

॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

सूक्तिरत्नावलि

पंचम यष्टि

॥ श्रीगुलावरावमहाराजकृत ॥

अलौकिक

व्याख्यानमाला.

है पुस्तक

प्रकाशक

श्रीनिवास रामचंद्र हरिदास

यांनी

नागपूर येथे

“ श्रीज्ञानेश्वर ” छा० छा०

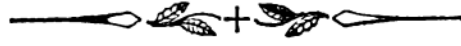
आवृत्ति १ ली

शके १८३४.

सर्व हक्क स्वार्थीन ठेविले आहेत

॥ श्रीज्ञानेश्वर माउली समर्थ ॥

परिचय



श्रीगुलाबराव महाराजकृत सूक्तिरत्नावलीची ही पंचम यष्टी आज आह्मी वाचकांस सादर करित आहोंत. पूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथाहून हा ग्रंथ निराळ्याच शैलीचा आहे. आधुनिक विचार पद्धतीस अनुसरून सरळ गद्यरूप महाराष्ट्र भाषेंत व्याख्यान रूपांनं हा लिहिला गेला असल्यामुळें यांत त्यांच्या इतर ग्रंथापेक्षां वरेंच सौलभ्य असून साधारण विचारी पुरुषास देखील यांतील प्रमेयें ग्रहण करण्यास मुळींच अडचण पडणार नाहीं. यांत एकंदर ९ व्याख्यांनं असून प्रारंभी छोटासा उपोद्धात आहे. यांतील प्रथम ६ व्याख्यांनं एकापुढें एक क्रमानें उच्च उच्च प्रतीच्या सिद्धांतांचें द्योतन करित असून पुढील व्याख्यानांचा त्यांवरच पाया आहे. निरनिराळ्या आंग्लतत्त्ववेत्त्यांच्या मताचाही यांतील व्याख्यानांत ठिकठिकाणीं उल्लेख केला आहे. यांतील विचार सरणी आंग्लतत्त्वज्ञानाचें अध्ययन करणाऱ्या जिज्ञासूंना आपले कडील तत्त्वज्ञानाची दिशा दाखवून देण्याचें कामीं अत्यंत उपयोगी पडेल यांत संशय नाहीं. शेवटील व्याख्यानांत तर सर्व आंग्लतत्त्वज्ञानांच्या मताचा पूर्ण विचार करून त्यांतील अपूर्णता दाखवून पुढें वैदांतिक तत्त्वज्ञानाचा अवलंब केल्यावांचून त्यांच्या मतांना पूर्णता येणें कसें शक्य नाहीं हेहि यांत मार्मिकपणें दाखविलें आहे. एकंदरींत हा ग्रंथ प्रचलित कालांतील सामान्य लोकांच्या विचारापासूनच विचार करित करांत पुढें उच्च प्रतीचें वैदांतिक विचार उत्पन्न करून देण्यास फारच उपयोगी होईल अशी आह्मी आशा करीतो.

प्रकाशक.

अनुक्रमणिका.

व्याख्यानं.	पान.
उपोद्धात	...
१ मनोनिरीक्षण	... १
२ विश्वप्रेम	... १५
३ प्रेमोन्नति	... ३४
४ गुरुशिष्यसंबंधविचार	... ४७
५ अलौकिकप्रमाणसिद्धि	... ५८
६ वेदांत आणि अलोकवाद	... ६८
७ अलौकिक भक्ति...	... ७९
८ ध्यान	... ९१
९ अमरत्वशोध	... १३७

सूचना.



पाश्चात्य शब्दाला मराठी शब्द जे प्रथकत्याने दिले आहेत ते बहुतेक रूढ असलेलेच दिले आहेत व गरज पडल्यास कोठे स्वतः सिद्धि केले आहेत, पाश्चात्य प्रथातून जी अनेक मराठी भाषांतरे झाली आहेत ती वाचून लोकांना ज्या शब्दाचा मराठीत परिचय झाला आहे तसेच शब्द येथे घेतले आहेत. संस्कृत शब्दाचा किंवा मराठी शब्दाचा बरोबर अर्थ दर्शविणारे पाश्चात्य शब्द नसल्यामुळे ते दिले नाहीत यावरून प्रथकत्याचे भाषाप्रेम दिसून येते. या प्रथात जे पारकीय पंडितांचे विचार घेतले आहेत ते काही जशाचेतसेच घेतले असून काही मननपूर्वक अनुमापक पद्धतीने [Inductive Method] घेतले आहेत आणि तसे करणे शिष्टांना उचितही आहे.

प्रकाशक.

॥ श्रीहानेश्वर माउली समर्थे. ॥

उपोद्घात.



विचारी पुरुषानें जगाकडे पाहिलें असतां दृश्य व अदृश्य हे दोन भाव गोचर होतात आणि त्या दोन्ही भावाचा निर्णय आप-आपल्या बुद्धिनुसार ते करीत असतात. परंतु दोघांची दिशा निरनिराळी असते. दृश्यवादी हे अदृश्य भाव आहेत एवढेंच प्रहण करून मग आपल्या दृश्य शास्त्राचा पाया त्यांवर उभारून त्यांतच प्रगति होण्याचा शक्य तेवढा प्रयत्न करीत असतात. उदाहरणार्थ— गणितशास्त्रांत बिंदु व रासायन शास्त्रांत परमाणु हे अदृश्य पदार्थ प्रहण करून त्यावर त्या त्या शास्त्रवेत्त्यांनीं आपल्या दृश्य शास्त्राचा पाया चांगला उभारला आहे. त्यांनीं आपल्या दृश्य शास्त्रांत कितीही प्रगति केली तरी गृहित केलेल्या अदृश्य भावाची स्थिति किंवा कारणें यांचा शोध लागणें नाहीं व त्याप्रमाणें आजपर्यंत लागलाही नाहीं. गणितशास्त्रांत पदार्थ किंवा त्यापेक्षांहि अधिक संख्या अथवा शक्य तितके सिद्धान्त जरी सोडले तरी गृहित केलेल्या बिंदूची स्थिति अथवा कारणें यांतून कशाचाच शोध लागत नाहीं. अशीच गोष्ट रासायनशास्त्रासही लागू पडते. याप्रमाणें दृश्यशास्त्री क्षणोक्षणी कुंठित होत असतांही त्यांच्या तृष्णेमुळे अदृश्य शास्त्राकडे बुद्धीच वळत नाहीं; आणि वळली तर ती फार चमत्कारिक रितीनें वळते. त्यांना दृश्य शास्त्रापेक्षां अदृश्य शास्त्राचा कांहीं उपयोगच वाटत नाहीं. झणून ते मनोरंजनार्थच केवळ त्या शास्त्राचा अभ्यास करीत बसतात. पण त्यांचा तो विचार असा चमत्कारिक असतो कीं, त्यामुळे अदृश्य

१ दृश्य = इंद्रियगोचर. २ अदृश्य = मनोमात्रगोचर पण सत्य.

शास्त्र हें निखालस नाहीसं व्हांवें. ते अदृश्य भावाला कार्यत्व व दृश्य भावाला कारणत्व स्थापन करण्याचा यत्न करीत असतात. दृश्य शुक्रशोणितादिकांपासून अदृश्य आत्मादिक भाव उत्पन्न होतात असें सिद्ध करण्याविषयीं ते अव्याहत झटत असतात; व त्याला अदृश्याच्या योगानें दृश्यावर घडणारें परिणाम तेच प्रयोग करून दाखवून पुष्ट करितात. गणितशास्त्र व रसायनशास्त्र किंवा त्यासारखेंच दुसरें शरीरशास्त्रादि दृश्य-भावज्ञानांत मोडणारे महत्वाचे विषय त्याचा पाया अदृश्य भावावर गृहित केला हें त्यांच्या लक्षांतच येत नाही. किंबहुना आपण जे प्रयोग करितो ते दृश्य भावावर अदृश्य भावाचे परिणाम आहेत हें त्यांना कळत असूनही त्या भावाचा नाश व्हावा अशा इच्छेच्या फलानुसारच त्यांचे विचार असतात. ह्मणून अशा झूलेकुठार आणणाऱ्या दृश्यवाद्यांच्या मतांत कांहीं तथ्य न दिसल्यामुळे अदृश्यवादी त्याचा विचार करणें सोडून देऊन दुसरीच एक दिशा धरितात. त्यांना दृश्य भावापेक्षां अदृश्य भावाचा अधिक उपयोग वाटत असतो. दृश्य शास्त्रांत कितीही धुंडोळा घेतला तरी त्यांचें समाधान ह्मणून होतच नसतें. त्यांना नेहमीं असें वाटत असतें कीं ज्या साधनापासून नियमानें समाधान होईल असें कोणतें तरी एक साधन आपल्या हातीं लागवें. दृश्य भावांतील साधनापासून उत्पन्न होणारें समाधान सर्वकालीं व सर्वांनां नियमें करून होत नाहीं हें त्यांनां पक्कें ठाऊक असते. जसें एखाद्याचा रोग औषधानें गेला ह्मणून सर्वांनां व सर्वकालीन तेंच औषध लागूं पडेल असा दृश्य वाद्यांचाहि निश्चय नसतो. याप्रमाणें दृश्यभाववेत्त्यांच्या शास्त्रांतील दुस्तर प्रमाद पाहून हे अदृश्यवादी आपल्या अदृश्य शास्त्राचा पायाही अदृश्य भावावर उभारितात. त्यांनां अदृश्य भावाची कारणें किंवा स्थिती ते आपल्या अदृश्य भावांतच शोधित असतात. या लोकांनीं उभारलेला पाया इतका मजबूत व गुप्त असतो कीं, दृश्यभाव-

वादी लोकांनी त्यांच्याशी कितीही झोंव्या घेतल्या तरी तो पडत नाही; इतकेंच नव्हे पण ते आपणच असमर्थ व कुंठीत होऊन मार्गें परतून जातात. परकीय अज्ञेयवादीप्रभृति लोकांची हीच स्थिती झाली आहे. या अदृश्यभाववादी लोकांत आणखी एक लोकोत्तर गुण असतो तो हा कीं दृश्यभाववाद्यापेक्षां आपल्या शास्त्रांचा त्यांना अधिक आदर वाटत असतो; आणि जसजसी त्यांची प्रगति होत जाते तसतसा दृश्यवादाचा पाया खणून टाकण्याची शक्ति ज्यांच्यांत आहे अशी शक्येही त्यांना वाटतच सांपडत असतात; पण दृश्यशास्त्र हें आपणाला उदाहरण रूपानें उपयोगी पडते, असें समजून हे त्यांच्याशीं विरोध करित नाहीत.

याप्रमाणें दोघांच्याही दिशा जरी भिन्न असल्या तरी त्यांच्या ज्ञानाचें साधन ह्मणून एकच असतें. तें साधन ह्मणजे चित्त होय. दृश्यवादी परमाणु किंवा बिंदु यांचें ग्रहण चित्तानेंच करित असतात, पण त्यांना चित्ताची व्यापकता कळत नाही. अदृश्यभाववादी हेही आपलीं कारणें व स्थिति चित्ताच्या योगानेंच शोधित असतात, पण त्यांना चित्ताची व्यापकता इतकी कळली असतें कीं, दृश्यभाववाद्यांच्या मार्गानें त्यांनीं शोध केला नसला तरी सर्व दृश्य हें चित्ताचा परिणाम आहे अशी त्यांची नेहमीं अवधारणा असते. या लोकावर दृश्यवाद्यांनीं आक्षेप आणले ह्मणजे त्याचें निराकरण हे फार समर्पक रीतीनें करित असतात. मग ती निराकरणपद्धति दृश्यवाद्यांच्या सच्छिद्र हृदयांत जरी प्रस्थान करित नसली तथापि आपले रक्षक जे अदृश्यवादी त्यांना दृश्यवाद्यांच्या शंकांचें गूढ पडलेसें वाटूं देत नाही. हे अदृश्यवादी नेहमीं असें ह्मणत असतात कीं सर्व दृश्य जरी चित्ताचा परिणाम आहे तरी त्या चित्ताचा शोध करावयास लागणें ह्मटलें ह्मणजे मनुष्यशरीरापासून केले पाहिजे. कारण अदृश्य पण स्पष्टज्ञानगोचर असें चित्त मनुष्य

शरीरांतच शीघ्र प्रतीत होते. यावर दृश्यवाद्यांनीं असें कां ह्मणून विचारलें तर अदृश्यभाववादी ही सर्वज्ञ सर्वसमर्थ ईश्वराची व्यवस्था असें उत्तर देत असतात. आतां अदृश्यवाद्यांजवळ दुसरें याहून समर्पक उत्तर नसलें तरी दृश्यवादी त्या उत्तरांचें खंडण करून त्यापेक्षां अधिक समाधानकारक उत्तर देऊं शकत नाहींत. असें अनादिकालापासून चालत आलें असतांही दृश्यवाद्यांचा आग्रह कां सुटत नाहीं असा कोणी अदृश्यवाद्यास प्रश्न केला ह्मणजे न चपापता ते चित्ताची अशुद्धता असें त्यांनां उत्तर देत असतात. मनुष्यशरीरांतर्गत स्पष्टज्ञानगोचर चित्त घेऊनच त्यांनींही शोधण्याचा आरंभ केल्यामुळे प्रथम मनुष्याचें चित्त अशुद्ध व विकृत कसें बनतें आणि त्याच्या उलट प्रकृत व शुद्ध कसें असतें हें कळणें हें आपलें पहिलें प्रस्थान आहे असें ते ह्मणत असतात. या पहिल्या प्रस्थानाचेंच स्वरूपतः यथाशक्ति निरूपण कर्तव्य आहे तें श्रीमत्सद्गुरु करुणार्णव ज्ञानेश्वरतात-कृपेनें सिद्धीस जावो अशी ज्ञानेश्वर प्रभूलाच विनवणी करून हे उपोद्धातप्रकरण त्यांचे चरणीं समर्पण करिते.

श्रीज्ञानेश्वर महाराजार्पणमस्तु.

॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

अलौकिक व्याख्यानमाला.

व्याख्यान ? लं.

मनोनिरीक्षण.

काक्षितः कर्मणां सिद्धिं यजंत इह देवताः ॥

क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १ ॥

(भगवद्गीता.)

सर्व दृश्य आणि अदृश्य सभासद जे कोणी आज या ठिकाणां प्राप्त झाले असतील, त्या सर्वांना अवधान देण्याविषयी विनंती करून मी आपल्या भाषणास प्रारंभ करतोः—

प्रत्येक मनुष्य जो जन्मास येत असतो, त्याला तीन कार्ये करावयाचीं असतात. पण तीं कार्ये कोणतीं आहेत हें सांगण्यापूर्वी, प्रत्येक मनुष्य तीं कां करित असतो, हें मी थोडक्यांत सांगतो. मनुष्य जन्मास आल्यावर जीं कार्ये करतो, तीं तो करतो असें ह्यणण्यापेक्षां त्यास तीं करणें भाग पडते, असें ह्यणणें मला जास्त सयुक्तिक वाटते. कारण मनुष्याची प्रवृत्ति पाहिळी तर, प्रत्येक मनुष्य स्वभावतः तीन गोष्टीला अनुसरून कार्ये करित असतो.

पहिली गोष्ट हीः—ज्या कार्यापासून आपल्या स्वतःस कांहीं उपयोग होतो असें कार्ये.

दुसरें, तो जें कार्य करितो त्यांत आपला उपयोग दुसऱ्यास कितपत होईल इकडे त्याची वृत्ति सहज असते. ह्मणजे ज्या-प्रमाणें आपल्या उपयोगाकरितां तो एखादें कार्य करितो, त्याच-प्रमाणें त्या आपल्या कार्याचा दुसऱ्यास कितपत उपयोग होईल, याकडेही त्याचें लक्ष्य सहजच असतें.

तिसरें, आपल्यांत कांहीं मनोवृत्ति स्वाभाविक अशा प्रकारच्या असतात कीं त्या उत्पन्न झाल्या असतां दुसऱ्या मनोवृत्ति त्याला आळा घालितात. उदाहरणार्थः—एखाद्यास अन्न देण्याची आपणास इच्छा झाली तर तिला आळा घालणारी वृत्ति उत्पन्न होत नसते, पण तीच एखाद्यास मारण्याची इच्छा झाली तर तिला आळा घालणारी दुसरी वृत्ति उत्पन्न होत असते. याचा स्पष्ट अर्थ असा. आपल्या चांगल्या वृत्तीला वाईट वृत्ति आळा घालीत नाही, असा सर्वांचाच अनुभव आहे; पण वाईट वृत्तीला चांगली वृत्ती आळा घालते, याची साक्ष सर्वांनां पटत नाही. कारण पुष्कळ मनुष्यें आपल्या मनाचें पृथक्करण करून पाहत नाहीत. परंतु प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या मनाचें थोडेसें पृथक्करण करून पाहिलें तर, आपणास ज्या वाईट वृत्ति वाटतात त्या आपण रोखत असतो, याची साक्ष त्याला पटल्यावांचून राहणार नाही. ही गोष्ट मनुष्यांतच नाही, तर जनावरांतही दिसून येते. पाय लागल्यामुळें सर्प दंश करतो व तें विष बरेंच अधिकही असतें, असें वाग्भटांत सांगितलें आहे. परंतु पुष्कळ वेळीं सापावर पाय देऊनही त्यानें क्षमा केली आहे असें आढळते. तर कितीही विकाराच्या तावडींत मन गेलेलें असो—केवढाही विकार वाढलेला असो, पण विचाराची बाजू मन सोडीत नसते ही गोष्ट लक्ष्यांत ठेविली पाहिजे. * तर हें मोठेंच तत्व आहे कीं, कल्पना करतां येणार नाही इतका विकार प्रबल झाला, तरी मनाची विचाराची बाजू कायम असतेच. उदाहरणार्थः—कल्पना

* पुढच्या व्याख्यानमालेची ही मूळसूत्रें आहेत असें समजावें.

करा कीं, अतिशय कडक उन्हाळ्यांत वालुकामय प्रदेशांत पाणी लवलेल नार्हीं, व पाणी असलेच तर तें फार खोल व भयंकर गंधयुक्त असें आहे. अशाप्रमाणें मारवाड देशासारख्या देशांतून एक मनुष्य भर दोनप्रहरीं चालला असून त्याला चालतां चालतां कांटे रुतले आहेत, तसेंच वारा सुटून रतीनें त्याला चोहोंकडून घेरून टाकलें आहे, व ऊन इतकी कडक तापली कीं, त्यामुळें सभोंवतालचा सर्व वालुकामय प्रदेश फारच तापून गेला आहे. अशा वेळीं त्या पुरुषाला फार तहान लागली. ती इतकी कीं, त्यामुळें तो व्याकूल होऊन अर्धवट शुद्धि व अर्धवट वेशुद्ध असा मूर्च्छना येऊन जमिनीवर पडला. त्यावेळीं त्याचा एक जिवलग मित्र त्याठिकाणीं येऊन त्याला झणाला, “ मित्रा ! हें घे, मी तुला पाणी देतां. ” तर तें ऐकूनच त्या मूर्च्छना आलेल्या मनुष्याचा विकार इतका प्रबल होईल कीं. आपल्यान पाणी मिळणें अगदींच अशक्य आहे ही कल्पना त्याच्या मनांतून निघून जाईल. पण अशावेळेस देखील त्याच्या मित्रानें त्याला “ मृगजल पी ” असें झटलें तर तो मृगजळ पिण्याची इच्छा करणार नार्हीं. आपणास कितीही तहान लागलेली असो, आपण मृगजळ पिण्याची इच्छा करित नार्हीं. यावरून हें एक तत्व लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, कोणत्याही प्रबल विकाराच्या तावडींत मन गेलें तरी विचाराची बाजू खात्रीनें राहत असते. याप्रमाणें मनाच्या दोन बाजू आहेत. एक विचारात्मक व दुसरी विकारात्मक.

यावरून आपणाला एक निराळें तत्व काढावें लागतें तें हें कीं मनाची विकारात्मक बाजू नेहमीं देहाला चिकटून असते. उदाहरणार्थः—पाणी हें आपल्या शरीराकरितांच पाहिजे. अन्न आपल्या शरीराकरितांच पाहिजे. स्त्री आपल्या शरीराकरितांच पाहिजे. शौच, लघ्वा हेही आपल्या शरीराचेच धर्म आहेत. याप्रमाणें मनाच्या विकारात्मक बाजू शरीराकरितांच पाहिजेत. पण मनाची विचारात्मक बाजू ही आपल्या शरीराकरितां लागत

नसून, ती उलट शरीरास आळा घालणारी असते. उदाहरणार्थ, मला भूक लागली इतकीच देहाच्या दृष्टीने मनाची विकारात्मक बाजू असते. ह्मणजे मनाच्या विकारात्मक बाजूने पाहिले असतां भूक लागली इतका विकार उत्पन्न होतो; तो देहाकरतां असतो. पण मला भूक लागली तर मी अन्न खावें, मांस खावूं नये; आपल्या जातीचें अन्न खावें, दुसऱ्या जातीचें अन्न खाऊं नये, अशी वृत्ति भुकेला आळा घालणारीच असते. दुसरें उदाहरणः— आपल्यास भूक लागली तर अन्न दिसेल तें आपण खात नाहीं; तर आपल्या घरचा स्वयंपाक होईपर्यंत आपण थांबतो. तर भूक ज्या वृत्तीला लागते ती वृत्ति भुकेनें नेहमीं आपणाला अन्नाकडे ओढते. परंतु भूक लागली तरी आपल्या घरचा स्वयंपाक होईपर्यंत थांबले पाहिजे, हा विचार होय; व ती मनाची दुसरी बाजू आहे. पशूच्या उदाहरणावरून हें चांगलें समजेल. पशूनां विचाराची बाजू कमी असते. ह्मणजे त्यांनां विचार अगदीं नसतो असें नाहीं; त्यांनां विचार असतोच. पण त्यांची विचाराची बाजू कमी असते. ह्मणजे जसें माती मिसळलेले पाणी नदींत पुष्कळ असते, तसें त्यांच्या मनांत विकार पुष्कळ असतात. हा कोणाचा कडवा आहे हें पशू पहात नाहीं, तर तो ते खातात. मनुष्याचें तसें नाहीं. तो व्यवस्थित खातो. पशूसारखे दिसेल तें खात सुटत नाहीं. परंतु व्यवस्थित खाणें हें कांहीं भूक सांगत नाहीं, तर दुसरेंच ज्ञान सांगतें. हें मनाचें पृथःकरण ज्यांनां थोडे जरी करतां येत असेल त्यांनां समजेल. आपण स्वरोस्वर विकाराचीच बाजू घेवून चाललों तर आपल्यास आपलेंच खाणेंपिणें आठवावें. पशूची स्थिती अशीच आहे. त्यांच्या मनांत खाण्याचा विकार प्रबल असतो, तेव्हां ते स्वतः करतांच खटपट करतात. मनुष्याचें तसें नाहीं. दारावर कोणी भिकारी आला तर त्याला अन्न वगैरे देण्याची इच्छा मनुष्याला होते. आतां जवळ कांहीं देण्यास नसलें तर ह्मणा किंवा इतर परिस्थितीमुळे ह्मणा; त्याला ती इच्छा दाबून ठेवावी लागली.

तर गोष्ट निराळी. परंतु आपल्या शरीरापेक्षां आणखी कांहीं आपलें कर्तव्य निराळें आहे अशी मनुष्याला वृत्ति उत्पन्न होते हें खास.

याप्रमाणें विकार शरीराकडे ओढतात व विचार शरीराच्या उलट जाण्याचा प्रयत्न करीत असतात. झणजे स्वाभाविकपणें प्रत्येक मनुष्यालां तीन कार्ये करावीं लागतात. कुत्रें आपल्या भाकरी खातें तरी मालकाचें हित होईल असाही प्रयत्न तें करीत असतेच. याप्रमाणें दोन कार्ये पशूंतही दिसतात. तिसरें कार्य विशेषकरून मनुष्यांत दिसते. त्याप्रमाणेंच आपल्या मनाहून आपण निराळे आहों किंवा आपल्या शरीराहून आपण निराळे आहों, असें आपल्या मनाची दुसरी झणजे विचारात्मक बाजू आपणास सांगत असेल, आणि हा सिद्धांत खरा आहे असें सर्वांना वाटत असेल, तर प्रत्येक मनुष्यावर तीन कार्ये करण्याची जबाबदारी आहेच; व ती त्यानें बजावली पाहिजे; आणि ती थोड्या बहुत प्रमाणानें तो बजावीत असतो. त्याप्रमाणेंच अखिल ब्रह्मांडांतील मी एक लहानशी व्यक्ति आहे. परंतु मी जरी लहान आहे तरी, हीं तीन कार्ये माझ्याकडून झाल्यावांचून राहणार नाहींत असा सृष्टिनियमच आहे असें मला वाटून मी कोणतें तरी एक कार्य करीत आहे, असें तुझी घटकाभर समजा. माझे जे कांहीं विचार आहेत ते मला उदात्त असे वाटतात.

विचारांत सुद्धां दोन भेद आहेत. एकतर आपणास आपले विचार महत्वाचे वाटत नाहींत परंतु दुसऱ्यांनां ते विचार महत्वाचे वाटतात, असे कांहीं विचार असतात. आणि दुसरें, आपले कांहीं विचार आपल्यास महत्वाचे वाटतात व दुसऱ्यांनांही ते तसेच महत्वाचे वाटतात, असे कांहीं विचार असतात. हा नियम सामान्य आहे. याचें कारण असें कीं प्रत्येकास जी गोष्ट महत्वाची वाटते ती त्याला अदृष्टपूर्व झणजे

पूर्वी न पाहिलेली नवी अशी असते हा नियम आहे. अर्थात् ती गोष्ट त्याच्या जवळ पूर्वी नव्हती, ती कोठून तरी आली असली पाहिजे हें सिद्ध झालें. उदाहरणार्थः—मी नाटकगृहांत सिंह पाहिला, व मला तो नवीन वाटला, तर त्याचें कारण असें कीं, तो मजजवळ नव्हता किंवा मी पूर्वी तो पाहिला नव्हता, ह्मणून तो मला नवीन वाटला. विद्यार्थ्याला पाठ असलेले धडे करण्यांत आनंद वाटत नाही—तर नवीन धडे पाठ करण्यांत आनंद वाटतो. बायकांनां जीं गाणीं येतात, तीं महत्वाचीं वाटत नाहींत, पण नवीन गाणीं महत्वाचीं वाटतात, हा नियम आहे. सारांश, मानसिक विचार असोत किंवा शारीरिक गोष्टी असोत, संवय पडली असेल तर ते महत्वाचे वाटत नाहींत. नवीन असले तरच ते महत्वाचे वाटतात. नवीन ह्मणजे पूर्वी आपल्या जवळ नसून कोठून तरी आलेले असे असतील तेव्हांच ते महत्वाचे वाटतील. आपले विचार दुसऱ्यांनां महत्वाचे वाटत असतात, याचें कारण असें आहे कीं, ते विचार आपल्या जवळून त्याच्याजवळ जातात, ह्मणून त्यांनां ते महत्वाचे वाटतात. पुष्कळ वेळां अशी गोष्ट होते कीं, दुसरे कोणी ऐकावयास जवळ नसलें तर आपले विचार आपल्यास कंटाळवाणे वाटतात. साधारण विद्वान्, हरिदास, पुराणिक यांनां हा अनुभव असेलच, कीं आपले विचार दुसऱ्यास न सांगितले तर त्यांचा आपल्याला कंटाळा वाटतो, व आपण उदास राहतो. याचें कारण पुष्कळांनां सांगतां येत नाहीं, पण मला जें याचें कारण असावेसें वाटतें तें सांगतों. याचें कारण हें आहे कीं, जे विचार आपल्याला दुसऱ्यास सांगावेसे वाटतात ते आपणास पूर्णपणें कळाले आहेत, असें मनाला वाटत असतें, आणि ह्मणूनच आतां मी त्यांचे काय करूं असें वाटून ते दुसऱ्यास सांगण्याची प्रवृत्ति होत असते.

परंतु एखाद्यावेळीं असें होतें कीं एखाद्या मनुष्यास वेदांताचा

विचार उत्तम सांगतां येतो, पण स्वतः त्यांचे आचरण मुळींच तसे नसते. महाभारतांत अशा गोष्टी बऱ्याच आहेत. युरोपमध्ये बेकनचे डळढळीत असेच उदाहरण आहे. त्याने नीतीवर उत्तम निबंध लिहिले—परंतु त्यांचे स्वतःचे आचरण अगदींच उलट होते. आपल्याकडे पुष्कळ माणसे आपण असे पाहतो की, ते विचार बरोबर सांगतात, पण त्यांचे आचरण त्या विचारांच्या उलट असते. अशा माणसांचे आचरण त्यांच्या विचारांच्या उलट असते खरे, पण त्यांचे विचार आपणामु पटून जातात. कारण त्यांचे विचार चुकलेले असतात असे नाही. त्यांची विचारमरणा बरोबर असते. पण त्यांचे आचरण मात्र उलट असते. याचे कारण बऱ्याच तत्ववेद्यांनी सांगितले नाही. असे द्वाण्यांत त्या लोकांचा काही अपराध आहे, असे मला वाटत नाही. त्यांचे कारण असे—उदाहरणार्थ, माझ्या हातीं हें एक पुस्तक आहे. त्याला दोन बाजू आहेत. पैकीं एक बाजू विकारात्मक असून दुसरी विचारात्मक आहे अशा कल्पना करा. आतां आपण हा पुस्तकाची विकारात्मक बाजू वर धरली तर, त्याखाली त्याची विकारात्मक दुसरी बाजू दवून जाईल. त्याप्रमाणे एखाद्यावेळीं मनाच्या विकारात्मक बाजूच्या खाली मनाची विचारात्मक बाजू दडपून जाते. त्यामुळे आचरण वाईट, अप्पलपोटेपणाचे व शरीराला धरून असे असते. आतां दुसरे उदाहरण देऊन ही कल्पना जास्त स्पष्ट करून दाखवितों. दोन कागद आहेत. ते मध्ये खुले (पोकळ) राहतील अशा तऱ्हेने चोहों-बाजूनें एकमेकांवर जोडून त्यांचा एक कागद केला: आणि एकीकडून काळे, विरूप, भयंकर व दुसरीकडून सुंदर रंगीत अशीं दोन चित्रे काढलीं—तर त्यापैकीं सुंदर चित्र दाखविलें तर काळें चित्र दवून जाईल; व काळें दाखविलें तर सुंदर दवून जाईल.

त्याप्रमाणें मन हा एक कागद आहे व त्याला दोन बाजू

आहेत. एक विकारात्मक व दुसरी विचारात्मक. त्यांत ज्या मनुष्याची विचारात्मक मनाची बाजू, मनाच्या विकारात्मक बाजूच्या खाली दडपून जाते, त्याचें आचरण अप्पलपोटेपणाचें व शरीराच्या विकाराला धरून असतें. सत्पुरुषांचे विचार प्रबल असल्यामुळें त्या विचारांच्या झपाट्यानें त्यांची विकारात्मक मनाची बाजू दडपून जाते. ह्मणूनच सत्पुरुषांचे विचार स्पष्ट गोचर होत असतात. आणि त्यामुळें त्यांच्या आंगां भूतदया, प्रेम, शांति, दुसऱ्यांचें कल्याण करण्याची इच्छा, वगैरे आपल्यास व दुसऱ्यांसही हितकारी अशा सद्गुणांचा सांठा दृष्टीस पडतो; व त्यांच्या विचारांत उत्तम उत्तम सद्गुणांचा समुदाय दिसून येतो. यूरोपमध्ये बेकन नांवाचा तखवेत्ता होऊन गेला व आपल्याकडेही पुष्कळ विद्वान् आहेत. त्यांचे आचरणावरून पाहिलें असतां केव्हां केव्हां त्यांचें मन विकारांच्या तावडींत पूर्णपणें गेलें आहे, असें दिसून येतें. परंतु त्यांचे विचार बरोबर दिसतात. असें कां होतें ? हें मी तुझाला सोपा दृष्टान्त देऊन समजून सांगतां. मागें सांगीतल्याप्रमाणें दोन कागद एकमेकाला जोडून एक कागद करून त्याच्या एका बाजूवर सुंदर व दुसऱ्या बाजूवर वाईट भयंकर अशीं दोन चित्रे काढलीं. आतां त्यापैकी वाईट चित्र दाखविलें तर चांगलें चित्र दबून जातें व चांगलें चित्र दाखविलें तर वाईट चित्र दबून जातें. परंतु आह्मांला दोन्ही चित्रे एकाचवेळीं दाखवावयाचीं असल्यास तो कागद मधून फाडला तर दोन्ही चित्रे एकदम समोर आणतां येतील. त्याप्रमाणेंच मनाच्या दोन बाजू आहेत. एक शुद्ध व दुसरी अशुद्ध. अमृतबिंदूपनिषदांतही मन दोन प्रकारचें आहे असें सांगितलें आहे. (मनो हि द्विविधं प्रोक्तं शुद्धं चाशुद्धमेव च.) एक शुद्ध व दुसरें अशुद्ध. कामसंकल्पविकाररहित तें शुद्ध व कामसंकल्पविकारात्मक तें अशुद्ध. याप्रमाणें दोन प्रकारचें मन श्रुतींत ही सांगितलें आहे. दोन भाग मधून चिरलेल्या कागदावरील दोन्ही चित्रे एकदम दाखवितां येतात, त्याप्रमाणें ज्याचें आच-

रण वाईट पण विचार चांगले दिसतात, त्यांच्या त्यांच्या मनांचा संबंध सुटून जातो. त्यांचे कारण असे की त्यांना विद्येची गोडी असते म्हणून त्यांचे मन विचाराकडे ओढते, आणि त्यांना शरीराची गोडी असते म्हणून त्यांच्यामध्ये विकारात्मक व विचारात्मक ह्या मनाच्या दोन्ही बाजू दिसतात. परंतु उत्तम सत्पुरुष मनार्ची विकारात्मक बाजू अगदीच नाहीशी करतात. दोन चित्रांपैकी एक चित्र चाकून खरडले म्हणजे नाहीसे होते व मग एकच राहते, त्याप्रमाणे सत्पुरुष मनार्ची विकारात्मक बाजू नाहीशी करितात व मग त्यांची केवळ मनार्ची विचारात्मक बाजूच कायम राहते. पण वर सांगितल्याप्रमाणे बेकन व आपल्याकडील कित्येक विद्वान् माणसांच्या आंगी विकार व विचार दोन्ही असतात. पण कसेही असले तरी एक तत्व असते, ते हे की विचार कळाला नाही तोंपर्यंत गोष्ट निराळी; पण विचार जर कळला, आणि त्यांचे आचरण विकारात्मक जरी असले, तरी त्यांचे विचार पूर्णच असतात. मग त्यांचे आचरण तसे नसेना. त्यांचे आचरण विचाराला अनुसरून नसते, याचे कारण असे आहे की, विकारात्मक व विचारात्मक ह्या त्यांच्या मनाच्या दोन निरनिराळ्या बाजू कायम असतात. तरी पण त्यांचे विचार त्यांना पूर्णताच सांगत असतात, आणि विचार पूर्ण असल्यामुळे त्यांना ते दुसऱ्यांना सांगावेसे वाटतात—व ते विचार दुसऱ्यांना सांगितले नाही तर त्यांना स्वतःला त्या विचाराचा कांहीं उपयोग नाही असे वाटून, महत्वाचे न वाटतां उलट कंटाळवाणे वाटतात. म्हणूनच अशा पुरुषांनी आपले विचार दुसऱ्यांना सांगितले असता त्यांना ते महत्वाचे वाटतात. सर्व गोष्टींचा असाच अनुभव आहे. आपल्या कवितांचा आपल्या स्वतःस कांहीं उपयोग नसतो, असे कवींचे उद्गार आपणास तर नेहमी आढळतात. परंतु ही गोष्ट अनुभवसिद्ध असली तरी त्यांत एक दोष आहे तो हा की, आपणांस विचार पूर्णपणे कळले आहेत म्हणून आपण पूर्ण आहोत व दुसरे लोक आपणापेक्षां

न्यून आहेत असा अभिमान वाटतो, आणि झणूनच आपले विचार दुसऱ्यास सांगावेसे वाटतात. आपण जंभ जंभ ज्ञान मिळविना, तंभ तंभ आपण पूर्ण आहोंत व दुसरे न्यून आहेत असे वाटत असते. हा यांत दोष असून तो अद्वैतास घातक आहे. परंतु हा दोष येथे दूर करण्याचे हे ठिकाण नाही. तरी मी या ठिकाणी एवढे सांगून ठेवतो की बराच कालपर्यंत हा दोष मनुष्यांत राहतो. फार काय सांगावे? पण जगाचे कल्याण करण्याची ज्यांना इच्छा आहे, अशा सत्पुरुषांच्या झणण्यांतही 'जगत् असमर्थ असून आपण त्याचे कल्याण करण्याकरितां समर्थ आहोंत' असा ध्वनी वारंवार ऐकू येतो. परंतु एवढ्या दोषाकरितांच हा विचार सोडून देणे मात्र घातकपणाचे होईल. अग्नीवर धुपट असते, त्याप्रमाणे ज्ञान जांपर्यंत लखलखीत होणार नाही, तोंपर्यंत त्यांत क्षुल्लक दोष राहिला तरी त्याची पायमल्ली करावी लागते. याप्रमाणे प्रत्येक मनुष्य आपल्या मनाचे पृथक्करण करून पाहो किंवा न पाहो, सर्वांच्या अनुभवामुळे जुळेल अशी मीमांसा मी केली आहे. याप्रमाणे आपल्या विचाराची आपल्याला संवय झाली तर तो विचार आपल्याला पूर्ण वाटून दुसऱ्याला सांगितल्याशिवाय राहत नाही. आणि दुसऱ्यास तो विचार न सांगितला तर त्याचा कंटाळा येतो. सारांश आपल्याला जो विचार ठाऊक आहे तो महत्वाचा वाटत नाही.

परंतु कांहीं विचार असे असतात की, ते आपल्याच पासून उत्पन्न होऊन आपल्यास महत्वाचे वाटत असतात. हे विचार असे असतात की, ते दुसऱ्यास सांगणे तर दूरच राहिले, पण जर आपली उदार बुद्धि नसली तर आपण ते झांकून ठेवण्याचा यत्न करित असतो. हे विचार आपल्याच पासून उत्पन्न होऊन आपल्यालाच ते महत्वाचे वाटतात याचे कारण काय? तर याचा आपण असा विचार केला पाहिजे की, अर्थातच मागे सांगितलेल्या सिद्धांताप्रमाणे, ते विचार आपल्याजवळ पूर्वी

नसून कोठून तरी येत असले पाहिजेत; व ते आपणास उच्च असे वाटत असले पाहिजेत. ह्मणूनच ते आपल्याला महत्वाचे वाटत असतात. हे विचार जेथून येत असतील त्याला निरनिराळ्या भाषेत निरनिराळीं नांवां आहेत. हे विचार ईश्वराच्या अनुग्रहानें उत्पन्न होतात असें कोणी ह्मणतात, कोणी ह्मणतात कीं हे अदृश्य महात्म्याकडून आपणाला मिळतात. कांहींचें ह्मणणें असें आहे कीं, हे विचार धर्ममेघ नांवाच्या समाधीपासून येतात. कित्येकांचें ह्मणणें असें आहे कीं आपल्या व्यापक अंतःकरणांतून हे विचार उत्पन्न होतात. कांहींही असो हे विचार कोण्यातरी अदृश्य, सूक्ष्म तत्वापासून मिळत असतात ही गोष्ट खरी आहे. कोणी ह्मणेल कीं, हे विचार सृष्टींतील अनुभवापासूनच येतात, दुसरे कोठून येणार ? तर तसें नाहीं. कारण सृष्टींतील अनुभव शरीर व इंद्रियें यांच्या योगानें होतो आणि हे विचार तर यांच्या पलीकडचे असतात. जसें, मी दयावान व्हावें, माझ्या शरीरास कांहीं न मिळाले तर हरकत नाहीं पण लोकांचें कल्याण व्हावें, इत्यादि विचार सृष्टिनियमाला अनुसरून असणें शक्य नाहीं. सृष्टींतील जीविताकडे प्रत्येकाची धडफड नित्य चालूं आहे. अलोटप्रेम आईबापांच्या प्रेमापेक्षां जास्त असते. ह्मणून हे विचार अदृश्य सूक्ष्म तत्वांतून येतात ही गोष्ट खरी आहे. या विचारालाच अन्तःस्फूर्ति असें एक नांव आहे. ही अंतःस्फूर्ति जितकी जितकी अधिक असते तितका तितका तो मनुष्य जगांत उत्तम समजला जातो.

एवं माझे कांहीं विचार मला महत्वाचे वाटतात. असे विचार केव्हां केव्हां स्वप्नांत सुचत असतात, व केव्हां केव्हां त्यांच्याही वरच्या स्थितींत ते सुचत असतात. ते विचार लोकांच्या उपयोगी पडावे असें ह्मणण्यापेक्षां मी आपल्याच मनना करितां, मला जितके स्पष्ट करितां येतील तितके करीत आहे. या नवीन धर्तीच्या पायावर मी जो व्या-

ख्यानमालेचा प्रारंभ केला आहे, ती ही व्याख्यानमाला फारच गुप्त (गुह्य) अशी आहे; आणि हे जें अंतःस्फूर्तीचें ज्ञान आहे त्याची साधनें व निमित्त हे सर्वच मोठें गुह्य आहे. यालाच अलौकिक ज्ञान असें ह्मणतात. हे अलौकिक ज्ञान गुह्य आहे असें ह्मणणें माझ्या पदरचें नाहीं, व असें लोकांनां सांगून एक नवीन पंथ स्थापन करून मला चालवावयाचा नाहीं. परंतु हे अलौकिक ज्ञान एक मोठें गुह्य आहे असें सर्व धर्मांतच सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें वैदिक धर्मांतही ह्या ज्ञानास गुह्य ज्ञान असें ह्मटलें आहे. त्याबद्दल वेदांत एक कथा आहे ती सांगतो.

वेद एकंदर चार आहेत. ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद आणि अथर्वणवेद. त्यांतही यजुर्वेदाच्या दोन शाखा आहेत. शुक्लयजु आणि कृष्णयजु. त्यापैकी शुक्लयजुःशाखेंत बृहदारण्यक ह्मणून एक उपनिषद आहे. त्या बृहदारण्यक उपनिषदांतील कांहीं भागास ब्राह्मण अशी संज्ञा आहे. त्यांत एक कथा आहे ती अशी:- एके-वेळीं जनकाच्या सभेंत याज्ञवल्क्यऋषी षादविवाद करूं लागले. तेव्हां पुष्कळ ब्राह्मणांनीं त्यांनां प्रश्न केले. त्यापैकीं आर्तभाग नांवाच्या मुनीनें त्यांनां असा प्रश्न केला कीं, 'हा जीव कोणाच्या आश्रयानें गमनागमन करितो' ? तेव्हां याज्ञवल्क्यऋषींनीं आर्त-भागाला असें सांगितलें कीं, 'अरे, तुला हे वेदाचें गुह्य ठाऊक असून, तूं तें या थोर सभेंत कशाला विचारतोस' ? पण त्याचा फारच हट्ट पाहून, याज्ञवल्क्यांनीं त्याचा हात आपल्या हातांत धरून, "पापपुण्याच्या आश्रयानें हा जीव गमनागमन करतो," असें त्याला एकांतांत सांगितलें. यावरून गमनागमनज्ञानाला गुह्य ह्मटलें आहे, ह्मणूनच याज्ञवल्क्यांनीं तें आर्तभागाला एकां-तांत सांगितलें. पुनः कांहीं ऋषींनीं याज्ञवल्क्यास त्या सभेंत प्रश्न केले. त्यांत भुज्यु नांवाच्या ब्राह्मणानें प्रश्न केला. त्यांत लोकालोकज्ञान विचारलें. त्या वेळींही याज्ञवल्क्यांनीं भुज्यूला असें उत्तर दिलें कीं, 'अरे, वेदाचें गुह्य तुला ठाऊक असून, तूं

उगीच या सभंत कां विचारतोस' ? परंतु त्याचा फारच हट्ट पाहून याज्ञकल्क्य ह्मणाले कीं, 'सभंत वेदाचें गुह्य फोडलें तर त्याबद्दल भुज्यूलाच पातक होईल, आह्मांला होणार नाही.' असें ह्मटल्यानंतर त्यांनीं पारीक्षित (उपासक) पुरुषाला गमन करण्याला योग्य स्थान जो ब्रह्मलोक त्याची माहिती सांगितली. ही कथा आत्मपुराणांत सांगितली आहे.

या कथेवरून असें ह्मणतां येईल कीं ' हें अलौकिक ज्ञान गुह्य आहे, ' ही समज आतांची नमून वैदिक परंपरागत चालत आली आहे. तसाच ह्या ज्ञानापासून पुष्कळ फायदाही आहे. परंतु निरनिराळ्या ज्ञानावरून निरनिराळें ज्ञान मी सांगतां हें पाहून कित्येकांना आश्चर्य वाटण्याचा संभव आहे. माझी भेट झाल्यापासून माझे आत्मज्ञान स्थिर असून अलौकिक ज्ञानांतही निरनिराळ्या तन्हेनें भर पडत आहे असें दिसण्याचा संभव आहे. परंतु ह्या गोष्टीचा विचार आपल्या तन्हेनें केला तर हीही गोष्ट सहज समजण्यासारखी आहे. ह्याबद्दल मी तुह्मांला आपखी एक कथा सांगतां.

महाभारतांतिल शांतिपर्वांतर्गत मोक्षधर्मपर्वांत अशी कथा आहे कीं, सृष्टीच्या पूर्वी भगवान् नारायण परमेश्वरापासून अपांतरतम नांवाचे ऋषी वेदाचे आचार्य उत्पन्न झाले. त्यांना नारायणांनीं असा वर दिला कीं, 'तूं अनंतकल्पपर्यंत माझे गुणानुवाद गात राहशील. तुला सगळें समजेल. संशय कशाविषयी राहणार नाही, असा तूं सर्वज्ञ होशील. तूं पराशराच्या पोटीं व्यास होऊन अवतार घेशील. नंतर त्याठिकाणीं तूं वेदाच्या शाखा करशील. तसाच तूं वेदांतसूत्रेही करशील. कौरव आणि पांडव यांच्या लढाईच्या मिषानें तूं महाभारत निर्माण करशील. याप्रमाणें अगाध ज्ञानाचा सागर होशील. परंतु तुझी विषयवासना मात्र नष्ट होणार नाही. पण त्वत्पुत्र शुक वैराग्यशील होऊन मुक्त होईल'. असा भगवान् नारायणांनीं त्याला वर दिला. आतां

तू वेदान्त वगैरे करशील असा नारायणानें वर दिला, यावरून तू जीवन्मुक्त राहशील असा भाव समजावा. कारण, ज्ञान झाल्यावांचून वेदान्त करणें शक्य नाहीं व ज्ञान झालें असतां जीवन्मुक्ती असलीच पाहिजे. आणखी नारायणांनीं असा वर दिला कीं, 'कली प्राप्त होईल तेव्हां तुझें कृष्ण झणजे काळें रूप होईल व त्यावेळीं तू नाना देशांत नाना कर्मांचा प्रवर्तक होशील व तू नाना देशांत नाना कर्मे करशील; व त्या सर्व कर्मांनीं लोकांनां तू तारण्याचा यत्न करशील.' याप्रमाणें भगवान् अपांतरतम मुनी हे सत्यवतीसुत व्यास झाले व तेच कळीत नानाप्रकारच्या कर्मांचे व ज्ञानांचे प्रवर्तक होतात. तें ज्ञान गुष्ट असतें.

याप्रमाणें आजच्या व्याख्यानांत मला सामान्य जें कांहीं सांगावयाचें होतें तें सांगितलें. आतां मनुष्याला अलौकिक कांहींतरी मानलेंच पाहिजे हें मनुष्याच्या प्रवृत्तिवरूनच कसें सिद्ध होतें तें पुढल्या व्याख्यानांत सांगेन. आतां पुष्पपर्कोलिका-न्यायानें हें व्याख्यान श्रीनारद, व्यास, ज्ञानेश्वर, उमामहेश्वर, श्रीकृष्ण, राधिका, मद्भगीनी गोपीका, यां सर्वांच्या चरणां समर्पण करून श्रीज्ञानेश्वरनामोच्चारांत मी आपल्या वाणीला विराम देतां.

हरि ॐ तत्सत् श्रीज्ञानेश्वर महाराजार्पणमस्तु.



॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

व्याख्यान २ रें.

विश्वप्रेम.

कचिद्वीणावाद्यं कचिदपि च हाहेतिरुदितम् ।
कचिद्विद्वद्गोष्ठी कचिदपि सुरामत्तकलहः ॥
कचिद्रम्या गमाः कचिदपि जराजर्जरतनुः ॥
न जाने संसारः किममृतमयः किं विषमयः ॥ १ ॥
विना यस्य ध्यानं व्रजति पशुतां मूकरमुखाम् ।
विना यस्य ज्ञानं जनिमृतिभयं याति जनता ॥
विना यस्य स्मृत्या कृमिशनिजनिं याति स विभुः ।
शरण्यो लोकेशो मम भवतु कृष्णोऽक्षिविषयः ॥२॥
मंगलं भगवान् विष्णुर्मंगलं गरुडध्वजः ।
मंगलं पुंडरीकाक्षो मंगलायतनं हरिः ॥ ३ ॥

माझे कालचें व्याख्यान ज्यांच्या मनावरने थोडें फार अव-
शिष्ट असेल, त्यांना हें पक्कें समजून चुकलें असेल कीं, आपल्या
चित्ताच्या दोन बाजूपैकी एक बाजू नेहमीं हलकट आणि
शरीराकडे राहणारी असते; आणखी दुसरी बाजू ही नेहमीं
कोणत्या तरी एका सूक्ष्म तत्वाच्या आधारानें असते, व तें
सूक्ष्म तत्वच आपलें सर्वस्व आहे, ह्याचाही विचार मी कालच्या
व्याख्यानांत केला आहे. परंतु हें सूक्ष्म तत्वच आपलें सर्वस्व
आहे, ही गोष्ट कळण्याच्या पूर्वी आणखी एका दृष्टीनें आप-
ल्याला असा विचार करणें भाग आहे कीं, जो विचार केला
असतां आपणा सर्वांमध्ये एक प्रकारची विलक्षण प्रेमाची
सांखळी होऊन राहणार आहे. कालच्या व्याख्यानांत शेवटली
मनःची बाजू ह्याजे विचारात्मक मन. याला मी अंतःस्फूर्ति हें

नांव दिलें आहे; परंतु ती अंतःस्फूर्ति थोडीशी तरी तशी आंगी बाणण्याला कठीण आहे. ह्मणजे ती कळण्याला मध्ये किंचित आढी आहे, व बऱ्याच लोकांना ती अंतःस्फूर्ति कळली नाही, हीही गोष्ट खरी आहे. आतां ती जरी आंगी बाणली नसली व ती आंगी बाणण्याचा प्रश्न जरी काहीं वेळ वाजूला ठेवला, तरी देहाच्या पलीकडे काहीं सूक्ष्म तत्व आहे, ह्मणजे देहाहून निराळें काहीं तरी तत्व आहे, हें ज्याच्या योगानें आपणाला कळूं शकेल असें काहीं साधन आपणाजवळ आहे किंवा नाही हें आपण पाहूं. या प्रश्नाला माझी वृत्ति होय ह्मणूनच उत्तर देते. जरी आपल्याला ती अंतःस्फूर्ति कळली नाही तरी मला वाटतें आपल्याजवळ असें एक साधन आहे की त्याच्यायोगानें देहाहून रहित काहीं तरी सूक्ष्म तत्व आहे असें आपल्यास कळूं शकेल. तर त्याच दिशेनें आतां आपण विचार करूं.

प्रत्येक मनुष्याचा हा अनुभव आहे व हें कोणीही कबूल करील कीं मनुष्याचें मन कितीही घोटान्यांत पडलेलें असो, त्याच्या शरीरावर व्याधीचा किंवा संकटाचा कितीही पगडा बसला असो, कितीही संकटांत तो मनुष्य असला, तरी त्याची जी काहीं इच्छा असेल ती पूर्ण व्हावी असें त्याला नेहमीं वाटत असते. ह्मणजे प्रत्येकाला आपली इच्छा पूर्ण झाली पाहिजे असें वाटत असते. आणखी ती इच्छा सुखाच्या योगानेंच पूर्ण झाली पाहिजे असेंही वाटत असते. मुंगीपासून ब्रह्मदेवापर्यंत जरी आपण शोध केला तरी दुःखाची इच्छा करणारा कोणीच आढळत नाही, ही गोष्ट सगळ्यांना सममत आहे. असें कोणी ह्मणणार नाही कीं आह्माला सुखाची इच्छा नाही. परंतु ही सुखाची इच्छा पूर्ण करण्याविषयीं मात्र लोकांच्या निरनिराळ्या समजुती आहेत. पुष्कळ लोकांना असें वाटत असतें कीं आपल्या ज्या काहीं इच्छा आहेत त्या सर्व जगापासून निघाल्या आहेत, आणखी त्या जगांतच पूर्ण होतात; म्हणजे ह्या जड जगापासून-

ह्या सगळ्या इच्छा उत्पन्न झाल्या आहेत, आणि ह्या जड जगांतच ह्या पूर्ण झाल्या पाहिजेत, आणि पूर्ण होतीलही, असे त्यांम वाटत असते. काहीं लोकांचें ह्मणणें ह्या सिद्धांताहून निराळें आहे. ह्मणजे ते दुसरेच काहीं ह्मणतात. ते ह्मणतात:— 'कोणतीही इच्छा करून तरी काय अर्थ आहे ? हें सगळें जगच मुळीं दुःखमय आहे, आणि ह्याच्यांत इच्छा पूर्ण करून घेण्यांत काहीं हांशील नाही. आहे त्या स्थितीत कसे तरी पोट भरावें, राहावें व एक वेळ देहयात्रा आटोपून टाकावी म्हणजे झाले.'

