रंग नाही हें समजल्यानंतरही, आकाश नीलवर्णाचें आहे असा व्यवहार होत असल्याप्रमाणें, ज्ञानी पुरुषाला प्रारब्ध कर्म आहे असा व्यवहार होणेंही बाधितानुवृत्तिनेच. तें सत्य आहे असें ज्ञानी कधीही मानीत नाही. हें ज्यांना कळलेलें नाही त्यांचा असा वाद असतो कीं, ‘ज्ञानी-जनांना प्रारब्धकर्म हें चुकतच नाही, व ह्छानिच्छापरेच्छानीं संभवणारें तें प्रारब्धकर्म ज्ञानीपुरुषाने भोगानेच क्षय करून संपवावें लागतें.’

१८. क्रियाकारकफलसंबन्धरहित अद्वयब्रह्मच आपण आहे हें निश्चयपूर्वक ज्याने जाणलें आहे तोच ज्ञानी. ज्ञानांत स्वभावतारतम्य असत नाही. ज्ञानी सर्वथा कृतकृत्य असतो.

हें तत्त्व न जाणल्यामुळेच ‘ज्ञान्यांमध्ये ब्रह्मविद्, ब्रह्मविद्भिर इत्यादि भेद कल्पितात; ज्ञान झाल्यावर सुद्धा साक्षात्कारासाठी करावयाचें साधन असतें असें कल्पितात आणि ज्ञानामध्येही वेगवेगळ्या पायऱ्या असतात - असें समजतात.

*

*

*

शाङ्करवेदान्ताचें रहस्य बरोबर समजून घ्यावें असें ज्यांस वाटतें त्यांनी अत्यवश्य लक्षांत ठेवण्याचा एक विषय आहे व तोच विषय या ग्रंथाचा मूळ पाया आहे असें गृहीत धरून हा ग्रंथ लिहिला आहे. आणि तोच वाचकांच्या स्मरणार्थ पुनः खाली दिला आहे :-

तत्त्वविचार करतांना इंद्रियज्ञान, अंतःकरणज्ञान या दोहोंनाच प्रामुख्य देणें हें सर्व शाङ्करेतरदर्शनांना समानच असतें. म्हणूनच ते लोक ‘आत्मा अहंप्रत्ययाचा आश्रय आहे, अहंप्रत्ययाचा विषय आहे’ अस

आग्रह घरतात. 'मी देहेन्द्रियमनाचा उपयोग करून ज्ञान मिळविणारा जीव आहे, त्यांचा उपयोग करून कर्मे करणारा व कर्मांचे फल भोगणारा आहे' अशी भावनाच अविद्येच्या चुकीच्या समजुतीचे फल आहे, देहेन्द्रियांचा संपर्कच नसलेले साक्षिचैतन्यच आमचा स्वरा आत्मा आहे, असा बोध करणेच वेदान्तवादाचा मुख्य उद्देश आहे - असे श्रीमत् शंकराचार्यांनी डांगोरा पिटून सांगितले आहे. इंद्रियान्तःकरणानी होणाऱ्या अनुभवाहून निराळ्या अशा साक्षिचैतन्याच्या अवलंबनाने आम्हाला यावयाचा एक साक्षात् अनुभव आहे, असे स्पष्टपणे समजून घेतल्याशिवाय शाङ्करवेदान्ताचे मर्म उकळून जाणणे कोणाकडूनही होणार नाही. मुमुक्षु अशा आमच्या सर्व वाचकांचे याकडे अवधान वळो - असे नारायणस्मरणपूर्वक इच्छितो.

ॐ तत्सत्



The Adhyatma Prakasha Karyalaya,

(ESTABLISHED 1920)

HOLENARSIPUR. (Hassan District, Mysore State.)

— §0§ —

An Institution to help the interpretation of Indian Culture by stimulating the study and practice of the Adhyatma Vidya — Philosophy and Religion in its universal aspect — especially as revealed in the Upanishads and allied literature.

1. Has so far published more than ONE HUNDRED AND FIFTY BOOKS in Kannada, English and Sanskrit.

2. Arranges for frequent DISCUSSIONS, DISCOURSES and PUBLIC LECTURES. VEDANTA CLASSES in the morning form a regular feature.

