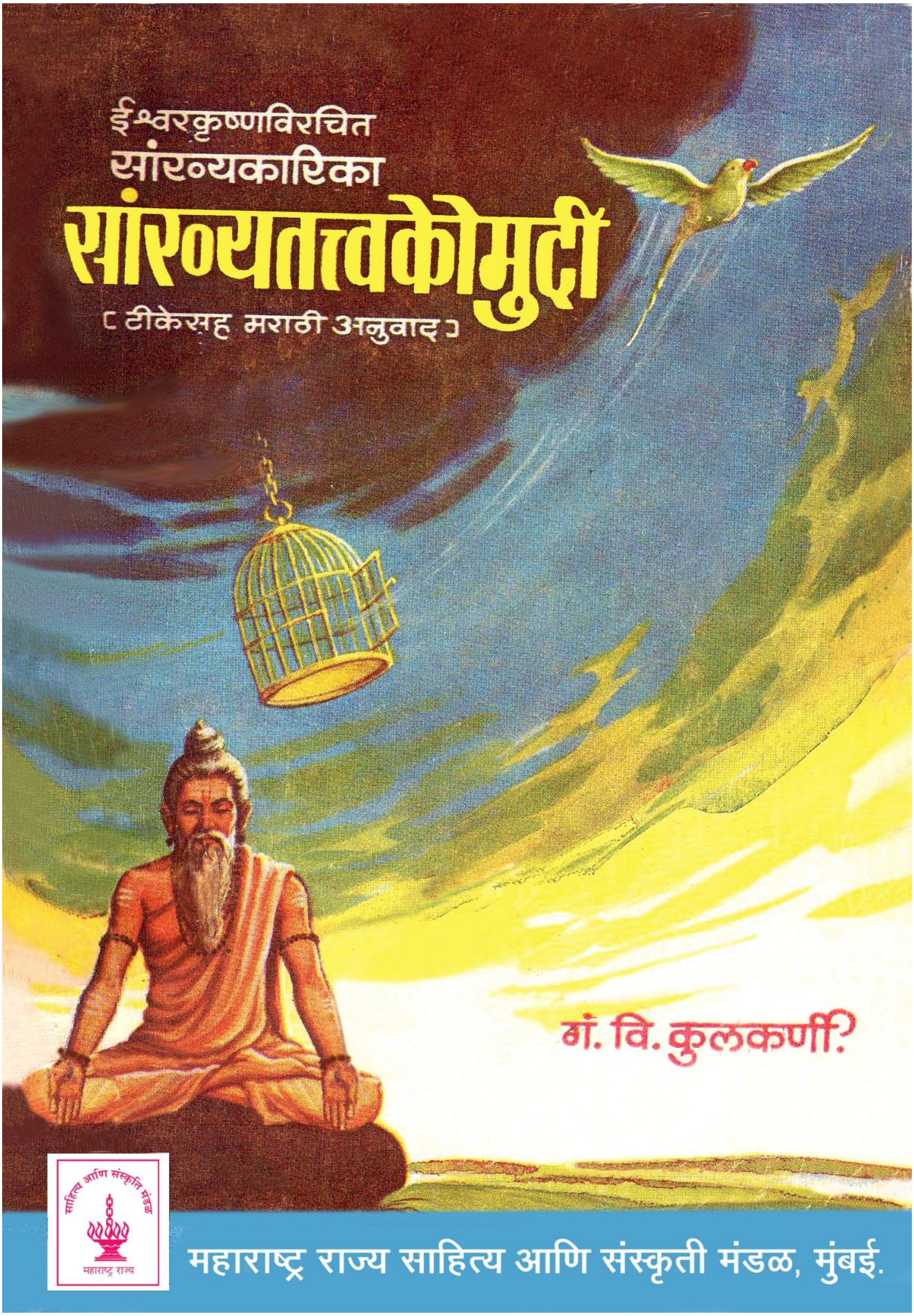

ईश्वरकृष्णविरचित
सांख्यकारिका
सांख्यतत्त्वकौमुदी
(टीकेसह मराठी अनुवाद)
गं. वि. कुलकर्णी
साहित्य आणि संस्कृति मंडळ
महाराष्ट्र राज्य
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

अनुक्रमणिका

सांख्यतत्त्वकौमुदी

(ईश्वरकृष्णविरचित "सांख्यकारिका" या पुस्तकाचा अनुवाद)

: अनुवादक:

डॉ. गंगाधर विठ्ठल कुलकर्णी

सेवानिवृत्त संस्कृत प्राध्यापक व पदव्युत्तर संशोधन-मार्गदर्शक,

शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

अनुक्रमणिका

प्रथमावृत्ती-ऑगस्ट १९८७
●
प्रकाशक
सचिव,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य
आणि संस्कृती मंडळ,
मुंबई. ४०० ०३२
●
सर्व हक्क प्रकाशकाचे स्वाधीन
●
मुद्रक
प्रॉम्प्ट सर्व्हिस
६५६, गणपती पेठ,
सांगली. ४१६ ४१६
●
मुखपृष्ठ-कल्याण शेटे, सांगली.

किंमत-**रु. २०** /-

अनुक्रमणिका

निवेदन .....

श्री. गं. वि. कुलकर्णी यांनी या पुस्तकाच्या रूपाने श्री. ईश्वरकृष्णाची सांख्यकारिका आणि त्यावरील पं. वाचस्पति मिश्रांची तत्त्वकौमुदी टीका, यांचा मराठी अनुवाद केलेला आहे. सांख्यशास्त्रावरील साहित्य फारच कमी उपलब्ध आहे. ईश्वरकृष्णांनी ज्यांचा उल्लेख केला ते बहुतेक ग्रंथ सध्या तरी दुर्मिळच आहेत. श्री. वाचस्पति मिश्रांशिवाय गौड पादाचार्यांनीही सांख्यकारिकेवर एक टीका लिहिलेली आहे. तसेच विज्ञान भिक्षु यांचा सांख्य प्रवचन सूत्र हा ग्रंथही सांख्याच्या अभ्यासकांना माहीत आहे. याशिवाय अलिकडेच आणखीही काही युक्तिदीपिकेसारख्या सांख्यग्रंथांचे तज्ज्ञांनी संपादन केले आहे. पण ईश्वरकृष्णांच्या कारिकांचे महत्त्व काही औरच आहे. श्री. कुलकर्णी यांनी ही कारिका वाचस्पति मिश्रांच्या टीकेसह मराठीत आणली याबद्दल महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ त्यांचे ऋणी राहील.

४२, यशोधन,
मुंबई-४०० ०२०
४ जुलै, ८७

सुरेन्द्र बारलिंगे
अध्यक्ष,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ

अनुक्रमणिका

समर्पण....

ज्यांच्या संगतीत
ज्ञानाची उपासना घडली
आणि ज्ञानाचा निर्मळआनंद लुटला,
त्या प्रेमस्वरुप
विद्यार्थि-विद्यार्थिनींस
व तत्त्वजिज्ञासूंस
कृतज्ञतापूर्वक.

* * * *

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

नाव पृष्ठ संख्या

प्रस्तावना....७
सांख्यकारिका व तत्वकौमुदी २१
सांख्यकारिका मूळ संस्कृत ९६
परिशिष्ट : १ – कोष्टके १००
परिशिष्ट : २ – संदर्भ ग्रंथ १०३
परिशिष्ट : ३ – सूची १०७

प्रस्तावना

सांख्यदर्शनाचे महत्त्व

भारतीय तत्त्वज्ञानात सहा दर्शने प्रसिद्ध आहेत. ती म्हणजे-(१) न्याय (२) वैशेषिक (३) सांख्य (४) योग (५) पूर्वमीमांसा किंवा मीमांसा आणि (६) उत्तरमीमांसा किंवा वेदांत. आपापल्या परीने ही दर्शने मनुष्याच्या मोक्षासाठी उपकारक आहेत; पण त्यांत 'सांख्य' हे दर्शन अतिशय महत्त्वाचे समजले जाते. तसेच ते फार प्राचीनही आहे. वेद
[दक्षस्य वादिने जन्मनि व्रते राजाना मित्रावरुणा विवावसि।
अतूर्तपन्थाः पुरुरथो अर्यमा सप्त होता विषुरूपेषु जन्मसु॥
तसेच ऋग्वेद १०-८२-६, १०, २९, ३.- ऋग्वेद १०·६४· ५.
अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह् वीः प्रजाः सृजमानाः सरूपाः।
अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां मुक्तभोगामजोऽन्यः॥
.. श्वेताश्वतरोपनिषद् ४·५.
नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां विदधाति कामान्।
तत्कारणं सांख्ययोगाधिगम्यं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः॥
श्वेताश्वतर० ६, १३.
'यथाश्रुतिदर्शनात्' असे महाभारतात म्हटले आहे.
.. शांतिपर्व ३१०-२५.] उपनिषदे या प्राचीन वाङ्मयात त्याचे मूलस्रोत आढळतात. तसेच स्मृतिग्रंथांचाही आधार त्याला आहे. हा आधार असूनही सांख्यदर्शनाने तर्कांच्या, शुद्ध व मूलगामी विचाराच्या साहाय्याने आपली शास्त्रीय बैठक स्थिर केली आहे. इतर सर्व दर्शनांवर या दर्शनाचा प्रभाव पडला आहे. वेदांतसूत्रांत
[वेदांतसूत्रे -- २-१-१२, २-२-७.
दक्षस्य वादिने जन्मनि व्रते राजाना मित्रावरुणा विवावसि।
अतूर्तपन्थाः पुरुरथो अर्यमा सप्त होता विषुरूपेषु जन्मसु॥
तसेच ऋग्वेद १०-८२-६, १०, २९, ३.-ऋग्वेद १०·६४· ५.
अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह् वीः प्रजाः सृजमानाः सरूपाः।
अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां मुक्तभोगामजोऽन्यः॥
.. श्वेताश्वतरोपनिषद् ४·५.
नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां विदधाति कामान्।
तत्कारणं सांख्ययोगाधिगम्यं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः॥
श्वेताश्वतर० ६, १३.
'यथाश्रुतिदर्शनात्' असे महाभारतात म्हटले आहे.
.. शांतिपर्व ३१०-२५.] भगवान बादरायणांनी दुसऱ्या अध्यायात या दर्शनावर जरी टीका केली असली, तरी त्याचे सिद्धांत कसे विचारवंतांत प्रतिष्ठा पावलेले,

म्हणूनच लोकमान्य, सर्वज्ञ कपिलमुनीनी रचलेले आणि श्रुतिवाक्यांवर आधारलेले व युक्तिवादांनी संपन्न आहेत, याचे दिग्दर्शन शंकराचार्यांनी
['...महाजनपरिगृहीतानि महान्ति सांख्यादितन्त्राणि सम्यग्दर्शनापदेशेन प्रवृत्तानि। तथा युक्तिगाढत्व- सम्भवेन सर्वज्ञभाषितत्वाच्च श्रद्धा च तेषु।
-ब्रह्मसूत्र-शांकरभाष्य २-२. (प्रास्ताविक) प्रधानकारणवादो वेदविद्भिरपि कैश्चिन् मन्वादिभिः सत्कार्यत्वाद्यंशोपजीवनाभिप्रायेणोपनिबद्धः।-कित्ता २-२-१७.
'स (प्रधानकारणवादः) च कार्यकारणानन्यत्वाभ्युपगमात् प्रत्यासन्नौ वेदान्तवादस्य, देवलप्रभृतिभिश्च कैश्चिद् धर्मसूत्रकारैः स्वग्रन्थेष्वाश्रितः।-कित्ता १·४·२८.] ब्रह्मसूत्रांवरील भाष्यात केले आहे. इतर शास्त्रांनाही आपली मते मांडताना आणि सिद्धांत प्रस्थापित करताना सांख्यदर्शनातील मतांचा आणि सिद्धांतांचा विचार करावा लागला आहे. आणि त्यातला काही भाग वेळप्रसंगी ग्राह्य मानावा लागला आहे. वेदांताने 'प्रधानमल्ल' म्हणून त्याचे 'निबर्हण' (खंडन)करण्याचा प्रयत्न केला आहे. महाभारत आणि त्यात समाविष्ट होणारी भगवद्गीता, तसेच भागवत भागवत स्कंध २ (देवहूति-कपिल-आख्यान)

अनुक्रमणिका

स्कंध ११-२२; ३-२६, २६-१८; १९-२०, २-३९, १८-१८,१९ इत्यादी स्मृतिग्रंथांनीही त्याचे सिद्धांत काही प्रमाणात स्वीकारले आहेत. 'नास्ति सांख्यसम शास्त्रम्' ('सांख्याच्या तोडीचे शास्त्र नाही') असे महाभारतात (शांतिपर्व ३१६-८) म्हटले आहे. भगवद्गीतेतही [भगवद्गीता १०·२६.] 'सिद्धानां कपिलो मुनिः' ('सिद्धांमध्ये कपिलमुनी मी आहे') असा सांख्यप्रवर्तक कपिलाचा गौरवपूर्वक उल्लेख केला आहे; व इतरत्रही सांख्यतत्त्वांचा व सांख्यशास्त्राचा उल्लेख केला आहे. एवढेच नव्हे, तर जैनांचे आणि बौद्धांचे धर्म-तत्त्वज्ञान, तंत्रवाङ्मय आणि प्राचीन व अर्वाचीन ['लज्जागौरी'-परिशिष्ट, पृ. २०-डॉ. रा. चिं. ढेरे.] मराठी आणि हिंदी (किंबहुना सर्व भारतीय) संतसाहित्य यावर त्याचा प्रभाव आहे. तसेच आधुनिक विज्ञानाचे सिद्धांतही [गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र- बा. गं. टिळक (पृ. १३६)
सांख्यदर्शन-प्रा. श्रीनिवास दीक्षित (पृ. १९-२०)
विज्ञानयुगात हिंदुधर्म (पृ.८)-प्रा. बा. वा. आपटे.] सांख्यदर्शनाच्या काही सिद्धांतांशी मिळतेजुळते आहेत. सांख्यदर्शनाचे विवेचन करणारे अनेक प्राचीन व अर्वाचीन ग्रंथ, त्यातल्या ग्रंथांचे इतर देशी विदेशी भाषांतील 'अनुवाद' गौडपाद, वाचस्पतिमिश्र [७ अ. माण्डूक्यकारिका लिहिणारे गौडपाद आणि सांख्यकारिकांवर भाष्य लिहिणारे गौडपाद एक नव्हेत, असे डॉ. बेलवलकर, सूर्यनारायणशास्त्री इ. विद्वान मानतात.] यांसारख्या प्रकांडपंडितांची भाष्ये पाहिली म्हणजे याच शास्त्राच्या महत्त्वाला पुष्टी मिळते. या दर्शनाचा भर तर्क, युक्तिवाद, बुद्धिवाद यांवर असल्यामुळे आजच्या विज्ञानयुगातल्या माणसानेही ज्याची आस्थापूर्वक दखल घ्यावी, असे ते आहे.

'सांख्य' संज्ञेचे अर्थ

'सांख्य' हा शब्द 'सं + √ख्या' म्हणजे गणना करणे, मोजणे या धातूपासून सिद्ध झाला आहे. या धातूचा अर्थ 'विचार करणे, चिंतन करणे, शोध घेणे (To enquire)' असाही आहे. अमरकोशातही त्याचा "**संख्या चर्चा विचारणा**" (१-५-३) असा अर्थ दिला आहे.

या तत्त्वज्ञानास '**सांख्य**' असे म्हणण्याची तीन कारणे आहेत-

(१) या तत्त्वज्ञानात एकूण पंचवीस ('पुरुष' धरून) तत्त्वे म्हणजे अनेक
[संख्यां प्रकुर्वते चैव प्रकृतिं च प्रचक्षते।
तत्त्वानि च चतुर्विंशत्तेन सांख्यं प्रकीर्तितम्॥
-महाभारत, शांतिपर्व ३१६-२.] तत्त्वे सांगितली आहेत. या शास्त्रात अनेक तत्त्वांची 'संख्या' म्हणजे मोजदाद (Enumeration) करावी लागते.

(२) यात सत्य वस्तूचे संशोधन प्रायः चिंतनाने, तर्काने, विवेकाने केलेले आहे. विवेकाने केलेल्या आत्मज्ञानाला या शास्त्रात फार महत्त्व आहे. 'सांख्य' शब्दाचा मूळ अर्थ 'ज्ञान' असा आहे.

(३) 'संख'[Dr. T. G. Mainkar-Introduction to the sāmkhya-karikā with the Commentary of Gaudapada.] किंवा 'शंख' या मूळ प्रवर्तकाच्या नावावरून 'सांख्य' हे या शास्त्राचे नाव पडले असावे, असे चैत्रसिंह गणि इत्यादी विद्वान मानतात.

सारांश, 'सांख्य' शब्दावरून या शास्त्रात किंवा तंत्रात अनेक तत्त्वे असून हा ज्ञानमार्ग आहे, हे निश्चितपणे सूचित होते.

तथापि प्राचीन काळात 'सांख्य' शब्द सर्वत्र एकाच अर्थाने वापरला जात होता असे दिसत नाही. उदाहरणार्थ, भगवद्गीतेतील 'सांख्य' शब्दाचा अर्थ आणि

अनुक्रमणिका

सांख्यकारिकांत सांगितलेले 'सांख्यदर्शन' एक नव्हे. तसेच सांख्यदर्शनात सर्व काळांत प्रकृति व पुरुष या कल्पना मध्यवर्ती म्हणून स्वीकारल्या गेल्या असल्या, तरी इतर कल्पना भिन्न भिन्न व वरचेवर बदलत गेल्या आहेत असे दिसते. महाभारतात सेश्वर आणि निरीश्वर असे सांख्यदर्शनाचे दोन प्रकार उल्लेखलेले आढळतात. सांख्य-विचारातली ती उत्क्रांती लक्षात घेण्याजोगी आहे.

सांख्यपरंपरा

ईश्वरकृष्णाने आपल्या 'सांख्यकारिका' या ग्रंथात[१०. सांख्यकारिका ७०, + 'केदारविजय' या ग्रंथातील अध्याय २८, २९, ३० मध्ये 'कपित्थ' (कवठे, ता. तासगांव, जि. सांगली) या क्षेत्राचे वर्णन असून तेथे कृता, त्रेता, द्वापर आणि कलि या चार युगांत अनुक्रमे कपिलमुनी, आदिमाधव, बालकृष्ण आणि बिराडसिद्ध असे सिध्द होऊन गेले, असा उल्लेख आहे. पद्मपुराणातील 'सिद्धखंड'- ही याच क्षेत्राविषयी आहे.] या शास्त्राची गुरुपरंपरा दिली आहे. तो म्हणतो-

"एतत् पवित्रमग्रयं मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ।
आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन च बहुधा कृतं तन्त्रम् ॥"

यावरून ती अशी :

कपिल → आसुरि → पंचशिख → इतर आचार्य.

१. कपिल

कपिल हा या शास्त्राचा आद्य प्रवर्तक मानला जातो. याचा उल्लेख 'मुनि' + 'सर्वज्ञ' 'महर्षि' 'सिद्ध' 'आदिविद्वान्' असा आदराने नेहमी केला जातो. तो जन्मतःच सर्वज्ञ होता असे मानले जाते. श्वेताश्वतरोपनिषदात[श्वेताश्वतर ०५, २.] '**ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्बिभर्ति जायमानं च पश्येत्**' ('जो जन्माला आलेल्या कपिलऋषीला पाहतो आणि तो जन्माला आल्यावर त्याला आपल्या सर्व प्रकारच्या ज्ञानाने संपन्न करून पोसतो') असे परमात्म्याच्या संबंधात म्हटले आहे, तर भगवद्गीतेत[भगवद्-गीता १०-२६] '**सिद्धानां कपिलो मुनिः**' असे त्याला उद्देशून म्हटले आहे. ऋग्वेदातही[ऋग्वेद १०-२६. १०-] '**दशानां एकं कपिलम्**' असा एक उल्लेख आहे. महाभारताच्या शांतिपर्वातही [महाभारत, शांतिपर्व २६९, ३००.] त्याचा अनेक वेळा उल्लेख येतो. भागवतपुराणात [भागवत ३, २५, १.] तो देवहूतीचा पुत्र असून त्याला 'वासुदेवाचा अवतार' असे म्हटले आहे. परंतु असे

अनेक उल्लेख असलेला कपिल एक की अनेक, पौराणिक [मॅक्समुल्लर, कोलब्रुक, कीथ आणि याकोबी यांना कपिल ही ऐतिहासिक व्यक्ती असावी असे वाटत नाही. तर गार्बेला ती तशी होती असे वाटते. पहा-
(scanning image)
Introduction : Tattva kaumudi,
,, Edited by Dr. Ganganath Jha
Dr. Har Dutt Shrma and
Dr. M. M. Patkar
"Garbe criticizing the views af Max Mullar and Colebrook, believes that the traditionally handed down name of Kapila cannot be regarded as fictitions; there is another support in the name of the town Kapilavastu of Buddhists."
-(Samkhya-Yoga 2 (3))
"Keith on the other hand, opines that Kapila was not a historical person as he is found identified with Agni or VIshnu or Shiva and is, therefore, another name for 'Hiranyagarbha.' "

अनुक्रमणिका

-(Samkhya System 9)] की ऐतिहासिक याबद्दल विद्वानांत मतभेद आहेत. त्यांचा विचार करता एक गोष्ट निश्चित दिसते की, अनेक कपिल असले तरी सांख्यशास्त्राचा प्रवर्तक कपिल हा बराच प्राचीन म्हणजे बुद्धापूर्वीचा असून त्याने सांख्यशास्त्राची नव्याने रचना केली. 'प्रवर्तक' याचा अर्थ 'शास्त्रीय पाया देऊन स्थिर करणारा हिरीरीचा पुरस्कर्ता' असा अर्थ करणे योग्य आहे. कारण सांख्यमत हे त्या आधीचे म्हणजे बरेच प्राचीन आहे. 'सांख्यसूत्र' हा ग्रंथ कपिलाने लिहिला असे परंपरा मानते. पण तो ग्रंथ अलीकडचा (इ. स. ९ व्या शतकानंतरचा) असल्यामुळे आद्य कपिलाशी त्याचा संबंध नाही, असे बहुसंख्य[डॉ. त्र्यं. गो. माईणकर (Samkhya-Karika of Isvarkrishna with the com. Of Gaudapada)
डॉ. स. अ. डांगे ('हिंदुधर्म आणि तत्त्वज्ञान')] विद्वान मानतात. वाचस्पतिमिश्रांनीही तो कपिलाचा ग्रंथ आहे, असा उल्लेख केला नाही. पं. उदयवीरशास्त्री["Antiquity of the Samkhya Sutras."
(P. C. Lahore, pp, 855-882)] मात्र तो कपिलाचाच आहे आणि या सांख्यसूत्रांत प्रक्षिप्त भाग बराच आहे; त्याचप्रमाणे 'षष्टितंत्र' हा ग्रंथ कपिलाचाच आहे, असे मानतात. अर्थात तो ग्रंथ आज उपलब्ध नाही.

२. आसुरि

शतपथब्राह्मणात 'आसुरि' याचा उल्लेख येतो. तो आसुरि आणि सांख्यशास्त्राचा कपिल-शिष्य आसुरि एकच की भिन्न हा विद्वानांच्या मतभेदाचा विषय आहे. आसुरि नावाची एखादी ऐतिहासिक व्यक्ती होऊन गेली की नाही, याबद्दलही मतभेद आहे. [गार्बे आणि कीथ यांना ती ऐतिहासिक व्यक्ती आहे, असे वाटत नाही. पहा- Introduction : (to) Tattva-Kaumudi-P. 12 Tr. Ganganath Jha. by Dr. Har Dutta Sharma and Dr. M. M. Patkar (Oriental Book Agency, Poona 2 1965. "Kaviraj Gopinath thinks him to be a historical person (Jaymangala- Introduction P. 3) But Garbe and Keith are opposed to this view". (Samkhya System PP. 47, 48. Samkyayoga PP. 2-3)] परंतु ईश्वरकृष्ण, महाभारतकार व्यास, गोपीनाथ कविराज, हरिभद्र इत्यादींनी आसुरीचे ऐतिहासिकत्व मान्य केले आहे. याचा ग्रंथ सध्या उपलब्ध नाही.

३. पंचशिख

परंपरेनुसार हा आसुरीचा शिष्य होय. महाभारत[आसुरेः प्रथम शिष्यं यमाहुश्चिरजीविनम्।
पंचस्रोतसि निष्णातः पंचरात्रविशारदः॥
महाभारत, १२, २१८,१२.] आणि बौद्ध वाङ्मय यांत पंचशिखाचा उल्लेख आहे. त्याने 'षष्टितन्त्र' हा ग्रंथ लिहिला, असे ईश्वरकृष्ण व चिनी परंपरा मानते. पंचशिखाचे ग्रंथ विद्वानांना मान्य आणि सामान्यांना माहीत होते, असे अन्य ग्रंथांतील त्यांच्या उल्लेखांवरून दिसते. तो इसवी सनाच्या पहिल्या शतकात होऊन गेला. त्याने सांख्यशास्त्रातील विचारांचा बराच प्रसार केला.

४. ईश्वरकृष्ण

'सांख्य तत्त्वज्ञानाचा सर्वांत आधीचा समग्र ग्रंथ' जो 'सांख्यकारिका' त्याचा ईश्वरकृष्ण हा कर्ता होय, त्याचा उल्लेख युक्तिदीपिकाकाराने 'भगवान ईश्वरकृष्ण' असा केला असून स्वप्नेश्वर त्याला 'ईश्वरकृष्ण कालिदास' असे म्हणतो. याचा काल साधारणपणे इ. स. ४ थे किंवा ५ वे शतक मानला जातो. परंतु तो याहूनही प्राचीन (इ. स. १ ले शतक) असावा, असे श्री. बलदेव उपाध्याय यांचे मत आहे. या ग्रंथाचे चिनी भाषांतर झाले असून त्याचा लेखक 'चेन-तो' हा आहे, याचे मूळचे नाव 'परमार्थ' असे असून त्याने वसुबंधू या बौद्ध पंडिताचे चरित्र लिहिले आहे. ते चिनी भाषेत आहे. त्यात वसुबंधूचा गुरू हा ईश्वरकृष्णाचा

अनुक्रमणिका

समकालीन प्रतिपक्षी होता, असा उल्लेख आहे. त्यावरून ईश्वरकृष्णाचा काल सुमारे इ. स. ४५० असावा असे डॉ. टककसू यांचे म्हणणे आहे. पण डॉ. व्हिन्सेंट स्मिथ यांच्या मते वसुबंधूचा कालच इ. स. च्या चवथ्या शतकात (२८० ३६०) नेला पाहिजे. तेव्हा त्या मानाने ईश्वरकृष्णाचा कालही सुमारे दोनशे वर्षे मागे म्हणजे इ. स. २४० च्या सुमारास न्यावा लागतो, असे कै. बा. गं. टिळक [गीतारहस्य पृ. १३८ (तळटीप)] यांचे मत आहे या ग्रंथाची 'हिरण्यसप्तति' 'सुवर्णसप्तति' 'कणगसत्तरी' अशीही नावे आहेत. यावरून त्यात सत्तर कारिका आहेत, हे कळून येते. 'अनुयोगद्वारसूत्र' (इ. स. १००) या जैन ग्रंथात 'कणगसत्तरी' चा उल्लेख आला आहे. तेव्हा ईश्वरकृष्ण त्यापूर्वीच होऊन गेला असला पाहिजे.

विंध्यवास आणि ईश्वरकृष्ण या दोन वेगळ्या व्यक्ती नसून त्या एकच आहेत, असे डॉ. ए. बी. कीथ व डॉ. टककसू यांचे म्हणणे आहे. पण ते सर्वमान्य नाही.

डॉ. त्र्यं. गो. [Introduction to the Samkhya Karika of Isvarakrishna with the Commentary of Gaudapada.] माईणकर यांनी उत्तररामचरिताचा टीकाकार घनश्याम याच्या उल्लेखावरून आणि स्वप्नेश्वरानेही 'ईश्वरकृष्ण कालिदास' असा उल्लेख केला आहे, त्यावरून 'ईश्वरकृष्ण आणि महाकवी कालिदास एकच होते' असा निष्कर्ष काढला आहे. या मताच्या पुष्टीसाठी त्यांनी सांख्यकारिकांची भाषाशैली-विशेषतः उत्तरार्धातील- कशी काव्यमय आहे हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्थात काव्य आणि तत्त्वज्ञान यांचा सुंदर मिलाफ या ग्रंथात साधला आहे, हे कुणालाही मान्य करावे लागेल.

'सांख्यकारिका' हा अत्यंत लोकप्रिय असा शास्त्रीय प्रमाणग्रंथ असल्यामुळे त्यावर अनेक टीका लिहिल्या गेल्या आहेत. या ग्रंथाने ईश्वरकृष्णाला अमर केले आहे.

ईश्वरकृष्ण हा निरीश्वरवादी होता, असे म्हटले जाते. कारण त्याच्या या ग्रंथात ईश्वराचा उल्लेख नाही. त्याचे सांख्यतत्त्वज्ञानही याच कारणामुळे 'निरीश्वरवादी' म्हटले जाते, सृष्टीच्या उत्पत्तीस आणि धारणेस ईश्वराची जरुरी त्याला वाटली नाही. तसेच मोक्षावस्थेतही ईश्वरस्वरूपी मिळणे असे न मानता 'कैवल्य' म्हणजे एकाकीपणा (Aloneness) म्हणजेच मोक्ष असे तो मानतो. एस्. एस्. सूर्यनारायणशास्त्री [अ पहा " ... ... taking the work as it stands, it is possible to contend that the author was interested not in denying God so much as in trying to do without Him". Introduction to the Samkhya Karika of Isvarakrshna-Edited & Translated by S. S. Suryanarayanashastri i. P. XX] म्हणतात त्याप्रमाणे "हा ग्रंथ जसा आहे तसा घेतला तर असे विधान करणे शक्य आहे की, ईश्वराला नाकारण्यापेक्षा त्याच्या वाचून तत्त्वज्ञान सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणे यात त्याला अधिक रस होता." प्रकृति-पुरुष इत्यादि तत्त्वे त्याने वेदांतून घेतली असल्याने तो वेदांना मानत असला पाहिजे. वाचस्पतिमिश्रांच्या भाष्यातही तसे सुचविले आहे. तेव्हा तो पारंपारिक अर्थाने निरीश्वरवादी म्हटला, तरी वेद प्रमाण मानणारा, आत्म्याचे अस्तित्व मानणारा या अर्थाने आस्तिक आहे, असे म्हणणे अनुचित होणार नाही.

वाचस्पतिमिश्र

ईश्वरकृष्णाच्या 'सांख्यकारिका' ग्रंथावर 'तत्त्वकौमुदी' ही टीका लिहिणारा वाचस्पतिमिश्र हा एक प्रकांडपंडित होता. तो मिथिलेचा रहिवासी असून ब्राह्मण होता. याच्या गुरूचे नाव त्रिलोचन होते. न्यायमंजरीकार जयंतभट्ट त्याचे गुरू होते, असे काहींचे मत आहे, पण ते बरोबर नाही असे संशोधक मानतात. 'मृग' उपाधी धारण केलेल्या देवपाल नावाच्या मिथिलेच्या राजाचा त्याला आश्रय होता.

अनुक्रमणिका

त्याचा काल ९वे शतक (इ. स. ८४२) असावा, असे मानले जाते. म. म. डॉ. गंगानाथ झा यांचीही या मताला पुष्टी आहे. पण दिनेशचंद्र भट्टाचार्य, म. म. श्रीहरप्रसादशास्त्री, श्री. विंध्येश्वरीप्रसाद द्विवेदी यांच्या मते तो इ. स. १००० च्या जवळपास असावा.

वैशेषिक दर्शन सोडून इतर पाचही आस्तिक दर्शनांवर त्याने टीकाग्रंथ लिहिले असून त्यांचा दर्जा श्रेष्ठ आहे. त्याने ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्यावर 'भामती', सुरेश्वराच्या ब्रह्मसिद्धीवर 'तत्त्वसमीक्षा', ईश्वरकृष्णाच्या सांख्यकारिकांवर 'तत्त्वकौमुदी', पतंजलीच्या योगसूत्रभाष्यावर 'तत्त्ववैशारदी', उद्योतकाराच्या न्यायवार्तिकावर 'न्यायवार्तिकतात्पर्य' आणि त्याच दर्शनावर 'न्यायसूचीनिबंध', भाट्टमतावर 'तत्त्वबिंदू' आणि मंडनमिश्राच्या 'विधिविवेक' या ग्रंथावर 'न्यायकणिका' हे टीकाग्रंथ लिहिले असून ते त्या त्या दर्शनात मान्यता पावले आहेत.

'भामती' हा त्याच्या ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यावरील ग्रंथ अद्वैतवेदांताचा अभ्यास करणाऱ्याला आणि विशेषतः शांकरमत समजून घेऊ इच्छिणाऱ्याला अत्यंत आवश्यक व साहाय्यक आहे, असे मानले जाते. त्या ग्रंथामुळे अद्वैतमताचा त्या काळचा तो सर्वश्रेष्ठ आचार्य ठरला.

टीकाकार या दृष्टीने वाचस्पतिमिश्राचे स्थान वरचे आहे. मूळ लेखकाची भूमिका पूर्णपणे समजून घेऊन त्याच्या ग्रंथाचे मार्मिक समालोचन आणि स्पष्टीकरण त्याने समर्थपणे व अधिकारवाणीने केले आहे. पण हे करीत असताना त्याने आपली दृष्टी सांप्रदायिक संकुचितपणाची ठेवली नाही, तर विशाल आणि स्वतंत्र ठेवली. म्हणून त्याला 'सर्वतंत्रस्वतंत्र'["Being equally at home in all the systems of Philosophy and yet following none of them Vacaspati was designated as 'सर्वतंत्रस्वतंत्र' master of all systems and relying on none of them'
- Dr.Satishchandra Vidyabhushan.
+ "... इत्यादि न्यायवार्तिकटीकायामभिहितमस्माभिः"
- सां. का. ९ वरील भाष्य. तसेच सां. का. ५ वरील भाष्य.] असे गौरवाने म्हटले जाते. त्याच्या टीकालेखनात कोणताही पूर्वग्रह नसतो; किंवा पक्षपातही नसतो. त्या ग्रंथावरील प्रतिवाद्याच्या आक्षेपांचे तो समर्थपणे खंडन करतो. त्याच्या टीकेत प्रामाणिकपणा, सत्यदर्शनाची तळमळ, समन्वयाची दृष्टी आणि प्रज्ञेची परिणतावस्था (maturity) दिसून येते. त्याने दिलेल्या अवतरणांवरून आणि उल्लेखांवरून त्याचे चौफेर पांडित्य आणि सूक्ष्म प्रज्ञा यांचा प्रत्यय येतो. कधी कधी विवेचनाच्या ओघात तो आपल्या स्वतःच्या टीकाग्रंथाचाही + उल्लेख करतो. पण यात त्याचा अभिमान नसतो. नम्रताच असते. वैदिक तत्त्वज्ञानाच्या विविध शाखांचा परामर्श अशा प्रभावी व समर्थ रीतीने त्याने घेतल्यामुळे त्यांची विद्वज्जनांत आणि सामान्य लोकांत प्रस्थापना करण्यास त्याने मोठाच हातभार लावला; आणि बौद्ध वगैरे अवैदिक शाखांचा त्याविरुद्ध असलेला दावा खोटा ठरविला. क्वचित प्रसंगी त्यांना उद्देशून तो कडक शब्दही ["म्लेच्छादिभिः पुरुषापसदैः पशुप्रायैः परिग्रहद् बौद्धव्यम्"- सांख्यकारिका ५ वरील भाष्य] वापरतो. अमलानंदासारखे प्राचीन लेखक, त्याने वैदिक परंपरा कशी जोपासली आणि पुढे नेली याचे दिग्दर्शन करतात, तर प्रा. दासगुप्त आणि डॉ. राहुल सांकृत्यायन यांसारखे अर्वाचीन त्याला शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा थोर उद्गाता मानतात. न्यायवार्तिकावर त्याने लिहिलेल्या 'तात्पर्यटीका' या ग्रंथामुळे विद्वानांत तो 'तात्पर्याचार्य' म्हणून प्रसिद्ध झाला. शांकरमताकडे त्याचा स्वभावतः अधिक कल असल्यामुळे त्याचा प्रचार त्याने प्रभावीपणे केला आणि शंकराचार्यांच्या कीर्तीत भर घातली. शंकराचार्यांच्या पट्टशिष्यांपैकी सुरेश्वराचार्य याचाच तो अवतार होता, असे काहीजण मानतात.

सांख्यकारिकांवर अनेक संस्कृत टीका लिहिल्या गेल्या आहेत: सुवर्णसप्तति, गौडपादाचे सांख्यकारिकाभाष्य, माठरवृत्ति, युक्तिदीपिका, शंकराची जयमंगला, वाचस्पतिमिश्राची

सांख्यतत्त्वकौमुदी, राजवार्तिक, नारायणतीर्थाची सांख्यचंद्रिका, रामकृष्ण भट्टाचार्यांची सांख्यकौमुदी इत्यादी. या सर्व टीका त्यांतील विचार समजून घेण्यास साहाय्यक आहेत यात शंका नाही. गौडपादभाष्यही सुगम व सरस आहे. तथापि या सर्वांहून वाचस्पतिमिश्राच्या टीकेचे स्थान वैशिष्ट्यपूर्ण आहे.

टीकाकार म्हणून त्याचे जे वर्णन वर केले त्या त्याच्या गुणांचा प्रत्यय या टीकेत अर्थात येतोच. ही टीका सविस्तर, समतोल, सखोल आणि विवेचक असून जिज्ञासूंना आणि विद्वानांनाही प्रिय झाली आहे. प्रासादिक असूनही अर्थगर्भतेमुळे ती प्रौढ वाटते. तीवर संस्कृतमध्ये सहा टीका उपलब्ध आहेत. यावरूनही तिची लोकप्रियता आणि गुणवत्ता दिसून येते.

येथे वाचस्पतीच्या मोहक आणि शास्त्रपूत गद्य भाषाशैलीचा आवर्जून उल्लेख केला पाहिजे. तीत आवेश[उदा. 'न हि नीलं शिल्पिसहस्रेणापि पीतं कर्तुं शक्यते ।'-सां. कारिका ९ वरील भाष्य.] आहे, तळमळ आहे, विषय स्पष्ट करून सुगम करण्याची कला आहे. उपरोधाची आणि क्वचित विनोदाची [उदा. 'तथा च न सिद्धसाधनं नैयायिकतनयैः उद्भावनीयम्।' कणभक्षचरणतनयाः' 'नन्वेते परस्परविरोधशीला गुणाः सुन्दोपसुंदवत् परस्परं ध्वसन्ते ...'। सां. कारिका १३ वरील भाष्य.] झाक आहे, तीत काव्यमयता[२६. उदा. शेवटचा शुभेच्छापर श्लोक :-
मनांसि कुमुदानीव बोधयन्ती सतां मुदा ।
श्रीवाचस्पतिमिश्राणां कृतिः स्यात्तत्त्वकौमुदी ॥] आणि प्रसन्नता आहे आणि प्रतिपादनातील खोलीला शोभेल असा प्रौढ, डौलदार आविष्कार आहे. तिला विद्वत्तेचा [उदा. वेद, उपनिषदे, न्याय, अद्वैत वेदांत, वैशेषिक, मीमांसा. व्याकरण, अलंकारशास्त्र, बौद्ध- जैन- चार्वाक यांची दर्शने इ. चे उल्लेख अधूनमधून 'तत्त्वकौमुदीत' येतात.] आणि बहुश्रुततेचा सुगंध आहे. आणि मूळ विषयावरील प्रभुत्व पेलण्याचे व व्यक्त करण्याचे सामर्थ्य आहे.

शब्दांच्या मार्मिक व्युत्पत्ती
[उदा. प्रकरोति इति प्रकृतिः (सां.का. ३ वरील भाष्य)
समेत्य उदयः समुदयः (सां.का. १६ वरील भाष्य)
पुरि स्थूलशरीरे शेते इति पुरुषः (सां.का. ४१ वरील भाष्य)] आणि एकाच शब्दाचे[उदा. 'च' या पदाचे अनेक अर्थ-
१) चकार : अप्यर्थक : (सां.का. ११ वरील भाष्य)
२) चः समुच्चये (सां.का. १२ वरील भाष्य)]
अनेक अर्थ देण्यात ती चतुर आहे. या विशिष्ट शैलीमुळे मूळ ग्रंथाची खरी व पक्की समज येण्यास त्याच्या टीकेची खूपच मदत होते हे निर्विवाद आहे. म्हणूनच तारानाथ वाचस्पती याने या थोर टीकाकाराचे असे वर्णन केले आहे-

"वाचस्पतेर्वचोभङ्गं वेत्ति वाचस्पतिः स्वयम्।
सिन्धूनामाशयज्ञाने सिन्धुरेव भवत्यलम् ॥"

('वाचस्पतीने केलेला वाणीचा प्रमाद वाचस्पतीलाच समजणार. समुद्रांची खोली किती असते हे समुद्रच जाणू शकतो.')

सारांश, 'वाचस्पती' (म्ह. बृहस्पती) हे त्याचे नाव सार्थ आहे असेच म्हणावे लागते. शिवाय तो नुसताच विद्वान नव्हता, तर भाविक साधक होता, हे त्याने आपल्या ग्रंथाच्या सुरुवातीस जे वंदन आणि

शेवटी जे भगवंताला समर्पण केले आहे, त्यावरून कळून येते. या ‘नीतिनौकर्णधाराचे-शास्त्रमार्गदर्शकाचे-दिव्यत्व प्रचीतीला आल्याने आपले ‘कर’ सहजच ‘जुळतात’!

सांख्यशास्त्राचे प्रमुख सिद्धांत

सृष्टीचे आणि तीमधील जीवनाचे खरे स्वरूप आणि रहस्य समजले म्हणजे दुःख कायमचे नाहीसे होते. अज्ञान हे दुःखाचे कारण असून ज्ञान हे दुःखनाशाचे कारण आहे. कोणतेही ‘दर्शन’ किंवा तत्त्वज्ञान हेच ज्ञान करून देण्याचा प्रयत्न आपापल्या परीने करीत असते.

या दृष्टीने सांख्यशास्त्राने आपले कोणते सिद्धांत मांडले?

१. प्रकृति : मूल जड तत्त्व

सांख्यांचा पहिला सिद्धांत असा की, या साऱ्या विराट विश्वाचा जो पसारा आहे आणि त्यात जी प्रचंड उलाढाल चालू आहे त्या सर्वाच्या बुडाशी एकच मूल तत्त्व आहे. ते अव्यक्त, स्वयंभू, एकजिनसी, अनादी आणि सर्वव्यापी आहे. त्याला त्यांनी ‘प्रकृति’ असे म्हटले आहे. ही प्रकृती अचेतन असून तिच्यातून सारे विश्व विशिष्ट प्रक्रियेने उत्क्रांत झाले आहे. द्रव्य एक असले तरी बाह्य पदार्थांत गुण वेगवेगळे दिसतात. उदाहरणार्थ, फूल, दगड, माती, काच इत्यादी. त्यांची संगती कशी लावायची? याला सांख्यांचे उत्तर असे आहे की, ‘प्रकृति’ या मूल तत्त्वामध्ये सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण साम्यावस्थेत असून सृष्टीची निर्मिती होत असताना हे गुण त्या त्या पदार्थांत कमी अधिक प्रमाणांत असतात. त्यामुळे ते तसे त्या पदार्थांत दिसून येतात. प्रकृती ही अनादी आणि सर्वांचे मूळ कारण असल्यामुळे तिला दुसरे कारण नाही. ‘अव्यक्त’ अशा या प्रकृतीपासून सर्व ‘व्यक्त’ पदार्थ निर्माण होतात. त्यांत काही स्थूल तर काही सूक्ष्म असतात. उदाहरणार्थ, दगड, माती, झाडे शरीरे इ. पदार्थ स्थूल असून मन, बुद्धी, आकाश हे व्यक्त असले, तरी सूक्ष्म आहेत. ही उत्क्रांती कशी होते हे सांख्यशास्त्राने काटेकोरपणाने तपशीलवार सांगितले आहे. अशा रीतीने सृष्टीतील अचेतन आणि गतिमान पदार्थांच्या मूळ एक तत्त्वाची आणि त्यातून सृष्टीच्या निर्मितीची (किंवा उत्क्रांतीची) व्यवस्था ‘प्रकृति’ या तत्त्वाने परिणामवादाने सांख्यशास्त्र लावते. हीच वेदांत्यांची ‘माया’ आणि तंत्र-भक्तिसाहित्यातील ‘देवी’ होय.

पुरुष-मूल चेतन तत्त्व

पण या गतिमान सृष्टीच्या पसाऱ्यामागे आणखीही एक तत्त्व असून त्याला सांख्यशास्त्राने ‘पुरुष’ किंवा ‘ज्ञ’ असे म्हटले आहे. हा पुरुष मात्र अनादी असला तरी प्रकृतीहून सर्वस्वी भिन्न आहे. तो स्थिर, अकर्ता, निर्गुण, निराकार, शुद्ध आणि केवल आहे. प्रकृतीला पाहणारा कोणी तरी द्रष्टा असला पाहिजे; तिचा भोग घेणारा कोणी तरी भोक्ता असला पाहिजे आणि तिला जाणणारा कोणी तरी ज्ञाता असला पाहिजे. पुरुष हा असा द्रष्टा, भोक्ता आणि ज्ञाता आहे. तो स्वतंत्र आहे. अशा रीतीने प्रकृति आणि पुरुष एकमेकांहून सर्वस्वी भिन्न आहेत. प्रकृति अचेतन, तर पुरुष सचेतन; प्रकृति त्रिगुणात्मक, तर पुरुष निर्गुण. प्रकृति आंधळी तर पुरुष साक्षी. पण या पुरुषाचे सान्निध्य किंवा संयोग असल्यामुळेच प्रकृति ही

अनुक्रमणिका

सृष्टीची निर्मिती, पालन आणि संहार हा खेळ खेळते. आंधळा आणि पांगळा यांच्या सहकार्याप्रमाणे यांचे हे सहकार्य आहे.

पुरुषाच्या बाबतीत आणखी एक गोष्ट येथे लक्षात ठेवणे जरूर आहे. ती म्हणजे हा पुरुष सांख्यशास्त्राप्रमाणे प्रत्येक शरीरात वेगळा आहे. म्हणजे पुरुष अनेक आहेत. सांख्यांच्या वास्तववादी जीवनदृष्टीने हे योग्य आहे.

२. सत्कार्यवाद

सांख्यशास्त्राचा दुसरा महत्त्वाचा सिद्धांत म्हणजे सत्कार्यवाद. या वादानुसार जगात नवीन असे काहीच नाही. जी कार्ये आपणांस दिसतात, ती त्यांच्या गुणधर्मांसह मूळ कारणात असतातच. म्हणजे कारणामध्ये कार्य सूक्ष्म रूपाने असतेच. शून्यापासून कधीच विश्व निर्माण होणार नाही. दुधापासूनच लोणी निघते, पाण्यापासून नाही. कारण दुधात लोणी सूक्ष्म रूपाने असतेच तिळापासूनच तेल निघते, वाळूपासून नाही. म्हणूनच कोणतेही कार्य घेतले तरी त्याचे द्रव्यांश व गुण मूळ कारणातही कोणत्या तरी रूपाने असतातच. या सत्कार्यवादाला अनुसरूनच कार्यरूप सर्व दृश्य पदार्थांमागे कारणरूप मूल द्रव्य म्हणून 'प्रकृति' आहे, आणि तिच्यापासूनच सृष्टी निर्माण होते, असे सांख्यांनी अनुमान काढले आहे. रामानुजांचे विशिष्टाद्वैत आणि शैव सिद्धांत यांनीही सत्कार्यवाद स्वीकारला आहे.

३. विवेकाने पुरुषास मोक्ष

विवेकाने म्हणजे वेगळेपणाच्या, भेदाच्या ज्ञानाने पुरुषाला मोक्ष किंवा कैवल्य प्राप्त होते हा सांख्यशास्त्राचा तिसरा महत्त्वाचा सिद्धांत आहे. पुरुष हा वस्तुतः स्वतंत्र असूनही, स्वतःचे वेगळेपण विसरल्यामुळे तो प्रकृतीशी, अर्थात तिच्या गुणांशी समरस होतो, आणि पराधीन बनतो, व सुख, दुःख, मोह इत्यादींच्या पाशात अडकून पडतो. जन्ममरणांच्या फेऱ्यात भ्रमत राहतो. तो त्यातून मुक्त व्हावा आणि आपण खरे कोण आहो हे त्याला कळावे म्हणूनच प्रकृती आपले खरे स्वरूप त्याला दाखवीत असते. सृष्टीच्या खेळाला असा एक उदात्त उद्देश आहे, असे सांख्यशास्त्राला सुचवायचे आहे.

पुरुष निर्गुण असून त्रिगुणात्मक प्रकृती हा जणू त्याचा आरसा आहे. हा आरसा साफ झाल्यावर, म्हणजे प्रकृतीचा विकार असलेली बुद्धी सात्त्विक बनल्यावर, 'मी निराळा आणि प्रकृती निराळी' असे स्वतःचे खरे स्वरूप पुरुषाला या आरशात दिसते, आणि तो सहजच मुक्त होतो. मोक्ष हाच त्याचा स्वभाव आहे. म्हणून प्रत्येकाने शुद्ध बुद्धीने हा प्रकृती आणि पुरुष यांतील विवेक करून 'केवल' व्हावे आणि आपले दुःख कायमचे नाहीसे करावे, असा सांख्यशास्त्राचा संदेश आहे.

असे कैवल्य प्राप्त झाल्यावर तत्काळ देह पडलाच पाहिजे, हे सांख्यशास्त्राला मान्य नाही. ते म्हणते- "ज्याप्रमाणे कुंभाराचे चाक त्यावरील मडके तयार होऊन काढून घेतल्यावरही पूर्वसंस्कारामुळे पुढे काही काळ फिरत राहते, त्याप्रमाणे कैवल्य प्राप्त झालेल्या मनुष्याचेही शरीर काही काळ शिल्लक

[सांख्यकारिका ६७

+ सप्तत्यां किल येऽर्यास्तेऽर्याः कृत्स्नस्य षष्टितंत्रस्य ।
आख्यायिकाविरहिताः परवादविवर्जिताश्चापि ॥

अनुक्रमणिका

सांख्यकारिका- ७२] राहते." पण तसे ते प्रारब्धवशात राहिले तरी त्या मनुष्याला सुख, दुःख वगैरेंची बाधा होत नाही. त्याच्या हातून नवे बंधक कर्मही होत नाही. प्रकृतीच्या विकारांशी आपला सुतराम् संबंध नाही, हा त्याचा निश्चयात्मक विवेक असतो. त्यामुळे तो त्रिगुणातीत म्हणजे जीवन्मुक्त असतो.

ईश्वरकृष्णाच्या सत्तर कारिकाः
लुप्त कारिका कोणती ?-लो. टिळक मत

ईश्वरकृष्णाच्या 'सांख्य-कारिकांत एकूण सत्तर (७०) आर्या होत्या' असे शेवटच्या उपसंहारातल्या + आर्यांत म्हटले आहे. पण आज सांख्यकारिकांच्या ज्या प्रती उपलब्ध आहेत त्यांत एकुणसत्तर (६९) आर्याच आहेत. तेव्हा सत्तरावी आर्या कोणती? याविषयी प्रा. विल्सन यांना प्रथम शंका आली. परंतु ती कोठेच न सापडल्यामुळे तो प्रश्न तसाच राहून गेला.

कै. बाळ गं. टिळक यांनी सांख्यकारिकांचा त्यांवरील भाष्यासह जेव्हा सखोल अभ्यास केला, तेव्हा त्यांना असे आढळून आले की, ६१ व्या कारिकेवर जे गौडपादांचे भाष्य आहे, ते एका आर्येवरील नसून दोन आर्यांवरील आहे, त्यावरून त्यांनी असे अनुमान काढले की, सध्या उपलब्ध नसलेली लुप्त आर्या ६१ व्या आर्येनंतरची असावी. गौडपादभाष्याचा मागोवा घेत त्यांनी ६१ व्या आर्येवरील भाष्यातून शब्द घेऊन जी आर्या बनवली ती अशी-

"कारणमीश्वरमेके ब्रुवते कालं परे स्वभावं वा ।
प्रजाः कथं निर्गुणतो व्यक्तः कालः स्वभावश्च ॥ "

मग ही आर्या लुप्त का झाली? तर कै. टिळक म्हणतात-" ही आर्या निरीश्वरमताची प्रतिपादक असल्यामुळे कोणी तरी ती मागाहून काढून टाकली आहे, असे वाटते." टिळकांच्या मते "ईश्वरकृष्ण हा पक्का निरीश्वरवादी होता." [गीतारहस्य-बा. गं. टिळक पृष्ट १४६-१४७ (तळटीप)]

श्री. एस्. एस्. पाठक व सूर्यनारायणशास्त्री यांनी कै. टिळकांच्या य सिद्धांतावर काही आक्षेप घेतले आहेत. श्री पाठकांच्या ["The problem of the Samkhya- Karikas" -Indian Antiquary Vol. L Ⅱ 1923 pp. 177-181.] मते (१) ७२ व्या कारिकेत 'परवादविवर्जिताश्चापि' म्हणजे या आर्यांत इतरांच्या मतांचे खंडन वगळले आहे. टिळकांनी लुप्त म्हणून दिलेल्या कारिकेत इतर मतांचा (ईश्वरकारणवादी, कालकारणवादी इ. च्या) प्रतिकूल म्हणून उल्लेख आहे. म्हणून ही आर्या ईश्वरकृष्णाची नसावी. (२) ईश्वरकृष्णाने 'षष्टितन्त्र' ग्रंथावरून आर्या रचल्या आहेत. षष्टितन्त्रात सृष्टिनिर्मितीची कारणे म्हणून पाचांचा उल्लेख आहे. या आर्येत फक्त चारांचाच उल्लेख असून शक्तीचा उल्लेख नाही. पण ते दोन्ही आक्षेप टिकण्याजोगे नाहीतः (१) लुप्त कारिकेत खंडन नसून केवळ परमताचा उल्लेख आहे. (२) संक्षिप्त अशा आर्यांत मूळ ग्रंथातील सर्वच गोष्टी असण्याची अपेक्षा नाही. एखादी वगळली जाते. यावरून कै. टिळकांचा सिद्धांत लक्षात घेण्याजोगा ठरतो. सूर्यनारायणशास्त्री यांनाही 'सुकुमारतरं' यानंतरची लुप्त कारिका (टिळकांनी दिलेली) सुसंगत वाटत नाही. डॉ. हरदत्त शर्मा यांनी त्यांच्या['The Tattva Kaumudi ' Edited by Mah. Ganganath Jha and Dr. H. D. Sharma and Dr. M. M. Patkar pp. 159-160] आक्षेपाला उत्तर दिले आहे व टिळकमताचे समर्थन केले आहे.

अनुक्रमणिका

पं. द. वा. जोग [सांख्यकारिका – कौमुदीप्रकाश-द. वा. जोग] यांनाही टिळकांनी दिलेली कारिका मान्य नाही. त्यांनी एक वेगळीच आर्या दिली आहे. सारांश, अजून हा प्रश्न अनिर्णीत आहे.- जरी टिळकांचा सिद्धांत सामान्यतः बुद्धीला पटण्याजोगा आहे.

उपसंहार

असे हे सांख्यांचे दर्शन. त्यातल्या काही उणीवा आणि विवाद्य मुद्दे अभ्यासकांनी व विचारवंतांनी निदर्शनास आणून दिले आहेत. पहिला आक्षेप असा की, सांख्यांनी जीवन हे दुःखमय आहे ही ठाम भूमिका घेतली. जीवनाकडे पाहण्याचा हा दृष्टिकोण कितपत रास्त आहे? व त्यातून सुटू पाहण्याचा प्रयत्न म्हणजे शुद्ध पलायनवाद नव्हे काय? दुसरा आक्षेप प्रकृति-पुरुष या द्वैताचा व पुरुषाच्या अनेकत्वाचा. 'जन्म [भारतीय तत्त्वज्ञान पृ. १८८-प्रा. श्रीनिवास दीक्षित] -मृत्यूंची विविधता, सुखदुःखांची भिन्नता, प्रवृत्तींची भिन्नकालिकता वगैरेमुळे जे बहुत्व सिद्ध होते ते जीवाचे, पुरुषाचे अथवा आत्मतत्त्वाचे नव्हे. ... पुरुष हा निस्संग, निर्लेप, निर्गुण आणि केवळ साक्षिस्वरूप मानला आहे. म्हणून वर जी विविधता दाखवून दिली ती पुरुषाची असूच शकत नाही. सुख, दुःख, जन्म, मृत्यू, प्रवृत्ति निवृत्ति हे विकार त्याचे नव्हेत. तो निर्विकार आणि केवळ साक्षी आहे. पुरुषाच्या ठिकाणी जर गुण नाहीत, तर एक पुरुष दुसऱ्यापासून वेगळा करावयाचा कसा?... साक्षिचैतन्य अथवा शुद्ध चैतन्य (Pure Consiousness) हे एकरूपच असणार." तिसरा आक्षेप असा की, "वास्तविक पुरुष हा 'केवल' आहेच मुळी त्याचा वेगळेपणा ही काही नवीन मिळवावयाची गोष्ट नव्हे. तरी पण आपण बद्ध आहो, आपणांस सुखदुःखांचा स्पर्श होत आहे असा भ्रम त्याला होत असतो. हा भ्रम त्याला का व्हावा? याची उपपत्ति सांख्य-दर्शनात नाही." आणखी एक आक्षेप असा की, मोक्ष मिळतो तो कोणाला? पुरुषाला की प्रकृतीला? पुरुष हा तर नित्यमुक्तच आहे. त्याला मोक्ष मिळेल कसा? त्यामुळे (पुरुषाचा?) मोक्ष हे प्रकृतीचे ध्येय आहे. त्यासाठी तिची धडपड चालू असते. पण प्रकृती ही जड असल्याने अमूक एक तिला साधावयाचे आहे ही भाषाच चुकीची ठरते. शिवाय, प्रकृतीच्या भोगामुळे पुरुषाला विवेकज्ञान का उत्पन्न व्हावे, हे समजत नाही. आक्षेपकांचे आणखी म्हणणे असे की, सांख्यांच्या कैवल्याचे किंवा मोक्षाचे स्वरूप हे नकारात्मक आहे. ही कल्पना आशयरहित वाटते. तसेच त्यांचा निरीश्वरवाद. यामुळेच सांख्यांना योगाचा आश्रय करावा लागला. "अज्ञान ["हिंदू धर्म आणि तत्त्वज्ञान"-स. अ. डांगे पृ. ४५८] हे खोटे ज्ञान नव्हे, किंवा बाधित ज्ञान नव्हे, तर ते अपुरे ज्ञान होय. अपुरे ज्ञानच पुरुषाला प्रकृतीपासून भिन्न मानीत नाही. हे कसे मिळवावे यासंबंधी सांख्यात स्पष्ट विवेचन नाही. ते योगात आहे. सांख्यकारिकेतच ओझरता उल्लेख येतो की, प्रकृती ही पुरुषापासून भिन्न आहे हे ओळखण्यासाठी चिंतनाची आणि ध्यानाची अपेक्षा आहे. (सांख्यकारिका ६४) पण त्याची पद्धती ही योगातून प्राप्त होते." बादरायण व त्यांना अनुसरून शंकराचार्य यांनीही काही आक्षेप सांख्यदर्शनावर घेतले आहेत.

सांख्यदर्शनावर असे आक्षेप घेता येणे शक्य आहे, व तसे ते घेतले गेलेही आहेत. यांतील बहुतेक आक्षेपांना उत्तरेही देता येणे शक्य आहे. प्रथमतः एक गोष्ट लक्षात ठेवणे जरूर आहे की, सांख्यशास्त्र हे वास्तववादी आहे. वस्तुस्थिती जशी आहे तशी स्वीकारून ते पुढे वाटचाल करते. त्यामुळे त्याला द्वैत, अनेकत्व स्वीकारणे भाग पडले. पण पुढे पुढे खोलात तत्त्वपरामर्श घेतल्यावर ते गळून पडत चालले. उदा. पुरुषाच्या दृष्टीने खेळ खेळणारी प्रकृती शेवटी दूर झाल्यावर द्वैत तरी कुठे उरले? [" ... ... it (Sankhya) concludes with a state when matter as a mutable evolvent, does not exist for the released spirit and this conclusion would seem to accord better with the hypothesis that the vision of oneness was being sought after."

अनुक्रमणिका

S. S. Suryanarayan Sastri (Introduction : Sankhya Karika)] दुःखवादाचा आक्षेपही वास्तववादी दृष्टिकोणाने दूर करता येण्याजोगा आहे. कारण ती तर माणसाची चिरंतन समस्या आहे. सारीच दर्शने या समस्येतून सुटण्यासाठी आहेत. माणसाला भ्रम होतो याचे कारण बुद्धीची अशुद्धता असे सांख्यदर्शनात म्हटले आहेच. प्रकृतीच्या भोगामुळे प्रकृतीचे संपूर्ण स्वरूप पुरुषाला ओळखता येते. मग तो भोगातून सुटतो. मोक्षाचे स्वरूप वर्णन करण्यापेक्षा त्याचा अनुभव येणे हेच अत्यंत महत्त्वाचे आहे. तेव्हा त्याचा नकारात्मक आशय असल्याने काही बिघडत नाही. शेवटी सांख्य व योग ही परस्परांना पूरक शास्त्रे आहेत, हे सांख्यशास्त्रज्ञांनी मान्यच केले आहे. त्यामुळे योगाचा आश्रय आक्षेपार्ह ठरू नये. एखाद्या शास्त्राची मूळची गृहीतकृत्ये स्वीकारली की, त्या दृष्टिकोणातून त्याचा पुढला प्रवास व अंतिम पूर्णतेचा टप्पा ध्यानात घेता येतो व त्या दृष्टीने तळमळीने व चिकाटीने वाटचाल केल्यास सर्व शंकांचे निरसन होऊन मोक्षाची अनुभूती येते.

म्हणून या विवाद्य गोष्टी लक्षात घेऊनही या दर्शनाची सखोलता आणि ग्राह्य अशी भेदक बुद्धिनिष्ठ उपपत्ती सर्वकाळ-विशेषतः आजच्या विज्ञानयुगात-मान्य होण्याजोगी आहे. ज्ञानमार्ग म्हणून त्यातील विचाराचे आणि विवेक-संकल्पनेचे स्थान अग्रगण्य आहे. त्याने विवेकाच्या जोडीला वैराग्यही पुरस्कारले आहे. त्यामुळे वेदांतालाही ते पूरक आहे. म्हणून तर गौडपाद आणि वाचस्पतिमिश्र यांसारख्या अद्वैत वेदांत्यांनी त्यावर भाष्ये लिहिली.

सर्व विद्यांतली श्रेष्ठ अशी जी माणसाला मुक्त करणारी अध्यात्मविद्या, तिची आस्था असणारांनी, या शास्त्रातील कोटेकोर तपशील समजून घेण्यासाठी आणि स्वतःचे खरे स्वरूप ओळखण्यासाठी सांख्यदर्शनाचा-विशेषतः तत्त्वकौमुदीसह सांख्यकारिकांचा-सूक्ष्म अभ्यास, मनन व ग्रहण केले, तर त्यांना ते निश्चित लाभदायक ठरेल. त्यासाठीच हा सारा लेखनप्रपंच. संत ज्ञानेश्वरांच्या 'अमृतातेंही पैजा जिंकणाऱ्या रसिक अक्षरांत' या विषयाचा उपसंहार करणे योग्य ठरेल-

"मज हृदयीं सद्‌गुरु
जेणे तारिलों हा संसारपूरु।
म्हणौनि विशेषें अत्यादरु
विवेकावरी ॥" [ज्ञानेश्वरी १-२२.]

-ॐ तत् सत्-

अनुक्रमणिका

ऋणनिर्देश

‘सांख्यकारिका’ व त्यावरील वाचस्पतिमिश्राची ‘तत्त्वकौमुदी’ या टीकेचा मराठी अनुवाद करताना मला अनेकांचे साहाय्य मिळाले. अशा प्रकारच्या लेखनाला चालना देण्याचे आणि महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृतिमंडळाला माझा परिचय करून देण्याचे काम डॉ. म. वा. तगारे या ज्येष्ठ बंधुतुल्य मित्रांनी केले. हे काम करीत असता त्यांनी काही महत्त्वाच्या सूचनाही केल्या. तसेच आमचे तत्त्वज्ञ मित्र प्रा. श्रीनिवास दीक्षित यांनी अनुवादाचा काही भाग वाचून आवश्यक त्या सूचना केल्या.

शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर; राजाराम महाविद्यालय, कोल्हापूर; कन्या महाविद्यालय, सांगली; विलिंग्डन महाविद्यालय, सांगली या संस्थांच्या ग्रंथपालांनी आवश्यक ते ग्रंथ उपलब्ध करून दिले.

अनेक लहान मोठ्या संस्कृत, इंग्रजी, हिंदी व मराठी संदर्भ-ग्रंथांचा मला उपयोग झाला. त्यांच्या लेखकांचे ऋण उल्लेखनीय आहे.

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाने प्रस्तुत अनुवाद करण्याची अनुज्ञा दिली. तसेच तज्ज्ञांचे अभिप्राय व बहुमोल सूचना मार्गदर्शक म्हणून पाठविल्या. त्यांचा मला फारच उपयोग झाला. तसेच या मंडळाने हा ग्रंथ प्रकाशित करण्याचे मान्य केले.

या ग्रंथाची एक मुद्रणप्रत तयार करताना ती लिहिण्याचे काम कु. रेखा चरणकर, कु. आशा इनामदार या सुविद्य विद्यार्थिनींनी व कु. प्रतिभा कुलकर्णी या आमच्या कन्येने केले.