या दोन मतांपैकी पहिल्या मताचे लोक बहुतेक उत्क्रांतिवादी असतात. ते म्हणतात कीं जगापामूनच ह्या आपल्या सर्व इच्छा उत्पन्न होतात व ह्या जगांतच त्या पूर्ण होतात. हें उत्क्रांतिवादीयांचें मत आहे. आतां हे जे उत्क्रांतिवादी लोक आहेत त्यांचें हें काहीं तरी विलक्षणच वेड आहे. कारण वानरापामून मनुष्य झाला व मनुष्यच सगळ्या सृष्टींत उच्च प्राणी आहे, अशी त्यांची समजूत असते. आपल्याकडे आस्तिकनास्तिकांपैकी कोणीच हा वाद काढला नाही. कारण आपल्या लोकांना अशी खुळचट विचार करण्याची संवय नव्हती, हेंच याला कारण म्हणावें लागतें. फक्त युरोपांत मात्र डार्विन, स्पेन्सर वगैरे व्यक्ति या उत्क्रांतिमताचे धूरीण (पुढारी) आहेत. हे ह्मणतात कीं जगांतल्या इच्छा जगांतच हळु हळु पूर्ण होतात. ह्मणजे पर्यायानें हे म्हणतात कीं वानरापामून मनुष्याची उत्पत्ति झाली. ह्मणजे वानराच्या ज्या इच्छा होत्या त्या मनुष्य-शरीरांत पूर्ण झाल्या. पण हें म्हणणें वेडगळपणाचें व बालिश आहे असें मला वाटतें. या उत्क्रांतिवादीयांच्या मतानें पाहिलें असतां जशी जशी उत्क्रांति होईल, म्हणजे जसजशी पुढची पायरी वस्तूला मिळत जाईल, तसतशी कोणतीच न्यूनता बनासी. ह्मणजे जसजसा पूर्णपणा येत जाईल तसतसा त्यांतला

न्यूनपणा निघत जावा, अशी यांची उपपत्ति आहे. पण जरी ह्या कल्पना दिसावयास गोड आहेत तरी त्या त्यांच्या मेंदूंतच राहिल्या आहेत. कारण एक वस्तू पूर्ण होत गेली ह्मणजे तिचा न्यूनपणा कमी व्हावा. अशा कल्पना व्यवहारांत येणे शक्य नाही. जगांत एकाद्या वस्तूला आपण पूर्ण ह्मणू, तरी त्या गोष्टीची दुसरी बाजू अगदीच न्यून असते, अशी जगाची स्थिती आहे. वानराच्या इच्छा मनुष्यशरीरांत पूर्ण झाल्या याचा अर्थ तरी काय ? याचा अर्थ कोणालाच कांहीं कळणार नाही असें माझे मत आहे. वानराच्या इच्छा मनुष्यशरीरांत पूर्ण झाल्या ह्मणजे त्याला खातां पितां चांगलें आलें कीं शास्त्रज्ञान आलें ? काय झालें तरी काय ? ज्ञान पूर्ण आलें हा पूर्णपणा, कां खातां पितां चांगलें आलें हा पूर्णपणा ? वानराचा मनुष्य झाला असतां तो पूर्ण होतो असें ह्मणणे मला विलक्षणच वाटते. कारण शास्त्रवाचनाची इच्छा किंवा दुसऱ्या आणखी इच्छा, ज्या मनुष्यशरीरांत अवश्य कामांत पडणाऱ्या आहेत, अशा इच्छा वानरांत दिसतच नाहीत. त्याची त्यांना कल्पनाच नसते. या बाजूने पाहिलें असतांना वानरांना त्या इच्छाच आधीं नव्हत्या. दुसऱ्या बाजूने पाहिलें तर पोपटालाही आपण पिंजऱ्यांत घालून उत्तम प्रकारें बोलणें शिकवितो व उत्तम खाऊं पिऊं घालतो, आणि तो त्याप्रमाणें खातो, पितो व बोलतो. पण तो आपल्या ताऱ्यांत पिंजऱ्यांत राहूं इच्छित नाही. याचें कारण त्याला त्यावेळीं आपल्या स्वातंत्र्यांतच सुख वाटत असतें. त्याप्रमाणें वानरांचे जर खरोखर मनुष्य झाले असतील तर त्यांचा एका बाजूने तोटाच झाला असें माझे मत आहे. हा वाद आमच्याकडे मुळींच नाही. परंतु डार्विन वगैरे जे ह्मणतात ते त्यांचें मतच “ तुष्यतु दुर्जनः ” या न्यायानें किंवा “ भीक नको पण कुत्रें आवर ” या न्यायानें आपण घटकाभर घेऊन चाललों, ह्मणजे वानरापासून मनुष्य झाले, ह्मणजे त्यांच्या शरीराचें रूपांतर व बुद्धीची वाढ झाली, अशी एका बाजूनें

त्यांची वाढ झाली असें आपण कवूल केलें, तरी दुसऱ्या बाजूनें त्यांचा तोटाच झाला असें ह्मणावें लागेल. कारण वानर अमतांना त्यांना घगाची जरूर नव्हती; बायका लेंकरांचा मोह पडत नव्हता; कुटुंबभरणाची चिंता नव्हती; उन, वारा, पाऊस, तहान ही स्थिती मोसण्यास ते तयार होते; तसेच फळें, मुळें, पाला, खाऊन त्यांचें चालत होते. देशांत दुष्काल पडला तर त्यांच्यावर मरणाची पाळी येत नसे. तो संतोष त्यांचा जास्त भंग होऊन मनुष्यशरीरांत आल्यामुळें त्यांची वृत्ति एक प्रकारे जखडली गेली, असें ह्मणणें अतिशयोक्तीचें होणार नाहीं. सांगंश, या जगापासूनच आपल्या इच्छा उत्पन्न होतात व जगांतच त्या पूर्ण होतील, हें ह्मणणें बालिशपणाचें आहे असें मला वाटतें. या प्रमाणें एका मताचा आपण निकाल लावला. आपण ह्याच्या फार पुढें गेलों तरी त्यांचे विचार तसेच राहणार. ह्मणून आतां त्यांचें ह्मणणें सोडून देऊं व दुसऱ्या लोकांच्या ह्मणण्याकडे पाहूं.

दुसरे लोक ह्मणजे पेसीमिस्ट्स्. (Pessimists) हे दुःख-मय जगत आहे असें ह्मणणारे आहेत. आपल्याकडे बौद्धांत “ सर्व दुःखं दुःखं ” असे ह्मणणारे कांहीं वादी लोक होऊन गेले आहेत. त्यांचें ह्मणणें कीं हें सर्व जगत दुःखमय आहे. त्यांच्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. युरोपामध्येही असा एक पंथ आहे. शोपेनहार (Schopenhauer) याच मताचा होता. त्यानें पेसीमिझम् (Pessimism) म्हणून एक पुस्तक लिहिलें आहे. पेसिमिझम् (Pessimism) म्हणजे जग दुःखमय आहे असें सांगणारें शास्त्र. पेसिमिस्ट्स् (Pessimists) अमतात ते देखील वासनेच्या तावडींतून सुटले असतात असें नाहीं. यांना देखील आपण मरूं व सुखांत जाऊं अशी इच्छा खात्रीनें अमते. दुःख-मय जगत आहे म्हणून तें दुःख यांना पाहिजे आहे अशी यांची इच्छा नसते; तर दुःखमय जगत हें सुटावें हीच त्यांची इच्छा

असते. या जगद्दुःखवादी लोकांमध्ये किंचित् उदात्त विचाराचे जे लोक आहेत त्यांना थोडा संतोष मात्र असतो आणि तो संतोष अशा प्रकारचा असतो की, सगळ्यांच दुःखमय आहे तर मग आपल्याला तरी काय करावयाचें आहे ? कसें तरी आहे, असें त्यांचें मत असतें. हे लोक फार चिरडखोर व कधीही प्रेम न करणारे असे असतात. त्यांच्या मनाला समाधान कधीच नसतें. तरी पण आपण जे दुःखांत आहो तसे दुसरेही दुःखांत आहेत, असें त्यांना वाटून प्रमाणा उमाळा कधी कधी येत असतो. परंतु आपण दुःखांत आलों तरी दुःख दूर करण्याचें साधन आपल्याजवळ कांहीं नाहीं असे त्यांना वाटून तो प्रेम जागच्या जागीच जिरून जातो. कारण त्यांची समजूतच अशी असते की, जगत दुःखमय आहे, तर मग दुःख निवारण करावें तरी कोणी ? ह्या लोकांत देखील विलक्षण बालिश प्रकार आहेत. युरोपांत एक मनुष्य होता. तो जगत दुःखमय समजत असे. त्यानें शेवटीं टव (हैद) मध्ये वसून प्राण दिला. सारांश दोन्हीही प्रकारच्या लोकांचें ह्मणणे असे बालिश असतें. तरी पण इच्छा पूर्ण व्हावी अशी सगळ्यांनाच आशा असते. ही त्यांची आशा मात्र कर्मा होत नाही.

यावरून दुसरा एक सिद्धांत काढता येईल. तो सिद्धांत हा की जर ही इच्छा आपण देहावरोवरच घेऊन आलों असतो, ह्मणजे शरीरावरोवरच ही इच्छा उत्पन्न झाली असती, तर शरीरापुरतीच तिची धांव राहिली असती; शरीराबाहेर तिची धांव गेली नसती; परंतु एखाद्याला दुःख झालें तर आपल्याला सहज रडूं येते, इत्यादि गोष्टींवरून पाहिलें तर या इच्छेला शरीरापुरतेंच ज्ञान नसून आपल्याप्रमाणें दुसराही असावा असें ज्ञान या इच्छेला असत. पण ज्यांनी आपल्या इच्छेचें प्रथकरण करून पाहिलें असेल किंवा नसेल, त्या सर्वांना देखील माझ्या म्हणण्याची साक्ष पटण्यासारखी आहे. ह्या ज्या आपल्या

बालिश शरीराला चिटकून राहणाऱ्या दुष्ट अशा इच्छा आहेत, त्यांत कमी जास्त प्रमाणात सर्वांना साधारण एक इच्छा असते. ती ही की, आपण जर सुखांत असलों आणि दुसरा दुखांत असला, तरी दुसरा दुखांत असावा असे वाटत नाही. आपण सुखांत असलों तर दुसरा आपल्या बरोबरीचा असू नये, असे पुष्कळ बालिशांना (मूर्ख लोकांना) वाटते. तरी दुसरा सर्वस्वी दुखांत असावा असे कोणालाच वाटत नाही. [अशी इच्छा कोणालाच स्वतः उत्पन्न होत नाही.] परंतु येथे थोडेसे असे विचाराने पाहिले पाहिजे की आपली इच्छा दुसरे दुखांत असावे असे सांगते काय ? कितीही दुष्ट मनुष्य असू द्या, त्याला कोणा न कोणाची तरी किंचित दया येईलच. आपल्या पुराणांत अशी एक कथा आहे की कोणी एक व्याध नित्य मनुष्यांना मारीत असे. एक वेळ अतिशय उन्हाळ्यामध्ये त्याने रस्त्यांत एक तपस्वी पाहिला. त्याला तहान फार लागली होती. त्याला पाहून व्याधाने त्याचे सर्व हिरावून घेतले; परंतु तो मनुष्य तहानेला आहे असे पाहून त्याला त्याने मागिले नाही, तर थोडाने सवली व तसे त्याला दाखवून दिले. नंतर तो तपस्वी पाणी वगैरे प्याला व व्याधाला पुण्य मिळाले. अशी एक कथा स्कंध किंवा वायुपुराणांत वैशाखमहात्म्यांत आहे. माझ्या पाहण्यांत लहानपणाची अशी उदाहरणे पुष्कळ आहेत व इतरांनीही अशी पुष्कळ उदाहरणे पाहिली असतील. आमच्या येथे पूनी नांवाची एक गाय होती व ती फार गरीब होती. पण मारक्या गाईचीही उदाहरणे मला ठाऊक आहेत की लहान लेंकरें मारक्या गाईच्या पुढे गेली व त्या गाईला भिऊन ते लेंकरू खाली पडले, तर त्याला गाईने न मारता हुंगणे सुरू केले. अतिशय मारक्या गाईची अशा प्रकारची उदाहरणे पुष्कळांना ठाऊक असतील. अर्थातच क्वचित् प्रसंगी अशा गोष्टी घडल्या असतील; परंतु इतक्या मारक्या गाई असतांना अशी गोष्ट कां व्हावी की लेंकरू वासरासारखे त्यांनी हुंगावे ?

हैं सांगणें सामान्यप्रवृत्तीच्या मनुष्याला गूढ आहे. तात्पर्य हें कीं, आपण सुखांत असलों तरी दुसरा दुःखांत असावा असें कोणाला वाटत नसते व अशीच सर्व प्राण्यांचीही इच्छा असते; व आपण दुःखांत असलों तरी दुसरा दुःखांत असावा असेंही वाटत नसते. कारण आपण दुःखांत असलों व दुसरेही दुःखांत असावे असें वाटलें, तर तो दुसऱ्याच्या सुखाचा हेवा होईल, व तो विकारात्मक मनानेंच होईल. विचारात्मक मनानें असें होत नाहीं. ह्मणून आपण दुःखांत असलों तर दुसराही दुःखांत असावा असें वाटत नाहीं.

ही जी मनुष्याजवळ स्वाभाविक इच्छा आहे हीच प्रेमाला उत्पन्न करणारी असते. परस्पर प्रेमाचें मूळ ही इच्छाच होय. आत्मप्रेम सर्वांनां सारखें आहे तें पुढें सांगू. पण या इच्छेचाच (या इच्छेमुळेच) प्रेमाचा वृक्ष झाला आहे. ही इच्छा शरीरापासून उत्पन्न झाली असें आपणांस बिलकूल ह्मणतां येणार नाहीं. शरीराला चिटकून ज्या इच्छा आहेत त्या आपल्यापुरतांच विचार करतात; दुसऱ्याचा करित नाहींत. थोड्या बहुत प्रमाणानें ही इच्छा कोणाला कमी कोणाला जास्त राहत असेल, पण ही इच्छा शरीराहून निराळी आहे असें मात्र खास ह्मणता येईल. आतां जर ही इच्छा शरीरापासून उत्पन्न झाली नाहीं, तर हिची पूर्णताही या सोडेतीन हात शरीरांत होणार नाहीं. शरीर हा दरवाजा ह्मणता येईल, व शरीराला सोडून पुष्कळ जागा अशी आहे कीं ज्यांत ह्या इच्छेची पूर्णता होईल, असें मानल्याशिवाय गत्यंतर नाहीं. सारांश, ही इच्छा शरीरांत पूर्ण होत नाहीं; व ज्या अर्थी ही इच्छा शरीरापासून उत्पन्न झाली नाहीं, त्या अर्थी शरीराबरोबरच तिचा नाश होतो हेंही ह्मणणें मूर्खपणाचें आहे. तर अशा प्रकारची जी ही एक इच्छा आहे, ही खरोखर कोठें तरी राहिली पाहिजे व शरीर सुटल्यावरही तिची वाढ होत असली पाहिजे. म्हणजे ही इच्छा पूर्ण होण्याच्या

मागीत असली पाहिजे अशी कल्पना होणे शक्य आहे. (असे मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही.) उदाहरणार्थ:- ढोलकीवर थाप मारली तर नाद उत्पन्न होतो. तो नाद पुष्कळ दूर वायूंत मिसळतो. नंतर त्याचे प्रतिध्वनि (echoes) होतात. आतां आपण या प्रतिध्वनीचा सिद्धांत घेऊन चाललों तर या नादाचा जो प्रतिध्वनी होतो तो प्रतिध्वनी वायूच्या थरावर आदळल्यावर दुसरा प्रतिध्वनी झाला पाहिजे. तो पुनः पुढच्या वायूच्या थरावर आदळून तिसरा प्रतिध्वनी झाला पाहिजे. याप्रमाणे होतां होतां तो नाद आपल्याला ऐकू येणार नाही. तरी तो नाद नाही असे ह्मणतां येणार नाही. कानाची ऐकण्याची शक्ति नसली तरी तो नाद कोठे तरी वायूंत मिसळून असला पाहिजे हें खास. दुसरें उदाहरण:- पाण्याची वाफ झाल्यावर तें पाणी पिण्याच्या कामास पडत नाही. पण तेवढ्यावरून पाणी जगांत कोठेही नसेल असे ह्मणणे मूर्खपणाचे आहे. त्याप्रमाणे ही इच्छा कोठेच पूर्ण होत नसेल, मेले कीं ती इच्छा गेली, असे ह्मणणे शोभत नाही. तर मरणानंतर ही इच्छा रहातच असली पाहिजे.

या इच्छेचा प्रेम हा वृक्ष बनला आहे, असे आतां सांगितलें. या प्रेमासुद्धें आपली एक नैसर्गिक प्रवृत्तिच असते. या नैसर्गिक प्रेमासुद्धेच आजमितीस मित्र, बंधु, आई, बाप, बायको, मुलें व नौकर जे कोणी असतील ते जर आपणाला शाश्वत मिळतील ह्मणजे ते जर आपणाजवळ नित्य राहतील व आपणही जर नित्य राहूं, तर त्या शिवाय दुसरें कांहीं नको असे आपल्यास वाटत असतें. ह्याप्रमाणें ज्या ज्या वस्तूवर आपला प्रेम आहे, ती आपल्यास शाश्वत असावी असे वाटत असतें; पण दुसरीकडून हेंही ठाऊक असते कीं कितीही प्रेम केला तरी वियोग केव्हां ना केव्हां तरी होणारच. असा या दोन इच्छांचा झगडा चालू असतो. एक इच्छा असे म्हणते कीं ज्या ज्या म्हणून प्रेमाच्या वस्तू असतील त्या शाश्वत

असाव्या. दुसरी इच्छा म्हणते कीं आपण ज्या ज्या वस्तूवर प्रेम करतो, व जिचा संयोग झाला आहे, तिचा खात्रीने वियोग होणारच. हें आपल्याला ठाऊक आहे. अशा प्रकारच्या इच्छांचा झगडा नेहमीच चालला असतो. (Pessimists) दुःखवादी म्हणतात त्याप्रमाणें खरोखर हें दुःखमय जगत असतें तर प्रेमाची वृत्ति आपल्याला उत्पन्न झाली नसती. कारण भडकलेल्या अग्नीच्या तडाख्यांत पाण्याचे तुषार उत्पन्न होणे केव्हांच शक्य नाही. तर हा जो परस्पर प्रेम असतो, त्याच्या योगानें आपल्या प्रेमांतले हें सर्व शाश्वत असावें असे वाटत असते; व प्रेमांतली वस्तूचा खात्रीने वियोग होणार अशी दुसरी वृत्तिही असते. तर ह्या दोन इच्छा होतात कशा ह्याचा आपण विचार करूं. ज्यांच्या मतांत ही सृष्टि कांहीं तरी यदृच्छिक उत्पन्न होते आणि मरते त्यांची गोष्ट सोडून द्या. परंतु महासमर्थ परमेश्वरापासून ही सृष्टि उत्पन्न झाली असें ज्यांचें मत असेल, त्यांना त्या सर्वशक्तिमान सृष्टि उत्पन्न करणाऱ्या परमेश्वराच्या राज्यांत आपल्या चांगल्या इच्छा पूर्ण झाल्या पाहिजेत असें कबूल केलें पाहिजे. आणि आपण ज्यावर प्रेम करतो तें सर्व शाश्वत असावें व नेहमीं राहावें, असें जें आपल्याला वाटतें तें खरें असेल व जर तो ईश्वर द्याळू असेल व त्याच्या राज्यांतलीं आपण लहान मुलें असून आपण त्या ईश्वराचा आश्रय सोडला नसेल व ही प्रेमाची इच्छा आपल्या शरीराबरोबर उत्पन्न झाली नसेल व शरीराबरोबरच तिचा नाश होत नसेल, तर ही इच्छा कोठें तरी पूर्ण झालीच पाहिजे, असें कबूल करणें भाग पडतें. पण त्याच्या बरोबर हीही इच्छा असते कीं आपण ज्याच्या ज्याच्यावर प्रेम करितां त्या गोष्टी खात्रीने लयास जाणार आहेत (असें वाटत असतें.) आपण आपले आई बाप, भाऊ, मामे, चुलते मरतांना पाहतो व त्यांच्याकरितां वियोगांत राहावें लागते असें आपण नेहमीं पाहतो. असें आहे तर या दोन इच्छांची संगती कशी

लावावयाची असें कोडें येतें. आतां ज्या योगानें या दोन इच्छांची संगति लागेल असा प्रथम एक दृष्टान्त देतों. एका गांवास पांचशे मनुष्ये जावयास निघालीं आहेत अशी कल्पना करा. सर्वांचें उद्देश्य ठिकाण एकच आहे. प्रथम तीं पांचशें माणसें एकाच रस्त्यानें जावयास निघालीं, पण पुढें जातां जातां एक रस्ता असा मिळाला, कीं त्या रस्त्यानें सर्व पांचशें माणसें जाऊं शकली नाहींत; तर मध्यें जे रस्ते मिळतील त्या रस्त्यांनीं एकमेकाला सोडून आपण चालून जाऊं. जिकडे ज्याला रस्ता मिळेल त्या रस्त्यानें तो जाईल. परंतु शेवटीं सर्वजण एका ठिकाणीं मिळालेच पाहिजेत. अजापशून्या उदाहरणावरून ही गोष्ट सहज कळून येईल. मंदरांनां जिकडून रस्ता मिळेल तिकडून ते जातात पण शेवटीं सर्व मंदरें एका ठिकाणीं येतात. त्याप्रमाणें आपल्या सर्व इच्छा सूक्ष्म तत्वांत वाढत आहेत व तिकडे आपण जात आहोंत. परंतु हें साडेतीन हात शरीर आपल्याला इतकें लहान मिळालें आहे कीं आपल्या इच्छेचा हजारवा हिस्साही त्यांत पूर्ण होत नाहीं. तर आपलें हें शरीर सोडून कोठें तरी आपण प्रेमांतले खात्रीनें मिळवूं. कारण मधल्या रस्त्याचाच काय तो वियोग आहे, शेवटीं मिळणार एकाच ठिकाणीं. असें आपणांला एखादें तत्व कळालें तर मग मरण्याची भीति मुळींच वाटणार नाहीं व परस्परांवर प्रेमही अधिक वाढत जाईल. आपण सर्व एकाच ठिकाणचे आहों व एकाच ठिकाणीं जाणार, असें आपणाला वाटलें तर मग परस्परांतील प्रेमाला पारावारच राहणार नाहीं. विचार करून पाहिलें तर प्रेम हाच आपल्या-बरोबर अनादि आला आहे, परंतु द्वेष हा अनादि आला नाहीं, असें स्पष्ट कळतें. आतां याचा आपण युक्तिदृष्टीनें साजरा विचार करूं.

मनाच्या दोन बाजू आहेत हें ज्यांनां ठाऊक असेल त्यांनां माझें पुढचें ह्मणणें चांगलें समजेल. आपण असा विचार करूं

की मनुष्याला नेहमी [कोणत्याही वेळीं] आपली प्रीति असतेच. परंतु त्या बरोबर दुसऱ्याचा द्वेष असतोच असा नेम नाही. याला व्यभिचार व सहचार झणतात. या व्यभिचार व सहचारदृष्टीनेच आपण आतां विचार करूं. सहचार झणजे एक गोष्ट असली तर दुसरी असलीच पाहिजे; व व्यभिचार झणजे अशी गोष्ट आहे पण अमक्या ठिकाणी नाही. झणून तें त्याचें कारण नाही. उदाहरणार्थः— मनुष्याला दोन हात व दोन पाय असतात. या ठिकाणी सहचार आहे. कारण सर्व मनुष्यांना हात पाय सारखे असतात. त्याचप्रमाणे बोलणें हेंही सर्व माणसांना सारखें असते, झणून हेंही सहचारी लक्षण म्हणावें. मोस आंगावर असणें म्हणजे मनुष्य, असें म्हटलें तर हें सगळ्या मनुष्यांचें लक्षण होणार नाही; कारण सर्व माणसांच्या आंगावर मोस असतोच असा नेम नाही. पुष्कळ मनुष्यांच्या आंगावर मोस नसतोहि. तें व्यभिचारी उदाहरण समजावें. न्यायाच्या दृष्टीने हा विचार केला आहे. व्यभिचारांत खोटें असतें; सहचारांत खरें असतें. तर प्रत्येक मनुष्याला आपली प्रीति सर्वदा असते; आपण नको हें कोणाला वाटत नाही. तसा प्रत्येक मनुष्य दुसऱ्याचा द्वेष करतोच असें म्हणतां येत नाही; तर द्वेष असतो व नसतोही. मुंग्या, मेंढरें, गाई, बगैरे हे कळपांत असतात यावरून त्यांच्यांत प्रीति असते असें दिसून येते. मनुष्याचीही गोष्ट तशीच. पैशाजवळ पैसा जातो.

यावरून प्रीति सर्वत्र आढळते. द्वेषाची गोष्ट कमी आढळते. हा तर्कदृष्टीने विचार झाला. अनुभवदृष्टीने विचार केला तरी सारखेंच कळणार आहे. अनुभव असा आहे कीं मनुष्याच्या मनाचा विचारात्मक स्वभाव फुकट द्वेष करण्याचा नाही. कोणी कोणाचा फुकट द्वेष करित नाही. उदाहरणार्थः—दोन मुलांचें वैर आहे. आपण जर पखाच्या तिमऱ्या मुलाला छटलें कीं ' या

मुलाला ठोक' तर तो असें हणेल की 'मी याला दिनाकारण कां मारूं ? यानें माझे काय केलें ?' यावरून जीवाचा स्वभाव द्वेष करण्याचा नाही असें अनुभवावरूनही दिसते. परंतु शरीराच्या स्वाधीन होऊन व विकारात्मक मनाच्या संगतीस लागून द्वेष उत्पन्न होतो.

अजुक गोष्ट आपल्याला असावी दुपन्नाला असूं नये असें जेव्हां होते तेव्हां द्वेषाला सुरुवात होते. तोंपर्यंत द्वेष नसतो. तर हा जो द्वेष आहे, तो आपल्या ठिकाणी असला तर समाधान राहूं देत नाही; व प्रेम हा आपलें समाधान कधीच भंगूं देत नाही. श्रीज्ञानेश्वर महाराज हाणतात कीं, ज्याचें मन इतकें सरळ आहे, इतकें अर्जवाचें आहे, कीं, आधीं मन नंतर त्याचें करणें, इतकें सरळ ज्याचें मन आहे, त्यालाच ज्ञान झालें ह्याणून समजावें. अशा प्रकारचा प्रेम मृत्युलोकांत आपल्याला पूर्णपणें मिळवितां येणें कठीण आहे. काहीं सत्पुरुषांनीं अशा प्रकारचा प्रेम या आपल्या मृत्युलोकांतच मिळविला ती गोष्ट निराळी. तर अशा प्रकारचा प्रेम मिळविण्याकरितां आपण या लोकापासूनच खटपट सुरू केली पाहिजे. मृत्युलोकांत आपण परस्पर कितीही प्रेम केला तरी त्यांत परस्परांस मदत करण्याची बुद्धि असते. त्यांत हा दोष असतो कीं, यानें मला मदत करावी अशा प्रकारची

१. तरि अर्जव तें ऐसें । प्राणाचें सौजन्य जैसें । आवडतयाही दोषें । एकचि पै गा ॥ ३५५ ॥ कां तोड पाहुनि प्रकाशु । न करी जेव्हां चेंडवशु । जगा एक अवकाशु । आकाश जैसें ॥ ५६ ॥ तैसें ज्याचें मन । माणुसाप्रति आन आन । नोहे आणि वर्तन । ऐसें पै तें ॥ ५७ ॥.....
चोलाळपण रत्नाचें । रत्नावरी किरणाचें । तैसें पुढें मन ज्याचें । करणें पाठां । ६३ । आलोचु जो नेणें । अनुभवाचि जोगावणें । धरी मोकली अंतःकरणें । नोहे जया । ६४ । दिठी नोहे मिणधो । बोलणें नाहीं संदिग्धीं । कवणेंसी हीनबुद्धी । रहायें नेणे । ६५ । दहाही इंद्रियें प्राजळें । निःप्रपंचें निर्मळें । पांचही पालव मोकळे । आठही पाहर ॥ ६६ ॥ अमृताचो धार । तैसें उजू अंतर । किवहुना जो माहेर । या चिन्हांचें ६७ तो पुरुष सुभटा । अर्जवाचा आंगवठा । जाण तेथेंचि घरटा । ज्ञानें केला ३६८
(ज्ञानेश्वरी अ० १३.)

थोडीशी तरी स्वार्थबुद्धि असतेच व ही जी थोडीशी स्वार्थबुद्धि आढळते ही शरीराला चिकटून असते. असेही काहीं सत्पुरुष आहेत की ज्यांना मदतीची इच्छा नसून जे स्वभावतःच प्रेम करतात. ते निराळे; त्यांच्याविषयी आपल्याला येथे विचार करावयाचा नाही. असा जो हा प्रेम आहे हा जितक्या मानाने वाढला असेल व जितक्या मानाने स्वार्थबुद्धि कमी झाली असेल, तितक्या मानाने समाधान जास्त वाढते; व जितक्या मानाने समाधान जास्त असते तितक्या मानाने जास्त सुख होत असते. “ न संतोषात् परं सुखं ” असे महाभारतांत वचन आहे. अहिंसा, दया, शांति, ह्या वृत्ती प्रेमापासूनच निघाल्या आहेत. प्रेमाने जी दया होते ती धर्माने करण्यापेक्षा श्रेष्ठ आहे असे मला वाटते. याचा उघड अर्थ असा. लोकांवर दया करावी असे शास्त्रांत सांगितले आहे. असा एक मनुष्य आहे की जो शास्त्रप्रेमाने दया करितो; व लोकांचे दुःख पाहूनच नाही ह्यागून दया करतो असा दुसरा एक मनुष्य आहे. तर या दोन मनुष्यांत दुसरा मनुष्य श्रेष्ठ आहे असे माझे मत आहे. आतां प्रेमापासून शोक, मोह, हे बालिश व्यवहार फार होतात. परंतु कालच्या व्याख्यानांतील उदाहरणावरून हे ध्यानांत असेल की, अग्नि उत्पन्न होता तेव्हा धुपट असते. त्याप्रमाणे किंचित्सा प्रेम असला तर ह्या प्रेमाच्या गोष्टीने काय होते की, प्रेम जर खरोखर वाढला तर कोणत्याहि स्थितीत आपण परस्पर साह्य करतो. तर ज्या मृत्युलोकांत आपण आहो त्याच लोकांत हा प्रेम आपण वाढविण्यास शिकलो पाहिजे; व असा प्रेम वाढवीत असतानां शरीर गेलें तरी प्रेमाच्या साठ्यांत आपण जाऊन पडूं. ज्या महात्म्यांनी याच लोकांत असा अलोट प्रेम मिळविला आहे ते खरोखर देवरूप धन्य आहेत. “ इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ” (भगवद्गीता) ज्यांची समान बुद्धि झाली आहे अशा लोकांनी येथेच जन्ममृत्यु जिकला आहे. ही गोष्ट मोठ्या

माहात्म्यांची झाली. पण आपण देखील प्रेमांत गुंतलों ह्मणजे अहिंसा, दया, इत्यादि सद्गुण प्रेमापासूनच आपल्यांत उत्पन्न होतात. साधारण मनुष्यही प्रेमाच्या मार्गांनीं चालूं लागला असतां इष्ट मित्र वगैरे शाश्वत मिळण्याचा संभव आहे. महाभारतांत अज्ञा दोन तीन कथा आहेत. कर्णांनीं कृष्णाला अमें ह्मटलें कीं ' देवा ! आपली या मृत्युलोकीं गांठ पडणें शक्य नाही. पण स्वर्गांत मी तुला कडकडून भेटेन. ' तसेंच धर्म, भीम, अर्जुन, यांचा परस्पर प्रेम स्वर्गांत देखील सारखाच कायम राहिला. इंद्रांनीं धर्मादिकांनां पांचाली दाखविली तेव्हां मोहवश होऊन भीम व अर्जुन नरकांत पडले, पण धर्म प्रेमबद्ध होऊन तसे संकट सोसण्यास तयार झाला. आश्रमवासीपर्वांत अशी एक कथा आहे कीं, व्यासांनीं सर्व मेलेले वीर पुरुष परत आणून दाखविले तेव्हां त्यांच्यांत वैर मुळींच दिसना. स्वर्गा-रोहणपर्वांत अशी एक कथा आहे कीं, धर्म ज्यावेळीं स्वर्गांत गेला तेव्हां दुर्योधनाला गादीवर बसलेला पाहून त्याला वाईट वाटलें व त्या ठिकाणीं तो मागे फिरूं लागला. तेव्हां नारदांनीं त्याला सांगितलें कीं, ' हा स्वर्ग आहे, मृत्युलोक नाही. या ठिकाणीं परस्पर प्रेमभावानें वागावें लागते; वैर मुळींच नसते. ' तेव्हां इंद्रांनीं धर्मास सांगितलें कीं, ' तूं या गंगेंत स्नान कर ह्मणजे तुझी ही मनुष्यतनु जाऊन देवशरीर तुला मिळेल व नंतर द्वेष वगैरे नष्ट होऊन शुद्ध प्रेमांत तूं येशील. ' यावरून मनुष्य लोकांतून मेल्यावर जेव्हां देवलोकांत हा मनुष्य जातो, तेव्हां द्वेष वगैरे कांहीं विकार असले तर देव त्याला मदत करून त्या विकारापासून त्याला सोडवून घेतात; व त्याला प्रेमदान देत असतात. श्रुतींत आणि आत्मपुराणांत अभयदान श्रेष्ठ सांगितलें आहे व तें प्रेमामुळेच होऊं शकते. सन्यासधर्मांत देखील अभयदान सांगितलें आहे. " भूतानाम् अभयदानोपक्रम । सर्वा-भूर्ता मी आत्माराम । संन्याशाचा मुख्य धर्म । तो धर्म पुरुषो-त्तम मी स्वयं ह्मणे " ॥ (एकनाथी भागवत अ० १६) " ज्याचे

आंगे दया शान्ति । त्याला नलगे ईश्वरभक्ति ” ॥ देव रागद्वेषाच्या रहित होऊन जगावर स्वामित्व मिळवीत असतात असे महाभारतातील वनपर्वीत झटले आहे.

सारांश, आपण प्रेम करावयास लागलो तर अवनतीची शंकाच नको. प्रेमाने कपट करावे असे वाटत नाही. कपट गेले ह्मणजे असत्य जातेच व सत्यही प्रेमाच्या योगाने सहज साधतेच. अशा प्रकारचा हा उदात्त प्रेम आहे. परंतु कशाहि प्रकारचा प्रेम असला तरी ती गोष्ट मिळतेच. ह्मणजे प्रेमाचे फळ मिळतेच असे पक्के समजा. योगवासिष्ठांत एक कथा आहे. कोणा एका राज्याच्या स्त्रीचे एका ब्राह्मणावर चित्त गेले, व परस्पर प्रेम जडला. ही गोष्ट राजास समजली तेव्हां राजाने त्या दोघांनाही अर्पित टाकले, पण ते जळले नाहीत. तेव्हां राजाने त्यांना विचारले की 'तुम्ही अर्पित जळत का नाही ?' तेव्हां ते ह्मणाले की, 'आमचे अर्पिकडे मुर्तीच लक्ष नाही. आह्माला एक प्रेम मात्र ठाऊक आहे.' मग राजाने एका ऋषीला बोलावून आणून त्याला हे वर्तमान सांगून त्याजकडून त्या दोघांना शाप देवविला. ऋषीने शाप दिला तेव्हां दोघे ह्मणाले 'महाराज, आपण आह्माला शाप देऊन आपले पुण्य उगीच खर्च केले. कारण आमची शरीरे नष्ट झाली तरी अतःकरणाने आमचा परस्पर प्रेम तसाच कायम राहणार.' याप्रमाणे ब्राह्मणाचा शाप सत्वगुणी असल्यामुळे त्यांची शरीरे पडली पण त्यांचे परस्पर प्रेम मुर्तीच नष्ट झाले नाही. वसिष्ठ ह्मणाले, 'रामा ! शापामुळे ते दोघेही मेले तरी प्रेमांमुळे प्रत्येक जन्मांत ते स्त्रीपुरुषच होत असत. या प्रमाणे त्यांना कृमी, कीटक, पशु, पक्षी, इत्यादि हजारो जन्म घ्यावे लागले. आतां ते दोघे ब्राह्मण व ब्राह्मणी होऊन माझ्या आश्रमांत तप करित आहेत.' (कृत्रिम अहिल्यापाख्यान.)

याप्रमाणे त्यांनी अनेक जन्म कष्ट भोगले. पण प्रेमांमुळे त्यांचा वियोग झाला नाही. वाईट प्रेमाचे जर असे फळ मिळते

तर मग उत्तम प्रकारच्या प्रेमाचें फळ मिळणार नाहीं असें ह्मणणें कसें बरें शक्य आहे ? दुसरी गोष्ट अशी कीं, आपल्या अंतःकरणांत प्रेमानें एखादी इच्छा पूर्ण करून घ्यावी असा पक्का निश्चय झाला आणि ती इच्छा जागृतींत पूर्ण झाली नाहीं, तर स्वप्नांत ती आपण पूर्ण करून घेतों. इतकी आपल्या मनाची शक्ति मोठी आहे. त्याचप्रमाणें या लोकांत जरी आपली प्रेमाची इच्छा पूर्ण झाली नाहीं तरी अन्य लोकांत ती स्वामीनें पूर्ण झाल्या-शिवाय राहणार नाहीं. या रीतीनें जितका होईल तितका प्रेमच वाढविला पाहिजे. पहिलें, परस्परांत हलु हलु प्रेम वाढला आणि आपण जीवंत राहिलों तर जीवंतपणींच स्वर्गातील लोकांशीं प्रेम जडवितां येतो. या प्रेमानें समाधान वाढते.

योगसूत्रांत प्रेम व समाधान वाढविण्याकरितां चार भावना सांगितल्या आहेत. मैत्री, करुणा, मुदिता आणि उपेक्षा. जे जन सुखी व धनवान आहेत त्यांचे ठिकाणीं मैत्री असावी. चांगल्या पुरुषांचे ठिकाणीं मैत्री असावी. ह्मणजे आपल्या मित्राचें बरें झालें असतां जसा आनंद वाटतो तसे जेवढे लोक सुखी आहेत त्यांच्या विषयीं मैत्री असावी ह्मणजे प्रेम वाढतो. दुःखी लोकांविषयीं करुणा असावी; ह्मणजे आपला अवयव तुटला किंवा आपल्याला दुखापत झाली तर जशी आपण काळजी घेतो तशी त्यांची आपण काळजी घ्यावी. दुःखी लोकांवर करुणेनें प्रेम वाढतो. पुण्यवान लोकांविषयीं आनंद मानावा. त्यांचा प्रेम कांहीं निमित्तानें वाढत नाहीं, तर आनंदाने-च त्यांच्याशीं प्रेम वाढतो. दुष्ट लोकांविषयीं द्वेष करूं नये. त्यांची उपेक्षा करावी. उपेक्षेनें असें होते कीं, दुर्जनांनां कदाचित असें वाटते कीं आपण द्वेष करूं नये, ह्मणजे तेही प्रेमांत येतात. याप्रमाणें आपण वागलों असतां आपल्या चित्ताचें समाधान

१. मैत्रीकरुणामुदिताउपेक्षाणां सुखदुःखदुण्यापुण्यविषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनम् ।

[योगसूत्र ३३ समाधिपाद.]

वाढते. ही प्रेमाची स्थिती आपण या शरीरांतच साधित गेलं पाहिजे; व हें शरीर सुटल्यावरही प्रेमाची वाढ होतच असें असें समजावें. मायवापाच्या विरुद्ध मलांने जाऊं नये, स्त्री पुरुषांनीं परस्पर विरुद्ध जाऊं नये, असें प्रेमाकरितांच ह्मटलें आहे. धर्म ह्मणजे ईश्वरप्राप्तीचा मार्ग. अर्थ ह्मणजे पैसा. काम ह्मणजे संसारमुख भोगण्याचा मार्ग. हे तीन्ही एकमेकांच्या विरुद्ध आहेत; परंतु स्त्री पुरुष देवदेवी एका प्रेमानें वागतात, तें धर्म, अर्थ, काम, प्रेमरूप होतात, असें महाभारतांत ह्मटलें आहे. यांच्या मुळांशीं तर्ग प्रेमच आहे. मित्रामित्रांनीं, गुरुशिष्यांनीं आपले विचार एका प्रेमाच्या आवरणांत येतील अशी खटपट नेहमीं करावी. ' कोठेंही स्नेहपाशांत बद्ध होऊं नये ' अशी आपल्या शास्त्रांत वचनें आहेत, त्यांचा अर्थ निगळा आहे. त्यांचा अर्थ असा आहे कीं, आपल्या भोगासाठीं सर्व कांहीं या मृत्युलोकांत आहे म्हणून आपल्याला या मृत्युलोकांतील भोग असावे, असें वाढून शरीराच्या स्वाधीन होऊन आपण मरूं नये, व अशा प्रकारचा शरीराच्या आश्रयानें राहणारा कुत्सित स्नेह आपण करूं नये, असा त्या वचनांचा अर्थ आहे. यावरून ह्या प्रेमानेंच आपले त्रिभुवनांशीं ऐक्य होण्याचा संभव आहे.

दुसरें असें कीं, आपल्या आंगीं प्रेम असला ह्मणजे दुसऱ्याचे वाईट गुण आपल्यास दिसत नाहींत, चांगले गुणच दिसतात; व दुसऱ्याचे चांगले गुण दिसूं लागले ह्मणजे आपलें अंतःकरण चांगलें बनत जातें, असें समजावें. याप्रमाणें प्रेमानें त्रिभुवनांशीं आपलें ऐक्य होत जातें, अशी एक स्मृतिही आहे. ' यदाच्छसि वशीकर्तुं जगदेकेन कर्मणा। परापवादस्येषु चरंतीं गां निवारय' ॥ ' परस्वभाव कर्माणि न प्रशंसेन्न गर्हयेन् ' (भागवत) ' न ह्मणे कोणासी उत्तम वाईट । महत्व वरिष्ठ नसे जेथें ' ॥ (तुकाराम) ' एका कर्मानेंच जग वश व्हावें अशी इच्छा असेल तर दुसऱ्याच्या दोषांच्या ठिकाणीं आपल्या वाणीला चालवूं नको.'

याप्रमाणें आपण शरीराच्या बाहेर गेलों तरी प्रेम कसा कायम राहतो हें आजच्या व्याख्यानांत सांगितलें आहे; व आपल्याला जे जे कोणी प्रेमळ मिळतात ते शाश्वत मिळतात असें आपण मानले पाहिजे, व द्वेष सोडून सर्वांवर प्रेमच केला पाहिजे, हा आजच्या व्याख्यानाचा मुद्दा आहे. आतां ही प्रेमाची वृद्धि कशी झाली हें पुढच्या व्याख्यानांत सांगूं. याप्रमाणें ही व्याख्यानरूपी पुष्पपंकोलिका श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वरचरणीं समर्पण करून त्यांचे नामस्मरणांत वाणीचा उपसंहार करितों.

हरिः ॐ तत्सत् श्रीज्ञानेश्वर महाराजार्पणमस्तु.



॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

व्याख्यान ३ रें.

प्रेमोन्नति.

धर्मो विवर्धति युधिष्ठिरकीर्तनेन ।
पापं प्रणश्यति वृकोदरकीर्तनेन ॥
शत्रुर्विनश्यति धनंजयकीर्तनेन ।
माद्रीसुतो कथयतां न भवन्ति रोगाः ॥१॥
यदीच्छसि वशीकर्तुं जगदेकेन कर्मणा ॥
परापवादसस्येषु चरंतीं गां निवारय ॥२॥

माझे कालचें व्याख्यान ज्यांनी ऐकिलें असेल, त्यांना आजच्या व्याख्यानाचें धोरण लौकरच कळून येणार आहे. आजच्या व्याख्यानांत मी कांहीं नवीन सांगणार नसून झालेल्या व्याख्यानांचीच उन्नत दशा वर्णन करणार आहे. ज्यांनी ज्यांनी म्हणून माझे कालचें व्याख्यान ऐकिलें असेल, त्या सर्वांना प्रेम हें सर्वांचें जीवित आहे असे अंशतः तरी वाटल्यावांचून राहिलें नसेल. आपल्यामध्ये व आपल्यासभोंवती असलेल्या विश्रामध्ये ढळढळीत प्रेमच भरून राहिला आहेसें दिसतें. परंतु तो प्रेम अव्यक्त स्थितींत असल्यामुळे आपणास त्याची अभिव्यक्ति होण्याकरतां उपाधि घ्यावा लागतो. ज्याप्रमाणें अग्नि हा खरोखर कसा आणि केवढा आहे, हें आपणाला उपाधीवांचून सांगतां येत नाहीं, ह्मणजे अग्नीला निश्चित असा आकारच आपणाला देतां येत नाहीं, परंतु इंधनाचा ज्याप्रमाणें आकार असतो त्याप्रमाणेंच अग्नि व्यक्त होतो, आणि मग तो अग्नि एवढा आहे, ह्मणजे घर भरून अग्नि आहे, किंवा पर्वत भरून अग्नि आहे, किंवा वन भरून अग्नि आहे, अशा प्रकारची आपणाला अग्नीची इयत्ता करतां येते; सारांश, अग्नि ज्याप्रमाणें काष्टाचा

उपाधि घेतल्यावांचून व्यक्त होत नाही, किंवा पृथ्वीमध्ये गुरुत्वाकर्षण आहे हें आपणाला दगड खाली पडल्याशिवाय समजत नाही, ह्मणजे दगडाचा उपाधि घेतल्याशिवाय गुरुत्वाकर्षण जसे व्यक्त होत नाही, किंवा एखाद्या पदार्थाची चवी जिभेला ज्याप्रमाणे त्या पदार्थाचा स्वाद घेतल्याशिवाय कळत नाही, त्याप्रमाणे अव्यक्त दर्शेत असणारे प्रेम उपाधीवांचून व्यक्त होत नाही. पैकीं, देह, इंद्रिये, मन, बुद्धि, इत्यादि प्रेम व्यक्त होण्याचे उपाधी आहेत. सर्व पदार्थांत प्रेम हें सारखें भरलें आहे. प्रेमावांचून कोणताहि पदार्थ आपणांस दिसत नाही.

प्रेमाचे पुष्कळ प्रकार आहेत. पहिलें प्रेम ह्मणजे नैसर्गिक आहे. त्याला न्याचरल लव्ह (Natural Love) ह्मणतात. हें प्रेम केवळ देहापुरतेंच असतें, ह्मणजे अव्यक्त स्थितींत असून केवळ देहापुरतेंच व्यक्त होतें; किंवा देह उपाधि लागून देहापुरतेंच व्यक्त होतें असे ह्मणणें अधिक सयुक्तिक होय. आपणाला जड पदार्थांत सुद्धां हें प्रेम दिसून येतें. प्रत्येक सजीव व निर्जीव पदार्थांत आवडी भरलेली आहे असा सर्वांचाच अनुभव आहे. पदार्थ सजीव असो किंवा निर्जीव असो, त्याला आपल्या आवडीप्रमाणें अनुकूल परिस्थिति मिळाली असतां त्या पदार्थाची वाढ होते, आणि प्रतिकूल परिस्थिति मिळाली तर पदार्थाचा क्षय होतो, ही गोष्ट अलीकडच्या जड शास्त्रानें देखील सिद्ध झाली आहे. व. वू जगदीशचंद्र वसू या बंगाली पुरुषानें 'जडचेतनसंवेदना' (Response in Living and Nonliving) या नांवाचा एक ग्रंथ केला आहे. ह्या ग्रंथांत शास्त्रनियमाला अनुसरून सर्व पदार्थांत आवडी अनावडी भरली आहे हें दाखविलें आहे. तथें असें ह्मटलें आहे कीं, मनुष्याप्रमाणेंच ह्या जड पदार्थांतही आपली इच्छा दर्शविण्याची शक्ति आहे. मनुष्य ज्याप्रमाणें आपल्याला प्रतिकूल वस्तू पाहून त्या झुगारून देण्याचा यत्न करित असतो, त्याप्रमाणेंच एखादी मेलेली मेंडकी

घेवून तिच्या पायाला गंधकाचे तेजाव लावले अमतां तो पाय तें तेजाव पुमून टाकण्याचा यत्न करीत असतो. ह्मणजे हें तेजाव आपणाला प्रतिकूल आहे असें जाणण्याची शक्ति त्या मेंडकी-मध्ये मेल्यावरही राहते, असें कवूल करणें भाग आहे. तद्वत् एक मुळा घेवून तो सदर्पणतडित्प्रवाहमापक यंत्रांत (Mirror Galvanometer) घालून त्यांतील संवेदना पाहतां येते. तसेंच झाडाला झोंप, खुपी, नाखुपी, मृत्यु वगैरे थेत असतात, हेंही आपणाला कळतें. त्याप्रमाणेच धातूंनाही श्रान्ति (Fatigue) वगैरे येते हेंही आपणाला कळतें. तात्पर्य मनुष्याला ज्याप्रमाणें अनुकूल घेणें आणि प्रतिकूल सोडणें ही शक्ति आहे, तद्वत् ती वृक्ष, धातु इत्यादि जड पदार्थांनाही आहे.

ही गोष्ट नवीन शास्त्रांनें जशी सिद्ध झाली आहे तशीच ती महाभारतांतही सिद्ध केली आहे. महाभारतांत शांतिपर्वातील मोक्षधर्मांत असें सांगितलें आहे कीं, चांगले शब्द ऐकले असतां झाडाला फळें, फुलें येतात; त्याचीं पानें वगैरे टवटवीत दिसतात; भयंकर आणि वाईट असे शब्द ऐकून झाडें सुकून जातात; आणि शब्दांचें ज्ञान कानावांचून होत नाहीं. यावरून झाडें ऐकत असतात ह्मणजे त्यांनां ऐकण्याचें ज्ञान आहे हें सिद्ध झालें. ज्याप्रमाणें नवीन शास्त्रांत व्यवयवतर्कानें अन्वयव्यतिरेकपूर्वक (Method of Difference and Agreement) सिद्ध करतात, तद्वत् ह्या महाभारतवचनांतही केल आहे. कसें तें पहा. पुष्कळ ठिकाणीं कानानें शब्द ऐकूं येत असतो हें आपण पाहतां. कानावांचून शब्द ऐकूं येतो हें पाहत नाहीं. झाडें हीं चांगल्या व वाईट शब्दांनीं टवटवीत होतात व सुकतात, ह्मणून आपणांप्रमाणेच झाडांनां ऐकण्याचें ज्ञान आहे. याप्रमाणेच स्पर्श, रूप, इत्यादिकांची उदाहरणेही त्याच अध्यायांत दिली आहेत. ह्याच अध्यायाच्या नीलकंठी टीकेत अनुकूल प्रतिकूल जाणण्याची शक्ति पाषाणांतही आहे, हें मत्कुणरक्त लागलेल्या

हिन्याच्या दृष्टांतानें सिद्ध केलें आहे. परंतु याविषयी मी एक सुलभ युक्ति आपणाला सांगतो. ज्याप्रमाणें आपल्या शरीराला एखाद्या ठिकाणी दुःख झालें असतां, अल्प शक्तीचा लेप लाविला तर दुःखाच्या जोरांनं तो लेप उडून जातो, आणि अधिक शक्तीचा लेप लावला तर तो दुःखाला नाहींसा करतो, तद्वत् एखाद्या पदार्थावर त्या पदार्थाच्या प्रतिकूल एखादें विषामागधें अल्प औषध लाविलें तर ते त्या पदार्थाहून लौकरच उडून जाते, आणि अनुकूल किंचितही लाविलें तरी तें त्या पदार्थाला चिकटलेंच राहत. ज्याप्रमाणें एखाद्या नदीला पूर येत असतां एखादा अल्प पदार्थ त्या पुराच्या उलट जाण्याचा प्रयत्न करूं लागला तर तो तेव्हांच प्रवाहांत जातो, परंतु त्या प्रवाहाला किंचित् अनुकूल होवून प्रवाहांतून सुटतांही येते. तद्वत् सर्व पदार्थांत अनुकूल व प्रतिकूल जाणण्याची शक्ती आहे. अनुकूल वस्तु आपल्या आवडीनें ग्रहण करणें हें प्रेमाचें लक्षणच आहे. कोणत्याही वस्तूवर प्रेम असल्यावांचून आपणाला ती अनुकूल वाटतच नाहीं. बहुतेक ज्या जातीची वस्तु असेल त्या जातीची वस्तु मिळाली असतां त्या वस्तुची वाढ होते. जसे पाण्यांत पाणी घातलें असतां त्याची वाढ होते; परंतु पाण्याचा व अग्नीचा संयोग केला असतां पाण्याची वाढ न होतां उलट क्षय मात्र होतो. एव जड पदार्थांत देखील अनुकूल व प्रतिकूल ज्ञानावरून प्रेम असतें हें सिद्ध आहे. परंतु तें आपणाम अनुमेय मात्र असतें. प्रेम व्यक्त होण्याचें मागे जे उपाधी सांगितले आहेत त्या सर्वांत मनाची अनुवृत्ति असल्यावांचून विशेषाभिव्यक्ति कळत नाहीं. जड पदार्थांत अंतःकरण सामान्य असल्यामुळे प्रेमही त्याच मानानें अभिव्यक्त होते. द्वेष म्हणून आर्षा जो म्हणतो, तो देखील आपल्या प्रेमास दुसऱ्या पदार्थाचा अडथळा होवू नये इतक्याच पुरता आहे; म्हणजे प्रेममूलकच आहे. विज्ञानभिक्षुनीही आपल्या सांख्यसारांत माझ्याप्रमाणेंच म्हटलें आहे.

