

मधुराद्वैताचार्य समन्वयमहर्षि संत श्रीगुलाबरावमहाराजांची स्वरचित

“अन्तर्विज्ञानसंहिता” या ग्रंथातील कांही सूत्रांवर ९ व्याख्याने

(सूक्तिरत्नावली यष्टी ५ वी)

अलौकिक व्याख्यानमाला



“युक्तीने पटवून देण्याचा माझा बाणा आहे”

*

प्रकाशक

॥ श्री ज्ञानेश्वर मधुराद्वैत सांप्रदायिक मंडळ दहीसाथ अमरावती ॥

कलिवर्ष : इ.स.

* श्रीबाबाजीमहाराज पंडितांची
प्रस्तावना
* श्रीगुलाबरावमहाराजांचा
उपोद्धात्

(१) मनोनिरीक्षण

५ ते १७

स्वहित आणि परहितप्रवृत्ति (५)
कु-प्रवृत्तिदमनपूर्वक सत्प्रवृत्ति (५)
मन : विकार-विचार (७)
नीतिवेत्ता बेकनचे उदाहरण (१०)
सत्पुरुष - सद्गुणांचा साठा (११)
आपण पूर्ण व दुसरे कमी (१२)
अन्तःस्फूर्ति (१३)
अलौकिक ज्ञान गुह्य असते (१४)
याज्ञवल्क्य व आर्तभाग : कथा (१५)
जगातील सर्वधर्मप्रवर्तक श्रीव्यास
म्ह० अपान्तरतम ऋषि (१६)

(२) विश्वप्रेम

१७ ते ३४

चित्ताच्या दोन बाजू (१७)
अंतःस्फूर्ति (१८)
सुखाची इच्छा : जगापासून नाही (१८)
दुःखमय जग (१९)
उत्क्रांतिवादाचे समीक्षण (१९)
दुःखादाचे समीक्षण (२१)
इच्छेची शरीराबाहेरील धाव (२२)
व्याधाची कथा (२३)
मारकी गाय (२३)
प्रेमाचे कारण व स्वरूप (२३)
दोन विरोधी इच्छा (२५)
दुःखादादी (२६)
प्रेम हाच आपला स्वभाव (२७)
प्रेम स्वाभाविक व द्वेष उपरा (२८)
द्वेषरहित प्रेम विरळ (२८)
लौकिक प्रेमात स्वार्थबुद्धि (२९)
शुद्ध प्रेमात खरे सुख (२९)
अलोट प्रेम मिळविणारे धन्य (२९)
अभयदान सर्वश्रेष्ठ (३१)
अहिल्या व ब्राह्मण (३१)
प्रेमवृद्धीचे उपाय (३२)
प्रेमाने मनाची शुद्धि (३४)

(३) प्रेमोन्नति

३५ ते ४७

व्यापक प्रेम कसा व्यक्त होतो (३५)
नैसर्गिक प्रेम (३६)
जडातील सुप्त संवेदना (३६)
एक सुलभ युक्ति (३७)
जडपदार्थात प्रेमाचा संकोच (३८)
कुटुंबप्रेमाचा विकास (३८)
कुटुंब प्रेमानंतर सामाजिक प्रेम (३९)
बहूपयोगिता सिद्धांताची मर्यादा (३९)
नैतिक प्रेम (४०)
लोकशाही - सत्याचा लोप (४०)
राजसत्ता (४१)
धर्म, कायदा आणि पापपुण्य (४१)
सदाचरणाचे ढोंग (४२)
नैतिक प्रेमाकडून धर्म-प्रेमाकडे (४२)
धार्मिक प्रेमाचे स्वरूप व श्रेष्ठत्व (४३)
मित्रप्रेम व गुरुशिष्यप्रेम (४४)
श्राद्ध आणि परलोक (४४)
धार्मिकातून दैविक प्रेमाकडे (४५)
यज्ञ धर्म (४५)
आध्यात्मिक प्रेम हेच परमध्येय (४५)
(४) गुरुशिष्यसंबंधविचार

४७ ते ५७

सद्गुरुचे लक्षण (४८)
बेजवाबदार गुरुवर्ग (४९)
निराकाराश्रित गुरुभक्ति (४९)
साकाराश्रित गुरुभक्ति (५०)
साकाराश्रित भक्तीचा विपर्यास-
आर्यधर्मातील पोपसत्ता (५०)
गुरु शिष्यांवर मोठी जवाबदारी (५१)
व्यवहारात समतोलपणा (५१)
परमार्थात एकतानता (५२)
श्रीगुरुंची निरभिमानता (५३)
श्रवण मनन (५३)
समाधीत आणि व्युत्थानात (५३)
१- दान-सिद्धि (५४)
२- सुहृत्प्राप्ति-सिद्धि (५४)
सुहृत्प्राप्तीतील दोन अवगुण (५५)
१- अविश्वास (५५)
२- अनम्रता (५६)

(५) अलौकिक प्रमाणसिद्धी

५७ - ६६

१- लौकिक प्रमाणे (५८)
२- वैदिक प्रमाण (६०)
ज्ञान- परोक्ष व अपरोक्ष (६०)
३- अलौकिक प्रमाणे (६०)
४- स्वप्नप्रमाण (६१)
१-अपार्थक स्वप्नांचे प्रामाण्य (६२)
परलोक : प्रत्यक्ष प्रमाण (६२)
अन्यार्थक स्वप्ने (६३)
यथार्थक स्वप्ने (६३)
२-संभ्रम हेही प्रमाण (६३)
३-संकल्प प्रमाण (६४)
४-स्वानुभूति प्रमाण (६४)
५-स्वयं प्रमाण (६५)

(६) वेदांत आणि अलोकवाद

६६ ते ७६

ईश्वरप्राप्तीसाठी देहबुद्धिनाश
आवश्यक (६६)
अलोकवाद न मानणारे वेदान्ती (६७)
स्वप्नादि दशेतही देहातीतता (६७)
मी देह नाही हे अलौ. प्रमाणानेच
कळते (६८)
प्रमाणांची गरजच काय? (६८)
तत्पद अनुभवासाठी अलौ. प्रमाणाचीच
गरज (६९)
सांख्य- योग- वेदान्ताचे सार (७०)
अज्ञानाचे साह्य (७०)
सत्त्व-रज-तम (७१)
सुषुप्ति स्वप्न व जागृति (७१)
स्वप्न : शंका समाधान (७२)
यथार्थक स्वप्न- अलौ. प्रमाण (७२)
चित्ताचा विचार (७३)
चित्ताच्या ५ भूमिका (७४)
योगवासिष्ठात ७ अज्ञानभूमिका (७४)
अज्ञानभूमिकेतहि अलौकिक प्रमाण (७५)
ज्ञानाच्या ७ भूमिका (७५)
कपिलगीतोक्त ४ भूमिका (७६)

(७) अलौकिक भक्ति

७७ ते ८६

मनुष्य मर्त्य तरी वासना अमर (७७)
सुखाची अमर वासना (७८)

आस्तिक व नास्तिकांची स्थिति (७९)
 अखंड सुखाची कल्पना (७९)
 कल्पनेचे तीन संवेग (८०)
 भावनेचे सामर्थ्य (८०)
 काव्यातील रस : मध्यसंवेग (८१)
 आधिदैविक सृष्टि : देवता (८२)
 गायरूपाने पृथ्वी (८३)
 भावनासामर्थ्य -
 संपद्रूप उपासना- भक्ति (८३)
 मूर्तीची प्राणप्रतिष्ठा म्हणजे काय? (८४)
 मानसपूजा- मध्यसंवेग- मध्यमा भक्ति (८५)
 समाधीतील भक्ति : तीव्र संवेग (८५)
 देवभक्तीपेक्षा गुरुभक्तीचे महत्त्व (८६)
(८) ध्यान ८८ ते १३१
 ईश्वरप्राप्तीची इच्छा सर्वांना (८८)
 'नाश' या शब्दाचा अर्थ (८९)
 १-'नाश' परमाणुवादानुसार व
 रसायनवादानुसार (८९)
 २-'नाश' रसायनवादानुसार (९०)
 ३-'नाश' सांख्यवादानुसार (९१)
 ४-'नाश' योगानुसार (९१)
 ५-'नाश' बौद्धानुसार (९१)
 ६-'नाश' न्यायदर्शनानुसार (९१)
 -इतर मतांनुसार नाश (९१)
 ७-अवशिष्ट विज्ञानवादी (९२)
 नाश कल्पिताचाच संभवनीय (९२)
 बुद्धि- सत् व असत् (९४)
 वेदान्त्यांचा प्रारब्धभोग (९६)
 पूर्णतेमुळे पूर्णतेकडे धाव (९६)
 वासना म्हणजे काय? (९७)
 चार मानसिक प्रवाह (९७)
 एकाग्रतेतच सुखप्राप्ति (९८)
 संस्कार आणि विकार (९९)
 वेडे की साधू? (१००)
 तारंग स्थिति (१०२)
 गुरुत्वाचे नाते (१०२)
 जैन पंथाची उत्पत्ति (१०३)
 मिथ्योन्मादग्राही व लोकशिक्षण (१०४)
 १- संचयन : प्रत्याहार (१०६)
 २- प्रणयन : धारणा (१०७)
 देश प्रकार परिणाम आणि विघ्ने (१०८)
 महाराज स्वयं -
 दुसऱ्याच्या मनामध्ये प्रवेश (१०९)