भगवंताचे अधिष्ठान आणि सद्‌गुरुकृपा यांच्यामुळेच हे अवघड काम पुरे झाले. तसेच स्वामी अमलानंद, स्वामी सत्यदेवानंद, ह. भ. प. प्राचार्य ग. ब. तथा बापूसाहेब देशमुख, आदरणीय रामराय केळकर, ह. भ. प. गो. श्री. कुलकर्णी इत्यादी सत्पुरुषांचे आशीर्वाद मिळाले.

या खेरीज अनेकांनी या कामास उत्तेजन देऊन अन्य प्रकारे हातभार लावला.

‘इदं न मम’ ....
या सर्वांचे अत्यंत कृतज्ञतापूर्वक हार्दिक आभार.

‘इत्येषा वाङ्मयी पूजा
श्रीमत्सद्‌गुरुपादयोः ।
अर्पिता तेन देवेशः
प्रीयतां मे सदाशिवः ॥

हीच शेवटी प्रार्थना.

- गं. वि. कुलकर्णी

अनुक्रमणिका

सांख्यकारिकांचा विषय-अनुक्रम ('युक्तिदीपिका या टीकेवरून)

कारिका	विषय
१-२	अपवर्ग-विचार
३- ८	अपवर्गाचा उपाय
९- १४	प्रकृतीच्या कार्यांचा विचार
१५- १६	प्रधानाची सिद्धता
१७- २१	पुरुष- विचार
२२- २७	करण- विचार
२८- ३४	करणांच्या वृत्ति
३५- ४५	करणांचे विषय
४६- ५१	परिणाम- विचार
५२- ५९	शरीर- विचार
६०- ६८	अपवर्गाचे स्वरूप
६९- ७२	शास्त्राचा उगम व गुरुपरंपरा.

अनुक्रमणिका

ॐ

ईश्वरकृष्णविरचित

सांख्यकारिका

(वाचस्पतिमिश्राच्या 'तत्त्वकौमुदी' टीकेसह)
(मंगलाचरण)

लाल, [लक्ष्यार्थाने रज, सत्त्व आणि तम या गुणांनी युक्त.] पांढरी, काळी, अनेक प्रजांना जन्म देणारी अजा (= जन्मरहित) [अजा-दुसरा अर्थ 'शेळी'] अशी एक (प्रकृती), तिला आम्ही वंदन करतो.

जे अज [अज-दुसरा अर्थ 'बोकड'. यात श्लेषाने दोन अर्थांची चमत्कृती निर्माण केली आहे.] (= जन्मरहित) (पुरुष) सेवा करणाऱ्या तिचा भोग घेतात आणि भोग घेतल्यावर तिला सोडून देतात, त्यांना आमचे वंदन असो! ... ...'

महामुनी कपिल, त्याचा शिष्य आसुरिमुनी, पंचशिख, तसेच ईश्वरकृष्ण यांना आम्ही वंदन करतो ... ...

या जगात वस्तुतः श्रोत्यांना जो विषय जाणण्याची इच्छा असते, तो सांगणारा वक्ता असेल तर श्रोते त्याच्या भाषणाकडे लक्ष देतात. परंतु श्रोत्यांना जो जाणण्याची इच्छा नाही, असा विषय जर एखादा वक्ता सांगू लागला तर, "याला लौकिक व्यवहार समजत नाही आणि हा (दुसऱ्यांचे) मनोगतही जाणत नाही" -असे म्हणून श्रोते एखाद्या वेड्याची करावी त्याप्रमाणे त्याची उपेक्षा करतात. परमपुरुषार्थ म्ह. मानवाचे सर्वश्रेष्ठ ध्येय जो मोक्ष त्याची प्राप्ती ज्यामुळे होईल, असा विषय त्यांना (म्ह. श्रोत्यांना) समजून घेण्याची इच्छा असते. म्हणून ज्याचा प्रारंभ करण्याची इच्छा आहे त्या शास्त्राविषयीचे ज्ञान, मोक्षाच्या सिद्धीस कारण असल्यामुळे त्या विषयाचा विचार ग्रंथकार (पुढील कारिकेत) प्रस्तुत करीत आहे-

तीन प्रकारच्या दुःखांचे आघात (मनुष्याला) होत असल्यामुळे, ते ज्यामुळे नाहीसे होतील अशा उपायांबद्दल (त्याच्या मनात) जिज्ञासा निर्माण होत असते.

जर असे म्हणाल की, (दुःख दूर करण्याचे) दृष्ट (= लौकिक) उपाय असल्यामुळे ती जिज्ञासा व्यर्थ (म्ह. अनावश्यक) आहे, तर ते बरोबर नाही. कारण (ते दृष्ट उपाय) निश्चित आणि कायमचे (दुःख दूर करणारे) नाहीत. ॥ १ ॥

('दुःख'-इत्यादीचे स्पष्टीकरण असे -) जर जगात दुःख नावाचा पदार्थच नसेल, किंवा असला तरी तो दूर व्हावा अशी जर इच्छा नसेल, किंवा तशी इच्छा असूनही जर ते (दुःख) समूळ नाहीसे होणे शक्य नसेल, तर अशा प्रकारे शास्त्राच्या विषयाबद्दल जिज्ञासा निर्माण होणार नाही. (दुःख) मुळासकट

अनुक्रमणिका

नाहीसे होण्याची अशक्यता दोन प्रकारची : (एक म्हणजे) दुःखाच्या नित्यत्वामुळे संभवणारी आणि (दुसरी म्हणजे) त्याच्या निरसनाच्या उपायाचे संपूर्ण ज्ञान नसल्यामुळे संभवणारी.

समूळ निरास होणे शक्य असूनही शास्त्रविषयक ज्ञान हा उपाय ठरत नसेल तर किंवा दुसरा सुलभ असा उपाय उपलब्ध असेल तर ही जिज्ञासा निर्माण होणार नाही.

आता दुःख नाही, असे नाही. ते दूर करण्याची इच्छा नसते, असेही नाही.- हे 'त्रिविध दुःखाचे आघात होत असल्यामुळे' ('दुःखत्रयाभिघातात्') या शब्दांमुळे सिद्ध होते. दुःखाचे त्रय (म्ह. त्रिकूट) म्हणजे दुःखत्रय. ते असे-आध्यात्मिक, आधिभौतिक आणि आधिदैविक. आता आध्यात्मिक दोन प्रकारचे- शारीरिक आणि मानसिक. वात, पित्त आणि कफ यांच्या विषमतेमुळे निर्माण होणारे ते शारीरिक. काम, क्रोध, लोभ, मोह, भीती, मत्सर, निराशा (इष्ट अशा) विशिष्ट विषयांचे दर्शन न होणे (म्ह. प्राप्ती न होणे) यांमुळे निर्माण होते ते मानसिक.

आंतरिक उपायांनी हे सर्व (दुःख) साध्य[वैद्यकात रोग (दुःखे) साध्य व असाध्य असे दोन प्रकारचे सांगितले आहेत. जे रोग दूर करता येतात ते साध्य, व जे दूर करणे अशक्य ते असाध्य, अशी परिभाषा आहे.] होत असल्यामुळे (म्ह. आटोक्यात येत असल्यामुळे) याला 'आध्यात्मिक दुःख' असे म्हटले. बाह्य उपायांनी आटोक्यात येते ते दुःख दोन प्रकारचे- आधिभौतिक आणि आधिदैविक. आधिभौतिक हे मनुष्य, पशू, पक्षी, सरपटणारे प्राणी आणि अचेतन पदार्थ यांपासून उद्‌भवते तर आधिदैविक हे यक्ष, राक्षस, विनायक, ['विनायक' ही विशिष्ट अदृष्टबाधक शक्ती आहे. तिची बाधा झाली असता 'वैनायकी शांती' करावी असे याज्ञवल्क्यस्मृतीत सांगितले आहे. किंवा 'विनायक' याचा एक रूढार्थ 'गणपति' असा आहे. तो विघ्नकर्ता तसाच विघ्नहर्ताही आहे. येथे 'विघ्नकर्ता' या अर्थी घेता येईल. दुसरा अर्थ- विघ्न, अडथळा (Obstacle, Impediment) असा आहे. (V. S, Apte-Sanskrit English Dictionary.)] (दुष्ट) ग्रह ['ग्रह' याचा अर्थ 'झपाटणारे' विशेष प्रकारचे दुष्ट आत्मे असा आहे. तोही येथे घेता येईल.] इत्यादींनी झपाटल्यामुळे निर्माण होते. हे प्रत्येकाच्या अनुभवाला येणारे, रजोगुणाचा विशिष्ट परिणाम असलेले असे दुःख कुणालाही नाकारता येणार नाही. तर अंतःकरणात उद्‌भवणाऱ्या या तीन प्रकारच्या दुःखांशी चैतन्यशक्तीचा जो प्रतिकूल स्वरूपाचा संबंध घडून येतो त्यालाच 'अभिघात' (आघात) म्हटले. दुःखनिवृत्तीच्या उपायांची जिज्ञासा करण्याचे जे कारण- दुःख हे प्रतिकूल म्हणून जाणवते- ते येथवर सांगितले. सत्कार्यवादाप्रमाणे [पुढे सांख्यकारिका ९ वरील तळटीप पहा. तसेच प्रस्तावनाही पहा.] दुःख सर्वस्वी नष्ट करता येत नाही. तथापि त्याचा अभिभव (परिहार) होऊ शकतो (म्ह. त्यावर मात करता येते, ते दिसेनासे होऊ शकते असा अभिप्राय)- हे पुढे ['एवं तत्त्वाभ्यासात्' इ. ६४ व्या कारिकेवरील टीकेत.] दाखविण्यात येईल. म्हणून 'ते दूर करण्याला कारणीभूत असलेली' ('तदपघातके हेतौ') असे (जिज्ञासेच्या बाबतीत) म्हटले ते योग्य आहे. 'तदपघातक' म्हणजे त्याचा, या त्रिविध दुःखाचा अपघातक (निरास करणारा). ('दुःखत्रय' हे पद) जरी विशेषण (म्ह. या समासात गौण) असले तरी (या सामासिक पदामुळे) तेच नात येते व 'तत्' पदाने त्याचाच (दुखत्रयाचाच) निर्देश होतो. ['तदपघातके हेतौ' यातील 'तत्' शब्दाने दुःखत्रयाचा निर्देश होतो. परंतु संस्कृत वाक्यरचनेतील समासातील अप्रधान (उपसर्जन=विशेषण म्हणून अप्रधान, गौण) पदाचा 'तत्' शब्दाने परामर्श होऊ शकत नाही. 'दुःखत्रयाभिघातात्' या समासात 'अभिघात' पद प्रधान आहे. व त्याच्या पाठीमागे त्याच्याशी समासाने जोडलेले 'दुःखत्रय' हे पद उपसर्जन म्ह. विशेषण आहे, म्हणून त्याचा परामर्श 'तत्' पदाने होणार नाही. परंतु 'दुःखत्रय पदार्थ मनात बरील समासाद्वारा येतो व त्याचा निर्देश होऊ शकतो असा भावार्थ.]

आशय हा की, (दुःख) दूर करण्याचा उपाय शास्त्राने सांगितलेलाच आहे, दुसरा नाही.

या ठिकाणी (आक्षेपक) शंका घेतो- "लौकिक उपाय (दुःख दूर करण्यास समर्थ) असेल तर ती (जिज्ञासा) अनावश्यक आहे." याचा अर्थ असा-त्रिविध दुःख आहे हे मान्य. ते दूर व्हावे अशी इच्छा असते, हेही मान्य. तसेच ते दूर होणे शक्य आहे, हेही मान्य. आणि ते दूर करण्यास शास्त्रातून

अनुक्रमणिका

समजणारा उपाय समर्थ आहे हेही मान्य. तरीही या उपायाच्या बाबतीत विचारी श्रोत्यांत जिज्ञासा निर्माण होईल, हे सयुक्तिक नाही. कारण ते दूर करण्याचा सोपा लौकिक उपाय उपलब्ध आहे. अशी एक लोकव्यवहार जाणणाऱ्यांमध्ये ही म्हण प्रचलित आहे.

"(वाटेत) रुईच्या झाडावर जर मध मिळत असेल, तर डोंगरावर जाण्यात काय अर्थ आहे? (आपणास) हवी ती गोष्ट सहज साध्य असताना कोणता शहाणा माणूस कष्ट घेईल?"

नामवंत वैद्यांनी शारीरिक दुःख दूर करण्याचे शकडो सुलभ उपाय सांगितले आहेत. मानसिक दुःख दूर करण्यासाठी (मनोज्ञ =) मनपसंत (सुंदर) स्त्रिया, (मधुर) पेये, (मिष्टान्न) भोजन, (सुगंधी) लेप, (उंची) वस्त्रे, अलंकार इत्यादी विषयांची प्राप्ती हा सोपा उपाय आहे. याच रीतीने आधिभौतिक दुःखाच्या परिहारासाठी नीतिशास्त्राच्या अभ्यासात पारंगतता, सुरक्षित ठिकाणी वसती इत्यादी सोपे उपाय आहेत. त्याचप्रमाणे आधिदैविक दुःखाच्या निरसनाचे रत्ने, मंत्र, (विशेष प्रकारच्या) वनस्पती इत्यादी सुलभ उपाय आहेत.

(ग्रंथकार या आक्षेपाचे) निराकरण करतो- 'नाही' (जिज्ञासा व्यर्थ नाही) कारण (या उपायांनी) (दुःख) निश्चितपणे आणि कायमचे दूर होत नाही. 'एकान्त' म्हणजे दुःख निश्चितपणे दूर होणे. 'अत्यन्त' म्हणजे दूर झालेले दुःख पुन्हा न उद्‌भवणे. 'एकान्त' आणि 'अत्यन्त' या दोन्हींचा अभाव म्हणजे 'एकान्तात्यन्ततोऽभावः; ('अत्यन्ततः' या शब्दातील) तस् हा सर्व विभक्तींबद्दल येऊ शकणारा प्रत्यय (येथे) षष्ठीविभक्तीसाठी आहे. (आमच्या म्हणण्याचा) भावार्थ असा- औषध वगैरे, लावण्यवती (मनपसंत स्त्रिया, नीतिशास्त्राचा अभ्यास, मंत्र वगैरे उपाय उपलब्ध असूनही त्या त्या आध्यात्मिक इत्यादी (त्रिविध) दुःखाची निश्चित निवृत्ती होत नाही, असे आढळून येते. त्यामुळे 'अनैकान्तिकत्व' (निश्चितपणे निरास न होणे) आणि दुःखाची निवृत्ती झाली तरी ते पुन्हा उद्‌भवलेले आढळते, म्हणून 'अनात्यन्तिकत्व' (कायमचा निरास न होणे) हे (दोष) संभवतात. म्हणून सुलभ असूनही लौकिक उपाय, दुःख निश्चितपणे व कायमचे दूर करण्यास समर्थ नाहीत. यामुळे (शास्त्रविषयक) जिज्ञासा व्यर्थ ठरत नाही, असा अर्थ.

जरी दुःख [ग्रंथारंभी मंगलाचरण करण हा शिष्टाचार आहे. त्यामुळे ग्रंथ निर्विघ्नपणे तडीस जातो. 'समाप्तिकामो मंगलमाचरेत्' इति श्रुतेः । या ग्रंथाच्या आरंभी मंगलाचरण दिसत नाही ते का? याचे उत्तर.] अमंगल असले, तरी ते दूर करणे हे (येथे) प्रयोजन असल्याने त्या दुःखाचे निराकरण हे मंगलच आहे; म्हणून (प्रस्तुत) शास्त्राच्या आरंभी त्याचा (म्ह. दुःखाचा) केलेला उल्लेख योग्य आहे ... १.

येथे असा एक आक्षेप घेतला जाईल- "(दुःख नाहीसे करण्याचा) लौकिक उपाय नसू दे. पण ज्योतिष्टोम वगैरेसारखा वर्षभर चालणारा वैदिक यज्ञविधी त्रिविध दुःख निश्चितपणे आणि कायमचे नाहीसे करील. म्हणूनच 'ज्याला स्वर्ग हवा आहे, त्याने यज्ञ करावा' असे श्रुती सांगते. आणि 'स्वर्ग' म्हणजे ज्यात दुःखाचे मिश्रण नाही, ज्यात कधी खंड पडत नाही, किंवा जे कधी दुःखाने ग्रासले जात नाही असे सुख. केवळ संकल्पाने प्राप्त होणारे सुख हे 'स्वर्ग' या पदवीला योग्य ठरते. (किंवा 'स्वर्ग' या शब्दाने वाच्य आहे.) दुःखविरोधी असे विशिष्ट सुख म्हणजे स्वर्ग. तो आपल्या अस्तित्वाने दुःखाचा समूळ नाश करतो. शिवाय तो नाशवंत नाही. श्रुतीत म्हटलेच आहे- 'आम्ही सोम प्यालो आणि अमर झालो!' (अथर्वशिरस्-३). तो नाशवंत असेल तर (वरील श्रुतिवचनात उल्लेखलेले) अमरत्व कसे शक्य आहे?

अनुक्रमणिका

म्हणून अनेक जन्मोजन्मींच्या कष्टाने साध्य होणाऱ्या विवेकज्ञानाहून सुलभ असा, मुहूर्त, प्रहर, रात्र, दिवस, महिने, वर्ष इत्यादी काळात आटोपता येणारा, त्रिविध ताप घालवणारा, वैदिक उपाय असल्यामुळे (शास्त्र-) जिज्ञासा पुन्हा एकदा व्यर्थ ठरते."

असा आक्षेप गृहीत धरून (ग्रंथकार) पुढील कारिकेत म्हणतो-

लौकिक उपायाप्रमाणेच वैदिक उपायही (अपूर्ण) आहे. तो अशुद्धता, विनाश आणि उच्चनीच श्रेणी (म्ह. तरतमभाव) यांनी युक्त आहे. त्याहून वेगळा व्यक्त (म्ह. व्यक्त सृष्टी), अव्यक्त (म्ह. प्रकृती, प्रधान) आणि ज्ञ (म्ह. जाणणारा पुरुष) यांच्या सम्यक् ज्ञानातून उद्‌भवणारा (उपाय) अधिक चांगला आहे ... ॥ २ ॥

('वैदिक' या अर्थी कारिकेत 'आनुश्रविक' हा शब्द वापरला आहे. त्याचे स्पष्टीकरण-) गुरुमुखातून ऐकला जातो तो 'अनुश्रव', म्हणजे वेद. याचा अर्थ असा की, "तो फक्त ऐकला जातो; पण कोणाकडून केला (म्ह. निर्माण केला) जात नाही." त्यात (म्ह. अनुश्रवात, वेदात) असलेला तो 'आनुश्रविक, त्यात आढळणारा, त्यावरून समजलेला, असा अर्थ.

वैदिक कर्मकांडसुद्धा लौकिक उपायासारखेच आहे. कारण 'त्रिविध ताप निश्चितपणे आणि कायमचा दूर करू न शकणे' ही गोष्ट दोन्हीमध्ये सारखीच आहे. (येथे) 'आनुश्रविक' (= वैदिक) असे सामान्यतः म्हटले असले, तरी ते कर्मकांड या अर्थी घ्यायचे आहे. कारण विवेकज्ञानसुद्धा 'आनुश्रविक' (म्ह.वैदिक) आहे. तसे श्रुतिवचनही आहे-

"अग (मैत्रेयी), आत्मा जाणून घ्यावा" (बृहदारण्यक, २।४।५). अर्थात तो प्रकृतीहून वेगळा आहे, हे ओळखावे.

"तो पुन्हा जन्माला येत नाही." (छांदोग्य. ८।१५)

(वैदिक उपायासंबंधी) असे[वैदिक उपायसुद्धा लौकिक उपायाप्रमाणे (अपूर्ण व सदोष) आहे, हे.] विधान करण्याचे कारण (ग्रंथकार) सांगत आहे- "तो अशुद्धता, विनाश आणि उच्चनीच श्रेणी (तरतमभाव) यांनी युक्त आहे" सोमादी यज्ञांत पशू, धान्य इत्यादींची हिंसा साधनभूत आहे, ही अशुद्धता होय. या संदर्भात भगवान पंचशिखाचार्य [पञ्चशिखाचे मूळ वचन- "स्यात् स्वल्पः सङ्करः सपरिहारः सप्रत्यवमर्षः कुशलस्य नापकर्षायालं कस्मात् कुशलं हि मे बहवन्यदस्ति यत्रायमावापं. गतः स्वर्गेऽप्यपकर्षम् अल्पं करिष्यति" सांख्यकारिका सांख्यतत्त्वकौमुदीसह, गया (शके १८५२) पृ. ३०] म्हणतात-" (यज्ञजन्य पुण्यामध्ये हिंसाजन्य पापाची) किंचित (संकर =) भेसळ असते. त्या (पापा) चा परिहार करता येतो, ते (पाप थोडे असते म्हणून) सहन करता येते." "स्वल्पसंकर "(किंचित मिसळलेले) याचा अर्थ ज्योतिष्टोम वगैरेतून निर्माण होणारे जे प्रमुख पुण्य, त्यात पशुहिंसा वगैरेपासून निर्माण होणे अगदी थोडे असे अनर्थकारक पाप मिसळणे. "सपरिहार" ('परिहार होण्याजोगे') याचा अर्थ (हे पाप) कोणत्या ना कोणत्या प्रायश्चित्ताने जाऊ शकते. जर हलगर्जीपणामुळे प्रायश्चित्तही घेतले नाही, तर प्रमुख (पुण्य-) कर्माचे फळ (स्वर्ग) जेव्हा मिळते, तेव्हा त्या पापाचेही फळ भोगावे लागते. तरीही जेव्हा ते फलद्रूप होते तेव्हा सहनशीलतेमुळे ते सोसता येते, असा 'सप्रत्यवमर्ष' याचा अर्थ आहे. कारण (यज्ञकर्मात) कुशल असलेल्या लोकांना पुण्यसंभारामुळे चालून आलेल्या स्वर्गरूपी अमृतसरोवरात संचार करताना अत्यल्प पापातून उद्‌भवणाऱ्या दुःखाग्नीचे कणभर चटके सहन करावे लागतात. [किंवा सहज सुसह्य होतात.]

अनुक्रमणिका

"कोणत्याही प्राण्याची हिंसा करू नये" हे सामान्य शास्त्रवचन "अग्निषोमयज्ञात पशूची हत्या करावी" या विशेष शास्त्रवचनाने बाधित होते, असे (पूर्वमीमांसकाचे) म्हणणे योग्य नाही. कारण (दोन्हींत) विरोध नाही. विरोध असेल तेव्हा बलवान शास्त्रवचन दुर्बल शास्त्रवचनाला बाधित करते. येथे वेगवेगळे विषय असल्यामुळे कसलाही विरोध नाही. 'हिंसा करू नये' या निषेधाने हिंसा पापाचे कारण आहे, असा बोध होतो. 'यज्ञात ती करू नये' असे म्हटलेले नाही, आणि 'अग्निषोमात पशूची हत्या करावी' या वाक्याने यज्ञासाठी पशुहिंसा सांगितली आहे. 'तो पापाला कारण नाही 'असे म्हटले नाही. तसे म्हटल्यास वाक्यभेदाचा ['वाक्यभेद' म्हणजे एकाच वाक्यात दोन विधेये (Predicates) असणे. उदाहरणार्थ प्रस्तुत वाक्याचा चुकीचा अर्थ घेतल्यास (१) हिंसा यज्ञसाधक आहे आणि (२) ती पापरहित आहे. अशी दोन विधेये होतील. हा एक दोष मानला जातो.] प्रसंग ओढवेल. आणि पापाला कारण असणे व यज्ञाला उपकारक असणे यांत कसलाही विरोध नाही. कारण हिंसा माणसात दोष निर्माण करील आणि (त्याच वेळी) यज्ञाला उपकारक ठरेल.

तसेच 'विनाश' आणि 'तरतमभाव' वस्तुतः फलासंबंधी असले तरी उपायालक्षणेने वापरले आहेत. स्वर्ग वगैरे विषयीचे विनाशित्व, (स्वर्गादी) भावपदार्थ असून कार्यस्वरूप असल्यामुळे (प्रत्येक भावकार्य विनाशी असते म्हणून) अनुमानाने समजते. ज्योतिष्टोम वगैरे (यज्ञ) केवळ स्वर्गाचे साधन आहे; परंतु वाजपेय वगैरे (यज्ञ) सार्वभौम आत्मसत्तेचे साधन आहे. म्हणजे त्यांत (= त्या दोहोंत) तरतमभाव आहे. दुसऱ्याच्या वैभवाचा मोठेपणा कमी वैभव असलेल्या माणसाला दुःखी करतो.

शिवाय "आम्ही सोम प्यालो (आणि) अमर झालो!" या वचनात 'अमर' हा शब्द चिरकाल अस्तित्वाचा बोधक आहे. (विष्णुपुराणात असे म्हटले आहे- "भूत (म्ह. व्यक्त) सृष्टीचा संपूर्ण प्रलय होईपर्यंतचे अस्तित्व म्हणजे अमरत्व." आणि म्हणूनच श्रुती सांगते- "कर्माने नव्हे, प्रजोत्पत्तीमुळे नव्हे, संपत्तीमुळे नव्हे, तर केवळ त्यागाने काहींना अमरत्वाची प्राप्ती झाली. स्वर्गाच्या [किंवा-स्वर्गापलीकडील (हृदयाच्या गुहेत ते स्थान विराजत असून-) इ.] पलीकडे अमृतत्व गूढ अशा ठिकाणी विराजत असून तपस्वी लोक त्यात प्रवेश करतात." (महानारायण. १०।५). तसेच (दुसरे श्रुतिवचन असे आहे-) "ज्या ऋषींना मुलेबाळे आहेत, जे संपत्तीची इच्छा करतात ते कर्मामुळे [सकाम कर्माची व त्याच्या फलाची आसक्ती वासनाबंधामुळे पुनर्जन्माला कारणीभूत होते, असा भावार्थ.] मृत्युमुखी पडले (म्ह. जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यात सापडले.); आणि जे दुसरे (किंवा श्रेष्ठ) विवेकी ऋषी कर्मापलीकडे गेले ते अमरत्व पावले."

तेव्हा हे सर्व लक्षात घेऊन (ग्रंथकार) म्हणतो- "या दोन्ही उपायांहून वेगळा असा, व्यक्त, अव्यक्त आणि पुरुष यांच्या विवेकज्ञानातून निर्माण होणारा उपाय अधिक चांगला." याचे स्पष्टीकरण असे, त्याहून म्हणजे जो अशुद्ध आहे आणि अनित्य व तारतम्ययुक्त फळे देतो अशा सोमपानादीने संपन्न अशा, दुःखनिवारक वैदिक उपायाहून वेगळा असा, हिंसा वगैरेचे मिश्रण नसल्यामुळे अत्यंत शुद्ध, नित्य व सर्वांना समान फळ देणारा (उपाय) पुन्हा पुन्हा श्रुतीने मोक्षप्रद म्हणून सांगितल्यामुळे अधिक चांगला आहे. (यात) "(दुःखनिवारण हे) फळ उत्पन्न होणारे असल्यामुळे अनित्य आहे" असे म्हणणे योग्य नाही. कारण भावरूप (Positive) कार्य तसे (अनित्य) असते; परंतु दुःखविनाश हा जरी कार्य (म्ह. उत्पन्न होणारा) असला, तरी तो त्याहून वेगळा (म्ह. अभावरूप) आहे. शिवाय (एकदा दुःख पूर्ण नष्ट झाल्यावर) दुसरे दुःख उत्पन्न होईल असेही म्हणणे बरोबर नाही. कारण (दुःखाचे) कारण (जे अज्ञान ते) नाहीसे केल्यामुळे कार्य पुन्हा उद्भवत नाही; आणि विवेकज्ञान निर्माण होईपर्यंत कारण कार्यकारी असते. याचे विवेचन पुढे [कारिका १६ मध्ये.] येणारच आहे.

अनुक्रमणिका

(कारिकेचा) शब्दशः अर्थ असा-त्याहून, म्हणजे दुःखनिरसनाच्या वैदिक उपायाहून, 'प्रकृतीहून पुरुष वेगळा आहे' असा प्रत्यय म्हणजे त्याचा साक्षात्कार हाच जो दुःखनिरसनाचा उपाय, तो वेगळा व म्हणूनच अधिक चांगला आहे. कारण वैदिक उपाय वेदविहित असल्यामुळे आणि काही अंशी दुःख दूर करीत असल्यामुळे श्रेयस्कर आहे. तसेच प्रकृती आणि पुरुष यांच्या विवेकाचा अनुभवही

श्रेयस्कर उपाय आहे. या दोन्ही श्रेयस्कर उपायांत प्रकृतिपुरुषभेदाची प्रचीती हा उपाय अधिक चांगला.

"हा कसा उत्पन्न होतो?" असे म्हणाल तर (ग्रंथकार) सांगतो- "व्यक्ताव्यक्तज्ञ-विज्ञानामुळे." व्यक्त अव्यक्त आणि ज्ञ म्हणजे व्यक्ताव्यक्तज्ञ. त्यांचे विज्ञान, विवेकाने ज्ञान म्हणजे व्यक्ताव्यक्तविज्ञान. आधी व्यक्ताचे ज्ञान, मग त्याचे कारण जे अव्यक्त त्याचे ज्ञान आणि ही दोन्ही ज्याच्यासाठी असतात तो पुरुष त्याचे ज्ञान, असे ज्ञानांच्या क्रमानुसार येथील प्रतिपादन आहे. या सर्वांचा भावार्थ असा- श्रुती, स्मृती, इतिहास, पुराणे यावरून व्यक्त वगैरेंचे विवेकाने श्रवण केल्यावर, (सांख्य-) शास्त्रोक्त अनुमानांनी त्यांची व्यवस्था लावावी. त्यानंतर दीर्घकालपर्यंत निरंतर व आदरपूर्वक केलेल्या ध्यानयुक्त अशा (विवेक) विज्ञानापासून (हा साक्षात्कार उत्पन्न होतो.) असा अर्थ.

याबद्दल (ग्रंथकार) पुढे सांगणारच आहे की,

"अशा रीतीने (या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केल्यामुळे विवेकज्ञान (उत्पन्न) होते. ते 'मी (क्रियावान) नाही,' 'माझे (काही) नाही' आणि 'मी (अशी वस्तू) नाही' अशा स्वरूपाचे, संपूर्ण, चुकीच्या अभावी अत्यंत शुद्ध आणि अंतिम (absolute) असते." (कारिका ६४) २ ...

तर अशा प्रकारे विचारी श्रोत्यांच्या अपेक्षेनुसार शास्त्राच्या आरंभाचे समर्थन करून (म्ह. शास्त्राचा आरंभ होत आहे हे पाहून) (ग्रंथकार) शास्त्राचा आरंभ (आता) करीत आहे. श्रोत्यांच्या बुद्धीला तो सहज समजावा म्हणून (ग्रंथकार) थोडक्यात (सांख्य)-शास्त्रातील पदार्थांचा प्रस्ताव (प्रतिज्ञा) मूलप्रकृतिः' इत्यादी कारिकेत करीत आहे-

मूळ प्रकृती ही कशाची विकृती नसते. महत् वगैरे सात [महत्, अहंकार आणि पाच तन्मात्रे.] **(तत्त्वे) प्रकृती आणि विकृती (दोन्ही) आहेत. परंतु सोळा (तत्त्वांचा) समूह (केवळ) विकृती आहे. पुरुष हा प्रकृती नाही व विकृती नाही. ... ॥ ३ ॥**

थोडक्यात (सर्वसाधारणपणे) शास्त्रातले पदार्थ चार प्रकारचे असतात- (१) एखादा पदार्थ केवळ प्रकृती [प्रकरोति (प्र + √कृ = निर्माण करणे) सा प्रकृतिः । म्ह. निर्माण करणारे, सर्वांचे मूळ उगमस्थान असलेले तत्त्व हे अनादी आहे. "प्रकृति याचा अर्थ मूळचे असा"
-लो. बा. गं. टिळक (गीतारहस्य पृ- १४१)] असतो, (२) (तर दुसरा) एखादा पदार्थ विकृती [विकरोति (वि + √कृ = निर्माण होणे, विविध होणे) सा विकृतिः । निर्माण झालेले तत्त्व. "या प्रकृतीपासून पुढे होणाऱ्या पदार्थास 'विकृति' किंवा मूलभूत द्रव्याचे विकार असे नाव देतात."
-बा. गं. टिळक (कित्ता)] असतो, (३) (तिसरा) एखादा पदार्थ प्रकृती आणि विकृती दोन्ही असतो. तर (४) (चवथा) एखादा दोन्ही (प्रकृती व विकृती) नसतो. त्यांपैकी, 'केवळ प्रकृती असलेला पदार्थ कोणता?' यावर (ग्रंथकाराने) उत्तर दिले की, मूळ प्रकृती. 'मूळ (उगमस्थान) असलेली प्रकृती ती मूलप्रकृती.'

अनुक्रमणिका

साऱ्या कार्यसमूहांचे ती मूळ (उत्पत्तिस्थान) आहे; तिला दुसरे मूळ (म्ह. उत्पत्तिस्थान) नाही; कारण (तसे मानल्यास) अनवस्थाप्रसंग[तर्कातील एक दोष. कारणे आणि कार्ये यांची अनंत मालिका. Regressus ad infinitum] ओढवेल; आणि (ही) अनवस्था [बीज व अंकुर यांची कारणपरंपरा अनंत आहे. पण येथील 'अनवस्था' प्रमाणसिद्ध असल्याने ती दोषरूप नाही. तसे येथे नाही. येथील अनवस्था (अदोष म्हणून) मान्य करण्यास प्रमाण नाही. 'अप्रामाणिकानन्तप्रवाहमूलकप्रसङ्गः।' -सर्वलक्षणसंग्रह.] (दोष नाही असे) मान्य करण्याला प्रमाण नाही, असा भावार्थ.

"आता प्रकृतिविकृती कोणत्या? आणि किती?" यावर (ग्रंथकाराने) सांगितले- "महत् वगैरे सात प्रकृतिविकृती." ह्या प्रकृती असून विकृती असतात, म्हणून 'प्रकृतिविकृति' (म्हटल्या जातात). या सात आहेत. उदाहरणार्थ, महत्-तत्त्व अहंकाराची प्रकृती (उगमस्थान) आहे. आणि (तेच) मूळ प्रकृतीची विकृती (निर्मिती) आहे. याप्रमाणे अहंकारतत्त्व तन्मात्रे आणि इंद्रिये यांची प्रकृती आहे; आणि महत्‌ची विकृती आहे. याप्रकारे पाच [शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध ही सूक्ष्म तत्त्वे. (Subtle and Primary elements.)] तन्मात्रे ही तत्त्वे आकाश वगैरे (पंच) महाभूतांच्या प्रकृती आहेत आणि अहंकाराच्या विकृती आहेत.

"आता विकृती कोणत्या आणि त्या किती आहेत?" यावर (ग्रंथकार) म्हणतो- विकार हा षोडशक आहे. सोळा ही संख्या ज्याची आहे तो समूह म्हणजे 'षोडशक.' (कारिकेतील) 'तु' हा शब्द, ही सोळा तत्त्वे विकृतीच आहेत, हे सांगण्यासाठी वापरला आहे. तो (कारिकेतील) 'विकार' या (शब्दा) नंतर घ्यावा. [भिन्नक्रम :-'पाठस्थानादन्यः क्रमः'-सारबोधिनी म्हणजे अर्थ लावताना त्याचा क्रम बदलावा लागेल.]पंच महाभूते, [पृथ्वी, आप, तेज, वायू आणि आकाश.] अकरा [पाच ज्ञानेंद्रिये- श्रोत्र, चक्षू, त्वक्, जीभ व नाक. पाच कर्मेंद्रिये-हात, पाय, उपस्थ (जननेंद्रिये), पायु व मन.] इंद्रिये या सोळा तत्त्वांचा समूह विकृतीच आहे. प्रकृती नव्हे.

जरी गाय, घट, वृक्ष इत्यादी पृथ्वीवगैरेंचे विकार आहेत, त्याचप्रमाणे त्यांचे विकार असलेले जे दूध, बीज इ., त्यांचे (अनुक्रमे) दही, अंकुर इत्यादी विकार आहेत, तरीही ते विकार पृथ्वी इत्यादींहून वेगळी तत्त्वे नव्हेत. आणि अन्य तत्त्वे निर्माण करण्यांची क्षमता हे प्रकृतित्व, ते या ठिकाणी अभिप्रेत आहे. म्हणून हा दोष नाही, गाय, घट, इत्यादींत स्थूलत्व आणि इंद्रियग्राह्यत्व ही (पृथ्वी इत्यादींशी) साधारण (Common) आहेत; म्हणून ते भिन्न तत्त्व नव्हे.

जे दोन्ही (म्ह. प्रकृती आणि विकृती) नाही त्याबद्दल (ग्रंथकार) म्हणतो- "जो प्रकृती नाही आणि विकृतीही नाही तो पुरुष." या सर्वांचे विवेचन पुढे[सांख्यकारिका क्र. १७, १८, १९, २० यांमध्ये.] करण्यात येईल. ...३

(इतर) सर्व प्रमाणांचा समावेश (आता सांगण्यात येणाऱ्या तीन प्रमाणांत) होत असल्यामुळे प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आप्तवाक्य ही तीन प्रमाणे (सांख्यशास्त्रास) संमत आहेत. ज्ञेय पदार्थांचे ज्ञान (सिद्धी) प्रमाणांमुळे होत असते. ॥ ४ ॥

तेव्हा ही गोष्ट प्रमाणसिद्ध आहे हे दाखविण्यासाठी प्रमाणांच्या प्रकारांच्या व्याख्या देणे योग्य आहे; आणि (प्रमाणाची) सामान्य व्याख्या दिल्याशिवाय (त्याच्या) प्रकारांच्या व्याख्या देणे शक्य नाही; म्हणून (ग्रंथकार) आता प्रमाणाची सामान्य व्याख्या देत आहे- "प्रमाणमिष्टम्" [म्ह. "(त्रिविध) प्रमाण संमत आहे "] या शब्दांनी.

<u>**अनुक्रमणिका**</u>

आणि या ठिकाणी 'प्रमाण' ही जी संज्ञा, त्याच पदाची व्याख्या करायची आहे; आणि तिची (म्ह. 'प्रमाण' या संज्ञेची) व्युत्पत्ती हीच तिची व्याख्या. 'ज्याने ज्ञान होते ते प्रमाण' ('प्रमीयते अनेन इति प्रमाणम्') या व्युत्पत्तीमुळे यथार्थ ज्ञानाचे (प्रमेचे) (प्रमाण हे) साधन असल्याचे कळून येते. निःसंदिग्ध, वस्तूबरहुकूम (शब्दशः-विपरीत नसलेली) आणि अज्ञात['स्मृति' वगळण्यासाठी 'अज्ञात' असे म्हटले.] विषयासंबंधीची चित्ताची वृत्ती आणि मनुष्याला मिळणारे तशा प्रकारचे ज्ञानरूपी फळ ती 'प्रमा'-(म्ह. यथार्थ ज्ञान). तिचे साधन 'प्रमाण' असा आशय. यामुळे संशय ['द्विकोटिकं ज्ञानं संशयः' अशी संशयाची व्याख्या आहे. ज्या ज्ञानाचे दोन्ही पर्याय (कोटी) संभवतात, तो संशय. उदाहरणार्थ- 'हा साप असेल किंवा दोरी असेल,' हे ज्ञान वस्तुतः हे खरे ज्ञान नव्हेच., कारण यात निःसंदिग्धता नसते. पहा- 'एकस्मिन् धर्मिणि बिरोधिनानाप्रकारकं ज्ञानं संशयः" **शंकरमिश्र**.] विपरीत [वस्तू जशी आहे तसे तिचे यथार्थ ज्ञान न होता ती जशी नसते तसे तिचे चुकीचे ज्ञान हे विपरीत ज्ञान, हेही खरे ज्ञान नव्हे. उदाहरणार्थ- ही दोरी नव्हे, हा साप आहे' असे वस्तुतः दोरी असतानाचे ज्ञान.] (चुकीचे) ज्ञान, स्मृती [स्मृती-स्मरण. एखाद्या वस्तूची भूतकाळातील आठवण. हेही तिचे खरे ज्ञान नव्हे.] यांच्या साधनांना (प्रमाण मानण्याची) पाळी येत नाही.

(प्रमाणांच्या) संख्येविषयी जे मतभेद आहेत त्यांचे निराकरण (ग्रंथकार) 'त्रिविध' (इति =) या पदाने करतो. ज्याचे-ज्या सामान्य प्रमाणाचे-तीन प्रकार (विधा) आहेत ते त्रिविध. कमी नाहीत आणि जास्तीही नाहीत, असा अर्थ. आणि याचे विवेचन प्रमाणभेदांच्या व्याख्या केल्यावर आम्ही करणार आहो.

"आता (प्रमाणांचे) तीन प्रकार कोणते?" या प्रश्नाचे उत्तर (ग्रंथकार) असे देतो- "प्रत्यक्ष (दृष्ट), अनुमान आणि आप्तवाक्य." आणि हे (विधान) लौकिक प्रमाणांना उद्देशून आहे; कारण सामान्य लोकांना बोध व्हावा हा या शास्त्राचा उद्देश आहे. म्हणून लौकिक प्रमाणांचेच निरूपण करणे येथे योग्य आहे. (त्यांचाच येथे सांगितले जाण्याचा अधिकार [पात्रता.] आहे.) परंतु (लौकिक विषयांपलीकडील) उच्च तत्त्वाच्या ज्ञानात गती असलेल्या योग्यांचे आर्ष [देव आणि ऋषी यांनाच प्रायः आर्ष ज्ञान (अतीन्द्रिय, भविष्यकालीन वस्तूचे साक्षात्कारात्मक ज्ञान) होऊ शकते. क्वचित सामान्य लोकांनाही अशा प्रकारच्या ज्ञानाची झलक अनुभवाला येते. उदाहरणार्थ, एखादी मुलगी अंतःस्फूर्तीतून म्हणते- "उद्या माझा भाऊ येईल असं माझं हृदय सांगत आहे." (आणि खरोखरच दुसऱ्या दिवशी भाऊ येतोही.)-(सारबोधिनी)] (म्ह. ऋषींना होणारे) ज्ञान (सामान्य) लोकांना आकलन होत नाही म्हणून ते असूनही, (येथे) त्याचा अधिकार नसल्याने, सांगितले नाही.

(ईश्वरकृष्णांच्या या प्रतिपादनावर) असा आक्षेप घेतला जाईल-

"(प्रमाणे तीनपेक्षा) कमी नसोत, पण जास्ती का असणार नाहीत? कारण (काही) प्रतिवादी (शास्त्रज्ञ) उपमान वगैरे प्रमाणेही असल्याचे सांगतात." यावर (ग्रंथकार) उत्तर देतो "सर्वप्रमाणसिद्धत्वात्": प्रत्यक्ष, अनुमान, आप्तवाक्य याच प्रमाणांत (इतर) सर्व प्रमाणे सिद्ध म्हणजे अंतर्भूत होतात, असा अर्थ. आणि याचे विवेचन पुढे [विशेषलक्षणानंतर.] येणार आहे असे (वर) म्हटले आहे.

आता "प्रमेयाच्या ज्ञानासाठी प्रवृत्त झालेले शास्त्र, प्रमाणाच्या सामान्य आणि विशेष (स्वरूपाची) व्याख्या कशासाठी करते?" असे विचारले, तर (ग्रंथकार) सांगतो- "कारण प्रमाणांच्या सिद्धीने प्रमेयांची सिद्धी होत असते." 'सिद्धि' म्हणजे प्रतीती (ज्ञान). या आर्येचे (म्ह. आर्याछंदातील कारिकेचे) स्पष्टीकरण अर्थक्रमाला [कारिकेत प्रथम येणाऱ्या 'दृष्टमनुमानमाप्तवचनम्' इत्यादी शब्दसंहतीचे आधी स्पष्टीकरण न देता भाष्यात-प्रस्तुत ठिकाणी-'त्रिविधं प्रमाणमिष्टम्' या शब्दसंहतींचे स्पष्टीकरण दिले आहे. कारण सामान्याच्या ज्ञानावाचून विशेषाचे ज्ञान होऊ शकत नाही. यासाठी शब्दक्रम डावलून अर्थक्रम स्वीकारला हा अभिप्राय.] अनुसरून (म्ह. अर्थाला धरून) अशा रीतीने केले आहे. (ते करताना) शब्दक्रमाकडे दुर्लक्ष केले आहे ... ४

अनुक्रमणिका

आता प्रमाणभेदांच्या व्याख्या देण्याचे वेळी, प्रत्यक्ष हे सर्व (प्रमाणांत) प्रथम उत्पन्न होणारे असल्याने, त्यावर (च) अनुमान वगैरे (प्रमाणे) अवलंबून असल्याने आणि ते सर्व शास्त्रकारांना निर्विवादपणे मान्य असल्याने त्याचीच व्याख्या (ग्रंथकार) प्रथम करीत आहे- "प्रतिविषयाध्यावसायो दृष्टम्" (विषयांशी संबद्ध असलेली जी (इंद्रिये) त्यांनी होणारे जे ज्ञान ते प्रत्यक्ष) या शब्दांत.

(कारिकेचा सरलार्थ -)

विषयांशी संबद्ध असलेली जी (इंद्रिये) त्यांनी होणारे जे ज्ञान ते प्रत्यक्ष. अनुमान हे तीन प्रकारचे सांगितले आहे. ते लिंग (म्ह. व्याप्य-हेतू) आणि लिंगी (म्ह. व्यापक-साध्य) यांच्या (ज्ञाना) वर आधारलेले असते योग्य [हे 'आप्तश्रुति' चे भाषांतर सांख्यतत्त्वकौमुदीला अनुसरून केले आहे, तर आप्ताची-यथार्थवक्त्याची-श्रुति (विधान) हे पर्यायी भाषांतर न्यायदर्शनातील शब्दप्रमाणाच्या अर्थाशी सुसंगत होईल.] (आप्त) असे वाक्याच्या अर्थाचे ज्ञान हे आप्तवाक्य. ॥ ५ ॥

या ठिकाणी 'दृष्टम्' या पदाने, ज्याची व्याख्या करायची (लक्ष्य) त्याचा निर्देश केला आहे. आणि उरलेले वाक्य ही व्याख्या [लक्षणात (Definition) नेहमी त्या पदार्थाचे इतर सजातीय किंवा विजातीय पदार्थाहून वेगळेपण, पृथगात्मत्व दाखविलेले असते. उदा. 'गौः'-बैल-याचे लक्षण सांगताना म्हैस, रेडा इत्यादी सजातीय पदार्थांहून आणि घोडा, गाढव, हत्ती इत्यादी विजातीय पदार्थांहून तो पदार्थ भिन्न कसा आहे, हे सांगावे लागते. म्हणून त्याची व्याख्या 'सास्नादिमान् गौः'-ज्या प्राण्याच्या मानेला पोळी (dewlap)असते तो नर प्राणी-बैल अशी करणे योग्य आहे.] (लक्षण) आहे. लक्षण म्हणजे (इतर) सजातीय पदार्थ आणि विजातीय पदार्थ यांहून लक्ष्य कसे भिन्न आहे हे सांगणे. (या लक्षणातील प्रत्येक अवयवाचा म्ह.) घटकपदांचा अर्थ असा- 'विसिन्वन्ति' = विषयाला (विषयाचे ग्रहण करणारे ज्ञान, त्याला) बांधतात म्हणजे आपल्या रूपाने (म्ह. आकाराने) रंगवतात ते विषय (उदाहरणार्थ) पृथ्वी वगैरे (बाह्य) आणि सुख वगैरे (आंतर). आणि आपणासारख्या (सामान्य) लोकांना विषय न होणारे, (परंतु) अतीन्द्रिय तत्त्वाच्या ज्ञानात गती असलेल्या योग्यांच्या ज्ञानाचे विषय होणारे तन्मात्रस्वरूप [सांख्यशास्त्रानुसार पाच तन्मात्रे, सूक्ष्म तत्त्वे आहेत, त्यांचे विवेचन पुढे येणार आहे. पहा- सांख्यकारिका २२] (सूक्ष्म पदार्थ) हेही विषय होत. 'प्रतिविषयम्' = त्या त्या विषयाशी ज्याची वृत्ती असते ते, म्हणजे इंद्रिय. 'वृत्ति'[अंतःकरणाच्या द्वारा इंद्रियांचा त्या त्या विषयाशी संबंध येतो. त्यासाठी इंद्रियांना विषयांकडे जावे लागत नाही. असा जो इंद्रिय आणि विषय यांचा संबंध त्याला 'वृत्ति' असे म्हटले.] म्हणजे सन्निकर्ष (किंवा इंद्रिय व विषय यांचा संबंध) पदार्थाशी संबद्ध असे इंद्रिय, असा अर्थ. 'त्या ठिकाणी' (तस्मिन्) म्हणजे 'त्याच्या आश्रयाने होणारा', 'अध्यवसाय' म्हणजे बुद्धि-[बुद्धीचा निश्चयात्मक व्यापार (म्ह. व्यवहार).] व्यापार, ज्ञान. इंद्रिये विषयांशी भिडून त्यांचा संनिकर्ष घडून आला असताना, बुद्धीतील तमोगुण कमी झाला असता जो सत्त्वाचा (म्ह. सत्त्वगुणाचा) उत्कर्ष होतो, त्याला 'अध्यवसाय', 'वृत्ति', 'ज्ञान' असे म्हटले जाते. अर्थात हे प्रमाण (= प्रमाण-ज्ञान) होय. याने (म्ह. प्रमाणज्ञानाने) चेतनाशक्तीवर (म्ह. जीवात्म्यावर) जो परिणाम (म्ह. अनुग्रह) होतो ते फल म्हणजे प्रमा, (खरे) ज्ञान कारण बुद्धितत्त्व हे प्रकृतीपासून निर्माण होत असल्याने अचेतन आहे; म्हणून त्याचा अध्यवसायही [अध्यवसाय- बुद्धी, मन, इत्यादी दृष्ट किंवा विषय असल्यामुळे अचेतन आहे, असा भावार्थ.] घटादीप्रमाणे अचेतन आहे.

याप्रकारे बुद्धितत्त्वाचे सुखादी विविध परिणामही अचेतन आहेत. पुरुष मात्र सुखादींपासून अलिप्त असून चेतन आहे. तो हा (पुरुष) बुद्धितत्त्वामध्ये प्रतिबिंबित झाला असता, बुद्धितत्त्वातील ज्ञानसुखादींमुळे स्वतः ज्ञानसुखादींनी युक्त असल्यासारखा भासतो. या अर्थाने चेतनाशक्तीवर अनुग्रह होतो, (असे म्हटले). आणि (पुरुषाच्या) चैतन्याशी तादात्म्य भासल्याने अचेतन असूनही बुद्धी आणि

अनुक्रमणिका

तिचा निश्चयात्मक व्यवहार (व्यवसाय) हेही अचेतन असून चेतनाप्रमाणे भासतात आणि (ग्रंथकार पुढे) तसे (विसाव्या कारिकेत) सांगणार आहे-

"म्हणून त्यांच्या (म्ह. प्रकृतिपुरुषांच्या) संयोगामुळे अचेतन असे (महदादी) लिंग (म्ह. कार्यसमुदाय) चेतन असल्यासारखे वाटते; आणि (वस्तुतः) कर्तृत्व गुणांचे असूनही उदासीन (म्ह. अलिप्त) (पुरुष) कर्ता असल्यासारखा भासतो."

या ठिकाणी (म्ह. कारिका ५ मध्ये) 'अध्यवसाय' या पदाने 'संशयाचा प्रत्यक्ष प्रमाणाहून वेगळेपणा' (ग्रंथकार) दाखवीत आहे; कारण 'संशया'त (परस्परविरोधी भिन्न कोटींचे ज्ञान होत असल्यामुळे त्याचे (म्ह. त्या ज्ञानाचे) स्वरूप अनिश्चित असते. (कारिकेतील) 'अध्यवसाय' हा शब्द 'निश्चय' या अर्थीच आहे. 'विषय' या पदाने ज्याचा विषय खोटा असतो, अशा 'विपर्यया'[मिथ्या ज्ञानाचे. तळटीप २९ पहा. हाच अर्थ योगसूत्रात (१-८) दिला आहे.
"विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रूपप्रतिष्ठम्"
या संदर्भात भगवान कणाद म्हणतात की,
हे मिथ्याज्ञान इंद्रियांच्या दोषामुळे आणि संस्कारांच्या दोषांमुळे संभवते. पहा-
"इंद्रियदोषात् संस्कारदोषाच्च विपर्ययः ।" (-वैशेषिकदर्शन)] चे निराकरण (ग्रंथकार) करीत आहे. 'प्रति' या पदाने इंद्रिय आणि विषय यांचा संपर्क सूचित केला असल्यामुळे अनुमान आणि स्मृती इत्यादींचे निराकरण होत आहे. तेव्हा अशा प्रकारे सजातीय आणि विजातीय पदार्थांपासून (लक्ष्यास) भिन्न करणारे 'प्रतिविषयाध्यवसायः' हे प्रत्यक्षाचे संपूर्ण लक्षण सिद्ध झाले. अन्य दर्शनांत (इतर) दार्शनिकांनी दिलेली (प्रत्यक्षाची) लक्षणे कशी सदोष आहेत, हे (ग्रंथाचा) विस्तार होईल या भीतीने ग्रंथकाराने सांगितले नाही.

अनुमान हे प्रमाण नव्हे, असे म्हणणाऱ्या लोकायतिकाला [जडवादी (Materialist)- चार्वाकाचा अनुयायी. चैतन्यविशिष्ट देह हाच आत्मा, ऐहिक सुख हेच अंतिम मूल्य आणि मरण हीच मुक्ती असे मानणारा.
"यावज्जीवेत् सुखं जीवेद्
ऋणं कृत्वा धृतं पिबेत् ।
भस्मीभूतम्य देहस्य
पुनरागमनं कुतः ॥" ही त्याची जीवनदृष्टी प्रसिद्ध आहे.] अज्ञानी, संशयग्रस्त किंवा विपरीत ज्ञान असलेला मनुष्य कसा ओळखता येणार? आणि (दुसऱ्या) माणसाच्या अंतःकरणातील अज्ञान, संशय किंवा विपरीत ज्ञान स्थूल दृष्टी असलेल्या (जडवादी लौकायतिकाला) प्रत्यक्षाने समजणे शक्य नाही. किंवा दुसऱ्या (एखाद्या) प्रमाणानेही नाही; कारण तो प्रत्यक्षाखेरीज ते (दुसरे) प्रमाण मानत नाही. ज्याला अज्ञान, संशय, विपरीत ज्ञान समजत नाही, असा मनुष्य मात्र ज्या ज्या माणसाबरोबर व्यवहार [भाषण करील.] करील, त्या त्याकडून, विचारी श्रोत्यांकडून "याचं भाषण लक्ष देण्याजोगं नाही" म्हणून वेड्या माणसाप्रमाणे उपेक्षिला जाईल. तेव्हा यावरून दुसऱ्या माणसात असलेल्या अज्ञानादी (गोष्टी) (त्याच्या) विशिष्ट आशयावरून किंवा विशिष्ट भाषणावरून — लिंगावरून ["लिंग्यते गम्यते ज्ञायते अप्रत्यक्षः अर्थः अनेन इति लिंगम् ।"-ज्याने प्रत्यक्षाने न जाणला जाणारा पदार्थ जाणला जातो ते लिंग. याला पाश्चिमात्य तर्कशास्त्रज्ञ Middel Term असे म्हणतात. पर्वतावरील धूमावरून वहनीचे अनुमान होते म्हणून या अग्नीच्या अनुमानात धूम हे लिंग.]-अनुमानाने जाणता येतील. म्हणून इच्छा नसूनही त्याला (म्ह. जडवाद्याला) अनुमान हे प्रमाण मान्य करावे लागेल.

तेव्हा (अशा प्रकारे अनुमानप्रमाण आवश्यक मानल्यावर) (ते) प्रत्यक्षाचे कार्य असल्यामुळे प्रत्यक्षानंतर त्याचे विवेचन करणे योग्य आहे. त्यातसुद्धा विशिष्ट लक्षणाआधी सामान्य लक्षण येत असल्यामुळे, प्रथमतः अनुमानाचे सामान्य लक्षण (ग्रंथकार) सांगत आहे---- 'तल्लिंगलिंगिपूर्वकम्' [लिंग

अनुक्रमणिका

आणि लिंगी हे 'विषय'- तेवढ्यांचाच जरी निर्देश 'लिंगलिंगिपूर्वकम्' यात केला असला तरी वस्तुतः 'लिंगलिंगिविषयकज्ञानपूर्वकम्' असे म्हणायचे आहे. विषयांचा निर्देश करून विषयी-अनुभव-सूचित केला आहे.]

'लिंग आणि लिंगि यांवरून होणारे ते ज्ञान.' 'लिंग' म्हणजे व्याप्य [वर दिलेल्या पर्वताच्या उदाहरणात धूम हा व्याप्य. हे साधन (Middel Term). ते कमी व्यापक असते.] आणि 'लिंगि' म्हणजे व्यापक [अग्नी हा व्यापक. हे साध्य (Major Term). जे जास्त व्यापक असते.] सर्व संशयित (म्ह. अनिश्चित) आणि आरोपित (म्ह. निश्चित) अशा उपाधी [जो साध्याचा व्यापक आहे आणि साधनाचा व्यापक नाही तो उपाधी. उदाहरणार्थ ओले लाकूड असेल तर धूर असतो. तेव्हा 'आर्द्रेन्धनसंयोग' हा उपाधी. पहा 'साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकः उपाधिः'-उदयनाचार्य.] दूर केल्यानंतर जे साधन (लिंग) एखाद्या वस्तूशी स्वाभाविक संबंधाने निगडित असते ते व्याप्य; ज्याच्याशी साधन असे निगडित असते ते व्यापक. विषयाचा बोध करून देणारे जे 'लिंग' व 'लिंगी' हे शब्द, त्यांतून विषयी म्हणजे लिंग व लिंगी यांचा अनुभव सूचित केला आहे. [तळटीप ४५ पहा.] धूम वगैरे व्याप्य असून अग्नी वगैरे व्यापक आहे, असा जो अनुभव, त्यानंतर होणारे ते अनुमान (असा अर्थ).

(वरील लक्षणात) 'लिंगि' या शब्दाची पुनरावृत्ती [म्हणजे 'तल्लिंगलिंगिलिंगिपूर्वकम्' असे समजावे.] करावी; म्हणजे लिंग (हेतु) ज्यात आहे त्या पक्षधर्मतेचे [वरील उदाहरणात 'धूम' हा लिंग असून पर्वत हा 'पक्ष' आहे. तेव्हा 'धूम पर्वतावर असणे ही पक्षधर्मता होय. लिंगाने पक्षावर राहणे ही पक्षधर्मता.] ज्ञानही दाखविले असे होते. तेव्हा व्याप्यव्यापकभाव [वरील उदाहरणातील 'धूम हा व्याप्य', वहनी हा व्यापक. या दोन्हींतील नित्य साहचर्याचा संबंध म्हणजे 'व्याप्यव्यापकभाव.' जेथे जेथे धूम असतो तेथे तेथे वहनी असतो असा जो त्या दोहोंच्या साहचर्याचा नियम ती व्याप्ती किंवा व्याप्यव्यापकभाव.] आणि पक्षधर्मता यांचे ज्ञान झाल्यानंतर [५२ म्ह. ज्ञान झाल्याने.] अनुमान संभवते, असे अनुमानाचे सामान्य लक्षण (ग्रंथकाराने) सांगितले.

अन्य शास्त्रग्रंथात [गौतमाच्या न्यायशास्त्रात.] अनुमानाचे विशेष प्रकार सांगितले, ते (आता ग्रंथकार) उल्लेख करून सांगतो "त्रिविधमनुमानमाख्यातं तद्" ('ते अनुमान तीन प्रकारचे आहे असे सांगितले.') म्हणजे ज्याचे सामान्य लक्षण सांगितले ते अनुमान वशेषत्वाने तीन प्रकारचे आहे--- १) पूर्ववत् २) शेषवत् आणि ३) सामान्यतो दृष्ट. मुळात अनुमान दोन प्रकारचे १) वीत [याची व्युत्पत्ती 'विशेषेण इतम्' (ज्ञातं, प्रसिद्धम्) = अन्वयव्याप्तिहेतुकम्.] २) अवीत. [न वीतम्-अवीतम् = व्यतिरेकव्याप्तिहेतुकम्] अन्वय ['जेथे जेथे धूर आहे तेथे तेथे अग्नी आहे'-(उदाहरणार्थ. स्वयंपाकघर) हे अन्वयव्याप्तीचे उदाहरण. 'अन्वय' म्हणजे विधायकत्व, अस्तित्व. अशा प्रकारचे विधान.] (व्याप्ती)च्या द्वारा प्रवृत्त होणारे व साध्याचे विधान करणारे ते वीत. व्यतिरेक [जेथे जेथे धूर नाही तेथे तेथे अग्नी नाही' (उदाहरणार्थ, सरोवर). हे व्यतिरेकव्याप्तीचे उदाहरण. 'व्यतिरेक' म्हणजे निषेध, अभाव. त्याने युक्त असे विधान.] (व्याप्ती) च्या द्वारा प्रवृत्त होणारे आणि (व्याप्याचा) निषेध करणारे ते 'अवीत'. त्यांपैकी 'अवीत' हे 'शेषवत्' (अनुमान) होय. शिष्यते = परिशिष्यते म्ह. उरतो तो शेष. तो विषय म्हणून ज्या अनुमानज्ञानास असतो ते 'शेषवत्'. याबद्दल (न्यायभाष्यकार) [वात्स्यायन.] म्हणतात-

'(स्वीकार्य म्हणून) प्राप्त ['प्रसक्त' म्हणजे प्राप्त. उदाहरणार्थ, गन्ध हा गुण असल्याने तो कोणत्यातरी द्रव्यावर राहणार. आणि म्हणून गंधवत्व हे पृथ्वीप्रमाणे जलादी इतर द्रव्यांच्या ठिकाणी प्राप्त आहे. म्हणून जल, तेज इ. द्रव्यांचे ठिकाणी प्राप्त (आरोपित) गंधाचा अनुमानाने निषेध केल्यावर व द्रव्येतरांच्या ठिकाणी गंध असू शकणार नाही हे निश्चित असल्यामुळे उरलेल्या पृथ्वीच्याच ठिकाणी गंधाचा निश्चय होतो. म्हणून गंधाचा आधार पृथ्वीद्रव्यच आहे, हे परिशेषानुमान.] झालेल्या बहुतेक (विचारां)चा निषेध झाल्यावर व इतर कुठलेच पर्याय प्राप्त नसताना जो पर्याय शिल्लक राहतो, त्याच्या बाबतीतला जो निश्चय तेच परिशेषानुमान होय.' (न्यायभाष्य १।१।५) या अवीताचे व्यतिरेकी अनुमानाचे उदाहरण पुढे [सांख्यकारिका ९ मध्ये.] सांगणार आहे.

आणि 'वीत' अनुमान दोन प्रकारचे- (१) पूर्ववत् आणि (२) 'सामान्यतो दृष्ट.' त्यांपैकी पहिले 'पूर्ववत्' त्याचे लक्षण)- यात ज्याचा विषय असलेल्या सामान्याचे विशिष्ट स्वरूप प्रत्यक्षाने ज्ञात असते ते

अनुक्रमणिका

पूर्ववत्. 'पूर्व' म्हणजे प्रसिद्ध, अर्थात सिद्ध-म्हणजेच ज्याचे विशिष्ट स्वरूप (म्ह. उदाहरण) इंद्रियगम्य आहे असे सामान्य. ते सामान्य ज्या अनुमानाचा विषय असते ते पूर्ववत्. उदा धुरावरून अग्नित्व ह्या विशिष्ट सामान्याचे (ते) पर्वतावर (असल्याचे) अनुमान केले जाते. त्या अग्नित्वसामान्याचे विशिष्ट स्वरूप (स्वलक्षण) [स्वम् = असाधारणं लक्षणम् = रूपम्. म्हणजे विशिष्ट स्वरूप.] जो अग्निविशेष [विशिष्ट अग्नी.] तो स्वयंपाकघरात दिसून आलेला असतो. [अनुमानज्ञानाचा विषय सामान्य हाच असतो. म्हणजे पर्वतावर जेव्हा अग्नीचे अनुमान होते. तेव्हा अग्नीचे अग्नित्व या सामान्य रूपानेच अनुमान होते, त्या अग्नीचे विशेष स्वरूप अनुमानाने समजत नाही. परंतु ते अग्नित्व सामान्य हे पूर्वी पाहिलेल्या, सिद्ध झालेल्या विशिष्ट अग्नीशी संबद्ध असते. या अर्थाने या अग्नित्वरूप सामान्याचे विशिष्ट स्वरूप-स्वलक्षण-पूर्वसिद्ध असते.] 'सामान्यतो दृष्ट' अनुमानात मात्र तशी स्थिती नसते.