हें प्रेम जड पदार्थांत देहापुरतेंच असल्यामुळे, व प्रत्येकाचे देह भिन्न असल्यामुळे, चढाओढीच्यायोगाने शक्तीचे नेहमीं आघात प्रत्याघात होत असतात. परंतु पशुपक्ष्यामध्ये ह्या प्रेमाचें संकुचित स्वरूप जावून त्याला किंचित् विस्तृतता येते. पशुपक्षी वगैरे प्राण्यांतील प्रेम जड पदार्थाप्रमाणे देहापुरतेंच नसून, पिलांनां पोसणें वगैरे कांहीं कौटुंबिकपणाही त्यांत उत्पन्न होत असतो. परंतु पिलीं आपल्याप्रमाणें आमदानींत आलीं म्हणजे आईबापाचें प्रेम नष्ट होत असतें. याहून उंच जे मनुष्यप्राणी यांच्यामध्ये कौटुंबिक प्रेम (Family Love) हें कमी अधिक मानानें पूर्णतेला आलें आहे. कौटुंबिक प्रेमांत देहापक्षां उंच जीं इंद्रियां तीं प्रेम व्यक्त होण्याचे उपाधी असतात. इंद्रियांच्या योगानेंच संबंधी मनुष्यांनां कुटुंब म्हणून घेतां येते. उपस्थंडीयाची तृप्ति करण्याकरतां स्त्री, ह्यातारपणीं पोसण्याकरतां पुत्र, बाळपणाच्या जोपासनेकरतां आईबाप, काम घेण्याकरतां नोकर व पाठ राखण्याकरतां बंधू, इत्यादि कौटुंबिक प्रेम इंद्रियांच्या चढाओढीनें बहुतेक उत्पन्न होत असतें. आपण कुटुंबाला चांगलें वागविलें तरच आपणाला कुटुंब चांगलें वागविलें. यामुळेच आपण कुटुंबावर प्रेम करीत असतो. मुलगा, बायको, नोकर, अतिथी, इत्यादिकांनां अन्न न देवून जो स्वतःसाठींच अन्न शिजवितो, तो नाश पावतो, अशी कौटुंबिक प्रेमाची उदाहरणें महाभारतांत पुष्कळ ठिकाणीं आहेत. युधिष्ठिराचेही कौटुंबिक प्रेमाविषयी कांहीं असे उद्गार आहेत:-

‘परस्परविरोधे तु वयं पंच च ते शतम् ।
अन्यैःसह विरोधे तु वयं पंचोत्तरं शतम्’ ॥१॥

म्हणजे ‘आम्ही आपसांत विरोध करीत असतांनां ते कौरव शंभर आहेत, व आम्ही पांच पांडव आहोंत. परंतु दुसऱ्याशीं जेव्हां विरोध प्राप्त होईल तेव्हां आम्ही एकशेंपांच आहोंत,

ह्यणजे ते कौरव शंभर व आह्मी पांडव पांच मिळून एकशेंपांच.'
एकनाथ महाराजही हें तत्व पकें जाणून होते.

ओवी!—पाडुनी कुटुंबासी लंघन । समस्त द्रव्य वेंचूनि जाण ।
करूं नये यज्ञाचरण । अधर्मपण तें पाही ॥१॥ (एकनाथ)

परंतु कौटुंबिक प्रेमांत कांहीं अन्य व कांहीं आपण असा वराच भेद राहतो. ह्याहून पुढें मनुष्याचें ठिकाणी अधिक प्रेम व्यक्त होवूं लागलें ह्यणजे, आपल्या कुटुंबालाच पोसणें, आपलें घर तेवढेंच कुटुंब, हें चट सारें विसरून जाऊन किंचित् विचाराचा आश्रय करून कुटुंबासारखेंच इतर मनुष्या-विषयीही प्रेम व्यक्त होत असतें. ह्यालाच सामाजिक प्रेम (Social Love) असें ह्यणतात. ह्या सामाजिक प्रेमांतच प्रथम बहूपयोगितेचें तत्व (Principle of Utility) उदय पावत असतें. पुष्कळ समाजाला जिकडून उपयोग होईल, व पुष्कळ मनुष्याची ज्या रीतीनें व्यवस्था चालेल तेंच कर्तव्य ह्यांत वाटत असतें. परंतु कौटुंबिक प्रेमापेक्षां ह्यांत थोडीशी परोपकारी मती असल्यामुळे हें उंच आहे. पुष्कळ लोकांचें कल्याण होत असेल तर एखादा मनुष्य मेल्यास कांहीं हरकत नाहीं, इत्यादि आमच्याकडील सुभाषितें व परकीय स्पेंसरादिक ह्याच मताचे आहेत. ह्या प्रेमांत सत्याकडे फारसें लक्ष्य नसतें. ज्या रीतीनें बहुजनसमाज सुव्यवस्थित रीतीनें चालेल तेंच पुण्य असें ह्या प्रेमांत वाटत असतें. जो ज्ञातीला सोडून कुटुंब भरण्याच्याच मार्गें लागतो, जो मित्राला सोडून आपल्याच घरामध्यें भक्षण करतो, तो अधम होय. याप्रमाणें सामाजिक प्रेमापुढें कौटुंबिक प्रेमाचा निषेध पुष्कळ ठिकाणीं केला आहे. ह्या प्रेमांत इंद्रियापेक्षां मनाला घेवून अधिक व्यक्तता आहे.

परंतु ' एक घड ना भाराभर चिंध्या ' अशा प्रकारचे प्राणी असून नसून काय उपयोग ? एकच चांगला असला ह्यणजे

पुंगे; त्याचेच रक्षण करणे इष्ट आहे. ' वरमेको गुणी पुत्रो किमु मूर्खप्रतैरपि? ' एवं चांगले मग ते थोडे का असेना, तेथेच प्रेम ठेवून बहुपयोगितेचे देखील काय करावयाचे आहे? अशा रीतीने चांगले पुष्कळ होईल तर मोठ्याहून पिवळेच. अशा प्रकारची प्रीति उत्पन्न होवून चांगले मग ते थोडे किंवा बहुत असे, त्याविषयी जे प्रेम उत्पन्न होते ते मनाच्या विकारात्मक बाजूंतून होत नसून, विचारात्मक बाजूनी संबंध ठेवून व्यक्त होते. ह्यालाच नैतिक प्रेम (Moral Love) म्हणतात. ' तुझी शंभर मुले पांच मिहापुढे कोन्ही कुत्री होत', असे विदुराने धृतराष्ट्राम महाभारतांत झटले आहे. ' एक विभीषण असला ह्यणजे मग सर्व राक्षस मृगाल मरत ' इत्यादि रामायणांतील उदाहरणेही नैतिक प्रेमाविषयीचीच आहेत.

समाज मुख्यवस्थित चालावा ह्यणून किंवा नीति मुख्यवस्थित चालावी ह्यणून एका जुटीने विचारात्मक बाजूंतून जे प्रेम उत्पन्न होत असते, ते राष्ट्रीय गणल्या जाते. राष्ट्रीय प्रेम (National Love) जेव्हां सामाजिक प्रेमावर अवलंबून राहते तेव्हां अमुकांच्या स्वाधीन तरी आह्मी कां राहावे? अशा प्रकारची व्यक्तिस्वातंत्र्याची हाच सुट्टी प्रजामत्तात्मक राज्याची प्रवृत्ति होते. असे राज्य स्थापन झाले ह्यणजे बहुपयोगितेचा भरभराट होवून सत्याचा चोहोकडून लोप होवू लागतो. अशा वेळी प्रजामत्ताक राष्ट्रांना, आपले कल्याण जर होत असेल, तर इतर दुर्बल राष्ट्रांला चोहोकडून तोडण्याला कांहीं हरकत नाही. अशी बुद्धि उत्पन्न होणे साहाजीक आहे. परंतु एक व्यक्ति जर नीतिमान असली तर त्याच्याच स्वाधीन आपण सर्वांनी राहावे अशी जेव्हां बुद्धी उत्पन्न होते तेव्हां राजसत्तात्मक राज्याची स्थापना होते. अनीतिमान राजा असला तर प्रजा काढून टाकते, आणि नीतिमान राजा स्थापिते, यावरून अनीतिमत्तेत प्रजेच्या हार्ती व नीतिमत्तेत राजाच्या हार्ती राष्ट्र असते, असा निष्कर्ष निघतो.

परंतु कायदा मात्र कोणाच्याच हातीं जात नाही. कायद्याच्या दृष्टीने पाहिलें असतां दुसरीच एक गोष्ट सिद्ध होते. अमुकानें अमुक प्रकारचें कां वागावें ? राजानें जर एखाद्या चोरास शिक्षा केली तर ' तूं जसें पुष्कळ गांवें लुटून राज्य मिळविलें, तसें मीही पुष्कळ घरे लुटून धन मिळविलें; तूं मोठा चोर व मी लहान चोर आहे, ' असें एखाद्या चोरानें राजास अडविलें असतां कायद्याप्रमाणें उत्तर देण्याला शक्तिच राहत नाही. तात्पर्य इहलोकापुरतीच सृष्टी धरली असतां राष्ट्रीय कायदाच होणें शक्य नाही. कारण जसा चोर मनुष्य उत्तर देतो, तसा खुनी मनुष्यही ' तूं पुष्कळांचे खून केलेस व मी एकट्याचा केला, म्हणून तुझ्यापेक्षां मी कमी पापी आहे, ' असें राजाला बुद्धिमत्तेनें अडवूं शकतो. म्हणून शास्त्राच्या आधारानें परलोकीं भोगल्या जाणाऱ्या पापपुण्याच्या भीतिवांचून कायदा कोणालाच करता येत नाही. आतां ही पापपुण्याची भीति कल्पित आहे असें गृहित धरलें, तर अज्ञानीच मात्र तिच्यायोगानें फसतील; आणि शहाणे फसणार नाहीत. मग शहाणे पापपुण्याच्या भीतीला खोटें मानूं लागले म्हणजे मग ते सहजच दुराचरण करणार; आणि तसें झालें ह्मणजे त्यांचे पाहून अज्ञानीही कमी करणार नाहीत. अज्ञान्याकरितां शहाणे जरी वरवर पापपुण्याची भीति दाखवितील, तरी पण पापपुण्य त्यांनां खरें न वाटलें तर सर्वकाळ त्यांचें आचरण चोख राहणें शक्य नाही; व एकांतांत केव्हां तरी तें विघडलेंच पाहिजे, व ज्याचें आचरण एकांतांत विघडलें त्याच्याकडून लोकांत यथार्थ न्याय देणें निःपक्षपात बुद्धीनें शक्यच नाही. ह्मणून पापपुण्याची भीति शहाण्यांनांही खरी वाटली पाहिजे; आणि शहाण्यांनां जें खरें वाटलें पाहिजे तें खोटें असून खरें वाटण्यांत उपयोग नाही, तर खरें असूनच खरें वाटलें पाहिजे. पापपुण्य, परलोक, इत्यादि धर्मावांचून खरें वाटणें शक्यच नाही. जेथें धर्म नाही अशा ठिकाणीं राज्याची भरभराट झालेली दिसत नाही. जें जें म्हणून राष्ट्र आहे तेथें

धर्माचें बंधन आहेच आहे. सर्व जगाच्या इतिहासांत धर्मावांचून एखाद्या राष्ट्राची भरभराट झालेली आज तागायत ऐकू येत नाही.

नैतिक प्रेम दृढ होत गेलें ह्मणजे त्या नीती पाळण्याला विकारात्मक मनाच्या वाजूचा पुष्कळ अडथळा होवू लागतो. तेव्हां मनुष्य आपले क्रोध, काम, इत्यादि विकार आंवरून चांगल्या गुणांच्या इच्छेनें तो मनाच्या विकारात्मक वाजूंत शिरतो. यथपर्यंत प्रेमाची उत्क्रांति होत असतां देहाचा संबंध हळू हळू कमी होत जातो, हें सज्जन श्रोतृसमूहाला कळून आलेंच आहे. गोडी जशी साखरेला सोडून राहत नाही तद्वत आत्मा केवळ देहापुरतांच असता किंवा देहनाशाबरोबरच त्याचा नाश झाला असता, तर त्याला देहाचा संबंध सोडून प्रेमानें कर्धीच राहतां आलें नसते. यावरून आत्मा हा देहाहून निराळा असून विकारात्मक मनाच्या स्वाधीन होवून तो देहाशीं अगदीं जखडला आहे. नैतिक प्रेमाच्या योगानें मनुष्य जेव्हां विकारात्मक मनाच्या वाजूंत असतो, तेव्हां भोगापुरत्या विषयसुखांत व मृत्युलोकांत प्रत्यक्ष दोष दिसू लागून या देहादि विकारात्मक बंधनांतून सुटण्याची तो इच्छा करतो; तेव्हां पापपुण्य, परलोक, अश्रय सुख व त्याचीं साधनें आणि तीं सांगणारीं शास्त्रे यावर त्याचा प्रेम जडतो; व तत्संबंधी जनावरही परस्पर प्रेम जडतो. या प्रेमाच्या पूर्वीच्या प्रेमांत जमा खालच्या पायरीचा द्वेष उत्पन्न होत असतो, तसें या प्रेमांत होत नसून खालच्याला सुधारण्याची इच्छा किंवा उपेक्षा राहून पुढें उन्नति करण्याचा उत्साह येतो. ह्याला धार्मिक प्रेम (Religious Love) ह्मणतात. ह्या प्रेमांत आह्माला परलोकीं कोठें जावयाचें आहे आणि कोणाच्या आश्रयानें राहावयाचें आहे, इत्यादि चिकित्सा मनुष्य करतो. ज्यांच्यावर आपलें या लोकीं प्रेम झालें आहे, ते पुरुष आपल्याला मेल्यावर कसें मिळणार ? ह्या चिकित्सेचें उत्तरच

पितृविद्या (Spiritualism) हें आहे. मेलेल्या मनुष्याविषयी प्रेमानें झुरणाऱ्याच्या स्वप्नांत तो मृत मनुष्य जसा दिसतो, तो एकत्र्याच्याच वासनेनें दिसत असतो; किंवा दुसरें उदाहरण, एखाद्या स्त्रीवर एखाद्या पुरुषाचा प्रेम जडला, आणि ती स्त्री मात्र त्याला प्राप्त होणारी नसून, वश होणारीही नसली, तरी तो त्या स्त्रीला स्वप्नांत भोगतो. हें जर एकत्र्याच्याच प्रेमानें होतें, तर परस्परांच्या सारख्या प्रेमानें मेलेल्या व जिवंतामध्येही परस्परांची भेट होणें युक्ति व अनुभवसिद्ध आहे. बापावर पुत्राचा प्रेम व पुत्रावर बापाचा प्रेम असला, तर श्राद्धाच्या दिवशीं खरीं स्वप्नें झाल्याचीं किंवा बाप प्रत्यक्ष भेटल्याचीं उदाहरणे पुष्कळ आहेत. जर कौटुंबिक प्रेमानेंही मेलेल्या व जिवंतामध्ये परस्पर दृळणवळण होतें, तर नैतिक मित्रप्रेम, किंवा धार्मिक गुरुशिष्य, पातिव्रत्य, किंवा मातृपितृभक्ति, इत्यादि प्रेमाच्या योगानें होत नाहीं, हें कसें ह्मणतां येईल ? कौटुंबिक प्रेमांत धनाकरितां व घराकरितां जितका क्षणोक्षणीं द्वेष उत्पन्न होण्याचा संभव आहे, तितका नैतिक मित्रप्रेमांत व धार्मिक गुरुशिष्यादिप्रेमांत होणें शक्य नाहीं. जे मनुष्य, ' तिळा एवढें नातें उपयोगांत पडतें, पण मगनाएवढी मित्रता उपयोगांत पडत नाही ' असें ह्मणतात, त्यांचें मन विकारात्मक बाजूच्या योगानें देहासी जखडलें गेलें असून, खानपानापुरतीच ते प्रेमाची व्याख्या करतात असें दुःखानें म्हणावें लागते. नैतिक मित्रप्रेमबंधन व धार्मिक गुरुशिष्यादिप्रेमबंधन जसें इतिहासाचरून पक्कें दिसतें, तसें एका रक्तमांसाचे बंधन पक्कें दिसत नाहीं. नैतिक श्रीराम, व नैतिक विभीषण आणि नैतिक सुग्रीव ह्यांचें जसें रामायणांत पक्कें प्रेमबंधन वर्णिलें आहे, तसें रावण-विभीषण, वाली-सुग्रीव हे एका रक्तमांसाचे असूनही त्यांचें प्रेमबंधन पक्कें वर्णिलें नाहीं. महाभारतांत पांडव व कौरव एकाच रक्तमांसाचे असून, नैतिक मित्रप्रेमानें विराटद्रुपदादिकांशींच त्यांचें प्रेमबंधन अधिक पक्कें वर्णिलें आहे. गुरुशिष्यादिधार्मिक-

प्रेमाकरतां तर कौटुंबिक व सामाजिक झुल्लक बाबींवर कितीवेळ तडाखा बसला हें सर्व जगाच्या इतिहासांत वारंवार सांपडतें. शिवाजीचें रामदास स्वामीनां सर्वस्व देणें, हें आमच्या कडील ताजें उदाहरण ह्मटलें तरी चालेल. परस्पर प्रेमांत केव्हांच अंतर पडूं नये असें वाटणें प्रेमवृत्तीचा धर्मच आहे; आणि त्याप्रमाणें मेल्याजित्यामध्ये जें दळणवळण होतें, तें कायम राखण्याकरतांच आमच्याकडे श्राद्ध वगैरे सांगितलें आहे. आपल्या ओळखीचा मित्र एखाद्या मोठ्या गांवांत असला ह्मणजे जितकें काम होतें, तितकें ओळखीवांचून स्वतः लवकर करून घेतां येत नाहीं. त्याप्रमाणेंच देवलोकांत आमच्या या लोकांतील ओळखीचे मनुष्य सांपडल्याशिवाय तेथील लोकांशीं प्रेम जडणें आह्माला अशक्य आहे. ह्मणून तेथील लोकांशीं प्रेम जडवून देणारे पितर ह्मटले पाहिजेत. पितर ह्मणजे परलोकगतात्मे. ते ज्या मानानें जितके चांगले असतील, तितका तितका ते आमचा अधिक उत्तम लोकांशीं संबंध जुळवून देतात. ह्मणूनच देवपितरांचा संबंध ब्रह्मांडपुराणांत परस्पर वर्णन केला आहे. मनु तर ' देवकार्यात् द्विजातीनां पितृकार्यं विशिष्यते ' असें स्पष्ट ह्मणतात.

परलोकांत आपल्याला पृथ्वीच्या लोकांसारखेंच दुःख आहे कीं काय ? मनुष्याच्या पापपुण्याचीं जीं फळें आहेत, तीं देणार कोण ? आणि परलोकांत आह्मी एक जुटीनें वागूं व आमचे सर्व विकार नष्ट होतील असें सत्व कोणाच्या सामर्थ्यानें उत्पन्न होतें ? आमचीं इंद्रियें तेथें प्रकाशमय कां होतात ? त्या कोणत्या शक्ती आहेत ? त्या शक्तीचा अविर्भाव आपणांला कसा कळणार ? इत्यादिचिकित्सायुक्त चित्त जेव्हां अधिक सत्वांत प्रवेश करतें, तेव्हां दैविक प्रेम (Occult Love) उत्पन्न होतें; आणि नंतर देवांत व मनुष्यांतही परस्पर प्रेम व दळणवळण सुरू होतें. भगवंतांनीं गीतेंत एक कथा सांगितली आहे, ती अशी:— ब्रह्मदेवानें यज्ञासहित सर्व प्रजा उत्पन्न करून, तो त्यांनां

ह्मणाला, ' हा यज्ञच तुमची आवडती इच्छा पूर्ण करणारा होवो. याच्यायोगानें तुम्ही देवांची प्रीति संपादन करा, व देव तुमची प्रीति संपादन करोत. असें परस्परांचें प्रेम जडलें ह्मणजे तुम्हां सर्वांचेंच मोठें कल्याण होईल. ' याप्रमाणें सांगून अनेक प्रकारचीं यज्ञाचीं लक्षणें भगवंतांनीं चवथ्या अध्यायामध्ये सांगितलीं आहेत. त्यांत नियमित आहार करणें, प्राणायाम करणें, तीर्थांचें ठिकाणीं द्रव्याचा उपयोग करणें, इत्यादिकांतां यज्ञच हाटलें आहे; आणि हा यज्ञच धर्म होय. सारांश ह्या धार्मिक प्रेमाच्या योगानें आपलें चिरकाल जीवित आपल्याला मिळून मरणाचें भय नाहींसें होतें. ह्मणून होईल त्या रीतीनें आपण या प्रेमांत येवून प्रेमाची उन्नति केली पाहिजे.

शेवटीं प्रेमाचीं अतिशय वृद्धि होतां होतां, अहंकार नाहींसा होवून प्रेम व प्रेमाला जाणणारा साक्षी जेव्हां एकच राहतो व मग अमुक हा परलोक ह्मणून प्रेम करावयाचा, व अमुक हा लोक ह्मणून प्रेम करावयाचा नाहीं, हें सर्व विमरून जावून सहज प्रेममयच होवून राहतें. याला आध्यात्मिक प्रेम (Philosophical Love) ह्मणतात. याप्रमाणें हळू हळू आपण प्रेमाच्या शिखरावर पोहचलों; तथापि सूर्याला डोळे जसे लौकर जावून पाहतात, तसें सूर्यावर स्वतः उडून जातां येत नाहीं, तद्वत् ज्ञानानें जरी आपणाला प्रेमाचें शिखर समजलें, तरी आतांपर्यंत सांगितलेल्या पायऱ्यावरून वृत्ति नेल्याशिवाय एका-एकीं ह्या प्रेमसागरांत मग्न होण्याला कोणीच समर्थ नाहीं. परंतु वरच्या पायरीवर गेलेल्यानें प्रथम खालच्या पायरीची उपेक्षा करित असावें. धार्मिक प्रेमापर्यंत पुरुष आला ह्मणजे तो केव्हांना केव्हां तरी या आध्यात्मिक प्रेमसागरामध्ये मग्न होणार हें खास. परंतु प्रेमाचें रक्षण ज्या रीतीनें होईल असें इंद्रियांचे संयम वगैरे केले पाहिजेत. जसजसा प्रेम अधिक वाढतो तशातशा कठोर वृत्ती मुरून नम्रभाषणादि वृत्ती अधिक

वाढतात. प्रेमाच्या भरांत मग्न होत असतां देहाला सोडून मनुष्य हळू हळू सूक्ष्म आकाशांत प्रवेश करित असतो. तेव्हां कांहीं कठोर कारणानें चित्तवृत्तीला धक्का बसला, तर मनो-बाहिनी नाडींचा छेद होवून मृत्यु होण्याचाही संभव असतो. महाभारतांत व आल्काट साहेबांनीं केलेल्या ग्रंथांत अशीं पुष्कळ उदाहरणें दिलीं आहेत. आतां सांगावयाचें एवढेंच कीं, ज्याप्रमाणें, आपण जरी मरण पावलों तरी आपल्या पुत्रादिकांना चिरकाल सुख व्हावें ह्मणून आपण कौटुंबिक प्रेमानें धन मिळवून ठेवतो, तद्वत् आपणाला अक्षय सुख सर्व जगांसह मिळावें ह्मणून आपण चिरकाल धार्मिक प्रेम संपादन करून, धर्मव्यवस्था चिरकालची करून ठेविली पाहिजे. आपणाला मेल्यावर कांहीं उपयोग नसून जर आपण कौटुंबिक प्रेमानें चिरकालची व्यवस्था करण्याचा यत्न करतो, तर आपणाला व सर्वांना ज्याचा शाश्वत उपयोग आहे अशा धार्मिक प्रेमाला आपण चिरकाल संपादन न करणें उचित होईल काय ? अस्तु. शोण्यांचा पुष्कळ वेळ घेतल्यामुळें क्षमा मागून व व्याख्यानरूप ह्या पुष्पपंकोलिका श्री सद्गुरु ज्ञानेश्वरचरणीं समर्पण करून त्यांच्या नामस्मरणांत वाणीला विश्रांति देतां.

हरिः ॐ तत्सन् श्रीज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु.



॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

व्याख्यान ४ थें.

गुरुशिष्यसंबंधविचार.

यस्य देवे पराभक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ ।

तस्यैते कथिताह्वर्याः प्रकाशंते महात्मनः ॥

(श्रेताश्रतर.)

ज्याची देवीं पराभक्ती । जेवीं गुरुपदीं तसी ।

तो महात्मा अन्तरर्थ । जाणे येरां सबाह्यता ॥१॥

मागील तीन व्याख्यानांत आपला व देवतांचा काय संबंध आहे, हें प्रेमद्वारानें सिद्ध केलें. आजच्या व्याख्यानांत उपदेश व उपदेशक यांचा पक्षपातरहित विचार करावयाचा आहे. आमची आर्यपद्धति गुरुशिष्यसंबंधावरच रचलेली आहे. परंतु गुरुशिष्यपणाचा कोठेही आमच्या आर्यधर्मांत उपदेश ह्मणून सांगितलाच नाही. गुरुभक्ति आमच्या आर्यदेवापेक्षांही अधिक वर्णिलेली आहे. ह्याचें कारण धर्मातील अतिशय गूढतत्वे शिष्याला प्रकाश करावयाचीं असतात हेंच आहे. पूर्वी पारकीय देशांत गांवाच्या बाहेर पांगुळासारखे झाडावर बसून धर्म ज्ञानांत मोठ्यानें ओरडून डांगोरा पिटणारे कांहीं लोक होते. परंतु त्या पद्धतीपासून अन्तर्ज्ञानाचा फायदा कोणालाही झाला नाही. आर्यपद्धतींत तर गुरुशिष्यभाव सनातन वर्णिला आहे. आर्यधर्मातील गुरुभक्ति अतिशय उंच प्रतीची आहे हें मला मान्य आहे. तथापि पुष्कळ अलीकडील आर्यधर्मपंथांत ह्या गुरुभक्तीस कुत्तरविश्वासाची (Dogmatism) जोड मिळाल्यामुळे तिजपासून अनर्थही बरेच झाले आहेत. अलीकडे कोणाच्या अपरिहार्य परिस्थितीमुळे आमच्या सनातनधर्मांत देखील भलत्याच प्रकारचा गुरुशिष्यसंबंध प्रगट झाला आहे.

हल्लीं आमचेकडे पूर्ण झालेले व विदेही असे जे महात्मे आहेत, त्यांचे हातून साऱ्याजन्मांत एखाद्या शिष्य देखील तयार होण्याची मारामार. कारण ' लोकहानौ चिन्ता न कार्या ' (नारदभक्तिसूत्र.) ह्या सूत्राचेंच अवलंबन करून ते आपले आपण पूर्ण असतात. आतां त्यांचे पासून कोणालाही लाभच होत नाही, असें मात्र माझे ह्मणणे नाही. परंतु होत असला तर तो फारच थोड्यांनां होतो. दुसरे, सामान्य साधू ह्मणवून घेणारे जे काहीं पुरुष आहेत, त्यांचें सर्वस्वपारडें व्यवहारधान्यानें तुलित असल्यामुळे विचान्या मुमुक्षूला लाभ होण्याच्या ऐवजीं जन्ममरणाची परंपरा भोगण्याचाच प्रसंग येतो. अतिशय परमार्थाच्या टोंकावर जाऊन बसलेले किंवा केवळ व्यावहारिक, गुरुशिष्यसंबंध घेण्याला जर पात्र होत नाहीत, तर मग व्यवहार आणि परमार्थ देण्ही ज्यांनां धड कळत नाही असे अर्धवट लोक तरी गुरुशिष्यसंबंधाची नौका निर्भयपणानें कशी चालवू शकतील ? याप्रमाणें आर्यधर्मांत गुरुशिष्यसंबंधस्थिति कायच शोचनीय दिसते. तथापि पूर्ण परमार्थाचा अनुभव, संसाराचा अविरोध, आणि दुसऱ्याला सुधारण्याची इच्छा, ह्या तीन गोष्टी जर एखाद्या व्यक्तींत सांपडतील, तर ती व्यक्ति गुरुशिष्यभार आपल्या शिरावर घेण्याला समर्थ आहे, असें माझे स्पष्ट मत आहे. आतां असाच गुरु असावा, ही गोष्ट कोणत्याही ग्रंथांत जरी निरूपण केली नाही, तथापि कार्यकारणसंबंधानें (Method of Concomitant Variation) सार्वत्रिक लक्षण होण्याला अशी एक व्यक्तीच परीक्षा आहे.

आतां वर केलेलें गुरुलक्षण आपण न्यायाच्या पद्धतीनें कसें जुळते हें पाहूं. पूर्ण परमार्थाच्या टोंकावरच गेलेला केवळ गुरु असला तर त्याजकडे कोणी आपण होऊन गेलेला मुमुक्षूच लाभ करून घेऊं शकेल; स्वतः संसाराशीं विरोध असल्यामुळे तो महात्मा सांसारिक जनांनां मुमुक्षू करण्याची खटपट करणार

नाहीं. वरं, परमार्थस्थिति आणि संसाराशीं अविरोध हे दोन गुण कायम असून, दुसऱ्याला सुधारण्याची इच्छा हा तिसरा गुण नमला तर तो जावन्मुक्तिसुख भोगू लागेल; परंतु औदार्याचें काम त्याचे हातून होणार नाहीं. तसेच संसाराशीं विरोध असून बाकीचे दोन गुण जर असले, तर तोही यथाधिकार उपदेश करण्याला समर्थ होत नाहीं; आणि पूर्ण परमार्थाचा अनुभव नमला तर कांहींच उपयोग नाहीं. झणून वर सांगितलेल्या तीन गोष्टी शिक्षकाच्या आंगांत अवश्य असल्या पाहिजेत. परंतु संसाराशीं अविरोध झणून जो सांगितला तो मात्र मृगजलउपणतान्याये सन्यमिथ्यासंबंधी परस्परस्वस्मित्-विषममत्ताक अमावा लागतो. परंतु अर्लाकडे ही गोष्ट गुरुवर्गी-तून अगदीं वगळल्या गेली आहे. शिष्यवर्गीला सांगितलेली गुरुभक्ति केवळ शिष्याच्याच माथ्यावर दडपून स्वतःची जबाबदारी न ओळखतां, कांहीं पारमार्थिक महात्म्यावांचून, चैन करणारा गुरुवर्ग कमी आढळत नाहीं. शिष्यावर जशी शिष्य-धर्माची जबाबदारी आहे, तशी गुरुवरही कांहीं जबाबदारी आहे. हें तत्व न कळल्यामुळेच पुष्कळ पंथांचा धर्मनाशक व भयंकर परिणाम होत आहे. उदाहरणार्थ, शिष्यदृष्टीने गुरुभक्तीचें आर्यग्रंथांत उच्च प्रतीचें व मार्मिक वर्णन केलें आहे; तें थोडेसे पाहून त्याच्या विपर्यासानें पुष्कळ पंथांचा अधर्मपर, भयंकर परिणाम कसा झाला हें आपण समजून घेऊं या.

गुरु हें एक परब्रह्म चैतन्य असून त्याची निराकाराश्रित व साकाराश्रित अशी दोन प्रकारची भक्ति आहे. पहिली, म्हणजे गुरु जेव्हां अध्यारोप करितात तेव्हां ते ब्रह्मा, सर्व शंकांचें निराकरण करून व योग्य अपराध सहन करून शिष्यांचें रक्षण करितात तेव्हां विष्णु, बाध करितात तेव्हां शिव, व ऐक्य होतें तेव्हां परब्रह्म, अशी प्रीत्यात्मक वृत्ति होणें होय. ही निराकाराश्रित सद्गुरुभक्ति केवळ परमात्मस्वरूपिणीच आहे.

परंतु गुरुशरीराचे ठिकाणी शिष्यदृष्टीनें होत असलेला विकारा-
भास निराकाराश्रित सद्गुरुभक्तीनून पुनर्वृत्त्युत्थान करितो, ह्मणून
त्या विकाराभासाला देखील पूर्वभक्त्यनुकूल करणें दुसऱ्या
प्रकारची सद्गुरुभक्ति म्हणतात. ज्या ज्या विकाराचा आभास
होईल, तत्तद्विकारोपहितसार्क्ष्मचैतन्यव्यतिरिक्त ब्रह्मचैतन्य
गुरूला समजणें हें तिचें स्वरूप आहे. म्हणजे पुत्रोत्पादनकालीं
प्रजापतित्व, कुटुंबपालनकालीं विष्णुत्व, क्रोधारोहणकालीं रुद्रत्व,
वनिताभिलाषकालीं कृष्णत्व, इत्यादि गुरूचें ठायीं समजून
विकाराभासानें भक्तींत अंतर पडूं न देणें हाच ह्या द्वितीय
भक्तीचा उद्देश आहे. परंतु पहिली गुरुभक्ति शुद्धपारमार्थिक
व अद्वैतमतांतच होण्यासारखी असल्यामुळें ती सोडून देऊन
पुष्कळ मतवाद्यांनीं दुसऱ्या गुरुभक्तीचाच शिष्यांनां उपदेश
केला. पहिल्या गुरुभक्तीचा उपदेश करण्यांत गुरूवर जी जबाब-
दारी आहे ती अर्थांतच तिचा त्याग केल्यामुळें वगळल्या गेली;
व भोळे भाळे लोक दुसऱ्या गुरुभक्तीनें प्रतिबद्ध झाल्यामुळें,
गुरूंनीं क्रोध केला असतां त्याला रुद्र समजावें, अशा प्रकारची
समजूत करून देऊन पुष्कळ साधू ह्मणवून घेणारांनीं गरीब
लोकांवर इटालियन लोकांप्रमाणें आर्यधर्मातही पोपरी स्थापिली.
त्या पोपसत्तेमुळें हल्लींचे सुशिक्षित लोक कंटाळून, होईल त्या
रीतीनें गुरुशिष्यपद्धतीला फांटा देण्याचा निश्चय करूं लागले
आहेत. गुरूंनीं स्त्रीची इच्छा केली म्हणजे तो कृष्ण समजावा,
या समजुतीच्या आश्रयानेंच कांहीं पंथांत अश्लील प्रकार दृष्टीस
पडतात. पहिली गुरुभक्ति गुरु व शिष्य दोघांनांही दुःसाध्य
असल्यामुळें सामान्य अद्वैतवादी लोकांनींही तिचा त्याग करून
सांसारिक लाभाकरितां दुसरीचाच अवलंब केला आहे. तांत्रिक
लोकांनीं तर ह्या दुसरीचें बंड इतकें माजविलें आहे कीं, त्यांतील
गर्ह्य प्रकार मनांत देखील आणतांनां लाज वाटते. ही दुसरी
गुरुभक्ति धेनूच्या दुधाप्रमाणें उत्तम असूनही हिजपासून विपर्या-
सामुळें कसे अनर्थ झाले हें आपणाला कळून आलें असेल.

पाहिल्या भक्तीची जोड असूनही, दुसरी भक्ति करणारा शिष्यच घन्यतम आहे, असें मी झगतों. परंतु पाहिल्या विशेषतः परमार्थाला व दुसरी किंचित् व्यवहाराला धरून असल्यामुळे दुसऱ्या भक्तीत जशी शिष्याकडे जबाबदारी आहे, तशी गुरुपणा आंगी न येऊं देण्याची गुरूकडेही जबाबदारी आहे. झजजे शिष्यानें साधूचे ठिकाणीं क्रोधाभास पाहिला तर त्यावेळीं त्याला रुद्र समजावें, परंतु साधूनें क्रोधामुळे आपल्याला रुद्र समजू नये—तर होईल त्या रीतीनें त्याचा त्यागच करण्याचा यत्न करावा. शिष्याला रुद्रदर्शनाची इच्छा झाली असतां गुरूम क्रोध केव्हां येईल असें न्याचे ठिकाणीं जसें आश्रित आहे, तसेंच क्रोधादिक विकार न येतां शिष्यामुद्धां माझी ब्रह्मबुद्धि केव्हां होईल असें शिष्याचे ठिकाणींही आश्रित आहे.

पुनः, गुरूनें व्यवहारांत तुळेंसारखे व परमार्थांत गंगेसारखे असले पाहिजे. झजजे तुळेंची पारडी जशी एकीकडेच जाऊं देणे इष्ट नाही. तर आपल्या परस्पर वजनाने सारख्या मानांत ठेविली असतांच व्यवहार करणे इष्ट आहे, तद्वत सर्वच व्यावहारिक गुरू आपणाकडे किंवा शिष्य आपणाकडे ओढून घेईल, तर सृष्टिनिश्चयानेच गुरुशिष्यसंबंधांत फूट पडण्याचा पुष्कळ संभव असतो. झणून व्यवहारांत शिष्यानें गुरूला व गुरूनें शिष्याला एका रेषेत वेतिले असें सला व मदत वगैरे करून हक्क दिले पाहिजेत. मग तो शिष्य अज्ञानी असो किंवा पूर्ण ज्ञानी असो. भेद इतकाच की, ज्याप्रमाणे तुळेंत एका पारड्यांत सुवर्ण व एका पारड्यांत दगड ठेविला, तर सुवर्णाच्या मोला-इतके जरी त्या दगडाचे हक्क नसले, तरी सुवर्णाच्या वजना-इतके तरी दगडाचे हक्क असले पाहिजेत. त्याशिवाय सुवर्णाचे देखील वजन समजणे कठीण होऊन शेवटी मोलाविषयी देखील संशय राहिल. आतां कांहीं क्रियेनें दगडाचे सुवर्ण झाले तर मग मोलांत व वजनांत सारखेपणा साहजीकच आला. एवं

बुद्धिमत्तंत व लोकांनां ज्ञानानें थक करण्यांत जरी एखाद्या शिष्य पूर्ण नसला तरी त्याच्याकडून होईल त्यांत व विशेषतः आपल्याला उपयोग असेल त्यांत, व तसेंच आपल्याप्रमाणें त्याला ज्या रीतीनें शक्ति येईल त्यांत, अपूर्ण शिष्यालाही हक देण्याइतकें औदार्य गुरूंनीं केलें पाहिजे. ज्याप्रमाणें दगडाचें सुवर्ण होणें हें क्रियेवर अवलंबून असून, मूळ सुवर्णाच्या वजनांत येणें, हें त्या सुवर्णाच्या शक्तीवर अवलंबून आहे, तद्वत पूर्ण धार्मिकपणा हा स्वतःच्या क्रियेनें संपादून, गुरूच्या मापनअधिकारास पात्र होणें हें गुरुकृपेवर अवलंबून आहे. याप्रमाणें गुरुशिष्यसंबंधी व्यावहारिक उत्क्रांति परमार्थाच्या पायथ्याशीं जाऊन भिडली झणजे मग मात्र शिष्याला आपलें सर्वस्व गुरूच्याच स्वाधीन करावें लागतें. ज्याप्रमाणें एखाद्या नदीला सागगला मिळावयाचें असल्यास गंगेला मिळाल्यावर गंगा नेईल तिकडे तिला जावें लागते, त्याप्रमाणेंच परमार्थांत सर्वस्व गुरूच्या हातीं देऊन सद्वृत्तिप्रवाहानेंच जावें लागते. एवं परमार्थांत एकतानता व व्यवहारांत समतोलता जेव्हां गुरु व शिष्याचे ठिकाणीं प्राप्त होते व दोघेही आपआपली जबाबदारी पूर्ण सांभाळतात, तेव्हां ते गुरुशिष्य पुष्कळ युगेपर्यंत जगाला सुधारणेचा मार्ग लावून देण्याला पात्र होतात. तथापि व्यवहारांत देखील निरभिमान राहण्यामाठीं गुरूनें शिष्याचे शिक्षक देव आहेत, असें मानलें पाहिजे. शिष्याला श्रवण करण्याची शक्ति अधिक असेल तर ती मजपासून नसून श्रोत्रदेवता जी दिशा तिजपासून आहे, तद्वत् गुरुनिर्मल्य सेवनाची इच्छा अश्विनीकुमारापासून, दृष्टियोग किंवा अलोकयोगांत प्रगति सूर्यपासून, ग्रहण होणें ब्रह्मदेवापासून, व हातानें कलादिक करणें इंद्रापासून त्याला मिळाली आहे, असें निरभिमान रीतीनें गुरूनें समजलें पाहिजे; व शिष्यानें ह्याच्या उलट सर्वदेवसमन्वय श्रीगुरु आहेत असें समजलें पाहिजे. दुसरें, गुरूनीं होईल तितक्या रीतीनें श्रवण करविलें पाहिजे व शिष्यानें त्याचें मननही केलें पाहिजे. प्रतिदिवशीं

शंभर भाग श्रवणामध्ये पांच भाग तरी मननाचे मिसळले पाहिजेत. मननावांचून श्रवण केलें असतां शतजन्मही ज्ञान होणें शक्य नाहीं.

‘मननाविणें श्रवण करी । जैसे पालथिया घागरी ।

पर्जन्यांत ठेवितां जन्मवरी । परी अंतरीं विंदू न सांठवे’ ॥

(श्रीधर.)

पुनः, शिष्य पेटिकान्यायार्ह नसून भूमिकान्यायार्ह असला पाहिजे. ह्मणजे पेटांत ठेवलेलें बीज जसें आपोआप कुजून जातें व भूमींत घातलेलें वाढीस लागतें, तद्वत् श्रवणज्ञानाची त्यानें आपल्या मननज्ञानानें चीज केली पाहिजे. समार्धीत पारमार्थिक संबंध व व्युत्थानकार्ही व्यावहारिक संबंध निबिडतर दृढ असला पाहिजे. तसेंच परमार्थीत अखंडैकरस होऊन व्यवहारांत जगदुद्धरण करण्यासाठीं अनंत जन्म घेण्याला दोषांनींही तयार असले पाहिजे, असें मी स्पष्ट ह्मणतो. गुरूंनीं घातलेल्या परमबीजाचें अनंतपट करणें हें खरोखर देवतांच्या स्वाधीन असल्यामुळें देवपितरांचा व आपला शिष्यकशिष्यनात्यानेंही एक प्रकारचा मध्यम संबंध आहे. परंतु दोषांनींही आपआपली जबाबदारी मात्र सांभाळली पाहिजे, व आपआपल्या जबाबदारीप्रमाणें दोषांनीं आपलीं कामेंही केलीं पाहिजेत. वेदांतातील दृष्टिसृष्टिवादांत प्रत्येकाची सृष्टि निरनिराळी असल्यामुळें ब्रह्मदृष्टीनें कल्पित व शिष्यदृष्टीनें गुरु सत्य असतो. त्याप्रमाणें गुरूच्या क्रोधारोहणकार्ही रुद्रपणा व कामारोहणकार्ही कृष्णपणा, इत्यादिक द्वितीयभक्तिस्थ प्रकारही शिष्यदृष्टीनें सत्य जरी असले, तरी गुरूला त्याविषयीं कांहींच माहित नसलें पाहिजे; ह्मणजे गुरुदृष्टीनें ते कल्पितच असले पाहिजे.

एवं आजच्या व्याख्यानांत मी जो यथामति तत्वभाग गोंविला आहे, त्यांतील चुकाविषयीं मी स्वतः जबाबदार आहे. परंतु

ज्याला आमच्या ह्या अलोकसिद्धांतांचा अवलंब करणे असेल, त्याने ही व्याख्याने ऐकून रोजच्यारोज कांहीं तरी आचरणांत फरक दाखविला पाहिजे व सर्व जसे दाखवितील तसा मीही दाखविण्यास तयार आहे. झणूनच ही व्याख्यानमाला मी परमेश्वरकृपेने बाहेर आणली आहे. शिक्षकांने सांगितलेल्या गोष्टींचे प्रथम बाह्य ज्ञान होऊन अधिकारानुरूप त्याचा अंतर अनुभव होत असतो. जसा 'मैथुन' शब्द कोणी उच्चारला असता वयानुरूप त्याची अंतर्बाह्य ओळख पटत जाते, तद्वतच येथेही समजावे. अलोकदृष्टीने पाहिले असता ज्ञान मिळण्याच्या आठ सिद्धी सांगितल्या आहेत. पैकीं दान व सुहृत्प्राप्ति ह्या दोनच सिद्धी गुरुशिष्यसंबंध दाखविणाऱ्या आहेत. या आठही सिद्धींचे वर्णन दुसऱ्या एखाद्या व्याख्यानांत येईल. छांदोग्योपनिषदांतील जानुश्रुतिप्रमाणे कन्यादान करून किंवा बृहदारण्यकांतील जनकाप्रमाणे धनदान करून किंवा परस्परविद्यादान करून अथवा उत्तंकाप्रमाणे शुश्रुषा मात्र करून दानसिद्धीने गुरुपासून ज्ञान मिळवितां येते. परंतु सुहृत्प्राप्ति ही सिद्धि एका जन्माची नसल्यामुळे, हिच्यांत परमार्थांत एकतानता व व्यवहारांत समतालता हीं दोन्ही तत्वे सहज येतात. सद्गुरूस देव मानले तर शिष्यदृष्टीने दानसिद्धीचा दास्यभक्तींत समावेश होत असून, सुहृत्प्राप्तीचा सख्यभक्तींत होतो. परंतु दानसिद्धींतही गुरुशिष्यांनीं आपआपली जबाबदारी न ओळखल्यामुळे 'शिष्या जोडी व गुरु घोडी' अशा प्रकारचा प्रसंग पुष्कळ विचाराण्यांना येतो. सुहृत्प्राप्ति-सिद्धीचे उदाहरण श्रीकृष्णार्जुन हे मुख्य आहेत. श्रीकृष्णार्जुनांचा पुष्कळ जन्मांचा संबंध होता हे,

“ बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चाऽर्जुन ।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परतप ॥ ”

या वाक्याने भगवंताने कबूल केले आहे, व झणूनच ते परस्पर सुहृदही झाले. राज्य मिळवून देण्याच्या कामांत

कृष्णानें, व भूभार उतरण्याच्या कामांत अर्जुनानें, परस्परांना साह्य केलें, ही व्यवहारांत समतोलता दोघांची असून, गीतेच्या हातीं अर्जुनानें आपल्या सर्व वृत्ती दिल्या ही पारमार्थिक एकतानता समजावी. याप्रमाणें ही सुहृत्प्राप्ति भरवंशाची असून न डळमळणारी आहे. तथापि हिच्यामध्ये एक अवगुण उत्पन्न होण्याचा संभव असतो. कांहीं बरोबरीच्या हक्कामुळें केव्हां केव्हां गुरुवचनावर अविश्वास होण्याचा मात्र प्रसंग येतो. परंतु तो प्रसंग गुरुच्या वाक्यानें व त्याच्या दिव्य सामर्थ्यानें टाळण्याशिवाय दुसरा उपाय नाही. याविषयीही अर्जुनाचें उदाहरणच स्पष्ट आहे. 'मी सूर्याला हा योग सांगितला' हें श्रीकृष्णाचें ह्मणणें सौहार्दामुळें अर्जुनाला न पटून,

“ अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।
कथमेतद्विजानीयाम् त्वमादौ प्रोक्तवानिति ” ॥
(भगवद्गीता.)

या प्रकारचा त्यानें आशंकून प्रश्न केला, तेव्हां,

“ बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥
अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥
यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥
जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।
त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ” ॥

या श्रीकृष्णवाक्यांनीं, आपलें अज्ञान कबूल करून, अर्जुनाला

अविश्वासप्रसंग नाहीसा करावा लागला; व जेव्हां दिव्यदृष्टीने विश्वरूप पाहीलें तेव्हां तो अविश्वास नाहीसा झाला.

तसेंच मागच्या व्याख्यानांत प्रेमाविषयी जी नम्रता सांगितली तीही ह्या सुहृत्प्रार्थित किंचित् कमी होण्याचा संभव आहे; व तसें झालें असतां मागील व्याख्यानांत सांगितल्याप्रमाणें प्रेम मिळविण्यास अडथळा येत असतो. ह्मणून सुहृत्प्रार्थितही महात्म्य-ज्ञान ठेवून, क्षमा मागून, नम्रता मिळवून, मागील व्याख्यानांत सांगितलेला प्रेम वाढवीत गेले पाहिजे. अर्जुनानेही असेंच केले आहे.

“ सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे लृष्ण हे यादव हे सखेति ।
अजानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वापि ॥
यच्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।
एकोऽथवाप्यच्युत तत्समग्रं तत्क्षामयेत्वामहमप्रमेयम् ॥ ”
(भगवद्गीता.)

याप्रमाणें आपल्या अविश्वासाची निंदा केली. परंतु क्षमा जी मागीतली ती सुहृत्प्राप्तिसिद्धीच्या भरांतच मागीतली. सेवक जसा स्वामीला क्षमा मागतो तशी मागीतली नाही. तो श्लोक येणें प्रमाणें:—

‘तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कायम् प्रसादये त्वामहमीशमीडयम् ।
पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ’ ॥

या श्लोकांतील ‘ पिता इव पुत्रस्य, ’ ‘ सखा इव सख्युः ’ इत्यादि वचनें सौहार्दपरच आहेत. तथापि सिद्धदीपाच्या प्रथम दीपवत् महात्म्यज्ञान मात्र अर्जुनाचें कायमच होतें. कारण जरी दावेही सुहृन् व्यवहारांत समतोल होते, तथापि ‘ करिष्ये वचनं तव ’ या वाक्यावरून सुहृत्प्राप्तिसिद्धीतही भक्तिमय सद्गुरूचें वर्चस्व कबूल करण्याची शिष्याकडे जबाबदारी आहे. उद्धव-

गोपिकादिकांचा अविश्वास दिव्य सामर्थ्यावांचून, श्रीकृष्णवाक्यानेंच नष्ट झाला. तात्पर्य, मी तीन व्याख्यानांत जे प्रेमाचें तत्व सांगितलें, त्या प्रेमानें चांगल्या पुरुषांशीं सौहार्द करून या लोकांत व परलोकांत व तसेंच जन्म जन्म आपण सुहृत्प्राप्ति करून घेतली पाहिजे, हाच आजच्या व्याख्यानाचा मुख्य सिद्धांत आहे. लेखनाच्या व विचाराच्या अनुरोधानें भाषेची काळजी घेतली गेली नसल्यामुळें आपणाला जो ग्रहण करण्याचा त्रास पडला त्या-विषयी क्षमा असावी. पुष्पपंकोलिकान्यायानें हें व्याख्यान आतां श्रीज्ञानेश्वरचरणीं समर्पण करून व सर्वांनां प्रणाम करून मी आतां श्रीज्ञानेश्वरनामोच्चारांत वाणीला विश्रांति देतो.

हरिः ॐ तत्सत् श्रीज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु.



॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥



अलौकिक व्याख्यानमाला.

व्याख्यान ५ वें.

अलौकिकप्रमाणसिद्धि.

अलोकाख्यप्रमाणाय सर्ववेदान्तसिद्धये ।

नमस्तस्मै परेशाय दाक्षायणिवराय च ॥ १ ॥

आजपर्यंत जीं व्याख्यानें झालीं त्या सर्वांत आपल्या अलोक-
वाद्याला एक प्रकारचें शृंगलाजन्य स्वरूप आलें आहे. ह्मणजे
दुसऱ्या एका उपपत्तींत या वादाचा अन्तर्भाव होतो किंवा
दुसऱ्या कांहीं उपपत्तीपासून हा सिद्धांत निष्पन्न होतो एवढेंच
जायतें आजपर्यंत सिद्ध झालें आहे. जसे, मार्गील व्याख्यानांत
ऐसाविषयी उपपत्ति दाखवून त्यांतून हा सिद्धांत कसा निघतो
हें सांगितलेलें आहे. परंतु इतक्यावरूनच इष्ट सिद्धांताला शास्त्रीय
स्वरूप आलें नाहीं. दुसऱ्या एखाद्या औपपत्तिक सिद्धांताच्या
स्वाधीन असणें ह्मणजे शास्त्रीयत्व नव्हे. एखाद्या सिद्धांताला
शास्त्रीयत्व द्यावयाचें असल्यास त्याजविषयीचा औपपत्तिक पुरावा
स्वतंत्र असावा लागतो. प्राचीन कालाकडे दृष्टि फेंकली असतां
जेव्हां जेव्हां ज्या ज्या धर्मांत कालमानानें अलोकसिद्धांताचा
भरभराट झाला, तेव्हां तेव्हां त्या त्या धर्मातील पुरावे ह्या
सिद्धांताचा ऐतिहासिकपणा मात्र सिद्ध करतात; परंतु शास्त्री-
यत्व आणून देण्याला ते पुरावे समर्थ होत नाहींत. कोणत्याहि
गोष्टीला शास्त्रीयत्व येण्याकरितां औपपत्तिक पुरावा स्वतंत्र पाहिजे
हें वर झालेंच आहे. त्यांत कांहीं गोष्टी कल्पित उपपत्तीच्या
स्वाधीन असून कांहीं गोष्टींना वास्तविक उपपत्ती हव्या असतात.