3. Has a free-lending LIBRARY and a READING ROOM for the public.

4. Conducts a Kannada Monthly Magazine called the "ADHYATMA PRAKASHA", devoted to Jñāna, Bhakti and Vairāgya.

5. Maintains a VEDANTIC COLLEGE for training up model students for the dissemination of Vedantic ideas.

6. Has a TEMPLE dedicated to the service of Sri Digvijaya Rama.

*Please apply to the Manager
for fuller information*

अध्यात्मप्रकाशकार्यालये प्रकाशिताः संस्कृतग्रन्थाः

१. मूलाविद्यानिरासः अथवा श्रीशङ्करहृदयम् - स्वतन्त्रग्रन्थः, अनुशाङ्करवेदान्तिभिः संप्रदायविरोधेन नूतनतया अभ्युहितस्य मूलाविद्यावादस्य समूलोत्पाटनपरोऽयं निबन्धः ॥

२. ईशावास्योपनिषद्भाष्यम् - शाङ्करभाष्ययुतम् - सटिप्पणम् । जिज्ञासूपयोगिपीठिकाशब्दसूच्यादियुक्तं च ॥

३. केनोपनिषत् - सभाष्या - श्रीसच्चिदानन्देन्द्रसरस्वतीसंयमिकृत टिप्पण्यादिसंयुक्ता, पदवाक्यभाष्यगतोपदेशतुलनात्मकविमर्शोऽपि टिप्पण्यां पीठिकायां च संयोजितोऽत्र ॥

४. काठकोपनिषत् - सभाष्या - केनभाष्यवत् टिप्पण्यादि-सर्वपरिकरोपेतम् ॥

५. मुण्डकोपनिषत् - सभाष्या - केनभाष्यवदेव सर्वपरिकरोपेतम् । पीठिकायां भाष्यतट्टीकाकारयोः मतभेदविमर्शनं च कृतम् ॥

६. तैत्तिरीयोपनिषत् - शीक्षावल्ली - सभाष्या - टिप्पण्यादि-समलङ्कृतं प्राग्भवत् ॥

७. तैत्तिरीयोपनिषत् - आनन्दवल्ली भृगुवल्ली च - श्रीसच्चिदानन्देन्द्रसरस्वतीनिर्मित 'भाष्यार्थविमर्शिनी' व्याख्यासहिता । व्याख्यायां भाष्याक्षरानुक्रमेणैव विषयोपपादनं कृतम् । अर्वाचीनमतान्तरप्रविष्टवेदान्तिभि-रुत्थाप्यमानशङ्कानां निरसनपूर्वकं विशुद्धशाङ्करप्रक्रियायाः श्रेष्ठ्यं च सम्यगाविष्कृतम् ॥

८. माण्डूक्यरहस्यविवृतिः - श्रीसच्चिदानन्देन्द्रसरस्वतीनिर्मिता माण्डूक्योपनिषत्कारिकाव्याख्या । अन्वर्थाभिधानायामस्यां व्याख्यायां माण्डूक्योपनिषदि-गर्भीकृतानि नैकानि रहस्यानि श्रीगौडपादसंमतवेदान्त-प्रक्रियानुसारेण विवृतानि ॥

९. सुगमा - शाङ्करीयाध्यासभाष्यव्याख्या । व्याख्यानानां भिन्न-भिन्नप्रस्थानावलम्बनत्वात् शाङ्करदर्शनं कीदृशं अविवादं अविरुद्धं च स्यादिति सन्दिहानानां जिज्ञासूनां कृते प्रस्थानत्रयैककण्ठ्यमादर्शयन्तीयं व्याख्या निर्मितास्ति ॥

१०. सूत्रभाष्यार्थतत्त्वविवेचनी (प्रथमो भागः) - जिज्ञासाधि-
करणभाष्यस्य नूतनेयं व्याख्या । शाङ्करभगवत्पादसंमतवेदान्तप्रक्रियायाः
असाधारणधर्माः सुविशदमाविष्कृताः ॥