वीताचा दुसरा प्रकार 'सामान्यतो दृष्ट.' (याचे लक्षण-) ज्या अनुमानात एखाद्या सामान्याचे विशेष उदाहरण प्रत्यक्षाने ज्ञात नसते त्याला 'सामान्यतो दृष्ट' असे म्हणतात. याचे उदाहरण म्हणजे इंद्रियांच्या अस्तित्वाचे अनुमान. या ठिकाणी रूपवगैरेंच्या ज्ञानावरून [उदाहरणार्थ, 'मी सावळा ढग पाहतो' यातील ढग' या विषयाचे तो 'सावळा' असल्याचे रूपज्ञान ही क्रिया आहे.] त्यांच्या क्रियास्वरूपामुळे (त्यांच्या) साधनाची अनुमिती केली जाते. जरी तोडणे वगैरे (क्रियांच्या) बाबतीत करणत्व (म्ह. साधनत्व) या सामान्याचे विशिष्ट उदाहरण कुऱ्हाड वगैरे दृष्ट असते तरीही रूपवगैरेंच्या ज्ञानाच्या बाबतीत ज्या प्रकारची वस्तू साधन असल्याचे अनुमान केले जाते, त्या प्रकारची वस्तू काही प्रत्यक्ष कळून आलेली नसते. कारण ते साधन इंद्रिय या प्रकारचे असते. जसा अग्नित्वसामान्याचे उदाहरण असा एखादा विशेष अग्नी आपणाला दिसतो, तसे इंद्रियत्वाचे ['छेदन म्ह. तोडणे' या क्रियेमध्ये कुऱ्हाड इत्यादी साधने जशी असतात तशी व रूपज्ञान, रसज्ञान, गंधज्ञान इत्यादी क्रियांमध्येही साधने असलीच पाहिजेत. पण ती कोणती हे स्वयंपाकघरातील अग्नी जसा प्रत्यक्ष दिसतो त्याप्रमाणे प्रत्यक्ष दिसून येत नाहीत. कारण रूप वगैरे ज्ञानरूप क्रियेची साधने इंद्रियत्व या जातीची आहेत. आणि इंद्रियत्व या सामान्याचे कुठलेच उदाहरण म्हणजे कुठलेच ज्ञानेंद्रिय स्थूल दृष्टीच्या पुरुषास प्रत्यक्ष दिसण्याजोगे नाही. उदाहरणार्थ, आपल्याला डोळा दिसतो. पण डोळा म्हणजे चक्षुरिन्द्रिय नव्हे. ते डोळ्यात असते. ज्या चक्षुरिंद्रियाने आपण वस्तू पाहू शकतो, ते चक्षुरिंद्रियच चक्षुरिद्रियाने पहा म्हटले तर शक्य नाही. हीच गोष्ट इतर इंद्रियांच्या बाबतीत त्यामुळे अशा ज्ञानेंद्रियांच्या अस्तित्वाचे अनुमान हे सामान्यतो दृष्ट अनुमान ठरते.] एखादे विशेष उदाहरण म्हणून कोणतेही इंद्रिय (आमच्यासारख्या) स्थूल दृष्टीच्या माणसांना प्रत्यक्ष दिसत नाही. हे सामान्यतो दृष्ट (अनुमान) वीत असल्यामुळे (इतर दृष्टींनी) 'पूर्ववत्' सारखे असले तरी हे (म्ह. वर सांगितलेले) त्याचे वैशिष्ट्य [विशेष प्रत्यक्ष दिसून न येणे,] आहे. आता या ठिकाणी 'दृष्ट' म्हणजे दिसणे (अनुभवाला येणे), 'सामान्यतः' म्हणजे सामान्यस्य (सामान्याचे). येथे सर्व विभक्तींबद्दलचा 'तस्' [येथे तो षष्ठीबद्दल वापरला आहे.] हा प्रत्यय वापरला आहे. ज्याचे विशेष उदाहरण [विषयांचे डोळ्यांनी पाहणे, जिभेने स्वाद घेणे, नाकाने वास घेणे इ.] प्रत्यक्षाने ज्ञात नाही अशा विशिष्ट सामान्याचे ज्ञान म्हणजे 'सामान्यतो दृष्ट' अनुमान. आणि हें सर्व आम्ही न्यायवार्तिकतात्पर्यटीकेमध्ये (१।१।५) स्पष्ट केले आहे. म्हणून येथे (ग्रंथाचा) विस्तार होईल या भीतीने सांगितले नाही.

काम सांगणाऱ्या ('प्रयोजक') वृध्दाचे ('गाय आण' इत्यादी) शब्द ऐकल्यानंतर (ते) काम करणारा ('प्रयोज्य') जो (दुसरा मध्यम-) वृद्ध, त्याच्या हालचालीच्या हेतूचे ज्ञान ['ही गाय' व 'आणणे' म्ह. ही क्रिया असे लहान मुलाला होणारे ज्ञान.] अनुमानाने झाल्यावर (च) शब्द आणि अर्थ यांच्या संबंधाचे [शब्द आणि अर्थ यांच्या संबंधास 'शक्ति' किंवा 'अभिधा' असे म्हणतात. तिच्या ज्ञानावाचून ऐकलेल्या शब्दाचा अर्थ समजणार नाही. हे अर्थज्ञान अनुमानानंतर होते. 'गाय' आणि 'आण' या शब्दांचे अर्थ लहान मुलाला अनुमानाने समजतात, असा भावार्थ.] आकलन होते; आणि शब्द व अर्थ यांच्या (वाच्य-वाचक-) संबंधाचे ज्ञान असलेल्या (च) शब्दाचा अर्थ प्रतीत होतो. त्यामुळे (शब्दप्रमाण हे) अनुमानपूर्वक ठरते. म्हणून 'अनुमान' (या प्रमाणा) नंतर 'शब्द' (प्रमाणाचे) लक्षण (ग्रंथकार) असे देत आहे-

अनुक्रमणिका

"आप्त ['आप्तश्रुति' याचे अनेक अर्थ केले जातात- १) 'आप्ताश्च श्रुतिश्च आप्तश्रुतिः' आप्त आणि वेद. (हा समास व्याकरणदृष्ट्या सदोष होईल. म्हणून हा अर्थ बरोबर वाटत नाही. २) जो आपल्या कर्मामध्ये तत्पर असतो, रागद्वेष वगैरे दोषांनी विरहित असतो आणि तशाच लोकांच्या आदराला पात्र असतो, तो आप्त. उदा. कपिल. त्याचे वचन. ३) वेदार्थज्ञान. ४) योग्य वाक्यार्थाचे ज्ञान.
वाचस्पतिमिश्रांनी स्वीकारलेला अर्थ (४) शी सुसंगत ठरतो.] श्रुतिराप्तवचनं तु"- (आणि आप्तवचन म्हणजे योग्य वाक्याच्या अर्थाचे ज्ञान.)

येथे 'आप्तवचनम्' या शब्दाने ज्याचे लक्षण द्यायचे, त्याचा उल्लेख केला. उरलेला (शब्द) हे त्याचे लक्षण आहे. आप्त म्हणजे प्राप्त, अर्थात योग्य अशी; आप्त अशी श्रुति ती 'आप्तश्रुति'. 'श्रुति' म्हणजे वाक्यावरून होणारे वाक्याच्या अर्थाचे ज्ञान.

यापैकी (जे) स्वतःप्रमाण [ज्याचे प्रामाण्य स्वयंपूर्ण, स्वतंत्र आहे, दुसऱ्या प्रमाणांवर अवलंबून नाही ते (ज्ञान). 'अन्यप्रमाणनिरपेक्षस्वार्थबोधनसमर्थं स्वतःप्रमाणम्'-सारबोधिनी.] (असे वेदार्थ ज्ञान) आहे, ते अपौरुषेय [वाचस्पतिमिश्रांच्या दृष्टीने सांख्यांना वेदप्रामाण्य आणि वेदांचे अपौरुषेयत्व मान्य असल्याचा हा पुरावा आहे.] अशा वेदवाक्यांतून त्याची निर्मिती होत असल्याने सर्व दोष, संशय यांपासून मुक्त असते. त्यामुळे (ते ज्ञान) योग्य होय. त्याप्रमाणे वेदमूलक स्मृती, इतिहास, पुराणे यांच्या वचनांतून स्फुरलेलेही ज्ञान (परतःप्रमाण असले तरी) योग्य ठरते. आणि झोपेतून जागे झालेल्या माणसाला ज्याप्रमाणे आधल्या दिवशी घडलेल्या घटनांचे ज्ञान होते, त्याप्रमाणे आदिविद्वान कपिल [सांख्यशास्त्राचा मूळ प्रवर्तक. तो सर्वज्ञ होता असे मानले जाते. श्वेताश्वतरोपनिषदात (५, २) उल्लेखलेला कपिल व हा कपिल एक की भिन्न याबद्दल विद्वानांत मतभेद आहे पहा- प्रस्तावना.] यांना (चालू) कल्पाच्या आरंभी पूर्वीच्या कल्पांत अभ्यासिलेल्या वेदांचे (किंवा ज्ञानाचे) स्मरण होणे सुसंगत ठरते. उदाहरणार्थ, आवट्य आणि जैगीषव्य यांच्या संवादात भगवान जैगीषव्यांनी दहा महाकल्पांतील आपल्या जन्मांच्या स्मरणाचा उल्लेख (आपल्या) ग्रंथात केला आहे. तो असा- 'दहा महाकल्पांतून वेळोवेळी जन्म घेणारा जो मी, त्याने-' (योग्यभाष्य ३/१८) इत्यादी.

'आप्त' या शब्दामुळे अयोग्य असे, बौद्धभिक्षू, [सौत्रांतिक, वैभाषिक, योगाचार आणि माध्यमिक हे जे बौद्धांचे चार पंथ त्यांची मते परस्परविरोधी आहेत. उदाहरणार्थ-
१) जे शिष्य असे म्हणतात की, ज्ञेय वस्तू जर अस्तित्वात नसतील तर ज्ञानही अस्तित्वात असू शकणार नाही., तेव्हा ज्ञान जर अस्तित्वात आहे असे मानावयाचे तर ज्ञेय वस्तूदेखील अस्तित्वात आहेत असे मानले पाहिजे,-ते 'सौत्रांतिक. २) 'ज्ञेय वस्तूंचे अस्तित्व प्रत्यक्ष प्रमाणाने सिद्ध होते आणि अनुमानानेही असे जे शिष्य मानतात ते 'वैभाषिक' होत. ३) जे शिष्य 'ज्ञेय वस्तू अस्तित्वात नाहीत हे बरोबर आहे, परंतु ज्ञान अस्तित्वात नाही असे मात्र म्हणता येत नाही. कारण जर ज्ञानच नसेल तर सर्व जग आंधळे होईल' असा आक्षेप घेऊन 'ज्ञान तेवढे खरे आहे' असे मानतात ते 'योगाचार' होत. ४) 'ज्ञान आणि ज्ञेय असे जे दोन प्रकारचे पदार्थ जगामध्ये उपलब्ध आहेत, ते सर्व शून्य आहेत. त्यांपैकी एकाही पदार्थाला खरे अस्तित्व नाही' असा गुरूने (म्ह. बुद्धाने) उपदेश केल्यानंतर ती गोष्ट मान्य करणारे ते माध्यमिक.] जैन परिव्राजक (निर्ग्रंथक [ग्रंथेभ्यः (वेदादिसच्छास्त्रेभ्यः) निष्क्रान्ताः । यांना वेद मान्य नाहीत. त्यांचे विचार आचार वेदबाह्य आहेत. 'त्रयीबाह्याः नग्नाः जैनभेदाः'-सारबोधिनी.]), संचारमोचक [हिंसा वगैरे गोष्टींना अत्यंत महत्त्व देणारे विशिष्ट चार्वाकवादी पहा- हिंसादिपरायणा 'घटभङ्गे तदन्तर्वर्ति सलिलविलयवद् देहविनाशे तदन्तर्गतजीवविनाश एव मोक्षः' इत्येवं मन्यमानाश्चार्वाकविशेषाश्च संसारमोचका इति कथ्यन्ते' सारबोधिनी (पृष्ठ १८०) 'आदि' शब्दाने देह म्हणजेच आत्मा असे मानणाऱ्या इतर चार्वाकवाद्यांचाही यात समावेश होतो.] इत्यादींचे, शास्त्राचा आभास निर्माण करणारे ग्रंथ (ग्रंथकाराने) वगळले आहेत. आणि (श्रुतिस्मृति-) विरुद्ध वचनांमुळे (किंवा परस्परविरोधी वचनांमुळे), वेदांचा आधार नसल्यामुळे, प्रमाणविरोधी विधाने असल्यामुळे, केवळ काही म्लेंच्छांसारख्या
['म्लेच्छ' शब्दाची व्याख्या अशी केली जाते-
"गोमांसखादको यस्तु विरुद्धं बहु भाषते ।
सर्वाचारविहीनश्च म्लेच्छ इत्यभिधीयते ॥"
म्हणजे 'जो गाईचे मांस खातो, श्रुतिस्मृतींच्या विरुद्ध बडबड करतो आणि सर्व आचारांना फाटा देतो, त्याला 'म्लेच्छ' असे म्हटले जाते.' हिंदुधर्माचे आचार विचार न मानणारे लोक, हा भावार्थ.] पशूप्रमाणे निकृष्ट अशा पुरुषांनी स्वीकारल्यामुळे ते (ग्रंथ) अयोग्य असल्याचे जाणावे.

अनुक्रमणिका

‘तु’ या कारिकेतील शब्दाने (‘आप्तवाक्य’ हे प्रमाण) अनुमानाहून वेगळे असल्याचे (ग्रंथकार) सांगतो. कारण (त्यात) वाक्याचा अर्थ हे प्रमेय असते. (अग्नीचा जसा धूम हा धर्म असतो, तसा) वाक्य हा काही त्याचा (म्ह. वाक्यार्थाचा) धर्म नसतो की ज्यामुळे ते (वाक्यार्थरूप साध्याचे अनुमान करणारे) लिंग ठरावे. [अनुमानाच्या उदाहरणात धूर हे अग्नीचे लिंग होय. तसे येथे आप्तवाक्यात नसल्याने ते अनुमान नव्हे. उदाहरणार्थ ‘देवदत्तः गच्छति’ (‘देवदत्त जातो’) या वाक्यात देवदत्ताचे गमन हे प्रमेय आहे. ते ‘देवदत्तः गच्छति’ या वाक्यावरून कळते. पण देवदत्ताचे गमन हे जे प्रमेय, त्याचा ‘देवदत्तः गच्छति’ हे वाक्य काही ‘धर्म’ होऊ शकत नाही, की ज्यामुळे त्या वाक्यावरून देवदत्ताच्या गमनाचे अनुमान करावे.] आणि वाक्य आपल्या अर्थाचे ज्ञान करून देत असताना त्यांच्यातील संबंधाच्या ज्ञानाची अपेक्षा ठेवीत नाही; कारण नवकवीने रचलेले, आजवर न पाहिलेले वाक्य, पूर्वी न अनुभवलेल्या अशा अर्थाचे ज्ञान करून देत असते. [अनुमानात हेतू आणि साध्य यांच्यातील नियत संबंधाचे-व्याप्तीचे ज्ञान पूर्वी झालेले असावे लागते. वाक्यापासून जेव्हा अर्थबोध होतो, तेव्हा ते वाक्य पूर्वी ऐकलेले नसूनही-ते वाक्य व त्याचा अर्थ यांचा संबंध पूर्वी कळलेला नसूनही हा अर्थबोध होतो.]

अशा रीतीने प्रमाणांची सामान्य लक्षणे आणि विशेष लक्षणे (सांगितली) असताना, जी उपमानादी इतर प्रतिवाद्यांनी [इतर शास्त्रज्ञांनी उदा.-नैयायिक, वैशेषिक, वेदांती इत्यादींनी.] स्वीकारली आहेत त्यांचा समावेश, (वर) ज्यांची लक्षणे सांगितली त्या प्रमाणांत [प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आप्तवाक्य.] होतो. उदाहरणार्थ, उपमान (म्हणून सांगितले जाणारे) जे ‘यथा गौस्तथा गवयः’ (‘जशी गाय तसा गवय’) हे वाक्य, त्यापासून होणारे (अर्थाचे) ज्ञान हे ‘आप्तवाक्य’ च होय. तसेच ‘गवय’ हा शब्द गाई बैलासारख्या प्राण्याचा वाचक आहे, असा जो अनुभव येतो तोही ‘अनुमान’ च होय. कारण “जो शब्द वृद्धांनी ज्याबद्दल (म्ह. ज्या पदार्थाबद्दल) वापरलेला असतो, तो (लक्षणा इ.) इतर शब्दशक्ती [लक्षणा, व्यंजना या अभिधेव्यतिरिक्त असलेल्या शब्दशक्ती होत. यांपैकी अभिधा ही वाच्यार्थ, लक्षणा ही लक्ष्यार्थ आणि व्यंजना ही व्यंग्यार्थ प्रकट करते. या ठिकाणी अभिघा अभिप्रेत आहे.] नसल्या तर, त्याचा (म्ह. त्या पदार्थाचा) वाचक असतो- उदाहरणार्थ ‘गौः’ हा शब्द जसा गोत्वाचा (वाचक असतो), त्याचप्रमाणे ‘गवय’ हा शब्द गायीसारख्या (प्राण्या) च्या बाबतीत वापरला जातो. म्हणून तो त्याच अर्थाचा वाचक आहे’ असे त्याचे ज्ञान हे अनुमानच होय.

पण दृष्टीसमोर असलेल्या गवयाच्या ठिकाणी गाईशी सारखेपणाचे जे ज्ञान होते ते प्रत्यक्षच होय. म्हणून गाईचे स्मरण होत असताना गवयाशी (तिच्या) सादृश्याचे ज्ञान हे प्रत्यक्ष होय. कारण गाईशी (गवयाचे) सादृश्य वेगळे आणि गवयाशी गाईचे (सादृश्य) वेगळे असे नसते. एका जातीत असणारा पुष्कळ अवयवांच्या सामान्यांचा संबंध [उदा. गोजाति ही खुरत्व, लांगूलत्व इत्यादी अवयव सामान्यांशी संबंधित असते, त्याच पुष्कळ अवयवसामान्यांचा संबंध गवयजातीत आढळतो.] जेव्हा दुसऱ्या जातीत आढळतो तेव्हा त्याला ‘सादृश्य’ असे म्हटले जाते; आणि (अवयवांच्या) सामान्यांचा संबंध असणे ही एकच गोष्ट आहे. तो संबंध जर गवयात प्रत्यक्ष असेल तर गाईतही प्रत्यक्ष असेल. अशा रीतीने उपमानाला वेगळी ज्ञेय वस्तू (प्रमेय) राहत नाही, की ज्यामुळे उपमान हे वेगळे प्रमाण ठरावे. (पण तसे नाही) म्हणून उपमान हे वेगळे प्रमाण नाही.

याच रीतीने ‘अर्थापत्ति’ सुद्धा वेगळे प्रमाण नव्हे. उदाहरणार्थ, जिवंत असलेला चैत्र [या नावाचा मनुष्य] घरात न दिसल्यामुळे अदृष्ट(म्ह. न दिसणारे) असे जे त्याचे बाहेर असणे, त्याची कल्पना ही वृद्धांनी ‘अर्थापत्ति’ म्हणून मान्य केली आहे. ती सुद्धा अनुमानच होय.

जेव्हा एखादा (पदार्थ) अस्तित्वात असून एका ठिकाणी नसतो, तेव्हा तो दुसऱ्या ठिकाणी असतो. जेव्हा सर्वव्यापी नसलेला (पदार्थ) एका ठिकाणी असतो तेव्हा तो दुसऱ्या ठिकाणी नसतो. या व्याप्तीचे ग्रहण करण्यासाठी सोपे उदाहरण म्हणजे स्वतःचे शरीर होय. आणि त्यानुसार अस्तित्वात (म्ह. जिवंत) असून तो घरात नसल्याचे ज्ञान या लिंगावरून होणारे (तो) बाहेर असल्याचे ज्ञान हे अनुमानच

होय. आणि चैत्र कोठे तरी अस्तित्वात असताना त्याच्या घरात नसण्याला काही बाधा येऊ शकत नाही की, ज्यामुळे (घरात नसण्याला बाधा आल्यास) त्याचे घरात नसणे हे असिद्ध ठरून त्याच्या बाहेर असण्याचा तो हेतूच ठरू नये! शिवाय त्याच्या घरात नसण्यामुळे 'तो अस्तित्वात आहे' या वस्तुस्थितीला बाधा येत नाही, की ज्यामुळे हे (चैत्राचे) अस्तित्वच सयुक्तिक न ठरून स्वतःला (म्ह. अस्तित्वाला) बाहेर सिद्ध करू शकू [भावार्थ असा की, चैत्र 'कोठे तरी असून घरात नसणे' हा हेतू चैत्र या पक्षावर राहतो, यात विसंगती नाही.] नये!

कारण चैत्र घरात नसताना त्याच्या एकूण अस्तित्वाला विरोध येतो की घरातील असण्याला? तो कुठे असण्याचा त्याच्या घरात नसण्याशी विरोध येणार नाही. कारण दोहोंचे विषय भिन्न [भावार्थ असा की, नसण्याचा संबंध 'घर' या पदार्थाशी आहे, तर असण्याचा संबंध 'कुठला तरी प्रदेश' या पदार्थाशी आहे. हे विषय भिन्न असल्यामुळे विरोध संभवत नाही.] आहेत.

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, 'कुठला तरी प्रदेश' (देशसामान्य) हा (अस्तित्वाचा विषय) मानल्यावर घर या विशिष्ट देशाचा त्यांतील अंतर्भावसुद्धा दोन्ही पक्षी ['चैत्र कुठे तरी असेल' व चैत्र घरात तरी असेल' अशा.] (पाक्षिक) आहे. म्हणून ('कोठे तरी' आणि 'घरात' यांत) (घर हा) समान विषय असल्यामुळे विरोध आहे,' तर (ग्रंथकार) म्हणतो 'तसे नाही' कारण (चैत्राचे) घरात नसणे हे प्रत्यक्ष प्रमाणाने निश्चित व उभय पक्षी मान्य झाल्यामुळे (तो कुठे तरी आहे, त्याअर्थी कदाचित घरीही असू शकेल अशा प्रकारे सूचित होणाऱ्या) त्याच्या घरातल्या संदिग्ध उपस्थितीमुळे बाध येऊ शकत नाही. किंवा याउलट (प्रत्यक्ष) प्रमाणाने निश्चित झालेली (चैत्राची) घरातील अनुपस्थिती (अभाव) ('चैत्र कुठे तरी आहे' या) पक्षी (मान्य) असणारे त्याचे घरातले अस्तित्व बाधित करीत (असले तरी ते) त्याचे अस्तित्वही बाधित करण्यास समर्थ आहे असे म्हणणे योग्य नाही. त्याचप्रमाणे त्याच्या (कुठे तरी आहे या पक्षी प्राप्त होणारी) (घरात असण्याची) संदिग्धता ती दूर करू शकत नाही, असेही म्हणणे योग्य नाही. [शब्दशः अर्थ 'दूर करू शकते असेही म्हणणे योग्य नाही'-असा होईल. पण तो वरील संदर्भात विसंगत होईल. कारण 'चैत्र घरात असूही शकेल' अशा संशयात्मक ज्ञानालाही 'चैत्र घरात नाही' या प्रत्यक्षज्ञानाने बाध येतो असे मानच सुसंगत होईल. त्यामुळे वरील पंक्तीचा अर्थ लावताना टीकाकारांनाही अर्थाची ओढाताण करावी लागली आहे.] घराशी मर्यादित असलेली चैत्राची अनुपस्थिती (त्याच्या) घरातील उपस्थितीच्या विरुद्ध असल्याने तिचा बाध करते, पण ती काही त्याच्या एकूण अस्तित्वास बाध आणीत नाही. कारण त्या बाबतीत ती उदासीन [निष्क्रिय म्ह. ते तिचे कार्य नव्हे.] आहे. म्हणून (चैत्राची) घरातील अनुपस्थिती लिंग म्हणून सिद्ध झाल्याने त्याची बाहेरील उपस्थिती (म्ह. बाहेर असणे) अनुमानाने समजते, असे म्हणणे योग्य आहे.

अशा रीतीने (प्रत्यक्ष [चैत्र बाहेर आहे हे आगम आणि तो घरात नाही हे प्रत्यक्ष.] आणि आगम अशा) विरुद्ध (गोष्ट सिद्ध करणाऱ्या) प्रमाणांचा, त्यांच्या त्यांच्या विषयांची व्यवस्था लावून विरीध ['लठ्ठ देवदत्त दिवसा जेवत नाही' यातील लठ्ठपणा हे प्रत्यक्ष व दिवसा न जेवणे हा आगम आहे- यांत विरोध आहे; म्हणून अर्थापत्ती.] (येत नसल्याचे) दाखविणे हा अर्थापत्तीचा विषय आहे, या (प्रतिपक्ष्याच्या) सिद्धांताचे निराकरण केले. कारण मर्यादित [घरातील मर्यादित अनुपस्थिती (प्रत्यक्ष) आणि **अमर्यादित** अशी बाहेरची उपस्थिती (आगम) यांत विरोध नाही.] (अवच्छिन्न) आणि अमर्यादित (अनवच्छिन्न) यांच्यांत विरोध नसतो. आणि अशाच रीतीने अर्थापत्तीची इतर ['पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते' इत्यादी. देवदत्त दिवसा खात नसून लठ्ठ आहे, तेव्हा तो रात्री खात असला पाहिजे, हे अर्थापत्तीचे प्रसिद्ध उदाहरण. वस्तुतः हे अनुमानच होय : (१) जेथे जेथे लठ्ठपणा आहे, तेथे तेथे भोजन आहे. म्हणून देवदत्त भोजन करतो, (२) जो कधी तरी भोजन करतो, पण दिवसा करत नाही, तो रात्री करतो. देवदत्त कधी तरी भोजन करतो पण दिवसा करत नाही. त्याअर्थी देवदत्त रात्री भोजन करतो.] उदाहरणे अनुमानात समाविष्ट होत असल्याचे दाखवून द्यावे. म्हणून 'अर्थापत्ति' हे अनुमानाहून वेगळे प्रमाण नाही हे सिद्ध झाले.

अनुक्रमणिका

अशाच प्रकारे 'अभाव' हे (प्रमाण) ही प्रत्यक्षच होय. उदाहरणार्थ, केवळ भूतलाने एकटे असणे या भूतलाच्या परिणाम [विशिष्ट परिणाम म्ह. विकार] विशेषाहून त्यावर घट नसणे ही वेगळी गोष्ट नाही. चैतन्याखेरीज (म्ह. पुरुषाखेरीज) सर्वच पदार्थ क्षणोक्षणी बदलणारे (म्ह. विकारी) असतात. आणि हे विविध विकार इंद्रियांनी जाणण्याजोगे असतात म्हणून जेथे प्रत्यक्षाला वाव नाही, व ज्याच्या ज्ञानासाठी अभाव नावाचे वेगळे प्रमाण मानले पाहिजे असा विषयच नाही.

आता 'संभव' ['सम् +√ भू' = संभवणे, अंतर्भाव होणे-यापासून 'संभव' = समावेश, अंतर्भाव. उदा. हजारात शंभर, पन्नास, वीस, दहा यांचा 'संभव' होतो] उदाहरणार्थ, खारी [९५. २ द्रोण = १ खारी.
४ आढक = १ द्रोण.
४ कुडक = १ प्रस्थ.
४ मुठी = १ कुडक.] या मोठ्या मापात द्रोण, आढक आणि प्रस्थ या (लहान) मापांचा अंतर्भाव होतो, असे मानणे. आणि हे अनुमानच होय. कारण 'खारीत्व' हे द्रोणादीशी अविनाभावसंबंधाने (व्याप्तिसंबंधाने) निगडित आहे, असे प्रतीत होते. म्हणून ते (खारीत्व) खारीमध्ये द्रोणादींच्या अस्तित्वाचा बोध करून देते. [ज्याप्रमाणे मोठ्या वर्तुळात लहान वर्तुळे असू शकतात, त्याप्रमाणे खारी या मोठ्या मापात द्रोण वगैरे लहान मापे असू शकतात, हे अनुमानाने समजते,]

आणि ज्याला 'ऐतिह्य' ['इति ह' (म्ह. 'असे') पूर्वीपासून जे बोलले जाते ते, म्हणून 'ऐतिह्य'.] असे म्हणतात ते, ज्याचा वक्ता कोण आहे हे (माहीत नसल्यामुळे) सांगितले नसून केवळ परंपरेने लोकांच्या बोलण्यात येते, किंवा 'असं वडीलधारी माणसं सांगतात' (या स्वरूपाचे)-उदाहरणार्थ 'या वटवृक्षावर यक्ष आहे.' ('ऐतिह्य') हे प्रमाण नव्हे. कारण वक्ता कोण हे माहीत नसल्यामुळे ते (ज्ञान) संशयग्रस्त आहे. वक्ता जर 'आप्त' आहे, असे निश्चित झाले तर मात्र ते 'आगम' च (म्ह. आप्तवाक्य) होय.

म्हणून प्रमाण तीन प्रकारचे [(१) प्रत्यक्ष (२) अनुमान आणि (३) आप्तवाक्य.] असे म्हटले ते योग्य आहे.

अशा रीतीने व्यक्त [व्यक्त सृष्टी] अव्यक्त [प्रकृती] आणि ज्ञ [पुरुष] अशा स्वरूपाच्या प्रमेयांच्या सिद्धीसाठी प्रमाणांची लक्षणे आता सांगितली. त्यांपैकी पृथ्वी इत्यादी व्यक्त होत. त्यांचे स्वरूप एखाद्या धुळीने पाय भरलेला (सामान्य) शेतकरीसुद्धा प्रत्यक्ष या प्रमाणाने जाणतो. तसेच (प्रत्यक्षाने न कळल्यास) धूर वगैरे पाहून तेथे अग्नी वगैरे आहेत हे तो पूर्ववत् अनुमानाने जाणतो. त्यांचे (म्ह. पृथ्वी इ. व्यक्ताचे) स्पष्टीकरण करण्याची या शास्त्राला फारशी जरुरी नाही. म्हणून जे समजण्यास कठीण आहे ते याला स्पष्ट करावयाचे आहे. ज्यांची लक्षणे सांगितली त्या प्रमाणांपैकी कोणते प्रमाण कोणाची सिद्धता करण्यास समर्थ आहे हे (ग्रंथकार) निवड करून सांगत आहे-

पण (प्रत्यक्ष आणि पूर्ववत् अनुमान यांनी सिद्ध न होणाऱ्या) अतींद्रिय पदार्थांचे ज्ञान 'सामान्यतो दृष्ट' या अनुमानाने होते., आणि त्यावरूनही जे सिद्ध होत नाही ते परोक्षज्ञान [स्वर्ग, अपूर्व, देवता इत्यादींचे.] **आप्तागमाने (म्ह. 'आप्तवाक्य या प्रमाणाने) सिद्ध होते.... ॥ ६ ॥**

'सामान्यतस्तु ...' याचे स्पष्टीकरण असे-'तु' हा शब्द 'प्रत्यक्ष' आणि 'पूर्ववत् अनुमान' यांपासून 'सामान्यतो दृष्ट' या अनुमानास वेगळे करतो. 'सामान्यतो दृष्ट अनुमानाने' म्हणजे (तशा प्रकारच्या) अध्यवसायाने, चिच्छायापत्ति म्हणजे चैतन्याशी तादाम्य पावल्याप्रमाणे होणे. (कारण अक्षरशः तादात्म्य येथे अभिप्रेत नाही.) 'अतीन्द्रिय पदार्थांचे' म्हणजे 'प्रकृतिपुरुष इत्यादींचे. 'प्रतीति = 'अर्थात ज्ञान होते.

अनुक्रमणिका

वरील कारिकेत ('सामान्यतोदृष्टा'-बरोबर) 'शेषवत्' (अनुमानही) अभिप्रेत असल्याचे सूचित होते, [उपलक्षण म्हणजे 'Implication of Something or any similar object where only one is mentioned'-Sanskrit English Dictionary- V. S. Apte.(दुसऱ्या एखाद्या किंवा तसल्याच आणखी एका पदार्थाची सूचना'-व्ही. एस्. आपटे यांचा संस्कृत-इंग्लिश शब्दकोश)] असे समजावे,

आता सर्व अतींद्रिय पदार्थांचे बाबतीत केवळ 'सामान्यतो दृष्ट' हे (अनुमान) प्रवृत्त होते काय? आणि मग महत् वगैरे सृष्टीचा उत्पत्तिक्रम, स्वर्ग, अपूर्व, देवता इत्यादींच्या बाबतीत, जेथे ते (अनुमान) प्रवृत्त होत नाही, त्यांचा अभाव आहे असे म्हणावे लागेल! या (शंके) वर (ग्रंथकार) म्हणतो- 'तस्मादपि' (आणि त्यावरूनही-- इ.)

'तस्मादपि' एवढ्यानेच कार्यसिद्धी होत असताना 'च' या शब्दाने 'शेषवत्' या (अनुमाना-) चाही समावेश अभिप्रेत आहे... ६.

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, 'ज्याप्रमाणे आकाशपुष्प, कासवाचा केस, सशाचे शिंग इत्यादींच्या बाबतीत प्रवृत्त न होणारे प्रत्यक्ष (प्रमाण) त्यांच्या अभावाचे ज्ञान करून देते, त्याप्रमाणे प्रकृती वगैरेंच्या बाबतीतसुद्धा होईल! [म्ह. प्रत्यक्षाने त्यांच्या अभावाचे ज्ञान होईल.] मग 'सामान्यतो दृष्ट' अनुमान वगैरेंनी ['वगैरे' मध्ये (१) शेषवत् (२) आगम यांचा समावेश होतो.] त्यांची सिद्धी होते असे कसे (म्हणता)?'-तर त्यावर (ग्रंथकार) (अतिदूरात्-' इत्यादी कारिकेने) उत्तर देतो-

अतिशय दूर असल्यामुळे, (फार) जवळ असल्यामुळे, इंद्रिय निकामी झाल्यामुळे, मनाचे अवधान नसल्यामुळे, (पदार्थाच्या) सूक्ष्मतेमुळे, काही तरी आड येत असल्यामुळे, (दुसऱ्या पदार्थाच्या) प्रभावामुळे आणि सारख्या (पदार्थांशी) एकरूप झाल्यामुळे (पदार्थाचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाही) ... ॥ ७ ॥

(पुढील कारिका ८ मध्ये) 'अनुपलब्धिः (म्ह. 'ज्ञान होत नाही) असे (ग्रंथकार) सांगणार आहे. सिंहावलोकनन्यायाने [सिंह पुढे चालून गेल्यावर जसा वळून मागे पाहतो तसे पाहणे. पुढल्या विवेचनाचा संबंध मागील गोष्टीशी लावणे. याला 'सिंहावलोकनन्याय' असे म्हणतात. पुढील कारिकेतील 'अनुपलब्धि' या पदाचा संबंध या कारिकेतील पदांशी लावावा, हा भावार्थ.] त्याचा (या कारिकेतील पदांशी) संबंध घ्यावा. ('अतिशय दूर असल्यामुळे' याचे उदाहरण -) उदाहरणार्थ, आकाशात उडणारा पक्षी फार दूर असल्यामुळे, असूनही प्रत्यक्ष (प्रमाणाने) दिसत नाही. (म्ह. त्याचे ज्ञान होत नाही.) 'सामीप्यात्' या ठिकाणीही 'अति' (हे पद) घ्यावे. उदाहरणार्थ, डोळ्यांतील काजळ फार जवळ असल्यामुळे दिसत नाही. 'इंद्रियघात' म्हणजे आंधळेपण, बहिरेपण इत्यादी (इंद्रियांचे वैगुण्य). 'मनाचे अवधान नसणे' याचे उदाहरण काम वगैरे (विकारां) चा मनावर पगडा बसला असता चक्क उजेडात असलेली इंद्रियगोचर वस्तूही दिसत नाही. 'सूक्ष्मतेमुळे'-याचे उदाहरण: इंद्रियांशी संपर्क येत असूनसुद्धा परमाणू वगैरे (पदार्थ) मन एकाग्र करूनही (माणसाला) दिसत नाहीत. 'काही तरी आड येत असल्यामुळे' याचे उदाहरण-भिंत वगैरे आड येत असल्यामुळे राणी वगैरे (व्यक्ती) दिसत नाहीत. '(दुसऱ्या पदार्थाचा) प्रभाव पडल्यामुळे' याचे उदाहरण-दिवसा सूर्यप्रकाशाच्या प्रभावामुळे (आकाशातील) ग्रहनक्षत्रे दिसत नाहीत. 'सारख्या वस्तू एकत्र मिसळल्यामुळे' याचे उदाहरण-ढगातून पडलेले (पावसाच्या) पाण्याचे थेंब सरोवरात दिसून येत नाहीत. 'च' या पदाने (कारिकेत) न सांगितलेल्या (कारणाचाही) समावेश करावा. असा अर्थ होतो. त्यामुळे 'अनुद्भव' (म्हणजे उत्पत्तीचा अभाव) याचाही (वरील कारणांत) समावेश होतो. याचे उदाहरण म्हणजे दूध वगैरे अवस्थेत असलेले दही वगैरे (पदार्थ) 'अनुद्भवामुळे' [याला 'अनुद्भूतत्व' असेही म्हणतात.] दिसत नाहीत.

अनुक्रमणिका

(वरील विवेचनाचा) अभिप्रेत अर्थ असा- केवळ (एखाद्या पदार्थाच्या ठिकाणी) 'प्रत्यक्षा' ची प्रवृत्ती होत नाही म्हणून (त्या) पदार्थाचा अभाव (सिद्ध) होतो, असे नाही. नाही तर 'अतिप्रसंग' ['एखाद्या नियमाची किंवा सिद्धातांची जरूर नसलेल्या ठिकाणी व्याप्ती करणे' असा न्यायशास्त्रात अर्थ.' ['Extraordinary or unwarranted stretch of a rule or Principle'-V. S. Apte's Sanskrit English Dictionary.] सर्वलक्षणसंग्रहात 'प्रकृतादन्यत्र प्रसत्र्जनम्' म्ह. 'अप्रस्तुत ठिकाणी नियम लागू करणे' असे स्पष्टीकरण दिले आहे.] ओढवेल. उदाहरणार्थ, घरातून बाहेर पडलेला मनुष्य घरातली माणसे (बाहेर) दिसत नाहीत म्हणून 'ती नाहीतच' असा निश्चय करील. पण तसे (होत) नाही. तर एखाद्या (प्रत्यक्षज्ञानाचा विषय होण्यास) योग्य असलेल्या पदार्थांचे जर प्रत्यक्षज्ञान झाले नाही तरच त्याचा अभाव आहे, असा निश्चय माणूस करतो. आणि प्रकृती, पुरुष इत्यादींच्या बाबतीत, प्रत्यक्षज्ञानाला त्या योग्य नसल्यामुळे (म्ह. उपलब्ध होत नसल्यामुळे) केवळ (त्यांच्या ठिकाणी) प्रत्यक्ष प्रमाण प्रवृत्त होत नाही म्हणून ही (तत्त्वे) नाहीतच, असा (त्यांच्या अभावाचा) निश्चय करणे, प्रमाणे मानणारांना योग्य नाही. ७

प्रकृती वगैरेंचे ज्ञान न होण्याला यांपैकी कोणते कारण आहे? 'असे विचारले, तर (ग्रंथकार) त्यावर 'सौक्ष्म्यात् -- इत्यादी (कारिकेने उत्तर देतो-

सूक्ष्मतेमुळे त्यांचे (इंद्रियांनी) ज्ञान होत नाही. (त्यांचा) अभाव आहे म्हणून नव्हे. कारण कार्यावरून त्यांचे (म्ह. कारणांचे) ज्ञान होत असते. आणि महत् वगैरे जे कार्य ते प्रकृतीच्या समान स्वरूपाचे आणि (तिच्याहून) भिन्न स्वरूपाचे असे (दोन प्रकारचे) असते. ८

'सातव्या [कटु, अम्ल, लवण, तिक्त, कषाय आणि मधुर या षड्रसांव्यतिरिक्त सातवा रस (म्हणजे चव) वस्तुतः नाहीच.] रसाचे त्याच्या अभावामुळे जसे ज्ञान होत नाही, तसेच यांचेही ज्ञान (अभावामुळेच) होत नाही, असे का म्हणू नये?' असे विचारले तर (ग्रंथकार) सांगतो- '(अभावामुळे) नव्हे.' कशावरून? (याचे उत्तर-) कार्यावरून त्यांचे ज्ञान होते म्हणून'. 'तत्' (ते) या पदाने प्रकृतीचा बोध होतो. परंतु पुरुषाच्या ज्ञानासाठी असलेले प्रमाण (ग्रंथकार) 'संघातपरार्थत्वात् [जो जो संघात म्हणजे तत्त्वसमुदाय असतो तो तो दुसऱ्या कोणाच्या तरी सचेतनाच्या- उपयोगाकरता असतो, असा नियम असल्यामुळे.] (कारिका १७) या ठिकाणी सांगणार आहे.

वस्तुतः अधिक बलवान [अनुमान वगैरे.] अशा प्रमाणाने एखाद्या गोष्टीचे ज्ञान होत असून त्या ठिकाणी प्रत्यक्ष प्रवृत्त होत असेल तर त्या ठिकाणी ती गोष्ट प्रत्यक्षयोग्य नसल्यामुळे, प्रत्यक्ष प्रवृत्त होत नाही, असे मानले जाते. परंतु सातवा रस (कोणत्याही) प्रमाणाने जाणला जात नाही म्हणून त्याच्या बाबतीत [सातवा रस अस्तित्वात नसल्यामुळे प्रत्यक्ष प्रवृत्त होत नाही.] तो प्रत्यक्ष प्रमाणाला अयोग्य असल्याचे निश्चित करणे शक्य नाही, असा भावार्थ.

'बरे, ज्या कार्यावरून प्रकृतीचे अनुमान करता येते, ते कार्य कोणते?' असे (आक्षेपकाने) विचारले, तर (ग्रंथकार) उत्तर देतो- 'आणि महत् वगैरे ते कार्य होय.' आणि हे महत् वगैरे कार्य प्रकृतीच्या अनुमानास कारण कसे होते, हे [सांख्यकारिका १४-१५ मध्ये.] पुढे स्पष्ट करण्यात येणार आहे.

आणि विवेकज्ञानाला [पुरुष हा प्रकृतीहून भिन्न आहे हे विवेकज्ञान यालाच 'विवेकख्याति' असेही म्हणतात. 'विवेक' या शब्दाची व्युत्पत्ती अशी- वि + √विच् = वेगळे करणे, भेद करणे. प्रकृती आणि पुरुष यांच्या स्वरूपाचे विवेचन करून पुरुषाचे प्रकृतीहून भिन्नत्व अर्थात विवेक दाखविणे आणि माणसाला दुःखातून मुक्त करणे हाच सांख्यशास्त्राचा मुख्य उद्देश आहे. कोणत्या धर्मामुळे कार्याचे प्रकृतीशी साधर्म्य असते आणि हे धर्म पुरुषाला कसे स्पर्श करीत नाहीत, याचे ज्ञान हेच विवेकज्ञान.] उपकारक असे त्या कार्याचे (कारणाशी) साधर्म्य आणि

अनुक्रमणिका

वैधर्म्य असल्याचे (ग्रंथकार) 'प्रकृतीच्या समान रूपाचे आणि भिन्न रूपाचे' असे सांगत आहे. ही दोन्ही [साधर्म्य आणि वैधर्म्य.] पुढे [कारिका १०-११ मध्ये.] वेगवेगळी करून सांगितली जातील.

कार्यावरून (काही तरी) कारण (आहे) इतकेच ज्ञान होते. पण या बाबतीत शास्त्रकारांत [दार्शनिकांत.] मतभेद आहेत. उदाहरणार्थ, काहीजण [बौद्धमत-अभावापासून भावोत्पत्ती. उदाहरणार्थ, बीजाचा नाश झाल्यावर म्हणजे अभाव झाल्यावर त्यापासून (म्ह. असत्पासून) अंकुरादी सत्-कार्य उत्पन्न होते. दुधाचा नाश झाल्यावर दही आणि दह्याचा नाश झाल्यावर लोणी उत्पन्न होते. तसेच तंतूंचा नाश झाल्यावर पट निर्माण होतो. सारांश, जगात जेवढी भावकार्ये आहेत ती सर्व अभावापासून उत्पन्न झाली आहेत, असे अनुमानाने ठरते. पहा- 'अभावाद् भावोत्पत्तिर्नानुपमृद्य प्रादुर्भावात्' -गौतमसूत्र ।४।१।१४.याला 'अभावकारणवाद' असे म्हणतात.] म्हणतात की, 'असत् (म्ह. अभावा-) पासून सत् (म्ह. भावरूप वस्तू) निर्माण होते.' दुसरे [अद्वैतवेदांतमत-ब्रह्म हे सत् असून त्यापासून जगाची विवर्तानें उत्पत्ती होते. वस्तुतः जग सत् नसून मिथ्या आहे. शिंपीवर 'ते रुपे आहे' असा भास व्हावा. किंवा रज्जूवर 'तो साप आहे' असा भास व्हावा हा विवर्त होय. 'अतस्मिंस्तद्बुद्धिः' (शंकराचार्य) म्हणजे विवर्त किंवा अध्यास. हा विवर्तवाद होय.] काहीजण म्हणतात की, 'सर्व (प्रपंचरूप) कार्य हा (एका) सत्चा विवर्त आहे; ते वस्तुतः सत् नव्हे. तर याहून दुसरे [वैशेषिकमत-सत् म्हणजे 'भावरूप परमाणूंपासून कारणव्यापारापूर्वी नसणारे असत् कार्य, कारणाच्या व्यापारानंतर उत्पन्न होते. उदाहरणार्थ घट वगैरे कार्य पूर्वी नसते. ते दंड, चाक इत्यादी सामग्रीने युक्त अशा माती वगैरे कारणाहून वेगळे असे निर्माण होते. पहा-'कार्यकारणथोरन्यत्वम्'-सारबोधिनी. याला 'आरंभवाद' असे म्हणतात.] (शास्त्रकार) म्हणतात की, 'सत्पासून असत् निर्माण होते.' (परंतु) सांख्याचार्य [सांख्याचार्य हे भावरूप पदार्थांपासून-कारणव्यापारापूर्वी कारणात सूक्ष्मरूपाने असणारे जे सत्, तेच, त्यापासून-कारणव्यापारानंतर कार्य म्हणून उत्पन्न होते असे मानतात. त्यांच्या मते कार्य आणि कारण यांत अनन्यत्व आणि सत्यत्व असते. उदाहरणार्थ, दूध हा कारण असलेला पदार्थ दही या कार्याच्या रूपाने प्रकट होतो. यालाच 'परिणामवाद' असे म्हणतात.] (वृद्ध) म्हणतात की, 'सत् (म्ह. भावरूप कारणा-) पासून सत् (म्ह. भावरूप कार्य) निर्माण होते.

त्यांपैकी (म्ह. या चार मतांपैकी) पहिल्या तीन्हींमध्ये प्रकृती (हे तत्त्व) सिध्द होत नाही. कारण जे प्रकृतितत्त्व आहे ते सत्त्व, रज आणि तम या स्वभावाचे आहे; आणि सुख, दुःख आणि मोह या भेदांनी युक्त असे ज्यांचे स्वरूप आहे ते (पंचतन्मात्रादिस्वरूप) शब्द वगैरे [शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध.] जे परिणाम त्यांच्याशी त्याचे तादात्म्य आहे.

परंतु जर असत्पासून सत् निर्माण होते असे (बौद्धादींच्या मताप्रमाणे) मानले, तर ज्याचे स्वरूप सांगता येत नाही ते (अभावरूप) असत्, ज्याचे स्वरूप सुख वगैरे तसचे रूप-शब्द वगैरे असे (भावरूप) आहे, त्याचे हे कारण कसे असेल? (अर्थात असणार नाही.) कारण सत् आणि असत् यांचे ऐक्य होऊ शकणार [कारण, कार्य व कारण यांचे स्वरूप अत्यंत भिन्न-म्हणजे एकाचे भाव- स्वरूप तर दुसऱ्याचे अभावस्वरूप-आहे. आणि कार्यकारणांत अभेद असला पाहिजे हा तर सांख्यांचा सिद्धांत आहे.] नाही.

आता (वेदांत्याच्या मतानुसार) एक अशा सत्चा शब्द वगैरे (कार्यरूप) प्रपंच हा विवर्त आहे, असे मानले तर (त्याचा अर्थ) सत्पासून सत् निर्माण होते असा होणार नाही; आणि हे एक (सत्) (अनेकरूपी) प्रपंचाशी तद्रूप असू शकणार नाही. शिवाय (त्याच्या मते) जे प्रपंचरूप (अनेकरूप) नाही, त्याचा प्रपंचरूपाने (अनेकरूपाने) येणारा अनुभव हा भ्रमच आहे.

आणि जे कणाद – गौतमादींचे [न्याय-वैशेषिक मत.] सत् अशाच कारणापासून असत्ची (कार्याची) उत्पत्ती होते असे मत, त्यातही सत् आणि असत् यांचे ऐक्य होत नसल्यामुळे कारण कार्याशी एकरूप असत नाही. म्हणून त्यांच्या मताने प्रकृतीची सिद्धी होत नाही ... ८

म्हणून प्रकृतीच्या सिध्दीसाठी प्रथमतः (ग्रंथकार) कार्य सत् [याला 'सत्कार्यवाद' असे म्हणतात. कार्य हे कारणांचा व्यापार होण्याआधी अस्तित्वात असते, असे हा वाद मानतो. 'या मताप्रमाणे जे कारणांत उपस्थित नव्हते असे काहीहि कार्यात उद्भवू

शकत नाही. जे नाही ते नाहीच. असतातून सत् निर्माण होणार नाही. कारणव्यापार घडल्यावर सत् असलेल्या कार्याचा केवळ अविर्भाव होतो दुधाचे दही, दह्याचे लोणी, लोण्याचे तूप अशी कार्ये घडतात, तेव्हा प्रत्येक कार्य त्यांच्या पूर्वपूर्व कारणामध्ये अव्यक्त रूपाने उपस्थित असतेच.
मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश
तृतीय खंड, पृष्ठ १६६] आहे. अशी (पुढील) 'असदकरणात्' इत्यादी (कारिकेने) प्रतिज्ञा करीत आहे-

ज असत् असते (म्ह. मुळात ज्याला अस्तित्व नसते) ते कोणत्याही कारणाने सत् करणे (म्ह. अस्तित्वात आणणे) शक्य नसल्यामुळे, उपादान-कारणाचा कार्याशी संबंध येत असल्यामुळे (किंवा योग्य अशी साधनसामग्री कार्यसिद्धीसाठी निवडली जात असल्यामुळे), सर्वापासून सर्वाची उत्पत्ती होते असे घडत नसल्यामुळे, जे समर्थ असते तेच (आपणास) शक्य अशी (कार्याची) निर्मिती करीत असल्यामुळे आणि कार्य कारणाशी एकरूप असल्यामुळे, (कारणांचा व्यापार होण्याआधी) कार्य सद्रूप असते... ॥ ९ ॥

'सत्कार्यम्' ('कार्य सद्रूप असते, अस्तित्वात असते') याला 'कारणव्यापारात् प्रागपि' (म्ह. 'कारणांचा व्यापार होण्याआधीही,) अशी पुस्ती जोडावी. तसे केले म्हणजे 'आम्ही सिद्ध केलेली गोष्टच पुन्हा सिद्ध करीत आहो' असा ('सिद्धसाधन' नावाचा दोष) नैयायिकानुयायांना [नैयायिक आणि सांख्याचार्य यांच्यात या बाबतीत फरक आहे. 'कार्य सत् आहे' एवढेच नैयायिक मानतात. पण ते सत्, कारणांचा व्यापार होण्यापूर्वीही असते असे ते मानीत नाहीत. सांख्याचार्य मात्र तसे मानतात.] (आमच्या बाबतीत) दाखविता येणार नाही.

जरी बी, मातीचा गोळा इत्यादींच्या नाशानंतर (अनुक्रमे) अंकुर, घट इत्यादींची उत्पत्ती होते असे दिसले, तरीही (त्यांचा) नाश हे (अंकुर वगैरेंच्या उत्पत्तीस) कारण होत नाही. उलट बीजादी अवयव हा भावरूप पदार्थच त्याला कारण होतो. परंतु अभावापासून भावाची उत्पत्ती होते असे मानल्यास, ते (अभाव) सर्वत्र असल्यामुळे सर्व ठिकाणी [म्ह. वाटेल त्याच्या अभावापासून वाटेल त्या कार्याची उत्पत्ती होते. उदाहरणार्थ, सशाचे शिंग वगैरेपासून अंकुर वगैरेंची उत्पत्ती होईल. पण असे अर्थातच होत नाही. पहा-निर्विशेषस्य **त्वभावस्य** कारणत्वाभ्युपगमे शशविषाणादिभ्योऽप्यंकुरादयो जायेरन्, न चैवं दृश्यत **इति**'-वेदांतसूत्र २-२-२६ वरील शांकरभाष्य.] सर्व कार्याची उत्पत्ती होते असा प्रसंग ओढवेल, इत्यादी (विवेचन) आम्ही 'न्यायवार्तिक तात्पर्य टीके' मध्ये केले आहे.

तसेच (अनेकात्मक) प्रपंचाच्या अनुभवाला बाधक (असे बलवत्तर प्रमाण) नसल्यामुळे तो मिथ्या [प्रत्यक्ष इंद्रियांना या जगाचा अनुभव येत असताना 'तो मिथ्या आहे' असे म्हणणे पटत नाही, प्रत्यक्ष प्रमाणाने तो ढळढळीत सिद्ध होतो. आणि तो नाही किंवा मिथ्या आहे असे सिद्ध करणारे त्याहून समर्थ प्रमाण नाही.] आहे असे म्हणता येणार नाही.

अशा प्रकारे (बौद्धादी मतांचे खंडन झाल्यावर) कणाद आणि गौतम यांचे मत उरते. त्याचे खंडन करण्यासाठी (ग्रंथकार) सिध्दांत मांडतो-'सत् कार्यम्.' (कार्य कारणाचे व्यापाराआधी असतेच.) त्याचा हेतू (ग्रंथकाराने) 'असदकरणात्-(जे असत् असते, अस्तित्वात नसते ते कोणत्याही कारणाने सत् करता येत नाही') असा सांगितला आहे.

आणि कारणांच्या व्यापारापूर्वी कार्य जर अस्तित्वात नसेल, तर ते अस्तित्वात आणणे कोणालाही शक्य नाही. कारण निळी वस्तू पिवळी करणे हजारो कारागिरांनाही शक्य नाही. (बरे) अस्तित्वात असणे आणि नसणे हे घटाचे धर्म आहेत असे जरी मानले, तरी धर्मी (= धर्मवान पदार्थ) अस्तित्वात नसताना त्याला (कोणताच) धर्म असू शकत नाही. म्हणून अस्तित्व त्या (कारणव्यापारा-) आधीही असते, असे सिद्ध होते. पण अभाव तसा (म्ह. कारणव्यापाराआधी) नसतो. (धर्मीशी) ज्याचा संबंध नाही आणि जो त्या (धर्मी) शी एकरूपही नाही अशा 'नसणे' या (धर्मा) ने घट (हा पदार्थ) असत् कसा होणार?

अनुक्रमणिका

म्हणून जसे कारणाच्या व्यापारानंतर, तसे आधीही कार्य हे अस्तित्वात असतेच, हे सिद्ध होते. असे जे (कारणव्यापारापूर्वी) अस्तित्वात असलेले (कार्य) त्याचा कारणापासून आविष्कारच व्हावयाचा उरलेला असतो; आणि सत्‌चा आविष्कार होणे सयुक्तिक असते उदाहरणार्थ, तिळात असलेल्या तेलाचा ते (घाण्यात) दाबल्यावर (घातल्यावर) आविष्कार होतो; धान्यात असलेल्या तांदळाचा (साळी) बडवल्यावर आविष्कार होतो; (आणि) गाईत असलेल्या दुधाची, धार काढल्याने अभिव्यक्ती होते. परंतु नसलेला (पदार्थ) अस्तित्वात आणण्याचे (किंवा अभिव्यक्त होत असल्याचे) कोणतेही उदाहरण नाही. असत् हे खरोखर कधीही अभिव्यक्त किंवा उत्पन्न झालेले दिसून येत नाही.

आणि कारणाच्या व्यापारांपूर्वी कार्य हे सत्‌च असते याचा (दुसरा हेतू) 'उपादानग्रहण असल्यामुळे' -(याने ग्रंथकार दाखवितो). 'उपादाने' म्हणजे 'कारणे.' त्यांचे 'ग्रहण म्हणजे 'कार्याशी (नित्य) संबंध.' 'कार्याचा कारणांशी संबंध असल्यामुळे,' असा अर्थ. (ग्रंथकाराच्या) म्हणण्याचा भावार्थ असा की, कार्याशी संबद्ध असलेले कारण कार्य उत्पन्न करू शकते. आणि कार्य जर असत् असेल तर त्याच्याशी (कारणाचा) संबंध असणे शक्य नाही. म्हणून (ते कार्य) सत् असते हे सिद्ध होते.

यावर कोणी असे म्हणेल- "कारणांशी संबंध नसलेलेही कार्य निर्माण का होऊ नये? आणि त्या प्रकाराने असत् हेच जन्माला येईल"; त्यावर (ग्रंथकार) सांगतो- "सर्वापासून सर्वांची उत्पत्ती होते असे घडत नसल्यामुळे." [उदा. तंतूंपासून घट, मातीपासून पट निर्माण होत नाही; तर तंतूंपासूनच पट आणि मातीपासूनच घट निर्माण होतो. म्हणजे कोणत्याही कारणापासून कोणतेही कार्य निर्माण होत नाही.] (कारणाशी) संबंध नसलेले (कार्य) निर्माण होते असे मानल्यास 'संबंध नसणे' (असबंध) हा साधारण घटक (अविशेष) असल्यामुळे कार्य म्हणून जे आहे ते सर्व सर्वापासून निर्माण होईल; आणि असे होत नाही. म्हणून संबंध नसलेले (कार्य) (त्याच्याशी) संबंध नसलेल्या (कारणा-) मुळे उत्पन्न होत नाही; तर संबंध असलेले (कार्य) (त्याच्याशी) संबंध असलेल्या (कारणा) मुळे उत्पन्न होते, असे सिद्ध होते. प्राचीन सांख्यशास्त्रज्ञ या संदर्भात असेच म्हणतात- "(उत्पत्तीच्या पूर्वी जर कार्य) अस्तित्वात नसते असे मानले तर त्याचा अस्तित्वात असलेल्या कारणाशी संबंध येऊ शकत नाही. आणि (कारणाशी) संबंध नसलेल्या (कार्याची उत्पत्ती होते,) असे जर मानले तर (कोणत्याही कार्याची कोणत्याही कारणापासून उत्पत्ती होणे अशी) अव्यवस्था निर्माण होते."

यावर असे म्हटले जाईल- "(कार्याशी संबंध नसलेलेही सत् (कारण) ज्या बाबतीत (ते) कारण [असत्कार्यवादातही 'मातीपासून घट निर्माण होतो व तंतूंपासून पट तयार होतो' ही व्यवस्था असते; कारण मातीतच घट निर्माण करण्याचे व तंतूंतच पट निर्माण करण्याचे सामर्थ्य असते, असा भावार्थ.] (कार्य करण्यास) समर्थ असते तेच (कार्य उत्पन्न) करते; आणि कारणाची शक्ती कार्याच्या दर्शनामुळे समजते; म्हणून अव्यवस्था निर्माण होत नाही." असे म्हणाल, तर (ग्रंथकार) (त्यावर) म्हणतो- 'जे समर्थ असते तेच शक्य अशी निर्मिती करीत असल्यामुळे.'

समर्थ अशा कारणामध्ये असणारी ती शक्ती (एक तर) सर्व बाबतीत असेल, किंवा शक्य (जे कार्य,) त्याच्या बाबतीत (तरी) असेल. "ती सर्व बाबतीत असते," असे म्हणाल तर अव्यवस्था [शक्ती सर्व ठिकाणी (बाबतीत) आहे असे मानले तर तंतूंपासून किंवा जलापासून घट निर्माण होतो, अशी अव्यवस्था माजेल.] ही तशीच राहिली. (आता) "शक्य (जे कार्य) त्याच्या बाबतीत ती आहे" असे म्हणाल, तर (कार्य जे तुमच्या मते कारणव्यापारापूर्वी) नसतेच, [जे मुळातच नाही (असत्) त्याच्याशी संबंधित शक्ती कशी असणार? शक्ती हा शक्त आणि शक्य यांच्यातील सबंध आहे. 'अ ची ब च्या बाबतीत शक्ती आहे' असे म्हटल्यावर अ हा शक्त झाला व त्याच्या ठिकाणी राहणारी शक्ती ब च्या संबंधी असल्याने ब हा त्या शक्तीचा विषय, शक्य झाला. शक्ती हा संबंध राहण्यासाठी शक्त व शक्य दोन्ही अस्तित्वात असले पाहिजेत. कारण हे कार्य

अनुक्रमणिका

उत्पन्न करण्यास समर्थ आहे (शक्त आहे)' असे म्हणताना कार्य हे शक्य (शक्तीचा विषय) झाले. दोघांपैकी जर शक्तच असेल व शक्य त्या ठिकाणी अस्तित्वातच नसेल, तर शक्तिरूप संबंधही राहणार नाही व शक्त हा खऱ्या अर्थाने शक्त होणार नाही, असा भावार्थ.] त्या शक्याच्या बाबतीत ती कशी असेल?- असे (आम्हांस) म्हणता येईल.

(आता) "ती विशिष्ट शक्तीच तशा प्रकारची आहे, की ती विशिष्ट कार्यच उत्पन्न करील, सर्व उत्पन्न करणार नाही" असे म्हणाल तर (आम्ही म्हणतो-) 'वाहवा! पण ती विशिष्ट शक्ती कार्याशी संबद्ध असते किंवा संबद्ध नसते? संबद्ध असेल तर नसलेल्या गोष्टीशी संबंध असणे अशक्य असल्यामुळे कार्य (कारणव्यापारापूर्वी) सत् आहे हे सिद्ध होते; आणि ती संबद्ध नसेल तर तीच अव्यवस्था होते. म्हणून 'जे समर्थ असते तेच शक्य अशी निर्मिती करीत असल्यामुळे' असे म्हटले आहे ते योग्य आहे.

आणि (कारणव्यापारापूर्वी) कार्य सत् असते याचा "कार्य कारणाशी एकरूप असल्यामुळे" असा (आणखी एक) हेतू (ग्रंथकार) सांगत आहे. म्हणजे (याचा अर्थ)- कार्य हे कारणरूप असल्यामुळे. कार्य कारणाहून भिन्न नसते; आणि कारण तर सत् असते. तेव्हा त्याच्याशी एकरूप असलेले कार्य असत् कसे असेल?

आणि कार्य हे कारणाहून भिन्न नसते हे सिद्ध करणारी प्रमाणे (अनुमाने) पुढीलप्रमाणे- (१) पट तंतुंहून भिन्न नाही. कारण तो त्याचा धर्म आहे. या जगात जो ज्यापासून भिन्न असतो तो त्याचा धर्म होत नाही. उदा. बैल हा घोड्याचा (धर्म नव्हे); पट हा तंतूचा धर्म आहे; म्हणून तो भिन्न नाही. (२) शिवाय (कारण आणि कार्य यांच्यांत) 'उपादानोपादेयभाव' ['उपादान' याची व्युत्पत्ती- 'उपादीयते (कार्यजननाय गृह्यते) इति उपादानम्;' (कार्यनिर्मितीसाठी जे स्वीकारले जाते ते म्ह. कारण). 'उपादेयम्' = 'उपादानाय (व्यवहारार्थिभिः ग्रहीतुं) योग्यम् (व्यवहार करू इच्छिणाऱ्या लोकांना स्वीकारण्यास योग्य ते म्ह. कार्य.) अशा कार्यकारणांचा संबंध.] असल्यामुळे तंतू आणि पट यांत वेगळेपण नाही. ज्यांच्यात वेगळेपण असते, त्यांच्यात उपादानोपादेयभाव नसतो. उदाहरणार्थ, घट व पट. तन्तू आणि पट यांच्यात मात्र उपादानोपादेयभाव असतो. म्हणून त्यांच्यांत वेगळेपण नसते. (३) आणि एक हेतू : तंतू आणि पट यांच्यांत भिन्नपण नाही; कारण 'संयोग [एकत्र येणे. सम् + √युज् पासून व्युत्पन्न. दोन पदार्थ भिन्न असतील तरच त्यांचा 'संयोग' होतो. उदा. हात आणि पुस्तक यांचा संयोग (हस्तपुस्तकसंयोग).] आणि अप्राप्ति' [अप्राप्ति = विभाग म्ह. एकत्र न येणे. संयोगाच्या उलट. न प्राप्तिः अप्राप्तिः-असा नञ्-तत्पुरुष समास. उदा. दोन ध्रुव.] यांचा अभाव आहे म्हणून. भिन्न पदार्थ असतील तर त्याचा संयोग दिसून येतो; उदा. भांडे (कुंड) आणि बोरे यांचा. किंवा (भिन्न पदार्थ असतील तर त्यांची) अप्राप्ति, (म्ह. विभाग) (दिसून येतो.) उदाहरणार्थ, हिमालय आणि विंध्य. परंतु या ठिकाणी (म्ह. तंतू आणि पट यांचे बाबतीत) संयोग आणि अप्राप्ति (विभाग) नाहीत; म्हणून ते भिन्न पदार्थ नव्हेत, असे सिद्ध होते. (४) याशिवाय, पट हा तंतूंहून भिन्न नाही. कारण दोन्हीचे वजन वेगळे असल्याचा परिणाम दिसत नाही. म्हणून या जगात जेव्हा एक (पदार्थ) दुसऱ्या (पदार्था-) हून भिन्न असतो, तेव्हा भिन्न वजनाचा परिणाम दिसून येतो. उदाहरणार्थ एक पल ['अशीतिरक्तिकाया एकं तोलकं तोलचतुष्टयं च एक पलम्' असे स्पष्टीकरण सारबोधिनी देते. याचा अर्थ ८० गुंजा = १ तोळा. ४ तोळे = १ पल.](म्ह. चार तोळे) (सोन्याच्या) स्वस्तिकाच्या [या नावाचा एक स्त्रियांचा दागिना.] वजनाचा परिणाम जे विशिष्ट (प्रमाणात) खाली जाणे, त्याहून दोन पल (म्ह. आठ तोळे) (सोन्याच्या) स्वस्तिकाच्या वजनाचा परिणाम असलेले विशिष्ट प्रकारे खाली जाणे हे जास्त असते. [अवनति = खाली जाणे, पडणे हा गुरुत्वाचा परिणाम (कार्य) आहे. वजनातील फरकामुळे ती वस्तू खाली जाण्याचे प्रमाण, पडण्याचा प्रकार इत्यादी बदलेल. अधिक गुरुत्वाची वस्तू तराजूत टाकल्यावर पारडे जास्त खाली झुकेल. हे खाली झुकणे म्हणजेच गुरुत्वाचा परिणाम असलेला अवनतिविशेष. जास्त वजनाच्या वस्तूचा अवनतिविशेष जास्त असतो.] परंतु तंतूंच्या वजनाचा परिणाम आणि (तंतूंच्या) पटाच्या वजनाचा परिणाम भिन्न असल्याचे दिसत नाही. म्हणून तंतूंहून पट भिन्न नाही, असे सिद्ध होते.