उदाहरण:— आपल्याला एखादी गोष्ट ध्यानांत आणावयाची आहे, तर ती आपणाला पाहिजे त्या रितीने आणतां येईल. ही कल्पित उपपत्ति झाली. परंतु एखादी गोष्ट आपणाला ज्ञानांत आणावयाची असल्यास जशाची तशीच आणतां आली पाहिजे. स्तंभाच्या ऐवजी घट किंवा दुधाच्या ऐवजी वाळू ज्ञानांत येणे कधीं शक्य नाही. ह्मणून ज्ञानांत येणाऱ्या वस्तू वास्तविक उपपत्तिद्वाराच सिद्ध होत असतात. कांहीं वस्तू अशा आहेत कीं, त्या ज्ञानांतहि येतात व ध्यानहि तदनुसार करतां येते. अलौकिक ज्या गोष्टी आहेत त्या अशाच प्रकारच्या आहेत. परंतु त्या प्रथम ज्ञानांत येऊन शास्त्रीय शब्दानें रूढ होण्याला त्यांच्या-विषयीं वस्तुतः औपपत्तिक स्वतंत्र पुगवा मिळविणे आवश्यक आहे. कोणत्याहि गोष्टीच्या वास्तविक उपपत्तीचीं द्योतक प्रमाणें असतात. म्हणून प्रमाणानें आलेली गोष्ट वस्तुतंत्र व ज्ञानसिद्ध असते. कर्तृतंत्र गोष्टी मात्र प्रमाणांत येत नसून कर्त्याच्या भावनेवर अवलंबून असतात. ह्मणून आपणाला जर अलोक-सिद्धांत कल्पित ठरवावयाचा नसला तर त्याला आपण प्रमाणांनीं चरतुतंत्रत्व देऊन शास्त्रीयत्व आणलें पाहिजे. दृश्य किंवा अदृश्य ह्मणून जीं शास्त्रें आहेत त्या सर्वांत प्रमाणवादांनींच वस्तु सिद्ध केली आहे. परंतु आर्यशास्त्रांत हीं प्रमाणें जशीं उत्क्रांत झालीं आहेत तशीं इतर शास्त्रांत झालीं नसल्यामुळे आर्यशास्त्रांतर्गत प्रमाणविचारानेंच इतर शास्त्रांतील प्रमाणविचारांचाहि अंतर्भाव होतो. ह्मणून त्याचाच आपण विचार करूं या. आर्यशास्त्रांतर्गत प्रमाणांचे मी चार भाग करतां. लौकिक, वैदिक, अलौकिक व स्वयं. ह्या सर्वांचें निरूपण आतां थोडक्यांत सांगतो.

लौकिक प्रमाणें.

पैकीं देहालाच आत्मा मानणारे चार्वाक नांवाचे नास्तिक लोक प्रत्यक्षच प्रमाण मानतात. इंद्रियगोचर तेवढेंच कायतें सत्य असून बाकी पलीकडे कांहीं नाही असें त्यांचें ह्मणणें असतें.

परकीय लोकांतहि या प्रत्यक्ष प्रमाणावर भिस्त ठेवणारे नास्तिक लोक पुष्कळ आहेत. पण प्रत्यक्ष प्रमाण वर्तमान कालापुरतें संकुचित असल्यामुळे इतर कालांतील वस्तू दाखवावयाच्या असल्यास अथवा पर्वतावरील वन्हीप्रमाणे दूरदेशस्थ वस्तु दाखवावयाची असल्यास, प्रत्यक्ष प्रमाणाचा पुरा उपयोग होत नसल्यामुळे अनुमानाचा आश्रय करणे भाग पडते. ह्यणून बौद्ध प्रत्यक्ष व अनुमान अशीं दोनच प्रमाणे मानतात. आणि दृश्य-जडशास्त्रवेत्तेहि (Physical Scientists & Materialists) ह्या दोन प्रमाणावरच सर्व उभारणी करतात. तथापि एखाद्याचा मुलगा देशांतरास गेला असतां तदीय सुखदुःखसंबंधिनी वार्ता प्रत्यक्ष किंवा अनुमानाने कळणे अशक्य असल्यामुळे आणि आप्तवचनानेच ती कळत असल्यामुळे उपर्युक्त दोन आणि तिसरे शाब्द अशीं तीन प्रमाणे सांख्यवादी मानतात. अमुक वस्तु अमक्या वस्तूप्रमाणे आहे असें साधर्म्यज्ञान होण्याकरितां उपमान मिळवून नैय्यायिक चार प्रमाणे मानतात आणि उपपाद्य ज्ञानावरून उपपादकाचें ज्ञान होण्याकरितां अर्थापत्तिसहित पूर्वमीमांसक पांच प्रमाणे मानतात. अभावाचें ज्ञान होणाऱ्या अनुपलब्धिसहित वेदांती सहा प्रमाणे मानतात. ऐतिह्य ह्यणजे इतिहासात्मक, व साक्षी ह्यणजे चिन्हात्मक, या सात प्रमाणांचें निरूपण देवीभागवतांत केले आहे तें असें:—

त्रीण्येव हि प्रमाणानि पठितानि सुपंडितैः

प्रत्यक्षं चालुमानं च शाब्दं चैव तृतीयकम् ॥

चत्वारो वंतरे माहुरूपमानयुतानि च

अर्थापत्तियुतान्यन्ये पंच प्राहुर्महाधियः ॥

सप्त पौराणिकाश्चैव प्रवदन्ति मनीषिणः

एतैः प्रमाणैर्दुर्ज्ञेयं यद् ब्रह्म परमं च तत् ॥

वितर्कश्चात्र कर्तव्यो बुद्ध्या चैवागमेन च

निश्चयात्मिकया युक्त्या विचार्य च पुनः पुनः ॥

प्रत्यक्षतस्तु विज्ञानं चित्यं मतिमता सदा
दृष्टान्तेनाऽपि सततं शिष्टमार्गानुमागिणा ॥
विद्वांसोऽपि वदंत्येवं पुराणैः परिगीयते ॥

(देवीभागवत.)

असो. ह्यांतले फक्त सार्क्षा प्रमाण सोडून व अनुपलब्धि घेऊन वार्कांची सर्व प्रमाणे मिळून असंभवासहित आठ प्रमाणे विशिष्टाद्वैती मानतात. असंभव ह्यणजे तोळ्यामध्ये मणाचा संभव नसणे इत्यादि. ह्या प्रमाणांचे निरूपण त्या त्या मतांच्या ग्रंथांत संपूर्ण केले आहे. परंतु ही सर्व प्रमाणे लौकिकच आहेत असे मात्र मी स्पष्ट ह्यणतां. कारण बाह्य सृष्टि सोडून अंतःसृष्टीत जी गूढ तत्त्वे आहेत त्यांचे ज्ञान करून देण्याविषयी ही प्रमाणे मुळीच उपयोगी पडत नाहीत. यांतील प्रमाणांचे बहुतेक खंडण श्रीहर्षाचार्यांनी चांगले केले आहे.

वैदिक प्रमाण.

पूर्वी शब्द प्रमाण ह्यणून जे नांगितले तेच जीवकृत नसले तर वैदिक ह्यटल्या जाते. कारण भ्रम (अन्यथाज्ञान), प्रमाद (दुर्लक्ष), विप्रलिप्सा (फसविण्याची किंवा खंडण करण्याची इच्छा) व करणापाटव (ऐकण्यांत चुका होणे) इत्यादि दोष अल्पज्ञ अशा जीवाचे ठिकाणी असणे संभवनीय आहे. ह्यणून ईश्वरजन्य शब्दप्रमाणाला वैदिक नांव देऊन निर्दोष मानले आहे. सर्व धर्मांतच असं ईश्वरजन्यशब्द मुख्य मानले आहेत. ज्या धर्मांत ईश्वर नाही अशा बौद्धादिकांत सुद्धा उच्चैःशानात्मक शब्दांचे कारण अलौकिक स्फूर्ति मानली आहे आणि ती अलौकिक ह्यटली ह्यणजे कोणत्या तरी एका मुख्य कारणानून आली असली पाहिजे. मग त्याला ईश्वर नांव देणे न देणे तुमच्या इच्छेवर अवलंबून आहे. आर्यधर्मांत वैदिक प्रमाणाची मातद्वारी फारच आहे. किंतु त्या प्रमाणाने देखील अपरोक्ष ज्ञान होत नाही; तर परोक्षच होते. वस्तुतः असूनहि वृत्ति तदाकार

होण्याकरितां ज्याला विश्वासाची अपेक्षा लागते त्याला परोक्ष ह्मणतात. जसे, स्वर्गात रंभा आहे, हें आपण आपल्या भावनेनें कल्पिलेले नसून वेदांनीं सांगितले आहे, आणि वेद कधीं खोटे बोलणारे नव्हत; म्हणून तें रंभाज्ञान वस्तुतंत्र आहे. दुसरें वस्तुतंत्र असून श्रद्धानपेक्षी वृत्ति तदाकार होते तें अपरोक्ष होय.

अलौकिक प्रमाणें.

लौकिक गोष्टी अपरोक्ष करून देण्याकरितां जशीं लौकिक प्रमाणें उपयोगी पडतात, तसें अलौकिक गोष्टींचें ज्ञान अपरोक्ष करून देण्याकरितां अलौकिक प्रमाणें उपयोगी पडतात. प्राचीन आर्यग्रंथांत अलौकिक प्रमाणांविषयीं क्वचिदुल्लेख आहे. परंतु पुष्कळ मोठमोठ्या आचार्यांचाहि त्यांच्यावर जोर दिसत नाही. ह्याचें कारण स्वमतप्रतिष्ठापन व परमतनिराकरणपद्धति बलवती वाटणें हें होय. परकीय लोक अलौकिक प्रमाणांचा आतांशा आश्रय घेऊं लागले आहेत. तथापि आर्यशास्त्रांत अलौकिक प्रमाणांचा उल्लेख थोडा असला तरी परकीयांनीं गृहित केलेल्या प्रमाणांपेक्षां पद्धतवार आणि कधीं न भंगणारा असा आहे. भगवान् वसिष्ठाचार्यांनीं सर्व लौकिकवैदिकप्रमाणांपेक्षां अलौकिक प्रमाणांनांच वरिष्ठ ह्मटले आहे. ते ह्मणतात:—

‘ स्वप्नसंभ्रमसंकल्पस्वानुभूतिपरंपरा ।

प्रमाणान्यत्र मुख्यानि संबोधाय प्रदीपवत् ’ ॥

(योगवासिष्ठ.)

‘ हे रामा ! स्वप्न, संभ्रम, संकल्प आणि स्वानुभूतीची परंपरा, हीं प्रमाणें अलौकिक बोध करण्याला प्रकाशाप्रमाणें मुख्य आहेत. इंद्रियावांचून जागृति व सुषुप्तीच्या संधींत जें सृष्टिज्ञान होतें त्याला स्वप्न ह्मणतात. हें स्वप्न या लोकाची व परलोकाची संधि आहे. येथे उभा राहूनच पुरुष उभय लोकांनां पाहतो. अशा प्रकारची स्वप्नप्रामाण्याची साक्ष श्रुति देते:—

‘ तस्य ह्वा एतस्य पुरुषस्य द्वे एव स्थाने भवत इदं च परलोकस्थानं च मन्ध्यं तृतीयः स्वप्नस्थानं तस्मिन् मध्ये स्थाने तिष्ठन्ते उभे स्थाने पश्यतीदं च परलोकस्थानं च ’ ॥

ब्रह्ममूर्त्तान्त स्वप्नाला मिथ्या ह्वाटलें आहे खरें, परंतु तें केवळ म्थूल दृष्टीनें वादी कुंठित करण्याकरतांच ह्वाटलें असलें पाहिजे. कारण मांडुक्यकारिकेंत स्वप्नाची व जागृतीची तुलना करून ब्रह्मदृष्टीनें देव्ही मिथ्या सांगितले; ह्वाणून जांपर्यंत ब्रह्मज्ञान झालें नाहीं तोंपर्यंत जागृन्मत्यन्वाप्रमाणें स्वप्नालाही ब्रह्मसत्तेनें सत्यता प्राप्त होते. कथामरिन्मागर्गत, यथार्थक, अन्यार्थक आणि अपार्थक अशीं तीन प्रकारचीं स्वप्नें सांगितलीं आहेत:—

‘ स्वप्नश्चानेकधाऽन्यार्थो यथार्थोऽपार्थ एव च ।
यः मद्यः सूचयत्यर्थमन्यार्थः सोऽभिधीयते ॥
प्रसन्नदेवतादेशरूपः स्वप्नो यथार्थकः ।
गाढानुभवचिंतादिकृतमाहुर्पार्थकम् ’ ॥

अन्यार्थक, यथार्थक आणि अपार्थक अशीं तीन प्रकारचीं स्वप्नें आहेत. त्यांत स्वप्न एक प्रकारचें असून त्याचा अर्थ दुसरा व्हावयाचा अशा प्रकारचें जें सूचक स्वप्न तें अन्यार्थक होय. प्रसन्न देवतांचें दर्शन, गुरुंचे आदेश, वगैरे ज्या स्वप्नांत होतात ते यथार्थ स्वप्न होय; आणि उगीच कांहीं तरी दिसतें तें अपार्थक स्वप्न होय. पैकीं अपार्थक स्वप्नें प्रमाणांत कशीं आणावयाचीं असा कोणाचा प्रश्न आल्यास त्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं, यथार्थ स्वप्नांत आपला परलोकाशीं जास्त संबंध घडत असल्यामुळे जागृतीत जशाच्या तशाच गोष्टी घडून येतात; आणि अन्यार्थक स्वप्नांत तितका संबंध होत नसल्यामुळे जागृतीत सूचनेनें गोष्टी घडून येतात. आतां अपार्थक स्वप्नें ह्वाणून जीं आहेत तीं जीवाचा निद्रेंत या लोकाशीं संबंध अधिक असल्यामुळे दिसत असतात. परंतु तेव्हां विकारात्मक मनाचें प्राबल्य

होऊन, वाहेर गेलेल्या कुत्र्याचें मन जसें घरांतच खळत असतें, तद्वन् निद्रेंत आपण देहाहून भिन्न झालों असतांहि देहाकडेच लक्ष ठेऊन स्वप्न पाहतों. म्हणून जागृतींत तें तसेंचे तसेंच घडत नाहीं. याप्रमाणें यथार्थ स्वप्नांत अलौकिक शक्तीचा लौकिक जगावर परिणाम कसा होतो हें कळतें. तसें अपार्थक स्वप्नांत कळत नसलें तरी पण अलौकिक शक्तीची सिद्धि करण्याकरितां अपार्थक स्वप्न देखील प्रमाणांत येतात. यतींद्रमतदीपिकाकारानें स्वप्नाला प्रत्यक्ष प्रमाणांत गोवलें आहे. परंतु स्वप्न, इंद्रियांची शक्ति क्षीण असूनहि कसें घडतें ह्याचें उत्तर ते बरोबर देऊ शकत नाहींत. ह्मणून त्यांचें स्वप्नाला लौकिक प्रमाणांत गोवणें निराधार आहे. यद्यपि बृहदारण्यकभाष्याच्या टीकेंत आनंदगिरीनें स्वप्नाला प्रत्यक्ष प्रमाणांत गोवलें आहे तथापि तें परलोकाविषयी प्रत्यक्ष प्रमाण ह्मटलें आहे. ह्मणजे या लोकांत जितकी प्रत्यक्ष प्रमाणाची खात्री आहे तितकीच परलोकाविषयी स्वप्नप्रमाणाचीहि खात्री आहे. म्हणून हें ह्मणणें यतींद्रमतदीपिकाकारांच्या ह्मणण्याप्रमाणें चूकीचें नाहीं.

वासिष्ठांतील लवण राजाचें यथार्थक स्वप्न आणि रामायणांतील संदोदरीचें व महाभारतांतील कर्णाचें (धर्म हा कमलपत्रावर क्षीर खात आहे आणि दुर्योधनाचें आंग रक्तानें भरलेलें असून तो कृष्णसर्पावर बसून दक्षिणेस चालला आहे असें) अन्यार्थक स्वप्न प्रमाणभूतच प्रामाण्य पाविले, आणि सृष्टीची मायाभयता सिद्ध करण्याकरितां अपार्थक स्वप्न देखील पुष्कळ वेदांतग्रंथांत प्रमाण मानले आहेत. ' माई ह्याको सपनेमें परनी गोपाल ' इत्यादि मीराबाईंचींहि स्वप्नविश्वासाबद्दलचीं उदाहरणें आहेत. तशींच ' नामदेवें केलें स्वप्नामाजीं जागें, ' ' सत्य गुरुरायें कृपा मज केली ' इत्यादि तुकाराम महाराजांचींही उदाहरणें आहेत. 'रूप कहै न सके श्रुति शेषा । सो जानें स्वप्नं हुं जिन देशां॥ या वाक्यांत तुलसीदासांनीं स्वप्नाला वेदापेक्षांहि अधिकमानलें आहे.

व्याख्यान ५ वें,—अलौकिकप्रमाणसिद्धि. ६५

दुसरें प्रमाण संभ्रम हें होय. संभ्रमाचे प्रकार अनंत आहेत. ते वेडेपणा, रोग, उन्माद, अपस्मार, किंवा सामान्य भ्रम इत्यादि अवस्थेंत दृष्टीस पडतात. या अवस्थेंतही पाहिलेलीं किंवा सांगितलेलीं उदाहरणें जशींची तशींच वासिष्ठकालापासून तों तहत आज तागायत पुष्कळ ठिकाणीं घडत आलीं आहेत. या संभ्रमांत निद्रेचा मात्र भाग नसतो. केव्हां केव्हां स्वप्नामध्येही संभ्रम होत असतो, तेव्हां त्याला निद्राभ्रमण (Somnambulism) म्हणतात. या सर्व अवस्थांची माहिती प्रत्येक अवस्थेविषयींच्या व्याख्यानांत देईन.

तिसरें प्रमाण संकल्प हें होय. ईश्वराच्या व सत्पुरुषांच्या सत्य संकल्पानें जशा गोष्टी घडून येतात तशा अज्ञानी लोकांच्याही संकल्पानें घडून येत असतात, हें वासिष्ठांतील कृत्रि अहल्यापाख्यानावरून व श्रीमन्महाभारतांतील मेलेला मनुष्य जिवंत झाला या गोष्टीवरून सिद्ध आहे. केरळकोकिळ मासिक पुस्तकांतही एका मनुष्याची अशी गोष्ट प्रसिद्ध झालेली आहे. त्याला सर्पदंश होईल असें वाटत होतें. एकेदिवशीं रात्रीं वारा वाजतां तो ज्या खोलींत निजला होता त्या खोलीच्या बाहेरून त्याला कोणी हाक मारल्यावरून तो उठला व खोलीच्या दाराची आंतली कडी काढून बाहेर आल्याबरोबर एक मोठा साप त्याला चावला.

चवथें प्रमाण स्वानुभूतिपरंपरा हें होय. त्याला स्वानुभूति परंपरा ह्मणण्याचें कारण असें आहे कीं केवळ अनुभूतिपरंपराच झटलें असतें तर जातीचा समावेश होवून सर्व सेंद्रिय जातीला स्तंभादिक प्रत्यक्ष ज्ञान अनुभूतिपरंपरा आहे ह्मणून लौकिक अशा प्रत्यक्ष प्रमाणावर या चौथ्या अलौकिक प्रमाणाची अतिव्याप्ति झाली असती. निरनिराळ्या व्यक्तीनां जे काहीं अलौकिक अनुभव कोणत्याहि कारणानें येतात ते अलौकिक शक्तीविषयें

प्रमाण असल्यामुळे 'स्व' शब्द घातला आहे, आणि संशयात्मकता नसावी ह्मणून 'अनुभूति' शब्द घातला आहे, आणि यादृच्छिकपणा न यावा ह्मणून 'परंपरा' शब्द घातला आहे. यदृच्छा ह्मणजे एकवेळ घडलेली गोष्ट पुन्हा न घडणें. परंपरेनें जर गोष्ट घडेल तर तिला कोणता तरी शास्त्रीय नियम अवश्य लागू पडतो. ह्मणून स्वानुभूतिपरंपरा हेंच या प्रमाणाला नांव देणें सयुक्तिक आहे. हीं चार प्रमाणेंच मुख्य आहेत असें ह्मणण्याचें कारण इतर प्रमाणांची गौणता दाखविणें हें होय. वैदिक प्रमाण जरी गौण नसलें तरी ईश्वरी सत्यसंकल्पांतून त्याचा उद्गम आहे, ह्मणून तें अलौकिक प्रमाणांतच समाविष्ट होतें. या प्रमाणांनीं ज्ञात झालेल्या वस्तू अयथार्थ नसतात, ह्मणून श्लोकांत 'प्रदीपवत्' असें ह्मटलें आहे. एवं हीं अलौकिक प्रमाणें जरी वस्तुतंत्रतादर्शक आहेत तरी लौकिकप्रत्यक्षप्रमाणरूपी डोळे जसे औषधानें स्वच्छ करून त्यांची शक्ति वाढवितां येते तशी या स्वप्नादि अलौकिक प्रमाणांची शक्ति ध्यानानें वाढवितां येते. ही वाढविण्याची रीति 'ध्यान' विषयावरील व्याख्यानावरून कळेल.

आतां राहिलेलें शेवटचें

'स्वयम्' प्रमाण.

हें प्रमाण कोणत्या वस्तूला सिद्ध करित नसून ह्याला प्रमाण ह्मणणें देखील लाजिरवाणें आहे. हें कोणत्याच प्रमाणानें गोचर होत नसून सर्व प्रमाणें ह्याच्याच प्रकाशानें प्रकाश पावतात. ब्रह्म, चैतन्य, आत्मा इत्यादि ह्याचींच नांवें आहेत. सर्व प्रमाणें उपजीव्य असून हेंच एक उपजीवक आहे. तात ह्मणतात:—
' प्रमेयपरिच्छेदं । प्रमाणत्व नादं । तं कायि स्वता सिद्धं ।
वस्तूच्या ठायीं ॥ एवं वस्तूभि जाणों जाता । तें जाणणेंचि वस्तू
तत्वता । मग जाणणें आणि जाणता । कैचा उरे ' ॥ हें तातांनीं
सिद्धांकरितां ह्मटलें असून ' ह्मणोनि शास्त्रं । अविद्या विनाशार्ची

व्याख्यान ५ वें,—अलौकिकप्रमाणसिद्धि. ६७

पात्रे । ' ' अविद्येचे आडवे । भूज्जीत जीवपणाचे भवे । तथा चैतन्याच्या धावे । धावे कान्त जो ' ॥ असेंहि पण साधकाकरितां ह्मटलें आहे; आणि 'कल्पितोऽप्युपदेष्टा स्यात्' असें सिद्धांत-मुक्तावलीकारांनींहि ह्मटलें अमल्यामुळें अलौकिक प्रमाणांच्या महाद्यानें सुखपूर्वक व्यतिरेक करून शेवटील स्वयं प्रमाणानें अन्वय साधून आपण, जगत् व ब्रह्म एकरूप होणेंच प्रत्येकाचें कर्तव्य आहे.

ह्याप्रमाणें यथामती केलेलें भाषण पुष्पपंकोलिकान्यायानें श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वर महाराजांचें चरणीं समर्पण करून त्यांच्या नामग्रहणांतच बाणीला विश्रांति देतां.

हरिः ॐ तत्सत् श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु.



॥ श्रीह्रानेश्वरमाउली समर्थ ॥



अलौकिक व्याख्यानमाला.

व्याख्यान ६ वें.

वेदांत आणि अलोकवाद.

यं शैवाः समुपासते शिव इति ब्रह्मेति वेदांतिनो ॥
बौद्धा बुद्ध इति प्रामाणपटवः कर्तेति नैय्यायिकाः ॥
अर्हन्नित्यथ जैनशासनगताः कर्षेति मीमांसकाः ॥
सोऽयं वो विदधातु वाञ्छितफलं त्रैलोक्यनाथो हरिः

प्रियवांधवहो ! काल दिलेल्या व्याख्यानांत मी अंतर्विज्ञान-संहितेतील तिमच्या सूत्राचें स्पष्टीकरण केलें, हें सर्वांना कळून आलें असेल. व्याख्यानावरून पुढें मी एकंदर उभारलेल्या इमार-तीला भरभक्कमपणा कसा येतो, किंवा शास्त्रीय भाषेंत उपपत्ति-पूर्वक अलोकवादाला शास्त्रीयत्व कसें येतें, हें विद्वान मनुष्यांना सहजच समजून येण्यासारखें आहे. लौकिक प्रमाणावरून ठरवि-लेल्या गोष्टी अलौकिक प्रमाणापेक्षां फारच खालच्या कोटीतील असतात, हीही गोष्ट कालच्या व्याख्यानावरूनच सर्वांना कळून आली असेल. आत्माकार बुद्धि करितांना, किंवा भक्तिवादाच्या दृष्टीनें ईश्वराचा साक्षात्कार करून घेत असतांना आपण जितकें जितकें देहापासून सुटून वेगळें होत जाऊं, तितकें तितकें आप-णाला अधिक यश येतें. भगवान रामकृष्णपरमहंस ह्मणत असत कीं, “ वाजाराचा नुस्ता कल्लाच दुरून लोकांनां ऐकूं येतो. परंतु जवळ जाऊन पाहिलें तर ‘ गहूं घ्या ’, ‘ तांदुळ घ्या ’ ‘ भाजीपाला, मीठमिरची घ्या, ’ हे शब्द स्पष्ट ऐकूं येतात. त्या-प्रमाणें जोंपर्यंत मनुष्य ईश्वरापासून दूर असतो, तोंपर्यंत तो

व्याख्यान ६ वें, -वेदांत आणि अलोकवाद. ६९

प्रमाणे व युक्ति लढवित असतो; पण एकवेळ ईश्वराचा साक्षात्कार झाला, ह्यणजे तीं प्रमाणे व त्या युक्त्या हीं चट सारीं विलयास जातात.” सारांश, आपण देहरहित झालों नाहीं व घडीभरही हृदयाच्या आंतल्या पोकळींत आपल्याला कोणत्याही पदार्थाचा आश्रय न घेतां स्थिर राहतां आलों नाहीं, तर आपल्याला ईश्वराचा साक्षात्कार किंवा आत्माकारवृत्ति करणे अशक्यच आहे, असें मी स्पष्ट ह्यणतां.

परंतु अलीकडील वेदांती अलौकिक प्रमाणाविषयीं विचारही न करून केवळ अनुमानाच्याच जोरावर व दृष्टांताच्या पुष्कळशा पांडित्यावर त्रिषयांची इच्छा जशीच्या तशीच कायम असून आह्याला ब्रह्म समजलें, असें मानून अलोकवादावरच धाड घालतात. कित्येक वेदांती तर मीं असे पाहिले आहेत कीं, स्वर्ग किंवा वैकुंठ ही गोष्ट काढली ह्यणजे ते ह्यणतात कीं, स्वर्ग, वैकुंठ, कैलास हीं काहींच नाहींत; जें काहीं आहे, तें या पृथ्वीतच आहे. परंतु अशा प्रकारचे वेदांती प्रपंच व परमार्थ दोहीकडे आंचवतात हें खास. वेदांताच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां स्वप्न वगैरे हीं सर्व प्रमाणे आहेत, असें सिद्ध होतें. वेदांत हा ईश्वरीसाक्षात्कार करून देण्याला केव्हांही अनुमानाचें साह्य घेत नाहीं. ह्या आजकालच्या वेदांती लोकांनीं अलोकवादावर धाड घेतल्यामुळे, चित्तशुद्धि असो किंवा नसो, एक ब्रह्म मात्र आहे, अशा समजुतीनें पुष्कळ प्रेमळ भक्तांची उपासना देखील नाहींगी करून टाकली आहे. वेदांती असूनही पुनर्जन्मच नाहीं ह्यणणारे नानकपंथीय लोक मी पुष्कळ पाहिले आहेत. परंतु त्या सर्वांनां माझे एकच उत्तर आहे कीं, स्वप्न किंवा सुषुप्ति, ह्यणजे गाढ निद्रा, ह्या अज्ञानाच्या अवस्था असतांही जर आपणाला देहातीत व्हावें लागतें, ह्यणजे ह्या अवस्थेंत असतांना आपल्याला देहाहून वेगळें व्हावें लागतें, तर तिन्ही अवस्थांचें निराकरण करणारी, नव्हे, तिन्ही अवस्था तिन्ही कालीं नाहींत असें

आपल्या ज्ञानानें दाखवून देणारी भगवती तूर्या देहासत्ति राहून, कोणत्या प्रकारानें प्राप्त होऊं शकेल ? ही तूर्या अवस्था प्राप्त होण्याकरितांच सर्व आमच्या मोक्षशास्त्रांच्या खटपटी आहेत. तूर्येचें लक्षण समर्थीनीं सर्व ग्रंथापेक्षांही उत्तम सांगितलें आहे. ते ह्यणतात:—

ओवी:—जाणे ब्रह्म जाणे माया । जाणे अनुभवाच्या ठाया ॥
ती एक जाणावी तूर्या । सर्वसाक्षिणी ॥ (दासबोध.)

काल सांगितलेलें स्वयंभु प्रमाण व ही तूर्या एकच आहेत. परंतु ही प्राप्त होण्याला केवळ घटमठाकाश इत्यादि शब्दगोचर-वृत्ती उपयोगी पडत नाहीत, तर अलौकिक प्रमाणावरून हलु हलु देहव्यतिरेक करित करित ह्या ठिकाणीं जाऊन पोहचलें पाहिजे. देहाहून निराळा आत्मा आहे, ही गोष्ट अलौकिक प्रमाणानें जितक्या जोरानें सिद्ध होते, त्याच्या शतांशही न्याय-घटित सत्य मिथ्या अनुमान केल्यानें होत नाहीं. पैकीं संकल्प हें अलौकिक प्रमाण प्रथम घेऊन आत्मसंकल्प करित करित शेवटीं स्वानुभूति या अलौकिक प्रमाणांत आत्मसाक्षात्कार होऊं लागतो. हीं प्रमाणें जगाकडे लावून जशा सूक्ष्म शक्ती पटवून देतात, तशींच तीं आत्मज्ञानालाही उपयोगी पडतात. वस्तुतः पाहिलें तर आत्मज्ञान हें स्वयंभु प्रमाण असल्यामुळे त्याला कोणत्याही प्रमाणाची गरज नाही. परंतु अनादि अज्ञानानें आमचें आत्मस्वरूप झांकून गेलें असल्यामुळे आह्माला तात्पुरता तरी प्रमाणांचा आश्रय करावा लागतो. खऱ्या रीतीनें पाहिलें तर परमेश्वरावांचून ह्या जगांत दुसरें कांहींच नाही. परंतु सर्प दिसत असतो, तोंपर्यंत रज्जु दिसत नसते. तद्वत आह्मालांही अनादि अविद्येनें झांकलेलें ब्रह्म दिसत नाही. ह्या अविद्येला अज्ञादि ह्यणण्याचें कारण हें आहे कीं, आह्मी खरोखर ज्ञानमय चैतन्य असून व अड देह तसा नसून, आह्मी देहच आपल्याला मानून घेत आहों व ही गोष्ट केव्हांपासून घडून आली ह्याचा



व्याख्यान ६ वें,—वेदांत आणि अलोकवाद. ७१

काल आह्याला मांगतां येत नाही. कारण एकवेळ आह्या देह नाही, असे आह्याला समजले ह्याणजे पुन्हा तो आह्या आहे असे कोणत्याच गीतीने मानतां येणे शक्य नाही. म्हणून जेव्हां पासून आह्याला हे ज्ञान समजले नसेल, तेव्हांपासून आमच्या अनुभवाम अज्ञानच येत आहे हे खास. हे अज्ञानच सर्व प्रपंचाला कारण असून व्यष्टिममष्टिप्रपंच त्याचे कार्य आहे. व्यष्टिप्रपंचाचा व्यतिरेक 'त्वंपद'शोधनाने होत असून 'तत्पद'-शोधनाने ममष्टिव्यतिरेक हाता. हे सांगण्याचे कारण असे आहे की. अनुमानाच्या योगाने जरी 'त्वंपद'शोध झाला, तरी 'तत्पद'शोधपूर्वक समष्टिव्यतिरेक करण्याला अलौकिक प्रमाणावांचून कोणतेही प्रमाण उपयोगी पडत नाही हे खास. जे आपणाला वेदांती म्हणवून घेतात, त्यांना असे विचारावे की, व्यष्टिपिंडाचा व्यतिरेक करितांना ज्याप्रमाणे उपाधिरहित त्वंपदार्थ जमा अपरोक्ष होतो, तसा ब्रह्मांडममष्टिविवेक करतांना ईश्वर मायेच्या योगाने सर्वज्ञ आहे, वस्तुतः नाही, इत्यादि शब्दगोचर कल्पनेवांचून तुम्हाला तत्पदार्थाची अपरोक्षता काय आहे? त्वंपदार्थाची जशी अपरोक्षता होते तशी तत्पदार्थाची अपरोक्षता व्हावयाला नको काय? मन जसे तुम्हाला स्वतंत्र अपरोक्ष होते, तसे समष्टिमन म्हणजे हिरण्यगर्भ अपरोक्ष व्हावयाला नको काय? परंतु त्याविषयी शाब्दिक वर्गीत मोडणाऱ्या आमच्या वेदांती मंडळीकडून काहीच समाधानकारक उत्तर मिळत नाही. अलौकिक प्रमाणांचा आश्रय केल्याशिवाय भूर्लोकापासून तो ब्रह्मलोकापर्यंत सर्व परलोकसमुच्चय आह्याला गोचर मुळीच होत नाही; आणि तो कोणत्या तरी प्रमाणाने गोचर झाल्याशिवाय समष्टित्वामुळे ब्रह्मांडविवेक करून तत्पदार्थ अपरोक्ष होणे आह्याला शक्यच नाही. तैत्तिरीय श्रुतीत व तिच्या भाष्यांत हा पुरुष प्रतिदिन ब्रह्मलोकी जात असतो असे म्हटले आहे. त्याचा गमनसमय निद्रादिकाल होय, असे आत्मपुराणकार म्हणतात. सारांश, सर्व प्रमाणांच्या आश्रयाने तत्त्व-

पदाचा विवेक करणें आमच्या कडील सर्व मोक्षशास्त्रांचा विषय आहे.

आमच्या आर्यधर्मात जरी अनेक मोक्षशास्त्रें प्रसिद्ध आहेत, तरी त्यांत सांख्य, योग व वेदांत हीं तीनच मुख्य म्हणतां येतील. त्यांचें विचारपद्धतिदृष्ट्या सारप्राधान्य काढलें तर, सांख्यानें 'त्वंपदार्थ'शोधन, योगानें 'तत्पदार्थ'शोध व वेदांतानें दोहींचें ऐक्य असें निघूं शकतें. तथापि आनुषंगिक रीत्या प्रत्येक शास्त्रांत ह्या तीन्ही पदांचा विचार आलाच आहे, असें ह्मणणें चुकीचें होणार नाहीं. अध्यात्मिक, आधिभौतिक, व आधिदैविक अशी तीन प्रकारची सृष्टि सांख्य व वेदांत दोन्ही मानतात. पैकीं अध्यात्मिक सृष्टि साक्षीभास्य असून आधिभौतिक सृष्टि लौकिकप्रमाणगोचर आहे. ह्या तीन्ही सृष्टींचा विवेक करण्याकरितां सर्व प्रमाणांचा आश्रय आपणांला घेतला पाहिजे. परंतु ही सृष्टि कार्यरूप असल्यामुळे कारणगुण हीं सहजच आले आहेत. तें कारण अज्ञान आहे हें वर सांगितलेंच आहे. त्या अज्ञानाचा स्वभाव जरी ब्रह्माला झोकून टाकण्याचा आहे, तरी आपण यत्नानें अज्ञानाचेंच साह्य घेऊन आपणाला ब्रह्मपदही मिळवून घेतां येतें. जसें नदीच्या पाण्याला बुडविणें हें स्वाभाविक आहे, तथापि पोहणार आपल्या यत्नांनीं त्या पाण्याच्या स्वभावाच्या उलट जाण्याचा यत्न करून पार निघून जातो, परंतु धारेंत असतांनां एकाएकींच पोहणाऱ्याला पाण्याच्या उलट जातां येत नाहीं, तर आपली शक्ति ताब्यांत ठेवून कांहीं वेळपर्यंत पाण्याच्या ओघाला साह्य व्हावें लागतें, तद्वत् कर्तृत्वभाग अज्ञानमूलक असल्यामुळे मी अज्ञानावर टाकून देतो. हा मीपणा अज्ञानाच्या उलट जाऊं देत नाहीं. म्हणून आपली स्वतंत्रता कायम ठेवून साधक-अवस्थेंत कांहीं वेळपर्यंत एक प्रकारच्या अज्ञानाश्रितच आपल्याला राहावें लागतें. सात्विक अज्ञानाचा आश्रय केला म्हणजे आपली स्वतंत्रता कायमही राहूं शकते,

व्याख्यान ६ वें,—वेदांत आणि अलोकवाद. ७३

व पुढें ज्ञान झालें म्हणजे, सत्वही निवृत्त होतें. तात्पर्य, सर्व सृष्टि अज्ञानाचें कार्य असून अज्ञानरूपच आहे, व ब्रह्म हें ज्ञानरूप आहे. पैकीं अज्ञानाला सांख्यांत प्रकृति व वेदांतांत माया ह्मणतात.

ह्या अज्ञानाचे तीन गुण आहेत. सत्व, रज, तम. हे तीन गुण परस्पर विरोधी आहेत. तथापि लाकडांत अग्नि अप्रकट दशनें जसा राहूं शकतो, तद्वत् परस्परांचा अभिभव करून हे तीन गुण प्रकटत असल्यामुळें काष्ठांतिल अप्रकट अग्निवत् अभिभूत झालेल्या देान गुणांच्या दैर्बल्यामुळें विरोधीपणा व्यक्त न करितां येऊन अभिभावक गुणांचें प्राकट्य राहूं शकतें. ह्या तीन गुणांचीं लक्षणें परमेश्वरांनीं उत्तम सांगितलीं आहेत.

तत्र सत्त्वं निर्भलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ॥
सुखसंगेन वध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ ॥ १ ॥
रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम् ॥
तन्निवध्नाति कौतये कर्मसंगेन देहिनम् ॥ २ ॥
तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ॥
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निवध्नाति भारत ॥ ३ ॥
(भगवद्गीता.)

कार्यकारणत्व मिळून समष्टिव्यष्टिरूप ह्या अज्ञानाच्या तारक राजयोगी तीन अवस्था मानतात. सुषुप्ति, स्वप्न व जागृति. ह्यांतही पुष्कळ वाद आहेत. कोणी ह्मणतात, जागृति सत्वगुणात्मक आहे, व स्वप्न हें रजोगुणात्मक आहे. कोणी ह्मणतात, स्वप्न हें सत्वगुणात्मक असून जागृति ही रजोगुणात्मक आहे. ह्या दोघांचेही ह्मणणें खरें आहे. पहिला पक्ष, गुरुशास्त्रांच्या पुरवळ्यामुळें व स्वप्नापेक्षां जागृतीच्या स्थिरत्वप्रत्ययामुळें आधिभौतिक दृष्टीनें जागृति सत्वगुणात्मक ह्मणतो, व स्वप्नाच्या चांचल्यादि धर्मांमुळें आधिभौतिक दृष्टीनेंच तिला रजोगुणात्मक

क्षणतो. दुसरा पक्ष, जागृति स्थूल देहाची अवस्था असल्यामुळे तेथील दैवत रजोगुणानें उत्पत्तिकर्ता ब्रह्मा आहे, व स्वप्न हें सूक्ष्म देहाची अवस्था असल्यामुळे तेथील देवता सत्वगुणानें पालनकर्ता विष्णु आहे; म्हणजे आधिदैविक दृष्टीनें जागृति रजोगुणात्मक व स्वप्न सत्वगुणात्मक म्हणतो. आतां स्वप्नांतही स्थूल देहच प्रतीत होत असल्यामुळे स्वप्न ही सूक्ष्म देहाची अवस्था कशी ? अशी शंका येणे साहजिक आहे. त्याचें उत्तर असें कीं, जागृति ही इंद्रियांवर अवलंबून असून स्वप्नावस्था केवळ वासनेवर अवलंबून आहे. यद्यपि स्वप्नावस्थेंत इंद्रिय वगैरे असतात, तथापि ते चक्षुरादिगोलकांच्या आश्रित नसून वासनेनें उत्पन्न केलेल्या गोलकांच्या आश्रित असतात. यांतील भेद इतकाच कीं, जागृतींत गोलकावच्छिन्न इंद्रियांच्या स्वाधीन वासना असते, व स्वप्नांत वासनेच्या स्वाधीन सूक्ष्म इंद्रियें राहतात, असें वाटते. असें आहे तर मग, स्वप्न इहपरलोकांची संधि कसें ? तर वासनात्मक लिंगदेहच इहपरलोकांनां गमन करणारा असल्यामुळे तदाश्रित अवस्था इहपरलोकांची संधि होणे शक्य आहे; आणि 'सूक्ष्मः स्यात् वासनामयः' असें वाक्यवृत्तींत आचार्यांनीं द्वाटलें आहे. पुनः स्वप्नाचें लक्षण सांगतांनां स्वामी मुकुंदराज योगी म्हणतातः—

ओवीः—विषय भोगोनि इंद्रियद्वारें । ते वासना अभ्यंतरीं निवरे ॥

तै स्वप्नावस्था मांडी बारे । दृष्टश्रुत-आभास ॥ १ ॥

(परमामृत, सूक्ष्मदेहनिरसनप्रकरण.)

येथेंच परलोकांतील देवता जेव्हां वासनाकार्याशीं संयोग करितात, तेव्हां यथार्थकच स्वप्नें होतात, व अशा स्वप्नांचें अलौकिक प्रमाणांत ग्रहण केलेलें आहे. ह्या सूक्ष्म देहाच्या दृष्टीनें पाहिलें तर, चित्त व्यापक असल्यामुळे जसें जसें त्याचें आवरण निघत जातें, तसा तसा पिंडब्रह्मांडाचा आपलेंच ठिकाणीं प्रत्यय येऊन, निदिध्यासनप्रकाशांत जसें भक्तीनें आप-

लेच ठिकाणी तत्पदार्थांचे अपरोक्षत्व सांगितले आहे, तसेच ज्ञान-मार्गांनिही अलौकिक प्रमाणांचा आश्रय केला असता आपलेच ठिकाणी तत्पदार्थ अपरोक्ष होता; व त्याच्याच योगाने शास्त्रापेक्षां सद्गुरु अधिक ठरतात. याप्रमाणे दोन्ही वादांचा समन्वय झाला. सुपुत्रि तमोगुणात्मक आहे, याविषयी कोणाचाच वाद नाही. पैकीं सुपुत्रांत घन अज्ञानामुळे कोणताच यत्न होऊं शकत नाही. ह्मणून चित्तदेशला आलेल्या अज्ञानाचा आश्रय करूनच मुमुक्षूला विवेकादि आपलीं कार्ये करितां येतात.

ज्याच्यामध्ये ज्ञानाचे प्रतिबिंब पडते ते अधिक सत्वगुणात्मक असा वेदान्तांत पारिभाषिक अर्थ असल्यामुळे, चित्त हें सत्वगुणात्मक ठरून त्याचाच विचार करणे आवश्यक आहे. दृष्टिसृष्टिवादी तर देह वगैरे कांहींच नसून आत्म्याच्या अज्ञानाने प्रगट झालेले चित्तच सर्वकडे विलसत आहेसे ह्मणतात. त्यांच्या सिद्धांताप्रमाणे अज्ञानाचे जे तीन गुण 'दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया' ॥ (भगवद्गीता.) या भगवद्ब्रह्मनांत सांगितलेले ते सहजच व्यक्त-अज्ञानरूप अशा चित्ताचे ठिकाणी येतात.

नश्यस्त्याविद्या मनसोऽतिरिक्ता । मनो ह्यविद्या भवबंधहेतुः ॥
तस्मिन् विनष्टे सकलं विनष्टं । विजृम्भितेऽस्मिन् सकलं विजृम्भितं ।
(विवेकचूडामणि.)

१. पिंड व ब्रह्मांड यांपैकी पिंडदृष्टाने त्वंपदाचे व ब्रह्मांडदृष्टाने तत्पदाचे निराकरण करून पृथक् तत्त्वपदशोधन शास्त्र सांगते, व गुरु ह्या दोहोंचे शोधन आपल्या हृदयांतच सांगतात. आपण आपला संकोच करून घेतला म्हणजे लहानसे पिंडाकार होतो, व स्वप्नामध्ये ब्रह्मांडाएवढे होतो, व स्वप्नांतच आपण व्यक्तिशः निराळेहि राहतो. तात्पर्य, मनच ब्रह्मांड व मनच पिंड अशा स्थिता कोणत्याहि काळीं आहे; व मनाचे अधिष्ठान तुम्ही मन ब्रह्मांडाएवढे होतें तेव्हां ब्रह्मांडाएवढे, ईश्वररूपाने सर्व सृष्टीचे व्यवस्थापक, स्वप्नांत किंवा विश्वांत होतां. वास्तविक मनाचेच साक्षा तुम्ही स्वतः असल्यामुळे एवढे किंवा तेवढे नसून सहजच ऐक्य आहे. ह्मणून दोन उपाधी मानून दोन पदार्थांचे शोधन करण्याची मुळीच आवश्यकता नाही. शास्त्र हें वाटेल तितक्या उपाधींचा विस्तार करित अमून, सद्गुरु उपाधींचा संकोच करितात. ह्मणून शिष्याला कमी भ्रम दिल्यामुळे खरा दयाळूपणा शास्त्रापेक्षां सद्गुरूकडेच येतो. [पत्र.]

या विवेकचूडामणीतील श्लोकांत मनालाच अविद्या ह्मटले आहे; व मन, बुद्धि, चित्त, अविद्या इत्यादि पर्याय शास्त्रकारांनी कल्पित केले आहेत, असे वासिष्ठांत ह्मटले असून 'सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।' या भगवद्वचनाचा तीन गुण हे प्रकृतीपासून चित्तरूपानें उत्पन्न झाले असा अभिप्राय आहे; व 'सत्त्वं रजस्तम इति गुणा बुद्धेर्नचात्मनः' या भागवतश्लोकांतही तीन गुण हे बुद्धीचे सांगितले आहे. ह्या तीन गुणांपैकी 'सत्त्वेनान्यतमो ह्यन्यान् सत्त्वं सत्त्वेन चैव हि' या वरील श्लोकाच्या उत्तरार्धांत सांगितल्याप्रमाणें दोन गुणांचा सत्वगुणानें नाश करून आत्मज्ञानानें सत्वगुणाचाही नाश करावा असें मुमुक्षुकर्तव्य सांगितलें आहे. कारण अज्ञानसहित या चित्तातील त्रिगुणापासूनच आत्म्याचा विवेक करणें सर्व मोक्षशास्त्रें सांगतात. 'गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति' असें भगवद्वचनही आहे. हे तीन गुण सांख्याचे असून ह्यांतच योगशास्त्रातील पांच भूमिका बसविल्या आहेत. अतिशय तमोगुणानें व्याप्त जें चित्त त्याला योगी मूढभूमिका ह्मणतात. ती निद्राकाली असते, व रजोगुणानें व्याप्त चित्ताला क्षिप्रभूमिका म्हणतात. असें चित्त मनुष्यादिकांचें असतें; व किंचित् सत्वगुणानें युक्त, रजस्तमोमय चित्ताला विक्षिप्रभूमिका ह्मणतात. हिजवर यक्षगाक्षसादि आरूढ असतात. सत्वप्राधान्य चित्ताला एकप्र म्हणतात. हिजवर देव व महर्षी आरूढ असतात; व अत्यंतसत्वपरिणत संस्कारमात्र-शेष चित्ताला निरुद्धभूमिका ह्मणतात. हिजवर योगी, महाज्ञानी वगैरे आरूढ राहतात. या योगशास्त्रातील तीन भूमिकांचे वसिष्ठाचार्यांनी अज्ञानभूमिका ह्मणून नात भेद केले असून शेवटील भूमिकांचे ज्ञानभूमिका म्हणून नात भेद केले आहेत. ह्मणजे सांख्याच्या दृष्टीने पाहिले तर रजस्तमोगुणांत वसिष्ठाचार्यांचे अज्ञानभूमिकासप्रक असून एकच्या सत्वगुणांत ज्ञानभूमिकासप्रक आहे. अज्ञानभूमिकांपैकी सुषुप्ति तमोगुणात्मक असून योगशास्त्रातील मूढभूमिका आहे, व बीजजागृत ही बिंदुमात्रक

व्याख्यान ६ वें,—वेदांत आणि अलोकवाद. ७७

रजोगुणात्मक जरी असली, तरी ती सुषुप्तीच्या तोडीची असल्यामुळे योगशास्त्राच्या दृष्टीने मूढावस्थेतच जाते. जागृति ही सत्त्वप्रधान रजोगुणांत जात असून योगी तिला क्षिप्रावस्था ह्मणतात; व बाकीच्या सर्व अज्ञानभूमिका त्रिगुणाच्या गौणप्राधान्याने योगियांच्या विक्षिप्रावस्थेतच अंतर्भूत होतात. तथापि विदेहप्रकृतिलयापर्यंत ह्या अज्ञानभूमिकांचेही चमत्कार आहेत, ह्मणून तेथेही अलौकिक प्रमाणांचा स्वीकार असून प्रत्येक भूमि अनंत प्रकारची असल्यामुळे अलौकिक प्रमाणांतील स्वानुभूतिपरंपरेमध्ये कोणता तरी चमत्कार येतो. या चमत्काराने देखील मेल्यानंतर कांहीं तरी आहे, अशा प्रकारची नास्तिकांची खात्री होते. अवशिष्ट असलेल्या ज्ञानभूमिकांप्रकांतही प्रत्येक भूमि अनंत प्रकारची असून, गुणत्रयाच्या व्यभिचाराने अज्ञानभूमिकांच्या व ज्ञानभूमिकांच्या मिश्रणापासूनही असंख्य भूमिका पुनः तयार होतात. जसे स्वप्नांतच आत्म्याचा विचार झाला असतां स्वप्न ही अज्ञानभूमिका असून तेथे विचारणा ज्ञानभूमीचा संयोग होऊन तिसरीच एक भूमिका तयार झाली. जागृतीतील विचारणाभूमिका व स्वप्नांतील विचारणाभूमिका यांच्यामध्ये जो भेद आहे, तद्वत् भेदांनीच त्या नानाभूमिकांची अनंत अभिधाने होतात. हे सर्व अलौकिक प्रमाणानेच गोचर आहेत, व यांच्यामुळेच भूतसाबरी, देवसाबरी, वैदिक, योगज, इत्यादि नाना अलौकिक चमत्कार दिसून पडतात; व त्यांचे सूक्ष्म अपरोक्ष करित करित शेवटी, ' तत्त्वंपदार्थ ' अपरोक्ष होऊन ऐक्य करितां येते. पण ह्या ऐक्याला वरील ज्ञानभूमिकांचे साह्य पाहिजे. शुभेच्छा, विचारणा, तनुमानसा, ह्या तीन साधनभूमिका असून, सत्त्वापत्ति, असंसाक्त, पदार्थाभाविनी व तूर्यगा, ह्या चार फलभूमिका आहेत. तीन साधनभूमिका व तीन फलभूमिका ह्या सांख्याच्या सत्त्वगुणांत असून योगी यालाच एकाप्रावस्था व संप्रज्ञातसमाधि ही म्हणतात. सातवी तूर्यगाभूमि ही योगियांच्या निरुद्धावस्थेत आहे व वृत्तीच्या परिणामापुरतेच सांख्याचे तत्त्वही तेथे आहे.

परंतु हा सर्व भूमिभेद सत्त्वापत्तीवर येऊन पोंहचलेल्या व तिच्या पुढच्याही भूमिकेवर आलेल्या ब्रह्मवेत्त्यांना वृत्तिदृष्टीने असून त्यांच्या कमी अधिक अभ्यासाने दृष्टसुखाचीच कमी-अधिकता मात्र आहे. मुक्तीची कमी-अधिकता नाही. मुक्ति तर सत्त्वापत्तीपासून तूर्यगाभूमीवर आरूढ होणाऱ्यापर्यंत कोणालाही समानच आहे. या ज्ञानभूमिकांचेच कपिलगीतेंत चार भेद केले आहेत. शुभेच्छा व विचारणा मिळून विक्षेपता; तनुमानसा-गतायाता; सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, व पदार्थाभाविनी ह्या तीन मिळून संश्लिष्टता व तूर्यगा ही सुलीनता, याप्रमाणे समजाव्या. या चार भूमिकेतच सर्व भूमिका येत असल्यामुळे त्यांच्याशी संबंध असलेल्या श्रवणादिसाधनांतही तितक्या भूमिका येतात, असे म्हटले पाहिजे. पैकीं पहिली विक्षेपता श्रवणात्मक असून दुसरी गतायाता मननात्मक आहे. तिसरी संश्लिष्टता निदिध्यासरूपिणी असून, चवथी सुलीनता ही अनुभवात्मक आहे. वर तारक राजयोगी ज्या अज्ञानाच्या अवस्था मानतात त्याप्रमाणे ज्ञानाच्याही तूर्या आणि उन्मनी दोन भूमी मानतात. पैकीं एकीचा वसिष्ठोक्त सत्त्वापत्तींत अंतर्भाव होत असून दुसरीचा असंसक्त्यादि तीन भूमींत अंतर्भाव होतो; व पौराणिक रीतीने तूर्या आणि उन्मनी ह्या दोहींचाही अंतर्भाव सुलीनतेत होतो.

याप्रमाणे लौकिक, अलौकिक व स्वयंभु या सर्व प्रमाणांचा चढत्या रीतीने यथायोग्य उपयोग करून सद्गुरुकृपेने ब्रह्मरूप कसे पाहावे ह्याचा मी समन्वयपूर्वक सोपानप्रतिसोपानरूप विचार ह्या व्याख्यानांत यथामति केला आहे. तो सज्जनांना पसंत पडून आजपासून वेदांताच्या अभिमानाने अलोकवादावर धाड येऊ देणार नाहीत. किंबहुना अलोकवादाचा आश्रय घेऊनच वेदांतरहस्य उपदेश करतील, अशी आशा करून व विनंतिपूर्वक श्री-ज्ञानेश्वर महाराजांचे चरणी पुष्पपंकोलिकारूप हें व्याख्यान समर्पण करून त्यांच्या नामस्मरणांत वाणीला विश्रांति देतां.

