



# प्रसन्न पारिजात

ब्रह्मश्री दत्तमहाराज कवीश्वर गौरव ग्रंथ

# प्रसन्न पारिजात

---

ब्रह्मश्री दत्तमहाराज कवीश्वर गौरव ग्रंथ

संपादक

प्रा. डॉ. दि. ब. केरु

ब्रह्मश्री दत्तमहाराज कवीश्वर गौरव समिती

श्रीवासुदेवनिवास, कर्वे रस्ता, पुणे- ४११ ००४

ब्रह्मश्री दत्तमहाराज कवीश्वर गौरव ग्रंथ  
संपादन समिती , पुणे ४  
पं. धुंडीराज शास्त्री दाते (अध्यक्ष)  
डॉ. दि. ब. केरुर (संपादक)  
श्री. य. गो. जोशी (सहसंपादक)  
श्री. वा. ल. मंजुळ (सचिव)

प्रकाशक ©

ब्रह्मश्री दत्तमहाराज कवीश्वर

गौरव समिती

श्रीवासुदेवनिवास, ४२/१७ कर्वे रस्ता, पुणे ४११ ००४

मे १९९०

**मूल्य रु. पन्नास फक्त**

मुद्रक -

मा. गो. जोशी.

आनंद मुद्रणालय

१५२३, सदाशिव

पुणे - ४११ ०३०

## अंतरंग

	प्राक्कथन	पाच
	ब्रह्मश्री दत्तमहाराज कवीश्वर डॉ. दि. ब. केरूर	सात
	Brahmashri. Datta Maharaj Kaveeshwar	चौदा
१.	रा. ना. दांडेकर श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि गीतासारम् ।	१-१३
२.	चिं. ग. काशीकर वेद-वेदान्तासंबंधी थोडेसे	१४-२०
३.	S. V. Sohoni Problems of moral conscience in Śūdraka's Mṛcchakaṭīkam	२१-२८
४.	A. M. Ghatge Patanjali on P. VIII 1. 1.	२९-३१
५.	शि. द. जोशी पाणिनेः अष्टाध्यायी	३२-३५
६.	म. अ. मेहेंदळे द्रौपदीवस्त्रहरणाचा प्रयत्न खरोखर झाला का?	३६-३९
७.	वा. बा. भागवत मुखं व्याकरणम् ।	४०-४४
८.	गु. वा. पिंपळापुरे आद्यशंकराचार्य व वासुदेवानंद सरस्वती टेंबे स्वामी यांच्यातील संबंध-दर्शन	४५-५६
९.	ग. बा. पळसुले मराठी 'वंड' : एक टिपण	५७-५९

...तीन...

१०. प्र. ग. लाले  
श्रीकृष्णब्रह्म तन्त्रपरकालयतीन्द्राः (१८८६-१९१५)  
स्वल्पपरिचयः ६०-६४
११. T. N. Dharmadhikari  
Reconstruction of a Pratīka-mantra  
in its full form ६५-६८
१२. V. N. Jha  
Śankara vis-à-vis Śūnyavāda ६९-७२
१३. सौ. सरोजा भाटे  
त्रिमुनिव्याकरणातील संस्कृत भाषेचा विकास ७३-७९
१४. ह. गो. रानडे  
वैदिक यज्ञ - इतिहास व स्वरूप ८०-८४
१५. सु. ज्ञा. लहू  
“सांत्वन नाही, प्रेरणा -  
एका सुभाषिताचा संदेश ” ८५-८८
१६. शां. ग. मोघे  
धर्मशास्त्रातील दान-प्रकरण (महाभारताच्या आधारे) ८९-९३
१७. मो. गो. धडफळे  
“सह वीर्यं करवावहै ... ।”  
(एक गुरुशिष्यसंकल्प) ९४-९७
१८. रा. चिं. ढेरे  
ज्ञानकथा आणि लीलाकथा ९८-११३
१९. M. R. Yardi  
Yoga in the Mahābhārata ११४-१२३  
लेखक परिचय १२४-१२६

## ब्रह्मश्री श्रीदत्त महाराज सहस्रचंद्र -दर्शन- शान्ति महोत्सव

### “प्रसन्न पारिजात” गौरव सेवा

#### प्राक्कथन —

सहजयोगी सद्गुरु श्रीगुळवणी महाराजांचे उत्तराधिकारी, श्रीवासुदेव निवास योगपीठाचे अधिष्ठाते-पूजनीय श्रीदत्त महाराज कवीश्वर. प्राचीन विद्येचे उपासक, शास्त्रांचे अभ्यासक, ऋषी-भाष्यकार-संत-सत्पुरुष यांच्या प्रासादिक ग्रंथांचे प्रवक्ते, निर्गुणाचे परम ज्ञानी, सगुणाचे नितांत प्रेमी, तपःपूत धर्माचरणी श्रीदत्त महाराज भारतवर्षाचे भूषण होत.

श्रीदत्तमहाराजांच्या सहस्रचंद्रदर्शन शान्ति महोत्सवाच्या निमित्ताने गौरव ग्रंथ प्रसिद्ध करावा असा महोत्सव समितीने संकल्प केला. त्यासाठी संपादन समितीची नियुक्ति केली. आज हा ‘प्रसन्न पारिजात’ गौरव ग्रंथ सादर करताना संपादन समितीस कृतार्थता वाटते.

आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे प्राच्यविद्या पंडित गुरुवर्य डॉ. रा. ना. दांडेकर यांचा या ग्रंथात सहभाग आहे. टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाचे कुलगुरू विख्यात संस्कृत अभ्यासक, कुशल प्रशासक डॉ. सोहोनी, टिळक विद्यापीठाचे भूतपूर्व कुलगुरू, संस्कृतचे गाढे व्यासंगी डॉ. काशीकर, संस्कृतज्ञ पं. भागवतशास्त्री, डेक्कन कॉलेजच्या संस्कृत कोशाचे भूतपूर्व संपादक डॉ. घाटगे, विद्वान् डॉ. लाळे, भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन संस्थेचे कार्याधार डॉ. मेहेंदळे, डॉ. पळसुले, डॉ. लददू, पुणे विद्यापीठातील प्रगत संस्कृत केंद्राचे डॉ. झा, विभाग प्रमुख डॉ. सरोजा भाटे, पुणे विद्यापीठातील भूतपूर्व संस्कृत विभागाध्यक्ष डॉ. जोशी, डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीचे चिटणीस, फर्गसन महाविद्यालयातील संस्कृत विभाग प्रमुख डॉ. धडफळे, संत साहित्याचे प्रगाढ अभ्यासक स्वयंसिद्ध संशोधक डॉ. ढेरे, श्री वासुदेवानंद सरस्वती स्वामी महाराजांच्या आर्ष ग्रंथांचे साक्षेपी अभ्यासक डॉ. पिंपळपुरे संस्कृतविद्या आणि संख्याशास्त्राचे अभ्यासक कुशल प्रशासक श्रीमान यार्दी, औरंगाबादचे डॉ. मोघे, डेक्कन कॉलेजचे डॉ. रानडे, वैदिक संशोधन मंडळाचे डॉ. धर्माधिकारी इत्यादि. - मान्यवरांचा या ग्रंथात सहभाग आहे. या विद्वज्जनांचा परिचय परिशिष्टात देण्यात आला आहे.

प्रगत अध्यापन-संशोधन या क्षेत्रातही श्रीदत्तमहाराजांचे योगदान आहे. पंडितांच्या संशोधन निबंधाने हा गौरव ग्रंथ अलंकृत आहे - हा मोठा योग होय. हे सारे

विद्याप्रेमी श्रीदत्तमहाराजांच्या विषयी आत्मीय भाव असणारे होत. यांचा सहभाग हाच गौरव ग्रंथाचा गौरव आहे -- ही संपादन समितीची धारणा आहे.

ईशकृपेने हा संकल्प सिद्ध होत आहे, याचे संपादन समितीस परम समाधान वाटते. या संकल्पसिद्धीचे श्रेय या ग्रंथात ज्या प्रज्ञावंतांचा सहभाग आहे त्यांचे. संपादन समितीचे कार्यवाह श्री वा. ल. मंजुळ यांनी लेख मिळवण्यापासून मुद्रित संशोधनापर्यंत अविश्रान्त श्रम केले. श्री. मंजुळ हे आमच्या सर परशुरामभाऊ महाविद्यालयाचे संस्कृतचे जाणते स्नातक. त्यांचे वडील पंढरीचे मोठे भक्त; कीर्तन विद्येचे रसिक उपासक. हा संस्कारही उपकारक. आज श्री. मंजुळ भांडारकर संशोधन संस्थेचे ग्रंथपाल. डॉ. दांडेकर यांच्या अधीक्षणाखाली त्यांचे काम चालले आहे. डॉ. दांडेकर फर्गसन महाविद्यालयातील माझे संस्कृतचे गुरू. वर्गात दहा विद्यार्थी असोत वा शंभर असोत, अध्यापन हे अस्खलित, एकाग्रचित्त, आणि मनस्वी. हा संस्कार आमच्या जीवनातील अक्षय पाथेय आहे.

आनंद मुद्रणालयाचे श्री य. गो. तथा दादासाहेब जोशी हे सहसंपादक. दादा श्री वासुदेव निवासाचे ऋणानुबंधी. त्यांच्याशी बोलताना त्यांच्यातील व्यावसायिक पाहतापाहता दृष्टीआड होतो, आणि एका बहुश्रुत समाजसेवी भगवद्भक्ताशी संवाद करीत असल्याचा अनुभव येतो. दादांनी संपादनसाहाय्य तर केलेच. शिवाय मुद्रित संशोधन, मुद्रण या तांत्रिक बाबी बरोबरच ग्रंथरचना, ग्रंथसौष्टव या गोष्टीही समरसतेने साकारित केल्या. ग्रंथनिर्मितीमधील हे श्रेय दादांचे. मी संपादक, परंतु प्रकृती बरी नसल्याने सारे महत्त्वाचे दायित्व श्री. दादासाहेब जोशी आणि श्री. मंजुळ यांनी सांभाळले.

सहस्रचंद्रदर्शन शान्ती महोत्सव समिती, समितीचे अध्यक्ष पं. धुंडिराजशास्त्री दाते यांच्या औदार्यामुळे ही सेवा संपन्न होत आहे. संपादन समिती त्यांची ऋणी आहे.

दि. ब. केरूर  
संपादक.



सौ. लक्ष्मीबाई आणि ब्रह्मश्री दत्तमहाराज कवीश्वर

## ब्रह्मश्री श्रीदत्तमहाराज कवीश्वर

### संचरिष्णु वेदान्त

महर्षी अण्णासाहेब पटवर्धन पुण्यनगरीचे साधुपुरुष, लोकमान्य टिळक महर्षींना गुरू मानीत. विष्णुबुवा जोग महाराज लोकमान्यांचे सांगाती, प्राचार्य सोनोपंत दांडेकरांचे सदगुरू. हे महाभागवतही पुण्यनगरीचे. सहजयोगाचे प्रदाते, श्री दत्तसंप्रदायातील अधिकारी सत्पुरुष श्री गुळवणी महाराज यांचा निवास, निवृत्ती आणि निर्वाण पुण्यनगरीत झाले. श्री महाराजांनी श्रीवासुदेवानंद सरस्वती टेंबे स्वामी महाराज आणि सहजयोगाचे सदगुरू श्री लोकनाथतीर्थ स्वामी महाराज, -या गुरुद्वयांची स्मृति चिरंतन करणारा 'श्री वासुदेव-निवास' योगाश्रम स्थापन केला. आणि पुण्यनगरी तीर्थक्षेत्र झाली आहे. आज ब्रह्मश्री श्रीदत्तमहाराज कवीश्वर, श्रीगुळवणी महाराजांचे उत्तराधिकारी, त्यांच्या योगपीठाचे अधिष्ठाते आहेत.

### नृसिंहवाडीचे पावन कुल

वारकरी-भागवत संप्रदाय आणि श्री दत्तसंप्रदाय महाराष्ट्राच्या धर्मजीवनाचे दोन विलोभनीय उपासना प्रवाह. कृष्णा पंचगंगा संगमावरील नृसिंहवाडी एक जागृत दत्तक्षेत्र; श्रीनृसिंह सरस्वती स्वामीमहाराजांच्या अवतारकायाने संपन्न झालेले. श्री नृसिंह सरस्वतींचे लीलावर्णन करणारा 'श्रीगुरुचरित्र' हा ग्रंथ वेदतुल्य मानला जातो.

कवीश्वर घराणे नृसिंहवाडीचे. श्रीगणेश आणि श्रीदत्त-उपास्य कुलदैवते. श्रीदत्तमहाराजांचे पितामह श्री वक्रतुंड महाराज, पिता श्री धुंडिराज महाराज, -उभयता प्राचीन विद्या, उपासना, भक्ति याने संपन्न "महाराज" या संज्ञेस पात्र असे अधिकारी. प्रवचनकार म्हणून पितापुत्र कीर्तिवन्त होते. श्रीवासुदेवानंद सरस्वती स्वामी महाराजांचे त्यांच्यावर निर्व्याज प्रेम. श्री स्वामी महाराज वाडीस असत तेव्हा त्यांचे भाष्यपाठ चालत. श्री वक्रतुंड बुवा आल्यावरच प्रत्यक्ष पाठाला आरंभ होई.

धुंडिराज महाराज यांचा संचार साऱ्या महाराष्ट्रात असे. बार्शी, खर्डा, औरंगाबाद, जालना, देऊळगावराजा या भागात त्यांचा असंख्य भक्त परिवार आहे. अशा अधिकारी पुरुषांच्या उदरी माघ व. ६ शके १८३१, २ मार्च १९१० यादिवशी श्री दत्तमहाराजांचा जन्म झाला. बालपणीच श्री दत्तमहाराजांना श्री वासुदेवानंद सरस्वती स्वामी महाराजांच्या चरणावर घालण्यात आले. श्रीस्वामींनी बाळाकडे कृपावत्सल दृष्टीने पाहिले आणि "हे

...सात...

श्रीवक्रतुंड महाराज आपले उर्वरित कार्य करण्याकरिता आले आहेत” असे सांगितले. श्रीदत्तमहाराजांचे भविष्य स्पष्ट करणारी ही श्रीस्वामींची देववाणी.

## श्रीदीक्षित स्वामींचा प्रसाद

श्री दत्तमहाराजांचे बालपण नृसिंहवाडीतच गेले, प्राथमिक शालेय शिक्षण तेथेच झाले. उपनयनानंतर संध्यावन्दन, वेदाध्ययन यांना आरंभ झाला. श्रीमद् वासुदेवानंद सरस्वतींचे शिष्योत्तम एकमेव दंडी स्वामी श्री दीक्षित स्वामी महाराज नृसिंहवाडीचे. श्रीदत्त महाराजांच्यावर त्याचा विशेष लोभ श्री दीक्षित स्वामींच्या रूपाने श्रीदत्तमहाराजांना गुरुपीठच लाभले.

नृसिंहवाडीत जगद्गुरु शंकराचार्य जेरे स्वामी महाराजांची संस्कृत पाठशाला होती. श्रीदत्त महाराज त्या पाठशाळेत जाऊ लागले. तेथे काव्याचा, व्याकरणाचा अभ्यास केला. नंतर सांगली येथील वे. शा. सं. व्यंकटेशशास्त्री अभ्यंकर यांच्याकडे व्याकरणशास्त्राचे अध्ययन पूर्ण केले.

याच कालात श्री दीक्षित स्वामींनी नृसिंहवाडीत कृष्णेच्या पूर्व तीरावर अमरापूर (औरवाड) येथे श्रीमद्वासुदेवानंद सरस्वती पीठाची स्थापना केली. आणि श्री दत्तमहाराज अमरापूर येथे जाऊ लागले. भाद्रपदातील प्रौष्ठपदी पौर्णिमेचा भागवत सप्ताह श्री धुंडिराज शास्त्री करीत. आता अमरापूर येथे हा उत्सव सुरू झाला. तेथे पहिला सप्ताह श्री दीक्षित स्वामींनी श्री दत्तमहाराजांकडून करवून घेतला. त्यावेळी त्यांचे वय अवघे सोळा वर्षांचे; संस्कृतचा अभ्यास सुरू झालेला. श्री दीक्षित स्वामी म्हणाले “नुसता मूळ ग्रंथ वाच”.

श्री दत्त महाराजांचा हा पहिलाच सप्ताह. सातही दिवस शुद्ध आणि स्पष्ट उच्चारत वाचन केले. श्री दीक्षित स्वामी श्री दत्त महाराजांच्या जवळ बसून संपूर्ण सप्ताह ऐकला. आणि “दत्ता, तू पूर्ण ज्ञानी होशील”. असा आशीर्वाद दिला. ईशकृपेने भागवत सप्ताहद्वारा धर्म प्रचार होईल असे सांगून श्री दत्त महाराजांच्या अंगावर स्वहस्ते उंची शाल घातली. चांदीचे संध्यापात्र दिले. या अपूर्व सत्काराने श्री दत्त महाराज अन्तर्मुख झाले; श्रीमद्भागवत ग्रंथाच्या सामर्थ्याचा साक्षात्कार झाला. असा हा पहिला भागवतसप्ताह शके १८४७ (सन १९२५) मध्ये झाला आणि शके १८८७ (सन १९६५) पर्यंत चाळीस वर्षे नियमाने अमरापूर येथे चालू राहिला. त्यानंतर पुण्यात श्री वासुदेवनिवासमध्ये ही सेवा संपन्न होत आहे.

श्रीदत्तमहाराज भागवताचे अंतरंग अधिकारी. भागवत ज्ञानसत्राच्या निमित्ताने अखिल भारतवर्षात त्यांचा अखंड संचार चालू आहे. विविध संस्था, अनेक साधक, अगणित भक्त यांच्या आग्रहामुळे देशात सर्वत्र श्री दत्त महाराजांची प्रवचनसेवाही अविरत सुरू आहे.

श्री वासुदेवानंद स्वामी महाराजांचे एखादे स्तोत्र, आचार्यांचे एखादे अष्टक, गीतेतील एखादे भगवद्वचन, ज्ञानदेवांचा एखादा अभंग, ज्ञानेश्वरीतील एखादी ओवी, उपनिषदातील एखादा तत्त्वसिद्धान्त - हे श्री दत्तमहाराजांचे प्रचवनाचे विषय. या प्रवचनातून त्यांचा प्रगाढ व्यासंग, “अक्षर ” ज्ञान, परमात्म्यावरील परम भक्ति, सामान्य जनाविषयी अपार आत्मीयता- यांचे दर्शन होते. या प्रवचनसेवेत रंगून गेलेल्या श्री दत्त महाराजांचा जाणत्यांनी “वेदव्यासांचे राजदूत” म्हणून गौरव केला आहे.

आज ऐशीव्या वर्षीही या धर्मकारणासाठी श्री दत्त महाराज दूरदूरचा प्रवास करतात. परगावी आठ दहा दिवसांचा मुक्काम असतो. आणि या सर्व काळात प्रातःस्नान, संध्या- ब्रह्मकर्मादि नित्यानुष्ठान यथाशास्त्र आचरण - हे तपही चालू असते.

## शास्त्राध्ययन आणि अंध्यापन

श्री दत्त महाराजांचे अध्ययन सांगली पाठशाळेत चालू होते. वयाच्या विसाव्या वर्षी फाल्गुन व. ४ शके १८५० (मार्च २९, १९२९) या दिवशी विवाह झाला. सहधर्मचारिणी सौ. लक्ष्मीबाई याही धर्मशील वृत्तीच्या; श्री दत्त महाराजांच्या मातुश्री सौ. सरस्वतीबाई यांनी चालविलेली व्रतवैकल्ये श्रद्धापूर्वक चालू ठेवली.

विवाहानंतरही श्री दत्त महाराजांचे अध्ययन चालू राहिले. सांगली पाठशाळेतिल व्याकरणशास्त्राचा अभ्यास पूर्ण करून श्री दत्त महाराज धारवाड येथे गेले. तेथील जगद्गुरु शंकराचार्य पाठशाळेत विख्यात पंडित नागेश शास्त्री उप्पिनबेटिगेरी यांच्या सन्निध न्याय व वेदान्त शास्त्राचे अध्ययन केले. त्यानंतर पुण्यामध्ये शिक्षण प्रसारक मंडळीच्या मीमांसा विद्यालयात पंडित सुब्बाशास्त्री यांच्याजवळ मीमांसा शास्त्राचा अभ्यास झाला. काही काल काशी येथील महापंडित श्री राजराजेश्वर शास्त्री द्रविड यांचेही मार्गदर्शन लाभले. अशा रीतीने न्याय व मीमांसा आदि शास्त्रांचा सांगोपांग आचारपूर्वक पूर्ण अभ्यास झाला.

अध्ययन पूर्ण झाले आणि वेदशास्त्रसंपन्न असे श्री दत्तमहाराज पुण्यामध्ये शांकरपीठात जगद्गुरु शंकराचार्य शिरोळकर स्वामीमहाराज यांच्या आदेशाने सन १९३७ मध्ये न्याय आणि वेदान्ताचे अध्यापक म्हणून आले. पुण्यात नित्याचा निवास सुरू झाला. सौ. लक्ष्मीबाईही आल्या. या आधीच श्री गुळवणी महाराज पुण्यात आले होते. आता नित्य भेटी होऊ लागल्या. त्यातून भविष्यकाळातील तेजस्वी अध्यायाचा आरंभ झाला.

## विद्वन्मान्य संशोधन

सन १९४५ मध्ये श्री दत्त महाराज टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाच्या संस्कृत विभागात न्याय-मीमांसा अध्यापक म्हणून रुजू झाले. अध्यापनाबरोबर संशोधन कार्यालाही आरंभ केला. ब्रह्मसूत्रांवरील आचार्य निम्बार्क यांच्या “वेदांतपारिजात सौरभ”

या भाष्य ग्रंथाचे संशोधनाचे काम विद्यापीठाने श्री दत्त महाराजांकडे सोपविले. हा संशोधन ग्रंथ सन १९६५ मध्ये प्रकाशित झाला.

निम्बार्कभाष्याचा मराठी अनुवाद, विवरण सूची असा एक सहस्रपृष्ठांचा हा संशोधन ग्रंथ आहे. आरंभी श्री. दत्त महाराजांनी एकशेअठरा पृष्ठांची आपली भूमिका विस्ताराने मांडली आहे.

“वेद हे संपूर्ण दिव्य ज्ञानमय आहेत. त्यातही वेदांचा शिरोभाग अशा उपनिषदामध्ये ज्ञानाचा पूर्ण विकास आहे. विश्वातील सर्व मानव समाजाला नवचेतना देऊन आत्यंतिक शान्तीच्या मार्गाकडे नेण्यास उपनिषद-सिद्धान्त समर्थ आहेत. वेदांचा हा रहस्यबोधक अन्तिम भाग असल्याने त्यांना वेदान्त म्हणतात. अध्यात्मविद्या प्रकाशक सर्व दर्शनाना उपनिषदे आधार आहेत”-हे श्री दत्त महाराजांचे प्रतिपादन आहे.

“भूमिके” मध्ये- १. चार्वाक दर्शन, २. बौद्ध दर्शन, ३. जैनदर्शन, ४. वैशेषिक दर्शन, ५. न्याय दर्शन, ६. मीमांसा दर्शन, ७. सांख्य दर्शन, ८. योगदर्शन- या दर्शनांचा सम्यक् परामर्श घेऊन शेवटी वेदान्त दर्शन स्पष्ट केले आहे.

यानंतर प्रमाण, प्रमेय, जीव सृष्टीची उत्पत्ति या विचारांचे मंडण आहे. निम्बार्कचार्य आणि द्वैताद्वैत सिद्धान्त स्पष्ट करताना भागवतधर्म, त्याचे प्रवर्तक याविषयीही विस्तृत विवेचन आहे. “आचार्योपासना” - स्पष्ट करताना मोक्षप्राप्तीसाठी संतगुरू संश्रय अत्यावश्यक होय असे प्रतिपादन केले आहे. “वैष्णव मत” व “ख्रिस्तमत” यांची चर्चा करताना अन्य धर्मांवर भक्तीचा प्रभाव कसा झाला आहे हे विशद केले आहे. या बरोबरच “भूमिके” मध्ये-श्रीदत्त महाराजांनी निम्बार्क परंपरेतील संतांची माहिती, उपास्यरूप रागात्मिका भक्तीचे चतुर्विध प्रकार याचेही विवेचन केले आहे.

अशा रीतीने आपली अभ्यासपद्धती, विश्लेषण रीती, “भूमिके” मध्ये साधार मांडल्यावर “वेदान्त पारिजात सौरभ” या भाष्य ग्रंथाचा मराठी अनुवाद केला आहे. श्री मध्वाचार्य यांच्या सर्वदर्शन संग्रहावर ही श्री दत्तमहाराजांनी मौलिक टीका लिहिली आहे.

एवढी मौलिक संशोधन सेवा; मात्र श्री दत्तमहाराजांच्या बोलण्यात साधा उल्लेखही कधी नाही. अमानित्वाची ही सीमा होय.

## श्री वासुदेवानन्द सरस्वतींचे ईश्वरी वाङ्मय

श्रीपादश्रीवल्लभ, श्री नृसिंहसरस्वती हे श्री दत्तात्रेयाचे मध्ययुगीन अवतार. श्री वासुदेवानंद सरस्वती - हा अर्वाचीन योगिराजावतार. पूर्वाश्रमातच शुचि आचरण वेदाभ्यास आणि तपश्चर्या - यामुळे श्री स्वामी महाराज लोकमान्य झाले. सहधर्मचारिणी देवाघरी गेल्यावर चौदाव्या दिवशीच संन्यासाश्रम स्वीकारला. दंडग्रहणानंतरचे श्री वासुदेवानंद सरस्वती म्हणजे श्री नृसिंह सरस्वती दत्तप्रभूचे स्वरूपदर्शन होते. तर त्यांचे चरित्र “श्री गुरुचरित्राचे” पुनर्दर्शन होते. श्री दत्तप्रभूच्या आज्ञेनुसार श्री स्वामी महाराजांनी

...दहा...

धर्मसंस्थापनार्थ आसेतु हिमालय पायीच संचार केला आणि परिव्राद् संज्ञा सार्थ केली. शके १८१३ मध्ये सन्यासाश्रम घेतला आणि शके १८३६ मध्ये गुरूडेश्वरी नर्मदातीरावर अवतारसमाप्ति केली. या अवधीत श्री स्वामींचे चोवीस चातुर्मास झाले. या चातुर्मासाच्या कालातच श्रीस्वामींनी आपले आर्षवाङ्मय निर्मिले. उपास्य दैवत श्रीदत्तात्रेय. माणगावी पूर्वाश्रमी “द्विसाहस्री” हा ग्रंथ रचला होता. त्याचा आधार मराठी “श्रीगुरूचरित्र” याच मूळ चरित्रावर आधारित “श्रीगुरूसंहिता”- “त्रिशती गुरूचरित्र” हे संस्कृत ग्रंथ आणि “सप्तशती” गुरूचरित्र ही मराठी रचना केली. वेद, उपनिषदे, पुराणे आणि इतिहास यामधून आलेले श्रीदत्तात्रेयाचे चरित्र “श्री दत्त पुराण” या संस्कृत ग्रंथात संशोधित स्वरूपात आहे. अध्याय चौसष्ट असून आठ अष्टके आहेत. रचना ऋक्संहितेप्रमाणे आहे. ऋक्संहितेतील अध्याय आणि दत्तपुराणातील अध्याय यांचा आरंभ एकसारखा आहे. पहिल्या अध्यायातील प्रत्येक श्लोकात एक दोन असे ऋक्पाद घालून स्तुती केली आहे. हा “वेदपाद स्तुती” अध्याय. असा हा अप्रतिम ग्रंथ. श्री दत्तपुराणातील उपासना कांडाचा भावार्थ-वर्णन करणारा एकावन्न अध्यायांचा “श्रीदत्त माहात्म्य” हा मराठी ग्रंथ म्हणजे भारतीय जीवन दृष्टीचा एक दर्शन ग्रंथच आहे. भगवत्प्राप्तीचे साधनमार्ग अन्ततः एकरूप असले तरी साधकांच्या अधिकारपरत्वे साधनमार्ग वेगवेगळे राहतात. श्री स्वामी महाराजांनी याही विषयांचे विवरण “शिक्षात्रयम्” या ग्रंथात केले आहे.

श्री दत्तात्रेय हे श्री स्वामी महाराजांच्या सर्व लेखनाचे प्रतिपाद्य. तथापि महाराज स्वयं सर्वात्मभावी अद्वैत दृष्टीचे होते. त्यांनी सर्व देवदेवतांची स्तुतिस्तोत्रे मुक्तपणे गायिली आहेत.

श्री दीक्षित स्वामींनी अमरापूर येथे श्री वासुदेवानंद सरस्वती पीठामध्ये हे सर्व वाङ्मय संग्रहित केले. श्री गुळवणी महाराजांनी ते प्रकाशित करण्याचा संकल्प केला आणि त्यासाठी पुण्यात “श्री वासुदेवानंद सरस्वती ग्रंथ प्रकाशन मंडळ” स्थापले. या संकल्पाचा निज आधार श्री दत्त महाराज कवीश्वर होते. या साऱ्या वाङ्मयाचे संशोधन, संपादन, मुद्रित शोधन, मुद्रण आणि प्रत्यक्ष प्रकाशन ही सर्व कामे श्री दत्त महाराजांनी ८-९ वर्षे निरलसपणे, साक्षेपाने, अबोलपणे, एक सदगुरूसेवा म्हणून केली. विद्यापीठाच्या प्रगत संशोधन विभागातील प्रज्ञावंत अधिष्ठात्याला शोभेल असे हे काम. श्री स्वामी महाराजांचे वाङ्मय एकूण बारा खंडात प्रकाशित आहे. श्री स्वामींच्या जन्मशताब्दीचे पुण्यपर्व साधून हैदराबाद येथे प्रकाशन समारंभ संपन्न करण्यात आला. हे वाङ्मय प्रकाशन - श्री गुळवणी महाराज आणि श्री दत्तमहाराज यांचे शाश्वत चिरस्थायी कार्य. आपल्या सदगुरूची “वाङ्मय मूर्ती” या उभय महापुरूषांनी साकारित केली.

## मान आणि सन्मान

श्री दत्त महाराजांची शास्त्रपारंगतता, अभिजात अध्ययन कौशल्य, मूलग्राही

...अकरा...

संशोधन - याची कीर्ती भारतात सर्व दूर पसरली. आणि आचार्यपीठ, संस्कृत विद्यापीठ, प्राचीन विद्यासंस्था, भारत शासन यांची मान्यता, श्री दत्त महाराजांना अलंकृत करू लागली. यासाऱ्या सन्मान प्रवाहातही श्री दत्त महाराजांची - वैराग्यशील अनासक्त साधक भक्त - ही प्रतिमा अधिकच उज्वल होत गेली.

श्री दत्त महाराज हे आचार्यांच्या भाष्य ग्रंथाचे जाणकार. शृंगेरी, द्वारका, कांची कामकोटी या पीठाधीशांनी स्वयं श्रीप्रसाद देवून सन्मानपूर्वक अनुग्रह केला. कांची पीठाने केलेला सन्मान आणि श्री दत्तमहाराजांनी तो स्वीकारताना व्यक्त केलेले मानस केवळ अपूर्व आहे. "अद्वैत वेदान्त शास्त्र विद्येच्या ज्ञात्यांच्या समूहामध्ये श्रेष्ठ, मोक्षविद्या रूपी अमृताचा रसानुभव घेणारे"- असा श्रीदत्त महाराजांचा गौरव करून "सुवर्णाच्या तेजस्वी कान्तीने दैदिप्यमान असणाऱ्या ज्ञानशक्तिरूपी जगन्माता हैमवतीच्या चरणकमलांचा आश्रय करून, तिच्या सुवर्ण प्रसादभूषणाचा स्वीकार करून आपले करकमल सुवर्णभूषित होवोत" असा आशीर्वाद कांचीपीठाने पाठविला. ३.८.१९५७

प्रसाद स्वीकारताना श्री दत्त महाराजांनी व्यक्त केलेले मनोगतही विलक्षण चिन्तनीय आहे. श्री दत्तमहाराज म्हणतात " प्रसाद चिन्हानि पुरः फलानि" या न्यायाने हा प्रसाद म्हणजे अहंकाराचा नाश करणारे वज्रच. "अविनय मपनय विष्णो" या षट्पदीत सांगितल्याप्रमाणे दोषनिवृत्ति करून गुणाधान संस्कार मनावर निरंतर होत राहोत, अज्ञान आवरणाने झाकलेल्या चक्षूंचे उन्मीलन होऊन श्रेष्ठतम बुद्धि प्राप्त होवो आणि पुढील कोणत्या तरी जन्मात चिदानंदरूपी शिवपदाचा साक्षात्कार होण्याची योग्यता प्राप्त होवो अशी पदर पसरून-प्रसार्य वस्त्रांतरं- आचार्यांच्या चरणी प्रार्थना आहे" यातील आत्मनिवेदन केवळ पारदर्शक आहे.

या सुखद घटनेला एक दुःखद पदर आहे. कांचीपीठाचा श्रीप्रसाद घेण्यापूर्वी श्री दत्त महाराज अमरापूर येथे भागवत सप्ताहासाठी होते. त्याचवेळी इकडे घरी कन्यावियोगाचा दुर्धर प्रसंग ओढवला. कन्या चि. शोभा साथीच्या ज्वराने देवाघरी गेली. या दुःखात असतानाच कांचीचे "सुवर्णकटक" आले. ईश्वर न्याय कठोर आहे; तसा दयाशील आहे. दुःख सहा होण्यासाठी हा श्री-प्रसाद आला, ही श्री दत्तमहाराजांची भावना, सुखदुःखाच्या द्वंद्वाने अतीत राहण्याची ही वृत्ति. श्री दत्त महाराजांनाच शोभून दिसते.

तिरुपति, विजयवाडा, मद्रास, बंगलोर येथील विद्वत् परिषदेत श्री दत्तमहाराजांचा सहभाग होता. या परिषदांनाही श्री दत्त महाराजांचा यथायोग्य सन्मान केला. स्वतंत्र भारताचे पहिले राष्ट्रपति डॉ. बाबू राजेद्रप्रसाद यांनी श्री दत्त महाराजांना विद्यावाचस्पति पदवी दिली. राष्ट्रपति गिरी यांनी "राष्ट्रीय संस्कृत पंडित" ही पदवी आणि आजीवन वार्षिक मानधन सादर केले. द्वारका जगद्गुरुंनी "महामहोपाध्याय" पदवीने गौरविले.

...बारा...

## प्रसन्न दर्शन

श्री दत्त महाराज म्हणजे “संचरिष्णु वेदान्त”. अन्तकरणः भगवत् प्रेमाने भरलेले, वृत्ति अन्तर्मुख, चालणे-बोलणे सारे व्यवहार भावसमाधीत. “अभयं सत्वसंशुद्धिः” या भगवन्ताने वर्णिलेल्या दैवी संपत्तीने अलंकृत असे श्री दत्त महाराजांचे दर्शन मोठे प्रसन्न आहे.

आज ब्रह्मश्री श्रीदत्त महाराज यांचा सहस्रचंद्रदर्शनशान्ति महोत्सव. त्यांचे षष्ठ्यब्दिपूर्ति अमृतमहोत्सव समारंभ यथाशास्त्र संपन्न झाले. पुण्याचे पुराणपुरूष महामहोपाध्याय दत्तो वामन पोतदार आणि श्री दत्त महाराज यांचा अन्तरंग लोभ. षष्ठ्यब्दि समारंभात म. म. पोतदार आत्मीयतेने सहभागी होते. त्यांचे आज उत्कटतेने स्मरण होत आहे.

श्री दत्त महाराजांच्या सहस्रचंद्र दर्शन महोत्सवाच्या निमित्ताने हा गौरव ग्रंथ त्यांच्या चरणी सादर करण्याची सेवा लाभत आहे-ही केवळ ईशकृपा.

श्री दत्त महाराजांचा कृपानुग्रहाकांक्षी

दि. ब. केरूर

संपादक - गौरव ग्रंथ समिती

## **Brahmashri Datta Maharaj Kaveeshwar : A Living Vedant**

Shri Datta Maharaj Kaveeshwar was born on March 2, 1910 at Nrisinhawadi, a holy Datta Kshetra, on the confluence of Krishna and Panchaganga in the Southern Maharashtra. He hails from an illustrious family blessed by the Grace of Lord Ganesh and Lord Dattatreya.

The house of Kaveeshwar has given a line of saints - each of whom has had spiritual makings of a Maharaj. We have such great masters for three consecutive generations - Shri Vakratunda Maharaj (grand father) Shri Dhundiraj Maharaj (father) and Shri Datta Maharaj himself.

Nrisinhawadi the birthplace of Shri Datta Maharaj is famous in the name of Shri Nrisinha Saraswati - who belonged to the period late 14th century and early 15th century. The life of Shri Nrisinha Saraswati is sung in Marathi by Saraswati Gangadhar in the sacred "श्री गुरुचरित्र"

Later in the late 19th and early 20th century (1854-1914) there lived a great Sanyasi Shri Vasudevananda Saraswati, Tembe Swami, held as the incarnation of Dattatreya, belonged to the Shankar tradition - which is essentially ज्ञानमार्ग. Shri Vasudevananda Saraswati - a devotee, a poet, a philosopher, an erudite scholar and above all a yogi - has volumes - of rich work to his credit. These volumes - singing the glory of Lord Dattatreya - are of the highest order of mystic attainment and yet by devote recitation every verse is able to bestow unexpected favours.

Shri Deekshit Swami of Nrisinhawadi - a revered Sanyasi disciple of Shri Vasudevananda Saraswati collected

...चौदा...

and preserved the writings of his Master. Shri Gulavani Maharaj a mighty Deeksha Guru of Shaktipāta Yoga, has published the entire works of Shri Vasudevananda Saraswati - his divine Guru - in twelve volumes. Shri Datta Maharaj Kaveeshwar was associated with Shri Gulavani Maharaj in this divine project Shri Datta Maharaj himself a blessed disciple of Shri Deekshit Swami laboured relentlessly for over eight years - carried out the whole process of classification, critical editing and prepared the text for printing and publication. A monumental project - worthy of a University Research Institute.

Shri Datta Maharaj completed his primary schooling and preliminary studies of Shastras at Nrisinhawadi. Later he proceeded to Sangali, Dharwad and Pune for further studies. He fully mastered न्याय, व्याकरण, मीमांसा and वेदान्त ; started teaching at Shankar Math (Pune 1937) and Tilak Maharashtra Vidyapeeth, Pune (1945). Besides teaching न्याय and वेदान्त Shri Datta Maharaj engaged himself in Research work. His research study of "निम्बार्क भाष्य वेदान्त पारिजात सौरभ" a work of one thousand pages is published by Tilak Maharashtra VidyaPeeth (1965)

His versatile genius, his penetrating faculty and his dedication brought several honours to Shri Datta Maharaj. He was honoured by Acharya Peethas of Shringeri, Dwaraka and Kanchi Kamakoti - who had all praise and appreciation for his deep understanding of Shankar - Vedanta. Kanchi Peeth offered him "सुवर्ण कटक" as Prasad.

Babu Rajendra Prasad, the first President of free India conferred on Shri Datta Maharaj the title विद्यावाचस्पति. President Giri honoured him by the title राष्ट्रीय संस्कृत पंडित and an annual life honorarium.

Shri Datta Maharaj participated in several national seminars organised by Universities, Oriental Institutes, Acharya Peethas and Sanskrit Schools - at Tirupati, Vijayawada, Madras and Bangalore. He was duly honoured by the host organisations.

...पंधरा...

Shri Datta Maharaj a living Vedānta, a peerless spiritual authority, manifests a confluence of विद्या and विनय. A close associate of Shri Gulavani Maharaj, he now adorns Shri Vasudev Nivas Yoga Peeth in Pune. Ever absorbed in deep prayers, right rituals, and spiritual sādhanā, Shri Datta Maharaj has enriched the divine work of Shri Gulavani Maharaj. It is, indeed, a mission to spread far and wide, here and abroad, the teachings of Vasudevananda Saraswati.

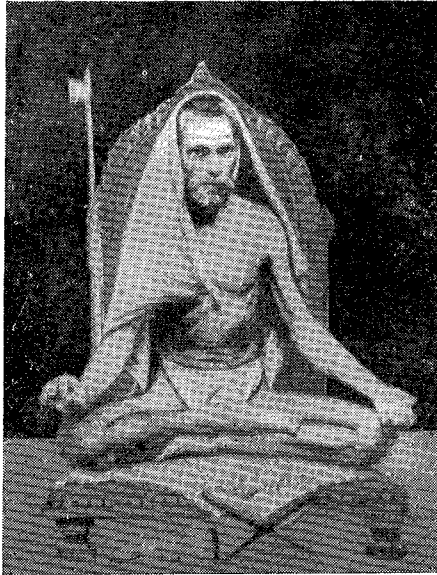
Shri Datta Maharaj symbolizes all that is noble, great and sacred in our culture. To hundreds he is the beacon light of love and compassion.

**D. B. KERUR**

Chief Editor, Felicitation Volume ..

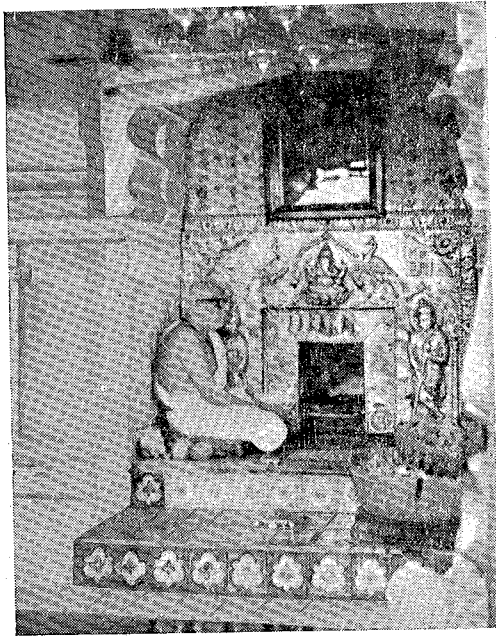


भगवान् श्रीनृसिंहसरस्वती



परमहंस परिव्राजकाचार्य श्रीवासुदेवानंद सरस्वती टेंबे स्वामी

मनोहर दत्तपादुका



नृसिंहवाडी

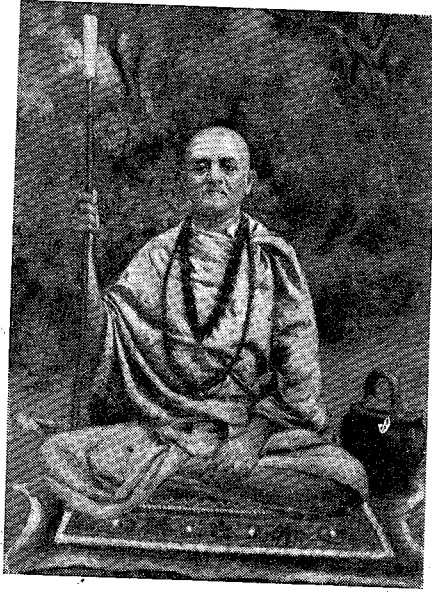


श्रीनृसिंहसरस्वती दीक्षित स्वामी



श्री वक्रतुंड महाराज कवीश्वर  
(श्रीदत्तमहाराजांचे पितामह)

शक्तिपात योगाचे दीक्षागुरु



श्री लोकनाथतीर्थ स्वामी



श्री गुळवणी महाराज

श्रीधुंडिराज महाराज  
( श्री दत्तमहाराजांचे वडील )

श्रीदत्तमहाराज

## श्लोकार्थेन प्रवक्ष्यामि गीतासारम्...

— रामचन्द्र नारायण दांडेकर

भगवद्गीतेचे सार अगदी थोडक्यात सांगता येईल का असा प्रश्न मला वेळोवेळी विचारला जातो. अद्वैत वेदान्तासंबंधी एक श्लोक सुप्रसिद्ध आहे. तो श्लोक असा:

श्लोकार्थेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रन्थकोटिभिः ।  
ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ॥

याच धर्तीवर मी एक श्लोक रचिला आहे. आणि वर उल्लेखिलेल्या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून मी तो श्लोक सांगत असतो. माझा श्लोक असा:

श्लोकार्थेन प्रवक्ष्यामि गीतासारं प्रचोदकम् ।  
'तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर' ॥

गीतेचे सार ज्या श्लोकार्थात सामावले आहे असे मला वाटते, तो हा श्लोकार्थ म्हणजे भ.गी.३.१९ या श्लोकाचा पूर्वार्ध. भारतीय न्यायदर्शनात 'पदकृत्य' या नावाची एक टीकापद्धति आहे. एखाद्या वस्तूची किंवा संकल्पनेची व्याख्या केलेली असते किंवा एखादे महत्त्वाचे विधान केलेले असते. त्या व्याख्येतील किंवा विधानातील प्रत्येक शब्द कसा प्रस्तुत, समुचितार्थवाही, व अपरिहार्य किंवा अवश्यभावी आहे हे सांगून त्या व्याख्येचे किंवा विधानाचे प्रामाण्य सिद्ध करणाऱ्या पद्धतीला सामान्यपणे पदकृत्य असे म्हणतात. चन्द्रसिंहपण्डिताने तर 'तर्कसंग्रहा' वरील आपल्या टीकेस 'पदकृत्य' हेच नाव दिले आहे. हीच पदकृत्य-पद्धति मी गीतासाराच्या वर सांगितलेल्या श्लोकार्थाच्या संदर्भात उपयोजिणार आहे.

गीतेचे वास्तव स्वरूप समजून घेण्यासाठी वाङ्मयेतिहासाच्या व धर्मेतिहासाच्या दृष्टींनी तिच्या उत्पत्तीची पृष्ठभूमि थोडक्यात समजून घेणे आवश्यक आहे. ज्या महाभारत या महाकाव्यात गीतेचा अन्तर्भाव झालेला आहे ते महाकाव्य संपूर्णतया एकाच वेळी व एकाच व्यक्तीने निर्माण केलेले नाही. विस्तृत कालखंडातील अनेक पिढ्यांतल्या कवींचे कर्तृत्व त्यात प्रतिबिंबित झाले आहे. महाभारताचे चिकित्सक विश्लेषण केल्यास त्यांच्या निर्मितीतील तीन अवस्था आपणांस प्रामुख्याने प्रतीत होतात. कुरुभरतांविषयीची वीरगीते सूतवाङ्मयात मौखिक परंपरेने दीर्घ कालापासून प्रचलित होती. त्यांतील बरीच वीरगीते मूलतः कुरुभरतांच्या कुलाचे प्रत्यक्ष वंशज असलेल्या कौरवांचा गौरव करणारी होती. पण

पुढे पाण्डवांचे वर्चस्व वाढल्यामुळे त्या वीरगीतांवर पुनःसंस्कार करण्यात येऊन त्यांना पाण्डवांना अनुकूल असे स्वरूप देण्यात आले. महाभारतनिर्मितीच्या पहिल्या अवस्थेवर - जिला 'जय' असे नाव देण्यात आले आहे तिच्यावर - पाण्डवांचाच प्रभाव पडलेला दिसून येतो; आणि तो बराचसा कृत्रिम आहे हेही कळून येते. भारताच्या प्राचीन इतिहासाचा साकल्याने विचार केला तर पाण्डवांचा उदय हा काहीसा अचानकपणे व अनधिप्रवेशाने झालेला आहे असे दिसून येईल. पाण्डवांनी आपले वर्चस्व प्रस्थापित करण्यासाठी मुख्यतः तीन मार्गांचा अवलंब केला: कौरवांच्या पेक्षा काहीशा वेगळ्या सामाजिक परिस्थितीत वाढलेले असताही कुरुवंशाशी नात्याचा अधिकार सांगण्यासाठी पण्डुपत्नी कुंती व माद्री यांच्या उदरी पाच देवांपासून आपला जन्म झाल्याचा दावा; कुरुंशी प्रथम मित्रभाव असलेल्या पण पुढे शत्रुभाव निर्माण झालेल्या पाञ्चालांशी संधि, आणि सर्वांत महत्त्वाचा मार्ग म्हणजे नवीन उदयास आलेल्या कृष्णधर्माचे अनुयायित्व. याच कृष्णधर्माचा आणि त्या धर्माचा प्रवर्तक व पाण्डवांचा पाठिराखा कृष्ण याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा प्रभाव महाभारताच्या विकासातील दुसऱ्या व सर्वांत महत्त्वाच्या अवस्थेवर पडलेला आहे. हा प्रभाव इतक्या मूलगामी व सारभूत स्वरूपाचा आहे की महाभारत हे संपूर्ण महाकाव्य केवळ कृष्णाचे दैवी माहात्म्य व त्याची धार्मिक-तात्त्वज्ञानिक शिकवण यांचा प्रसार करण्यासाठीच जणू काही निर्माण करण्यात आले आहे असे वाटावे! महाभारताच्या कृष्णाधिष्ठित अवस्थेचे एक उल्लेखनीय शक्तिस्थान म्हणजे गीता. महाभारताच्या विकासातील तिसरी व शेवटची अवस्था म्हणजे

धर्मे चार्थे च कामे च मोक्षे च भरतर्षभ ।

यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न-तत् क्वचित् ॥

ही प्रतिज्ञा सार्थ करण्यासाठी त्या महाकाव्यात प्रस्तुत-अप्रस्तुत अशा विविध विषयांचा समावेश करून त्याला एका महान् ज्ञानकोशाचे स्वरूप दिले गेल्यानंतरची.

कृष्णधर्म हा एका अर्थी औपनिषद तत्त्वज्ञानाची प्रतिक्रिया म्हणून निर्माण झाला असे म्हणता येईल. औपनिषद कालात सामान्यपणे ऐहिक जीवनास गौण स्थान दिले गेले. उपनिषदांनी - आणि, काही स्वरूपात, बौद्धधर्म व जैनधर्म यांनीही - असे प्रतिपादन केले होते की अशाश्वत, अविद्योत्पन्न, व जन्म-मरण-पुनर्जन्म-ग्रस्त अशा मानवी जीवनाच्या बंधनातून कर्मसंन्यासाच्या मार्गाने मुक्त होऊन शाश्वत सत्यात विलीन होणे हेच मनुष्याचे एकमेव अंतिम उद्दिष्ट आहे. अशा मोक्षप्रधान संन्यासपर विचाराच्या पुरस्कारामुळे साहजिकपणेच एकंदर सामाजिक जीवनावर मोठा अनिष्ट परिणाम होऊ लागला. या व्यक्तिकेंद्रित वस्तुस्थितीची कृष्णधर्माला तीव्रतेने जाणीव झाली. आणि त्या जाणिवेचा परिणाम म्हणून लोकसंग्रहाकडे मनुष्याने दुर्लक्ष करून चालणार नाही असा विचार ठामपणे पुढे मांडला गेला. लोकसंग्रह म्हणजे समाजाचे स्थैर्य, दृढत्व, आणि प्रगति. आणि यांचाच पुरस्कार मनुष्याने आपल्या जीवनात स्वधर्मपालनाच्या द्वारा केला पाहिजे.

कृष्णधर्माचा प्रमाणग्रंथ असलेल्या गीतेची हीच मुख्य शिकवण आहे. तसे पाहिले तर 'लोकसंग्रह' हा शब्द गीतेत फक्त दोन ठिकाणी (३.२०, २५) आलेला आहे. परंतु गीतेला अभिप्रेत असलेले मानवी जीवनाचे मुख्य उद्दिष्ट समर्थपणे व्यक्त करणारा तो एक सुटसुटीत शब्द आहे असे मला वाटते. आणि म्हणून मी आपल्या पुढील विवेचनात त्या शब्दाचाच विशेषत्वाने उपयोग केला आहे. समाजाच्या निरनिराळ्या घटकांनी आपले नैतिक परस्परावलंबित्व - जे गीतेने 'यज्ञ' या संकल्पनेच्या उदात्तीकरणाने सुचविले आहे ते - ध्यानात घेऊन व तदनुसार आचरण करून समाजधारणेस हातभार लावणे म्हणजेच त्या घटकांचे स्वधर्मपालन. आदर्श चातुर्वर्ण्यव्यवस्था स्वधर्मपालनास दिशा देते व त्यास शिस्त लावते. कृष्णधर्माने मोक्षप्रधान संन्यासपर तत्त्वज्ञानाप्रमाणेच वैदिक कर्मकांडाचाही परित्याग केला. मागे सूचित केल्याप्रमाणे, 'यज्ञ' या संकल्पनेचे उदात्तीकरण करण्यात आले; आणि जटिल, संकुल, व सर्वसामान्य लोकांच्या दृष्टीने अव्यवहार्य असलेल्या यज्ञसंस्थेच्या ऐवजी स्वधर्मपालनाच्या किंवा दुसऱ्या कोणत्याही दृष्टींनी परस्परभिन्नता असलेल्या समाजाच्या विविध घटकांत आध्यात्मिक समताभाव निर्माण करणाऱ्या आणि सर्वांना सुलभ असलेल्या भक्तिमार्गाचा पुरस्कार करण्यात आला. अशा रीतीने नवोदित कृष्णधर्माने एक प्रकारचे प्रचंड व एकसंध धार्मिक सौभ्रात्र निर्माण केले. कृष्णधर्माची विशिष्ट अशी एखादी दार्शनिक प्रणाली नव्हती की जिच्याविषयी त्याला अभिनिवेश वाटावा. उलट अतिभौतिकशास्त्राच्या क्षेत्रात मताभिनिवेशाच्या ऐवजी विचारसंश्लेषणाचा अंगीकार करून कृष्णधर्माने आपल्या धार्मिक सौभ्रात्रास अधिकच सामर्थ्य प्राप्त करून दिले. या कृष्णधर्माची शिकवण हा महाभारतांतर्गत गीतेचा प्रमुख विषय आहे.

अर्थातच, भगवद्गीता हा पद्धतशीरपणे रचिलेला बांधेसूद असा धर्म-तत्त्वज्ञान-विषयक प्रबंध नाही. महाभारताच्या विकासक्रमातील एका अवस्थेमध्ये, त्या महाकाव्याची लोकप्रियता लक्षात घेऊन त्याचा कृष्णधर्माच्या प्रचारासाठी उपयोग करून घेतला गेला. आणि, असा उपयोग करून घेतला जात असताना, महाभारताच्या त्या अवस्थेत गीतेला मध्यवर्ती स्थान दिले जाणे क्रमप्राप्तच ठरले. त्यामुळे गीतेला महाकाव्याचे अनेक गुणावगुण प्राप्त झाले. उदाहरणार्थ, गीतेच्या शिकवणीस उपोद्बलक अशी नाट्यमय पृष्ठभूमि कौरव-पाण्डव युद्धाच्या प्रारंभीच्या प्रसंगी उपलब्ध झाली. सरळ व साध्या 'विधाना' पेक्षा अधिक परिणामकारक असे 'संवाद' हे माध्यम वापरता आले. आणि काव्याच्या सौंदर्याचे व जोशाचे एक विशेष परिमाण गीतेला मिळू शकले. पण त्याबरोबरच, पुनरुक्ति, विषयाच्या मांडणीतील सुसूत्रतेचा व तार्किक सूक्ष्मतेचा अभाव, पारिभाषिक शब्दांच्या उपयोगाच्या बाबतीतील शैथिल्य, कृत्रिमपणा, व एक प्रकारचा विस्कळितपणा हे महाकाव्याचे स्वाभाविक दोषही गीतेला टाळता आले नाहीत.

गीतासार म्हणून वर उद्धृत केलेल्या श्लोकाचा प्रवर्तक आशय व आदेश अर्थातच 'कर्म समाचर' या शब्दांनी व्यक्त केला गेला आहे. पण हा आदेश कृष्णाने

अर्जुनावर केवळ आपल्या अधिकारपरत्वे लादलेला नाही. त्यासंबंधी निरनिराळ्या प्रकारचे युक्तिवाद त्याने केले आहेत, आणि त्या सर्वांचा निष्कर्ष म्हणून 'तू आपले विहित कर्म कर' असे अर्जुनाला सांगितले आहे. वरील श्लोकार्थातील 'तस्मात्' या शब्दाने हेच युक्तिवाद सूचित केले गेले आहेत. मागे एका विद्वानाने तर गीतेतील 'तस्मात्' या शब्दाचे अनेक संदर्भ एकत्रित करून त्यांतून गीतेची शिकवण संपादली होती असे मला आठवते. उपर्युक्त श्लोकार्थातील 'तस्मात्' या शब्दाने अभिप्रेत असलेले कृष्णाचे युक्तिवाद मुख्यतः तीन प्रकारचे आहेत. अर्थात्, मागे म्हणल्याप्रमाणे, हे युक्तिवाद गीतेत एकत्र व सुसूत्रपणे आले नसून पुढे मागे व विस्कळितपणे असे आले आहेत.