अनुक्रमणिका

हे वरील [वर भाष्यात सांगितलेली चार साधने-१) तद्धर्मत्व २) उपादानोपादेयभाव ३) संयोगाप्राप्त्यभाव ४) गुरुत्वांतरकार्याग्रहण.](कार्यकारणांचे) अभिन्नत्व (सिद्ध करणारे) व्यतिरेकी हेतू आहेत. अशा रीतीने अभिन्नत्व सिद्ध झाल्यावर तंतू हेच त्या त्या विशिष्ट रचनाभेदाने [संस्थान = रचना, रचनाबंध, अर्थात अवयवांची रचना. सारबोधिनीत 'संस्थानभेदेन' याचे 'आतानवितानरूपसंस्थानभेदेन' म्ह. उभे आडवे धागे विणून भिन्न रूपाने.] पट म्हणून रूपांतरित होतात. (तेव्हा) तंतूंहून पट हा वेगळा पदार्थ नव्हे.

स्वतःच्या [भेद सिद्ध करणाऱ्यांनी दिलेला हा एक हेतू आहे.] ठिकाणी (उत्पत्तिरूप) क्रिया करू न शकणे (**किंवा** उत्पत्तिरूपी क्रिया, [क्रिया=जननक्रिया. तंतूंतून पट उत्पन्न होतो.]) (विनाशरूपी निरोध[प्रध्वंसरूपी विनाश. तंतूच्या नाशाने (भेद) पट (हा भेद).]), ('हे तंतू हा पट' हे भिन्नत्वरूपी) ज्ञान, (तंतूंमध्ये पट हा) व्यवहार (**किंवा** नामनिर्देश), व्यवहारासाठी उपयोगित्वाची (अर्थक्रिया [तंतूंनी पट विणला जातो, पटाने शरीर आच्छादले जाते (हा भेद). तंतू आणि पट हे भिन्नच आहेत. हे सिद्ध करणारे लोक पुढील युक्तिवाद करतात-
१) स्वतःच्याच ठिकाणी कोणी काही निर्माण करू शकणार नाही. तंतू आणि पट भिन्न नसतील तर तंतू पटाला उत्पन्न करू शकणार नाही, २) तंतू आणि पट यांचे ज्ञान भिन्न असते. ३) तंतू व पट यांचा भाषिक व्यवहार वेगवेगळा होतो. ४) तंतू व पट यांच्या साहाय्याने वेगवेगळी कार्ये साधली जातात. (दोघांच्या अर्थक्रियांची व्यवस्था वेगवेगळी असते.) वाचस्पतिमिश्रांच्या मते वरील युक्तिवादांवरून तंतू व पट यांचे आत्यंतिक (घट व पट यांच्यातल्यासारखे) वेगळेपण सिद्ध होत नाही.]), व्यवस्था यांतील फरक या गोष्टी आत्यंतिक भेद सिद्ध करण्याच्या पात्रतेच्या नाहीत, एकाच पदार्थाचे ठिकाणीसुद्धा त्या त्या विशेषांचा प्रादुर्भाव आणि लय होत असल्यामुळे यांचा त्यांच्याशी (म्ह. ※ स्वात्मनि क्रियानिरोध इ. शी) विरोध संभवत नाही. उदाहरणार्थ, कासवाचे अवयव त्याच्या शरीरात प्रवेश करतात तेव्हा गुप्त होतात; आणि बाहेर पडतात तेव्हा व्यक्त होतात. परंतु (याचा अर्थ) कासवातून त्याचे अवय उत्पन्न होतात किंवा नाश पावतात असा नव्हे. त्याचप्रमाणे एकाच मातीचे किंवा सोन्याचे (अनुक्रमे) घडा किंवा मुकुट इत्यादी विशेष (त्यांतून) बाहेर पडले असता व्यक्त होतात तेव्हा ते 'उत्पन्न होतात' असे म्हटले जाते; आणि (त्यांत) प्रवेश करताना गुप्त होतात तेव्हा ते 'नष्ट होतात' असे म्हटले जाते; पण जे (मुळात) नाहीत (असत्) त्याची निर्मिती होत नसते किंवा जे आहेत (सत्) त्यांचा नाश होत नसतो. भगवान व्यासांनीही [भगवद्गीता २,१६. आकाशपुष्पासारख्या असत् वस्तूला कधीच अस्तित्व नसते; आणि आत्म्यासारख्या सत् वस्तूला कधीच नाश नसतो, असा भावार्थ.] असे म्हटले आहे- "असत्‌ला (म्ह. असत् वस्तूला) अस्तित्व नसते; सत्‌ला (म्ह. सत् वस्तूला) अभाव नसतो." (तेव्हा) ज्याप्रमाणे कासव आपल्या संकोच आणि विकास पावणाऱ्या अवयवांहून भिन्न नसते, त्याप्रमाणे घट, मुकुट इत्यादीही (अनुक्रमे) माती, सुवर्ण इत्यादींहून भिन्न नसतात.

याच रीतीने 'या तंतूंत पट आहे' असा (भिन्न) नामनिर्देश (**किंवा** व्यवहार) सुद्धा 'या अरण्यात तिलक (वृक्ष) आहेत' या (भिन्न नामनिर्देशाप्रमाणे) किंवा (व्यवहाराप्रमाणे) योग्य आहे. [तंतू आणि पट किंवा तिलकवृक्ष आणि अरण्य एकरूप असतानाही आधार- आधेय- भावामुळे त्यांचा वेगळा निर्देश किंवा व्यवहार होऊ शकतो.] तसेच वस्तूंच्या (भिन्न) व्यवहारोपयोगित्वामुळेही त्यांचा भेद आहे असे निष्पन्न होत नाही. कारण एक वस्तूही अनेक व्यवहारोपयोगी क्रिया करते असे दिसून येते. उदाहरणार्थ, एकच अग्नी दाहक, पाचक (म्ह. शिजविणारा) आणि प्रकाशक म्हणून उपयोगी पडतो.

शिवाय वस्तूंच्या व्यवहारोपयोगित्वाची व्यवस्था देखील त्यांच्यातील भेदाचे कारण नाही; कारण एकत्रित आणि वेगवेगळ्या अशा त्याच वस्तूंच्या व्यवहारोपयोगित्वाची (वेगळी) व्यवस्था दिसून येते. उदाहरणार्थ, नोकर व्यक्तिशः (एकेकट्याने) वाट दाखवणे हे व्यवहारोपयोगी कर्म करतात परंतु पालखी वाहणे (हे काम) करीत नाहीत; परंतु (तेच) सर्व मिळून पालखी वाहतात. त्याचप्रमाणे तंतू

अनुक्रमणिका

एकेकट्याने आच्छादन करण्याचे जरी काम करीत नसले, तरी सर्व मिळून पटधर्म प्रकट करून (शरीरादींस) आच्छादित करतील.

यावर आक्षेप : "पटाचे प्रकटीकरण (आविर्भावः) कारणांच्या व्यापारांपूर्वी अस्तित्वात असते की नसते? जर अस्तित्वात नसेल तर असत् [ते प्रकटीकरण जर असत् (कारणव्यापारांपूर्वी) असेल तर ज्याप्रमाणे असत् प्रकटीकरणकारणाने उत्पन्न होते, त्याप्रमाणे पटादी कार्यसुद्धा असत्च असून कारणव्यापारानंतर उत्पन्न होते असे होईल व सत्कार्यवादाचा भंग होईल असे आक्षेपकाचे- नैयायिकाचे- म्हणणे.] (अशीच आविर्भावाची व कार्याची उत्पत्ती होते असे प्राप्त होईल. जर सत् असेल तर कारणाच्या व्यापाराची आवश्यकता नाही. कारण, कार्य (सिद्ध) असताना कारणांच्या व्यापाराचे प्रयोजन आम्हांस दिसत नाही; आणि (एकदा) प्रकटीकरण मान्य केले तर (पुन्हा) दुसऱ्या प्रकटीकरणाची कल्पना करावी लागेल व अनवस्थाप्रसंग ओढवेल. म्हणून तंतू हे पटधर्म प्रकट करून व्यवहारात आणले जातात हे म्हणणे पोकळ (प्रमाणरहित) आहे." या शंकेला उत्तर असे-

आता (नैयायिकांच्या [म्ह. तुमच्या] मते) असत् (हेच) उत्पन्न होते, या मतातसुद्धा (आम्ही विचारतो की,) ही असत्ची उत्पत्ती सत्स्वरूप आहे की असत्-स्वरूप (म्ह. अभावरूप) आहे? सत्स्वरूप असेल तर कारणांची आवश्यकता नाही; आणि असत्स्वरूप असेल तर तिचीसुद्धा दुसरी उत्पत्ती मानावी लागेल व अनवस्था ओढवेल. बरे "उत्पत्ती ही पटाहून वेगळी वस्तू नाही, तर ती पटच आहे" असे म्हणाल, तर 'पट' असे म्हटल्याबरोबर 'उत्पन्न होतो' असे म्हटल्यासारखे होते; तेव्हा 'पट' असे म्हटल्यावर 'उत्पन्न होतो' असे म्हणता येणार नाही; कारण ती पुनरुक्ती होईल. '(पट) नाश पावतो' असे म्हणता येणार नाही, कारण उत्पत्ती आणि विनाश यांचे एकत्र असणे (परस्पर) विरोधी आहे.

म्हणून ही 'पटाची उत्पत्ती' म्हणजे स्वतःचे (म्ह. पटाचे) कारण जे (तंतू) त्यांच्याशी समवाय संबंध [समवाय हा नित्यसंबंध आहे. उदा. तंतू आणि पट, माती आणि घट, यांचा संबंध पहा- 'नित्यसंबंधः समवायः' --तर्कसंग्रह.] तरी असेल, किंवा स्वतः (घट जे कार्य त्याच्या) अस्तित्वाशी (सत्ता) समवायसंबंध असेल. या दोन्हीही अर्थांनी (पटाची) उत्पत्ती होत नाही. [उत्पत्ती हा एक प्रकारचा समवायसंबंध मानता येणार नाही. कारण समवायसंबंध नित्य असतो, तर उत्पत्ती अनित्य असते.] आणि जर तिच्यासाठी (म्ह. उत्पत्तीसाठी) कारणांचा व्यापार होतो (असे तुमचे मत असेल), तर सत्स्वरूपीच पटादींच्या प्रकटीकरणासाठी कारणांची अपेक्षा असते (हे आमचे मत) योग्य आहे. आणि पटाच्या रूपाशी कारणांचा संबंध असत नाही. कारण त्याचे रूपास क्रियात्व नाही. (म्ह. ती क्रिया नव्हे). आणि कारणांचा संबंध क्रियेशी असतो. एरव्ही कारणत्व असू शकत नाही. म्हणून ('उत्पत्तीपूर्वी) कार्य सत् असते' (हे मत) श्रेष्ठ आहे.

तेव्हा अशा प्रकारे प्रकृतीच्या सिध्दीसाठी उपयोगी पडणारे कार्य (कारणव्यापारापूर्वी) सत् आहे याचे उपपादन करून त्या प्रकृतीची सिध्दी ज्या रीतीने (सांख्यशास्त्राला) करायची आहे तिची ओळख करून देण्यासाठी विवेकज्ञानाला उपयोगी पडणारे (व्यक्त- अव्यक्तांचे) सारूप्य (म्ह. सारखेपण) आणि वैरूप्य (म्ह. वेगळेपण) (ग्रंथकार पुढील) 'हेतुमत्' इत्यादी (कारिकेत) सांगत आहे.

व्यक्त हे कारणाने युक्त, अनित्य, एकदेशी (शब्दशः- व्यापक नसलेले), सक्रिय, अनेक, आश्रयाने राहणारे (प्रकृतीचे) सूचक, अवयव असलेले आणि पराधीन असते. अव्यक्त हे याच्या उलट (म्ह. कारणरहित, नित्य, व्यापक, एक, अक्रिय, कोणाच्याही आश्रयाने न राहणारे, अ-सूचक, अवयवहीन आणि स्वतंत्र) असते. ॥ १० ॥

अनुक्रमणिका

व्यक्त हेतुमत् आहे.) हेतुमत् = हेतू म्हणजे कारण, त्याने युक्त आणि ज्याचे ते कारण ते पुढे [प्रकृतेर्महान्-या २२ व्या कारिकेत.] (ग्रंथकार) सांगणार आहे.

'अनित्य' म्हणजे विनाशी, लय पावणारे. 'अव्यापि' म्हणजे सर्व परिणामीला ['परिणाम' याचे स्पष्टीकरण सारबोधिनी टीकेत असे दिले आहे- 'अवस्थितस्य पूर्वधर्मनिवृत्तौ धर्मान्तरोत्पत्तिः परिणाम' याचा अर्थ- पदार्थाच्या पहिल्या धर्माची निवृत्ती झाल्यावर त्यात दुसऱ्या धर्मांची जी उत्पत्ती होते तिला 'परिणाम' असे म्हणतात. उदा. दुधाचे दही-होणे, दह्याचे लोणी होणे इत्यादी. परिणाम पावणारा तो परिणामी. उदा. सुवर्ण हा परिणामी, अलंकार हा परिणाम.] (म्हणजे उपादानकारणाला) व्यापत नाही ते. कारण हे कार्यास व्यापते, कार्य कारणास व्यापत नाही. आणि बुद्धयादी प्रकृतीस व्यापत नाहीत म्हणून ते अव्यापक होत. 'सक्रिय' म्हणजे हालचाल ज्यात होते ते. उदाहरणार्थ, बुद्धी वगैरे घेतलेला (पूर्वीचा) देह सोडतात आणि दुसरा देह घेतात. ही त्यांची हालचाल होय. शरीर, पृथ्वी इत्यादींची हालचाल प्रसिध्दच आहे. 'अनेकम्' (म्ह. अनेक, नाना) कारण व्यक्ती व्यक्तीत बुद्ध्यादी भिन्न असतात. पृथ्वी इत्यादी सुद्धा शरीर, घट इत्यादींच्या भिन्नत्वामुळे अनेक होत. 'आश्रित' म्हणजे स्वतःच्या कारणाच्या आश्रयाने राहणारे. [अ. उदा. बुद्धी प्रकृतीच्या आश्रयाने राहते, अहंकार बुद्धीच्या आश्रयाने राहतो, अकरा इंद्रिये व पंच तन्मात्रे अहंकाराच्या आश्रयाने राहतात आणि पंचमहाभूते पंच तन्मात्रांच्या आश्रयाने राहतात. अशा रीतीने बुद्ध्यादी सर्व व्यक्त आपापल्या कारणांच्या आश्रयाने राहतात, हा भावार्थ.] बुद्धी वगैरे कार्ये (वस्तुतः) (आपल्या कारणांपासून) वेगळी नसली तरी आपापल्या कारणांच्या आश्रयाने राहतात कार्यांचा (आणि कारणांचा वस्तुतः) अभेद असला तरी कोणत्या तरी (व्यावहारिक) रीतीने भेद सांगण्याच्या अपेक्षेने (त्यांच्यात) आश्रयाश्रयिभाव मानावा लागतो. उदाहरणार्थ, येथे अरण्यामध्ये तिलक (वृक्ष) आहेत असे सांगितले [नवव्या कारिकेवरील भाष्यात.] आहे. 'लिंग' (म्ह. खूण), (अर्थात) प्रकृतीचे. हे बुद्ध्यादी, प्रधानाचे लिंग कोणत्या प्रकारे असतात ते (ग्रंथकार) पुढे [कारिका १५, १६ व १७ मध्ये. 'भेदानां परिणामात्' ....इ.] सांगणार आहे. प्रधान (म्ह. प्रकृती) मात्र पुरुषाचे लिंग असूनही प्रधानाचे-स्वतःचे-लिंग होत नाही हा भावार्थ. 'सावयवम्' म्हणजे अवयवयुक्त[अवयवः = अव + √ यु (मिश्रण होणे) यावरून सिद्ध रूप (ल्युटि).] अवयव म्हणजे परस्परांचे एकत्रीकरण, मिश्रण, संयोग. पूर्वी प्राप्ती नसताना नंतर प्राप्ती होणे म्हणजे संयोग. त्याच्या (म्ह. अवयवांच्या) सह असते ते सावयव. उदाहरणार्थ, पृथ्वी इत्यादींचा परस्परांशी संयोग होतो. त्याचप्रमाणे इतरांचाही (म्ह. इंद्रिये, मन इ. चा). परंतु प्रकृतीचा बुद्ध्यादींशी संयोग असू शकत नाही. कारण त्यांच्यांत एकरूपता असते, सत्त्व, रज आणि तम यांच्यातही परस्परसंयोग नसतो, कारण त्यांच्यात अप्राप्तीचा [प्रकृती ही सर्वव्यापी असल्याने सत्त्व, रज, तम यांत संयोग नसतो. 'न प्राप्तिः अप्राप्तिः', तिचा अभाव म्हणजे नित्यप्राप्ति, एकरूपता. दोन नकार म्हणजे एक प्रभावी होकार.] अभाव असतो.

'परतंत्र'- बुद्धी इत्यादी (पराधीन आहेत.) बुद्धीला आपले कार्य जो अहंकार तो निर्माण करण्यासाठी प्रकृतीचे साहाय्य [प्रकृत्यापूरः प्रकृत्यनुप्रवेशरूपं प्रकृतिसाहाय्यम् ।-टीकाकार.] अपेक्षित असते, नाही तर (एरव्ही) (ती) अशक्त असून अहंकार निर्माण करण्यास असमर्थ असते, अशी वस्तुस्थिती आहे. याच रीतीने अहंकारादींनाही आपले कार्य निर्माण करण्याच्या बाबतीत (प्रकृतीचे साहाय्य अपेक्षित असते.) म्हणून सर्व (तत्त्वे) आपल्या कार्याच्या बाबतीत प्रकृतीच्या साहाय्याची अपेक्षा करीत असतात. यामुळे श्रेष्ठ अशा प्रकृतीवर अवलंबून असलेले व्यक्त कारणसुध्दा आपले कार्य निर्माण करण्याच्या बाबतीत पराधीन असते.

'अव्यक्त उलट असते' (कशाच्या? तर-) व्यक्ताच्या. (ते अव्यक्त) कारणरहित [अज; ते कशापासूनही निर्माण होत नाही.] नित्य, व्यापक, निष्क्रिय [कार्य निर्माण करण्याची शक्ती अव्यक्तात असते. त्या कार्यावरून सुप्त अशी क्रियाशक्ती त्यात असते असे मानले, तरी ते नित्य, सर्वव्यापी व एक इत्यादी असल्याने ते क्रियावान (आकुंचन, प्रसरण इ. क्रियांनी युक्त) असू शकत नाही, असा भावार्थ.] असते. जरी अव्यक्ताची परिणामस्वरूपी क्रिया असते, तरी त्यात (स्वतःची) (क्रियात्मक) हालचाल नसते. अव्यक्त हे एक, कोणाच्याही आश्रयाने न राहणारे, असूचक, अवयवहीन आणि स्वतंत्र असते. ----- १०

अनुक्रमणिका

तेव्हा या (कारिकेतील) चर्चेने (प्रबंध) व्यक्त आणि अव्यक्त यांच्यातील वेगळेपण (वैधर्म्य) सांगितले. आता त्या दोघांचे साधर्म्य आणि पुरुषाहून (त्यांचे) वैधर्म्य (ग्रंथकार) सांगत आहे- 'त्रिगुणम्' इत्यादी (कारिकेने-)

व्यक्त हे त्रिगुणात्मक, [येथे सत्त्व, रज, तम हे तीन गुण घ्यावयास पाहिजेत. परंतु प्रस्तुत ठिकाणी 'त्रिगुण' हा शब्द गुणांच्या कार्यांना उद्देशून वापरला आहे. म्हणून 'सुख, दुःख, मोह ज्याचे आहेत' असा अर्थ अभिप्रेत आहे.] **अविवेकी, विषयस्वरूप, साधारण (सामान्य), जड, आणि परिणामयुक्त आहे. प्रधान (म्ह. अव्यक्त, प्रकृती) तसेच आहे. (आणि) तरीही** [अहेतुमत्त्व इ. धर्म पुरुषाचे असले तरीही.] **पुरुष मात्र यांच्या अगदी** [पुरुष अगुण, अविवेकी, अविषय, असामान्य, चेतन व अप्रसवधर्मी आहे असा भावार्थ.] **उलट आहे ...... ॥ ११ ॥**

तीन गुण म्हणजे सुखदुःखमोह ज्यांचे आहेत ते, त्रिगुण. तेव्हा याने सुखादी हे आत्म्याचे गुण आहेत, या इतरांच्या (म्ह. नैयायिकांच्या) मताचे निराकरण केले. 'अविवेकि' (याचे स्पष्टीकरण-) ज्याप्रमाणे प्रकृती स्वतःहून वेगळी करता येत नाही, त्याप्रमाणे महत् इत्यादी (तत्त्वे) सुध्दा प्रकृतीहून वेगळी करता येत नाहीत, कारण ती एकरूपच [जे एखाद्याशी एकरूप असते, ते त्याहून वेगळे करता येत नाही. उदा. तांदूळ व त्याची चव.] आहेत. किंवा या ठिकाणी 'एकत्र येऊन [संभूयकारिता = एकत्र येऊन कार्य करण्याची समर्थता.] करणे; म्हणजे अविवेक (याचा अर्थ) कोणतेही एक तत्त्व [प्रस्तुत ठिकाणी प्रकृती, महत्, अहंकार इत्यादिकांतील कोणतेही तत्त्व स्वतंत्रपणाने आपले कार्य करण्यास समर्थ नसते; ती तत्त्वे दुसऱ्याशी मिळूनच आपापली कार्ये करू शकतात, असा भावार्थ.](स्वातंत्र्याने) आपले कार्य करण्यास समर्थ नसते, तर एकत्र येऊन (संभूय) (ते कार्य करू शकते) असे असल्यामुळे कोणाची कोणा एकापासून कोणा (एका) मुळे निर्मिती होते, असे नाही.

परंतु जे (विज्ञानवादी बौद्ध) असे म्हणतात की, विज्ञान हेच सुख, दुःख, मोह (इत्यादी धर्मांनी) शब्दादी आकार धारण करणारे (विश्व) बनते, या (विज्ञाना-) हून वेगळाल्या (सुखदुःखादी) धर्मांनी युक्त असा (बाह्य पदार्थ) नाही, त्यांना उद्देशून (ग्रंथकार) 'विषय' असे (पद घालतो, म्हणतो.) विषय म्हणजे ग्राह्य, (म्ह. ज्ञानाने ग्रहण करण्याजोगा), म्हणजे विज्ञानाहून बाहेरचा. म्हणूनच 'सामान्य', म्हणजे साधारण (Common), म्हणजे अनेक पुरुषांनी ग्रहण केलेले. परंतु पदार्थ विज्ञानरूपी आहेत असे मानल्यास वृत्तिस्वरूप [मनात जी जी वृत्ती (विचार, विकार इ.) उत्पन्न होते, तिच्याशी त्या त्या पुरुषाचे विज्ञान एकरूप असते, असे विज्ञानवाद मानतो. पदार्थांना विज्ञानाव्यतिरिक्त वेगळे अस्तित्व नाही, असा त्याचा सिद्धांत आहे. अर्थात हे विज्ञान प्रत्येकाचे वेगळे असते.] विज्ञानांचे असाधारण्य (म्ह. प्रत्येक पुरुषांत भिन्नत्व) असल्यामुळे ते (पदार्थ) ही असाधारण होतील. ज्याप्रमाणे (एकाचे) विज्ञान दुसऱ्यास घेता येत नाही, कारण दुसऱ्याच्या बुद्धीस ते गोचर (प्रत्यक्ष) नसते, त्याप्रमाणे विज्ञानाशी एकरूप असलेल्या पदार्थांचे ग्रहण एकासारखे दुसऱ्यास घेता येत नाही, असा अभिप्राय. [पदार्थ विज्ञानस्वरूप मानले तर विज्ञान प्रत्येकाचे भिन्न असते. त्याप्रमाणे घटासारखा पदार्थही प्रत्येकास भिन्न भासेल. पण तसे होत नाही. त्यासाठीच नर्तकीच्या हावभावाचे उदाहरण दिले आहे. हा हावभाव विज्ञानाचाच आकार आहे असे बौध्दांप्रमाणे मानल्यास ज्याच्या विज्ञानाचा तो आकार असेल त्या एकट्यास त्याचा प्रत्यय येईल. अनेकांना येणार नाही.] आणि याला अनुसरून नर्तकीच्या भ्रूलतांची हालचाल एक असताना पुष्कळांना (अर्थात प्रेक्षकांना) तिचा प्रत्यय (किंवा- अनुसंधानरूपी ज्ञान) सारखा येतो हे योग्य आहे. नाही तर तसे घडले नसते, असा भावार्थ.

'अचेतनम्'-(याचे स्पष्टीकरण). प्रकृती बुद्ध्यादी सर्वच जड आहे. बौद्धांच्या मताप्रमाणे बुद्धीला चैतन्य नाही, असा अर्थ.

[अनुक्रमणिका](#)

'प्रसवधर्मि'-प्रसव (म्ह. निर्मिती किंवा परिणाम)- स्वरूप जो धर्म तो याचा असतो (म्हणून) ते 'प्रसवधर्मि'. 'प्रसवधर्म' असे म्हणण्याऐवजी (ग्रंथकाराने) [प्रसवधर्म + इन् (णिनिः) = प्रसवधर्मि. 'इन्' हा प्रत्यय नित्यसंबंध दाखविणारा आहे. 'ताच्छील्यार्थे णिनिः' असे सूत्र आहे. उदा. करिन्-कर (म्ह. सोंड) ज्याला नित्य असते तो = हत्ती.] मत्वर्थाचा (णिनि हा) प्रत्यय 'प्रसवधर्मा'चा (व्यक्ताशी) नित्यसंबंध सांगण्यासाठी वापरला आहे. याचा अर्थ असा की, (व्यक्त हे) सदृश आणि विसदृश अशा परिणामांहून कधीही विरहित नसते. 'प्रधान तसेच आहे' त्याने (ग्रंथकार) व्यक्ताचे धर्म अव्यक्ताला लागू करीत आहे. जसे व्यक्त तसे अव्यक्त असा [म्हणजे व्यक्ताचे जे धर्म असतात तेच अव्यक्ताचे असतात.] अर्थ.

या दोन्हींहून [म्ह. व्यक्त आणि अव्यक्त या दोन्हींहून.] पुरुषाचे वेगळेपण (ग्रंथकार) 'पुरुष हा त्यांच्या उलट आहे' या (पदां) नी सांगत आहे.

आक्षेपक विचारतो-'(अहो), कारणाचा अभाव असणे, नित्यत्व इ. (बाबतीत) पुरुषाचे प्रकृतीशी साधर्म्य आहे, त्याचप्रमाणे अनेकत्व (या बाबतीत) (पुरुषाचे) व्यक्ताशी साधर्म्य आहे. तेव्हा 'पुरुष हा त्यांच्या उलट आहे' असे कसे म्हणता?' यावर (ग्रंथकार) उत्तर देतो- 'तथा च' (- तरीही). (या ठिकाणी) 'च' हे (पद) 'अपि' (सुद्धा, ही) या अर्थी [तथा च = तथापि.] आहे.

जरी काही कारण नसणे, नित्यत्व इत्यादींत (पुरुषाचे प्रकृतीशी) साधर्म्य असते, तरीही तीन गुणांचे बनलेले नसणे इत्यादी भिन्नपण असतेच, असा अर्थ. ----- ११

(वरील कारिकेत) 'त्रिगुणं' (तीन गुण असलेले) असे म्हटले आहे. तेथे (अभिप्रेत ते) तीन गुण, कोणते, त्यांचे लक्षण काय, हे (ग्रंथकार आता) 'प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः' इत्यादी कारिकेने) सांगत आहे.

गुण सुखदुःख मोहस्वरूप आहेत ज्ञान कृती आणि नियमन ही त्यांची फले (किंवा उपयोग) होत. परस्परांवर आक्रमण करणे, (परस्परांच्या) आश्रयाने राहणे (आणि) (परस्परांस) उत्पन्न करणे व (परस्परांशी) मिसळणे ही त्यांची कार्ये आहेत.......१२.

दुसऱ्याच्या [गुण 'पुरुषा'च्या उपयोगी पडतात.] उपयोगी पडत असल्यामुळे त्यांना 'गुण' असे म्हटले जाते. ('गुण' याचा शब्दशः अर्थ गौण). 'सत्त्वगुण ['सत्त्वं लघु प्रकाशकम्' ...] हा लघु आणि प्रकाशक आहे' येथे (म्ह. यापुढील कारिकेत [सांख्यकारिका- १३.]) सत्त्वादींचा क्रमाने उल्लेख येणार आहे. तेव्हा (येथे- या कारिकेत) 'अनागतावेक्षण'[अनागत + अवेक्षण = अनागतावेक्षण. अनागत म्हणजे न आलेले. अर्थात पुढे येणारे जे शब्द त्यांचेकडे पाहून त्यांचा येथे संबंध लावणे (अवेक्षण म्ह. पाहणे), हा 'अनागतावेक्षणन्याय' होय. सत्त्व, रज, तम या तीन गुणांचा या न्यायाने प्रस्तुत कारिकेतील विवेचनाशी संबंध लावावा, असा भावार्थ.] न्यायाने किंवा तन्त्रयुक्तीने [तन्त्रयुक्ति याचा अर्थ शास्त्रीय चर्चेत स्वीकारलेले संकेत. शास्त्राचा अर्थ लावताना तंत्रयुक्तीचा उपयोग होतो. येथे एकदाच उल्लेखलेल्या शब्दाचा दोन्हीकडे संबंध लावणे ही 'तन्त्रयुक्ति' वापरली आहे. 'सत्त्वादय एवात्र गुणाः ते च यथाक्रमं प्रीत्यादिधर्मकर्मकाः इति युक्तिः.' 'तन्त्र' याचा अर्थ 'प्रस्तुत म्ह. सांख्यशास्त्र' असाही आहे.] सुखादींच्या बाबतीत अनुक्रमाने (ते गुण) जाणावेत. (ग्रंथकाराच्या) म्हणण्याचा आशय असा-'प्रीति' म्हणजे सुख; सत्त्वगुण सुखस्वरूप असतो; 'अप्रीति' म्हणजे दुःख, रजोगुण दुःखस्वरूप आहे. 'मोह' म्हणजे विषाद (दुश्चित्तपणा); तमोगुण विषादस्वरूप असतो. परंतु जे असे मानतात की, 'दुःखाच्या अभावाहून सुख वेगळे नाही, तसेच सुखाच्या अभावाहून दुःखही वेगळे नाही', त्यांचे निरसन (म्ह. त्यांच्या मताचे निरसन) करण्यासाठी (ग्रंथकाराने) 'आत्म'['प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः' यातील.] पद घातले

आहे. सुखादिक हे एकमेकांचे अभावस्वरूप (-वरील मतानुसार-) नसून ते भावस्वरूप आहेत. कारण 'आत्मन्' हा शब्द भाववाचक ['आत्मन्' हा स्वरूपवाचक, भाववाचक (Connoting Positive Entity) शब्द आहे. अभाववाचक नाही.] आहे. 'प्रीति (सुख) हा आत्मा म्हणजे भाव ज्यांचा आहे' ते 'प्रीत्यात्मानः' अशाच प्रकारे इतर शब्दांचेही स्पष्टीकरण करावे. आणि यांचे (सुखादींचे) भावस्वरूप अनुभवसिद्ध [सुख आणि दुःख ही अभावरूप नाहीत तर भावरूप आहेत, असा आपणां सर्वांचा अनुभव आहे. कारण ते वेगळे पदार्थ आहेत.] आहे. परंतु जर यांचे स्वरूप एकमेकांच्या अभावाचे आहे, असे मानले तर हे एकमेकांच्या आश्रयाने राहतात अशी आपत्ती ['अन्योन्याश्रयापत्ति' हा एक-दोष मानला जातो. पहा- 'अन्योन्याश्रयः' = "Mutual or reciprocal dependence, reciprocal relation of cause and effect (a term in Nyaya.)' Sanskrit English Dictionary- V. S. Apte. कारण व कार्य (अथवा दोन पदार्थ) यांचे एकमेकांच्या आश्रयाने राहणे. उदाहरणार्थ, बीज फळावर अवलंबून असते आणि फळ बीजावर अवलंबून त्याच्या आश्रयाने असते. पाश्चात्य तर्कशास्त्रात 'Petitio Principii' असे या हेत्वाभासाला म्हणतात.] ओढवेल, आणि एकाची असिद्धी झाली असता दोहोंचीही असिद्धी होईल, असा भावार्थ.

(अशा रीतीने) त्यांचे स्वरूप सांगितल्यावर (ग्रंथकार आता) प्रयोजन सांगतो. "ज्ञान, कृती आणि नियमन हे त्यांचे प्रयोजन आहे." येथेही अनुक्रमाने [ज्ञान हे सत्त्वगुणाचे, कृती हे रजोगुणाचे आणि नियमन हे तमोगुणाचे प्रयोजन आहे असा भावार्थ.] हे घ्यायचे. जर मंद (गुरु) अशा तमोगुणाने नियंत्रण केले नाही, तर रजोगुण चालना देणारा असल्यामुळे सर्वकाळी व सर्वस्थळी (सर्वत्र) लघु (हलका) असलेल्या सत्त्वगुणाला चालना देत राहील. परंतु तमोगुणाने नियंत्रण केल्यामुळे (तो रजोगुण) त्याला अधूनमधूनच चालना देत राहतो. अशा रीतीने तमोगुणाचे प्रयोजन नियंत्रण (नियमन) करणे हे आहे.

(अशा रीतीने) प्रयोजन सांगितल्यावर (ग्रंथकार त्यांचे) कार्य सांगतो- 'अन्योन्याभिभवाश्रयणजननमिथुनवृत्तयश्च' ('परस्परांवर आक्रमण करणे, परस्परांचा आश्रय घेणे, परस्परांस उत्पन्न करणे व एकमेकांत मिसळणे ही त्यांची कार्ये होत.')

'वृत्ति' म्हणजे कार्य; आणि ते (पाठीमागील) प्रत्येकाशी (म्ह. प्रत्येक शब्दाशी) संबद्ध आहे. (उदाहरणार्थ) 'अन्योन्याभिभववृत्तयः'[तसेच 'अन्योन्याश्रयवृत्तयः 'अन्योन्यजननवृत्तयः आणि 'अन्योन्यमिथुनवृत्तयः' अशा रीतीने.] (परस्परांवर आक्रमण करणे हे त्यांचे कार्य असते.')-म्हणजे यांपैकी कोणत्याही प्रयोजनवशात् उत्पन्न होणाऱ्या एका (गुणा-) कडून दुसऱ्यावर आक्रमण केले जाते. उदाहरणार्थ-सत्त्वगुण हा रज आणि तम यांवर आक्रमण करून (म्ह. यांचा पराभव करून) आपली शांत स्थिती प्राप्त करून घेतो. याचप्रमाणे सत्त्व आणि तम यांवर मात करून रजोगुण (आपली) प्रक्षुब्ध स्थिती (प्राप्त करून घेतो); त्याचप्रमाणे सत्त्व आणि रज यांवर मात करून तमोगुण आपली मूढवृत्ती (उत्पन्न करतो). 'अन्योन्याश्रयवृत्तयः' (म्हणजे) जरी 'आश्रय' हा शब्द येथे आधार-आधेय भाव -['आश्रय' या शब्दाने येथे 'आधार-आधेयभाव' अभिप्रेत नाही (उदा. कुंडी आणि बोरीचे झाड यांत हा संबंध आहे. कुंडी हा आधार असून बोरीचे झाड हे आधेय आहे. येथे मात्र तो गौण अर्थाने वापरला आहे, असा भावार्थ.] या अर्थाने लागू पडत नसला, तरी ज्याच्या अपेक्षेने ज्याची क्रिया होते तो त्याचा आश्रय होय, असा अभिप्रेत अर्थ आहे. उदाहरणार्थ, सत्त्वगुण कृती आणि नियमन यांचा आश्रय करून रज आणि तम यांना ज्ञानद्वारा साहाय्य करतो. रजोगुण ज्ञान आणि नियमन यांचा आश्रय करून कृतीच्या द्वारा इतर दोन्हींना (म्ह. सत्त्व-तमांना) साहाय्य करतो; आणि तमोगुण ज्ञान आणि कृती यांचा आश्रय करून नियमनाचे द्वारा इतर दोघांना (म्ह. सत्त्वरजांना) साहाय्य[सारांश, हे तीन गुण एकमेकांच्या आश्रयाने क्रिया करीत असतात.] करतो.

अनुक्रमणिका

'अन्योन्यजननवृत्तयः'- ('परस्परांस उत्पन्न करणे हे कार्य असलेले') याचा अर्थ असा की, (यांपैकी) कोणताही एक गुण कोणत्या तरी दुसऱ्या गुणाचा आश्रय करून उत्पन्न करतो. (येथे) उत्पन्न करणे म्हणजे परिणाम पावणे; [गुणांची साम्यावस्था जी प्रकृती तो परिणाम, असा टीकाकारांनी अर्थ केला आहे.] आणि तो गुणांच्या सदृश स्वरूपाचाच असतो. म्हणूनच (या परिणामाला) सकारणत्व नसते; [प्रकृतीला अन्य कारण नाही. ती कुणाची निर्मिती नाही, असा याचा अर्थ टीकाकारांनी केला आहे.] कारण अन्य तत्त्व हे कारण त्याला नसते; त्याचप्रमाणे (प्रकृती या परिणामाला) अनित्यत्वही नसते. कारण अन्य तत्त्वात [प्रकृती ही गुणत्रयात लय पावते. गुणत्रय म्हणजे साम्यावस्था. ती प्रकृतीहून भिन्न नाही, असा भावार्थ टीकाकारांनी सांगितला आहे.] त्याचा लय होत नाही. 'अन्योन्यमिथुनवृत्तयः' (परस्परांशी संयोग पावून कार्य करणारे) म्हणजे परस्परांबरोबर नेहमी असणारे. याचाच अर्थ एकमेकांवाचून न राहणारे. (कारिकेतील) 'च' हा शब्द समुच्चयवाचक [समूहवाचक.] आहे. या संदर्भात[गुणांचे अन्योन्यमिथुनवृत्तित्व सांगणारी अन्य वचने पहा.-

(१) 'यथा स्त्री, पुरुषश्चैव मिथुनं च परस्परम्।
तथा गुणाः समायन्ति युग्मभावं परस्परम् ॥
रजसो मिथुनं सत्त्वं सत्त्वस्य मिथुनं रजः ।
उभे ते सत्त्वरजसी तमसो मिथुने विदुः ॥
-- देवी भागवत' ३. ८. १२
-- गुणा गुणेषु वर्तन्ते ।
-- भगवद्‌गीता, ३. २८.] शास्त्रवचन असे आहे-

सर्व (गुण) एकमेकांचे (नित्य) सहचर आहेत. सर्व ठिकाणी एकमेकांत मिसळून आहेत. रजोगुणाचा सहचर सत्त्वगुण. सत्त्वगुणाचा सहचर रजोगुण आणि हे दोन्ही सत्त्व आणि रज तमोगुणाचे सहचर आहेत. सत्त्व आणि रज या दोहोंच्या सहचराला तमोगुण असे म्हटले जाते. यांचा पहिला संयोग किंवा वियोग (कधीही) उपलब्ध [असत नाही.] होत नाही ------ १२

(गुण हे) ज्ञान, कृती आणि नियमन यांचेसाठी आहेत असे (आतापर्यन्त) सांगितले. त्या संदर्भात 'असे [एकमेकांवर आक्रमण करणारे इत्यादी.] असलेले गुण कोणते आहेत? आणि ते असे का आहेत?' असे विचाराल तर (ग्रंथकार पुढील) 'सत्त्वं लघु' इत्यादी (कारिकेत) सांगतो-

सत्त्वगुण हा हलका (लघु) आणि (इंद्रियार्थांना) प्रकाशित करणारा असा मानला जातो. रजोगुण हा प्रक्षोभक (किंवा उत्साहवर्धक) आणि चंचल आहे. तमोगुण जड (गुरु) आणि आवरण घालणारा असाच आहे. (यांची) कार्यप्रवृत्ती दीपाप्रमाणे पुरुषार्थासाठी (किंवा- एका विशिष्ट हेतूने) असते--- ॥ १३ ॥

सत्त्वगुण हाच हलका, प्रकाशक आहे, असे सांख्याचार्यांनी मानले आहे. त्यांपैकी [लघुत्व आणि प्रकाशकत्व यांमध्ये.] एखादा पदार्थ वर जाण्यास जो धर्म कारणीभूत असतो ते लघुत्व (हलकेपणा) होय. ते गुरुत्वाच्या (जडपणाच्या) विरुद्ध असते. उदाहरणार्थ, अग्नीची ज्वाला वर जाते. तेच लघुत्व एखाद्या (पदार्थाच्या) बाबतीत तिरकस जाण्यास कारण होते. उदाहरणार्थ वारा. अशा रीतीने इंद्रियांचे विषयग्रहण करण्यात जे कौशल्य (पटुत्व) दिसते, त्याचे कारण (त्यांचे) लघुत्व होय. गुरुत्व असते तर ती मंद झाली असती. म्हणून सत्त्वगुणाला प्रकाशकत्व सांगितले.

सत्त्व आणि तम हे गुण स्वतः निष्क्रिय आहेत. आपापल्या (प्रकाशादी) कार्याच्या प्रवृत्तीच्या बाबतीत ते शिथिल असल्यामुळे रजोगुण त्यांना उत्साहित करतो. (त्यांचा) शिथिलपणा घालवून

(त्यांना) आपापल्या कार्यात उत्साहाने प्रयत्न करण्यास प्रेरक ठरतो. म्हणून 'रजोगुण हा उत्साहवर्धक आहे' असे म्हटले. 'कशामुळे (तो उत्साहवर्धक असतो)?' तर पुढे म्हटले आहे- तो चंचल (किंवा प्रवृत्तिशील) आहे म्हणून. याने रजोगुणाचे प्रवृत्ती हे प्रयोजन कसे असते हे दाखवले. रजोगुण हा चंचल असल्यामुळे त्रिगुणात्मक (इंद्रियादींस) सगळीकडून चालना देत असाता जड, (त्याला) आवरण घालणाऱ्या व वेळोवेळी (त्याच्या) प्रवृत्तीस प्रतिबंध करणाऱ्या तमोगुणामुळे तो कुठे कुठे व केव्हा केव्हाच चालना देत राहील व त्या त्या कार्यापासून रोधला जाईल. म्हणून नियामक तमोगुणाला 'तो जड व आवरण घालणारा असाच आहे' ('गुरुवरणकमेव तमः') असे म्हटले आहे.

(येथे) 'एव' (= च हा निर्धारवाचक) शब्द प्रत्येक गुणाचे संबंधात, जरी तसा निर्देश नसला (भिन्नक्रमः) [जेथे त्याचा संबंध निर्देशलेला आहे तेथे तर घ्यावाच; पण जेथे असा निर्देश नाही, तेथेही अभिप्रेत असल्यामुळे घ्यावा, असा 'भिन्नक्रम' याचा अर्थ आहे. 'यस्य यत्र पाठस्तत्रान्वयमकृत्वा ततोऽन्यत्रान्वयो भिन्नक्रमः।'- सारबोधिनी पृ. २८२.] तरी घ्यावा. उदाहरणार्थ सत्त्वगुणच, रजोगुणच, तमोगुणच- असे म्हणावे.

यावर कोणी आक्षेप घेईल की, 'परस्परांच्या नेहमी विरुद्ध असणारे (हे) गुण एखादे कार्य करण्याच्या आधीच सुंदोपसुंदाप्रमाणे [सुंद आणि उपसुंद हे दोन राक्षसबंधू बलदंड व एकमेकांवर बंधुप्रेम करणारे होते. त्यांनी ईश्वराला प्रसन्न करून 'तुम्हा परस्पराखेरीज कोणीही तुमचा वध करणार नाही' असा वर मिळवला. पुढे स्वर्गातील तिलोत्तमा या अप्सरेवर त्या दोघांचे प्रेम जडले. तिच्या प्राप्तीसाठी दोघांनी एकमेकांशी युद्ध केले व दोघेही मरून गेले. अशी पुराणात कथा आहे.] एकमेकांचा नाश करतील, असे म्हणणेच योग्य [किंवा, 'हे गुण सुंदोपसुंदाप्रमाणे एकमेकांचा नाश करतात. मग त्यांनी एखादे कार्य करणे दूरच राहिले! 'असाही अर्थ.] आहे.' त्याला (ग्रंथकार) उत्तर देतो- '(यांची) कार्यप्रवृत्ती दीपाप्रमाणे पुरुषाच्या उपयोगी पडावे म्हणून (किंवा विशिष्ट हेतूने) असते.' (आपण) व्यवहारात पाहतो की, ज्याप्रमाणे वात आणि तेल हे अग्नीच्या विरुद्ध असूनही अग्नीला सहायभूत झाले तर (वस्तूचे) रूप प्रकाशित करण्याची क्रिया करतात. किंवा ज्याप्रमाणे वात, पित्त आणि कफ हे परस्परविरुद्ध असूनही शरीराचे धारण हे कार्य करतात, त्याप्रमाणे सत्त्व, रज आणि तम (हे गुण) एकमेकांच्या विरुद्ध असूनही (एकमेकांना) अनुकूल वर्तन करतील आणि आपले कार्य करतील.

'अर्थतः' म्हणजे पुरुषाच्या उपयोगासाठी'-असा अर्थ घ्यावा हे ग्रंथकार पुढे['स्वां स्वां प्रतिपद्यन्ते परस्परावृत्तहेतुकां वृत्तिम्'।
पुरुषार्थ एव हेतुर्न केनचित् कार्यते करणम् ॥-सांख्यकारिका ३२.] सांगणार आहे: 'त्यांच्या प्रवृत्तीचे कारण पुरुषार्थच होय. इंद्रिय हे कोणत्याही कर्त्याकडून कार्यांमध्ये प्रवृत्त केले जात नाही.' (कारिका ३१)

आणि प्रस्तुत ठिकाणी परस्परांशी विरुद्ध असलेले सुख, दुःख आणि मोह हे स्वतःस अनुरूप अशाच (अनुक्रमे) सुखदुःख-मोहस्वरूप कारणांवर अवलंबून असतात; आणि (साहजिकच) त्यांच्यांत परस्परांत अभिभाव्याभिभावकभाव [जे उत्कृष्ट असते ते इतरांचा पराभव करते. त्यास 'अभिभावक' म्हणतात. जे निकृष्ट असते त्याचा पराभव होतो. त्यास 'अभिभाव्य' म्हणतात. अशा प्रकारचा जो कारणांमधील संबंध त्याला 'अभिभाव्याभिभावकभाव' असे म्हणतात.] असल्यामुळे अनेकत्व असते. उदाहरणार्थ, सौंदर्य, तारुण्य आणि उच्च कुल यांनी संपन्न अशी एकच कुलवधू आपल्या पतीस सुखी करते. का बरे? कारण पतीच्या बाबतीत तिचे सुखस्वरूप (सत्त्वगुण) प्रकट होते. तीच स्त्री (आपल्या) सवतींना दुःखी करते. का बरे? कारण त्यांच्या बाबतीत तिचे दुःखस्वरूप (रजोगुण) प्रकट होते. त्याचप्रमाणे ज्याला ती मिळत नाही त्या परपुरुषाला ती मोहित करते. का बरे? कारण त्याच्या बाबतीत तिचे मोहस्वरूप (तमोगुण) प्रकट होते. आणि या एका स्त्रीच्या उदाहरणाने सर्व पदार्थ (म्ह. त्यांची स्वरूपे) स्पष्ट होतात. तेथे [म्ह. त्या स्त्रीच्या बाबतीत.] जे सुखाचे कारण

तो सुखस्वरूप सत्त्वगुण; जे दुःखाचे कारण तो दुःखस्वरूप रजोगुण; आणि जे मोहाचे कारण तो मोहस्वरूप तमोगुण.

ज्याअर्थी सुख, ज्ञान आणि लघुत्व हे एकत्र दिसून येतात, त्याअर्थी ते एका ठिकाणी एकदम निर्माण होण्यात विरोध नाही. म्हणून एकमेकांशी विरुद्ध असलेल्या सुख, दुःख आणि मोह यांवरून ज्याप्रमाणे (सत्त्व, रज आणि तम) या भिन्न कारणांची कल्पना केली जाते, त्याप्रमाणे एकेकट्याच गुणात (उदा. सत्त्वगुणात) राहणाऱ्या सुख, ज्ञान आणि हलकेपणा या धर्मांवरून (भिन्न कारणांची कल्पना केली जात) नाही, त्याचप्रमाणे दुःख, उत्साहकारकत्व आणि प्रेरकत्व यांवरून (भिन्न भिन्न तीन कारणांची कल्पना केली जात नाही.) त्याचप्रमाणे मोह, जडपणा आणि आवरण यांवरून ही (भिन्न भिन्न कारणांची कल्पना केली जात नाही.) अशा रीतीने गुण तीन (च) आहेत हे सिद्ध झाले.

यावर आक्षेप असा- 'अनुभवास येणाऱ्या पृथ्वी इत्यादी पदार्थांचे ठिकाणी अविवेकित्व इत्यादी (गुणधर्म) अनुभवसिद्ध असोत; परंतु जे अनुभवास येत नाहीत अशा सत्त्वादींचे (म्ह. सत्त्वादी गुणांचे) अविवेकित्व, विषयत्व, सामान्यत्व, जडत्व आणि परिणामवत्त्व [परिणाम पावणे, बदल होणे, रूपांतर होणे हा विशिष्ट धर्म.] कसे सिद्ध होणार?' (या आक्षेपा) ला (ग्रंथकार) 'अविवेक्यादेः सिद्धिः' इत्यादी कारिकेने उत्तर देतो-

(प्रकृती इत्यादींमध्ये) तीन गुण असतात यावरून, तसेच (जेथे अविवेकित्व इत्यादी नसते अशा,) अविवेकित्वाच्या उलट ठिकाणी (म्ह. पुरुषाच्या ठिकाणी) ते (तीन गुण) नसतात यावरून (प्रकृती इत्यादींचे) अविवेकित्व इत्यादी (गुणधर्म) सिद्ध होतात. कारणाचे गुणधर्म कार्यात असल्यामुळे (व्यक्त अशा कार्यावरून) अव्यक्तही (म्ह. अशी प्रकृतीही) सिद्ध होते.... ॥ १४ ॥

'अविवेकि' म्हणजे 'अविवेकित्व'; उदाहरणार्थ 'द्व्येकयोर्द्विवचनैकवचने,' [या पाणिनीच्या सूत्रात. येथे 'द्वि' आणि 'एक' ही समासातली पदे 'द्वित्व' आणि 'एकत्व' या अर्थाने घ्यायची आहेत. तसा अर्थ घेतला नाही तर 'दोन' (द्वि) आणि 'एक' मिळून तीन ही संख्या होते; 'तीन' हे बहुवचन असल्यामुळे 'द्व्येकेषु' असे बहुवचन या सूत्रात पाणिनीने वापरले असते.] या ठिकाणी 'द्वित्वैकत्वयोः' असा अर्थ (घेणे जरूर) आहे; नाही तर 'द्व्येकेषु (असे बहुवचन) आले असते. आता 'अविवेकित्व इत्यादी कशावरून सिद्ध होतात?' असे (आक्षेपक) विचारील तर (ग्रंथकार) त्याचे उत्तर देतो- 'त्रैगुण्याद्' ('तीन गुणांवरून') जे जे सुख, दुःख, मोह यांच्या स्वरूपाचे असते ते ते अविवेकित्व इत्यादींनी युक्त असते. उदाहरणार्थ, अनुभवले जाणारे व्यक्त (म्ह. घटादी स्थूल पदार्थ) असा अन्वय [अन्वयव्याप्ति.] स्पष्ट असून (ग्रंथकाराने) सांगितला नाही; तर 'तद्विपर्ययाभावात्' म्हणजे 'ज्या ठिकाणी या अविवेकित्वादींचा अभाव असतो त्या पुरुषाच्या ठिकाणी त्रैगुण्याचा अभाव असतो' असा व्यतिरेक [१९७. व्यतिरेकव्याप्तिः उदा. ज्या ठिकाणी अविवेकत्वादी नसते त्या ठिकाणी त्रैगुण्य नसते. उदा. पुरुष (म्ह. आत्मा.)] सांगितला आहे.

किंवा व्यक्त आणि अव्यक्त हे पक्ष ['व्यक्तं अव्यक्तं च न अविवेकित्वादिमद् भिन्नम्। त्रैगुण्याभावे अभावात् । पुरुषवत् । इत्यनुमानम्'-सारबोधिनी.

या ठिकाणी फक्त व्यतिरेकी हेतूच घेतला आहे; 'व्यक्त आणि अव्यक्त हे अविवेकित्वादी गुणांनी युक्त असलेल्या पदार्थांहून भिन्न नाहीत. कारण त्रैगुण्याच्या अभावी त्यांचाही अभाव असतो. उदा. पुरुष.' 'पुरुष त्रिगुणरहित आहे. म्हणून त्याचे ठिकाणी अविवेकित्वादी नाही, ' हे व्यतिरेकाने अनुमान.] करून अन्वयव्याप्ती मिळत नसल्यामुळे हा 'अवीत' च (म्हणजे केवल व्यतिरेकी) हेतू आहे, असे 'तीन गुणांवरून' या पदांनी समजावे.

अनुक्रमणिका

यावर (आक्षेपक) अशी शंका घेईल की, अव्यक्त सिद्ध झाले असताना त्याचे अविवेकित्वादि गुणधर्म सिद्ध होतात. परंतु अजून अव्यक्तच सिद्ध झाले नाही तर अविवेकित्वादींची सिद्धी कशी होणार? याला (ग्रंथकाराचे) उत्तर 'कारणगुणात्मकत्वात्'-('कारणाचे गुणधर्म कार्यात असल्यामुळे') असे आहे. याचा आशय असा-कार्यात कारणाचे गुणधर्म असतात असे व्यवहारात दिसते. उदाहरणार्थ, पटादी (कार्य) तंतू इत्यादी (कारणांच्या) गुणांनी युक्त [तंतूंचे गुण व पटाचे गुण सत्कार्यवादानुसार एकाच स्वरूपाचे असतात.] असते. त्याप्रमाणे बुद्धी इत्यादी स्वरूपाचे सुख-दुःख-मोहरूपी कार्य आपल्या कारणातील सुखदुःखमोहाच्या स्वरूपाचे असले पाहिजे. आणि त्यावरून त्यांचे कारण जी सुखदुःखमोहस्वरूप प्रकृती म्हणजे अव्यक्त, त्याची सिद्धी होते. --- १४

यावर कणाद आणि गौतम यांचे अनुयायी (म्ह. वैशेषिक आणि नैयायिक) अशी शंका घेतील की, 'व्यक्तापासून व्यक्त उत्पन्न होते. परमाणू [कणाद आणि गौतम यांचा अणुवाद (Atomic theory of creation) असा- सृष्टीच्या आरंभी पृथ्वी, आप, तेज आणि वायू यांचे नित्य स्वरूपाचे अत्यंत सूक्ष्म अणू होते. आकाश हे नित्य असले तरी त्याचे अणू नसतात. कोणत्या तरी अदृष्ट शक्तीमुळे यांपैकी दोन सारखे सजातीय (Homogeneous) परमाणू एकत्र येतात. त्यांचे द्व्यणुक बनते. याच क्रमाने तीन द्व्यणुक एकत्र आले की त्यांचे त्र्यणुक होतेच. तसेच चतुरणुक. यांच्या विशिष्ट संमिश्रणामुळे सृष्टीतील सर्व पदार्थ उत्पन्न होतात. म्हणजे अणू हे सृष्टीचे मूळ कारण होय.] व्यक्त आहेत. त्यांचेपासून द्वयणुकादी क्रमाने पृथ्वी इत्यादी स्वरूपाचे व्यक्त कार्य उत्पन्न होते; आणि 'कारणाचे गुण कार्यात उतरतात' या सिद्धांतानुसार पृथ्वी इत्यादिकांत रूपादिकांची उत्पत्ती होते. तेव्हा 'व्यक्तापासून व्यक्ताची आणि त्याच्या गुणांची निर्मिती होत असल्यामुळे दृष्टोत्पत्तीस न येणारे 'अव्यक्त' (हे मूळ कारण) मानणे अनावश्यक आहे.' म्हणून (ग्रंथकार) आता या शंकेला 'भेदानां परिणामात्' इत्यादी (दोन) कारिकांनी उत्तर देत आहे-

(महदादींची) कार्ये मर्यादित असल्यामुळे, (त्यांच्यांत) सजातीयत्व (किंवा ऐकात्म्य-Homogeunity-) असल्यामुळे (कार्यांची) उत्क्रांती (कारणाच्या) सामर्थ्यामुळे (शक्तितः) होत असल्यामुळे, कारण आणि कार्य यांत निराळेपणा (Separation) असल्यामुळे आणि (कार्यरूप सर्व) विश्वातील पदार्थांचा (कारणात) लय होत असल्यामुळे, अव्यक्त हे कारण आहे. ते तीन गुणांच्या द्वारा (प्रलयकाळी) आणि (त्यांच्या) परस्पर संमिश्रणाने जलाप्रमाणे (भिन्न भिन्न रीतीने) परिणाम पावते; आणि एक एक गुणाच्या आश्रयाने असणारा जो (गुणप्रधानभावरूप) विशेष (म्ह. फरक) त्यानुसार (सृष्टिनिर्मितीच्या काळी) प्रवृत्त होते. ------ १५-१६.

भेद म्हणजे महत् (बुद्धी) पासून पृथ्वीपर्यन्त जे विशेष, त्यांच्या कार्याचे कारण म्हणजे मूळ कारण अव्यक्त हे आहे. का? तर 'कारण आणि कार्य यांत निराळेपणा असतो. आणि (विश्वरूप) सर्व (पदार्थांचा) कारणात लय होतो, यामुळे.' कारणात कार्य सद्रूपाने राहिलेले असते. उदाहरणार्थ, कासवाच्या शरीरात असलेलेच (त्याचे) अवयव बाहेर पडतात आणि 'हे कासवाचे शरीर, हे त्याचे अवयव' असे वेगळे मानले जातात. त्याप्रमाणेच जेव्हा ते (अवयव) शरीरात प्रवेश करतात (म्ह. ओढले जातात) तेव्हा त्यात ते अव्यक्त होतात. याच रीतीने मातीचा गोळा किंवा सोन्याचा गोळा या कारणापासून (अनुक्रमे) घट, मुकुट इत्यादी मुळात असलेलीच कार्ये व्यक्त होतात; आणि (त्यांच्या कारणापासून) वेगळी केली (मानली) जातात. याच प्रकाराने पूर्वी सद्-रूपाने असलेलीच पृथ्वी इत्यादी (कार्ये) तन्मात्ररूप कारणापासून व्यक्त होतात आणि वेगळी केली (मानली) जातात. आणि पूर्वी (सद्रूपाने) असलेलीच तन्मात्ररूप (कार्ये) अहंकार या कारणापासून, पूर्वी (सद्रूपाने) असलेलाच अहंकार महत् या कारणापासून, आणि पूर्वी (सद्रूपाने) असलेले महत् तत्त्व परम अव्यक्तापासून व्यक्त होऊन वेगळे केले (मानले) जाते. तोच हा परम अव्यक्त (म्ह. मूळ प्रकृती) या कारणापासून होणारा,

अनुक्रमणिका

त्याच्याशी साक्षात् [महत् तत्त्व हे कार्य, परम अव्यक्ताशी साक्षात् संबद्ध आहे, तर घट इत्यादी कार्ये त्याच्याशी म्ह. अव्यक्ताशी परंपरेने संबद्ध आहेत असा भावार्थ.] किंवा परंपरेने संबद्ध असलेला सर्व कार्याचा विभक्त प्रपंच होय.

परंतु प्रलयकाळी (किंवा-मोडतोड, संहार झाल्यावर) घट, मुकुट इत्यादी (अनुक्रमे) मातीचा गोळा किंवा सोन्याचा गोळा यांत प्रविष्ट होऊन अव्यक्त होतात. (त्या कारणात कार्य अव्यक्त स्वरूपात राहत असल्याने) (त्या) अव्यक्त कार्याच्या संबंधामुळे त्या कारणाचे स्वरूपच अव्यक्त [हे अव्यक्त म्हणजे कार्याचे अव्यक्त स्वरूप होय. ते परम अव्यक्त म्हणजे प्रकृती नव्हे, असा लेखकाच्या म्हणण्याचा भावार्थ. जे व्यक्त नाही, गुप्त आहे ते अव्यक्त, असा शब्दशः अर्थ.] ठरते (म्हटले जाते). त्याचप्रमाणे (प्रलयकाळी) पृथ्वी इत्यादी तन्मात्रांत प्रवेश करीत स्वतःच्या संबंधाने तन्मात्रांना अव्यक्त करतात (म्ह. अव्यक्तत्व देतात.) त्याचप्रमाणे अहंकार महत्-तत्त्वात प्रवेश करीत महत्-तत्त्वाला अव्यक्त करतो. महत् (तत्त्व) आपले कारण जी प्रकृती तीत प्रवेश करीत प्रकृतीला अव्यक्त करते. परंतु प्रकृतीचा कोठेही प्रवेश होत नसल्यामुळे ती सर्व कार्यांचे अव्यक्तच राहते. हाच तो प्रकृतीच्या ठिकाणी 'वैश्वरूप्याचा' म्हणजे नानाविध स्वरूपाच्या कार्यांचा प्रलय होय. 'वैश्वरूप्य' ['विश्वरूप' म्हणजेच वैश्वरूप्य. 'स्वार्थे' म्हणजे मूळ पदाच्या अर्थी, अर्थ न बदलता, 'ष्यञ्' = 'य' हा प्रत्यय लागून 'चतुर्वर्णादीनां स्वार्थे उपसंख्यानम्' या वार्तिकानुसार 'वैश्वरूप्य' असे पद सिद्ध होते.] या पदात स्वार्थी 'ष्यञ्' प्रत्यय लागला आहे. म्हणून कारणात आधीच (सद्रूपाने) असलेल्या कार्याच्या प्रकट आणि गुप्त होण्यामुळे अव्यक्त हे कारण आहे (हे सिद्ध होते).

आणखी एका हेतूमुळे अव्यक्ताची सिद्धी होते असे (ग्रंथकार) 'शक्तितः प्रवृत्तेश्च' (कारणाची कार्योत्पत्तीकडे होणारी प्रवृत्ती कारणाच्या सामर्थ्याने होत असल्यामुळे') या पदांनी सांगत आहे. कारणातील शक्तीमुळे कार्य प्रवृत्त होते, हे सिद्ध (झाले) आहे. कारण, जे कारण असमर्थ असते ते कार्य निर्माण करू शकत नाही. आणि हे कारणातील सामर्थ्य कार्याच्या अव्यक्तपणाहून वेगळे नसते. कारण सत्कार्यवादामध्ये कार्याच्या अव्यक्तपणाहून वेगळी शक्ती मानण्यास प्रमाण नाही. तेलाचे उपादनकारण जे तिळ, त्यात आणि वाळूत हाच फरक आहे, की तिळातच अव्यक्त अवस्थेत असलेले तेल असते. वाळूत नव्हे.

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, 'सामर्थ्यावरून कार्याची प्रवृत्ती आणि कार्याचे कारणातून प्रकट होणे आणि गुप्त होणे ही दोन्ही महत्-तत्त्वाचेच परम अव्यक्त सिद्ध करतील! तेव्हा त्याहून वेगळे असे परम अव्यक्त (म्ह. प्रकृती) हे (तत्त्व) मानण्याची आवश्यकता नाही.' यावर (ग्रंथकार) म्हणतो- 'परिणामात्' (महत् आदी कार्ये मर्यादित असल्यामुळे). याचा अर्थ (त्यांत) परिमितत्व म्हणजे अव्यापकत्व असल्यामुळे. विवादाचा विषय झालेले महत् इत्यादी भेद अव्यक्त कारणाने युक्त आहेत. [प्रतिज्ञा- उदा. त्या पर्वतावर अग्नी आहे. (अयं पर्वतः वहिनमान्.)]

कारण त्यांत परिमितत्व (मर्यादितत्व) आहे. [हेतू-उदा. धूम आहे म्हणून (धूमवत्त्वात्).] घटादीप्रमाणे [उदाहरणार्थ-जेथे जेथे धूर असतो तेथे तेथे अग्नी असतो. उदा. स्वयंपाकघर (यत्र यत्र धूमः तत्र तत्र वहिन :- यथा महानसे) (या प्रमाणेच वरील अनुमान करता येईल.)] घट इत्यादी (पदार्थ) मर्यादित असून माती इत्यादी (पदार्थ) अव्यक्त कारणांनी ते आहेत असे दिसून येते. पूर्वी ['तत्कारणरूपमेवानभिव्यक्तं कार्यमपेक्ष्याव्यक्तं भवति' असे.] हे सांगितलेच आहे की, कार्याची अव्यक्त अवस्था म्हणजे कारणच होय. म्हणून महत् तत्त्वाचे जे कारण ते परम अव्यक्त (म्ह. प्रकृती) होय. त्याच्या पलीकडील अव्यक्ताची कल्पना करण्यास प्रमाण नाही.

आणि असेही (अनुमान मांडता येईल-) ज्या अर्थी समन्वय आहे

अनुक्रमणिका

त्या अर्थी विवादाचे विषय असलेले भेद अव्यक्त कारणाने युक्त आहेत.

भिन्न पदार्थांची एकरूपता म्हणजे समन्वय. सुख, दुःख आणि मोह यांच्याशी संबद्ध असल्यामुळेच बुद्धी इत्यादी तत्त्वे 'निश्चयात्मक ज्ञान' इत्यादी रूपाने अनुभवाला येतात. आणि ज्यांच्यातून जी [जी तत्त्वे ज्या रूपाने व्यक्त असतात त्यांचे त्याच स्वभावाचे अव्यक्त कारण असते, असा भावार्थ. उदा. घट-व्यक्त. मातीचा गोळा-अव्यक्त. मुकुट-व्यक्त. सोन्याचा गोळा-अव्यक्त.] स्वरूपाने अनुस्यूतपणे येतात ती त्यांच्याच स्वभावाची अशी अव्यक्त कारणे असतात. उदाहरणार्थ मातीचा आणि सोन्याचा गोळा यांच्यातून अनुस्यूतपणे येणारे जे घट, मुकुट इत्यादी पदार्थ, त्यांची मातीचा गोळा, सोन्याचा गोळा इत्यादी (अनुक्रमे) अव्यक्त कारणे असतात. यावरून (विविध) भेदांचे अव्यक्त हे कारण आहे, असे सिद्ध होते.