हरिः ॐ तत्सत् श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु.

॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥



अलौकिक व्याख्यानमाला.

व्याख्यान ७ वें.

अलौकिक भक्ति.

कोण पुण्य फळा आलें ॥ आज देखिलीं पाऊलें ॥ १ ॥
ऐसें नेणू नारायणा ॥ संतीं सांभाळिलें दीना ॥ २ ॥
संतकृपेनें तात्काळ ॥ बहुता भेटले गोपाळ ॥ ३ ॥

संतचरणरज लागतां सहज । वासनेचें बीज जळुनी जाय ॥१॥
पग रामनामीं उपजे आवडी । सुख घडोघडीं वाढीं लागे ॥२॥
कंठीं प्रेम दाटे नयनीं नीर लोटे । हृदयीं प्रगटे रामरूप ॥३॥

भवापवर्गो भ्रमतो यदा भवेत् जनस्य तर्ह्यच्युत सत्समागमः
सत्संगमो यर्हि तदेव सद्गतौ परावरेषे त्वयि जायते मतिः । १।
(श्रीमद्भागवत.)

प्रिय बांधवहो ! आजपर्यंत माझीं जितकीं व्याख्यानें झालीं, त्या सर्व व्याख्यानांचा झोंक कोणीकडे आहे, हें सर्वांनां आतां कळून आलें असेल. जोंपर्यंत ह्या वाटेकडे आपले डोळे लागले आहेत, जोंपर्यंत आपल्या मनावर दुष्कर्मींनीं पगडा बसविला नाहीं, जोंपर्यंत आपलें आयुष्य जरनें घेरलें नाहीं, जोंपर्यंत काळाच्या मोहिमेची वार्ता आपल्याला ऐकूं आली नाहीं, आणि जोंपर्यंत आपलीं इंद्रियें सावध आहेत, तोंपर्यंत या रस्त्यानें जाण्याला कोणीहि प्रतिबंध करूं शकत नाहीं.

प्रत्येक मनुष्य प्राणी, जो झणून ह्या जगामध्यें आला आहे, तो आपल्या कोणत्याना कोणत्या तरी वासनेला अमरत्व देत

असतो. आपला सर्वांचाच हा अनुभव आहे कीं, कोणतीना कोणती तरी वामना आपल्यांत अमर असतेच. कोणतीही वासना अमर नाही, असा एखादा मनुष्य सांपडणें दुर्घटच. कोणत्याही वासनेला अमरत्व न देऊन कोणत्याही मनुष्याला कोणतेच कार्य करतां येणार नाही. असें जरी आहे, तरी दुसऱ्या वाजून रोगाची व मृत्यूची भीति नसलेलाहि पण सांपडणें दुर्घटच आहे. किंवाहुना जितक्या रीतीनें आमच्यामध्ये अमरत्वाची कल्पना खिळून गेली आहे, तितक्या रीतीनेंच किंवा त्यापेक्षां अधिक रीतीनें ही भीतीची कल्पना आमच्यामध्ये खिळून गेली आहे. पुढें आपणाम ह्यातारपण येईल, मृत्यु घासून टाकील, इत्यादि कल्पना कोणाला अपरिचित असतील असें मला वाटत नाही. तथापि आपण होईल तोंपर्यंत व होईल त्या रीतीनें अशा भीतिदायक कल्पनेवर, त्यांचे परिणाम दूर आहेत, अशा समजूतीचें पांघरूण घालून, कोणत्या तरी वासनेला अमरत्व देऊन तिचा आश्रय करित असतो; आणि असें करणें आपल्या जीविताला हितावहहि आहे. कोणत्या तरी वासनेला अमरत्व दिल्यावांचून जीविताची घटना सध्यां चालत आहे, इतके दिवस तरी सुयंतित चालणें अत्यंतच अशक्य आहे. कल्पना करा कीं, आज आमच्या ओठावरील दूध देखील सुकलें नाही, बालांधकाराची निशा जाऊन तारुण्यप्रभातीचा आरक्तपणा आमच्यावर किंचित् किंचित् चमकूं लागला आहे, बालपणांतील पारतंत्र्यरूपी पिंजऱ्यांतून सुटून, पंख फुटून, मुखचंद्रानें विकसित झालेल्या पीनस्तनकमलावर आह्मी भ्रमर नुकतेंच उडून जाऊं लागलों आहोत, अशा वेळीं नाकातोंडांतून शेंवूड व लाल जाणाऱ्या जरारूपी भयंकर डाकिणीचें चित्र आमच्या डोळ्यापुढें आह्मी आणणार कसें ? आणि जबरदस्तीनें आणलेंच तर आमच्या जीविताची घटना लौकरच मोडकळीस येऊं लागणार नाही काय ? मनुष्य प्राणी मग तो आस्तिक असो, किंवा नास्तिक असो, कोणती तरी एक कल्पना त्याच्या मनांत अमर असते. आमच्या आर्या-

वर्तापैकीं बुद्ध व पारकीय पेसिमिस्ट्स् हे लोक देखील कोणत्या तरी कल्पनेला अमरत्व देतातच. पैकीं पहिल्या प्रकारचे लोक जगाच्या पलीकडे दुःखरहित असें कांहीं तरी स्थान आहे, ह्या आपल्यांतील वासनेला अमरत्व देतात; व दुसऱ्या प्रकारचे लोक, सर्वे जरी दुःखमय आहे तथापि आपण आहों त्या स्थितीतच समाधान मानलें पाहिजे व असें समाधान मानणें ह्यणजेच सुख; ही लोकयात्रा आटोपली कीं आपलें दुःख संपलेंच, या कल्पनेला बहुधा अमरत्व देतात. कोणत्याहि कल्पनेला अमरत्व दिल्यावांचून आपल्याला समाधानपूर्वक सुखच भोगतां येणें शक्य नाही. अतिशय नास्तिक असलेले आमच्याकडील चार्वाक वगैरे प्रत्यक्षावगच भिन्न ठेवून अंगनालिंगनादिजन्य सुखालाच कैवल्य समजून 'ऋण काढून मरण करावा,' असें ह्यणतात. कारण हा देह एकवेळ भस्म झाला ह्यणजे पुन्हा येणें कशाचें ? 'भूत-पिशाचांचे खेळ व जगांतील सुखदुःखे ह्याची पुनर्जन्मावांचून उपपत्ति कशी जुळवितां येते,' ह्या प्रश्नाचें समाधानकारक उत्तर जरी चार्वाकाजवळ नसलें तरी तादृश आपल्याला तिकडे लक्ष्य द्यावयाचें नाही. घ्यावयाचें एवढेंच कीं पांचभौतिक देह वगैरे आहे हें जसें ते प्रत्यक्ष पाहतात, तसें पुनर्जन्म व ईश्वर नाही हा अभाव त्यांनां प्रत्यक्ष कांहीं दिसत नाही. तथापि ते आपल्या ह्या नास्तिक वासनेलाच अमर समजून जीविताच्या अवधीत शक्य तेवढ्या सुखाचा उपभोग घेत असतात. आस्तिक लोक तर आचारानें बनलेल्या तात्विक कल्पनेला अमर मानून इष्ट साधण्याचा यत्न करितात. सारांश, प्रत्येक मनुष्यामध्ये कोणती तरी अमर वासना सुखाकरितांच असते. भेद इतकाच कीं, नास्तिक लोक आपल्या अदूरदृष्टीमुळे क्षणिक सुखाच्या मार्गे लागून शेवटीं आपला नाश करून घेतात; व आस्तिक लोक आपल्या जीविताचा उपयोग या दुःखानें गजबजलेल्या क्षणिक सुखासाठीं न करून, अमरत्व दिलेल्या आपल्या धार्मिक किंवा तात्विक कल्पनेच्या आधारानें निराळेंच सुख भोगत असतात.

नास्तिक लोक आपल्या क्षणिक सुखासाठी पुढच्या जरादि-दुःखावर जसे पांघरूण घालतात, तसेच पांघरूण आपल्या तारुण्याचा उपयोग अक्षयसुखसाधनाकडे व्हावा एवढ्याकरिता नास्तिकहि घालतात. परंतु 'जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम्' ह्या उपदेशाचा उपयोग नास्तिक हे आपल्या पापकर्माच्या पश्चात्तापाच्या वेळीं करित असून नास्तिक लोक क्षणिक सुखाच्या मागून वेळींच सावध राहण्याकडे करितात. असो.

हें जें आस्तिकांचें अखंड सुख तें काय आहे याचा आतां आपण विचार करूं. यांची अखंड सुखाची कल्पना दोन प्रकारची आहे. पहिली विषयच नित्य मिळावेत व त्याचें सुखच नित्य मिळावें अशी आहे, व ह्याच कल्पनेनें स्वर्गाच्या कल्पनेला अमरत्व दिलें आहे. दुसरी कल्पना, विषयांचें सुख कोठेंहि आपातरमणीयच असल्यामुळें विषयरहित अशा समाधानांत नित्य आपलें प्रस्थान व्हावें अशी आहे व ह्याच कल्पनेनें मोक्ष व ईश्वरसुखाच्या कल्पनेला अमरत्व दिलें आहे. येथे हेंहि एक ध्यानांत ठेविलें पाहिजे कीं, प्रत्येक मनुष्य आपल्या अमरवासनेप्रमाणें सुख भोगण्याचा प्रयत्न करित असतो. पैकीं शेवटचे निस्पृह पुरुष. त्यांची समाधानांत सुख मानण्याची कल्पनाहि दोन प्रकारची आहे. एक, सर्व-उपाधिरहित होणें; व दुसरी, आपल्या प्रीतीशींच ऐक्य होऊन राहणें. पैकीं पहिल्या प्रकारची दुःखाच्या तिरस्कारानें उद्धूत झालेली असून, दुसऱ्या प्रकारची स्वाभाविक आत्मप्रीतीमुळें झाली आहे. कोणत्याहि कल्पनेचे तीन संवेग असतात. मृदु, मध्य, व तीव्र. मृदु संवेगांत वासना ही कल्पनारूपानेंच राहत असून मध्य संवेगांत स्वरूपानें व तीव्र संवेगांत ती जागृतिरूपानें प्रत्यक्ष होते. हिला भावना ह्यणण्याचें कारण असें आहे कीं, कोणत्याहि वस्तुशक्तीला इच्छित रूप देण्याचें हिच्यामध्ये सामर्थ्य आहे. मग ती वस्तु मुंगीपासून तों तहत ईश्वरापर्यंत कोणतीहि असो. ह्या भावनासामर्थ्याचा मास-

ह्या कवीच्या काव्यांत मधून मधून पुष्कळ ठिकाणीं आढळतो. विक्रमोर्वशीय या नाटकांत अशा प्रकारचीं पुष्कळ स्थळे असून, मृच्छकटिकांतहि ' ती रात्र माझ्याशीं सवतीमत्सरानें भांडावयास येत आहे कीं काय, ' असें वसंतसेनेनें ह्मटलें आहे. वरील गोष्टीचाच उत्तम मामला ह्मणजे ' मेघदूत ' होय. ह्या काव्यांत कवीनें आपलें भावनासामर्थ्य शब्दांपर्यंत तरी तीव्र करून टाकलें आहे यांत संशय नाही. ह्या काव्यांत आपल्या प्रिय पत्नीचा वियोग झाल्यामुळे एका तरुण पुरुषानें मेघाच्या हातीं तिला संदेश पाठविला आहे. त्या मेघाला दूताचे स्वरूप देऊन भावनासामर्थ्य कवीनें चांगलेंच दाखविलें आहे.

संतप्तानां त्वमसि क्षरणं तत्पयोद् प्रियायाः ।

संदेशं मे हर धनपतिक्रोधविश्लेषितस्य ।

गंतव्या ते वसतिरलका नाम यक्षेश्वरस्य ।

कामार्ता हि प्रकृतिकृपणाश्चेतनाचेतनेषु ॥ १ ॥

याहूनहि उत्तम प्रकारचा मासला गोपीनीं तरुनां ऐच्छिक मनुष्यस्वरूप देऊन प्रिय श्रीकृष्णाविषयीं माहिती विचारली हा होय. एका प्राकृत कवीनें ह्या मासल्याचें दोन चरणांतच बहारीचें वर्णन केलें आहे.

‘ झाल्या पिश्या भलतिश्या कळेना वदेल जड झाड कां ?

पुसति त्या नंदजिचा ल्याडका ’ ॥ १ ॥

हें सर्व भावनासामर्थ्यच होय. सारांश, भावनेला कोणत्याहि वस्तुशक्तीला ऐच्छिक स्वरूप देतां येतें हें ठरलें. मित्र हो ! या भावनेची घटना ' इदमिधं ' ह्मणजे हें असें आहे, इत्यादि संकल्पानेच बनली असल्यामुळे हें सामर्थ्य भावनेचे ठिकाणीं सहजच आलें आहे, ही अटकळ चुकीची होणार नाही. आपणाला हेंहि एक कबूल केलें पाहिजे कीं, प्रत्येक जण आपलें भावनासामर्थ्य आत्मप्रीतीला अनुसरूनच प्रकटवीत असतो; व त्याला

वर सांगितलेल्या अमरकल्पनेचा आधारहि असतो. त्यांतहि कोणत्याहि वस्तूला सजातीय ऐच्छिक स्वरूप देण्याचीच बहुतेकांची प्रवृत्ति असते. भगिनी गोपिकांनीहि भगवंताचा शोध विचारण्याकरितां वृक्षांनां स्त्री किंवा मनुष्याचीच ऐच्छिक स्वरूपे दिलीं, हें आपल्या सिद्धांताचेंच मुख्य उदाहरण होय. उपरी बोलिल्याप्रमाणें संवेगावर या भावनासामर्थ्याचाहि अनुभव अवलंबून आहे. यथे आणखी एक रहस्य आहे. मृदु, मध्य, तीव्र संवेग आपसांत जरी एकाएकीं दिसत नसला, तथापि कोठें ना कोठें मनाच्या व्यापकत्वामुळे अनुकूल परिस्थित्यनुसार दिसून पडतोच. उदाहरणार्थः— वस्तुशक्तीला दिलेले ऐच्छिक स्वरूप कर्वाच्या भावनेंत बहुतेक मृदु संवेगानें राहत असून, तें काव्य ज्यांनां आवडून रस उत्पन्न होतो त्यांच्या भावनेंत मध्य संवेगानें राहत असते. ज्यांनां अतिशय काव्ये वाचण्याचा ध्यास लागला आहे अशा पुरुषांनां काव्यांतील चित्रें स्वप्नामध्ये चेतन अशीं प्रत्यक्ष दिसतात. मी लहानपणीं हगविजयाची पोथी प्रथमच ऐकूं लागलों, तेव्हां पंडोबा मानभाव वाचणारा होता. परंतु रात्रीं निजल्यावर ती पोथी व त्याचें वाचणें तसेच्या तसेच मला स्वप्नांत दिसत असे. असा. बाळांनां ह्याच काव्यांतील गोष्टी आईवापांनीं सांगितल्या असतां त्यांच्या भावनेंत त्या ऐच्छिक स्वरूपाचा तीव्र संवेग होतो. यादृनहि ज्यांनां रमांचा अतिरेक होऊन अष्टसात्विक भाव उत्पन्न होऊं लागले आहेत, अशांनां ऐच्छिक स्वरूपाचा तीव्र संवेग होऊन अनुभवाहि येत असतो. झाड, वगैरे कांहीं दिसून नुस्त्या भूताच्या कल्पनेनेंच भूत आंगांत येऊन अमानुषभाषणादि प्रकार पुष्कळ ठिकाणीं घडून आले आहेत. भयानक रसाचा अतिरेक होऊन नुस्त्या तुऱ्हाटीलाच सर्पाचें ऐच्छिक स्वरूप देऊन भावनासामर्थ्यानें प्रत्यक्ष विषवाधा झाल्यावर मंत्राच्या प्रयोगानें सर्प 'हम तो तुऱ्हाटी है' असें बोलला, ही गोष्ट माझ्या वडिलांनीं प्रत्यक्ष पाहिली आहे व त्यांच्या सर्हांनेंच माझ्या अदृश्यदीपिकेंत लिहिलेलीहि आहे. या गोष्टींत 'हम तो तु-

‘व्हाटी है’ हें सांगणें कोणत्या तरी दिव्य सर्पदेवतेचें असून तुऱ्हाटी-ला सर्पाचें ऐच्छिक स्वरूप देऊन विषबाधा होणें, हें मात्र भावना-सामर्थ्याचेंच कार्य होतें. सुश्रुताच्या कल्पस्थानावरील डल्लनभा-ष्यांत जें शंकाविष सांगितलें त्याचें तरी मर्म आपल्या सिद्धांतांतच आहे. पण आपसांतच आपल्या कल्पनेचा तीव्र संवेग करून कोण-त्याहि वस्तुशक्तीला दिलेल्या ऐच्छिक स्वरूपाचा अनुभव आपणांस घेतां येतो, याविषयीं योगवासिष्ठांतहि प्रमाण सांपडतें. ‘मनोराज्य-मपिप्राज्ञालभनेव्यवसायिनः’ (योगवासिष्ठ.) बुद्धिमान पुरुष आपलें मनोराज्य देखील प्राप्त करून घेतात. हें जसें आपल्या संकल्पानें होतें, तसेंच परमेश्वराच्या संकल्पानेंहि जीं वस्तुशक्तीला उपा-सकाच्या फलप्राप्तीसाठीं बोलत्या चालत्या पुतळ्यांचीं स्वरूपें दिलीं जातात, त्यांनांच देवता किंवा आधिदैविक सृष्टि म्हटलें आहे. परमेश्वराचा संकल्प हा एकदम तीव्र असल्यामुळें उपास-कांनां फलप्राप्त्यर्थ प्रत्येक वस्तुशक्तीला अभिमानी देवता उत्पन्न झाली आहे. रामतापनीय उपनिषदांत असें ह्मटलें आहे कीं

‘ चिन्मयस्याद्वितीयस्य निष्कलस्याशरीरिणः ।

उपासकानां कायार्थं ब्रह्मणो रूपकल्पना ’ ॥ १ ॥

तसेंच ऐतरेय उपनिषदांत, ‘ प्रथम वाचा उत्पन्न करून वाचेंतून शब्द व शब्दांतून अग्नि, तसेंच प्रथम शिश्र उत्पन्न करून शिश्रांतून रेत व रेतापासून आप’, इत्यादि प्रथम अध्या-त्मिक, आधिभौतिक व नंतर आधिदैविक सृष्टि परमेश्वरांनीं उत्पन्न केली, अशा अर्थाच्या पुष्कळ श्रुती आहेत. ज्यांचा ज्यांच्या वस्तूंशीं अधिक संबंध असतो, त्यांच्या त्यांच्या भावनेप्रमाणें उपासनेसाठीं बनलेल्या आधिदैविक सृष्टींतहि त्यांचेंच साधर्म्य असतें. जसें:— गाईपासून दूध निघतें, पृथ्वी-पासून अन्न निघतें; दुधानें पोषण होतें, व अन्नानेंहि पोषण होतें. ह्मणून पृथ्वीचा आकार गाईसारखा आहे, ह्मणजे पृथ्वीशक्तीला परमेश्वराच्या संकेतानें जें चेतन व्यक्त होऊन उपासकाच्या

कार्यामाठीं देवतेचें स्वरूप आलें आहे. तिलाच गाईसारखा आकार आहे. कदंबाच्या पुष्पामाग्या पृथ्वीचा आकार आहे, हें ज्योतिषांतील ह्यणणें जड पृथ्वीविषयीं अमून पुगणांतील ह्यणणें देवताविषयींचें आहे. इत्यादि आणखीही उदाहरणें शास्त्रांतून समजून घ्यावीत. तथापि भक्तांच्या इच्छित रसानुसार ऐच्छिक रूप घेऊन भक्तांनां सुख देण्याकरितां मंपद्रूप उपासना (किंचित् साधर्म्य ग्रहण करून जी उपासना ती) किंवा 'एकाकी न रमते ' या श्रुतींत ह्यटल्याप्रमाणें आपलेंच सुख आपण भोगण्याकरितां परमेश्वरानें ऐच्छिक अवताररूप ठेविलेंच आहे. तरी अनुभवानें सिद्ध असलेल्या अविज्ञेच्या बंधनामुळे आपणाला आपल्या मूल स्वरूपाशीं प्रीतिनें गांठ घालण्याकरितां कोणत्याही वस्तुशक्तीला भोगण्याचें ऐच्छिक स्वरूप न देऊन ईश्वराचेंच ऐच्छिक रूप दिलें तर, आपला संकल्प जोरानें तीव्र होऊन भावनासामर्थ्यानेंच परमेश्वराच्या सत्य अमृतगमाचा अनुभव लवकरच चाखावयाला मिळेल; व यांतच भक्तीचें मूळहि आहे. ईश्वराला भजणारे सिद्धीचे भोक्ते व भक्त असे दोन प्रकारचे पुरुष आहेत; पैकीं पहिले आपल्या भावनासामर्थ्याचा तमोगुणांत परिणाम करून स्थूल लोकांत ईश्वरीभक्तीची अभिव्यक्ति करीत असतात. परंतु भक्तपुरुष तसें करीत नाहींत. ते प्रथम आपल्या रमणीय प्रिय अवताराची मूर्ति घेऊन तींतील दगडपणा किंवा धातूपणा आपल्या भावनेनेंच नाहींसा करून स्वसंकल्पाची दैवीसामर्थ्य असलेली स्वसजातीय ह्यणजे मनुष्याप्रमाणें मूर्ति उत्पन्न करितात; व ज्याप्रमाणें ' प्राणविनिमयप्रयोक्ता ' पुरुष प्रयुक्तपुरुषाला (Subject) आपल्या संकल्पाप्रमाणें वस्तु दाखवूं शकतो, त्याप्रमाणेंच आपल्या आवडत्या देवाला मूर्तीच्या मार-भूत अंशाशीं संयुक्त करितात. प्राणविनिमयांत जडवस्तूमध्ये प्राण घालण्याचा एक प्रकार आहे, त्याहिपेक्षां प्राणप्रतिष्ठेचा प्रकार उच्चतर आहे. प्राणप्रतिष्ठा ही अशी आहे कीं, सात्विक वैदिक शब्दांनीं व सात्विक देवतांचा आश्रय घेऊन आपल्या प्राणांचा

व ज्यामध्ये शुद्धजीव प्रतिबिंब आहे अशा अंतःकरणाचा व इंद्रियांचा शुद्धसात्विक अंश आपण मूर्तीचे ठिकाणी ठेवून मिश्र सत्वाने पूजक बनतो. श्रद्धा व भक्ति ही विवेकचुडामणिकारांनी मिश्र सत्वांतच घातली आहे. ज्या ठिकाणी प्राण आहे त्या ठिकाणी चित्त स्फुरतेच, असे योगवासिष्ठांत सांगितले आहे. ह्मणून प्राणप्रतिष्ठेच्या योगाने चित्ताची अभिव्यक्ति होऊन चैतन्याचीहि अभिव्यक्ति होते. [प्रती = दुसरे, कम् = सदृशता, सादृश्य.] प्रतीकाचे ठिकाणी अनंत दैवी चमत्कार भक्ताला दिसू लागतात. सामवेदांतील प्रतीकोपासना व शांडिल्य-विद्या अशाच प्रकारची आहे. त्याला मग प्रतिमेचा पाषाणादि अंशच दिसत नाही. भगवान् रामकृष्णपरमहंस ह्मणत असत, ' तुम्हाला आपल्या आईची मूर्ति मृगमय कशी रे वाटते ' ? याप्रमाणे मूर्तीचे ठिकाणी भक्तांच्या ऐच्छिक भगवद्रूपाचा मृदुसंवेग असून तिला कनिष्ठ भक्तिहि ह्मटले आहे.

अर्चयामेव हरये पूजां यः श्रद्धयेहते ।

न तद्भक्तेषु चान्येषु स भक्तः प्राकृतः स्मृतः ॥१॥

(श्रीमद्भागवत स्कंध ११ अध्याय २)

पुढे पुढे नित्य आपल्या सुकुमार प्रियकराशीच भगवत्प्रियांना खेळण्याचा प्रसंग येऊन त्यांचे ते नियमबद्ध पूजेचे स्वरूप जाऊन तिला मानसिक पूजेचे स्वरूप येऊ लागते. ' कृष्णसेवा सदा कार्या मानसी सा परा मता ' असे वल्लभाचार्यांनी म्हटले असून 'उत्तमा मानसी पूजा' अशी एक स्मृतिहि आहे. ' करावी ती पूजा मनोचि उत्तम ' असे तुकाराम महाराजहि म्हणतात. तेव्हां ऐच्छिक भगवद्रूप हे मध्य संवेगांत राहत असते. स्वप्नांत प्रियकरावांचून त्या भक्तिमय कामिनीला एक रजनीहि सुनी जात नाही. त्यावेळीं ईश्वरावर प्रेम, साधूंचे ठिकाणी मैत्री, दीनावर दया व दुष्टांची उपेक्षा असे वाटत असते. हिलाच मध्यमभक्ति म्हटले आहे.

ईश्वरे तदधीनेषु बालिशेषु त्रिपत्सु च ॥
प्रेममैत्रीकृपोपेक्षा यः करोति स मध्यमः ॥ १ ॥

पुढें पुढें पाषाणाचा कठिणपणा काढून मानुषदेहरूपी सुकुमारपणा जसा मध्यसंवेगांत प्रियकराविषयीचा असतो, त्यांतीलहि अस्थिमांसादिवन् कठिणपणा काढून केवळ प्रेममय आनंदेदंतरूप खरा सुकुमार साकार प्राणप्रिय अभिन्न असूनहि प्रेमजन्य संप्रज्ञात समार्धीत चुंबनालिंगनापुरता भिन्न इव भासत असून, प्रेमज निर्विकल्प समार्धीत तर हास्यमुखांतून आनंदांत मिळून जावें लागतें, व प्रेमहि कायमच राहतो. हा भक्तियोगसमाधि घेरण्डाचार्यांनीं उत्तम प्रकारचा सांगितला असून ह्याची निर्विकल्पता श्रीमद्भागवत स्कंध ११ अध्याय १४ श्लोक ४६ यांत सांगितली आहे.

ध्यानेनेत्थं मुनीव्रेण युञ्जतो योगिनो मनः ।
संयास्यत्याशु निर्वाणं द्रव्यज्ञानक्रियाभ्रमः ॥१॥

ह्याच ठिकाणीं संयोग असूनहि वियोगोपलालन असा खरा प्रेम उत्पन्न होत असून, त्या वियोगोपलालनांतच भगवान् ब्रह्मकुमार ह्यांच्या ' परमव्याकुलते ' चें तत्व आहे. मधुसूदनाची ' प्रेमधारा ' ह्याच ठिकाणीं मिळत असून ज्ञानेश्वर महाराजांचा ' पांचवा पुरुषार्थ ' व जेथें जाण्याकरितां ब्रह्माचें ठिकाणीं पहिलें प्रस्थान ठेवितात असें श्रीतुकाराम महाराजांचें ' गम्य ' हि हेंच आहे. हृदयकमलावरील योगियांचें सुकुमार ध्यान देखील ह्यापेक्षां कौटीपटीनें कठिनात्मक ह्मणतां येईल. स्थूल दृष्टीनें पाहतां हें रूप मृदुसंवेगासारखें दिसतें; पण खरोखर तें तसें नसून त्यांतील तमाचा तीव्र भाग नाहींसा होऊन सत्वतीव्रता झाल्यामुळें आणि सत्वाचा हलकेपणा, प्रकाशपणा व सुखपणा यांच्यायोगानें तें अत्यंत सुकुमार मात्र बनलें असतें. ह्मणूनच स्थूल दृष्टीवर प्रत्यक्ष चमत्कार दाखविणें ह्मणजे, सुकुमार सत्वाला तमाच्यायोगानें घनरूपांत आणावें लागत असल्यामुळें, प्रेमळ पुरुष आपल्या

प्रियकराला श्रम होतात असें समजून चमत्कार करित नाहीत. या आनंदामध्ये उपर्युक्त संप्रज्ञात समार्थीत सत्वानें रजस्तम नाहीसे झालेले असतात; व निर्विकल्प समार्थीत सत्वहि नाहीसे होऊन इदंता इव आनंदेदंतरूप अनध्यस्तविवर्त अशा भगवंता-चाच प्रत्यय असतो व अलंकाराच्या ज्ञानानें जसा सुवर्णज्ञानाला प्रतिबंध होत नाही, त्याप्रमाणे ब्रह्मज्ञानहि अप्रतिबद्ध असतें. ह्यामुळे सर्व जगच त्याला प्रेममय वाटूं लागतें. हीच उत्तम भक्ति होय.

सर्वभूतेषु यः पश्येद्भगवद्भावमात्मनः ।

भूतानि भगवत्याशु एष भागवतोत्तमः ॥

(श्रीमद्भागवत स्कंध ११)

श्रीगुरुभक्ति येथेच आणून पोचविते. परंतु देवभक्तीत प्रतिमे-पासून आरंभ करावा लागत असल्यामुळे खालच्या पायरीचे श्रम अधिक असून श्रीगुरुभक्तीत सचेतन मनुष्यपणापासूनच आरंभ करावा लागत असल्यामुळे कमी श्रम आहेत. सत्संग हा देव-भक्तीतील प्रतिमेचा जडपणा काढून टाकणारा असून, गुरुभ-क्तीच्या समन्वयानें येथेच आणणारा असल्यामुळे कोणत्याहि रीतीने तोच साधला पाहिजे. तो जरी दुर्लभ असला व अगम्य असला तरी व्यर्थ जाणार नाही. म्हणून तो सत्समागमच साधावा असें श्रीभगवान नारदाचार्यांचें सूत्र आहे.

‘ महत्संगस्तु दुर्लभोऽगम्योऽमोघश्च ’ ।

‘ तदेव साध्यतां तदेव साध्यताम् ॥ ’ (३९।४२)

व देव किंवा गुरुभक्ति शेवटीं एकत्र मिळून सर्वप्रेममयत्व फल निष्पन्न होतें. याविषयी श्रुतिहि प्रमाण आहे.

‘ यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ ।

तस्यैते कथिताह्वर्याः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥ ’

सज्जनहो ! अशा प्रकारचा परमेश्वरसाक्षात्कार करण्यांत तरी संकल्पादि अलौकिक प्रमाणांची किती आवश्यकता आहे, हें आपणाला कळून आलेंच असेल. एवं, ज्याप्रमाणें पृथ्वीत घातलेले बीज पुन्हा बीजरूपानें बाहेर पडतें, तद्वत् प्रतिभेपासून तों आत्म्यापर्यंत प्रेमरूपानें अंतराविष्ट भगवान बाहेर जगालाहि प्रेमरूपच करून सोडतो. याहून निरूपण करण्याला माझी वाणी व मति असमर्थ वाटत असल्यामुळे, आपण सर्व मिळून प्रेमरसोत्पत्तीचा आनंद चाखीत चाखीत आणि ही व्याख्यानकमलपुष्पमाला श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वर महाराज यांच्या चरणीं समर्पण करून त्यांच्या नांवाचा जयघोष करीतच वाणी आनंद पावो.

हारिः ॐ तत्सत् श्रीज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु.



॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥



अलौकिक व्याख्यानमाला.

व्याख्यान ८ वें.

ध्यान.

उमा माता पिता शंभुर्गुरुज्ञानेश्वरो महान् ।
पतिः कृष्णो गधिकाद्या भगिन्यो गोपिका मम ॥ १ ॥
पंचायतनमित्येतत्सर्वरूपं प्रपूज्य च ।
हृदि स्थाप्य प्रवक्षेऽहं मधुरं ध्यानहेतुकम् ॥ २ ॥

संचितयेद्भगवतश्चरणारविन्दम्
वज्रांकुशध्वजसरोरुहलांछनाढ्यम् ॥
उत्तुंगरक्तविलसन्नखच्चक्रशाल-
ज्यत्सनाभिराहतमहद्दयाधिकारम् ॥ १ ॥

प्रियबांधवहो ! आज आपली सर्वाचीं मने सुस्थितीत आलीं असतील असे ज्यांना वाटते, त्या प्रत्येक जणाने आपल्या मना-कडे पळे लक्ष दिले पाहिजे. ज्याला ' मनोनिरीक्षण ' पद्धतीत क्षणभरहि स्थिर राहण्याचा अधिकार आला नसेल, अशा पुरुषाला माझ्या आजच्या व्याख्यानापासून तादृश कांहीं उपयोग न होऊन उलटा संताप मात्र होईल. आपल्या सर्वांच्या अनुभवांतली एक गोष्ट आहे ती ही की, प्रत्येकाच्या मनांत कोणत्या ना कोणत्या तरी अंशाने अप्राप्त वस्तूची इच्छा ही प्रकट किंवा गुप्त रीतीने राहत असते. कोणत्याना कोणत्या तरी अंशाने अप्राप्त वस्तूची इच्छा ज्या पुरुषाच्या मनांत नाही, असा पुरुष त्रिभुवनांतहि सांपडणे कठीण आहे असे मी द्यायतों. पण अशी ही

इच्छा असण्याचें कारण काय ? तर प्रत्येकाला आपण अपूर्ण आहों असें वाटणें हें होय आस्तिकांनां जशी ईश्वरप्राप्तीची इच्छा आहे तशी ती नास्तिकांनांहि आहे; परंतु असें कोणी दाखवून देण्याला समर्थ नाहीं. ईश्वर नाहीं अशा समजुतीनें ती अगदीं दबलेली असते. एखाद्या गोष्टीमुळें एखादी दबलेली इच्छा व तृप्त होऊन निवृत्त झालेली इच्छा हिच्यांत महदंतर आहे. दबलेली इच्छा आपल्यावर येणाऱ्या परिस्थितीची नेहमीं वाट पहात असते; परंतु निवृत्त झालेली इच्छा परिस्थितीची वाट पहात नाहीं. पुष्कळ लोकांचा असा समज आहे कीं, एखादी इच्छा निरुद्ध झाली असतां तिचा आपोआपच नाश होतो. परंतु मी असें ह्मणतो कीं, असें ह्मणणाऱ्यांनां नाश ह्मणजे काय व तो कोणत्या पदार्थांनां लागूं पडतो हें मुळींच कळत नसते. नाश ह्मणून शब्द जरी पुष्कळ लोक उच्चारित असतात तरी त्याचा खरा अर्थ त्यांनां ठाऊक नसतो. अमक वस्तूचा नाश झाला ह्मणजे त्याचें काय झालें ? असें विचारलें असतां त्यांनां सांगतां येत नाहीं. सामान्यतः जनममाज नाश ह्मणजे अमूक वस्तूचा भंग झाला, ती तुटली, मोडली, तिचे तुकडे तुकडे झाले, इत्यादि शब्दांनीं सांगत असतात. पण हें ह्मणणें परमाणुवाद्यांनीं चांगलें खोडून काढलें आहे. परमाणुवादी ह्मणतातः— कोणत्याही पदार्थाचे कितीही तुकडे केले तरी तो पदार्थ कोणत्याना कोणत्या तरी रूपानें हवेंत, आकाशांत राहिलाच पाहिजे. रसायनशास्त्रानें जळलेल्या मेणवत्तीचे परमाणू पकडून ह्या गोष्टीची सिद्धिहि करून दाखविली आहे. सारांश, परमाणुवाद्यांच्या मतांत व रसायनशास्त्रवाद्यांच्या मतांत कोणत्याच पदार्थाचा नाश होत नाहीं.

पूर्वीच्या परमाणुवाद्यांच्या मतांत व आतांच्या रसायनशास्त्रवाद्यांच्या मतांत इतकाच भेद आहे कीं, पूर्वीचे परमाणुवादी पदार्थाचे परमाणू कायम राहून ते केव्हांना केव्हां तरी त्याच

स्थितीत येतात असें झणतात; व तसेंच रसायनवादी झणतात. परंतु दृष्ट प्रयोगाचे पुढें रसायनवाद्यांची दृष्टि जात नसून पूर्वीचे परमाणुवादी दृष्ट प्रयोगाप्रमाणेंच वस्तु पूर्वस्थितीत येण्याला निमर्गाची अपेक्षा मानतात. तथापि नाश शब्दाची कल्पना ह्या परमाणुवाद्यांच्या मतांतून निखालस नाहीशी झाली नाही. त्यांना जर विचारलें कीं नाश शब्दाला कांहीं अर्थ आहे कीं नाही? तर त्यांच्याकडून असें उत्तर येत असतें. प्राचीन परमाणुवादी कणादादिक एक प्रध्वंसाभाव मानीत असतात. ते झणतात 'घट या व्यक्तीचा मुट्टलादिकांनीं भंग झाला झणजे, घटाचे परमाणू कोणत्या तरी एका स्थितीत राहत असतील व निमर्गानें ते घटस्थितीलाहि पुन्हा येतील; तरी पण त्या पुन्हा निर्माण झालेल्या घटाला या पूर्वीच्या घटाच्या अपेक्षेनें द्वितीय व्यक्तित्व आहे; झणून प्रथम व्यक्ति जा गेली ती गेलीच; ती कांहीं पुन्हां उत्पन्न होत नाही.' हाच आमच्या नाश शब्दाचा अर्थ होय. अर्वाचीन रसायनवाद्यांचें उत्तरहि जवळ जवळ असेंच आहे. परंतु ते आपले उत्तमांत रूपांतर शब्दाची योजना करीत असतात. ते म्हणतात:— 'नाश झणजे एखाद्या पदार्थाचें रूपांतर होणें. त्याचा निःशेष नाश कांहीं होत नाही; परंतु रूपांतर झालेला पदार्थ पुन्हा पूर्वरूपांत आणतां येतो. आतां, कांहीं पदार्थ असे आहेत कीं ते पूर्वरूपांत आणतां येत नाहीत. परंतु त्याचीं साधनें आपल्याला सध्या उपलब्ध नाहीत, म्हणून तसें होत नाही.' तथापि पुन्हां जरी साधनें उपलब्ध होऊन रूपांतर झालेला पदार्थ प्रयोगानें पूर्वस्थितीत आणला, तरी त्याला प्रथम व्यक्तित्व कधीहि येणार नाही. पूर्वस्थितीत आणलेल्या पदार्थाविषयी आणणाऱ्याला विचारलें कीं, हा कोणता पदार्थ आहे? तर तो असें उत्तर देईल कीं ज्याचे पूर्वी रूपांतर झाले होतं तो. झणजे त्या उत्तरांतच ह्या पूर्वस्थितीत आणलेल्या पदार्थाला द्वितीय व्यक्तित्व आलें. यावरून एक गोष्ट सिद्ध झाली ती ही कीं, अर्वाचीन रसायन-

शास्त्रवादी एखादा गोष्ट स्थापन करून तिला कोणी विरोध आणला असता आपली अपूर्णता कबूल करून, 'आझाला सध्यां त्याची साधनें उपलब्ध नाहीत, पुढें उपलब्ध झाल्यावर आमच्या ह्मणण्याप्रमाणेंच होईल किंवा कदाचित् होणारहि नाही,' असा प्रांजलपणा दाखवितात. परंतु त्यानें पुष्कळांचा निश्चय मात्र ढांसळत असतो. ह्यांना वरील उदाहरण अगदीं निरुत्तर करणारें आहे. ह्या खंडनमंडनाचें तात्पर्य येवढेंच कीं, कांहीं गोष्टी त्रिकालाबाधित असून साधनां त्या बदलतील असें मनानें आकलन देखील होत नाही; इतकेंच नाही तर ह्याच्या उलट मात्र मनानें सर्वदा आकलन होतें. म्हणून सर्वच पदार्थ साधनांनीं बदलणारे आहेत असा संशय काढण्याम देखील जागा नाही. पण ह्या गोष्टीचा उहापोह दुसऱ्या एखाद्या व्याख्यानावरून समजून घ्यावा.

सांख्यवादी ह्याच गोष्टीला अनुपगतात. त्यांचे मतें पदार्थाचे ठिकाणीं जी कार्य होण्याची शक्ति आहे ती सत् आहे; व ह्मणूनच तिच्यापासून कार्य होतें. भलत्या पदार्थापासून भलतें कार्य होत नाही. योगी ह्मणतात कीं, कार्य सूक्ष्म स्थितीत होत असतें हें योगियांनां दिमतें; ह्मणून कार्य सत् आहे. सारांश, कोणत्याहि पदार्थाचा नाश होत नाही.

आतां राहिले बौद्ध. हे मात्र अभावापासून भाव उत्पन्न होतो असें ह्मणतात. याचा अर्थ असा कीं अभावच सर्व भावांनां कारण आहे; परंतु शेवटीं सर्व भावाचा अभाव झाला ह्मणजे पुन्हा पुर्वीप्रमाणें अभावांतून भाव होणें शक्य आहे. म्हणून यांनांही नाश शब्दाचा अर्थ चांगला समजत नाही. नैथ्यायिक-कांनीं पदार्थापूर्वी प्रागभाव कारण मानला आहे. परंतु कार्य उत्पन्न झाल्याबरोबर तो अभावच नष्ट होतो असें म्हटलें आहे. त्यांत कारणाशापासून कार्योत्पत्ति होण्याचा प्रसंग येतो. परंतु ह्या बौद्ध व नैथ्यायिकमतांचें खंडन अनेक आर्वप्रथांत केले

आहे, असं समजून कांहीं वाद्यांनीं नाश ह्या शब्दाच्या अर्थाची चुकवाचुकव करण्याचा यत्न करून जगन् हे नित्यच मानलें आहे. मीमांसक, जैन वगैरे असं मानणारे पुष्कळ आहेत.

तात्पर्य, नाश झणजे काय ? हा सर्वांनां कोणत्याना कोणत्या तरी अपेक्षेनें जरी इष्ट आहे तरी त्याचा बरोबर अर्थ यांनां सांगतां येत नाही. उदाहरणार्थ:— अर्वाचीन रसायनवाद्यांम सर्व पदार्थांतील गुप्त शक्तीवर असणाऱ्या आवरणाचा नाश पाहिजे आहे. परंतु सर्व पदार्थांतील गुप्त शक्तीच्या आवरणाचा नाश झाला अमतां, वासना स्थिर झाली नाही तर शांति कधींहि मिळणें शक्य नाही. कारण सर्व पदार्थांतील गुप्त शक्तीच्या आवरणाचा नाश जगांतील सुखें वाढविण्याकारितां; आणि जगांतील विषय-सुखाची अशी गोष्ट आहे कीं, तें कितींहि पूर्णपणानें मिळालें तरीहि त्याचा कोणत्याना कोणत्या कार्त्वी वीट येवून पुन्हा नवीन रीतीनें उद्भव व्हावा असें वाटत असतें. आतां, असें वाटणारी बुद्धि केव्हां तरी नष्ट होईल असें कोणी ह्मणेल, तर त्याला असें विचारावें कीं भोगाची प्रवृत्ति राहिल किंवा नाही ? पहिल्या पक्षां, आमचें ह्मणणें खोटें कधींहि ठरणार नाही; व दुसऱ्या पक्षां, भोगावांचून दुसऱ्या कोणत्या तरी स्थितींत त्याला सुख कळल्याशिवाय तशी गोष्ट होणें शक्य नाही. हेंहि कबूल केल्यास, जर ही स्थिति मिळवून घेण्याचा एखादा मार्ग असला, तर आतांच आपला जगाशी संबंध सुटला असें झटलें पाहिजे. या उपरही एखाद्याचा आप्रहच असेल तर ती गोष्ट निराळी. सारांश, आध्यात्मिक ज्ञानाचा आश्रय घेतल्या-शिवाय अर्वाचीन पदार्थवाद्यांनां सर्व जगांतील गुप्त शक्तीच्या आवरणांचा नाश झणजे काय, ही कल्पना देतां येत नाही. नैय्यायिकांनां व सांख्यांनां दुःखनाश पाहिजे आहे. परंतु दुःखाचें द्रव्य कायम असतां तो कसा होतो याची कल्पना त्यांनांहि बरोबर देतां येत नाही. अवसिष्ट विज्ञानवादी. हे ह्मण-

तातः— सर्व जग बुद्धिच असून ती बुद्धि विज्ञानरूप व क्षणिक आहे. ह्यणजे प्रथम विज्ञान प्रथम क्षणी उत्पन्न होऊन नष्ट होते. परंतु त्यांच्या मतांत पूर्वस्मृति कां राहते या प्रश्नाला उत्तर नाही. पूर्वमीमांसक व जैनादिकांनी नाश शब्दाच्या अर्थाचीच चुकवाचुकव केली आहे. तथापि पूर्वमीमांसकांना पापादिदुःखांचा व जैनादिकांना संसारादिदुःखांचा नाश पाहिजे आहे. एकंदर विवेचनावरून नाश शब्दाचा अर्थ जरी पुष्कळांना इष्ट असला, तरी तो कोठे कसा लागू पडतो हें कोणास सांगतां येत नाही व त्यामुळे त्या शब्दाच्या अर्थाचा खरा उपयोगहि त्यांना होत नाही.

नाश शब्दाचा खरा अर्थ पुन्हा उत्पत्ति न होणे हा होय. परंतु द्रव्य जर कायम आहे तर पुन्हा उत्पत्ति झालीच पाहिजे. म्हणून नाश शब्दाचा अर्थ अशाच ठिकाणी लागू पडतो की जेथे वस्तु मूळची नसून ती भ्रमाने भ्रामते. जसा रज्जूवर सर्प मूळचा नसून तो भ्रमाने भासतो, म्हणून रज्जूच्या ज्ञानाने तो नाहीसा झाला ह्यणजे पुन्हा उत्पन्न होणार नाही अशी खात्री येते. कारण तो भ्रमानेच भासत होता. आतां, दुमन्या रज्जूवर कदाचित् सर्प भासेल तर तो देखील ज्ञान असतांना भासणार नाही. सारांश, नाश झाल्यावर पुन्हा उत्पन्न होवू नये, हें इष्ट फल अधिष्ठानज्ञानाने झालेल्या भ्रमजन्यपदार्थनाशाचे ठिकाणीच मिळणे शक्य आहे. पूर्वी दाखविलेल्या मतांम देखील हेंच लागू पडतें. नुकतीच अर्वाचीन रसायनवाद्यांच्या गळी आलेली भोगावांचून तृप्ति, ती त्यांना भोग खोटे वाटल्यावांचून होणे शक्य नाही. दुसरे, प्राचीन परमाणुवाद्यांचा प्रध्वंसाभाव. ते ह्यणतात, ' घट जरी दुसरा उत्पन्न झाला, तरी प्रथम व्यक्ति उत्पन्न होत नाही. ' पण ह्यांना विचारावें की प्रथम व्यक्तित्व ह्यणजे काय ? कंबुप्रीवादिमत्व व माती वगैरे वरोबर असून मग प्रथम व्यक्तित्व आलें कोठलें ? प्रथम व्यक्तित्व मातीचे ठिकाणी-

हि नाही व घटाचे ठिकाणीहि नाही तर मग आहे कोठें ? बुद्धींत, असेंच उत्तर दिलें पाहिजे. पण बुद्धींत तरी ते प्रथम-व्यक्तित्व नित्य आहे काय ? जर नित्य असेल तर मग बुद्धि जोंपर्यंत आहे, तोंपर्यंत प्रथमव्यक्तित्वाचा नाश झाला कसा ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर त्यांना देतांच येत नाही. परंतु ह्या प्रश्नाचें खरें उत्तर असें आहे कीं, घटाचे ठिकाणीं घटाच्या अनुभवकालीं प्रथमव्यक्तित्व हें बुद्धीनें कल्पित केले होते; व पुन्हा उत्पन्न झालेल्या घटाचे ठिकाणीं बुद्धि प्रथमव्यक्तित्व स्थापित करीत नाही. ह्याचें कारण तिला पूर्वीच्या व्यक्तीची स्मृति असते म्हणून. ह्मणूनच प्रथमव्यक्तित्वाचा नाश झाला असें आपण ह्मणतो. सारांश, बुद्धीनें ग्रहण केलेल्या सन् धर्माचा नाश होत नसून कल्पित धर्माचा नाश होत असतो; आणि हीच गोष्ट पुढील सर्व मतांस लागू आहे. ज्यांना ज्यांना ह्मणून नाश शब्दाचा अर्थ इष्ट आहे, त्यांनीं त्यांनीं ज्याचा नाश करावयाचा असेल त्याला कल्पितच ठरविलें पाहिजे.

अर्वाचीन रसायनशास्त्रवेत्ते सर्व पदार्थातील गुप्त शक्तीवर मनुष्याचें अज्ञानच आवरण आहे असें ह्मणतात; व तें खोटें आहे ह्मणून त्याचा नाश अपेक्षित आहे. प्राचीन परमाणुवादी ईश्वर नाही, देहच आत्मा आहे, इत्यादि मिथ्या ज्ञान आहे म्हणून त्याचा नाश होणें इष्ट आहे, असें ह्मणतात. पूर्वमीमांसक खोऱ्या बुद्धीनें पाप घडून येते ह्मणून त्याचा नाश केला पाहिजे असें ह्मणतात; व जैनादिक जगन् जरी खरें असलें तरी संसार हा खोटा आहे ह्मणून त्याचा नाश होणें शक्य आहे, असें ह्मणतात. आणि बौद्धांतील शून्यवादी व विज्ञानवादी जगन् हें शून्यावर भ्रांति आहे किंवा बुद्धीमध्ये कल्पित आहे ह्मणून त्याचा नाश झाला असतां पुन्हा उत्पन्न होत नाही असें म्हणतात. राहिलेले सांख्य व योगी, पुरुषाचे ठिकाणीं दुःखाचा भोग कल्पित नाही, परंतु योग कल्पित आहे व तो अविवेकानें आहे, त्याचा विवे-

कानें नाश होतो, असें म्हणतात. तात्पर्य, कल्पित वस्तूचाच नाश होतो, सत् बुद्धीनें ग्रहण केलेल्या वस्तूचा होत नाही, हें सर्वांनांच कवूल आहे. वेदांती सर्व जगच मायाकल्पित असल्यामुळे त्याचा ब्रह्मज्ञानानें नाश होतो असें ह्मणतात. यावरून आपणाला हें दिसतें कीं, सर्वांनां सत् बुद्धि व असत् बुद्धि दोन्ही असतात. पैकीं सत् बुद्धि स्थिर राहणारी असून असत् बुद्धि व्यभिचारी असते. सत् बुद्धीचा विषय सत् असतो; व असत् बुद्धीचा विषय असत् असतो. यावरून आर्हती स्थिर-विज्ञान-आत्मवादी आहों असें कोणीं समजूं नये. असें आहे तरी, सत् बुद्धि स्थापन करण्यांतच मात्र पुष्कळ लोकांची चूक होत असते. पदार्थविज्ञानवादी अज्ञानानें जगाचेंच सत् बुद्धीनें ग्रहण करतात; व जगाला जरी व्यभिचार आहे, तरी तिकडे ते लक्ष्य देत नाहीत. नैय्यायिक, सांख्य, व इतरहि परमाणु, प्रकृति वगैरे आपआपल्या वादाविषयीं तसेंच ग्रहण करितात. तथापि त्यांचा बुद्धीचा विषय व्यभिचारी असल्यामुळे भ्रमानें ते सर्व भलत्यालाच सत् बुद्धि ह्मणतात.

परंतु वेदांती मात्र एक ब्रह्म सत् बुद्धीचा विषय जाणून बाकी सर्व असत् बुद्धीचे विषय आहेत असें समजतात. कोणी ब्रह्माच्याहि पलीकडे दुसरें कांहीं आहे अशी अनवस्था काढील ह्मणून त्यांची अशी एक हातवटी आहे कीं आत्माच ब्रह्म असून तो सर्व साक्षी आहे. त्याचे ठिकाणीं अनुभवानें जरी वृत्तीची व्याप्ति असली, तरी चैतन्याशीं व वृत्तीशीं भेद नाही. आतां, चैतन्याच्या पलीकडे दुसरें शोधून काढावयाचें ह्मणजे चैतन्य कीं जड ? जड तर असत् बुद्धीमुळे व्यभिचारी आहे; चैतन्य शोधून काढावयाचें ह्मटल्यास हजारों चैतन्य जरी शोधलें, तरी फळ एकच. म्हणून वाद नाममात्रच राहतो. पण हें वेदांताचें ज्ञान फार उंच आहे. शंकराचार्यानीं श्रीमद्भगवद्गीताभाष्यांत सदसद्बुद्धीचा विभाग करून कल्पित पदार्थाचाच नाश होतो हें

उत्तम प्रकारानें दाखविलें आहे. संपूर्ण वेदांतनिरूपण करण्याचें हें स्थल नसून त्याचा दुसऱ्या एखाद्या व्याख्यानांत परिस्फोट होईल. वेदांताच्या मते ब्रह्मज्ञान झालें नाहीं तोंपर्यंत जगावर सत् बुद्धी असते; व ती ब्रह्मज्ञानाशिवाय नाशहि पावत नाहीं. असत् बुद्धीनें कल्पित केलेल्या पदार्थांचा जो नाश होतो, तो तरी कोणाला गोचर असतोच. असत् बुद्धीचा नाश गोचर नसल्यास अप्रमाणच होईल. ह्याला उदाहरण, रज्जूचे ठिकाणीं कल्पित असलेल्या सर्पाचा नाश आपल्यास कळतो हें आहे. कल्पित केलेली वस्तु खोटी आहे असें समजलें कीं, त्याचा कोणत्याच रीतीनें पुढें उपयोग करून घेतां येत नाहीं; आणि ती जरी भासली तरी तिचा उपयोग कांहींच होत नाहीं. शिवाय, भ्रमनाशकालीं भ्रमज्ञान मिथ्या आहे या अनुभवाविषयीं कांहीं आपली अपूर्णता नसते; तर पूर्णच निश्चय असतो; व त्यामुळेच तें भ्रमज्ञान आपल्याला कोणत्याच प्रकारचें सुखदुःख देवूं शकत नाहीं. जी वस्तु आपल्याला सुखदुःख देते, किंवा आपल्या उपयोगी पडते, तिचें सत् बुद्धीनें च ग्रहण असल्याशिवाय कार्य घडत नाहीं. आतां, कोणी ह्यानेल कीं, वेदांती यांचें प्रारब्ध हें सुखदुःख कसें देवूं शकते ? तर त्याचें उत्तर असें आहे कीं, तें परमार्थतः सुखदुःख देवूं शकत नाहीं; तर अमुख्य अहंकार जो रहात असतो, तो अमुख्य अहंकार सुखदुःखाचें सत् बुद्धीनें ग्रहण करतो. कारण तो व प्रारब्ध देण्ही व्यावहारिक किंवा प्रातिभासिक नामक समान सत्तेतील आहेत; ह्याणून भोग घडतो. आत्मा तर प्रारब्धभोगाचा व ग्रहण केलेल्या अमुख्य अहंकाराचाहि साक्षी असल्यामुळे त्याला भोग होत नाहींत, असें अनुभवानें ज्ञानी ह्याणतात. तो अनुभव तरी कोणास असतो ? ब्रह्म तर अनुभवरूपच आहे. ह्याणून कोणास असतो ह्या प्रश्नच येत नाहीं. परंतु अमुख्य अहंकार ज्ञानाच्या विरोधी नसल्यामुळे शिष्याला उत्तर मात्र त्याच्या साह्यानें गुरू देतात. पण ही ब्रह्मज्ञानानंतरची गोष्ट झाली. आपल्यांत दवून राहिलेली इच्छा

तर ब्रह्मज्ञानापूर्वीची आहे, व ती परिस्थिति आली झणजे वर डोकें काढीत असल्यामुळे तिला कल्पित ह्यणतां येत नाहीं. म्हणून नास्तिकांच्याहि ठिकाणीं असणारी ईश्वरप्राप्तीची इच्छा जरी कांहीं कारणानें दवलेली असली तरी तिला कल्पित ह्यणतां येत नाहीं; आणि वर ठरविल्याप्रमाणें कल्पित नसल्यामुळे तिचा नाशहि होणें शक्य नाहीं. सारांश, देहाबरोबरच या इच्छेचा नाश होत नसून आपल्या पूर्णतेविषयीं धडपड करीत ती मेल्या-वरहि राहात असते, असें ह्यणणें भाग आहे.