'अतिशय' (११०)
 औदासिन्य (११०)
 अविश्वासनीय (११०)
 विघ्ननिवारण (१११)
ध्यानाचे प्रकार
 विकारजन्य ध्याने (११२)
 आर्त-ध्यानाचे ४ प्रकार (११२)
 रौद्रध्यानाचे ४ प्रकार (११३)
 रसोत्पत्ति (११३)
 रसातील विघ्ने (११४)
 विघ्ननिवारण (११४)
 काय करूं नये? (११५)
 ध्येयाचे प्रकार (११५)
 १-पिंडसंयोग (११५)
 २-पदसंयोग (११५)
 ३-रूपसंयोग (११६)
 ४-रूपातीतसंयोग (११६)
माझा अनुभव (११६)
 संसार-संगति-उपासना-ज्ञान (११६)
 वियोगरस व रसास्वादविघ्न (११७)
 १-संबंधवृत्ति विघ्न (११७)
 २-वृत्तिसंस्कार विघ्न (११८)
 ३-मानुषधर्म विघ्न (११८)
 ४-पांडित्य विघ्न (११९)
 ५-सर्वात भयंकर विघ्न (११९)
 १-परलोक ध्यान (११९)
 २-संस्थानविचय ध्यान (१२०)
 ३-विपाकविचय ध्यान (१२०)
 ४-अपायविचय ध्यान (१२०)
 ५-आज्ञाविचय ध्यान (१२०)
पाच प्रकारची ध्याने -
 १-पिंडस्थध्यान (१२१)
 २-पदस्थध्यान (१२१)
 ३-पदस्थध्यान (१२१)
 ४-रूपातीत ध्यान (१२१)
 ५-शुक्लध्यान (१२२)
 कुंडलिनीने देह चैतन्यरूप (१२२)
 वृत्तिविषयी सावधानता (१२२)
 हठयोग आणि राजयोग (१२३)
 समाधि (१२४)
 समाधीतील साक्षीस्वरूप (१२४)
 योग-समाधि आणि वेदांत-समाधी

यातील भेद (१२६)
 अंगरूप समाधि (१२६)
 अंगीरूप संप्रज्ञातयोग (१२६)
संप्रज्ञात योगाचे ४ प्रकार
 १-वितर्क संप्रज्ञात (१२६)
 २-विचार संप्रज्ञात (१२६)
 ३-आनंद संप्रज्ञात (१२७)
 ४-अस्मिता संप्रज्ञात (१२७)
 असंप्रज्ञातसमाधि म्हणजे
 निर्विकल्पसमाधि (१२७)
 जागृति, निद्रा व समाधि (१२७)
 संयम=धारणा, ध्यान व समाधि (१२८)
 एक रहस्य : वेदान्तसिद्धान्त (१२९)
 साक्षात्काराचे विश्लेषण (१३०)
(९) अमरत्व-शोध १३२ ते १५४
 संशयवादाची समीक्षा (१३२)
 खात्रीचे ज्ञान व त्याचे मार्ग (१३३)
 १-प्रत्यक्ष-ज्ञान (१३३)
 २. स्वयंसिद्ध-ज्ञान (१३३)
 मेंदूवरील ठसे म्हणू आत्मता नव्हे (१३६)
 अन्योन्य-आश्रय दोष (१३६)
 मनाने मनाचा शोध : वेडेचार (१३७)
 ठसे प्रतिक्रिया शिकवितात काय? (१३८)
 उत्क्रान्ति वादाचा फोलपणा (१३९)
 अणु ज्ञानरूप आहे काय? (१४०)
 अणु अज्ञानरूप आहे काय? (१४१)
 ज्ञानाचे अणु असंभव (१४२)
 मेंदू आधार आहे काय? (१४३)
 जडाशी ज्ञानाचा सांधा? (१४४)
 दृश्य व मानस पद्धती (१४५)
 आत्मतेसंबंधी विविध वाद (१४६)
 १-विकारांचा संयोग म्हणू अहंता? (१४७)
 २-शक्तिवाद-स्पंदस्फुरणप्रक्रिया (१४९)
 वैद्युतिक स्पंद (१५०)
 ज्ञानरूप स्पंद (१५१)
 ज्ञानशक्तीचा ताबा (१५१)
 तर्कशास्त्राचा फोलपणा (१५२)
 मानसपद्धति: एकाग्रता (१५२)
 एकाग्रतेवर अहंताचा ताबा (१५३)
 मृत्यू = शरीराहून एकाग्रता काढणे (१५४)
 सूक्ष्म वासनामय लिंगशरीर (१५४)

प्रस्तावना

॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली ॥

जन्मास आलेला माणूस कोणत्या तरी संस्कृतीत आपले आयुष्य घालवीत असतो. **संस्कृति म्हणजे काही विवक्षित विचार-आचाराला धरून असलेली वागणूक होय.** आज जगात मुख्यतः दोन प्रकारची संस्कृति आपल्या पाहण्यात येते; पहिली आर्यसंस्कृति व दुसरी पाश्चिमात्य संस्कृति. या दोन संस्कृतीत असा फरक आहे की, जगात दृश्य व अदृश्य असे जे दोन भाव आहेत, ते दोन्ही संस्कृतीत जरी ग्राह्य धरले असले, तरी *आर्यसंस्कृतीत अदृश्य भावाला विशेष प्राधान्य देऊन व त्याचा अत्यंत सूक्ष्मविचार करून त्याच्या अनुरोधाने दृश्य भावाचा विचार केलेला आहे; आणि *पाश्चात्य संस्कृतीत अदृश्यभावाचे नाममात्र अस्तित्व ग्रहण करून व तितक्याच अस्तित्वावर दृश्यभावाची इमारत उभारून, दृश्यभाव कशा कशा रीतीने आपल्या सुखाला कारणीभूत होतील, याचा होईल तेवढा विचार व शोध करण्याची खटपट केलेली आहे.

*जगत् व जगासंबंधी शोध हे दृश्यभावात मोडत असून, *ईश्वर व तत्संबंधी शोध हे अदृश्य भावात अंतर्भूत होतात. आज ईश्वरादि अदृश्य भावाला मुळीच न मानणारे असे काही वेडे पीर जरी समाजात एखादे वेळी चमकतात, तरी गणितशास्त्राच्या साहाय्याने या जगात मनुष्याने जी काही अचाट दृश्य कार्ये केली आहेत, त्या सर्वांची इमारत गणितशास्त्रातील अदृश्य व बुद्धिगम्य अशा बिंदूवरच ज्याप्रमाणे उभारलेली आहे, त्याप्रमाणे ईश्वरादि अदृश्य भावांचाचून जगतादि दृश्य भावाला दुसरा आधारच नाही. तेव्हा बुद्धिगम्य असे ईश्वरादि भाव मानावेच लागतात. असे सुज्ञ लोक मानतात.

ईश्वरादि अदृश्य भावांचे अस्तित्व न मानणारे जे लोक आहेत, ते बहुतेक इंद्रियांना गोचर होणाऱ्या दृश्य भावाचे ठिकाणी अत्यंत आसक्त असतात त्यामुळे त्यांना जो जो भाव-पदार्थ असेल तो तो दृश्य झाला पाहिजे असे वाटत असते. व ईश्वर जर भावपदार्थ आहे तर तो दृश्य कां होऊ नये?' असे ते म्हणत असतात.