अव्यक्ताची सिद्धी केल्यावर ते कसे (कार्यार्थ) प्रवृत्त होते, त्याची पद्धती (ग्रंथकार) 'तीन गुणांच्या द्वारा प्रवृत्त होते' या शब्दांत सांगतो. ......

(१६ व्या कारिकेत)

'तीन गुणांच्या द्वारा' याचे स्पष्टीकरण असे- प्रलयकाळी सत्त्व, रज आणि तम यांचे परिणाम एकसारखे (Homogeneous) असतात. परिणाम पावणे हा गुणांचा स्वभाव आहे. परिणाम न पावता ते एक क्षणभरही राहू शकत नाहीत. म्हणून प्रलयावस्थेतसुद्धा सत्त्वगुण सत्त्वरूपाने, रजोगुण रजोरूपाने आणि तमोगुण तमोरूपाने प्रवृत्त होतो. म्हणून 'तीन गुणांच्या द्वारा' असे (कारिकेत) म्हटले. त्यांच्या) प्रवृत्तीची आणखी एक पद्धती (ग्रंथकार) 'समुदयाच्च' ('त्यांच्या परस्परसंमिश्रणाने') अशी सांगतो. 'समेत्य उदयः' ('एकत्र येऊन प्रवृत्त होणे') हा 'समुदय' (अशी समुदय शब्दाची व्युत्पत्ती आहे.) म्हणजे समवाय [या ठिकाणी 'समवाय' याचा अर्थ 'परस्पर संमिश्रण' असा आहे. नैयायिकांचा समवायसंबंध सांख्यांना मान्य नसल्यामुळे तो येथे अभिप्रेत नाही.] आणि गुणांचा 'समुदय' हा गुणप्रधानभावाशिवाय[एक गौण आणि दुसरा मुख्य असा संबंध उदा इतर मंत्री आणि मुख्यमंत्री यांच्यात गुणप्रधानभाव आहे.] संभवत नाही; आणि गुणप्रधानभाव विषमतेवाचून नाही; आणि विषमता ही बाध्यबाधक['उपमर्द्य-उपमर्दकभाव' असे भाष्यात म्हटले आहे. त्याचे हे भाषांतर. उपमर्द्य = अभिभाव्य. = बाध्य. उपमर्दक = अभिभावक = बाधक. सत्वादी प्रत्येक गुणात काही गुण बाध्य म्ह. बाध होणारे व काही बाधक म्ह. इतरांचा बाध करणारे असले पाहिजेत. त्याशिवाय प्रवृत्ती शक्य नाही, असा भावार्थ.]भावावाचून नाही. म्हणून महदादिरूपाने होणारी ही दुसरी प्रवृत्ती.

'(यावर आमचा आक्षेप असा की,) एका [जेव्हा सत्त्वगुण प्रधान असतो, किंवा रजोगुण प्रधान असतो, किंवा तमोगुण प्रधान असतो, तेव्हा इतर गुण गौण असतात. म्हणजे मुळात गुण एकाच रूपात असतात, असे म्हणता येते.] रूपात असलेल्या गुणांची अनेक रूपांत कशी प्रवृत्ती होते?' यावर (ग्रंथकार) म्हणतो-'परिमाणतः सलिलवत्' ('जलाप्रमाणे भिन्न भिन्न रीतीने परिणाम पावून!) उदाहरणार्थ, ढगातून पडणारे पाणी जरी एकाच चवीचे [म्ह. गोड] असले तरीसुद्धा मातीच्या निरनिराळ्या विकारांशी संबंध आल्यामुळे गोड, आंबट, खारट, कडू, तुरट आणि तिखट अशा चवीचे बनून नारळ, ताडीफळ, बेलफळ, करंजफळ, तेंदूफळ, (तिन्दुक), आवळा (पाण-) बोर, कवठ या फळांच्या रसांत त्याचे रुपांतर होते, त्याचप्रमाणे प्रकृतीचे गुण एकेक गुणाच्या (विशेषाच्या) उत्पत्तीमुळे विविध परिणामांना (म्ह.सृष्टीतल्या पदार्थांना) प्रवृत्त करतात [काही प्रतींमध्ये '... प्रधानगुणानाश्रित्य अप्रधानगुणाः परिणामभेदान् प्रवर्तयन्ति' असा पाठ आहे, तो स्वीकारल्यास' प्रधान गुणांच्या आश्रयाने अप्रधान (गौण) गुण हे वेगवेगळ्या परिणामांना प्रवृत्त करतात' असा अर्थ होईल.] म्हणून (ग्रंथकाराने) 'प्रतिगुणाश्रयविशेषात्' ('एक एक गुणाच्या आश्रयाने असणारा जो विशेष त्यानुसार') असे म्हटले आहे. याचा अर्थ 'प्रत्येक [उदा.

अनुक्रमणिका

सत्त्व प्रधान, रजतम गौण इत्यादी.] गुणाच्या आश्रयाने (जो प्रधान व गौण असा त्यांचा विशिष्ट संबंध, त्यामुळे) जो फरक पडतो, त्यानुसार' असा आहे. ...... १६.

परंतु जे अल्पसंतुष्ट (तौष्टिक) [साख्यकारिका ५० मध्ये पाच बाह्य 'तुष्टि' सांगितल्या आहेत. (-पार, सुपार, पारापार, अनुत्तमांग, उत्तमांग अशा-) त्या प्राप्त करून घेणारे ते तौष्टिक.] अव्यक्त महत्, अहंकार, इंद्रिये किंवा पंचमहाभूते यांतील कोणाला तरी आत्मा समजून त्याचीच उपासना करतात, त्यांना उद्देशून (ग्रंथकार) 'सङ्घातपरार्थत्वात्' इत्यादी (कारिकेत) म्हणतो-

एकत्र येऊन कार्य करणारी जी तत्त्वे (संघात) असतात, ती दुसऱ्याच्या उपयोगासाठी असल्यामुळे, (तो दुसरा) त्रिगुणांदिकांहून सर्वस्वी भिन्न (विपरीत) असल्यामुळे, (त्रिगुणांना) आधाराची आवश्यकता असल्यामुळे, (भोग्य पदार्थांचा) (कोणी तरी) भोक्ता असल्यामुळे आणि मोक्षासाठी (सर्वांची) प्रवृत्ती होत असल्यामुळे 'पुरुष आहे' हे सिद्ध होते ------ ॥ १७ ॥

अव्यक्तादिकांहून भिन्न असा पुरुष आहे (असे सिद्ध होते.) का? तर एकत्र येऊन कार्य करणारी तत्त्वे (संघात) दुसऱ्याच्या उपयोगासाठी असतात म्हणून. अव्यक्त, महत्, अहंकार इत्यादी दुसऱ्याच्या उपयोगासाठी आहेत. कारण ती 'संघात' (एकत्र यऊन कार्य करणारी) आहेत म्हणून. कारण ती बिछाना, आसन, (स्नानाआधी लावायची) सुगंधी द्रव्ये यांच्याप्रमाणे, सुख, दुःख आणि मोह यांच्या स्वरूपाची असल्यामुळे सर्व तत्त्वे संघात होत.

यावर शंका अशी की, 'बिछाना, आसन इ. संघात संघातरूप असलेल्या शरीराच्या उपयोगासाठी असतात, असे आढळून येते. परंतु अव्यक्तादिकांहून भिन्न असलेल्या आत्म्याच्या उपयोगी असत नाहीत. तेव्हा ते (संघात) दुसऱ्या संघाताचा बोध करून देतील. संघात नसलेल्या आत्म्याचा बोध करून देणार नाहीत' यावर (ग्रंथकार) उत्तर देतो- 'त्रिगुणादिविपर्ययात्' ('त्रिगुणादिकांहून सर्वस्वी भिन्न असल्यामुळे.') (वरील विवेचनाचा) अभिप्राय असा-

दुसऱ्या संघाताच्या उपयोगासाठी एक संघात असतो असे मानल्यास, तोही संघात असल्यामुळे, तो तिसऱ्या संघाताच्या उपयोगासाठी आहे. असे होईल. अशा रीतीने तोही चवथ्याच्या, (चवथा पाचव्याच्या) उपयोगासाठी असा अनवस्थाप्रसंग ओढवेल. (संघात नसलेल्या पुरुषासाठी संघात असतो अशी) व्यवस्था लागत असताना अनवस्था ओढवून घेणे योग्य नाही. कारण त्यात अनेक कल्पना मानण्याचा (कल्पनागौरव) दोष येतो; आणि 'प्रमाण असल्यामुळे अनेक कल्पना मानणेही क्षम्य आहे' असे म्हणणे योग्य नाही. संघात असणे याचा केवळ तो दुसऱ्याच्या उपयोगासाठी असतो, याच्याशी संबंध आहे. दृष्टांतात दिसून येणाऱ्या सर्व धर्मांना [उदा. 'पर्वतो वहिनमान्' या अनुमानात 'जसे स्वयंपाकघर' असा दृष्टांत दिला जातो. या दृष्टांतात स्वयंपाकघराची लांबी, रुंदी, उंची, अग्नीचे प्रमाण हे धर्म पर्वतावर राहतात, असे विवक्षित नसते.] (म्ह. गुणधर्मांना) अनुलक्षून अनुमान करणे योग्य मानल्यास कोणतेच अनुमान सिद्ध होणार नाही, हे आम्ही न्यायवार्तिकतात्पर्यटीकेमध्ये ['पारमेश्वरं ज्ञानं ---- सर्वानुमानोच्छेदापादकवात्' न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका ४।१।२१. दृष्टांतात हेतू व साध्य यांचे जे जे धर्म आढळून येतात ते ते पक्षावरील हेतूवरून साध्य सिद्ध करताना लागू झाले पाहिजेत अशी अपेक्षा करणे चूक आहे. तशी अपेक्षा केल्यास कुठलेच अनुमान सिद्ध होणार नाही. अगदी धुरावरून अग्नीचे अनुमान घेतले तरी त्यात दृष्टांतात स्वयंपाकघरात पाहिलेल्या अग्नीपेक्षा पर्वतावर सिद्ध करावयाचा असलेला अग्नी वेगळाच असणार. दोन्हींचे सर्व धर्म एकसारखेच असले पाहिजेत अशी अपेक्षा करणे गैर ठरेल.] स्पष्ट केले आहे. म्हणून अनवस्थाप्रसंग येऊ नये या भीतीने (संघाताचा आश्रय) संघात नसावा अशी इच्छा असणाऱ्याने तो तीन गुणांहून वेगळा, अविवेकी, अविषय, असामान्य, चेतन आणि

अनुक्रमणिका

अपरिणामी असल्याचे मान्य केले पाहिजे. कारण 'तीन गुणांचे बनलेले असणे' इत्यादी धर्म 'संघात असणे' याच्याशी अन्वयव्याप्तीने['जेथे जेथे त्रिगुणादी धर्म असतात तेथे तेथे संघातत्व असते' ही.] युक्त आहेत. ते संघातत्व पुरुषाचे बाबतीत निवृत्त होत असल्यामुळे त्रैगुण्यादिकासही निवृत्त करते. उदाहरणार्थ, क्षत्रियादिकांत ब्राह्मणत्व निवृत्त होत असल्यामुळे (यजुर्वेदातल्या) कठशाखेत असणे इत्यादी हेही निवृत्त होते, त्याप्रमाणे. म्हणून (सांख्य-) आचार्यांना [ईश्वरकृष्णांना.] 'त्रिगुणादिविपर्ययात्' असे म्हणताना संघात नसलेला असा कोणी तरी वेगळा अभिप्रेत आहे, आणि तोच पुरुष आहे, असे सिद्ध होते.

पुरुषाच्या अस्तित्वाचे आणखी एक कारण (ग्रंथकार सांगत आहे)- 'अधिष्ठानात्.' त्रिगुणात्मक पदार्थाचे कोणते तरी अधिष्ठान (म्ह. आधार) असले पाहिजे. जे जे सुखदुःखमोहरूप असते, त्याला त्याला दुसऱ्या कोणाचा तरी आधार असतो, असे दिसून येते. उदाहरणार्थ, रथादिकांना सारथी इत्यादिकांचा आधार असतो. आणि सुखदुःखमोहस्वरूप असे बुद्ध्यादिक आहे. म्हणून त्यालाही दुसऱ्या कोणाचा तरी आधार असला पाहिजे; आणि तो म्हणजे त्रिगुणादिकाहून भिन्न असा 'आत्मा' होय.

पुरुषाच्या अस्तित्वाचे आणखी एक कारण (ग्रंथकार) सांगतो- 'भोक्तृभावात्'- ('भोग्य पदार्थांचा भोक्ता असल्यामुळे'). 'भोक्तृभाव' या (पदा) ने (ग्रंथकाराला) भोग्य अशी सुखदुःखे सूचित करायची आहेत. कारण भोग्य अशी अनुकूल आणि प्रतिकूल संवेदना (अनुक्रमे) निर्माण करणारी सुखदुःखे प्रत्येकाच्या अनुभवाची आहेत. त्यावरून यांच्यापैकी ज्याला ते अनुकूल आणि प्रतिकूल आहे तो कोणी तरी दुसरा असला पाहिजे. आणि बुद्ध्यादिकांना अनुकूल किंवा प्रतिकूल अशा गोष्टी असत नाहीत. कारण ती स्वतः सुखदुःखस्वरूप असल्यामुळे स्वतःसंबंधीची (त्यांची) क्रिया (अनुकूलता वाटणे इत्यादी) असंभाव्य (शब्दशः- विरोधी) आहे. म्हणून जो स्वतः सुखादिक नसतो त्यालाच अनुकूल किंवा प्रतिकूल अशी ती (सुखादी) असतात. तो म्हणजे पुरुष (आत्मा) होय.

परंतु दुसरे काही ['पुरुष हा असंग आहे' ('असंगो न हि सज्जते') असे श्रुतिवचन असल्यामुळे त्याचे ठिकाणी 'भोक्तृभाव' आहे असे म्हणणे योग्य नाही, असे काहीजण मानतात. ते 'भोक्तृभाव' याचा अर्थ 'द्रष्टृभाव' असा करतात. अर्थात 'भोग = दृश्य' हे ओघानेच येते.'] असे म्हणतात. (म्ह.स्पष्टीकरण देतात-) भोग्य' म्हणजे दृश्य पदार्थ-बुद्ध्यादी; आणि द्रष्ट्यावाचून त्यांचे दृश्यत्व संभवत नाही. म्हणून दृश्य असे जे बुद्ध्यादिक त्याहून भिन्न असा द्रष्टा असतो (हे सिद्ध होते.) आणि तो म्हणजे आत्मा (पुरुष) होय. 'भोक्तृभावात्' म्हणजे (कोणी तरी) द्रष्टा असल्यामुळे दृश्यत्वावरून द्रष्ट्याचे अनुमान होते, असा भावार्थ. आणि बुद्ध्यादींचे दृश्यत्व ते सुखादिक स्वरूपाचे असल्यामुळे 'पृथ्वी' इत्यादीप्रमाणे' (या दृष्टांतावरून) अनुमानाने समजते.

'पुरुषा' च्या अस्तित्वाचे आणखी एक कारण (ग्रंथकार) 'कैवल्यार्थ प्रवृत्तेश्च' ('मोक्षासाठी प्रवृत्ती होत असल्यामुळे') असे सांगतो. शास्त्रांची आणि दिव्य दृष्टी असलेल्या महर्षींची (मोक्षासाठी) प्रवृत्ती होते. आता कैवल्य (म्ह.मोक्ष) त्रिविध दुःखाच्या आत्यंतिक निवृत्तीच्या स्वरूपाचे असते; आणि ते बुद्ध्यादिकांच्या बाबतीत अशक्य आहे. कारण बुद्ध्यादिक दुःखादी स्वरूपाचे असल्यामुळे त्यांना त्यांच्या या स्वभावापासून अलग करणे शक्य नाही. परंतु त्यांच्याहून भिन्न असा, ते (दुःखादिक) ज्याचे स्वरूप नाही असा, जो (पुरुष), त्यांच्यापासून त्यांचा (म्ह. दुःखादींचा) वियोग होणे शक्य आहे. म्हणून शास्त्रे आणि महात्मे यांची कैवल्यासाठी प्रवृत्ती असल्यामुळे बुद्ध्यादिकांहून पुरुष वेगळा आहे, हे सिद्ध होते. ------ १७.

अनुक्रमणिका

तेव्हा अशा रीतीने पुरुषाचे अस्तित्व प्रतिपादन केल्यावर 'तो सर्व शरीरात एक आहे की प्रत्येक शरीरागणिक एक, असा अनेक आहे'? अशी शंका विचारात घेऊन (ग्रंथकार) 'प्रत्येक शरीरात तो एक, असा अनेक आहे' हे 'जन्ममरणकरणानाम्' इत्यादी (पुढील कारिकेत) सांगत आहे-

जन्म, मरण आणि इंद्रिये यांची योग्य व्यवस्था लागत असल्यामुळे आणि (सर्व शरीरांची) एकाच वेळी प्रवृत्ती होत नसल्यामुळे, तसेच त्रिगुणांचे विरोधी तत्त्व आढळून येत असल्यामुळे [किंवा- 'सात्त्विक, राजस, तामस असा त्रिगुणांचा भेद प्रत्येकात असल्यामुळे' असा दुसरा अर्थ.] **पुरुषाचे अनेकत्व सिद्ध होते... ‖ १८ ‖**

पुरुषाचे अनेकत्व सिद्ध होते. कसे? 'जन्म, मरण आणि इंद्रिये यांची योग्य व्यवस्था लागत असल्यामुळे,' (याचे स्पष्टीकरण असे-) विशिष्ट संघाताने युक्त आणि अपूर्व अशा देह, इंद्रिये, मन, अहंकार, बुद्धी आणि सुखादी संवेदना यांचा पुरुषाशी संबंध येणे हा जन्म. परंतु 'पुरुषाचा विकारभेद (परिणाम) म्हणजे जन्म' असे नाही. कारण पुरुष हा विकार न पावणारा आहे. (पुरुषाने) स्वीकारलेल्या त्याच देहादींचा त्याग म्हणजे मरण. 'पुरुषाचा विनाश म्हणजे मरण' असे नव्हे. कारण तो निश्चल व नित्य आहे. 'करणानि' म्हणजे बुद्धी इत्यादी तेरा साधने. [बुद्धी, अहंकार, अंतःकरण (मनस्), पंच ज्ञानेंद्रिये, पंच कर्मेन्द्रिये अशी एकूण तेरा साधने (ज्ञानाची किंवा कृतीची) म्हणजे 'करणे.'] त्यांची म्हणजे जन्म, मरण व करणे यांची 'प्रतिनियम' म्हणजे व्यवस्था सर्व शरीरांत (मिळून) एक पुरुष आहे असे मानल्यास ती (व्यवस्था) लागत नाही. कारण मग (तसा एक पुरुष मानल्यास) एक पुरुष जन्माला आल्यावर सारे जन्माला आले असते; आणि एक मेल्यावर सारे मेले असते. तसेच एक आंधळा वगैरे असताना सारेच आंधळे वगैरे झाले असते. एक झोपला असता (किंवा-समाधीत असता) सारेच झोपले (किंवा समाधिस्थ झाले) अशी अव्यवस्था होईल. परंतु 'प्रत्येक शरीरात भिन्न पुरुष आहे' असे मानल्यास व्यवस्था लागते.

आता 'पुरुष एकच असूनही देहरूपी उपाधींच्या भेदामुळे व्यवस्था लागते' असेही म्हणणे योग्य नाही. तसे मानले तर हात, स्तन इत्यादी उपाधींत भेद निर्माण झाला असतासुद्धा जन्म, मरण इत्यादींची व्यवस्था लागते, असा प्रसंग ओढवेल. उदाहरणार्थ, हात तुटला असता किंवा स्तन इत्यादी अवयव मोठा झाला असता, (ते अवयव असलेली) तरुणी मेली किंवा जन्माला आली, असे (होईल, पण तसे) होत नाही.

प्रत्येक शरीरात पुरुष वेगळा आहे असे मानण्याचे आणखी एक कारण (ग्रंथकार) सांगत आहे- 'आणि सर्व शरीरांची एकाच वेळी प्रवृत्ती होत नसल्यामुळे.' आता प्रवृत्तीही प्रयत्नाच्या स्वरूपाची असते. (**किंवा**-प्रयत्न हे प्रवृत्तीचे लक्षण असते.) जरी ती अंतःकरणात राहते, तरी पुरुषाचे ठिकाणी ती राहते असे गौणवृत्तीने [उपचाराने, लक्षणेने, उदा., 'हा विष्णू सिंह आहे' असे म्हटल्याने विष्णूच्या ठिकाणी 'सिंह' शब्दाचा प्रयोग जसा गौण होतो, तसेच पुरुषाच्या ठिकाणी प्रवृत्ती ही गौण असते.] म्हटले जाते; आणि तसे असेल तर एका शरीरात तो प्रयत्न करू लागला की, सर्व शरीरांत तो एक असल्यामुळे त्याचा सर्वत्र प्रयत्न चालू राहील व सर्वच शरीरांना तो एका वेळी प्रवृत्त करील, असे होईल. परंतु त्याचे अनेकत्व मानले असता हा दोष येणार नाही.

प्रत्येकात पुरुष भिन्न आहे याचे आणखी एक कारण (ग्रंथकार) 'आणि सात्त्विक, राजस, तामस असा त्रिगुणांचा भेद प्रत्येकात असल्यामुळे' असे देत आहे. 'एव' ('च' या अर्थी) हे पद नंतर (म्ह. 'विपर्ययाच्च' नंतर) आले असले, तरी ते 'सिद्धम्' (म्ह. 'सिद्ध झाले') या पदानंतर घ्यावे. '(पुरुषाचे

अनुक्रमणिका

अनेकत्व) सिद्ध झालेच; सिद्ध झाले नाही, असे नाही' असा अर्थ. 'त्रैगुण्य' म्हणजे तीन गुण. त्यांचा विपर्यय म्हणजे अन्यथाभाव (= वैचित्र्य). काही लोक सात्त्विक असतात; उदाहरणार्थ-जितेंद्रिय (योगी). काही राजस असतात; उदा. मानव काही तामस असतात; उदा. पशुपक्षी इत्यादी. असा हा तीन गुणांचा विपर्यय म्हणजे वैचित्र्य. पुरुष एक आहे असे जर मानले, तर हे वैचित्र्य प्राणिमात्रांच्या समूहात दिसून येणार नाही. परंतु 'प्रत्येक शरीरात तो भिन्न आहे' असे मानल्यास हा दोष येणार नाही....१८.

अशा रीतीने पुरुषाचे अनेकत्व सिद्ध केल्यावर विवेकज्ञानाला उपयोगी असल्यामुळे त्याचे गुणधर्म (ग्रंथकार) 'तस्माच्च विपर्यासात्' इत्यादी (पुढील कारिकेत) सांगतो-

आणि पुरुषाच्या अनेकत्वाबरोबरच (त्या त्रिगुणादिकांहून) भिन्न असल्यामुळे या पुरुषाचे साक्षिपण, केवलपण, तटस्थपण, द्रष्टेपण आणि अकर्तेपण सिद्ध होते... ॥ १९ ॥

'तस्माच्च' ('आणि त्याहून') यातील 'च' हे पद पुरुषाच्या अनेकत्वाबरोबर (साक्षित्व, केवलत्व इ.) इतर धर्मही घ्यावेत असे सुचविते. (या कारिकेत) 'विपर्ययात् अस्मात्' (म्ह. 'या त्रिगुणादिकांहून भिन्न असल्यामुळे,) असे म्हटले असते तर, मागील लगतच्याच कारिकेत सांगितलेल्या 'त्रैगुण्यविपर्ययात्' (म्ह. 'त्रिगुणादिकांहून भिन्न असल्यामुळे') या पदाशी संबंध लावता आला असता. म्हणून त्याचे निरसन करण्यासाठी 'तस्मात्' ('त्याहून') असे (ग्रंथकाराने) म्हटले आहे. कारण मागचे लगतचेच जे पद ते सान्निध्यामुळे ('अस्मात्' चे मूळ) 'इदम् [इदम्, एतद्, अदस् आणि तद् या सर्वनामांच्या अर्थांमधील फरक सांगणारी पुढील कारिका प्रसिद्ध आहे-
'इदमस्तु सन्निकृष्टं समीपतरवर्ति चैतदो रूपम् ।
अदसस्तु विप्रकृष्टं तदिति परोक्षे विजानीयात् ॥'
('इदम्' चा प्रयोग जवळच्या वस्तूच्या संदर्भात करावा, 'एतद्' चा प्रयोग त्याहून जवळच्या वस्तूच्या संदर्भात करावा. 'अदस्' चा प्रयोग खूप दूरच्या वस्तूच्या बाबतीत करावा. तर 'तद्' चा प्रयोग नजरेआड असलेल्या वस्तूच्या बाबतीत करावा.) अर्थात 'अदस्' व 'तद्' यांच्या अर्थांत साम्य आहे. म्हणून येथे वाचस्पतिमिश्रांनी 'विप्रकृष्ट' असा 'तद्' चा अर्थ दिला आहे तो ठीक आहे.] या सर्वनामाचा विषय आहे; आणि ('तस्मात्' चे मूळ असलेले) 'तद्' हे पद दूरच्या वस्तूचा बोध करून देणारे असल्यामुळे दूर असलेले जे 'त्रिगुण', 'अविवेकि' इत्यादी, त्याच्याशी संबद्ध आहे. (तेव्हा) 'तस्मात्' म्हणजे 'त्रिगुणादिकाहून' भिन्न असलेला जो पुरुष त्याचे अ-त्रिगुणत्व, विवेकित्व, अ-विषयत्व, अ-साधारणत्व, चेतनत्व आणि अ-परिणामित्व हे गुण असल्याचे कळते.

त्यांतील चेतनत्व आणि अविषयत्व यांच्या योगाने साक्षित्व-द्रष्टृत्व हे (गुणधर्म)दाखविले; कारण चेतन (पदार्थच) द्रष्टा होतो, अचेतन नाही; आणि साक्षी हा विषय पाहणारा असतो. ज्याला विषय दाखविला जातो तो साक्षी. उदाहरणार्थ, वादींना आणि प्रतिवादींना साक्षी असतो. ते त्याला वादाचा विषय दाखवून देतात. त्याचप्रमाणे प्रकृतीसुद्धा आपण स्वीकारलेले विषय पुरुषाला दाखविते म्हणून पुरुष साक्षी होतो; आणि अचेतन विषयाला विषय दाखवून देणे शक्य नसते. म्हणून तो (पुरुष) चेतन व अविषय असल्यामुळे साक्षी होतो. म्हणूनच द्रष्टाही होतो.

याचे (म्ह. पुरुषाचे) ठिकाणी त्रैगुण्य नसल्यामुळे 'कैवल्य' असते. तीन गुणांचा कायमचा अभाव म्हणजे कैवल्य; आणि त्याचे ठिकाणी त्रैगुण्याचा म्हणजे सुखदुःखमोहांचा अभाव असल्यामुळे स्वभावतःच ते (म्ह. कैवल्य) सिद्ध आहे. म्हणूनच त्रैगुण्याचा अभाव असल्यामुळे त्याचे ठिकाणी तटस्थता असते. कारण सुखी हा सुखाने तृप्त असतो व दुःखी हा दुःखाचा द्वेष करतो. त्यामुळे तो तटस्थ

अनुक्रमणिका

असू शकत नाही. त्या दोन्हींवाचून [राग द्वेष यांनी विरहित.] जो असतो, तो मात्र 'तटस्थ' म्हणून, 'उदासीन' म्हणून उल्लेखला जातो. विवेकित्वामुळे [अंगी विवेकाचा धर्म असल्यामुळे.] आणि अपरिणामित्वामुळे [परिणाम न होणे हाही धर्म असल्यामुळे.] (पुरुष) अकर्ता आहे, हे सिद्ध होते------१९.

यावर शंका अशी- 'जी गोष्ट करावयाची ती प्रमाणाने समजून घेऊन सचेतन असा मी ती करू इच्छितो करतो' असे मनुष्य म्हणतो; यावरून कृती आणि चैतन्य एका (पुरुषा) मध्ये राहतात, हे अनुभवसिद्ध आहे. प्रस्तुत (सांख्य-) विचारात चेतनाच्या अकर्तृत्वामुळे आणि कर्त्याच्या ठिकाणी चैतन्य नाही असे मानल्यामुळे वरील (अनुभवसिद्ध) गोष्ट बसत नाही. 'तिला (ग्रंथकार) तस्मात्तत्संयोगात्' इत्यादी (कारिकेत) उत्तर देतो-

म्हणून त्यांच्या (म्ह. प्रकृति पुरुषांच्या) संयोगामुळे लिंग (म्ह. महत्-तत्त्वादी कार्यसमुदाय) अचेतन असूनही सचेतन असल्यासारखे भासते. आणि कर्तृत्व (वस्तुतः सर्व) गुणांचे असतानाही तटस्थ असलेला (पुरुष) कर्ता असल्यासारखा भासतो. ... ... ॥ २० ॥

ज्याअर्थी चैतन्य आणि कर्तृत्व यांचा आश्रय वेगवेगळा असतो असे तर्काने सिद्ध झाले [मागील कारिकेमध्ये.] आहे, त्याअर्थी ('मी सचेतन कर्ता आहे' असे मानणे) हा भ्रम आहे. भ्रमाचे बीज त्याचा (म्ह. प्रकृतिपुरुषाचा) संयोग म्हणजे सान्निध्य आहे. 'लिंग' म्हणजे महत्तत्त्वापासून सूक्ष्मापर्यंत (कार्यसमुदाय) हे (ग्रंथकार पुढे) [सांख्यकारिका २२ मध्ये -प्रकृतेर्महांस्ततोऽहंकारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः । तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यःपञ्च भूतानि ॥] सांगणार आहे. उरलेला कारिकेतील भाग स्पष्ट आहे- २०

'त्यांच्या (म्ह. प्रकृतिपुरुषांच्या) संयोगामुळे' असे (वरील कारिकेत ग्रंथकाराने) म्हटले आहे; आणि तो भिन्न पदार्थांचा संयोग (परस्परांच्या) अपेक्षेवाचून (किंवा- अनुरागावाचून) असत नाही. आणि ही अपेक्षा (किंवा अनुराग) उपकार्य-['उपकार्य' म्हणजे ज्याच्यावर उपकार करावयाचा तो; आणि 'उपकारक' म्हणजे उपकार करणारा. या दोहोंमधील संबंधाला उपकार्य-उपकारक-भाव असे म्हणतात. उदाहरणार्थ, पुरुष आणि गुणवती पत्नी किंवा दिवा आणि वात यांमध्ये हा संबंध आहे.] उपकारक-भावावाचून असत नाही. म्हणून अपेक्षेला (किंवा अनुरागाला) हेतू असलेला उपकार (प्रकृतिपुरुषांत) कसा आहे ते 'पुरुषस्य दर्शनार्थम्' इत्यादी (कारिकेत ग्रंथकार) सांगत आहे.-

पुरुषाने प्रकृतीस पहावे म्हणून आणि त्याला मोक्षप्राप्ती व्हावी म्हणून, पांगळ्या व आंधळ्या माणसांप्रमाणे या दोघांचा संयोग होतो; आणि त्या (संयोगा-) मुळे ही सृष्टी निर्माण होते. ---- ॥ २१ ॥

(वरील कारिकेत) 'प्रधानस्य' ही षष्ठी विभक्ती (कर्मणि ['उभयप्राप्तौ कर्मणि' या पाणिनीच्या सूत्रानुसार 'प्रधानस्य' ही कर्मदर्शक षष्ठी आहे. 'प्रधान' म्ह. प्रकृती हे या ठिकाणी 'पाहणे' (दर्शन) या क्रियेचे कर्म आहे, त्याअर्थी. असा भावार्थ.] म्ह.) कर्मदर्शक आहे. सर्वांचे मूळकारण जी प्रकृती तिचे दर्शन पुरुषाला घडावे यासाठी. यावरून प्रकृतीचे भोग्यत्व दाखविले. आणि शिवाय भोग्य प्रकृती ही भोक्त्यावाचून संभवत नाही म्हणून, तिला भोक्त्याची अपेक्षा असते हे योग्यच आहे.

'पुरुषाला मोक्षप्राप्ती व्हावी म्हणून' हे (कारिकेतील वचन) पुरुषाची अपेक्षा दाखविते. उदाहरणार्थ, प्रकृतीशी एकरूप होऊन पुरुष तिचे त्रिविध दुःख आपलेच आहे, असे समजून मोक्षाची इच्छा करतो आणि तो (मोक्ष) तर प्रकृती आणि पुरुष हे भिन्न आहेत हे (विवेक-) ज्ञान झाल्याने प्राप्त

अनुक्रमणिका

होतो. आता प्रकृति-पुरुषांतील भिन्नतेचे ज्ञान प्रकृतीवाचून (म्ह. प्रकृतीच्या स्वरूपाचे ज्ञान झाल्यावाचून) होत नाही. म्हणून पुरुष मोक्षप्राप्तीसाठी प्रकृतीची अपेक्षा करतो. आता (ही प्रकृतिपुरुषांच्या) संयोगाची परंपरा अनादी असल्यामुळे (पुरुष प्रथमतः) भोगासाठी तिच्याशी संयुक्त होत असला तरीसुद्धा पुन्हा मोक्षासाठी तिच्याशी संयुक्त होतो, असे मानणे योग्य आहे.

यावर कोणी असा आक्षेप घेईल की, '(प्रकृतिपुरुष)' यांचा संयोग होऊ दे. परंतु महत् आदींची निर्मिती कशी (किंवा-कोठून) होते? 'याला (ग्रंथकार) 'त्या संयोगामुळे सृष्टी निर्माण होते' असे उत्तर देतो. कारण (यांचा) संयोग महत् आदींच्या निर्मितीवाचून (पुरुषाच्या) भोगाला आणि मोक्षाला कारणीभूत होत नाही. म्हणून (त्यांचा) संयोगच भोग आणि मोक्ष यांचेसाठी (महत् आदी) सृष्टी निर्माण करतो, असा अर्थ ------ २१.

(या) सृष्टि निर्मितीचा क्रम (ग्रंथकार) 'प्रकृतेर्महान्' इत्यादी (कारिकेत) सांगत आहे ----

प्रकृतीपासून महत्-तत्त्व, त्यापासून अहंकार, त्यापासून (अकरा इंद्रिये व पाच तन्मात्रे असा) सोळा तत्त्वांचा समुदाय निर्माण होतो. (आणि) त्याही सोळा तत्त्वांच्या समुदायातील पाचापासून (म्ह. पाच तन्मात्रांपासून) (आकाशादी) पंच महाभूते निर्माण होतात. ------ ॥ २२ ॥

'प्रकृति' म्हणजे अव्यक्त. महत् आणि अहंकार यांची लक्षणे पुढे[सांख्यकारिका २३ मध्ये (महत् =) बुद्धी-तिचे लक्षण. सांख्यकारिका २४ मध्ये अहंकाराचे लक्षण आले आहे.] सांगितली जाणार आहेत. अकरा इंद्रियेही [सांख्यकारिका २६-२७.] पुढे सांगण्यात येतील; आणि तन्मात्रे पाच. हाच तो सोळा या संख्येने मोजला जाणारा (तत्त्व-) समूह म्हणजे 'षोडशक.' याही सोळा तत्त्वांच्या समूहातील निकृष्ट[सोळा तत्त्वांमधून वेगळे केलेले शब्द- तन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र आणि गंधतन्मात्र.] अशी जी पाच तन्मात्रे, त्यांपासून आकाश इत्यादी पंचमहाभूते निर्माण होतात. त्यांपैकी शब्दतन्मात्रापासून शब्द हा ज्याचा गुण ते आकाश निर्माण होते. शब्दतन्मात्रासह स्पर्शतन्मात्रापासून शब्द आणि स्पर्श हे ज्याचे गुण तो वायू (निर्माण होतो.) शब्द व स्पर्शतन्मात्रांसह रूपतन्मात्रापासून तेज निर्माण होते. त्याचे शब्द, स्पर्श व रूप हे तीन गुण होत. शब्द-स्पर्श- रूपतन्मात्रांसह रसतन्मात्रांपासून पाणी. त्याचे शब्द, स्पर्श, रूप आणि रस हे गुण होत; आणि शब्द-स्पर्श-रूप-रस-तन्मात्रांसह गन्धतन्मात्रापासून शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे गुण असलेली पृथ्वी निर्माण होते, असा अर्थ.

(दहाव्या सांख्यकारिकेतील) 'तद्विपरीतम्' ('त्याच्या विरुद्ध असलेले') या पदाने अव्यक्ताचे सामान्य लक्षण सांगितले; आणि 'सत्त्वं लघु प्रकाशकम्' (सत्त्व हे हलके व प्रकाश म्ह. ज्ञान देणारे) इत्यादीने (१३ व्या कारिकेने) (त्याचे) विशेष लक्षण सांगितले. (त्याचप्रमाणे) व्यक्ताचेही सामान्य लक्षण 'हेतुमद्' इत्यादीने (१० व्या कारिकेत) सांगितले. आता विवेकज्ञानास उपयोगी पडत असल्यामुळे व्यक्ताचा विशेष (म्ह. तदंतर्गत पदार्थ) जी बुद्धी तिचे लक्षण (ग्रंथकार) 'अध्यवसायः' इत्यादी (कारिकेत) सांगत आहे-

बुद्धी म्हणजे निश्चय (अध्यवसाय). धर्म, ज्ञान, वैराग्य आणि ऐश्वर्य हे (तिचे) सात्त्विक रूप होय. (तर) याउलट (अधर्म, अज्ञान, आसक्ती आणि दैन्य) हे तामस रूप होय ------ ॥ २३ ॥

अनुक्रमणिका

'बुद्धी' म्हणजे निश्चय असे, क्रिया आणि कृती करणारा यांचे ऐक्य सांगण्याच्या इच्छेने म्हटले. [निश्चय ही बुद्धीची क्रिया आहे. म्हणून क्रिया (निश्चय) व क्रियावान् (बुद्धी) यांतील ऐक्य गृहीत धरून 'बुद्धी म्हणजे निश्चय' असे लक्षण केले असा अर्थ.] कृती करणारा प्रत्येक मनुष्य विचार करून, मनन करून, 'मी हे काम करण्यास पात्र आहे' असा अभिमान धरून 'हे (काम) मी केले पाहिजे' असा निश्चय करतो; आणि त्यानंतर त्या कामास प्रवृत्त होतो, हे लोकात प्रसिद्धच आहे. त्या ठिकाणी 'हे मी केले पाहिजे' असा जो पुरुषाच्या सान्निध्यामुळे जिच्यावर चैतन्याचा आरोप केला आहे अशा बुद्धीचा निश्चय, तो अध्यवसाय. तो बुद्धीचा व्यवच्छेदक (असाधारण) असा व्यवहार (व्यापार) आहे. बुद्धी ही त्याच्याशी एकरूप आहे आणि तो (अध्यवसाय) हे बुद्धीचे लक्षण (म्ह. असाधारण धर्म) आहे. कारण (मन, [किंवा- मन आणि अहंकार.] इंद्रिये इ.) समानजातीय आणि (पंचतन्मात्रादी [किंवा- चक्षू इत्यादी.]) असमानजातीय पदार्थ यांहून (बुद्धीला) वेगळे काढणारे (व्यवच्छेदक) असे ते आहे.

तेव्हा अशा रीतीने बुद्धीचे लक्षण सांगून विवेकज्ञानाला उपयोगी असणारे तिचे सात्त्विक आणि तामस गुणधर्म (ग्रंथकार) सांगतो : धर्म, ज्ञान, वैराग्य आणि ऐश्वर्य हे तिचे सात्त्विक स्वरूप, तर याच्या विरुद्ध ते तामस स्वरूप होय. (यांतील) धर्म हा अभ्युदय (म्ह. ऐहिक वैभव) आणि निःश्रेयस (म्ह. पारमार्थिक कल्याण) यांना कारणीभूत आहे. त्यांपैकी यज्ञ, दान इत्यादींच्या अनुष्ठानाने उत्पन्न झालेला धर्म अभ्युदयास कारण होतो; आणि (पतंजलीने सांगितलेल्या) अष्टांगयोगाच्या['यम-नियम-आसन-प्राणायाम-प्रत्याहार-धारणा-ध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि' असे पतंजली म्हणतो. ही योगाची आठ अंगे.] अनुष्ठानाने उत्पन्न झालेला धर्म निःश्रेयसाला कारण होतो. (प्रकृतीचे) गुण आणि पुरुष यांच्या भिन्नतेचा विवेक हे ज्ञान 'विराग' म्हणजे वैराग्य; म्हणजेच आसक्तीचा अभाव. त्याच्या 'यतमान', 'व्यतिरेक', 'एकेन्द्रिय' आणि 'वशीकार' अशा चार प्रकारच्या संज्ञा[संज्ञा म्हणजे जाणीव येथे उल्लेखिलेल्या चार संज्ञा म्हणजे वैराग्यप्राप्तीतील चार टप्पे, चार जाणिवावस्था आहेत.] आहेत.

आसक्ती इत्यादी चित्तात असणारे मळ (कषाय) आहेत ते इंद्रियांना त्यांच्या त्यांच्या विषयांकडे प्रवृत्त करतात. तेव्हा इंद्रिये त्या त्या विषयांकडे प्रवृत्त होऊ नयेत म्हणून ते मळ धुवून टाकण्यासाठी (शब्दशः-परिपक्व करण्यासाठी) जो प्रयत्न केला जातो ते 'यतमान' (या अवस्थेचे वैराग्य) असे म्हणतात. अशा रीतीने ते मळ) धुवून टाकले जात असताना काही मळ धुतले गेलेले असतात, तर काही (अजून) धुतले जायचे असतात. त्यांचा अशा प्रकारचा क्रम असल्यामुळे क्षीण झालेल्या मळांहून क्षीण न झालेल्या मळांना वेगळेपणाने ओळखणे ही (वैराग्याची) 'व्यतिरेक' अवस्था होय. चित्तात क्षीण झालेले मळ असूनही ते इंद्रियांना (विषयांमध्ये) प्रवृत्त करण्यास समर्थ नसल्यामुळे केवळ उत्सुकता म्हणून मनात राहू देणे याला 'एकेन्द्रिय' नावाची (वैराग्याची) अवस्था असे म्हणतात. ऐहिक आणि वेदप्रतिपादित (पारलौकिक) विषयाचा इंद्रियांशी संपर्क येत असूनही त्याच्याविषयी केवळ उत्सुकताही नसणे ही वशीकाराची [वशीकारसंज्ञा = वशीकाराची जाणिवावस्था. विविध 'संज्ञां' च्या स्पष्टीकरणात 'अवधारण' 'बुद्धि' असे शब्द आले आहेत, ते जाणिवेचे निदर्शक आहेत.] जाणिवावस्था होय. हे (पूर्वीच्या) तीन वैराग्यानंतर येणारे (वैराग्य) असून पूज्य पतंजलींनी 'दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य [पातंजलयोगसूत्र १·१६] वशीकारसंज्ञा वैराग्यम्' (ऐहिक आणि वेदप्रतिपादित विषयांसंबंधी पूर्णतः निरिच्छ असलेल्या पुरुषाला प्राप्त होणारे वशीकारसंज्ञा नावाचे वैराग्य होय.') असे वर्णन केले आहे. हाच तो 'विराग' नावाचा बुद्धीचा धर्म.

'ऐश्वर्य' हा सुद्धा बुद्धीचा धर्म आहे. त्यापासून अणिमा इत्यादींची निर्मिती होते. त्यांपैकी 'अणिमा' म्हणजे अणूप्रमाणे (अत्यंत सूक्ष्म) होणे. या (सिद्धी-) मुळे मनुष्य दगडामध्येही प्रवेश करतो. 'लघिमा' म्हणजे (अत्यंत) हलके (लघु) होणे. यामुळे मनुष्य सूर्यकिरणांचा आधार घेऊन सूर्यलोकात जातो. 'महिमा' म्हणजे मोठे होणे. यामुळे मनुष्य (अत्यंत) मोठा होतो. 'प्राप्ति' (- म्हणजे कोणताही दूरचा

अनुक्रमणिका

पदार्थ जवळ आणणे-) यामुळे मनुष्य बोटाच्या टोकाने चंद्राला स्पर्श करतो. 'प्राकाम्य' म्हणजे कोणत्याही इच्छेच्या पूर्तीस प्रतिबंध नसणे. यामुळे मनुष्य पाण्यातल्याप्रमाणे जमिनीतही बुडून वर येतो आणि बुडून जातो. 'वशित्व' यामुळे (सर्व) प्राणिमात्र आणि भौतिक पदार्थ वश होतात. 'ईशित्व' यामुळे प्राणिमात्र आणि भौतिक पदार्थ यांची उत्पत्ती, स्थिती आणि नाश यांवर मनुष्य सत्ता चालवितो. 'कामावसायित्व' म्हणजे सत्यसंकल्पत्व. याचा अर्थ या मनुष्याचा प्राणिमात्रांच्या बाबतीत जसा संकल्प असतो तसे ते होतात. इतर मनुष्यांच्या बाबतीत त्यांचे निश्चय (म्ह. संकल्प) ज्यांबद्दल ते (निश्चय) असतात त्यांना (म्ह.त्या ज्ञेय किंवा कार्य पदार्थांना) अनुसरत असतात; परंतु योग्यांच्या निश्चयांना (म्ह. संकल्पांना, ज्ञानांना) ज्ञेय किंवा कार्य पदार्थ अनुसरत असतात. [पहा- लौकिकानां हि साधूनामर्थं वागनुवर्तते । ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोऽनुधावति॥ उत्तररामचरित (भवभूति)]

असे बुद्धीचे (धर्म, ज्ञान, वैराग्य आणि ऐश्वर्य हे) चार सात्त्विक धर्म आहेत. परंतु तामस बद्धिधर्म याच्या उलट म्हणजे अधर्म, अज्ञान, वैराग्याचा अभाव आणि ऐश्वर्याचा अभाव हे चार होत, असा अर्थ ------ २३.

(आता) अहंकाराचे लक्षण (ग्रंथकार) 'अभिमानोऽहंकारः' इत्यादी (कारिकेने) सांगतो-**('मी अमुक आहे' असा) अभिमान हा अहकार. त्यापासून अकरा इंद्रियांचा समूह आणि पाच तन्मात्रांचा** ['तदेवेति' (तेच म्ह. तन्मात्र) किंवा-'सा मात्रा यस्य' (= तीच ज्याची मात्रा आहे) अशी 'तन्मात्र' या शब्दाची व्याख्या आहे.] **समूह अशी दोन प्रकारची उत्पत्ती होते. ------ ॥ २४ ॥**

'जे वस्तुतः पाहिले (म्ह. बाह्य इंद्रियांनी ग्रहण केले) आणि मनाने कल्पिले, त्या बाबतीत मी पात्र आहे; मी खरोखर यास समर्थ आहे, माझ्यासाठीच हे विषय आहेत, माझ्याशिवाय दुसरे कोणी या बाबतीत पात्र नाही म्हणून मी आहे-' असा जो अभिमान तो चित्ताचा (किंवा-अहंकाराचा) असामान्य धर्म असून त्याला 'अहंकार' असे म्हणतात. त्याच्या आधारावर बुद्धी 'हे माझे कर्तव्य आहे' असा निश्चय करते. त्या अहंकाराची विशिष्ट कार्ये (ग्रंथकार) सांगतो- 'त्यापासून दोन प्रकारची उत्पत्ती होते' त्या कार्याचे दोन प्रकार (ग्रंथकार) सांगतो- (१) अकरा इंद्रियांचा समूह आणि (२) पाच तन्मात्रे अशी केवळ दोन प्रकारचीच उत्पत्ती अहंकारापासून होते; परंतु इतर काही उत्पन्न होत नाही. हे कारिकेतील 'एव' (म्ह. च) या पदाने निश्चित होते- २४

यावर अशी शंका कोणी घेईल की, अहंकार या एका स्वरूपाच्या कारणापासून (पाच तन्मात्रे) हे जड आणि (अकरा इंद्रिये) हे प्रकाशक असे दोन भिन्न समुदाय कसे उत्पन्न होतात?-तिचे निरसन (ग्रंथकार) 'सात्त्विक:-' इत्यादी (कारिकेत) असे करतो-

'वैकृत, [राजस व तामस अहंकारावर मात करून जेव्हा सत्त्व वर येते, तेव्हा त्या अहंकाराला 'वैकृत' म्हणतात.] **नावाच्या (सात्त्विक) अहंकारापासून सात्त्विक असा अकरा इंद्रियांचा समुदाय उत्पन्न (म्ह. उत्क्रांत) होतो. 'भूतादी' नावाच्या अहंकारापासून तन्मात्रे उत्पन्न (म्ह. उत्कांत) होतात. हा (तन्मात्राचा समुदाय) तामस होय; आणि तैजस अहंकारापासून हे दोन्ही (समुदाय) उत्पन्न (म्ह. उत्क्रांत) होतात ------ ॥ २५ ॥**

ज्ञान आणि हलकेपणा (लाघव) यामुळे अकरा इंद्रियांचा समूह सात्त्विक (ठरतो.) तो 'वैकृत' म्हणजे सात्त्विक अहंकारापासून उत्पन्न होतो. 'भूतादी' म्हणजे तामस अहंकारापासून मात्र, तन्मात्रांचा

समूह निर्माण (म्ह. उत्क्रांत) होतो. का? कारण तोही (तन्मात्रगण) तामस असतो. (वरील विवेचनाचा) भावार्थ असा की, जरी अहंकार एक आहे तरी वेगवेगळ्या गुणांचा आविर्भाव आणि अभिभव (म्ह. कुरघोडी) यांमुळे तो भिन्न भिन्न कार्य करतो.

यावर अशी शंका कोणी घेईल की, 'जर सत्त्वगुण आणि तमोगुण यांच्यामुळे सर्व कार्याची उत्पत्ती होते, तर काहीच न करणाऱ्या रजोगुणाचे अस्तित्व मानण्याचे कारण नाही'-याला (ग्रंथकार) उत्तर देतो- 'तैजस अहंकारापासून हे दोन्ही उत्पन्न होतात.' 'तैजस' म्हणजे राजस (रजोगुणी) (अहंकारा-) पासून हे दोन्ही म्हणजे दोन्ही समुदाय उत्पन्न होतात. जरी रजोगुणाचे (स्वतःचे असे) वेगळे कार्य नसते, तरी सत्त्वगुण आणि तमोगुण हे स्वतः निष्क्रिय असल्यामुळे सामर्थ्यसंपन्न असूनही आपापले कार्य करू शकत नाहीत. परंतु रजोगुणात चंचलत्व (प्र. प्रेरकत्व) असल्यामुळे तो जेव्हा त्या दोहोंना आपापले कार्य करण्यास चालना देतो तेव्हा ते दोन्ही गुण आपापली कार्ये करतात. म्हणून दोन्ही स्वरूपाच्या (इंद्रिय, तन्मात्र इत्यादी) कार्यांमध्ये सत्त्वगुण आणि तमोगुण यांत क्रिया निर्माण करणारे साधन म्हणून रजोगुण कारणीभूत आहे. तेव्हा 'रजोगुण व्यर्थ आहे' असे म्हणता येणार नाही.----२५.

सात्त्विक अशा अकरा इंद्रियांचा समूह कोणता? हे सांगताना (ग्रंथकार) प्रथम दहा बाह्य इंद्रियांचा समूह कोणता, ते 'बुद्धीन्द्रियाणि'-इत्यादी (कारिकेने) सांगतो- डोळे, [सोपेपणासाठी असे भाषांतर केले आहे. ते अक्षरशः घेऊ नये. डोळे म्हणजे चक्षुरिंद्रिय नव्हे. डोळे या अवयवांत चक्षुरिंद्रिय राहते. तसेच नाकामध्ये घ्राणेंद्रिय राहते. इत्यादी समजावे.] **कान, नाक, जीभ आणि त्वचा या नावाची (पाच) ज्ञानेंद्रिये आहेत; आणि वाणी, हात, पाय, गुदेन्द्रिय, आणि जननेंद्रिय यांना कर्मेन्द्रिये असे म्हणतात ॥ २६ ॥**

सात्त्विक अहंकार हे ज्याचे उपादानकारण आहे ते इंद्रिय होय. आणि ते दोन प्रकारचे-(१) ज्ञानेंद्रिय आणि (२) कर्मेन्द्रिय. या दोहोंना 'इंद्रिये' असे म्हटले जाते. कारण 'इंद्राचे म्हणजे आत्म्याचे जे चिन्ह (लिंग) ते इंद्रिय' [पाणिनीने 'इंद्रियमिन्द्रलिंगमिन्द्रदृष्टम्' या सूत्रात हेच सांगितले आहे. काहीजण 'विषयाःतान् प्रति द्रवन्ति इति, इंद्रियाणि' अशीही व्युत्पत्ती करतात. (म्ह. 'विषयांकडे धाव घेतात ती इंद्रिये.')] (अशी त्या पदाची व्युत्पत्ती आहे). त्यांची नावे चक्षू इत्यादी सांगितली आहेत. त्यांत रूपाचे ज्ञान करून देणारे साधन (इंद्रिय) ते चक्षुरिंद्रिय, शब्दाचे ज्ञान करून देणारे साधन ते श्रोत्रेंद्रिय, गंधाचे ज्ञान करून देणारे साधन ते घ्राणेंद्रिय, रसाचे ज्ञान करून देणारे साधन ते रसनेंद्रिय; स्पर्शाचे ज्ञान करून देणारे ते त्वगिंद्रिय. वाणी इत्यादींचे कार्य (ग्रंथकार [अठ्ठाविसाव्या सांख्यकारिकेत.] पुढे) सांगणार आहे. अकरावे इंद्रिय (ग्रंथकार पुढील) 'उभयात्मकम्-' इत्यादी (कारिकेत) सांगत आहे-

येथे (कर्मेंद्रिय आणि ज्ञानेंद्रिय असे) दोन्ही प्रकारचे रूप असलेले मन (हे अकरावे इंद्रिय) आहे. ते संकल्प करणारे आहे; आणि (इतर इंद्रियांचे व) याचे धर्म सारखे असल्यामुळे याला 'इंद्रिय' असे म्हटले आहे. (धर्म आणि अधर्म अशा) गुणांचे परिणाम भिन्न भिन्न असल्यामुळे अनेकत्व [त्यांत वैचित्र्य असल्यामुळे अहंकार व इंद्रिये यांचे नानात्व 'बाह्य भेदाश्च' असे म्हणून ईश्वरकृष्णाने उदाहरण दिले आहे, असे वाचस्पतिमिश्र म्हणतात. तसाच अनुवाद केला आहे.] **संभवते. जसे बाह्य पदार्थांत भेद संभवतात तसे ------ ॥ २७ ॥**

अकरा इंद्रियांमध्ये मन हे 'उभयात्मक' म्हणजे ज्ञानेंद्रिय आणि कर्मेंद्रिय (दोन्ही) आहे. कारण डोळा इत्यादी (ज्ञानेंद्रिये) आणि वाणी इत्यादी (कर्मेंद्रिये) मनाच्या आधारावरच आपापल्या विषयांचे ठिकाणी प्रवृत्त होतात. 'संकल्प' करणारे ते मन' असे मनाचे लक्षण त्याच्या असाधारण (म्ह. व्यवच्छेदक, वेगळेपणाच्या) स्वरूपावरून (ग्रंथकार) सांगत आहे. संकल्प या (असाधारण) स्वरूपाने

मनाचे (व्यवच्छेदक) लक्षण करण्यात येते. इंद्रियाने ग्रहण केलेली वस्तू 'ही अशी' शुद्धरूपाने [म्ह. ज्यात संकल्पनांची, भाषिक व्यवहाराची, शाब्दिक आरोपणांची सरमिसळ नाही अशा स्वरूपातली (वस्तू.)] जाणली जाते. तिचीच (मन) 'ही अशा प्रकारची, दुसऱ्या प्रकारची नव्हे' अशी चांगल्या रीतीने संकल्पना करते. म्हणजे विशेषण - [परस्परांमधील 'विशेषण' आणि 'विशेष्य' असा संबंध. 'विशिष्यते अनेन-ज्याने पदार्थाचा विशेष (वैशिष्ट्य) सांगितला जातो ते-तद् विशेषणम्' ... विशेष्य = विशेषताश्रय.-विशेषणाने आश्रय केलेली वस्तू. 'मिथः विशेषणविशेष्ययोः अनुलोमप्रतिलोमतया विशेषणविशेष्यत्वे'-सर्वदर्शनसंग्रह (पृ. १२०)] विशेष्य-भावाने (त्या वस्तूला) वेगळे करून सांगते. (म्हणून मन संकल्पक ठरते) असा अर्थ.

या संदर्भात (पूर्वाचार्य) म्हणतात- 'विचारी लोक (मनोव्यापार होण्या-) आधी नुसत्या वस्तूला तिच्या शुद्ध (शब्दशः- मूक) स्वरूपात त्याविषयी विचार (कल्पना) न करता जाणतात; व तीच (वस्तू) सामान्य [परस्परांमधील सामान्य आणि विशेष असा संबंध. 'नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यम्' 'विशेषः स्वतोव्यावर्तकवृत्तम्'-सर्वलक्षणसंग्रह (पृ. १२०.) वैशेषिकमतानुसार घटत्त्व, पटत्व इत्यादी सामान्ये आहेत, पण तेच विशेषही आहेत. पण सत्ता (अस्तित्व) हे फक्त सामान्यच आहे. विशेष नाही. तर नित्यद्रव्याला इतरांपासून वेगळा करणारा व स्वतःलाही त्या नित्यद्रव्यापासून वेगळा करणारा त्या त्या नित्यद्रव्यामधील धर्म म्हणजे त्या नित्यद्रव्याचा विशेष आहे. अशा रीतीने वस्तूचे इतरांबरोबरचे समानत्व (सामान्य) व फरक ओळखणे म्हणजेच सामान्य व विशेष यांच्या साहाय्याने वस्तूचे सविकल्पक ज्ञान होणे.] व विशेष यांच्या साहाय्याने कल्पितात (तिचा विचार करतात).'

त्याचप्रमाणे (कुमारिलभट्टाच्या श्लोक- वार्तिकात [श्लोकवार्तिक क्र. ११२ व १२०]) म्हटले आहे-

'प्रथम निर्विकल्प (लहान) बालके, मुके इत्यादींच्या ज्ञानाप्रमाणे होणारे निखळ वस्तूपासून होणारे असे, असे आलोचन तत्त्वाचे ज्ञान होत असते. त्यानंतर मात्र ती वस्तू ज्या ज्ञानाने जाति, (गुण-) इत्यादी धर्मांनी निश्चित केली जाते त्या ज्ञानाला 'प्रत्यक्ष' म्हणून मान्यता आहे.'

असा हा संकल्पस्वरूपी मनोव्यापार सजातीय आणि विजातीय पदार्थांपासून मनाला वेगळा करीत असल्यामुळे त्याचे (खरे) लक्षण बनवतो.

यावर शंका अशी- 'पण ज्याप्रमाणे महत्- तत्त्व आणि अहंकार ही दोन्ही, त्यांची स्वतःची भिन्न भिन्न कार्ये असूनही इंद्रिये नाहीत, त्याचप्रमाणे मनसुद्धा, त्याचे स्वतःचे (स्वतंत्र) भिन्न कार्य असले तरी, इंद्रिय होऊ शकत नाही.' याला (ग्रंथकार) उत्तर देतो- 'आणि ते इंद्रिय आहे. का? तर साधर्म्यामुळे. (अर्थात) इतर इंद्रियांबरोबरच्या (साधर्म्यामुळे). आणि सात्त्विक अहंकार हे उपादानकारण असणे हे ते साधर्म्य होय. इंद्राचे (म्ह. आत्म्याचे) चिहन असणे हे (ते साधर्म्य) नाही. नाही तर महत्-तत्त्व आणि अहंकार यांनाही ती आत्म्याची चिहने असल्यामुळे 'इंद्रिये' म्हणण्याचा प्रसंग ओढवेल! म्हणून 'इंद्राचे (म्ह. आत्म्याचे) चिहन असणे' ही केवळ ('इंद्रिय' शब्दाची) व्युत्पत्ती आहे. परंतु ते काही त्या शब्दाच्या प्रयोगाला कारणीभूत (असलेला शब्दाचा अर्थ) होऊ शकत नाही. [शब्दांची व्युत्पत्ती वेगळी आणि व्यवहारातला (रूढ) अर्थ वेगळा. उदा. 'गौः' शब्दाची व्युत्पत्ती 'जो जातो तो प्राणी' (गमनात्). पण गाय किंवा बैल हा व्यवहारातला अर्थ वेगळा. तसेच येथे 'इंद्रिय' शब्दाच्या बाबतीत घडते.] आता 'सात्त्विक अहंकारापासून अकरा इंद्रिये कशी उत्पन्न होतात?' याचे उत्तर (ग्रंथकार) देतो- 'गुणांचे परिणाम [धर्म (म्ह. पुण्य) आणि अधर्म (म्ह. पाप) हे गुणांचे परिणाम विविध असल्यामुळे अहंकारापासून अनेक परिणाम होऊ शकतात. अहंकाराची कार्ये जी इंद्रिये त्यांचेही अनेकत्व यामुळे संभवते. उदाहरणार्थ, एकच अग्नी जाळतो, शिजवतो आणि प्रकाश देतो. म्हणजे एकाच अग्नीचे अनेक परिणाम होतात.] भिन्न भिन्न असल्यामुळे अनेकत्व संभवते. जसे बाह्य पदार्थांत भेद संभवतात.'

अनुक्रमणिका

(जीवांच्या) शब्दादींच्या उपभोगास कारणीभूत असलेले 'अदृष्ट' हे जे सहकारी कारण त्यात भेद असल्यामुळे त्याच्या (इद्रियादी) कार्यातही भेद निर्माण होतो. अदृष्टातील भेदसुद्धा गुणांचा एक परिणामच आहे. 'बाह्यभेदाश्च' (शब्दशः-'आणि बाह्य पदार्थांत भेद संभवतात.') याचा अर्थ दृष्टांत म्हणून घ्यावा. (म्हणजे गुणपरिणामामुळे) जसे (तामस अहंकारापासून) बाह्य पदार्थ भिन्न भिन्न होतात त्याप्रमाणे (सात्विक अहंकारापासून) अनेक इंद्रिये निर्माण होतात), हे इंद्रियांचे अनेकत्वही निर्माण होते, असा अर्थ ...... २७.

तेव्हा अशा प्रकारे अकरा इंद्रियांचे स्वरूप सांगितल्यानंतर (ग्रंथकार) (त्यांपैकी) दहाही इंद्रियांचे विशेष धर्म (पुढील) 'रूपादिषु' इत्यादी (कारिकेत) सांगत आहे-

(यांपकी) पाचांचे (ज्ञानेंद्रियांचे) कार्य रूपादी ['रूपादिषु' या ऐवजी 'शब्दादिषु' असाही एक पाठ आहे. डॉ. त्र्यं. गो. माईणकर यांच्या प्रतीत ('Samkhya Karikas of Is'varakrsna) तसेच 'सांख्यकारिका' या श्री. द. वा. जोग यांच्या प्रतीतही तो आहे. शिवनारायण शास्त्री यांनी 'रूपादिषु' हा पाठ स्वीकारला आहे. तो स्वीकारण्याचे कारण ते असे देतात- 'पूर्वी (कारिका २६) ज्ञानेद्रियांची यादी देताना चक्षुस्, श्रोत्र ...... या क्रमाने ईश्वरकृष्णांनी दिली आहे. त्यामुळे येथे कारिकेत ज्ञानेंद्रियांच्या विषयांचा उल्लेख त्याच क्रमाने करणे योग्य होईल. म्हणून 'रूपादिषु' हा पाठ योग्य वाटतो. ('तथापि स न युक्तः चक्षुरादिक्रमेणैव पूर्वमिन्द्रियाणामुक्तेः रूपादिषु इति पाठस्यैव युक्तत्वादिति वाच्यम्' -सारबोधिनी)] **विषयांचे केवळ दर्शन (आलोचन) करणे हेच मानले आहे आणि पाचांची (कर्मेंद्रियांची) अनुक्रमे बोलणे, घेणे, विहार करणे, मलाचे विसर्जन करणे आणि (रतिसुख चा) आनंद घेणे ही कार्ये होत ------ ॥ २८ ॥**

ज्ञानेंद्रियांनी कल्पनामिश्रणरहित (संमुग्ध) निव्वळ वस्तूचे दर्शन म्हणजे आलोचन हे सांगितले आहे. 'वचनादानविहरणोत्सर्गानन्दाश्च पञ्चानां' यातील पञ्चानां' म्हणजे (पाच) कर्मेंद्रियाची ज्याची कंठ, [कंठ, टाळू, शिर, जिव्हामूल, दात, ओठ, नाक, आणि ऊर ही आठ. या संदर्भात पुढील श्लोक पहा-

'अष्टौ स्थानानि वर्णानामुरः कण्ठः शिरस्तथा।

जिव्हामूलं च दन्ताश्च नासिकोष्ठौ च तालु च ॥ (-सारबोधिनीतून उद्धृत)] टाळू, इत्यादी (आठ) स्थाने आहेत, ते वाणी हे इंद्रिय. तिचे बोलणे हे कार्य, इतर [ग्रहण करणे हे हाताचे कार्य; विहार करणे हे पायाचे कार्य, मलविसर्जन करणे हे गुदेंद्रियाचे कार्य आणि मूत्रविसर्जन करणे व रतिसुखाचा आनंद अनुभवणे हे जननेंद्रियाचे कार्य.] भाग स्पष्ट आहे.