कुरुक्षेत्राच्या रणांगणावर, युद्धारंभी, कौरव आणि पाण्डव यांच्या सेनांच्या मध्ये आपला रथ आणण्यास अर्जुनाने कृष्णास जेव्हा सांगितले तेव्हाचे त्याचे वर्तन आत्मविश्वासपूर्ण, स्वकर्तव्याची जाणीव असल्याचे दर्शविणारे, व क्षत्रियाला शोभेसे असे होते (१.२१-२३) परंतु केवळ पाच श्लोकांच्या अंतराने (१.२८), त्याच्या मनात, महाभारतात आतापर्यंत वर्णन केलेल्या त्याच्या स्वभावधर्माशी सर्वस्वी विसंगत असा विषाद अचानकपणे निर्माण झाला. आणि त्या विषादाच्या समर्थनार्थ त्याने, कुलक्षयकृत दोष, सनातनकुलधर्मप्रणाश, वर्णसंकर, महानुभाव गुरु, अर्थकाम गुरु, (१.३९-४१; २.५) इत्यादी पांडित्यदर्शक प्रौढ शब्द वापरून, विचारांचा गोंधळ दर्शविणारे, आणि ज्याचे पुढे कृष्णाने काहीशा उपहासाने 'प्रज्ञावाद' (२.११) असे वर्णन केले आहे असे, वक्तव्य केले. पण या गोष्टी तूर्त बाजूला ठेवून आपण अर्जुनाच्या वक्तव्याचा आशय स्थूलपणे विचारात घेऊ. अर्जुनाचे म्हणणे असे की कोणाही मनुष्याची हत्या करणे हे पाप आहे. अर्जुनाच्या म्हणण्याचे निराकरण कृष्णाने प्रथमतः ज्याला अध्यात्मशास्त्रीय किंवा अतिभौतिकशास्त्रीय (metaphysical) म्हणता येईल अशा युक्तिवादाने केले आहे. मनुष्याचा आत्मा - म्हणजेच त्याच्या सनातन अस्तित्वाचे सारभूत मूलतत्त्व - अविनाशी आहे. नष्ट होते ते शरीर. म्हणून, युद्धात आपल्या हातून मारले गेल्याने आपले स्वजन 'मरतील' असे जे अर्जुनाला वाटते तो त्याचा भ्रम आहे. एखादा मनुष्य आपले जुने कपडे टाकून नवीन कपडे धारण करतो त्याप्रमाणेच अमर आत्मा निरनिराळ्या जन्मांत निरनिराळे देह धारण करतो. देह बदलतात, पण आत्मा स्वतः नित्य आहे - तो कधीच बदलत नाही किंवा नष्टही होत नाही. किंबहुना आत्म्याने जुने देह टाकून नवे देह धारण करणे हा निसर्गनियमच आहे व तो जगरहाटीसाठी अपरिहार्यही आहे (२.२७). त्याबद्दल शोक करण्यात काहीच अर्थ नाही. दुसरे असे की, युद्धात आपल्या हातून होणाऱ्या हत्येची जबाबदारी आपल्यावरच आहे असे जे अर्जुनाला वाटते तेही प्रामादिक आहे. कारण आत्मा अकर्ता आहे. अर्जुनाचा आत्मा - म्हणजेच 'खर' अर्जुन - ती हत्या करीत नाही, आणि म्हणून त्या हत्येचे पातक त्याला लागणे मुळीच संभवत नाही. आत्मा मरतही नाही आणि मारतही नाही (२.१९).

कृष्णाचा दुसरा - आणि गीतेच्या मुख्य शिकवणीच्या दृष्टीने अत्यंत मूलगामी असा - युक्तिवाद नीतिशास्त्रीय (ethical) पातळीवरील आहे. जगातील सर्व व्यवहार त्यातील विविध घटकांच्या कर्तव्यवाटपावर व नैतिक परस्परावलंबित्वावर अवलंबून असतात. त्यासाठीच जगाच्या प्रारंभापासून यज्ञचक्रप्रवर्तन करण्यात आले आहे (३.१०-१५). मानवांनी देवांना यज्ञादी साधनांनी संतुष्ट करावयाचे व त्याची परतफेड म्हणून देवांनी पर्जन्यादी वरदानाने मानवांवर अनुग्रह करावयाचा. वैश्विक जीवनातील याच नीतीचा अवलंब सामाजिक जीवनात मनुष्यांनी स्वधर्मपालनाच्या द्वारा करावयाचा असतो. समाजातील निरनिराळ्या घटकांच्या स्वधर्मपालनाच्या कर्तव्याला शिस्त लागावी - त्यात निश्चितता यावी - यासाठीच चातुर्वर्ण्याची निर्मिती झाली आहे. शौर्य, दक्षता, प्रशासनचातुर्य, इत्यादी आपल्या गुणांनी लोकजीवन सुरक्षित व सुस्थितीत ठेवणे हा क्षत्रियांचा स्वधर्म; आणि, आवश्यक वाटेल तेव्हा, युद्धात शत्रूंचा निःपात करणे हे त्या स्वधर्माचेच एक अपरिहार्य अंग. रणांगणावर आपल्याविरुद्ध उभे असलेले कौरव व त्यांचे सहायक आपले 'स्वजन' आहेत या भावनेला मनात थारा देणे ही क्षत्रिय वीर अर्जुनाची मोठी चूक होती. लोकजीवन उद्ध्वस्त करण्यासाठी सज्ज झालेले, आणि म्हणून आपल्या क्षत्रियधर्मास अनुसरून आपण ज्यांचा निःपात करणे आवश्यक आहे असे, ते आपले 'शत्रू' आहेत असेच वास्तविक रीत्या अर्जुनाने मानावयास पाहिजे होते. त्यांना मारल्यामुळे अर्जुनाला पाप तर लागणार नाहीच पण उलट स्वधर्मपालन केल्याचे श्रेष्ठ श्रेय त्याला मिळेल. कृष्णाने असे ठामपणे सांगितले आहे की, काही कारणांमुळे एखाद्याच्या हातून स्वधर्मपालनाचे कर्तव्य अगदी निर्दोषपणे पार पडले नाही, किंवा ते कर्तव्य पार पाडताना त्याला मरण पत्करावे लागले, तरी चालेल, पण कोणत्याही परिस्थितीत त्याने परधर्माचा अवलंब करता कामा नये (३.३५).

कृष्णाचा तिसरा युक्तिवाद व्यावहारिक - आनुभविक (practical - empirical) स्वरूपाचा आहे. भीतीने युद्धातून पळून जाण्याचे अधर्म्य कृत्य केल्याने (२.३३,३५) आपल्या चारित्र्यास लागणारा डाग अर्जुनासारखा क्षत्रिय वीर कसा पुसून काढणार होता ? अर्जुनाची विषण्ण मनःस्थिति - जिची कृष्णाने असंस्कृत कश्मल, क्लैब्य, क्षुद्र हृदयदौर्बल्य (२.२-३), अशा कडक पण उचित शब्दांनी निर्भर्त्सना केली आहे ती - त्याच्या अकीर्तीस कारणीभूत झाल्यावाचून राहणार नाही. आणि स्वाभिमानी माणसाला अकीर्ति मरणापेक्षाही दुःसह होते (२.३४)

ऐन मोक्याच्या वेळी गलितधैर्य झालेल्या अर्जुनास युद्धप्रवण करण्यासाठी कृष्णाने इतरही काही मुद्दे पुढे मांडले आहेत. पण ते गीतेत इतस्ततः विखुरलेले आहेत. युद्धातून माघार घेणाऱ्या अर्जुनाच्या विचाराने, एका अर्थी, सर्व प्रकारच्या कर्मांचा त्याग करण्याचीच त्याची सिद्धता सूचित झाली आहे. पण यावर कृष्णाने अर्जुनाला असा टोमणा मारला आहे की, संपूर्ण क्रियाशून्यता ही जिवंत मनुष्याला केवळ अशक्य अशी गोष्ट

आहे. नैष्कर्म्याची स्थिति एक क्षणभरही टिकू शकत नाही. कारण सत्त्व, रजस्, व तमस् हे प्रकृतिसंभूत गुण माणसाला काही ना काही तरी करावयास लावतातच (१४.६-९). शब्दशः सर्व कर्मांचा त्याग करणाऱ्या माणसाला नुसते जिवंत राहणे हे सुद्धा शक्य होत नाही (३.५.८). कृष्णाने असेही म्हटले आहे की माणसाचा कर्तृभाव, त्याची कर्मे, इत्यादी गोष्टी त्याच्यावर कोणत्याही बाह्य शक्तीने लादलेल्या नसतात, त्या स्वभावप्रेरित आहेत (५.१४). दुसऱ्या एका ठिकाणी तर कृष्णाने अर्जुनास असे स्पष्टपणे बजावले आहे की 'मी युद्ध करणार नाही' असे जे तू अभिमानग्रस्त होऊन म्हणतोस ती एक केवळ पोकळ वल्गना आहे. तुझी प्रकृति तुला निष्क्रिय राहू देणार नाही (१८.५९). तसेच, युद्धातील हत्येमुळे जर काही पातक घडणार असेल तर त्याची जबाबदारी सर्वस्वी माझ्यावर आहे. कारण तुझ्याविरुद्ध उभे असणाऱ्या तुझ्या शत्रूंना मी अगोदरच मारले आहे. लोकजीवनातील देखाव्यासाठी तू या कामी निमित्तमात्र होणार आहेस (११.३३). माणसाच्या हृदयात वास करणारा ईश्वरच त्याच्याकडून एखाद्या यंत्राप्रमाणे काम करवून घेतो (१८.६१). त्यामुळे माणूस करित असलेल्या सर्व कर्मांचे उत्तरदायित्व अंततः ईश्वरावरच येऊन पडत नाही का? आणि तुला केवळ शास्त्रच प्रमाण मानावयाचे असेल तरीही धर्म्य युद्ध करणे हेच क्षत्रियाचे शास्त्रविहित कर्म आहे हे तुला आढळून येईल (१६.२४; २.३१) शिवाय, तुझ्यापुढे मोठमोठ्या लोकांचा आदर्श आहेच. जनकादिकांनी कर्माचा त्याग कधीही केला नाही आणि तरीसुद्धा त्यांना सिद्धि प्राप्त झाली (३.२०). मोक्षाची इच्छा असलेल्या प्राचीन सज्जनांनीही विहित कार्याकडे पाठ फिरविली नाही (४.१५). तसे पाहिले तर प्रत्यक्ष कृष्णाला कर्म करण्याची आवश्यकता होती काय? कर्म करून त्याला स्वतःला काही मिळवावयाचे नव्हते, किंवा कर्म न केल्याने त्याचे स्वतःचे काही जायचेही नव्हते. परंतु त्याने निश्चितपणे जाणले होते की जर त्याने आपले स्वविहित कर्म केले नाही, तर ही सर्व लोकयात्राच नष्ट होईल (३.२२, २४). स्वतः कर्मत्याग करून अर्जुन सामान्य लोकांचा बुद्धिभेद मात्र करित आहे. खरे तर त्याने आपल्या स्वधर्मपालनाने लोकांना योग्य धडा घालून द्यावयास हवा (३.२६, २९). अशा प्रकारे, मुख्य आणि गौण असे अनेक युक्तिवाद करून, कृष्णाने अर्जुनास आदेश दिला की 'तस्मात्' तू आपले स्वधर्मपालनाचे कर्म करित राहा. अर्थात् हे युक्तिवाद सर्वथा सुसूत्र, परस्परसुसंगत, किंवा बुद्धिप्रत्ययकारी आहेत असे म्हणता येणार नाही. त्या विशिष्ट प्रसंगी कृष्णाची भूमिका तर्कनिष्ठ बुद्धिवाद्याची नव्हती तर फलतःप्रामाण्यवाद्याची (pragmatist ची) होती.. कोणत्या न कोणत्या तरी उपायाने अर्जुनास युद्धप्रवण करावयाचे हाच त्याचा प्रधान हेतु होता.

'कर्म' या संकल्पनेचा सर्वांगीण विचार करू लागल्यास मुख्यतः तीन प्रश्न उद्भवतात. 'कर्म का करावयाचे?', 'कोणते कर्म करावयाचे?', आणि 'कर्म कसे करावयाचे?' हे ते तीन प्रश्न. यांपैकी पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर आतापर्यंतच्या (विशेषतः

कृष्णाच्या नीतिशास्त्रीय युक्तिवादांच्या) विवेचनात आलेच आहे. गीतेचे मूलभूत व अप्रतिवाद्य प्रमेय हे आहे की लोकसंग्रह किंवा समाजधारणा हेच सनातन मानवी जीवनाचे आवश्यक उद्दिष्ट आहे - किंवा असले पाहिजे. मोक्षाभिमुख व संन्यासपर विचारसरणीने हे उद्दिष्ट साध्य होऊ शकणार नाही. कारण ती विचारसरणीच मानवी जीवनास नाकारणारी आहे. उलटपक्षी, गीतेची शिकवण ही आहे की, अनादि आणि नैतिक परस्परावलंबित्वाच्या तत्वावर आधारलेले यज्ञचक्रप्रवर्तन अवाधित राखण्यासाठी प्रत्येक माणसाने त्या वैश्विक-सामाजिक प्रक्रियेस आपला हातभार लावला पाहिजे. अर्थातच त्यासाठी त्याला कर्ममार्गाचाच अवलंब करावयास हवा.

पण याचा अर्थ असा नाही की कोणाही व्यक्तीने कोणतेही कर्म करावे. गीतेचे सार सांगणाऱ्या श्लोकांर्थात कर्माला 'कार्य' - म्हणजे काही विशिष्ट हेतूसाठी काही विशिष्ट पद्धतीने करावयास पाहिजे असे - हे विशेषण लावले आहे, ते अशा प्रकारचा गैरसमज दूर करण्यासाठीच. कर्ममार्गाला योग्य वळण व शिस्त लावल्याखेरीज तो इष्टफलदायी होऊ शकणार नाही. कर्ममार्गाला असे वळण व शिस्त लावण्यासाठी समाजधारणेस आवश्यक असलेल्या कर्मांची समाजाच्या निरनिराळ्या घटकांमध्ये वाटणी करणे आणि अशी वाटणी केलेली कर्मे परस्परपकारक होतील हे पाहणे अपरिहार्य ठरते. यासंबंधी गीतेने आचारविचारांची एक आदर्श योजना पुढे मांडली आहे. आणि ती म्हणजे चातुर्वर्ण्य. या चातुर्वर्ण्याचा आकृतिबंध आपण स्वतःच सृष्टीच्या अगदी प्रारंभी निर्माण केला असे कृष्णाने अर्जुनास सांगितले आहे (४.१३) आणि तो निर्माण करताना आपण निरनिराळ्या प्रकारच्या मनुष्यांच्या निरनिराळ्या प्रवृत्तींची व क्षमतांची दखल घेतली असाही दावा त्याने केला आहे. समाजधारणेस आवश्यक अशी कर्मे स्थूलपणे निश्चित करून ती, समाजाचे चार प्रमुख वर्ग कल्पून, त्या वर्गांना नेमून दिली आहेत. समाजाच्या या चार प्रमुख वर्गांना 'वर्ण' असे संबोधिले आहे. या वर्णांना ठरवून दिलेली कर्मे म्हणजेच त्या वर्णांचे स्वधर्म. चारही वर्गांनी काटेकोरपणे आपापल्या स्वधर्माचे पालन करण्याचेच लोकसंग्रह शक्य व सिद्ध होऊ शकतो. प्रत्येक मनुष्याने आपले 'कार्य' कर्म, किंवा 'नियत' कर्म (३.८), ईश्वरनिर्मित चातुर्वर्ण्याच्या संदर्भातच निश्चित केले पाहिजे. 'कोणते कर्म करावयाचे?' या प्रश्नाचे गीतेने दिलेले उत्तर वरीलप्रमाणे आहे.

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।

तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम् ॥ (४.१३)

या वर निर्देशिलेल्या श्लोकाचा आणखी एका निराळ्या दृष्टीने येथे विचार करणे प्रसंगोचित होईल. या श्लोकात तीन महत्त्वाचे मुद्दे सूचित झाले आहेत. पहिला मुद्दा असा: समाजधारणेच्या दृष्टीने आवश्यक व कार्यक्षम असलेले चातुर्वर्ण्य प्रत्यक्ष ईश्वराने निर्माण केले आहे; म्हणून त्या चातुर्वर्ण्याचे यथायोग्य कार्यान्वयन करणे व त्यायोगे ईश्वरी योजनेत सक्रिय सहभागी होणे म्हणजे एक प्रकारे ईश्वराची भक्ति करण्यासाखेच आहे.

कृष्णधर्मानि पुरस्कृत केलेल्या भक्तिमार्गाचेच ते एक प्रमुख अंग आहे असे मानावयास पाहिजे. दुसरा मुद्दा असा: ईश्वराने निर्माण केलेली चातुर्वर्ण्ययोजना स्वेच्छानुसारी (arbitrary) नाही. ती निर्माण करताना ईश्वराने लोकांत आढळून येणाऱ्या निरनिराळ्या प्रवृत्ति व क्षमता विचारात घेतल्या आहेत. या दुसऱ्या मुद्द्याच्या अनुषंगाने काही गोष्टी येथे नमूद करणे इष्ट ठरेल. चातुर्वर्ण्य प्रथम निर्माण करण्यात आले तेव्हा ते गुणकर्मावर आधारित असे असू शकेल: पण पुढेही, वेगवेगळ्या वेळी, गुणकर्माच्या निकषांनी सिद्ध केलेली वेगवेगळी वर्णव्यवस्था अमलात आणणे अर्थातच शक्य नव्हते. आणि एका अर्थी ते इष्टही नव्हते; कारण त्यामुळे ती व्यवस्था अस्थिर झाली असती आणि स्वधर्मपालनाच्या कर्मांना शिस्त लावण्याचे तिचे मूळचे प्रयोजन सिद्धीस गेले नसते. म्हणून नंतरच्या कालात 'जन्म' हेच वर्णव्यवस्थेचे एकमेव अभिलक्षण मानण्यात येऊ लागले. स्वतःच्या प्रवृत्ति व क्षमता यांना अनुरूप अशी अमुक अमुक कर्मे करू शकणाऱ्या लोकांना ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, किंवा शूद्र समजण्यात यावे (४.१३) अशा धारणेऐवजी जे लोक ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, किंवा शूद्र वर्णांत जन्मास आले असतील त्यांनी अमुक अमुक कर्मे आपल्यासाठी पूर्वनियोजितच आहेत असे समजून ती करावीत अशी धारणा दृढमूल झाली (१८.४२-४४). असे होणे हे इतिहासाच्या दृष्टीनेही अपरिहार्य ठरले असेल. या ठिकाणी प्रसंगवशात् आणखी एक गोष्ट सांगायला हरकत नाही. ती ही की गीतेत वर्णांच्या उच्चनीचतेवर फारसा भर दिलेला नाही. 'स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम्' (९.३२) या श्लोकाधर्ता असा भाव ध्वनित झाला आहे हे खरे, पण तो गौणपणे. त्या सर्व उताऱ्याचा (९.२६-३३) मुख्य आशय कृष्णधर्मपुरस्कृत भक्तिमार्गाच्या द्वारा स्थापित होणारा समभाव हाच आहे. 'चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं' या श्लोकात सूचित झालेला तिसरा मुद्दा 'कोणते कर्म करावयाचे?' या प्रश्नाशी संबंधित नाही; तो 'कर्म कसे करावयाचे?' या प्रश्नाशी संबंधित आहे. चातुर्वर्ण्यनिर्मितीच्या प्रक्रियेत कृष्णाची भूमिका जरी कल्याची असली तरी ज्या वृत्तीने त्याने ते कर्म केले त्या वृत्तीमुळे तो कर्मापासून सामान्यपणे उत्पन्न होणाऱ्या बंधनांत अडकून पडत नाही, तो अकर्ताच राहतो.

वर उल्लेखिलेल्या कर्मविषयक तीन प्रश्नांपैकी 'कर्म कसे करावयाचे?' हा प्रश्न सर्वांत महत्त्वाचा आहे. किंबहुना, या प्रश्नाच्या उत्तरातच गीतेचे सार सामावले आहे असे म्हणता येईल. 'कर्म का करावयाचे?' व 'कोणते कर्म करावयाचे?' या दोन प्रश्नांची आतापर्यंत केलेली चर्चा म्हणजे कर्ममीमांसेची औपपत्तिक (theoretical) बाजू होती. 'कर्म कसे करावयाचे?' या प्रश्नाचा विचार म्हणजे कर्ममीमांसेची प्रायोगिक (practical) बाजू होईल. आणि कृष्णाच्या उपदेशाचा मुख्य भर, विशेषतः त्या विशिष्ट परिस्थितीत, प्रायोगिक बाजूवर असणे हे क्रमप्राप्तच होते. औपपत्तिक दृष्टिकोनातून केलेल्या विचारास 'सांख्ये बुद्धिः' आणि प्रायोगिक दृष्टिकोनातून केलेल्या

विचारस 'योगे बुद्धिः' असे गीतेत संबोधिले आहे (२.३९). या संदर्भात 'सांख्य' व 'योग' हे शब्द विशिष्टदर्शनवाचक नाहीत. येथे हेही सांगावयास पाहिजे की गीतेत 'बुद्धि' हा शब्द, विचार (२.३९), मानसिक क्रिया (२.४१), विशिष्ट मनोवृत्तीने केलेले कर्म (२.४९), ज्ञान (३.१), विचारशक्ति (३.२), विवेक (४.१८), इत्यादी निरनिराळ्या अर्थांनी वापरलेला आहे. अर्जुनाच्या मनात त्यामुळे गोंधळ उत्पन्न झाला (३.१-२) यात नवल नाही. 'कर्मपिक्षा बुद्धि अधिक महत्त्वाची आहे' (३.१) अशा प्रकारच्या विधानाचा अर्थ, अर्जुनाने घेतला त्याप्रमाणे, 'कर्मपिक्षा ज्ञान अधिक महत्त्वाचे आहे' हा नसून 'सामान्यकर्मपिक्षा बुद्धियोगाधिष्ठित कर्म (गीता २.४९ मध्ये 'बुद्धि' व 'बुद्धियोग' हे दोन्ही शब्द एकाच संदर्भात वापरले आहेत) हे अधिक श्रेयस्कर आहे' असा आहे. 'योग' या शब्दाची अवस्थाही 'बुद्धि' या शब्दाच्या अवस्थेसारखीच आहे. तो शब्दही गीतेत, प्रायोगिक किंवा व्यवहारेचित दृष्टि (२.३९), विशिष्ट मानसिक अवस्था (२.४८), कर्म करण्याचे विशिष्ट तंत्र (२.५०; ५.७-११), इन्द्रियसंयमन व ईश्वराचे ठायी मनःसंक्रन्दन (२.६१), विचारपद्धति (३.३), शारीरिक - मानसिक अनुशासनासाठी करावयाची क्रिया (६.१०-१४), संसारविमुक्तता (६.२३), विशिष्ट तत्त्वप्रणाली (५.४), इत्यादी वेगवेगळ्या अर्थांनी उपयोजिलेला आहे. त्यामुळे, 'बुद्धि' व 'कर्म' या शब्दांनी उत्पन्न झालेल्या गोंधळासारखाच 'संन्यास' व 'योग' या शब्दांनी अर्जुनाच्या मनात गोंधळ उत्पन्न झाला आहे (५.१).

गीतेच्या मतानुसार, 'कर्म का करावयाचे?' व 'कोणते कर्म करावयाचे?' या दोन प्रश्नांच्या बाबतीत मनुष्याला निर्णयस्वातंत्र्य नसते. त्या प्रश्नांची उत्तरे अगोदरच निश्चित झाली आहेत. तीं गृहीत धरूनच मनुष्याला आपला जीवनक्रम आखावयाचा असतो. कृष्णाने अर्जुनाला " 'कार्य' कर्म समाचर" असा आदेश दिला. आणि त्याबरोबरच त्याने असेही सांगितले की " 'कर्म' 'सततं' समाचर" याचा उद्देश अगदी स्पष्ट आहे. कृष्णधर्माच्या उदयाच्या वेळी, औपनिषद तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावामुळे, असा एक विचार प्रचलित झाला होता की मनुष्याने कर्म करावे पण ते ज्ञानप्राप्ति होईपर्यंतच. एकदा सम्यग् ज्ञान प्राप्त झाले की मनुष्याला कर्माची आवश्यकता उरत नाही. खुद्द गीतेत केल्या गेलेल्या काही विधानांनीही (४.१९, २३, ३३, ३६-४२) या विचारास पुष्टीच मिळाल्यासारखे दिसते. पण मागे निर्देशिल्याप्रमाणे, 'कर्म', 'बुद्धि', 'योग', व 'संन्यास' या शब्दांसारखाच 'ज्ञान' हा शब्दही गीतेत बऱ्याचशा शिथिलपणे व बह्वर्थीने वापरलेला आहे. ज्या संदर्भात तो शब्द वापरला असेल तो संदर्भ यथार्थपणे समजून घेऊनच त्या शब्दाचा अर्थ निश्चित केला पाहिजे. कामसंकल्पयुक्त कर्मांमुळे कर्मबंध निर्माण होतात; पण, 'कर्म का, कोणते, व कसे करावयाचे' याचे सम्यग् ज्ञान ज्याला प्राप्त झाले आहे व त्या ज्ञानानुसार जो कर्म करतो तो मनुष्य कर्म करूनही, त्या ज्ञानाच्या योगे, त्या कर्मापासून कर्मबंध निर्माण होण्याची शक्यता नष्ट करतो. ज्ञानाचा अग्नि कर्म जाळून टाकतो या विधानाचा

(४.१९,३७) खरा अर्थ हा आहे. एकच गोष्ट निरनिराळ्या रीतींनी - पण अनेकदा तेच तेच शब्द वेगवेगळ्या अर्थानी वापरून - पुढे मांडण्याची गीतेची शैली आहे. गीता एका महाकाव्यात समाविष्ट केली गेली आहे याचा हा एक परिणाम आहे. अर्थात् 'ज्ञान' हा शब्द ज्या विधानांत वापरलेला आहे त्या सर्वच विधानांचा अर्थ गीतेच्या मुख्य आशयाशी सुसंगत अशा रीतीने लावता येतो असे म्हणता येत नाही. एक गोष्ट मात्र निर्विवाद आहे; ती म्हणजे, एकदा सम्यग् ज्ञान प्राप्त झाले की मनुष्याला कर्माची आवश्यकता उरत नाही हे मत गीतेला मुळीच मान्य नाही. कोणत्याही परिस्थितीत प्रत्येक मनुष्याने लोकसंग्रहाच्या प्रक्रियेत आपल्या कर्माधिष्ठित स्वधर्मपालनाच्या द्वारा सहभागी झालेच पाहिजे. लोकसंग्रहाची प्रक्रिया ही कधीही न संपणारी प्रक्रिया आहे. आणि म्हणूनच मनुष्याने 'कार्य' कर्म 'सतत' करीत राहणे हे आवश्यक आहे.

'कर्म कसे करावयाचे?' या प्रश्नाचे सारभूत उत्तर गीतेत 'असक्तः' या एकाच शब्दाने दिले गेले आहे. हा शब्द म्हणजे गीतेच्या संपूर्ण शिकवणीचा संकेतदीप आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. कृष्णधर्माचे एक शक्तिस्थान हे आहे की त्या धर्माने वेदप्रणीत धार्मिक-तात्त्वज्ञानिक विचाराला अगदीच डावलले नाही. असे करणे हे त्या धर्माच्या प्रवर्तकाच्या एकूण समजसपणाशी व व्यवहारचातुर्याशी विसंगत झाले असते. वैदिक विचाराचा मुकुटमणि म्हणून शोभणाऱ्या उपनिषदांची शिकवण स्थूलपणे अशी होती : कर्म केल्यामुळे निरनिराळ्या प्रकारचे कर्मबंध निर्माण होतात. कर्म करणारा मनुष्य त्या बंधांत अडकून पडतो, आणि त्याचा परिणाम म्हणून त्याला जन्ममरणाच्या - संसाराच्या - फेऱ्यात सदैव गुंतून राहावे लागते. अविद्योत्पन्न जगज्जीवनातील सर्व प्रकारच्या पाशांतून मुक्त होऊन आपल्या मूळच्या व खऱ्या स्वरूपाचा साक्षात्कार प्राप्त करून घेणे हे मनुष्याचे अंतिम ध्येय असले पाहिजे. मोक्ष व आत्मस्वरूपसाक्षात्कार ही परमार्थतः एकच आणि एकसमयावच्छेदेकरून घडून येणारी अवस्था आहे. ही अवस्था अनुभवण्याचे साधन म्हणजे ब्रह्मज्ञानपूर्वक कर्मसंन्यास. याच्या उलट, स्वतः हे जगज्जीवन जगत असताना, ते जीवन परस्परालंबित्वाच्या तत्त्वावर आधारलेल्या लोकसंग्रहाच्या योगे अनुत्सन्नपणे कार्यान्वित राहावे या उद्दिष्टाकडे मनुष्याने दुर्लक्ष करता कामा नये, आणि त्यासाठी कर्माधिष्ठित स्वधर्मपालनाच्या आपल्या कर्तव्यात कधीही खंड पडू देता कामा नये, हा कृष्णधर्मप्रणीत गीतेचा मुख्य संदेश आहे. मोक्ष हे मनुष्याचे अंतिम ध्येय असावे हे गीतेने अमान्य केलेले नाही; फक्त, त्यासाठी कर्मसंन्यासाची आवश्यकता आहे असे गीतेला वाटत नाही. मोक्ष आणि कर्म या दोन परस्परापवर्जक संकल्पना नाहीत. त्या दोहोंची इष्टपरिणामकारक सांगड घालता येते. कर्म अशा कौशल्याने करावे की ज्यामुळे कर्माचे उद्दिष्ट तर साध्य होईलच पण त्या कर्मापासून कर्मबंध मात्र निर्माण होणार नाहीत. हे 'कर्मसु कौशलम्' (२.५०) म्हणजे कर्म करीत असतानाही त्या कर्माच्या प्रतिफलताविषयी अनासक्त असणे- त्याविषयी समचित्त राहणे (२.४८). 'कर्म कसे

करावयाचे?’ या प्रश्नाचे उत्तर, ‘कर्मप्रतिफलताच्या बाबतीत “असक्त” राहून - अनासक्तियोगाचा अवलंब करून’, हे आहे. तसे पाहिले तर अनासक्ति हाही एक प्रकारचा कर्मसंन्यासच आहे; पण तो संन्यास आचरणस्वरूप (behaviourial) नसून मनोवृत्तिस्वरूप (attitudinal) आहे - renunciation of action नसून renunciation in action आहे.

असक्तत्वाची ही शिकवण गीतेने निरनिराव्या संदर्भात निरनिराव्या पद्धतींनी दिली आहे. उदाहरणार्थ, एका ठिकाणी वैदिक कर्मकांड व गीतेचा कर्मयोग या दोहोंतील मूलभूत फरकावर भर देण्यात आला आहे (२.४१-४५). ‘कर्म’ या शब्दाने मुख्यत्वेकरून दोन गोष्टी सूचित होतात - पहिली गोष्ट म्हणजे कर्माला पायाभूत असलेली केवळ, निखळ क्रिया किंवा ‘व्यवसाय’; आणि दुसरी गोष्ट म्हणजे कर्मापासून उत्पन्न होणारे फल व तदुद्भूत हर्षामर्षाची, सुखदुःखाची, मानसिक स्थिति. केवळ क्रियेवर आपली बुद्धि एकाग्र करून - म्हणजेच आपली बुद्धि ‘व्यवसायात्मिक’ करून - आणि त्यायोगे कर्मबंध उत्पन्न होण्याची शक्यताच मुळात नष्ट करून आपले लोकसंग्रहप्रवर्तक ‘कार्य’ कर्म करीत राहणे हा गीताप्रणीत कर्मयोग. याच्या अगदी विरोधी कर्मकांडाची प्रकृति. वैदिक यज्ञकर्माच्या अनुषंगाने स्वर्ग, भोग, ऐश्वर्य, इत्यादींचे झगमगाटी आमिष दाखविले गेले असल्यामुळे मनुष्याचा चित्तविक्षेप होतो; त्याची बुद्धि ‘व्यवसायात्मिक’ राहात नाही, ती चळल्यासारखी होते; आणि परिणामतः अशा मनोवृत्तीने केलेल्या कर्मापासून कर्मबंध निर्माण होतात, व मनुष्य त्या कर्मबंधांत निरंतर अडकून पडतो. हे कर्मकांडाचे फलित. वेद, यज्ञ, तप, दान, इत्यादींपासून मिळणारे फल निकृष्ट प्रतीचे असते. त्याच्या नादी न लागणे हा खरा योग (८.२८). कृष्णाने तर अर्जुनाला स्पष्टपणे असे बजावले आहे की, तुझी इच्छाशक्ति, उपक्रमशीलता, व आचारस्वातंत्र्य हीं कर्माच्या केवळ ‘क्रिया’ या बाजूपुरतीच, ‘व्यवसाया’ पुरतीच, मर्यादित असू शकतात हे लक्षात ठेव; त्या ‘कर्माची ‘फल’ ही बाजू तुझ्या चिंतेच्या, क्षमतेच्या, आवाक्याच्या पलीकडली आहे. म्हणून आपल्या ‘कार्य’ कर्माचा त्याग न करता, कर्मफलाच्या अभिलाषेचा त्याग कर (२.४७) असे केले तरच लोकसंग्रहासाठी स्वधर्मपालनाचे कर्म करूनही मनुष्य मोक्षापासून - शांतिपासून - वंचित होत नाही (१२.१२).

या ठिकाणी एक गोष्ट मात्र मुद्दाम सांगितली पाहिजे. ती ही की गीतेने यज्ञाच्या मूलभूत संकल्पनेचा अनादर केलेला नाही - यज्ञाच्या नावाने केल्या जाणाऱ्या कर्मकांडाचा केलेला आहे. गीतेत तर असे प्रतिपादिले आहे की प्रजापतीने प्रजा निर्माण केली तेव्हाच प्रजेच्या सामूहिक जीवनाच्या स्थैर्याला व प्रगतीला आवश्यक असणारे यज्ञाचे - म्हणजेच नैतिक परस्परभावनाचे - तत्त्वही निर्माण केले (३.१०). स्वधर्म, चातुर्वर्ण्य, कर्मयोग, इत्यादींचे आधारभूत तत्त्व यज्ञ हेच आहे. या आदर्श यज्ञाच्या प्रवर्तनासाठी जे कर्म केले जाते त्यातून कर्मबंध निर्माण होत नाहीत (३.९;४.२३).

दुसऱ्या ँका ठिकाणी हाच आशय गीतेने वेगळ्या स्वरूपात व्यक्त केला आहे. 'आचरणाने' कर्म करीत असतानाही ते कर्म अशा 'मनोवृत्ती'ने करावयाचे की, त्यापासून कर्मबंध निर्माण होऊ दिले जाणार नसल्यामुळे, ते अकर्मच ठरावे, आणि आपण कोणतेही कर्म करीत नाही असे आपल्याला वाटत असले तरी ते खऱ्या अर्थाने नैष्कर्म्य नाही कारण आपल्या हातून नेहमी कोणते तर कर्म होतच असते ही जाणीव बाळगावयाची हेच बुद्धियोगाचे लक्षण आहे (४.१८). कर्माच्या संदर्भात वापरलेल्या 'संन्यास' व 'योग' या शब्दांमुळे अर्जुनाच्या मनात, नेहमीप्रमाणेच, गोंधळ उत्पन्न झाला असे, पुढील विवेचनाच्या सोयीसाठी - पण सामान्यपणे पटणार नाही अशा रीतीने -, गीतेत दर्शविले आहे (५.१). या गोंधळाचा निरास करण्यासाठी कृष्णाने असे निरपवादपणे सूचित केले आहे की, भोंगळपणाने व विवेकशून्यतेने अंगीकारलेल्या भ्रामक कर्मसंन्यासापेक्षा विचारपूर्वक व कर्तव्यनिष्ठेने आचरला जाणारा कर्मयोग कुठल्याही परिस्थितीत श्रेष्ठतर आहे. मनात स्वार्थी अभिलाषा बाळगून कर्म करण्याला गीतेने अनेक ठिकाणी जोराचा आक्षेप घेतला आहे. कृष्णाने अर्जुनाला जणू काही असा आदेश दिला आहे की स्वधर्मपालनासाठी तू युद्धात शत्रूंचा पाडाव करच, पण त्याबरोबर हे कर्म करण्यामागे आपल्या कोणत्या तरी स्वार्थी अभिलाषेची पूर्ति व्हावी अशी प्रेरणा जर तुझ्या मनात उत्पन्न झालेली असेल तर त्या प्रेरणेचाही - कामरूपी दुरासद शत्रूचाही - तू पाडाव कर (३.४३).

कृष्णधर्मास अभिप्रेत असलेल्या भक्तिमार्गाच्या अनुरोधानेही असक्ततेची ही संकल्पना गीतेत पुढे मांडली गेली आहे. आपण जे जे कर्म करतो ते ते स्वतःसाठी करीत नसून कृष्णार्पण करण्यासाठी करीत आहोत अशी भावना मनुष्याच्या मनात स्थिर होणे (९.२७) हा अनासक्तियोगच आहे. माझ्या ठायी आपल्या सर्व कर्मांचे विसर्जन कर (३.३०) म्हणजे तू त्या कर्मांपासून निर्माण होणाऱ्या कर्मबंधांपासून अलिप्त राहाशील, किंवा आपली प्रमाथी इन्द्रिये नियन्त्रित करून योगमार्गाने तू आपले ध्यान माझ्यावर केन्द्रित कर म्हणजे तू स्थितप्रज्ञ होशील (२.६१) हे कृष्णाचे अर्जुनाला सांगणे म्हणजे 'असक्त' या शब्दाचेच भक्तिमार्गी विवरण आहे.

गीतेचे सार सांगणाऱ्या श्लोकार्धातील 'समाचर' हा शब्दही अर्थगर्भ आहे. गीताप्रणीत लोकसंग्रहाचे ध्येय हे उपनिषत्प्रणीत मोक्षाच्या ध्येयाप्रमाणे केवळ व्यक्तिसापेक्ष असू शकत नाही. त्या ध्येयाच्या सिद्धीसाठी संभूय समुत्थानाची आवश्यकता असते. समाजाच्या सर्वच घटकांनी त्यासंबंधीचे आपापले उत्तरदायित्व जाणले आणि स्वीकारले पाहिजे. "कर्म सम-आचर" असे कृष्ण अर्जुनाला सांगतो याचा अभिप्राय असा आहे की स्वधर्मपालनाचे 'कार्य कर्म' आचरताना शक्य तितक्या लोकांना बरोबर - 'सम' - घेणे इष्ट व आवश्यक आहे. 'कर्म कसे करावयाचे?' या प्रश्नाच्या उत्तराचाच हा एक महत्त्वाचा भाग आहे. समाजातील सर्व व्यक्तींच्या सामंजस्याने व सहकार्यानिच

लोकसंग्रह सिद्ध होईल.

आणि म्हणूनच कृष्णाने अर्जुनास आदेश दिला : 'तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर'.

\* \* \*

# वेद-वेदान्तासंबंधी थोडेसे

— विं. ग. काशीकर

## वेद

भारतातील प्राचीन वेद वेदांमध्ये ग्रंथित झाली आहे. वैदिक धर्माचे आधारभूत ग्रंथ म्हणजे वेद. वैदिक वाङ्मय विस्तृत आहे. अध्ययन आणि अनुष्ठान यांच्या परंपरेमुळे हजारो वर्षे त्यांचे रक्षण झाले. जे ग्रंथ मुखपरंपरेने आले ते निर्दोष राहिले. परंपरेच्या अभावी काही ग्रंथ लोप पावले. अखंडित आणि विशुद्ध परंपरा ज्यांना लाभली नाही ते अशुद्ध स्वरूपात उपलब्ध झाले. कसेही असले तरी हजारो वर्षांची परंपरा लाभलेले हे वाङ्मय भारताला भूषणभूत आहे. त्याचबरोबर जगाच्या धार्मिक आणि सांस्कृतिक इतिहासातही त्याला मानाचे स्थान आहे.

परंपरेने आलेल्या या ग्रंथांचा निश्चित आशय कोणता यासंबंधी भारतीय विद्वानांच्या परंपरेत एकवाक्यता दिसत नाही. गेल्या दोन शतकांपासून भारतीय विद्येच्या अभ्यासाला काही नवीन दिशा लाभल्या, तेव्हापासून तर एकवाक्यतेच्या या अभावात भरच पडली आहे. वेद, आणि वेदान्त म्हणजे वेदांचा अंतिम भाग असे वेदांचे दोन मुख्य भेद आहेत. वेद हे अपौरुषेय आहेत असा पूर्वमीमांसेचा सिद्धांत आहे. मुंडकोपनिषदात (१.१.४-५) म्हटले आहे “द्वे विद्ये वेदितव्ये इति ह स्म यद् वेदविदो वदन्ति परा चैवापरा च । तत्रापरा ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदः शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छंदो ज्योतिषमिति । अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते ।” सायणाचार्यांनी सर्व वेदांवर भाष्ये रचली. ऋग्वेदावरील भाष्याच्या प्रस्तावनेत वेद ही अपरा विद्या आणि उपनिषदे ही परा विद्या असे सांगताना सायणाचार्यांनी म्हटले आहे की “साधनभूतधर्मज्ञान हेतुत्वात् षडङ्गसहितानां कर्मकांडानामपरविद्यात्वम् । परमपुरुषार्थभूत ब्रह्मज्ञानहेतुत्वादुपनिषदां परविद्यात्वम् ।” पुढे ते म्हणतात “अस्ति धर्मब्रह्मणोर्वेदविषयत्वम् । तदुभयज्ञानं वेदस्य साक्षात् प्रयोजनम् । वेदे पूर्वोत्तरकाण्डयोः क्रमेण धर्मब्रह्मणी विषयः ।” म्हणजे सायणाचार्यांच्या मते परमपुरुषार्थाचे साधन जो धर्म त्याचे ज्ञान वेदांमुळे होते आणि परमपुरुषार्थ जे ब्रह्म त्याचे ज्ञान उपनिषदांमुळे होते. धर्म हा वेदांचा विषय आणि ब्रह्म हा उपनिषदांचा.

अपरा विद्या आणि परा विद्या यांचे विषय क्रमशः प्रवृत्ति आणि निवृत्ति असेही सांगितले जातात. प्रवृत्ति आणि निवृत्ति या शब्दांचे अनेक अर्थ असले तरी प्रवृत्ति म्हणजे

कर्माकडे ओढा आणि निवृत्ति म्हणजे कर्माविषयी उद्वेग असे सामान्य अर्थ आहेत. म्हणजे प्रवृत्ति हा वेदांनी सांगितलेला धर्म आणि निवृत्ति हा उपनिषदांनी सांगितलेला धर्म आहे. धर्म आणि मोक्ष यांचे स्वरूप आणि त्यांची पुरुषार्थामधील स्थाने निश्चित आहेत. तसेच प्रवृत्ति आणि निवृत्ति ह्या शब्दांचे अर्थही निश्चित आहेत; ते परस्परांच्या विरोधी आहेत. तथापि वेदांमध्ये म्हणजे संहिता आणि ब्राह्मण ग्रंथांमध्ये केवळ धर्माचे प्रतिपादन आहे, मोक्ष किंवा अंतिम गतीचा उपदेश नाही आणि उपनिषदांमध्ये केवळ निवृत्तीचाच उपदेश आहे, हे विधान थोडे तपासून पाहिले पाहिजे. तसेच वेदांमध्ये केवळ प्रवृत्तीचाच उपदेश आहे, निवृत्तिमार्गाला पोषक असे त्यात काही नाही आणि उपनिषदांमध्ये केवळ निवृत्तिमार्गाचेच प्रतिपादन आहे, प्रवृत्ति मार्गाचा लेशही नाही हे गृहीतकृत्यही परीक्षिले पाहिजे.

वेदांमध्ये नित्य, नैमित्तिक, काम्य आणि प्रायश्चित्त या स्वरूपाच्या कर्मांचा बोध आहे. म्हणजे केवळ कर्म हा धर्ममार्ग उपदेशिला आहे असे वर वर पाहता वाटते. परंतु नित्य कर्मांची स्वर्ग ही कामना आहे असे कित्येक मंत्रांवरून दिसून येते आणि या अर्थाची ब्राह्मणग्रंथांमध्ये विधि वाक्ये ही अनेक आहेत. वेदांतील स्वर्गाची कल्पना पुराणोक्त किंवा गीतेने दर्शविल्याप्रमाणे नश्वर सुखाची नाही. पुण्य केले असता मनुष्य किंवा कर्मकर्ता यजमान स्वर्गात जातो आणि पुण्यक्षय झाला असता पुन्हा पृथिवीलोकात परत येतो अशी कल्पना वेदांत नाही. वेदांतील स्वर्गकल्पना ही चिरजीवनाची आहे. सोमयाग केलेला यजमान स्वर्गलोकात चिरकालीन जीवन जगतो असे वेद मानतो. अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास, सत्र, अग्निचयन ही श्रौतकर्म ज्यांनी केली ते स्वर्गलोकी जाऊन अमृत होतात असे वेदाचे सांगणे आहे. “अपाम सोमभमृता अभूमागन्म ज्योतिरविदाम देवान्” असा मंत्र ऋग्वेदात आणि यजुर्वेदात आहे. “ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत” अशा प्रकारची स्वर्गप्राप्तीसाठी श्रौतकर्मचे विधान करणारी वाक्ये वेदशाखांच्या ब्राह्मणभागात आहेत. ह्यावरून हे स्पष्ट होते की वेदांत धर्माचे म्हणजे यज्ञधर्माचे विस्तृत विवेचन आहेच; पण त्याचबरोबर नित्य कर्मस्वरूप धर्माचे अनुष्ठान केले असता अंतिम पुरुषार्थ म्हणजे स्वर्ग प्राप्त होतो असेही वेद सांगतो. उपनिषदांतील मोक्षाची कल्पना वेदांत नाही; आणि वेदांतील स्वर्गकल्पनेचा उपदेश उपनिषदांत केलेला नाही. वेद आणि वेदान्त यामधील हा फरक आहे. “साधनभूतधर्मज्ञानहेतुत्वम्” असे वेदांचे स्वरूप सायणाचार्यांनी सांगितले ते स्थूलमानाने ठीक आहे. तथापि वेदांमध्ये धर्माबरोबरच अंतिम चिरजीवनाचा - अमृतत्वाचाही उपदेश आहे इकडे लक्ष देणे अगत्याचे आहे.

जी गोष्ट धर्म आणि मोक्ष यांच्या पृथक्त्वाची तीच प्रवृत्ति आणि निवृत्ति यांच्यामधील भेदाची. वेद प्रवृत्तिपर आणि उपनिषदे निवृत्तिपर आहेत असे स्थूलमानाने म्हटले जाते. वेद हे प्रवृत्तिमार्गाचा म्हणजे कर्ममार्गाचा उपदेश करतात हे खरे असले तरी निवृत्तिमार्गाला उपकारक जो नीतिधर्म त्याचे अंशतः साक्षात् आणि बरेचसे अप्रत्यक्षतः

निरूपण वेदांमध्ये आढळते. ऋग्वेदात नीतिपर मंत्र आहेत. इतर वेदांत जो अनुष्ठानात्मक श्रौतधर्म सांगितला आहे त्यामध्ये बारकाईने पाहिले असता नीतिमूल्ये निश्चितपणे आढळतात. नीतिमूल्यांचा उपदेश करणे हे त्यांचे उद्दिष्ट नाही; तथापि बाह्य कर्माच्या आडबराबरोबर नीतिमूल्ये अवश्यमेव अध्याहृत आहेत. वैदिक कर्मकांड संपूर्णपणे प्रवृत्तिमार्गाचे अनुसरण करणारे आहे, ते केवळ काम्य कर्माचाच उपदेश करते हा विचार एकांगी आणि गैरसमजावर आधारलेला आहे. म्हणजे वेदांतील प्रवृत्तिधर्म केवळ ऐहिक फलाचाच विचार करतो असे नाही; आमुष्मिक फलाचा उपदेश करणारे निवृत्तिमार्गाला पोषक असे अंशही त्याच्यामध्ये आहेत. उलट उपनिषदांत निवृत्तिमार्ग सांगितला आहे, हे विधान साधारणपणे सत्य असले तरी प्रवृत्तिमार्गामध्ये परिणत होणाऱ्या कर्मकांडाचे अंशही उपनिषदांत आढळतात. हे कर्मकांड जसे श्रौत आहे तसे स्मार्तही आहे. निवृत्तिमार्गाचा उपदेशही श्रौत परिभाषेच्या द्वारा केलेला आढळतो. तात्पर्य, धर्म आणि मोक्ष किंवा प्रवृत्ति आणि निवृत्ति या कल्पना परंपरेने वेद आणि वेदान्त यांच्यावर स्थूलमानाने बसविल्या असल्या तरी प्रत्यक्षात ही मांडणी यथार्थ म्हणता येत नाही. कर्मकांड आणि आध्यात्मिक चिंतन या प्रक्रिया आहेत. त्या कालाच्या ओघात क्रमशः चालू असतात. त्यांच्या ग्रांथिक स्वरूपात तर्काची बैठक विवेचनाच्या सोयीसाठी घेतलेली असते.

वेदार्थनिर्णय हाही महत्त्वाचा प्रश्न आहे. वेद हे अपौरुषेय आहेत असे भारतीय परंपरा मानते. प्रत्येक मन्वन्तरात वेदांचा आविर्भाव नव्याने झाला असे स्मृती आणि पुराणे सांगतात. वेदार्थनिर्णयाला सहायभूत ठरणारी शिक्षादि वेदाङ्गे मुण्डकोपनिषदात निर्देशिलेली आहेत. वेदार्थनिर्णयासाठी प्रत्येक वेदाङ्गांचे प्रयोजन कोणते याचा विचार येथे करण्याची आवश्यकता नाही. व्याकरण आणि निरुक्त या दोन वेदाङ्गांचा थोडा विचार करणे इष्ट होईल. निघंटूमध्ये वेदातील समानार्थक शब्द संगृहीत केले आहेत, आणि यास्काचार्यांनी आपल्या निरुक्तात व्युत्पत्तिशास्त्राच्या आधारे वेदांतील शब्दांचे आणि त्यांचा उपयोग करणाऱ्या मंत्रांचे अर्थ करण्याचा प्रयत्न केला आहे. “योऽर्थज्ञ इत् सकलं भद्रमश्नुते” या मंत्रानुसार वेदमंत्रांचा अर्थ करण्याच्या कामी यास्काचार्यांनी महत्त्वाची दिशा दाखविली आहे. त्यासाठी वैकल्पिक व्युत्पत्त्याही त्यांनी दिल्या आहेत. या धोरणाने इतर वैदिक शब्दांच्या व्युत्पत्त्या शोधण्यालाही प्रत्यवाय नाही. शब्द आणि त्याचा अर्थ सिद्ध झाल्यानंतर मंत्रात आलेल्या शब्दाच्या रूपाचा विचार व्याकरणशास्त्र करते. पाणिनीची अष्टाध्यायी हा या वेदाङ्गाचा उपलब्ध प्राचीन ग्रंथ. त्याचे विवरण करणारे अनेक ग्रंथ लिहिले गेले. पाणिनीखेरीज इतर अनेक व्याकरणपरंपरा निर्माण झाल्या आणि भारतात निरनिराळ्या प्रदेशांत त्या प्रचारात आल्या. निरुक्त आणि व्याकरण या दोन वेदाङ्गांनी वेदार्थनिर्णयाची जी दिशा दाखविली तिला अनुसरून गेल्या दोनशे वर्षांत या अंगांचा जो विकास झाला त्याचा लाभ घेऊन वेदार्थनिर्णयाचे नवे प्रयत्न आधुनिक विद्वानांनी केले. या

दोन वेदाङ्गांच्या व्याप्तीसंबंधात अमुक कालखंडापर्यंतच थांबले पाहिजे, पुढील ग्रंथांना हात लावता कामा नये असा निर्बंध घालणे युक्तियुक्त होणार नाही.

वेदांचा अर्थ समजून घेण्यासाठी कोणती कोणती साधने वापरली पाहिजेत हे सांगताना महाभारताच्या आदिपर्वात [अध्याय १ श्लोक : २०४] म्हटले आहे—

इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् ।

बिभेत्यल्पश्रुताद्भेदो मामयं प्रहरेदिति ॥

वेदार्थ शोधणे हे जाणत्याचे काम आहे. त्यासाठी त्यांनी इतिहास आणि पुराण यांचाही उपयोग करावा असे येथे स्पष्ट सांगितले आहे. ज्याचे ज्ञान संकुचित आहे असा मनुष्य आपल्याला विव्धळ करील अशी वेदाला भीती वाटते. वेदार्थ सांगू पाहणारा विद्वान बहुश्रुत म्हणजे व्यापक बुद्धीचा असला पाहिजे. वेदाचे समुपबृंहण म्हणजे सूक्ष्मरूपाने किंवा बीजरूपाने दिसणाऱ्या विषयाला पुष्ट करणे, त्याच्यावर अधिक प्रकाश टाकणे. वेदसंशोधनाचे मर्म व्यासांनी या श्लोकात सांगितले आहे. इतिहास आणि पुराण हे शब्द वेदांमध्ये आहेत; तेथे त्यांचा मर्यादित अर्थ आहे. वेदोत्तर वाङ्मयात तो अर्थ व्यापक झाला आहे. वरील श्लोकात व्यापक अर्थानेच या शब्दांचा प्रयोग करण्यात आला आहे. रामायण महाभारत आदि इतिहास ग्रंथ तसेच अठरा पुराणे आणि उपपुराणे यांत आलेल्या कथांचा अभ्यास करून वेदांचे स्पष्टीकरण करायला पाहिजे. अलीकडील काळात भारताबाहेरील इतिहास आणि पुराणकथा यांचा उपयोग करूनही वेदांचे तात्पर्य शोधण्याचे प्रयत्न झाले आहेत. तेही विचारात घेण्याला प्रत्यवाय असू नये.

विद्या आणि धर्म यांची स्थाने सांगताना या विषयात याज्ञवल्क्यांनी अधिक व्यापक विचार मांडला आहे —

पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः ।

वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश ॥

- याज्ञवल्क्यस्मृति १.३

मिताक्षराकारांनी या श्लोकाचे स्पष्टीकरण असे दिले आहे - “पुराणं ब्राह्मादि । न्यायस्तर्कविद्या । मीमांसा वेदवाक्यविचारः । धर्मशास्त्रं मानवादि । अंगानि व्याकरणादीनि षट् । एतैरूपेताश्चत्वारो वेदाः विद्याः पुरुषार्थसाधनानि तासां स्थानानि च चतुर्दश । धर्मस्य च चतुर्दश स्थानानि हेतवः ।” पुराण, न्याय, मीमांसा, आणि धर्मशास्त्र ही चार, सहा वेदांगे आणि चार वेद मिळून चौदा विद्या होतात. या विद्या म्हणजे पुरुषार्थ आणि धर्म यांची साधने आणि त्यांचे हेतू. वेद शब्दाने संहिता ब्राह्मण आरण्यक आणि उपनिषद या सर्वांचा बोध होतो. परंपरेनुसार धर्म अर्थ आणि काम यांचा उपदेश करणारे वेद आणि मोक्षाचा मार्ग सांगणारी उपनिषदे यांचे ज्ञान पुराणादि चार विद्या आणि सहा वेदांगे यांचे साहाय्याने होते; म्हणजे संहिताब्राह्मणादि वेदांच्या संपूर्ण ज्ञानासाठी वेदांगाबरोबर पुराण, न्याय, मीमांसा आणि धर्मशास्त्र यांचेही साहाय्य होते. पुराणांचा

निर्देश मागे झालाच आहे. वेदार्थासाठी तर्काचाही आश्रय करणे उचित आहे. तर्कामध्ये तुलनात्मक आणि चिकित्सापूर्ण अभ्यासाचाही समावेश होतो. वैदिक आणि दार्शनिक साहित्याचे विवरण करीत असता भाष्यकारांनी आणि वृत्तिकारांनी या अभ्यासपद्धतीचा आवर्जून उपयोग केलेला दिसून येतो. कल्पसूत्रांपुरते बोलावयाचे तर महादेव वाजपेयींची बौधायन श्रौतसूत्रांवरील सुबोधिनी, रूद्रदत्ताची आपस्तंब श्रौतसूत्रांवरील वृत्ति, वाञ्छेश्वराची सत्याषाढसूत्रांवरील वृत्ति, वरदत्तसुत आनर्तीयाचे शांखायन सूत्रांवरील भाष्य, धन्वीची द्राह्यायण श्रौतसूत्रांवरील वृत्ति अशी काही नावे वानगीदाखल सांगता येतील. कात्यायन परिशिष्टांपैकी यज्ञपार्श्व, त्रिकाण्डमण्डनाच्या आपस्तंबसूत्रध्वनितार्थकारिकांवरील वृत्ति अशा प्रकारचे ग्रंथही त्याच प्रकारचे. हे वृत्तिकार आपल्या विवरणात जी अन्य ग्रंथातील उपोद्बलक किंवा अंशतः भिन्नार्थाची उदाहरणे देतात त्यांचा उपयोग प्रमाण म्हणून करण्याची प्रवृत्ती असते. हे लक्षात घेतले असता मूळ ग्रंथांच्या अर्थाचा विस्तार निःसंशय वाढत जातो हे सहज लक्षात येते.

वेद वाक्यांच्या विचारासाठी पूर्वमीमांसेचा आणि उपनिषद् वाक्यविचारासाठी उत्तरमीमांसेचा उपयोग होतो. यामध्ये ही न्यायांचा अवलंब केला जातो आणि समन्वयवादही स्वीकारला जातो. धर्मशास्त्र हेही एक विद्यास्थान आहे. यामध्ये धर्मसूत्र, स्मृति, त्यांवरील टीका आणि निबंधग्रंथ या सर्वांचा समावेश होतो. पुराणांपासून धर्मशास्त्रापर्यंतची जी साधने वेदार्थनिर्णयासाठी वापरण्याला याज्ञवल्क्य सांगतात त्यांचा रचनाकाल विचारात घेतला असता ऐतिहासिक परिवर्तनवादाचा अवलंब अनपेक्षितपणे केला गेला असल्याचे दृष्टीस पडते.

### वेदान्त

वेदान्तामध्ये उपनिषदे, बादरायणसूत्रे आणि भगवद्गीता ही प्रस्थानत्रयी प्रमाणभूत आहे. यापैकी प्रत्येकावर निरनिराळ्या आचार्यांची स्वमतनिदर्शक भाष्ये आहेत. यापैकी कोणते स्वीकारावयाचे हे ज्याच्या त्याच्या प्रवृत्तीवर अवलंबून रहाते. बादरायणांच्या ब्रह्मसूत्रांवर आद्य शंकराचार्यांनी अद्वैत मताचे प्रतिपादन करणारे भाष्य रचले. अनेक उपनिषदांवर आणि भगवद्गीतेवरही त्यांनी भाष्ये लिहिली. औपनिषद महावाक्यांच्या केवळ चिंतनाने परब्रह्माचे ज्ञान होते; मोक्षाच्या अंतिम पदापर्यंत पोचण्यासाठी केवळ शुद्ध ज्ञानच समर्थ आहे, आणि त्यासाठी कर्मांचा पूर्ण लोप होणे आवश्यक आहे; आणि म्हणून आश्रमधर्मापैकी शेवटच्या संन्यासाश्रमाचा अवलंब केला असता मोक्षप्राप्ती होते असा शंकराचार्यांचा सिद्धांत आहे. या सिद्धांताच्या उपोद्बलनासाठी त्यांनी प्रस्थानत्रयीवर भाष्ये लिहिली. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यावर टीकोपटीका ग्रंथ रचले गेले. शंकराचार्यांच्या पूर्वी आणि नंतर या विषयावर स्वतंत्र ग्रंथरचनाही झाली. शंकराचार्यांनी विशुद्ध ज्ञानाची तर्कसिद्ध भूमिका आपल्या बुद्धिचातुर्याने मांडली. ती इतकी प्रभावशाली झाली की शंकराचार्यांचे मत हेच अद्वैत वेदान्ताचे अधिकृत मत असे मानण्यात येऊ लागले.