पण ज्या मनाने किंवा इंद्रियाने आपण हा विचार करतो किंवा बाह्य दृश्य पदार्थाचे ज्ञान करून घेतो ते मन किंवा ती इंद्रिये देखील कोठे दृश्य होतात? पण त्यांचे अस्तित्व आपण मानतोच की नाही? तेव्हा मन, इंद्रिये यांनाहि अगोचर व बुद्धिगम्य असणारा परमात्मा गोचर किंवा दृश्य कसा होईल व गोचर होत नाही म्हणून त्यांचे अस्तित्व नाकारता येईल काय, याचा ते विचारच करीत नाहीत. गणितशास्त्रातील बुद्धिगम्य बिंदु दृश्य होत नाही, म्हणून कोणी तो मानीत नाही काय? तसा ईश्वरहि दृश्य नाही तरी बुद्धिगम्य आहेच; तेव्हा तो न मानून, 'तो दृश्य असेल तरच आम्ही मानू; असे म्हणून कसे चालेल?

असो. वर निर्दिष्ट केलेल्या दोन्ही संस्कृतींचा उगम मनुष्याच्या इच्छेप्रमाणे त्याला शाश्वत सुखी करण्याकरताच झाला असला तरी 'शाश्वत सुख कशाने मिळेल?' या प्रश्नाचा योग्य विचार आर्यसंस्कृतीतच केला असून तोच बुद्धीला पटण्याजोगा आहे. दृश्यभाव अनित्य आहेत हे आपण पाहतो. तेव्हा अनीश्वर अशा दृश्यभावाच्या साहाय्याने शाश्वत सुख मिळणे दुरापास्त! ते शाश्वत अशा ईश्वरभावातच असणे शक्य आहे असे जाणून *आर्यसंस्कृतीने अदृश्य अशा ईश्वरभावाचाच शोध प्राधान्याने करून त्याच्याशी एकरूप करणारा आचारविचार संग्रहित केला व *पाश्चिमात्य संस्कृतीला दृश्य भावातूनच शाश्वत सुख मिळेल असे वाटते, म्हणून तिने दृश्य जगद्भावाला प्राधान्य देऊन आचारविचार प्रवृत्त केले.

आर्यावर्तातले लोक मूळचे आर्य संस्कृतीत जन्मास आलेले, पण पाश्चात्य संस्कृतीच्या सहवासाने व भौतिक शास्त्रांची वाढ करून त्यांच्या साहाय्याने पाश्चात्य लोकांनी या जगातील दृश्यभावात ज्या डोळ्यांला दिपविणाऱ्या सुखसोयी निर्माण केल्या त्यांचे योगाने आमची आर्यावर्तातली काही मंडळी दिपून जाऊन त्यांना आर्य संस्कृतीपेक्षा पाश्चात्य संस्कृतीच श्रेष्ठ वाटावयाला लागली. त्यांचा तो भ्रमनिरास करून, शाश्वत सुख, आर्यसंस्कृतीच्या द्वाराने अदृश्य अशा ईश्वरभावाचा पूर्ण शोध करूनच प्राप्त होणे कसे शक्य आहे, हे दाखविण्याकरताच श्रीगुलाबरावमहाराजांनी ही व्याख्यानमाला सुरु केली.

१. मनोनिरीक्षण - अर्थातच जगदादि दृश्यभाव जसे आपल्याला इंद्रियाने कळू शकतात तसे अदृश्यभाव इंद्रियाने कळणे कधीच शक्य नाही, ते केवळ मनानेच किंवा बुद्धीनेच कळतात, म्हणून ईश्वरभावहि बुद्धीनेच कळणे शक्य आहे. बुद्धि

हे ईश्वरभावाच्या ज्ञानाला साधन आहे. म्हणून श्रीगुलाबरावमहाराजांनी प्रथम ज्ञानाचे साधन जे मन त्याच्या निरीक्षणापासून मालेची सुरुवात केली. श्रीगुलाबराव-महाराजांची प्रतिपादनशैली नेहमी युक्ति व अनुभव याला धरून असल्यामुळे या व्याख्यानमालेतहि आपल्या अनुभवाने मनाचे शुद्ध व अशुद्ध असे दोन भेद कसे होतात, त्यापैकी अशुद्ध मन देहास चिकटून कसे असते व शुद्ध मन परमेश्वराच्या स्वरूपाला ओळखण्यास कसे कारणीभूत होते, हे मोठ्या मार्मिक रीतीने त्यांनी दाखविले आहे.

२. विश्वप्रेम - दुसऱ्या व्याख्यानात या शुद्ध मनाच्या किंवा अंतःस्फूर्तीच्या साहाय्याने मनुष्य शोध करू लागला म्हणजे त्याला देहादि जगाच्या पलीकडे असलेल्या सूक्ष्म तत्त्वाचा निश्चय होऊ लागतो व मनुष्याच्या मनात असलेली शाश्वत सुखाची इच्छा या सूक्ष्म तत्त्वापासून उत्पन्न झाली असून त्याच ठिकाणी तिची पूर्ति होणे शक्य आहे, या श्रौत सिद्धांताची सत्यता व निरनिराळ्या मतवाद्यांचा फोलपणा याचीहि त्याला पूर्ण जाणीव उत्पन्न होऊ लागते, हे त्यांनी दाखविले आहे. या शुद्ध मनातच प्रत्येक मनुष्याच्या ठिकाणी असणारा प्रेमाचा अंश वास करतो. मनाच्या अशुद्ध दशेत हा प्रेमाचा अंश देहावर असतो व शुद्ध दशेत तो सर्व विश्वावर सारखा होऊन राहतो हा सिद्धांतही त्यांनी सुंदर सोपपत्तिक रीतीने दाखविला आहे.

३. प्रेमोन्नति - तिसऱ्या व्याख्यानात त्यांनी सर्व विश्व कसे प्रेमबद्ध आहे, प्रेमाची उन्नत दशा कशी होते व त्याचे नैसर्गिक प्रेम, कौटुंबिक प्रेम, स्वाभाविकप्रेम, नैतिक प्रेम, राष्ट्रीय प्रेम, धार्मिक प्रेम, दैविक प्रेम व शेवटी आध्यात्मिक प्रेम असे भाग कसे होत जातात व पुढला पुढला प्रेम मागल्या मागल्या प्रेमापेक्षा कसा उन्नत व श्रेष्ठ आहे हे फारच उत्कृष्ट दाखविले आहे.

४. गुरु-शिष्य-संबंध-विचार - चौथ्या व्याख्यानात आध्यात्मिक प्रेमाच्या उन्नतीला आवश्यक असलेला गुरुशिष्यसंबंध ह्याचे वर्णन केले आहे. आधुनिक कालातील गुरुशिष्यसंबंधाची शोचनीय स्थिति? गुरु कसा असावा? शिष्यांनी गुरुच्या ठिकाणी कसे वागावे? गुरुने आपले गुरुत्व कसे सांभाळावे? इत्यादि मोठे मार्मिक व उदबोधक विषय यात आलेले आहेत.

५. अलौ. प्रमाणसिद्धि - पाचव्या व्याख्यानात अदृश्य म्हणजे बुद्धिगम्य अशा अध्यात्मतत्त्वास जाणण्याकरता लागणाऱ्या अलौकिक प्रमाणांचे वर्णन आलेले असून -

६. वेदान्त आणि अलोकवाद - सहाव्या व्याख्यानात नुसत्या शाब्दिक कल्पनाप्रत्ययाने स्वर्गादि लोकालोकांना झूट मानणाऱ्या वेदान्त्यांवर चांगले कोरडे ओढून तत्पदशोधनात लोकालोकांचा कसा प्रत्यय येतो व पुढे अपरोक्ष आत्मप्रत्ययाने त्याचे मिथ्यात्व बाणून आपलेच ठिकाणी तत्पद कसे अपरोक्ष होते हे सुंदर दाखविले आहे.

७. अलौकिक भक्ति - सातव्या व्याख्यानात अलौकिक भक्तीची उपपत्ति देऊन ज्ञानानंतर अद्वैत स्थितीत भक्ति राहत नाही, असा समज धारण करणाऱ्यांच्या डोळ्यात झरझरीत अंजन घातले आहे.

८. ध्यान - अत्यंत सूक्ष्म अशी अद्वैत आत्मस्थिति बाणण्याकरता मनःस्थैर्य पाहिजे असते. त्या मनःस्थैर्याचा उपाय व तदनुरोधाने नाशाची व्याख्या, सर्व वाद्यांची मते, वासनेचे स्वरूप, सत्पुरुषांचे भेद, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान इत्यादिकांचे वर्णन हे आठव्या व्याख्यानात आले आहे.