११. सूत्रभाष्यार्थतत्त्वविवेचनी (द्वितीयो भागः) - जन्माद्यधि-
करणभाष्यव्याख्या । जिज्ञासाधिकरणव्याख्याबदेव शुद्धशाङ्करप्रस्थानशरीर-
प्रकाशिनी । परिशिष्टचिन्तायां तु जगत्कारणसतत्त्वविमर्शः, अभिनव-
वेदान्तिसंमतपरिणामवादपरीक्षा - इत्यादिविषयाः संकलिताः ॥

१२. सूत्रभाष्यार्थतत्त्वविवेचनी (तृतीयो भागः) - शास्त्रयोनि-
त्वाधिकरण-समन्वयाधिकरणभाष्ययोर्व्याख्या । पूर्ववदेव शुद्धशाङ्करप्रक्रिया-
प्रकाशिनी । परिशिष्टचिन्तायां शास्त्रप्रापाप्यसतत्त्वविमर्शः, श्रवणादीनां
स्वरूपकृत्यादिगता चिन्ता - इत्याद्याः विषयाः संकलिताः ॥

१३. वेदान्तप्रक्रियाप्रत्यभिज्ञा (स्वनन्त्रग्रन्थः) - सर्वत्र वेदान्तेषु
अध्यारोपापवादस्याख्या एकैव प्रक्रिया वेदान्ताभियुक्तैः परिगृहीतास्तीत्ये-
तद्दर्शितम् । अस्याः प्रक्रियातः प्रच्युतेरेव हेतोः सर्वेऽपि वावदूकाः
वेदान्तोपदिष्टमात्मैकत्वमनुभवारूढमापादयितुं नाशक्नुवन् इत्येतच्च स्फुटीकृतम् ॥

१४. शुद्धशाङ्करप्रक्रियाभास्करः (१-२) - वेदान्तसिद्धान्तनिर्णयः,
शाङ्करसम्प्रदायनिर्णयश्चेति किरणद्वयमस्ति ॥

१५. शुद्धशाङ्करप्रक्रियाभास्करः (३-४-५) - शाङ्करवेदान्त-
मर्यादा, शाङ्करवेदान्तप्रक्रियास्वरूपम्, अध्यारोपापवादप्रक्रियाविशेषाश्च
विशदयत्किरणत्रयमत्र चकास्ति ॥

१६. शुद्धशाङ्करप्रक्रियाभास्करः (६-७) शाङ्करप्रस्थानस्य प्रस्था-
नान्तरेभ्यो वैलक्षण्यम्, बौद्धमतसाम्यशङ्कापरिहारं च प्रकाशयत्किरण-
द्वयात्मकः ॥

१७. वेदान्तडिण्डिमः - भावबोधिनीव्याख्यासहिता । व्याख्यायां
ललितया शैल्या श्रुतिप्रमाणवचनोदाहरणपूर्वकं श्लोकाः विवृताः ॥

१८. वेदान्तबालबोधिनी - भगवत्पादविरचित'प्रातःस्मरणस्तोत्र'स्य
प्रश्नोत्तररूपं व्याख्यानम् । भाष्यकारोक्तीनां सरणिमेवानुसृत्य वेदान्त-
सिद्धान्तोऽत्र जिज्ञासूनां हृदयंगमितः ॥

१९. वेदान्तविद्वद्गोष्ठी - भाष्यव्याख्यानप्रस्थानयोर्वैलक्षण्यमधिकृत्य एकादशविद्वत्प्रकाण्डानामभिप्रायाः अत्र दत्ताः । विविधाभिप्रायसंग्राहिका आंग्लभूमिका च अस्ति ॥

२०. पञ्चपादिकाप्रस्थानम् - अत्र पञ्चपादिकाप्रस्थानं भाष्य-प्रस्थानेन तुलितमस्ति । येनावलोकितेनेदं निश्चीयेत यत् सर्वथापि प्रस्थानान्तर-मेवावलम्बितं पञ्चपादिकाकारैः, भाष्याक्षराणि तत्र तत्रान्यथायोजनेनैवाभ्युपगतप्रमेयपराणीव वाक्यानि नीतवन्त इति ॥