या इच्छाप्राप्त्यावरूनच आपणाला असें ह्यणतां येईल कीं, आपण पूर्ण व्हावें असें जें वाटत असतें, तें करून देण्याचें साधन ही इच्छाच एक आहे. ही इच्छा मुळीं अपूर्ण पदार्थापासून जर उद्भवली असती तर पूर्णतेपर्यंत तिची धांव कधींच गेली नसती. उदाहरणार्थ, थोडें पाणी ट.कलेला ओघ थोड्यांतच राहतो. परंतु नदीचा ओघ जो समुद्राला जावून मिळतो, तो तरी मूळांत पाण्याचा सांठा समुद्रामारखाच असतो ह्यणून. सारांश, ही इच्छा पूर्ण वस्तूतून निघाली असल्यामुळेच पूर्णतेकडे धांव घेते. परंतु पूर्ण वस्तूतून निघून पूर्ण वस्तूकडे धांव घेण्याचें कारण काय ? ह्याचें उत्तर असें आहे कीं, पाण्यावर दाब दिला असतां जसें तें दुसरीकडे फुटण्याची इच्छा करिते, त्याप्रमाणें अज्ञानानें चैतन्य आपल्याला अपूर्ण समजूं लागत असल्यामुळे चैतन्यच वासनारूप होवून आपल्या आत्मसमुद्राकडे त्याची धांव जाते. ह्या अज्ञानाची वगैरे माहिती वेदांतसंबंधी व्याख्यानांतच येईल. ह्या वासनेलाच मन म्हणतात. दाबलेल्या पाण्याची जरी बाहेर निघण्याविषयींच गति असते, तरी दाब पडल्यामुळे कोणीकडूनना कोणीकडून तरी बाहेर निघावें अशी त्याची धडपड होवून जाते. तद्वन् अज्ञानानें अपूर्ण मानलेल्या दाबाखालीं मनाची विकीर्ण स्थिति होवून त्याला चंचलपणा आला आहे; व त्यामुळेच तें विषयावर जावूं लागलें आहे.

तथापि त्याचा खरा उद्देश सर्वज्ञ पूर्ण आत्मसुखांतच मग्न होण्याचा आहे; तरी पण अज्ञानामुळे याविषयीचा मार्ग त्याला सांपडतच नाही. तो तेव्हांच सांपडेल की, जेव्हा आपली पूर्णतेची खात्री जशी जशी वाढत जाईल, व मन जसें जसें आपणा-मध्येच स्थिर होत जाईल, तसें तसें ते पूर्ण होवून शेवटीं ब्रह्मरूपच होवून राहील. परंतु ज्याला आपली खात्री बिलकुल नसेल, अशांना माझ्या आजच्या व्याख्यानापासून कांहींच उपयोग होणार नाही.

आपले प्रत्येकाचे जीवित मानसिक क्रमानें बद्ध आहे. कोणताना कोणता तरी मानसिक प्रवाह आपल्या जीवितांत नेहमीं चाललेला असतो. मानसिक प्रवाह जरी अनंत आहेत, तरी त्यांचे आपल्याला ठोकळ चार भाग करतां येतील; व त्या चार भागाप्रमाणें आपल्याला आपली भवितव्यताही बनवितां येईल. ते भाग ह्यणजे संचयन, प्रणयन, शील ह्यणजे संवय, आणि अनुभव किंवा तदाकारता, हे होत. संचयन ह्यणजे मन अनेक ठिकाणीं जें लागलें असतें त्याला एकें ठिकाणीं करणें. प्रणयन ह्यणजे आपल्याला इष्ट असलेल्या पदार्थाकडे त्याला नेहमीं पाठविणें. संवय किंवा शील ह्यणजे त्या पदार्थाकडे मन आपो-आप जाणें किंवा तेथेंच राहणें; व शेवटली स्थिति तदाकारता किंवा अनुभव ह्यणजे तो पदार्थ आपणाला मिळणें किंवा कार्य घडून येणें. ह्या चार मनाच्या स्थितीनांच आमच्या योगशास्त्रांत प्रत्याहार, धारणा, ध्यान व समाधि असे पर्याय आहेत. ह्यांची साधनीभूत जीं यमनियमादि बाह्यांगें त्यांची माहिती योगावरील व्याख्यानांत येईल. बाह्य साधनांवांचून हे चारहि होणें फार कठीण जाते. गीतेंत ह्या चहूंचीहि उत्तम प्रकारानें माहिती दिली आहे. 'यतो यतो निश्चरति मनश्चंचलमस्थिरम् । ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥' ह्या श्लोकांतिल पहिल्या तीन चरणांत मनाची प्रथम स्थिति सांगितली असून चौथ्या

चरणांत मनाची द्वितीय स्थिति सांगितली आहे; व पुढील दोन स्थिती 'युंजन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः । शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥' या श्लोकांत अनुक्रमेण पूर्वार्ध व उत्तरार्ध यांत सांगितल्या आहेत. या चारही स्थितींत पहिल्या पहिल्यापेक्षा पुढच्या पुढच्या अनुक्रमाने सुकुमार अशा आहेत. यांना सुकुमार म्हणण्याचे कारण असे आहे की, ह्या स्थितीविषयी मनुष्याने फारच जपले पाहिजे; व ह्या चारही स्थितींत अनुक्रमेण आपणास अनुभव येतात त्याविषयी पक्के लक्ष्य दिले पाहिजे. वर मी म्हटलेच आहे की, ज्यांना मनोनिरीक्षण करण्याची क्षणभरहि संवय नसेल अशा मनुष्याला आजच्या व्याख्यानांत टिकाव धरणे कठीण आहे.

मनाच्या एकाग्रतेतच सुख आहे, हे मी आपल्या बऱ्याच ग्रंथांत लिहून ठेवले आहे; व पुढेहि एखाद्या व्याख्यानांत येईल. एका विषयावर मन एकाग्र झाले तर्च त्या विषयापासून सुख होते. * उदाहरणार्थ, आपल्याला एखादी गोष्ट ऐकावयाची आहे तर दुसऱ्याचे बोलणे तेथे आपल्याला नकोसे वाटते. ह्याचे कारण चंचल मनामध्ये सुख नसून ज्या वेळी ज्या विषयाकडे मन असेल, त्या वेळी त्या विषयापासून सुखाची प्राप्ति होते हे उघड आहे. चंचल मनाला विषयापासून सुख होत नाही, हाहि अनुभव बहुतेक सर्वांनाच आहे; व ही गोष्ट जरी सर्वांच्या अनुभवांतली आहे, तरी पण बरेकरून एखाद्या विषयावर मन एकाग्र करू गेले असतां मात्र अतिशय दुःख होते. पुष्कळ मनुष्य आपण असे पाहतो की, चव्हाऱ्यावर बसून एखाद्या मनुष्याच्या निदेकडे त्यांचे लक्ष्य लागले म्हणजे त्यांचे दोन दोन तीन तीन तास जातात. परंतु त्यांना एकांती बसून एखादे पुस्तक वाचीत जा असे म्हटले तर मात्र फार कठीण जाते. असे

* "None can see light unless he becomes mad on one point." (Swami Vivekanand.)

होण्याचें कारण काय ? ह्या प्रश्नाला उत्तर असें आहे कीं, मन ज्या ठिकाणी आपल्या इच्छेनें एकाग्र होते, ह्यणजे त्याला ज्या गोष्टीवर एकाग्र होण्याची संवय असते, त्याच गोष्टींत एकाग्र होतानां त्याला सुख वाटते; परंतु ज्या ठिकाणी बलानें एकाग्र करावें लागतें तथें सुख वाटत नाहीं. परंतु संवय होण्याला केव्हां तरी बलानें मन एकाग्र करावें लागत असते. जसें व्यावहारिक ज्ञान शिकविण्याला तरी बालपणापासून बरीच खटपट घ्यावी लागते. यावरून ही गोष्ट सिद्ध झाली कीं, ज्या गोष्टीची मनाला संवय लावावयाची असेल ती लावण्याकरतां बलानें मन एकाग्र करणें आवश्यक आहे.

तथापि ही गोष्ट संस्कारासच लागू आहे; विकारांस लागू नाहीं. संस्कार व विकार ह्यांतील भेद असा आहे. संस्कार ह्यणजे एखाद्या गोष्टीचें ज्ञान करून घेवून त्या गोष्टीविषयीच एकाग्रता करणें; व विकार ह्यणजे मनःच्या एखाद्या स्थितीच्या स्वाधीन होऊनच मनानें आपण एकाग्र होणें. पैकीं संस्कारांनां शिक्षणाची जरूर असून विकारांनां शिक्षणाची विशेष जरूर पडत नाहीं. उदाहरणार्थ:- व्यवहारपटुत्व किंवा विद्या वगैरेच आपल्याला बालपणापासून शिकण्याची जरूर आहे. परंतु स्त्रीसंग करावा कसा ? काम कसा उत्पन्न होतो ? कोणावर रागवावें कसें ? इत्यादि गोष्टी शिकण्याची आपणाला जरूर पडत नाहीं. ह्यणून विकारानें मन एकाग्र करणें संस्कारापेक्षां बरेंच सुलभ आहे असें दिसतें. परंतु विकारांचा स्वभाव ताव्यांत राहणारा नसून स्वतः उठणें व स्वतः लय पावणें असा आहे. ह्यणून विकारानें तादृश जरी मन एकाग्र होत असलें, तरी आपणाला मन ताव्यांत ठेवण्याकरतां विकार मुळींच उपयोगी पडत नाहींत. झाला दृष्टांत असा आहे कीं, आपणाला समुद्रांतून लवकर स्नान करून जावयाचें आहे, तर बाहेर पाणी काढून आपण स्नान केलें असतां आपल्या इच्छेस वाटेल तेव्हां स्नान होवून आपल्याला

निघून जातां येईल; परंतु तरंगाच्या स्वाधीन आपलें ज्ञान ठेवले ह्मणजे, जेव्हां लाट आगाव (येईल त्या वेळेला ज्ञान व्हावयाचें; तरंग कांहीं आपल्या ताब्यांत राहू शकत नाहीत. किंवा दुसरें उदाहरण स्पष्ट द्यावयाचें म्हटलें ह्मणजे, कल्पना करा कीं, दोन मनुष्यांना छाय्या पाहिजे आहे. पैकीं एक मनुष्य स्वतः घर करतो व दुसरा मनुष्य मेघाच्या छायेवरच आपलें काम भागवितो. यापैकीं खऱ्या छायेचें सुख कोणाला मिळतें? समजा कीं, अतिशय कडक उन्हांतून दोघहि आले आहेत. तर इच्छेस वाटेल तेव्हां तापाची शांति कोणास करून घेतां येईल? अर्थात् ज्याच्या ताब्यांत छाय्या नाही अशा मनुष्याला होरपळत पडल्याशिवाय दुसरा उपाय नाही. परंतु ज्यानें पूर्वीच दगड, विटा, माती, वगैरे सामग्री मिळवून छाय्या करून ठेविली आहे त्याला केव्हांहि आपल्या तापाची शांति करून घेतां येते. त्याप्रमाणें संस्कारानेंच ज्यांनीं आपलें मन ताब्यांत आणलें आहे, अशा मनुष्यांनाच पाहिजे तेव्हां पाहिजे त्या विषयावर मन एकाग्र करून त्या विषयाचें ज्ञान करून घेण्याची शक्ति येते. तशी शक्ति विकारावर मन एकाग्र करून कधींहि येत नाही; व तसा मन एकाग्र करण्याचा पूर्वसंप्रदायहि नाही; व तशी गोष्ट कोण्या धर्मांत किंवा शास्त्रांत सांगितलीहि नाही.

तथापि विकारावर मन एकाग्र करणारेहि या जगांत लोक नाहीत असें नाही. अशा लोकांच्या हातून केव्हां केव्हां चमत्कारहि होतात; केव्हां केव्हां त्यांच्या मुखांतून आत्मोपदेशहि निघतो; व केव्हां केव्हां बालिशपणाचींहि कृत्ये होतात. अशा लोकांत व वेड्यांत फारसा फरक नसतो, असें माझे मत आहे. फरक असेल तर तो इतकाच कीं, वेड्यांची इच्छा नसून त्यांना वेड लागलें आहे व यांनीं आपल्या इच्छेनें वेड लावून घेतलें आहे. जगांत बहुतेक अशा लोकांनाच साधू ह्मणण्याचा परिपाठ आहे. आतां, असे लोक निःशेषच साधू नसतात असें मात्र माझे

ह्यणें नाहीं. कारण ज्ञान झाल्यावर मानापमानांचे ठिकाणीं समता ठेवण्याकरतां कदाचित् कांहीं लोक असें वागतातहि. ' शिष्टः शिष्टवन्नाचरेत् जडवन् चरेत् ' शिष्टांनीं शिष्टांप्रमाणें चालूं नये, जडाप्रमाणें चालावें, अशी एक श्रुतिहि आहे. पण असे साधू असतात थोडेच. ज्यांनां जगदोद्वाराची इच्छा आहे त्यांनां अशा प्रकारें राहून कांहीं उपयोग नाहीं. लोकसंग्रह ह्यणून जो भगवंतानें सांगितला, त्यांत अर्जुनाला कांहीं असें सांगितलें नाहीं कीं, ' तूं कांहीं वाण मार्गेहि फेंक, कांहीं आपल्या आंगावरहि टाक, व कांहीं वाण लोकांच्या आंगावरहि टाक. ' असें करून खरें युद्ध झालें नसतें. तात्पर्यः— लोकसंग्रहार्थं जर कर्म करावयाचें असेल तर तें योग्य रीतीनेच केलें पाहिजे. अशा प्रकारच्या साधूंपासून लोकांनां फायदा बहुतेक कमीच होतो. आतां, कदाचित् कोणाची अशी शंका येईल कीं, मग कोणी कोण्याही साधूला वंदनच करणार नाहीं. तर यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं, नमस्कार करण्यांत वेडा असो किंवा साधु असो कांहीं हानि होत नाहीं. परंतु ज्याच्या म्हणण्याप्रमाणें आपल्याला वागावयाचें आहे, तो असाच पाहिजे कीं जो आपल्याला बरोबर सांगेल. आधीं या तारंगस्थितींत (लहरीपणांत) सत्पुरुषच मुळीं थोडे सांपडतात; व त्यांची जगदोद्वार करण्याची मुळीं इच्छाहि नसते. अशा सत्पुरुषांचे ठिकाणीं आपली श्रद्धा असल्यास वंदन, पूजन वगैरे करावें. परंतु त्यांनीं आपण होऊन कृपा केल्याशिवाय त्यांच्याशीं गुरुत्वनातें लावण्याची खटपट करूं नये, असें भी स्पष्ट ह्यणतां. कारण त्यापासून फायदा न होतां तोटाच निश्चयानें होतो. कारण तारंगस्थितींत साधू व वेडे आधीं ओळखतां येणेंच अत्यंत कठीण आहे. दुसरें, गुरुच्या आचरणाप्रमाणें आपण आचरण करावें ही सहजच शिष्याला बुद्धि होत असते. बरें, तसें आचरण जर शिष्य करूं लागला व तो बुडत असला, तर ते साधू त्यापासून त्याला निवृत्तहि करीत नाहींत.

साधारणतः या तारंगस्थितीचे आपल्याला तीन भेद करतां येतील. १ उन्मत्त (वेडे) २ स्वकृतोन्मत्त आणि ३ मिथ्योन्मादग्राही. पैकीं पहिल्या प्रकारचे लोक कोणत्या तरी रोगानें वेडे झालेले असतात; दुसऱ्या प्रकारचे लोक जसा विकार होईल तशा प्रकारें मन एकाग्र करण्याच्या पद्धतींत असल्यामुळे ते आपल्या स्वतःलाच वेड लावून घेत असतात; व तिसऱ्या प्रकारचे भगवद्भक्त व ब्रह्मज्ञानी असून अदंभित्व साधण्याकरतां उर्गीच आपल्या आंगावर वेड घेत असतात. या तिसऱ्या प्रकारच्या लोकांविषयीं तातांनीं असें ह्मटलें आहे. ' वाचस्पतीचेनी पाडे । सर्वज्ञता तरी जोडे । परी वेडिवेमार्जी दडे । महिमे भेणें ॥ ' पूर्वींचे ऋषभदेव, जडभरतादिक व हल्लींचे स्वटेबुवा महाराज, शेगांवकर गणपतीबुवा महाराज व कादरभाई हे या तिसऱ्या प्रकारापैकींच आहेत असें माझे स्पष्ट मत आहे; व त्यांनां मी नमस्कारहि करतां. या शेवटच्या लोकांची तारंगस्थिति ह्मणणें औपचारिकच आहे. तें म्हणण्याचें कारण एवढेंच कीं, त्यांनीं आपण होऊन कृपा केल्यावांचून साधु आहे किंवा वेडा आहे हें मुळींच ओळखतां येत नाहीं. ह्मणून नमनपूजन श्रद्धा असेल त्याचें करावें. परंतु तारंगस्थितीच्या भ्रंशशावर जाऊन गुरुत्वाचें नातें लावून कोणाच्याहि बरोबर आपण त्याचे प्रमाणें आचरण करूं नये. ह्यापासून खरोखरच तोटे होतात; आणि ते मोठ्यामोठ्यांचे झालेले आहेत. हें ह्मणणें कांहीं माझ्या पदरचें नाहीं तर शास्त्रप्रसिद्ध आहे. ह्याविषयीं भागवतांत अशी एक कथा आहे:—

महाराज ऋषभदेव (हे तिसऱ्या कोटींतले आहेत हें वर सांगितलेंच आहे) फिरत असतां, कोणी आईत नांवाचा एक राजा होता त्यानें महाराजांनां पाहिलें. त्याचीहि साधूचे ठिकाणीं फार श्रद्धा होती. परंतु त्यांनां पाहिल्याबरोबर त्याला अशी बुद्धि झाली कीं, अशा प्रकारचें आचरण असणें म्हणजेच साधूचें

लक्षण आहे. असे ममजून त्यानें घरदार, राज्य, वगैरे सर्व सोडून दिलें, विरक्तीची दीक्षा घेतली व तसाच वागूं हि लागला. ऋषभदेव जसे मुंगी, किडे वगैरेवर पाय पडून हिंसा होऊं नये म्हणून उडून चालत असत तसा तोहि चालूं लागला. परंतु भगवान् ऋषभदेव हे आपल्या आत्मस्थितीतच निमग्न असल्यामुळे, लोक बुडतो काय व तरतो काय याचें त्यांनां कांहींच करावयाचें नसल्यामुळे त्यांनीं त्या राजाला ' तूं असें काय करतोस ' असें सुद्धां विचारिलें नाहीं. भगवान् ऋषभदेव हे आपल्या आत्मस्थितीत निमग्न असल्यामुळे शीतोष्ण सहन करीत असत; व आहत राजा मी साधु आहे असें जाणून शीतोष्ण सहन करीत असे. भगवान् ऋषभदेव कोणाला होय किंवा नाहीं असें म्हणावयाचें नाहीं म्हणून कोणी कांहीं विचारलें असतां, ' होय, असेहि आहे, तसेहि आहे ' असें आपल्या ब्रह्मनिष्ठत्वामुळे म्हणत असत; व राजाला कशाचाहि निश्चय नसल्यामुळे ' घट असेल कदाचित्, पटहि असेल, घट नसेलहि पट नसेलहि ' अशा प्रकारचें ' म्यादस्ति स्यान्नान्ति ' असें बोलत असे. शेवटीं परिणाम असा झाला कीं, ऋषभदेव यांची वासना क्षीण झाल्यामुळे त्यांनां कांहींच कर्तव्य उरलें नव्हतें; परंतु राजाची वासना क्षीण झाली नसल्यामुळे त्यानें दुसन्या प्रकारचा एक पंथ स्थापन केला. या पंथालाच आहंत किंवा जैनपंथ असें म्हणतात.

या पंथांत अंतर्ज्ञान सर्व मंगयाचें आहे, ह्मणजे ' ईश्वर आहेहि, ईश्वर नाहींहि; ईश्वर अशा प्रकारचा असेल व नसेलहि, ' अशा प्रकारचें आहे; व बाह्य विरक्तिहि वरीच वेडेपणानें भरलेली आहे. कोठें कोठें हिंसा होऊं नये म्हणून दिवा न लावतां तोंडाला पांघरूण गुंडाळूनच रात्रीं वसतात. कोठें कोठें जेवावयाचे वेळेला कुत्र्याचें किंवा कोणाचें नांवच ऐकिलें तर खान

करतात. त्याचें कारण कुत्रे मांस भक्षक आहेत म्हणून. कांहीं ह्यणतात कीं, ' पहिलें सर्वच अल्पज्ञ होते, नंतर आतां पुढें सर्वच सर्वज्ञ होतील. ' कांहींचें ह्यणणें असें आहे कीं, ' वस्तु ही नेहमीं एक धर्माचीच राहत नसते; ' आणि पुन्हां ह्यणतात कीं, ' वस्तूचे ठिकाणीं वस्तुतः एकच धर्म असतो. ' कित्येकांचें ह्यणणें असें आहे कीं, ' वारा वर्ष ज्यानें तोंड धुतलें नाहीं तो मोठा संन्यासी. ' कित्येक तर दुःख सहन करावें म्हणून गुरूचे केस चिमट्यानें उपटून ' गुरू सुख ' असें विचारतात व गुरूहि त्यांनां ' गुरू परम सुख ' असें ह्यणतात.

तात्पर्य, जेथें अशा प्रकारचे साधू उपदेश करीत असतात, तेथें त्यांचा तो उपदेश मात्र अत्यंत ग्रहण करण्यासारखा असतो. उदाहरणार्थ, भागवतांतील भगवान् ऋषभदेव महाराजांचा उपदेश व रहूगणाला केलेला जडभरताचा उपदेश ऐकणाराचें परम कल्याणच झालें. परंतु असा त्यांचा उपदेश, अकस्मात् आळशावर आलेली गंगा किंवा मृतावर अमृतदृष्टीसारखा फारच थोडा असतो; सर्वदा नसतो. म्हणून खरोखरच उपदेश आहे कीं काय हें समजून घेण्याचीहि आपल्यांत आर्घीं अतिशय शक्ति पाहिजे; नाहीं तर ' अल्लगदं मल्लखंवा ' असे शब्द निघाले तर तेहि उपदेशपरच समजण्याची पाळी येते. किंवा मी असाहि प्रकार पुष्कळ पाहिला आहे कीं, कांहीं सत्पुरुष आपल्या गुरूला शिष्या देत असल्यामुळे त्यांचे शिष्यहि त्यांनां शिष्या देण्याला कमी करीत नाहींत. तात्पर्य, या तारंगस्थितीत साधु कोण व वेडा कोण हें ओळखू येत नसल्यामुळे, ज्ञानी असून जो राजरोस लोकसंग्रह करितो अशापासूनच शिक्षण घेऊन विकाराला दाबून टाकून मनावर संस्कार करून घेऊन एकाग्र मन करण्याची पद्धति आपण घेतली पाहिजे. नाहीं तर ' यस्य मोक्षाभिमानोऽस्ति देहेऽपि घमता तथा । न स योगी न वा भोगी केवलं दुःखभागसौ ' ॥ ह्यणजे ज्याला मुक्तीची आवडी आहे

व देहाची ममता सुटत नाही अशा मनुष्याला संसारसुखहि मिळत नाही व ब्रह्मसुखहि मिळत नाही; तर केवळ दुःखमात्रच मिळत असते. ' इदं नास्ति परंच नोपलभ्यते ' या श्लोकांत सांगीतल्याप्रमाणे अथवा ' हेंहि गेलें तेंहि गेलें, हातीं धुपाटणें आलें ' या ह्यणीप्रमाणें ऐहिक व पारलौकिक सुखापासून पुष्कळ लोक मुक्ततात. म्हणून संस्कार चांगल्या रीतीनें ज्याला करून देतां येत नाहीत व जो विकारांच्या स्वाधीनच आपली एकाग्रता ठेवतो अशापासून, किंवा उत्तम जरी आहे परंतु आपल्याला संस्कार करून देत नाही अशापासून देखील आपल्या बुद्धीप्रमाणें बाह्य एकदेशीय शिक्षण घेवून विकारपद्धतीनें एकाग्रता शिकू नये. आपल्यामध्ये ' न देवचरितं चरेत्. ' म्हणून जी एक स्मृति आहे, ती ह्याच अर्थाची द्योतक आहे. सत्पुरुष वेड्यासारखे वागले असतां त्यांना पाप होत नाही हें खरें आहे; परंतु त्यांचें आचरण पाहून दुसरे जर त्याप्रमाणें वागले तर ते नरकांतच पडतात, यांत संशय नाही. ह्यणूनच भगवान् ऋषभदेव मुक्त झाले व आर्हत राजा पाखंडी निघाला असें श्रीमन् भागवतांत म्हटलें आहे. पुष्कळ अडाणी लोकांत लहरी पुरुपांनां साधू समजण्याचा प्रघात आहे व त्यापासून झालेले व होत असलेले पुष्कळ तोटे दिसत आहेत. तेव्हां आपण संस्कार करून घेतांना मोठीच खबरदारी ठेवली पाहिजे. तरी पण आपल्या धर्मांत जे प्रख्यात धर्मवेत्ते व लोकसंग्रह करणारे आहेत त्यांच्यापासून लोकांनां पुष्कळ उपयोग झाला आहे, अशाच प्रकारच्या कथा आहेत.

आतां, आमच्यावर दुसरा एक आक्षेप येण्यासारखा आहे तो असा कीं, अशा योगानें आम्हाला पुष्कळ लोक म्हणतील कीं तुमची कोण्याच साधूवर श्रद्धा नाही. तर ह्याचें उत्तर आम्ही पूर्वीच दिलें आहे. आमची जर कोणत्याच साधूवर श्रद्धा नसती तर आम्ही तारंगस्थितींतल्या तिसऱ्या कोटीमध्ये ऋषभदेवादि-

क्रान्तां घातलेंच नमते. परंतु आमचें ह्मणणें एवढेंच आहे कीं, बहुतेक वेळीं सगळींवर धांवतांना अर्धी सुटण्याचाच प्रसंग येतो; व मग परमार्थ तर नाहीच पण संसारांतहि थट्टा होतो. असा प्रसंग मला स्वतःलाच नाशिकला आला होता; व त्यावरूनच मला तशी भीति पडली आहे. म्हणून मनाच्या पहिल्या स्थितींत ज्याच्या पासून संस्कार करून घ्यावयाचे, तो वरील प्रमाणे पाहिजे असून एकाग्रतापद्धति त्यापासूनच शिकावी. मग अकस्मात् द्रव्याचा हंडा सांपडल्याप्रमाणे विदेही साधूपामूनहि जर एखाद्याला उपयोग होईल तर ती गोष्ट निराळी. परंतु सर्वाकरतां मार्ग तो नव्हे, एवढेंच माझे म्हणणें आहे. एखाद्याला हंडा सांपडला म्हणजे सर्वांनीं हंड्याची वाट पाहून आपले कामधंदे सोडून देणें श्रेयस्कर होत नाही. असो.

मनाच्या प्रथम स्थितींत स्वतःच्या बलापेक्षां गुरुबलाचाच आश्रय आपण अधिक केला पाहिजे. कारण स्वतःच्या बलानें प्रथम स्थितींत इंद्रियें आकळतच नाहीत. स्वतःच्या बलानें प्रथम स्थितींत इंद्रियें आकळणाऱ्या लोकांचा पुराणांत, शास्त्रांत व लोकांत नाश किती तरी झाला हें विदितच आहे. म्हणून गुरुच्या अवकृपेची भीति व आज्ञेचें पालन हें मनाच्या संचयनावस्थेंत परम हितकर आहे. अनेक ठिकाणाहून मनाचें संचयन करित असतांना तें लावावें कोठें. हें गुरुने सांगितल्यावांचून युक्तीने किंवा शास्त्रानें कधीहि कळत नाही. कारण शास्त्रांत 'यतो यतो निश्चरति मनश्चंचलमस्थिरम् । ततस्ततो नियम्येतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥' असें जरी सांगितलें आहे, तरी वस्तुतः पाहिलें असतां, ज्या ज्या ठिकाणीं मन जाईल त्या त्या ठिकाणावरून आणून आत्म्यावर लावावयाचें, हें अतितर कठीण आहे; किंवा शक्यच नाही असें म्हणतां येतें. कारण एकाग्र होऊन समाधींत गेलेलेंच मन आत्म्याच्या ठिकाणीं सारखें लागत नाही. पुन्हा पुन्हा त्याचें व्युत्थान होतें. तर मग चंचल मन

सांवरून सांवरून आत्म्याच्या ठिकाणी लावावे, ह्याची कल्पना मला सुलभ रीतीने येत नाही. तर मग गीतेंत हें काय सांगितलें आहे ? असें कोणी ह्मणेल तर, त्याला आमचें सांगणें हें आहे कीं, गुरूला मध्यस्थी घेऊनच गीतेंत असें सांगितलें आहे. तुकारामबुवाच्या नांवांनीं गीतेवर जी अभंगवद्ध टीका प्रसिद्ध आहे, तींत या व वरच्या श्लोकांचा अर्थ करतांना ' धारणायुक्ति ही गुरुमुखें साधी ' इत्यादि म्हटलें आहे. वरें, युक्तीनें मन गोळा करून एके ठिकाणीं लावावे, तर तें लावावे कोठें ? कारण युक्तीनें व आपल्या बलानें मनाचें संचयन जर केलें, तर ज्या ज्या विषयापासून मन काढलें असेल ते ते विषयच मनांत सूक्ष्म-रूपानें राहतात. उदाहरणार्थः— तुम्ही आपल्याकडे पहा. तुम्ही मनोनिरीक्षणाकडे दृष्टि घाला व काय मजा होते ती लक्षांत आणा. शब्दापासून मन काढलें म्हणजे जसा कांहीं तो नाइ माझ्या कानांत भरला आहे अशीच एक वृत्ति राहते. मी देह नव्हे अशा प्रकारचा विवेक करावयाला लागले म्हणजे मन हें देहापासून निराळें निघण्याऐवजीं ' मी देह नव्हे, मी देह नव्हे ' असा शब्दघोकच चालतो; किंवा दुसरा एक मानसिक देह तयार करून नंतर आपण ह्या देहापासून मोकळे होतो. जों जों विषय मजजवळ नाहीं ह्मणावा तों तों विषय मानसिक रूपानें जवळ असतोच; कारण मानसिक रूपानें आहे असें वाटल्यावांचून नाहीं असें सुद्धां म्हणतां येणार नाहीं. ह्मणून बाह्येंद्रियें एकवेळ विषयापासून रोधणें थोडेसे सुलभ असेल, परंतु मन रोधणें अत्यंतच कठीण आहे. एवढ्याकरतां युक्तीनें व शास्त्रानें हें कार्य होत नसून संस्कर्ता जो असेल त्याच्या आज्ञेनें व आपल्या बळाचें साह्य घेऊनच हें कार्य केलें पाहिजे. माझें पहिलें व्याख्यान मनोनिरीक्षण ज्यानें वाचलें असेल, त्याला या मनाच्या संचयन-स्थितीची कांहीं तरी कल्पना येईल. ह्यालाच आमचे योगशास्त्रांत प्रत्याहार असें ह्मणतात.

दुसरी स्थिति प्रणयन. हिला आमचे योगशास्त्रांत धारणा झटलें

आहे. ' देशबंधश्चित्तस्य धारणा ' (पातंजलयोगसूत्र) कोणत्या तरी देशावर चित्ताला स्थिर करणें याला धारणा म्हणतात. योग-कल्पद्रुमकार, ' हृदादिदेशेषु विकृष्य सर्वतो । विधारणं यन्मनसः स्थिरात्मनः ' सर्वांकडून मन एका ठिकाणीं आणून नंतर हृदय आदिकरून देशाचे ठिकाणीं ठेवणें याला धारणा म्हणतात. परंतु ती कोणाला होते ? तर ' स्थिरात्मनः ' हाणजे ज्याची श्रद्धा वेदशास्त्रे व गुरु यांचे ठिकाणीं पूर्ण आहे त्याला, व असेंच मला करावयाचें आहे असा निश्चय करतो त्याला. नाही तर, ' आज अमें झालें बुवा, उद्यां कोणास डाऊक, ' अशा मनुष्याच्या तर लघ्वी शौचहि हातची नसते; मग मन ताच्यांत येणार कोठलें ? ह्या स्थितींत मन जात असतांनां गुरूची पूर्णच आवश्यकता आहे ह्याणून सांगितलेंच आहे.

देशहि तीन प्रकारचे आहेत. आध्यात्मिक ह्याणजे हृदय, कंठ, मस्तक इत्यादिक. आधिभौतिक ह्याणजे माण, दगड, पर्वत, झाडे, इत्यादिक. आधिदैविक म्हणजे सूर्य, चंद्र, तारा, विष्णु, शिव, इत्यादिक. पैकीं कोणता देश कोणाला हितकर होतो हें त्यांच्या अनुभवावरून सद्गुरूसच कल्पितां येते. ज्या मनुष्याला निद्रा जास्त येते अशा मनुष्यानें हृदयाचे ठिकाणीं धारणा केली असतांनां तो उलटा निद्रेंतच जोरानें जातो. परंतु ज्याला निद्रा अतिशय येत असून हृद्रोग (heart disease) आहे, त्याला जर सुखानें धारणा करून हृदयाचे ठिकाणीं प्रणयन करतां आलें तर फायदा होतो. परंतु दुःखानें केलें असतां रोग वाढतो. अशा वेळां प्रथम गुरूनीं त्याला एखादा विकार उत्पन्न करून त्याच्या साह्यानें हृदयाचे ठिकाणीं मन नेऊन हितकर परिणाम करवून नंतर संभकारानें नेववावे. शिरोरोगी कोणत्याहि ठिकाणीं धारणा करीत असतां त्याला स्वप्न अति दिसतात; व त्या स्वप्नांनीं त्याच्या धारणेचा विश्लेष होऊन कांहीं तम व कांहीं सत्व अशा स्थितींत तो बरेच दिवस राहतो. अशा मनुष्यानें आध्यात्मिक धारणा

केली असतां बहुतेक अपस्मार होतो; आधिभौतिक धारणा केली असतां उन्माद होतो; व आधिदैविक धारणा केली असतां ब्रह्म-राक्षस, भूत, ग्रह यापैकी कोणाच्या तरी ताट्यांत सांपडतो. उन्मत्त ग्रहांचे रिपोर्ट्स ज्यांनीं आजपर्यंत पाहिले असतील, त्या सर्वांची खात्री अशीच असली पाहिजे की, ज्यांना ज्यांना ह्याणून वेड लागलें, त्यांना पुष्कळ दिवसांपूर्वी, शिरोरोग, झोंप न येणें, नेहमीं स्वप्न दिसणें, किंवा एकदम झोंप येणें इत्यादि विकार बऱ्याच अंशीं होत होते. उदररोगी पुरुषांनीं आध्यात्मिक धारणा केली असतां, अपचन अधिक वाढून तो मरतो; परंतु श्रद्धेनें आधिदैविक धारणा केली असतां श्रद्धेनें अग्नि वाढून पचन होऊन रोग नाहीसा होतो. अतिसाररोगी पुरुषांनां स्तवध आहे तोंपर्यंत धारणा फारच हितकर आहे. परंतु ह्या सर्व रोगांची चिकित्सा ' मनोजन्यारोग्य ' या नांवाच्या व्याख्यानांत येईल. मेदोरोगी पुरुषांनें धारणा केली असतां, आंगांत शक्ति असली तर भूक अधिक लागते व शक्ति नसली तर निद्रा व आळस अधिक वाढतो; नाहीं तर विक्षेप होऊन धारणाच होत नाहीं. ही रोगांची चिकित्सा जी मी लिहिली आहे, ती कोण्या ग्रंथाप्रमाणें नसून मी आपल्या जवळच्या मनुष्यांच्या मनामध्ये प्रवेश करून, त्यांच्या त्यांच्या मनाचें आकर्षण करून धारणा करविली असतां जे जे परिणाम झाले त्यावरून लिहिली आहे. हा प्रवेश कांहीं लोकांनां मी आपल्या जवळ निजवून झोंपेंत केला, कित्येकांनां मस्तकावर हात ठेवून, व कित्येकांनां गोड भाषणानें वश करून, केला आहे; व असे अनुभव मला पुष्कळ आले असल्यामुळे त्याच्या-विषयीं वर नाम निर्दिष्ट केलेलें असें एक स्वतंत्र व्याख्यानच मी देणार आहे. परंतु ह्या माझ्या चिकित्सेंत एखाद्यानें चुकी दाखविली तर योग्य असल्यास आनंदानें ती सुधारून घेण्याला मी तयार आहे. परंतु तो मनुष्य तार्किक, योगी, ज्ञानी, वैद्य, प्रेम करणारा, व दुसऱ्याचे अपराध सहन करणारा व दुसऱ्याला सुधारण्यांत त्रास न मानणारा, इतक्या गुणांचा असला पाहिजे.

सारांश, धारणा करावयास सांगण्यामध्ये गुरुचें चातुर्य फारच प्रगट होतें. पहिलें, व्याधि असलेल्या मनुष्यास धारणा करावयास लावतांना फारच खबरदारी घेतली पाहिजे. परंतु धारणा केल्यानंतर जर व्याधि उत्पन्न झाली, तर ईश्वरप्रणिधानाच्या साहाय्याने ती धारणा वाढविली असता ती व्याधि नाहीशी होते. याविषयी विशेष निरूपण प्रणिधान नांवाच्या व्याख्यानांत येईल. ज्याच्या मतांत ईश्वर नाही व त्याचें प्रणिधान नाही अशांना धारणाच होणें अशक्य आहे. ह्मणून बौद्धासारख्या नास्तिक धर्मांत ईश्वर जरी न घेतला, तरी कोणाचें तरी प्रणिधान ठेवलें आहे; आणि त्यामुळेच त्यांत थोडे थोडे चमत्कारी पुरुष सांपडतात. चार्वाकमतांत हें कांहींच ठेविलें नसल्यामुळे व स्वर्णेंपिणेंच पुरुषार्थ मानल्यामुळे त्या मतांत कोणीच चमत्कारी किंवा साधु असा पुरुष सांपडत नाही. धारणेंत आणखी एक दुसरी खबरदारी ठेवावी लागते ती ही की, ज्या पदार्थावर आपण धारणा करतां, तो पदार्थच आपल्याला अतिशय वाटला पाहिजे. नाही तर, धारणा करावयाची नृसिंहाची, व दर्शनाला जावयाचें श्रीकृष्णाच्या आणि आवडलें श्रीकृष्णाचें रूप की मोडली धारणा. ह्मणून धारणा करतांना श्रीगुरूकडून किंवा आधींच, आपण सौंदर्याची सीमा करून ठेविली पाहिजे. ही सौंदर्याची सीमा आपल्या मतानें केली असतांना दुसऱ्या धर्माशी द्वेष वाढतो व दुसऱ्या देवांशीहि द्वेष वाढतो. एवढ्याकरतां गुरुशास्त्राच्या साहाय्याने द्वेष टाळून जशी करतां येईल तशी करावी. कोणत्याहि विकाराच्या स्वार्थीन झालेल्या पुरुषाला धारणा होतच नाही. अतिशय प्रेम असलेल्या मनुष्याला प्रेमाचा जो पदार्थ असेल तोच पुढें येतो; किंवा अतिशय द्वेष असलेल्या पुरुषाला द्वेष्य पदार्थच पुढें येतो. भिऱ्याचीहि अशीच स्थिति होते. ह्मणून साधतां येईल तितकें औदासिन्य आपण धारणाकरतां साधलें पाहिजे.

एकाच तडाख्याने विकाराचें स्वार्थीन होणारे पुरुष हजारों

वर्षे जरी गुरूच्या ह्यणण्याप्रमाणें वागले व तितकीं वर्षे जरी त्यांनीं धारणा साधली, तरी गुरूंनीं त्यांच्यावर आत्मज्ञान होई-पर्यंत विश्वास ठेवूं नये. कारण त्यांचा विकार एका तडाख्यानें प्रबल होऊन गुरूचा नाश करण्याला ते उद्युक्त होतात. भक्ति-त्वांश्रुतांत अशी एक कथा आहे कीं, गोरक्षनाथानें छत्तिस शिष्य केले होते; व त्यांनां तंत्रज्ञान शिकविलें. त्यापासून त्यांनां सिद्धि-हि प्राप्त झाल्या व ते गुरूच्या आज्ञेंतहि अति तत्पर असत. परंतु श्रीदत्तात्रय यांनीं निषेध केल्यावरून ते गोरक्षाला मारावयास धावले. परंतु गोरक्ष आकाशांत उडून जाऊन निघून गेले व तंत्र-मार्गास शाप दिला. एक कनकदा मात्र दरोवर जाऊन मुक्त झाला. चांगदेवाचीहि स्थिति अशीच झाली. हे तंत्रांतले तरी होते; परंतु चांगदेवानें सर्वांनां योग शिकविला होता. परंतु मुक्ता-बाईनें शिष्य बळी मागण्याचे वेळीं सर्वच निघून गेले. निघून गेलेल्या शिष्यांनां योगाच्या सिद्धिहि, आकाशांत उडणें वगैरे, योगाच्या बलानेंच मिळाल्या होत्या. विरोचन तर प्रत्यक्ष ब्रह्म-देवानें सांगूनहि ब्रह्मला अशी कथा वेदांत आहे. असो.

धारणा करीत असतां प्रथम मनांतच नाना प्रकारचे पदार्थ तयार होतात. पुढें पुढें ते पदार्थ तयार होत नसून त्यांचीं नांवेंच ऐकूं येऊं लागतात; किंवा पहिलें नांवें उठूं लागून नंतर पदार्थ होऊं लागतात. पैकीं नांवें उठूं लागलीं असतांना डोळ्या-च्या नील बिंदूवर चित्ताची एकाग्रता करावयाला सांगून नंतर इष्ट ठिकाणीं धारणा करावयास सांगावी; व पदार्थ उठले असतां अनाहत नादाचे ठिकाणीं धारणा करावयास सांगून नंतर इष्ट ठिकाणीं करावयास सांगावें. पदार्थांचीं नांवें जर मनांत उठलीं असतील आणि अनाहत नादावर धारणा केली, तर तेच शब्द दृढ होऊन त्यांचा कल्लोळ ऐकूं येतो; आणि पदार्थ उठून जर डोळ्याच्या नील बिंदूवर धारणा करावयास सांगेल तर तेच पदार्थ डोळ्यापुढें दिसतात. श्वासावर धारणा करीत असतांना

अनेक प्रकारचे शब्द ऐकूँ येऊं लागले असतां नील बिंदूसहित श्वासावर धारणा स्थिर करावी; व श्वासाचा शब्द कळोळामध्ये लुप्त होऊं न देतां स्पष्ट ओळखून काढून धारणेत आणावा. अनेक प्रकारच्या बाहेरच्या विजातीय वृत्तींचा निरोध करणें ह्यणजे संचयन, व मनांतल्या मनांतच उठणाऱ्या निरनिराळ्या वृत्तींचा निरोध करणें ह्यणजे प्रणयन. तात्पर्य, धारणा करीत असतांनां विजातीय वृत्ती उठत असतात. नंतर पुढें वृत्तीला संवय होऊन वारंवार तोच पदार्थ वृत्तींत येतो. ह्यणजे, दुसरा विजातीय पदार्थ येतच नाही. यालाच ध्यान ह्यणतात. या धारणेचा व माझ्या भूमिका (वेदांत आणि अलेकवाद) व्याख्यानाचा बराच संबंध आहे.

धारणेपेक्षां ध्यानांत वाह्य क्रियेविषयींहि बरेंच जपलें पाहिजे. ध्यानाची पुष्टि एकवेळ येऊं लागली ह्यणजे धारणेसंबंधी भीति राहत नाही. धारणेमध्ये जो अनेक रोगांचा उद्भव सांगितला, तो विजातीय वृत्ती उठतात ह्यापून. सजातीय वृत्ती उठतांनां तितकी रोगांची भीति नसते. आतां असें ध्यानांपर्यंत केव्हां केव्हां पूर्वी सांगितलेले विकारी पुरुषहि चळून जातात. जशी एखाद्या मनुष्याला संवय लागून ध्यान होते, तशी एखाद्या विकाराची संवय लागूनहि मनुष्य ध्यानापर्यंत जाऊन पोहचतो. परंतु ह्या विकारानें होणारें ध्यान आर्त किंवा रौद्र ह्यटल्या जातें. मानसिक विकारामध्ये दुःख मानून चिंतन होणें त्याचें नांव आर्तध्यान; व घोरकर्मामध्ये आनंद मानून चिंतन होणें रौद्रध्यान आहे. ह्याच्या संयोगानेंहि अनेक प्रकारचीं ध्यानें उत्पन्न होतात. पैकीं आर्तध्यान चार प्रकारचें आहे. एक अनिष्टसंयोगज, दुसरें इष्टवियोगज, तिसरें स्त्रीरोगादिज आणि चवथें भोगेच्छाजनित. पैकीं पहिलें द्वेष-विकारापासून उत्पन्न होत असून त्यापासून द्वेषच वाढतो; व दुसरें लोभविकारापासून उत्पन्न होत असून, तिसरें भयविकारापासून उत्पन्न होतें; व चवथें वासना किंवा काम ह्यापासून

उत्पन्न होणारे आहे. हीं सर्व ध्यानें मनांतल्या मनांतच असून हीं जेव्हां नात्र होतात, तेव्हां प्रतिकार करण्याकरितां घोर कर्मांमध्ये मनुष्य आनंद मानू लागतो. तेव्हां या आर्तध्यानांनांच गौडध्यानांचे स्वरूप येते. हे गौडध्यानहि हिंमानंद, असत्यानंद, चौयानंद व संश्रृणानंद या भेदाने चार प्रकारचे आहे. यांच्या नांवावरूनच ह्यांचे भेद स्पष्ट समजत असल्यामुळे विशेष विस्तार करण्याची आवश्यकता नाही. तात्पर्य, हीं ध्यानें विकारापामूनच होतात.

परंतु ह्या ध्यानांत देखील संस्कार नाहीत असें नाही. कारण अमुक वस्तु अनिष्ट आहे. अमुक वस्तु इष्ट आहे, इत्यादि गोष्टी संस्कारांत आल्यावांचून मिट्ट होणे शक्य नाही. तथापि त्यांत विकार प्रधान आहे एवढेच मात्र समजावयाचे. विकार ह्मणजे संस्काराभंगने मन चंचल होऊन अर्त व्याकुल होणे व काहीं विचार न राहता शरीराला चिकटून असेंच पशूप्रमाणें आचरण करणे. विकार ह्मणजे ह्यांच्या उलट असणे. तथापि दोन्ही एकाप्रतेंत आनंद हा आत्म्याचाच असतो. ह्यांना विकार ह्मणण्याचें कारण असें आहे की, अंतःकरण हे सत्त्वापामून उत्पन्न झालें अभल्यामुळे त्याचा प्रकाशाशी अधिक संबंध असून कामक्रोधादिवृत्ती कशाचाच प्रकाश करित नाहीत. ह्मणून त्या आपल्या मूळच्या प्रकृत मनःस्वभावाला विसरून विकृत होतात. संस्कारांमध्ये मनाचा प्रकाशस्वभाव कायम असतो. ह्मणून विकारात्मक ध्यानाच्या योगानें मनुष्य जडाशी व संस्कारात्मक ध्यानाच्या योगानें चेतनाशी अधिक संलग्न होत जातो.

ज्या संस्कारावर चित्ताची संवय होऊन ध्यान होऊं लागतें, त्या संस्कारांत आत्म्याच्या आनंदाचें प्रतिबिंब पडूं लागलें ह्मणजे रस उत्पन्न होऊं लागतो. ह्या ठिकाणीं जितके जपून चालतां येईल तितके जपून चाललें पाहिजे. अलंकारशास्त्रामध्ये परम

वरिष्ठ असे भगवान् शुक्रमुनी त्यांनांच हें ध्यान ठाऊक आहे. कवी लोक जेव्हां आपल्या कवितेचा आनंद दुसऱ्यास देतात, तेव्हां ते याच ध्यानामध्ये अमतात. हा रस उत्पन्न झाल्यावर मनुष्याचें चित्त जर विजातीय वृत्तीमध्ये गेलें, तर तें लवकरच कामक्रोधादिविकारांच्या तडाक्यांत सांपडून विषयासक्त होतें; व मग अंतःकरणांतल्या रसाच्या ऐवजी बाहेरच्या झंगारादि रसावर चित्त आसक्त होऊन मनुष्य योगापासून खाली पडतो. वरें, रस उत्पन्न झाला आहे अशा प्रकारचें मनुष्याला ज्ञान होऊन चित्त बाहेर येणार नाहीं, तर मी धन्य आहे अशा प्रकारचें रसास्वाद विघ्न उत्पन्न होतें. याविषयी कांहीं उपाय केला पाहिजे. भगवद्भक्त पुरुषांनां विषय परमेश्वराला अर्पण करावयाचे असल्यामुळे विघ्न उत्पन्न होत नाहीं; व तसाच जो गुरूचे ठिकाणीं अत्यंत लीन आहे, अशा पुरुषालाहि रसास्वाद विघ्न उत्पन्न होत नाहीं. अशा वेळीं कदाचित् रस उत्पन्न न होऊन एखादा खुट जसा डोक्यापुढें दिसतो, तसा संस्कारच नुसता मनामध्ये राहतो. परंतु त्या एकाग्रतेत आत्मप्रतिबिंब तमोगुणानें अभिभूत झालें असतां ध्यानाचा कांहींच उपयोग होत नाहीं. असें विघ्न प्राप्त झालें ह्मणजे मनुष्य पुन्हां ध्यानापासून च्युत होऊन धारणेच्या पायरीवर लवकर येतो; ह्मणजे त्याला विजातीय वृत्ती होऊं लागतात; किंवा निद्रा नांवाचें एक लय ह्मणून विघ्न आहे तें होऊं लागतें; व धारणेच्या पायरीवर आला ह्मणजे ध्यानाच्या श्रमानें थकून जाऊन अनेक प्रकारच्या चंचलनेमुळे मनाला विक्षेप विघ्न प्राप्त होतें.

हीं वर सांगितलेलीं विघ्ने ध्यानांत व समार्धांतहि उत्पन्न होतात. परंतु त्यांचे त्यांचे दूर करण्याचे उपाय देण्ही ठिकाणीं निरनिराळे आहेत. पैकीं ध्यानामध्ये क्रियेनेच त्यांना दूर करावें लागतें. हें कषाय विघ्न ध्यानांत उत्पन्न झालें असतां संस्कारांचे ठिकाणीं जो आनंदाचा हेतु असेल त्या अंशाचें अधिक चिंतन

करावें. ह्मणूनच जे आपल्या आनंदाला उपयोगी नसेल अशा उपेक्ष्य वस्तू संस्कारांत घेऊन त्याचें ध्यान प्रथम करूं नये; १ व ध्यानांत निद्रा उत्पन्न झाली असतां ती समयानुरूपिणी आहे किंवा विघ्नरूपिणी आहे याचा चांगला विचार करावा. पैकीं पहिल्या प्रकारची असेल तर, थोडीशी निद्रा घ्यावी; व दुसऱ्या प्रकारची असेल तर, ध्यानाचा व अनाहत नादाचा ज्याच्याशी संबंध राहिल अशा गोष्टीकडे लक्ष्य द्यावें. श्रीकृष्णमूर्त्यादिकांचें ध्यान करतांना अनाहात नादांत उत्पन्न होणारा पैजणाचा झणत्कार निद्रेला दूर करतो. परंतु अशा वेळीं पुरुषांनीं देवींचें व स्त्रियांनीं श्रीकृष्णाचें मात्र ध्यान करूं नये. कारण पुरुषांनां स्त्री—पैजणाचा झणत्कार व स्त्रियांनां पुरुष—पैजणाचा झणत्कार उत्पन्न होत असतांनां रसप्रवाहहि तितक्यांत उत्पन्न होऊं लागेल; आणि तो ध्याता साधारण वैराग्ययुक्त असून अभ्यास अधिक करणारा असेल तर, त्याचें चित्त कोणत्या तरी विकाराचें तडाक्यांत सांपडून लवकर विषयासक्त होतें. असे योगी पुरुष आपल्याला स्त्री धुंडण्याकरतां व योगिनी स्त्रिया आपल्याला पति धुंडण्याकरतां खटपट करूं लागल्या, अशीं उदाहरणें जगाच्या इतिहासांत पुष्कळ आहेत.