तथापि या विषयाला दुसरी बाजूही होती, आणि तिला परंपरेचा आधारही होता. वेदांचा एकदेश म्हणजेच वेदान्त. वेदांमध्ये प्रवृत्तिमार्गाचा उपदेश आणि त्यांचाच एक भाग असलेल्या उपनिषदांमध्ये त्याच्या उलट केवळ निवृत्तिमार्गाचा उपदेश हे अनेकांना युक्तियुक्त वाटले नाही. वेदांपासून परंपरेने आलेल्या श्रौतकर्मांला आणि उपासनेला सोडून केवळ महावाक्यांच्या चिंतनाने ब्रह्मसाक्षात्कार सुलभतेने होऊ शकेल काय, यासंबंधी अद्वैत वेदान्ताच्या आचार्यांमध्ये मतभेद निर्माण झाले. मंत्रब्राह्मणाच्या पृष्ठभूमीवर उपनिषदांची रचना झाली असल्याकारणाने मंत्रब्राह्मणोक्त कर्मांची साथ उपनिषदांतील ज्ञानमार्गाने घ्यावी हे स्वाभाविक होते. कालदृष्ट्या शंकराचार्यांच्या जवळपास असलेल्या आचार्य मण्डनमिश्रांनी या मार्गाचे मण्डन केले. ब्रह्मप्राप्तीसाठी संन्यासाश्रम स्वीकारला पाहिजे असे नाही; गृहस्थाश्रमातूनही परमपदाची प्राप्ती होण्याला अडचण नाही; अग्निहोत्रादि श्रौत स्मार्त कर्मे आणि उपासना या गोष्टी परब्रह्माच्या शब्दज्ञानाच्या समवेत ब्रह्मसाक्षात्काराला कारणीभूत होतात, अशी भूमिका मण्डनमिश्रांनी आपल्या ब्रह्मसिद्धि या ग्रंथात मांडली आहे. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यावरील टीकाग्रंथ आणि इतर स्वतंत्र ग्रंथ यांचे अवलोकन केले असता शुद्ध ज्ञान आणि कर्मसमवेत किंवा भक्तिसमवेत ज्ञान यासंबंधी मतान्तरे आढळून येतात. परिवर्तनशील विचारपरंपरेत कोणते ही तत्त्वज्ञान एका कालखंडात सर्वसंमत आणि निर्विवाद स्वरूपात रूढ झालेले असणे प्रायः अशक्य असते. जी श्रौतस्मार्तपरंपरा आजही भारतात अल्पस्वल्प प्रमाणात जिवंत आहे ती बाराशे वर्षांपूर्वी निश्चितपणेच अधिक प्रभावी असणार. अशा वेळी श्रौतस्मार्त परंपरेचे अनुष्ठान आणि परब्रह्माचे चिन्तन यांचे साहचर्य असणे अशक्य नाही. आश्रमधर्मांमध्ये अंतिम संन्यासाश्रमाचे परिगणन केलेले आहे, आणि उपनिषदांमध्ये काही ठिकाणी संन्यासाश्रमाचे अस्तित्व प्रतीत होते हे खरे; तथापि ब्राह्मणवर्णाखेरीज अन्यवर्णांना संन्यासाश्रम विहित नव्हता ही वस्तुस्थितीही लक्षात घेतली पाहिजे.

महाराष्ट्रात कीर्तनसंप्रदाय किमान सातशे वर्षे चालू आहे. भक्तिमार्ग प्रचारात आल्यानंतर भक्तीच्या विविध अंगांपैकी एक म्हणून कीर्तनसंप्रदाय रूढ झाला. भारताच्या इतर भागांतही कीर्तनसंप्रदाय चालू होता. कीर्तनाच्या नारदीय संप्रदायात कीर्तनाचे पूर्वरंग व उत्तररंग असे दोन भाग असतात. पूर्वरंगात एखादे आध्यात्मिक अथवा नैतिक तत्त्व विशद केले जाते. आणि उत्तररंगात त्या तत्त्वावर आधारलेले आख्यान सांगितले जाते. आख्यानाच्या शेवटी कीर्तनकार पूर्वरंगावर येतो. महाराष्ट्रात मागील पिढीपर्यंत कीर्तनसंप्रदाय सुस्थितीत होता. नामांकित कीर्तनकार आपल्या विद्वत्तेने, निरूपणसामर्थ्याने, गायनाने आणि अभिनयाने श्रोतृवृंदाच्या अंतःकरणावर उत्तम धार्मिक संस्कार करीत असत. अलीकडे ही परंपरा बदलल्या सामाजिक परिस्थितीस अनुसरून ऱ्हास पावत चालली आहे. वेदान्ताचे ज्ञान आणि प्रतिपादनाचे कौशल्य क्वचित्च प्रत्ययाला येते. कीर्तनांत सामान्यतः अद्वैत वेदान्ताचे प्रतिपादन करण्याची पद्धती असते.

वेदान्त सांगताना त्याची उलट बाजू म्हणून काम्य वैदिक धर्माचे चित्र उभे करण्याची प्रवृत्ती काही कीर्तनकारात आढळली तर नवल नाही. ज्या कोणा कीर्तनकाराला वेदान्ताचे प्रकाशमय चित्र आपल्या कीर्तनातून उभे करावयाचे असेल त्याने ते अवश्य करावे. परंतु वेद आणि वेदान्त यांचा तमःप्रकाशवत् विरोध मानून वेदोक्त धर्माची विकृत बाजू श्रोत्यांपुढे मांडू नये. तसे केल्यास वैदिक वाङ्मय आणि वैदिक धर्म यांचे अयथार्थ चित्र श्रोत्यांच्या दृष्टीपुढे उभे केल्याचा दोष त्यांच्यावर येईल.

शास्त्रे आणि दर्शने रचली गेली तेव्हा त्यांची तर्कशुद्ध रचना व्हावी हा हेतू लक्षात घेऊन विशिष्ट मते आणि सिद्धांत व्यावर्तक पद्धतीने मांडले गेले. परंतु, विचारांची, परिवर्तनाची, मतान्तराची प्रक्रिया समाजात आणि विद्वत् क्षेत्रात सतत चालू असते इकडे अवधान ठेवून ग्रंथांचा आशय समजावून घेणे उचित ठरते. परिवर्तन हेही एक शास्त्रीय तत्त्व आहे हे लक्षात घेतले तर कोणत्याही विषयात तत्कालीन सत्याच्या जवळ पोचण्याचा मार्ग सापडेल.

\* \* \*

# Problems of moral conscience in Śūdraka's Mṛcchakaṭikam

— S.V. Sohoni

Śūdraka's world-famous drama Mṛcchakaṭikam presents several interesting facets fully justifying a manifest pride in respect of the very skilful construction of its plot. It is proposed to discuss a prominent aim, sustained through all its ten Acts., viz. that of exhibiting the moral conflict which marked the conduct of almost all the characters and how each of them reacted to it. The struggle for searching a justification mainly centred around two situations: (i) an alleged murder; and (ii) what was, admittedly, an assassination of the tyrant.

2 As both terminal points of this drama would indicate, its author was a Śaivite. I have shown separately, that the name 'Śūdraka' was a *nom de plume* of Śīlāditya Dharmāditya I of Valabhī, who too was, officially a Śaivite, but was, in conformity with age-old traditions of ideal rulership, fully catholic in respect of other faiths practised by his subjects, like Buddhism and Jainism. Moreover, the important place occupied by the doctrine of 'ahimsā' in Indian culture, could not have been overlooked by any author in that period, and this aspect is very relevant in the instant context of an attempted murder and an assassination carried out in a *yajña-vāṭikā*.

3 In Act I, Śansthānaka Śākāra, who had been pursuing Vasantasenā, while she actually was not far away from Cārudatta's residence was determined that she should stop running. Thereafter he proclaims loudly —

“मम मअणमणङ्गं बम्महं वड्ढअन्ती

णिशि अ शअणके मे णिहअं पाक्खिवन्ती ।  
 पशालशि भअभीदा पक्खलन्ती खलन्ती  
 मम वशमनुजादा लवणशशेव कुन्ती ॥ २१ ॥”  
 (“मम मदनमनङ्गं मन्मथं वर्धयन्ती  
 निशि च शयनके मे निद्रामाक्षिपन्ती ।  
 प्रसरसि भयभीता प्रस्खलन्ती खलन्ती  
 मम वशमनुयाता रावणस्येव कुन्ती ॥ २१ ॥”)

Śakāra's Viṭa also requests Vasantasenā to take into account the point that he was not trying to capture her -  
 “त्विन्नग्रहे तु वरगात्रि न मे प्रयत्नः ।”

Then Śakāra addresses his Viṭa as follows —

“एशा णाणकमूशिकामकशिका मच्छाशिका लाशिका  
 णिण्णाशा कुलणाशिका अवशिका कामाह मञ्जूशिका ।  
 एशा वेशवहू शुवेशणिलआ वेशङ्गणा वेशिआ  
 एशे शे दश णामके मयि कले अज्जावि मं गेच्छदि ॥ २३ ॥”  
 “एषा णाणकमूषिकामकशिका मत्स्याशिका लासिका  
 निर्णासा कुलनाशिकाऽवशिका कामस्य मञ्जूषिका ।  
 एषा वेशवधूः सुवेशनिलया वेशाङ्गना वेशिका  
 एतान्यस्या दश नामकानि मया कृतान्यद्यापि मां नेच्छति ।

(Sanskrit chāyā I. 23)

It is submitted that nearly all Tīkākāras have byepassed the correct implications of the names mentioned by Śakāra so far. In this connection, it is noteworthy that Śakāra had not till then followed his usual convention in getting access to a gaṇikā's maiden daughter and was, apparently, provoked into running after Vasantasenā not only on finding her going about with a limited escort but on suspecting that she was intending to visit Cārudatta, as an 'abhisārikā' would have done, at that late evening hour, as he knew quite well that Cārudatta's house was close by his own. In other words, it was an accidental discovery of Vasantasenā on the part of Śakāra, his Viṭa and Ceṭa etc. Later on, he complains to his Viṭa —

“भाव, भाव, एषा गर्भदासी कामदेवायतनोद्यानात् प्रभृति तस्य दरिद्रचारुदत्तस्थानुरक्ता न मां

कामयते । वामतस्तस्य गृहम् । यथा तव मम च हस्तान्नैषा परिभ्रश्यति तथा करोतु भावः ।”  
(Sanskrit Chhāyā)

4 To revert to verse 23, it is clear that Śākāra stated in his own major reactions to his not getting hold of Vasantasenā, after the Madana festival. Śākāra has all along known, thereafter, that Vasantasenā had fallen in love with Cārudatta. Thus the names he had given her, related to the attributes which were significant about her, so far as his own lust for her was concerned viz. (a) her sensuous physical features and (b) the effect they had on him, along with (c) that despite being a ‘veśavadhū’, she had chosen not to prefer him to a poverty-stricken Cārudatta.

5 The first name given by him to Vasantasenā had been put as ‘nāṇakamūṣikā’ and not ‘nāṇakamūṣaka-makaṣikā’, as usually assumed. ‘Nāṇakamūṣikā’ means a ‘mūṣikā’ or crucible for making nāṇakas or coins. Dr. Birbal Sahani has shown how coins were minted in ancient India<sup>1</sup>, Mūsa is a Deśibhāṣā word for a crucible or in this context a minting apparatus. Its use as meaning a mould is found in several regional languages in India, even now.

The structure of the ancient mint resembles a creeper with large leaves on it, and Vasantasenā has been compared to a *latā* by the Viṭa (vide verses 31 and 32 in Act I). The most important aspect of Vasantasenā, so far as Śākāra’s psychology was concerned, was that she belonged to a gaṇikā family and that, therefore, her love was a purchasable commodity, and that it would be a breach of her professional code to reject an adequate offer of cash or to entertain any criterion of choice other than financial. He thus, had a grievance that he was being ignored by her on untenable grounds. That is why ‘nāṇakamūṣikā’ is the first name on his list, to stress the money factor in her life (as imagined by him).

6 The second name for her viz. ‘Kāmakaṣikā’ which can be interpreted as ‘The whip for physical passion’, Śākāra and his gang were conscious of their being members of a hunting party!

7 The third name pronounced by him was, 'macchāsīkā', which was meant to convey Matsyākāsīkā', a synonym of 'Mīnāsīkā'. He preferred 'matsya' to 'mīna' - as the former refers to fat fish of which he was very fond.

8 Śakāras fourth name for Vasantasenā was, 'Lāsīkā', standing for Lāsakā or a female dancer. It was known to everybody in Ujjayinī that Vasantasenā was highly proficient in fine arts, including the art of dancing.

9 Śakāras fifth name for Vasantasenā was 'Nīṅṅāsā'. The prevailing explanation for this name is that it stands for 'Nīrnāsā' i.e. one who is without a nose. It is submitted that this could hardly have been a compliment to Vasantasenā, even according to Śakāra. It seems that 'Nīṅṅāsā', stands for a Prākṛit equivalent of Nidrānāsakā' i.e. somebody who destroys sleep. In support of this revised view, a reference is invited to Act I verse 21, where in the second line, the idea is specifically conveyed in these words - "णिशि अ शयणके मे निद्रं पक्खवन्ती."

10 The sixth name stated by Śakāra is 'Kulanāsīkā' and requires no specific comment.

11 The seventh name given to Vasantasenā by Śakāra is 'Avasīkā' and is the one which mattered most to him - for he intended to convey thereby, that Vasantasenā was not being at all amenable to him, so far.

12 The eighth name is easily understood 'Kāmāhmanjūśīkā' i.e. a casket of 'Kāma'.

13 Thereafter, Śakāra mentioned 'Veśavahū' equal to 'Veśavadhū' 'Śuveśanīlayā or having a lair in Suveśa. Nīlaya is an interesting word, whose primary meaning is 'lair'. Śakāra has sustained the atmosphere of the hunted and the hunters, in giving this name to Vasantasenā. One need not assume that terms like Veśavahū or Veśiā were, at all, intended to be specific names. Veśānganā could be, however, such a name. It may be assumed that Śakāra was counting the ten names on the fingers of his palm.

14 For comparison it would be sufficient to quote the views expressed by Dr. V. G. Paranjpe<sup>2</sup> in his edition of

the drama—

“I. 23 नाणकमूषि - कामकशिका has been explained as a whip (kaśā) to the lust of the conveyers (stealers) of coins, also whip in the hand of Cupid, the stealer of gold. I would suggest another interpretation, because this kind of a compound is not in the line of Sansthānaka. I would suggest understand मूषिका and मशकिका as giving a similar sense: she gnaws off gold like a mouse or a gnat. I have understood the प्रा. मकशिका, as a metathesis for मशकिकू but on second thought, I think it can stand for मक्षिका, fly. Sansthānaka's language is full of diminutives formed by adding 'क' and this stanza is a fair instance of this peculiarity. The Prakrit dialects themselves have a greater proportion of such diminutives than Sanskrit and this is best seen in the formation of proper nouns/names. Thus Vīra, Dardura, Candana, Sansthāna are called Viraka, Darduraka, Candanaka and Sansthānaka, while the characters themselves style themselves as Dardura, Candana etc. Lāsikā a dancer, Nirṇāsā with a snub (depressed) nose, Avaśikā, one not to be won over or controlled, Manjuṣikā : box, Suvesanilayā -an abode of good dress, one always exquisitely dressed, Veśavadhū Veśanganā a courtesan, Veśikā one who takes veśa or hire - money, or one who belongs to the veśa, which term stands for the courtesans collectively and every that belongs to them. Sansthānaka says that the names are ten in number, while they are eleven. The poet is probably parodying here the alliterative style of his contemporaries. The ten names remind one of the thousand names of Viṣṇu”.

15 This crude attempt of Śakarā to cajole Vasantasenā by listing her names only exposed the main strands of his outlook viz. that commercial love could not but accept a demand based on money and must give priority to him who can pay more for services; and had no right or scope to exercise any choice. Subsequently, he sent presents worth ten thousand gold coins. Vasantasenā's reaction was clear and precise - she could not change her mind and if forced to comply, would end her life. It was exactly as Vātsyāyana

had counselled<sup>3</sup>. On being thus thwarted, Śākāra later flew into wild rage after finding that Vasantasenā had even used his carriage, in order to meet Cārudatta. His grievance, indignation, frustration and jealousy, all rolled up to opt for ending her life; and his natural cunning prompted him to try to persuade his assistants to own that crime. The conversation with them is one of the most interesting passages in the world literature, demonstrating how even the most lowly among them recoiled from his promises of reward for joining a conspiracy of plain brutal murder - of how each stated the reaction of his conscience. The Ceṭas straight reply to Śākāra that he would not be a party to any 'akārya' and the Vīṭa's equally indented reaction to Śākāra's tempting offer of a big bribe of cash viz. that Śākāra should keep it for himself, are noteworthy in this moral drama. Similarly fascinating is Śākāra's force of consulting his own conscience - in respect of allowing or not allowing the Bhikhu to go away<sup>4</sup> —

“संस्थानकः । पुत्रक हृदय भट्टारक पुत्रक एष श्रमणकोपि नाम किं गच्छतु किं तिष्ठतु । (स्वगतम्) नापि गच्छतु नापि तिष्ठतु । (प्रकाशम्) भाव संप्रधारितं मया हृदयेन सह । एतन्मम हृदयं भणति ।

विटः । किं ब्रवीति ।

संस्थानकः । मापि गच्छतु मापि तिष्ठतु । मापि उच्छ्वसितु मापि निश्चसितु । इहैव झटिति पतित्वा म्रियताम् ।” (Skt. chāyā)

16 Śākāra's psychology is a mixture of low cunning, cowardice and strong animal passion, jealousy and no - hold - barred - attitude for securing whatever he wants. His decision to consult conscience about eliminating Vasantasenā had its roots in these ingredients.

- 17 Cārudatta satisfied his conscience in respect of his developing attachment to Vasantasenā by attributing his cause to his yauvana or youth; and most critics would agree that while it was an accurate explanation, it was a very poor defence.

18 We may next refer Śarvilaka's struggle with his conscience - and get an idea thereby, of an additional

example of Śūdraka's insight into human nature. It is amply clear from the first line in Act X, 47, which is a verse spoken by Śarvilaka viz. "hatvā tam kanṛpam aham hi Pālakam", that it was Śarvilaka who had killed Pālaka, in Pālaka's 'yajñaśālā'. While the confession of Śarvilaka was, apparently, of a svagata character, in Act X verse 51, he says something quite different —

“आर्यकेणार्यवृत्तेन कुलं मानं च रक्षता ।

पशुवद्यज्ञवाटस्थो दुरात्मा पालको हतः ॥ ५१ ॥

It is worthwhile examining why Śarvilaka makes two conflicting statements about such an important and decisive development. Obviously his mind was troubled by the fact that an enemy had been assassinated, while performing a religious rite. Reflecting further this quick-witted architect of the political revolution, found a defence, which in itself, was suggested by the religious doctrine that there was no violation of the principle of *ahiṃsā* if the paśu was killed in a prescribed ritual. He then thought of comparing the progress of the revolution ending up with this incident as a 'Vitata yajña,' in which the final point was the sacrifice of a paśu like Pālaka. In the next verse, Śarvilaka not only states this very clearly before Cārudatta, but gives even the credit for it to his friend, Āryaka - "paśuvadvitate yajñe hatastenādya Pālakaḥ". Ancient texts are quite clear on the point that an 'ātatāyin' should be knocked out, no matter who he was e. g. Kātyāyana —

“आततायिनि चोत्कृष्टे तपः स्वाध्यायजन्मनः ।

वधस्तत्र तु नैव स्यात्पापहीनो वधो भवेत् ॥”

A reference may also be made to Bṛhaspatismṛti, Vyavahāra kānda 22.7 —

“एकस्मिन् यत्र निधनं प्रापिते पापचारिणि ।

बहूनां भवति क्षेमः तस्य पुण्यप्रदो वधः ॥”

Āryaka does not at all come on the stage during Act X. But Śarvilaka finds it necessary to assuage his own conscience by this process of reasoning and also enlarge the public image of the new ruler.

1. Dr. Birbal Sahani : The technique of casting coins in ancient India,

The Numismatic Society of India Memoirs, no III, 1945.

2. Dr. V. G. Paranjpes edition (1937) of Mṛcchakatika is used throughout in this paper. The extract is at pp. 17-18 of the notes.

3. Act IV Vasantasenā vehemently rejected her mother's suggestion that she should visit Śākara'. Vasantasenā: "एवं विज्ञापयितव्या। यदि मां जीवन्तीमिच्छसि तदैवं न पुनरहमात्राज्ञापयितव्या। (Sanskrit chhāyā) This may be compared with Vātsyāyanas advice : of Kāmasūtra. (VI. 2.88) "बलात्कारेण च यद्यन्यत्र तथा नीयते तदा विषमनशनं शस्त्रं रज्जुं वा कामयेत्।" About Śūdraka, it was specifically stated that he was proficient in Vaiśikī-Kalā (MK 1.4), in support of which there are many indications in the drama. They also prove that Śūdraka borrowed a number of ideas from Vātsyāyana's Kāmasūtra.

4. Mṛcchakatika Act VIII p. 135.

\* \* \*

## Patanjali on P. VIII 1. 1.

— A. M. Ghatge

The evaluation of the teaching of the classical works, the language of which is no more a spoken tongue, depends upon a correct and precise interpretation of their words and arguments. . This can be illustrated from a passage of the Mahābhāṣya on P. VIII 1.1 सर्वस्य द्वे which introduces the topic of repetition of a word to convey some additional meaning of the words used. The necessity of using the word सर्वस्य in the sūtra is explained by the Vārttika I, which points out that the possibility of repeating the last sound of the word by applying the traffic rule अलोऽन्त्यस्य should be avoided. This is justified by pointing out that the meanings of such formations, viz. नित्य in the sense of continuity (आभीक्ष्य) and वीप्सा in the sense of all-inclusiveness (व्याप्ति) could not be conveyed unless the whole word is repeated. Then follow the words इह तर्हि 'परेर्वर्जने' इत्यन्त्यस्यापि द्विर्वचनेन वर्ज्यमानता गम्येत. Avoidance or exclusion is one sense in which the pre-verb परि is repeated as laid down in the sūtra VIII. 1. 5. Hence the most natural interpretation of the words of पतञ्जलि would be to state that at least in the case of परि, even the repetition of the final sound can convey the expected meaning of exclusion.

This sense is supported by the introduction of the next Vārttika which gives another reason for the use of the word सर्वस्य in the sūtra. The sūtras in this group use the words to be repeated in the Gen. case and therefore a reference to that case is necessary in the first sūtra so that what word is to be repeated is made clear. This alternative is suggested to avoid the contingency of repeating only the last sound of a

word even in the case of a single rule in this group.

Kaiyata and Nāgeśa find no means to show that a repetition of the final sound could in any way convey the intended meaning of this process of द्वित्व. Hence they take the words of Patanjali to mean that an unacceptable possibility may arise in which the final sound when repeated should convey the sense of 'avoidance'. It is thus an अनिष्टप्रसङ्ग for the सिद्धान्तिन्. But by the same meaning it will constitute an इष्टप्रसङ्ग for the पूर्वपक्षिन्. As no conclusion is drawn from the situation, Patanjali appears to take it in the second sense, and hence he tacitly accepts such a possibility and thus comes to a stalemate in the argument.

How was such a possibility imagined by Patanjali? A clue for it can be found in the general discussion about repetition which follows later. Patanjali classifies repetition into three types, according as the element repeated is a पद, a वाक्य or a मात्रा. Of these the last two are rejected by him as unsuitable for this purpose : न च वाक्यद्विर्वचनेन मात्राद्विर्वचनेन वा नित्यता वीप्सा वा गम्यते. In the light of this remark, the application of the rule अलोऽन्यस्य can give us a repetition of a मात्रा, if the final sound of a word is a vowel. This condition is satisfied by the pre-verb परि and the repetition of its final इ will give rise to the form परी and this can be accurately described as a repetition of a मात्रा. Hence what Patanjali could mean by his statement in question is परी can possibly give us the meaning of परिवर्जन. Kātyāyanas Vārttika परिवर्जने वाचनम् on the sūtra makes the use of a simple परि in this context as an acceptable idiom and Patanjali supplies the example परि त्रिगतेभ्यो वृष्टो देवः. For the sake of argument Patanjali reads परी i. e. परि with a lengthened final vowel. Like other pre-verbs of disyllabic nature अनु, प्रति etc. परि has a lengthened form in a large number of compound words. PW has recorded as many as 24 such cases from RV onwards. We may add to it a technical word from Jain literature परीषह which always occurs in this form.

This view has an unexpected result on the interpretation of the Vārttika I on the same sūtra VIII. 1. 5.

Kātyāyana says that परि can be repeated when no समास is involved. Patanjali's example is परित्रिगर्त वृष्टे देवः. This bars the use of परिपरि occurring in a hypothetical expression like परिपरित्रिगर्तम्. This is strange because such a restriction is valid for all the pre-verbs admitting of repetition, like अधि or adverbs like अधः, उपरि etc. A समास- like formation is later admitted in the sūtras VIII. 1. 9. and VIII. 1. 11. for such repeated words which do not form compounds like एकैक etc. Patanjali's attempt to deny this Vārttika any validity by attributing the meaning of वर्जन to the समास and not to परि is not convincing.

What is then the significance of this Vārttika? I venture to suggest that what Kātyāyana means is that any attempt to explain परी in a compound as a use of repetition and assign it the meaning of परिवर्जन is not correct. This specific meaning of परि is available only outside a compound and no compound with repeated परि is acceptable.

\* \* \*

## पाणिनेः अष्टाध्यायी

— शि. द. जोशी

दशग्रन्थिभिः गुरुशिष्यपरम्परयाद्यापि अष्टाध्यायी कण्ठस्थीक्रियते । छन्दांसीव अष्टाध्यायी अपि वैदिकानां स्मृत्यारूढा तिष्ठत्येव । सैषा अष्टाध्यायी पाणिनिकर्तृका इति सर्वैरपि पण्डितैः स्वीकृता । परं तत्र सन्देहो वर्तते । यतः अष्टाध्याय्यां बहुषु स्थलेषु परस्परं विरोधो दृश्यते । अत्र स्थालीपुलाकन्यायेन कानिचिदुपनिबध्नामि ।

तथाहि — “आकडारादेका संज्ञा” (१.४.१) इत्यनेन सूत्रेण एकसंज्ञाधिकारे याः संज्ञाः निर्दिष्टाः तासां समावेशः युगपन्न भवति । या परा अनवकाशा वा संज्ञा सा पूर्वा संज्ञां बाधते । अस्मिन् एकसंज्ञाधिकारे अङ्ग - भ - पदसंज्ञाः विहिताः । तत्र अङ्गसंज्ञायाः पदसंज्ञा बाधिका, पदसंज्ञायाः भ-संज्ञा च बाधिका इति ‘आकडारादेकासंज्ञा’ इति सूत्रादापद्यते । परं ‘अङ्गस्य’ (६.४.१) इत्यधिकारे ‘नामि’ (६.४.३) इति सूत्रं निर्दिष्टम् । तस्यायमर्थः - नामि परे अतोऽङ्गस्य दीर्घः स्यात् । ‘रामाणाम्’ इत्यादौ राम इति प्रातिपदिकस्य अङ्गसंज्ञा भवति । ‘षण्णाम्’ इत्यत्र ‘षड्’ इति प्रातिपदिकस्य ‘स्वादिभ्रसर्वनामस्थाने’ (१.४.१७) इति पदसंज्ञा भवति । तत्र ‘झलं जशोऽन्ते’ (८.२.३९) इत्यनेन पदसंज्ञाकार्यं जश्त्वं, अनन्तरं ‘यरोऽनुनासिकेऽनुनासिको वा’ (८.४.४५) इत्यनेन अनुनासिको भवति । एवं च पदसंज्ञायाः कार्यद्वयं सम्पद्यते । तथा च नामि परतः अङ्गपदसंज्ञयोः समावेशः सम्प्रदायेन स्वीकृतः । तच्च आकडारादिति एकसंज्ञाधिकारविरुद्धं भवति । अतः एतद्विरोधपरिहाराय “नामि” (६.४.३) इति सूत्रं पदसंज्ञाधिकारे एव निर्देष्टव्यम् ।

एवमेव ‘दाशरथि’ इत्यत्र ‘दशरथ’शब्दात् “अत इञ्” (४.१.९५) इति सूत्रेण तस्यापत्यमित्यर्थे ‘इ’ कृते, “तद्धितेष्वचामादेः” (७.२.११७) इत्यनेन अङ्गसंज्ञानिमित्ता वृद्धिर्भवति । भसंज्ञानिमित्तकश्च “यस्येति च” (६.४.१४८) इति सूत्रेण अकारस्य लोपो भवति । अत्र च अङ्ग-भसंज्ञयोः सम्प्रदायानुसारं समावेशः कृतः । परमेतद् एकसंज्ञाधिकारविरुद्धं भवति । एतद्विरोधपरिहाराय “तद्धितेष्वचामादेः” (७.२.११७) इति सूत्रं “भस्य” (६.४.१२९) इत्यधिकारे निवेशनीयम् । अथवा सामान्यतः “अङ्गस्य” (६.४.१) इत्यधिकारेषु न निर्देष्टव्यम् । अङ्ग-भ-पदसंज्ञाधिकारेभ्यः बहिः निर्देशनीयमिति यावत् ।

अष्टाध्याय्याम् हल्-सन्धिसूत्राणि असिद्धकाण्डे पठितानि । स्वरसन्धिसूत्राणि तु षष्ठाध्यायस्य प्रथमेपादे (संपादसप्ताध्याय्याम्) पठितानि । वस्तुतः तानि सूत्राण्यपि असिद्धकाण्डे एव पठितव्यानि । स्वरसन्धिसूत्रप्रवृत्त्यनन्तरं कस्यापि संपादसप्ताध्यायीसूत्रस्य प्राप्तिर्न भवेत् । परं षष्ठाध्याये निर्दिष्टत्वात् “ससजुषो रुः” (८.२.६६) इति त्रैपादिकसूत्रप्रवृत्त्यनन्तरम् “अतो रोःप्लुतादप्लुते” (६.१.१३) इति सूत्रस्य प्रवृत्तिर्भवति । परं यदि स्वरसन्धिसूत्राणां रुत्वसन्धिसूत्रानन्तरं पाठः स्यात् तर्हि एतादृश्या आपत्तेः प्रसङ्ग एव न स्यात् । एवमेव ‘अगदीत्’ इत्यत्र ‘अ + गद् + इस् + ईत्’ इत्यस्यामवस्थायाम् “इट ईटि” (८.२.२८) इति असिद्धकाण्डस्थ - स् - लोपानन्तरम् “अकः सवर्णे दीर्घः” (६.१.१०१) इति षष्ठाध्यायस्थसूत्रस्य प्रवृत्तिर्भवति । एतच्च असिद्धाधिकारविरुद्धम् । परं यदि अचसन्धिसूत्राणां त्रिपाद्यां सलोपसूत्रानन्तरं पाठः कृतो भवेत्, तर्हि अस्या अनिष्टापत्तेरवकाश एव न स्यात् ।

तद्धितप्रकरणे फलार्थेऽभिधेये “लुप् च” (४.३.१६६) इति सूत्रेण तद्धितप्रत्ययानां लुब्धिविहितः । परं प्रथमाध्यायस्य द्वितीये पादे “लुब्योगाप्रख्यानात्” (१.२.५४) इत्यनेन लुप् अशिष्यः इत्युक्तम् । यदि अष्टाध्यायी एककर्तृका स्यात् कथं एकेनैव ग्रन्थकर्त्रा परस्परविरुद्धं लुपः विधानं तस्य चाशिष्यत्वं प्रतिपादितं भवेत् ।

समासतद्धितविधायकानि सूत्राणि वस्तुतः असिद्धकाण्डादुत्तरत्र पठितव्यानि । ग्राममापन्नाः इत्यत्र ‘ग्राम + अम् + आपन्न + स्’ इत्यलौकिकं विग्रहवाक्यं स्वीक्रियते । तत्र च “प्राप्तापन्ने च द्वितीया” (२.२.४) इत्यनेन द्वितीयातत्पुरुषः क्रियते । परमस्य द्वितीयाध्यायनिर्दिष्टस्य सूत्रस्य “रदाभ्यां निष्ठातो नः पूर्वस्य च दः” (८.२.४२) इति असिद्धकाण्डसूत्रप्रवृत्त्यनन्तरं द्वितीयाध्यायस्य सूत्रप्रवृत्तिः क्रियते । ‘व्याकरणमधीते वैयाकरणः’ इत्यत्र “तदधीते तद्वेद” (४.२.५९) इति चतुर्थाध्यायस्थसूत्रेण ‘अण्’ प्रत्ययः क्रियते । परमयमणप्रत्ययः “रषाभ्यां नो णः” (८.४.१) इत्यसिद्धकाण्डस्थसूत्रप्रवृत्त्यनन्तरं क्रियते । तच्च असिद्धकाण्डविरुद्धं भवति । अतः समाससूत्राणि तद्धितसूत्राणि च असिद्धकाण्डादुत्तरत्र पठितव्यानि भवन्ति ।

सम्प्रदायेन स्वीकृते अष्टाध्यायीग्रन्थेऽपि सप्तपञ्चाशद्वारं वार्त्तिकाणां वार्त्तिकैकदेशानां वा निवेशः कृतो वर्तते । अतोऽस्याः अष्टाध्याय्याः संपादनं कात्यायनादनन्तरमेव संजातमिति वक्तुं युक्तमुत्पश्यामः । गुरुशिष्यपरम्परया अष्टाध्याय्याः अध्ययनमपि अखण्डितं वर्तते इति वक्तुं न शक्यते । स्वरितपाठः अनुनासिकपाठश्च प्रतिज्ञासमधिगम्य इति महाभाष्यकारः । तथा च पतञ्जलिनां समधिगते अष्टाध्यायीपाठे स्वरितपाठः अनुनासिकपाठश्च नासीदित्येतदापतितं भवति ।

अष्टाध्याय्याः प्रथमे स्तरे वैदिकसूत्राणां निपातनसूत्राणां च समावेशो नाभूदित्यनुमीयते । “बहुलं छन्दसि” (२.४.३९, ७३, ७६; ३.२.८८; ५.२.१२२; ६.१.३४; ७.१.८, १०, १०३; ७.३.९७; ७.४.७८) इत्यादीनि सूत्राणि पाणिनेः

सूक्ष्मेक्षिकाविश्लेषणविरहितानि, अनन्तरं च प्रक्षिप्तानि स्युरिति चिन्तयामः । एवमेव सर्वत्र सूक्ष्मां प्रक्रियामपि निर्दिशन् पाणिनिः कथं सिद्धशब्दप्रयोगस्य निदर्शकानि निपातनसूत्राणि पठेत् ? तान्यपि अनन्तरं प्रक्षिप्तानि स्युरिति प्रतिपादयितुं नास्ति भीरस्माकम् ।

एतादृशाः परस्परं विरोधाः अद्यत्ने उपलभ्यमाने अष्टाध्यायीग्रन्थे संदृश्यन्ते । एतेषां विरोधानां परिहाराय अष्टाध्याय्याः नैककर्तृकत्वं स्वीकर्तव्यं भवति ।

किञ्च, आधुनिके काले माधवाचार्यकृतं वैदिकव्याख्यानं सम्पूर्णतः परिवृत्तिमगात् । यूरो - भारतीयभाषाशास्त्रदृष्ट्या तौलनिकदेवताशास्त्रदृष्ट्या च वेदवाङ्मयस्य नूतनतया अतीव समाधानकरी व्याख्या क्रियते विद्वद्भिः । सा च पौरस्त्यैः पाश्चात्यैश्च अङ्गीक्रियते एव । तथैव आधुनिक भाषाशास्त्रदृष्ट्या पाणिनेः अष्टाध्याय्याः व्याख्या चिकित्सितपद्धत्या कर्तुं शक्यते । पातञ्जलमहाभाष्यं काशिकावृत्तिश्च पाणिनीयग्रन्थव्याख्यानाथमतीव उपयोगि वर्तते एव । किन्तु तत्र पाणिनेः अष्टाध्याय्यां बहूनि स्थलानि सन्ति, यानि सम्प्रदायेन सम्यक्तया नैव विज्ञातानि । अर्थात् पाणिनेः अष्टाध्याय्यां यन्मौलिकं वर्तते तत्सर्वथा टीकाग्रन्थैः संजिघृक्षितमिति न मन्महे । एकमेवोदाहरणं तदत्र भवतां पुरस्तात् उपस्थापयामः ।

वा - विभाषा - अन्यतरस्याम् इत्यादिशब्दानां पर्यायत्वं परम्परया स्वीकृतम् । पर्यायशब्दानां लाघवगौरवचर्चा नाद्रियते इति परिभाषापुरःसरं 'वा' - स्थाने 'अन्यतरस्याम्' इति प्रयुज्यमानः शब्दः न गौरवास्पदं भवतीति सिद्धान्तितम् । परम् अष्टाध्याय्यामिमे शब्दाः शतवारं प्रयुक्ताः । तत्र किं कारणमिति आविष्कर्तुं न भूयान् परिश्रमः कृतः साम्प्रदायिकैः । तत्रैयं कारणमीमांसा —

'वा' शब्देन यद् विहितं कार्यं तदन्यस्याः विकल्पकोटेः साधुतरमिति । तत्र 'विदो लटो वा' (३.४.८३) इत्यत्र 'वा' शब्देन विधीयमानः लिडादेशः लिडादेशात् साधुतरः । 'वेद' इति प्रयोगः 'वेत्ति' इति प्रयोगात् साधीयान् । अतएव पाणिनिना 'तदधीते तद्वेत्ति' इति वक्तव्ये "तदधीते तद्वेद" (४.२.५९) इत्युक्तम् ।

एवमेव 'विभाषा' शब्देन विहितं यत्कार्यं तत्क्वाचित्कमेव इति मन्तव्यम् । "विभाषापपरिबहिरञ्चवः पञ्चम्या" (२.१.११-१२), "आङ् मर्यादाभिवि योः" (२.१.१३) इत्यनेन विधीयमानः अव्ययीभावः क्वचिदेव प्रयोक्तव्यः । अतएव पाणिनिना "आभात्" "आकडारात्" "प्राक्कडारात्", "आक्वेः" इत्यादिस्थलेषु न अव्ययीभावः कृतः । सूत्रे 'वा'-शब्दनिर्देशेऽपि यदि पूर्वस्मात् सूत्रात् 'न'-शब्दः अनुवर्तते तदा तस्य 'विभाषा' इत्यर्थः सम्पद्यते । एवमेव 'विभाषा'-शब्दनिर्देशेऽपि यदि पूर्वस्मात् शब्दात् 'न'-शब्दः अनुवर्तते, तर्हि तस्य 'वा'-शब्दार्थः सम्पद्यते ।

तदिदमुदाहरणेन दृश्यताम् —

"नेयडुवड्स्थानावस्त्री" (१.४.४), "वामि" (१.४.५) "ङिति ह्रस्वश्च" (१.४.६) इति सूत्रक्रमः । तत्र "वामि" (१.४.५) इति सूत्रे पूर्वस्मात् सूत्रात् 'न' इति

शब्दः अनुवर्त्यते । एवमेव “डिति ऋस्वश्च” (१.४.६) इत्यनेन विधीयमाना नदीसंज्ञा विभाषा कर्तव्या इति सम्पद्यते । अतः मत्स्यै, मतये, मत्याः, मतेः, मतौ, मत्याम् इत्यत्र नदीसंज्ञकाः ‘मतौ, मत्याः, मत्स्यै’ इति प्रयोगाः सामान्यतः कर्तव्याः भवन्तीति आयातम् । अतएव पाणिनिना गतौ, सम्बुद्धौ, मतौ, जातौ, विभक्तौ, जातेः, विभक्तेः, सम्बुद्धेः इत्यादीनां प्रयोगः कृतः । परन्तु न कुत्रापि ‘विभक्त्यां, सम्बुद्ध्यां, जात्याम्’ इत्येतादृशाः प्रयोगाः कृताः ।

एवं च सूक्ष्मेक्षिकया यदि अष्टाध्याय्याः अध्ययनं कुर्मस्तर्हि नैके प्रश्नाः प्रादुर्भवन्ति । तथा च नूतनाभिमुख्येन वेदानां व्याख्यानमिव संशोधनपद्धत्या अष्टाध्याय्याः व्याख्यानमपि चिकीर्षितम्, येनास्य महाग्रन्थस्य स्वरूपनिश्चयः याथातथ्येन सम्भवतीति शम् ।

\* \* \*

## द्रौपदीवस्त्रहरणाचा प्रयत्न खरोखर झाला का ?

— म. अ. मेहेंदळे

दूरदर्शनवरील महाभारतात द्रौपदी वस्त्रहरणाचा प्रसंग नुकताच दाखविण्यात आला. वस्त्रहरणाचा प्रयत्न करण्याची ही घटना किती अश्लाघ्य आणि संतापजनक आहे हे त्याविषयी वाचताना जितके लक्षात येत नाही तितके पडद्यावर पाहताना आले. हा प्रसंग पाहिल्यावर अनेकांच्या मनात एक प्रश्न निर्माण झाल्याचे जाणवले. भीष्म, द्रौण, धृतराष्ट्र, ह्यांसारख्या वडीलधाऱ्या मंडळींनी हा प्रसंग कसा खपवून घेतला ? द्रौपदीला पणाला लावेपर्यंत ते सभेत गप्प राहिले ते एक वेळ ठीक, पण दुःशासन द्रौपदीचे वस्त्र ओढण्यास सरसावला त्याक्षणी भीष्माने त्याला आवरले कसे नाही ? द्रौपदी दासी झाली की नाही ह्याचा निर्णय भीष्माचार्य घेऊ शकले नाहीत हे एकवेळ मान्य, पण भरसभेत स्त्रीची विटंबना व्हावी की होऊ नये ह्याविषयी तर त्यांना संशय नव्हता ना ? मग ते स्वस्थ कसे बसले ? नुसत्या माना खाली घालून सुस्कारे टाकले म्हणजे विटंबना थांबत नाही.

आपल्याला आणखी असेही म्हणता येईल : पुढे युद्ध झाले तेव्हा भीमाने गदा-युद्धाचा नियम मोडून दुर्योधनाच्या मांडीवर प्रहार केला. तसेच वस्त्रहरणप्रसंगी द्यूताचे नियम धाब्यावर बसवून तो दुःशासनावर चालून कसा गेला नाही ?

वस्त्रहरणाची जी कल्पना आपल्यासमोर आहे तिने भारतीय संस्कृतीला कलंक लागला आहे. पण हा कलंक कौरवांनी लावलेला नाही. तो कलंक आम्ही भारतीयांनी महाभारतातल्या त्या प्रसंगाचा विपरीत अर्थ लावून निर्माण केला आहे.

प्रचलित अर्थाने सभेत वस्त्रहरणाचा प्रयत्न झालाच नाही. मग सभेत घडले तरी काय ?

सभेत घडले ते असे.

द्रौपदी दासी झाली की नाही ह्या प्रश्नाचे उत्तर सभेतली वडील माणसे देईनात, तेव्हा दुर्योधनाचा धाकटा भाऊ विकर्ण ह्याने द्रौपदी दासी झाली नसल्याचे सभेत ठामपणे सांगितले. ते ऐकताच कर्ण संतापला. त्याने द्रौपदी दासी झाली आहे असे जाहीर केले. (कर्ण आणि विकर्ण यांच्या नावातला विरोध त्यांच्या मतातही व्यक्त झाला आहे). दास झालेल्या पांडवांची व दासी द्रौपदीचे वस्त्र घेऊन येण्यास त्याने दुःशासनास सांगितले (२.६१.३८) (वस्त्रे आणण्याची सूचना दुर्योधनाने केली नाही.)

कर्णाची सूचना ऐकताच पांडवांनी आपापली उत्तरीय वस्त्रे उतरवून बाजूस ठेवली (२.६१.३९). 'पांडवांची वस्त्रे आण' ह्या कर्णाच्या वाक्यातल्या 'वस्त्र' शब्दाचा अर्थ पांडवांच्या बाबतीत जर 'उत्तरीय वस्त्र' तर 'द्रौपदीचे वस्त्र आण' ह्या त्याच्या वाक्यातल्या 'वस्त्र' शब्दाचा अर्थ 'कटिवस्त्र' असा निराळा कसा असू शकेल? त्याची सूचना द्रौपदीचे 'उत्तरीय वस्त्र आण' अशीच होती, तिचे कटिवस्त्र घेऊन ये अशी नव्हती हे प्रस्तुत संदर्भात स्पष्ट आहे. उत्तरीय वस्त्रे आणण्याची कर्णाने सूचना केली ह्याचा अर्थ असा दिसतो की महाभारतकाळी उत्तरीय हे एक प्रतिष्ठा दर्शविणारे वस्त्र होते, दास-दासींना ते अंगावर घेण्याचा हक्क नव्हता. भीष्म, द्रोण, वगैरे मंडळीं सभेत गप्प बसली त्याचे हे कारण असावे. दास-दासींची उत्तरीय वस्त्रे हिरावून नेणे ह्याला कोणी गैर मानीत नव्हते. भीष्माच्या गप्प बसण्याचा अर्थ असा सांगता येईल की 'द्रौपदी दासी झाली आहे' हे जाहीरपणे सांगण्याचे त्याने टाळले असले तरी तसे मानण्याकडे त्याचा कल होता.

परंतु स्वतः द्रौपदी तसे मानीत नव्हती, म्हणून तिने आपल्या अंगावरचे उत्तरीय पांडवांप्रमाणे काढले नाही. तिने काढले नाही म्हणून दुःशासन ते धरून ओढू लागला. त्यावेळी द्रौपदीच्या अंगावर एकासारखी एक उत्तरीये दिसण्याचा चमत्कार घडला. दुःशासनाने ओढलेल्या वस्त्रांचा सभेत जो ढीग झाला तो ह्या उत्तरीयांचा, शालू-पैठण्यांचा नव्हे.

'वस्त्र' शब्दाचा अर्थ 'उत्तरीय वस्त्र' असा करण्यात संस्कृत भाषेशी दंगामस्ती होत नाही. 'वस्त्र' शब्दाचा, संदर्भात आवश्यक असेल तर, तसा अर्थ होऊ शकतो हे सिद्ध करणारी उदाहरणे आहेत. विराटपर्वात गोग्रहण प्रसंगाचे वेळी उत्तरा बृहन्नडेला सांगते की युद्धात पराभूत झालेल्या कौरववीरांची 'वस्त्रे' भावल्या करण्यासाठी घेऊन ये. कौरवांकडील भीष्म, द्रोण ह्यासारख्या ज्येष्ठ वीरांची नेसती वस्त्रे घेऊन येण्यास उत्तरा सांगणेच शक्य नाही. भारताचार्य चिंतामणराव वैद्य म्हणतात त्याप्रमाणे "ही वस्त्रे नेसलेली नव्हती, उत्तरीयेच होती असे मानले पाहिजे" (मराठी भाषांतर, समालोचन, पृ.२०). तसेच महाभारतातील रामोपाख्यानांत रावण सीतेला आकाशमार्गाने पळवून नेत असताना ती खाली पर्वतावर बसलेल्या वानरांकडे आपले पिवळे 'वस्त्र' टाकते असा उल्लेख आहे (३.२६३.८). ह्या संदर्भात 'वस्त्र'चा अर्थ 'उत्तरीय वस्त्र' करायला हवा हे उघड आहे.

तेव्हा दासी झालेल्या द्रौपदीचे वस्त्र आणण्यास कर्णाने सांगितले ह्या संदर्भात त्याला तिचे 'उत्तरीय वस्त्र' हेच अभिप्रेत असणार हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. आता प्रश्न असा की परंपरेने असा अर्थ करायच्या ऐवजी द्रौपदीचे नेसलेले वस्त्र दुःशासन ओढत होता असा कसा केला? तसे करण्याचे कारण एकच की प्रस्तुत प्रसंगाचे वेळी द्रौपदी ती 'एकवस्त्रा' असल्याचे जे दुःशासनास सांगते त्याचा अर्थ चुकीचा करण्यात आला. द्रौपदी एकवस्त्रा होती म्हणजे तिच्या अंगावर जर मोजून एकच वस्त्र असले तर

ते अर्थात्च तिचे नेसलेले वस्त्र असणार. आणि दुःशासनाला 'वस्त्र' आण असे सांगितल्यावर तो तिच्या अंगावर जे एकमेव वस्त्र होते ते ओढणार.

पण हे असे उरविताना भारतीय परंपरेने काही महत्त्वाच्या गोष्टींकडे दुर्लक्ष केले. पहिली गोष्ट अशी की, कर्णाचे बोलणे ऐकताच पांडवांनी उत्तरीये बाजूस ठेवली तशीच अपेक्षा द्रौपदीच्या बाबतीतही असायला हवी. दुसरी गोष्ट अशी की, द्रौपदी स्वतःस एकवस्त्रा म्हणवीत होती तेव्हा देखील तिच्या अंगावर उत्तरीय वस्त्र होते. ह्या उत्तरीयाचा महाभारतात उल्लेख आहे (२.६०.४७). आणि तिसरी गोष्ट अशी की कर्ण सभेत द्रौपदीस शरम वाटावी म्हणून ताळतंत्र सोडून बोलत असला (दूरदर्शनवर दाखविल्याप्रमाणे दुर्योधन तसे बोलत नाही) तरी तिचे नेसलेले वस्त्र सोडण्यास सांगण्याइतका अधमपणा तो करणार नाही. दासी झालेल्या द्रौपदीचे उत्तरीय आणण्यास सांगणे हे समजण्यासारखे आहे. अर्थात् एकवस्त्रा द्रौपदीचे उत्तरीय ओढणेही गर्ह्य आहेच. पण त्या कृत्याची असभ्यता दुसऱ्या कृत्यापेक्षा बरीच कमी आहे.

परंपरेने ह्या घटनेचा अर्थ अत्यंत गैर केल्याने तिचे वर्णन करताना काही वेळा संयम सुटला आहे. पंडित कवी मोरोपंतांना 'फेडी वस्त्र सतीचे जेव्हा उघडे करावया अंग' अशाच शब्दात ह्या प्रसंगाचे भडक वर्णन करण्याची आवश्यकता नव्हती. आणि दूरदर्शनवर तर दुर्योधनाच्या तोंडी अत्यंत किळसवाणे वाक्य घालून एवी संयम राखून संवाद लिहिणाऱ्या लेखकाने असभ्यतेची सीमा गाठली आहे.

द्रौपदीच्या अंगावर उत्तरीय असूनही ती स्वतःला एकवस्त्रा कशी म्हणवते ह्याचा खुलासा करणे इष्ट आहे. स्त्रियांची आवश्यक वस्त्रे दोन : एक नेसायचे कटिवस्त्र आणि दुसरे वरचे अंग झाकण्याचे कंचुकी सदृश उरोवस्त्र. तिसरे उत्तरीय हे आवश्यक वस्त्रांपैकी नव्हे. दुःशासन द्रौपदीकडे गेला तेव्हा ती एकवस्त्रा होती असे जे ती म्हणते त्याचा अर्थ तिने फक्त कटिवस्त्र परिधान केले होते, असा होऊ शकतो. उरोवस्त्र अंगात नसताना उत्तरीय वस्त्र तेवढे वरच्या अंगावर तिने घेतले असल्यामुळे ती एकवस्त्रा असल्याचे सांगत असली पाहिजे.

वस्त्राकर्षणाच्या ह्या घटनेची अखेर महाभारतात कशी वर्णिली आहे ह्या विषयी कुतूहल आहेच. सर्वसाधारण समजूत अशी की द्रौपदीला कृष्णाने वस्त्रे पुरवली दूरदर्शनवर तसेच दाखविण्यात आले.

महाभारताच्या संशोधित आवृत्तीने स्वीकारलेल्या पाठात ह्याला आधार नाही. श्रीकृष्णाच्या धाव्याविषयीचे आणि त्याने द्रौपदीला साहाय्य केल्याविषयीचे श्लोक संशोधित आवृत्तीत प्रक्षिप्त मानले आहेत. संशोधित आवृत्तीत स्वीकारलेल्या पाठात एवढीच माहिती आहे: द्रौपदीचे वस्त्र ओढले जात असताना तिच्या अंगावर पहिल्या वस्त्रासारखी वस्त्रे अनेकवार दिसू लागली. ती अद्भुत घटना पाहून राजेलेकांनी मोठा आवाज केला (२.६१.४०-४२).

म्हणजे सभेत काही तरी अद्भुत घडले एवढे संशोधित आवृत्ती सांगते. ते कसे घडले ते सांगत नाही.

ते सांगणाऱ्या दोन परंपरा महाभारताच्या पोथ्यांत उपलब्ध आहेत.

महाभारताच्या उत्तरेकडील अेक आणि दक्षिणेकडील अेक अशा दोन मुख्य परंपरा आहेत. दक्षिणेकडील पोथ्यांत वस्त्रविषयक चमत्कार द्रौपदीने धावा केल्यामुळे श्रीकृष्णाने घडवून आणला असे म्हटले आहे. उत्तरेकडील काही पोथ्यांतही - विशेषतः देवनागरी पाठात - ही घटना कृष्णाने घडवून आणली असे म्हटले आहे. परंतु ह्या दोन पाठांतले धाव्याचे श्लोक एकसारखे नाहीत. त्यांची रचना निराळी आहे, संख्याही भिन्न आहे. तेव्हा हे श्लोक उत्तरेकडे व दक्षिणेकडे स्वतंत्रपणे रचले गेले असले पाहिजेत. द्रौपदीला श्रीकृष्णाने वस्त्रे पुरवली ही कल्पना मागाहून कुणाला तरी स्फुरली असली पाहिजे ह्यात संशय नाही. द्यूत झाले तेव्हा श्रीकृष्ण द्वारकेत नव्हता, तो शाल्वाशी युद्ध करण्यात गुंतला होता. हास्तिनपुरात झालेल्या द्यूताची त्याला गंधवार्ताही नव्हती हे तोच पुढे पांडवांना वनात भेटल्यावर सांगतो. तेव्हा श्रीकृष्णाने द्रौपदीस वस्त्रे पुरवण्याचा प्रश्नच येत नाही.

उत्तरेकडे देवनागरीखेरीज दुसऱ्या ज्या महत्त्वाच्या पोथ्या आहेत त्यात द्रौपदीने श्रीकृष्णाचा धावा केला असल्याचा उल्लेख नाही. त्या पोथ्यांत द्रौपदीला वस्त्रे तिच्या धर्मपरिपालनामुळे मिळाली असे म्हटले आहे. ह्याचा अर्थ असा की संकटकाळी तत्कालीन स्त्रियां करीत त्याप्रमाणे द्रौपदीने आपले पतिव्रतापालन पणाला लाबले असले पाहिजे. तिने म्हटले असले पाहिजे की, जर तिने पतिव्रताधर्म काटेकोरपणे पाळला असेल तर दुःशासनाचा वस्त्राकर्षणाचा हेतू विफल होवो. आणि तत्क्षणी तिच्या अंगावर एकाभागोभाग एक वस्त्रे दिसू लागली.

महाभारताच्या मूळ कथेला हा दुसरा खुलासा जबाबचा असला पाहिजे. सर्व पोथ्यांत तो आढळत नसल्यामुळे तोही प्रक्षिप्त मानला गेला आहे ही गोष्ट निराळी. तो खुलासा स्वीकारताना आपण असे म्हणू शकतो की, द्रौपदीला 'बन्धकी' म्हणून कर्णाने तिच्या चारित्र्यावर जे जे शिंतोडे उडवले ते तिने पतिव्रताधर्म पणाला लावून साफ धुवून काढले.