९. अमरत्वशोध - नवव्या व्याख्यानात आत्म्यासंबंधी सर्व पारकीय मतांचा विचार करून व त्यांच्या विचारसरणीतील दोष दाखवून आत्मतत्त्व हे जडाचा भाग नव्हे, ते स्वतंत्र तत्त्व आहे, हे आमच्या आधुनिक विद्वानांकरता सिद्ध करून दाखविले आहे.

याप्रमाणे या व्याख्यानमालेत आंग्लविद्याविभूषित विद्वानांच्या बुद्धीला चालना देणारे बरेच विषय आलेले आहेत.

- इति श्रीज्ञानेश्वरचरणार्पणमस्तु ॥॥

- वेदान्तकेसरी

श्रीबाबाजीमहाराज पंडित

(श्रीगुलाबरावमहाराजांच्या शिष्यपंचायतनातील प्रमुख)

॥ सर्वत्रयशस्वी श्रीज्ञानेश्वर माउली समर्थ ॥

मधुराद्वैताचार्य श्रीगुलाबरावमहाराज विरचित सूक्तिरत्नावली अष्टम यष्टी

अलौकिक व्याख्यानमाला

उपोद्धात् प्रकरण

विचारी पुरुषाने जगाकडे पाहिले असता दृश्य (इंद्रियगोचर) व अदृश्य (मनोमात्रगोचर पण सत्य) हे दोन भाव गोचर होतात आणि त्या दोन्ही भावांचा निर्णय आपआपल्या बुद्धिनुसार ते करीत असतात परंतु दोघांची दिशा निरनिराळी असते. दृश्यवादी हे अदृश्य भाव आहेत एवढेच ग्रहण करून, मग आपल्या दृश्य शास्त्राचा पाया त्यावर उभारून, त्यातच प्रगति होण्याचा शक्य तेवढा प्रयत्न करीत असतात.

उदाहरणार्थ - गणितशास्त्रात बिंदु व रसायन शास्त्रात परमाणु हे अदृश्य पदार्थ ग्रहण करून, त्यावर त्या त्या शास्त्रवेत्त्यांनी आपापल्या दृश्य शास्त्राचा पाया चांगला उभारला आहे. त्यांनी आपल्या दृश्य शास्त्रात कितीही प्रगति केली तरी गृहीत केलेल्या अदृश्य भावाची स्थिति किंवा कारणे, यांचा शोध लागणे शक्य नाही व त्याप्रमाणे आजपर्यंत लागलाही नाही. गणितशास्त्रात पदार्थ किंवा त्यापेक्षाही अधिक संख्या अथवा शक्य तितके सिद्धान्त जरी सोडले तरी गृहीत केलेल्या बिंदूची स्थिति अथवा कारणे यातून कशाचाच शोध लागत नाही. अशीच गोष्ट रसायनशास्त्रासही लागू पडते.

याप्रमाणे दृश्यशास्त्री क्षणोक्षणी कुंठित होत असतानाही त्यांच्या तृष्णेमुळे अदृश्य शास्त्राकडे बुद्धीच वळत नाही; आणि वळली तर ती फार चमत्कारिक रीतीने वळते. त्यांना दृश्य शास्त्रापेक्षा अदृश्य शास्त्राचा काही उपयोगच वाटत नाही, म्हणून ते मनोरंजनार्थच केवळ त्या शास्त्राचा अभ्यास करीत बसतात, पण त्यांचा तो विचार असा चमत्कारिक असतो की, त्यामुळे अदृश्य शास्त्र हे निखालस नाहीसे व्हावे. (यष्टी५-पृष्ठ १)

ते अदृश्य भावाला कार्यत्व व दृश्य भावाला कारणत्व स्थापन करण्याचा यत्न करीत असतात. दृश्य शुक्रशोणितादिकांपासून अदृश्य आत्मादिक भाव उत्पन्न होतात, असे सिद्ध करण्याविषयी ते अव्याहत झटत असतात व त्याला अदृश्याच्या योगाने दृश्यावर घडणारे परिणाम, तेच प्रयोग करून दाखवून पुष्ट करितात.

गणितशास्त्र व रसायनशास्त्र किंवा त्यासारखेच दुसरे शारीरशास्त्रादि दृश्यभावज्ञानात मोडणारे महत्वाचे विषय व त्यांचा पाया अदृश्य भावावर गृहीत केला आहे, हे त्यांच्या लक्षांतच येत नाही. किंबहुना आपण जे प्रयोग करितो ते दृश्य भावावर अदृश्य भावाचे परिणाम आहेत, हे त्यांना कळत असूनही त्या भावाचा नाश व्हावा, अशा इच्छेच्या फलानुसारच त्यांचे विचार असतात.

अदृश्यवादी विचार

- म्हणून अशा 'मूले कुठार' आणणाऱ्या दृश्यवाद्यांच्या मतात काही तथ्य न दिसल्यामुळे अदृश्यवादी त्याचा विचार करणे सोडून देऊन दुसरीच एक दिशा धरितात. त्यांना दृश्य भावापेक्षा अदृश्य भावाचा अधिक उपयोग वाटत असतो. दृश्य शास्त्रात कितीही धुंडोळा घेतला तरी त्यांचे समाधान म्हणून होतच नसते. त्यांना नेहमी असे वाटत असते

की, ज्या साधनापासून नियमाने समाधान होईल, असे कोणते तरी एक साधन आपल्या हाती लागावे. दृश्य भावातील साधनापासून उत्पन्न होणारे समाधान सर्वकाली व सर्वाना नियमेकरून होत नाही हे त्यांना पक्के ठाऊक असते. जसे एखाद्याचा रोग औषधाने गेला म्हणून सर्वाना व सर्वकालीन तेच औषध लागू पडेल, असा दृश्यवाद्यांचाहि निश्चय नसतो.

याप्रमाणे दृश्यभाववेत्यांच्या शास्त्रातील दुस्तर प्रमाद पाहून हे अदृश्यवादी आपल्या अदृश्य शास्त्राचा पायाही अदृश्य भावावर उभारितात. त्या अदृश्य भावाची कारणे किंवा स्थिति ते आपल्या अदृश्य भावातच शोधीत असतात. या लोकांनी उभारलेला पाया इतका मजबूत व गुप्त असतो की, दृश्यभाववादी लोकांनी त्यांच्याशी कितीही झोंब्या घेतल्या तरी तो पडत नाही, (य५-२) इतकेच नव्हे पण ते आपणच असमर्थ व कुंठीत होऊन मागे परतून जातात. परकीय अज्ञेयवादीप्रभृति लोकांची हीच स्थिति झाली आहे.

या अदृश्यभाववादी लोकात आणखी एक लोकोत्तर गुण असतो; तो हा की - "दृश्यभाववाद्यापेक्षा आपल्या शास्त्रांचा त्यांना अधिक आदर वाटत असतो' आणि जसजशी त्यांची प्रगति होत जाते तसतसा दृश्यवादाचा पाया खणून टाकण्याची शक्ति ज्यांच्यात आहे, अशी शस्त्रेही यांना वाटेतच सांपडत असतात; पण दृश्यशास्त्र हे आपणाला उदाहरण रूपाने उपयोगी पडते, असे समजून हे त्यांच्याशी विरोध करीत नाहीत.

याप्रमाणे दोघांच्याहि दिशा जरी भिन्न असल्या तरी त्यांच्या ज्ञानाचे साधन म्हणून एकच असते. ते साधन म्हणजे चित्त होय. दृश्यवादी परमाणु किंवा बिंदु यांचे ग्रहण चित्तानेच करीत असतात, पण त्यांना चित्ताची व्यापकता कळत नाही. अदृश्यभाववादी हेहि आपली कारणे व स्थिति चित्ताच्या योगानेच शोधीत असतात, पण त्यांना चित्ताची व्यापकता इतकी कळली असते की, दृश्यभाववाद्यांच्या मार्गाने त्यांनी शोध केला नसला तरी 'सर्व दृश्य हे चित्ताचा परिणाम आहे,' अशी त्यांची नेहमी अवधारणा असते. या लोकांवर दृश्यवाद्यांनी आक्षेप आणले म्हणजे त्याचे निराकरण हे फार समर्पक रीतीने करीत असतात. मग ती निराकरणपद्धति दृश्यवाद्यांच्या सच्छिद्र हृदयांत जरी प्रस्थान करीत नसली, तथापि आपले रक्षक जे अदृश्यवादी त्यांना दृश्यवाद्यांच्या शंकांचे गूढ पडलेसे वाटू देत नाही. हे अदृश्यवादी नेहमी असे म्हणत असतात की सर्व दृश्य जरी चित्ताचा परिणाम आहे तरी त्या चित्ताचा शोध करावयास लागणे म्हटले म्हणजे मनुष्य शरीरापासून केला पाहिजे. कारण अदृश्य पण स्पष्टज्ञानगोचर असे चित्त (य५-३) मनुष्यशरीरांतच शीघ्र प्रतीत होते. यावर दृश्यावाद्यांनी - 'असे कां?'