हें ध्यानांतील निद्रा विघ्न श्रीकृष्णाचें ध्यान करणाऱ्याला बहुतेक उत्पन्न होत नाहीं; परंतु त्याबरोबर शिवध्यान असलें तर मुर्तीच उत्पन्न होत नाहीं. येथें कांहीं रहस्य आहे तें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. मन जेव्हां ध्यान करूं लागतें, तेव्हां त्या ध्येयाचे चार प्रकार आपोआपच होऊं लागतात. पिंडसंयोग, पदसंयोग, रूपसंयोग आणि रूपातीतसंयोग. ह्या चाऱ्हा संयोगाला अंतःकरण एक सारखें धरून ठेवीत असतें. यावरूनच अंतःकरण अणु नसून व्यापक आहे असे सिद्ध होतें. पैकीं पिंडसंयोग ह्मणजे ध्येयाचा आकार हा मनाशी हृदयाच्या पोकळींत संयुक्त होणें. पदसंयोग ह्मणजे ध्येयासंबंधीं ठरणारा नाद. जसम श्रीकृष्णाच्या

पैजणाचा, मुरलीचा, गाण्याचा, किंवा शिवाच्या पिनाकीचा, तांडवनृत्याचा वगैरे. तो कानामध्ये उठणाऱ्या अनाहत नादाच्या पोकळीत मनाशी संयुक्त होत असतो. रूप ह्यणजे ध्येयाचा जो वर्ण तो डोळ्याच्या पोकळीत संयुक्त होणे आणि रूपातीत ह्यणजे ध्येयातील चैतन्य होय. तें व आपलें स्वतःचें चैतन्य एकच असल्यामुळे ध्यानांत रस मात्र त्याच्या आनंदानें उत्पन्न होत असतो; व ध्याता, ध्यान, आणि ध्येय त्या चैतन्याच्या प्रकाशानेंच प्रकाशित असतें. असें ज्ञान कायम असलें ह्यणजे निद्रा सर्वथा येत नाही. वर सांगितलेली विघ्नरूपा निद्रा जास्त आली असतां श्रीकृष्णावरोवर शिवध्यान असेल तर एक विलक्षण स्वप्न पडून जोरांन आपल्या कानांवर तांडवनृत्याचा झणत्कार येऊं लागतो; व पुन्हां त्या नादानें सावध होऊन ध्यानाचे ठिकाणीं चित्त स्थिर होतें. एवढ्याकरतां मूर्तीचें ध्यान करणें जितकें श्रेयस्कर आहे तितकें इतर ध्यान करणें श्रेयस्कर नाही. माझा अनुभव असा आहे कीं, श्रीकृष्ण, शिव आणि देवी ह्यांच्यावांचून इतर ध्यानं निद्रा विघ्नांतून लवकर सोडवीत नाहींत. पैकीं पुरुषांनां होईल तोंपर्यंत कृष्ण व शिवाचें व स्त्रियांनां देवीचें ध्यान हितावह आहे.

ज्यांच्या मतांत वस्त्रभूषणरहित नग्न देव राहतात, अशांनीं ध्यान केलें असतां निद्रा विघ्नांतून ते सुटत नाहींत, असें माझे निश्चयात्मक मत आहे. कारण ध्येय वस्तु जरी वीतराग असली तरी ध्यात्याचा तिचे ठिकाणीं राग पाहिजे; आणि हेंच भक्तीचें तत्वहि आहे. ध्येय आणि ध्याता दोन्ही रागद्वेषादिसंपन्न ह्यणजे संसार; व द्वेषादिरहित ध्येय आणि ध्याता रागसंपन्न असणें याला संगति ह्यणतात. ध्येय वीतराग व ध्यात्याचा त्याचे ठिकाणीं द्वेषादिरहित राग ह्यालाच उपासना ह्यणत असून, ध्येय व ध्याता दोन्ही वीतराग होणें हेंच खऱ्या ज्ञानाचें तत्व आहे. पैकीं ध्येय वीतराग असतांनां ध्यात्याचा जर राग नसेल, तर त्याचे

ठिकाणीं ध्यान उत्पन्न न होऊन उपेक्षेमुळे कषाय विघ्नाचा प्रादु-
र्भाव झाल्यामुळे विजातीय वृत्ति जोराने उठून मनुष्य धारणेच्या
पायरीवर येतो. दुसरें, नम्रध्यान करीत असतां स्त्रीयांनां उप-
स्थादिकांच्या दर्शनानें कामोत्पत्ति किंवा विभत्सरसप्राप्ति होऊन
वृत्तिपराङ्मुखता होणे शक्य आहे. यावरून ध्यानामध्ये विभत्स
रस उत्पन्न होऊं नये हेहि सहजच सिद्ध झालें.

तसेंच, रसप्राप्ति होत असतांनां कांहीं रस ध्येयाच्या
दृष्टीनें व कांहीं रस ध्यात्याच्या दृष्टीनें उत्पन्न झाले
तर फायदा होतो. ध्येयाच्या विभावानुभावव्यभिचारीभावानें
ध्यात्याचा रतिस्थायीभाव पुष्ट होऊन शृंगार रस उत्पन्न
होणे सर्वदा हितावह आहे. परंतु विप्रलम्भ मात्र उत्पन्न
होणे हितावह नाहीं. कारण विप्रलम्भ ह्मणजे ध्येयाचा व आपला
वियोग होणे. ध्येयाचा व ध्यात्याचा ध्यानकालीं वियोग होणे हें,
उलटून धारणेच्या पायरीवर येण्याला कारण होतें. तथापि रसा-
स्वादविघ्न प्राप्त झालें असतां ध्येयाचा वियोग होणे हें हितावह
आहे. गोपीनां 'आह्मी धन्य झालों' असें रसास्वाद विघ्न उत्पन्न
झाल्यावरच परमेश्वराचा रासक्रीडेंत वियोग झाला. ह्या ठिकाणीं
वृत्ती गोपिका व आत्मा कृष्ण असें घटकाभर रूपक केलें असतां
सर्व योगीयांवर लागू पडतें. किंवा रमणीय ध्येय मूर्ति स्वप्नामध्ये
मध्यम संवेगानें प्राप्त होऊन, योगी जागृतींत आला असतां
उठल्याबरोबर जर ध्यानावर त्याचें चित्त जाणार नाहीं, तर विप्र-
लम्भ ह्मणजे वियोगरस उत्पन्न होणे त्यास हितावह आहे. कारण
वियोगाच्या योगानें अवशिष्ट चित्त पुन्हां ध्यानाच्या ठिकाणीं
स्थिर होतें.

ह्या ध्यानांत आणखी एक लहानसें विघ्न आहे. तें विघ्न ह्मणजे
संबंधवृत्तित्ता होय. ही स्थिति साधारण धारणेसारखीच आहे.
भेद इतकाच की, धारणेमध्ये असंबंधी विजातीय वृत्ती उठतात व

या विघ्नांत संबंधी विजातीय वृत्ती उठतात. उदाहरणार्थः— ही येथें आपल्या मनांत मीं कृष्णमूर्ति धरिली आहे. आतां हिच्या-कडे मी पाहत आहे. माझी इच्छा आहे कीं मूर्तीच्या पायांकडे पाहें, तर पैजणांकडेच दृष्टि जाते. मग वाटते कीं, देवाचें आसन बरोबर आहे कीं नाही ? मग काय ह्मणे, देवाचें तोंड दक्षिणेस आहे कीं उत्तरेस ? इत्यादि वृत्ती मनामध्ये येतात. जैनधर्मातील ध्यान या विघ्नाला लवकर सोडवितें. कारण त्यांच्या-मध्ये पैजण, भूषण इत्यादि उपाधी फार नसतात. तरी एक विघ्न निराकरण करून दुसरें विघ्न उत्पन्न करणें हें कांहीं कौशल्य नव्हे. या विघ्नानून जरी जैनधर्मातील ध्यान सोडवीत असलें, तरी वर सांगितलेलें विघ्न लवकर उत्पन्न करतें. महामारींत रेंच व वांति बंद होण्याकरतां औषध दिलें, तर पोट फुगून मेला अशी स्थिति होणें हें योगपटुत्वच नव्हे. ह्मणून या विघ्नानून सुटण्या-चा दुसरा एक सुलभ उपाय आहे. तो उपाय असा कीं, ज्या रीतीनें मूर्तीचें ध्यान आपल्याला करावयाचें असल, तोच भाग मुख्य ठेवून बाकीचे वस्त्रभूषणादि भाग उपेक्ष्य किंवा गौण ठेवावेत. जसें जेवणामध्ये भोजन करणें हा मुख्य असून पाट, पेला वगैरे उपाधी गौण आहेत. सांगंश, ध्यानावांचून इतर उपाधीकडे फारसें लक्ष देऊं नये. आतां, निरुपाधिक ध्यान करणें सोपाधिक ध्यानापेक्षां वरिष्ठ स्वरें, परंतु तें निराकाराचें होय. आकाराचें ध्यान उपाधिरहित केलें ह्मणजे आकाररहित, वस्त्ररहित, भीषण, भयानक असेंच दिमावयाचें. ह्मणून आकाराचें ध्यान वस्त्रालंकारादिप्रपूरित करणें इष्ट आहे.

सर्वांचा जो एक अनुभव आहे त्याचीहि येथें वरीच आवश्यकता आहे. मनुष्याला एखाद्या मनाच्या वृत्तीची संवय लागली ह्मणजे, लोकांनां न भासून त्यालाच भासणारे असे त्याच्या शरीरावर कांहीं परिणाम होतात. उदाहरणः— ज्याला पुष्कळ कलकट्यांत राहण्याची संवय आहे तो मनुष्य एकांतांत बसला असतां

कांहींचें त्याला बाटतें कीं कोण काय ह्मणालें ? कोण हंसते ? वाजंत्री कोठचे वाजतात ? अशा प्रकारचे त्याच्या कानावर उगीच कांहीं कांहीं आवाज ऐकूं येतात. तद्वत् जी मूर्ति आपण ध्यानांत धरली आहे, तिच्याविषयीं आपल्या शरीरावर काय परिणाम होतात हें पाहिलें पाहिजे. आपण चालत असतां ती मूर्ति आपल्याबरोबर पायीं चालत आहे, ह्मणून आपण तिला कडेवर घ्यांव. अशा वेळीं आपल्या कडेला ती जड वाटेल, तर आपल्या मनांत गुप्त रूपानें तरी मूर्तीविषयीं पाषाणसंस्कार किंवा कोणता तरी बाह्य संस्कार आहे असें समजावें; व नंतर तो संस्कार ध्यानांतून यत्न करून काढून टाकावा.

तसेंच ध्यान करतांना बाह्य पूजेतले कांहीं प्रकार विघातक आहेत. उदाहरणार्थ, परमेश्वराला क्षुधा लागली असेल, तृषा लागली असेल, इत्यादि मनुष्यधर्म परमेश्वराचे ठिकाणीं स्थापन करणें हें देवबुद्धीला विघातक असून, किंचित् मांसमयसंस्कार उरत असल्यामुळें तो विजातीय संस्कार पुन्हां ध्यानांतून धारणेवर आणण्याला कारण होतो. म्हणून परमेश्वराचे ठिकाणीं मानुषधर्म मुळींच स्थापन करूं नयेत. परंतु सर्वथा दैवी धर्म परमेश्वराचे ठिकाणीं स्थापन केले असतां, सजातीयाच्या अभावामुळें 'ईश्वर वरीष्ठ व मी लहान' अशा प्रकारचें नित्य द्वैत राहण्याचा प्रसंग येतो. एवढ्याकरतां, 'क्षुधादिवृत्तीच्या योगानें परमेश्वर व्याकुल होत नसून भक्तानें दिलेले उपचार भावानें ग्रहण करतो, व दैवित्वामुळें अजीर्णादि रोग होत नाहींत,' अशा प्रकारची वृत्ति धारण करणें बऱ्याच विघ्ननाशाला कारणीभूत आहे; व एथूनच 'ममैवासौ' ह्या भक्तीचा प्रारंभ होतो.

ह्या कालीं आणखी एक विघ्न होतें, पण तें पंडीतांनांच होतें; अशास्त्री यांनां होत नाहीं. एक प्रकारचा विचार उत्पन्न होऊन त्या विचारावर अहंकार उत्पन्न होतो आणि तो अहंकार ध्याना-

विषयीं रसाचा विघात करितो. तात ह्मणतात, 'नवल अहंकाराची गोठी। विशेष नवले अज्ञान्या पाठी। सज्ञान्याचे झोबे कंठी। नाना संकटीं नाचवीं ॥ १ ॥' (ज्ञानेश्वरी) हा अहंकार उत्पन्न झाल्यावर 'माझे ध्यान कल्पित आहे' याप्रमाणे ध्यानाचे ठिकाणीं तुच्छभाव उत्पन्न होतो. सर्व विघ्नमध्ये हें विघ्न फारच भयंकर आहे. पण याला दुसरा उपाय नाही. अलोकज्ञानच ह्याला विशेष उपाय आहे. त्या ज्ञानांतिल येथे उपयोगी पडणारा भाग थोडका सांगतो. बृहदारण्यकोपनिषदांत स्वप्न हें या लोकाची व परलोकाची संधि आहे असे सांगितलें आहे; आणि स्वप्न हें मनाचा मध्यम संवेग आहे असे योगवासिष्ठांत सांगितलें आहे. तात्पर्य, बीजांत वृक्ष जरी प्रत्यक्ष न दिसला, तरी तो बीजांत आपोआप तयार होतच असतो; तद्वन् मनांत आलेली गोष्ट कोठें तरी परलोकामध्ये असते, व तेथून तिला आपण आपल्या हृदयांत चित्ताकाशमार्गानें ओढून आणतो.

हे लोक अनेक प्रकारचे आहेत. त्यांविषयीं माहिती 'अलोक-लोक' व्याख्यानांत येईल. त्या सर्व लोकांनां जाणून अमूक लोकांशीं आपला इष्ट संबंध आहे हें समजून घेणें याला संस्थान-विचयध्यान ह्मणतात. तथापि कोणत्याहि लोकांत सारखी स्थिति आहे अशी समजूत जर उत्पन्न झाली, तर ती ध्यानाला पुन्हां विघ्न उत्पन्न करते. एवढ्याकरतां 'वैकुंठादिलोकांत सुख असून नरकादिलोकांत दुःख आहे' असे शास्त्रानें जाणून, त्यांतील सुखात्मक लोकांशीं आपला ध्यानसंबंध ठेवणें याला विपाकविचयध्यान ह्मणतात. पुन्हाहि, 'सुखात्मक लोक आहेत ह्मणून, आपण तेथलें सुख भोगलें पाहिजे,' अशा प्रकारची रागवृत्ति उत्पन्न होऊं नये, एवढ्याकरतां 'तें सुख सर्व परमेश्वराला असो,' अशा रीतीनें वैराग्य धारण करण्याला अपायविचयध्यान ह्मणतात. परंतु 'सर्व सुख जर परमेश्वरालाच आहे, तर मग त्याचें दास्य करून काय करावयाचें आहे,' अशा प्रकारची समजूत उत्पन्न होऊं नये

हणून 'श्रुति व गुरुची आज्ञा पाळिली पाहिजे. कारण सर्व दुःख निवारण करण्याला श्रुति माता व श्रीगुरुच उपकारी आहेत; आणि त्यांची आज्ञा न पाळणे हे शरीराला विशेष चिकटून राहण्याचा भ्रम आहे. म्हणून शरीरापासून मन वेगळे होण्याचे वैश्व यंत्र एवढ्याकरता दाम्यत्व केले पाहिजे,' असे चिंतन करण्याला आज्ञाविचयध्यान हणतात. ह्या वर सांगितलेल्या चारही ध्यानाने अहंकार क्षीण झाला हणजे. पुन्हा मुख्य ध्यानाचे ठिकाणी स्थिति होऊ लागते. मुख्य ध्यान हणण्याचे कारण असे की, ही जी वर विघ्न उत्पन्न झाल्यानंतरची ध्याने सांगितली, ती त्या त्या विघ्नांचा नाश करणारी असून, नेहमी कोणते तरी एकच ध्यान राहणारे असते.

एवं, परलोकाशी आपला ध्यानद्वारा संबंध आहे आणि तो सूक्ष्म आहे, हे समजल्यावरही ह्यांत दोन मार्ग निघतात. कांहीं ध्यान करणारे परलोकांतिल देवतेजवळ आपण स्वतः जातात व कांहीं परलोकांतिल देवतेला आणून आपल्या हृदयांत स्थापन करतात. पैकी पहिल्या प्रकारचे लोक कर्मयोगी असून दुसऱ्या प्रकारचे लोक भक्तियोगी असतात. ह्यांचे कारण असे आहे की, पूज्यतेचे परस्थान व प्रेमाचे स्वस्थान प्रतीत होते. प्रेमाच्या बोगाने आत्मा आपल्या हृदयांतच आविर्भाव पावतो व पूज्यतेच्या योगाने आपणास तेथे जावे लागते. प्रेम व पूज्यता दोन्ही असल्यास दोन्हीकडे येणे जाणे सुलभ होते. असे ध्यान चालले असता चित्त शरीरापासून निघून, ध्यानामध्ये भगवन्स्तुति करावीशी वाटते. अशा वेळी चार प्रकारचे ध्यान मनुष्याला करणे भाग पडते. मन कोठे लावावे असा विक्षेप प्राप्त होऊ नये हणून हृदयचक्रावर आसन देणे हे पिंडस्थध्यान होय. तत्संबंधी पुण्य-प्रणवादि नांवाचे चिंतन करणे हे पदस्थध्यान होय. ह्या पदस्थ-ध्यानाने स्तुति होऊन अशा वेळी परमेश्वर दिसावा ही इच्छा होत असते. तेव्हा नील बिंदूशी चित्ताचा संयोग करून स्वामिक-

संश्लिष्ट नेत्रानें परलोकांतील भगवद्रूपाचें सूक्ष्म रूपानें तेंथें स्थापन करावें. याला रूमस्थध्यान म्हणतात. मग, 'मी तीन्ही ध्यानांहून निराळा कोण आहे,' अशा प्रकारची स्थिति प्राप्त होत असतांना, 'मी चैतन्य अमून देव जड आहे' असा प्रमाद प्राप्त होऊं नये ह्याणून, रसाविष्करणानें देवाचे ठिकाणीं जो चैतन्याचा साक्षात्कार होतो, त्यालाच रूपातीत ध्यान म्हणतात. इतर ध्यानें मनोराज्यप्रधान अमून हें ध्यान ज्ञानप्रधान आहे. या चान्ही ध्यानांशीं वर सांगितल्याप्रमाणें परमेश्वराचा संयोग होऊन खऱ्या भक्तीचा उदय होतो.

सांख्यशास्त्राप्रमाणें पाहिलें असतां चित्ताच्या तीन गुणांपैकीं तमाचा रोध केला असतांना अधिक तमच वाढतो. कारण गतिमान् पदार्थच रोधानें क्षीण होतो. स्थिर पदार्थाला रोध अनुकूल असल्यामुळें त्याचा क्षय होत नाही. पैकीं तमोगुण हा रोधानें क्षीण होणारा नसून, रजोगुण गतिमान् असल्यामुळें तोच रोधानें क्षय होणारा आहे; आणि तमोगुण हा अज्ञानरूप असल्यामुळें सत्वानें क्षय होणारा आहे. म्हणून प्रथम रजोगुणात्मक चित्ताचा ध्यानानें रोध करून उदय झालेल्या सत्वाच्या योगानें व सत्वाचीच संवय पडल्यामुळें तमाचा निःशेष नाश होतो. मग चित्त नेहमींच अर्भुख राहतें. ह्यालाच शुद्धध्यान म्हणतात. ह्या शुद्धध्यानाच्याच योगानें समाधि होत असतो. शुद्धध्यान होण्यापूर्वीं जशा प्रकारची आपली वृत्ति करावी, तशा प्रकारचा ध्यानांतही बदल पडतो. म्हणून ह्यावेळीं फारच सावध असावें. शरीरांतील सर्व नाडीचें तेज एकत्र होऊन सर्व शरीरांत सात्विक प्रकाश भरूं लागतो. हेंच कुंडलिनीचें मुख्य स्वरूप असून तिच्या योगानें शरीराचाहि जड भाग हळू हळू नाहीसा होत जातो. हिची माहिती 'रहस्य' व्याख्यानांत येईल.

शत्रूची भीति असलेल्या पुरुषाला स्वप्नांत शत्रु दिसतो व

त्याच्या हातीं शस्त्रहि दिसते व तो आपल्याला मारण्याविषयी उपाय करतो हेहि दिसते. मनुष्यानें केवळ शत्रुच कल्पिलेला असतो. त्याचें शस्त्रादिक कांहीं कल्पिलेले नसतात. तथापि ते दिसतात. यावरून एक वृत्ति मुख्य उठली असतां अनेक वृत्ती तिला गौण व आनुपंगिक उठत असतात, हे सिद्ध होतें. जसा, एक मोठा पाण्याचा तरंग उठला असतां लहान लहान तरंग त्याच्या सभोवती उठत असतात, तद्वत् ध्यानांतहि गुप्त प्रकारचीं अनेक ध्यानें एका ध्यानाच्या अनुपंगानें होत असतात. म्हणून नम्रभाषणादिवृत्तीच्या योगानें ध्यान हें विष्णुरूपासारखें बनत असून, क्रौर्यादिकांच्या योगानें ध्यान यमासारखें बनून ध्यानाचाच नाश होतो. म्हणून ध्यात्यानें वरुणापाविषयीच्या वृत्तीलाहि फार जपावें. विकारी मनुष्याचें ध्यानच तसे देवतेला उत्पन्न करून नरकादिक उत्पन्न करीत असते. म्हणून ध्यात्या मनुष्यानें आधीं आपली खात्री करूनच ध्यानमागीत शिरावें. हरिविजयांत असें ह्मटलें आहे कीं, 'आपलें जें कां दुष्कर्म । ह्यासचि नांव काळ यम । आपुलें जें कां सत्कर्म । त्यासचि देव ह्मणताती ॥' (हरिविजय अध्याय १२) हा ध्यानमार्ग प्राणायामादिकांवांचून महाभारतांत स्वतंत्र सांगितला असल्यामुळें ह्याला स्वतंत्र योगत्वहि आहे. (महाभारत मोक्षधर्म शांतिपर्व.)

योगाचे हठयोग आणि राजयोग असे दोन भाग केले असतां मानसिकप्रधान भाग राजयोगांत जात असून, शारीरिकप्रधान भाग हठयोगांत जातो. ह्मणजे यम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, समाधि, हीं अंगें राजयोगांत येत असून, नियम, आसन, प्राणायाम, हीं अंगें हठयोगांत जातात. परंतु ह्यांतील कांहीं अंगें हठयोगांतहि आहेत व राजयोगांतहि आहेत. तरी हठयोगाचा अंत मात्र राजयोगांतच होतो. ज्याला वैराग्यादिक कडकडीत असून इंद्रियच्युति होण्याची भीति नाहीं, अशांनें राजयोगापामूनच आरंभ केला असतां चालतो. योगवासिष्ठांत "ज्ञानवृत्ती

राजयोगे प्राणायामामने हठे" राजयोग करणांगनी किंचित् हठयोग केला पार्हाजे व हठयोग करणाऱ्याला राजयोग करावाच लागतो असें झटले आहे.

“द्रौ क्रमो चित्तनाशाय योगो ज्ञानं च राघव ।

योगस्तद्रुत्तिगंधेहि ज्ञानं सम्यगवेक्षणम् ॥ १ ॥”

[योगवामिष्ठ उपशम प्र० सर्ग २७ श्लो० ७२]

तात्पर्य, ध्यान हे कल्पित नसून ईश्वराला आपल्या हृदयांत आविर्भाव करणारे आहे. ते ध्यान जेव्हां शुक्लरूप होतं, ह्यणजे सत्त्वात्मक असतं, तेव्हां गमनागमनावांचून सर्वप्रकाश करणारी प्रज्ञा सर्वव्यापक चित्त असल्यामुळे उत्पन्न होते, आणि जसा जसा समाधि होतो, तशी तशी ती अधिक निर्मल होत जाते. आपल्या सर्वांच्या लक्षांत हे येऊन चुकले असेल की, ध्यान जसें जसें सर्वात्मक होत जातं, तशी तशी वृत्ति आपोआप स्थिर होत असल्यामुळे निरोध करण्याची आवश्यकताहि कमी लागत जाते. ह्याचा परिणाम, सर्व चित्त सत्त्वात्मक झाले ह्यणजे ‘मी ध्यान घरले आहे’ अशा प्रकारची बुद्धि देखील रहात नाही, परंतु ध्येयाचें मात्र सारखें भान होत असतं, ह्यालाच समाधि ह्यणतात. ह्यणजे ध्यानामध्ये ध्येय, ध्याता व ध्यान असा भेद भासत असून समाधीत फक्त ध्येयाचेंच मात्र भान होतं. परमेश्वराच्या मूर्तरूपावर ध्यान करित असतां आपलेपणा न भानून केवळ परमेश्वराचें मूर्त रूपच भासणें ह्यालाहि समाधि ह्यणतां येतो.

आतां, ‘ध्यात्याचा प्रत्यय ज्ञान्यावांचून ध्येय भासणें शक्य नाही. कारण ध्येय भासतं तें कोणाला ? ध्येयाला की ध्यात्याला? पहिल्या पक्षां, कर्मकर्तृविरोध येतो; व दुसऱ्या पक्षां भेद मानावा लागतो.’ ही शंका येणें साहजिक आहे. परंतु हिचें निवारण वार्तिककारानें चांगले केले आहे. ते ह्यणतात. समाधिरूपध्येय

साक्षीचे ठिकाणी भासत असते. मी चिंतन करतो, अशी कर्तृ-
वृत्ति मात्र तेथे राहत नाही. ज्याप्रमाणे शोकादि एखाद्या विका-
राच्या स्वाधीन झालेला मनुष्य आपलेपणाला स्मरत नाही,
तद्वन् ध्येयस्वरूपाच्या आवेशामुळे ध्येयाकार झालेले चित्त ध्यातृ-
स्वरूप शून्यासारखे भासते. परंतु त्याठिकाणी आपलेपणा नसतो
असे मात्र कोणी समजू नये. कारण समार्धीतून व्युत्थान पावले
असतां ते व्युत्थान आपल्याला बरे वाटत नाही. म्हणून समा-
धीचा अनुभव आपल्याला आहे असे आपण कबूल केले पाहिजे.
समार्धीत अहंकाराच्या वृत्ती एकामागून एक अशा मृदु रूपाने
उठत असतात, असे स्वामी विद्यारण्य पंचदर्शित म्हणतात. ह्या-
वरून व वरील युक्तीवरून समार्धीचे ठिकाणी आपलेपणा निःशेष
नसतो असे नाही; तर तो नसण्यासारखा असतो. ह्याणजे ध्येयाचे
आवेशाने त्याचे भान होत नाही व त्यामुळेच ध्यानरूप क्रियेचेहि
भान होत नाही. अशा वेळी 'मी साक्षी आहे' हे ज्ञान झाले
असतां समाधि ढांसळून पडेल अशी कोणी शंका करील तर
सम्यक् नाही. कारण ब्रह्माकार वृत्ति करतांनां निदिध्यासाच्या
पुढे समाधि होतच असतो, असे वेदांती ह्याणतात. ब्रह्मावांचून
एखाद्या वस्तूवर समाधि केला असतां तो समाधि प्रकृत्यात्मकच
होतो असे मी स्पष्ट ह्याणतो. कारण ध्येय हे साक्षीच्या प्रकाशा-
मध्येच प्रतीत होत असते; ह्याणून ध्येय व साक्षी हे दोन वेगळे
असतात. तथापि अज्ञानी समाधि करित असतां ध्येयाच्या प्रत्य-
यांत त्याला साक्षीचे भान होत नाही. ज्याप्रकाशाने वस्तु दिसते,
त्या प्रकाशाचे ज्याप्रमाणे भान होत असते, तद्वत् साक्षीप्रका-
शानेच ध्येयाचे भान होत असल्यामुळे साक्षीचेही भान झाले
पाहिजे असे कोणी ह्याणेल, तर त्यास आमचे हे उत्तर आहे कीं,
ज्याप्रमाणे एखादा कामी पुरुष आपल्या प्रियेची मूर्ति दृष्टीस
पडावी ह्याणून पाहत असतां, तिच्याकडेच चित्त असल्यामुळे ज्या
प्रकाशाने ती दिसते त्या प्रकाशाचा तो विशेष विचार करित
नाहीं, तद्वत् ध्येयाकडेच लागलेले चित्त साक्षीच्या प्रकाशानेच

ध्येयाकडे लागलें असूनहि साक्षीचे प्रकाशाचा विशेष विचार करीत नाही; आणि त्याचा विशेष विचार न करणें हेंच साक्षीचे ज्ञानाला प्रतिबंधक आहे. ह्या ठिकाणी 'अहं' अगदीं मूकइव असून ध्येयमात्राचें भान होत असतें; किंवा विचारानेंच ह्याचा छडा काढावयास गेलें असतां 'तें ध्येयच मी आहे' असें वाटत असतें ह्याटलें तरी शोभेल. यावरून समाधि हा विक्षेपाचा निवर्तक आहे; ज्ञानोत्पादक नाही. आतां, निदिध्यासाच्या पुढची दशा जो समाधि सांगितला आहे, तो देखील श्रवणानें ज्ञान झाल्यानंतर त्याच्या दृढीकरणरूपानेंच असतो.

परंतु योगाच्या समार्धांत व वेदांताच्या समार्धांत थोडासा भेद आहे. तो असा की, वर सांगितलेला योगाचा समाधि एकाग्रतेची सीमा असून संप्रज्ञात योगाचें एक अंग आहे. ह्याचा अंगी जो संप्रज्ञात योग, तो उत्पन्न झाला असतां व्यापक चित्तांतल मुख्य प्रज्ञा उघडी होऊन धारणा न केलेल्या विषयांचाहि साक्षात्कार होतो. ह्याचा स्पष्टार्थ ह्यणजे धारणेपासून ह्या साधारण समाधीपर्यंत कल्पनेच्या पायावर बांधलेलें मंदीर शेवटीं ह्या व्यापक प्रज्ञाप्रमाणसौंदर्यकीर्तीस प्राप्त होते. जरी प्रमाणवृत्तीचा रोध करावयास सांगितला आहे, तथापि तो इंद्रियसहकारी प्रमाणवृत्तीचा सांगितला असून, प्रज्ञोत्थप्रमाणवृत्तीचा सांगितला नाही. तात्पर्य, इतर कशाचें भान न होऊन कर्तृबुद्धिरहित चित्तवृत्तिमात्र भान होणें हा अंगरूप समाधि असून, ज्या आकाराचें चित्त असेल त्याचें स्वरूपेंकरून भान होणें ह्याला अंगीरूप संप्रज्ञात योग म्हणतात. हा संप्रज्ञात योगहि एकाग्रतेचें सहाय घेऊन साक्षात्काराच्या स्थूलसूक्ष्मभेदानें चार प्रकारचा आहे. पैकीं एकाग्रतेच्या सहायानें जेव्हां स्थूल विषयांचा साक्षात्कार होतो, त्यावेळीं एकाग्र झालेलें मन इंद्रियाच्या शक्तीचें साह्य घेऊन तीव्रसंवेगापन्न होऊन स्थूल विषयांच्या स्वरूपेंकरून साक्षात्कार करून देतें. याला वितर्कसंप्रज्ञात योग ह्यणतात. ह्यावेळीं एकाग्र मनाची

दृष्टि इंद्रियशक्तीला सहाय घेऊन चित्ताकाशापेक्षेनें बहिर्वर्ती असते. पण तीच जेव्हां अंतर्वर्ती ह्यणजे चित्ताकाशांत येते, तेव्हां इंद्रियशक्तीला सहाय घेऊनच पुन्हां एकाप्र झालेलें मन तीव्रसंवेगात्मक होऊन, तमोगुणानें परिच्छिन्न झालेल्या चित्ताला उघडें करून, त्याच्या व्यापकत्वबलानें तन्मात्रारूप सूक्ष्मविषयांचा साक्षात्कार करून देते. तेव्हां त्याला विचारसंप्रज्ञात योग म्हणतात. इंद्रियशक्तीचें सहाय न घेतां, अंतर्वर्ती मन एकाप्रतापूर्वक जेव्हां तीव्रसंवेगी होतें, तेव्हां सुखैकगोचरपूर्वक आनंदसंप्रज्ञात योग होतो; व आपल्याच ठिकाणीं जेव्हां स्थिर चित्त अंतर्बहिर्भाव सांडून तीव्र संवेगानें चिदात्म्यास विषय करतें, तेव्हां अस्मिता नांवाचा संप्रज्ञात योग होतो. हा अस्मिता नांवाचा संप्रज्ञात योग व चर सांगितलेला वेदांताचा समाधि सारग्राही दृष्टीनें एक ह्यणतां येतील. तथापि हा वेदांताचा सच्चिकल्पसमाधिच समजावा. योगामध्ये जो असंप्रज्ञात समाधि सांगितला आहे, तो सर्वनिरोधसंस्कारशेष असल्यामुळे परवैराग्यानें सर्वांचाहि निरोध झाल्यामुळे उत्पन्न होतो; व हाच तूर्यगाभूमिकेवर वेदांतानेंहि निर्विकल्पसमाधि ह्यणून सांगितला आहे. वेदांतवाक्यानें ज्ञान न झालेल्या योगियांनां हा समाधि सुषुप्तीसारखाच असावा अशी बहुतेक समज आहे. परंतु ती बरोबर नाहीं. कारण सुषुप्तीमध्ये विवेकख्यातीची योग्यता नसून ह्या समाधीमध्ये ती असते. शिवाय, तमोगुणानें असलेलें अज्ञान जें आपल्या अनुभवास झांकून टाकतें तें समार्धीत नसतें; आणि विषयज्ञानाचा अभाव तर सुषुप्तीत व समार्धीत सारखाच असतो. ह्याचें विवेचन गौडपादाचार्यांनीं मांडुक्यकारिकेंत चांगलें केलें आहे. ते ह्यणतात:-

द्वैतस्याग्रहणं तुल्यमुभयोः प्राज्ञतूर्ययोः ।

बीजनिद्रायुतः प्राज्ञो सा च तूर्येन सिध्यति ॥१॥

तर मग सुषुप्तीचें आत्म्याच्या अनुभवाविषयीं वेदांती उत्तर द्वैत

असतात तें कसें? असें कोणी विचारल्यास आह्मी उत्तर देतो कीं, तो अनुभव जागृतीत अनुमानगम्य असून सुषुप्तीत सावरण अपरोक्ष हातो; व समधीत निरावरण अपरोक्ष हातो. एवं वेदांती व योगी यांनां समानच सुख आहे. आतां, लघुवाक्यवृत्तीच्या टिकेंत, हा असंप्रज्ञात समाधि सारखा लय होणे शक्यच नाही, असें जे हंसराय स्वामी ह्मणतात तें बरोबर नाही. कारण त्यांनीं लयसाक्षीचें ग्रहण करून लय होत नाही ह्मणण्यापेक्षां वृत्तिसाक्षीचेंच ग्रहण करणें बरें होतें; आणि लयसाक्षीचें ग्रहण केलें तर, तो लय साक्षीहून भिन्न आहे कीं अभिन्न आहे? पाहिला पक्ष स्वीकारला असतां, तो लय अज्ञानरूप असला पाहिजे, आणि तसें मानलें ह्मणजे सुषुप्तीत साक्षीचेंच ग्रहण केल्यासारखें झालें; व दुसऱ्या पक्षां तर आमचेंच ह्मणणें बरोबर ठरतें. तथापि जगत्सत्यतासंस्कार नाहीसा करण्याला वेदांतवाक्यावांचून हा समाधि उपयोगी नाही. म्हणून मोक्षांतूनहि पुन्हां व्युत्थान होण्याचा संभव अशा समाधिस्थानां विद्यारण्यस्वामी कबूल करतात. ते ह्मणतात:— योगशास्त्रानें चित्तवृत्तीचा निरोध हेतो खरा, परंतु तो तेदृश्यपुरताच होतो. जर सर्वथा सर्वकालच संसाराची निवृत्ति पाहिजे असेल, तर त्याला ज्ञानच झालें पाहिजे; जसा स्वप्नाचा आत्यंतिक नाश करण्याला जागृतिच एक हेतु आहे. तात्पर्य, वेदांतज्ञानपूर्वक समाधि असला ह्मणजे वेदांताचा व योगाचा विरोध राहत नाही.

परंतु हा समाधि प्राप्त होण्याच्या पूर्वी उपर्युक्त अंगरूप समधीचा अंगी जो संप्रज्ञात योग, तो हातांनां साक्षात्कारास्तव संयमाची आवश्यकता लागते. संयम ह्मणजे धारणा, ध्यान व अंगरूप समाधि हे तिन्ही एका विषयावर होणें. पैकीं विरुद्ध वृत्तीनें जेथें वृत्ति खंडित होते ती धारणा; व जेथें विरुद्ध वृत्तीनें वृत्ति खंडित होत नाही तें ध्यान; व ध्याता, ध्यान, आणि ध्येय या त्रिपुटीचें भान न होऊन केवळ ध्येयाचेंच भान होणें हा

अंगरूप समाधि होय. या स्थानीं हें रहस्य आहे कीं, विरोधी वृत्ति जोपर्यंत उत्पन्न होत नहों, तोपर्यंत एकाकार वृत्ति एक आहे हा वेदांतमिद्धांत असल्यामुळे, जेथें द्विकोटिक किंवा त्रिकोटिक ध्यान असतें, तेथें अर्थातच वृत्तीचा अनुमितपणा डळमळीत असतो. तद्वत्, ध्यातृध्यानध्येयत्रिपुटी एका वृत्तीत भासतात असें दुर्ग्रह्य असल्यामुळे अतिमृक्षकालावमानानें तीन वृत्ती पृथक् होत असल्या पाहिजेत असें अनुमान करणें भाग आहे; आणि तसें होणें ह्मणजे वृत्तीचा डळमळीतपणा, एकाग्रतेचें श्रम व विषयांची अस्पष्टता ह्या गोष्टी ध्यानांत राहणें अगदीं साहजिक आहे. परंतु अंगरूप समाधीत विरोधी वृत्ति उत्पन्न होत नसल्यामुळे एकधियाकारच वृत्ति होते. हे तिन्ही निरनिराळे विषयाचे ठिकाणीं केले असतां, साक्षात्काराला घरीच अडचण पडते; तेच एका विषयाचे ठिकाणीं केले असतां, साक्षात्काराला अडचण पडत नाहीं. ह्याला एक दृष्टांत देतो:— कल्पना करा कीं एका सभेंत काहीं चर्चा चालली आहे. त्या चर्चेचा विषय समजून घेण्याकरतां आपण तेथें गेलों व एका वक्त्याचें भाषण ऐकूं लागलों. पण दुसरा त्याच्यापेक्षा अधिक सभ्य दिसल्यामुळे त्याच्या भाषणाकडे आपण जास्त लक्ष देऊं लागलों. नंतर तिसरा वक्ता पहिल्या दोघांपेक्षाहि सभ्य होता, ह्मणून दोघांचें भाषण ऐकणें सोडून तिसऱ्याचेंच भाषण सर्व लक्ष लाऊन आपण ऐकूं लागलों. आतां यांत काय प्रकार झाला कीं, पहिल्या व दुसऱ्या ग्रहस्थाच्या बोलण्याकडे प्रथम लक्ष दिल्यामुळे, तिसरा ग्रहस्थ जें बोलत होता तिकडे आपलें लक्ष पहिलेपासून राहिलें नाहीं. त्यामुळे तें त्याचें भाषण तसेंच निघून गेलें. नंतर जेव्हांपासून आपण या तिसऱ्या ग्रहस्थाच्या बोलण्याकडे लक्ष देऊं लागलों, तेव्हांपासूनच त्याच्या बोलण्याचा अर्थ आपल्यास चांगला समजू लागला. तथापि पूर्वापर अर्थाची जुळणी करण्याकरतां, त्या दोघांच्या भाषणावरून तिसऱ्याच्या भाषणापासून निघणाऱ्या अर्थाचें अनुमान आपल्यास करावें लागतें. तद्वत् धारणा, ध्यान

व समाधि हे निरनिराळ्या विषयावर केले असतां. कोठें मनाला तीव्र होण्याची संवय, तर कोठें मध्य होण्याची संवय व कोठें मृदु होण्याची संवय पडणे संभवनीय आहे; व तसे झाले ह्यणजे केव्हां तीव्रावरहि प्रमादानें मन मृदु होण्याचा संभव आहे; आणि दृष्टांताप्रमाणें संस्कारानुमानाची आवश्यकताहि चुकत नाही. मग अर्थातच प्रमाणवृत्तीच्या रोधपैकी अनुमानवृत्तीचा रोध बरोबर होत नाही. ह्यणून एकाच विषयावर धारणा, ध्यान, व समाधि होणें साक्षात्कारास हेतुभूत आहे. तो साक्षात्कार व एकाग्रता अशा स्थितींत चित्त कायम असले ह्यणजे संप्रज्ञात योग होतो. ह्यणून संयम हा साक्षात्कारसाधक आहे. ज्याप्रमाणें घटविरोधी वृत्ति उत्पन्न न होतां घटाकारवृत्ति झाली असतांहि घटभावाचा नाश न होऊन विषयचैतन्याश्रितरूपानें तो प्रतीत होत असतो, तद्वतच एकाकारवृत्ति एकाग्रता होऊन विषयचैतन्याश्रित साक्षात्कार प्रतीत होत असतो. यद्यपि दृष्टिमृष्टिवादांत मनस्तीव्रसंवेगरूपच सर्व विषय असल्यामुळे विषयवृत्तीचा भेद घटित नाही, तथापि आवर्तधारणसून पृथक् झाल्याप्रमाणें विषयाच्या स्थिरताभासास्तव मानस व भौतिक असा भेद झाला आहे. स्वप्नांतहि आपण तेथील विषय व मन हे पृथक् पाहत असतोच. तो झालेला भेद यावज्जगत् सत्यबुद्धि ग्रहण करून, एकाग्रता व साक्षात्कार असा अंग समार्धीत व अंगी संप्रज्ञात योगांत भेद करितां येतो.

हा जो वर संयम सांगितला, तो ज्या ज्या विषयांच्या ठिकाणीं होतो, त्या त्या विषयांशीं असलेल्या दिव्य संबंधाचा साक्षात्कार करून देतो. उदाहरणार्थ, सूर्याचे ठिकाणीं संयम केला असतांनां सर्व लोकालोकांचें ज्ञान होतें. ह्या अशा संयमजन्य सिद्धी विभूतिपादांत पतंजल्याचार्यांनीं सांगितल्या आहेत. त्याचें स्पष्टीकरण दुसऱ्या एखाद्या व्याख्यानांत होईल. परंतु ह्या संयमाला देखील विषयसाक्षात्कारसाधकत्वास्तव बहिरंगत्व आहे. त्याहून अंतरंग

अस्मितापर्यंत संप्रज्ञात योग असून असंप्रज्ञात सर्वांत अंतरंग आहे, आणि जगत्सत्यत्वसंस्कारनाशसामर्थ्यास्तव अव्युत्थानहेतु वेदांतज्ञान अंतरंगतम आहे. ह्यणजे, असंप्रज्ञातसमाधिसहकारिमहावाक्यार्थज्ञान मुक्तिसाधक आहे. सारांश, आतांपर्यंत सांगितलेल्या ह्या मनाच्या चान्ही अवस्थांचें हेंच मुख्य फल होय. श्रोतृवृंदांनीं हि इकडे दृष्टि देऊन जावेल तेथवर निरीक्षणानें आपल्या वृत्तीच्या मार्गें जात जात येथेंच येण्याचा यत्न करावा. श्री ज्ञानेश्वर महाराज यांच्या कृपेनेंच हा विषय पूर्ण झाला असल्यामुळे त्यांचेच चरणीं समर्पण करून त्यांच्या नांवाचा घोष करीत वाणी आनंद पावो.

हरिः ॐ तत्सत् श्रीज्ञानेश्वरमहाराजापणामस्तु.



॥ श्रीज्ञानेश्वर माउली समर्थ ॥



अलौकिक व्याख्यानमाला.

व्याख्यान ९ वें.

अमरत्वशोध.

प्रिय बांधवहो! आतांपर्यंतच्या आपल्या विवेचनांत जे मनाचे पडदे उघडले ते इद्माकार वृत्तीचे होते. आतां त्यांत अहमाकार वृत्तीचा कांहीं अंशच नव्हता असें मात्र माझे ह्मणणें नाहीं. परंतु तो असला तरी तादृश त्याच्याकडे दृष्टि देऊन आपण विचार केला नव्हता. परंतु आजच्या विवेचनांत इद्माकार वृत्तीला न मोडतां अहमाकार वृत्तीला धरून आपल्याला कांहीं विवेचन करावयाचें आहे.

आपल्या सर्व जीवितांत खात्रीची गोष्ट आपल्याला पाहिजे आहे. याविषयी आपली वृत्ति धडपड करित असते. या वृत्तीच्या उलट 'संशयवादी' ह्मणून पारकीय लोकांत एक वर्ग आहे. परंतु हा संशयच खात्रीचा आहे असें ते आपला संशय व्यक्त करिताना बोलताना दिमतात. संशयाच्या वृत्तीला खात्रीचें पाठबळ नसलें तर तोंडांतून शब्दच काढणें कठिण आहे. मला अशा प्रकारचा संशय आहे, ह्मणजे संशयाला ओळखणारी वृत्ति ही कांहीं संशय नव्हे हें त्या बोलण्यांतच सिद्ध होतें. तात्पर्य, वृत्तिसमोर असणाऱ्या विषयाविषयी जरी त्यांना संशय असला तरी संशयाला ओळखण्याविषयी त्यांना संशय नसतो. मग तो त्यांना सांगता येवो किंवा न येवो. सर्वच जर संशय असेल तर हें अशा प्रकारचें आहे, असा मनांतून निश्चय होणार नाहीं.

आणि निश्चय न झाल्यामुळे वाचेंतून शब्दच काढतां येणार नाही. कारण जेव्हां जेव्हां आपण वाचेंतून शब्द उच्चारतो, तेव्हां तेव्हां आपल्या मनांत त्या शब्दाच्या अर्थाविषयी निश्चय झालेला असतो. संशय झटला तथापि संशय शब्दाच्या अर्थाचा निश्चयच असतो. कोणत्याच शब्दाच्या अर्थाचा निश्चय नसून शब्द काढता येणे दुस्तर आहे असें मी ह्मणतो, व आपणा सर्वांचा अनुभव असाच आहे असें मला वाटते. मारांश, आपल्याला खात्रीचें ज्ञान स्वरोस्वर पाहिजे आहे. ज्याप्रमाणें खाणेंपिणें इत्यादि सामग्री आपल्या जीविताला उत्तेजक आहे त्याचपैकी खात्रीचें ज्ञान हेहि एक आहे; किंवाहुना खात्रीचें ज्ञान जीविताचा एक घटकच आहे, असें झटले तरी चालेल. कोणत्याच गोष्टीचा निश्चय नाही, अशा ठिकाणी प्रवृत्तिच होणें शक्य नाही. पंचतंत्रकागंती हा संशय-वाद सयुक्तिक खोडून काढला आहे.

सर्वं शंकाभिगच्छांतमन्नं पानं च भूतले ॥

प्रवृत्तिः कुत्र कर्तव्या जीषितव्यं कथं नुवा ॥

(पंचतंत्र)

अतः आपलें निश्चयज्ञानावाचून कांहींच चालत नाही.

हें खात्रीचें ज्ञान करून घेण्याला आपल्या जवळ दोन प्रकारचे मार्ग आहेत. पैकी पहिला मार्ग ह्मणजे प्रत्यक्षज्ञान होय. आपल्याला एखाद्या पदार्थाचें एक वेळ प्रत्यक्ष ज्ञान झालें असतां मग त्याच्या विरुद्ध आपल्याला कितीहि पुढावे आले तरी तें आपण सोडण्याला तयार नमतो. इतकेंचसें काय, पण प्रत्यक्ष-विरुद्ध कांहीं गोष्टी आहेत याविषयी आपली खात्री कधीहि होणें नाही, असें आपण केव्हां केव्हां जोरानें प्रतिपादन करित असतो. हल्लीं दिसत असलेलें प्रत्यक्षच खात्रीचें आहे असें नास्तिक लोक मानीत असून, जन्मभर ज्यावर आपण भरवंसा ठेविला

आहे असा परमात्मा आपल्याला एकवेळ प्रत्यक्ष व्हावा असें आम्हिकांच्याहि मनांत आल्यावांचून राहत नाहीं. जसें काय आपल्याला प्रत्यक्ष प्रमाणावांचून खरी गोष्ट सांगणारी ईश्वर शक्ति ही जगांत अस्तित्वांत नाहीं. अशाप्रकारच्या प्रत्यक्षप्रमाणानेच आपली खात्री होत असते. हा पहिला मार्ग झाला.

परंतु दुसरा मार्ग ह्याच्या अगदीं उलट आहे. ह्या मार्गानें सिद्ध होणाऱ्या गोष्टीची खात्री प्रत्यक्ष प्रमाणानें होणाऱ्या खात्रीपेक्षां लक्षावधी पटीनें दृढ आहे, व तिजविषयीं आपण प्रत्यक्ष प्रमाणार्ची कधींहि अपेक्षा करीत नाहीं. किंबहुना तिच्यावरच आपले प्रत्यक्ष प्रमाण अवलंबून आहे असें विचारांतीं समजून येते. अनुमान, शाब्द, प्रमाणादिकांनीं सिद्ध झालेल्या गोष्टीविषयीं प्रत्यक्ष करण्याची जशी जिज्ञासा होते, तशी त्या गोष्टी प्रत्यक्ष करण्याची जिज्ञासा कधींहि होत नाहीं. ती गोष्ट ह्मणजे आपल्यांतील अहंवृत्ति ही होय. कितीहि वाद करणारा असो, त्याला जर विचारले कीं, “तू आहेस याविषयीं प्रमाण काय आहे?” तर तो प्रथम ‘देह’ ह्मणून कदाचिन् उत्तर देतो; परंतु त्याला पुनः विचारलें कीं ‘देह जो तू तो तू प्रेतकार्ती नसतोस, आणि आज मी देह आहे असें ह्मणतोस, तर ह्या देहाला तू आपल्याहून निराळ्या रीतीनें ओळखतोस कीं नाहीं? आणि नाहीं ह्मणशील तर देहावर जी केव्हां केव्हां ममत्वबुद्धि ठेवित असतोस ती तू पृथक् अमल्याशिवाय कशी ठेविली जाईल?’ मी व माझे हे दोन प्रत्यय एक नव्हत, हें कोणालाही कबूल नाहीं असें नाहीं. ‘I think therefore I am’ [*cogito ergo sum*]

Descartes

‘विचार जर माझा आहे तर मी ह्मणून कांहीं असलेंच पाहिजे’ हें एका पारकीय तत्ववेत्त्यानें देखील कबूल केलें आहे; व आमच्याकडे अभूतपूर्व तत्ववेत्ते भगवान कपिलमुनी ह्यांनीं हजारों वर्षापूर्वीं हीच गोष्ट आमच्या सांख्यदर्शनांत लिहून ठेविली आहे.

ते ह्यणतातः—

“ अस्त्यात्मा नास्तित्वसाधनाभावात् ”

(सांख्यदर्शन अ० ६ सूत्र १)

सूत्रार्थः—आत्मा आहे कारण तो नाही असे ह्यणण्याला आपल्याजवळ साधन कांहींच नाही.

मी नाही असे सिद्ध करून देण्याला आपल्या ह्यातीत आपल्या जवळ काय पुरावा आहे ? बरे आपण मेल्यावर तरी आपला अभाव आपल्याला कसा सांगता येतो ? आतां, दुसऱ्याच्या प्रेतांत अहं दिसत नाही, तेवढ्यावरूनच तो नाही असे ह्यणावे तर आपला अहं तरी आपण जीवत आहे तेव्हां आपणाला कोठें दिसतो ? बरे, कांहीं बोलण्याचालण्यादि विशेष क्रियेच्या अनुमानावरूनहि त्याचा प्रत्यय येत नाही असे झटलें तर, निद्रेंत किंवा मूर्च्छेंत जीवत असतांनाहि आपल्याला अहंच्या अनुमानाचा काय प्रत्यय येतो ? निद्रा व मूर्च्छेपक्षां मरणांत श्वास बंद पडण्यापेक्षां अधिक कांहीं विशेष नाही. निद्रेंत व मूर्च्छेंत श्वास चालत असतांना जर अहंचा प्रत्यय होत नाही, तर मग श्वासाचा व त्याचा कांहीं संबंध नाही हें उघड उघड आपल्याला कवूल केलें पाहिजे आणि हेंच जर खरें असेल तर मग श्वास बंद पडला असतांना अहंहि बंद पडतो हें ह्यणणें कसे शोभेल ? तर मग तो दिसत नाही हें काय ? तें कांहींही असो तेवढ्यावरून आपल्याला आपला अभाव कल्पणें शक्य नाही हें सिद्ध झालें.