\* \* \*

## मुखं व्याकरणम् ।

— वा. बा. भागवत

कस्यापि विषयस्य अध्ययनं केवलं तं तं विषयं मर्यादीकृत्य अनुष्ठितं पूर्णतां न याति, अपि च तादृशे अध्ययने बहवो दोषाः संदेहाः विपरीतग्रहाः नियतं संभवेयुः, अतः एव साङ्गोपाङ्गम् अध्ययनमेव पूर्णमध्ययनम् इति मन्वते अभियुक्ताः । यदि वयं कस्यापि विश्वविद्यालयस्य विविधान् अभ्यासक्रमान् विमृशामः, तर्हि इयं वस्तुस्थितिः स्वभावतो ज्ञाता स्यात्, यत् तत्र प्रधानविषयस्याध्ययनार्थं नियतोपकारिणः संबद्धाः विषयाः, तथैव प्रधानस्य अध्ययनं गभीरं विस्तृतं च यथा स्यात्तथा इतरे अपि दूरतः संबन्धिनः विषया अवश्याध्येया इति नियुक्ताः स्युः । विषयस्य साङ्गोपाङ्गमध्ययनम् इतीयं कल्पना नतरामाधुनिकी किंतु अतिप्राचीनकालमारभ्य शिक्षाशास्त्रविशारदैः चिरस्य विचार्य प्रतिष्ठापिता अस्ति ।

प्राचीनकाले भारतदेशे वेद एव समेषां ज्ञानानां निधिरित्यासीत् विदुषां श्रद्धा, 'सर्वज्ञानमयो हि सः' (मनुस्मृतिः २.७), तेन वेदाध्ययनं नाम अध्ययने सर्वथा प्रधानमावश्यकम् । 'स्वां स्वां' परम्परामनुसृत्य स्ववेदमनधीयानः अन्येषु विषयेषु अधीतो विद्वानपि निन्द्यः भवेत् एव, तत्कुलमपि निन्दार्हम्, योऽनधीत्य द्विजो वेदमन्यत्र कुरुते श्रमम् । स जीवन्नेव शुद्धत्वमाशु गच्छति सान्वयः (मनु २.१६८.) एवं स्थिते अपि तस्य तस्य, वेदाध्ययनस्य पूर्णतार्थं नियतमङ्गोपाङ्गाध्ययनमासीत्, अङ्गीपाङ्गाध्ययनं विना कृतं वेदाध्ययनं गर्तपतनमिवानर्थकरमिति आह आर्षब्राह्मणं - गर्तं वा पद्यति, प्र वा मीयते पापीयान् भवति (१.१) । इतो विपरीतं यदि साङ्गोपाङ्गं वेदाध्ययनमनुष्ठितं, तेनैव न केवलं तदध्ययनमेव, परं तस्याधीयानस्य जन्मापि सुतरां सफलतामाप्नुयात् इति पाणिनीय-शिक्षायामुक्तं 'तस्मात्साङ्गमधीत्येव ब्रह्मलोके महीयते, (पाणिनीयशिक्षा ४२), मानवः अपरां परां च विद्यामवश्यं विद्यात्, तत्रापरा नाम साङ्गोपाङ्गो वेदः, परा नाम यया मानवजीवनं सर्वथा साफल्यमाप्नुयात् इति मुण्डकोपनिषदि आह ऋषिः (१.१.४) ।

वेदाभ्यासस्योपकारीणि षड् अङ्गानि वेदकालमारभ्य अध्ययने समावेशितानि बभूवुः, तेषु षट्सु अङ्गेषु व्याकरणं नाम प्रधानम् अर्थात् अनितरसाधारणमुपकारशीलम् इति श्रद्धते प्राचीनानि सर्वाणि शास्त्राणि । वेदाभ्यासे व्याकरणशास्त्रस्येदं प्राधान्यं महाभाष्यकारमारभ्य सर्वैः वैयाकरणैः उपन्यस्तं समर्थितं च बहुभिरुपपत्तिभिः इति

स्वाभाविकमेव, परमन्येऽपि विद्वांसः तदभ्युपगच्छन्ति, तेन व्याकरणप्राधान्यमिदं द्रढिष्ठं संजायते । महाभाष्यकारः पतञ्जलिः पस्पशायां व्याकरणप्रयोजनविवरणावसरे आह 'प्रधानं च षट्सु अङ्गेषु व्याकरणम्' । निरुक्ते यास्को वदति 'व्याकरणस्य च कात्स्न्यम्' (१.१५) पाणिनीय शिक्षायामुपवर्णितम् 'मुख्य व्याकरणं स्मृतम्' (४२), सारस्तु अन्यानि अङ्गानि अतिक्रम्य व्याकरणाध्ययनं वेदाभ्यासार्थं सर्वथा उपकरोतीति तदपरिहार्यमितीदं वस्तुभूतं प्राचीनपरम्परायां सर्वमान्यमभ्युपेतं विराजते ।

बाल्ये प्राथमिकशिक्षावसरे व्याकरणाध्ययनस्य कःलाभः ?, 'का शुद्धा भाषा, किं च शुद्धं भाषालेखनम्' ? इतीदं व्याकरणाभ्यासेनैव ज्ञातुं प्रभवति नान्यथा इति अधिगतम् । परं सांप्रतमहं साक्षात्करोमि प्रत्यहं यत् स न व्याकरणाध्ययनात् प्राप्तव्यो लाभः, वस्तुतः पर्यालोचने, प्रतिदिनं प्रस्तुतात् भाषाव्यवहारादेव सुशकः लब्धुम्, तदर्थं बहूनां क्लिष्टतराणां व्याकरणनियमानामध्ययनेन किम् ? व्याकरणाध्ययनप्रयोजनानि संगृहणानः महाभाष्यकारः पतञ्जलिस्तावत् पस्पशायामिदं प्रयोजनं महताटोपेन निरस्यति । 'ननु च ये कृतप्रयत्नाः ते साधीयः शब्दान् प्रयोक्ष्यन्ते, त एव साधीयोऽभ्युदयेन योक्ष्यन्ते । व्यतिरेकोऽपि वै लक्ष्यते, दृष्यन्ते हि कृतप्रयत्नाश्चाप्रवीणाः, अकृतप्रयत्नाश्च प्रवीणाः' एतावतैव न स विरमति, किन्तु तत्रैव पस्पशायां सः केषांचन छात्राणां व्याकरणाध्ययनस्य सार्थकत्वे विमतिमपि निर्दिशति, यत् 'वेदान्तो वैदिकाः शब्दाः सिद्धा लोकाच्च लौकिकाः, अनर्थकं व्याकरणम्' इति

व्याकरणमहाभाष्यकारः व्याकरणाध्ययनस्य सार्थकत्वे यां वास्तवीं स्थितिं महता कण्ठेन उपन्यस्यति, सा सार्वकालिकी, सार्वदेशिकी, सर्वासु भाषासु उपलभ्यते । सांप्रतमपि वयं प्रेक्षामहे यत् मराठीभाषायामन्यस्यां कस्यामपि वा भाषायां ये सर्वसंमताः उत्तमाः वक्ताः लेखकाः वा, ते तस्याः भाषायाः व्याकरणेन अलंशानापि परिचिता न स्युः । एतद्विपरीतं तु ये व्याकरणे द्रढीयोऽधीतिनः ते एकान्ततः उत्तमाः वक्ताः लेखका वा स्युः इत्यपि न संभवति, उत्तमं वक्तृत्वम् आह्लादकरम् अनुशासनानुसारि लेखनं वा इयं कला अन्या एव, केवलं व्याकरणाभ्यासेन सा दुःशका आसादयितुम् । तादृशकलावान् लेखकः वक्ता वा प्रत्यहं प्रस्तुतात् भाषाव्यवहारात् एव समुचितान् शब्दौघान् संचिनोति, न व्याकरणशास्त्रात् ।

एवंस्थिते सांप्रतं प्रश्नः समुदेति यत् व्याकरणं नाम भाषाया अन्वाख्यानम् । यदि साधुशब्दप्रयोगार्थं तन्नोपकुर्यात् तर्हि किं तस्य प्रयोजनम् ? प्रश्नस्यास्योत्तरं तस्य तस्य व्याकरणस्य स्वरूपं परीक्ष्यैव वक्तुं सुशकम् । ऐतिहासिकं व्याकरणं तत्तद्भाषाया नानाकालिकं स्वरूपमाविष्कर्तुमलं स्यात् । यदि व्याकरणं वर्तमानमनुसरेत्, तर्हि तस्मिन् वर्तमाने कीदृशं भाषास्वरूपमासीत् इति ज्ञातुं भाविनि काले तदभ्यासकाः क्षमेरन् । एवंरीत्या यदि व्याकरणाभ्यासेन भिन्नेषु कालेषु देशेषु वा तत्तदात्वे व्यवहार्यं भाषास्वरूपं व्याकरणाभ्यासकाः जानीरन् तर्हि तत्तदात्वे लिखितं वाङ्मयं समीचीनया प्रणाल्या याथातथ्येन बोद्धुं शक्नुयुः । व्याकरणाभ्यासेन वाङ्मयाभ्यासे एकान्तेन निश्चितता परिपूर्णता

च स्याताम् । तदयमत्रसारः-वाङ्मयस्य निःसंदिग्धः अभ्यास एव व्याकरणाध्ययनस्य मुख्यं प्रयोजनम् । इदमेव व्याकरणस्य प्रयोजनं महाभाष्यकारैः प्रारम्भ एव उपन्यस्तं, बहुभिर्निदर्शनैः समर्थितं च, साधुशब्दव्यवहारः साधुतरलेखनं च एते तावत् आनुषंगिके फले इत्येव वक्तुं संप्रतम् ।

प्राचीनकाले संस्कृतभाषाया अनेकानि व्याकरणानि अनेकैरभ्यासकै रचितानि आसन्, तेषु केषांचन नाममात्रेणोल्लेखः प्राचीनग्रन्थेषूपलभ्यते, कानिचित् च अध्ययनाध्यापनपरंपरया अद्ययावत्स्वरूपेणोपलभ्यन्ते । तत्र पाणिनिव्याकरणपरंपरा नितरं समृद्धा सर्वत्र प्रथिता विश्वमान्या च विराजते । पाणिनीयं व्याकरणमेव वेदाङ्गम् अर्थात् वेदाभ्याससमर्थन्यन्तमुपकरोतीति द्रढिष्ठा श्रद्धा अतिप्राचीनकालादद्ययावत् चकास्ति, तामेवाखण्डमनुसृतां श्रद्धां बहवः टीकाकाराः उपपत्तिभिः समर्थयन्ते । वेदपठनं स्वराघातयुतमेव नियताय फलाय कल्पते, स्वरनिर्णयश्च न पाणिनीयं व्याकरणमन्तरेण कथंकारमपि सुशकः । तथैव वेदार्थज्ञानायपि व्याकरणं प्रतिपदमत्यावश्यकं भाति । एवं-स्थिते वेदपठनं वा वर्तताम् वेदार्थज्ञानं वा विद्यताम् उभयथापि व्याकरणमवश्यमधीयताम् अभ्यासकाः, अतः षट्सु अङ्गेषु प्रधानमिदमिति समर्थयाञ्चक्रिरे महाभाष्यकारादयः प्राचीनाः टीकाकाराः । 'पदपदार्थावगमस्य व्याकरणनिमित्तत्वात्, तन्मूलत्वाद्वाक्यार्थावसायस्य' (महाभाष्यपस्पशायां प्रदीपः) ।

भगवतः पाणिनेः पूर्वकालं बहूनि व्याकरणान्यासन् । स्वयं पाणिनिना स्वव्याकरणसूत्रेषु अनेकेषां व्याकरणकर्तृणामुल्लेखः कृतोऽस्ति । अपि च पाणिनेरुत्तरकालेऽपि नैकानि संस्कृतभाषाव्याकरणानि विरचितानि सन्ति । त्रयोदशे ऐशवीये अब्दशतके बोपदेवः नाम व्याकरणाभ्यासकः समजायत । स कविकल्पदुमे नाम स्वग्रन्थे उपक्रमे अष्टानामादिशाब्दिकानां जयं संकीर्तयति -

‘इन्द्रश्चन्द्रः काशकृत्स्नापिशली शाकटायनः ।

पाणिन्यमरजैनेन्द्राः जयन्त्यष्टादिशाब्दिकाः ॥

एवं बहुषु प्राचीनेषु नवीनेषु व्याकरणेषु पाणिनिव्याकरणमेव कुतो वेदाङ्गप्रतिष्ठार्हम्? तत्र एकं कारणमेवं स्यात् यत् पाणिनिपूर्वतनव्याकरणेषु वैदिकभाषायाः उदात्तादिस्वराणां च वेदपठनाय वेदार्थज्ञानाय चावश्यकः विमर्शः न कृतः स्यात् । कानिचन व्याकरणानि वर्णानामुच्चारणं, स्वरव्यञ्जनसंधिः, उदात्तादयः स्वराः एतादृशाः वेदपठनार्थमावश्यकानि विषयाः, तेषामेव विवेचनपराणि स्युः, अतः वेदपठनमेवोपकुर्युः, तत्तच्छाखानियतानि प्रातिशाख्यानि, शिक्षाग्रन्थाः वा पठननियतमेव प्रायशो विषयमुपन्यास्थन् इति सांप्रतमपुलब्धेषु तेषु ग्रन्थेषु समीक्षितेषु सुज्ञातं भवति । परं केवलं वाङ्मयीनाभ्यासायैव वेदाभ्यासः पूर्णतां न भजते, किन्तु वेदानामर्थज्ञानं न केवलं पठनात्मकैनाध्ययनेन आवश्यकम् अपि तु धार्मिकमनुष्ठानं पूर्णतया सफलयितुमप्यावश्यकमिति सिस्ते यास्काचार्यः समर्थयांचक्रे, अन्ये शास्त्रकारा अपि तस्यामुं सिद्धान्तमनुमेनिरे । तेन केवलं

वेदपठनोपकारिणां प्रातिशाख्यादीनां वेदाङ्गप्रतिष्ठा असंभाविनी बभूव । पाणिनेरुत्तरकालं यानि व्याकरणानि जज्ञिरे, तत्र प्रायशः केवलं लौकिकसंस्कृतस्यैव विचार इति तानि सर्वथा अनर्हाण्येव वेदाङ्गप्रतिष्ठायाः । अतः पठनार्थम् अर्थज्ञानार्थं चेति उभयथापि पाणिनीयं व्याकरणमेवोपकर्तुमलमिति तदेव तत्र प्रतिष्ठापितं प्राचीनैर्विद्वद्भिः, सैव च प्रतिष्ठा उत्तरोत्तरविद्वद्भिरनुसृता अद्ययावत् अबाधिता प्रवर्तते । नूतनाः विश्वविद्वांसः वेदाध्यासकाः अपि प्रायः अनुमन्यन्ते तामिमां पाणिनीयव्याकरणस्य वेदाङ्गप्रतिष्ठाम् ।

वैदिकी भाषा अपि च पाणिनिकाले व्यवहारविषया भाषा, अनयोः भाषयोः भूयान् भेदः उपलभ्यते । वर्णोच्चारः, शब्दाः, वाक्यरचना च एतेषु त्रिष्वपि भाषास्वरूपेषु भेदं न केवलं भाषाध्यासका विद्वांसः एव किन्तु सामान्यजना अपि ज्ञातुं शक्नुयुः । केचन वेदाध्यासकास्तावत् एवं समर्थयन्ते यत् भिन्ने एव एते द्वे भाषे इति । ते द्वे एका एव भाषा इति वचः न सांप्रतम् । तयोः कियता अंशेन साम्यं वर्तते, सत्यम्, नैतावता ययोः व्यवहारकालौ अब्दानां नैकसहस्रकैरन्तरितौ, तयोः ऐक्यं सुसंगतं स्यात् । पाणिनिना स्वव्याकरणे तयोः स्वरूपे सूत्ररूपेणोपन्यस्ते । तस्य व्याकरणे अष्टाध्याय्यां प्रायः चत्वारि सहस्राणि सूत्राणाम् । तेषु केवलं वेदविषयाणि शतत्रयमितानि । तत्र च केवलं भाषाया व्यवहारविषयाया विशेषान् निर्दिशन्ति उपदेशानि सूत्राणि । अर्थात् एतानि केवलव्यवहारभाषाविषयकाणि दश सूत्राणि वर्जयित्वा अन्यानि सर्वाण्यपि प्रायः चतुःसहस्रं वेदभाषाव्यवस्थापकानीति वक्तुं शक्यम् ।

अपि च उदात्तादिस्वरविशेषव्यवस्थाविधायकानि प्रायः सार्धशतत्रयमितानि सूत्राणि वेदपठनार्थं तथैव क्वचन अर्थविशेषनिर्णयार्थमुपकुर्वन्ति, स्वरविशेषव्यवस्थां निर्णेतुं सूत्रकारः प्रत्ययादिषु अनुबन्धविशेषान् वर्णरूपान् आसञ्जयति, एतावता सूत्रसंख्याविवरणेन इदं ज्ञातुं शक्यं स्यात् कस्यापि प्रेक्षावतः यत् पाणिनिः सूत्रकारः अभिप्रैति यत् वेदानां सर्वतोमुखमभ्यासमुपकर्तुं व्याकरणमिदं प्रकल्पेत् ।

पाणिनिः सूत्रकारः वेदभाषाविशेषान् महत्या सूक्ष्मेक्षिकया परीक्ष्य सम्यक् व्यवस्थापयति, अन्ये व्याकरणकाराः तद्विषये नितरामुदासते, अतः पाणिनीयं व्याकरणमेव वेदाङ्गम् इतीयं वास्तविकी स्थितिः प्राचीनैस्ततः नवीनैरपि विद्वद्भिः संमन्यते ।

सांप्रतमुपलब्धासु पाणिनिसूत्रटीकासु महर्षेः पतञ्जलेः महाभाष्यटीका विस्तृता प्राचीनतमा च । तत्र उपक्रमे एव व्याकरणाध्ययनस्य प्रयोजनानि सः । 'रक्षोहागमलध्वसंदेहाः प्रयोजनम्' इति संगृह्णाति । तत्र वेदरक्षणं प्रयोजनमिदं प्रथमतया प्रधानमिति अभिप्रैति । तत्र च यानि पञ्च प्रयोजनानि निर्दिष्टानि, तेषु लाघवमेकं प्रयोजनं वर्जयित्वा अन्यानि प्रयोजनानि चत्वारि वेदसंगतान्येव वर्तन्ते । तत्र इदं कारणं स्पष्टतया प्रतिभाति यत् अतिप्राचीनस्य प्राचीनस्य वा वाङ्मयस्य संरक्षणं निःसदिग्धार्थप्रतीतिश्च व्याकरणेनैव सुशकं । यदि तत्तद्भाषा स्वरूपपरिचायकं व्यवस्थापकं वा व्याकरणं न स्यात्, तर्हि प्राचीनतमं तद्वाङ्मयमबोधकं स्यात्, अथवा संदेहजनकं स्यात् । तदर्थनिर्णयं कर्तुं न कोऽपि विद्वान्

विना व्याकरणात् अलम् भवेत् । अत्र विषये महाभाष्यकारादिभिः नैकान्युदाहणान्युपन्यस्य 'रक्षार्थं वेदानाम् अध्येयं व्याकरणम्' इति प्रयोजनं समर्थितम् । तेन च पाणिनीयं व्याकरणमेव वेदाङ्गम् इति परंपरायाम् स्वीकृता व्यवस्था स्थिरतामापन्ना प्रतिभाति ।

पाणिनिमुनिः तथा अन्येऽपि टीकाकाराः ग्रन्थकाराश्च पुरा बहूनि व्याकरणान्यासन् इति प्रतिजानते । परमेतेषु पाणिनिव्याकरणमेव वेदाङ्गं नान्यत् इत्यत्र न कोपि विद्वान् परम्परायां संदेहि, नापि पृच्छति, न विमृशति वा । परंपरया पाणिनीयव्याकरणमेव तां प्रतिष्ठामध्यारोपितमिति परंपरां तां प्रमाणीकृत्य सर्वेऽपि यथायथं प्रवर्तन्ते ऋते नागोजीभट्टात् । क्रिस्ताब्दगणनायाः सप्तदशे शतके लब्धात्मभावः महावैयाकरणः नागोजीभट्टः तावत् महाभाष्यप्रदीपटीकायामुद्योते इदंप्रथमतया विषयममुपन्यस्यति 'लोक वेदसाधारणतया पाणिनीयशब्दानुशासनस्यैवात्राधिकृतत्वं, न तु शाकटायनोदिव्याकरणस्य' । सिद्धान्तकोमुदीटीकायां शब्देन्दुशेखरे संज्ञाप्रकरणे 'श्रुतिमूलत्वादस्यैव वेदाङ्गत्वम्' इति सः समर्थयते ।

नागोजीभट्टस्तावत् पाणिनीयव्याकरणटीकापरंपरायामन्तिमः टीकाकारः इति प्रायोवादः, पूर्ववर्तिषु नैकेषु टीकाकृत्सु न कोऽपि विषयममुं समर्थनाहं मन्यते, केवलं संप्रदाय इत्येव स्वयंप्रमाणत्वेनाभ्युपैति । अन्तिमः नागोजीभट्ट एव कुतः समर्थनसापेक्षमिति समर्थयितुं प्रयतते इत्यभ्यासकैः नवीनैरनुसन्धेयं भासते ।

वेदेषु नैके वेदाभ्यासकाः भाष्याणि टीकाश्च व्यरीरचन् । सायणाचार्यलिखितं भाष्यं तावत्प्रसिद्धतमम् । तत्र सर्वत्रैव व्याकरणसंदर्भा बहवः तं तमर्थं प्रमाणयितुं प्रदत्ताः पाणिनीया एव विद्यन्ते । तदेवं वेदाध्ययनार्थं व्याकरणमिदम् सर्वथा अपरिहार्यम् । विना व्याकरणं वेदः मूकः स्यात्, व्याकरणेनैव मुखेनेव स स्वाभिप्रायं वक्तुं प्रभवेत् इति सुष्ठुक्तं शिक्षायां 'मुखं व्याकरणं स्मृतम्' इति ।

\* \* \*

# आद्यशंकराचार्य व वासुदेवानन्द सरस्वती टेंबे स्वामी यांच्यातील संबंध-दर्शन

— गु. वा. पिंपळापुरे, नागपूर

प.प. श्रीवासुदेवानन्द सरस्वती स्वामीमहाराज यांच्या संन्यासाश्रमातील जीवनाकडे पाहिले की अभ्यासकांना आद्यशंकराचार्यांचे चरित्र आठवते. स्वामींना साठ वर्षांचे जीवन लाभले होते, तर आचार्यांचे जीवन केवळ बत्तीस वर्षांचे. तथापि सुरुवातीची घरीच गेलेली आचार्यांच्या जीवनातील आठ वर्षे वगळली तर यतिजीवनाचा त्यांचा कालखण्ड चौवीस वर्षांचा येतो. स्वामींनी छत्तिसाव्या वर्षी संन्यास दीक्षा घेतली. तिथून पुढे साधारणपणे चौवीस वर्षे ते संन्यासाश्रमात राहिले. याप्रमाणे यतिजीवनाचा दोघांचा कालखण्डच केवळ समान असेही नाहीतर, तेच अविश्रान्त 'अनिकेत सायंगूह' जीवन, भारताचा कानाकोपरा पायतळी घालण्याची तीच वृत्ति, धर्मप्रसाराची व लोककल्याणाची तीच तळमळ, अपरिग्रहाचा, वैराग्याचा, व ज्ञान - भक्ति - योगाचा तोच आदर्श व ग्रन्थकर्तृत्वाचे लेणे देखील साधारणतः तसेच असे दोघांच्या जीवनात बरेच साम्य आढळते. ही घटना केवळ यादृच्छिक मानायची काय ? तीत काही वेगळे अन्तःसूत्र असेल काय ? या घटनेला काही वेगळा आयाम असेल काय ? तेच या लेखांत तपासून पाहण्याचा एक अल्पसा नम्र प्रयत्न करायचा आहे. अर्थात हा उघड उघड बहिरंग प्रयत्न होय.

स्वामीमहाराजांच्या घरी दत्तोपासनेचा वारसा निदान वडिलांपासून होताच. तथापि महाराष्ट्रात प्रायः अनेक ठिकाणी रुढ असणारी पंचायतन पूजाच त्यांच्याही घरी रुढ होती. त्यामुळेच दत्तोपासनेच्या नव्या दीक्षेकडे वळायला त्यांचे मन प्रारंभी अनुकूल नव्हते. परंतु बळेच ती त्यांच्याकडे आली. काही वैश्विक प्रयोजनाच्या पूर्तीसाठी त्यांच्या वाट्याला हे काम आले असे आता म्हणायला हवे. स्वामीमहाराजांना देखील हे जाणवू लागले असावे असे वाटते. कारण श्रीदत्त - अनुग्रह प्राप्त झाल्यानंतर स्वतःची इच्छा वा अनिच्छा या गोष्टीला त्यांनी फारसे मध्ये येऊच दिले नाही. "माळिये जेउते नेले" या न्यायाने आपण नियम्य व श्रीदत्त नियामक हीच भूमिका त्यांनी घेतली व बारीक सारीक गोष्टीतहि 'त्यांच्याच' इच्छेने आपले 'जीवन' ते वळवीत राहिले. या सांधेबदलातूनच हळूहळू

गु. वा. पिंपळापुरे : ४५

श्रीशंकराचार्यांच्या प्रभावलयात स्वामीमहाराजांचा प्रवेश झाला. अर्थात ही अत्यंत सूक्ष्म प्रक्रिया प्रारंभी असेल. परंतु पुढे तिलच सुस्पष्ट आकार आल्याचे आपल्याला आढळते. पंचायतन पूजेपासूनच [पंचायतनपूजेचे प्राधान्याने प्रवर्तक मानले गेलेल्या] श्रीशंकराचार्यांशी एका अनामिक बांधिलकीने ते बांधले होतेच. परंतु त्यांचा तो 'अध्याहृत' संबंध आता संपला व दत्तोपासनेचा अंगीकार किंवा लाभ म्हणजे पर्यायाने श्रीमच्छंकराचार्यांशी साक्षात् संबंध असे नवे समीकरण स्वामींच्या मनात अवतरले असावे.

श्रीशंकराचार्य म्हणजे श्रीदत्ताचाच अवतार ही धारणा तशी जुनीच म्हटली पाहिजे. किंबहुना, कोणताहि संप्रदाय घेतला तरी त्यातील आचार्य श्रीदत्तस्थानीच असतात ही धारणा सर्वत्र आढळते. श्रीदत्त म्हणजे गुरुत्वाचा आविष्कार. त्यामुळे जिथे कुठे गुरुसंबन्ध असेल आणि तसा तो सर्व संप्रदायात असणारच, तिथे श्रीदत्ताचा संबंध येणारच ही धारणा आज सर्वमान्य आहे. स्वाभाविकच अद्वैत दर्शनाची व अद्वैत संप्रदायाची पुन्हा प्रतिष्ठापना करण्याचे अलौकिक कार्य करणारे श्रीशंकराचार्य श्रीदत्ताचे अवतारच असणार याविषयी शास्त्रावर निष्ठा ठेवणाऱ्या मनात विकल्प येण्याचे कारण नाही. तथापि तेवढाच आधार श्रीस्वामीमहाराजांच्या आचार्यनिष्ठेच्या विषयात होता असे मात्र मुळीच नव्हे.

श्रीस्वामींच्या जीवनात द्वितीय दत्तावतार, श्रीनरसिंहसरस्वती स्वामी यांचे केवढे अनन्य स्थान होते हे येथे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही. त्यातहि श्रीनरसिंहसरस्वती महाराजांच्या लाडक्या राजधानीवर - नरसोबावाडीवर - त्यांचे अतोनात प्रेम होते. पूर्वाश्रमापासूनच स्वामी वाडीचे वारकरी होते. तो लोभ चतुर्थाश्रम स्वीकारल्या नंतरही कायमच राहिला. तीनदातरी ते इथे राहून गेले हा बारीकसा तपशील इथे देण्याचा उद्देश एवढाच की श्रीदत्ताची अनेक रूपे असली तरी व निवासाची स्थानेही भिन्न भिन्न असली तरी श्रीनरसिंहसरस्वती व त्यांची वाडी या दोन ठिकाणी स्वामींचा विशेष लळा होता हे ध्यानात यावे. श्रीनरसिंहसरस्वतींनी जे दंड धारण केले ते वाराणसीतील श्रीकृष्णानंद सरस्वती यांचेकडून. त्यांच्या गुरुपरंपरेचा विषय इथे अधिक महत्त्वाचा होय. द्विसाहस्री गुरुचरित्र ग्रंथात स्वामीमहाराजांनी ही परंपरा दिली आहे.

शिष्यो विष्णुः पुरेशस्य विष्णोर्विधिरभूद्विधेः ।

वशिष्टाः तस्य शाक्तोस्य व्यासस्तस्य शुकोऽस्यतु ॥

गौडपादोऽस्य गोविन्दः शंकरस्तस्य तस्य तु ।

विश्वरूपस्तस्य बोधज्ञानः सिंहगिरीस्ततः ॥

तस्येश्वरो नृसिंहोस्य विद्यातीर्थं ततः शिवः ।

तस्य भागीरथीतीर्थं विद्यारण्योस्य तस्य तु ॥

शिष्योभून्मल्यानंदो देवतीर्थं सरस्वती ।

यादवेंद्रोस्य तस्यायं शिष्यः कृष्णसरस्वती ॥

या गुरुपरंपरेत 'सरस्वती' नाम मुद्रेप्रमाणे 'गिरी'; 'तीर्थ' अशाही नाममुद्रा आढळतात. सरस्वती ही नाममुद्रा शृंगेरीपीठाची तर 'तीर्थ' मुद्रा शारदापीठाची व 'गिरी' मुद्रा ज्योतिर्मठाची आहे. त्यामुळेच एकाच परंपरेतील या भिन्न मठसंबंधाचा कसा समन्वय करावा असा प्रश्न त्याविषयातील जाणत्या अधिकारी पुरुषांनी उपस्थित केला आहे. <sup>३</sup> येथील विषयाच्या दृष्टीने प्रस्तुत मुद्रा एवढाच की नरसिंहसरस्वतीची गुरुपरंपरा ही शंकराचार्य परंपरा आहे. एका बाजूने शंकराचार्य हे श्रीदत्ताचे अवतार तर दुसऱ्या बाजूने दत्तावतार नृसिंहसरस्वती हे श्रीशंकराचार्यांच्या शिष्य प्रशिष्यपरंपरेचे, गुरु - शिष्यातील अद्वैतभाव या गुरुपरंपरेने आणखी सुस्पष्ट झाला. त्यातहि प्रस्तुत गुरुपरंपरेत गिरि, तीर्थ अशा दोन नाममुद्रा मिसळलेल्या असल्या तरी श्रीनृसिंह सरस्वतींचे गुरु श्रीकृष्णानंद सरस्वती शृंगेरीच्या दक्षिणाम्नाय मठाचे प्रतिनिधित्व करित होते, हे सरस्वती नामावरून उघड आहे. तीच नाम मुद्रा श्री नृसिंहसरस्वती महाराजांकडे व तिथून श्रीब्राह्मदेवानंदसरस्वती स्वामींकडे आली. हा दक्षिणाम्नाय मठाशी असलेला संबंध श्रीस्वामीमहाराजांनी विशेषतः लक्षात घेतला असावा. स्वामीमहाराजांची शृंगेरी - भेट ही त्याच दृष्टीने लक्षात ठेवली पाहिजे. श्रीमहाराजांच्या जीवनातील प्रत्येकच गोष्ट स्वसंकल्पाने कधीच निश्चित झालेली नसे. कुठे राहावयाचे, कुठे प्रवास करायचा, कुणाचे दर्शन घ्यायचे या सर्व प्रकारात श्रीदत्तगुरूंचा आदेशच प्रमाण असल्याचे अनेक दाखले त्यांच्या पत्रव्यवहारात मिळतात त्यादृष्टीने शृंगेरी स्वामींच्या दर्शनाला फार महत्त्व द्यावे लागते. आजचे विद्यमान परमाचार्य प. पं. श्रीचन्द्रशेखरेन्द्रसरस्वती (काञ्ची पीठ) ज्याप्रमाणे प्रत्यक्ष शंकरमूर्ति समजले जातात त्याप्रमाणे त्या काळात शृंगेरी पीठाधीश श्रीसच्चिदानंदशिवाभिनव नृसिंहभारती यांच्याविषयी तीच धारणा होती. पाच सहा पीठाधीशानंतर स्वतः आद्य शंकराचार्यच मधून मधून पीठाधीशरूपाने अवतरत असतात अशी लोकधारणा त्या बुडाशी होती. त्याहि दृष्टीने या शृंगेरी भेटीकडे पाहिले पाहिजे. इ. स. 'एकोणीसशे सात' या वर्षी साधारणपणे आश्विन महिन्याच्या आसपास ही भेट घडून आली. त्याविषयात श्रीमहाराजांची पत्रे बोलकी आहेत.

सत्य मंगल आश्विन वद्य १३ श. १८२९, इ. स. १९०७

श्री. प. प. नृसिंहसरस्वती नरसोबावाडी - यांस नारायण

तंजावर सोडून कावेरीतीरी श्रीजगद्गुरु शृंगेरी स्वामींची भेट झाली. नंतर त्यांनी शृंगेरीस जाऊन पुढे जाण्यास आज्ञा दिली.

नेलोर, श्रीदत्त, मार्गशीर्ष शु. १. श. १८२९, डिसें. ६, १९०७

श्री. प. नृसिंहसरस्वती नृसिंहवाडी यांसी नारायण -----

जगद्गुरुंनी उत्तम प्रेम ठेवले व तुम्ही केलेले ग्रंथ बरोबर असतील तर द्या म्हणून मागितले नाही म्हणताच तोंडी येणारे स्तोत्र द्या असे म्हटल्यावर मंत्रगर्भित स्तोत्र लिहून

दिले. आनंदित झाले. त्यांचेकरिता सावंतवाडीतून गुरुचरित्र संस्कृत, सप्तशती, माघमाहात्म्य पाठविण्यास शंकर सप्रे यास लिहिले. त्यांनी पाठविलेली असतील. प्राकृत माहात्म्य असू द्या पण संस्कृत पाहिजे असे दोन चार वेळा ते बोलले. तरी दत्तपुराण लिहून देणे. तरी ते मोठे आहे. गतवर्षी केलेली दत्तचंपूची टीका पाठवावी. म्हणजे थोडक्यात लवकर मिळून परत पाठविता येईल.

त्यांचे करिता ----- कृष्णालहरी पाठवावी”.

नेलेर, मार्ग. शु १, श. १८२९, ६ डिसेंबर १९०७

श्रीमद्यतिवर्य ब्रह्मानन्द सरस्वती यांसी नारायण - स्मरणपूर्वक विज्ञापना -

“जगद्गुरूंचे सेवेत राहून प्रसाद संपादून घ्यावा”.

प्रस्तुत पत्रावरून स्वामी महाराजांचा शृंगेरी पीठाविषयी किती आदर होता हे जसे लक्षात येते तसेच आचार्यपीठाला देखील स्वामी महाराजांच्या जीवनाविषयी व ग्रंथकर्तृत्वाविषयी किती आत्मीयत्व वाटत होते ते हे लक्षात येते. इथे उल्लेखिलेल्या पहिल्याच पत्रात ‘शृंगेरीस जाऊन पुढे जाण्यास आज्ञा दिली’ असे शब्द आहेत. श्रीदत्त-आज्ञापालन करण्याचे एकत्र घेणारे स्वामी आता आचार्यांची आज्ञा घेत आहेत, हे विशेष लक्षात घेण्याजोगे आहे ! ‘कृष्णालहरी’ लिहीत असता आपल्या दत्तभक्तीचे एकात्मिकत्व त्यामुळे मोडले तर जाणार नाही ना ? अशी शंका घेऊन त्याचे उत्तर देण्यासाठी धडपडणारे हे पराकाष्ठेचे संवेदनशील मन !!<sup>५</sup>

तेच आता आचार्यांच्या आज्ञेने सुखावत आहे !!

स्वामींना आचार्यांच्या आज्ञेचे महत्त्व वाटावे व आचार्यांना राहून राहून स्वामींच्या ग्रंथरचनेचे अगत्य वाटावे या गोष्टी निःसंशय महत्त्वाच्या होत. त्यात औपचारिकतेला मुळीच वाव नाही हे स्वामींच्या ग्रंथरचनेकडे पाहता सहज लक्षात येते. श्रीदत्तोपासनेची दीक्षा श्रीस्वामी महाराजांकडे जी सहज चालत आली, त्यापाठीमागचे महत्त्वाचे प्रयोजन ही ग्रंथनिर्मिती होय असे म्हणण्यात फारशी अतिशयोक्ति होणार नाही. कारण त्यांच्यापूर्वी व त्यांच्याकाळी श्रीदत्तभक्तीचा व श्रीदत्तसंप्रदायाचा तसा विस्तार चाललाच होता. स्वामीमहाराजांच्या जीवनाचे तेच एकमेव उद्दिष्ट म्हणता येणार नाही. स्वामी महाराजांचे त्यात स्वताचे काही वैशिष्ट्य होते यातहि काही वाद नाही. स्वामीमहाराजांच्या तीव्र वैराग्याचा सर्वत्र सदा संचार करीत धर्मप्रचार करीत राहण्याच्या त्यांचा वृत्तीचा व अपार योगसामर्थ्याचा व अजोड विभूतिमत्त्वाचा त्यांच्या कार्यावर प्रभाव पडणे स्वाभाविकच होते. परंतु हा अविरत संचार सुरु असता महाराजांच्या ग्रंथनिर्मितीचाहि क्रम अबाधितपणे सुरुच होता हे लक्षात ठेवण्याजोगे आहे. या ग्रंथरचनेतहि स्वामीमहाराजांचे जे वैशिष्ट्य आढळते तेच खरे इथे लक्षणीय आहे. एक तर स्वामीमहाराजांपूर्वी श्रीदत्तसंप्रदायाची स्वतःची अशी फारशी ग्रंथसंपदा नव्हती. श्रीगुरुचरित्रासारखा ग्रंथ, श्रीदत्तप्रबोधसारखा रचना, श्रीमाणिकप्रभूच्या संप्रदायातील रचना, दासोपंतांचे ग्रंथ, श्रीपंतमहाराज

काळकुंद्रीकर यांची पराकाष्ठेच्या अनन्यभक्तीने रंगलेली कवने, श्रीनरसिंहसरस्वती स्वामीमहाराज आळंदी यांचा-गूढार्थ असणारा स्वात्मसौख्य ग्रंथ व इतर तत्सदृश लहान मोठ्या निवडक कृति ही एवढी रचना आपल्यापुढे येते. स्वामीमहाराजांनी त्यात विपुल भर घातली. आतापर्यंत प्राधान्याने मराठी भाषेतच हा विस्तार चालला होता. स्वामीमहाराजांनी तो तर वारसा पुढे नेलाच. श्रीदत्तमाहात्म्य, दत्तलीलामृतसिंधु, सप्तशति गुरुचरित्र, माघमाहात्म्य प्रभृति मराठी ग्रंथ तर त्यांच्या हातून घडलेच, परंतु त्या व्यतिरिक्त संस्कृत भाषेत बरीचशी विपुल रचना त्यांच्याकडून घडली. त्यातहि जवळपास सर्वच स्वकृत ग्रंथांवर स्वामीमहाराजांनी टीका-ग्रंथ लिहिले. अशा रीतीने दत्तसंप्रदायाचे वाङ्मयीन दालन स्वामीमहाराजांनी समृद्ध करून सोडले आहे. द्विसाहस्री गुरुचरित्र, समश्लोकी गुरुचरित्र, दत्तपुराण ह्या त्यांच्या प्रधान आकर संस्कृत रचना तर शिक्षात्रय, कृष्णालहरी, वेदनिवेदिनिस्तोत्र या त्यांच्या, प्रधान प्रकरण रचना म्हणता येतील. या संस्कृत रचनामधूनच एक आगळी कामगिरी स्वामीमहाराजांनी बजावली आहे. स्वामीमहाराजांचे जर कोणते वाङ्मयीन क्षेत्रातील अजोडपण असेल तर ते इथे आहे. एका बाजूने दत्तसंप्रदायाचे स्वामित्व या वाङ्मयधनावर असावे व तीच त्यांची पृथगात्मता म्हणून उमटून दिसावी हे जसे स्वामींना अभिप्रेत होते तसेच दत्तसंप्रदायाचे तात्त्विक व व्यापक अधिष्ठान त्यांना उकलून दाखवावयाचे होते. दत्तसंप्रदाय म्हणजे केवळ आर्तभक्तीची उतारपेठ किंवा एक चौकटबद्ध केवळ कर्मकाण्डीय आचार अशीच या संप्रदायाची लोकमानसात प्रतिमा रुजली आहे. त्याला काही कारण घडत असेल हेहि नाकारण्यात हंशील नाही. पण या छापातून दत्तसंप्रदायाला मुक्त करण्याचे एक महत्त्वाचे कार्य स्वामींना करावयाचे होते. तेच त्यांनी अतिसामर्थ्यानिशी आपल्या संस्कृतरचनांतून करून दाखविले आहे. ते करण्यासाठी त्यांनी आपल्या गुरुपरंपरेत हीरकमण्याप्रमाणे असणारे श्रीशंकराचार्य यांची म्हणजेच त्यांच्या ग्रंथांची कास धरली व हा चमत्कार घडवून आणला. यापूर्वी, अद्वैत तत्त्वज्ञानाचा अवलंब दत्तसंप्रदायातील पूर्वसूरींच्या ग्रंथात झाला नाही असे नव्हे. पण केवळ सिद्धांत-स्वरूपाचे सर्वसाधारण मार्गदर्शन एवढीच मर्यादित भूमिका तिथे आढळते. स्वामीमहाराज त्यापुढे गेले आहेत. दत्तसंप्रदायाची सारीच तात्त्विक बैठक श्रीशंकराचार्यांच्या भाष्यावरच विसंबून आहे हे जसे स्वामीमहाराजांनी प्रकर्षाने आपल्या ग्रंथात सप्रमाण स्पष्ट करून दाखविले तसे ते नव्यानेच घडत होते हेही तितकेच खरे आहे. वृद्ध शिक्षेत ते म्हणतात —

“इदमेवोत्तर मीमांसाख्यशास्त्रं सकल शास्त्रमूर्धन्यं सर्वशास्त्रांतर-  
मस्यैवाङ्भूतमिदमेव मुमुक्षुभिरादरणीयं भगवत्पूज्यपाद श्रीशंकराचार्योक्त  
भाष्यानुसारेणेति”

वृद्धशिक्षा: ६ (१) श्लोक १७

अद्वैत वेदान्त श्रीशंकराचार्यांनी प्रतिपादित केलेल्या दिशेने अभ्यासिला पाहिजे

यावर स्वामीमहाराजांचा कटाक्ष इथे स्पष्टच दिसून येतो. स्वामीमहाराजांनी स्वतः तीच वाट चोखाळून दुसऱ्यासाठी हा हितबोध करून ठेवला. या दृष्टीने द्विसाहस्री गुरुचरित्राच्या टीकेतील स्वामींचे प्रास्ताविक ध्यानात घेण्याजोगे आहे. ते म्हणतात —

“इह हि खल्वहो अतिगम्भीरा दुरवगाह्या विचित्रा माया चेयं यदय सर्वो जन्तुः परमार्थतः सतत्त्वोप्येवं बोध्यमानोऽहं परमात्मेति न गृह्णाति देहेन्द्रियादिसंघातमनात्मानं घटादिवदात्मनो दृश्यमानमप्यात्मत्वेनाहं ब्राह्मणोमुष्य पुत्र इत्यनुच्यमानोऽपि गृह्णाति नूनं परस्यैव मायया मोमुह्यमानः प्रायशः सर्वोऽपि लोको बम्भ्रमीति । तद्भ्रमपरिहारार्थं मातृपितृशतेभ्योपि गरीयसीभिः श्रुतिभिः परमकारुणिकैर्भाष्यकृद्भिर्बहुबोधिता अपि - - - तं बोधं प्रायो नाद्रियन्तेऽतःखण्डलड्डूकवत्सगुण ब्रह्मप्रसादरूपफलेन नानादरपूर्वकं परे तत्त्वे प्रवर्तयितुं श्रीदत्तात्रेय प्रेरणयात्रेयगोत्रो वासुदेव शर्मा कश्चिद् विप्रः श्रुतिसारसंग्रहरूपं श्रीगुरुचरित्रग्रंथं चिकीर्षु - - - - - तद् विज्ञानादविद्या निवृत्तिर्मोक्षः इति भाष्यकृद्भिरुक्तत्वाद् ज्ञानकाण्डस्य मुख्यतमत्वात् साक्षान्मोक्षप्रदत्वाच्च आदौ भगवद्गुणानुवादसहितं ज्ञानकाण्डं वक्तुं - - - - - मङ्गलं तावदनुष्टुभा निबध्नाति ॥

द्विसाहस्री. पृ. २२

वरील अवतरण थोडे लांब वाटत असले तरी ते अनेक दृष्टीने महत्त्वाचे असल्याने इथे दिले आहे. एकतर द्विसाहस्रीगुरुचरित्र व त्यावरील टीका हे स्वामीमहाराजांच्या ग्रंथकर्तृत्वाचे पहिले तोरण द्वार होय. वृद्ध शिक्षा हा त्यांच्या यतिजीवनातील ग्रंथकर्तृत्वाचा कलशाध्याय तर द्विसाहस्रीगुरुचरित्र व त्यावरील टीका हा पूर्वाश्रमातील मंगलाध्याय म्हणता येईल. दोन्ही ठिकाणी त्यांची एकच सुसंगत भूमिका आहे आचार्यांचे बोट पक्के धरून चालण्याची, त्यामुळे वृद्धशिक्षेतील त्यांची भूमिका किती पूर्वीपासून निश्चित ठरलेली होती हे सहज लक्षात येते. या अवतरणाचे दुसरे महत्त्व हे की येथील पहिले वाक्य “इह हि खलु” पासून तर “बम्भ्रमीति” पर्यंत स्वामींचे स्वतःचे नसून आचार्यांच्या कठोपनिषद्भाष्यातून जसेच्या तसे घेतले आहे. [कठोपनिषद् एष सर्वेषु भूतेषु - श्लोक १२ प्रथमाध्याय तृतीय वल्ली] स्वामींच्या सर्वच टीकाग्रंथात याप्रमाणे आचार्यांच्या भाष्य ग्रंथाचा मनसोक्त विनियोग करून घेतलेला आढळतो. उघड उघडच ते त्यांचे मातृपितृधन होते. त्याची पखरण किंवा उधळण करित असताना स्वामी संकोच कशाला करतील ?

स्वामी विद्यारण्यांच्याहि पञ्चदशीग्रंथावर स्वामी-महाराजांचा असाच लोभ आहे. अर्थात आचार्यपरंपरेतील तेहि एक दिव्य रत्न असल्याने त्यांच्याहि किळावाचा स्वामीमहाराजांनी असाच उपयोग करून घेतला तर तेहि नवलाचे मानता येत नाही. आचार्यांशी असलेल्या स्वामी-महाराजांच्या बांधिलकीचा तो एक पैलूच होय. ‘अभियुक्त’ या निर्देशाखाली येणारी अवतरणे प्रायः विद्यारण्यांची होत असे आढळेल.

द्विसाहस्रीतील अवतरणाचे तिसरे वैशिष्ट्य म्हणजे इथे स्वामीमहाराजांनी आचार्यांना मोठ्या मार्मिकपणे श्रुतिमाऊलीच्या पंक्तीला नेऊन बसविले आहे.

मातृपितृशतेभ्योऽपि गरियसीभिः श्रुतिभिः” [“शेकडो आईवडीलांपेक्षा श्रेष्ठ असणाऱ्या श्रुतींनी”-भावार्थ] हे स्वामी-महाराजांचे वाक्यशिल्प आचार्यांच्याच वाक्यरचनेतून साकारले आहे.

“मातृपितृसहस्रेभ्योऽपि हितैषिणा वेदेन.”

कठभाष्य. २.१.१५

श्रुतिरनुकम्पया ह मातृवत् ।

कठभाष्य. १.३.१४

कथञ्चिदेव पुण्यातिशयात् परमकारुणिकं कञ्चित् सद् ब्रह्मात्मविदं विमुक्तबन्धनं ब्रह्मिष्ठं यदा आसादयति ।

छान्दो. भा. ६.१४.२.

वरील तिन्ही अवतरणांतील समुचित घटक घेऊन स्वामीमहाराजांनी आपली वाक्यरचना इथे साधली हे अभ्यासकांच्या सहज लक्षात येईल. एवढेच नव्हे तर आचार्यांच्या दृष्टीला वेगवेगळ्या प्रसंगी श्रुतीच्या ठिकाणी व गुरूच्या ठिकाणी आढळणारी अनुकंपा एकत्र आणून एक नवीच ‘तुल्ययोगिता’ स्वामीमहाराज द्विसाहस्रीच्या प्रस्तावनेत वाचकांना आता सादर करित आहेत ! कनवाळू असणाऱ्या श्रुतींनी व तेवढ्याच कनवाळू असणाऱ्या आचार्यमाऊलींनी वारंवार चेववून सुद्धा साऱ्या जगाला झोपाळूपणाच आवडतो. त्यामुळे पुनः आता नवी जाग आणण्यासाठी नव्या माऊलींची ही नवी धडपड आहे हा स्वामीमहाराजांच्या वरील प्रस्तावनेतील ध्वन्यर्थ कुणा सहृदयाला हलविणार नाही !

ही नवी जाग आणण्यासाठी काही नवी योजना तर करायला हवी ! ही नवी योजना म्हणजेच ज्ञानाच्या पाठी-पोटी भक्तीची जोड होय. स्वामीमहाराजांच्या सर्वग्रंथांचा इत्यर्थ हाच म्हणता येईल. आचार्यभाष्यात व स्वामीमहाराजांच्या ग्रंथात साम्य-वैषम्य काही असेल तर ते हे आहे. ज्ञानावर निरपवाद भर हे भाष्यग्रंथाशी साम्य तर ज्ञानाच्याच एकाहारी भक्तीला आसन हे वैषम्य, असेहि म्हणता येईल. अर्थात हे वैषम्य, म्हणजे मुळात नसलेला एक आगन्तुक आशय अशी शंका तिळमात्रहि येऊ नये यासाठी स्वामीमहाराजांनी आपल्या ग्रंथात आटोकाट प्रयत्न केले आहेत. त्यातही श्रीदत्तपुराण टीका द्विसाहस्री टीका व वृद्धशिक्षाटीका या ग्रंथात स्वामीमहाराजांचा हा साक्षेप चढत्या श्रेणीने प्रत्ययाला येतो.

पहिले दोन ग्रंथ विस्ताराने तसे मोठे व वृद्ध शिक्षा त्या मानाने फारच लहान. तरीहि वृद्धशिक्षेला प्रस्तुत संदर्भात विशेष स्थान द्यावे लागते. पहिले दोन ग्रंथ टीकावाङ्मय रूप आहेत. तर वृद्धशिक्षा स्पष्टच प्रकरण-ग्रंथरूप आहे. वृद्धशिक्षेची मांडणी सुद्धा विशिष्ट हेतूने झाली असल्याचे मागील पत्रावरून स्पष्टच दिसते. त्यामुळे महिल्या दोन ग्रंथांपेक्षा प्रस्तुत ग्रंथाला जरा वेगळ्या सदरात टाकावे लागते व त्याचा वेचारहि थोडा वेगळा करावा लागतो. वेदान्तात वेदान्तसार पञ्चदशी यासारखे अन्यहि

प्रकरण ग्रंथ बरेच आहेत. आकर ग्रंथातील सिद्धांतांचा विशिष्ट शैलीने सार संग्रह करणारा ग्रंथ म्हणजे प्रकरणग्रंथ असे त्यांचे स्वरूप आढळते. स्वामीमहाराजांनी उत्तरमीमांसाशास्त्र हाच आकरग्रंथ व वृद्धशिक्षा हा त्यांचा प्रकरण-ग्रंथ असा वृद्धशिक्षेत उल्लेख केला असला तरी इतर प्रकरण ग्रंथांहून वृद्धशिक्षेचे स्वरूप जरा वेगळे आहे हे अभ्यासकांच्या सहज लक्षात येईल. आचार्यांच्या भाष्यग्रंथांची प्रस्थान त्रयीची - एक लहानशी प्रतिकृति सादर करण्याच्याच प्रमुख उद्देशाने वृद्धशिक्षा निर्माण झाली असे दिसते. इतर प्रकरणग्रंथांपेक्षा वृद्धशिक्षेचे हेच वैशिष्ट्य. त्यातील पहिल्याच पानावरील वाक्ये व विषय गीताभाष्याचीच पडछाया म्हणता येईल. प्रस्तुत अवतरण त्या दृष्टीने अभ्यासनीय आहे. "धर्मस्तु वैदिको द्विविधः, प्राणिनामभ्युदयनिःश्रेयसहेतुः, प्रवृत्ति लक्षणो निवृत्ति लक्षणश्च । जगत्स्थितिं चिकीर्षुर्भगवान् मरीच्यादीन् सृष्ट्वा कर्मकाण्डात्मकं वेदप्रतिपादितं प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ग्राहयामास । - - - - ज्ञानवैराग्यरूपं तं च धर्मं निवृत्तिलक्षणं प्रभुरग्रे सनकादीन् सृष्ट्वा ग्राहयामास । ततः शिष्यपरंपरयाऽ विच्छिन्नत्वेन तत्स्थितिं परिपालयिषुः स भगवान् ज्ञानैश्वर्यं शक्तिं बलं संपन्नं स्निग्घुणात्मिकां स्वां प्रकृतिमधिष्ठायजोष्ययो भूतेश्वरो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽपि स्वप्रयोजताभावेऽपि लोकानुजिघृक्षार्थं मायया देहवानिव जात इव चात्रेरनसुयायामवातरत् ।"

वृद्धशिक्षाटीका, पृ१

"स भगवान्सृष्ट्वेदं जगत्तस्य च स्थितिं चिकीर्षुः मरीच्यादीनग्रे सृष्ट्वा प्रजापतीन् प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ग्राहयामास वेदोक्तम् । ततोऽन्यांश्च सनकसनन्दनादीनुत्पाद्य निवृत्तिलक्षणं धर्मं ज्ञानवैराग्यलक्षणं ग्राहयामास । द्विविधो हि वेदोक्तो धर्मः प्रवृत्तिलक्षणो निवृत्तिलक्षणश्च जगतः स्थितिकारणम् । स च भगवाञ्ज्ञानैश्वर्यशक्तिबलतेजोभिः सदा संपन्नस्निग्घुणात्मिकां वैष्णवीं स्वां मायां मूलप्रकृतिं वशीकृत्याजोऽप्ययो भूतानामीश्वरो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽपि सन् स्वमायया देहवानिव जात इव च लोकानुग्रहं कुर्वन् लक्ष्यते ।

गीताभाष्य-प्रस्तावना, प्रथम पृष्ठ

आचार्यांचे गीताभाष्य व स्वामीमहाराजांची वृद्धशिक्षेवरील टीका यातील उपक्रमात किती साम्य आहे ते या अवतरणावरून उघड होईल.

थोडे आत आपण शिरलो तर आचार्यांचे सारे शारीरभाष्यच ओतण्यासाठी तर स्वामी-महाराज निघाले नाहीत ना असा प्रत्यय येऊ लागतो. शारीरभाष्यावर भर हे स्वामींच्या विवेचनात्मक ग्रंथांचे एक लक्षणीय वैशिष्ट्य म्हणून सांगता येईल. कृष्णालहरीसारख्या स्तोत्रावर सुद्धा टीका लिहीत असता स्वामींना मधूनच ब्रह्मसूत्र आठवते [कृष्णालहरी श्लोक ३१ सूत्र-विकारावर्ति च तथाहि स्थितिमाह ४. ४. १९] सूत्र म्हटले की भाष्य त्यात अभिप्रेत असणारच हे ओघानेच आले. द्विसाहस्री टीकेत स्वामींनी उण्या पुण्या पत्रास ठिकाणी,<sup>९</sup> दत्तपुराण टीकेत<sup>१०</sup> साधारणतः पंचवीस ठिकाणी

ब्रह्मसूत्राचा उल्लेख केलेला आढळतो. काही ठिकाणचे उल्लेख एकेक सूत्राचे नसतात तर पूर्ण अधिकरणाचे म्हणजेच अनेक सूत्रांचे असतात. ते लक्षात आणले म्हणजे साऱ्या शारीरभाष्यातूनच अभ्यासकांना फिरवून आणण्याची स्वामींची मनीषा अभ्यासकांना दिसू लागते. स्वामींनी निवडलेली ही सूत्रे कोणती, अधिकरण कोणते, कोणत्या संदर्भात त्यांचा आधार घेण्यात आला, पुनरावृत्तीने आलेली सूत्रे कोणती, स्वामींनी सूत्रांची अर्थव्याप्ति कुठे वाढविली या संबंधी कसून पाहणी करण्याची आता निकड आहे. एक गोष्ट मात्र निश्चित व ती ही की ब्रह्मसूत्रे व त्यावरील शारीरभाष्य हा त्यांचा ही अत्यंत आवडीचा, मननाचा विषय आहे. वृद्ध शिक्षेत तर स्वामींनी ब्रह्मसूत्रांची एकूण संख्या [५५५ पृ. ११-वेदान्तवाक्य कुसुमानि पञ्चपञ्चाशदाधिक पञ्चशतसूत्रैर्भगवता व्यासेन निबद्धानि], त्यांची अध्याय संख्या, पादसंख्या व त्यातील प्रतिपाद्य विषय यांचा आढावाच घेतला आहे. प्रस्तुत प्रकरण ग्रंथ वाचत असता आकरग्रंथावरून जराही लक्ष विचलित होऊ नये यासाठी या तऱ्हेचे लेखनतन्त्र वापरल्याचे इतरत्र क्वचितच आढळेल.

यमोमिति पदं व्यस्तं समस्तं च त्रिभिस्त्रिभिः

नादैश्चाजं जगौ सोव्याच्छ्रीदत्तो विश्वकृत्कपिः ।

वृद्ध शिक्षा श्लोक १

या एका श्लोकावरील टीकेतच स्वामीमहाराजांनी किमान पंचवीस सूत्रांचा उल्लेख केलेला आढळतो. पुढे आणखी उल्लेख आहे तो वेगळाच. इथे स्वामीमहाराजांचे स्पष्ट शब्द असे आहेत —

इहापि प्रकरणमुखमङ्गलपद्ये एतच्छास्त्र -तात्पर्यसूचनेयम् ।

वृद्धशिक्षा पृ. १२

[इथेहि प्रस्तुत वृद्धशिक्षा नावाच्या प्रकरणग्रंथाच्या प्रारंभीच्या मंगल पद्यात याच उत्तरमीमांसा नामक आकरग्रंथाचे सारे सार याप्रमाणे आले आहे. -भावार्थ]  
असे सांगून ते म्हणतात—

- - - अथातो ब्रह्मजिज्ञासा इत्यधिकरणमर्थादुक्तम् । - - -

- - - जन्माद्यधिकरणं गतार्थम् । - - -

- - - शास्त्रयोनित्वाधिकरणं दर्शितम् । - - -

- - - समन्वयाधिकरणमर्थादभाणि । - - -

- - - प्रथमपाद उपलक्षणाज् ज्ञापितः । - - -

- - - द्वितीय पादो दर्शितः । - - -

- - - तृतीयपादः उक्तः । - - -

- - - चतुर्थपादः उक्तः । - - -

- - - एवमन्येऽप्युह्या विस्तरभयादुपरम्यते । - - -

वृद्धशिक्षा पृ. १४<sup>११</sup>

निवडक सूत्रांचा ते उल्लेख करीत असले तरी सारे शारीरभाष्यच दृष्टीपुढे ठेवून यातील पदरचना झाली असे स्वामींना म्हणायचे आहे व अभ्यासकांनी देखील ती भूमिका जाणून घ्यावी अशी स्वामींची अपेक्षा आहे.