२१. नैष्कर्म्यसिद्धिः ('क्लेशापहारिणी'सहिता) - व्याख्यानकर्तारः श्रीसुरेश्वराचार्यैः प्रमाणीकृतोपदेशसाहस्रीतः वार्तिकद्वयतश्च श्लोकान् समुद्भूत्य वार्तिकप्रस्थानविशुद्धप्रदायमाविरकार्युः । सत्त्वं जिज्ञासुभिरवलोकनीया न्यस्त्येयम् ॥

२२. गीताशास्त्रार्थविवेकः - अत्र सांख्य-योग-कर्मध्यानादिपदार्थ-विवेकपूर्वकं कर्मयोग-व्यानयोगादीनां परस्परसंबन्धो निरूपितः । गीताशास्त्रस्य सांख्ययोगदर्शनाभ्यां वैलक्षण्यं च स्फुटीकृतम् ॥

२३. विशुद्धवेदान्तसारः - अत्र जिज्ञासुजनचित्तभूमिकाविशेषानु-सारेण अनुभवप्रधानदृष्ट्या, मनःप्रधानदृष्ट्या, इन्द्रियप्रधानदृष्ट्या चेति वेदान्तोपदेशश्लेषा विभज्य प्रदर्शितः ॥

२४. विशुद्धवेदान्तपरिभाषा - ब्रह्म, जगत्, जीवश्च इति पदार्थत्रयस्य सत्त्वम्, जगद्ब्रह्मणोः जीवब्रह्मणोश्च संबन्धश्च सांप्रदायिक-परिभाषाजातमवलम्ब्य अत्र निरूपितः ॥

२५. ब्रह्मविद्यारहस्यविवृतिः - समुणनिर्गुणब्रह्मविद्याविवेकेन जिज्ञासूनां निरायासप्रवेशः ब्रह्मणि यथा लभ्येत तथा श्रीचरणैः छान्दोग्योप-निषदो अष्टमोऽध्यायः अत्र व्याख्यातः ॥

२६. समालोचनार्थं विज्ञप्तिः - भाष्यव्याख्यानप्रस्थानयोः वैलक्षण्यविषये परिप्रश्नाः ॥

अध्यात्मप्रकाशकार्यालयः, होलेनरसीपुरम्.

(हासन जिल्हा, मैसूरु प्रान्त, दक्षिण रेष्वे.)

(Continued from the inside of the front cover)

7 Salient Features of S'ankara's Vedanta

Presents matter and method of genuine S'ankara-Vedanta in a small compass. The references to original Texts and classification and consolidation of the most important Upanishadic teachings, would make this little book a useful companion to the *Suddha-S'ankara-Prakriya-Bhaskara* of the same author.

8 How to Recognize The Method of Vedanta

The first sustained attempt to reduce all the seemingly different methods employed in the Upanishads to the one Comprehensive Method of *Deliberate Superimposition and Rescission*. It presents in a nut-shell the most up-to-date reliable information on S'ankara-Vedanta purged of all later accretions. Contains a brief account of the History of Vedantic Thought up to the time of Sarvajñātma Muni.

9 S'ankara's Clarification of Certain Vedantic

Concepts

This is one of the recent works in English on S'ankara's interpretation of the Upanishads. This small book deals, as its title implies, with the clarification of certain Vedantic concepts and principles of interpretation to be applied to the Upanishadic teachings according to S'ankara's tradition. Its object is to assist the critical student of S'ankara-Vedanta in understanding the genuine nature of Vedantic reasoning.

10-12 Suddha-S'ankara-Prakriya-Bhaskara

(Parts I, II & III)

Determining the real doctrine of the Upanishads according to the tradition of S'ankara's school.

13 Essays on Vedanta

Contains a connected account of the important and the essential ideas in the 'Vedantas' or the Upanishads and the methods of approach adopted in placing them before the enquirer.

For detail current price list, apply to :-

ADHYATMA PRAKASHA KARYALAYA, HOLENARSIPUR.

(Hassan District, Mysore State, India.)