म्हणून विचारले तर अदृश्यभाववादी 'ही सर्वज्ञ सर्वसमर्थ ईश्वराची व्यवस्था' असे उत्तर देत असतात.

आता अदृश्यवाद्यांजवळ दुसरे याहून समर्पक उत्तर नसले तरी दृश्यवादी त्या उत्तराचे खंडण करून त्यापेक्षा अधिक समाधानकारक उत्तर देऊ शकत नाहीत. असे अनादिकालापासून चालत आले असताहि दृश्यवाद्यांचा आग्रह कां सुटत नाही असा कोणी अदृश्यवाद्यास प्रश्न केला म्हणजे न चपापता ते 'चित्ताची अशुद्धता' असे त्यांना उत्तर देत असतात. मनुष्यशरीरांतर्गत स्पष्टज्ञानगोचर चित्त घेऊनच त्यांनीही शोधण्याचा आरंभ केल्यामुळे प्रथम मनुष्याचे चित्त अशुद्ध व विकृत कसे बनते आणि त्याच्या उलट प्रकृत व शुद्ध कसे असते हे कळणे हें आपले पहिले प्रस्थान आहे असे ते म्हणत असतात. या पहिल्या प्रस्थानाचेच स्वरूपतः यथाशक्ति निरूपण कर्तव्य आहे, ते श्रीमत्सद्गुरु करुणार्णव ज्ञानेश्वरतातकृपेने सिद्धीस जावो, अशी ज्ञानेश्वर प्रभूलाच विनवणी करून हे उपोद्धात प्रकरण त्यांचे चरणी समर्पण करिते.

- ज्ञानेश्वरकव्या

॥ श्रीज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु ॥

मधुराद्वैताचार्य श्रीगुलाबरावमहाराज विरचित सूक्तिरत्नावली पंचम यष्टी

अलौकिक व्याख्यानमाला

व्याख्यान १ ले

॥ मनोनिरीक्षण ॥

॥ सर्वत्रयशस्वी श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

कांक्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।

क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ भगवद्गीता ४-१२

सर्व दृश्य आणि अदृश्य सभासद ! जे कोणी आज या ठिकाणी प्राप्त झाले असतील, त्या सर्वांना अवधान देण्याविषयी विनंती करून मी आपल्या भाषणास प्रारंभ करतो: -

प्रत्येक मनुष्य जो जन्मास येत असतो, त्याला तीन कार्ये करावयाची असतात. पण ती कार्ये काणती आहेत हे सांगण्यापूर्वी, प्रत्येक मनुष्य ती कां करीत असतो, हे मी थोडक्यात सांगतो. मनुष्य जन्मास आल्यावर जी कार्ये करतो, ती तो करतो असे म्हणण्यापेक्षा, त्यास ती करणे भाग पडते, असे म्हणणे मला जास्त सयुक्तिक वाटते. कारण मनुष्याची प्रवृत्ति पाहिली तर, प्रत्येक मनुष्य स्वभावतः तीन गोष्टीला अनुसरून कार्य करीत असतो.

स्व-हित आणि पर-हित प्रवृत्ति

* पहिली गोष्ट ही :- ज्या कार्यापासून आपल्या "स्वतःस" काही उपयोग होतो असे कार्य.

(प्रथमावृत्ति-यष्टी-५वी-पान-१)

* दुसरे, तो जे कार्य करतो त्यात 'आपला उपयोग "दुसऱ्यास" कितपत होईल' इकडे त्याचे वृत्ति सहज असते. म्हणजे ज्याप्रमाणे आपल्या उपयोगाकरता तो एखादे कार्य करतो, त्याचप्रमाणे त्या आपल्या कार्याचा दुसऱ्यास कितपत उपयोग होईल, याकडेही त्याचे लक्ष्य सहजच असते.

कु-प्रवृत्तिदमनाची वृत्ति

* तिसरे, आपल्यात काही मनोवृत्ति स्वाभाविक अशा प्रकारच्या असतात की त्या उत्पन्न झाल्या असता, दुसऱ्या मनोवृत्ति त्याला आळा घालतात.

उदाहरणार्थ:- 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 सर्वांना पटत नाही कारण पुष्कळ मनुष्य आपल्या मनाचे पृथक्करण करून पाहत नाहीत. परंतु प्रत्येक मनुष्याने आपल्या मनाचे थोडेसे पृथक्करण करून पाहिले तर, आपणास ज्या वाईट वृत्ति वाटतात त्या आपण रोखत असतो, याची साक्ष त्याला पटल्यावांचून राहणार नाही.

ही गोष्ट मनुष्यातच नाही, तर जनावरातही दिसून येते. पाय लागल्यामुळे सर्प दंश करतो व ते विष बरेच अधिकही असते, असे वाग्भटात सांगितले आहे. परंतु पुष्कळ वेळी सापावर पाय देऊनही त्याने क्षमा केली आहे असे आढळते. तर कितीही विकाराच्या तावडीत मन गेलेले असो- केवढाही विकार वाढलेला असो, पण विचाराची बाजू मन सोडीत नसते ही गोष्ट लक्षात ठेविली पाहिजे. तर हे मोठेच तत्त्व आहे की, **'कल्पना करता येणार नाही इतका विकार प्रबल झाला तरी मनाची विचाराची बाजू कायम असतेच.'** (य५-२)

(टीप- पुढच्या व्याख्यानमालेची ही मूळसूत्रे आहेत असे समजावे)

उदाहरणार्थ :- कल्पना करा की, अतिशय कडक उन्हाळ्यात वालुकामय प्रदेशात पाणी लवलेश नाही, व पाणी असेलच तर ते फार खोल व भयंकर गंधयुक्त असे आहे. अशाप्रमाणे मारवाड देशासारख्या देशातून एक मनुष्य भर दोनप्रहरी चालला आहे त्याला चालता चालता कांटे रुतले आहेत, तसेच वारा सुटून रेंतीने त्याला चोहोंडून घेरून टाकले आहे, व ऊन इतकी कडक तापली आहे की, त्यामुळे सभोवतालचा सर्व वालुकामय प्रदेश फारच तापून गेला आहे. अशा वेळी त्या पुरुषाला फार तहान लागली. ती इतकी, की त्यामुळे तो व्याकूळ होऊन अर्धवट शुद्ध व अर्धवट बेशुद्ध असा मूर्च्छना येऊन जमिनीवर पडला. त्यावेळी त्याचा एक जिवलग मित्र त्या ठिकाणी येऊन त्याला म्हणाला, “मित्रा! हे घे, मी तुला पाणी देतो.”

तर तें ऐकूनच त्या मूर्च्छना आलेल्या मनुष्याचा विकार इतका प्रबल होईल की, आपल्यास पाणी मिळणे अगदीच अशक्य आहे, ही कल्पना त्याच्या मनातून निघून जाईल. पण अशावेळेस देखील त्याच्या मित्राने त्याला “मृगजल पी” असे म्हटले तर तो मृगजळ पिण्याची इच्छा करणार नाही. आपणास कितीही तहान लागलेली असो, आपण मृगजळ पिण्याची इच्छा करीत नाही. यावरून हे एक तत्त्व लक्षात ठेविले पाहिजे की, “कोणत्याहि प्रबल विकाराच्या तावडीत मन गेले तरी विचाराची बाजू खात्रीने राहत असते.” याप्रमाणे मनाच्या दोन बाजू आहेत. एक विचारात्मक व दुसरी विकारात्मक.