पुढे वृद्ध शिक्षेच्या-

यदासन्नासन्नाभवदपि गुणाव्याकृतमुखम् [वृद्ध शिक्षा. श्लोक ४७५]

या श्लोकापासून तर

श्रुतिशिरोभिरिति प्रतिपादितः [वृद्ध शिक्षा ५९]

या श्लोकापर्यंत, सर्व उपनिषदातून श्रीदत्ताचे प्रतिपादन आहे, असे स्वामीमहाराज म्हणतात. याचा अर्थ उपनिषद भाष्याचीहि स्वामींना आठवण करून घ्यावीशी वाटते असा होतो. याप्रमाणे, प्रस्थानभाष्याचीच सारी सामग्री स्वामींना आपल्या अंगीकृत विषयासाठी जवळ करावीशी वाटते असे दिसते. अनेक प्रमाणग्रंथांपैकी एक प्रमाणग्रंथ एवढ्याच मर्यादित भूमिकेतून स्वामीमहाराज आचार्य-भाष्याकडे पाहू इच्छत नाहीत हे आतापर्यंतच्या अवतरणांवरून अभ्यासकांच्या सहज लक्षात येईल.

परमकारुणिक आचार्यमाऊलीने एवढ्या कळवळ्याने सांगूनही त्यांच्या ज्ञानाकडे लोक वळत नाहीत. [तं बोधं नाद्रियन्ते — द्विसाहस्री प्रस्तावना] यासाठी त्याला 'खण्डलड्डुकाची' जोड देऊन तोच बोध स्वामींना द्यायचा आहे. आचार्यभाष्याचेच भक्तीने उपबृंहण करण्याची स्वामींची भूमिका असल्याने स्वाभाविकच आचार्यभाष्य पुढे घेतल्यावाचून स्वामींचे पाऊल पुढे पडत नाही. कधी त्यांची अवतरणे ते घेतिल, त्यांचे शब्द वापरतील तर कधी समग्र भाष्यच ते पुढे ठेवतील. अशी कोणती अवतरणे व शब्द स्वामींच्या टीकाग्रंथात आले आहेत हे सुद्धा स्वतंत्रपणे दाखविले जाऊ शकते. पण तो या लेखाचा विषय नव्हे.

स्वामींच्या जीवनावर पडलेली आचार्यांच्या जीवनाची छाया ही केवळ यादृच्छिक घटना नव्हे किंवा तुटकपणे पाहून तिचा अन्वयार्थ लागणार नाही. हेच या लेखात स्थूलमानाने दाखवावयाचे होते. त्यावरून आणखी खोलात जाण्याची जर श्रीकृपेने काहींना प्रेरणा झाली तर आचार्यांचे भाष्यग्रंथ व स्वामींचे टीकाग्रंथ यांच्यातील वैचारिक बिंब-प्रतिबिंब भाव ते पाहू शकतील असा विश्वास वाटतो.

\* \* \*

१. पंढरपूर - पौ. शु. ४ शके १८३१, १५ जानेवारी १९३०

बंडू शागीर्द यांस

नरसोबाची वाडी जी लोकमान्या

कृष्णातीरा शोभवी जी सुधन्या ।

अन्या तैसी देखिली म्या न साची ।

श्रीदत्ताची राजधानी सुखाची ।

२. गुरु शिष्य परंपरा

१ ईश २ विष्णु ३ ब्रह्मदेव ४ वसिष्ठ ५ शक्ति ६ पराशर ७ व्यास ८ शुक्र ९ गौडपाद १० गोविन्द ११

श्रीशंकराचार्य १२ विश्वरूप १३ बोधज्ञान १४ सिंहगिरी १५ ईश्वर १६ नृसिंह १७ विद्यातीर्थ १८ शिवतीर्थ

१९ विद्यारण्य २० मलयानंद २१ देवतीर्थ २२ सरस्वती यादवेन्द्र २३ कृष्णसरस्वती

३. द्वितीय दत्तावतार श्रीनरसिंहसरस्वती

ले. श्री. अप्रबुद्ध, पृ. १०७

४. (अ) भेलसा मार्ग. शु. ९, श. १८२७, ५ डिसेंबर १९०५

श्रीमत्परमहंस नरसिंहसरस्वती - नरसोबावाडी यास नारायण ..... वाडीवर पुनः न यावे असेही स्वतःचे म्हणणे मुळीच नाही. काशी वगैरे तीर्थयात्रा करावी हाही विचार नाही. जे प्रभूच्या इच्छेने घडेल ते घडो.

(ब) मंथन काळेश्वर - - - - - वै. शु. ४, श. १८३१, २३ एप्रिल १९०९

उत्तरदिशेस जाणेची कार्तिकापासून आजपर्यंत हयगयच ठेवली. पण काळेश्वरी जोरानेच सांगणे झाले की 'चल' म्हणून उत्तर दिशा धरावी लागली.

५.

ननु त्वं दत्तात्रेय भक्तोऽपि सन् कथं मां स्तौषीत्यत आह -

रसज्ञा मे दत्ता मुनिनमित दत्तात्रिजपदे

मुदे तस्यापीयं प्रभवति न किं साधुलहरी ।

हरीशात्मा कृष्णा यत इयमभूद्दत्तदयिता

नमः श्रीकृष्णे ते जय शमिततृष्णे गुरुमते ॥५॥

-कृष्णालहरी

६. (१) (अ) प्रस्तुत ग्रंथासंबंधी एका पत्रात स्वामिमहाराज म्हणतात

मुक्त्याला श्रीदत्त भाद्रपद शु. १३. श. १८३०, ८ सप्टेंबर १९०८

श्री. प. नृसिंहसरस्वती स्वामी नृसिंहवाडी यास

नारायण - - - - श्रीकृष्णातीरी निजामशाहीत कोटिलिंग नावाचे क्षेत्री १० दिवस राहणे झाले. तेव्हा तुम्हाला प्रणव व मात्रा लक्ष्यार्थ वगैरे बरोबर विवेचन सांगण्यास मिळाले नाही. असे मनात येऊन वृद्धशिक्षानामक प्रकरण व पूर्वी कुमार शिक्षा केली त्याप्रमाणे युवाशिक्षा ही असावी म्हणून १०० श्लोक श्रीगुरुकृपेने रचली. गहनार्थ जाणून साक्षात् व्याख्यान सांगितल्याप्रमाणे वर सविस्तर व्याख्या सुरू आहे.

आता ७० श्लोक पावेतो व्याख्या पूर्ण झाली. जशी नामस्मरणाकरिता स्मरणी तशी उपनिषत्सूत्रस्मरणार्थ ही स्मरणी जाणावी”

७. २ [ उत्तरमीमांसा नावाने प्रसिद्ध असणारे हेच शास्त्र सर्व शास्त्रात शीर्षस्थानी असून इतर सर्व शास्त्रे याचीच अंगभूत आहेत. मुमुक्षूंनी भगवत्पूज्यपाद श्रीशंकराचार्यांच्या भाष्याला अनुसरून याचाच अंगीकार करावा.]

८.

[१] अत्र काण्डास्त्रयोध्यायाश्चतुष्ष्टिस्तथाष्टकाः ।

अष्टौ सार्धत्रिसाहस्रश्लोका उक्कारसंमिताः ।

सद्वादशसहस्रास्पृक्षा ११२००० क्षरात्मकं त्विदम् ।

श्रीदत्तपुराण पृ. ६४७

[२] संहितेयं द्विसाहस्री

द्विसाहस्री प्रस्तावना पृ. ८

[३] वृद्धशिक्षा - श्लोक संख्या ७०

९.

१ द्वि. टी. पृ. - १२, २३, २४, २६, २९, ३५, ४३, ४७, ७०, ८१, ८२, ८४, ८५, ८८, ८९, ९१, ९२, ९४, ९५, ९६, ९८, १६६, १६७, २०५, २२१, २५९, २९३, २९४, ३१५, ३२१, ३५३, ३८३, ४०१

१०.

दत्त पुराण - ५२, ५७, ६०, ८०, ९३, ११०, १२८, १८०, २६७, २८०, ३३३, ३३९, ४०६, ४९७, ५२३, ५३३, ५५०, ५५१, ६१५,

११.

[याच मंगलपद्यात, ब्रह्मसूत्राचे पहिले, दुसरे, तिसरे व चौथे अधिकरण [चतुःसूत्री] पहिले, दुसरे, तिसरे, व चौथा पाद [प्रथमाध्याय] सांगून झाले असे समजावे. या प्रमाणे अन्यपाद देखील गतार्थ आहेत असे तर्कबुद्धीने जाणून घ्यावे. विस्ताराच्या भीतीने आम्ही थांबत आहोत.]

## मराठी 'वंड' : एक टिपण

— ग. बा. पळसुले

हा वंड शब्द उत्तरखंड<sup>१</sup> म्हणून मराठी भावंड<sup>२</sup> या शब्दात प्रामुख्याने आढळतो. तसाच तो नातवंड व पतवंड या तशाच प्रकारच्या नातेसंबंध दाखविणाऱ्या शब्दांत आढळतो. या शब्दांची व्युत्पत्ति कृ.पां. कुलकर्णी यांच्या व्युत्पत्तिकोशात, तसेच इतरत्रही, आढळत नाही. ती सुचविण्याचा हा एक प्रयत्न.

भावंड शब्दाचा अर्थ 'आई व वडील समान असणारा असा भाऊ व बहिणींचा समुदाय' किंवा अशा भावाबहिणींचे परस्पर नाते (भाऊ-भाऊ, भाऊ-बहीण; नुसत्या बहिणीबहिणी सुद्धा). हा अर्थ लक्षात घेता मला असे वाटते की या ठिकाणी भा-वंड असा घटक विभाग करता येईल. उत्तरपद वंड याचा अर्थ समुदाय, समूह असा घ्यावा. पूर्वपद भा हे भाऊ याचा अंत्य वर्ण जो ऊ त्याचा लोप होऊन राहिलेले रूप मानता येईल.

या व्युत्पत्तीत पुढील गोष्टी गृहीत आहेत - (१) वंड = समुदाय. (२) भाऊ चा भा असा विशिष्ट संधि. (३) भाऊ ने बहिणींचाही बोध. या तीन गोष्टी सिद्ध करायला हव्या. यांपैकी (२) व (३) यांचा खुलासा थोडक्यात होण्यासारखा असल्यामुळे तो अगोदर सांगतो.

भाऊमध्ये शेवटी स्वर आहे ऊ, म्हणजे ओष्ठ्य. वंड मधील आधीचे व्यंजन व, म्हणजे ओष्ठ्यच. विसदृशीकरणाने मागील ऊ जाणे शक्य आहे. संस्कृतात अशी उदाहरणे आहेत. उदा, उर्वशी (उरु + वशी), उर्वरुक (उरु + वारुक), परश्वध (परशु + वध; येथे वध = शस्त्र). क्रियापदातही : कुरु + वस् = कुर्वः, कृणु + वस् = कृण्वः (विकल्पाने कृणुवः असे सुद्धा).

भाऊ (→ भा) ने बहिणींचाही बोध एकशेषाने होऊ शकेल. संस्कृतमध्ये असा एकशेष भ्रातृ + स्वस् यांचा होतो (पाणिनि १.२.६८).

आता राहिलेला प्रश्न म्हणजे वंड हा शब्द समुदायवाचक कसा? वर उल्लेखिलेल्या विशिष्ट योनिसंबंध वाचक शब्दातच हा वंड शब्द सापडतो, इतरत्र नाही. त्यामुळे याला मराठीतून पुरावा देणे अवघड आहे. पण ऐतिहासिक दृष्ट्या प्राकृत प्रवृत्तींचा विचार करतां तसा पुरावा, अगदी बिनतोड नाही तरी पुष्कळसा मान्य होण्यासारखा, देता येईल.

ग. बा. पळसुले: ५७

मी वंड शब्द संस्कृत वृन्द पासून काढतो. (म्हणजे आपणास भावंडचा संस्कृत पूर्वज मानायचाच असला तर भ्रातृवृन्द<sup>३</sup> असा मानता येईल.)

संस्कृत ऋ ची प्राकृतात (आणि म्हणून पुढे मराठी वगैरे भाषांतही) जी रूपे होतात त्यात अ हे एक आहे (सं. तृण : म. तण). तसेच र व ऋ यांच्या प्रभावाने न चा ण संस्कृतात होतो; प्राकृतात तशा प्रभावाशिवायही ण किंवा इतर मूर्धन्य होतो. त्यामुळे ध्वनिविचारदृष्ट्या वृन्द याचे वंड असे उत्तरकाली रूपांतर होणे शक्य आहे. वृन्द चा समुदाय हा अर्थ प्रसिद्धच आहे.

येथे कदाचित् एक शंका येण्याचा संभव आहे की वृन्द हा संस्कृत शब्द समूहवाचक आहे हे ठीक, व त्याचा वंड असा अपभ्रंशही संभाव्य आहे. पण संस्कृतात तर वृन्द शब्द पशुपक्षी वगैरे यांनाच लावण्यात येतो. प्रयोग पाहिला तर वानर, ऋक्ष, अश्व, गज, बिडाल, शृगाल, हंस, अलि, नाग, गो या सारख्या शब्दाना, समस्त किंवा असमस्त रूपाने, वृन्द शब्द लावण्यात येतो (BR ६. १३३३). मग तो या भाऊ सारखा मानवी संदर्भात कसा काय वापरला जाणे शक्य आहे? याला उत्तर असे आहे की वृन्द शब्दाचा हा प्रयोग प्राच्यनि पशुपक्षांच्या संदर्भात होत असला तरी तसा तो तेथे नियत नाही. मानवांच्या संदर्भातही तेथे तो वापरला आहे. उदाहरणार्थ, मेघदूतांत 'प्रोषितानाम्' (म्ह. प्रवासी, वाटसरू) यांच्या संदर्भात 'वृन्दानि' असा प्रयोग आढळतो. याशिवाय 'वादिवृन्द' आणि 'ब्रह्मवृन्द' हे प्रसिद्धच आहेत.

मी वर वंड शब्दाचा संबंध थेट संस्कृत वृन्द शब्दाशी जोडला असला तरी मधली एक पायरीही क्वचित् दिसून येते. ती म्हणजे वंद. येथे ऋ चा अ झाला आहे पण पुढील दंत्य व्यंजनांना मूर्धन्यीभाव मात्र प्राप्त झालेला नाही. [उदाहरणार्थ, गंडदवंद (← सं. गजेन्द्रवृन्द) हा कुवलयमाला, पउमचरियम् वगैरे ग्रंथांत सापडणारा शब्द.]

नातवंड व पतवंड हे दुसरे अशाच प्रकारचा नात्याचा संबंध सांगणारे शब्द आहेत. (हे शब्द केव्हा प्रथम प्रचारात आले हे कोशावरून कळत नाही.) येथेही नातू + वंड व पणतू + वंड अशा स्थितीत ऊलोप झाला आहे. (लिहिताना नातवंड वगैरे शब्दामध्ये त पूर्ण लिहिला तरी त्याचा उच्चार नात्वंड असा व्यंजनात्मकच असतो हे प्रसिद्धच आहे.) शिवाय पतवंडमध्ये ण हे संबंध अक्षरही लुप्त झाले आहे.

वरील नातेवाचक शब्दाशिवाय वंड शब्द मराठीमध्ये इतरत्र आढळत नाही. पण याला एक अपवाद आहे असे दिसते. तेथे वंड शब्दाचा केवळ समूह, तांडा एवढाच अर्थ आहे. नातेवाचकत्वाने तो मर्यादित झालेला नाही. तो म्हणजे आपल्याकडील एक आडनाव गोवंडे. येथील मूळ शब्द गोवंड (सं. गोवृन्द) म्हणजे गाईचा तांडा, समुदाय. 'गाईची खिल्लारे पाळणारे, संभाळणारे' अशा अर्थी गोवंडे हे नाव प्रथम रूढ झाले असावे. आडनाव असल्यामुळे अनेकवचन (जसे साना-साने, नेना-नेने). गाईवरून आलेली गायकैवारी, गायकवाड (वेगळ्या प्रकाराने गायतोडे) अशी इतर नावे मराठीत आहेतच.

मराठीत दुसरा एक वंड शब्द आहे. तो ही असाच एक केवळ उत्तरपद म्हणून येणारा बद्ध शब्द आहे. तो तर एके ठिकाणीच दिसतो, तो म्हणजे काळवंडणे (सं. \* कालवर्ण). येथील वंडचे गोत्र संस्कृत वर्ण (म्ह. रंग) हे आहे. तसेच राजस्थानीत भाईवंट असा एक शब्द आहे. तो निवळ ध्वनिदृष्ट्या आपल्या भावंडशी जवळचा वाटतो. पण तेथील वंड म्हणजे वाटणी. भाईवंड म्हणजे भावाभावात होणारी पैतृक संपत्तीची वाटणी. त्यामुळे त्या वंडचा आपल्या वंडशी काही एक संबंध नाही.

वंट असा ध्वनिदृष्ट्या वंडला जवळ असणारा दुसरा एक उत्तरपदरूपाने बद्ध शब्द मराठीत आहे. उदाहरणार्थ वाळवंट. येथील वंट हा संस्कृतच्या वन्त् या स्वामित्ववाचक प्रत्ययापासून झाला आहे. वाळवंट ( सं.\*वालु-वन्त् ) म्हणजे वाळुकामय प्रदेश. (वाळवंट शब्दातही मूळ उ चा असाच पुढे वकार असताना लोप झाला आहे.) दुसरा एक वंट शब्द प्राकृतात आहे. त्याचा अर्थ 'देठ'. तो वृन्त् या संस्कृत शब्दाचा अपभ्रंश असून त्याचाही आपल्या वंडशी संबंध नाही.

उपलब्ध सामग्रीचा स्थूलदृष्ट्या विचार करता समुदायवाचक (आणि विशेषतः नातेसंबंधाच्या संदर्भात) असा वंड शब्द इतर भाषांत दिसत नाही. त्यामुळे प्राकृतातून आधुनिक भाषा विकसित होत असताना जुन्या मराठीतच असा प्रयोग होऊ लागला असे दिसते. पण इतर भाषांचाही या बाबतीत बारकाईने शोध घ्यायला हवा.\*

\* \* \*

१ वंड हा शब्द स्वतंत्रपणे, किंवा समासाच्या आरंभी दिसत नाही. तो नेहमी उत्तरपद म्हणूनच दिसतो.

२ याचा प्रथम प्रयोग ज्ञानेश्वरीत (८.२६८; १३.६९१)

३ शि. न. भावे. (श्री ज्ञानेश्वरी शब्दार्थकोश पृ. ३०९) भ्रातृगंड असे मूळ कल्पितात, ते बरोबर वाटत नाही.

\* या लेखातील काही प्राकृत विषयातील माहिती उपलब्ध करून दिल्याबद्दल भांडारकर प्राच्य विद्या संशोधन मंदिरातील प्राकृत कोश विभागातील सौ. राजश्री मोहाडीकर वर्गैरंचा मी आभारी आहे.

# श्रीकृष्णब्रह्मतन्त्रपरकालयतीन्द्राः (१८८६ - १९१५)

## स्वल्पपरिचयः

— प्र. ग. लाले

एते विद्वद्वतंसाः कर्णाटकप्रदेशे चित्रदुर्गजिलान्तर्गतहोसदुर्गग्रामे धनगिरि उप्पलाचार्यवंशे 'सारप्रकाशिका' रचयितृणां ताताचार्याणां द्वितीयपुत्रत्वेन जनिमलभन्त । श्रीकृष्णाम्नाचार्यवर्याः स्वमातामहगृहे, उत्तरपिनाकिनीतीरे आमिदालनाम्नि ग्रामे, १७६२ विकारिनामसंवत्सरे ज्येष्ठमासे कृष्णपक्षे पञ्चम्यां मन्दवासरे ।

एत आचार्या भारतदेशे चतुर्दिक्षु दिग्विजययात्रां कृतवतां ताटिमरिग्रामवासिनां श्रीनिवास ब्रह्मतन्त्रपरकालयतीन्द्राणामनुग्रहेणावातरन्निति तेषामेव नाम प्रस्तुताचार्या धृतवन्तः । ते आचार्याः श्रीकृष्णाम्नाचार्यान् पञ्चसंस्कारसंस्कृतान् विधाय हयग्रीवमन्त्रोपदेशमकार्षुः । अप्रतिमंप्रतिभासम्पन्ना एते षोडशे संवत्सरे एव 'परकालगुरुविजयचम्पू'ग्रन्थं विरचय्य गुरुभ्यः समर्पितवन्तः । गुर्वाज्ञां स्वीकृत्य आनेगोन्दिंसंस्थानाधीशानां तिरुमलरायाणां निमंत्रणं स्वीकृत्य तेषामास्थान-विद्वत्पदवीमलमकार्षुः । तत्र तद्राज्ञांकुलदैवतमधिकृत्य 'रङ्गनाथविलासचम्पू-' नामकं ग्रन्थं विलिख्य तेष्यो समर्पणरूपेण न्यवेदयन् । एवं गदवालसंस्थाने, वनपतिंसंस्थाने च (या अधुना आन्ध्रप्रदेशस्य महबूब नगरमण्डले ग्रामे स्तः ।) बहुविधं सत्कारं प्राप्य नैकाञ्छिष्यान् अपाठयन् ।

एकदा कोप्लमठे निवसद्भ्यः श्रीरङ्गनाथपरकालयतीन्द्रेभ्यःस्वरचितं ग्रन्थमेकं समर्पयन् । तदा रङ्गनाथस्वामिनामाज्ञया मैसूरमहाराजैः श्रीचामराजेन्द्र - ओडैयार-महोदेयैस्ते वनपतिंतः सादरं समाहूय पीठाचार्यपदे च प्रतिष्ठापिताः । ( ख्रिस्त शके १५४४ तमे) पार्थिवनामसंवत्सरे भाद्रपदकृष्णदशम्यां ते संन्यासं स्वीकृत्य श्रीकृष्णब्रह्मतन्त्रपरकालस्वामीति व्यपदेशेन आचार्यपीठमलञ्चक्रुः ।

एकदा मठमागतानां मैसूरमहाराजानां पुरो मठस्य दैन्यं प्रकटयन्त इमं श्लोकं पेटुः —

कम्बलार्णे तृणार्णे वसनार्णे च दृश्यते ।

वृद्धिरेव प्रभा नित्यं न लोकेऽत्र गुणः क्वचित् ।

१९१४ संवत्सरस्य सप्टेम्बरमासे तेषां शरीरमस्वस्थं सञ्जातम् । तदा 'पुराणम् नरसिंहाचार्य' नामधेयान् विदुषः पीठाधिपत्यं मैसूरमहाराजद्वारा अदापयन् ।

कञ्चित्कालमस्वास्थ्येनैव यापयित्वा नवम्बरमासस्याष्टमे दिनाङ्क एते यतीन्द्राः  
स्वाचार्यपादसान्निध्यमापुः —

एतैर्यतीन्द्रैः षट्षष्टिप्रबन्धा लिखिता इति सर्वजनसाधारणोऽयं विषयः ।  
केचन ग्रन्थाः अत्र नामोल्लेखेनैव संगृह्यन्ते ।

- १ उत्तरपरकालगुरुविजयचम्पूः ।
- २ नरसिंहचम्पूः ।
- ३ रङ्गराजचम्पूः ।
- ४ केशवोत्सवचम्पूः ।
- ५ श्रीरामवेदपादनुतिः ।
- ६ श्रीवाससुप्रभातम् ।
- ७ आचार्यवर्यगद्यम् ।
- ८ गीतामञ्जरी ।
- ९ शिष्टसिद्धान्तपद्धतिः ।
- १० कावेरीलहरीस्तुतिः ।
- ११ अलङ्कारमणिहारः ।

भारते नैके दार्शनिकाः स्वप्रतिभां प्रदर्श्य काव्यचातुरीमपि प्रदर्शयामासुः ।  
प्रतिभाव्युत्पत्तियुतेनाभ्यासेन तेषां रचनापाण्डित्यं सर्वशास्त्रनिपुणत्वं  
शास्त्रविषयगुम्फनचणत्वं बहुत्र स्फुटीभवति । एतेषु पण्डितेष्वग्रगण्याः श्रीकृष्णब्रह्मतन्त्रपर  
कालयतीन्द्राः । तेषामलङ्कारमणिहारनामको ग्रन्थोऽलङ्कारशास्त्रे स्ववैशिष्ट्येन  
विलसिततराम् । यद्यपि तस्यान्तर्भावो यशोभूषणग्रन्थेषु क्रियेत, एतैमुनीन्द्रैर्न कोपि नृपो  
लक्ष्यत्वेन वर्णितो यथा प्रतापरुद्रिये एकावल्याम् तैः श्रीवेङ्कटेश्वर मेव लक्ष्यत्वेन स्वीकृत्य  
विविधालङ्काराणां लक्षणलक्ष्यप्रक्रियारूपेण तस्य स्वामिन एव माहात्म्यं निरूपितम् ।  
अलङ्कारनिरूपणे यतीन्द्रैर्विविधशास्त्राणां ज्ञानं सम्यक् प्रदर्शितम्, विशेषतो  
व्याकरणशास्त्रस्य । बहुलानि निदर्शनानि दत्त्वा व्याकरणस्य सूक्ष्मविशेषानपि  
भगवद्गुणवर्णने कुशलतया संयोजयन्ति यतीन्द्राः । अस्मिँल्लघुनिबन्धे तैः रचितान् काँश्चन  
श्लोकान् व्याकरणविशेषप्रदर्शनपूर्वकं परामृशामः ।

एतेषां व्याकरणशास्त्रेवैदुष्यं प्रमाणालङ्कारविवेचनसमये स्पष्टीभवति । तथाहि-  
विजितस्य पारिजाताहरणराग्रे त्वया हरे मघवा ।

बहुलं तान्तोऽद्यापि च मघवा बहुलमिति सूत्रमिह मानम् ॥

कविर्वदति - हे हरे, मघवा इन्द्रः पारिजातापहरणसमये सञ्जाते युद्धे त्वया निर्जितः ।  
अद्यापि स अतिवेलं तान्तो ग्लानः । मघवतोऽद्यापि तान्तत्वे 'मघवा बहुलम्' इति सूत्रं  
प्रमाणम् ।

अत्र प्रतिपाद्यार्थस्थापनार्थं शब्दार्थतादात्म्यमूलकश्लेषोपष्टम्भेन सूत्रस्य प्रामाण्यं प्रदर्शितमस्ति । उक्तसूत्रेण विहितस्य बहुलतृजन्तत्वस्य प्रामाण्यस्थापने कवेष्वमत्कार - प्रतिपादकव्याकरणवैदुष्यं गमयति ।

अन्योऽपि रमणीयश्लोकः -

ननु विश्वमेकनीडं यत्र स पुरुषोत्तमात् किमन्यत् स्यात् ।

विश्वम्भरे मुमागममाह ऋषिः शब्दवित् स्फुटं सक्तम् ॥

अस्यार्थः - विश्वमिदं सर्वं जगत् यत्र ननु यत्रैव पुरुषे । ननुरवधारणे । एकनीडमभिन्नस्थानकम् । सः पुरुषोत्तमात् पुरुषशब्दाभिधेयबद्धमुक्तावस्थप्रत्यगात्मविलक्षणात् नारायणात् अन्यः किम् ? इतरः स्यात् किम् ? किमित्यधिक्षेपे । अमुं बुद्धिस्थमागमः 'यत्र विश्वमित्याद्युदाहृतश्रुत्यनुसारं विश्वम्भरे नारायणे स्वस्मिन् सक्तः तत्परः शब्दवित् । शब्दशब्दोऽत्र वेदपरः । वेदविदित्यर्थः । वेदान्तविद् वेदविदेव चाहमिति स्मृतेः । स ऋषिर्वासुदेवतयावतीर्णो बदरिकाश्रमात्तापसो नारायण इत्यर्थः, पुरुषोत्तमनारायण-सन्दर्भोऽर्थान्तरमपि सूचयति -

शब्दविद् व्याकरणवेत्ता पाणिनिर्विश्वम्भरे विश्वम्भरशब्दे मुमित्याकारकमागमं सक्तं सम्बद्धं स्फुटमाहसंज्ञायां भृत् नृनि इत्यादिना विश्व शब्दोपपादकात् भृजः खचि, अरुर्द्विषदजन्तस्य मुम् इति मुमागमं व्यधत्तेति । 'यत्रविश्वम् - -' इत्यादिश्रुतिप्रतिपादितायाः सकलजगदाधारतायाः पुरुषोत्तमैकनिष्ठत्वनिर्धारणे स्वाभिमतो 'यो लोकत्रयमाविश्य - -' उदाहृतव्याकरणस्मृतिश्च प्रमाणतयोपदर्शिते, इति पूर्वोदाहरणेभ्यो विशेषः ।

एतं श्लोकं परिशीलयन्तु -

येषां त्वयानुबन्धस्तेषां भगवत् कथं स्वसारूप्यं स्यात् ।

यदिह वदन्ति पदज्ञा न ह्यनुबन्धेन कृतमसारूप्यम् ॥

हे भगवन्, येषां जनानां त्वया सह अनुबन्धः सम्बन्धो भवति - भागवतत्वं भवतीत्यर्थः । यद्वा, निरवशेषाविद्यानिवृत्तिपूर्वकं परमेव्योम्नि संश्लेषो भवति, इत्यर्थः । तेऽं जनानामसाद्रूप्यं त्वत्स्वरूपता कथं नु स्यात् ? शेषत्वेन त्वया परिगृहीतानां त्वामेव ध्यायतां त्वत्सारूप्यं चतुर्भुजत्वादिकं स्यादेव । 'निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति' इति श्रुतिरत्रानुसन्धेया । यत्, यस्मात् कारणात् पदज्ञा व्याकरणविदोऽनुबन्धेन ऋहलोर्ण्यत् (III. 1.124) इत्यादौ । कृतेन इत्संज्ञार्थकणकाराद्यनुबन्धेन कृतमसारूप्यं पोरुपधात् (III 1.98) इत्यादिविहितस्य यतः असरूपत्वं न भवतीति वदन्ति । 'नानुबन्धकृतमसारूप्यमिति परिभाषयेति भावः । तथा च शायं लभ्यमित्यादौ शपिलभ्यादेः' 'पोरुपधात्' इत्यनेन विहितो यत्प्रत्यय 'ऋहलोर्ण्यत्' इति विहितस्य ण्यतो बाधक एव भवति । न तु 'वासरूपोऽस्त्रियाम् (III 1.94) इत्यनेन असारूप्यनिबन्धन- वैकल्पिकबाधकत्वं प्राप्नोतीति वाच्यम् । अत्र श्रुतिस्मृतिप्रमाणसद्भावेऽपि चमत्कारातिशयाय नानुबन्धकृतप्रसारूप्यमिति शाब्दिकपरिभाषायाः श्लेषेणार्थान्तरं परिकल्प्य प्रमाणीकरणमिति संयमीन्द्राणां विवरणम् ॥

यद्यप्यनुबन्धशब्दे विद्यमानं श्लेषं स्वीकृत्य नानुबन्धकृतमसारुप्यमिति परिभाषायां भागवतानां भगवता असारुप्यं न भवतीति अर्थस्य प्रतिपादनं चक्रुरिति गम्यते, तथापि यद्येतेषां व्याकरणशास्त्रवैदुष्यं नाभविष्यत्, तदा परिभाषामात्रं स्वीकृत्य तन्मात्रस्यैव विवरणेन ते समतुष्यन्। स्वाभिमतसिद्धिस्तु तावन्मात्रेणापि भवति। परन्तु संयमीन्द्राः किमकुर्वन्। असारुप्यमनुबन्धकृतमित्यनयोरर्थं सोदाहरणं ण्यत्, यत् इति प्रदाय तद्विधायकसूत्रे परिभाषाभावे कथं बाधकरुपं न भवेदित्यस्य संशयस्य वासरुपोऽस्त्रियामिति वैकल्पिकबाधकत्वविधायकसूत्रं चोपन्यस्य स्वाभिमतस्यार्थस्य व्याकरणमजानतामपि स्पष्टतया अवगतिर्भवेदिति सुस्पष्टं विवरणं न दधुः। अत्र तदुदाहरणे च शय्यं लभ्यमिति प्रदर्शयामासुः। एतद्विभेचेन यतीन्द्राणां समग्रतया वैदुष्यं विद्यत इति निश्चप्रचम्।

विविधालङ्कारनिरुपणे संयमीन्द्रैर्व्याकरणांशानन्तर्भाव्यम् आल्हादकरत्वमापाद्यत्। पश्यन्तु समासोक्तिविवरणम्

शुभविभवसम्प्रसारणमाकलयन् पूर्वरूपमपि भगवन्।

रचयसि मघोनि गुणमपि शुभेऽत्र दृढपाणिनिहितशास्त्रम् ॥

अस्यार्थः- हे भगवन् दृढं पाणौ निहितं शास्त्रम् सुदर्शनादिशास्त्रसमुदायो यस्य सः, तथोक्तः। त्वं मघोनि इन्द्रे शुभविभवसंप्रसारणं, प्रसारणं शुभस्य मङ्गलस्य विभवस्य त्रैलोक्यसाम्राज्यस्य सम्प्रसारणं सम्प्रदानमिति यावत्। आकलयन् सन् अत एव पूर्वरूपं दुर्वासःशापात्पूर्वमवस्थितं रूपं च। आकलयन्निति सम्बध्यते। प्रवर्तयतीति बोध्यम्। अत एव शुभे शोभना भा दीप्तिर्यस्य तस्मिन्यथोक्ते उज्ज्वलतेजसि इत्यर्थः। अत्र अस्मिन्निन्द्रे गुणमपि नयविनयसमृद्ध्यादिसुगुणमपि रचयसि। परिपूर्णज्ञानशक्तिबलैरखर्ववीर्यतेजसस्त वानुग्रहादेव इन्द्रस्य ईदृशसमृद्ध्यादिलाभ इति भावः। अनेनैवाभिप्रायेण भगवन्निति सम्बोधनम्।

पक्षे - इदं स्वभ्यस्तं पाणिनये हितं यच्छास्त्रं व्याकरणं यस्य स तथोक्तस्त्वम्। 'शुभविभवसम्प्रसारणमित्यत्र शुभविभेतिच्छेदः। शुभा विभा यस्य सः, तथोक्तः। हे शुभविभ शुभे सुष्ठुभे 'यचि भम् (I.4.18) इत्युक्ताजादिविभक्तिपरकत्वलक्षणां भसंज्ञां प्राप्ते मघोनि मघवशब्दे। वसम्प्रसारणं तस्य)य वकारस्य संप्रसारणम्।

'इग्यणः संप्रसारणम् (I.1.45) इत्युक्तलक्षणो 'यण्' स्थानिकमिवाकारार्थम्। 'श्वयुवमघोनामतद्धिते' (VI.4.133) इति भसंज्ञकमघवशब्दस्यवकारस्य संप्रसारणविधानादिति भावः। पूर्वं रूपमपि 'सम्प्रसारणाच्च' इति सम्प्रसारणादचि परे पूर्वरूपमेकादेशं चाकलयन्। मघवशब्दे गुणमपि 'आदृगुणः' (VI.1.87) इत्यनेन गुणसंज्ञकमेकादेशं च रचयसि। तथा च मघवशब्दे भसंज्ञायां वकारस्य सम्प्रसारणं पूर्वरूपं गुणं च विधाय 'मघोनि' इत्यादिरुपं निष्पादयसीति निर्गलितोऽर्थः। अत्र प्रस्तुते महेन्द्रवैभवादिप्रदातृभगवद्वृत्तान्ते अप्रस्तुतवैयाकरणवृत्तान्तोऽभेदेन स्थितः। अत एव समासोक्तिरलङ्कारः। व्याकरणशास्त्रमपि सहृदयानामाह्लादकारकं भवतीति प्रदर्शनाय

व्याकरणशास्त्रस्य तत्रापि तत्प्रक्रियायाः समासोक्त्यलङ्कारस्य लक्ष्यतया प्रादर्शयन् यतीन्द्राः । न केवलं वैयाकरणानामपि तु तत्सर्वेषामपि हितकारि प्रियकारि, इति बोधनायैव अस्याःप्रक्रियायाः लक्ष्यतापादानं संयमीन्द्राणाम् । अत्र उभयशास्त्रयोः प्रस्तुताप्रस्तुतांशयोर्निर्देशनं समासोक्तिद्वारा साधितम् । काचन कथाऽप्यत्र संन्दृब्धा । सा पाणिनिविहितशास्त्रसम्प्रसारणपूर्वगुणेत्यादीनां पदानां च सावकाशा स्यात् । अत्र दुर्वाससः शापेनान्तर्धानतां गताया लक्ष्म्याः विष्णुपुराणान्तर्गतं कञ्चित् कथांशं स्वीकृत्य पाणिनिविहितगुणादिपदानि श्लेषमर्यादया प्रस्तुतकथामुपवर्ण्य, अप्रस्तुतस्य व्याकरणशास्त्रस्यापि समन्वयमकुर्वन् । अन्यदपि समासोक्त्युदाहरणं ह्यद्यं वर्तते ।

हन्त त्वद्गिर्युदकं जातु स्वपरैकबिन्दुसंसर्गात् ।

नाथोदेत्यादेशात् प्रथयति साधुं समस्तमात्मानाम् ॥

एवं वेदान्ते, व्याकरणे, अलङ्कारशास्त्रे चात्मन उन्मेषशालिनीं प्रतिभाप्रभां दशदिक्षु प्रथयामासुरेते यतीन्द्राः ।

\* \* \*

# Reconstruction of a *Pratīka-mantra* in its full form.

— T. N. Dharmadikari

The earth dug by a bore is utilised probably at two events in the śrauta rituals.

First, it is strewn on the ground chosen for the Vedī in the Ādhāna rite - i.e depositing of three fires. Secondly, it is mixed with the clay - of which the Mahāvīra pot in pravargya rite, is prepared.

Two formulas<sup>1</sup> addressed to the earth dug by bore appear to have been collected in the pravargya section of the Maitrāyaṇī Saṁhitā (IV.9.1), in the context of preparation of the Mahāvīra pot.

Out of the two formulas, the one, viz, इयत्यग्र आसीत् is a yajus formula and is collected in its full form. The second viz. अतो देवी, may be a ṛk, but is collected only in the *pratīka*-form.

Generally a mantra which once appeared in its full form in the text of yaj. Saṁhitā is later referred to by its *Pratīka*-form. It is however, very strange that the full form of this *Pratīka* mantra viz. अतो देवी, can not be traced in the entire text of the extant MaitS. This is not in general agreement with the concept of collecting the mantras in the *Pratīka*-form.

One naturally expects that these two mantras may have originally been collected in the Ādhāna-mantra section of the MaitS, where the event of strewing the earth dug by bore first appeared in the Śrauta rites. Secondly, the second mantra viz. अतो देवी may have been originally appeared in its full form in the section of Ādhāna, in the MaitS. The

Mānava<sup>2</sup> (I.5.2.11) and Vārāha<sup>3</sup> Śrauta sūtras (1.4.2.2) which follow the Maitrāyaṇī school, utilise these two mantras for addressing the earth dug by bore, in Ādhāna rite.

Following the Sūtras the Prayogakāra of Mānava, naturally utilises these two mantras in the Ādhāna rite for addressing the earth dug by bore. This Prayoga is still in Mss. form.

Fortunately Kāṭhaka<sup>4</sup> Saṁhitā has collected these two mantras in their full form, in the collateral section of Ādhāna rite. vide.KS(VII.12) Unfortunately KS has no Pravargya section.

It is essential to examine the sūtras of the Maitrāyaṇī school, for investigating into the full form of the Pratīka-mantra viz. अतो देवी.

In the Pravargya section of MŚS<sup>5</sup> (IV. 1.11) only the first of the two mantras-viz, इत्यग्र आसीत् is referred to for addressing the earth dug by bore. But according to the Paribhāṣā 'उत्तरस्यादिना पूर्वस्यावसानं विद्यात्' (ĀpŚS 24. 2.4), one may infer that even the second mantra, viz, अतो देवी was utilised by MŚS for this purpose. However, the Pravargya section of the MŚS does not shed any light on the full form of the Pratīka mantra, viz. अतो देवी.

VārāhaŚS has no Pravargya section. In its Ādhāna section, the VārāhaŚS I. 4.2.2. refers to this mantra in a little fuller form - i. e. अतो देवी प्रथमाना पृथग् यत् ।

In its Ādhāna section, the MŚS I, 5.2.11 quotes one full line of this mantra - viz. अतो देवी प्रथमाना पृथग्यत् देवैः न्युत्ता व्यसर्षे महित्वा. Thus one gets a more fuller text of this mantra than what is available in VārāhaŚS 1.4.2.2

The Ādhāna section of TBr. I.1.3 refers to the earth dug by bore (यत् कराहविहतं संभारो भवति ..etc) but in its mantra section, no mantra has been collected for Sambhāras including the earth, dug by bore.

In the Pravargya section of TĀ (VII. 2), there is only one mantra viz., इत्यग्र आसीः found recorded for addressing the earth dug by bore, vide its Brāhmaṇa (TĀ VIII.2 इत्यग्र

आसीरित्याह अस्यामेवाछंबट्कारं etc) which also refers only to one mantra for this rite.

Āpastamba, following TĀ in the Pravargya section 15.2.1 has therefore utilised only one mantra viz, इयत्यग्र आसीः for addressing the earth dug by bore.

Even in its Ādhāna section the ĀpŚS V.9.10 utilises only one mantra viz., इयत्यग्र आसीः for this rite.

However the ĀpŚS V.9.11 refers to addressing the sand pebbles to be strewn on the Vedī for Ādhāna and cites a mantra viz., अतो देवी प्रथमाना पृथग् यत् देवैर्न्युता व्यसर्पो महित्वा । अदृहथाः शर्कराभिः त्रिविष्ट्रप्यजयो लोकान् प्रदिशश्चतस्रः ।

We have seen that MŚS has utilised the first part of this mantra for addressing the earth dug by bore (MŚS I.5.2.11) The second part of this mantra as quoted by ĀpŚS has been utilised by MŚS (I.5.2.15) for addressing the sand pebbles in Ādhāna. As pointed before these two formulas viz, इयत्यग्र आसीः and अतो देवी appear in their full form in KS VII. 12 in the Ādhāna section.

It can be atleast tentatively surmised that like the KS the MaitS also may have originally collected, these two mantras in their full form; in the Ādhāna section. That is why the Pravargya section of MaitS refers only to the Pratīka form of the second mantra viz. अतो देवी.

Secondly, the Pratīka mantra in MaitS 4.9.1 viz. अतो देवी. may be reconstructed on the basis of KS, ĀpŚS and MŚS in its full form as follows :

अतो देवी प्रथमाना पृथग् यत् देवैः न्युप्ता व्यसर्पो महित्वा । अदृहथाः शर्कराभिः त्रिविष्ट्रप्यजयो लोकान् प्रदिशश्चतस्रः । with few variants here and there.

[Eng. tr. - This divine (earth) expanding separately, strewn by Gods, expanded by its greatness. It was made stable by sand pebbles of three corners. It won the world and four quarters]

It is possible to infer alternatively that in the absence of the full form of the mantra viz. अतो देवी in the MaitS; and its total absence in Taittirīya. School, Mānava, Vārāha and ĀpŚS may have adopted the full form of this mantra from KāthakS (VII.12) But then the problem as to why the

Pratīka only of this mantra is recorded in MaitS remains unexplained.

\* \* \*

१ इयत्यग्र आसीदतो देवी (MaitS IV. 9.1)

२ इयत्यग्र आसीत् । अतो देवी प्रथमाना पृथग् यदेवैर्युता व्यसर्पो महित्वा इति वराह विहिते न्युष्य ।

३ इयत्यग्र आसीदतो देवी प्रथमाना पृथग् यदिति वराहविहतम् ।

४ इयत्यग्र आसीरदो देवि प्रथमाना पृथग् यत् । देवैर्युता व्यसर्पो महित्वा अदृहथाः शर्कराभिस्त्रिविष्टपि ।  
अजयो लोकान् प्रदिशश्चतस्रः ॥

५ इयत्यग्र आसीदिति वैकङ्कत्या वराहविहतम् ।

# Śaṅkara vis-à-vis Śūnyavāda

V. N. Jha

## 0.0 Introduction:

Often it is heard that Śaṅkara is a *pracchanna bauddha* i. e. 'a follower in disguise of the doctrine of the Buddha'. Obviously, this assessment is from some critic. The present paper attempts to examine the truth of such assessment of the Advaita Philosophy of Śaṅkarācārya. In order to do this, it is necessary to spell out the doctrine of Advaita and that of *Śūnyavāda* of the Mādhyamika school independently and then to point out the points of similarity and dissimilarities, if any.

## 1.0 The Doctrine of Advaita

According to this doctrine there is an ultimate reality called the Brahman and anything other than that is non-real. In order to arrive at this position, it seems, the Advaitins have postulated three degrees of reality (*sattā*) namely, (1) The *vyāvahārika-sattā* 'the reality pertaining to the mundane behaviours of ours and thereby the reality of the external world;' (2) the *prātibhāṣika-sattā* 'the reality of the object of the cognition, till the cognition continues' and (3) *pāramārthika-sattā*, 'the ultimate reality'.

To illustrate, the silver which we see in dream has reality only for the period of dream, the silver seen in the *śukti* is real only upto the time till the knowedge of *śukti* arises and similarly, the silver which we use as ornament will also have reality till it is known that it is not silver. The first two cases are the cases of *prātibhāṣika sattā* and the last one has *vyāvahārika-sattā*. But the *vyāvahārika-sattā* is also not ultimately real because when the knowedge of the Brahman

will arise what was considered to be real in ordinary behaviour will also appear to be unreal. Thus, it is merely duration of time that distinguishes a *prātibhāṣika-sattā* and a *vyāvahārika-sattā*. What appears to be real may turn out to be unreal after the knowledge of the Truth arises. The knowledge of the Truth is alone beyond time and space.

From all this, a working definition of Reality can be evolved as follows:

*Abādhita-jñāna-viṣayatvam satyatvam* i. e. 'A Real is that which is the object of an uncontradicted knowledge'. Obviously, then, the definition of unreal will be the following :

*Bādhita-jñāna-viṣayatvam asatyatram*

'An unreal is that which is the object of a contradicted knowledge'.

For the Advaitins, the Brahman is real and the rest is unreal. In any case, there is something which is ultimately real.

## 2.0 The Doctrine of Śūnyavāda

As against the above position, the Mādhyamikas held the view that nothing is real. Nothingness is real, if at all we have to talk in this term.

Let us try to understand the position a little elaborately.

There are four schools of Buddhist philosophers: (1) The *Vaibhāṣika*, (2) the *Sautrāntika*, (3) the *Yogācāra* and the *Mādhyamika*.

As per the view of the *Vaibhāṣikas*, the world with which we behave has external reality but it is momentary: the *Sautrāntikas* hold that the world has external existence but it can be only inferred: the *Yogācarins* go a step further and hold that the world has no external existence, but it exists only in the form of its knowledge and the *Mādhyamikas* deny even that conceptual existence of the world and declare that it is all void. Thus if at all, anyone wants to use the term real, the voidness alone is real. One can observe how step-by-step is introduced the process of

denial, from external to internal denial of the world. This denial has not led to positing anything positive.

This is the real picture of the *Mādhyamika*-school of thought.

### 3.0 Comparison

The above picture will demonstrate that, if an Advaitin decides to go hand-in-hand with the *Mādhyamikas* he can travel together upto a considerable distance. Because as the world with which the Advaitins behave is not real for the Advaitins so also it is not real for the *Mādhyamikas*. To this extent Śaṅkara may be called *pracchanna-bauddha*.

But the similarity terminates here. Śaṅkara establishes something positive as the ultimate Reality which is not the position of the Śūnyavādins. While the Brahman is the only Real according to Śaṅkarācārya, nothing is real according to Nāgārjuna.

Not only this, while Śaṅkara accepts all the six *pramāṇas* of the Bhāṭṭa school, the Buddhists accept only two. It is also not true according to the Advaitins that things are only of two categories *svalakṣaṇa* and *sāmānya-lakṣaṇa*. These and many other points relating to metaphysical, ontological and epistemological issues are differently conceived by the two systems.

### 4.0 Conclusion

From all that has been presented above, it can be concluded that the epithet *pracchanna-buddha* applied to Śaṅkarācārya by some critic is to be taken with a grain of salt. The epithet is applicable only in a limited sense i. e. upto the extent that both Śaṅkara and the Buddhists treat the world as unreal and hence our behaviour with the world as illusory but they are poles apart in their ultimate thesis. Although in their minor details they may show resemblance, here and there, their treatments of ultimate reality are quite different. It is true that like any other system, Śaṅkara's system had to draw from the Buddhist system existing at his time, still Śaṅkara's doctrine proposes something all

together different from the Buddhists' proposal. While Śaṅkara proposes something positive, Nāgārjuna offers something negative.

\* \* \*

# त्रिमुनिव्याकरणातील संस्कृत भाषेचा विकास

— सौ. सरोजा भाटे

एकदा एका व्याकरणपंडिताला रथातून दूर जायचे होते म्हणून तो रथांच्या थांब्यापाशी आला. तिथे एक रथ थांबलेला त्याला दिसला. आजूबाजूला पाहात त्याने विचारले,

कोऽस्य रथस्य प्रवेता ?

‘या रथाचा ‘प्रवेता’ (ड्रायव्हर) कोण ?’

जवळच उभ्या असलेल्या सारथ्याने उत्तर दिले,

आयुष्मन्नहं प्राजिता ।

‘साहेब, मी आहे ‘प्राजिता’ (ड्रायव्हर)’.

पंडित गरजला अपशब्दः ।

‘(‘प्राजिता’ हा) चुकीचा शब्द आहे !’ सारथी म्हणाला,

प्राप्तिज्ञो देवानां प्रियः न त्विष्टिज्ञः ।

‘महाराज, आपण (व्याकरणाच्या नियमांची) प्राप्ती जाणता पण (व्यवहारात) इष्ट प्रयोग कोणता ते जाणत नाही.’

पतंजलीने आपल्या महाभाष्यात<sup>१</sup> ही कथा पुढे आणखी रंगवून सांगितली आहे. शास्त्राचा एक गाढा पंडित आणि एक मामुली गाडीवान यांच्यामधल्या या संवादातून भाषा आणि व्याकरण यांचे नाते पतंजलीने मोठ्या मार्मिकपणे सूचित केले आहे. शास्त्राद रुढिर्बलीयसी हे या कथेचे तात्पर्य तर आहेच पण त्याहूनही थोडे पुढे जाऊन भाष्यकारांनी असे सूचित केले आहे की कोणताही समर्थ वैयाकरण-अगदी पाणिनिसुद्धा भाषेला आपल्या व्याकरणाच्या पाशात जखडू शकत नाही.

भाषा ही अनादिअनंतकालापासून मानवी जीवनाशी निगडित अशी एक सांस्कृतिक घटना आहे. दर बारा कोसांवर आणि दर बारा क्षणांनी आपले स्वरूप बदलणाऱ्या या घटनेला नदीच्या प्रवाहाची नित्यता लाभली आहे. काळाच्या ओघात अनेक शब्द भोवऱ्यांसारखे निर्माण होतात आणि विरून जातात. त्यांची जागा नवीन शब्द घेतात. लक्ष्मीलाहि लाजवणारे भाषेच्या ठिकाणी असलेले हे चांचल्य आणि जो जो जवळ जावे तो तो क्षितिजासारखे दूर पळणारे तिच्या अभिव्यक्तीचे गहिरे रंग या दोन

सौ. सरोजा भाटे : ७३

वैशिष्ट्यांमुळे कोणत्याही भाषेचे व्याकरण तिच्यावर कुरघोडी करू शकले नाही. संस्कृत भाषेचे सूत्रबद्ध, रेखीव आणि परिपूर्ण व्याकरण रचणाऱ्या पाणिनीची एक अद्वितीय वैयाकरणी म्हणून जगातल्या सर्व विद्वानांनी एकमुखाने प्रशंसा केली आहे. परंतु त्याच्या व्याकरणावर कात्यायनाने लिहिलेली 'वार्तिके' आणि या दोहोंवर पतंजलीने केलेले 'भाष्य' वाचल्यानंतर संस्कृत भाषेने पाणिनीलाही हुलकावण्या दिल्या असे लक्षात येते. गेली दोन अडीच हजार वर्षे पाणिनीच्या व्याकरणाच्या नियमांनी जखडली गेल्यामुळे तिचा विकास खुंटला, तिला कृत्रिम भाषेचे स्वरूप आले असा एक सर्वसाधारण समज आहे. तो बव्हंशी खराही आहे. क्वचित् निरंकुश कवींनी व्याकरणाचे जोखड झुगारून दिल्यामुळे स्वातंत्र्याची मंद झुळूक या भाषेच्या अंगावरून गेली आहे. तथापि पाणिनि, कात्यायन आणि पतंजलि या तीन मुनींच्या व्याकरणांत डोकावले तर पाणिनि ते पतंजलि या सुमारे चारशे वर्षांच्या काळात संस्कृत भाषा एक रसरशीत खळाळते जीवन होती याचे प्रत्यंतर येते.

पाणिनीने संस्कृत भाषेच्या बहुतेक सर्व पैलूंचे सविस्तर प्रदर्शन अष्टाध्यायीमध्ये केले आहे. पारिभाषिक अर्थापासून वक्त्याच्या मनातील अभिप्राय किंवा तात्पर्यापर्यंत सर्व प्रकारच्या अर्थांची अभिव्यक्ती भाषेमधले भिन्न घटक आणि त्यांची जुळणी यांच्याद्वारा कशी होते, हे पाणिनीने समर्थपणे दाखवले. पाणिनीने नोंदवलेल्या संस्कृत भाषेच्या कित्येक वैशिष्ट्यांमध्ये तपशीलाची फार मोठी भर वार्तिककार आणि पतंजलि यांनी टाकली आहे. पुढे दिलेल्या काही उदाहरणांवरून संस्कृत भाषेच्या विकासाच्या चढत्या आलेखाची कल्पना येईल.

१ संस्कृत भाषेमधील धातूंची आत्मनेपदी, परस्मैपदी आणि उभयपदी अशी तीन गटांत विभागणी करून विशिष्ट परिस्थितीत हे धातू आपापले गट बदलून दुसऱ्या गटात जातात हे पाणिनीने सुमारे ८० सूत्रांमध्ये वर्णन करून सांगितले आहे.<sup>१</sup> या सूत्रांवर अनेक उपसंख्यानवार्तिके रचून वार्तिककाराने पाणिनीला न दिसलेल्या प्रयोगांची दखल घेतली आहे. पतंजलीने प्रयोगातील उदाहरणांची जोड देऊन आणि क्वचित् आणखी नवीन नोंदी करून संस्कृत भाषेचे हे प्रवाही व्यक्तिमत्व अधिक ठसठशीत बनवले आहे.

उपान्मन्त्रकरणे (पां. १.३.२५) या सूत्रात पाणिनीने मन्त्र म्हणणे हा अर्थ अभिप्रेत असताना उप हा उपसर्ग पूर्वी असलेल्या स्था धातूचा आत्मनेपदात प्रयोग होतो असे सांगितले, उदा. आग्नेय्या अग्नीध्रमुपतिष्ठते 'आग्नीध्राची आग्नेय मंत्र म्हणून उपासना करतो. या सूत्रावर दोन वार्तिके रचून कात्यायनाने आणखी काही संदर्भात उपपूर्वक स्था धातूचा आत्मनेपदात प्रयोग होतो असे म्हटले आहे.<sup>२</sup> हे संदर्भ म्हणजे देवपूजा, संगतकरण आणि लिप्सा. या संदर्भात उपपूर्वक स्था धातूच्या आत्मनेपदी प्रयोगांची उदाहरणे पतंजलीने<sup>३</sup> पुढीलप्रमाणे दिली आहेत.

आदित्यमुपतिष्ठते 'सूर्याची उपासना करतो.'

रथिकानुपतिष्ठते 'रथिकाची संगत धरतो.'

भिक्षुको ब्राह्मणकुलमुपतिष्ठते 'भिकारी ब्राह्मणाच्या घरापाशी थांबतो.'  
देवाची उपासना हा अर्थ अभिप्रेत असेल तरच 'उपतिष्ठते' असा प्रयोग होतो; केवळ जवळ जाणे एवढाच अर्थ अभिप्रेत असेल तर मात्र 'उपतिष्ठति' असा परस्मैपदी प्रयोग होतो हे पतंजलीने पुढील दोन श्लोक उद्धृत करून स्पष्ट केले आहे :

बहूनामप्यचित्तानामेको भवति चित्तवान्

पश्य वानरसैन्येऽस्मिन् यदर्कमुपतिष्ठते ॥

मैवं मंस्थाः सचित्तोऽयमेषोऽपि हि यथा वयम्

एतदप्यस्य कापेयं यदर्कमुपतिष्ठति ॥

जन्मतःच सूर्यावर झडप घालणे ही मारुतीची क्रिया म्हणजे त्याची सूर्योपासना समजायची का केवळ 'माकडचेष्टा' यावर 'उपतिष्ठते' म्हणायचे का 'उपतिष्ठति' हे अवलंबून आहे, हे या उद्धरणामधून सूचित केले आहे.

यापुढे जाऊन पतंजलीने आणखी एका अनामिकाचे<sup>५</sup> मत या संदर्भात उद्धृत करून उप + स्था या धातूच्या आत्मनेपदी प्रयोगाच्या आणखी दोन नोंदींची भर घातली आहे. मैत्री आणि रस्ता या दोन अधिक संदर्भांची उदाहरणे पतंजलीने पुढीलप्रमाणे दिली आहेत :

अश्वारोहानुपतिष्ठते 'मैत्री करण्यासाठी घोडेस्वारांकडे जातो'

अयं पन्थाः साकेतमुपतिष्ठते 'हा रस्ता साकेताला जातो'.