(महत्, अहंकार आणि मन या) अन्तःकरणत्रयाचे कार्य (ग्रंथकार) 'स्वालक्षण्यम्' इत्यादी (कारिकेत) सांगतो-

अंतःकरणत्रयाची आपापली लक्षणे हीच त्यांची कार्ये होत असे ते कार्य विशेष (असाधारण) (प्रत्येकी) भिन्न असते. प्राण इत्यादी पाच वायू हे त्यांचे साधारण इंद्रियकार्य होय ... ... ॥ २९ ॥

'स्वालक्षण्यं वृत्तिः त्रयस्य' (अंतःकरणत्रयाची आपापली लक्षणे हीच त्यांची कार्ये')--'स्व' म्हणजे (इतरांहून) विशेष, असे लक्षण आहे ज्यांचे ते 'स्वलक्षण'-(येथे अर्थात) महत्, अहंकार आणि मन. त्याचा भाव (ते- पणा) म्हणजे 'स्वालक्षण्य.' ते म्हणजे त्यांची आपापली लक्षणेच (त्यांची) वृत्ती म्हणजे कार्ये होत. उदाहरणार्थ. महत्- तत्त्वाचे निश्चय, अहंकाराचे अभिमान आणि मनाचे संकल्प.

कार्यांचे दोन प्रकार- सामान्यत्व आणि असामान्यत्व (म्ह. विशेषत्व). (ग्रंथकार) असे सांगतो- (१) 'असे ते विशेष (कार्य प्रत्येकी भिन्न) असते' असामान्य म्हणजे असाधारण (म्हणजे विशेष). (२) 'प्राण इत्यादी पाच वायू हे त्या अंतःकरणाचे साधारण कार्य; सामान्य अशी करणांची वृत्ती ती

‘सामान्यकरणवृत्ती.’ (महत्, अहंकार आणि मन या) तीन्ही करणांच्या पाच प्राण या (सामान्य) वृत्ती (व्यापार, कार्य) असून जीवन (जिवंतपणा, शरीर जिवंत ठेवणे) (हे त्यांचे स्वरूप आहे). कारण त्या (सामान्यवृत्ती म्ह. प्राण) असतील तर ती करणे असतात; आणि त्या नसतील तर ती नसतात, त्यांच्यापैकी प्राण (हा वायू) नासिकेचे अग्र, हृदय, नाभी, पायांचे अंगठे यांमध्ये राहतो. अपान (हा वायू) गळ्याची घाटी, पाठ, पाय, गुदस्थान, जननेंद्रिय व कुशी यांमध्ये राहतो. समान (हा वायू) हृदय, नाभी, आणि सर्व सांधे यांमध्ये राहतो. उदान (हा वायू) हृदय, कंठ, टाळू, मस्तक आणि भुवयांचा मध्यभाग यांमध्ये राहतो; आणि व्यान (हा वायू) त्वचेमध्ये (व्यापून) राहतो ------२९.

(अंतःकरणत्रय आणि बाह्य इंद्रिय अशा) चार करणांच्या (म्ह.साधनांच्या) कार्याचे क्रमाक्रमाने होणारे (कार्य) आणि एकाच वेळी होणारे (कार्य) असे दोन प्रकार (ग्रंथकार) ‘युगपच्चतुष्टयस्य’- इत्यादी (कारिकेत) सांगतो-

जसे त्या अंतःकरण- चतुष्ट्याचे प्रत्यक्ष विषयासंबंधी कार्य एकाच वेळी आणि क्रमाक्रमाने होते असे सांगितले आहे, तसेच अप्रत्यक्ष विषयासंबंधी अंतःकरणाचे कार्य या दोन्ही प्रकारांनी होते, (अर्थात) ते प्रत्यक्षपूर्वक होते असे सांगितले आहे --- ॥ ३० ॥

‘दृष्टे’ म्हणजे प्रत्यक्ष विषयाच्या बाबतीत. उदाहरणार्थ, जेव्हा एखादा मनुष्य निबिड अंधकारामध्ये (अरण्यात) केवळ एकाएकी वीज चमकली असता

आपल्या समोर अगदी जवळ वाघ आहे असे पाहतो, तेव्हा त्याच्यात दर्शन, संकल्प, अभिमान आणि निश्चय या (वृत्ती) एकाच वेळी उत्पन्न होतात. मग तो कुठे तरी उडी मारून त्या ठिकाणाहून तत्क्षणी पळ काढतो.

‘क्रमशश्च’ (‘आणि क्रमाक्रमाने’) उदाहरणार्थ, जेव्हा एखादा मनुष्य अंधुक प्रकाशात प्रथमतः केवळ ‘हे काही तरी आहे’ असे वस्तूचे कल्पनामिश्रणरहित निव्वळ स्वरूप पाहतो; नंतर मन एकाग्र केल्यावर ‘हा एक महाभयंकर चोर आहे, त्याने कानापर्यंत मंडलाकार धनुष्य करून अस्पष्ट आवाज करीत बाण ओढला आहे’; नंतर ‘तो माझ्याकडे येत आहे’ असा अभिमान त्याच्यात उत्पन्न होतो; मग तो ‘आता मी या ठिकाणाहून पळ काढतो’ असे निश्चयपूर्वक ठरवितो.

परंतु अप्रत्यक्ष विषयांचे बाबतीत अंतःकरणत्रयाचे कार्य बाह्य इंद्रिये वगळून कसे होते, ते (ग्रंथकार) ‘अप्रत्यक्ष विषयासंबंधी अंतःकरणत्रयाचे कार्य प्रत्यक्षपूर्वक होते’ या शब्दांत सांगत आहे. अंतःकरणत्रयाचे एकदम (म्ह. एकाच वेळी) आणि क्रमाक्रमाने होणारे कार्य हे प्रत्यक्षपूर्वक होते. कारण अप्रत्यक्ष विषयाचे बाबतीत अनुमान, शास्त्र आणि स्मृती यांची प्रवृत्ती (प्रत्यक्षप्रमाणाने घडलेल्या) दर्शनानंतर होत असते. (कारिकेच्या दुसऱ्या ओळीत) जसे प्रत्यक्षाच्या बाबतीत, तसेच ‘अप्रत्यक्षाच्या बाबतीतसुद्धा’ अशी (शब्दांची) योजना समजावी. ३०

यावर शंका अशी-‘(ही) चार किंवा तीन (करणांची कार्ये) तन्मात्रांच्या अधीन आहेत असे मानता येत नाही, कारण तसे मानले, तर ती (तन्मात्रे) नित्य असल्यामुळे करणांच्या वृत्ती सतत उत्पन्न होत राहतील, असा प्रसंग ओढवेल आणि (करणांची ही कार्ये) कारणावाचून (आकस्मिक) उत्पन्न

अनुक्रमणिका

होतात असे मानले, तर त्यांचे नियमन करणारा हेतू नसल्यामुळे वृत्तींचे (एकमेकांत) मिश्रण [एका इंद्रियाच्या कार्याच्या वेळी दुसऱ्या इंद्रियाचे कार्य सुरू होऊन भलताच प्रसंग ओढवेल उदा. एखादे वेळी डोळा शब्दाचे ज्ञान करून घेण्यास प्रवृत्त होईल, तर दुसऱ्या वेळी कान रूपाचे ज्ञान करण्यास प्रवृत्त होईल.] होण्याचा प्रसंग ओढवेल. म्हणून (ग्रंथकार) या शंकेचे निरसन करण्यासाठी 'स्वां स्वां...' इत्यादी (कारिकेत) म्हणतो-

इंद्रिये एकमेकांचा गूढ अभिप्राय ओळखल्यामुळे आपापली कार्ये करतात. (शब्दशः- आपापल्या कार्यास प्राप्त होतात.) (या त्यांच्या प्रवृत्तीत) पुरुषाच्या उपयोगी पडावे (पुरुषार्थ), हाच त्यांचा हेतू असतो. करणाला कोण्या एका (याहून वेगळ्या) कर्त्याकडून कार्यास प्रवृत्त केले जात नाही.॥ ३१ ॥

(कारिकेच्या पहिल्या ओळीत) 'करणानि' (इंद्रिये) हा शब्द अध्याहृत आहे. ज्याप्रमाणे पुष्कळ शस्त्रधारी लोक शक्ती, [एक विशिष्ट असे या नावाचे आयुध.] लाठी, धनुष्य, कृपाण ही (शस्त्रे) धारण करून एकमेकांना संकेत करून शत्रूवर हल्ला चढवतात, त्यावेळी एकाचा अभिप्राय ओळखून दुसरा (युद्धास) प्रवृत्त होतो; मात्र हा (युद्धास) प्रवृत्त झालेला मनुष्य शक्तिधारी (शाक्तीक) असेल तर तो शक्तीच घेईल, पण लाठी वगैरे घेणार नाही. त्याप्रमाणे एका इंद्रियाचा गूढ अभिप्राय ओळखून- म्हणजे आपापले कार्य करण्याची तयारी जाणून- दुसरे इंद्रिय प्रवृत्त होते. म्हणून त्यांच्या प्रवृत्तीस (दुसऱ्याचा गूढ अभिप्राय) हेतू असल्यामुळे त्यांच्या कार्यात (एकमेकांत) गोंधळ निर्माण होण्याचा प्रसंग ओढवत नाही. म्हणून ग्रंथकार 'आपापल्या कार्यास प्राप्त होतात' असे म्हणतो.

यावर शंका अशी की, 'लाठीधारी इत्यादी लोक सचेतन असल्यामुळे परस्परांचा संकेत ओळखून कार्याला प्रवृत्त होतात हे ठीक आहे. परंतु करणे अचेतन असल्यामुळे अशा प्रकारे कार्यप्रवृत्त होण्यास उद्युक्त असणार नाहीत. त्यामुळे या करणांचा आधार कोणी तरी, हे करणांचे स्वरूप, हे यांचे सामर्थ्य, हा यांचा उपयोग 'असे जाणणारा (सचेतन) असला पाहिजे.' तिचे निरसन (ग्रंथकार) असे करतो- 'पुरुषाच्या उपयोगी पडावे हाच त्यांचा हेतू असतो. दुसऱ्या कोणत्या कर्त्याकडून ती करणे कार्यांस प्रवृत्त केली जात नाहीत.' भोग आणि मोक्ष अशा स्वरूपाचा पुरुषार्थच (मूळ स्वरूपात-कारणात) सूक्ष्म बीजावस्थेत असल्यामुळे (अनागतावस्थ) [सत्कार्यवादाच्या सांख्यसिद्धांतानुसार भोग आणि मोक्ष हे भविष्यकाळात होणारे असले तरी सूक्ष्म रूपाने गुणांतच प्रतिष्ठित आहेत, असा भावार्थ.] करणांना प्रवृत्त करतो. येथे त्यांचे स्वरूप जाणणारा कोणी [ईश्वर किंवा जीव असा.] वेगळा (सचेतन) कर्ता मानण्याचे कारण नाही. आणि हेच 'वत्सविवृद्धिनिमित्तम्' (५७ कारिका) येथे स्पष्ट करण्यात येणार आहे. ... ३१.

मागे [सांख्यकारिका ३१ मध्ये. ('स्वां स्वां प्रतिपद्यन्ते' इत्यादी')] 'करणे कोण्या वेगळ्या कर्त्याकडून प्रवृत्त केली जात नाहीत' असे म्हटले, त्या संदर्भात करणांचे प्रकार (त्यांच्या) कार्यांसह 'करणं त्रयोदशविधम्' इत्यादी (कारिकेत) सांगत आहे-

करणे तेरा प्रकारची असून 'ग्रहण करणे', 'धारण करणे' आणि 'प्रकाशित करणे' ही त्यांची कार्ये होत; आणि हे त्यांचे ग्रहण केले जाणारे (आहार्य), धारण केले जाणारे (धार्य) आणि प्रकाशित केले जाणारे (प्रकाश्य) असे कार्य दहा प्रकारचे आहे ...... ॥ ३२ ॥

अकरा इंद्रिये, बुद्धी आणि अहंकार अशी तेरा प्रकारची करणे आहेत. 'करण' म्हणजे एक प्रकारचे कारक; [कर्ता, कर्म, करण, संप्रदान, अपादान व अधिकरण ही सहा कारके आहेत. क्रिया घडवून आणणारे घटक या अर्थाने ही कारके आहेत.

अनुक्रमणिका

करण म्हणजे साधन हे त्यांपैकीच आहे.] आणि क्रियेत सहभागी झाल्याशिवाय कारक हे कारक ठरत नाही. म्हणून त्यांचा क्रियेतील सहभाग (शब्दशः-क्रियेत शिरणे) (ग्रंथकार) सांगतो.-

(करण हे) ग्रहण करणारे, धारण करणारे व प्रकाशित करणारे असते. त्यांपैकी वाणी इत्यादी कर्मेन्द्रिये आपापल्या विषयांचे आहरण करतात, ग्रहण करतात. म्हणजेच आपल्या क्रियेने (त्यांना) व्यापून राहतात. बुद्धी, अहंकार आणि मन मात्र आपल्या प्राण इत्यादी स्वरूपाच्या क्रियेने धारण करतात; आणि ज्ञानेंद्रिये विषयांना प्रकाशित करतात. 'ग्रहण करणे (आहरण), धारण करणे (धारण) इत्यादी क्रिया कर्मयुक्त असल्यामुळे त्यांचे कोणते आणि किती प्रकारचे?' असे विचारले, तर (ग्रंथकार) सांगतो-'आणि त्यांची कार्ये' इ. 'त्यांची' म्हणजे 'तेरा प्रकारच्या करणांची,' आणि 'कार्ये,' 'आहार्य' (ग्राह्य), 'धार्य' (धारण करण्यास योग्य) आणि 'प्रकाश्य' (प्रकाशित करण्यास योग्य) अशी (असून ती प्रत्येकी) दहा प्रकारची आहेत. 'आहार्य' म्हणजे 'व्याप्य' (म्हणजे क्रियेने व्यापण्याजोगे). कर्मेद्रियांची (अनुक्रमे) बोलणे, ग्रहण करणे, विहार करणे, मलविसर्जन करणे आणि आनंद घेणे ही आपापल्या विशिष्ट क्रियांनुसार प्राप्त होणारी कार्ये होत. आणि ती (प्रत्येकी) अलौकिक (दिव्य) आणि लौकिक (अदिव्य) अशी (दोन प्रकारची आहेत.) अशा रीतीने 'आहार्य' (एकूण) दहा [१. दिव्य वचन २. अदिव्य वचन ३. दिव्य आदान (घेणे) ४ अदिव्य आदान ५. दिव्य विहार. ६. अदिव्य विहार. ७. दिव्य उत्सर्ग (मलविसर्जन) ८. अदिव्य उत्सर्ग. ९. दिव्य आनंद १०. अदिव्य आनंद.] प्रकारचे आहे. त्याचप्रमाणे 'धार्य' सुद्धा अंतःकरणत्रयाच्या प्राणादिक स्वरूपाच्या क्रियेद्वारा (धारण केले जाणारे) शरीर पार्थिव इत्यादी [पार्थिव शरीराखेरीज आप्य, तेजस, वायवीय आणि आकाशीय म्ह. जलशरीर, अग्निशरीर, वायुशरीर आणि आकाशशरीर (अनुक्रमे) अशी अणखी चार प्रकारची शरीरे मानली आहेत.] (पाच प्रकारचे आहे.) ते पंचमहाभूतांच्या मिश्रणाने झालेले असते. शब्दादी पाच तन्मात्रांचा समुदाय पृथ्वी होय. आणि त्या पाच प्रकारच्या शरीरांचे दिव्य आणि अदिव्य असे (प्रत्येकी) दोन प्रकार म्हणून 'धार्य' सुद्धा दहा प्रकारचे आहे. त्याचप्रमाणे ज्ञानेंद्रियांचे शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध असे आपापल्या क्रियांनी व्यापण्याजोगे विषय आणि ते दिव्य आणि अदिव्य असे (प्रत्येकी दोन) प्रकारचे, मिळून दहा (प्रकारचे होते.) अशा प्रकारे 'प्रकाश्य' ही दहा प्रकारचे होय. ------ ३२.

तेरा प्रकारच्या करणांचे पोटविभाग (ग्रंथकार पुढील) 'अन्तःकरणम्-' इत्यादी (कारिकेत) असे सांगतो-

अंतःकरण (मन, बुद्धी, अहंकार असे) तीन प्रकारचे आहे. बाह्य करणे (पाच ज्ञानेंद्रिये आणि पाच कर्मेन्द्रिये अशी) दहा प्रकारची आहेत. त्यांपैकी) बाह्य करणे तीन अंतःकरणांचे विषय दाखवू न देतात. बाह्य करणे वर्तमानकाळात व्यवहार करणारी आहेत; (तर) अंतःकरण (भूत, वर्तमान आणि भविष्य) या तीन्ही काळांत कार्य करणारे आहे ------ ॥ ३३ ॥

अंतःकरण तीन प्रकारचे आहे. ते म्हणजे बुद्धी, अहंकार व मन. शरीराचे आत असते म्हणून त्याला 'अंतःकरण' म्हणतात. दहा प्रकारची बाह्य करणे, 'त्रयाचे' म्हणजे तीन अंतःकरणांचे 'विषयाख्य' म्हणजे 'विषय दाखवून देणारी' आहेत. याचा अर्थ ती विषयासंबंधीचे संकल्प, अभिमान आणि निश्चय या कार्यांची द्वारे (उपाय) होतात. त्यांपैकी ज्ञानेंद्रिये (विषयांच्या) आलोचनात्मक ज्ञानाने तर कर्मेंद्रिये आपापल्या योग्यतेप्रमाणे (विषयाला व्यापण्याची) क्रिया करून (अंतःकरणाचे) विषय दाखवून देणारे द्वार बनतात.

अनुक्रमणिका

बाह्य करणे आणि अंतःकरण यांतील दुसरा फरक (ग्रंथकार) सांगतो की, बाह्य इंद्रिये 'सांप्रतकाल' व्यवहार करणारी, तर अंतःकरण त्रिकाल-तीन्ही काळांत-कार्य करणारे आहे. 'सांप्रतकाल' म्हणजे वर्तमान काळ; 'बाह्यम्' म्हणजे बाह्य इंद्रिये. वर्तमानकाळाच्या जवळ असणारा भविष्यकाळ व भूतकाळ यांत घडणारे सुद्धा वर्तमानच आहे. म्हणून वाणीचा सुद्धा वर्तमानकाळ हाच विषय आहे.

अंतःकरण तीन्ही काळांत कार्य करणारे असते.' ते असे-उदा. नदीला पूर आला असताना ('येथे आता पाऊस नसूनही पूर्वी अन्यत्र वर कोठे तरी) पाऊस पडलेला असणार' भूतकाळी); धूर आहे त्याअर्थी येथे पर्वताच्या गुहेत अग्नी असला पाहिजे (वर्तमानकाळी); आणि दुसरा काही अडथळा नसताना (हि) ज्याअर्थी मुंग्या अंडी घेऊन फिरत आहेत, त्या अर्थी पाऊस पडणार आहे (भविष्यकाळी), असे (तीन्ही काळांत अंतःकरणाचे कार्य चालते) व त्यांना (म्ह. वर्तमान इ. ना) अनुकूल असे संकल्प, अभिमान आणि निश्चय होतात.

आणि वैशेषिकांच्या मते काल एकच आहे. तो भविष्यकाळ इत्यादी भिन्न व्यवहारांना प्रवृत्त करू शकत नाही. म्हणून हा काळ ज्या विशिष्ट उपाधींमुळे भविष्यकाळादिक व्यवहारांना प्राप्त होतो, ते उपाधीच भविष्यकाळादी व्यवहाराचे हेतू आहेत, असे (मानावे); निरर्थक (अन्तर्गड्डु) [अन्तर्गड्डु = 'Having worms within, unprofitable, useless (Sanskrit-English Dictionary by Sir. Monier- williams.)] असा 'काल' मानण्याचे कारण नाही असे सांख्यविचारवंतांचे मत आहे. म्हणून 'काल' असे वेगळे तत्त्व (येथे) स्वीकारलेले नाही. ------ ३३.

ज्यांचे विषय वर्तमानकालीन असतात अशा बाह्य इंद्रियांच्या विषयाचे (ग्रंथकार) 'बुद्धींद्रियाणि' इत्यादी (कारिकेत) विवरण करीत आहे-

त्यांपैकी ज्ञानेंद्रिये पाच असून त्यांचे विशेष (स्थूल) आणि अविशेष (सूक्ष्म) असे (द्विविध) विषय आहेत. (कर्मेन्द्रियांपैकी) वाणीचा शब्द हा विषय आहे; आणि इतरांचे मात्र (रूपादी) पाच विषय आहेत. ॥ ३४ ॥

ज्ञानेंद्रिये त्यांपैकी म्हणजे दहा इंद्रियांपैकी पाच असून त्याचे 'विशेष' आणि 'अविशेष' असे द्विविध विषय आहेत. याचा अर्थ- 'विशेष' म्हणजे स्थूल शब्दादी, शांत [सांख्यकारिका ३८ पहा.] घोर आणि मूढ स्वरूपाचे (व) पृथ्वी इत्यादिक; अविशेष म्हणजे तन्मात्रे-सूक्ष्म शब्दादिक. ('तन्मात्र' शब्दातील) 'मात्र'-शब्दाने त्यांचे महाभूतस्वरूप वगळणे अभिप्रेत आहे. विशेष आणि अविशेष मिळून 'विशेषाविशेष' (असे पद सिद्ध होते). ते ज्यांचे- ज्ञानेंद्रियांचे-विषय ती 'विशेषाविशेषयाणि.' त्यांपैकी ऊर्ध्वरेत
[ऊर्ध्व (रेतः) स्रोतः येषां ते ऊर्ध्वस्रोतसः-
ऊर्ध्वरेतस्त्वम् = अष्टविधमैथुनेच्छारहितत्वम् ।
'स्मरणं कीर्तनं केलिः प्रेक्षणं गुह्यभाषणम् ।
संकल्पो ऽ ध्यवसायश्च क्रियानिवृत्तिरेव च ॥
एतन्मैथुनमष्टांगं प्रवदन्ति मनीषिणः ॥'
-सारबोधिनी] (नैष्ठिक ब्रह्मचारी व संन्यासी) आणि योगी यांचे श्रवणेंद्रिय शब्दतन्मात्रांचे आणि स्थूल शब्दांचे ग्रहण करते. परंतु आपल्या सारख्यांचे (सामान्य लोकांचे) (श्रवणेन्द्रिय) स्थूल शब्दांचेच ग्रहण करते. याच प्रकारे त्यांची (म्हणजे अलौकिक पुरुषांची) त्वचा, स्थूल आणि सूक्ष्म (अशा दोन्ही प्रकारच्या) स्पर्शांचे ग्रहण करते. आपल्या सारख्यांची (त्वचा) मात्र स्थूल स्पर्शाचेच ग्रहण करते.

अनुक्रमणिका

त्याचप्रमाणे त्यांची व आपली नेत्रादिक (इंद्रिये) सुद्धा सूक्ष्म आणि स्थूल रूप वगैरे विषयांच्या ग्रहणाच्या बाबतीत (वेगवेगळ्या शक्तीची असतात) असे समजावे.

अशा रीतीने कर्मेंद्रियांपैकी 'वाणीचा शब्द हा विषय आहे.' म्हणजे स्थूल शब्द हा तिचा विषय आहे. कारण स्थूल शब्दाचे ती कारण आहे. पण शब्दतन्मात्राचे [यावरून सूक्ष्म शब्द हा वागिंद्रियाचा विषय नव्हे. ऊर्ध्वरेत व योगी पुरुषांचे बाबतीत व सामान्य लोकांचे बाबतीत याविषयी भेद नाही. वेदांताच्या पंचीकरणाहून सांख्याची प्रक्रिया थोडी वेगळी आहे.] ती कारण नसते. कारण शब्दतन्मात्र हे अहंकारापासून उत्पन्न होत असल्याने त्याचे (म्ह. शब्दतन्मात्राचे) आणि वाणी या इंद्रियाचे (अहंकार हे) एकच कारण असते. 'परंतु उरलेली' म्हणजे चार-गुदस्थान, जननेंद्रिय, हात आणि पाय या नावाची (कर्मेंद्रिये). ती पंचविषय आहेत. (म्हणजे त्यांची प्रत्येकी पाचही विषय आहेत.) कारण आणले जाणारे जे घटादिक, त्यांचे शब्दादी पाच [शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध.] विषय हे स्वरूपच आहे ------३४.

आता तेरा करणांमध्ये कोणती गौण कोणती मुख्य हे (ग्रंथकार) कारण देऊन (पुढील) 'सान्तःकरणा' इत्यादी (कारिकेत) सांगत आहे-

ज्याअर्थी अंतःकरणासह बुद्धी सर्व विषयांत अवगाहन करते, त्याअर्थी तीन करणे (म्ह. मन, अहंकार व बुद्धी) ही मुख्य असून उरलेली (म्हणजे बाह्य करणे) गौण आहेत ------ ॥ ३५ ॥

'द्वारि' [दारात उभा असलेला पुरुष किंवा दार असलेले घर हे प्रमुख आहे; तर दार हे साधन असल्यामुळे गौण आहे, असा अर्थ.] म्हणजे मुख्य; 'शेष' म्हणजे इतर. बाह्य इंद्रिये 'द्वार' म्हणजे गौण आहेत. त्यांनी आणलेल्या (म्ह. ग्रहण केलेल्या) सर्व विषयांत मन आणि बुद्धी यांनी सहित बुद्धी ज्या अर्थी अवगाहन करते, म्हणजे त्यांचा निश्चय करते, त्याअर्थी बाह्य इंद्रिये ही गौण असून अंतःकरणयुक्त बुद्धी ही मुख्य आहे. ------- ३५.

केवळ बाह्य इंद्रियांच्या तुलनेनेच बुद्धी ही मुख्य आहे, असे नसून अहंकार आणि मन हे जे 'द्वारि' म्ह. प्रमुख, त्यांच्यासुद्धा तुलनेने बुद्धी मुख्य आहे हे (ग्रंथकार पुढील) 'एते' ------ इत्यादी (कारिकेत) सांगत आहे-

हे (म्हणजे बाह्य इंद्रिये, मन आणि अहंकार) परस्परांहून भिन्न असलेले (सत्त्वादी) गुणांचे विकार दिव्यासारखे आहेत. (भोग आणि मोक्ष) हा जो पुरुषाचा सर्व विषय त्यांस प्रकाशित करून ते (त्यांना) बुद्धीच्या स्वाधीन करतात. ------ ॥ ३६ ॥

ज्याप्रमाणे गावातील (तलाठी वगैरे) अधिकारी कुटुंबधारकांकडून (किंवा-शेतकऱ्यांकडून) कर वसूल करून त्या प्रांताच्या अधिकाऱ्यास देतात आणि तो प्रांताधिकारी सर्वाधिकाऱ्याकडे (उदा. जिल्हाधिकाऱ्याकडे) सुपूर्त करतो आणि तो सर्वाधिकारी राजास देतो, त्याप्रमाणे बाह्य इंद्रिये (म्ह. पाच कर्मेंद्रिये आणि पाच ज्ञानेंद्रिये) (विषयाचे) आलोचनात्मक ज्ञान ग्रहण करून ते मनाकडे सुपूर्त करतात; आणि मन त्याविषयी संकल्प करून त्या विषयाला अहंकाराच्या स्वाधीन करते; आणि अहंकार 'हा माझा विषय आहे' असा निश्चय करून सर्वांची अध्यक्ष (म्ह. नियंत्रक) असलेल्या बुद्धीकडे सोपवितो. म्हणून (ग्रंथकाराने) म्हटले आहे.- '(भोग आणि मोक्ष हा जो) पुरुषार्थ त्यास प्रकाशित करून बुद्धीच्या स्वाधीन करतात'. बाह्य इंद्रिये, मन आणि अहंकार हे 'गुणविशेषाः' आहेत म्हणजेच गुणांचे म्हणजे सत्त्वरजतम यांचे विकार आहेत. परंतु ते जरी परस्परविरुद्ध स्वभावाचे असले तरी भोग आणि मोक्ष हा जो पुरुषार्थ

अनुक्रमणिका

त्यामुळे त्यांची एकवाक्यता (म्ह. अविरोधित्व) असते. उदा. वात, तेल आणि अग्नी हे पदार्थ (एकमेकांहून भिन्न आणि विरुद्ध स्वभावाचे असले तरी) अंधार नाहीसा करून (वस्तूचे) स्वरूप प्रकाशित करण्यासाठी दिव्यामध्ये एकत्र येतात. त्याप्रमाणे हे गुणांचे विकार एकत्र येतात, अशी (अर्थाची) योजना अभिप्रेत आहे. ------ ३६

'पण हे गुणांचे विकार विषयांना बुद्धीच्या स्वाधीन का करतात? त्याऐवजी बुद्धी, प्रमुख (द्वारि) असलेल्या अहंकार व मन यांच्या स्वाधीन त्यांना का करीत नाही?' असा आक्षेप घेतल्यास (ग्रंथकार) (पुढील) 'सर्वम्...' इत्यादी कारिकेत उत्तर देतो-

ज्या अर्थी बुद्धी पुरुषास सर्व विषयोपभोग प्राप्त करून देते आणि प्रकृती व पुरुष यांतील सूक्ष्म भेद व्यक्त करून दाखविते, त्याअर्थी तीच मुख्य आहे. ------ ॥ ३७ ॥

(भोग आणि मोक्ष या) पुरुषार्थाकडे (प्रकृतीला) प्रवृत्त करणारे या नात्याने (पुरुषार्थाचे) जे प्रत्यक्ष साधन ते 'प्रधान' होय; आणि याला (म्ह. पुरुषार्थाला) बुद्धी हे प्रत्यक्ष साधन असल्यामुळे तीच प्रधान आहे. उदा. राजाला द्रव्य मिळवून देण्याला प्रयक्ष साधन म्हणून सर्वाध्यक्ष हा अधिकारी प्रधान असतो. परंतु इतर ग्रामाधिकारी (पाटील, तलाठी) इत्यादी त्याच्या मानाने गौण असतात, त्याप्रमाणे. कारण बुद्धी [मनस्, बुद्धी व अहंकार हे तिघेही 'द्वारि' आहेत, पण त्यांच्यामध्येही बुद्धीच प्रमुख आहे, 'प्रधान' आहे.] पुरुषाच्या सान्निध्यामुळे त्याचे प्रतिबिंब पडल्यामुळे जणू तद्रूप बनून सर्व विषयांचे उपभोग पुरुषाला प्राप्त करून देते. सुख आणि दुःख यांचा अनुभव म्हणजे भोग; आणि तो बुद्धीत संभवतो. आणि बुद्धी जणू पुरुषस्वरूप झालेली असते. आणि बुद्धी पुरुषाला भोग घ्यावयाला लावते. ज्याप्रमाणे वस्तूचे दर्शन, संकल्प आणि ('मी पाहतो' हा) अभिमान असे त्या त्या रूपात परिणाम पावतात आणि बुद्धीत उतरतात, त्याप्रमाणे इंद्रियांची कार्येसुद्धा बुद्धीच्याच स्वतःच्या कार्याबरोबर म्हणजे निश्चयाबरोबर एकत्र येऊन (पुरुषाला भोगरूप अर्थ देण्याचे) कार्य करतात. किंवा ज्याप्रमाणे (सर्वाधिकाऱ्याच्या) स्वतःच्या सैन्याबरोबरच ग्रामाधिकारी इत्यादींचे सैन्य सर्वाधिकाऱ्याचे होते, त्याप्रमाणे सर्वांच्या म्हणजे शब्दादिकाच्या बाबतीत जो उपभोग तो (बुद्धी) पुरुषाला प्राप्त करून देते.

आता अशी शंका कोणी घेईल की, 'जर बुद्धी पुरुषाला सर्व विषयांचा उपभोग प्राप्त करून देते, तर (त्याची) केव्हाही (त्यातून) सुटका (मोक्ष) होणार नाही.' [म्हणजे त्याला मोक्ष मिळणार नाही.] यावर (ग्रंथकार) म्हणतो-' आणि तीच त्याला मोक्षही मिळवून देते. नंतर ती प्रकृती यात भेद (म्ह. विवेक) 'विशिनष्टि' म्हणजे करते. (येथे पुनरुक्तीचा दोष नाही; कारण) जसे, 'ओदनपाकं पचति' [प्रधानपुरुषान्तर याचा अर्थ प्रधान व पुरुष यांच्यांतील भेद, फरक. 'विशिनष्टि' याचा शब्दशः अर्थ 'वेगळा करते'. त्यामुळे वाक्यात 'प्रधान व पुरुष यांच्यात बुद्धी फरक वेगळा करते' अशी द्विरुक्ती आहे, अशी कोणी शंका घेईल. त्यावर हे उत्तर आहे. ओदन = भात; पाक = शिजवणे. 'ओदनपाक' म्ह. भात शिजविण्याची क्रिया. त्यापुढे 'पचति' याचा अर्थ 'करतो' असा घ्यावयाचा, 'शिजवतो' असा घ्यावयाचा नाही; म्हणजे द्विरुक्तिदोष टळेल. त्याप्रमाणे येथे 'विशिनष्टि' याचा अर्थ 'करतो' असा घ्यायचा, 'फरक करतो / वेगळे करतो' असा घ्यायचा नाही; असा भावार्थ.] या प्रयोगात तो नाही. याने मोक्ष हा पुरुषार्थ दाखविला.

यावर कुणी अशी शंका घेईल की, 'प्रकृती आणि पुरुष यांतील भेद हा (बुद्धीने) केला जाणारा असल्यामुळे तो अनित्य आहे त्यामुळे [बुद्धीने केलेल्या प्रकृतिपुरुषविवेकामुळे मोक्ष मिळत असल्यामुळे तो 'कार्य' होय; आणि प्रत्येक कार्य अनित्य असल्यामुळे मोक्षही अनित्य आहे असे होईल, असा आक्षेप.] (म्ह. त्या भेदामुळे) मिळणारा मोक्षही अनित्य होईल'. याला (ग्रंथकार) 'सूक्ष्म' (अंतरम्) असे उत्तर देतो. ते अंतर सूक्ष्म म्हणजे 'दुर्लक्ष्य' (लक्षात येण्याला अत्यंत

अनुक्रमणिका

कठिण) आहे, असा अर्थ. 'विकारयुक्त प्रकृती वेगळी मी वेगळा' असा वस्तुतः असणाराच जो भेद अविवेकामुळे जणू नाहीच असा भासतो, त्यावर बुद्धी प्रकाश [तो भेद खरा आहे, असे दाखविते; बोध करून देते. त्यामुळे पुरुषाचा अविवेक गळून पडतो आणि स्वतंत्रतेचा त्यास बोध होतो.] पाडते, तो (भेद) निर्माण करीत नाही की ज्यामुळे ('निर्माण होणारा') असल्यामुळे तो अनित्य ठरावा असा भावार्थ. (येथे बुद्धीने प्रकृती व पुरुष यांत भेद) करणे, म्हणजे (फक्त त्या भेदाचे) प्रतिपादन करणे (किंवा, तो भेद दाखवून देणे) असते.. ३७

तेव्हा अशा रीतीने करणांचे वर्गीकरण करून (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) त्यांपैकी स्थूल (विशेष) आणि सूक्ष्म (अविशेष) विषयांचे वर्गीकरण करीत आहे-

तन्मात्रे ही सूक्ष्म आहेत. त्या पाचांपासून [शब्दतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र इत्यादी.] **पाच महाभूते झाली. यांना स्थूल ('विशेष') असे म्हटले आहे. कारण (काही) 'शांत', (काही) 'घोर' आणि (काही) 'मूढ' आहेत ...... ॥ ३८ ॥**

शब्दादिक तन्मात्रे ही सूक्ष्म असतात. आणि त्यांमध्ये 'शांतत्व' इत्यादी उपभोगण्यास योग्य असा कोणताही विशेष नसतो, हाच 'मात्र' शब्दाचा अर्थ आहे. 'अविशेष' सांगितल्यावर (ग्रंथकार) विशेष (म्ह. स्थूल पदार्थ) सांगताना त्यांची उत्पत्ती अशी निवेदन करतो-

त्यांचेपासून म्हणजे तन्मात्रांपासून अनुक्रमाने [शब्दतन्मात्रांपासून आकाश, स्पर्शतन्मात्रांपासून वायू, रूपतन्मात्रांपासून अग्नी, रसतन्मात्रांपासून जल आणि गंधतन्मात्रांपासून पृथ्वी उत्पन्न होते.] एक, दोघे, तीन, चार आणि पाच यांपासून 'भूते' म्हणजे आकाश, वायू, अग्नी, पाणी व पृथ्वी ही पाच (महाभूते) उत्पन्न होतात. पाचांपासून म्हणजे तन्मात्रांपासून. 'तन्मात्रांपासून महाभूते उत्पन्न होऊ द्यात. (त्यांचा) विशेषत्वाशी काय संबंध आला?' याचे उत्तर (ग्रंथकार) 'यांना 'विशेष' ['अनुभवयोग्यैः सुखदुःखमोहरूपैर्धर्मैर्विशिष्यन्त इति विशेषाः'- यथाहुः-

'शब्दः स्पर्शश्च रूपं च रसो गन्धश्च तत्क्रमात् ।
तन्मात्राणां विशेषाः स्युः स्थूलभावमुपागताः ॥

इति ।-सारबोधिनी (पृ. ३८८)] असे म्हटले आहे' असे देतो. का? तर ती 'शान्त, घोर आणि मूढ आहेत.'

'शान्ता घोराश्च मूढाश्च' यातील एक 'च' हा शब्द 'कारण' या अर्थी व दुसरा 'समुच्चय' या अर्थी आहे. कारण स्थूल आकाशादिकांमध्ये काही सत्त्वगुणप्रधान असल्यामुळे 'शांत' म्हणजे सुखकर, प्रसन्न, हलकी आहेत. काही रजोगुणप्रधान असल्यामुळे 'घोर' म्हणजे दुःख देणारी चंचल आहेत. तर काही तमोगुणप्रधान असल्यामुळे 'मूढ' म्हणजे विषण्ण (मोहात्मक) जड आहेत. ती ही (पंचमहाभूते) परस्परांहून भिन्न म्हणून अनुभवाला येत असून त्यांना 'विशेष' व 'स्थूल' म्हटले जाते. परंतु तन्मात्रे आपणासारख्या [ऊर्ध्वरेत अशा अलौकिक योग्यांना मात्र त्यांचा अनुभव येतो, असे सांख्यतत्त्वज्ञ मानतात.] (सामान्य) लोकांना परस्परांहून भिन्न म्हणून अनुभवता येत नाहीत, म्हणून त्यांना 'अविशेष' व 'सूक्ष्म' असे म्हटले जाते. ... ३८.

या विशेषांचे पोटभेद (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) सांगत आहे-

सूक्ष्म, आईवडिलांपासून उत्पन्न होणारे आणि (पंच) महाभूते, असे विशेष तीन प्रकारचे आहेत. त्यांपैकी सूक्ष्म हे नित्य असून आईवडिलांपासून उत्पन्न होणारे (विशेष म्ह.) स्थूल देह नाश पावणारे [सांख्यचंद्रिकाकार म्हणतो की, 'उपलक्षणेने तिसरे विशेष जी पंचमहाभूते ती ही प्रलयकाळी नाश पावतात.'] आहेत. ॥ ३९ ॥

विशेष (म्हणजे स्थूल पदार्थ) तीन प्रकारचे आहेत. ते विशेषाचे प्रकार (ग्रंथवार) सांगतो- 'सूक्ष्माः' इत्यादी शब्दांतून. सूक्ष्मदेह अनुमानाने [सूक्ष्म देह प्रत्यक्ष दिसत नाहीत. त्यांचे ज्ञान अनुमानाने होते. या जन्मात केलेल्या पापपुण्याचे फळ मरणोत्तर दुसऱ्या देहाला भोगावे लागणार. त्या अर्थी सूक्ष्म देह मानणे अनुमानाने प्राप्त होते, असा भावार्थ.] समजले जाणारे आहेत. मातापितरांपासून उत्पन्न झालेले (देह) सहा कोशांनी युक्त आहेत; त्यांत केस, रक्त आणि मांस हे (तीन कोश) आईपासून आणि स्नायू, हाडे व मज्जा हे (तीन) पित्यापासून, असा (तो) सहांचा समूह (होतो). 'प्रभूतानि' याचे स्पष्टीकरण 'प्रकृष्ट- म्हणजे अर्थात मोठी भूते' (पंच महाभूते) असे असून त्यांच्यासह (सूक्ष्म व मातापितृज हे विशेष होतात) असा अर्थ. सूक्ष्म शरीर हा एक विशेष. मातापित्यापासून निर्माण होणारे (स्थूल शरीर) हा दुसरा आणि महाभूते हा तिसरा महाभूतांच्या वर्गात घट इत्यादींचा समावेश होतो. सूक्ष्म आणि मातापित्यांपासून आलेल्या देहांतील फरक (ग्रंथकार) सांगतो- 'सूक्ष्माः' (इत्यादी) असे. 'तेषां' म्हणजे 'या विशेषांच्या मध्ये' जे सूक्ष्म आहेत ते नियत म्हणजे नित्य होत; परंतु मातापित्यांपासून निर्माण होणारे निवृत्त होतात [२८२. नाश पावलेले देह जे जमिनीत पुरले जातात त्यांची माती होते (रसान्ताः). जे देह जाळण्यात येतात त्यांची राख होते(भस्मान्ताः). जे क्रूर प्राण्यांच्या तोंडात जातात त्यांची विष्ठा होते-(विष्ठान्ताः), असा भावार्थ.] (म्ह. नाश पावतात) ते मातीत मिसळून जातात, किंवा त्यांची राख होते किंवा विष्ठा होते, असा अर्थ. ... ३९.

सूक्ष्मशरीराला (इतरांपासून) वेगळे करून (ग्रंथकार) 'पूर्वोत्पन्नम्' इत्यादी (कारिकेत ते) सांगतो-

सूक्ष्मशरीर पूर्वी (म्हणजे पहिल्या सृष्टीच्या आरंभी) उत्पन्न झाले असून ते अप्रतिहत (म्हणजे कुठेही कुंठित न होणारे), नित्य आणि महत्-तत्त्वापासून तन्मात्रांपर्यन्त संचार करणारे आहे. ते स्वतः उपभोगशून्य असून (धर्म, अधर्म इ) भावांनी युक्त होऊन (बुद्धिद्वारा अनेक स्थूल देहांत) फिरत असते...... ॥ ४०॥

पूर्वोत्पन्न म्हणजे प्रकृतीने पहिल्या सृष्टीच्या वेळी प्रत्येक पुरुषात एक असे उत्पन्न केलेले, असक्त म्हणजे अप्रतिहत, कोठेही कुंठित न होणारे, शिळेमध्येसुद्धा ते प्रवेश करते. नियत ['नियत' याचा अर्थ पं. नारायण तीर्थ यांनी सांख्यचंद्रिकेत 'मर्यादित' म्ह. प्रत्येक पुरुषाशी संबद्ध (Limited), म्हणून प्रत्येक पुरुषास स्वतंत्र असा दिला आहे.] (नित्यं) म्हणजे आदिसृष्टीपासून महाप्रलयापर्यंत ते असते. 'महदादिसूक्ष्मपर्यतम्' ('महत्तत्त्वापासून तन्मात्रांपर्यंत') याचा अर्थ महत्, अहंकार, अकरा इंद्रिये, पाच तन्मात्रे येथपर्यंत या सर्वांचा समुदाय [सूक्ष्म देहाला हात, पाय इत्यादी अवयव नाहीत.] हेच सूक्ष्म शरीर 'शांत', 'घोर' आणि 'मूढ' अशा इंद्रियांनी युक्त असल्यामुळे त्यालाही 'विशेष' [जरी सूक्ष्म शरीर 'सूक्ष्म' असले तरी तन्मात्रांप्रमाणे ते अविशेष नाही. कारण ते शांत, घोर, मूढ इत्यादी विशेषांनी युक्त असलेल्या इंद्रियांनी संपन्न असल्यामुळे 'विशेष' आहे, असा भावार्थ.] असे म्हटले आहे.

शंका- 'हेच (म्ह. सूक्ष्म) शरीर पुरुषाच्या भोगाचे आश्रयस्थान असू दे. प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या सहा कोशांनी युक्त असलेल्या (स्थूल) शरीराची काय आवश्यकता आहे?' यावर (ग्रंथकार) उत्तर देतो- 'संसरति' [यालाच आपण जन्म आणि मरण असे म्हणतो. पहा-

'पुनरपि जननं पुनरपि मरणं पुनरपि जननीजठरे शयनम् ।
इह संसारे खलु दुस्तारे कृपयाऽपारे पाहि मुरारे ॥

अनुक्रमणिका

-शंकराचार्य ('भज गोविन्दम्')] ('एका देहातून दुसऱ्यात संचार करते.') म्हणजे पुन्हा पुन्हा, घेतलेले सहा कोशांचे शरीर (हे) (सूक्ष्म शरीर) सोडते आणि पुन्हा पुन्हा ते घेते. का? तर 'निरुपभोग' असल्यामुळे; म्हणजे सहा कोशांनी युक्त अशा भोगांचे आश्रयस्थान असलेल्या (स्थूल) शरीरावाचून, भोग घेण्यास सूक्ष्म शरीर असमर्थ असते. त्यामुळे ते (स्थूल देहांतून) फिरत राहते.

यावर कोणी शंका घेईल की, 'संसार (एका देहातून दुसऱ्या देहात जाणे) हा पुण्य आणि पाप यांच्यामुळे प्राप्त होणारा आहे. आणि सूक्ष्म शरीराचा त्याच्याशी (म्ह. पुण्यपापांशी) संबंध नसतो. तर ते कसे एका देहातून दुसऱ्यात असे फिरत राहते?' याला (ग्रंथकार) उत्तर देतो- 'भावांनी युक्त होऊन.' याचा अर्थ धर्म, अधर्म, ज्ञान, अज्ञान, वैराग्य, आसक्ती, ऐश्वर्य आणि ऐश्वर्याभाव हे भाव आहेत. त्यांच्याशी संबद्ध बुद्धी असते तर त्या (बुद्धी) शी संबंधित सूक्ष्म शरीर असते. म्हणून तेही भावयुक्त असते. याला दृष्टांत सुगंधी चाफ्याची फुले ठेवलेल्या वस्त्राचा ते ज्याप्रमाणे त्या फुलांशी संबंध आल्यामुळे सुगंधित होते, त्याप्रमाणे या (धर्म इत्यादी) भावांशी संबंध आल्यामुळे सूक्ष्म शरीर स्थूल देहातून फिरत असते.

आता असे विचाराल की, 'प्रकृतीप्रमाणे ते सूक्ष्म शरीर महाप्रलयातही का टिकत नाही?' याला (ग्रंथकार) उत्तर देतो- 'लिङ्गम्.' (याची व्युत्पत्ती- लयं गच्छति इति) लयाला जाते ते हे (सूक्ष्म शरीर या अर्थाने) लिंग असण्याचे कारण ते हेतुयुक्त (म्ह. कारणापासून उत्पन्न झालेले) आहे, असा भावार्थ. ४०

यावर अशी शंका कोणी घेईल की, 'अहंकार व इंद्रिये यांचेसह बुद्धी एकटी का (देहादेहातून) फिरत राहत नाही? जे (प्रत्यक्ष या) प्रमाणाने उपलब्ध नाही त्या सूक्ष्म शरीराची काय जरूर?' यावर (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) म्हणतो-

ज्याप्रमाणे (भिंत, कागद इ.) आधारावाचून चित्र किंवा खांब इत्यादींवाचून सावली राहत नाही, त्याप्रमाणे विशेष अशा (सूक्ष्म शरीरा) वाचून[हा अर्थ वाचस्पतिमिश्रांनी केला आहे.] **बुद्ध्यादिक (लिङ्गम्) निराधार असे राहत नाही**. [किंवा-सूक्ष्म शरीर (लिङ्गम्) स्थूल शरीरावाचून (विना विशेषैः) निराधार असे राहत नाही, असा अर्थ.] ------ **॥ ४१ ॥**

'लिङ्ग' म्हणजे बुद्ध्यादिक. (त्याची व्युत्पत्ती-) लिंगनाद म्हणजे (प्रकृतीचे) 'ज्ञान करून देते- यावरून' (लिंग शब्द सिद्ध झाला.) ते (बुद्ध्यादिक) निराधार असे राहू शकत नाही. जन्म आणि मरण यांच्या मध्यंतरात बुद्ध्यादिक वर्तमान शरीराच्या आधाराने [ही अनुमानाची 'प्रतिज्ञा' आहे.] असतात. ज्याअर्थी ते (बुद्ध्यादिक) वर्तमान पाच तन्मात्रांनी युक्त असून बुद्ध्यादिक असतात, त्याअर्थी.[हा अनुमानातील 'हेतू' आहे.] उदाहरणार्थ-प्रत्यक्ष दिसणारे बुद्ध्यादिक (वर्तमानकालीन- त्या वेळच्या शरीराच्या आधाराने [हे अनुमानातील 'उदाहरण' आहे. वरील अनुमानातून मेल्यानंतर पुनर्जन्म होईपर्यंत बुद्ध्यादिकांना तत्कालीन देह आधाराला लागतो हे सिद्ध केले. हा तत्कालीन देह म्हणजेच सूक्ष्म शरीर.]) असतात.

'विना विशेषैः' ('विशेषांवाचून') म्हणजे सूक्ष्म शरीरावाचून, असा अर्थ. आणि याविषयी आप्तवचनही असे आहे- 'आंगठ्याएवढ्या पुरुषाला यमाने बळाने खेचून ['अंगुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चकर्ष यमो बलात्'- महाभारत (वनपर्व सावित्र्याख्यान)] घेतले. येथे 'अंगुष्ठमात्र' ('आंगठ्याएवढे') या पदाने पुरुषाची सूक्ष्मता['पुरुष' म्हणजे सूक्ष्म शरीर, याची सूक्ष्मता.] सूचित होते. आत्म्याला खेचून घेणे अशक्य असल्याने (येथे) पुरुष म्हणजे

अनुक्रमणिका

सूक्ष्म शरीरच होय. कारण ‘पुरि’ म्हणजे स्थूल शरीरात ‘शेते’ (म्हणजे झोपते, राहते) (या व्युत्पत्त्यर्थाने) ते (सूक्ष्म-शरीर) सुद्धा पुरुष आहे------ ४१.

अशा रीतीने सूक्ष्म शरीराचे अस्तित्व सिद्ध केल्यावर ते कसे आणि कोणत्या हेतूने (देहादेहातून) फिरते, या दोन्ही गोष्टी (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) सांगतो-

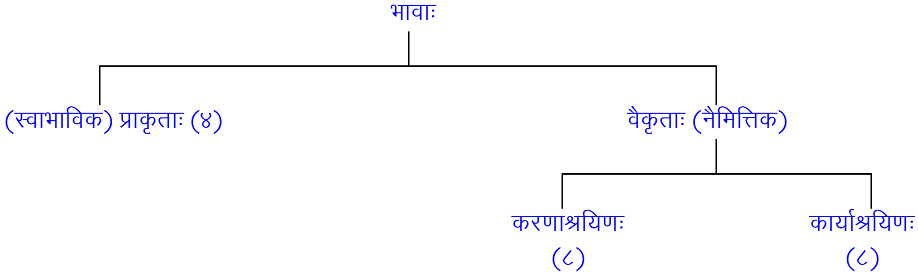
हे सूक्ष्म शरीर (भोग व मोक्ष हे) पुरुषार्थ सिद्ध व्हावेत म्हणून, (धर्मादी) निमित्त आणि (धर्मादिकांचेही कारण) नैमित्तिक यांच्याशी संबद्ध होऊन प्रकृतीच्या व्यापकत्वामुळे (किंवा-प्रभुत्वामुळे) नटांप्रमाणे [नट ज्याप्रमाणे नाना प्रकारची पात्रे होऊन रंगभूमीवर वावरतो, त्याप्रमाणे देवादींची शरीरे धारण करून सूक्ष्म देह येथे फिरत असतो; एकामागून अनेक संसार थाटत असतो.] **(विविध रूपांत प्रकट होते....... ॥ ४२ ॥**

(‘पुरुषार्थहेतुक’ म्हणजे) पुरुषाच्या भोगमोक्षाच्या हेतूने प्रवृत्त झालेले. ‘निमित्त’ म्हणजे धर्मादिक आणि ‘नैमित्तिक’ म्हणजे त्या त्या ‘निकाया’ मध्ये (म्ह. प्राण्यांच्या स्थूल शरीरामध्ये) आपापल्या योग्यतेप्रमाणे (सत्त्व, रजतमोगुणांनुसार) सहा कोशांनी युक्त अशी शरीरे धारण करणे. (हे शरीरधारण ‘नैमित्तिक’ म्हणण्याचे) कारण ते धर्मादिक कारणामुळे (‘निमित्ता’ मुळे) निर्माण होत असते. असे ‘निमित्त’ आणि ‘नैमित्तिक’ त्यांचे ठिकाणी जो प्रसंग म्हणजे दृढ संबंध (किंवा आसक्ती) (म्हणजे निमित्तनैमित्तिकप्रसंग) त्यामुळे लिंग म्हणजे सूक्ष्म शरीर नटाप्रमाणे प्रकट होते, ज्याप्रमाणे नट विविध भूमिका घेऊन कधी परशुराम, [वीरचरित इत्यादी नाटकांत.] तर कधी युधिष्ठिर, [वेणीसंहार इत्यादी नाटकांत.] तर कधी वत्सराज [रत्नावली, स्वप्नवासवदत्त इ. नाटकांत.] (उदयन) होतो, त्याप्रमाणे सूक्ष्म शरीर ते ते विविध स्थूल शरीर धारण करून कधी देव, कधी मनुष्य, कधी पशू, तर कधी वनस्पती होते, असा भावार्थ. ‘परंतु अशा प्रकारचा प्रभाव त्याला कोठून मिळतो?’ असे विचाराल तर (ग्रंथकार) म्हणतो-‘प्रकृतीच्या सर्वव्यापकत्वामुळे’. आणि याला (पोषक) पुराणवचन असे आहे-‘प्रकृती ही सर्वव्यापक (विश्वरूप) असल्यामुळे असा अद्‌भुत चमत्कार होऊ शकतो’ ... ४२

‘निमित्तनैमित्तिकप्रसंगेन’ असे जे (वरील कारिकेत) म्हटले, त्यातील ‘निमित्त’ आणि ‘नैमित्तिक’ यांचे वर्गीकरण (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) सांगतो-

(सांख्यशास्त्रानुसार) धर्मादी (आठ) भाव

२९८. हे खालील कोष्टकावरून स्पष्ट व्हावे--



‘सांसिद्धिक’ अर्थात ‘प्राकृतिक’ (म्ह. स्वाभाविक) आणि वैकृत (नैमित्तिक) असे द्विविध होत. हे (भाव) बुद्धीच्या आश्रयाने राहतात आणि (गर्भाशयात प्रविष्ट झालेले रेत इ.) कललादिक भाव हे शरीराच्या आश्रयाने राहतात असे दिसून येते. ॥ ४३ ॥

अनुक्रमणिका

वैकृत म्हणजे वैकृतिक, म्हणजेच नैमित्तिक. प्राकृतिक म्हणजे स्वाभाविक, म्हणजेच सांसिद्धिक भाव. उदाहरणार्थ, सृष्टीच्या आरंभी पहिले विद्वान भगवान कपिल हे महामुनी धर्म, ज्ञान, वैराग्य आणि ऐश्वर्य यांनी संपन्न असेच जन्मास आले, असे स्मृतिग्रंथांत म्हटले जाते. वैकृत भाव असांसिद्धिक होत. म्हणजेच ते (देवतेची आराधना इत्यादी) साधनांचा अवलंब करून निर्माण होतात. उदा. वाल्मीकी इत्यादी महर्षींचे (भाव). याचप्रमाणे अधर्म, अज्ञान, आसक्ती, ऐश्वर्याभाव हेही प्राकृतिक आणि वैकृतिक असे दोन प्रकारचे होत. 'हे कुठे दिसून येतात?' असे विचाराल तर (ग्रंथकार) म्हणतो-'ते करणाच्या आश्रयाने राहतात.' 'करण' म्हणजे बुद्धी, (तसेच) 'कार्य' म्हणजे शरीर त्यांच्या आश्रयाने राहणारे. (म्हणजे अनुक्रमे करणाश्रयी व कार्याश्रयी होत.)

त्याच्या (म्ह. शरीराच्या) अवस्था-कलल (म्ह पित्याचे वीर्य आणि मातेचे रक्त याचा संबंध), बुद्बुद (सूक्ष्म स्फोट), मांस, पेशी, हात, अंड इत्यादी अवयव (बोटे इत्यादी पोट-अवयव) या (गर्भस्थ) होत. त्यातून (गर्भातून) बाहेर आलेल्या बालकाच्या शैशव, कौमार्य, तारुण्य आणि वार्धक्य या (चार) अवस्था होत. (हे शरीराच्या आश्रयाने राहणारे नैमित्तिक भाव).---- ४३

'निमित्त' आणि 'नैमित्तिक' हे समजले; पण 'कोणत्या निमित्ताचे कोणते नैमित्तिक?' असे विचाराल, तर (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) सांगतो-

धर्माने [याचे स्पष्टीकरण पूर्वी आले आहे. 'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयसप्राप्तिः स धर्मः' अशी व्याख्याही दिली आहे. सारबोधिनीटीकेत केवल शुद्ध असे परहिंसावर्जित जप इत्यादी साधन आणि याग इत्यादी याला 'धर्म' असे म्हटले आहे.] **(म्ह. धर्माच्या अनुष्ठानाने) (सूक्ष्म देहाला) वरची** [वरची गती (ऊर्ध्वं गमनम्) म्हणजे (१) ब्राह्म, प्राजापत्य, ऐंद्र, गांधर्व, याज्ञ, पितृलोक इ. लोकांत गती असे सारबोधिनीटीकेत म्हटले आहे. (२) या जन्मीसुद्धा ऊर्ध्वम् म्हणजे श्रेष्ठ, अखंड समाधानाची स्थिती, निरहंकार, आनंद याची प्राप्ती होते असा अर्थ होईल.] **गती मिळते अधर्माने** [अधर्म म्हणजे धर्माच्या उलट. ज्याने अभ्युदय (ऐहिक समृद्धी) व निःश्रेयस (परम कल्याण) मिळत नाहीत तो अधर्म. शास्त्रनिषिद्ध आचरण, परपीडा इत्यादी हा अधर्म होय, असे सारबोधिनीटीकेत म्हटले आहे.] **खालची** [कनिष्ठ किंवा खालची गती म्हणजे (१) रौरव, महारौरव, वहिन, वैतरणी, कुंभीपाक, तामिस्र, अंधतामिस्र इ. नरक लोक असे स्पष्टीकरण सारबोधिनीटीकेत दिले आहे. (२) अतल, वितल, महातल, सुतल, तलातल, रसातल, पाताल इत्यादी लोक असे स्पष्टीकरण वरील टीकेच्या तळटीपेत दिले असून पं. द. वा. जोग यांनीही ते स्वीकारले आहे.] **गती मिळते; आणि ज्ञानाने** [१) आत्मसाक्षात्कार-सारबोधिगी २) प्रकृतिपुरुषाच्या भिन्नतेचे निश्चित ज्ञान म्ह. विवेकज्ञान.-द. वा. जोग.] **मोक्ष मिळतो. आणि याउलट (म्ह अज्ञानाने) बंध प्राप्त होतो. ॥ ४४ ॥**

'धर्माने वरची गती मिळते' म्हणजे स्वर्ग [भूः, भुवः, स्वः, महः, जनः, तपः, सत्यम् या लोकांमध्ये.] इत्यादी लोकांमध्ये जाणे होते. 'अधर्माने खालची गती मिळते,' म्हणजे सुतल इत्यादी लोकांमध्ये (जाणे होते). 'आणि ज्ञानाने मोक्ष प्राप्त होतो.' जोपर्यंत (पुरुष) विवेकज्ञान प्राप्त करून घेत नाही, तोपर्यन्तच प्रकृती कार्य करत असते; आणि विवेकज्ञान झाल्यावर कृतकृत्य झाल्यामुळे विवेकज्ञान झालेल्या पुरुषापासून निवृत्त होते. याबद्दल असे म्हटले आहे की, 'विवेकज्ञान होईपर्यन्त प्रकृतीची हालचाल (प्रवृत्ती) चालू असते.' याउलट म्हणजे हे सत्य विवेकज्ञान नसल्यामुळे ['शरीर, मन, बुद्धी हेच मी आहे' असा अध्यास असल्यामुळे.] बंध प्राप्त होतो. आणि तो बंध तीन प्रकारचा आहे- प्राकृतिक, वैकृतिक आणि दाक्षिणक. त्यांपैकी जे प्रकृतीला आत्मा समजून तिची उपासना करतात त्यांचा बंध 'प्राकृतिक' होय. त्याबद्दल पुराणात, प्रकृतीकडे सर्व लक्ष असलेल्यांना उद्देशून असे म्हटले आहे- 'प्रकृतीचे चिंतन करणारे संपूर्ण एक लक्ष वर्षेपर्यन्त (बद्ध होऊन) पडलेले असतात.' जे विकारांचीच म्हणजे पंच महाभूते, इंद्रिये, अहंकार, बुद्धी यांचीच पुरुष समजून उपासना करतात, त्यांचा 'वैकारिक' बंध असतो. त्यांच्याबद्दल (पुराणात) असे म्हटले आहे- 'इंद्रियांचे चिंतन करणारे दहा मन्वंतरापर्यंत[मनवः = स्वायंभुवादयः, तेषां अन्तरम् = अवकाशः = मन्वंतरम्. चार युगे x ७१ इतका कालावधी.] येथेच (बद्ध होऊन) राहतात. जे महाभूतांची (आत्मा समजून)

अनुक्रमणिका

उपासना करतात. ते संपूर्ण शंभर मन्वंतरांपर्यन्त आणि अहंकाराची उपासना करणारे हजार मन्वंतरांपर्यन्त (बद्ध होऊन) राहतात. बुद्धीची (आत्मा समजून) उपासना करणारे संतापापासून मुक्त होऊन दहा हजार मन्वंतरांपर्यन्त (बद्ध होऊन) राहतात.' 'हे वैकृतिक बंध असलेले लोक वस्तुतः 'विदेह [अशीही त्यांना संज्ञा आहे.] असतात.'