मनाच्या दोन बाजू : विकार / विचार

यावरून आपणाला एक निराळे तत्त्व काढावे लागते ते हे की, **मनाची विकारात्मक बाजू नेहमी देहाला चिकटून असते.**

उदाहरणार्थ - पाणी हे आपल्या शरीराकरितांच पाहिजे. अन्न आपल्या शरीराकरितांच पाहिजे. स्त्री आपल्या शरीराकरितांच पाहिजे. शौच, लघ्वी हेही आपल्या शरीराचेच धर्म आहेत. याप्रमाणे मनाच्या विकारात्मक बाजू शरीराकरितांच पाहिजेत. पण **मनाची विचारात्मक बाजू ही आपल्या शरीराकरितां लागत नसून ती उलट शरीरास आळा घालणारी असते.** (य५-३)

उदाहरणार्थ - मला भूक लागली इतकीच देहाच्या दृष्टीने मनाची विकारात्मक बाजू असते. म्हणजे मनाच्या विकारात्मक बाजूने पाहिले असता ‘भूक लागली’ इतका विकार उत्पन्न होतो; तो देहाकरता असतो. - पण मला भूक लागली तर मी अन्न खावे, मांस खावू नये; आपल्या जातीचे अन्न खावे, दुसऱ्या जातीचे अन्न खाऊ नये, अशी वृत्ति भुकेला आळा घालणारीच असते.

दुसरे उदाहरण :- आपल्यास भूक लागली तर अन्न दिसेल तेथे आपण खात नाही; तर आपल्या घरचा स्वयंपाक होईपर्यंत आपण थांबतो. तर भूक ज्या वृत्तीला लागते ती वृत्ति भुकेने नेहमी आपणाला अन्नाकडे ओढते. परंतु भूक लागली तरी आपल्या घरचा स्वयंपाक होईपर्यंत थांबले पाहिजे, हा विचार होय; व ती मनाची दुसरी बाजू आहे.

पशूच्या उदाहरणावरून हे चांगले समजेल. पशूंना विचाराची बाजू कमी असते. म्हणजे त्यांना विचार अगदी नसतो असे नाही; त्यांना विचार असतोच. पण त्यांची विचाराची बाजू कमी असते. म्हणजे जसे माती मिसळलेले पाणी नदीत पुष्कळ असते, तसे त्यांच्या मनात विकार पुष्कळ असतात. - ‘हा कोणाचा कडबा आहे’ हे पशू पाहत नाहीत, तर तो ते खातात. मनष्याचे तसे नाही. तो व्यवस्थित खातो. पशुसारखे दिसेल ते खात सुटत नाही. परंतु व्यवस्थित खाणे हे काही भूक सांगत नाही, तर दुसरेच ज्ञान सांगते. हे, मनाचे पृथःकरण ज्यांना थोडे जरी करतां येत असेल, त्यांना समजेल.

आपण खरोखर विकाराचीच बाजू घेवून चाललो तर आपल्यास आपलेच खाणेपिणे आठवावे. पशूंची स्थिति अशीच आहे. त्यांच्या मनात खाण्याचा विकार प्रबल असतो, तेव्हा ते स्वतः करताच खटपट करतात. मनुष्याचे तसे नाही. दारावर कोणी भिकारी आला तर त्याला अन्न वगैरे देण्याची इच्छा मनुष्याला होते. आता जवळ काही देण्यास नसले तर म्हणा किंवा इतर परिस्थितीमुळे म्हणा, त्याला ती इच्छा दाबून ठेवावी लागली (य५-४) तर गोष्ट निराळी. परंतु आपल्या शरीरापेक्षा आणखी काही आपले कर्तव्य निराळे आहे अशी मनुष्याला वृत्ति उत्पन्न होते हे खास.

याप्रमाणे विकार शरीराकडे ओढतात व विचार शरीराच्या उलट जाण्याचा प्रयत्न करीत असतात. म्हणजे स्वाभाविकपणे प्रत्येक मनुष्याला तीन कार्ये करावी लागतात.

कुत्रे आपल्या भाकरी खाते तरी मालकाचे हित होईल असाही प्रयत्न ते करीत असतेच. याप्रमाणे दोन कार्ये पशूतही दिसतात.

तिसरे कार्य विशेषेकरून मनुष्यात दिसते. त्याप्रमाणेच आपल्या मनाहून आपण निराळे आहो, किंवा आपल्या शरीराहून आपण निराळे आहो, असे आपल्या मनाची दुसरी म्हणजे विचारात्मक बाजू आपणास सांगत असेल, आणि हा सिद्धांत खरा आहे असे सर्वांना वाटत असेल, तर प्रत्येक मनुष्यावर तीन कार्ये करण्याची जबाबदारी आहेच; व ती त्याने बजावली पाहिजे; आणि ती थोड्या बहुत प्रमाणाने तो बजावीत असतो.

त्याप्रमाणेच अखिल ब्रह्मांडातील मी एक लहानशी व्यक्ति आहे, परंतु मी जरी लहान आहे तरी, ही तीन कार्ये माझ्याकडून झाल्यावाचून राहणार नाहीत असा सृष्टिनियमच आहे; असे मला वाटून मी कोणते तरी एक कार्य करीत आहे; असे तुम्ही घटकाभर समजा.

माझे जे काही विचार आहेत, ते मला उदात्त असे वाटतात. विचारात सुद्धा दोन भेद आहेत.

(१) एकतर आपणास आपले विचार महत्वाचे वाटत नाहीत परंतु दुसऱ्यांना ते विचार महत्वाचे वाटतात, असे काही विचार असतात.

(२) आणि दुसरे, आपले काही विचार आपल्यास महत्वाचे वाटतात व दुसऱ्यांनाहि ते तसेच महत्वाचे वाटतात, असे काही विचार असतात. हा नियम सामान्य आहे. याचे कारण असे की, प्रत्येकास जी गोष्ट महत्वाची वाटते, ती त्याला **अदृष्टपूर्व** म्हणजेच पूर्वी न पाहिलेली नवी अशी असते, हा नियम आहे. अर्थात ती गोष्ट त्याच्या जवळ पूर्वी नव्हती, ती कोटून तरी आली असली पाहिजे हे सिद्ध झाले.

(य५-५)

उदाहरणार्थ : - * मी नाटकगृहात सिंह पाहिला, व मला तो नवीन वाटला, तर त्याचे कारण असे की, तो मजजवळ नव्हता किंवा मी पूर्वी तो पाहिला नव्हता, म्हणून तो मला नवीन वाटला.

* विद्यार्थ्याला पाठ असलेले धडे करण्यांत आनंद वाटत नाही - तर नवीन धडे पाठ करण्यांत आनंद वाटतो.

* बायकांना जी गाणी येतात, ती महत्वाची वाटत नाहीत, पण नवीन गाणी महत्वाची वाटतात, हा नियम आहे. सारांश, मानसिक विचार असोत किंवा शारीरिक गोष्टी असोत, संवय पडली असेल तर ते महत्वाचे वाटत नाहीत, नवीन असले तरच ते महत्वाचे वाटतात. **नवीन म्हणजे पूर्वी आपल्याजवळ नसून कोटून तरी आलेले असे** असतील तेव्हाच ते महत्वाचे वाटतील. आपले विचार दुसऱ्यांना महत्वाचे वाटत असतात. याचे कारण असे आहे की, ते विचार आपल्या जवळून त्यांच्याजवळ जातात, म्हणून त्यांना ते महत्वाचे वाटतात.

पुष्कळ वेळा अशी गोष्ट होते की, दुसरे कोणी ऐकावयास जवळ नसले तर आपले विचार आपल्यास कंटाळवाणे वाटतात.

साधारणपणे विद्वान, हरिदास, पुराणिक यांना हा अनुभव असेलच की आपले विचार दुसऱ्यास न सांगितले तर त्यांचा आपल्याला कंटाळा वाटतो व आपण उदास राहतो. याचे कारण पुष्कळांना सांगता येत नाही पण मला जे याचे कारण असावेसे वाटते ते सांगतो. याचे कारण हे आहे की,

जे विचार आपल्याला दुसऱ्यास सांगावेसे वाटतात ते आपणास पूर्णपणे कळाले आहे, असे मनाला वाटत असते, म्हणूनच 'आता मी त्यांचे काय करू' असे वाटून ते दुसऱ्यास सांगण्याची प्रवृत्ति होत असते.

आचारविचारांची तफावत

मन : विचारात्मक व विकारात्मक

परंतु एखाद्या वेळी असे होते की एखाद्या मनुष्यास वेदांताचा (य५-६) विचार उत्तम सांगतो येतो, पण स्वतः त्याचे आचरण मुळीच तसे नसते. महाभारतात अशा गोष्टी बऱ्याच आहेत.