पुढील सूत्रांत भगवान ह्यणतातः—

“ देहादिव्यतिरिक्तोऽसौ वैचित्र्यात् ”

(सांख्यदर्शन अ० ६ सूत्र १)

सूत्रार्थः—तो आत्मा देह प्रमार्णादिकाहून निराळा आहे. कारण विषय व विषयी केव्हांहि एक होत नाहीत.

असें वर उद्देश्य केलेल्या पारकीय तत्ववेत्त्यांनींहि कबूल केले आहे; आणि सूत्रभाष्याच्या आरंभी श्रीमच्छंकराचार्यांनींहि कबूल केले आहे. ते ह्मणतात:—युष्मद्स्मत्प्रत्यय.....लोकव्यवहारः। 'युष्मत्' ह्या प्रत्ययाला गोचर जो विषय आणि 'अस्मत्' ह्या प्रत्ययाला गोचर जो विषयी हे परस्पर अंधार उजेडाप्रमाणे विरुद्ध असल्यामुळे परस्परांचे परस्पर रूपानें असणे, संभवतच नाही. त्यामुळे इतरांच्या धर्मांचे इतर धर्मांहि असणे संभवत नाही. ह्मणून विषयीचे ठिकाणी विषयाचा व त्याच्या धर्माचा किंवा विषयाचे ठिकाणी विषयीचा व त्याच्या धर्माचा भासदेखील होणे संभवनीय नाही. आतां अज्ञानामुळे जरी देहाचे आत्म्यावर व आत्म्याचे देहावर धर्म मानले जातात, तथापि विवेकानें त्या अज्ञानाचा नाश झाल्यावर पूर्वीची आपली आत्मताच कायम राहते. अपरोक्षानुभूतीत ह्याच प्रभूंनीं असें ह्मटले आहे कीं,

आत्मा ज्ञानमयः पुण्यो देहो मांसमयोऽशुचिः ॥

तयोरैक्यं प्रपश्यंति किमज्ञानमतःपरम् ॥ १ ॥

घटद्रष्टा यदाद्भिन्नः सर्वथा न घटो यथा ॥

देहद्रष्टा तथा देहो नाहामत्युच्यते बुधैः ॥ २ ॥

आतां या आमच्या आचार्ययुक्तीपेशां मोठमोठ्या पारकीय तत्ववेत्त्यांनींहि दुसरी याहून निर्दोश युक्ति शोधून काढिली नाही किंबहुना यापेशां सदापच युक्ती काढल्या आहेत, असें विचारांतीं दिसून येतें. पुढील सूत्रांत कापिल ह्मणतात:—

“ पष्ठिव्यपदेशादपि ” (सांख्यदर्शन अ० ६ सू० ३)

‘षष्ठी’ ह्यणजे मीशद्धाची. माझा देह, माझे मन, माझा श्वास इत्यादिकांवरूनहि तो आत्मा देहादिकांहून भिन्न आहे. कोणत्याही दृष्टीने पाहिलें तरी ही आपली असलेली आत्मता नाहीशी करून तिला एका संग्रहाचें स्वरूप देणें अत्यंत कठीण आहे. एका संग्रहाला ती आपली आत्मता अधिष्ठान झाली आहे, हें आपणाला केव्हांना केव्हां तरी कबूल करावेंच लागते.

आपली आत्मता ह्यणजे आहे काय, याविषयीं विचार करतांना पारकीय तत्ववेत्त्याची बरीच गाळन उडाली आहे. जुने व नवे पारकीय मानसशास्त्री ह्याविषयीं विचार करून अज्ञून एकाही गोष्टीवर स्थिर झाल्यासारखे दिसत नाहीत. काहींचें ह्यणणें असें आहे कीं आपली आत्मता ह्यणून आपणास काहीं घेण्याची जरूर नाही जे आपल्या मेंदूवर अनेक प्रकारचे ठसे येतात त्यांचें तें एक संयोगी स्वरूप आहे. ह्या सर्व मानसशास्त्रांचा विचार करून एका मानसशास्त्रपंडितानें असें सिद्ध केलें आहे कीं स्त्रीपुत्रादिकांचें ठिकाणीं असणारें ममत्व आणि आपल्या शरीरादिकांचें ठिकाणीं असणारें ममत्व ह्यामध्ये वैजात्य नसल्यामुळे अहं ह्यणून कोणी एक निराळा असलाच पाहिजे. आतां हीं दोन्ही मते आपल्यापुढें ठेऊन काय निष्कर्ष निघतो तो पाहू या. पहिल्यांचें ह्यणण्याप्रमाणें आह्मी म्हणजे ठशांचें संयोगी असे बनले असूं. तर त्या संयोगाचे नियम आम्ही कोणत्यातरी शास्त्रांतून घेतले आहेत हें आह्माला कबूल केलें पाहिजे. दृश्यप्रयोगपद्धतीनें जसें होतें तसें आमचें पृथक्करणही आह्माला मानसिक पद्धतीनेंच केलें पाहिजे. नाही तर दृश्यशास्त्र [physics] आणि मानसशास्त्र [psychology] ह्या दोन शास्त्रामध्ये प्रकार काढण्याचें कारणच नाहीसें होईल. आज दृश्य रासायनिकप्रयोगपद्धतीनेंच आम्ही आपल्या मनाचें पृथक्करण केलें तर आह्माला एक प्रकारच्या अन्योन्याश्रयपद्धतींत जाऊन पडायें लागते. कारण दृश्यप्रयोगपद्धतींत लागणारे

स्वदेदनात्तथा

व्याख्यान ९ वें, -अमरत्वशोध.

साहित्य नळ्या बगैरे, श्रीज्ञानेश्वर महाराज व तुलसीदास ह्यांनीं ह्याटल्याप्रमाणें आह्वाला प्रथम आपल्या मनांतच तयार कराव्या लागतात.

ओवी-काय भूमियातूनि स्वयंभ ॥ निघती घडिया गाडगि-
यांचे कोंभ ॥ परि ते कुलालमतीचे गर्भ ॥ उमटले कीं ॥

(ज्ञानेश्वरी)

अशन वसन पशु वस्तु विविधी विधी सत्र महिमह रह जैसे ॥
स्वर्ग नरक चर अचर लोक बहु बसत मध्य मन तैसे ॥ विटप
मध्य पुतरिको तंतुमह कंचुकी बिनही बनाये ॥ मन मह लीन
तथा नानातनु प्रकटत अवसर पाये ॥

(तुलसीदास विनय पत्रिका पद १२६)

असेच दुसऱ्या एका पारकीय पंडितानें (कारलाईल) ह्याटलें
आहे.

तात्पर्य, प्रथम आह्वाी दृष्य प्रयोग करण्याचें साहित्य आपल्या
मनानेंच जुळवावयाचें, व नंतर पुनः त्याचा पृथक्करणपद्धतीनें
मनावर काय परिणाम होतो हेंहि आपल्या मनानेंच पाहावयाचें,
द्वणजे स्थूल पक्षीं अगदीं वेडे चार करण्या सारखे असून सूक्ष्म-
पक्षीं मनाचेच मनावर काय परिणाम होतात, हें पाहण्यासारखें
नाहीं काय? प्रयोगशास्त्रांतील जेमतेम पोहचलेली मदत आह्वाला
बाहेरून इंद्रियज्ञान कसे होते हें दाखविण्यापर्यंत गेली आहे.
वरवर अवलोकन करणाऱ्या लोकांस आज मितीला वाटते आहे
खरे, तथापि तेवढ्यावरून कोणत्याच मानसिक विकारांचा
शोध लागत नाहीं, हेंहि उघड होते. एखाद्या इंद्रियस्पर्शाहें
संवेदनेच्या (sensation) एखाद्या विकार संवेदन प्रतिक्रियात्मक
(reflex action) असेल तथापि ही प्रतिक्रिया आपल्याला कोण
शिकवितो? सर्व काहीं इंद्रियस्पर्शाहें ठसेच [Sensetional impres-
sion] जर शिकवित असतील तर त्यांत प्रतिक्रियात्मक परिणामच
मानसशास्त्रांच्या नियमानें होणें शक्य नाहीं. अमुक एक

गोष्टीचा ठसा आपल्या मेंदूमध्ये आल्यावर तो आपल्यास अनुकूल आहे किंवा प्रतिकूल आहे? अनुकूल असेल तर ग्रहण व प्रतिकूल असेल तर त्याचा प्रतिकार आपणास तो ठसा शिकवू शकतो काय? या प्रश्नाला नाही ह्यटल्याशिवाय दुसरें उत्तर नाही. कारण जितक्या प्रमाणांत तो ठसा आपल्याला मानसिक सविकल्पक प्रत्यक्ष [Conception] होतो, त्यापेक्षां प्रतिक्रियासमर्थी तो ठसा स्मृतींत [Memory] आणला असतांना कांहीं निराळ्या प्रकारांतें मुळीच येत नाही. मानसिक सविकल्पक प्रत्यक्ष होतांना आपणामध्ये व त्या ठस्यामध्ये जितकें झणून मानसिक अंतर होतें त्यापेक्षां स्मृतींत तो ठसा येतांना मानसिक अंतर कांहींच कमी राहत नाही. त्या ठस्यांतून कोणताहि भाग आपल्यामध्ये शिरला असेल तो देखील स्मृतींतच तो ठसा आणतांना आपणाला कल्पना करितां येत नाही. जरी एखाद्या वेळीं तो ठसा पूर्णपणें आपल्या स्मृतींत येत नाही, व त्या वेळीं त्यांतील बाकीचा भाग अहं वनविण्यांत स्वर्च झाला असें झणतां येतें, तथापि गणिताचे सिद्धांत सोडवितांना कोणताही ठसा पूर्णपणें स्मृतींत आल्याशिवाय आपले कार्य होत नाही. कारण एखादा पूल बांधावयाचा असल्यास तो बांधण्याचें पृथीच आपल्याला त्या पुलाचा मध्यबिंदु मानसिक कल्पावा लागतो. व ज्याचा तो मध्यबिंदु आहे तो पूल संपूर्ण आपल्या मनांत आल्याशिवाय मध्यच साधतां येत नाही. इतकेंच नाही तर मध्यबिंदु हा आपणाला कधीच इंद्रियप्रत्यक्ष होत नसून तो नेहमी मानसिकच असतो. दुसरें, हे गणितसिद्धांत सोडविण्याचें वेळीं आपणाला ते ठसे बराच वेळपर्यंत मनांत धरून ठेवावे लागतात. त्याशिवाय आपल्याला सिद्धांतच सोडवितां येत नाही. ह्यावरूनहि त्या ठस्याचा अहम् वनला नसून तो त्याहून भिन्न आहे असें मानणें भाग पडतें. जरी स्मृति ही बाहेरून आलेल्या ठस्यांच्या उत्तेजक आघाताची [Stimulus] प्रतिक्रियात्मक संवेदना [After effect] होय असे विस झणतो तथापि

असे मानल्यास ती संवेदना हळु हळु कमीच होत गेली पाहिजे. पण काही स्मृती अशा आहेत की त्या कमी न होता उलट झतारणी अधिकच वाढतात. ह्यावर कदाचित् कोणी असे झाले की, बरेचदा तेच ठसे आल्यामुळे असे होते; पण असे झणता येत नाही. कारण झतारणी त्या ठस्याचे आश्रयस्थान ज शरीर, ते फारच श्रोग झालेले असते, तेव्हां त्यांना शरीराहून भिन्नच काही असा आश्रय मानला पाहिजे. बोसही आपल्या शेवटी प्रसिद्ध झालेल्या [Comparative electro physiology] ' तुलनात्मक वैद्युतिक इंद्रियविज्ञान ' नामक ग्रंथांत अजय अशा इच्छाशक्तीचा स्वीकार करतोच. हा स्वीचा अनुभव घेऊन चाललो असता आपलेपणा बनविण्याला आपल्याला हा ठसा कोणत्याच प्रकाराने मदन करू शकत नाही. एकाद्या कागदावर जसे एकादे चित्र काढावे त्याप्रमाणे हेहि चित्र आपल्यावर जसेच्या तसेच राहते, तर हा ठसा आपल्याला प्रतिक्रिया करण्याची बुद्धि शिकवितो हे आपण मनांत आणावे कसे ? हे ठसे आपण एक नाही हजारो किंवा एका क्षणापासून अनंत कालपर्यंत जरी घेतले तरी त्यांच्या संग्रहापासून आपल्याला मदत होते, ह्या झणण्यांत श्रद्धेशिवाय दुसरे काही तथ्य राहिल असे वाटत नाही.

उत्क्रांतिवादाच्या झणण्याप्रमाणे एक मानसपंडित [William James] ह्याच प्रश्नाने सर्व उत्क्रांतिवाद्यांना अडवित आला आहे. कितीहि बुद्धिबळ खर्चले तरी उत्क्रांतीचा पहिला दुवा अणुच मानावा लागतो. तो अणु ज्ञानरूप आहे किंवा अज्ञानरूप आहे असा प्रश्न उत्पन्न होतो. पहिल्यापक्षा, अणुसंयोगी अणूचा अद्यापि स्वीकार नसल्यामुळे जड चैतन्य दोन मानणे गळी येते. नाहीपेक्षा चेतन अणु स्वीकारणे लागत असून परस्पराभिप्राय त्यांचा भिन्न झाल्यामुळे पुढील उत्क्रांतीचा पाया अणुसंयोगच ढासळून पडावयाला पाहतो. चेतन अणु

मानूनही समानाभिप्रायवत्ता त्यांचे ठिकाणी स्थापिली तर कोणत्या तरी शक्तीचे अधीन होऊन ते चेतन अणु समानाभिप्रायवंत आहेत, किंवा उत्क्रांतीचे प्रयोजन त्यांच्या ध्यानांत असल्यामुळे संघ शक्तीच्या उद्देशाने समानाभिप्रायवंत आहेत असे दोन प्रश्न उत्पन्न होतात. पहिल्यापक्षां जड व चैतन्य निरनिराळे मानणे भाग पडते. दुसऱ्यापक्षां अपूर्ण दर्शितच ह्या अणूनां आपले उत्क्रांतीचे शेवटले प्रयोजन करत असेल तर त्यांचे ज्ञान आतांच पूर्ण झाल्यामुळे उत्क्रांतीची आवश्यकताच राहत नाही. ज्ञान पूर्ण असले तरी शेवटचे प्रयोजन मिळविण्याकरिता उत्क्रांति मानणेहि सयुक्तिक होत नाही. कारण ज्ञान जर पूर्ण आहे तर त्याची उत्क्रांतीच होणे संभवनीय नाही. आतां उत्क्रांति शब्दाचा परिणाम असा अर्थ करून निर्वाह होतो ह्याणांचे तर जे दोनच पदार्थ असतात व त्यांनून्ही ज्या पदार्थांत नानात्वाचा अनुभव नसतो त्या पदार्थांचे कार्य त्यांच्या भेदरूपाने स्वीकारले ह्याणजे त्याचा विरोधा पदार्थ त्या स्थानां येऊन आढळतो. याविषयी आपल्या सिद्धांतांचेच उदाहरण घेणे बरे. ज्ञान हे जर कांहीं असेल तर ते अज्ञानाच्या विरोधा आहे असे आपणास ह्याणांचे लागते आणि ज्ञान व अज्ञान यांनून् तिसरा पदार्थ कोणताही आढळत नाही. ह्याणून ज्ञानाचा परिणाम ज्ञानाहून भिन्न मानल्यास अज्ञानरूपच मानावा लागतो व ज्ञानाशी अभिन्न मानल्यास कार्य पृथक् सिद्ध होत नसल्यामुळे ज्ञानाचा परिणाम स्वीकारणे वेडेपणाचे वाटते.

आतां अवशिष्ट जो द्वितीयपक्ष “ अणु जडरूप आहेत. ” तोहि जडरूप अज्ञानांत व ज्ञानांत शंखला नसल्यामुळे जडा पासून ज्ञान कसे उत्क्रांत होते या प्रश्नाने अभिहत होतो. म्हणून प्रत्येक जडअणुसहवासी एक ज्ञानअणु मानून जड अणूंच्या संयोगीउत्क्रांतीबरोबर ज्ञानअणूंचीही संयोगीउत्क्रांति होते, असे घेऊन चालले तरी समाधान मुळीच होत नाही. कारण

दोन जडअणूंच्यामध्ये जसें एक जड आकाश आहे तसें दोन ज्ञानअणूंच्यामध्ये ही एक आकाश मानलें पाहिजे. आतां ते आकाश ज्ञानमय असें घेऊन चाललें तर एक जें ज्ञानरूप आकाश त्याहून दुसरें ज्ञानरूप अणु हे भिन्न करितां येणें शक्य नसल्यामुळे आकाश व अणु मिळून एकच ज्ञान मानावें लागेल. मग त्या एक ज्ञानाची उत्क्रांति होते असें म्हटलें म्हणजे तें उत्क्रांतिकारण पूर्ण आहे किंवा अपूर्ण आहे असा तर्कशास्त्रीय प्रश्न उत्पन्न होतो. पहिल्यापक्षां उत्क्रांति होण्याची आवश्यकताच राहत नाही. व दुसऱ्यापक्षां जे समर्याद अपूर्ण आहे त्याला अनंत पूर्णता कशी येते या प्रश्नाचे उत्तर मिळत नाही तथापि जड आकाश जडअणूमजातीय असूनही दोन दोन अणूमध्ये राहू शकते तसे ज्ञानमय आकाशही ज्ञानअणु-सजातीय असून दोन दोन अणुमध्ये राहू शकते असें म्हणतां येत नाही. कारण जडामध्ये जसें नानात्व ज्ञानानें सिद्ध होतें तसें ज्ञानामध्ये नानात्व सिद्ध करण्याला ज्ञानाचीच आवश्यकता घ्यावी लागेल. म्हणजे एका ज्ञानाचें नानात्व दुसऱ्या ज्ञानानें व दुसऱ्या ज्ञानाचें नानात्व तिसऱ्या ज्ञानानें सिद्ध करण्याच्या प्रसंगामुळे अनवस्था येते.

परंतु याही ठिकाणीं सर्व उगेच बसतात असें नाही. कित्येकांचे म्हणणे येथे असें येतें कीं एकाची बुद्धि जेथे खुंटते तेथे त्याला अनवस्था वाटत असली तरी दुसऱ्याची बुद्धि त्याच्या पालिकडे जाणार नाही असें थोडेंच आहे ! परंतु आपण हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे कीं असें दृग्गणाच्यांनीं कांहीं गोष्टी सर्वांच्या बुद्धीला सारख्या मानाव्या लागतात, हा जो नेहमीचा अनुभव त्यांचा अपढाप केला आहे. गणितशास्त्रांत व तर्कशास्त्रांत वा अनुभवाची उदाहरणे पुष्कळ सांपडतात. अंकगणितांतील दोन आणि दोन मिळून चार होणें व रेखागणितांतील वर्तुळाचा मध्य बिंदु एकाच ठिकाणीं घेणें, हें सर्व बुद्धीला

सारखेंच कबूल करावें लागतें. याच्या उलट, दोन आणि दोन मिळून पांच किंवा कोणावर मध्य बिंदु कोणाचीहि बुद्धिचिंत करित नाहीं तसेंच तर्कशास्त्रांत अभावापासून भाव उत्पन्न होणें शक्य नाहीं, लाखो शून्य मिळून अंक होणें संभवनीय नाहीं, इत्यादि गोष्टी सर्व बुद्धीला समानच कबूल कराव्या लागतात. याप्रमाणें तत्वशास्त्रांतहि उदाहरणें आहेत, जसें, अमर्याद जें हें आकाश तें आपणाला केव्हां तरी समर्याद करितां येईल किंवा नाहीं? करितां येईल असें झटले तर अर्थातच ज्याच्या योगानें आपण आकाशाची मर्यादा करूं तो पदार्थ पोकळ मानल्यास एका पोकळीनें दुसरी पोकळी समर्यादित होते असें, पोकळीच्या मध्ये पोकळीरूपच संवि राहत असल्यामुळे/तीनही पोकळ्यांच्या एकजातीयत्वास्तव, मानतां येत नाहीं. तो मर्यादा करणारा पदार्थ अविभाज्य भरीव मानला तर त्याचें अनंतत्व आपल्याला कबूलच करावें लागतें. तोहि समर्याद मानला तर विभाज्यत्वास्तव अणु-संघटीत मानावा लागतो. व त्याच्या अंतर्काळ पोकळी मानवी लागत असल्यामुळे आकाश समर्याद सिद्ध करितां येत नाहीं. तात्पर्य कोणतेना कोणतें तरी अनंतत्व बुद्धीच्या बळीं येत तशांतलच निषेद्ध योग्य ही एक अनवस्था आहे. तात्पर्य या दृष्टीनें ज्ञानाच्या अणूंची सिद्धीच होत नाहीं.

दुसरें, ज्ञानाचें अणू घेण्याविषयीं तादृश आपल्याला प्रमाण कांहींच नाहीं. तरी जर्मनमानसशास्त्री, एका घालीला छिद्र पाडून त्यांतून स्पर्शज्ञान व औष्ण्य ज्ञान करून दिलें असतां दोघांचा भेद स्पष्ट कळत नाहीं, त्याला कारण ज्ञानाणूंचा यथा-योग्य संयोग नसणें हें आहे, असें ह्याणतो; परंतु तिकडे एकाग्र चित्त नाहीं ह्याणून असें होत असून ज्ञेयाचे अणू सूक्ष्म असल्यामुळे तिकडे सहज एकाग्रता होत नाहीं. पुनः ज्ञान मानसपंडिताच्या ह्याणण्याप्रमाणें ज्ञेयाच्या अणूला ज्ञान

ह्मणावें लागते. कारण पदार्थांचें ज्ञान जें होतें, तें वेगळें केलें तर त्यांत दुसरा कांहीं जडभाग आहे हें आपल्याला ज्ञानावांचून कोणत्याही रीतीनें सिद्ध करतां येत नसल्यामुळे ज्ञानाच्या अणूंच्या बरोबर जड अणू असतील असें ह्मणतांच येत नाही व ज्ञानाचे अणू मानले कीं वरील दोष प्राप्त होतात. आणि पातीच्या छिद्रांतून जाणारे अणू ज्ञानाचे नसून खरोखर ज्ञेयाचे अणू आहेत.

या बरोबर ज्ञानाचे अणू आहेत असेंच घेऊन चालून दुमरी उपपत्ति एका मानस शास्त्र्यानें (Spencer) काढली आहे. ती घेऊनहि समाधान होत नाही ते नाहीच. ती उपपत्ति अशी कीं कांहीं कळोळ मिळून त्याचा परिणाम ज्याप्रमाणें नाद होतो त्याप्रमाणें कांहीं ज्ञानांचे अणू मिळून उष्णताज्ञानादिरूप परिणाम होतो. ह्या उपपत्तीत ज्ञान ही दृश्य वस्तु किंवा शक्ति आहे असा प्रश्न उपन्न होतो. (Matter and force) पैकीं त्याचें दृश्य वस्तुत्व मनांत देखील आणतां येत नसल्यामुळे दुसरा पक्ष घेऊन चाललों तर दहा शक्ती एकत्र होऊन कार्य दिसण्याकरितां कोणत्या तरी आधाराची आवश्यकता लागते. अन्यथा त्या शक्तीचें कार्य दृष्टीसच पडत नाही. आतां तो आधार मेंदू आहे असें मुळीच ह्मणतां येणार नाही. कारण मेंदू हा एक जड अणूंचा संयोगी असून ज्ञानाणूंचा संयोगी होऊं शकतो असें मानल्यास जडाची व ज्ञानाची सहजच एकता होते. मग जडांत ज्ञान आहे किंवा ज्ञानांत जड आहे ह्मणण्यांत कांहीं अर्थच नाही व हे दोन्ही निराळे ठेविलें तर दोहोंमध्ये श्रृंखला नसल्यामुळे ज्ञानशक्तीच्या अणूंनां एकत्र करणारा आधार कोणता हें या मानसशास्त्र्याला सांगतां येत नाही.

हा जडाचा व ज्ञानाचा सांधा जुळविण्याकरितां पारकीय लोकांत वेदांती म्हणून घेणाऱ्या आमच्या कडील एका अर्वाचीन

पंडितानें थोडीशी खटपट केली आहे. त्यानें परमाणुच्या द्रव्यात्मक, गुणात्मक, व संस्कारात्मक अशा तीन अवस्था कल्पून शेवटची अवस्था चैतन्याचा सांधा आहे असें पर्यायानें कबूल केलें आहे. पण ही शेवटची व्यवस्था फार तर मानमिक असेल. या अवस्थेंतील दोन अणूमध्ये ज्ञानआकाशाची जरूर लागणार नाही असें थोडेंच आहे. ही अवस्था मिथ्या मानली तर वेदांताप्रमाणें विवर्त होते. पण तिचा व चैतन्याचा सांधा जुळू शकत नाही. या पंडिताच्या मिमांसेचा ज्ञानावर मिथ्या विवर्तभूत मनः परमाणूचा तीव्रसंवेग जगत आहे असा अर्थ केल्यास वेदांताशी जुळतो. पण तेवढ्यानें जडचैतन्याचा सांधा जुळत नसल्यामुळे आझी ठस्याचे बनलों आहों हें सिद्ध होत नाही.

शिवाय संयोग हा परार्थ अमतां स्वघटकभूत एखाद्या पदार्थाच्या उपयोगाकरितां नसतो. पण असें मानले तर चेतनस्वातंत्र्यशक्तीमुळे आझाला मनाचें शास्त्रच बांधतां येत नाही असें कांहीं ह्मणतात. किंतु चेतनपारतंत्र्यशक्तीमुळे आमचा आचरणावर ताबाच चालू शकत नाही, ह्मणून नीतिशास्त्र बांधतां येत नाही असें कांहीं लोक ह्मणण्याला तयार आहेतच. नीतिशास्त्राची जितकी जगांत अवश्यकता आहे तितकी मानसशास्त्राची नसून ज्याच्याविषयी एवढा तार्किकवाद उपस्थित झाला आहे तो मानसप्रतिक्रियात्मक भाग चेतनस्वातंत्र्यावरच अवलंबून असल्यामुळे नीतिवेत्त्यांचें ह्मणण्याला अधिक जोम येतो. वरें ही संवेदनप्रतिक्रिया आपण अबुद्धिपूर्वक घेऊन चाललों तर तेवढ्यानें आपला निभाव लागतो असें मुळांच नाही कारण इंद्रिय स्पर्शाहें ज्ञान होण्यापेक्षां प्रतिक्रिया होण्यांतच आपल्याला अधिक ज्ञान पाहिजे हें दृष्टीस पडतें. एखाद्या ठिकाणीं पिडीलें असतांनां आपल्याला जें दुःख होतें त्यामध्ये आपल्याला बुद्धीची जरूर जशी दिसत नाही त्यापेक्षां एखाद्या दुःखाचा प्रतिकार करण्यामध्ये आपल्याला अधिक बुद्धीची जरूर पडते

असें दिमून येतें. इंद्रियविज्ञानशास्त्रप्रयोगानें बाहेरची स्पर्शार्हता जरी जाऊं दिली नाही तरी आंतरिक प्रतिक्रिया-प्रकार बंद पडत नाही. केव्हां केव्हां विषाचा परिणाम होत असतांना त्या विषाचा प्रतिकार करण्याविषयीं प्रतिक्रियात्मक शक्तीचा जोर प्रथम प्रथम चालला राहून, शेवटीं विषाचा जोर अधिक झाल्यामुळें ह्यणा, किंवा ज्या साधनांनीं प्रतिक्रिया करावयाची, तीं साधनें शिथिल झाल्यामुळें ह्यणा, प्रतिक्रिया-शक्ति व्यक्त होत नाही हें खरें आहे; तथापि एखादी वस्तु एखाद्या वस्तूच्या खालीं जोरानें दडपली गेल्यानें तिचा अभाव होतो, हें आमच्याकडील सनातनवादी, व नूतन जडशास्त्रवादी, ह्यांपैकीं कोणालाच कबूल नाही. एखाद्या पदार्थाच्या अभिभव करण्यामध्ये दुसऱ्या पदार्थाचा जितका जोर लागतो, तितका तो जोर काढून घेतल्यावर त्या पदार्थाची स्थिति कायम असते. आतां तो विषाचा जोर आह्माला कांहीं कारणानें काढून घेतां येतो. परंतु मूर्च्छा व मरणापर्यंत तो जोर वाढत गेला ह्यणजे तो जोर काढून घेण्याचें जरी आह्माजवळ आज एखादें साधन नसलें, तरी तो पदार्थ नष्ट होत नाही. हें जडशास्त्रवेद्याप्रमाणेंच ह्यणण्याला आह्माला कांहीं प्रत्यवाय नाही. बरें, साधन सांपडलें तरीहि दृश्य साधनानें आह्माला शरीरांत मन व्यक्त करून दाखवितां येण्यापेक्षां मनाचे मनांतल पृथक्करण या दृश्य प्रयोगानें केव्हां तरी होईल, हें कल्पण्याची आशाच नको; ह्यणून दृश्य शास्त्रांतील योगीकरण व पृथक्करण जसे दृश्यप्रयोगपद्धतीनें करावें लागतें तसे मानसयोगीकरण व मानसपृथक्करण आह्माला मानसपद्धतीनें केल्याशिवाय इलाज नाही. तथापि दृष्टांतांत व सिद्धांतांत असणारें लक्षणसाम्य घेऊन चालल्याशिवाय एखाद्या दृष्टांतावरून एखाद्या सिद्धांताची इमारत बांधणें आपणास शक्यच नसल्यामुळें योगीकरण व पृथक्करण नियमसाम्य दृश्य पद्धतींत व मानस पद्धतींत आपणाला स्विकारलें पाहिजे, अन्यथा शास्त्रीयत्व देण्याऐवजीं आपण

नुसती बडबड करितो असें होईल. ते नियम आपल्या मनास कितपत लागूं पडतात हेंच आपण पाहूं.

प्रमाणपुरःसर यौगीकरणानें बनलेला दृश्य पदार्थ त्यांतील एक अंशही कमी केला असतां आपले योगगृहित (Compound) स्वरूप सोडून देतो. दुसऱ्यावांचून परम्परांत एकाद्या अंश त्यांना पृथक्कहि करितां येत नाहीं. कारण त्यांच्यामध्ये असणारें परस्पर रासायनिक प्रेम (Chemical affinity) प्रमाण फुटण्याला प्रतिबंधक होतें. आणि दुसऱ्या एकाद्या जोरानें तें प्रेम नाहींसें केलें तर त्याचें यौगीकरण सुटून दुसऱ्याच एकाद्या योगगृहित पदार्थ बनतो. हे नियम दृश्य शास्त्रांत वस्तुवाद आहे तो पर्यंत अबाधित राहतात. बरें एखादी शक्त्युपपत्ति निघून विवक्षित शक्तिचालनानें पदार्थ उत्पन्न होऊं लागले ह्मणजे या नियमांचा कदाचित् बाध होईल तर तें विवक्षित चालन देखील गणिताच्या अधीन व गणित ज्ञानाच्या अधीन असल्यामुळे त्या शक्तीपासून ज्ञान उत्पन्न होतें असें तेव्हांहि आपल्याला ह्मणतां येणार नाहीं. पण ही गोष्ट पुढें घडेल तेव्हां घडो, आपण आजचेच अबाधित नियम घेऊन चाललो व ते मानस शास्त्रांत लागूं केले तरी, जी गोष्ट दृश्य शास्त्रांत या नियमानें सिद्ध होते तसली एकादी गोष्ट हे नियम मानस शास्त्रांत सिद्ध करित नाहींत, किंबहुना तसल्या एकाद्या गोष्टीपेक्षां उलट गोष्ट मात्र सिद्ध करितात. ती एखादी गोष्ट ह्मणजे आपली आत्मता ही होय. ही आपली आत्मता वरील नियमाप्रमाणेच जर या ठस्याच्या संयोगानेंच बनली असेल तर ह्या ठस्यामध्ये परस्पर रासायनिक प्रेम आहे काय ? हें पहिलें आपल्याला सिद्ध केलें पाहिजे. दृश्य प्रयोगामध्ये जशी दृश्य सामग्री घ्यावी लागते तशी मानस प्रयोगामध्ये आपल्याला मानस सामग्री घेतल्यावांचून उपाय नाहीं हें वर सांगितलेंच आहे. ज्या दोन विकारांचा परस्पर आघात होतो, व जे विकार एकमेकांचा मेळ झाला असतांना दूर

दूर पळावयास पाहतात, त्या विकाराचा अहं बनण्यामध्ये परस्पर प्रेम कवळ करावयाचा की काय ? हा पहिला प्रश्न आहे. उदाहरण:—प्रेम आणि क्रोध, निर्वेद आणि काम, तृप्ति आणि दुःखज्ञान या विकारांत परस्पर प्रेम आहे, असे मानसिक पद्धतीने आपणाम सिद्ध करितां येत नाही, ह्यणून या विकारांचा साक्षात् संयोग होऊन अहं बनत असेल अशी कल्पना करणे दुर्घट व शास्त्रविरुद्ध आहे. बरे, दोन विकारांचा संयोग होऊन अहं बनतो असे जरी एकदा मानले, तथापि रासायनशास्त्रदृष्टीनेच त्याचा विचार करावयाचा असल्यास ज्याप्रमाणे कोणत्याहि दोन पदार्थांचा संयोग होताना तिसरा पदार्थ अवश्य लागतो, ह्यणजे ज्याप्रमाणे ऑक्सिजन व हायड्रोजन ह्यांच्या संयोगापासून पाणी बनविण्यास जशी विद्युत्ची आवश्यकता आहे तसे ह्याहि ठिकाणी तिसरे कांहीं असले पाहिजे. पण त्या दोन विकाराहून अहंमूवाचून तिसरे कांहींच आपणास प्रतीत होत नसल्यामुळे त्या दोन विकारांचा अहं बनला आहे असे ह्यणतां येत नाही. बरे, कांहीं दुसऱ्या विकारांशी मेळ पावून परंपरासंयोग होऊन अहं बनत असावा असे ह्यटले तर या सर्व मानसिक विकारांच्या अभावाने अहं बनतो की ह्यांच्या भावाने अहं बनतो ? हा एक तर्कशास्त्राय प्रश्न या ठिकाणी येतो. कारण जेव्हां हे विकार नसतात तेव्हां अहं जरी मूक इव असला तरी जेव्हां हे विकार उत्पन्न होतात तेव्हां अहंहून अगदी पृथक् होतात. या विकारांच्या भावकार्ता अहंपेक्षां हे विकार पृथक् असतात व त्यामध्ये कांहीं जागा असते, हे आपणाला मानस अनुभवानेच कळते. रासायनिक योगीकरणाने सिद्ध झालेल्या पदार्थांतून एखादा अंश कमी झाला असता तो पदार्थ आपले रूप सोडून देतो. पण मानसशास्त्रांत अगदी चलट गोष्ट आहे. विकार जस-जसे आपल्यापासून पृथक् होऊं लागतात तशी तशी आपली प्रतीति आपल्याला जास्त होऊं लागते. जेव्हां क्रोध येतो तेव्हां मला क्रोध आला या मानस अनुभवात्मक माझेपणा-

पासून चट्दशी आपण क्रोधाहून वेगळे होतो. ही गोष्ट जशी विकारांना लागू आहे तशीच ती (Impressions) संस्कारांनाही लागू आहे. लाल, पांढरे, काळे, इत्यादि रंगाचे व मृदु, कठिण इत्यादि स्पर्शाचे जे संस्कार आहेत ते मानसप्रत्यक्ष-भवनांत (Conception) किंवा स्मृतींत जेव्हां पृथक् होतात तेव्हां त्या सर्व संस्काराहून आपली आत्मता निराळी असतेच. तसेच एखादी इच्छा आपणाला उत्पन्न झाली ह्याणजे ती तरी आपल्याला मिळून असते असें मुळींच नाही. कारण जर ती इच्छा व आपण एकच असतो तर त्या इच्छेवर आपला ताबा कधींच चालला नसता. दुध खाण्याची इच्छा व मी हे दोन्ही जर एकच आहेत, तर मग आम्हाला ती इच्छा नाहीशी करावी असें वाटलें तर मी मलाच नाहीसें करितो कीं काय ? आणि तसेंच जर होत असेल, तर मी आपल्याला नाहीसा करितों तो कोण मी ? एकाग्रता वगैरेविषयीहि हाच सिद्धांत लागू आहे. बरे, इतकेहि करून संयोगनियम येथें आपण लागू केलें तरी ते लागू होण्याचीच मुळीं मारामार पडते. यांचा परंपरासंबंध जरी घेतला तरी पण यांचा संयोग होतो कीं नाही हें सिद्ध करणें जड आहे ह्याणण्यापेक्षां होतच नाही असें ह्याणावें लागतें. कारण परंपरायोगिकरणांत तरी सर्व पदार्थ एकाच कालीं असावे लागतात, पण प्रेम व क्रोध, निर्वेद व काम हे विकार मुळीं एकाकालीं राहतच नाहीत. त्यामुळे ह्यांचा परंपरासंबंध घडतो ही कल्पना येणेंच दुर्घट आहे. पुनः जितक्या गणित-सिद्धांशानें ह्या विकारांचा मेळ होऊन अहं तयार होत असेल त्यांतून एक जरी अंश पृथक् झाला तरी त्या अहंचा नाश व्हावा. पण तसें ज्याअर्थी अनुभवास येत नाही, त्याअर्थी आपली आत्मता ही ठशांच्या किंवा विकारांच्या संयोगानें बनलेली आहे हें ह्याणणें रसायनशास्त्रास अनुसरून नाही हें थोडक्याच विचारानें अनाग्रही पुरुषांनां कळून येण्यासारखें आहे.

बरें, रसायनशास्त्रांतील व दृश्यशास्त्रांतील वस्तुवाद सोडून देऊन केवळ शक्त्युपपत्तिवादांत (Ionic theory) आपण शिरलें तरी शक्तीचे नियम आपली आत्मता बनविण्याला बरोबर लागू पडतात, असें मुळींच नाहीं. आधीं शक्तीचे नियम ह्मणजे काय ? तर निरनिराळ्या दिशेनें होणारें स्पंदन. उत्पा-
 च्यायींनीं ह्या स्पंदनपद्धतीचा स्पंदप्रदीपिकेंत चांगला विचार केला आहे. परंतु हें स्पंदन ह्मणजे केवळ शक्तीचेंच होतें कीं, शक्त्याश्रित द्रव्याणूंचें होतें ? ह्यापैकीं दुसरा पक्ष आपण घेऊन चाललों तर वस्तुवादांतील नियमांच्या अडचणी मानसिक रासायनिक पद्धतींत (Psycho chemical system) कांहीं कमी येत नाहीत. बरें, पहिला पक्ष ह्मणजे केवळ शक्तीचेंच स्पंदन होतें, त्या शक्तीला द्रव्याणू मुळींच नाहीत, असें घेऊन चाललों तर आपणाला येथे एक तर्कशास्त्रीय प्रश्न उत्पन्न होतो. तो हा कीं, या शक्तीला स्वतंत्र ज्ञान आहे किंवा या शक्तीवर कोणत्या तरी ज्ञानशक्तीचा तावा आहे ? किंवा ही शक्ति वाटेल त्या रीतीनें स्पंदनच पावत आहे ? पैकीं तिसरा प्रश्न स्वीकारला असतां ज्ञान नसून ह्या शक्तीचा परिणाम स्पंदनानें ज्ञानरूप कां व्हावा ? बरें, आतां या शक्तीचा विशेष परिणामच जर ज्ञान असेल तर त्या शक्ती निरनिराळ्या आहेत किंवा एक आहे ? त्या शक्ती निरनिराळ्या आहेत असें झटलें तर ज्याप्रमाणें वस्तु-
 वादांत निरनिराळ्या पदार्थांच्या आघातप्रत्याघातांनें त्या पदा-
 र्थांचेंच त्या आघातप्रत्याघाताचे ठिकाणीं एखादे विवक्षित स्वरूप अभिव्यक्त होतें, त्याप्रमाणेंच ह्या शक्तीविषयींहि मानावें लागेल किंवा त्याचा उपयोगहि होणार नाहीं. आणि एकाच शक्तीचे परिणाम मानले तर, होणाऱ्या ज्ञानपरिणामाची योग्यता जित-
 क्या तिच्या भागांत असेल तितका भाग न होणाऱ्या ज्ञान-
 परिणामापेक्षां निराळाच असला पाहिजे, अथवा निरनिराळ्या शक्ती मानूनहि एखादि शक्ति ज्ञान मानली तर आमचा कांहीं विरोध नाही. परंतु इतकी शाहानिशा करण्यापर्यंत आमचे

शक्तिवादी आज तागाईत पोहचले नाहीत.

आमच्या शक्तिवाद्यांची उडी सर्वस्व वैद्युतिकस्पंदावर आहे. परंतु हा वैद्युतिक स्पंदहि उपचय आणि अपचय अशा दोन बिंदूंचा बनला आहे. पैकीं उपचय बिंदू धनांश असून अपचय बिंदू ऋणांश असतो, ज्याप्रमाणें सजातीय सबल दोन पुरुष एकाठिकाणीं आले असतां एकमेकांशीं झगडून शेवटीं धक्के पावून दूर उभे राहतात, व एक दुर्बल आणि एक सबल आला तर, दुसरा एकाच्या कवेत सांपडतो, किंवा तो त्याला साह्य होतो, तद्वत् उपचय उपचय दोन बिंदू एकेठिकाणीं आले असतां वैद्युतिक स्पंद दूर जातात, व उपचय अपचय समोर आले असतांना उपचयाला अपचय धरून ठेऊन आपल्याकडे ओढितो. तथापि हे उपचय व अपचय अंश तेव्हांच घटतात कीं जेव्हां द्रव्याश्रित दोन टोके आपल्याला कल्पिता येतात. परंतु जेथें सर्वच शक्तिवाद आहे तेथें द्रव्य नसल्यामुळें ह्या किंवा त्याचा संशय असल्यामुळें ह्या, दोन टोकेच कल्पिता येणें शक्य नसल्यामुळें उपचय अपचय घटत नाहीत. पण असो. आतां कार्यानुमेयावरून हा वैद्युतिक स्पंद घेऊन चाललों तरी मानस पद्धतींत त्याचा कसा भेळ होतो हें आपणास सांगतां येत नाही. कारण उपचय अपचय दोहीची मिळून जर ही आत्मता बनली असेल, तर हिच्यांत एकमेकांच्या विरोधामुळेंच एकाकालीं नसणारे असे जे मनांत विकार होतात, ते न झाले पाहिजेत. किंवा ते जर झाले, तर त्याची उपचयोपचयता तरी तुटली पाहिजे. आतां एक विकार दुर्बल होत असून दुसरा एक सबल विकार भासत असल्यामुळें तो पहिला भासत नसेल असें झटलें तर आज जो विकार अपचयस्थानीं आहे तो उद्या उपचयस्थानीं होईल. असें मानलें ह्याजें मूळ उपचय अपचय भेदच ठरवितां येणार नाही, आणि आपली आत्मताहि योगीकरणाच्या ऐवजीं एकाच विकाराची बनून विकार निरनिराळे मानणाऱ्यांच्या मतांत

ही निरनिराळी होईल, आणि मग दोन विकारांची स्मृति आपणाला जी दिसते तिचें उत्तर कसें द्यावें ? ह्मणून शरीरांतच हा वैद्युतिक शक्तीचा परिणाम आत्मतारूप होत असून इतर ठिकाणी तिची सामग्री समान असतांही त्याचा उपचयोपचय परिणाम आत्मतारूप होऊं नये याला हेतु आपणास मुळींच सांपडत नाही. एवढ्याचकरितां आपण उपचयापचय अंश सोडून देऊन विवक्षित दिशेंत असलेला शक्तिस्पंदच जर ज्ञानरूप मानला (Ionic movements in a particular direction) तरी कांहीं काळपर्यंत तो स्पंद तसाच रहावा व त्याचा ज्ञानच परिणाम राहावा, ही जी स्थिरता ही त्या स्पंदाला आणतो कोण ? आतां स्थिरता येणें हा जर स्पंदाचाच धर्म असेल तर मग गतीचा धर्म स्थिति ह्मणण्याप्रमाणेंच झालें, व गतीचा धर्म जर स्थिति ह्मणावयाचा आहे तर मग गति स्थिति असा भेद तरी करावयाचा कशाला ? कोणत्या गोष्टीचाच जर आह्माला विरोध स्वीकारावयाचा नाही, तर मग आत्मा बनलेला आहे व आत्मा बनलेला नाही, ह्या गोष्टीची आह्माला शाहानिशा करावयाचें कारण काय ? सारांश गति ही स्थितीच्या विरोधी असल्यामुळें गतीला एका विवक्षित दिशेंत स्थिति देण्याकरितां, इतक्या प्रमाणानें ती दिली पाहिजे, अशा एका बुद्धिरूप शक्तीचा तिच्यावर ताबा मानणें भाग आहे. हाच आपला दुसरा पक्ष आहे. तर त्या स्पंदनशक्तीला तरी स्थिर राहण्याचें ज्ञान मानलें पाहिजे. तसें ह्मणणें ह्मणजे वैदांतिक चैतन्याचा जबळ जबळ स्वीकार करण्यासारखेंच आहे. तात्पर्य, ह्या शक्तीवादाचे नियम ही आत्मता बनण्यामध्ये मानस पद्धतीनें मुळींच उपयोगी पडत नाही.

ह्याप्रमाणें दृश्य शास्त्राचे व रासायनिक शास्त्राचे नियम मानसिक प्रयोगपद्धतीत आत्मता बनण्याला जसे उपयोगी पडत नाहीत, तसे तर्कशास्त्राचे नियमहि आत्मता बनण्याला

उपयोगी पडत नाहीत. कारण तर्कशास्त्राचा मुख्य नियम झणजे अन्वयव्यतिरेक (Method of agreement and method of difference) हा होय. विकार असतात तेव्हांच आत्मता असते व विकार नसतात तेव्हां ती नसते, अशी कांहीं स्थिति आपल्याला येत नाही. कारण विकाराच्या भावकार्त्वाला आपण त्याहून मानस पद्धतीने पृथक् राहत असून विकारांच्या अभावकार्त्वाला आपण अभावाला जाणत असतो. बरे, कांहीं विकारांचा भाव व कांहीं विकारांचा अभाव अशी जर आपली आत्मता घेतली, तर ज्या विकारांचा आज भाव आहे, त्या विकारांचा उद्यां अभाव होऊन आज ज्यांचा अभाव आहे, त्यांचा उद्यां भावहि होण्याचा संभव असल्यामुळे, निश्चित विकारांची आपली आत्मता बनली आहे, असें झणतां येत नाही. तात्पर्य, समंजसपणांन पाहिलें असतां आपली आत्मता एकंदरीत ठशांची किंवा विकारांची बनली नसून, त्या ठशावर व विकारावर ज्याचा ताबा आहे असें कांहीं तरी तें सत्व आहे व मानसिक संयोग व पृथक्करण हे त्या सत्त्वाच्या स्वाधीन आहेत. योगीकरणाचे व पृथक्करणाचे नियम त्या सत्त्वास लागू नसल्यामुळे ते सत्व केव्हांहि रूपांतर करीत असेल किंवा त्याचा विनाश होत असेल, असें कल्पणें आपणास केव्हांहि शक्य नाही. तर मग विषजन्य मूर्च्छा व मरणादिकार्त्वां ते कां दिसत नाहीत. या प्रश्नाचें उत्तर आतां आपणाला मानसशास्त्राचें फारच सोपें देणें होईल. जे नियम ज्या वस्तूला बनविण्याविषयी किंवा मोडण्याविषयी समर्थ होत नाहीत, त्या नियमावर ह्या वस्तूंचे असणेंनसणेंपणाची भिस्त तरी काय राहणार ? वस्तुवादांतील, शक्तिवादांतील व तर्कवादांतील (Material, ionic and logical rules) नियम जर आमची आत्मता बनविण्यास किंवा मोडण्यास समर्थ नाहीत, तर आमची आत्मता दिसत नाही किंवा असते तरी कोठें ? किंवा नसते ? हें सिद्ध करण्यास आमच्या जवळ पुरावा असणार कोठला ? झणून आम्ही ज्या मानस पद्धतीवर भिस्त ठेवून ह्या

सर्व नियमांत अडचणी दाखविल्या त्याच पद्धतीनें विषजन्य मूर्च्छा व मरणादिकालीं आह्मी असतो कोठें हें शोधून काढणें अगदीं सोपें आहे. परंतु ही पद्धति ज्या एका मानसिक अंशावर अवलंबून आहे तो अंशच आपल्या मानसशास्त्रांतून अलीकडच्या व बऱ्याच पारकीय लोकांनीं गालून टाकला आहे. तो अंश ह्मणजे एकाग्रता होय (Attention). आपला परिचित मानसशास्त्री (William James) ह्मणतो, बऱ्याच लोकांनीं (Mill, spencer, Lock, &c) एकाग्रतेकडे लक्षच दिलें नाहीं. परंतु ही एकाग्रता आपल्या जड शरीरांहून कांहीं तरी निराळी असली पाहिजे. असो. इंद्रियविज्ञानवादी (Physiologists) आपली सर्वस्व उडी जेव्हां भेंदूवर घालून उत्तर देण्याचा प्रयत्न करतात, तेव्हां जीवनांडके (cells) कायम असल्यावर ही एकाग्रता नसली तर ज्ञान कां होत नाहीं असें त्यांनां विचारलें असतां ते मूक राहतात. सारांश, ही एकाग्रता आपल्या शरीराहून निराळी आहे, व तिजवर अहंचा लावा आहे असें कबूल केल्याशिवाय आपणाला गत्यंतर नाहीं.

या एकाग्रतेतहि कांहीं सूक्ष्म नियम आहेत. त्यापैकी एक नियम आपली इष्ट गोष्ट सिद्ध करण्याला उपयोगी पडतो तो नियम हा होय. जेव्हां एक प्रकारचें आपल्याला दुःख होतें व तें दूर करण्याची बाह्य साधनें नाहींशी होतात तेव्हां निराश होऊन त्या दुःखाकडील एकाग्रता काढून घेऊन आपण समाधान मानीत असतो, हा सर्वांचाच अनुभव आहे. जितकें जितकें दुःख अधिक व तें दूर करण्याची बाह्य साधनें कमी, तितकी तितकी आपली एकाग्रता कूर्मसंकोचाप्रमाणें आपण आपल्यांत ओढून घेत असतो. याचप्रमाणें विषाचा दुःखाचा अतीशय जोर झाला ह्मणजे शरीरादिकाहून आपण आपली एकाग्रता काढून घेतो; व श्वासादिक बंद पडलें असतांहि आपण शरीरावर एकाग्रता आणीत नाहीं. त्यावेळीं विद्यारण्यस्वामींनीं ह्मटल्याप्रमाणें आप-

स्या ठिकाणीं विषयांचा जरी अभाव असला तरी ज्ञानाचा अभाव नसतोच. ही एकाग्रता काढून घेण्यानेच मरण होते असें “मानुषस्वत्व” नामक ग्रंथांत एका पारकिय तत्ववेत्त्यानें (Myre human personality) ह्मटलें आहे. ह्यावेळीं आपला अहंपणा व त्याला चिकटून राहिलेले संस्कार व प्राणादि हालविण्याच्या शक्ती जेव्हां एकत्र संकोचित असतात, तेव्हां त्या स्थितीलाच, आमच्याकडील वेदांती सूक्ष्म शरीर ह्मणतात. इदमाकार मनोवृत्ति व अहंकार मिलूनच हें वासनामय लिंग-शरीर होते. तें ह्या मांसमय स्थूल देहाहून अर्थातच निराळें आहे. “स्थूलो मांसमयो देहो सूक्ष्मः स्याद्वासनामयः” हें लघुवाक्य-वृत्तीतील आचार्यांचें ह्मणणें याविषयीं प्रमाण आहे. झाला नितक्या रीतीनें सर्व पारकिय दृश्य अदृश्य शास्त्रांचा विचार करून, प्रियबांधवहो ! आपण जसें लिंग शरीरापर्यंत येऊन पोहचलों आहों, तसें त्या शास्त्रांचें निर्माणकर्तेहि पोहचले नाहींत. ह्मणून असाच विचार कितीहि चालू ठेविला तरी ह्याच्यापुढें आपल्याला वैदांतिक पद्धतीवांचून जाणें शक्य नाहीं.



शुद्धिपत्र.



पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१७	शेवटली	वनासी	नसावी
३९	वरून ४ थी	तें पाही	तेंही एक
७१	,, १३ वी	‘ज्याप्रमाणें’	शद्ध गाळावा
८३	खालून ९ वी	पिस्या भलतिस्या	पिशा भलतिशा
८९	वरून १० वी	भगवत्याश्रु एष	भगवत्यात्मन्येष
१०१	वरून ३ री ओळ—	“तो तेव्हांच सांपडेल कीं”	याच्या पुढें—“जेव्हां आपली पूर्णतेची खात्री वाढत जाईल. ही खात्री जसजशी वाढत जाईल.” हें वाक्य वाचावें.
१०२	वरून ४ थी	स्थिर्तीत	स्थिती.
१०३	,, १५ वी	आपण	आपण होऊन
११५	,, १० वी	कनफदा	कनफटा
११९	,, १३ वी	ध्यान	ध्यान करणारा
१२०	खालून २ री	घाता	ध्याता
१४१	वरून १ ली	प्रमाणादिकाहून	प्राणादिकाहून
१४३	खालून ५ वी	संवेदनेच्या	संवेदनाचा
१४८	खालून १० वी	निषेद्धं योग्य	निषेद्धसंयोग्य
१५८	खालून ९ वी	मानसशास्त्राचे	मानसशास्त्राचे
१५९	खालून ४ थी	विषाचा	विषाचा
१५९	वरून १२ वी	असल्यावर ही	असल्यावर ही