इष्ट [इष्ट- एकाग्निकर्महवनं त्रेत्यायां यच्च हूयते ।
अंतर्वेद्यां च यद्दानमिष्टं तदमिधीयते ॥] (म्ह. अग्निहोत्रादी यज्ञयाग) आणि पूर्त [पूर्त-वापीकूपतडागादि देवतायतनानि च । अन्नप्रदानमारामाः पूतमध्यीः प्रचक्षते ॥
पहा-'इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठं-' इ. (मुण्डकोपनिषद् १, २, १०)] (म्ह. वापी, कूप, तलाव, बागा इ. लोकोपयोगी सत्कर्मे) करणारांना दाक्षिणक [(१) हे कर्मठ लोक दक्षिणायन मार्गाने चंद्रलोकी जातात; म्हणून त्यांना
'दाक्षिणक' बंध निर्माण होतो.
किंवा (२) दक्षिणासंबद्धा दाक्षिणकाः'-
दक्षिणायां प्रसृतः दाक्षिणकः- सारबोधिनी.
म्हणजे कर्मसमाप्तीनंतर जे द्रव्य दान
म्हणून दिले जाते त्या संबंधीचा (बंध).] हा बंध असतो. कारण पुरुषतत्त्व न जाणणारा इष्टापूर्त करणारा (दानशूर), त्याच्या मनावर वासनेचा पडदा असल्याने बंधनात अडकतो ------ ४४

वैराग्यामुळे प्रकृतीत (व तिच्या कार्यात) (मनुष्याचा) लय होतो. रजोगुणापासून निर्माण होणारी जी आसक्ती, तिच्यामुळे (जन्ममरणरूपी) संसार निर्माण होतो (किंवा-कामक्रोधादीपासून संसार होतो). ऐश्वर्यामुळे (कोणत्याही) इच्छेचा बाध होत नाही; आणि याउलट (ऐश्वर्याभावामुळे) त्याविरुद्ध स्थिती (म्ह इच्छेचा बाध) संभवते. ------ ॥ ४५ ॥

'वैराग्यामुळे प्रकृतीत लय होतो' याचा अर्थ पुरुषाचे तत्त्व न जाणणाऱ्या माणसाचा केवळ वैराग्यामुळे प्रकृतीत लय होतो, असा आहे. 'प्रकृति' या शब्दाने प्रकृतीचे कार्य असलेला महत्-तत्त्व, अहंकार, महाभूते, इंद्रिये ही समजावीत. त्यांचे ठिकाणी आत्मबुद्धी ठेवून त्यांची उपासना केल्यास त्यांमध्ये लय होतो. राजस (= रजोगुणामुळे उत्पन्न) आसक्तीमुळे संसार उत्पन्न होतो. येथील 'राजस' या शब्दावरून रजोगुण हा दुःखदायक असल्यामुळे संसाराची दुःखमयता सूचित केली आहे. ऐश्वर्यामुळे[अणिमादी सिद्धी.] बाध होत नाही,- (अर्थात) इच्छेचा. कारण ईश्वर (म्ह. ऐश्वर्यसंपन्न मनुष्य जे इच्छितो[म्हणजे त्याची इच्छा पुरी होते.] तो करतो.) विपर्यय (म्हणजे या उलट परिस्थिती) असल्यास म्हणजे ऐश्वर्य नसल्यास त्याविरुद्ध स्थिती होते. म्हणजे सर्व बाबतीत इच्छेचा बाध होतो, असा भावार्थ. ------ ४५

धर्म इत्यादी जे बुद्धीचे आठ भाव, ते एकत्रितपणे किंवा विस्ताराने मुमुक्षूंना स्वीकार्य [कोणते स्वीकारण्याजोगे व कोणते त्याग करण्याजोगे.] किंवा त्याज्य कसे आहेत ते दाखविण्यासाठी (ग्रंथकार) एकत्रितपणे (किंवा संक्षेपाने) (पुढील कारिकेत) सांगतो-

'विपर्यय, [या संज्ञांचे स्पष्टीकरण भाष्यात येणारच आहे. इंग्रजीत त्यांचे भाषांतर अनुक्रमे Error, Disability, Contentment आणि Sucess असे करण्यात आले आहे. (डॉ. गंगानाथ झा.)] **अशक्ति, तुष्टि आणि सिद्धि' अशी नावे असलेली बुद्धीची सृष्टी आहे आणि गुणांच्या विषमतेमुळे** ['विमर्दात्' याचे भाषांतर=क्षोभामुळे.] **होणाऱ्या (परस्परांच्या) उपमर्दामुळे तिचे पन्नास भेद होतात .. ॥ ४६ ॥**

<u>**अनुक्रमणिका**</u>

ज्याच्यामुळे प्रतीती- अनुभव येतो तो प्रत्यय; म्हणजे बुद्धी. तिची सृष्टी. तिच्या संदर्भात 'विपर्यय' म्हणजे अज्ञान; आणि अविद्या. [अविद्या, अस्मिता, रागद्वेष व अभिनिवेश हे षंचक्लेश होत.] हा बुद्धीचा धर्म आहे. इंद्रियांच्या विकलतेमुळे होणारी 'अशक्ति' हाही बुद्धीचाच धर्म आहे. ज्यांचे पुढे वर्णन करण्यात येणार आहे ते 'तुष्टि' आणि 'सिद्धि' हेही बुद्धीचेच धर्म होत. त्यांपैकी 'विपर्यय', 'अशक्ति' आणि 'तुष्टि' यांमध्ये (पूर्वी [सांख्यकारिका ४३- ४४.] सांगितलेल्या) धर्मादी सातांचा- अर्थात 'ज्ञान' वगळून- योग्यतेनुसार [अज्ञानाचा विपर्ययामध्ये; अधर्म, वैराग्याभाव, ऐश्वर्याभाव यांचा अशक्तीमध्ये आणि धर्म, वैराग्य यांचा तुष्टीमध्ये अंतर्भाव होतो.] अंतर्भाव होतो. आणि 'सिद्धी' मध्ये ज्ञानाचा, असे समजावे. (आता त्यांचा) विस्तार (ग्रंथकार) सांगतो-'आणि त्याचे भेद पन्नास आहेत.' का? तर गुणवैषम्यविमर्दामुळे (गुणांच्या विषमतेमुळे होणाऱ्या परस्परक्षोभामुळे). याचे स्पष्टीकरण गुणांचे वैषम्य म्हणजे एक तर एकाचे इतर दोघांच्यापेक्षा अधिक सामर्थ्य, किंवा दोघांचे मिळून तिसऱ्यापेक्षा (अधिक सामर्थ्य); किंवा एक तर एकाचे इतर दोघांहून दुर्बलत्व किंवा दोघांचे मिळून तिसऱ्याहून दुर्बलत्व. आणि (गुणांची) ती दुर्बलता किंवा समर्थता थोडी, मध्यम किंवा अधिक अशा प्रमाणात प्रत्येक कार्यानुसार अनुमानाने समजली जाते. तेव्हा असे हे गुणांचे वैषम्य. त्यामुळे त्यांचा उपमर्द होतो. म्हणजे एकेकट्या किंवा दोघादोघा कमी सामर्थ्याच्या गुणांचा पराभव होतो. त्यामुळे 'त्यांचे पन्नास भेद होतात' असे म्हटले.... ४६

त्याच पन्नास भेदांची गणना (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) करतो-

'विपर्यया'चे पाच भेद आहेत; आणि इंद्रियांच्या विकलतेमुळे 'अशक्ती' चे अठ्ठावीस भेद आहेत. 'तुष्टि' नऊ प्रकारची आहे आणि 'सिद्धी' आठ प्रकारची आहे... ॥ ४७ ॥

विपर्ययाचे (म्ह. विपरीत ज्ञानाचे) भेद अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश हे असून त्यांना अनुक्रमे तम, मोह, महामोह, तामिस्र आणि अंधतामिस्र अशी नावे आहेत. कारण विपर्ययापासून निर्माण होणारे अस्मितादिक हे विपरीत ज्ञानाच्या (विपर्ययाच्या) स्वभावाचे आहेत. किंवा ज्याअर्थी अविद्येमुळे (म्ह. अज्ञानामुळे) पदार्थाचे ज्ञान विपरीततेने निश्चित केले जाते (म्ह. पदार्थ चुकीने जाणला जातो), त्याअर्थी त्याच स्वभावाचे अस्मितादिक असल्यामुळे तेही पदार्थाचे चुकीचे ज्ञान करून देतात. म्हणूनच भगवान वार्षगण्य (हे सांख्याचार्य) 'अविद्या ही पाच प्रकारची आहे' असे म्हणतात. .. ४७

आता विपर्ययाच्या पाच भेदांचे पोटभेद (ग्रंथकार) सांगतो-

तमाचे भेद आठ प्रकारचे आहेत; आणि मोहाचेही तितकेच. महामोह दहा प्रकारचा आहे. तामिस्र अठरा प्रकारचा असून अंधतामिस्रही तितकाच आहे... ॥ ४८ ॥

तमाचे म्हणजे (तम नावाच्या) अविद्येचे आठ प्रकारचे भेद आहेत. अव्यक्त (= प्रकृती), महत्, अहंकार, पाच तन्मात्रे हे जे अनात्म (आत्मभिन्न पदार्थ) त्यांना हे आत्मा (पुरुष) आहेत असे समजणे ही अविद्या म्हणजे तम. (तमाचे) आठ प्रकारचे विषय असल्यामुळे त्याचे आठ प्रकार आहेत. 'मोहस्य च' ('आणि मोहाचेही') या ठिकाणी 'च' (' = आणि) शब्दाने 'आठ प्रकारचे भेद' अभिप्रेत आहेत. (अणिमादी) आठ प्रकारचे ऐश्वर्य प्राप्त झाल्यावर 'आम्हांला अमृतत्व (अमरपण) मिळाले असा अभिमान बाळगणारे देव आपले अणिमादिक (ऐश्वर्य) शाश्वत आहे असा जो अभिमान बाळगतात तोच हा अस्मिता-मोह. आठ प्रकारचे ऐश्वर्य व त्या (मोहा) चा विषय असल्यामुळे तो (ही), आठ प्रकारचा होतो. 'महामोह दहा प्रकारचा, याचे स्पष्टीकरण असे-'महामोह' म्हणजे अनुराग म्हणजे आसक्ती शब्दादी पाच विषय,

अनुक्रमणिका

त्यांचे दिव्य आणि लौकिक असे प्रत्येकी दोन प्रकार असे एकूण जे दहा प्रकारचे विषय त्या अनुरागविषयांबद्दलचा अनुराग किंवा आसक्ती म्हणजे महामोह. त्याचे विषय दहा प्रकारचे असल्यामुळे तोही दहा प्रकारचा होतो. 'तामिस्र' म्हणजे द्वेष. तो अठरा प्रकारचा असतो. शब्दादी दहा विषय स्वभावतः अनुराग निर्माण करणारे असतात. परंतु अणिमादी ऐश्वर्य हे स्वभावतः तसे अनुराग निर्माण करणारे नसते. परंतु अनुरागाचा विषय असणारे जे शब्दादी विषय त्यांच्या प्राप्तीचे (उत्तम) साधन ते अणिमादी असतात. आणि ते उपस्थित असलेले शब्दादी विषय (विरोधी असल्यामुळे एकमेकांना प्रतिबंध करतात. (त्यामुळे अनुरागाची जागा द्वेष घेतो.) आणि अणिमादिक तर स्वभावतःच द्वेषस्वरूप असतात. म्हणून दहा शब्दादी (विषय) आणि आठ अणिमादिक मिळून जे अठरा त्यांच्या विषयीचा द्वेष म्हणजे 'तामिस्र'. याचे अठरा विषय असल्यामुळे तो अठरा प्रकारचा असतो, असा भावार्थ.

'अंघतामिस्रही तसाच आहे'. 'अंधतामिस्र' म्हणजे अभिनिवेश (म्ह. त्रास, भय). 'तथा' ('तसाच') या शब्दाने 'अठरा प्रकारचा' हे (त्यास)जोडून घ्यायचे आहे. देवांना अणिमादिक आठ प्रकारचे ऐश्वर्य प्राप्त झाल्यावर शब्दादी (दहा) विषयांचे भोग घेत असताना 'आमचे शब्दादी भोग्य विषय आणि अणिमादिक त्यांचे उपाय यांचे असुर वगैरे अपहरण करतील काय?' अशी भीती वाटते. ती ही भीती म्हणजे अभिनिवेश, म्हणजे अन्धतामिस्र. त्याचे अठरा विषय असल्यामुळे तो 'अठरा प्रकारचा'. असा हा पाच प्रकारचा विपर्यय त्याच्या पोटभेदांसह [तमाचे आठ प्रकार + मोहाचे आठ प्रकार + महामोहाचे दहा प्रकार + तामिस्राचे अठरा प्रकार + अंधतामिस्राचे अठरा प्रकार = बासष्ट प्रकार 'विपर्ययाचे' ...] (एकूण) बासष्ट प्रकारचा आहे, असा अर्थ ------ ४८

तेव्हा अशा रीतीने 'विपर्यया'चे पाच प्रकार सांगितल्यावर (ग्रंथकार) अठ्ठावीस प्रकार असलेली 'अशक्ती' 'एकादश' इत्यादी (कारिकेने) सांगत आहे-

बुद्धीच्या दोषांसह इंद्रियांचे अकरा दोष (किंवा वैगुण्ये) हीच 'अशक्ती' असे म्हटले आहे. 'तुष्टि, आणि सिद्धि, यांच्या विपरीततेमुळे बुद्धीची वैगुण्ये सतरा होतात. ------ ॥ ४९ ॥

इंद्रियांचे दोष हे बुद्धीच्या दोषांची कारणे म्हणून सांगितली आहेत. ते अशक्तीचे स्वतंत्र प्रकार नव्हेत. इंद्रियांचे अकरा दोष असे-

बधिरपणा (बहिरेपणा), कोड असणे, आंधळेपणा, चव नसणे, वास न येणे, मुकेपणा, थोटेपणा, पांगळेपणा, नपुंसकता, बद्धकोष्टता आणि मंदपणा. हे दोष अनुक्रमे कान इत्यादी इंद्रियांचे आहेत. यामुळे (म्ह. इंद्रियांच्या या वैगुण्यामुळे) बुद्धीची आपापल्या कार्यात तितक्याच प्रकारची विकलता (अशक्ति) उत्पन्न होते. कारण, कारण आणि कार्य यांच्यातील एकरूपता या अभिप्रायाने त्यांचे सामानाधिकरण्य ['उद्देश्यविधेयभावेन अभिन्नप्रतिपादनम्'- सारबोधिनी. एकाच वाक्यात दोघांना उद्देश्य व विधेय बनवून दोन्ही एकच आहेत असे सांगणे; एकाच विभक्तीत ही दोन्ही असणे. येथे 'इंद्रियवधाः अशक्तिः' (इंद्रियांची वैगुण्ये ही अशक्ती होय.) असा उद्देश्यविधेयभाव व सामानाधिकरण्य आहे. इंद्रियाची वैगुण्ये ही वस्तुतः अशक्तीची कारणे आहेत; स्वरूप नव्हे. म्हणून येथील सामानाधिकरण्य हे कार्य व कारण यांच्यातील एकरूपतेच्या अनुरोधाने समजावे, असा भावार्थ.] सांगितले.

तुष्टी (म्ह. खोटे समाधान) नऊ प्रकारची असते असे सांगितले. (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) त्यांची गणना करीत आहे-

अनुक्रमणिका

प्रकृति, उपादन, काल आणि भाग्य [‘भोग’ असाही पाठ आहे.] **नावाच्या चार आध्यात्मिक (तुष्टि) आणि (शब्दादी) विषयांच्या वैराग्यामुळे होणाऱ्या पाच बाह्य ‘तुष्टि’, अशा नऊ ‘तुष्टि’ मानल्या आहेत ------ ॥ ५० ॥**

‘आत्मा हा प्रकृतीहून भिन्न आहे’ हे (सामान्यतः) जाणून जो मनुष्य खोट्या किंवा भोंदू गुरूच्या उपदेशाने संतुष्ट होऊन श्रवण, मनन इत्यादीने स्वतः विवेक करून आत्मसाक्षात्कारासाठी प्रयत्न करत नाही त्याच्या चार आध्यात्मिक तुष्टी होत. प्रकृतीहून वेगळ्या असलेल्या आत्म्याच्या संबंधात त्या तुष्टी असतात त्यामुळे त्या आध्यात्मिक होत. त्या कोणत्या? तर (ग्रंथकार) म्हणतो- प्रकृति, उपादान, काल व भाग्य नावाच्या ‘प्रकृति’ इत्यादी नावे (आख्या) आहेत ज्यांची त्या ‘प्रकृत्युपादानकालभाग्याख्या’ झाल्या (अशा म्हटल्या.) त्यांपैकी ‘प्रकृति’ नावाची ‘तुष्टि, अशा प्रकारची- विवेकाचा[प्रकृतीहून आत्मा भिन्न आहे, असा प्रत्यक्ष अनुभव.] साक्षात्कार हा प्रकृतीचा विशिष्ट (स्वाभाविक) परिणाम आहे; आणि तो प्रकृतीच करून देते. म्हणून त्याच्या ध्यानाचा अभ्यास करण्याची जरूरी नाही. तेव्हा बाळा, [शिष्यास उद्देशून.] असाच स्वस्थ रहा. ‘असा कोणी तरी (तथाकथित साधूने) उपदेश केला असता, ज्याला उपदेश केला त्या शिष्याची प्रकृतीसंबंधीची जी ‘तुष्टि’ ‘प्रकृति-आख्या’ (प्रकृति नावाची) तिला ‘अम्भस्, [सांख्याचार्यांनी या तुष्टीला ‘अम्भस्’ असे म्हटले आहे. ही पाण्याप्रमाणे स्वच्छ आणि उपदेशरूपी शब्दांतून निर्माण होत असल्यामुळे तिला तसे (अम्भस्) म्हटले आहे.] असे म्हणतात.

‘जरी प्रकृतीच्या योगाने (स्वभावतः) होणारे (हे) विवेकाचे ज्ञान (असले तरी) ते केवळ प्रकृतीमुळे मुळीच होत नाही; तसे जर झाले असते तर ‘प्रकृति’ ही सर्वांना सर्व काळी उपलब्ध असल्यामुळे सर्वांना सरसकट ते होत राहिले असते; (परंतु तसे घडत नाही.) तर प्रव्रज्येमुळे (म्ह. संन्यासामुळे) मात्र ते (ज्ञान) होते. म्हणून आयुष्मन्, [शिष्याला उद्देशून तथाकथित गुरू म्हणतो.] तू संन्यास घे. ध्यानाचा अभ्यास करण्याची आवश्यकता नाही’ असा उपदेश (अनधिकारी गुरूने) केला असता (शिष्याला) जी मिळते ती ‘उपादान’, [साक्षात्कारासाठी शिष्य तिचे ‘उपादान’ = (स्वीकार) करतात म्हणून तिला ‘उपादान’ असे नाव आहे.] नावाची ‘तुष्टि’ तिला ‘सलिलम्’ [तिला असे म्हणण्याचे कारण बीजापासून अंकुर उत्पन्न होण्यास जसे सलिलाचे साहाय्य लागते, तसे साक्षात्कारासाठी प्रकृतीस संन्यासाचे साहाय्य लागते.] असे (सांख्याचार्यांनी) म्हटले आहे.

‘पण हा संन्याससुद्धा तत्काळ मोक्ष देत नाही. तर योग्य काळ येण्याची वाट पाहून (यथावकाश) तुला सिद्धी मिळवून देईल. (तर शिष्या,) तू विनाकारण उतावीळ होऊ नकोस-’ असा (कोणातरी भोंदू गुरूने) उपदेश केला असता (शिष्याला) जी ‘तुष्टि’ होते तिला ‘काल’ असे नाव आहे तिलाच ‘मेघ’[‘शेतात पाऊस पडला असता पेरलेले बी उगवण्यास जरी त्याचे साहाय्य झाले, तरी ते शेत एकदम न उगवता त्याला जशी कालाची अपेक्षा असते तशी सर्वकर्मसंन्यासालाही कालाची अपेक्षा असते; (द. वा. जोग सांख्य. कौमुदी- प्रकाश पृ. ७९) यात मेघवृष्टी झाल्यावर पीक येण्यास काळ लागतो म्हणून या तुष्टीला ‘मेघ’ हे दुसरे नाव पडले आहे. पहा-

कृष्टेर्वृष्टिसमायोगाद् दृश्यन्ते फलसिद्धयः।

तास्तु काले प्रदृश्यन्ते नैवाकाले कथञ्चन ॥ ‘ओघ’ असाही पाठ आहे.] असेही म्हटले जाते. ‘परंतु जे विवेकज्ञान प्रकृति, काल किंवा उपादान यांनीही होत नाही, ते भाग्यानेच होते. म्हणूनच मदालसेची [मदालसा ही गंधर्वराज विश्वावसू याची मुलगी. कुवलयाश्व या राजपुत्राशी तिचा विवाह झाला. ऋषिजनांचे रक्षण करण्यासाठी तिचा पती प्रवासाला दूर गेला असता, त्याच्या शत्रूने ‘तुझ्या पतीच्या जिवावर संकट ओढवेल’ असा खोटा निरोप देऊन तिला फसवले. ती पतिव्रता असल्याने लगेच निष्प्राण झाली. त्यानंतर कुवलयाश्वाच्या एका ‘अश्वतर’ नावाच्या नागराज हितचिंतकाने शंकराकडून वर मिळवून आपल्या फणांतून तिला जिवंत करून परत दिली. नंतर कुवलयाश्वापासून तिला पुत्र झाले. त्यांना तिने लहानपणापासून ‘तू शुद्ध, बुद्ध, निर्गुण-निरंजन आहेस तुला माया नाही. तू नित्यभुक्त व नित्य आनंदरूप, सद्-रूप आहेस’ असा उपदेश केला, अशी पुराणात कथा आहे. पहा-

‘शुद्धोऽसि बुद्धोऽसि निरंजनोऽसि, संसारमायापरिवर्जितोऽसि।

मुक्तस्वभावः सदानन्दरूपो, मदालसा वाचमुवाच पुत्रम् ॥’

<u>अनुक्रमणिका</u>

त्याप्रमाणे ते आत्मज्ञानी झाले. हे त्या मुलांचे भाग्यच म्हणायचे.] मुले अत्यंत लहान असताना आपल्या आईच्या उपदेशानेच विवेकज्ञान मिळवून मुक्त झाली. म्हणून भाग्य हेच (मोक्षाचे) कारण आहे, दुसरे नाही- ' असा (कोणी शिष्याला) उपदेश केला असता त्याला जी 'तुष्टि' होते तिला भाग्य असे नाव आहे. तिला 'वृष्टि'[हिला 'वृष्टि' म्हणण्याचे कारण ती पर्जन्यवृष्टीप्रमाणे मोक्षफलास उपयुक्त असते.] असेही म्हटले जाते.

(आता ग्रंथकार) 'बाह्य तुष्टि' दाखवितो. विषयांपासून परावृत्त झाल्यामुळे या पाच 'बाह्य तुष्टि' संभवतात. प्रकृती, महत्, अहंकार इत्यादी आत्मभिन्न पदार्थांना (अर्थात बाह्य पदार्थांना) आत्मा समजणाऱ्या एखाद्याला वैराग्य (उत्पन्न झालेले) असताना ज्या संभवतात त्यांना 'बाह्य तुष्टि' म्हणतात. कारण आत्मज्ञान नसताना अनात्म पदार्थांना उद्देशून त्या प्रवृत्त होतात. आणि त्या तुष्टी वैराग्य निर्माण झाले असताना संभवत असल्याने, (आणि) वैराग्याला पाच कारणे असल्यामुळे वैराग्यही पाच प्रकारचे होते; म्हणून तुष्टीही पाच होत, असे समजावे. ज्यामुळे (विषयांपासून) 'उपरती' (पराङ्मुखता) होते तो उपरम म्हणजे वैराग्य. विषयांपासून उपरम तो विषयोपरम. विषय हे भोग्य असे शब्दादी [शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध.] पाच होत. तेव्हा उपरमही पाच प्रकारचे. उदाहरणार्थ, (धनाचे) अर्जन, (त्याचे) रक्षण, (त्याचा) ऱ्हास. भोग आणि हिंसा यांच्यातील दोष जाणल्यामुळे निर्माण होणारे पाच प्रकारचे उमरम होत त्यांपैकी धनार्जन करण्याचे सेवा इत्यादी मार्ग आहेत. ते सेवकादींना दुःखी करतात. 'उद्धट अशा दुष्ट मालकाच्या द्वारपालाने आपल्या हाताने ['हस्त' या ऐवजी 'दण्डि' असा एक पाठ आहे. तो स्वीकारल्यास 'दण्डधारी दाररक्षकाने दिलेल्या...' (इत्यादी बाकीचे तसेच) असा अर्थ होईल.] दिलेल्या भयंकर गचांडीचे जे दुःख होते, ते आठवून कोणता शहाणा मनुष्य सेवेबद्दल आसक्ती बाळगील?'

अशा प्रकारचे इतरही [व्यापार, भिक्षा इत्यादी.] धनार्जनाचे मार्ग दुःखदायक असतात. म्हणून वैराग्य प्राप्त झाले असता जी 'तुष्टि' संभवते, तिला 'पारम्' [हिला 'पार' हे नाव देण्याचे कारण ती मनुष्याला वैराग्यामुळे संसाराच्या पार करीत असते.] असे म्हटले जाते.

त्याचप्रमाणे 'मिळवलेले धन राजा, चोर, आग, पाण्याचे पूर इत्यादींमुळे नाहीसे होऊ नये म्हणून, त्याच्या संरक्षणासाठी फार दुःख सहन करावे लागते' असा विचार करणाऱ्या माणसाला वैराग्यामुळे जी तुष्टी होते ती दुसरी 'सुपारम्'[हिला 'सुपार' म्हणण्याचे कारण वैराग्यामुळे ही तुष्टी प्राणिमात्रास सहज संसाराच्या पार करते.] असे म्हटली जाणारी तुष्टी होय.

तसेच 'मोठ्या कष्टाने मिळवलेले धन भोग भोगून नाहीसे होणार' या त्याच्या नाशाचा विचार करणाऱ्या माणसाला जे वैराग्य येते, त्यामुळे निर्माण होणारी तुष्टी तिसऱ्या प्रकारची. तिला 'पारापारम्'['पार' म्हणजे संसाराच्या पार; 'अपार' म्हणजे संसारातून पार होण्याचे दुसरे साधन नाही अशी. अर्थात (पार + अपार =) 'पारापार' म्हणजे संसारातून पार होण्याचे सर्वोत्तम साधन.] असे म्हणायचे.

अशा प्रकारे 'शब्दादी भोग वरचेवर भोगल्याने उपभोगांच्या इच्छा वाढत राहतात. आणि त्या विषय मिळाले नाही म्हणजे भोगार्थी माणसाला दुःखी करतात'-असा भोगांतील दोषांचा विचार करणाऱ्या माणसाला वैराग्य प्राप्त झाले असता जी तुष्टी होते ती चवथी. तिला 'अनुत्तमाम्भः'[अनुत्तम. म्हणजे सर्वोत्कृष्ट. अम्भस् म्हणजे पाणी. पाणी जसे अंकुराच्या उत्पत्तीस कारण होते, त्याप्रमाणे विवेकज्ञानाच्या उत्पत्तीस कारण असणारी अशी ही तुष्टी.] असे म्हटले जाते.

अनुक्रमणिका

त्याचप्रमाणे 'प्राणिमात्रांना दुःख दिल्यावाचून भोग घेता येत नाही' असा परदुःखाचा (हिंसा) दोष पाहून जे वैराग्य उत्पन्न होते, ती पाचवी तुष्टी. तिला 'उत्तमाम्भः'[उत्तम असे अम्भस् (पाणी) म्ह. विवेकज्ञानाचे कारण असलेली तुष्टी.] पूर्वीच्या आध्यात्मिक तुष्टींनासुद्धा जलवाचक नावे होतीच. येथील उत्तम-अनुत्तम-अम्भस् ही नावे त्याच्याशी सुसंगत आहेत. एका टीकाकाराच्या मते 'भोगाने दुःख होते' ही तुष्टी स्वार्थमूलक असल्याने गौण आहे. म्हणून तिला अनुत्तमाम्भः म्हटले 'तर हिंसेविषयीची तुष्टी करुणामूलक असल्याने तिला 'उत्तमाम्भः' म्हटले. येथे 'अनुत्तम' याचा अर्थ न उत्तम असा घेतला आहे. असे म्हटले जाते.

अशा रीतीने चार आध्यात्मिक आणि पाच बाह्य मिळून (एकूण) नऊ तुष्टी (सांख्यशास्त्रात) मानल्या आहेत. ------ ५०

(पुढील कारिकेत ग्रंथकार) गौण व मुख्य भेदांसह सिद्धी सांगत आहे-

ऊह (म्ह. मननरूप तर्क), शब्द (म्ह. अर्थज्ञान), अध्ययन, (आध्यात्मिक, आधिदैविक आणि आधिभौतिक या) तीन दुःखांचा परिहार, सुहृत्प्राप्ति आणि दान (म्ह. विवेकशुद्धी) या आठ सिद्धी होत- सिद्धींच्या पूर्वीचा अंकुश तीन प्रकारचा (-'विपर्यय', 'अशक्ती' व 'तुष्टि' असा-) असतो ------ ॥ ५१॥

जे दुःख नाहीसे करायचे ते तीन प्रकारचे असल्यामुळे त्याचे विनाश तीन, या मुख्य तीन सिद्धी. इतर पाच सिद्धी, त्यांचे (म्ह. त्या विनाशांचे) उपाय असल्यामुळे गौण आहेत. त्यांचीही व्यवस्था कारणकार्यभावाने लागते. त्यांपैकी पहिली 'अध्ययन' या स्वरूपाची सिद्धी कारणच आहे. परंतु मुख्य सिद्धी कार्यस्वरूप आहेत; तर मध्यम सिद्धी कारणस्वरूप व कार्यस्वरूप अशा (उभयरूप) आहेत. अध्ययन म्हणजे गुरुमुखातून शास्त्रोक्त पद्धतीने अध्यात्मविद्यांच्या अक्षररूपाचे ज्ञान करून घेणे. ती पहिली सिद्धी. तिला 'तार' असे म्हणतात. तिचे कार्य (असलेली सिद्धी) 'शब्द' (ही होय). 'शब्द' या पदाचा अर्थ शब्दापासून उत्पन्न होणारे ज्ञान, असा घेतला पाहिजे. कारण कार्यास कारणाचे नाव देण्याची पद्धत आहे. त्या दुसऱ्या सिद्धीला 'सुतार'['अर्थज्ञानस्य सुखेन संसारतारकत्वात् सुताराख्यता शब्दसिद्धेरिति भावः'-सारबोधिनी. वेदांचे अर्थज्ञान सुखाने संसार तरून जाण्यास उपयोगी पडते, म्हणून या सिद्धीला 'सुतारम्' असे म्हटले.] म्हटले जाते. (वेदांचे) अक्षरग्रहण आणि अर्थज्ञान असे हे दोन प्रकारचे श्रवण [श्रवणं = वाक्यार्थाध्ययनम्.] आहे.

'ऊह' म्हणजे वेदानकूल तर्काचा अवलंब करून वेदार्थाचे परीक्षण करणे, आणि परीक्षण म्हणजे संशयाचे व पूर्वपक्षाचे निराकरण करून उत्तरपक्षाची स्थापना करणे. यालाच शास्त्रज्ञ 'मनन' असे म्हणतात. ही तिसरी सिद्धी 'तारतारम्' ['तारयति इति तारम्, तारप्रकारः तारतारम्, प्रकारे द्वित्वम् । मननस्य अध्ययनात् तारादपि अधिकतारकत्वात् तारतरत्वम् ।' सारबोधिनी. तरून नेते ते 'तार' अध्ययन तारक असले तरी मनन त्याहून अधिक तारक असल्यामुळे 'तारतारम्' असे म्हटले असा भावार्थ.'तारतरम्' असाही पाठ आहे. व्याकरणदृष्ट्या तो सयुक्तिक वाटतो.] अशी उल्लेखली जाते.

आपल्या कल्पनेने केलेले मनन हे जोपर्यंत (अधिकारी) सुहृदाला मान्य होत नाही, तोपर्यंत ते 'अमनन' च होय. (मनन नव्हेच.) म्हणून या दुसऱ्या मननाला 'सुहत्-प्राप्ति' असे (ग्रंथकार) म्हणतो तर्कांने स्वतः तपासून घेतलेल्या वेदार्थावरही, जोपर्यंत गुरुशिष्य आणि सहाध्याची यांच्याशी त्यावर चर्चा (व सहमती) होत नाही, तोपर्यंत (जिज्ञासूची) श्रद्धा बसत नाही. म्हणून सुहृदांची (= समान हृदयांची) म्हणजेच गुरु, शिष्य आणि सहाध्यायी या चर्चा करणाऱ्यांची प्राप्ती ही 'सुहृत्प्राप्ति' होय. ती चवथी सिद्धी 'रम्यक' म्हणून उल्लेखली जाते. आणि 'दान' म्हणजे शुद्धी, (अर्थात) विवेकज्ञानाची.

अनुक्रमणिका

कारण ‘दान’ या शब्दाची ‘दैप् शोधने’ या (म्ह. या पाणिनीच्या धातुपाठातील) धातूवरून व्युत्पत्ती ['डुदाञ् दाने' इत्यतो निष्पन्नस्य दानशब्दस्य विवरणार्थकत्वेऽपि 'द्वैप् शोधने' इत्यतो निष्पन्नस्य शुद्ध्यर्थकत्त्वे बाधकाभावः इति भावः ' -सारबोधिनी. √ दा चा 'देणे' असा अर्थ असूनही पाणिनीच्या 'द्वैप् शोधने' या धातुपाठापासून 'विवेकाची शुद्धी' असाही अर्थ निष्पन्न होतो, असा भावार्थ.] होते. उदाहरणार्थ, भगवान पतंजली म्हणतात-['ज्ञान' याचा अर्थ येथे 'साक्षात्कार' असा घ्यायचा आहे.] ‘कधीही बाधित न होणारे विवेकाचे ज्ञान हे (त्रिविध दुःखाच्या) नाशाचे साधन आहे. ‘अविप्लव’ म्हणजे शुद्धी; आणि ती म्हणजे -वासना. संशय व विपरीत ज्ञान यांचा त्याग करून विवेकज्ञानाच्या साक्षात्काराच्या स्वच्छ (अखंड) प्रवाहात स्थिर होणे. आणि ती (गुरुवाक्यावर दृढ) विश्वास ठेवून अखंडपणे दीर्घकाळपर्यंत केलेल्या अभ्यासाच्या परिपूर्णतेखेरीज होत नाही. म्हणून ‘दान’ या पदाने ही सुद्धा (म्ह. अभ्यासाची परिपूर्णता सुद्धा) घ्यायची. ही पाचवी सिद्धी असून हिला ‘सदामुदितम्’['सदामोदहेतुत्वात् सदामुदिताख्येति भावः ।'-सारबोधिनी. नेहमी आनंद देण्यास कारणीभूत असलेली ही सिद्धी म्हणून तिचे 'सदामुदितम् हे नाव. -----] असे म्हणतात.

आणि तीन मुख्य सिद्धी-प्रमोद, मुदित आणि मोदमान या होत. अशा एकूण आठ सिद्धी.

इतर (भाष्यकार शास्त्रज्ञ) (या सिद्धींचे स्वरूप) असे स्पष्ट करतात-

(गुरूचा) उपदेश वगैरे न घेता पूर्वजन्मीच्या (ज्ञान-) अभ्यासामुळे तत्त्वांचे स्वतः चिंतन करणे, या सिद्धीला ‘ऊह’ असे म्हणतात. दुसऱ्याने सांगितलेले सांख्य-तत्त्वज्ञान (शास्त्र) ऐकून ज्ञान उत्पन्न होते, त्या सिद्धीला ‘शब्द’ असे म्हणतात. कारण ती शब्दज्ञानाने प्राप्त झालेली असते. जेव्हा शिष्य आणि गुरू अशा संबंधातून होणाऱ्या संवादातून सांख्यशास्त्राचा शब्दशः आणि अर्थशः अभ्यास करून एखाद्याला ज्ञान उत्पन्न होते, ती अध्ययनामुळे उत्पन्न होणारी सिद्धी ‘अध्ययन’ आता सुहत्प्राप्तीचे स्पष्टीकरण-

ज्याला तत्त्वदर्शी मित्र लाभला असून ज्ञान प्राप्त होते, या त्याच्या ज्ञानस्वरूप सिद्धीला ‘सुहृत्प्राप्ति’ असे म्हणतात. आणि ‘दान’ हेही सिद्धीचे कारण होते. धन वगैरे देऊन प्रसन्न केलेला ज्ञानी ज्ञान देतो.

आता यांतील कोणता अर्थ योग्य आणि कोणता अयोग्य हे विद्वानांनीच जाणावे. (सांख्यशास्त्राच्या) केवळ सिद्धांताचे विवरण करणे हेच आमचे कार्य असल्यामुळे दुसऱ्यांचे दोष दाखवणे (आम्हांस) नको आहे, असे समजावे.

(आठ) सिद्धी व (नऊ) तुष्टी यांच्या उलट असलेला ‘अशक्ती’ हा जो बुद्धीचा दोष, त्याचे सतरा प्रकार होतात, असे जाणावे.

या प्रत्ययसर्गात [प्रत्ययसर्ग = बुद्धी इत्यादींची निर्मिती-महदादी सृष्टी.] (म्हणजे बुद्धीच्या निर्मितीत) ‘सिद्धि’ ग्राह्य असतात हे प्रसिद्धच आहे. परंतु त्यांना प्रतिबंध करणारे जे विपरीत ज्ञान ‘अशक्ति’ व ‘तुष्टि’ या त्याज्य आहेत, असे (ग्रंथकाराने) ‘सिद्धीच्या पूर्वीचा अंकुश तीन प्रकारचा असतो’ या शब्दांत सांगितले आहे. ‘पूर्व’ शब्दाने विपरीत ज्ञान, ‘अशक्ति’ आणि ‘तुष्टि’ यांचा परामर्श (ग्रंथकार) घेतो. त्या सिद्धिरूपी हत्तिणींना अडवणाऱ्या असल्यामुळे अंकुशच आहेत, म्हणून सिद्धींना विघ्न होत असल्यामुळे, जणू काही अंकुशच असल्यामुळे ‘विपरीत’ ज्ञान; ‘अशक्ति’ आणि ‘तुष्टि’ या त्याज्य होत, असा भावार्थ ------ ५१

अनुक्रमणिका

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, ‘पुरुषाला (भोग व मोक्ष हे) अर्थ प्राप्त करून देण्यासाठी (प्रकृतीपासून) सृष्टी उत्पन्न झाली; आणि ती सृष्टी (महत्, अहंकार इ.) बुद्धी इत्यादी निर्मितीने किंवा तन्मात्रांपासून [तन्मात्रसर्ग = तन्मात्रांपासून होणारी आकाश इत्यादींची निर्मिती.] होणाऱ्या (आकाशादींच्या) निर्मितीने सिद्ध होते, असे म्हटले. परंतु अशा द्विविध सृष्टीची आवश्यकता काय?’ यावर (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) म्हणतो-

(महत् इत्यादी) प्रत्ययसर्गावाचून तन्मात्रसर्ग संभवत नाही; आणि तन्मात्रसर्गावाचून प्रत्ययसर्गांची निष्पत्ती होत नाही. म्हणून ‘लिंग’ नावाची (म्ह. तन्मात्रसर्ग) आणि ‘भाव’ नावाची (प्रत्ययसर्ग) अशी दोन प्रकारची सृष्टी चालू राहते (म्ह. असते). ------ ॥ ५२ ॥

‘लिङ्गम्’ या पदाने तन्मात्रसर्ग (ग्रंथकार) सूचित करीत आहे; आणि ‘भावैः’ या पदाने प्रत्ययसर्ग. याचा आशय असा-तन्मात्रसर्गाचे (भोग आणि मोक्ष) या पुरुषार्थासाठी साधन असणे आणि तन्मात्रसर्ग हे स्वरूप असणे, हे प्रत्ययसर्गावाचून संभवत नाही. त्याचप्रमाणे प्रत्ययसर्गाचे (प्रत्ययसर्ग म्हणून) स्वरूप असणे आणि पुरुषार्थाचे साधन असणे या गोष्टी तन्मात्रसर्गावाचून संभवत नाहीत. म्हणून दोन प्रकारांनी सृष्टीची प्रवृत्ती होते. भोग हा पुरुषार्थ, भोग्य असे जे शब्दादी विषय आणि भोगाचे आश्रयस्थान जे (स्थूल व सूक्ष्म असे) द्विविध शरीर, त्यावाचून संभवत नाही. म्हणून तन्मात्रसर्ग असणे योग्यच आहे. याच रीतीने तोच भोग भोगाची साधने म्हणजे इंद्रिये आणि अंतःकरणे यांवाचून संभवत नाही. आणि ती धर्म इत्यादी भावांवाचून संभवत नाहीत. आणि मोक्षाचे कारण असलेले विवेकज्ञान या द्विविध सृष्टीवाचून होत नाही. म्हणून सृष्टी ही द्विविध आहे हेच म्हणणे योग्य आहे.

आता येथे अन्योन्याश्रयदोष [शरीरादिकांवाचून धर्माधर्मादिक उत्पन्न होत नाहीत आणि धर्माधर्मादिकांवाचून शरीरादिकांची उत्पत्ती होत नाही असा अन्योन्याश्रय. किंवा- प्रत्ययसर्ग असताना तन्मात्रसर्ग असतो; आणि तन्मात्रसर्ग असताना प्रत्ययसर्ग असतो, असा अन्योन्याश्रय.] असू शकत नाही. कारण बीज आधी का अंकुर आधी? हा प्रश्न जसा (त्यांचे अनादित्व असल्यामुळे) संभवत नाही, तशीच ही द्विविध सृष्टी) अनादी आहे, असे (ग्रंथकाराला) सांगावयाचे आहे. कल्पाच्या प्रारंभीसुद्धा पूर्वीच्या कल्पात उत्पन्न झालेला भाव आणि लिंग यांचे संस्कार असल्यामुळे ‘भाव’ आणि ‘लिंग’ यांची उत्पत्ती त्यानुसार होणे विसंगत नाही. म्हणून हे सर्व प्रतिपादन निर्दोष आहे. ------ ५२

प्रत्यय-सर्गाचे भेद (येथवर ग्रंथकाराने) सांगितले. आणि आता जीवसृष्टीचे भेद (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) सांगत आहे-

दैवी (म्ह. देवांची) सृष्टी आठ प्रकारची आहे. आणि पशुपक्ष्यांची पाच प्रकारची आहे; आणि मानवी (सृष्टी) एक प्रकारची आहे; अशी थोडक्यात भूतांची (भौतिक) सृष्टी आहे.---- ॥ ५३ ॥

ब्राह्म (म्ह. ब्रह्मदेवाची), प्राजापत्य (म्ह. प्रजापतीची), ऐंद्र (म्ह. इंद्राची), पैत्र (म्ह. पितरांची), गांधर्व (म्ह. गंधर्वांची), याक्ष (म्ह. यक्षांची), राक्षस (म्ह. राक्षसांची) आणि पैशाच (म्ह. पिशाचांची) अशी आठ प्रकारची ‘दैवी सृष्टी.’ आणि पशुपक्ष्यादींची पाच प्रकारची असते. (ग्रामीण) पशू, हरिण वगैरे अरण्यांतील (मृग), पक्षी, सरपटणारे सापासारखे प्राणी आणि (वृक्षादी) अशी. आणि मानवी सृष्टी एक प्रकारची आहे. ब्राह्मणत्व इत्यादी पोटभेद सांगण्याची इच्छा (ग्रंथकारास) नाही; कारण चारी

वर्णांमध्ये देहाची ठेवण सारखीच आहे. अशी थोडक्यात ‘भौतिक सृष्टी’ (सांगितली). घट इ. पदार्थ, त्यांना शरीर नसले तरी, स्थावरच होत असे समजावे. ५३

या भौतिक सृष्टीच्या चैतन्याच्या उत्कर्ष आणि अपकर्ष यांच्या कमीज्यास्तपणावरून तिचे वरची (ऊर्ध्व), खालची (अधस्) आणि मधली (मध्य) असे तीन प्रकार (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) सांगतो-

ब्रह्मदेवापासून गवताच्या काडीपर्यंत जी सृष्टी आहे, तीत सत्त्वगुण अधिक असलेली वरची, तमोगुण अधिक असलेली खालची आणि रजोगुण अधिक असलेली मधली होय... ॥ ५४ ॥

सत्त्वगुण अधिक असलेली ती वरची म्हणजे अन्तरिक्षलोकापासून सत्यलोकापर्यंत जी सृष्टी ती सत्त्वगुणप्रधान होय. तमोगुण अधिक असलेली सृष्टी खालची (खालच्या प्रतीची) सृष्टी म्हणजे पशू इत्यादिकांपासून स्थावर पदार्थापर्यंतची (सृष्टी). ती मोहमय असल्यामुळे तमोगुणप्रधान आहे. आणि सात द्वीपे आणि समुद्र यांनी युक्त असा जो भूलोक तो रजोगुणप्रधान अशी मधली सृष्टी होय. कारण धर्म आणि अधर्म यांनी युक्त असे (कर्मांचे) अनुष्ठान येथे चालते. आणि (साहजिकच रजोगुणाचा परिणाम असे) दुःखही विपुल असते.

अशा या (ऊर्ध्व, अधस् [ऊर्ध्वं, मध्य, अधस् यांतून केवळ सृष्टींची प्रतवारी सांगितलेली नसून विश्वातले त्यांचे स्थानही सुचविले आहे. ऊर्ध्व म्हणजे केवळ वरच्या दर्जाची नव्हे, तर अक्षरशः वरची. प्राचीन काळात ही विचारसरणी रूढ होती असे दिसते. जैनदर्शनातही जीवाच्या बद्धतेचा, मुक्ततेचा संबंध त्याच्या अवकाशातील खालच्या व वरच्या स्थानाशी (अनुक्रमे) जोडलेला आहे. अर्थात येथे नरकाची कल्पना दिसत नाही. अधस् व मध्य हे भौगोलिक दृष्ट्या एकाच पातळीवर असू शकतात. पण ऊर्ध्व आणि मध्य । अधस् यांतील सुचविलेला भौगोलिक फरक स्पष्ट आहे.] आणि मध्य) सृष्टीची मर्यादा (ग्रंथकार) ‘ब्रह्मादिस्तम्बपर्यंत’ म्हणजे ‘ब्रह्मदेवापासून गवताच्या काडीपर्यंत’ या शब्दांनी सांगत आहे. ‘स्तम्ब’ या शब्दाने उपलक्षणेने वृक्षादिकही घ्यावेत.

तेव्हा अशा प्रकारे सृष्टीचे स्वरूप दाखवून (ग्रंथकार) तिचे दुःखस्वरूप (पुढील कारिकेत) सांगत आहे. कारण मोक्षाला साधन असलेले जे वैराग्य त्याला ते उपयोगी पडते-

तेथे (म्हणजे शरीरादिकांमध्ये किंवा भूलोकामध्ये) हा चेतन पुरुष म्हातारपण आणि मरण यांमुळे होणारे दुःख सूक्ष्म शरीराचा निरास होईपर्यंत (किंवा-शरीर पुरुषाहून वेगळे आहे हे न समजल्यामुळे) भोगतो. म्हणून स्वभावतःच या सृष्टीत दुःख (भरलेले) आहे... ॥ ५५ ॥

‘तेथे’ म्हणजे शरीरादिकांमध्ये जरी विविध प्रकारचे (**किंवा** आश्चर्यकारक) आनंदभोग भोगणारे विविध प्रकारचे प्राणी आहेत, तरी सर्वांना (शेवटी) म्हातारपण आणि मरण यांनी निर्माण होणारे दुःख समानच आहे. सर्वांना-अगदी कृमिकीटकांनाही-मरणाची भीती आहेच. ‘मी नसावे असे होऊ नये, मी नेहमी असावे’ असे तिचे स्वरूप आहे. आणि दुःख हे भीतीचे कारण असल्यामुळे मरण दुःखरूप आहे.

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, ‘दुःखादिक हे प्रकृतीपासून निर्माण होणारे बुद्धीचे गुण आहेत. त्यांचा चेतन पुरुषाशी कसा संबंध लावता येईल?’ तिला (ग्रंथकार) ‘पुरुषः’ या शब्दाने उत्तर देतो. ‘पुरुष’ म्हणजे ‘पुरि = सूक्ष्म- शरीरात, शेते म्ह. वास्तव्य करतो तो.’ आता सूक्ष्म शरीराचा त्याच्याशी (म्ह. दुःखाशी) संबंध येतो, म्हणून पुरुषाचाही त्याच्याशी संबंध येतो, असा अर्थ होतो. ‘पण

सूक्ष्म शरीराशी संबंध असलेले दुःख चेतन पुरुषाशी कसे निगडित होते?' असे विचारल्यास (ग्रंथकार) म्हणतो- 'सूक्ष्म शरीराचा निरास झालेला नसतो म्हणून.' ('लिङ्गस्य अनिवृत्तेः'). पुरुषाहून सूक्ष्म शरीराचा वेगळेपणा न समजल्याने पुरुष सूक्ष्म शरीराच्या धर्मांचा स्वतःवर आरोप करतो. किंवा ('लिङ्गस्य आ विनिवृत्तेः' असा त्या शब्दाचा पदच्छेद करून) 'आ' (आङ्) याने दुःखप्राप्तीची कालमर्यादा सांगितली जाते. म्हणजे 'जोपर्यंत सूक्ष्म शरीर नाश पावत नाही तोपर्यंत,' (असाही अर्थ होतो.) .. ५५

येथवर सांगितलेल्या सृष्टीची कारणे कोणती या संबंधीच्या विविध परस्परविरुद्ध मतांचे निराकरण (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) करतो-

अशी ही प्रकृतीने निर्माण केलेली महत्तत्त्वापासून [सांख्यकारिका क्र. ३८ मध्ये सांगितलेली.] **विशिष्ट (स्थूल) भूतांपर्यन्तची सृष्टी आहे. प्रत्येक पुरुषाला मोक्ष मिळावा म्हणून, स्वार्थासाठी जसा एखादा प्रयत्न करतो, त्याप्रमाणे प्रकृती दुसऱ्यासाठी (म्ह. पुरुषासाठी) हा (सृष्टीचा) प्रपंच करते... ॥ ५६ ॥**

ज्याचा आरंभ केला जातो तो 'आरंभ' म्हणजे सर्ग. हा महत्तत्त्वापासून पृथ्वीपर्यंतचा प्रकृतीनेच निर्माण केला आहे, ईश्वराने [पतंजलीचे मत- ईश्वरकृष्ण निरीश्वरवादी आहे, असे यावरून दिसते. पण व्यापक अर्थाने तो आस्तिकच आहे. पहा- प्रस्तावना.] नव्हे. ब्रह्म [वेदांतमत.] हे ही त्याचे उपादान कारण नव्हे. तसेच तो कारणावाचून [स्वभाववादी पक्ष-सृष्टी स्वभावतःच निर्माण झाली असे मानणारा.] झाला, असेही नव्हे. तो कारणावाचून झाला असता तर त्याचा कायमचा अभाव (अत्यंताभाव) किंवा कायमचा भाव (= अस्तित्व) (अत्यंतभाव) झाला असता. याचे ब्रह्म हे उपादान कारण आहे, असे म्हणता येणार नाही. कारण तो चैतन्याचा परिणाम संभवत नाही. [सांख्यांच्या मते चैतन्याचा परिणाम शक्य नाही. फक्त प्रकृतीचाच शक्य आहे. जे ब्रह्म निर्गुण, निराकार, निरवयव आहे. त्याचा सगुण, साकार, सावयव असा परिणाम होणे अशक्य आहे.] ईश्वराधिष्ठित प्रकृतीने तो निर्माण केला असेही नाही. कारण हालचाल न करणारा ईश्वर अधिष्ठाता (म्ह. अध्यक्ष) होऊ शकत नाही. उदाहरणार्थ, कसलीच हालचाल न करणारा सुतार, वाशी इत्यादी शस्त्रांचा अधिष्ठाता असू शकत नाही.

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, 'जर (ही सृष्टी) प्रकृतीने निर्माण केली असेल, तर ती (प्रकृती) नित्य प्रवृत्ती करीत असल्याने सृष्टी नेहमीचीच राहील. म्हणून कोणीच मुक्त होणार नाही.' यावर (ग्रंथकार) म्हणतो- 'प्रत्येक पुरुषाला मोक्ष मिळावा म्हणून स्वार्थासाठी जसा एखाद्याने प्रयत्न करावा, त्याप्रमाणे प्रकृतीने हा प्रपंच केला आहे.' ज्याप्रमाणे ज्याला भात हवा आहे असा मनुष्य भातासाठी शिजवण्याच्या क्रियेस प्रवृत्त होतो आणि भात तयार झाला असता (भात शिजवण्याची क्रिया) थांबवतो (म्ह. तीपासून निवृत्त होतो), त्याप्रमाणे पुरुषांपैकी प्रत्येकास मुक्त करण्यास प्रवृत्त झालेली प्रकृती ज्या पुरुषाला मुक्त करते, त्याच्याबाबतीत पुन्हा प्रवृत्त होत नाही. म्हणून ग्रंथकार 'स्वार्थ इव' (ज्याप्रमाणे स्वार्थासाठी) असे म्हणतो. जसा स्वार्थासाठी प्रयत्न व्हावा, तसा दुसऱ्यासाठी (येथे पुरुषासाठी) सृष्टीचा प्रपंच असतो, असा अर्थ. ------ ५६

वरील सिद्धांतावर कोणी असा आक्षेप घेईल की, 'स्वतःकरता किंवा दुसऱ्याकरता चेतन पदार्थ प्रवृत्त होतो जड अशी प्रकृती या प्रकारे प्रवृत्त होते, असे म्हणणे योग्य नाही. म्हणून प्रकृतीचा आधार चेतन असला पाहिजे. आणि क्षत्रज्ञ जीव चेतन असले तरी (आपण होऊन) प्रकृतीचे आधार ठरू शकत

अनुक्रमणिका

नाहीत. कारण त्यांना प्रकृतीच्या स्वरूपाचे ज्ञान नसते. म्हणून सर्वज्ञ असा प्रकृतीचा अधिष्ठाता असला पाहिजे आणि तो ईश्वरच होय. याला (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) उत्तर देत आहे-

ज्याप्रमाणे अचेतन [तुलनार्थ पहा- 'अचेतनत्वेऽपि क्षीरवत् चेष्टितं प्रधानस्य'-कपिलसूत्र ३- ५९.] दुध ची वासराच्या पोषणासाठी (= वाढीसाठी) प्रवृत्ती होते, त्याप्रमाणे प्रकृतीची पुरुषाच्या मोक्षासाठी प्रवृत्ती होते ------ ॥ ५७ ॥

अचेतन पदार्थसुद्धा उद्देशानुसार प्रवृत्त झालेले दिसतात. उदाहरणार्थ, अचेतन असे दूध वासराचे पोषण करण्यासाठी (गाईच्या स्तनांतून) प्रवृत्त होते. याच प्रकारे प्रकृती जरी अचेतन असली, तरी पुरुषाच्या मोक्षासाठी प्रवृत्त होईल! दुधाची [ईश्वरवाद्यांचा युक्तिवाद असा की, 'अचेतनाची प्रवृत्ती चेतनाच्या अधिष्ठानानेच होते, ज्याअर्थी ती प्रवृत्ती असते. उदा. रथाची प्रवृत्ती इ. येथे गाईच्या दुधाची प्रवृत्ती ही चेतनाच्या (म्ह. येथे ईश्वराच्या) अधिष्ठानाने होते हे सिद्धच करावयाचे आहे. त्यामुळे त्याच्या बरोबर हेतूचा व्यभिचार दाखविता येणार नाही. हेतू आहे पण साध्य नाही अशा स्थितीस व्यभिचार म्हणतात. येथे प्रवृत्तित्त्व हा हेतू व चेतनाचे अधिष्ठान असणे हे साध्य आहे. हेतू व साध्य यांचे सह अस्तित्व गाईच्या दुधाच्या ठिकाणी असल्याचे या अनुमानातून सिद्ध करायचे आहे. सव्यभिचार हा पक्षाव्यतिरिक्त अन्य ठिकाणी दाखवावा लागतो. (पक्ष म्हणजे ज्यावर साध्य सिद्ध करायचे, तो.) गाईचे दूध येथे पक्षातच अंतर्भूत असल्याने त्यावर सव्यभिचार दाखविता येणार नाही, असे ईश्वरवाद्यांचे म्हणणे आहे. ईश्वरवाद्यांच्या या अनुमानावर सांख्यदार्शनिक दुसराच दोष ('सोपाधिक') दाखवीत आहे.] प्रवृत्तीसुद्धा ईश्वर या आश्रयाशी संबंध येऊन साध्य होत असल्यामुळे साध्याला बाध येत नाही', असे म्हणणे योग्य नाही. कारण जाणकाराच्या प्रवृत्तीशी स्वार्थ आणि कारुण्य यांचे नित्य साहचर्य असते. आणि (स्वार्थ व कारुण्य) या दोन्ही गोष्टी जगाच्या निर्मितीच्या बाबतीत गैरलागू ठरल्यामुळे जाणकाराच्या प्रवृत्तीतून निर्माण होणे ही गोष्टही (त्याच्या म्ह. जगाच्या निर्मितीच्या बाबतीत) गैरलागू ठरवतात. ईश्वराच्या सर्व इच्छा तृप्त झाल्या असल्याकारणाने जग निर्माण करताना त्याची कोणतीही इच्छा असणार नाही. शिवाय कारुण्यामुळे ही सृष्टी निर्माण करण्याची प्रवृत्ती त्याला झाली असणे शक्य नाही. कारण निर्मितीच्या आधी जीवांची इंद्रिये, शरीरे आणि विषय उत्पन्न झाले नसल्यामुळे दुःखाचा अभावच असतो. तेव्हा कोणते (दुःख) दूर व्हावे अशी इच्छा म्हणजेच कारुण्य निर्माण होणार? सृष्टीच्या निर्मितीनंतरचे दुःखी लोक पाहून (ईश्वराला) कारुण्य निर्माण झाले असे मानले, तर कारुण्यामुळे सृष्टी आणि सृष्टीमुळे कारुण्य असा अन्योन्याश्रयाचा दोष अटळ होतो. आणि शिवाय करुणेने प्रवृत्त झालेला ईश्वर सुखी प्राण्यांनाच निर्माण करील. (सुखी आणि दुःखी अशा) विविध प्राण्यांना निर्माण करणार नाही. बरे, 'कर्माच्या विविधतेमुळे ही विविधता निर्माण होते' असे म्हटले, तर या जाणकराला (म्ह. ईश्वराला) कर्माचा आधार घेण्याची (किंवा-होण्याची) आवश्यकता नाही. त्याचे (म्ह. ईश्वराचे) अधिष्ठान नसतानासुद्धा अचेतन असेही कर्म प्रवृत्त होऊ शकेल हे सुसंगत आहे. त्याचे कार्य जे शरीर, इंद्रिय आणि विषय ते निर्माण झाले नसताना दुःखही निर्माण होत नाही याची सहज संगती लागते. परंतु अचेतन अशा प्रकृतीच्या प्रवृत्तीला स्वार्थाचा संबंध किंवा कारुण्य हे प्रयोजन नसल्यामुळे वरील दोषाचा प्रसंग ओढवत नाही. केवळ दुसऱ्यावर (म्ह. पुरुषावर) उपकार करणे हे (प्रवृत्तीचे) प्रयोजन योग्य आहे. म्हणून 'वासराच्या पोषणासाठी' ('वत्सविवृद्धिनिमित्तम्') असे म्हटले ते योग्यच आहे... ५७

'जणू काय स्वार्थ असल्याप्रमाणे' असे जे दृष्टांतरूपाने [सांख्यकारिका ५६ मध्ये.] म्हटले त्याचे स्पष्टीकरण (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) करीत आहे-

ज्याप्रमाणे इच्छेची [हव्या त्या पदार्थाची प्राप्ती झाली म्हणजे इच्छा साहजिकच निवृत्त होते.] **निवृत्ती व्हावी म्हणून लोक कर्म करण्यास प्रवृत्त होतात, त्याप्रमाणे पुरुषाच्या मोक्षासाठी प्रकृती प्रवृत्त होते... ॥ ५८॥**

अनुक्रमणिका

'औत्सुक्य' म्ह. इच्छा. इष्ट पदार्थ मिळाला असता ती निवृत्त होते; आणि इष्ट वस्तू हा स्वार्थ होय. कारण फळ हे इष्टस्वरूप असते. ज्याच्यासाठी (हा लोकप्रवृत्तीचा) दृष्टांत दिला त्याच्याशी (= दार्ष्टांतिकाशी) या दृष्टांताचा संबंध (ग्रंथकार) 'त्याप्रमाणे पुरुषांच्या मोक्षासाठी प्रकृती प्रवृत्त होते' असा व्यक्त करतो ... ५८

'पुरुषार्थ प्रकृतीचा प्रवर्तक असू दे; पण तिची निवृत्ती कशी होते?' असे कोणी विचारले, तर (ग्रंथकार) (पुढील कारिकेत) सांगतो-

ज्याप्रमाणे एखादी नर्तकी प्रेक्षकांना आपले नृत्य दाखवून परत (पडद्यामागे) जाते, त्याप्रमाणे प्रकृती पुरुषाला आपले स्वरूप दाखवून निवृत्त होते (म्ह. माघारी जाते.) ... ॥ ५९ ॥

'रंगस्य' (= 'रंगभूमीला') या शब्दाने जरी (विशिष्ट) स्थान वाच्य असले, तरी त्या स्थानात असलेले प्रेक्षक (ग्रंथकाराला) उपलक्षणेने अभिप्रेत आहेत. 'आपले स्वरूप (आत्मानं) शब्दादीरूपाने आणि पुरुषाहून भिन्न रूपाने (पुरुषापुढे) प्रकट करून' (प्रकृती निवृत्त होते) असा अर्थ ... ५९

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, 'प्रकृती पुरुषार्थ साधण्यासाठी प्रवृत्त होऊ दे. या पुरुषावर केलेल्या उपकारामुळे, जसा आज्ञा करणाऱ्या (मालका) ची आज्ञा पाळून त्याची सेवा केल्यामुळे नोकरांना लाभ होतो, तसा प्रकृतीला काही त्याच्याकडून लाभ होईलच. आणि तसे असेल तर तिचा हा प्रयत्न (म्ह. उद्योग) दुसऱ्यासाठी आहे, असे होणार नाही.' यावर (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) म्हणतो-

अनेक प्रकारच्या उपायांनी (पुरुषावर) उपकार करणारी व गुणवती [लाभाची अपेक्षा करणाऱ्या इतर नोकरांहून वेगळी-पूर्ण निरपेक्षपणे सेवा करणारी-म्हणून 'गुणवती' (म्ह. सद्‌गुणी) असे श्लेषाने प्रकृतीचे वर्णन ईश्वरकृष्णाने केले नसेल काय? 'निर्गुण' यावरही श्लेष अभिप्रेत आहे.] **(म्ह. तीन गुणांनी युक्त) अशी प्रकृती (परत) उपकार न करणाऱ्या व निर्गुण अशा पुरुषासाठी निरपेक्षपणे त्याच्या कार्यास प्रवृत्त होते... ॥ ६० ॥**

ज्याप्रमाणे एखादा नोकर गुणवान असूनही, उपकार करणारा असूनही निर्गुण (म्ह. गुणरहित) आणि म्हणूनच उपकार न करणाऱ्या अशा मालकाची

निरपेक्षपणे सेवा करतो, त्याप्रमाणे ही बिचारी प्रकृती 'गुणवती' आणि 'उपकारी' असूनही उपकार न करणाऱ्या, गुणशून्य (निर्गुण) अशा पुरुषाच्या बाबतीत निरपेक्षपणे श्रम करीत त्याच्यासाठीच प्रयत्न करते, स्वार्थासाठी नाही- हे सिद्ध होते. ------ ६०

(नर्तकीच्या कारिका ५९ मधील दृष्टांतावर) कोणी अशी शंका घेईल की, 'नर्तकी प्रेक्षकांना आपले नृत्य दाखवून परत निघून गेली, तरीसुद्धा पुन्हा प्रेक्षकांना इच्छा झाली तर परत त्यांच्यापुढे ती जशी येते तशी प्रकृतीसुध्दा पुरुषाला आपले स्वरूप दाखवून निवृत्त झाली तरी पुन्हा प्रवृत्त होईल' या शंकेचे निरसन (ग्रंथकार) असे करतो-

प्रकृतीहून अधिक नाजुक असे कोणीही नाही, असे मला वाटते. कारण 'पुरुषाने मला पाहिले' म्हणून ती पुन्हा त्याच्या नजरेस पडत नाही. ------ ६१

अनुक्रमणिका

'सुकुमारता' म्हणजे अत्यंत नाजुकपणा. म्हणजेच परपुरुषाचे दर्शन सहन न होणे. सूर्याने जिचे नखही पाहिले नाही अशा (**किंवा** जिने सूर्याकडेही पाहिले नाही अशा) अत्यंत लाजाळू व मंदगतीच्या कुलवधूच्या चोळीवरील वस्त्राचा पदर चुकून खाली ढळला असता, तिला जर कोणा परपुरुषाने पाहिले, तर ती सावध राहून ज्याप्रमाणे पुन्हा इतर पुरुष (आपणाकडे) पाहणार नाहीत असा प्रयत्न करते, त्याप्रमाणे कुलवधूहूनही अधिक संकोची असलेली प्रकृतीसुद्धा (पुरुषाने) विवेकाने एकदा पाहिले म्हणजे पुन्हा त्याच्या नजरेस पडत नाही, असा अर्थ ----- ६१

यावर अशी शंका येईल की, 'पुरुष जर निर्गुण (आणि म्हणूनच) परिणामशून्य आहे, तर त्याला मोक्ष कसा संभवतो? कारण 'मुच्' या धातूचा अर्थ 'बंधनातून सुटणे' असा आहे. वासना, क्लेश, कर्म आणि चित्त यांनाच 'बंधन' असे म्हणतात. आणि अविकारी पुरुषाच्या बाबतीत ही संभवत नाहीत. म्हणून त्याला संसार म्हणजेच मरणोत्तर (पुन्हा) जन्मणे हे (चक्र) नाही. कारण तो क्रियाशून्य आहे. म्हणून 'पुरुषाच्या मोक्षासाठी' (प्रकृती प्रवृत्त होते) हे म्हणणे निरर्थक आहे. ही शंका (विषयाचा) उपसंहार करण्याच्या निमित्ताने (तात्पुरती) गृहीत धरून (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) ती दूर करत आहे-

(पुरुष निर्गुण व अविकारी आहे.) म्हणून तो बद्ध [तुलनार्थ पहा-
'न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः।
न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥'-गौडपादकारिका.
बद्धो मुक्त इति व्याख्या गुणतो मे न वस्तुतः।
गुणस्य मायामूलत्वात् न मे मोक्षो न बन्धनम् ॥ -भागवत ११·१.] **होत नाही, मुक्त होत नाही.**

आणि कोणास (जन्ममरणादी) संसार नाही.[किंवा- 'म्हणून कोणताही पुरुष बद्ध नाही, मुक्त नाही आणि संसारयुक्तही नाही' असा दुसरा अर्थ.] **तर अनेक (पुरुषाचा) आश्रय करणारी प्रकृती संसारी (जन्ममरणवती) असते, बद्ध होते आणि मुक्त होते.** ------ ॥ ६२ ॥

वस्तुतः कोणताही पुरुष बद्ध होत नाही. कोणीही संसारचक्रात फिरत नाही, आणि कोणीही मुक्त होत नाही असे आहे. प्रकृतीच अनेकांचा आश्रय करून बद्ध होते, संसारचक्रात फिरते आणि मुक्त होते.