नीतिवेत्ता बेकन – युरोपमध्ये बेकनचे ढळढळीत असेच उदाहरण आहे. त्याने नीतीवर उत्तम निबंध लिहिले - परंतु त्याचे स्वतःचे आचरण अगदीच 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 आपणास पटून जातात. कारण त्यांचे विचार चुकलेले असतात असे नाही. त्यांची विचारसरणी बरोबर असते. पण आचरण मात्र उलट असते. याचे कारण बऱ्याच तत्त्वांनी सांगितले नाही. असे म्हणण्यात त्या लोकांचा काही अपराध आहे, असे मला वाटत नाही. त्याचे कारण असे -

उदाहरणार्थ - माझ्या हाती एक पुस्तक आहे. त्याला दोन बाजू आहेत. पैकी एक बाजू विकारात्मक असून दुसरी विचारात्मक आहे अशी कल्पना करा. आता आपण ह्या पुस्तकाची विकारात्मक बाजू वर धरली तर, त्याखाली त्याची विचारात्मक दुसरी बाजू दबून जाईल. त्याप्रमाणे एखाद्या वेळी मनाच्या विकारात्मक बाजूच्या खाली मनाची विचारात्मक बाजू दडपून जाते. त्यामुळे आचरण वाईट, अप्पलपोटेपणाचे व शरीराला धरून असे असते.

आता दुसरे उदाहरण देऊन ही कल्पना जास्त स्पष्ट करून दाखवितो. दोन कागद आहेत. मध्ये खुले (पोकळ) राहतील अशा तऱ्हेने चोहोबाजूने एकमेकावर जोडून त्यांचा एक कागद केला; आणि एकीकडून काळे, विरूप, भयंकर व दुसरीकडून सुंदर रंगीत अशी दोन चित्रे काढली, तर त्यापैकी सुंदर चित्र दाखविले तर काळे चित्र दबून जाईल व काळे दाखविले तर सुंदर दबून जाईल.

- त्याप्रमाणे मन हा एक कागद आहे व त्याला दोन बाजू आहेत. एक विकारात्मक व दुसरी विचारात्मक. (य५-७) त्यात ज्या मनुष्याची विचारात्मक मनाची बाजू, मनाच्या विकारात्मक बाजूखाली दडपून जाते, त्याचे आचरण अप्पलपोटेपणाचे व शरीराच्या विकाराला धरून असते.

सत्पुरुष : सद्गुणांचा साठा

सत्पुरुषांचे विचार प्रबल असल्यामुळे त्या विचारांच्या झपाट्याने त्यांची विकारात्मक मनाची बाजू दडपून जाते. म्हणूनच सत्पुरुषांचे विचार स्पष्ट गोचर होत असतात आणि त्यामुळे त्यांच्या आंगी भूतदया, प्रेम, शांति, दुसऱ्याचे कल्याण करण्याची इच्छा, वगैरे आपल्यास व दुसऱ्यासहि हितकारी अशा सद्गुणांचा साठा दृष्टीस पडतो; व त्यांच्या विचारात उत्तम उत्तम सद्गुणांचा समुदाय दिसून येतो.

युरोपमध्ये बेकन नांवाचा तत्त्ववेत्ता होऊन गेला व आपल्याकडेहि पुष्कळ विद्वान आहेत. त्यांचे आरचणावरून पाहिले असता केव्हा केव्हा त्याचे मन विकारांच्या तावडीत पूर्णपणे गेले आहे, असे दिसून येते. परंतु त्यांचे विचार बरोबर दिसतात.

असे कां होते? हें मी तुम्हाला सोपा दृष्टान्त देऊन समजून सांगतो. मागे सांगितल्याप्रमाणे दोन कागद एकमेकाला जोडून एक कागद करून, त्याच्या एका बाजूवर सुंदर व दुसऱ्या बाजूवर वाईट-भयंकर अशी दोन चित्रे काढली. आता त्यापैकी वाईट चित्र दाखविले तर चांगले तर चित्र दबून जाते व चांगले चित्र दाखविले तर वाईट चित्र दबून जाते. परंतु आम्हाला दोन्ही चित्रे एकाच वेळी दाखवावयाची असल्यास तो कागद मधून फाडला तर दोन्ही चित्रे एकदम समोर आणता येतील. त्याप्रमाणेच मनाच्या दोन बाजू आहेत. एक शुद्ध व दुसरी अशुद्ध. **अमृतबिंदू उपनिषदांती** मन दोन प्रकारचे आहे असे सांगितले आहे.

' मनो हि द्विविधं प्रोक्तं शुद्धं चाशुद्धमेव च'- एक शुद्ध व दुसरे अशुद्ध.

* काम-संकल्प-विकार-रहित ते शुद्ध.

* काम-संकल्प-विकारात्मक ते अशुद्ध.

याप्रमाणे दोन प्रकारचे मन श्रुतीतहि सांगितले आहे.

दोन भागामधून चिरलेल्या कागदावरील दोन्ही चित्रे एकदम दाखविता

येतात, त्याप्रमाणे ज्याचे आचरण वाईट (य५-८) पण विचार चांगले दिसतात, त्यांच्या त्यांच्या मनांचा संबंध सुटून जातो. त्याचे 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 मनाची विकारात्मक बाजू अगदीच नाहीशी करतात. दोन चित्रापैकी एक चित्र चाकूने खरडले म्हणजे नाहीसे होते व मग एकच राहते, त्याप्रमाणे सत्पुरुष मनाची विकारात्मक बाजू नाहीशी करतात व मग त्यांची केवळ मनाची विचारात्मक बाजूच कायम राहते. पण वर सांगितल्याप्रमाणे बेकन व आपल्याकडील कित्येक विद्वान् माणसांच्या आंगी विकार व विचार दोन्ही असतात. पण कसेही असले तरी एक तत्त्व असते, ते हे की विचार कळाला नाही तोपर्यंत गोष्ट निराळी; पण विचार जर कळला, आणि त्यांचे आचरण विकारात्मक जरी असले, तरी त्यांचे विचार पूर्णच असतात. मग त्यांचे आचरण तसे नसेना कां?

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 विचारांचा काही उपयोग नाही असे वाटून, महत्वाचे न वाटता उलट कंटाळवाणे वाटतात. म्हणूनच अशा पुरुषांनी आपले विचार दुसऱ्यांना सांगितले असता त्यांना (दुसऱ्यांना) ते महत्वाचे वाटतात. सर्व गोष्टींचा असाच अनुभव आहे. आपल्या कवितांचा आपल्या स्वतःस काही उपयोग नसतो, असे कवीचे उद्गार आपणास तर नेहमी आढळतात.

आपण पूर्ण : दुसरे कमी

परंतु ही गोष्ट अनुभवसिद्ध असली तरी त्यांत एक दोष आहे तो हा की, आपणास विचार पूर्णपणे कळले आहेत, म्हणून आपण पूर्ण आहोत व दुसरे लोक आपणापेक्षा न्यून आहेत, असा अभिमान वाटतो (य५.९) आणि म्हणूनच आपले विचार दुसऱ्यास सांगावेसे वाटतात.

आपण जंव जंव ज्ञान मिळवितो, तंव तंव आपण पूर्ण आहोत व दुसरे न्यून आहेत, असे वाटत असते. हा यात दोष असून तो अद्वैतास घातक आहे. परंतु हा दोष दूर येथे करण्याचे हे ठिकाण नाही. तरी मी या ठिकाणी एवढे सांगून ठेवतो की बराच कालपर्यंत हा दोष मनुष्यात राहतो. फार काय सांगावे? पण जगाचे कल्याण करण्याची ज्यांना इच्छा आहे, अशा सत्पुरुषांच्या म्हणण्यातही 'जगत् असमर्थ असून आपण त्याचे कल्याण करण्याकरता समर्थ आहोत' असा ध्वनी वारंवार ऐकू येतो. परंतु एवढ्या दोषाकरतांच हा विचार सोडून देणे मात्र घातकपणाचे होईल. अग्नीवर धुपट असते, त्याप्रमाणे ज्ञान जोपर्यंत लखलखीत होणार नाही तोपर्यंत त्यांत क्षुल्लक दोष राहिला तरी त्याची पायमल्ली करावी लागते. याप्रमाणे प्रत्येक मनुष्य आपल्या मनाचे पृथक्करण करून पाहो किंवा न पाहो, **सर्वांच्या अनुभवास जुळेल अशी मीमांसा मी केली आहे.**

याप्रमाणे आपल्या विचारांची आपल्याला संवय झाली तर तो विचार आपल्याला पूर्ण वाटून दुसऱ्याला सांगितल्याशिवाय राहवत नाही. आणि दुसऱ्यास तो विचार न सांगितला तर त्याचा कंटाळा येतो. सारांश, आपल्याला जो विचार ठाऊक आहे तो महत्वाचा वाटत नाही.