याशिवाय लिप्सा (लोभ) हा अभिप्राय सूचित करताना उप + स्था विकल्पाने आत्मनेपदात वापरला जातो असे आणखी एक विधान करून -

भिक्षुको ब्राह्मणकुलम् उपतिष्ठति ।

या प्रयोगाचीही नोंद पतंजलीने केली आहे.

उप + स्था या एकाच धातूच्या आत्मनेपदी प्रयोगांची ही पाणिनीपासून पतंजलीपर्यंतच्या काळामधली वाटचाल पाहिली तरी या कालखंडातल्या संस्कृत भाषेच्या चैतन्यपूर्ण अस्तित्वाची खात्री पटते.

२ समास हा संस्कृत भाषेचा एक ठळक विशेष. वाढत्या काळाबरोबर समासांच्या प्रकारात आणि संख्येतहि वाढ होत गेली हे संस्कृत वाङ्मयाचे अवगाहन केलेल्या विद्वानांनी स्पष्ट केले आहे. पाणिनीय व्याकरणपरंपरेत १७ व्या शतकात भट्टोजिदीक्षितांनी समासांचे एकूण सहा प्रकार सांगितले आहेत.<sup>६</sup> पाणिनीने केवळ सुबन्ताचा सुबन्ताशी समास सांगितला तर वार्त्तिकार आणि पतंजलि यांनी अनेक नवीन समास तसेच समासप्रकार नोंदवून संस्कृत भाषेची समासाविषयीची वाढती आस्था दाखवून दिली आहे.

पाणिनीच्या मते दोन समर्थ सुबन्ताचाच समास होऊ शकतो.<sup>७</sup> वार्तिककारांनी मात्र काही ठिकाणी उपसर्ग आणि क्रियापद यांचाही समास होतो असे म्हटले आहे.<sup>८</sup> तथापि अनुव्यचलत् अनुप्राविशत् आणि यत्परियन्ति ही या समासप्रकारांची पतंजलीने दिलेली वैदिक उदाहरणे 'स्थितस्य गतिश्चिन्तनीया' या न्यायानेच हा समास अस्तित्वात आला असे सुचवतात.

प्रादिसमास हा अभिजात संस्कृत वाङ्मयात प्राचुर्याने आढळणारा समासप्रकार आहे. कुगतिप्रादयः (पा. २.२.१८) या एकाच सूत्रात या समासप्रकाराची दखल पाणिनीने घेतली आहे. वास्तविक प्र, परा इत्यादि उपसर्ग नेहमी धातूशी संबद्ध असल्यामुळे त्यांचे सुबन्ताशी सामर्थ्यच संभवत नसल्यामुळे समास कसा होऊ शकेल? हा प्रश्न पाणिनीला पडला नसला तरी वार्तिककाराने तो उपस्थित करून त्याला उत्तर दिले आहे - प्रादयः क्तार्थे । यानुसार प्राचार्य या समासातील प्र चा अर्थ प्रगतः असा आहे असा उलगडा वार्तिककारांनी केला आहे. हाच धागा पुढे पकडून भाष्यकाराने सौनागांनी वर्णन केलेले अनेक प्रादिसमास सोदाहरण स्पष्ट केले आहेत, ते पुढीलप्रमाणे:

प्रादयो गताद्यर्थे प्रथमया 'गत' (गेलेला) वगैरे अर्थी प्र वगैरे उपसर्गाचा प्रथमान्ताशी समास होतो; उदा. प्रगतः आचार्यः = प्राचार्यः ।

अत्यादयः क्रान्ताद्यर्थे द्वितीयया 'क्रान्त' (पलीकडे गेलेला) वगैरे अर्थी अति वगैरे उपसर्गाचा द्वितीयांताशी समास होतो; उदा अतिक्रान्तः खट्वाम् = अतिखट्वः

अवादयः क्रुष्टाद्यर्थे तृतीयया 'क्रुष्ट' (उंच स्वरात गायलेला) वगैरे अर्थी अव वगैरे उपसर्गाचा तृतीयांताशी समास होतो; उदा. अवक्रुष्टः कोकिलया = अवकोकिलः पर्यादयो ग्लानाद्यर्थे चतुर्थ्या 'ग्लान' (गळून गेलेला) वगैरे अर्थी परि वगैरे उपसर्गाचा चतुर्थ्यन्ताशी समास होतो; उदा. परिग्लानोऽध्ययनाय = पर्यध्ययनः । निरादयः क्रान्ताद्यर्थे पञ्चम्या, 'क्रान्त' (पलीकडे गेलेला) वगैरे अर्थी निर् वगैरे उपसर्गाचा पंचम्यन्ताशी समास होतो. उदा. निष्क्रान्तः कौशाम्ब्याः = निष्कौशाम्बिः ।

याखेरीज अव्ययीभावाखेरीज अन्यत्र अव्ययाचे सुबन्ताशी तसेच अव्ययाशी अनेक प्रकारचे समास झालेले वार्तिककाराने आणि पतंजलीने निदर्शनाला आणून दिले आहे.<sup>९</sup>

बहुव्रीहि समासाचे पाच प्रकार पाणिनीने आपल्या सूत्रांमध्ये (पा. २.२.२४ ते २८) वर्णन केले. वार्तिककाराने यापुढे जाऊन पाणिनीच्या व्याकरणाच्या चौकटीत न बसणाऱ्या परंतु भाषेत रूढ असणाऱ्या अनेक शब्दांना बहुव्रीहि समासाची प्रतिष्ठा मिळवून दिली.<sup>१०</sup> पतंजलीने यामध्ये उदाहरणांची भर घालून कात्यायनाने निर्माण केलेल्या नव्या वाटा रूढवण्याचे काम केले. उच्चैर्मुखः 'उंचावर तोंड असलेला', उष्ट्रमुखः 'उंटासारखे तोंड असलेला', सुवर्णालंकारः 'सोन्याचे दागिने घातलेला', अपुत्रः 'मूल

नसलेला', ऊढरथः 'रथ ओढून नेलेला' उढ्ढृतौदना 'भात काढून घेतलेली (परात इ.)' आगतातिथिः 'जिथे पाहुणे आले आहेत असा (गाव इ.)', अस्तिक्षीरा 'जिच्याजवळ दूध आहे अशी (गाय इ.)' ही पतंजलीने दिलेल्या अनेक उदाहरणांपैकी काही उदाहरणे.

याखेरीज उत्तरकाली शाकपार्थिवादि या नावाने रुढ झालेला समासप्रकार कात्यायनाने प्रथम नोंदवला. त्यामुळे शाकपार्थिवः 'भाजी आवडणारा राजा' यासारख्या असंख्य शब्दांना समास म्हणून मान्यता मिळाली.

समासांच्या या गंगेला पतंजलीच्या काळात अनेक प्रवाह येऊन मिळालेले दिसतात. काकतालीय, अजाकृपाणीय, अवतपतेनकुलस्थित, वैयाकरणखसूचि, चन्द्रमुखी, यासारख्या अनेक विशिष्ट सामासिक प्रयोगांना महाभाष्यकाराने मान्यता मिळवून दिली असे दिसते.

पाणिनीने भय या शब्दाशी पंचम्यन्ताचा समास होतो असे 'पञ्चमी भयेन' या सूत्राने (पा. २.१.३७) सांगितले. यावर पतंजलीने अत्यल्पमिदमुच्यते (हे फारच अपुरे विधान आहे) असे भाष्य करून भयभीतभीतिभीभिरिति वक्तव्यम् 'भय, भीत, भीति आणि भी या सर्वांबरोबर समास होतो असे म्हणावे' असे सुचविले आहे. त्यामुळे वृकभयम्, वृकभीतिः, वृकभीतः आणि वृकभीः या चारी समासांची उपपत्ती लागली आहे.

याचप्रकारे पाणिनीने तीर्थ शब्दाचा केवळ ध्वाङ्क्ष या शब्दाशीच समास होतो असे सांगितले (पा. २.१.४२) तर कात्यायनाने ध्वाङ्क्ष या निर्देशाने सर्व समानार्थाकांचे ग्रहण करावे<sup>११</sup> असे सांगून तीर्थकाक इ. शब्दांना या प्रकारात समाविष्ट करून घेतले आहे.

क्वचित् पाणिनीने सांगितलेल्या समासांची व्याप्ती कात्यायनाने मर्यादित केली असली<sup>१२</sup> तरी एकंदरीत पाहता कात्यायन आणि पतंजली या दोन्ही वैयाकरणांनी समासाचे क्षेत्र खूप विस्तारित केले असे दिसून येते. दोन पदांचा समास होण्यासाठी त्यांमध्ये सामर्थ्य असणे आवश्यक आहे ही पाणिनीने घालून दिलेली अट पतंजलीने शिथिल करून देवदत्तस्य गुरुकुलम् 'देवदत्ताचे गुरुकुल' यासारख्या असंख्य वाक्यप्रयोगांना समासांची वाट मोकळी करून दिली. ही वाट पुढे इतकी रुंदावली की अर्थबोध<sup>१३</sup> या एकाच निकषावर शब्दांना समासाच्या या वाटेवर अनिर्बंध प्रवेश मिळू लागला.

३ तद्धितमूढो वैयाकरणः या विधानात व्यक्त झालेले वैयाकरणांचे तद्धिताविषयीचे वेड अगदी प्रारंभीच्या, म्हणजे पाणिनीच्या व्याकरणातसुद्धा जाणवते. त्याच्या व्याकरणाचा सुमारे एकचतुर्थांश भाग तद्धितांच्या विवेचनाला वाहिला आहे. निरनिराळ्या तद्धितांच्या आड दडलेले आणि पाणिनीला दिसलेले अर्थ भिन्न भिन्न प्रकारचे आहेत. अपत्य, समूह यासारख्या स्थूल अर्थांपासून निंदा, कुत्सा यासारख्या सूक्ष्म अर्थांपर्यंत अनेक अर्थांचा पाणिनीच्या अर्थविश्लेषणात समावेश आहे.<sup>१४</sup> परंतु पाणिनीची ही सूक्ष्मेक्षिकासुद्धा

तद्धितांचे वर्णन करायला अपुरी पडली असे कात्यायन आणि पतंजलि यांनी केलेल्या विवेचनावरून लक्षात येते. कालानुक्रमाने संस्कृत भाषेला जसे समासांचे तसेच तद्धितांचेहि असंख्य धुमारे फुटले. त्यांचे काही अंशी चित्रण वार्त्तिकात आणि महाभाष्यात आढळते.

तस्य अपत्यम् 'त्याचे अपत्य' या अर्थाधिकारात सुधातुरकडू च (पा.४.१.१७) या सूत्राने सुधातृचे अपत्य या अर्थी सौधातकि असे तद्धित बनते. पाणिनीने सुधातृ या प्रातिपदिकापुरती मर्यादित ठेवलेली ही प्रक्रिया वार्त्तिककाराला व्यास या प्रातिपदिकालाही लागू करावी लागली सुधातृव्यासयोः असे वार्त्तिक करून वैयासकि या आणखी एका अपत्यार्थक तद्धिताची उपपत्ती कात्यायनाने लावली.पतंजलीसमोर तर 'अकि'अंती असणाऱ्या अनेक अपत्यार्थक तद्धितांचा संच उभा राहिलेला दिसतो. त्या सर्वांना व्याकरणशुद्ध म्हणून मान्यता देण्यासाठी पतंजलीने नवीन विधानाची भर घातली - अत्यल्पमिदमुच्यते। सुधातृव्यासवरुडनिषादचण्डालबिम्बानामिति वक्तव्यम्। वारुडकि, नैषादकि, चाण्डालकि आणि बैम्बकि अशा किती तरी नवीन तद्धितांची भर या प्रकारात पडून अपत्यार्थक तद्धितांचा एक वेगळा साचा पतंजलीच्या काळात निर्माण झाला.

संस्कृत भाषेच्या या विकासाला संख्येप्रमाणेच अर्थांचेहि परिमाण लाभले होते असे कित्येक उदाहरणांवरून लक्षात येते. राजन्य हे तद्धित रूप पाणिनीच्या सूत्रानुसार (४.१.१३७) 'राजाचे अपत्य' या अर्थाचे बोधक असले तरी पुढे कात्यायनाच्या काळात ते विशिष्ट जातीचे - क्षत्रिय जातीचे - बोधक होते हे राज्ञोऽपत्ये जातिग्रहणम् या वार्त्तिकावरून सूचित होते. त्याचप्रमाणे पाणिनीने भ्रातृव्य हा तद्धित शब्द भावाचा मुलगा या अर्थी भ्रातृ शब्दावरून व्यन् प्रत्यय होऊन बनतो आणि शत्रू हा अर्थ सुचवतो असे सांगितले (४.१.१४५) पुढे कात्यायन आणि पतंजली या दोघांच्या काळात व्युत्पत्तिसिद्ध अर्थ पूर्णपणे लुप्त होऊन केवळ शत्रू हाच अर्थ रुढ झाला असे दिसते.

वर उद्धृत केलेल्या उदाहरणांसारखी किती तरी उदाहरणे वार्त्तिके आणि महाभाष्यात सर्वत्र विखुरली आहेत. संस्कृत भाषेच्या विविध अंगांनी होत गेलेल्या विकासाची ही केवळ झलक आहे. काही विद्वानांच्या मते पाणिनि, कात्यायन आणि पतंजलि भिन्न भिन्न प्रांतांत राहात असल्यामुळे त्या त्या प्रांतांत रूढ असलेल्या शब्दप्रयोगांची दखल त्या त्या वैयाकरणाने घेतली असल्यामुळे त्रिमुनिव्याकरणात संस्कृत भाषेच्या विकासाचा आलेख पाहणे योग्य नाही. तथापि कोणतीही भाषा स्थळाप्रमाणेच काळाच्या परिमितीतही परिवर्तनशील असल्यामुळे क्रमाने येणाऱ्या तीन व्याकरणात तिच्या कालसापेक्ष विकासाचे दर्शन एखाद्या अभ्यासकाला झाले तर त्यात अस्वाभाविक काहीच नाही. काकतालीय, वैयाकरणखसूचि या सारखे शब्द पाणिनीच्या काळी अस्तित्वात नव्हते, ते पतंजलीच्या काळात रूढ झाले असे म्हणायला काहीच प्रत्यवाय नाही. पाणिनीने नोंदविलेल्या तीर्थध्वाङ्क्ष या शब्दाला कात्यायनाच्या काळात तीर्थकाक या

सारखे सदृश शब्द येऊन मिळाले असे म्हटले तर त्यात संस्कृत भाषेच्या नैसर्गिक विकासाची प्रतीती येते. व्याकरणाच्या चौकटीतहि भाषा विश्वरूपदर्शनाची चुणूक दाखवू शकते हे त्रिमुनिव्याकरणात प्रतिबिंबित झालेल्या संस्कृत भाषेच्या विकासावरून सिद्ध होते.

\* \* \*

१ पा. २.४.५६ या सूत्रावरील महाभाष्य.

२ पा. १.३.१२ ते पा. १.३.१३

३ वा. १ : उपादेवपूजासंगतकरणयोः । वा. २ : लिप्सायाम्

४ पा. १.३.२५ या सूत्रावरील १ व २ या वार्त्तिकांवरील भाष्य.

५. म. भाष्य : अपर आह - उपादेवपूजासङ्गतकरणमित्रकरण पथिष्विति वक्तव्यम् ।

६. वैयाकरणभूषणसार समासनिर्णयः

सुपां सुपा तिडा नाम्ना धातुनाथ तिडां तिडा ।

सुबन्तनेति च ज्ञेयः समासः षड्विधो बुधैः ॥

'हुशार (विद्यार्थानी) समासाचे पुढील सहा प्रकार होतात हे लक्षात ठेवावे : सुबन्ताचा (१) सुबन्ताशी (२) तिडन्ताशी (३) नामाशी (४) धातूशी आणि तिडन्ताचा (५) तिडन्ताशी आणि (६) सुबन्ताशी.

७. पा. २.१.१ : समर्थः पदविधिः । पा. २.१.२ : सुप् आमन्त्रिते पराङ्गवत् स्वरे । पा. २.१.३ : सह सुपा ।

८. पा. २.२.१८ वरील वा. : उदात्तमता गतिमता चं तिडा ।

९. उदा. पा. २.२.१८ वरील वा. ५ : अव्ययं प्रवृद्धादिभिः, वा. ६ : इवेन विभक्त्यलोपः पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वं च, वा. ७ : अव्ययमव्ययेन. उदा. साठी या वार्त्तिकांवरील महाभाष्य पहावे.

१०. पा. २.२.२४ वरील वा. ११ : अव्ययानां च । वा. १२ : सप्तम्युपमानपूर्वपदस्योत्तरपदलोपश्च । वा. १३ : समुदाय - विकारषष्ठ्याश्च । वा. १५ : नञोऽरत्यर्थानां च । वा. १९ कर्मवचनेनाप्रथमायाः । वा. २० : कर्तृवचनेनापि । वा. २१ सुबधिकारे ऽस्तिक्षीरादिवचनम्

११. पा. २.१.४२ वरील वा. १ : ध्वाङ्शेणेत्यर्थग्रहणम् ।

१२. उदा. कर्तृकरणे कृता बहुलम् (पा. २.१.३२) या सूत्राचे क्षेत्र कर्तृकरणे कृता केन असे वार्त्तिक करून कात्यायनाने मर्यादित केले आहे. त्यामुळे दात्रेण लूनवान् 'ज्याने कोयत्याने कापले आहे तो' या पदांचा समास होत नाही हे पतंजलीने स्पष्ट केले आहे.

१३. यालाच पतंजलीने 'गमकत्व' म्हटले आहे. पहा, पा. २.१.१ वरील भाष्य.

१४. उदा. पा. ५.४.४०, सस्रौ प्रशंसायाम् हे सूत्र सांगते की मूर्त् या प्रातिपदिकावरून प्रशंसा अभिप्रेत असताना स किंवा स्र प्रत्यय करावा. मृत्सा किंवा मृत्सा म्हणजे चांगली माती.

## वैदिक यज्ञ — इतिहास व स्वरूप

— ह. गो. रानडे

भारतीय संस्कृतीची अतिप्राचीन व आद्य म्हणून ओळखली जाणारी जी वैशिष्ट्ये आहेत त्यांमध्ये यज्ञसंस्थेचा विशेषपणे उल्लेख करावा लागतो. सत्यं वद, धर्मं चर अशा पद्धतीच्या व तोडीच्या अन्य मूल्यांबरोबरच यज्ञाची गणना करणे योग्य होईल. अतिप्राचीन काळापासून आजवर टिकून राहिलेल्या यज्ञसंस्थेविषयी किंवा यज्ञसंकल्पनेविषयी अनेक गैरसमज आहेत. किंबहुना भारताची स्वतःची अशी सांस्कृतिक मूल्येच नाहीत व जे कांहीं आहे ते जगातील अनेक देशांच्या मूल्यांचे मिश्रण आहे असा एक भाव अलिकडे सर्वत्र पसरविला जात आहे. अशा परिस्थितीत वेदप्रामाण्य शिरसावंद्य मानणाऱ्या भारतातील वैदिक यज्ञसंस्थेचा इतिहास व स्वरूप वैदिक साहित्याच्या व परंपरेच्या साहाय्याने जाणून घेणे मोलाचे ठरेल. या दृष्टीने कांहीं विचार या लेखात मांडण्याचा प्रयत्न करणार आहे. दुसऱ्याहि एका अर्थाने या लेखाचा प्रपंच करणे आवश्यक आहे. कारण सध्या आपल्या समाजात स्वार्थ बोकाळला असून आपण आपल्या सत्य, धर्माचरण व त्याग या महान् मूल्यांपासून दूर जात आहोत व त्यामुळे समाज भ्रष्ट व खिळखिळा होत आहे व नवीन पिढीसमोर आदर्श म्हणून राहू शकणारी माणसे दिसेनाशी होत आहेत. सदर लेखातील यज्ञसंकल्पनेच्या जाणिवेने कांहीं सज्जन त्यागंप्रवृत्त होतील अशी आशा आहे.

बौधायन श्रौतसूत्रात (२४.१) म्हटल्याप्रमाणे (पञ्चतयेन कल्पो ज्ञेयः छन्दसा ब्राम्हणेन प्रत्ययेन न्यायेन संस्थावशेन ) वैदिकसंहिता (छन्दस्), ब्राह्मणग्रंथ, प्रत्यक्ष अनुभव, सामान्य सिद्धान्त व प्रत्यक्ष परंपरा या पांच माध्यमातून यज्ञाचे स्वरूप जाणून घ्यावे लागते. यापैकी वैदिक संहितांचा विचार करता सर्वप्रथम ऋग्वेदातील यज्ञाची कल्पना व मांडणी ही लक्षात घ्यावी लागते. त्यानंतर ऋग्वेदातील ऋचांवरती आधारित गायनाचा ज्यामध्ये प्रामुख्याने समावेश आहे अशा सामवेदाचा विचार करावा लागेल. आणि यज्ञसंकल्पनेसाठीच व यज्ञाचरणासाठीच ज्या वेदाचा उगम झाला अशा यजुर्वेदाचा क्रम लागतो. अथर्ववेदही यज्ञसंस्थेच्या विशिष्ट पध्दतीच्या विकासाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे.

ब्राम्हणग्रंथ हे पुढील काळातील यज्ञाचे प्रमुख पुरस्कर्ते. यज्ञामुळेच सर्व कांहीं घडते व यज्ञ हाच सर्वांच्या मुळाशी आहे. यज्ञ हीच सर्वश्रेष्ठ देवता आहे. व अन्य देवता

यज्ञावरतीच अवलंबून आहेत. यज्ञानुष्ठानानेच सर्व कामना साध्य होतात या व अशा अर्थाच्या यज्ञश्रेष्ठत्वाच्या कल्पना या काळात प्रसृत झालेल्या दिसून येतात. आरण्यकांच्या काळात अर्थातच ब्राह्मणविषयक विस्तृत कर्मकांडाचा पुनर्विचार होतो व माणूस पुनः आत्मकेंद्रित होवून विचार करू लागतो व उपनिषदांमध्ये 'स सर्वविद् भवति य एवं वेद' अशा प्रकारच्या विचाराकडे त्याची प्रवृत्ति झालेली दिसून येते. वैदिक यज्ञाच्या कर्मकांडाविषयीची सूत्रवार माहिती आपल्याला श्रौतसूत्र ग्रंथामधून मिळू शकते. अशाप्रकारे विविध वैदिक साहित्यग्रंथांमधून यज्ञाचे स्वरूप उलगडत गेले असल्याचे आपणास दिसून येते.

सर्वप्रथम ऋग्वेदातील यज्ञाविषयी आपण विचार करू.

वैदिकयज्ञाची 'यज्ञं व्याख्यास्यामः । द्रव्यं देवता त्यागः ।' (कात्यायनश्रौसू. २.१) यज्ञ म्हणजे स्वतःच्या मालकीच्या वस्तूचा देवतेला ऊद्देशून यजमानाने केलेला त्याग ही जी व्याख्या आहे ती ऋग्वेदातील यज्ञालापण लागू पडते. परंतु या यज्ञाची परिधि याठिकाणी वेगळ्या प्रकारची आहे. ऋग्वेदात अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास, चातुर्मास्य इत्यादि परवर्ती काळात रूढ असलेले नित्ययज्ञ आखीवपणे वर्णित केलेले दिसत नाहीत. त्यामध्ये पशुयज्ञाचा संदर्भ आहे आणि सोमयज्ञातील अनेक प्रक्रियांचा व ऋत्विजांचाहि ऊल्लेख आहे. परंतु ऋग्वेदातील या यज्ञांचा व यज्ञसामुग्रीचा विस्तार यज्ञाचे वर्णन करावयाचे या उद्देशाने केलेला आढळून येत नाही. त्या यज्ञांचे वर्णन देवतेला उद्देशून केलेल्या प्रार्थनेमध्ये संदर्भ म्हणून करण्यात आले आहे. कारण प्रामुख्याने ऋग्वेदातील यज्ञ हा प्रार्थनेच्या स्वरूपाचा आहे. किंबहुना उपासकाने देवतेला उद्देशून केलेली प्रार्थनामय प्रभावी काव्यरचना ही त्या उपासकाची मनोकामना पूर्ण करून देणारी आहे असा विश्वास या ठिकाणी प्रकट करण्यात आला आहे. अशी प्रतिभासंपन्न काव्यरचना हेच या यज्ञाचे द्रव्य आहे व ती रचना विविध निसर्गनिष्ठ इन्द्र, वायु इत्यादि देवतांना उद्देशून म्हणणे हेच या ठिकाणी त्यागाचे स्वरूप आहे. या प्रार्थनामय यज्ञाचे अनुष्ठान मन व बुद्धि या दोहोंच्या संयुक्त कृतीतून संपन्न होते. ऋग्वेदातील अनेक उताऱ्यांमधून या गोष्टीचा प्रत्यय येतो.

'नमो भरन्त एमसि' आमचा आदरभाव व श्रद्धा व्यक्त करित आम्ही आपणाकडे येत आहोत. ऋ. १.१.७.

'गीर्भिवरुण सीमहि (ऋ. १.२५.३), परा मे यन्ति धीतयो गावो न गव्यूतीरनु' (ऋ. १.२५.१६), एता जुषत मे गिरः (ऋ. १.२५.१८), 'स्तोमं जुषस्व गृणतो मधोनी' (ऋ. ३.६१.१) या उद्धरणांवरून हाच भाव स्पष्ट होतो. 'इमं मे वरुण श्रुधि हवमद्याच मृडय' (ऋ. १.२५.१०) या वाक्यातील 'हव' याचा अर्थ आवाहन, प्रार्थना असा असून त्यामधील वरुण देवतेने प्रार्थना ऐकून कृपा करावी अशी रचनाकार भक्तांकडून अपेक्षा करण्यात आली आहे. हवनश्रुत् या समस्तपदामध्येहि हवन म्हणजे

आहुति असा परवर्ती काळात रूढ झालेला अर्थ नसून प्रार्थना, आवाहन असाच अर्थ आहे. नमसोपसद्यः, नमउक्ति, उक्थेभिर्जरन्ते, गिर्वणः, सुष्टुति, विमन्यु, ब्रह्माणि, उरुशंस, सुशंस, धियावयः, इन्द्रवायू धियस्पती, मधुजिह्व, सुजिह्व, वर्धतां गौः, कवी, मन्त्रकृत, उक्तेभिर्दवजुष्टैः, त्वं हि आविः प्रथमो मनोता, स्वरन्ति त्वा उक्थिनः (ऋ.८.३३.२), हृदो हूयन्त उक्थिनः (ऋ.८.७६.८), बृहदिन्द्राय गायत, मनसा देवयन्तः (ऋ३.८.४), स्तोम, उक्थ इत्यादि अनेक ऋग्वेदातील प्रयोग तत्कालीन प्रार्थना किंवा देवतास्तुतिमय यज्ञाचे स्वरूपावर प्रकाश टाकू शकतात.

पूर्वी अशा प्रकारच्या प्रामुख्याने प्रार्थनामय यज्ञात कर्मकाण्डाचे स्थान नगण्य असावे असा तर्क करता येतो. कर्मकाण्डाचे यज्ञसंस्थेतील प्रवेश हा अग्नि या देवतेबरोबर झाला असावा. शिवाय देवतेची स्तुती करण्यासाठी प्रत्यक्ष अग्नीत आहुति देण्याची गरज नाही. परंतु प्रार्थनेची व काव्यरचनेची जागा इतर द्रव्यांनी घेण्याचे कारण अग्नीचा यज्ञसंस्थेमधील समावेश हेच असावे.

ऋग्वेदातील सजनीय सूक्तात म्हटल्याप्रमाणे पार्थिव अग्नीची उत्पत्ति ही इंद्रदेवतेने ढगातील पाण्यापासून केली असून (योऽश्मनोरन्तरग्निं जजान, ऋ २.१२.३) यज्ञकर्त्या यजमानाच्या दृष्टीने तो पुढील काळात गृहपति झाला आहे. अग्नीला उद्देशून रचली गेलेली सूक्ते संख्येत (२००) इंद्राच्या तोडीची आहेत. अग्नीशिवाय कोणत्याहि देवतेला उद्देशून केलेला यज्ञ संपन्न होऊ शकत नाही, इतके अग्नीचे महत्त्व वाढल्याचे ऋग्वेदातच आपल्याला दिसून येते. यज्ञातील अग्नीचा हा प्रवेश मातरिश्वन् या देवसदृश व्यक्तीने घडवून आणल्याचे ऋग्वेदात म्हटले आहे. सप्त अङ्गिरसहि या गोष्टीला जबाबदार आहेत. अग्नीच्या या वाढलेल्या महत्त्वाचे प्रमाण ऋग्वेदात अनेक ठिकाणी स्पष्ट झाले आहे. ऋ. ७.६.४ अनुसार अग्नि अंधकाराचा नाश करून निशाचरांना घाबरवून पळवून लावतो. अग्नी हा देवांचा अजरामर असा ऋत्विज् (होता) असून तो त्यांचे दौत्य करतो (ऋ. ७.१६.१). अग्नी हा द्युलोकीच्या सूर्याचे प्रतिबिंब असून (ऋ. ५.३७.१) अंतरिक्षात कडाडणाऱ्या विजेचे स्वरूप तो प्राप्त करतो. पार्थिव स्वरूपात वावरत असताना तो वृक्ष व वनस्पति यांच्यामध्ये प्रविष्ट होऊन वास्तव्य करतो व यज्ञप्रसंगी त्यामधूनच प्रकट होतो. अग्नीचा पाण्याशीही निकटचा संबंध असून ते त्याचे उत्पत्ति स्थानही मानले जाते; पुढील काळात विस्तृतपणे यज्ञसंस्थेत समाविष्ट करण्यात आलेली त्रेतागर्नीची मांडणी ही अग्नीच्या या त्रिविध रूपामध्ये आहे. ऋ. १०.५.१ ला अनुसरून अग्नीचे वास्तव्य हे मनुष्य-प्राण्यांमध्येही उष्णतेच्या रूपात असल्याचे दिसून येते. अशा प्रकारे जगात अस्तित्वात असणाऱ्या सर्वांचा तो मूलस्रोत आहे. ऋ. २.१.३ ते ७ यामध्ये अग्नीची १२ देव व पाच देवतांशी समानता दाखविण्यात आली आहे. ऋग्वेदामध्ये अग्नीचे वर्णन एक आदर्श यजमान अशा अर्थनिहि केले असल्याचे दिसून येते. ऋ. १०.५१.३ मध्ये यज्ञ करून करून दमलेल्या अग्नीचे आवाहन त्याला आमिषे दाखवून करण्यात आल्याचे

दिसून येते.

यज्ञसंस्थेत कर्मकाण्ड जोपासण्यास प्रवृत्त करणारी दुसरी वस्तू (द्रव्य) म्हणजे सोम. सोम या द्रव्याचे स्वरूप अग्नी प्रमाणेच लौकिक व अलौकिक असेच आहे. सोम हे इंद्राला अत्यंत प्रिय असे पेय असूनही तो ऋग्वेदातील एक महान देवता आहे. ऋग्वेदात सोमाच्या संपादनापासून त्याच्या रसाच्या आहुति देण्यापर्यंतचा सर्व विधि त्यासाठी लागणाऱ्या जवळ जवळ सर्व ऋत्विजांच्या उल्लेखासह वर्णित करण्यात आला आहे. ऋग्वेदातील संपूर्ण नववे काण्ड सोम देवतेला उद्देशून रचण्यात आलेल्या मंत्रांचा संग्रह आहे. यावरूनच सोमाचे यज्ञातील महत्त्व स्पष्ट होते. यज्ञात साधारणपणे उपयुक्त होणाऱ्या दूध व तूप या द्रव्यांचेही ऋग्वेदात वर्णन आहे. पण त्याला तितकेसे प्राधान्य नाही.

वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट आहे की आता मंत्रांचे व प्रार्थनेचे महत्त्व पूर्वीइतके न राहता त्यांच्या इतकेच अग्नि, सोम व इतर आवश्यक द्रव्ये ही यज्ञाचे आवश्यक घटक बनले.

सामवेदातहि प्रथम मंत्रांचेच महत्त्व गायनाच्या रूपात कायम राहिले. परंतु गायनाच्या वैविध्याप्रमाणेच त्याची यज्ञीय तांत्रिकता वाढीस लागून 'वेदा हि यज्ञार्थमभि-प्रवृत्ताः' अशा अर्थाने उत्तरोत्तर त्यामध्येहि कर्मकाण्डाचा प्रभाव अधिकाधिक झालेला दिसतो

यजुर्वेदात यज्ञीय प्रक्रियेला अनुसरूनच मंत्रांची 'उर्वन्तरिक्षमन्वेमि' यासारख्या किंवा प्रेषस्वरूपाच्या रचना व योजना झाल्याचे दिसून येते. व ब्राह्मण ग्रंथामध्ये यालाच रूप समृद्धीच्या नावाने संबोधित करण्यात आले आहे. होता या ऋत्विजाद्वारेच प्रामुख्याने ऋग्वेदातील मंत्रमय अथवा प्रार्थनामय यज्ञाचे स्वरूप या ठिकाणी टिकून राहिले व ऋग्वेदीय ऋचांचा आदराने उल्लेख करून ऋषींची वाक्ये प्रमाण मानली गेली. पण प्रत्यक्ष यज्ञ संस्था ही संपूर्ण कर्मकाण्डात परिवर्तित झाली. अध्वर्यु या ऋत्विजाचे महत्त्व सर्वतोपरि झाले व प्रत्यक्ष देवांनीही यज्ञीय प्रक्रियेपुढे शरण येऊन ते आहुति प्राप्त करण्यासाठी अधीर झाले. काटेकोरपणे यज्ञविधि पार पाडण्यानेच सर्व कामना पूर्ण होऊ शकतात हा सिद्धांत रूढ झाला.

अग्नी हा सर्वश्रेष्ठ देव सिद्ध झाला आणि त्याचे महत्त्व वरुण, मित्र, मरुत् आणि विश्वेदेवा यांच्यापेक्षाहि अधिक असल्याचे मानले गेले. अग्नीच्या मदती शिवाय कोणत्याहि देवतेला कोणतेहि हविर्द्रव्य मिळणेच दुरापास्त झाले. त्यामुळे द्रव्य-देवता व त्याग या मुळातील यज्ञ संकल्पनेत आता अग्नीमध्ये त्याग ही कल्पना रूढ झाली. अग्नीचेच दुसरे स्वरूप प्रजापति मानले गेले व अग्नी हाच यज्ञ झाला. सर्वच अग्नीमय झाले. अग्नीसाठी तयार केलेला ओटाहि अग्नी या संज्ञेने जाणला जाऊ लागला. दैनिक (अग्निहोत्र), पाक्षिक (दर्शपूर्णमास), चातुर्मास्य, षाण्मासिक (पशु) व वार्षिक (सोमयाग) इत्यादि अनेक प्रकारच्या याज्ञिक विधींची रचना करण्यात आली.

श्रौतसूत्रग्रंथांमध्ये वरील दोन्ही प्रकारच्या यज्ञांचे वर्णन सूत्रमय पद्धतीने करण्यात आले आहे. हे करीत असता व्यावहारिक अडचणींचाहि योग्य तो विचार करून विधींमध्ये लवचिकपणा आणल्याचे दिसून येते. उपवास करावयाचा असल्यास तो प्रत्येकास झेपेल त्याप्रमाणे करता यावा अशी सोय करण्यासाठी आरण्य-धान्य निर्मित खाद्याची मुभा ठेवण्यात आली आहे. द्वादशरात्र यागात अविवाक्य दिवसाची योजना ही मनोयज्ञाचे प्रतीक आहे. मानसशस्त्र व मानस सामाचीही मांडणी यासाठीच आहे.

सारे मनुष्यजीवन या नवीन स्वरूपात यज्ञमय झाल्याचा पुरावा त्रिसुपर्णाध्याय, तैत्तिरीय आरण्यक १०.६४ मध्ये पहावयास मिळतो. "तस्यैवं विदुषो यज्ञस्यात्मा यजमानः श्रद्धा पत्नी शरीरमिधममुरो वेदिलोमानि बर्हिर्वेदः शिखा हृदयं यूपः काम आज्यं मन्युः पशुः तपोऽग्निर्दमः शमयिता दक्षिणा वाग् होता प्राण उद्गाता चक्षुरध्वर्युर्मनो ब्रह्माश्रोत्रमग्नीत् यावद् ऱ्हियते सा दीक्षा यदश्राति तद्भविः यद् पिबति तदस्य स्नेमपानं यद्रमते तदुपसदो यत्ससञ्चरत्युपविशत्युत्तिष्ठते च स प्रवर्ग्यो यन्मुखं तदाहवनीयो या व्याहृतिराहुतिर्यदस्य विज्ञानं तज्जुहोति यत्सायं प्रातरन्ति तत्समिधो यत्प्रातर्मध्यन्दिनं सायं च तानि सवनानि ये अहोरात्रे ते दर्शपूर्णमासौ येऽर्धमासाश्च मासाश्च ते चातुर्मास्यानि ये ऋतवस्ते पशुबन्धा ये संवत्सरांश्च परिवत्सराश्च तेऽहर्गणाः सर्ववेदसंवाएतत्सत्रं यन्मरणं तदवभृथ एतद्वै जरामर्यमग्निहोत्रम्"

अशा प्रकारे निरनिराळ्या अवस्थांमधून प्रवास करणाऱ्या यज्ञांत प्रथमपासून शेवटपर्यंत अपरिवर्तित राहिलेले फक्त एकच तत्त्व दृष्टोत्पत्तीस येते आणि ते म्हणजे त्याग हे होय. ईशावास्योपनिषदातील (यजुर्वेद ४०.१) 'तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः' प्रथम त्याग करा मग भोगा या वाक्यात याच त्यागाचे स्वरूप प्रतिपादित करण्यात आले आहे. द्रव्य बदलेल किंवा देवताहि बदलतील परंतु त्यागाशिवाय यज्ञ संपन्न होणे शक्य नाही. ज्या यजधातूपासून यज्ञ शब्द तयार होतो त्याचा एक अर्थ दान असाहि आहे. त्यामुळे यज्ञ म्हणजे दान हाच सर्वमान्य यज्ञसंस्थेचा गाभा आहे.

आज आपल्या समाजाला अशा दानाची, स्वार्थत्यागाची गरज आहे. त्यामुळेच समाजाची धारणा होऊ शकेल व त्याचा तेजोगुण वाढेल यात शंका नाही.

यज्ञसंस्था हा विषय फार मोठा असून त्यासाठी अनेक स्वतंत्र ग्रंथहि लिहिले गेले आहेत. परंतु सार रूपाने त्याची खरी संकल्पना देण्याचा या ठिकाणी प्रयत्न केला आहे.

## “सांत्वन नाही, प्रेरणा — एका सुभाषिताचा संदेश”

— सु. ज्ञा. लहू

०.१ संस्कृत वाङ्मयाच्या प्रदीर्घ व महाकाय परंपरेमध्ये सुभाषितांची परंपराही तशीच विस्तार पावलेली आहे. यापैकी कित्येक सुभाषितांचे मूळ शोधता येते, पण कित्येकांच्या उगमाची केवळ कल्पनाच करावी लागते किंवा कित्येकांच्या बाबतीत तर तो अजिबातच हाती लागत नाही. परंपरेच्या प्रवाहातून अनामिकपणे वहात आलेल्या कित्येकांना मागाहून काही मान्यताप्राप्त ग्रंथांमधे दत्तक घेऊन प्रतिष्ठा दिली जाते, तर कित्येकांना केवळ सुभाषित-संग्रहांमध्ये.

०.२ असेच एक सुभाषित विष्णुशर्म्याच्या पंचतंत्राच्या आवृत्तीत (१.३९२ किंवा १.३६५ इ. स्थानावर) व भट्ट नारायणाच्या हितोपदेशामधे (प्रास्ताविक, श्लोक २८) आढळते. त्यातील प्रेरणादायी विचाराने आधुनिक काळातही ते सार्वत्रिकपणे व सन्मानपूर्वक उल्लेखिले जाते. ते असे —

“उद्योगिनं पुरुषसिंहमुपैति लक्ष्मीर्

दैवेन देयमिति कापुरुषा वदन्ति ।

(दैवं हि दैवमिति कापुरुषा वदन्ति - पाठभेद)

दैवं निहत्य कुरु पौरुषमात्मशक्त्या

यत्ने कृते यदि न सिध्यति कोऽत्र दोषः ॥”

१.१ प्रस्तुत सुभाषिताचा पुढील प्रकारे अर्थ दिला जातो :- “उद्योगी मनुष्याकडे वैभव (‘लक्ष्मी’) जाते, ‘मला दैवाने (सर्व काही) द्यावे’ असे क्षुद्र किंवा भित्रे लोक म्हणतात. (किंवा-ते ‘दैव दैव’ असा सतत घोष करतात [व स्वस्थ बसतात].) (हे पुरुषा,) दैवाचा पाडाव करून (त्यावर मात करून) तू स्वतःच्या सामर्थ्याने (हिमतीने) पराक्रम गाजव. प्रयत्न करूनही एखादा अपयशी झाला तर त्यात त्याचा काय दोष ? (त्यात त्याचा दोष नाही.)”

मराठी, हिंदी वा इंग्रजी संपादित ग्रंथांतून प्रस्तुत सुभाषिताचा अर्थ वरील आशयानेच दिला जातो. श्री. अमरेद्र गाडगीळांच्या संस्कृत उक्तिविशेषमध्येही (१९७६ : क्र. ६४, पृ. ३६) तो असाच दिला आहे; श्री. वि. कृ. श्रोत्रिय यांच्या संस्कृत सुभाषित सरिता - भाग १ (१९८८ : क्र. १४३, पृ. ४२) या अत्याधुनिक ग्रंथात असाच दिलेला आहे; फार काय, दिवंगत प्राध्यापक डॉ. लुड्विक् स्टर्नबाख् या सुभाषितमहर्षींच्या

महासुभाषित - संग्रहामधे (खंड ४, १९८० : पृ. १७४०, क्र. ६९०८) जॉन्सन्चा असाच अनुवाद उद्धृत करून दिला आहे.

१.२ सखोल विचार करता, विद्वज्जनांमधे सुप्रतिष्ठित झालेला वरील अर्थ सयुक्तिक आहे काय, अशी शंका उपस्थित होते. व तो तसा नाही अशा निर्णयाप्रत दुर्दैवाने यावे लागते. त्याचप्रमाणे, मग दुसरा सुसंगत अर्थ काय असू शकेल, याचाही विचार मनात येतो.

२.१ विद्वत्परंपरेत रूढ झालेल्या वरील आकलनाची चिकित्सा केली असता काय दिसते ?

(१) पाद एक, अंतिम सत्य सांगतो: प्रयत्न करणाऱ्याकडेच यश जाते. (मग त्या यशाचे स्वरूप वैभव असो उच्चपद असो, की स्वतःच्या क्षेत्रातील प्रावीण्य असो.)

(२) पाद दोन हा, दैवाचा जप करणाऱ्या किंवा दैवाकडून यशाची अपेक्षा करणाऱ्या व्यक्तीच्या दुर्बलतेवर प्रहार करतो, त्यांना 'क्षुद्र' म्हणून संबोधितो.

(३) पाद तीन, याच्याही पुढे जाऊन सांगतो की, "हे मित्रा, तू असा दीन, विकल होऊ नकोस, बिकट परिस्थितीपुढे हात टेकू नकोस, परिस्थितीने पुढे आलेल्या दैवाचा फडशा पाड (महिषासुर-मर्दिनीप्रमाणे किंवा कालियामर्दन करणाऱ्या श्रीकृष्णाप्रमाणे दैवाचे निर्दालन करून त्याच्या माथ्यावर आरूढ होण्याचा पराक्रम कर.)"

(४) पाद चार, या सर्व स्फुरणदायी उद्बोधनानंतर, परंपरागत अर्थाने, जणू त्याला उद्देशून असे सांगतो, — की "बाबारे, तू तुझ्याकडून प्रयत्न केलेस आणि मग जर ते प्रयत्न थकले, (म्हणजे, तू दैवापुढे, म्हणजेच परिस्थितीपुढे, अशी हार खाल्लीस,) तर तुला कोणी नावे ठेवणार नाहीत. (दैवापुढे कोणाचे काही चालते का ? तेव्हा वृथा शोक करू नकोस.)"

२.२ आमच्या मते, परंपरेने मानलेला शेवटच्या पादाचा वरील प्रकारचा अर्थ, हा पूर्वीच्या तीन पादांचा सर्व आशय व त्यांतील सर्व सामर्थ्यच हिरावून नेतो, — इतकेच नाही, तर माणसाला पुनः दैवापुढेच हतबल व्हायला लावतो, नांगी टाकायला लावतो. आणि, यशाच्या प्राप्तीसाठी शेवटी, 'मामनुस्मर, युध्य च' या द्विविध उपदेशातून केवळ 'मामनुस्मर' या मार्गाकडेच (सोइस्करपणे) वळावे, असे सूचित करतो; 'तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः' अशी, किंवा "यत्नाला काय असाध्य आहे ? अधिक प्रयत्न कर" अशी, "विघ्नैः मुहुर्मुहुरपि प्रतिहन्यमानाः प्रारब्धमुत्तमजना न परित्यजन्ति" यातील, प्रयत्नाला चेतावणी देण्याचे काम सुतराम् करित नाही.

परंतु वास्तविकपणे, आपण पाहिलेल्या आधीच्या तीन पादांतील जाज्वल्य विचार, 'यदि न सिध्यति' ("जर इतके करून मनुष्य अपयशी झाला") हा पर्याय मान्यच करित नाहीत. त्या पादांना एकच विचार मान्य आहे, तो म्हणजे 'दैवं निहत्य' ("दैव खच्ची करून") यातील निर्णायक पराक्रम. त्यांच्या मते प्रयत्न हा, दैवाशी घायाच्या लढतीतील वेगळा काही शेवट, म्हणजे पराभव, कल्पूच शकत नाही. त्यातील पौरुषाला भासपक्ष्याचा

एकमेव डोळा दिसतो, तो म्हणजे विजय. अटीतटीने लढाई दिली, प्राण पणाला लावून किंवा सगळी शक्ति एकवटून ('आत्मशक्त्या') झुंज दिली ( -जणू "फुटो हे मस्तक, तुटो हे शरीर, 'यत्ना'चा गजर सोडू नये," अशा रीतीने — ), तरच, विजयाची आशा असते: 'God helps those who help themselves.' जर हा विचार दुसऱ्यामधे ठसविता आला नाही, तर "पण माझे काही चालले नाही. काय करू" ही पळवाट तो घेणारच.

अशी पळवाट घेणे — की जी परंपरागत अर्थप्रकाशन (interpretation) शिकविते — हे, सुभाषितकाराला अभिप्रेत असलेले 'पौरुष' आहे, की ते पुनश्च माणसाला दौर्बल्याकडेच मागे नेणे आहे ? निश्चित ती दैवापुढील माघारच आहे, आणि ती सुभाषिताच्या अंतरंगाशी प्रतारणाच आहे. तीन पादांनंतरचे ते तेजोहीन अधःपतन (Anticlimax) आहे. त्याने कुणालाही श्रेष्ठ पराक्रमाची प्रेरणा मिळणार नाही. ते तर दुबळ्या माणसाचे केविलवाणे सांत्वन आहे. फक्त, काळाच्या उदरात गेल्यामुळे सुयोग्य अर्थाची लढत देऊ न शकणाऱ्या बिचाऱ्या सुभाषितकारालाच 'कोऽत्र (मे) दोषः' म्हणून कपाळावर हात मारायला लावणार. तथापि, या विपुल पृथ्वीवर आणि निरवधि कालौघामधे, त्या सुभाषितकाराच्या आत्म्याला, समानधर्मी लाभून त्याचा आशय नीट उमगल्याची व त्याला 'खऱ्या अर्थाने' न्याय मिळाल्याची, उशीरा का होईना, शांति देणे आपले कर्तव्य ठरेल.

३.१ तथापि, परंपरेने आलेल्या पाठातून, याहून वेगळा — आधीच्या तीन पादांशी विसंगत नसलेला — अर्थ कसा निघणार ? तो तसा निघू शकत नाही. तेव्हा पर्याय राहतो तो तेथे पाठसुधार (Emendation) शक्य आहे का ते तपासण्याचा. हे करणे प्रस्तुत पंक्तीमधे (चवथ्या पादा मधे) सोपे नाही. कारण त्यातील वर्णध्वनींचे उच्चारण इतके सार्वत्रिकपणे रूढ आहे, की त्यातील बदल हा गंभीर स्वरूपाचा होईल. आणि बदल न केल्यास, पुनरपि मागे फिरून विसंगत अर्थ स्वीकारण्याचीच आपत्ति येईल यातून मार्ग काय ?

३.२ सुदैवाने, या पादातील पदांची व ध्वनींची रचना अशी आहे की ती त्यांना 'गंभीररीत्या' हात न लावताही ती महत्त्वाचा बदल देऊ शकते. - 'यत्नेऽकृते' अशी पदे असलेला पाठ समजण्याएवजी मुळामध्ये 'यत्नेऽकृते' अशा पदांचा पाठ कल्पिला, की त्यातील अभिनिहित संधी मुळे उच्चारणाला कुठे धक्का बसत नाही व भिन्न रूपाची पदेही मिळतात.

आणि मग अर्थ काय निघतो ? — "एखाद्याने जर यत्न केलाच नाही, तर त्यात कोणाचा दोष ? म्हणजे, अशा परिस्थितीत अपयश मिळाले तर त्याला दैवाला दोष देता येणार नाही. दोष द्यायचाच तर तो प्रयत्नात कसूर करणाऱ्या स्वतःलाच द्यावा लागेल. या कठोर सत्याचा माणसाने विचार करावा, आणि यत्न कदापि सोडू नये."

या अर्थप्रकाशनाने, प्रयत्नांतील पळवाटीचा किंवा माघारीचा मार्ग तर दोर तोडणाऱ्या शेलारमामांच्या कृती प्रमाणे रोखला जातोच, पण 'मारिता मारिता मरावे' यातील पौरुषालाच प्रेरणा देतो. आणि ती प्रेरणाच आधीच्या तीन पादांच्या द्वारा सुभाषितकारांना अभिप्रेत नाही काय ?

\* \* \*

(टीप. मूळ कल्पना दिवंगत संस्कृत-प्राध्यापक रा. ज्ञा. लहू यांची.)

१. पहा: १ हितोपदेश , संपादक कै. महादेव शिवराम आपटे. (१९३३, पृ. ८);

२ पंचतंत्र, संपादक कै. मोरेश्वर रामचंद्र काळे (द्वितीय आवृत्ति, १९६९, पृ. ७५);

३ पंचतंत्र, संपादक श्यामाचरण पांडेय (१९६७, पृ. २७४-७५).

## धर्मशास्त्रातील दान-प्रकरण. (महाभारताच्या आधारे) \*

— शां. ग. मोघे

महामहोपाध्याय डॉ. पां. वा. काणे यांनी इंग्रजीत लिहिलेल्या 'धर्मशास्त्राचा इतिहास' या ग्रंथात द्वितीय खंडाच्या दोन्ही भागांमध्ये दानाविषयी प्रदीर्घ चर्चा केलेली आहे. दानाचे महत्त्व, दानाचा विषय, दानासाठी स्थळे, दान देण्याचा काल, दान देणाऱ्याची व घेणाऱ्याची योग्यता, दानाचे प्रकार इत्यादी विषयांची चर्चा, वेदवाङ्मय, धर्मशास्त्रातील स्मृतिवचने, निबंध ग्रंथ, पुराणवाङ्मय, महाभारत व ऐतिहासिक पुरावे यांच्या आधारे केलेली आहे. डॉ. काणे यांनी केलेली चर्चा विषयाची यथार्थ कल्पना देण्यास समर्थ आहे. परंतु महाभारतातील काही वचने त्यांच्या गरूड-दृष्टीतून निसटलेली असल्याचे लक्षात आल्याने त्यांनी मांडलेल्या मुद्द्यांना पुष्टी देण्यासाठी व क्वचित् स्थळी त्यांनी मांडलेल्या मतांशी मतभिन्नता दर्शविणारी महाभारतातील वचने सुविद्य वाचकांच्या निदर्शनास आणावीत असा मानस करून प्रस्तुतचा लेख लिहिण्याचा विनम्र प्रयत्न केलेला आहे.

१. डॉ. काणे यांनी चर्चिलेल्या दानप्रकरणात शकटदानाचा विषय आलेला नाही. सर्व दानांमध्ये शकटदान श्रेष्ठ प्रतीचे आहे असे मत भगवान् शांडिल्य ऋषींचे आहे असा उल्लेख<sup>१</sup> महाभारताच्या अनुशासनपर्वात येतो.

२. दानाचे माहात्म्य वर्णन करताना दानासारखा<sup>२</sup> निधी नाही, दान ही मोठी क्रिया<sup>३</sup> आहे, व व्यक्तीचे अर्हत्व व अनर्हत्व न समजल्याने दानधर्माचे आचरण करणे अतिशय कठीण<sup>४</sup> आहे असे विचार महाभारताच्या अनुशासनपर्वात व्यक्त केलेले आहेत. ज्ञान व दान यांच्या मर्यादा स्पष्ट करावयास महाभारतकार विसरलेले दिसत नाहीत. ज्ञानाच्या बाबतीत कधीही अंत<sup>५</sup> किंवा शेवट होत नाही; परंतु दानाच्या बाबतीत निश्चितच मर्यादा संभवतात. हा विचार विशेषतः महाभारताच्या आश्वमेधिक पर्वात स्पष्टपणे मांडलेला आहे.

३. दानाचा प्रतिग्रह कोणी करावा ह्या विषयाची चर्चा करताना डॉ. काणे मनुस्मृति

४.८७ च्या आधारे मत मांडतात की प्रतिग्रहाने ब्राह्मणाचे आध्यात्मिक सामर्थ्य कमी होते.

शां. ग. मोघे : ८९

परंतु ह्या विषयाशी निगडित अशी महाभारतातील काही वचने लक्षणीय वाटतात. महाभारताच्या अनुशासनपर्वात प्रतिग्रहाने ब्राह्मणाचे तेज<sup>६</sup> कमी होते असे मत दिलेले दिसते. परंतु जे ब्राह्मण प्रतिग्रहाचा स्वीकार करित नाहीत किंवा प्रतिग्रहाची इच्छा करित नाहीत, अशा ब्राह्मणांचे हे राजा ! तू रक्षण<sup>७</sup> केले पाहिजेस. शिवाय प्रतिग्रहाच्या बाबतीत ब्राह्मणाने जर संयम पाळला नाही तर त्याचे धन नष्ट होते असे जमदग्नीचे विशेष मत<sup>८</sup> महाभारताच्या अनुशासनपर्वात उद्धृत झालेले आहे. प्रतिग्रहाच्या बाबतीत संयम आवश्यक आहे हे महाभारतकारांच्या मौलिक विचारांकडे प्रस्तुतच्या संदर्भात लक्ष वेधणे संयुक्तिक ठरेल. शिवाय दान व प्रतिग्रह ज्या दोन व्यक्तींच्या मध्ये संभवते त्या दोन व्यक्तींची पातळी समान असली पाहिजे<sup>९</sup> ही महाभारताची विचारधारा पराशरगीतेत व्यक्त झालेली आहे. डॉ. काणे यांच्या नजरेतून पराशरगीतेचे धर्मशास्त्रीय महत्त्व निसटलेले आहे असे मत येथे मांडण्याचा मोह टाळणे अशक्य आहे.

४. एखाद्या व्यक्तीच्या हातून प्रमादाने काही क्रिया घडल्यास त्या पापकर्मांचे क्षालन कोणत्या मागने होऊ शकते ह्या धर्मराजाच्या प्रश्नाला उत्तर देताना मार्कण्डेय ऋषी महाभारताच्या वनपर्वात<sup>१०</sup> स्पष्ट सांगतात की प्रमादाने ज्या क्रिया झाल्या असतील त्यांच्यावर जय सम्यग्- दानाने मिळवावा. म्हणजेच योग्य दान करून प्रमादाने झालेल्या क्रियांचे क्षालन करावे असा अत्यंत मौलिक विचार डॉ. काणे यांच्या नजरेतून अनवधानाने निसटला असे म्हणणे येथे अपरिहार्य ठरते.

५. दानाचे बाबतीत उत्तम, मध्यम, व अधम हे तीन प्रकार सांगताना डॉ. काणे याज्ञवल्क्य-स्मृति-१.२०३ वरील मिताक्षराटीकेचे वचन<sup>११</sup> उद्धृत करतात. दानशूर व्यक्तीने सत्पात्र व्यक्तीच्या घरी जाऊन केलेले दान उत्तम होय; सत्पात्र व्यक्तीला स्वतःच्या घरी बोलावून दानशूर व्यक्तीने केलेले दान मध्यम प्रतीचे होय; परंतु सत्पात्र व्यक्तीने याचना केल्यावर दानशूर व्यक्तीने केलेले दान अधम प्रतीचे मानले जाते असा आशय ह्या मिताक्षरेतील वचनाचा दिसतो. परंतु प्रस्तुतच्या संदर्भात महाभारत-शांतिपर्व<sup>१२</sup> येथे मांडलेला अंशतः जुळणारा असला तरी वरील विचारापेक्षा हा विचार निश्चितच वेगळा आहे असे जाणवते. उत्तम दानाच्या बाबतीत मतैक्य स्पष्ट आहे. एखाद्याने याचना केल्यावर जे दान दिले जाते ते दान मध्यम प्रतीचे असते असे विद्वानांचे मत आहे. परंतु श्रद्धा नसताना व अवज्ञेने (अवहेलनेने) जेव्हा एखादा दानशूर मनुष्य दान करतो तेव्हा ते दान अधम प्रतीचे आहे असे सत्य बोलणाऱ्या मुनींचे मत आहे. अवज्ञेने कधीही दान करू नये अशा आशयांचे मौलिक वचन प्रत्यक्ष रामायणाच्या बालकाण्डात सापडते. थेटने किंवा अवज्ञेने कोणालाही दान देऊ नये. (कारण) अवज्ञेने केलेले दान<sup>१३</sup> दात्याला ठार करते ह्या बाबतीत मुळीच संशय नाही. महाभारताच्या शांतिपर्वात व्यक्त झालेला अवज्ञायुक्त दानाचा जर रामायणाच्या मदतीने विचार केला तर हे अवज्ञायुक्त दान अधम प्रतीचे मानणे योग्य ठरते. डॉ. काणे ह्यांनी अनवधानाने ह्या दोन वचनांचा विचार केला नाही असे येथे सुविद्य वाचकांच्या सहज लक्षात येईल.