बंध, मोक्ष आणि संसार हे पुरुषाच्या संबंधात उपचाराने (म्ह. गौण अर्थाने) वापरले जातात. याला उदाहरण असे की, जय आणि पराजय हे सेवकांचे (म्ह. सेवकांनी प्राप्त केलेले) असूनही ते मालकाचे म्हणून गौण अर्थाने उल्लेखले जातात. कारण त्याच्या (म्ह. मालकाच्या) आश्रयामुळे (च) सेवक त्यांचे भागीदार झालेले असतात; आणि त्यांची दुःख आणि लाभ इत्यादी जी फले त्यांची प्राप्ती (म्ह. भागीदारी) मालकाच्या संबंधामुळे त्यालाही होते. आणि (याचप्रमाणे) भोग आणि मोक्ष हे जरी प्रकृतीशी संबद्ध असले तरीही (प्रकृतिपुरुषांच्या) विवेकाचे ग्रहण न झाल्यामुळे त्यांचा पुरुषाशी संबंध जोडला गेला आहे, तेव्हा (आम्ही म्हटलेले) सर्व योग्यच आहे. ---- ६२

यावर शंका अशी येईल की, 'बंध, संसार आणि मोक्ष हे प्रकृतीचे असून पुरुषावर त्यांचा (अविवेकाने) आरोप केला जातो, हे समजले. परंतु प्रकृतीला हे कोणत्या साधनांनी प्राप्त होतात?' तिला (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) उत्तर देतो-

अनुक्रमणिका

(धर्म, अधर्म इ.) सातच [अ. धर्म, अधर्म, ऐश्वर्य, ऐश्वर्याचा अभाव, वैराग्य, वैराग्याचा अभाव आणि अज्ञान हे भाव.] **भावांनी प्रकृती स्वतःच** [किंवा-बुद्धिरूपाने (सांख्यचंद्रिका)] **स्वतःला** [किंवा पुरुषाला (,,)] **बद्ध करून घेते; आणि तीच (भोग आणि मोक्ष या) पुरुषार्थाचे** [किंवा मोक्षाचे बाबतीत (,,)] **बाबतीत ('ज्ञान' या) एका भावाने (स्वतःला**[पुरुषाला संसारापासून निवृत्त करते. (-सांख्यचंद्रिका)]**) मुक्त करून घेते- ॥ ६३ ॥**

'तत्त्वज्ञान सोडून धर्म इत्यादी सात रूपांनी' म्हणजे भावांनी 'पुरुषार्थाचे बाबतीत' म्हणजे भोग आणि मोक्ष यांचे बाबतीत स्वतःच स्वतःला बद्ध करते आणि एकरूपाने म्हणजे 'विवेकज्ञान' या तत्त्वज्ञानाने 'मुक्त करते' म्हणजे पुन्हा भोग आणि मोक्ष (यांचा खटाटोप) करीत नाही. ------ ६३

शंका- 'हे तत्त्व समजले. पुढे काय? (म्ह. याचा लाभ काय?)' असे विचारल्यास (ग्रंथकार असे) सांगतो-

अशा रीतीने तत्त्वाचा [तत्त्वविषयक ज्ञानाचा.] **अभ्यास केला असता, 'मी (कर्ता म्हणून) अस्तित्वात नाही,' 'माझे**[अस्मि=न कर्तास्मि-सांख्यचंद्रिका.] **असे काही** ['न मे = 'दुःखम्; इति शेषः- सांख्यचंद्रिका 'नाहम्' इत्यनेन अहंकारभेदग्रहः नास्ति-सांख्यचंद्रिका.] **नाही' आणि 'मी अहंकाररूप नाही' अशा स्वरूपाचे संपूर्ण आणि विपरीतज्ञानरहित (वास्तव), अत्यंत शुद्ध आणि एकतेचे (केवल) (साक्षात्कार) ज्ञान उत्पन्न होते** [किंवा 'मी (स्वतंत्र, अहंकारसंपन्न, देहबुद्धी असलेली व्यक्ती) नाही; माझे (स्वतंत्र, मर्यादित) असे काही नाही; मी (कर्ता) नाही, अशा स्वरूपाचे इ. हा दुसरा अर्थ.]------ **६४**

तत्त्व म्हणजे विषय, यातून विषयि म्हणजे (त्याचे) ज्ञान उपलक्षणेने सूचित होते. वर सांगितलेल्या प्रकारच्या तत्त्वविषयक ज्ञानाच्या श्रद्धेने दीर्घकाळपर्यन्त अखंडपणे केलेल्या अभ्यासामुळे प्रकृतीहून पुरुष वेगळा आहे, असे साक्षात्कारस्वरूप ज्ञान उत्पन्न होते. ज्या विषयाचा (मनुष्याचा) अभ्यास असतो त्या विषयाचाच साक्षात्कार तो (अभ्यास त्याला) करून देतो. तेव्हा तत्त्वाविषयीचा अभ्यास हा तत्त्व-साक्षात्कार करून देतो. म्हणून म्हटले-'विशुद्ध' (असे ज्ञान). 'विशुद्ध का?' तर (ग्रंथकार) म्हणतो-'विपरीत ज्ञान नसल्यामुळे.' संशय आणि विपरीत ज्ञान हे ज्ञानाचे दोष आहेत. त्यांनी विरहित ते 'विशुद्ध' म्हणून 'अविपर्ययात्' असे म्हटले आहे. जे निश्चित आहे ते अनिश्चितपणे जाणणे हा संशयसुद्धा विपरीत ज्ञान आहे. त्यामुळे 'अविपर्ययात्' ('विपरीत ज्ञान नसल्यामुळे') या शब्दाने संशय आणि विपरीत ज्ञान यांचा अभाव दाखविला आहे. आणि साक्षात्काराचा तत्त्व हा विषय असल्याने संशय आणि विपरीत ज्ञान मुळीच संभवत नाहीत.

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, 'अशा अभ्यासाने तत्त्वज्ञान होईल हे खरे. पण अनादी अशा मिथ्या ज्ञानाच्या (म्ह. विपरीत ज्ञानाच्या) संस्कारामुळे हे विपरीत ज्ञान निर्माण होत राहील; आणि त्यामुळे निर्माण होणारा जो (जन्ममरणादिस्वरूप) संसार तो अखंडित चालू राहण्याचा (म्ह. त्याचा नाश न होण्याचा) प्रसंग ओढवेल. म्हणून याला उत्तर (ग्रंथकाराने) 'केवल' म्हणजे विपरीत ज्ञानाने मिश्रित नसलेले (ज्ञान) असे दिले आहे. जरी विपरीत ज्ञानाचा संस्कार अनादी असला, तरी तत्त्वविषयाचा साक्षात्कार करून देणारा तत्त्वज्ञानाचा संस्कार अनादी नसूनही (म्ह. त्याला आरंभ असूनही) त्याचा (म्ह. विपरीत ज्ञानाच्या संस्काराचा) नाश करू शकतो. कारण तत्त्वाकडे ओढ असणे हा बुद्धीचा स्वभावच आहे. असेच वेदबाह्य मताचे (बौद्ध) सुद्धा म्हणतात-

अनुक्रमणिका

'निर्दोष जो असा सत्याचा स्वभाव त्याला (संशय इ.) विपरीत ज्ञानांनी (बाधा आणण्याचा) कितीही प्रयत्न केला, तरीसुद्धा त्याला बाधा येत नाही. कारण बुद्धीची त्याकडे (म्ह. सत्य वस्तूकडे) ओढ असते.'

'नास्मि न मे नाहम्' (मी अस्तित्वात नाही) माझे नाही आणि मी (कर्ता) नाही' असे ज्ञानाचे स्वरूप (ग्रंथकाराने) सांगितले आहे. 'नास्मि' ('मी नाही') याने आत्म्याच्या ठिकाणी कसल्याही क्रियेचा निषेध सांगितला आहे. (वैयाकरणी) 'कृ भू आणि अस् हे धातू सामान्यतः क्रिया दाखविणारे असतात' असे म्हणतात; आणि त्यानुसार निश्चय, अभिमान, संकल्प, आलोचनज्ञान (= निर्विकल्प प्रत्यक्ष) या आंतरिक क्रिया आणि सर्व बाह्य क्रिया आत्म्याच्या ठिकाणी नसतात, असे जाणावे. आणि ज्याअर्थी आत्म्याच्या ठिकाणी क्रियेचा संबंध नसतो त्या अर्थी 'मी नाही.' ('नाहम्'). 'मी' ('अहम्') हे पद कर्तृत्व दाखविणारे आहे 'मी जाणतो' 'मी हवन करतो' 'मी देतो' 'मी भोगतो' या सर्व वाक्यांत (मी शब्दाने) कर्त्याचा बोध होतो; आणि (आत्म्यात) क्रियाशून्यत्व असल्यामुळे सर्व कर्तृत्वाचा अभाव असतो. तेव्हा 'मी नाही' असे म्हटले ते योग्यच आहे. ('मी नाही') म्हणूनच 'माझे काही नाही.' कर्त्याला स्वामित्व असते; त्याच्या अभावी स्वाभाविक असे स्वामित्व कसे असणार?- असा भावार्थ. **किंवा** 'नास्मि' (ना + अस्मि) म्हणजे 'मी पुरुष आहे', याचा अर्थ 'प्रसव' (१ प्रसूती २ परिणाम) हा माझा गुणधर्म नाही; आणि प्रसव हा गुणधर्म नसल्यामुळे कर्तृत्वही नाही, हे 'नाहम्' (मी कर्ता नाही) या (शब्दांतून) (ग्रंथकार) सांगतो आणि कर्तृत्व नसल्यामुळे स्वामित्व नाही हे 'न मे ' (= माझे काही नाही) याने सांगितले आहे.

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, 'हे सारे जाणूनसुद्धा कदाचित एखादा न जाणलेला विषय असेल; आणि त्याचे अज्ञान प्राणिमात्रांना बद्ध करील.' याला ग्रंथकार उत्तर देतो- ('अपरिशेषम्' =) संपूर्ण. (आम्ही जे सांगितले आहे ते जाणले असता) जाणण्यासारखे काही शिल्लक राहत नाही. की ज्याचे अज्ञान बंध उत्पन्न करील! असा अर्थ ६४

अशा प्रकारचा तत्त्वाचा साक्षात्कार झाल्याने काय साधते? असे विचारले तर (ग्रंथकार पुढील कारिकेत) सांगतो-

त्याने (म्ह. साक्षात्काराने) प्रेक्षकाप्रमाणे राहिलेला स्वस्थ ['स्वच्छः' असाही पाठभेद आहे. तो वाचस्पतिमिश्रांच्या टीकेशी जास्त सुसंगत दिसतो.] **पुरुष, सर्व परिणामांपासून निवृत्त झालेल्या आणि (विवेकज्ञानरूपी) अर्थसामर्थ्यामुळे (धर्मादी) सात भावांपासून परावृत्त झालेल्या प्रकृतीला पाहतो ---- ६५**

भोग आणि विवेक यांचे साक्षात्कार प्रकृतीला उत्पन्न करावयाचे असतात. आणि ते उत्पन्न झाल्यावर तिला उत्पन्न करण्यास काही उरत नाही. म्हणून प्रकृती निर्मितीपासून परावृत्त होते. ('अर्थवशात्, म्हणजे) विवेकाचे ज्ञान हा जो अर्थ त्याचा 'वश' म्हणजे सामर्थ्य; त्यामुळे वस्तुतः धर्म, अधर्म, अज्ञान, वैराग्य, वैराग्याचा अभाव, ऐश्वर्य, ऐश्वर्याचा अभाव हे सर्व तत्त्वज्ञान नसल्यामुळे उत्पन्न होणारे (भाव) होत. केवल ['आध्यात्मिक्यः'-इत्यादी ज्या तुष्टी पूर्वी (कारिका ५० मध्ये) सांगितल्या त्यांपैकी एक.] या तुष्टीत रमून गेलेल्यांचे वैराग्यसुद्धा तत्त्वज्ञानाच्या अभावामुळेच उत्पन्न होणारे आहे. त्यापैकी तत्त्वज्ञान हे अतत्त्वज्ञानाच्या विरोधी असल्यामुळे त्याला समूळ नाहीसे करते, आणि अशा रीतीने कारण [अतत्त्वज्ञान, तत्त्वज्ञानाचा अभाव.] दूर झाल्यामुळे कार्यरूप सात भावही दूर होतात. म्हणून सात भावांपासून परावृत्त

अनुक्रमणिका

झालेली प्रकृती असे म्हटले. 'अवस्थित' म्हणजे निष्क्रिय. 'सुस्थ' म्हणजे रज आणि तम या वृत्तींनी कलुषित (म्ह. अशुद्ध) झालेल्या बुद्धीशी मिश्रित न झालेला (म्ह. एकरूप न झालेला.) अर्थात त्या वेळी (म्हणजे निवृत्तप्रसवा प्रकृती पुरुष पाहतो त्या वेळी) पुरुषाबरोबर सात्त्विक बुद्धीची थोडीशी सरमिसळ असतेच. नाही तर अशा प्रकारच्या (म्ह. परिणामांपासून निवृत्त झालेल्या) प्रकृतीचे दर्शन (त्याला) होते, असे म्हणणे योग्य झाले नसते. ------ ६५

यावर कोणी अशी शंका घेईल की,' (प्रकृती) ही 'निवृत्तप्रसव' (म्ह. निर्मितीपासून परावृत्त) होते हे आम्हांस पटत नाही. कारण सृष्टीची निर्मिती (दोघांच्या) संयोगामुळे होते, असे (ग्रंथकाराने) म्हटले आहे. आणि 'संयोग' म्हणजे योग्यता. आता पुरुषाचे चैतन्य ही भोक्तृत्वाची योग्यता; आणि प्रकृतीचे जडत्व (= अचेतनत्व) आणि विषयत्व ही भोग्यत्वाची योग्यता. आणि या दोन्हींची (म्हणजे पुरुषाचे चेतनत्व व प्रकृतीचे जडत्व यांची) निवृत्ती (तर कधी) होत नाही. त्या वेळी करण्यासारखे काही नसते म्हणून निवृत्ती होते असेही (म्हणता येत) नाही. कारण ज्याप्रमाणे शब्दादींचा उपभोग पुन्हा पुन्हा होत असतो, त्याप्रमाणे (एक कर्तव्य संपले तरी) त्या जातीचे दुसरे कर्तव्य असतेच'. याला (ग्रंथकार) असे उत्तर देतो-

'मी हिला पाहिले' म्हणून (त्यांपैकी) एक (म्ह. पुरुष) तिची उपेक्षा करतो; आणि 'मी याच्या दृष्टीस पडले, म्हणून दुसरी (म्ह. प्रकृती) (कर्मापासून) निवृत्त होते. म्हणून त्यांचा संयोग झाला तरी सृष्टीचे प्रयोजन राहत नाही ------ ॥ ६६ ॥

जिने विवेकाचे ज्ञान करून दिले नाही ती प्रकृती खुशाल पुन्हा पुन्हा शब्दादींचा उपभोग (पुरुषास) देऊ दे. परंतु (एकदा का) तिने हे विवेकज्ञान करून दिले की, ती शब्दादींचा उपभोग (पुरुषाच्या संबंधात) करू देत नाही. कारण विवेकाचे अज्ञान (म्ह. अविवेक) हे त्यांच्या उपभोगाचे कारण आहे. ज्याप्रमाणे बीजाचा अभाव झाला असता अंकुर फुटत नाही, त्याप्रमाणे कारणाचा अभाव झाला असता, ती त्यांचा (म्ह. शब्दादींचा) उपभोग (पुरुषास) देऊ शकत नाही.

प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेल्या सुखदुःखमोहरूप शब्दादींचा (म्ह. विषयांचा) 'हे माझे आहेत' असे समजून पुरुष (आत्मा) (जसा) अविवेकामुळे उपभोग घेतो, त्याचप्रमाणे प्रकृतीचे विवेकज्ञान 'माझ्यासाठी आहे' असे अविवेकामुळेच आत्मा मानतो. परंतु विवेकज्ञान उत्पन्न झाले असता, शब्दादींशी (म्ह. विषयांशी) संपर्क न आल्यामुळे त्यांचा उपभोग तो घेऊ शकत नाही. त्याचप्रमाणे प्रकृतीपासून उत्पन्न झालेले विवेकज्ञान स्वतःसाठी आहे असे तिच्यापासून वेगळा झालेला आत्मा मानत नाही, (असा अर्थ). आणि भोग व मोक्ष हे पुरुषार्थ (म्हणजे पुरुषासाठी) (असताना) प्रकृतीच्या प्रवृत्तीस कारण होतात; पण ते पुरुषार्थासाठी नाहीत असे झाल्यावर प्रकृतीला (प्रवृत्तीची) प्रेरणा देत नाहीत. म्हणून (ग्रंथकाराने) म्हटले आहे की, '(विवेकज्ञानानंतर) सृष्टीचे प्रयोजन उरत नाही.' येथे 'प्रयोजन' म्हणजे सृष्टीच्या बाबतीत प्रकृतीला प्रेरणा देते ते. ते (प्रयोजन) (भोग आणि विवेक यांचे) पुरुषार्थत्व नसते [जेथे मीपणाच, माझेपणाच नाही, तेथे कोणी कोणाचे प्रयोजन होऊ शकत नाही, असा भावार्थ.] तेव्हा नाहीसे होते, असा अर्थ. ------ ६६

यावर शंका अशी की, 'तत्त्वाच्या साक्षात्काराने (पुरुष) जर मुक्त होत असेल तर लगेच त्याचे शरीर पडेल. मग शरीर नसलेला तो प्रकृतीला कसा पाहील? बरे, तत्त्वज्ञान होऊनही कर्मांचा संपूर्ण

अनुक्रमणिका

क्षय न झाल्यामुळे तो मुक्त होत नाही असे म्हणाल, तर त्या कर्मांचा क्षय कशाने होणार? (असा प्रश्न निर्माण निर्माण होतो.) (त्या कर्मांचे फल) भोगल्याने (कर्माचा क्षय) होईल असे म्हणाल, तर 'तत्त्वज्ञान हे मोक्षाचे साधन नाही' असे दुर्दैवाने म्हणावे लागेल. म्हणजे 'व्यक्त, अव्यक्त आणि ज्ञ (म्ह. पुरुष) यांच्या ज्ञानाने उत्पन्न होणाऱ्या तत्त्व-साक्षात्काराने मोक्ष प्राप्त होतो' हे (तुमचे) वचन फोल ठरते. [कारण शेवटी मोक्ष हा तत्त्वज्ञानाने नव्हे तर कर्मफलभोगाच्या साहाय्याने कर्मे क्षीण झाल्यामुळे मिळतो, असा त्याचा अर्थ होईल.] आणि ज्यांची परिणती केव्हा होणार हे अनिश्चित आहे, असा कर्मांचा संचय भोगाने संपतो आणि त्यानंतर मोक्षप्राप्ती होते, असे म्हणणे ही केवळ कल्पनाच ठरते'. तिचे (म्ह. या शंकेचे) निरसन (ग्रंथकार पुढील कारिकेत करताना म्हणतो-

(मिथ्याज्ञानाचा नाश करणारे) उत्कृष्ट ज्ञान (म्हणजे साक्षात्कार) प्राप्त झाल्यावर धर्मादींना (संसाराचे) कारण होणे उरत नसल्यामुळे (पूर्व) संस्काराच्या प्रभावामुळे (दंडाने गती दिलेले) चाक ज्याप्रमाणे फिरत राहते, त्याप्रमाणे (पुरुष) शरीर धारण करून राहतो ------ ॥ ६७ ॥

कर्मांचा साठा जरी अनादी असला व त्याच्या परिणतीचा काळही अनिश्चित असला, तरी तत्त्वाचा साक्षात्कार झाल्याबरोबर तो भाजलेल्या बीजाप्रमाणे (अनुत्पादक) होऊन जन्म इत्यादी उपभोगरूप फले निर्माण करण्यास कारणीभूत होत नाही. कारण क्लेशरूपी जलाने भिजलेल्या बुद्धिरूपी जमिनीत कर्मबीजांना अंकुर फुटतात. तत्त्वज्ञानरूपी उन्हाळ्याने जिच्यातील क्लेश हेच जल शोषून घेतले आहे अशा नापीक (बुद्धिरूपी) जमिनीत कर्मबीजांना अंकुर कुठून फुटणार? म्हणून (ग्रंथकाराने) म्हटले आहे- 'धर्मादींना अकारणत्व प्राप्त होत असल्यामुळे'; आणि ज्याप्रमाणे कुंभाराचे काम संपल्यावरही वेग या (पूर्व-) संस्काराच्या सामर्थ्यामुळे चाक फिरतच राहते व काही काळ गेल्यावर तो संस्कार नाहीसा झाला असता निश्चल होते, त्याप्रमाणे तत्त्वाचा साक्षात्कार झाल्यावरही पूर्वसंस्कारामुळे (पुरुष देह धरून) राहतो; आणि शरीर धारण केले असताना प्रारब्धकर्माचे जे धर्म आणि अधर्म हे संस्कार ते भोगून संपवायचे असतात. याविषयी (स्मृती व) श्रुती अशी आहे- 'परंतु इतर (म्हणजे) प्रारब्धाची पुण्यपाप ही कार्ये) भोगून संपवून मग (ज्ञानी ब्रह्मस्वरूपात) लीन होतो. [ब्रह्मसूत्र ४, १, १८.] 'तसेच' त्याला [छांदोग्योपनिषद् ६, १४, २.] (म्ह. तत्त्वज्ञानी पुरुषाला) (प्रारब्धकर्मांनुसार तो प्राप्त देह) टाकीत नाही तो पर्यन्तच विलंब असतो. त्यानंतर तो सर्वस्वी (मोक्षास) प्राप्त होतो'. संस्कार म्हणजे क्षीण होणारे अज्ञान 'तद्वशात्' म्हणजे त्याच्या सामर्थ्याने, (पुरुष) देह धरून राहतो ------ ६७

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, 'जर अविद्येच्या संस्कारविशेषामुळे ['प्रक्षीयमाणाविद्याविशेषश्च संस्कारः' या ऐवजी 'प्रक्षीयमाणाविद्यासंस्कारावशेषः' असाही पाठ आहे. त्याचा अर्थ 'संस्कार म्हणजे क्षीण होणारे जे अज्ञान त्याच्या संस्काराचा शिल्लक राहिलेला भाग' असा होईल. हा पाठ अधिक सयुक्तिक वाटतो.] (म्ह. संस्कारातील शिल्लक राहिलेल्या भागाने) तो (पुरुष) शरीर धारण करून राहतो, तर त्याला मोक्ष केव्हा प्राप्त होतो?' तिला उत्तर 'प्राप्ते --' इत्यादी (पुढील कारिकेत ग्रंथकार) देतो-

शरीराचा नाश झाला असता आणि प्रकृती कृतकृत्य झाल्यामुळे पूर्णपणे निवृत्त झाली असता, (पुरुषाला) निश्चित आणि नित्य असा दोन्ही स्वरूपाचा मोक्ष प्राप्त होतो.... ॥ ६८॥

जी कर्मांची सूक्ष्मरूपे, फले देण्यास परिपक्व झालेली नसतात, त्यांचा बीजस्वरूप भाव तत्त्वज्ञानरूपी अग्नीने जळून जातो; परंतु ज्यांची परिणती सुरू झाली आहे (प्रारब्ध) अशा कर्मांचा

उपभोगाने क्षय झाल्यावर शरीराचा नाश होतो. आणि 'चरितार्थत्वात्' म्हणजे- 'उद्देश सफल झाल्यामुळे' जेव्हा प्रकृती त्या पुरुषापासून निवृत्त होते, तेव्हा पुरुषाला 'ऐकान्तिक' म्हणजे निश्चित घडणारा आणि 'आत्यंतिक' म्हणजे अविनाशी असा दोन्ही स्वरूपाचा मोक्ष म्हणजे त्रिविध दुःखाचा नाश, प्राप्त होतो.... ६८

प्रमाणांनी (सांख्य-तत्त्वे) सिद्ध केली असूनही (वाचकांच्या मनात) अत्यंत श्रद्धा निर्माण व्हावी म्हणून (त्या शास्त्राचा) प्रणेता महर्षी (कपिल) आहे, हे 'पुरुष-' इत्यादी (कारिकेने ग्रंथकार) सांगत आहे-

हे गूढ असलेले (भोगमोक्षरूप) पुरुषार्थांचे ज्ञान महर्षींनी सांगितले आहे. यात प्राणिमात्रांची स्थिती, उत्पत्ती आणि प्रलय यांचा विचार केला गेला आहे... ॥ ६९॥

'गुह्य' म्हणजे (शब्दशः) गुहेत राहणारे, अर्थात स्थूल बुद्धीच्या लोकांना दुर्बोध असलेले. परमर्षींनी (परम + ऋषिणा) म्हणजे कपिलानी. [सांख्यशास्त्राचा आद्य प्रणेता. पहा- प्रस्तावना.] तीच श्रद्धा, 'शास्त्रांचीही याला संमती आहे' हे (ग्रंथकार) 'येथे स्थिती, उत्पत्ती आणि प्रलय यांचा विचार केला गेला आहे' या वाक्याने सांगून दृढ करीत आहे. 'जेथे' (यत्र) म्हणजे ज्या ज्ञानात, ज्या ज्ञानासाठी. 'ज्ञाने' (ज्ञानात) ही सप्तमी विभक्ती '**चर्मणि** द्वीपिनं हन्ति' (म्ह. शब्दशः कातड्यात, म्हणजे येथे '**कातड्यासाठी** वाघाला मारतात') या वाक्याप्रमाणे (निमित्त दाखविण्यासाठी) वापरली आहे. भूतांच्या म्हणजे प्राण्यांच्या 'स्थिती, उत्पत्ती आणि प्रलय' यांचा (श्रुति, स्मृति इत्यादी) शास्त्रानुसार [हे शास्त्र वेदांना सोडून नाही, ते वैदिक आहे, असा भावार्थ] विचार करण्यात आला आहे ----- ६९.

यावर कोणी अशी शंका घेईल की, 'जे महर्षी कपिलांनी प्रत्यक्ष सांगितले त्यावर आमची श्रद्धा आहे. पण जे ईश्वरकृष्णाने सांगितले, त्यावर कशी (आमची) श्रद्धा असावी? 'यावर (ग्रंथकार) 'एतत्' --- इत्यादी (पुढील कारिकेत) सांगतो-

हे पवित्र आणि श्रेष्ठ शास्त्र कपिल मुनींनी आसुरीला [महर्षी कपिलांचा शिष्य पहा- प्रस्तावना.] **दिले; आणि आसुरीने पंचशिखाला** [आसुरीचा शिष्य. याने सांख्यशास्त्र मिथिला नगरीत जनकाला शिकविले. त्याला 'कापिलेय' असे म्हणतात. महाभारतातील 'शांतिपर्वात' अशीच परंपरा (कपिल-आसुरि-पंचशिख) दिली आहे. पहा-

यत्तदेकाक्षरं ब्रह्म नानारूपं प्रदृश्यते।
आसुरिर्मण्डले तस्मिन् प्रतिपेदे तदव्ययम् ॥ -महा. शांति. २१८, १३.

पहा-प्रस्तावना.] **दिले. आणि त्याने याचा अनेक प्रकारांनी विस्तार केला ------ ॥ ७०॥**

हे 'पवित्र' म्हणजे पावन करणारे. (का?) तर त्रिविध दुःखाचे कारण असलेल्या पापाचे परिमार्जन करते म्हणून. 'अग्र्य' म्हणजे सर्व पवित्र पदार्थात श्रेष्ठ 'मुनि' याचा अर्थ कपिल. त्यांनी आसुरीला करुणेने प्रेरित होऊन दिले. आसुरीनेही पंचशिखाला दिले. आणि त्याने या शास्त्राचा विस्तार केला. ७०

आणि शिष्यपरंपरेने आलेले हे (शास्त्र), तत्त्ववेधी बुद्धी असलेल्या ईश्वरकृष्णाने त्याचे सिद्धांत चांगल्या प्रकारे जाणून आर्यावृत्तातून थोडक्यात लिहिले. ------ ॥ ७१॥

अनुक्रमणिका

"आराद् याता (तत्त्वेभ्यः) इति आर्या" (अशी 'आर्या' शब्दाची व्युत्पत्ती आहे,) (म्हणजे तत्त्वांच्या जवळ गेलेली ती आर्या.) [किंवा- अतत्त्वापासून दूर (आरात्) गेलेली (याता), ती 'आर्या,' असेही स्पष्टीकरण देण्यात येते.] आर्य अशी मती (= बुद्धी) ज्याची आहे तो 'आर्यमति', असे समजावे... ७१.

आणि हे (संपूर्ण) शास्त्र आहे. कारण शास्त्राचे सर्व विषय यात सूचित केले आहेत. हा प्रकरणग्रंथ ['प्रकरणम्' याचे स्पष्टीकरण 'शास्त्रसिद्धांतप्रतिपादको ग्रंथः' असे सर्वलक्षणसंग्रहात दिले आहे. याचा अर्थ शास्त्राच्या सिद्धांताचे प्रतिपादन करणारा गौण ग्रंथ, असा आहे. उदा. शंकराचार्यांचा 'विवेकचूडामणि' किंवा 'आत्मबोध' हा ग्रंथ.] व्हे (हे पुढील कारिकेत ग्रंथकार) सांगतो-

या सत्तर आर्यांत जे विषय आले आहेत ते सर्व षष्टितंत्रातले [सध्या हा सांख्यशास्त्रावरील ग्रंथ उपलब्ध नाही. याचा कर्ता कपिल, पंचशिख की वार्षगण्य याबद्दल विद्वानांत मतभेद आहेत.] **आहेत आख्यायिका आणि दुसऱ्यांशी वादविवाद वगळून (या ग्रंथात ते मांडले आहेत). ॥ ७२ ॥**

आणि राजवार्तिकात [सांख्यशास्त्रावरील हाही ग्रंथ उपलब्ध नाही. गार्बच्या मते 'भोज' हा याचा कर्ता आहे.] म्हटले आहे- "प्रकृतीचे (आणि पुरुषाचे) (नित्य) अस्तित्व, (प्रकृतीचे) एकत्व, अर्थवत्त्व, [परिणामांमुळे प्रकृतीचा अनेक फळांची निर्मिती करणारा गुणधर्म.] (प्रकृतिपुरुषांचा) वेगळेपणा, दुसऱ्यासाठी असणे (परार्थत्व), ऐक्य [पुरुषाचे अनेकत्व.] नसणे, वियोग [प्रकृति आणि पुरुष यांचे मुक्तावस्थेत भिन्नत्व.] आणि योग, [मुक्तीपूर्वीची त्यांची एकरूपता.] (विवेकज्ञानानंतर) शिल्लक राहिलेली (शरीर) स्थिती [स्थूल आणि सूक्ष्म अशा दोन्ही देहांत असणे.] (पुरुषाचे) अकर्तृत्व हे मूळ दहा विषय सांगितले आहेत. पाच प्रकारचे विपर्यय, तसेच नऊ तुष्टी सांगितल्या आहेत. इंद्रियांची अशक्ती अठ्ठावीस प्रकारची मानली आहे. त्यात आठ प्रकारची सिद्धी समाविष्ट केल्यावर साठ [हे साठ विषय अहिर्बुध्न्य संहितेत विवेचन केलेल्या साठ पदार्थांशी मिळते जुळते आहेत. असे डॉ. हरदत्त शर्मा यांनी म्हटले आहे.-] विषय होतात'

ईश्वरकृष्णांनी अशी ही षष्टिपदार्थी (= साठ पदार्थ सांगितलेला ग्रंथ) सांगितली आहे. त्यामुळे यात शास्त्रातील सर्व विषय सांगितले असल्यामुळे हे 'प्रकरण' (म्ह. प्रकरणग्रंथ) नव्हे, तर ते शास्त्रच आहे, हे सिद्ध झाले. एकत्व, अर्थवत्त्व आणि परार्थत्व हे प्रकृतीला उद्देशून सांगितले आहेत. अन्यत्व, अकर्तृत्व आणि बहुत्व ह पुरुषाला उद्देशून आणि अस्तित्व, वियोग आणि योग हे, (प्रकृति- पुरुष या) दोघांनाही उद्देशून असून वृत्ती म्हणजे स्थिती ही स्थूल व सूक्ष्म देहांना उद्देशून सांगितली आहे ... ७२.

चंद्रविकासी कमलांना चांदणे जसे उमलविते (-तसेच,जागे करते-), त्याप्रमाणे श्रीवाचस्पतिमिश्रांची 'तत्त्वकौमुदी' सज्जनांच्या मनांना आनंदाने बोध देणारी (- तसेच, जाग आणणारी-) होवो !

येथे षड्दर्शनांवर भाष्य करणारे श्रीवाचस्पतिमिश्र यांनी रचलेली 'सांख्य तत्त्वकौमुदी' (ही टीका) समाप्त झाली.

... ॐ तत् सत् ...

****

अनुक्रमणिका

श्रीमदीश्वरकृष्णप्रणीताः

सांख्यकारिका

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ ।
दृष्टे साऽपार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ॥ १ ॥
दृष्टवदानुश्रविकः स ह्यविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः ।
तद्विपरोतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात् ॥ २ ॥
मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याःप्रकृतिविकृतयः सप्त ।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ ३ ॥
दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च, सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् ।
त्रिविधं प्रमाणमिष्टं, प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि ॥ ४ ॥
प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टं, त्रिविधमनुमानमाख्यातम् ।
तल्लिङ्गलिङ्गपूर्वकं, आप्तश्रुतिराप्तवचनं च ॥ ५ ॥
सामान्यतस्तु दृष्टादतीन्द्रियाणां प्रसिद्धिरनुमानात् ।
तस्मादपि चासिद्धं परोक्षमाप्तागमात् सिद्धम् ॥ ६ ॥
अतिदूरात् सामीप्यादिन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थानात् ।
सौक्ष्म्याद्व्यवधानादभिभवात् समानाभिहाराच्च ॥ ७॥
सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धिर्नाभावात् कार्यतस्तदुपलब्धिः ।
महदादि तच्च कार्यं, प्रकृतिवरूपं सरूपं च ॥ ८ ॥
असदकरणादुपादानग्रहणात्, सर्वसम्भवाभावात् ।
शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥ ९ ॥
हेतुमदनित्यमव्यापि सक्रियमनेकमाश्रितं लिङ्गम् ।
सावयवं परतन्त्रं व्यक्तं विपरीतमव्यक्तम् ॥ १० ॥
त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि ।
व्यक्तं तथा प्रधानं, तद्विपरीतस्तथा च पुमान् ॥ ११ ॥
प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः ।
अन्योऽन्याभिभवाश्रयजननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः ॥ १२ ॥
सत्वं लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं च रजः ।
गुरु वरणकमेव तमः प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः ॥ १३ ॥
अविवेक्यादिः सिद्धः त्रैगुण्यात्तद्विपर्ययाभावात् ।
कारणगुणात्मकत्वात् कार्यस्यव्यक्तमपि सिद्धम् ॥ १४ ॥
भेदानां परिमाणात्, समन्वयात्, शक्तितः प्रवृत्तेश्च ।
कारणकार्यविभागात् अविभागाद्वैश्वरूपस्य ॥ १५ ॥
कारणमस्त्यव्यक्तं प्रवर्तते त्रिगुणतः समुदयाच्च ।
परिणामतः सलिलवत् प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात् ॥ १६ ॥
संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादिविपर्ययादधिष्ठानात् ।
पुरुषोऽस्ति भोक्तृभावात् कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च ॥ १७ ॥
जननमरणकरणानां प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च ।
पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ॥ १८ ॥

अनुक्रमणिका

तस्माच्च विपर्यासात् सिद्धं साक्षित्वमस्य पुरुषस्य ।
कैवल्यं माध्यस्थं द्रष्टृत्वमकर्तृभावश्च ॥ १९ ॥
तस्मात्तत्संयोगादचेतनं चेतनावदिव लिङ्गम् ।
गुणकर्तृत्वे च तथा कर्तेव भवत्युदासीनः ॥ २०॥
पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्य ।
पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः ॥ २१॥
प्रकृतेर्महान्, ततोऽहङ्कारः तस्माद् गणश्च षोडशकः ।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि ॥ २२॥
अध्यवसायो बुद्धिर्धर्मो ज्ञानं विराग ऐश्वर्यम् ।
सात्त्विकमेतद्रूपं तामसमस्माद्विपर्यस्तम् ॥ २३॥
अभिमानोऽहङ्कारस्तस्माद् द्विविधः प्रवर्तते सर्गः ।
एकादशश्च गणस्तन्मात्रः पञ्चकश्चैव ॥ २४॥
सात्त्विक एकादशकः प्रवर्तते वैकृतादहङ्कारात् ।
भूतादेस्तन्मात्रः स तामसः तैजसादुभयम् ॥ २५॥
बुद्धीन्द्रियाणि चक्षुःश्रोत्रघ्राणरसनस्पर्शनकानि ।
वाक्पाणिपादपायूपस्थान् कर्मेन्द्रियाण्याहुः ॥ २६॥
उभयात्मकमत्र मनः संकल्पकमिन्द्रियं च साधर्म्यात् ।
गुणपरिणामविशेषान्नानात्वं बाह्यभेदाश्च ॥ २७॥
शब्दादिषु पञ्चानामालोचनमात्रमिष्यते वृत्तिः ।
वचनादानविहरणोत्सर्गानन्दाश्च पञ्चानाम् ॥ २८॥
स्वालक्षण्यं वृत्तिस्त्रयस्य सैषा भवत्यसामान्या ।
सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्या वायवः पञ्च ॥ २९॥
गुदापच्चतुष्टयस्य तु वृत्तिः क्रमशश्च तस्य निर्दिष्टा ।
दृष्टे तथाऽप्यदृष्टे त्रयस्य तत्पूर्विका वृत्तिः ॥ ३०॥
स्वां स्वां प्रतिपद्यन्ते परस्पराकूतहेतुकां वृत्तिम् ।
पुरुषार्थ एव हेतुर्न केनचित् कार्यते करणम् ॥ ३१॥
करणं त्रयोदशविध तदाहरणधारणप्रकाशकरम् ।
कार्यं च तस्य दशधाऽऽहार्यं धार्यं प्रकाश्यं च ॥ ३२॥
अन्तःकरणं त्रिविधं दशधा बाह्यं त्रयस्य विषयाख्यम् ।
साम्प्रतकालं बाह्यं त्रिकालमाभ्यन्तरं करणम् ॥ ३३॥
बुद्धीन्द्रियाणि तेषां पञ्च विशेषाविशेषविषयाणि ।
वाग्भवति शब्दविषया शेषाणि तु पञ्चविषयाणि ॥ ३४॥
सान्तःकरणा बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते यस्मात् ।
तस्मात् त्रिविधं करणं द्वारि द्वाराणि शेषाणि ॥ ३५॥
एते प्रदीपकल्पाः परस्परविलक्षणा गुणविशेषाः ।
कृत्स्नं पुरुषस्यार्थं प्रकाश्य बुद्धौ प्रयच्छन्ति ॥ ३६॥
सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात् पुरुषस्य साधयति बुद्धिः ।
सैव च विशिन ष्ट पुनः प्रधानपुरुषान्तरं सूक्ष्मम् ॥ ३७॥
तन्मात्राण्यविशेषाः तेभ्यो भुतानि पञ्च पञ्चभ्यः ।

अनुक्रमणिका

एते स्मृता विशेषाः शान्ता घोराश्च मूढाश्च ॥ ३८॥
सूक्ष्मा मातापितृजाः सह प्रभूतैस्त्रिधा विशेषाः स्युः ।
सूक्ष्मास्तेषां नियता मातापितृजा निवर्तन्ते ॥ ३९॥
पूर्वोत्पन्नमसक्तं नियतं महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम् ।
संसरति निरुपभोगं भावैरधिवासितं लिङ्गम् ॥ ४०॥
चित्रं यथाश्रयमृते स्थाण्वादिभ्यो यथा विना छाया ।
तद्वद्विनाऽविशेषैः न तिष्ठति निराश्रयं लिङ्गम् ॥ ४१॥
पुरुषार्थहेतुकमिदं निमित्तनैमित्तिकप्रसङ्गेन ।
प्रकृतेर्विभुत्वयोगात् नटवद् व्यवतिष्ठते लिङ्गम् ॥ ४२॥
सांसिद्धिकाश्च भावाः प्राकृतिका वैकृतिकाश्च धर्माद्याः ।
दृष्टाः करणाश्रयिणः कार्याश्रयिणश्च कललाद्याः ॥ ४३॥
धर्मेण गमनमूर्ध्वं गमनमधस्ताद् भवत्यधर्मेण ।
ज्ञानेन चापवर्गो विपर्ययादिष्यते बन्धः ॥ ४४॥
वैराग्यात् प्रकृतिलयः ससारो भवति राजसद्रागात् ।
ऐश्वर्यादविघातो विपर्ययात् तद्विपर्यासः ॥ ४५॥
एष प्रत्ययसर्गो विपर्ययाशक्तितुष्टिसिद्धाख्यः ।
गुणवैषम्यविमर्देन तस्य भेदास्तु पञ्चाशत् ॥ ४६॥
पञ्च विपर्यय भेदा भवन्त्यशक्तिश्च करणवैकल्यात् ।
अष्टाविंशतिभेदा तुष्टिर्नवधाऽष्टधा सिद्धिः ॥ ४७॥
भेदस्तमसोऽष्टविधो मोहस्य च, दशविधो महामोहः ।
तामिस्रोऽष्टादशधा, तथा भवत्यन्धतामिस्रः ॥ ४८॥
एकादशेन्द्रियवधाः सह बुद्धिवधैरशक्तिरुद्दिष्टा ।
सप्तदश वधा बुद्धेर्विपर्ययात् तुष्टिसिद्धीनाम् ॥ ४९॥
आध्यात्मिकाश्चतस्रः प्रकृत्युपादानकालभाग्याख्याः ।
बाह्याविषयोपरमात् पञ्च, नव तुष्टयोऽभिहिताः ॥ ५०॥
ऊहः शब्दोऽध्ययनं दुःखविधातास्त्रयः सुहृत्प्राप्तिः ।
दानं च सिद्धयोऽष्टौ सिद्धेः पूर्वोङ्कुऽशस्त्रिविधः ॥ ५१॥
न विना भावैर्लिङ्गं न लिङ्गेन भावनिर्वृत्तिः ।
लिङ्गाख्यो भावाख्यस्तस्माद् द्विविधः प्रवर्तते सर्गः ॥ ५२॥
अष्टावकल्पो दैवस्तैर्यग्योनेश्च पञ्चधा भवति ।
मानुषश्चैकविधः समासतोऽयं त्रिधा सर्गः ॥ ५३॥
ऊर्ध्वं सत्वविशालस्तमोविशालश्च मूलतः सर्गः ।
मध्ये रजोविशालो ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तः ॥ ५४॥
तत्र जरामरणकृतं दुःखं प्राप्नोति चेतनः पुरुषः ।
लिङ्गस्याविनिवृत्तेः, तस्माद् दुःखं स्वभावेन ॥ ५५॥
इत्येष प्रकृतिकृतौ महदादिविशेषभूतपर्यन्तः ।
प्रतिपुरुषविमोक्षार्थं स्वार्थ इव परार्थ आरम्भा ॥ ५६॥
वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञस्य ।
पुरुषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य ॥ ५७॥

अनुक्रमणिका

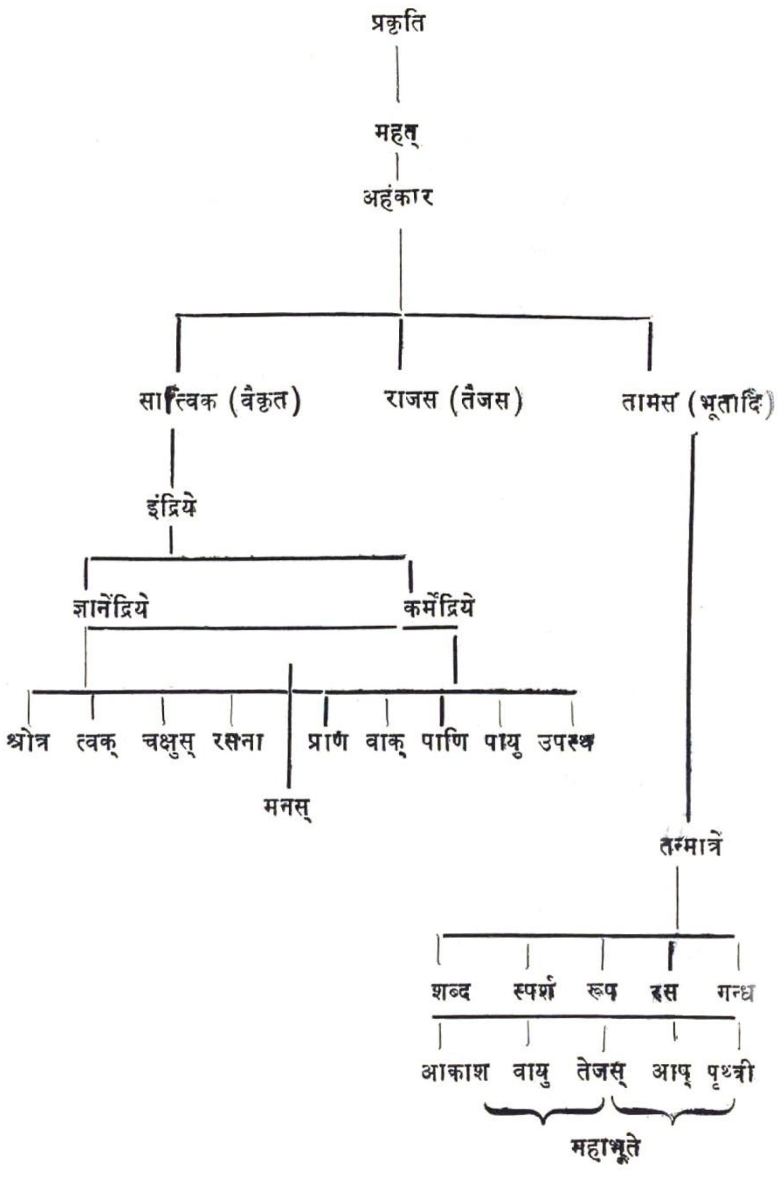
औत्सुक्यनिवृत्त्यर्थं यथा क्रियासु प्रवर्तते लोकः ।
पुरुषस्य विमोक्षार्थं प्रवर्तते तद्वदव्यक्तम् ॥ ५८॥
रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।
पुरुषस्य तथाऽऽत्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः ॥ ५९॥
नानाविधैरुपायैरुपकारिण्यनुपकारिणः पुंसः ।
गुणवत्यगुणस्य सतस्तस्यार्थमपार्थकं चरति ॥ ६०॥
प्रकृतेः सुकुमारतरं न किञ्चिदस्तीति मे मतिर्भवति ।
या दृष्टास्मीति पुनर्न दर्शनमुपैति पुरुषस्य ॥ ६१॥
तस्मान्न बध्यते नापि मुच्यते नापि संसरति कश्चित् ।
संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः ॥ ६२॥
रूपैः सप्तभिरेव तु बध्नात्यात्मानमात्मना प्रकृतिः ।
सैव च पुरुषार्थं प्रति विमोचयत्येकरूपेण ॥ ६३॥
एवं तत्त्वाभ्यासान्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम् ।
अविपर्ययाद्विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम् ॥ ६४ ॥
तेन निवृत्तप्रसवामर्थवशात् सप्तरूपविनिवृत्ताम् ।
प्रकृतिं पश्यति पुरुषः प्रेक्षकवदवस्थितः स्वस्थः ॥ ६५॥
रङ्गस्थ इत्युपेक्षक एको दृष्टाहमित्युपरमत्येका ।
सति संयोगेऽपि तयोः प्रयोजनं नास्ति सर्गस्य ॥ ६६॥
सम्यग्ज्ञानाधिगमाद्धर्मादीनामकारणप्राप्तौ ।
तिष्ठति संस्कारवशाच्चक्रभ्रमवद् धृतशरीरः ॥ ६७॥
प्राप्ते शरीरभेदे चरितार्थत्वात् प्रधानविनिवृत्तौ ।
ऐकान्तिकमात्यन्तिकमुभयं कैवल्यमाप्नोति ॥ ६८॥
पुरुषार्थज्ञानमिदं गुह्यं परमर्षिणा समाख्यातम् ।
स्थित्युत्पत्तिप्रलयाश्चिन्त्यन्ते यत्र भूतानाम् ॥ ६९॥
एतत् पवित्रमग्र्यं मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ ।
आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन च बहुधा कृतं तन्त्रम् ॥ ७०॥
शिष्यपरम्परयाऽऽगतमीश्वरकृष्णेन चैतदार्याभिः ।
संक्षिप्तमार्यमतिना सम्यग्विज्ञाय सिद्धान्तम् ॥ ७१॥
सप्तत्यां किल येऽर्थास्तेऽर्थाः कृत्स्नस्य षष्टितन्त्रस्य ।
आख्यायिकाविरहिताः परवादविवर्जिताश्चापि ॥ ७२॥
तस्मात्समासदृष्टं शास्त्रमिदं नार्थतश्च परिहीनम् ।
तन्त्रस्य च बृहन्मूर्तेर्दर्पणसंक्रान्तमिव बिम्बम् ॥ ७३॥
॥ इति सांख्यकारिकाः॥

अनुक्रमणिका

परिशिष्ट : १

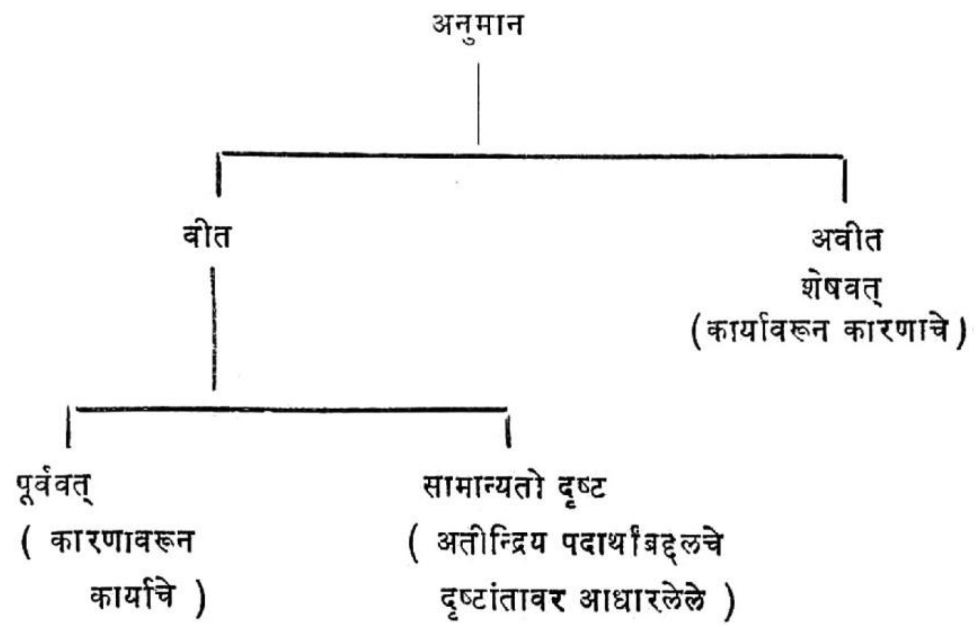
कोष्टक १

सांख्यदर्शनानुसार प्रकृतीची उत्क्रांती



अनुक्रमणिका

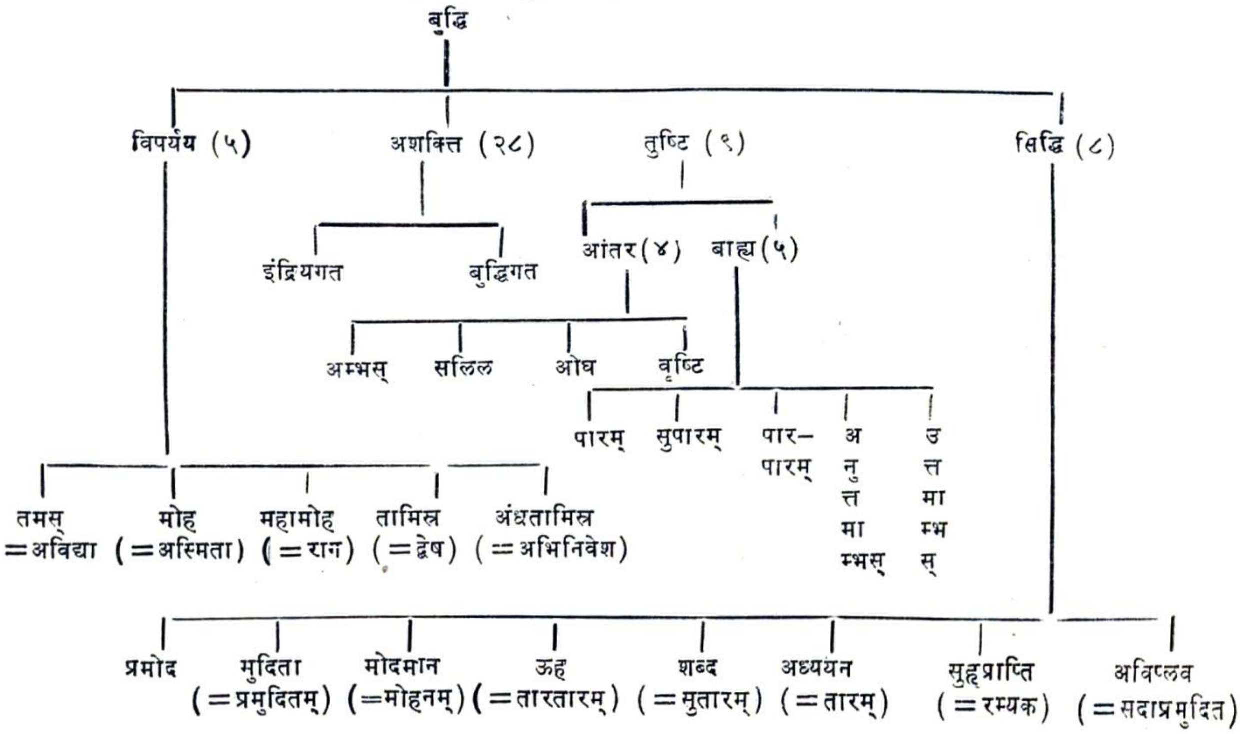
कोष्टक २



अनुक्रमणिका

कोष्टक ३

प्रत्ययसर्ग : बुद्धीची निर्मिती



अनुक्रमणिका

परिशिष्ट : २

संदर्भ-ग्रंथ
— संस्कृत —

१. महामुनिश्रीमदीश्वरकृष्णविरचिता सांख्यकारिका-श्रीवाचस्पतिमिश्र-विरचितया सांख्यतत्त्वकौमुद्या विभूषिता
-पं. शिवनारायणशास्त्रि (सारबोधिनी) व्याख्यया टिप्पण्या च सगलंकृता (मुंबय्यां पाण्डुरंग जावजी इत्येतैः प्राकाश्यं नीता- प्रथमावृत्तिः १९४०)

२. महर्षिवेदव्यासप्रणीतं
महाभारतम्
(प्रकाशका:- गीता प्रेस, गोरखपुर. प्रथमं संस्करणम्- विक्रमसंवत् २०१५)

३. महर्षिवेदव्यासप्रणीतं
श्रीमद् भागवत- महापुराणम्
(प्रकाशका:- गीता प्रेस, गोरखपुर. चतुर्थं संस्करणम्-वि. संवत् २०१८)

४. सर्वदर्शनसंग्रह:- (माधवरचितः)
(प्रकाशका:- निमतला घाट. संस्थक-भवन, कलिकतानगरम्)

५. हरिभद्रविरचितः
षड्दर्शनसमुच्चयः (१२०० सी. ए. डी.)

६. अन्नंभट्टविरचितः
तर्कसंग्रहः (१५०० सी. ए. डी.)

७. ब्रह्मसूत्रम् (शांकरभाष्यसमेतम्)
(प्रकाशका:- मोतीलाल बनारसीदास प्रथमावृत्तिः १९६४)

८. सर्वलक्षणसंग्रहः
-भिक्षुगौरीशंकरेण संगृहीतः
(काश्यां भार्गवमुद्रणालये प्रकाशितः-
पञ्चमसंस्करणम्-संवत् १९९७)

९. ऋग्वेदसंहिता
भट्टाचार्येण श्रीपादशर्मणा दामोदरभट्टसूनुना सातवळेकर कुलजंन संपादिता
(प्रकाशका: वसंत श्रीपाद सातवळेकर
तृतीयावृत्तिः १९५७ स्वाध्यायमंडळ, पारडी.

१०. पातञ्जल- योगसूत्राणि
(व्यासभाष्यसमेतानि)

हिंदी

सांख्यतत्त्वकौमुदी

व्याख्याकार डॉ. गजाननशास्त्री मुसलगावकर (प्रकाशक: चौखम्बा संस्कृत सीरीज् ऑफिस, वाराणसी. प्रथम संस्करण १९७१)

अनुक्रमणिका

ENGLISH

1) The Tattva Kaumudi :

Vachaspati Mis ra's Commentary on the Sankhya Karika Translated into English by Mahamahopadhyaya Dr. Ganganath Jha. With Introduction and Critical Notes by Dr. Hardutt Sharma and M. M. Patkar

(Published by-K. R. Sardesai, Oriental Book Agency, Poona-2. Third Edition 1965.)

2) The Sankhya-Karika of 'Is 'varakrsna

Edited by John Davies.

Published by Susil Gupta Ltd. Calcutta 12.

Second Edition 1957)

3) The Sankhya- Karika of Is' varakrsna

Edited & translated by S. S. Suryanarayana Shastri.

(Published by University of Madras

Second Edition, 1935)

(2)

4) Samkhya-Karika of Is' varakrsna

With the Commentary of Goudapada.

Edited by Dr. T. G. Mainkar

(Published by K. R. Sardesai,

Oriental Book Agency, Poona 2.

Secand Edition 1972)

5) Indian Philosophy vol.. II

by S. Radhakrishnan.

(Published by George Allen and unwin Ltd. London. 1940)

6) Outlines of Indian Philosophy

by M. Hiriyanna,

(Published by Allen & unwin Ltd. London.)

7) The Essentials of Indian Philosophy

by M. Hiriyanna.

(Published by Allen & unwin Ltd. Sixth Edition 1967.)

8) The Cultural Heritage of India Vol. III

Edited by Haridas Bhattacharya.

(Published by the Ramkrishna Mission, Institute of Calcutta. Second Edition 1955.)

9) Sanskrit-English Dictionary

-V. S. Apte.

10) Sanskrit-English Dictionary

- Sir Monier Williams.

11) The Sankhya System

अनुक्रमणिका

by A. B. Keith
12) Samkhya Yoga by Garbe
13) Jaymangala
-Introduction by Gopinath Kaviraj.

मराठी

१) श्री ईश्वरकृष्णविरचित 'सांख्यकारिका- कौमुदीप्रकाश
(अन्वय, अर्थ, 'प्रकाश' मराठी टीकेसह)
पं. दत्तात्रय वा. जोग.
(प्रकाशक-द. वा. जोग, ११५३ सदाशिव, पुणे- २ प्रथमावृत्ती १९६४
२) गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र
कै. बाळ गंगाधर टिळक
(प्रकाशक-ज. श्री. टिळक, (टिळक बंधु)
५६८, नारायण पेठ, पुणे ३०. दहावी आवृत्ति १९७३)
३) सांख्यदर्शन-
प्रा. श्रीनिवास हरि दीक्षित
(प्रकाशक- सौ. मीनाक्षी दीक्षित, कोल्हापूर. प्रथमावृत्ति १९६०)
४) भारतीय तत्त्वज्ञान-
प्रा. श्रीनिवास दीक्षित.
(प्रकाशक- सौ. दीक्षित, कोल्हापूर)
५) हिंदूधर्म आणि तत्त्वज्ञान
डॉ. स. अ. डांगे.
(प्रकाशक- महाराष्ट्र विद्यापीठ ग्रंथ निर्मिती मंडळ, नागपूर १०.
प्रथमावृत्ती १९७३.)
६) भारतीय संस्कृतिकोश
संपादक- पं. महादेवशास्त्री जोशी
(प्रकाशक- भारतीय संस्कृति कोशमंडळ ४१३, शनिवार पेठ, पुणे २
प्रथमावृत्ती १९६५)
७) मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश
प्रमुख संपादक- प्रा. दे. द. वाडेकर
(प्रकाशक- म. त. महाकोशमंडळ, पुणे ३० प्रथमावृत्ती १९७४)
८) दासबोध श्रीसमर्थ रामदासस्वामी
(प्रकाशक- जयंत साळगावकर, मुंबई दुसरी आवृत्ती १९६२)
९) ज्ञानेश्वरी
संपादक- ह. भ. प. शं. वा. दांडेकर
(प्रसाद प्रकाशन, पुणे प्रथमावृत्ती १९६७)
१०) नाथसंप्रदाय
मधुकर रामचंद्र जोशी

अनुक्रमणिका

(प्रकाशकः स. कृ. पाध्ये, व्हीनस प्रकाशन, ३८१ क, शनिवार पेठ, पुणे ४११ ०३०)

अनुक्रमणिका

परिशिष्ट : ३
सूची

(‘सांख्यतत्त्वकौमुदींतील’ पारिभाषिक शब्द)
(शब्दापुढील अंक **कारिका-क्रमांक व त्यावरील टीका** यांचे निर्देशक आहेत.)

अकर्तृत्व ७२
अङ्कुश ५१
अज १ (मंगलाचरण)
अजा १ (मंगलाचरण)
अज्ञान ५, २३, ४६

अणिमा २३, ४८
अतत्त्वज्ञान ६५
अतिव्याप्ति ७
अधर्म २३, ४३, ४४
अधःसृष्टि ५४
अध्ययन (सिद्धि) ५१
अध्यवसाय ५, २३
अनवस्थाप्रसङ्ग ३, ९, १७
अनुत्तमाम्भस् ५०
अनुद्भूतत्व ७
अनुमान ४, ५, ६
अनैश्वर्य २३
अन्तःकरण ३०, ३३
(अन्यत्व ७२
अन्योन्याश्रयापत्ति ५२
अन्धतामिस्र ४७, ४८
अन्वयव्याप्ति १४
अप्राप्ति ९
अभाव ५, ८, ९
अभिनिवेश ४८
अभिभाव्य- अभिभावकभाव १३
अभ्युदय २३, ४४
अम्भस् ५०
उपादानोपादेयभाव ९
ऊर्ध्वसृष्टि ५४
ऊह ५१
एकत्व ७२
एकेन्द्रिय २३
ऐतिह्य ५
ऐश्वर्य २३, ४५, ६५

अर्थवत्त्व ७२
अर्थापत्ति ५
अविप्लव ५१
अविवेक १४, ६६
अवीत ५, १४
अवैराग्य २३
अव्यक्त ५, १४, १६, ५८
अशक्ति ४६, ४७, ४९
अष्टांगयोग २३
असत् ९
अस्तित्व ७२
अहम् ६४
अहङ्कार ६, १०, १५, २२, २४, २९
आगम ५
आप्तवाक्य ४, ५
आधाराधेयभाव १२
आनुश्रविक २, २३
आन्तर इंद्रियाणि २९
आश्रयाश्रयिभाव १०
इन्द्रिय ३, २४, २५, २६, २७
इष्ट ४४
ईशित्व २३
उत्तमाम्भस् ५०
उपकार्य-उपकारक-भाव २१
उपचार १८
उपमर्द्य-उपमर्दक-भाव १६
उपमान ५
उपलक्षण ६
उपादान (कारण) ९
दृष्ट ४
देह (स्थूल) ४२

देह (सूक्ष्म) ३७, ३९, ४०, ५५, ७२
धर्म २३, ४३, ४४, ६७
निकाय १८

अनुक्रमणिका

करण ९, ३०, ३२, ३३
कर्मेन्द्रियाणि २६, ३३
कलल ४३
कषाय २३
कामावसायित्व २३
कारणभाव ९
कारणकार्यविभाग १५, ४२
काल ३३
कैवल्य ५, १७, १९, २१, ६८

कोश ४०
गन्ध ८
गुण १२, २०, २७, ४६
गुणप्रधानभाव १६
तत्त्वज्ञान ६३, ६५, ६७,
तन्त्र ७०
तन्मात्र २२, २४, २५, ३८
तमस् ११, १३, २५, ४७, ४८, ५४
तामिस्र ४७, ४८,
तार ५१
तारतार ५१
तुष्टि ४६, ४७, ४९, ५० ५१
त्रिगुण ११, १६, १७, १८,
त्रैगुण्य १४, १७

दान ५१
दुःखत्रय १

बन्ध ४४
बाह्य-इंद्रियाणि ३५, ३६
बुद्धि २३, ३२, ३५, ३६, ३७, ६९

बुद्धीन्द्रियाणि २६, ३४
भाग्य ५०
भाव ९, ११, ४३, ५२
भिन्नक्रम ३
भोक्तृभाव १७
भोग २१, ३१, ५०, ५२, ६२, ६७
मध्यसृष्टि ५४
मनस् २७, २९
महत् ४, २२, ४०, ५६
महाभूतानि २, ३८
महामोह ४७, ४८
निःश्रेयस् २३, ४४
पक्षधर्मता ५
परार्थत्व ७२
परिणाम १८, २७
परिस्पन्द १०
परोक्षज्ञान ३०
पार ५०
पारापार ५०
पुमान् ६०
पुरुष (ज्ञ) १७, १८, १९, २१, ३७, ५५, ५६, ५७, ५८, ६५
पुरुषार्थ ३७, ४२, ६३, ६९
पूर्त ४४
पूर्ववत् ५
प्रकरण ७१,
प्रकृति २२, ५६, ५७, ५९, ६२, ६५
प्रतिज्ञा ९
प्रतिनियम १८
प्रधान ११, १४, १७, २१, ३७, ५७
प्रत्यक्ष ४, ७, ८
प्रत्ययसर्ग ४६
प्रमा ५
प्रमाण ४, ५
प्रमेय ४
प्रमोद ५१
प्राकाम्य २३
प्राप्त २३
वध ४९
वाक्यभेद २
विकृति ३
विज्ञान ३, ११
विपर्यय ३, ५, ४६, ४७, ६४, ७२
वियोग ७२
विराग २३
विवर्त ८, ९
विवेक ८, १०, १९, ६६
विशेषण-विशेष्यभाव २५
विषय ५, २३, ५०
वीत ५
वृत्ति ५, ११, १३, २८, २९, ३०, ३१
वृष्टि ५०
वैराग्य २३, ४५, ६५
वैश्वरूप्य १५

अनुक्रमणिका

महिमा २३
मुदित ५१
मेघ ५०
मोक्ष ५७, ५८, ६२, ६८
मोदमान ५१
मोह ४७, ४८
यतमान २३
योग ७२
रजस् ११, १३, २५, ५४
रूपतन्मात्र ८, २२
लक्षण २९
लघिमा २३
लिङ्ग १०, २०, ४०, ४२, ५५
लिङ्गी ५
लोक ४४, ५४
वशित्व २३
वशीकार २३
समन्वय १५
सर्ग २१, २४, ५२, ५३, ५४, ६६
साक्षात्कार ५०, ६५
सामान्यविशेषभावसिद्धि ४६, ४७, ४९, ५१
सुतार ५१
सुपार ५०
सूक्ष्म शरीर ३७, ३९, ४०, ५५, ७२
स्थिति ७२
स्मृति ३
ज्ञ २, ५, १०
व्यक्त ५, ११
व्यतिरेकव्याप्ति १४
व्यापक ५
व्याप्य ५
व्याप्य-व्यापकभाव ५
शक्ति ९, १५
शब्दतन्मात्र ८, २२, ३४
शेषवत् ६
संघात १७
संभव ५
संयोग ९, २०, २१, ६६
संशय ३, ४, ५, ६४
संसार ६२
संस्कार ६७, ६८
सत् ९
सत्कार्यवाद ९, ३०
सत्त्व ११, १३, २५
सदामुदित ५१
समवाय ९, १६
सलिल ५०
सामान्यतो दृष्ट ५, ६
सिंहावलोकनन्याय ७
सुंदोपसुंदन्याय १३
सुहृत्-प्राप्ति ५१
सांख्य ९, ३३
स्पर्शतन्मात्र ८, २२
हेतु १०
ज्ञान ५, २३, ४४, ६३, ६४, ६७, ६९

ॐ तत् सत्
श्री रमणार्पणमस्तु.