६. शरण आलेल्या व्यक्तीला अभय देणे हे उच्च प्रतीचे दान आहे असे मत मांडताना डॉ. काणे विष्णुधर्मसूत्र किंवा विष्णु- स्मृति १२.१ चा आधार देतात. हा विचार महाभारतात निरनिराळ्या स्थळी<sup>१४</sup> मांडलेला दिसतो. महाभारतातील ऐल- वायुसंवाद (१२.७३.१-२६) व कपोत-लुब्धक संवाद (१२.१४१ ते १४५) प्रस्तुतच्या संदर्भात वाचण्याजोगे आहेत. पारध्याचे प्राण वाचविण्यासाठी कपोताने व कपोतीने केलेले आत्मसमर्पण खरोखरच उद्बोधक आहे. तसेच शिबि राजाने श्येनाच्या तडाख्यातून कपोताचे प्राण वाचविण्यासाठी केलेले आत्मबलिदान प्रशंसनीय ठरते. ह्या महत्त्वाच्या कथेचा उल्लेख अन्यत्र आलेला आहे<sup>१५</sup> शरणागत व्यक्तीला अभय देण्याच्या बाबतीत महाभारतात निवेदन केलेल्या ह्या कथा डॉ. काणे यांच्या मताला पुष्टी देणाऱ्या आहेत.

७. अन्नदानासंबंधीची महत्त्वाची वचने दानाच्या विषयाची चर्चा करताना लक्षात घेण्याजोगी आहेत. महाभारताच्या शांतिपर्वात (१२.८२.२१) नारद वासुदेव कृष्णाला सांगतो की स्वतःच्या<sup>१६</sup> सामर्थ्यानुसार दान करणे हे मृदु अन्न मानवाच्या हातात दिलेले आहे. 'अन्नासारखे दान भूतकाळातही झाले नाही व भविष्यकाळातही होणार नाही' असा विचार<sup>१७</sup> महाभारताच्या अनुशासनपर्वात व्यक्त झालेला आहे. 'जो प्रवासाने दमलेल्या व पूर्वी न पाहिलेल्या मनुष्याला अन्नदान करील तो मोठा धर्म साधेल' अशा आशयाचा विचार<sup>१८</sup> अनुशासन पर्वात स्पष्ट दिसतो. पापकर्म करून जर कोणी याचक अशा ब्राह्मणाला अन्नदान केले तर त्या पापकर्म करणाऱ्या माणसाची पापाशी सांगड घातली जात नाही. अन्नदानाने पापी मनुष्य पापातून मुक्त होतो असा भाव ह्या वचनाने<sup>१९</sup> व्यक्त होतो. अन्नदान इतके महत्त्वाचे मानले जाते की अन्नदानाने रन्तिदेवासारखा<sup>२०</sup> राजा स्वर्गाला गेला असे भूतार्थवादपर वचन नमूद करण्यास महाभारतकार विसरलेले नाहीत हे स्मरणीय वाटते. अन्नदानाची महती गाणारी ही महाभारतातील वचने डॉ. काणे ह्यांनी पूर्ण विचारात घेतली नाहीत असे त्यांनी केलेल्या चर्चेवरून स्पष्ट होते.

८. कोणकोणत्या दानाचे काय परिणाम होतात ह्या मुद्याची चर्चा करताना डॉ. काणे महाभारत अनुशासनपर्व १३.५९.५ व १३.६१.१६ चा आधार देतात व विशद करतात की वाईट<sup>२१</sup> परिस्थितीत जर एखाद्याने पातक केले तर गाईच्या कातड्याएवढी भूमी दिल्याने त्याची शुद्धी होते. परंतु महाभारताच्या आश्वमेधिक पर्वात एक विचार<sup>२२</sup> असा आहे की 'हे श्रेष्ठ राजा ! यज्ञ, तपश्चर्या व दान ह्यांनी दुष्कृत्य करणारे लोकसुद्धा पावन होतात. दानाचे सामर्थ्य पापी पुरूषाला पावन करणारे आहे असे स्पष्ट दिसते. अतिशय बुद्धिमान मनुष्यसुद्धा दानाने पापातून मुक्त होतो. असा विचार<sup>२३</sup> अनुशासनपर्वात विशेष मांडलेला दिसतो. 'हे इन्द्रा ! सुवर्णदान, गोदान व भूमिदान यांच्या दानाने अतिशय बुद्धिमान मनुष्य सर्व पापातून मुक्त होतो'. येथे विशेष स्मरणीय वाटते. महाभारतातील आणखी एक वचन.<sup>२४</sup> रत्नांनी युक्त अशा पृथ्वीचे दान केल्याने मनुष्य सर्व पापातून मुक्त होऊन स्वर्गामध्ये अशा मनुष्याला मानसन्मान प्राप्त होतो असे म्हटलेले आहे. वरील सर्व

वचने डॉ. काणे ह्यांनी मांडलेल्या विचारापेक्षा वेगळे विचार व्यक्त करणारी आहेत.

वरील सर्व चर्चेवरून येवढेच स्पष्ट होते की महाभारतातील वचने डॉ. काणे ह्यांनी मांडलेल्या विचारांना पुष्टी देणारी, क्वचित् मतभिन्नता दर्शविणारी, क्वचित् वैचारिक धनाची भर घालणारी, क्वचित् प्रसंगी अत्यंत वेगळ्या विषयावर (डॉ. काणे ह्यांनी न उल्लेखिलेल्या) स्वतंत्र प्रकाश टाकणारी आहेत.

\* \* \*

\* भाण्डारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिर, पुणे यांनी प्रसिद्ध केलेल्या महाभारताच्या संशोधित आवृत्तीचे उल्लेख येथे अभिप्रेत आहेत.

१. प्रदानं सर्वदानानां शकटस्य विशिष्यते ।

एवमाह महाभागः शाण्डिल्यो भगवानृषिः ॥ महाभारत १३.६४.१९

२. नास्ति दानसमो निधिः । महाभारत. १३.६१.८९

३. दानं हि महती क्रिया । महाभारत. १३.९.२२३

४. महाभारत. १२.२०.९

५. ज्ञानस्यान्तो न विद्यते । महाभारत. १४.४४.२०.

६. प्रतिग्रहेण तेजो हि विप्राणां शाम्यतेऽनघ । महाभारत. १३.३५.२३.

७. प्रतिग्रहं ये नेच्छेयुस्तेऽपि रक्ष्यास्त्वयाऽनघ । महाभारत. १३.३५.२३.

८. प्रतिग्रहे संयमो वै ततो धारयते ध्रुवम् ।

तद्धनं ब्राह्मणस्येह लुभ्यमानस्य विस्रवेत् ॥ महाभारत १३.९४.३१.

९. विशिष्टस्य विशिष्टाच्च तुल्यौ दानप्रतिग्रहौ ।

तयोः पुण्यतरं दानं तत् द्विजस्य प्रयच्छतः ॥ महाभारत १२.२८१.३:

ह्याच समान-पातळीचा हृदयंगम उपयोग कालिदासाने इन्दुमती-स्वयंवराचे वर्णनाच्या शेवटी केलेला आहे.

पहा. रघुवंश ६.

१०. प्रमादाद्यत्कृतं तेऽभूत् सम्यग्दानेन तज्जय ॥ महाभारत. ३.१८९.२२.

११. अभिगम्योत्तमं दानमाहूयैव तु मध्यमम् ।

अधमं याचमानाय सेवादानं तु निष्कलम् ॥

हा श्लोक History of Dharmaśāstra-Vol.II.part I पृ. ११३ वर उद्धृत केलेला आहे.

१२ अभिगम्य दत्तं तुष्ट्या तद्धन्यमाहुरभिष्टुतम् ।

याचितेन तु यद्दत्तं तदाहुर्मध्यमं बुधाः ॥

अवज्ञया दीयते यत्तथैवाश्रद्धयापि च ।

तदाहुरधमं दानं मुनयः सत्यवादिनः ॥ महाभारत. १२.२८२.१८-१९

१३. अवज्ञया न दातव्यं कस्यचिल्लिलर्याऽपि वा ।  
अवज्ञया कृतं हन्यात् दातारं नात्र संशयः ॥ रामायण. १.१२.२८.
१४. पहा. महाभारत- १२.७३.२५; १२.१४१-१४५ व १२.२८१.१३.
१५. अभयस्यैव यो दाता तस्यैव सुमहत्फलम् ।  
न हि प्राणसमं दानं त्रिषु लोकेषु विद्यते ॥ महाभारत १२.७३.२५.
१६. शक्त्या अन्नदानं सततं तितिक्षा दम आर्जवम् ।  
यथार्थप्रतिपूजाच शस्त्रमेतद् अमायसम् ॥
१७. अन्नेन सदृशं दानं न भूतं न भविष्यति ।  
तस्मादन्नं विशेषेण दातुमिच्छन्ति दानवः ॥ १३.६.२६.
१८. यो दद्यादपरिक्लिष्टमन्नमध्वनि वर्तते ।  
श्रान्ताय अदृष्टपूर्वाय स महद्भर्ममाप्नुयात् ॥ १३.६२.१४.
१९. कृत्वापि पापकं कर्म यो दद्यादन्नमर्थिने ।  
ब्राम्हणाय विशेषेण न स पापेन युज्यते ॥ १३.६२.१६
२०. अन्नस्य हि प्रदानेन रन्तिदेवो दिवंगतः । १३.६५.५४.
२१. यत् किञ्चित् कुरुते पापं पुरूषो वृत्तिकर्षितः ।  
अपि गोचर्ममात्रेण भूमिदानेन शुद्ध्यति । महाभारत १३.६१.१६.
२२. यज्ञेन तपसा चैव दानेन च नराधिप ।  
पूयन्ते नरशार्दूल नरा दुष्कृतकर्मिणः ॥ महाभारत १४.३.५.
२३. सुवर्णदानं गोदानं भूमिदानं च वृत्रहन् ।  
दददेतान्महाप्राज्ञः सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ महाभारत १३.६१.५२.
२४. रलोपकीर्णां वसुधां यो ददातिपुरंदर ।  
स मुक्तः सर्वकलुषैः स्वर्गलोके महीयते ॥ महाभारत १३.६१.५७.

# “सह वीर्यं करवावहै...।” (एक गुरुशिष्यसंकल्प)

— मो. गो. धडफळे

“(आपण दोघांनी) एकत्रपणे झटायचच ! (वीर्यं करवावहै)” हा या मंत्रभागाचा अर्थ आहे. येथील ‘आपण दोघे’ म्हणजे ‘गुरु व शिष्य’. अध्यात्मविद्येच्या बाबतीत आणि खरे तर कोणत्याही विद्यासंप्रदायाच्या बाबतीत गुरु व शिष्य यांचे एकत्र, नेटाचे आणि प्रामाणिक प्रयत्न फार महत्त्वाचे असतात. त्याप्रयत्नांखेरीज विद्याशाखांच्या परंपरा टिकत नाहीत व त्यांचा विकास होत नाही.

एकूण वैदिक संप्रदायात व प्रामुख्याने उपनिषद्-वाङ्मयांत त्या त्या शाखांशी निगडित असे काही शान्तिमंत्र आहेत. पूर्णमिदं पूर्णमदः ..., आप्यायन्तु ममाङ्गानि..., शं नो मित्र... इत्यादी शान्तिमंत्र प्रसिद्ध आहेत. कृष्णयजुर्वेदाच्या तैत्तिरीय शाखेशी संबद्ध असा प्रस्तुतचा शान्तिमंत्र तर विशेष प्रसिद्ध आहे. तो पुढीलप्रमाणे—

“सह नाववतु । सह नौ भुनक्तु । सह वीर्यं करवावहै । तेजस्वि नावधीतमस्तु मा विद्विषावहै । ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ।” ही ‘त्रिवार’ शान्ति आधिभौतिक, आधिदैविक व आध्यात्मिक या त्रिविध दोषांचे शमन करण्यासाठी आहे हे पारंपरिक स्पष्टीकरण आहे. त्रिविधोच्चारणाने दृढता येते आणि समाप्तीचे द्योतन होते ही प्रयोजनेही आहेतच.

सर्वच शान्तिमंत्र मूळ पाठ्यभागाचे अविभाज्य भाग असतातच असे नाही. प्रस्तुतचा मंत्र मात्र तैत्तिरीय आरण्यक (८.१.१; ९.१.१), तैत्तिरीय उपनिषद् (२.१.१; ३.१.१) कठ-उपनिषद् (६.१९), स्कन्द-उपनिषद् (५.१) आणि वरदपूर्वतापन्युपनिषद् (४ व्या, ५ व्या व ६ व्या भागाची अखेर) येथे आलेला आहे.

यातील ‘सह नौ भुनक्तु’ या पादाचा अर्थ न कळल्यामुळे प्रमादाने हा मंत्र भोजनाच्या वेळी विशेषतः पंक्तिभोजनांमध्ये सर्रास म्हटला जातो. वस्तुतः या पादाचा अर्थ “(सः) नौ (गुरुशिष्यौ) सह भुनक्तु” म्हणजे ‘तो’ (‘परमात्मा’ किंवा ‘शिकलेला मंत्र’ - अधीतः मंत्रः) आम्हा दोघा गुरुशिष्यांचे एकत्र पालन करे’ असा आहे. ‘भुज्’ धातूचे अनेक अर्थ आहेत. ६ व्या गणातील ‘भुजति’चा अर्थ ‘वाकडा करणे, वळवणे, बांक देणे’ असा आहे. दुसऱ्या गणात आत्मनेपदी वापरला असताना (भुङ्क्ते) त्यांचा अर्थ

‘भोजन करणे, सेवन करणे’ असा होतो. प्रस्तुत संदर्भात आत्मनेपद न वापरता, परस्मैपद वापरले आहे व त्याचा अर्थ ‘पालन करणे’ असा होतो.

या मंत्रात ‘सह’ हे पद तीन वेळा आले आहे. रङ्गरामानुजकृत ‘प्रकाशिका’ टीकेमध्ये एके ठिकाणी ‘स’ ‘ह’ अशी दोन स्वतंत्र पदे स्वीकारून, इतर दोन संदर्भात ‘सह’ असे एकच पद स्वीकारले आहे. यात ‘अर्धजरतीय’ दोष निर्माण होतो. शंकराचार्यांनी आपल्या टीकेमध्ये सर्वत्र ‘सह’ हे एकच पद स्वीकारले आहे. तेच योग्य आहे. मात्र रङ्गरामानुजाचार्यांना एका ठिकाणी तरी ‘स’ व ‘ह’ (‘ह’ इति प्रसिद्धी) अशी दोन वेगळी पदे सुचवावी असे का वाटले असावे याचे कारण उघड आहे. संपूर्ण मंत्रात ‘कर्ता’ ‘उक्त’ (म्हणजे स्पष्ट उल्लेखिलेला) नाही. तो अध्याहृत मानावा लागतो. “ ‘सः’ म्हणजे ‘परमात्मा’ किंवा ‘अधीतः मंत्रः’ (शिकलेला मंत्र वा मंत्रभाग) आम्हा गुरुशिष्यांचे ‘अवन’ (अवतु), ‘पालन (भुनक्तु) करो’ असा अर्थ आहे. अवन व पालन ह्यांचे ढोबळ अर्थ एकच आहेत आणि म्हणून त्यात सूक्ष्मरीतीने अर्थभेद दाखविण्याची टीकाकारांची प्रवृत्ती दिसून येते.

सायणाचार्य (तैत्ति.आरण्यक ८.१.१) ‘अवतु रक्षतु, तथा भुनक्तु पालयतु’ येवढे केवळ समानार्थी शब्दांनी स्पष्टीकरण देतात. तैत्तिरीय उपनिषदावरील आपल्या दीपिकेत शंकरानंद ‘अवतु साधनज्ञानेन ब्रह्म रक्षतु, भुनक्तु फलज्ञानेन पालयतु’, असे म्हणून अवन म्ह. परब्रह्माकडून साधनज्ञान प्राप्त होऊन गुरुशिष्यांचे रक्षण होणे तर ‘भुनक्तु’ या पदाने फलज्ञानाच्या द्वारा त्यांचे पालन होणे’ असे कृत्रिम भिन्न अर्थ सुचवितात. हे केवळ तांत्रिक आहे. वस्तुतः वैदिक वाङ्मयात जवळजवळ एका अर्थाचे असणारे शब्द (नामे) व धातू (क्रियापदे) एकत्र वापरून अर्थ सुश्लिष्ट करण्याची शैली अनेकवार आढळून येते.

प्रस्तुतच्या लेखांत आपल्याला ‘सह वीर्यं करवावहै’ यातील ‘वीर्यं’ शब्दाचा नेमका आशय समजून घ्यायचा आहे. व्याकरणदृष्ट्या ‘वीरस्य भावः, वीर्यम्’ ‘वीर’ या विशेषणापासून ‘वीर्यं’ हे भाववाचक नाम तयार होते. त्याचा अर्थ ‘वीरपणा’. वेदात ‘वीर’ हे विशेषण अनेक देवतांना उद्देशून वापरलेले आढळते. ‘वीर’ म्हणजे ‘मर्दानी, ताकतवान’ (manly—hero). अवेस्तामध्ये देखील ‘वीर’ असा शब्द येतो व त्याचाही अर्थ ‘सामर्थ्ययुक्त’ असाच आहे. युरोभारतीय भाषाकुलात हा शब्द अनेक रूपात आढळतो (Lat. *vir* virtus; Gotu - *wair*, Ohg & Ags - *wer*) वैदिक संस्कृतातील ‘वयस्’ (सामर्थ्य, बळ) या शब्दाचाही आंतरिक संबंध ‘वीर’ याच्याशी आहे. ‘वयस्’ याला पुढे ‘वय’ (age) हा अर्थ प्राप्त झाला. ग्रीक ‘ईस्’ (ईफिओस्), याचा अर्थ स्नायु व ‘स्नायुबल, ताकद’ असा झाला. संस्कृत ‘वीडयति’ (दृढ करणे) व ‘वेशति’ या सर्वांचाच कुठेतरी मूळ \*‘वेर्’ शी संबंध आहे.

‘वीर’ या विशेषणाचा (व पुढे नामाचा) अर्थ जरी मूळ ‘स्नायुशक्ति’, ‘शारीरिक दृढता’, ‘शरीरबळ’ असा असला तरी पुढे विकासाने ‘नीतिबळ’ (लॅटिन *virtus*).

इंग्लिश virtue) असा झाला. औपनिषदिक संदर्भात हाच अर्थ बहुतेक ठिकाणी अभिप्रेत असतो. 'सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा' अशी सुरवात करुन (मुण्डक. ३.१.५) पुढे मुण्डकोपनिषद् आपणास सांगते

"नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो, न च प्रमादात्तपसो वाऽप्यल्लङ्घात् ।" (३.२.४). येथील बलहीनता म्हणजेच 'वीर्यहीनता' व हा अर्थ शङ्कराचार्यांनी अगदी सुस्पष्ट रीतीने सांगितला आहे. (यस्माद् अयमात्मा बलहीनेन बलप्रहीणेन आत्मनिष्ठाजनितवीर्यहीनेन न लभ्यः) आत्मप्राप्तीसाठी 'आत्मबल' वा 'आत्मवीर्य' आवश्यक आहे. हे 'आत्मवीर्य' नेमके कोणते हे केनोपनिषदाने 'ब्राह्मी उपनिषदा'ची 'प्रतिष्ठा' म्हणून सांगितलेले नीतिगुण आहेत. ब्राह्मीं वाव त उपनिषदमब्रुमेति । (४.७).

तस्यै तपो दम कर्मेति प्रतिष्ठा वेदाः सर्वाङ्गाणि सत्यमायतनम् । (केन.४.८).

हाच आशय केनोपनिषदाने 'आत्मना विन्दते वीर्यं, विद्यया विन्दतेऽमृतम् ।' (२.४) अशा रीतीने व्यक्त केला आहे.

योगपरंपरेत (बौद्धांची योगपरंपराही यात अन्तर्भूत आहे) 'वीर्य' या पदाला पारिभाषिक अर्थ प्राप्त झाला. 'विरियं करोहि' या तिपिटकातील पदांचा अर्थ अर्थकथाकार 'उत्साहं करोहि' (उत्साह कर) असा करतात. म्हणूनच 'वीर्यं करवावहै' याचा अर्थ 'झटू या' असा करणे योग्य आहे. श्रद्धेमुळे वीर्य, वीर्यामुळे स्मृति, स्मृतीमुळे समाधि आणि समाधीमुळे प्रज्ञेचा लाभ होतो' असे पातंजलयोगसूत्र आपणास सांगते.

'श्रद्धा-वीर्य-स्मृति-समाधि-प्रज्ञापूर्वक इतरेषाम्' । (१.२०)

योगसूत्र २.३८ हे स्पष्ट सांगते की 'ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः' येथील 'ब्रह्मचर्य' शब्दाचा 'स्त्रीसंगविरति' असा संकुचित अर्थ घेण्याचे कारण नाही. योगीश्वर याज्ञवल्क्यासारखे कित्येक औपनिषदिक आचार्य हे विवाहित होते. ब्रह्मचर्य याचा पालि-बौद्ध तिपिटकांत नेहेमीच 'श्रेष्ठ आचरण, नैतिक दृष्ट्या आदर्श आचार' असा अर्थ केला जातो. 'holy character, supreme conduct' हाच त्याचा अर्थ आहे आणि हे ब्रह्मचर्यात परिणत होणारे नीतिगुणच केनोपनिषदाने 'ब्राह्मी उपनिषद' ह्या शब्दाने गौरविले आहेत. अशा प्रकारच्या ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठेमुळे ज्ञान-क्रिया-शक्ति इत्यादि गुणांचा उत्कर्ष होऊन त्यामुळे योगी 'सिद्ध' होतो आणि शिष्यांमध्ये ज्ञान निर्माण करण्यास समर्थ होतो असे या वरील सूत्रावर भाष्य करताना विज्ञानभिक्षु आपणास सांगतात.

'वीर्यं शक्तिविशेषं लक्षयति, यस्य वीर्यस्य लाभात् प्रतिघातवर्जितान् गुणान् ज्ञानक्रियाशक्तीः उत्कर्षयति, योगीवर्धयति, तथा सिद्धः स्वयं ज्ञानी भूत्वा शिष्येषु ज्ञानाधानसमर्थश्च भवतीत्यर्थः ।'

सर्व परमगुरु महावीर असतात. जैनांच्या चोवीसाव्या तीर्थकरास 'महावीर' म्हणतात हे प्रसिद्धच आहे. पालि तिपिटकात अनेकवार गौतमबुद्धास 'महावीर' म्हटले आहे आणि रामायणात श्री रामचंद्रांना याच नावाने पुकारले गेले आहे. महाकवी

भवभूतीचे 'महावीरचरित' नाटक रामजीवनावरील आहे. याची चर्चा कै. प्राचार्य र. दा. करमरकर यांनी एका लेखात केली आहे. (The Title Mahāvīracarita. ABORI. XXXVIII. 1958. pp. 148-153.) जिज्ञासूंनी हा लेख पाहावा. असे 'वीर' योगी परमपूजनीय श्री गुळवणी महाराज होते. असे त्यांचे समर्थ उत्तराधिकारी ब्रह्मश्री दत्तमहाराज कवीश्वर आहेत. त्यांच्या सहस्रचंद्रदर्शन शान्ति महोत्सवासाठी उपनिषदातील एका उत्तमशान्तिमंत्राच्या एका समर्थ पादाचे (ज्याचे वर्णन श्रीरङ्गरामानुजाचार्यांनी 'गुरुशिष्यसंकल्पः' असे केले आहे) विवेचन करण्याचे भाग्य मला लाभले याची धन्यता व्यक्त करतो.

\* \* \*

## ज्ञानकथा आणि लीलाकथा

— रा. चिं. बेरे

नाथांनी श्रीमद्भागवताच्या एकादशस्कंधावरील टीकेच्या मंगलाचरणात गणेश-सरस्वतींच्या नमनानंतर लगेच संतांना नमन केले आहे आणि त्यानंतरच कुलदेवता, सद्गुरू आणि पूर्वकवी यांना वंदन केले आहे. 'संतपत जनांना निवविण्यासाठी स्वानंदजीवनाची वृष्टी करणारे आनंदचिद्घन' असे संत-सज्जन हेच नाथांचे ग्रंथप्रेरक आहेत-

तेव संत-सज्जनीं एकवेळां । थोर करूनियां सोहळा ।

आज्ञापिलें वेळोवेळां । ग्रंथ करविला प्राकृत ॥

एकांतीं आणि लोकांतीं । थोर साक्षेप केला संतीं ।

तरी सांगा जी मजप्रती । कोण ग्रंथीं प्रवर्तो ॥

(ए. भा. १.५७-५८)

संत-सज्जनांनी 'एकांतीं आणि लोकांतीं' पुनः पुनः प्राकृत ग्रंथरचनेचा आग्रह केल्यानंतर नाथांनी त्यांना स्वाभाविकपणेच विनयाने विचारले की, 'कोण ग्रंथी प्रवर्तो' ते मला कृपा करून सांगा. संतांनी तत्काळ उत्तर दिले-

पुराणीं श्रेष्ठ भागवत । त्याहीमाजीं उद्धवगीत ।

तुवां प्रवर्तावे तेथ । वक्ता भगवंत तुज साह्य ॥

आम्हांसी पाहिजे ज्ञानकथा । वरी तुजसारिखा रसाळ वक्ता ।

तरी स्तुति सांडूनि आतां । निरूपण तत्त्वतां चालवीं ॥

(ए. भा. १.५९-६०)

पुराणांत श्रेष्ठ आहे भागवत आणि भागवतात श्रेष्ठ आहे उद्धवगीत-भागवताच्या एकादशस्कंधातील कृष्णार्जुनसंवाद! जिथे वक्ता साक्षात् भगवंत आहे आणि श्रोता भक्तोत्तम उद्धव आहे. संतांना हे पुरते माहीत आहे की, नाथही उद्धवासारखेच भक्तोत्तम आहेत, उद्धवाला बोध घडविणारा भगवंत हा नाथांनाही प्रियतम मानणारा आहे आणि भक्त-भगवंताच्या भावबंधाचे हार्द जाणणारा रसाळ वक्ता म्हणून नाथांची ख्याती आहे. तेव्हा नाथांनी संतस्तुती आवरती घेऊन 'उद्धवगीता'वरील निरूपण तत्काळ सुरू करावे, असा आग्रह संतांनी नाथांना केला. आम्हाला स्तुती नको, 'ज्ञानकथा' हवी, असे संतांचे

हार्द नाथांनी व्यक्त केले आहे आणि त्यांच्या प्रेमाग्रहाला मान देऊन अठरा हजारांवर ओव्यांत 'ज्ञानकथा' सांगितली आहे. संतांचा आदेश होताच नाथांचे हृदय मेघदर्शनाने नाचू लागणाऱ्या मयूराप्रमाणे फुलले; नव-जीवनाने उल्हासणाऱ्या चातकाप्रमाणे बोल्हावले; चंद्रकिरण पाहून डोलू लागलेल्या चकोराप्रमाणे शतदळी उमलून आले आणि त्यांनी आपल्या रसाळ वाणीने 'ज्ञानकथेचे निरूपण' सुरू केले.

भागवतपुराण हे सर्व पुराणांत अधिक ज्ञानघन आहे; त्यातही एकादशस्कंद हा भगवान् श्रीकृष्णाने उद्धवाला घडविलेल्या बोधाने भारलेला असल्यामुळे सर्वाधिक तत्त्वप्रचुर आहे. नाथांची 'एकाकार टीका' या एकादशस्कंधावरची आहे, हे आपणांस माहित आहेच. असे असूनही नाथ आपल्या या ग्रंथाला 'ज्ञानकथा' म्हणतात आणि ते त्या कथेचे निरूपण 'रसाळ' वाणीने करतात.

गुरुमुखें ज्ञानकथा गोड । तेणें श्रीभागवतीं श्रद्धा दृढ ।

श्रवणें पुरे जीवाचे कोड । वोसरे चाड विषयांची ॥

(ए. भा. ५.५०६)

गुरुमुखातून 'ज्ञानकथे'चे श्रवण करणाऱ्या श्रोत्यांची श्रीमद्भागवताच्या ठायी श्रद्धा दृढावते; श्रवणाने जीवाचे शिवसम्मुखतेचे कोड पुरते आणि त्याची विषयांची चाड क्रमाने ओसरते, असे नाथांचे स्वानुभवाचे सांगणे आहे. येथे नाथ 'ज्ञानकथे'च्या निरूपण श्रवणाची प्रक्रिया आणि तिच्या श्रवणाचा परिणाम आपल्याला सांगताहेत. ही 'ज्ञानकथा' भागवतधर्माचे रहस्य प्रगट करणारी असल्यामुळे नाथांनी तिला 'भागवतधर्मकथा' असेही म्हटले आहे. तिसऱ्या अध्यायात वासुदेव नारदाला विनयाने म्हणतो आहे :

तुझेनि दर्शने कृतकृत्यता । जन्ही मज जाली तत्त्वतां ।

तन्ही भागवतधर्मकथा । कृपेनें तत्त्वतां सांगावी ॥

(ए. भा. ३.८१)

### तर्कमुद्रा की रसिकमुद्रा?

नाथांनी आपल्या तत्त्वविवेचक ग्रंथाला 'ज्ञानकथा' म्हणावे, ही प्राचीन मराठीतील तत्त्वविवेचक ग्रंथांच्या प्रकृतीवर प्रकाश टाकणारी बाब आहे, असे मला वाटते. महानुभावांनी सूत्रपाठ-दृष्टान्त-पाठावरील भाष्य-महाभाष्य-स्थल-वार्तिकादी जी ग्रंथरचना केली आहे, तिचा अपवाद वगळता संपूर्ण प्राचीन मराठी वाङ्मयातील तत्त्वविवेचक ग्रंथ हे संस्कृतात प्रगट झालेल्या दार्शनिक विचारांच्या ग्रंथसरणीहून अगदी वेगळे आहेत. प्राचीन मराठीतील अशा ग्रंथांना ज्ञानप्रबंधाचे स्वरूप लाभलेले नसून, ज्ञानकथांचे स्वरूप लाभलेले आहे. प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या आदिपर्वांचे चित्र आपण दृष्टीपुढे ठेवले, तर या वस्तुस्थितीची चांगली कल्पना आपणांस येऊ शकेल. महानुभाव-परंपरेतील उद्धवगीता, ज्ञानप्रबोध यांसारखे ग्रंथ काय अथवा नाथ-भागवत-परंपरेतील विवेकसिंधू, ज्ञानदेवी, अनुभवांमृत यांसारखे ग्रंथ काय, त्यांचे

स्वरूप दार्शनिक प्रबंधांचे नसून ज्ञानकथांचे आहे, हे लक्षात यायला वेळ लागत नाही. एकदा कथा म्हटली, की कथनातील श्रवणीयतेची सर्व अंगोपांगे तिच्या प्रकृतीतूनच अपरिहार्यपणे प्रकटतात. ज्ञानदेव तर उघड उघड श्रोत्यांना 'रसांचे आरोगण' घडविण्याची प्रतिज्ञा करूनच आपली 'शांतिकथा' सांगायला प्रवृत्त झालेले आहेत; परंतु 'नवरसांचे उपलवणे' हे उघड उघड 'वाचेसी नागवणे' आहे (वि. सिं. १.१७) अशी ज्ञानदेवीय ग्रंथसरणीवर टीका करणारे मुकुंदराजही विवेकसिंधूमध्ये अगदी अभावितपणे त्याच सरणीच्या अधीन झालेले दिसतात-

जयां रसाची आवडी । श्रोतेयांचा चित्तीं फुडी ।

वक्ता तैसेचि बडबडी । आभिळाषे ॥

रसरंगीं बोलते । महारसाळ तैसे ते ।

आभिलाषी जे वक्ते । बहिर्मुख कीं॥

श्रोतेयांचे चित्त बावरे । तेउतेंचि तयाचें तोंड वावरे ।

यैसेयाचें बोलणें बा रे । काय करावे ॥

(वि. सिं. ७.८४-८६)

मुकुंदराजांनी 'रसिकमुद्रे'वर केलेली ही टीका 'वैषयिक' वृत्तीच्या वक्त्यांना लागू पडावी, हे ठीक आहे. जे 'द्रव्याचेनि आभिळाखे' बहिर्मुख होऊन रसरंगी बोलतात, त्यांचा निषेध मुकुंदराजांप्रमाणे सर्वच संतकवी करतात. अशांचे बोलणे हे भाट-नागारी जनांच्या बोलण्याप्रमाणे (वि. सिं. ७.८७) समजावे, हेही सर्व संतकवींना समानतेने मान्य आहे. परंतु 'भक्ति ज्ञान वैराग्य' हे जर 'श्रवणाचे सौभाग्य' असेल (वि. सिं. ७.८१), तर त्याच्या विवरणात वाणीचा विलास घडविणे हे निंदास्पद का ठरावे? तत्त्वरूप परमात्म्याच्या आकलनासाठी त्याच्याच लीलारूपाचा आश्रय घेतला, तर बिघडले कुठे? वेद-शास्त्रे-पुराणे ही ज्याच्या स्तवनासाठी भाट-नागारी बनली आहेत, त्याची 'भाटीव' करताना भक्तजनांना भय वाटण्याचे कारण काय?

रसिकमुद्रेचा निषेध करणाऱ्या मुकुंदराजांनीही आपल्या ग्रंथात रसिकमुद्रेचाच अंगीकार केला आहे, हे मुद्दाम ध्यानी घ्यायला हवे. 'शृंगारादिक नवरस' हेही जिथे 'अतिविरस' होतात (वि. सिं. १८.१२७), अशा 'ब्रह्मरसा'चे आस्वादन करणाऱ्या स्वानुभवसंपन्न योग्याची ग्रंथरचना रसिकमुद्रेला पारखी होणे शक्य नाही. 'जेथ ब्रह्मरसाची गोडी' अखंड 'रोकडी' अनुभवली जाते, अशा वाणीची 'आवडी' साधुजनांना असते, हे मुकुंदराज पुन्हा पुन्हा मान्य करतात (वि. सिं. १.२२) आणि म्हणूनच आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस-ज्या ग्रंथाचे 'विवेकसिंधु' हे नावही रसिकमुद्रेतून स्फुरलेले आहे, त्या ग्रंथाच्या अखेरीस ग्रंथसरणीविषयीचे आपले आंतरद्वंद्व प्रकट करित ते म्हणतात-

रसिकमुद्रा बोलिजैल । तरी ग्रंथविस्तार होईल ।

आणि परमार्थु न कलैल । मपिताक्षरेविण ॥

इये ग्रंथींचें हेचि चातुर्य । जें रोकडें स्वानुभवसौंदर्य ।  
 म्हणौनि सेवितु मुनिवर्य । विवेकसिंधु हा ॥  
 जेया नाहीं शास्त्रीं प्रतीति । नेणति तर्कमुद्रेची स्थिति  
 तेयालागीं मन्हाटीया युक्ति । केली ग्रंथरचना ॥

(वि. सिं. १८.१३०.१३२)

रसिकमुद्रेने बोलल्यामुळे ग्रंथविस्तार होईल आणि 'मपिताक्षरा' वाचून म्हणजे मितभाषेवाचून परमार्थ कळणार नाही, असे आग्रहपूर्वक सांगणारे मुकुंदराज हे लगेच म्हणताहेत की, आपल्या ग्रंथाचा विषय 'रोकडे स्वानुभवसौंदर्य' हा असून, शास्त्रप्रतीती ज्यांना नाही आणि जे तर्कमुद्रेची स्थिती जाणत नाहीत, त्यांच्यासाठी आपण हा ग्रंथ रचला आहे. ग्रंथाचा उद्देश जर 'स्वानुभवसौंदर्या'ची प्रतीती घडविण्याचा आहे, तर तिथे 'तर्कमुद्रा' आपोआपच परास्त होते आणि 'रसिकमुद्रा' राजरोसपणे मिरवू लागते, यात कसलाच संशय नाही.

'विवेकसिंधु' हा गुरुशिष्यांच्या संवादातून निर्माण झालेला आहे आणि 'रोकडा अनुभव' त्याचा विषय आहे. मुकुंदराज त्यालाच 'ब्रह्मरस' म्हणतात. ग्रंथाचा श्रोता हा 'ब्रह्मरसाची मूस' अथवा 'ज्ञानरत्नांची मांदूस' असल्यामुळे त्याला उपदेश करताना गुरूचे अंतःकरण स्फूर्तीनि ओसंडू लागते (वि. सिं. १.६५). मुकुंदराज आपल्या शिष्यश्रोत्याला वारंवार 'राणे हो !' 'म्हणून प्रेमातिशयाने संबोधतात आणि शिष्यही पुनः पुनः 'राऊळा' ना आदराने संबोधून त्यांच्याकडून आपल्या संशयांचा निरास करून घेतो. हे गुरुशिष्यांचे संवादसुख 'विवेकसिंधु'च्या रचनासरणीचे कथारूप स्पष्ट करणारे आहे. पहिल्या प्रकरणातच गुरूने शिष्याच्या ठायी 'शक्तिपात' घडविल्यानंतर त्याच्या ठायी बोधाचा प्रकाशोदय कसा होतो आणि अष्टसात्विक भावांनी तो कसा उचंबळून येतो, त्याचे वर्णन करताना मुकुंदराजांना 'रसिकमुद्रे'चा आश्रय घेणे भाग पडले आहे-

तवं आनंदाचा पूर । शिष्यसरिते आला थोर ।

तेथ अविवेक पव्हणारु । बुडौनि जाये ॥

अहंकारद्रुम उन्मूळीला । तृष्णे पक्षीणीचा कुरठा मोडिला ।

इंद्रियेग्रामु बुडाला । तियें आनंदजळीं ॥

असो हे सुखाचीये सेजारीं । तेथ स्वानुभूती अंतौरी ॥

तियां आलिंगिला सुंदरी । तो यौगीराजु ॥

तियेचेनि आंगमेळें । नुठती इंद्रियांचे डोहळे ।

तेथ आसकेचि केवळें । स्वस्वरुप ॥

(वि. सिं. १.१००-१०४)

येथे मुकुंदराज हेही ज्ञानदेवांप्रमाणेच अतिंद्रियाचा प्रत्यय घडविण्यासाठी ऐंद्रिय प्रतिमांचा सहज वापर करताहेत, हे आपण मुद्दाम ध्यानी घ्यायला हवे. रूपकांचा वापर

रा. चिं. ठेरे : १०१

मुकुंदराज एवढ्या मोठ्या प्रमाणात करताहेत की, अमूर्ताला मूर्तरूप देण्याची, आपला विचार मूर्तिमान बनवून दृष्टिगोचर करण्याची त्यांची प्रेरणा त्यातून सहज दिसून येते. ही प्रेरणा केवळ विचारकाची नसून कवीची आहे-ज्ञानकथाकाराची आहे, हे उघड आहे. याच संदर्भात चौदाव्या प्रकरणातील एक 'प्रसंग' (होय, ज्ञानकथेतील एक प्रसंगच ! ) पाहण्यासारखा आहे. 'महावाक्यांच्या श्रवणकाळी ज्ञानाग्नीच्या जेव्हा ज्वाळा उठतात, तेव्हा त्या संसारासहित अज्ञान जळून जाते', हा विचार मुकुंदराज एका दृष्टान्ताने विवरून सांगताहेत -

दंडकारणीं असता । मार्गीं मेळें चालतां ।  
 पथिकांचेया वनिता । पुसती सीतेतें ॥  
 तापसांचे मांदीयाळे । पैल चालताती मनोमेळें ।  
 तुजकारणे उभे ठेले । तरुतलीं ॥  
 येयांमार्जीं कव्हणु तुझा भ्रतारु । सांघै सीते निर्धारु ।  
 जेण्हे सफल होय संसारु । प्राणवल्लभे ॥  
 तिया जेयातें हातें दावीति । तो नोहे आपला पति ।  
 म्हणौनी असे निराश करीति । ना येण्हे शब्दें ॥  
 इयापरी समस्तां । ना म्हणीतलें सीता ।  
 श्रीरामदेखौनि आतां । तटस्त जाली ॥  
 जेथ ना म्हणों सरलें । तेथ येरी जाणीतलें ।  
 सीता न सांघौनि सांघीतलें । प्राणानाथातें ॥  
 इयापरी उपनिषदें । प्रपंचातें नेति शब्दें ।  
 निरशुनि ब्रह्मानंदें । मुकीं जालीं ॥

(वि. सिं. १४.६३-६९)

हा दीर्घ उतारा येथे मुद्दामच सादर केला आहे. मुकुंदराजांची 'ज्ञानकथना'ची उर्मी कशी उत्कट रसिकतेने प्रकट होत आहे, त्याचे सुंदर प्रत्यंतर या उताऱ्यातून घडते आहे. दंडकारण्यात तापसांच्या मांदीयाळीबरोबर मार्गक्रमण करताना पुढे चाललेले राम-लक्ष्मण सीतेसाठी तापसांसह झाडाखाली थबकले आहेत. मागून पथिक स्त्रियांबरोबर सीता हळूहळू येत आहे. पुढे थांबलेल्या पुरुषांकडे पाहून त्या स्त्रिया सीतेला विचारताहेत की, 'सीते, तू ज्याची प्राणवल्लभा आहेस आणि ज्याच्यामुळे तुझा संसार सफळ झाला आहे, असा तुझा भ्रतर या झाडांखालच्या पुरुषांत नेमका कोणता आहे, ते सांग !' या प्रश्नाने सीता मनोमन लाजते अन् उत्तर देण्याचे टाळते. मग त्या स्त्रिया एकेका पुरुषाकडे संकेत करतात आणि सीता मात्र 'ना' एवढे म्हणत राहते. असा संकेत करता करता रामावाचून अन्य सर्व पुरुष संपतात आणि मग सीतेचे 'ना' म्हणणेही सरते. सीता काहीच न बोलता उगी झालेली पाहताच त्यास्त्रिया जाणतात की, हाच तो सीतानाथ राम होय ! मुकुंदराजांनी

अत्यंत हळुवारपणाने ही कमालीची काव्यात्म दृष्टांतकथा शिष्यबोधासाठी सादर केली आहे. आणखी विशेष असे की, “याप्रमाणे उपनिषदे प्रपंचाला 'नेति' शब्दाने निरसून, ब्रह्मानंदाने मुकी झाली !” हे दाष्टान्तिक सांगताना त्यांनी उपनिषदांनाही सचेतन केले आहे.

### ज्ञानदेवांची शांतिकथा

तर्कमुद्देचा पुरस्कार करणाऱ्या मुकुंदराजांच्या 'विवेकसिंधू'चे अंतरंग रसिकमुद्देचा ठसा लपवू शकले नाही, हे पाहिल्यावर आपणांस ज्ञानदेवांच्या गीताटीकेकडे वळायचे आहे. मराठी भक्तिपरंपरेला 'ज्ञानाची बैसका' प्राप्त करून देणारा हा ग्रंथ केवळ मराठी वाङ्मयाच्या आदिपर्वातीलच नव्हे, तर समग्र मराठी वाङ्मयधारेतला एक महान ग्रंथ आहे. हा ग्रंथ ज्या गीतेच्या आश्रयाने निर्माण झालेला आहे, त्या गीतेला भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात अनन्यसाधारण स्थान आहे. भारतीय तत्त्वज्ञांनी 'प्रस्थानत्रयी' म्हणून गौरविलेल्या ग्रंथत्रयीत गीतेचा समावेश झालेला आहे आणि तिच्यावर अनेक प्रज्ञावंतांनी भाष्ये रचली आहेत. ज्ञानदेव तर गीतेला 'वेदांचे मूळसूत्र' म्हणून गौरवतात (ज्ञा.१८.१४१६). म्हणजेच ज्ञानेश्वरी ज्याच्या आश्रयाने निर्माण झालेली आहे, तो ग्रंथ तत्त्वज्ञानपर असल्याची गंभीर जाणीव भारतीय तत्त्वज्ञानपर वाङ्मयात सातत्याने व्यक्त झालेली आहे. परंतु ज्ञानदेवांना घडलेले गीतादर्शन वेगळे आहे. ज्ञानदेवपूर्व विचारकांनी गीता महाभारतातून वेगळी काढून पाहिली; तिचा 'ऋथा' - संदर्भ दुर्लक्षिला, तिचे संवाद-लक्षण केवळ औपचारिक मानले; परंतु ज्ञानदेवांनी मात्र गीतेचा स्वीकार केला, तो महाभारताच्या कथासंदर्भातच. हा महाभारतातील 'गीताख्य प्रसंग' संजयाच्या दिव्यदृष्टीला जेवढा प्रतीत झाला, त्याहूनही अधिक ज्ञानदेवांना प्रतीत झालेला आहे. ज्ञानदेवांच्या लेखी अथपासून इतिपर्यंत गीता ही एक कथा आहे. गणेश-शारदा-सद्गुरु यांना वंदन केल्यानंतर ज्ञानदेव श्रोत्यांना आवाहन करित म्हणताहेत:

आतां अवधारा कथा गहन । जे कळाकौतुकां जन्मस्थान ।

किं अभिनव उद्यानवन । विवेकतरूचें । (ज्ञा. १.२८)

ज्ञानदेवांनी येथून पुढे वीस ओव्यात ज्या 'गहनकथे'चा गौरव केला आहे, ती आहे समग्र महाभारताची कथा. 'प्रमेयमहानिधी' आणि 'नवरससुखाब्धी' अशा परस्परविरुद्ध रूपकांनी ज्ञानदेव महाभारताचे वैभव वर्णित आहेत. महाभारत हे 'विद्यांचे मूळपीठ' आणि 'अशेष शास्त्रजाताचे वसतिस्थान' असूनही 'शारदेचे लावण्यरत्नभांडार' असल्याचे ज्ञानदेव सांगतात. या ग्रंथात 'महाबोधाच्या ठायीं कोवळीक दुणावली आहे', असा आपला अनुभव ते नोंदवतात. 'ऐसी सुरस जर्गी कथा । जे जन्मभूमि परमार्था ।' हे ज्ञानदेवांचे महाभारतवर्णन पुनः पुनः विचार करण्यासारखे आहे. जी कथा 'परमार्थाची जन्मभूमि' आहे, ती 'सुरस' ही आहे, आणि म्हणूनच ती ज्ञानदेवांनी आपल्या ग्रंथसरणीचा परमादर्श म्हणून स्वीकारली आहे. परमार्थसिद्धी ज्यामुळे घडते, त्या ज्ञानाचे कथन 'सुरस' असायला

हवे, हे मुद्दाम सांगण्याची गरजच नाही, असे त्यांचे मत आहे. कारण, आत्मज्ञानाचा विषय प्रकृतितःच रसवान् असतो, हा त्यांचा रोकडा प्रत्यय आहे.

ज्ञानदेवांच्या मते 'गीताख्य प्रसंग' हा महाभारतान्तर्गत आहे, किंबहुना 'भारतकमळपरग' आहे. त्यांना गीता हे महाभारताचे तत्त्वरूप सार वाटते, तर महाभारत हे गीतेचे कथारूप विशदीकरण वाटते. गीतेला महाभारतातून वेगळी काढून पाहणे त्यांना मान्य नाही. म्हणूनच ते तिला 'गीताख्य प्रसंग' म्हणून अनुभवतात आणि अखेरपर्यंत त्या प्रसंगावरील आपली दृष्टी अविचलित राखतात. गीतेचा प्रारंभ कुरुक्षेत्रातील युद्धमान वीरांच्या हालचालीच्या वर्णनाने होतो आणि ज्यांच्याशी युद्ध करायचे आहे, ते आपले जिवलग आहेत, या जाणिवेने प्रारंभी व्यथित झालेला अर्जुन श्रीकृष्णाच्या उपदेशाने अखेरीस मोहमुक्त होतो, असा गीतेचा शेवट आहे. नऊ हजार ओव्यांत गीतेचे मराठीत अवतरण घडविणाऱ्या ज्ञानदेवांना तत्त्वविवरणाच्या मोहात या 'गीताख्य प्रसंग' चा यत्किंचितही विसर पडलेला नाही. अर्जुनाचा मोह दूर करण्यासाठी श्रीकृष्णाने त्याला आत्मदर्शी विचार विस्ताराने विवरून सांगितल्यानंतर 'बोला बुद्धीशी अटक' असे जे काही असते, ते देण्यासाठी श्रीकृष्णाने अर्जुनाला मिठी दिली, असा प्रसंग ज्ञानदेवांनी आपल्या गीताभाष्याच्या अखेरीस योजिला आहे.

मग सावळा सकंकणु । बाहु पसरुनि दक्षणु ।

आलंगिला स्वशरणु । भगतराजु तो ॥ (ज्ञा. १८.१४०९)

श्रीकृष्णाने आपला 'सावळा सकंकण' उजवा बाहून पसरून 'स्वशरण' अशा भक्तराज अर्जुनाला आलिंगिले, असे वर्णन ज्ञानदेवांनी केले आहे. या दृश्यवर्णनावरून ज्ञानदेव किती सावध आहेत, याची कल्पना येते. श्रीकृष्णाने अर्जुनाला दोन्ही भुजांनी आलिंगिले नाही, तर फक्त उजव्या बाहूने आलिंगले, असे ज्ञानदेव म्हणतात. कारण प्रारंभी अर्जुनाने जरी मोहग्रस्त होऊन धनुष्यबाणांचा त्याग केला, तरी त्या क्षणी श्रीकृष्णाने त्याच्या रथाचे सारथ्य करताना आपल्या डाव्या हाती रथाला जोडलेल्या घोड्यांचे लगाम धरले होते, ते अखेरपर्यंत मुळीच सोडले नाहीत. अर्जुनाच्या रथाचेच नव्हे तर मनोरथाचेही समर्थ सारथ्य करणाऱ्या श्रीकृष्णाचे हे 'कौशल्य' ज्ञानदेव विसरू शकले नाहीत.

असा हा अद्भुत 'गीताख्य प्रसंग' ज्ञानदेवांच्या अंतर दृष्टीसमोर निरंतर जागा असल्यामुळेच ते कृष्णार्जुनाच्या, संजय-धृतराष्ट्राच्या, गुरु-शिष्याच्या आणि श्रोत्या-वक्त्याच्या भावबंधातून ज्ञानकथेचे अवतरण घडवितात. आपला कथन विषय ही एक 'कथा' असली, तरी ती 'विवेकाची गोठी' (४.२) अथवा 'ज्ञानाची गोठी' (४.१९४) आहे. याचे सदैव भान ठेवूनही ते विवेकमंडित ज्ञान 'गोठी' च्या स्वरूपात 'दिठीचा विषो' करण्याची किमया (१८.१७१४) त्यांनी आपल्या अतुलनीय प्रतिभेच्या बळावर दाखविली आहे-

आदीचि विवेकाची गोठी । वरि प्रतिपदी कृष्णु जगजेठी ॥

आणि भक्तराजु किरीटी । परिसतसे ॥

जैसा पंचमालापु सुगंधु । किं परिमलु आणे सुखादु ॥

भला जाला विनोदु । कथेचा इये ॥ (ज्ञा. ४.२-३)

ज्ञानदेवांनी असंभाव्य गुणसमुच्चयाने युक्त अशा आपल्या विवेककथेची अथवा ज्ञानकथेची अपूर्वाई पुनः पुनः सांगितली आहे.

अध्यायांच्या उपक्रमोपसंहारात तर ज्ञानदेवांनी आपल्या प्रतिपाद्य विषयाच्या प्रकृतीचे सतत स्मरण ठेवून, त्याचा निर्देश 'कथा' म्हणूनच केला आहे. उदाहरणार्थ, पहिल्या अध्यायाच्या अखेरीस 'ते सविस्तर पुढां कथा । अति सकौतुक आइकतां ।' असे आश्वासन त्यांनी श्रोत्यांना दिले आहे आणि पुढे दुसऱ्या अध्यायाचे मंगलाचरण संपवून विषयोपन्यास करताना अत्यंत काव्यात्म शब्दांत श्रोत्यांना श्रवणोत्सुक बनण्यासाठी आवाहन केले आहे-

आतां तो उदारु कैसा वरिषैल । जेणे अर्जुनाचळु निवैल ।

मग नवी विरुढि फुटैल । उन्मेषाची ॥

तेचि कथा आइका । मनाचिया आराणुका ।

ज्ञानदेवो ह्यणे देखां । निवृत्तिदासु ॥

(ज्ञा. २.७९-८०)

ज्ञानदेवांनी आपल्या या कथेला 'शांतिकथा' (१३.११५०) 'भक्तिकथा' (१२.२३२), 'रसाल कथा' (१२.२४३), 'सुरस कथा' (१.४८), 'साधुकथा' (१.१८६) अशा अनेक प्रकारांनी उल्लेखिलेले आहे. किंबहुना ज्ञानदेवांनी श्रोत्यांशी केलेल्या अनेकानेक संवादात आपल्या या कथेच्या श्रवणमाधुर्याची पुनः पुनः प्रशंसा केली आहे.

### प्रेमांकित ज्ञानाचे कथन

ज्ञानदेवांनी ज्याप्रमाणे कृष्णार्जुनाचा संवाद 'ज्ञानकथे' च्या रूपात विवरून सांगितला, त्याचप्रमाणे त्यांचे पारमार्थिक वारसदार एकनाथ यांनीही कृष्णोद्धवांचा संवाद ज्ञानकथेच्या रूपातून प्रकट केला. 'आम्हांसी पाहिजे ज्ञानकथा', असा आग्रह धरणाऱ्या संतश्रोत्यांच्या काना-मनांची धणी पुरवणारी नाथांची ही प्रदीर्घ ज्ञानकथा प्रारंभापासून अखेरपर्यंत आपली कथा-प्रवृत्ती गाजवीत राहिलेली आहे. दुसऱ्या अध्यायाच्या अखेरीस विदेहराजाच्या पृच्छेवरून भगवंताने जी भक्तलक्षणे सांगितली आहेत, त्यांचे विस्तारपूर्वक विवरण संपविताना नाथांनी त्या भक्तलक्षण-विवरणासाठी 'भक्तकथा' अशी संज्ञा वापरली आहे. आणि त्याच संदर्भात पुनः पुनः 'कथा' या संज्ञेचा वापर केला आहे-

ते भक्तीची एकांशता । तुज म्यां सांगितली जी कथा ।

यावरी परिपूर्णता । राया स्वभावतां तू आणसी ॥

हरिसारखा रसाळ वक्ता । सांगता उत्तम भक्तकथा ।  
तटस्थ पडिले समस्तां । भक्तभावार्थता ऐकोनि ॥  
तंव रावो रोमांचित जाहला । रोममूळीं खेद आला ।  
श्रवणसुखें लाचावला । डोलें लागला स्वानंदें ॥  
पूर्ण संतोषोनि मनीं । ह्याणें भलें केलें मुनी ।  
थोर निवालों निरुपणीं । श्रवणाची धणी तरी न पुरे ॥  
एकोनि हरीचें वचन । राया ह्याणें हे अवघे जन ।  
अपरोक्षज्ञानें ज्ञानसंपन्न । वक्ते पूर्ण अवघेही ॥  
भिन्न भिन्न करुनि प्रश्न । आकर्णू अवघ्यांचें वचन ।  
ऐसिया श्रद्धे राया पूर्ण । अनुपम प्रश्न पै करील ॥  
रायासी कथेची पूर्ण चाड । पुढां प्रश्न करील गोड ।  
जे एकतांचि पुरे कोड । श्रोते वाड सुखावती ॥

(ए. भा. २.७९१-७९७)

‘रसाळ’ वक्त्याने सांगितलेल्या ‘भक्तकथेच्या’ (भक्तलक्षण-विवरणाच्या) श्रवणाने श्रोत्यांवर घडलेला परिणाम नाथांनी इथे अशा शब्दांत वर्णिला आहे, की खरोखरच त्यांना आपल्या प्रतिपाद्याची रसमय कथात्म प्रकृतीच पूर्णांशाने अभिप्रेत आहे, याची खात्री पटावी. आपल्या या ग्रंथाच्या प्रकृतीचा निर्देश नाथांनी ‘ज्ञानवैराग्यभक्तिकथा’ (११.६८१), ‘प्रेमकथा’ (११.६८६), ‘हरिकथा’ (११.७००-७०१), ‘भक्तिकथा’ (११.११२६), ‘कथाव्याख्यान’ (११.१२४१), ‘कथानिरूपण’ (११.१२५३), असा अनेक प्रकारांनी केलेला असला, तरी प्रत्येक वेळी ते ‘कथा’ या संज्ञेचा निर्देश न चुकता करताहेत, हे विशेष आहे. त्यांनी अनेक ठिकाणी या ‘कथे’चा निर्देश जो ‘प्रेम’-पदपूर्वक अथवा ‘भक्ति’-पदपूर्वक केला आहे, तोही त्यांच्या ज्ञानकथेच्या अनन्यसाधारण वैशिष्ट्यांशी संवादीच आहे. कारण, नाथांच्या काय सर्वच संतांच्या दृष्टीने-

प्रेमेंवीण श्रुतिस्मृतिज्ञान । प्रेमेंवीण ध्यान-पूजन ।

प्रेमेंवीण श्रवण-कीर्तन । वृथा जाण नृपनाथा॥

(ए. भा. २.३३२)

अशा प्रकारे प्रेमपूर्वकतेची अथवा भक्तिपूर्वकतेची अपरिहार्यता आहे. संतांची तत्त्वविवरणपर ग्रंथरचना ही ‘प्रेम’-युक्त अथवा ‘भक्ति’-युक्त असल्यामुळेच ती ‘ज्ञानकथा’-रूप बनली आहे, यात मुळीच संशय नाही. संतांच्या ज्ञानाला प्रेमाचा ओलावा आहे आणि त्यांच्या प्रेमाला ज्ञानाचे अधिष्ठान आहे. म्हणूनच त्यांनी केलेले ज्ञानकथन रोचक होते आणि त्यांनी केलेले लीलागायन ज्ञानपूत होते. नाथांनी अशी उभयविध रचना केलेली असल्यामुळे त्यांच्या वाङ्मयातून संत ग्रंथकारांच्या निर्मितीप्रेरणांचे स्वरूप स्पष्टपणे प्रतीत होते.

## गीतार्णव : कीर्तनसदृश ज्ञानकथा

नाथांच्या पावलांचा मागोवा घेत चाललेल्या समर्थ रामदासांचा, गुरुशिष्य-संवादातून विस्तारत गेलेला 'दासबोध' म्हणजे एक प्रदीर्घ बोधाची कथाच आहे, हे आपणांस 'दासबोधा'च्या अंतरंगदर्शनातून आणि त्याच्या मांडणीतून सहज प्रतीत होते. 'दासबोधा'चे कर्ते समर्थ रामदास यांचे एक श्रेष्ठ पूर्वसूरी दासोपंत यांच्या 'गीतार्णवा'त तर ज्ञानकथेचे स्वरूप सर्वांगांनी समृद्ध होऊन प्रकटले आहे. 'गीतार्णव' ही गीतेवरील अतिबृहत् टीका आहे, याची आपल्याला कल्पना आहे. दासोपंत हे ज्ञानदेवांप्रमाणेच गीतेकडे भारतकथान्तर्गत एक प्रसंग म्हणूनच पाहताहेत. त्याच दृष्टीने त्यांनी 'मागा कथेचे अनुसंधान। तेचि कैसे?' (१.२६) असा प्रश्न उपस्थित केला आहे आणि 'पुराणांमार्जी अपूर्व' असे जे भारत (१.२७), त्याच्या आदिपर्वापासून भीष्मपर्वापर्यंतचा धावता कथासंदर्भ सांगून गीता-कथा कशी विस्तारली, याचा प्रस्ताव केला आहे. राज्याच्या अभिलाषेने कुरुक्षेत्रावर युद्धोन्मुख झालेल्या कौरव पांडवांच्या हालचालींचे, त्यांच्या युद्धातील जिण्या-मरण्याचे, भयाभयाचे, जया-जयाचे वृत्त तत्काळ कळावे, असे कुतूहल धृतराष्ट्राला आहे त्या अंध राजाच्या हळव्या कुतूहलाची पूर्ती करण्यासाठी वेदव्यास संजयाला दूरदर्शनाची आणि दूरश्रवणाची शक्ती देऊन, त्याला धृतराष्ट्राजवळ वार्ता-कथनासाठी ठेवून जात आहेत-

अंध होता जये स्थानीं । तेथें संजयातें ठेवुनि ।  
श्री वेदव्यास तेथुनि । निघता जाला।।  
मग तो संजयो सांगता । धृतराष्ट्र तया पुसता ।  
तेथें विस्तारली कथा । तेचि कैशी ।।

(१.४७-४८)

अशा पूर्वकथानुसंधानासह केलेल्या प्रस्तावानंतर दासोपंतांनी एक लाखावर ओव्या रचून गीताख्य कथेचा प्रचंड विस्तार केला आहे. दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभीही अर्जुनाच्या मोहग्रस्ततेचे वर्णन सुरू करण्यापूर्वी -

ऐशी प्रवर्तमान व्यवस्था । राया अर्जुनाची कथा ।  
प्रति धृतराष्ट्रा अनुवादता । जाला संजयो।।

(२.२४)

अशा शब्दात दासोपंतांनी आपल्या प्रतिपाद्य विषयाचा निर्देश 'कथा' या संज्ञेनेच केला आहे. दासोपंतांच्या गीताकथेचे अनन्यसाधारण वैशिष्ट्य असे आहे की, त्यांनी गीता-विषयाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी ज्या दृष्टान्तकथांचा किंवा आडकथांचा वापर केला आहे, त्यांचा विस्तार अनेकदा स्वतंत्र कथाकाव्यांची प्रतिष्ठा पावण्याइतका मोठा आहे. या दृष्टान्तकथा शे-सव्वाशे ओव्यांपासून दीड-दोन हजार ओव्या व्यापण्याइतक्या विस्तृत आहेत. या विस्ताराचे अथवा विशिष्ट कथन पद्धतीचे मूळ आपण पाहू लागलो,

तर असे दिसते की, दासोपंतांचा प्रतिषाद्य विषय हा 'पुराणांमाजी अपूर्व' अशा महाभारताचा एक कथांश आहे आणि दासोपंत त्याचे विस्तृत व्याख्यानही पुराण-कथन-काराच्या म्हणजेच पुराणिकाच्या भूमिकेतून करताहेत. त्यांनी स्वतःच 'गीतांर्णवा'च्या दुसऱ्या अध्यायातील बेचाळीसाव्या श्लोकावर व्याख्यान करताना 'पुष्पितां वाचं' या पदाच्या विशदीकरणप्रसंगी एका कुशल पुराणिकाचे वर्णन (२.३५११-३६३०) काहीशा उपरोधाने केले असले, तरी दासोपंतांची कथनसरणी ही त्या पुराणिकाशी नाते सांगणारी आहे, यात मुळीच संशय नाही. आणि आणखी विशेष असे की, त्यांनी वर्णिलेले हे सुरस पुराण-कथन साभिनय व सवाद्य असल्यामुळे ते ब्रैठ्या कीर्तनासारखे आहे-कीर्तनाची गंगोत्री कुठे आहे, याचा बोध घडविणारे आहे.

### 'वेदान्तसूर्य': एक ज्ञानकथा

श्रीधरस्वामी नाझरेकर (शके १५८०-१६५१) हे रसाळ आणि प्रसन्न वाणीचे प्रभू म्हणून प्राचीन मराठी वाङ्मयात प्रख्यात आहेत. 'रामविजय', 'हरिविजय', 'पांडवप्रताप', आणि 'शिवलीलामृत' हे त्यांचे चार ग्रंथ तर उभ्या महाराष्ट्रामध्ये एवढे लोकप्रिय आहेत की, त्यांचे श्रवण घडले नाही, असा मराठी माणूस विरळाच! 'रामविजय', आणि 'पांडवप्रताप' या दोन ग्रंथांत त्यांनी रामायण व महाभारत या दोन्ही महाकाव्यांचे रसाळ कथांच्या रूपात मराठीत अवतरण घडविले आहे, तर 'हरिविजय' व 'शिवलीलामृत' या दोन ग्रंथात वैष्णव आणि शैव या उभय परंपरांना प्रिय असणाऱ्या पुराणकथांना मराठी परिवेष दिला आहे. या चार लोकप्रिय ग्रंथांशिवाय त्यांनी रचलेले अनेक लहान-मोठे ग्रंथ महाराष्ट्रात कमी-अधिक प्रमाणात प्रसृत झालेले आहेत. श्रीधरांच्या देवकथांनी आणि महिपतींच्या संतकथांनी मराठी भागवतधर्माचे अनेकांगांनी भरणपोषण केले आहे आणि तुकारामोत्तर मराठी वैष्णवांना दृढ भावनिक आधारशिला प्राप्त करून दिली आहे.

श्रीधरस्वामींचा 'वेदांतसूर्य' हा ग्रंथ विषयदृष्ट्या त्यांच्या सर्व ग्रंथसंभारात वेगळा आहे, असे वाटते. कारण त्यांनी आपल्या बहुतेक छोट्या-मोठ्या ग्रंथांत प्रभूचे लीलागायन केले आहे, तर प्रस्तुत ग्रंथांत त्यांनी त्या लीलानायक प्रभूच्या स्वरूपाचे, जीव-जगत्-जगदीश्वराच्या संबंधाचे तात्त्विक चिंतन मांडले आहे. परंतु दृश्यतः जाणवणारा हा जो भेद आहे, तो प्रत्यक्ष ग्रंथाचे आस्वादन करताना मावळायला लागतो आणि लीलारूप प्रभूचे संकीर्तन जेवढे रोचक आहे, तेवढेच हे तत्त्वरूप प्रभूचे संकीर्तनही रोचक आहे, याचा प्रत्यय येऊ लागतो. ग्रंथनाम आहे 'वेदांतसूर्य' ज्याचा उदय होताच सकल मायाजनित अंधकाराचा निरास होतो, तो वेदांतसूर्य. आपला सदगुरु हाच साक्षात् सगुण-साकार वेदांतसूर्य आहे, अशीच ग्रंथकारांची श्रद्धा आहे. त्याचमुळे त्यांनी मंगलाचरणातच सदगुरुवंदनप्रसंगी सदगुरुंना 'ब्रह्मानंदा ज्ञानसूर्य' अशा शब्दांत आवाहन केले आहे आणि त्यांचे प्रकाशस्तोत्र उत्कट शब्दांत गायले आहे-

तुझिया निजप्रकाशकिरणें । जगदाभास नाना भगणें ।

हीं लपतीं तत्क्षणे । रजनीसहित एकदाचि ॥  
 अविद्या कमळिणीमार्जी भ्रमर । जीव हे बैसले निरंतर ।  
 तुझे उदयीं ते सत्वर । मुक्त होऊनि गुंजती ॥  
 देहनीडे मुमुक्षु सोडुनी । तेचि द्विज विचरती निरंजनीं ।  
 भूर्भुवः स्वर्व्यापोनी । उदय-अस्तातीत तूं ॥  
 ऐसा तूं आचार्य वासरमणि । वेदांतसूर्य नामाभिधानी ।  
 ग्रंथाची अद्वैतलावणी । वदे येथुनी जगदगुरो ॥ १. ३-६

ग्रंथनामाशी आणि ग्रंथाच्या अंतरंगाशी संपूर्ण संवाद साधणारे हे ग्रंथारंभीच्या मंगलाचरणातील ज्ञानसूर्याचे रूपक या ग्रंथाच्या संपूर्ण प्रकृतीचे सूचन घडविणारे आहे. हा सर्वच ग्रंथ याच सरणीने रचलेला आहे; तो आदीपासून अंतापर्यंत उपमा-रूपक-दृष्टान्तांनी खचलेला आहे; त्याच्या ओवीओवीतून श्रीधरस्वामींच्या काव्यात्म प्रकृतीचे प्रत्यंतर घडते आहे. ग्रंथविषयाचे स्थूलतः तर्काशी नाते असूनही श्रीधरस्वामींनी येथे तर्कमुद्रेऐवजी रसिकमुद्रेचा अवलंब नितांत आवडीच्या भराने केलेला आहे.

‘वेदांतसूर्या’ च्या प्रथम प्रकरणात (५०-५५) सच्छिष्याने सदगुरूंना पुढील बारा प्रश्न विचारले आहेत : (१) ‘मी आहेकोण ?’ (२) ‘लाविले भ्रमण कोणी मज ?’ (३) ‘ईश्वराचे स्वरूप कोण?’ (४) ‘मायेचे कैसें लक्षण?’ (५) ‘अनंत पिंडांसहित संपूर्ण ब्रह्मांड कोणें रचिलें हें ?’ (६) ‘अनादि वस्तु निर्गुणा तेथें कैसें झालें स्फुरण ?’ (७) ‘हा माया विकार संपूर्ण मावळतो कैसा शेवटीं ?’ (८) ‘आणि मुमुक्षू साधक प्राप्त । यांची चिन्हें सांगावो समस्त’ (९) ‘पंचभूतें तत्त्वांसहित । साच कीं मिथ्या असतीं ?’ (१०) ‘जीव शिव हे कोण । हे दोघे उद्भवले कोठून ?’ (११) ‘एक मुक्त एक बद्ध पूर्ण । किंन्निमित्त जाले जी ?’ (१२) आणि प्रणवाचें काय विवरण ?’

हेही निरुपावें संपूर्ण । ऐसे हे द्वादश प्रश्न ।

कृपा करून सांगावे ।

हे बारा प्रश्न नम्रपणे सदगुरूंना विचारल्यावर सच्छिष्याने त्यांचे चरण धरताच ते आतबाहेर कसे उचंबळून आले, याचे वर्णन श्रीधरांनी एकूण सात ओव्यांत (५६-६२) रूपकांची माळा गुंफून केले आहे. या बारा प्रश्नांची उत्तरे सदगुरूमुखांतून स्पष्ट करण्यासाठीच या ग्रंथाच्या बारा प्रकरणांचा विस्तार झाला आहे. परंतु श्रीधरांच्या दृष्टीने विचार करता हे सारे कोरडे तत्त्वविवरण नसून, ज्ञानसूर्य सदगुरूंच्या द्वादश बोधकळांची ही प्रकाशकिमया आहे. साक्षात् आनंदाला फुटलेल्या या सहस्रभुजा आहेत. उचंबळलेल्या रससागरावरच्या या असंख्य लहरी आहेत. श्रीधरांची ग्रंथविषयाकडे पाहण्याची भूमिका ही अशी असल्यामुळेच प्रथम प्रकरणाचा उपसंहार करताना ते श्रोत्यांना आश्वासन देताहेत-

पुढील प्रकरणें रस अपार । उचंबळेल स्वानंदसागर ।

ते ब्रह्मानंदे श्रीधर । निरोपील कैसे ऐका तें ॥ १.२६०

श्रीधरांच्या या आश्वासनात 'अपार रसा' चा लाभ घडविण्याची प्रतिज्ञा आहे. आणि ग्रंथाच्या अखेरीस द्वादश प्रश्नांची उत्तरे मिळाल्यानंतर सच्छिष्याची अवस्था काय झाली. याचे जे वर्णन श्रीधरांनी केले आहे, तेही त्यांच्या या प्रतिज्ञेशी पूर्णतः संवादीच आहे. ते म्हणतात :

ऐसा तो शिष्य ये रीतीं । पावला हो निजात्मस्थिती ।  
सकळ व्याधि लया जाती । समाधि म्हणजे तेचि पै ॥  
निरसिले द्वादश प्रश्न । तेणें निःसंशय जाहला संपूर्ण ।  
प्रश्न आणि निरूपण । सहजचि तेथें राहिले ॥  
स्वानंदामृतडोहीं । बुडाला तो सर्वदाही ।  
मी माझें हा आठव नाही । न उरे कांही कर्तृत्व ॥  
स्वानंदलहरी जिरवून । उघडले चिन्मयलोचन ।  
तो परब्रह्म मूर्तिमंत पूर्ण । देशिकराज देखिला ॥

(१२.१२६-१२९)

यावरून आपल्या हे सहज ध्यानात येईल की, श्रीधरस्वामींनी ग्रंथविषयाला विचारानुभवाच्या पातळीवर नेले आहे. आणि तो विचार रसवान् आत्मतत्त्वाविषयीचा असल्यामुळे त्याच्या अभिव्यक्तीसाठी रसिकमुद्रेचा आश्रय अटळ ठरलेला आहे.

श्रीधरस्वामींच्या या ग्रंथाचे हे अंतर्बाह्य स्वरूप ध्यानी घेता एकनाथांनी आपल्या एकादशस्कंदावरील टीकेसाठी 'ज्ञानकथा' ही जी संज्ञा वापरली आहे. तिचे तीव्रतेने स्मरण होते आणि आपणास हे तात्काळ जाणवते की, 'वेदांतसूर्य' हा ग्रंथ म्हणजे एक 'ज्ञानकथा' आहे. श्रीधरांनी परमतत्त्वाचे लीलारूप प्रकट करण्यासाठी रामविजयहरिविजयादी अनेक लीलकथा रचल्या आणि त्याचे तत्त्वरूप प्रगट करण्यासाठी त्यांनी ही ज्ञानकथा रचली. त्यांनी रचलेल्या लीलकथांना वेदान्तविचारांची बैठक लाभलेली आहे आणि त्यांनी लीलगायनासाठी वापरलेल्या रसिकतेचा रंग त्यांच्या या ज्ञानकथेला चढवलेला आहे.

श्रीधरस्वामी हे देशस्थ ब्राह्मण. देशस्थ ब्राह्मणांचा कृषीशी निकटचा संबंध. या संबधामुळेच त्यांनी नरदेहाचे 'पडीत क्षेत्र' कसे लागवडीस आणता येते, यावर जे प्रदीर्घ मालारूपक दहाव्या प्रकरणाच्या प्रारंभी रचले आहे, ते रसिकांनी मुद्दाम पाहण्यासारखे आहे. या प्रकारची उदाहरणे या ग्रंथाच्या पानोपानीच नव्हेत, तर ओवीओवीत सापडतील, इतकी विपुल आहेत. लीलकथांच्या रचनाक्षेत्रात सम्राटाप्रमाणे मिरवणारे श्रीधरस्वामी जेव्हा ज्ञानकथारचनेला प्रवृत्त होतात, तेव्हा मराठीतील तत्त्वविवरणपर ग्रंथाच्या प्रकृतीचे तर दर्शन घडतेच; परंतु लीलकथा व ज्ञानकथा यांच्या आत्मिक संबंधावरही झगझगीत प्रकाश पडतो. खरे तर या आत्मिक संबंधाचे आता शब्दांनी विवेचन करीत ब्रह्मण्याचीही आवश्यकता पडू नये.

माता पिता सर्व गृहस्थ । मिळोनि वरासि कन्या अर्पित ।  
 लग्नाचा गजर होय बहुत । कीर्ती पसरत चहुंकडे ॥  
 मग तेच नितंबिनी । पतीशीं ऐक्य होय शयनीं ।  
 मग मातापिताजनहीकोणी । दुसरे तेथे सोसेना ॥

(११.१५९-१६०)

हा श्रीधरस्वामींनी दिलेला दृष्टान्त 'तैसा शब्द न सोसे निश्चित । स्वरूपांबरी निर्गुणीं ॥' या तत्त्वासाठी असला, तरी आपण असे म्हणू शकतो की, 'ज्ञानकथे' च्या रसमय प्रकृतीच्या प्रत्ययात मुरलेल्या श्रोत्यालाही आता समीक्षकाचे शब्द 'सोसवणार' नाहीत.

### कीर्तन आणि ज्ञानकथा

ज्ञानकथेची प्रकृती समजावून घेण्यात पुराणिक-कीर्तनकारांच्या कथनसरणीचा विचार महत्त्वाचा ठरणार आहे. पुराणिक हा पुराणान्तर्गत कथा-प्रसंग असो अथवा बोध-प्रसंग असो, दोन्हींचे कथन 'रसभरित' करण्यासाठी आपले सारे वाक्सामर्थ्य पणास लावतो; तर कीर्तनकार विशेषतः नारदीय कीर्तनकार आपला कीर्तनविषय पूर्वरंग व उत्तररंग असा भागांत विभागून, पूर्वरंगातील तत्त्वचिंतन नाना दृष्टान्तकथांनी जुळवतो, तर उत्तररंगातील आख्यान पूर्वरंगातील विचारसूत्राच्या अधिष्ठानावर उभे करतो. म्हणजेच कीर्तनाच्या पूर्वरंगात परमात्म्याचे तत्त्वरूप गेय असते, तर उत्तर रंगात त्याचे लीलारूप गेय असते. कीर्तनकार तत्त्वरूपाला लीलेचा रंग चढवीत असतो, तर लीलारूपाला तत्त्वाचे गांभीर्य देत असतो. कीर्तनातील या पूर्वरंगाच्या प्रकृतीचा संबंध ज्ञानकथेशी आहे, तर उत्तररंगाचा संबंध लीलकथेशी, म्हणजेच आख्यात-रचनेशी आहे. कीर्तनाला आपण 'हरिकथा' अथवा 'कथा' हा पर्यायशब्द वापरतो, हे या संदर्भात मुद्दाम ध्यानी घ्यायला हवे. 'कीर्तन सुरू झाले,' असे म्हणायचे असेल, तर आपण 'कथा उभी राहिली', असे म्हणतो. कीर्तनकाराला 'कथेकरी' अशी संज्ञा आपण वापरतो. कीर्तन हे प्राधान्याने बोधपर, तत्त्वविवरणपर असूनही त्याला 'कथा' म्हणणे आणि ते करणाऱ्याला 'कथेकरी' म्हणणे आपणास चमत्कारिक वाटत नाही. प्राचीन मराठी वाङ्मयसंभारातील तत्त्वविवरणपर कृतींना त्यांच्या कर्त्यांनी याच भूमिकेतून 'ज्ञानकथा' म्हटले आहे - 'कथा' म्हटले आहे. जे ग्रंथकार पारमार्थिक आहेत, भक्त आहेत आणि ज्यांनी आपल्या त्या विशिष्ट जीवननिष्ठेतून ग्रंथरचना केलेली आहे, त्यांचे तत्त्वविवरणापर ग्रंथ हे 'ज्ञानकथा' म्हणून प्रकटले आहेत, तर त्यांचे आख्यानात्मक ग्रंथ 'लीलकथा' म्हणूनच रचले गेले आहेत. या उभयविध ग्रंथरचनेचे कीर्तनाच्या प्रकृतीशी विलक्षण साम्य आहे. हरिकथा हीही अशीच उभयविध आहे-ती ज्ञानकथा आणि लीलकथा यांचा संगम साधणारी आहे. त्याचमुळे पारमार्थिक ग्रंथकारांच्या वाङ्मयाने कीर्तन समृद्ध झाले, तर कीर्तनाच्या लोकप्रियतेतून पारमार्थिक वाङ्मय समृद्ध होत गेले.

## ज्ञानकथांचा प्रेरणास्रोत्र

प्राचीन मराठी वाङ्मयसंभारातील ज्ञानकथांची आणि लीलाकथांची निर्मितिप्रेरणा आपण ध्यानी घेतल्यावर त्यांच्या प्रकृतीचे स्वरूप आपण समंजसपणे समजावून घेऊ शकू आणि त्याच्या मूल्यमापनाचे वेगळे निकष शोधू शकू. आज आपणांपुढे जे निकष आहेत, ते निकष या दोन्ही प्रकारच्या वाङ्मयाच्या निर्मितिप्रयोजनाशी विसंवादी असल्यामुळे आपण त्यांच्या मूल्यमापनात अन्याय्य भूमिका स्वीकारतो आणि आत्मवंचना करून घेतो.

मराठीतील तत्त्वविवेचक वाङ्मयाचा अभ्यास करताना आपल्या दृष्टीपुढे संस्कृतातील तर्कनिष्ठ दार्शनिक ग्रंथांचा आदर्श असतो आणि त्या आदर्शातून आपण ज्ञानेश्वरी आदी ग्रंथांचा विचार करतो. असा विचार करताना आपणास ज्ञानेश्वरीसारखे ग्रंथ हे दिसाळ वाटू लागतात; त्यांतील तर्कदुष्टता आणि तर्कशबलता आपणाला जाणवू लागते. आणि मग आपण विषादपूर्वक असा शेर मारतो की, मराठीतील सर्व तत्त्वविवरणपर ग्रंथ हे संस्कृतातील तत्त्वज्ञानपर वाङ्मयाच्या पार्श्वभूमीवर जोखून पाहता अत्यंत दिसाळ आहेत; तर्कशुद्ध विचारांचा त्यांत अभाव आहे. परंतु आपण हे ध्यानी घेत नाही की, या ग्रंथांच्या कर्त्यांच्या प्रेरणा, त्यांचे ग्रंथरचनेचे प्रयोजन आणि त्यांच्यापुढील ग्रंथादर्श वेगळेच आहेत. पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष करून सिद्धान्त मांडणाऱ्या, खंडन-मंडनात रस घेणाऱ्या, न्यायशास्त्रीय परिभाषा वापरणाऱ्या संस्कृत ग्रंथकारांचा आदर्श त्यांच्यापुढे नाही.

मग या संत ग्रंथकारांच्या तत्त्वविवरणपर ग्रंथांचा आदर्श कोणता आहे? त्यांच्यापुढे आदर्श आहे महाभारतान्तर्गत भगवद्गीतेचा, भागवतान्तर्गत उद्धवगीतेचा आणि रामकथासंभाराशी नाते राखणाऱ्या योगवासिष्ठाचा. या तीन ग्रंथांत कृष्ण-अर्जुन, कृष्ण-उद्धव आणि वसिष्ठ-राम यांच्या नितांत प्रेमाच्या संबंदातून फुललेले तत्त्वचिंतन आहे. त्या तत्त्वचिंतनाचा आविष्कार दोन जिव्हाळ्यांच्या संबंदातील व्यक्तींच्या संवादातून घडलेला आहे; त्याला वक्त्याश्रोत्यांच्या असीम प्रेमाचे अधिष्ठान लाभले आहे आणि म्हणूनच शुष्क तार्किकतेच्या स्पर्शातून मुक्त राहिलेले हे तत्त्वचिंतन स्वाभाविकपणे कथेची प्रकृती घेऊन अवतरले आहे. संत ग्रंथकार आपल्या अशा प्रकारच्या रचनांना 'ज्ञानकथा' का म्हणतात, याचे उत्तर त्या रचनांच्या या कथात्म प्रकृतीतून सहज मिळू शकते. महाभारत, भागवत आणि रामायण या तीन महाग्रंथांतून, तसेच अन्य पुराणग्रंथांतून ज्याप्रमाणे परमार्थपरायण प्राचीन मराठी ग्रंथकारांनी 'लीलाकथांचे' विषय निवडले, त्याप्रमाणे भगवद्गीता, उद्धवगीता, योगवासिष्ठ व अन्य पुराणग्रंथांतील तत्सदृश अंशांतून त्यांनी ज्ञानकथांचे विषय स्वीकारले. याचाच अर्थ असा की, संत ग्रंथकारांच्या कृतींचे प्रेरणास्रोत 'इतिहास-पुराण' नामक वाङ्मयराशीत आहेत. आपल्या या कृतींची समृद्धी त्यांनी प्रसंगी वेदोपनिषदांच्या अथवा भाष्य-महाभाष्यांच्या व्यासंगाने केलेली असली, तरी त्या कृतीसाठी वापरलेले मूलद्रव्य प्राधान्याने इतिहास-पुराणांतील आहे असे आपणांस

निरीक्षणांती आढळून येईल.

### लीलारंजित बोध आणि तत्त्वमंडित लीला

ज्ञानेश्वरी, विवेकसिंधू, एकनाथी भागवत, गीतार्णव, दासबोध यांसारखे ग्रंथ हे ज्ञानकथांच्या वर्गात समाविष्ट होतील, तर 'रुक्मिणीस्वयंवर', 'हरिवरदा', यांसारखे ग्रंथ 'लीलाकथां'त मोडतील. संत ग्रंथकारांच्या रचना-प्रयोजनांचा विचार करता 'ज्ञानकथां'ची रोचकता दृष्टान्तकथांनी, संवाद-सरणीने आणि अन्य अनेक प्रकारच्या वाग्विभ्रमांनी वाढलेली असते, तर 'लीलाकथां'ची उभारणी परमात्मस्वरूपाच्या सुदृढ चिंतनाच्या बैसकेवर केलेली असते. लीलारंगात रंगलेले तत्त्वचिंतन रोचक होते, तत्त्वचिंतनाचे अधिष्ठान लाभलेले लीलाचिंतन साधक-वाचकाला अंतर्मुख बनविते. जिथे श्रोत्याला दुर्बोध असणारे प्रमेय रुचीस येते, ती 'ज्ञानकथा' आणि जिथे लीला श्रोत्याला प्रमेयसन्मुख बनविते, ती 'लीलाकथा'. संत ग्रंथकारांची ही भूमिका न विसरता आपण 'रुक्मिणीस्वयंवर'सारखी नाथांची कृती वाचू लागलो, तर आपण तिची उभारणी एका व्यापक पारमार्थिक रूपकाच्या स्वरूपात नाथांनी केल्याबद्दल आपण त्यांना दोष देणार नाही. नाथांचे हे संपूर्ण काव्य जीवशिवैक्याच्या प्रक्रियेवरील रूपक म्हणून निर्माण झाल्यामुळे त्यातील कथा अवघडली आहे, असे आपण म्हणतो. परंतु नाथांच्या भूमिकेचा विचार करता त्यांची एकादशस्कंधावरील टीका जशी ज्ञानकथा-निर्मितीच्या प्रेरणांशी संवादी आहे, तशीच त्यांची 'भावार्थरामायण' व 'रुक्मिणीस्वयंवर' ही कथाकाव्ये 'लीलाकथां' च्या निर्मितीप्रेरणांशी संवादी आहेत. नाथांची एकादशस्कंधावरील टीका ('एकाकार टीका') ही श्रीकृष्णाने उद्धवास केलेल्या बोधाचे विवरण करणारी असूनही लीलारंजित आहे, तशीच त्यांच्या परंपरेतील एक श्रेष्ठ ग्रंथकार श्रीकृष्णदयार्णव यांची दशमस्कंधावरील 'हरिवरदा' टीका ही कृष्णलीलांचे गायत करणारी असूनही तत्त्वमंडित आहे. लीलारंजित तत्त्वचिंतन आणि तत्त्वमंडित लीलागायन ही 'सगुण निर्गुण एकु गोविंदु रे' या संतबोधाचीच दोन भिन्न भासणारी आविष्करणे आहेत. या दोन्ही आविष्करणांतून संत ग्रंथकारांचे एकच हार्द द्विविधतेची लीला दाखवीत प्रकटले आहे.

\* \* \*

# Yoga In The Mahābhārata

— M. R. Yardi

In the early religious and philosophic literature, we come across a system known as Yoga, which seems to have had a pervasive influence over other systems of philosophic thought. This system had a non-Vedic religion, as is clear from the fact that it is mentioned separately from the Vedas and Āraṇyakas in Mahābhārata, Mokṣadharmā (MD)<sup>2</sup> XII 337.1. However, none of the yoga texts which existed before the yoga of Patanjali are extant now.

Although we get references to Yogic practice in later Upaniṣadas such as the Kaṭha, muṇḍaka and Śvetāśvatara; our main source of yoga system in the ancient times is the Mahābhārata. The great mass of material relating to yoga found in the Mokṣadharmā and the Anugītā shows the immense popularity which it had gained during the period. But the most important passages of *Mbh.* which relate to Sāṅkhya and Yoga are contained in the *śukānupraśna* (MBh XII. 224-227), *Vasiṣṭha - karālanaka - saṁvāda* (MBh XII. 291-296) and *Yājñavalkya-Janaka-saṁvāda* (MD. 298-306) and the *Bhagavadgītā*. Of these the first three dialogues have been added by Sūta Lomahaṣaṇa and one must bear in mind that the epic accounts of yoga in these dialogues are ascribed to Vasiṣṭha, Yājñavalkya and Vyāsa who are staunch Vedantists. The *Bhagavadgītā*, which is a Vedānta gospel, was added by Sauti Ugraśravas, son of Sūta, whose date has been fixed by the author as 450 B. C. on the basis of two astronomical references made by him.<sup>1</sup>

According to Sāṅkhya and Yoga the world consists of two ultimate principles, the insentient *prakṛti* belonging to

the realm of matter and a sentient *puruṣa* belonging to the realm of the spirit. According to Vasiṣṭha, the doctrine of *prakṛti* is based on inference, which finds support in the *Brahma Sūtra* I. 4. 1, where it is said to be *ānumānika*. In inference (*anumāna*) we guess the existence of a thing such as fire from its characteristic mark (*liṅga*) such as smoke. Thus from the material objects that we see in this world, we infer the existence of gross elements, from gross elements of egoism, from egoism of the great principle (*mahat*) and from the latter of *prakṛti*, where one has to stop to avoid infinite regress. The *prakṛti* is, therefore, described as *aliṅga* i. e. without a distinguishing mark (XII. 291.42). This eightfold *prakṛti* gives rise to sixteen *vikāras* or effects, namely the five organs of action, the mind and the five objects of senses. In addition to these twenty-four categories, there is the twenty-fifth category, the *puruṣa* who is the conscious Self. Vasiṣṭha further tells us that conception of *puruṣa* is based on inference (XII. 291.42). But the Sāṅkhya doctrine of *Parārthatva* that every composite thing such as the body or the mind exists for another entity distinct from it, does not find a mention in the epic. The eternal *puruṣa* is distinct from the ever-changing *prakṛti* and remains unaffected even when in conjunction with it like a lotus leaf on water. The doctrine of *guṇas* as qualities of *prakṛti* was also known to Sūta (XII. 293.20-25) who gives an elaborate description of the psychic qualities which arise from the predominance of one of the qualities in a person (XIV. 36-39). Man is said to suffer bondage so long as he identifies himself with *prakṛti* or its *guṇas* through ignorance, but attains emancipation through discriminating knowledge between the two. Vasiṣṭha further tells Janaka (XII. 295), that when the Self realises his true nature through discriminating knowledge, he is to be regarded as the twenty-sixth principle, which is the eternal, stainless, primeval Brahman. According to Yājñavalkya, this twenty-sixth principle is the pure Self without attributes, and when the individual Self realises himself as different from *prakṛti*, he becomes liberated and beholds the Supreme Self (XII. 306.74).

The accounts of Yoga as given by Vasiṣṭha and Yājñavalkya in the *Mokṣadharmā* are more or less similar. Although Yājñavalkya points out that the Veda knew of the eightfold Yoga (XII.304.7), it is clear that it could not refer to the *aṣṭāṅgayoga* of Patañjali, of whom there is no mention in the epic. Vasiṣṭha states that meditation is an obligatory practice with the yogins and is their superb power. According to him, meditation is of two kinds, the one involving the regulation of breath and the other concentration of the mind (XII. 294.8). Yājñavalkya also states that control of breath and concentration of the mind constitute the two main characteristics of Yoga (XII.304.9). Vasiṣṭha then goes on to describe how one should practice meditation. He says that after giving up all attachments and observing moderation in diet, a person should subjugate his senses and fix his mind on the Self during the first and last part of the night. For this purpose, after withdrawing his senses from the sense objects, he should assume a posture as motionless as a block of stone and try to calm down his mind with the help of his understanding. When he does not hear nor smell, nor taste and see, when he is not sensitive to any touch, when he cherishes no thought and is not conscious of anything, he is said to be perfect in Yoga. At this time he shines like a lamp in a windless place (cf. *Gītā* VI. 19), and becomes united with Brahman. Then the Self reveals himself in the heart of the yogin like a blazing fire or like the bright sun or like a flash of lightning in the sky. By such practices the Yogin succeeds in realising the Self that transcends decay and death (XII. 309.25). It is obvious that what the Epic describes is a theistic Sāṅkhya Yoga system, which deals with Sāṅkhya and Yoga together and treats them as one. Both Vasiṣṭha and Yājñavalkya assert that he who sees Sāṅkhya and Yoga as same and that both lead to the same goal, namely freedom from death, knows the truth (XII. 293, 304). This is also the view of the *Bhagavadgītā* (V. 5).

But there are also a number of passages in the *Mbh.* which indicate that they are two ancient systems (XII.

337.68). In the same *adhyāya* we are told that there are five systems, namely Sāṅkhya, Yoga Pañcarātra, the Vedas, and the Pāśupata, and that they hold different views, *nānāmatāni* (verse 59). It is also said that Sāṅkhya and Yoga were originally declared by two different sages, Kapila and Hiranyagarbha respectively. This finds independent corroboration in *Ahīrbudhnyasamhitā*, which states that Hiranyagarbha had disclosed the entire system of Yoga in two different texts, *Nirodhasamhitā* and *karmasamhitā*. XII. 289.9 tells us that Sāṅkhya and Yoga do not have the same system, *darśanam na samam tayoḥ*, and gives reasons for holding this view. There we are told that both claim superiority for their own system and advance arguments in support of their claim. The followers of Yoga say that their system is superior, because, they ask, 'how can the *anīśvara* Sāṅkhya win release?' They further argue that only those who undergo the Yogic discipline acquire the necessary power or strength to destroy the bonds of action due to greed. Nilakaṅṭha explains that the expression *anīśvaraḥ katham mucyed* suggests that it is difficult to attain liberation without the grace of God. He further adds that they adduce above reasons to establish the excellence of their system (*svapaṅśotkarṣāya ca*). Hopkins<sup>2</sup> has rightly suggested that this passage is a clear indication of an atheistic Sāṅkhya.

The development of Sāṅkhya and Yoga seems to have proceeded independently of each other, and their basic differences came to be crystallised in the *Yogasūtras* of Patañjali (1st century A.D.) and in the *Sāṅkhya-kārikā* of Īśvarakṛṣṇa (4th century A.D.) It will thus be seen that classical Sāṅkhya differs from classical Yoga in two respects mentioned by the Epic. Classical Sāṅkhya is atheistic and regards knowledge as the exclusive means of liberation. In Kārikās 65 and 66 Īśvarakṛṣṇa states that *prakṛti* binds herself by the seven aspects and liberates herself by one, which is evidently discriminating knowledge. According to him, this knowledge could be attained by the study of Sāṅkhya scripture. Classical Yoga, on the other hand, is

thiestic, although its concept of God is that he is only a distinguished Self, *puruṣa-visesa*, untouched by actions, afflictions etc. The God of Patañjali is not the upaniṣadic Brahman, which is the cause of the origination and dissolution of the world. Yoga also places great emphasis on the method of the meditation for overcoming the bonds of the actions and past impressions. Again while the Epic Sāṅkhya brings out very clearly the difference between *prakṛti* and *puruṣa*, it does not explain why these two dissimilar principles should come into conjunction. Patañjali, following Vārṣaganya, explains it by the doctrine of *avidyā*, according to which ignorance is the cause of conjunction. Īśvarakṛṣṇa, on the other hand, adopts the *puruṣārthatā* theory that *prakṛti* works to bring about either of two goals of life, namely enjoyment and emancipation (*Yoga Bhāṣya*, 11.23). Perhaps this doctrine originated with Pañcaśikha, whom Īśvarkṛṣṇa mentions among Sāṅkhya teachers.

From this it is evident that at least the classical Sāṅkhya and Yoga were different. We have, therefore, to find out in what sense both Vasiṣṭha and Yājñavalkya affirm that they are the same. Evidently the Epic Sāṅkhya-Yoga was the result of a conscious effort to bring about a synthesis of Sāṅkhya and Yoga with Vedānta. Vasiṣṭha and Yājñavalkya as we saw before, added the twenty-sixth principle, Brahman, to the twenty-five principles of the Sāṅkhyas and made their *prakṛti* subservient to it. They also adopted the Yogic method of meditation as the method for concentrating the mind on the Self. With these two major changes, the major difference between the two disappeared, and so they could claim that Sāṅkhya and Yoga were the same and that only the ignorant thought that they were different.

The Sāṅkhya had also given considerable thought to the theory of action in general and Vedic ritual in particular. They were totally opposed to the sacrificial rites as they involved destruction of life. They hold that every kind of activity proceeds from *prakṛti* or more specifically from

vyakta or manifest forms of *prakṛti* and that actions of any kind could not lead to the realisation of the inactive Self. The Sāṅkhyas, therefore, believe that liberation can be attained only through knowledge preceded by renunciation. Yājñavalkya, who was a great authority of his time on rituals, was the first to realise the futility of sacrifice or austerity without renunciation for the attainment of liberation. He abandoned wealth and family (*Bṛhad.* II.4) and retired into the solitude of the forest to practise austerity. We find Yājñavalkya telling his wife Gārgī (*Bṛhad.* III. 8.10), "Whoever, O Gārgī, in this world, without knowing the Imperishable (Brahman), performs sacrifices and penance for a thousand years, his merit will have an end. Whoever O Gārgī, departs from this world without knowing this Imperishable is a wretch." He tells Janaka (*Bṛhad.* II. 4.22) that for the attainment of God-realisation, the ancient sages rose above the desire for sons, the desire for wealth and the desire for worlds and led the life of a mendicant. Thus both by precept and example, Yājñavalkya held that renunciation was an essential precondition for liberation. But he also believed that one had to achieve purification of the mind through work before renouncing the world. He states in *Bṛhad.* IV. 4.22 that Vedic study, sacrifices, alms-giving, austerities and fasting are preparations for the knowledge of Brahman. These practices are said to bring only finite rewards, namely a temporary sojourn in the world of fathers (*Bṛhad.* VI. 2.16) but, they are essential for the purification of the mind, without which one cannot attain to true renunciation.

The *Gītā* teaches that dedicated pursuit of knowledge *jñānanisthā* alone leads to God realisation and that fitness for this knowledge is achieved by recourse to a two-fold discipline, namely the Yoga of knowledge and the Yoga of action. It will be seen that this *jñānayoga* is the same as laid down by Yājñavalkya as also the Sāṅkhyayoga practised by the Sāṅkhyas, which Śankarācārya mentions as the pursuit of Knowledge preceded by renunciation. The *jñānayoga* as its name suggests results in the knowledge of God. If a person

performs his work without desire for its fruit, he too achieves *buddhiyoga*. Here *buddhi* is a synonym for *jñāna* and Śankarācārya explains it as 'full enlightenment as regards My true nature'. The Lord also states that when a person worships Him with love and devotion, he grants him *buddhiyoga*. Thus by following any of the three paths which the *Gītā* recommends a person becomes free from the bondage of actions and becomes fit for knowledge.

In order to attain this fitness for knowledge (*jñānaniṣṭhāyogyāta*) it is essential for *Sādhaka* to achieve *naiṣkarmya*, i.e. freedom from action. This is true not only for a householder but also for a monk. A monk has to perform actions for the maintenance of his body. He has also to practise spiritual discipline such as meditation for the attainment of knowledge. One may well ask, how can a monk who has renounced the world not attain freedom from action? The Lord says that if a person renounces action forcibly by restraining his organs of action, he may still keep brooding over the objects of sense. In that case, he does not cease to work, as thinking itself is a mental activity. Therefore the monk too has to practice yoga until he attains freedom from action. The Lord says (V. 8-11) that if a person performs actions without attachment and desire for its fruit, dedicating them to the Lord, he does not suffer bondage from those actions. Yoga is the nominal form of the verb *yūj*, which means to join or unite. The *Gītā* teaches us that when actions are joined with passion, hatred and greed, it binds a person and leads to perdition. On the other hand, if actions are joined with knowledge disinterested action or devotion, they lead to liberation.

The *Gītā* has also adopted the technique of meditation from the Yoga system which it recommends as an internal aid for the realisation of God in the *Mokṣadharmā*, Vyāsa instructs his son Śuka in the practice of Yoga as follows : One who desires to practise Yoga should first endeavour to overcome the five impediments, namely desire, wrath, cupidity, fear and sleep. He should overcome wrath through self-restraint and desire through abandonment of selfish

purpose. He should control sleep by resoluteness, fear through heedlessness and cupidity by waiting upon the wise. Overcoming procrastination, he should try to control his mind by practising meditation, study of scriptures, charity, truthfulness, simplicity, forbearance, purity of the body, mind and conduct and subjugation of the senses. When he has made sufficient progress in controlling the senses and mind, he should repair to a secluded place for further practise. Shunning company and eating abstemiously, he should disregard all possessions and look with an equal eye at things possessed or lost. He should give the same treatment to one who flatters and one who cavils and should not seek the good of the one or evil of the other. When he practises Yoga in this manner for even six months, he passes beyond the Vedic ritual (cf. VI. 44). Beholding all men full of anxiety, the Yogin should view with an equal eye a lump of clay, a stone or a nugget of gold (cf. VI. 8). Even if a person belongs to a lower caste or the fair sex, by following the path as indicated above, he will surely attain to the supreme goal (cf. IX. 32). It will be seen that the account of Yoga agrees very well with that contained in *adhyāya* VI of the *Gītā*.<sup>3</sup>

The question arises as to why Lord Kṛṣṇa has recommended three paths instead of one. The classification of human types as given in Chap XIV furnishes an answer. Men are of different temperaments and one path may not suit all of them. The *Gītā* classifies human beings as of three types according as the quality of *satwa*, *rajas* or *tamas* is predominant in them. The world famous psychiatrist C. G. Jung classifies them into two types as introvert and extravert, according as one is mainly given to reflection or activity. In Jung's terminology therefore, the three types can be called the intellectual introvert, the extravert and the emotional introvert. While the path of knowledge is suitable for the intellectual introvert, the path of action is suitable for the extravert and the path of devotion is suitable to the emotional introvert, As Arjuna was an extravert and born warrior, the Lord advised him to follow the path of action.

As we saw both the paths of knowledge and action lead to the knowledge of God. To know God is to love him and so knowledge does not become perfect, until it culminates in supreme devotion of the fourth kind. Similarly devotion becomes perfect only when it culminates into knowledge.

It is thus seen that Sāṅkhya and Yoga which were being slowly assimilated in the *Upaniṣads* and the *Mokṣadharmā*, reached its culmination in the *Gītā*. In the *Śvetasvatara Upaniṣads*, the *prakṛti* of the Sāṅkhyas was equated with the *Māyā* of the Vedānta. In the *Mokṣadharmā*, the Vedic sages Vasiṣṭha and Yājñavalkya adopted the Sāukhya cosmogeny and acknowledged Brahman as the twenty-sixth principle. The *Gītā* carried this process further and said that the *prakṛti* was not an independent cause of the material of world. It was the lower nature of God, which created the world under the Superintendence of God - As we saw above, the *Gītā* also adopted technique of meditation. The Vedantists adopted a catholic view regarding the other systems and adopted their tenets, which did not conflict with their theistic doctrine. Śrī Śaṅkara makes this clear in explaining the term *guṇasāṅkhyāna* in verse XVIII. 19. He says that the doctrine of the *guṇas*, which is the philosophy of Kapila is valid in so far as it concerns the experience of the qualities (*guṇās*) even though it is contrary to the Vedānta doctrine of non dualism. In his commentary on the *Brahmasūtra* II. 1.3, he quotes from *śvet. Up VI. 13*, 'Knowing that divine cause which is to be apprehended by discrimination and meditation, one is freed from all fetters'. He explains that liberation cannot be attained by Sāṅkhya independently of Vedic knowledge or by the path of Yoga. He concludes 'that by the words Sāṅkhya and Yoga, Vedic knowledge and meditation are meant here because of their semblance and also because we allow scope for these two systems to the extent that do not contradict the Vedas'.

\* \* \*

1. See the author's *Mahābhārata : its Genesis and Growth*, pp. 129-130.
2. E. W. Hopkins, *The Great Epic of India*, pp. 104-106.
3. Meditation on the Self or God ultimately leads to the true knowledge of Self as also of God.

## प्रसन्न पारिजात लेखक परिचय

**प्रा. डॉ. चिं. ग. काशीकर-** श्रौतविद्या आणि संस्कृतचे विश्वविख्यात पंडित, वैदिक संशोधन मंडळ, डेक्कन कॉलेज, वेदशास्त्रोत्तेजक सभा, पुणे विद्यापीठ, टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, भांडारकर संस्था आदि संस्थांशी संलग्न ज्येष्ठ संशोधक, यज्ञविषयक आणि वैदिक संस्कृतीवरील अनेक ग्रंथांचे लेखक, राष्ट्रीय संस्कृत पंडित म्हणून सन्मान. पारंपारिक विद्या आणि पाश्चात्य संशोधन यांच्याशी घनिष्ठ संबंध.

**प्राचार्य दि. ब. केरूर-** साम्यवादी विचारवंत, अर्थशास्त्राचे व्यासंगी अध्यापक, कुशल संघटक, स. प. महाविद्यालयाचे भूतपूर्व प्राचार्य, श्रीदत्तसंप्रदायाचे निष्ठावंत उपासक, कै. पू. गुळवणीमहाराज आणि पू. दत्तमहाराज कवीश्वर यांचे अनुयायी. या ग्रंथाचे संपादक.

**प्रा. डॉ. अ. मा. घाटगे-** प्राकृत भाषा आणि भाषाशास्त्राचे आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे व्यासंगी अभ्यासक, डेक्कन कॉलेजच्या सुप्रसिद्ध संस्कृत कोशाचे काही वर्षे मुख्य संपादक, सध्या प्राकृत-अर्धमागधी कोषाच्या भांडारकर संस्थेत चालू असलेल्या प्रकल्पाचे मुख्य. भाषाविषयक अनेक ग्रंथ आणि लेख प्रसिद्ध आहेत.

**प्रा. डॉ. शि. द. जोशी-** संस्कृत व्याकरणाचे पारंपरिक व पाश्चात्य पद्धतीनुसार अध्ययन केलेले, आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे व्यासंगी ज्येष्ठ वैयाकरण, पुणे विद्यापीठाच्या प्रगत संस्कृताध्ययन केंद्राचे व संस्कृत विभागाचे भूतपूर्व संचालक, अ. भा. प्राच्यविद्यापरिषदेचे महासचिव. देशी-विदेशी अनेक समित्यांवर तज्ञ म्हणून नियुक्ती. सध्या डेक्कन कॉलेजच्या संस्कृत कोशाचे प्रधान संपादक.

**डॉ. वसिष्ठ नारायण झा-** वैदिक वाङ्मय, न्याय-मीमांसा या विषयाचे व्यासंगी तरूण अभ्यासक, विशेषतः न्यायशास्त्राची परंपरा महाराष्ट्रात नव्याने रुजविण्याचे काम केले आहे. पुणे विद्यापीठाच्या संस्कृत प्रगताध्ययन केंद्राचे संचालक. विदेशातही शिष्यपरंपरा पोचली आहे. यशस्वी प्राध्यापक.

**डॉ. रा. चिं. हेरे-** संतसाहित्य आणि लोकसाहित्याचे व्यासंगी ज्येष्ठ संशोधक, वयाच्या केवळ पन्नाशीत शंभरच्या जवळपास शोधग्रंथ प्रकाशित. प्राचीन मराठी साहित्याचे मान्यता प्राप्त विद्वान. श्रीविठ्ठल एक महासमन्वय हा ग्रंथ साहित्य अकादमी द्वारा गौरवित.

लेखनाची- भाषणाची एक स्वतंत्र शैली. संतसाहित्याचा चालता-बोलता कोश. केवळ संशोधन हीच जीवनवृत्ति.

**प्रा. डॉ. रा. ना. दांडेकर-** आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे प्राच्य-विद्यापंडित, आणि संस्कृत विद्वान, आंतरराष्ट्रीय संस्कृत परिषदेचे अध्यक्ष, इंटरनेशनल युनियन फॉर ओरिएंटल अँड आफ्रिकन स्टडीजचे प्रेसिडेंट, पद्मभूषण, महामहोपाध्याय, डी. लिट् (पुणे-वाराणसी) आणि आणखी अनेक सन्मान बिरुदे; भांडारकर प्राच्य-विद्या संशोधन संस्थेचे मानद सचिव, अन्य असंख्य संस्थांचे सन्मान्य पदाधिकारी, शोध पत्रिकांचे सल्लागारसंपादक; वेदिक बिब्लिओग्राफी (पाचखण्ड) आणि अनेक शोधग्रंथांचे लेखक.

**डॉ. मो. गो. धडफळे-** प्राकृत (पाली- अर्धमागधी) आणि संस्कृत भाषेचे प्रसिद्ध अभ्यासक, बौद्ध धर्म आणि तत्त्वज्ञानाचे विशेष जाणकार, डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीचे महासचिव, फर्ग्युसन महाविद्यालयाचे संस्कृतचे प्राध्यापक, रसिक अध्यापक, कुशल संघटक.

**डॉ. त्रि. ना. धर्माधिकारी-** यज्ञसंस्कृती, वैदिक वाङ्मय, श्रौतविद्या यांचे व्यासंगी अभ्यासक. वैदिक संशोधन मंडळ पुणे या संस्थेचे सचिव. अनेक संस्कृत संहितांचे अभ्यासपूर्ण संपादन. वैदिक संशोधन मंडळ, नावारूपाला आणण्यात महत्त्वाचा वाटा.

**डॉ. ग. बा. पळसुले-** व्याकरण आणि भाषाशास्त्राचे साक्षेपी विद्वान. विदग्ध संस्कृत वाङ्मयाचे रसिक अध्यापक. मान्यताप्राप्त संस्कृत कवि-नाटककार, भांडारकर, डेक्कन कॉलेज-पुणे विद्यापीठ यातील सेवा पूर्ण करून सध्या भांडारकर संस्थेत व्याकरण ग्रंथाचे संपादन करीत आहेत.

**डॉ. गु. वा. पिंपळापुरे-** विदर्भातील संस्कृत विद्वान, वैदिक वाङ्मयाचा व्यासंग, दत्तसंप्रदायाचा चिकित्सक अभ्यास, सध्या काण्वशतपथ ब्राह्मणावर विद्यापीठ अनुदान मंडळातर्फे ग्रंथ संपादन करीत आहेत. शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा साक्षेपी अभ्यास.

**पं. वामनशास्त्री भागवत-** महाराष्ट्रातील प्रसिद्ध वैयाकरण, अध्ययन-अध्यापन पारंपरिक पद्धतीने, टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, भांडारकर संशोधन संस्था यातून सेवा, अनेक शास्त्रार्थ परिषदा आणि पंडित संमेलनास उपस्थिती. संस्कृत व्याकरणाचे अधिकारी अध्यापक. अनेक शिष्योत्तम नव्या पिढीत प्रसिद्ध आदर्श शिक्षक म्हणून गौरव.

**डॉ. सौ. सरोजा भाटे-** संस्कृत व्याकरण, नाट्य-नृत्य-संगीत आणि विदग्ध वाङ्मय या विषयाच्या रसिक प्राध्यापिका. सध्या पुणे विद्यापीठाच्या संस्कृत विभागाच्या प्रमुख. अनेक व्याकरणविषयक ग्रंथ प्रसिद्ध, अनेक पीएच्. डी. विद्यार्थ्यांना मार्गदर्शन, प्रकल्पाचे आयोजन.

**प्रा. डॉ. म. अ. मेहेदळे-** वेदविद्या, भाषाशास्त्र आणि पुराणांचे आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे अभ्यासक, महाराष्ट्रात अवेस्ता विद्येचे जे मोजके अभ्यासक त्यात ज्येष्ठ, डेक्कन कॉलेजच्या संस्कृत कोशातील निवृत्तिनंतर भांडारकर संस्थेत महाभारत प्रकल्पाचे प्रमुख म्हणून सध्या काम करीत आहेत. साक्षेपी लेखक-संशोधक म्हणून अनेक लेख-व-पुस्तके आजवर प्रसिद्ध, वृत्तपत्रातूनही लिखाण केले आहे.

**डॉ. शां. ग. मोघे,** औरंगाबादच्या ज्ञानविज्ञान महाविद्यालयाचे संस्कृतचे प्राध्यापक. धर्मशास्त्राचे मुंबई विद्यापीठाचे व्यासंगी अभ्यासक, साक्षेपी संपादक.

**श्रीमान म. रा. यार्दी-** सेवानिवृत्त आय्. सी. एस्. अधिकारी, भारतसरकार व महाराष्ट्र सरकार सेवेत अनेक महत्त्वाची पदे भूषविली. आळंदी श्री ज्ञानेश्वर संस्थानचे निवृत्त मुख्य विश्वस्त. पुण्यातील अनेक संस्थांशी संबंध, भारतीय विद्याभवन पुणे केंद्राचे अध्यक्ष, संस्कृत आणि संख्याशास्त्र विषयांचे व्यासंगी अभ्यासक. योगशास्त्र, महाभारत, रामायण, गीता, ज्ञानेश्वरी यावर संशोधनातून ग्रंथद्वारा नवा प्रकाश.

**डॉ. ह. गो. रानडे-** श्रौतविद्या आणि यज्ञसंस्थेचे विशेष अभ्यासक, डेक्कन कॉलेजच्या संस्कृत कोशविभागात संपादक. पुण्यातील अनेक संस्थांशी संबंध. श्रौतविद्येवर बरेच ग्रंथ प्रसिद्ध.

**डॉ. सु. ज्ञा. लहू-** संस्कृत भाषाशास्त्र, व्याकरण आणि साहित्य याचे व्यासंगी अध्यापक. पुणे विद्यापीठातून निवृत्त होऊन भांडारकरसंस्थेत पदव्युत्तर विभागाचे संचालक, देशभर आणि बाहेर अनेक संस्थांशी संबंध, विद्यार्थी परंपरा, साक्षेपी संपादक म्हणून ख्याती.

**डॉ. प्र. ग. लाळे-** उस्मानिया विद्यापीठ हैद्राबाद चे सेवानिवृत्त संस्कृत विभागप्रमुख, अनेक संस्कृत संस्थांशी संबंधित. अ. भा. प्राच्य-विद्या परिषदेचे अधिकारी, मातृभाषा मराठी असूनही दक्षिणी भाषात निपुणत्व, अनुभवी अध्यापक, मान्यताप्राप्त संशोधक.

**डॉ. श्री. वा. सोहोनी-** सेवानिवृत्त आय्. सी. एस. अधिकारी. संस्कृत आणि प्राचीन इतिहासाचे व्यासंगी संशोधक; विदग्ध संस्कृत साहित्य, नाणक शास्त्र, पुराभिलेख विद्या या विषयावर शोध नियतकालिकातून विपुल लेखन.सेवानिवृत्तिपूर्वी बिहार प्रांतात 'लोकायुक्त' होते. अनेक संस्था आणि समित्यांवर विशेषज्ञ म्हणून नियुक्त, सध्या टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाचे कुलगुरु.

— वा. ल. मंजुळ

\* \* \*

**पू. ब्रह्मश्री श्री दत्तमहाराज कवीश्वर गौरव समिती, पुणे ४**

**अध्यक्ष** पं. धुंडिराजशास्त्री दाते (पंचांगकर्ते) सोलापूर

**उपाध्यक्ष** डॉ. दि. ब. केरूर, पुणे, पं. किशोरजी व्यास, बेलापूर

**पद्मश्री** पं. जितेन्द्र अभिषेकी, पुणे.

**कार्याध्यक्ष** श्रीमान् गोविंदशेठ साबळे, पुणे.

**उपकार्याध्यक्ष** श्री. भगवानराव कृ. पटवर्धन, ठाणे

**कोषाध्यक्ष** श्री. लक्ष्मण व्यं. वाकडे, पुणे

**उपकोषाध्यक्ष** श्री. नंदकुमार गंगाधर जोशी, पुणे

**कार्यवाह** वे. मू. कृष्णाजी गो. आर्वीकर, नागपुर, पं. आनंदशास्त्री पारखी, पुणे

श्री. रघुनाथ द. कुळकर्णी, पुणे, पं राजेश्वरशास्त्री उष्मिनबेटगिरि, धारवाड

**सह कार्यवाह** डॉ. वसंतराव य. जोशी, पुणे, श्री. तुलसीदास श्री. लाटे, पुणे