अन्तःस्फूर्ति

परंतु काही 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 करीत असतो. हे विचार आपल्याच पासून उत्पन्न होऊन आपल्यालाच ते महत्वाचे वाटतात याचे कारण काय?

तर याचा आपण असा विचार केला पाहिजे की, अर्थातच मागे (य५.१०) सांगितलेल्या सिद्धान्ताप्रमाणे, ते विचार आपल्याजवळ पूर्वी नसून कोठून तरी येत असले पाहिजेत; व ते आपणास ज्ञा असे वाटत असले पाहिजेत, म्हणूनच ते आपल्याला महत्वाचे वाटत असतात. हे विचार जेथून येत असतील त्याला निरनिराळ्या भाषेत निरनिराळी ????? नावे आहेत.

- * हे विचार **ईश्वराच्या अनुग्रहाने** उत्पन्न होतात असे कोणी म्हणतात.
- * कोणी म्हणतात की हे **अदृश्य महात्म्याकडून** आपणाला मिळतात.
- * काहींचे म्हणणे असे आहे की, हे विचार **धर्ममेघ** नावाच्या समाधीपासून येतात.
- * कित्येकांचे म्हणणे असे आहे की आपल्या **व्यापक अंतःकरणातून** हे विचार उत्पन्न होतात.
- * काहीहि असो, हे विचार **कोण्यातरी अदृश्य, सूक्ष्म तत्त्वापासून** मिळत असतात ही गोष्ट खरी आहे.
- * कोणी म्हणेल की, हे विचार **सृष्टीतील अनुभवापासूनच** येतात, दुसरे कोठून येणार?

- तर तसे नाही. कारण सृष्टीतील अनुभव शरीर व इंद्रिये यांच्या योगाने होतो आणि "हे विचार तर यांच्या पलीकडचे असतात."

- जसे, 'मी दयावान व्हावं, माझ्या शरीरास काही न मिळाले तर हरकत नाही पण लोकांचे कल्याण व्हावे' इत्यादि विचार सृष्टिनियमाला अनुसरून असणे शक्य नाही. सृष्टीतील जीवितकाडे प्रत्येकाची धडपड नित्य चालू आहे. अलोट-प्रेम आईबापांच्या प्रेमापेक्षा जास्त असते. म्हणून हे विचार **अदृश्य सूक्ष्म तत्त्वातून** येतात ही गोष्ट खरी आहे. या विचारालाच **अन्तःस्फूर्ति** असे एक नांव आहे. ही अंतःस्फूर्ति जितकी जितकी अधिक असते तितका तितका तो मनुष्य जगात उत्तम समजला जातो.

अलौकिक ज्ञान गुह्य असते

एवं माझे काही काही विचार मला महत्वाचे वाटतात. असे विचार केव्हा केव्हा स्वप्नात सुचत असतात व केव्हा केव्हा त्याच्याहि वरच्या स्थितीत ते सुचत असतात. ते विचार लोकांच्या उपयोगी पडावे असे म्हणण्यापेक्षा मी आपल्याच मननाकरता, मला जितके स्पष्ट करता येतील तितके करीत आहे.

या नवीन धर्तीच्या पायावर मी जो व्याख्यानमालेचा प्रारंभ केला (य५.११) आहे, ती "ही व्याख्यानमाला फारच गुप्त (गुह्य) अशी आहे." आणि हे जे अंतःस्फूर्तीचे ज्ञान आहे, त्याची साधने व निमित्त हे सर्वच मोठे गुह्य आहे. यालाच **अलौकिक ज्ञान** असे म्हणतात.

हे अलौकिक ज्ञान गुह्य आहे असे म्हणणे माझ्या पदरचे नाही, व असे लोकांना सांगून, एक नवीन पंथ स्थापन करून मला चालवावयाचा नाही. परंतु हे अलौकिक ज्ञान एक मोठे गुह्य आहे, असे सर्व धर्मातच सांगितले आहे. त्याचप्रमाणे वैदिक धर्मातही ह्या ज्ञानास 'गुह्य ज्ञान' असे म्हटले आहे. त्याबद्दल वेदात एक कथा आहे ती सांगतो.

वेद एकंदर चार आहेत. **ऋग्वेद-यजुर्वेद-सामवेद आणि अथर्वणवेद**. त्यातहि युजर्वेदाच्या दोन शाखा आहेत **शुक्लयजु** आणि **कृष्णयजु**. त्यापैकी शुक्लयजुःशाखेत **बृहदारण्यक** म्हणून एक उपनिषद् आहे. त्या बृहदारण्यक उपनिषदांतील काही भागास **ब्राह्मण** अशी संज्ञा आहे. त्यांत एक कथा आहे ती अशी -

कथा : याज्ञवल्क्य आणि आर्तभाग

एकेवेळी **जनकाच्या** सभेत **याज्ञवल्क्य** ऋषी वादविवाद करू लागले. तेव्हा पुष्कळ ब्राह्मणांनी त्यांना प्रश्न केले. त्यापैकी **आर्तभाग** नावाच्या मुनीने त्यांना असा प्रश्न केला की, 'हा जीव कोणाच्या आश्रयाने गमनागमन करितो'?

तेव्हा याज्ञवल्क्यऋषींनी आर्तभागाला असे उत्तर दिले की, 'अरे, तुला हे वेदाचे गुह्य ठाऊक असून, (य५-१२) तूं ते या थोर सभेत कशाला विचारतोस'?

पण त्याचा फारच हट्ट पाहून, याज्ञवल्क्यांनी त्याचा हात आपल्या हातात धरून, 'पापपुण्याच्या आश्रयाने हा जीव गमनागमन करतो,' असे त्याला एकांतात सांगितले.

यावरून गमनागमन-ज्ञानाला गुह्य म्हटले आहे, म्हणूनच याज्ञवल्क्यांनी ते आर्तभागाला एकांतात सांगितले. पुनः काही ऋषींनी याज्ञवल्क्यास त्या सभेत प्रश्न केले. त्यात **भुज्यु** नावाच्या ब्राह्मणाने प्रश्न केला. त्यात "लोकालोकज्ञान" विचारले. त्या वेळीही याज्ञवल्क्यांनी भुज्युला असे उत्तर दिले की,

"अरे, वेदाचे गुह्य तुला ठाऊक असून, तू उगीच या सभेत कां विचारतोस?" (य५.१२)

परंतु त्याचा फारच हट्ट पाहून याज्ञवल्क्य म्हणाले की, 'सभेत वेदाचे गुह्य फोडले तर त्याबद्दल भुज्युलाच पातक होईल, आत्माला होणार नाही.' असे म्हटल्यानंतर त्यांनी पारिक्षित (उपासक) पुरुषाला गमन करण्याला योग्य स्थान जो ब्रह्मलोक त्याची माहिती सांगितली आहे. ही कथा **आत्मपुराणांत** सांगितली आहे.

या कथेवरून असे म्हणता येईल की 'हे अलौकिक ज्ञान गुह्य आहे' ही समज आताची नसून वैदिक परंपरागत चालत आली आहे. तसाच ह्या ज्ञानापासून पुष्कळ फायदाहि आहे.

स्वयं : निरनिराळी ज्ञाने

परंतु - "निरनिराळ्या ज्ञानावरून निरनिराळे ज्ञान मी सांगतो हे पाहून कित्येकांना आश्चर्य वाटण्याचा संभव आहे. माझी भेट झाल्यापासून 'माझे आत्मज्ञान स्थिर असून अलौकिक ज्ञानातहि निरनिराळ्या तऱ्हेने भर पडत आहे असे दिसण्याचा संभव आहे.'

परंतु ह्या गोष्टीचा विचार आपल्या तऱ्हेने केला तर हीही गोष्ट सहज समजण्यासारखी आहे. ह्याबद्दल मी तुम्हाला आणखी एक कथा सांगतो.

जगातील सर्वधर्मांचे प्रवर्तक श्रीव्यास

अपांतरतम ऋषी

महाभारतातील शांतिपर्वांतर्गत मोक्षधर्मपर्वात अशी कथा आहे की, सृष्टीच्या पूर्वी भगवान् नारायण परमेश्वरापासून '**अपांतरतम**' नांवाचे ऋषी वेदाचे आचार्य उत्पन्न झाले. त्यांना नारायणांनी असा वर दिला की,

"तू अनंत कल्पपर्यंत माझे गुणानुवाद गात राहशील. तुला सगळे समजेल. संशय कशाविषयी राहणार नाही, असा तू सर्वज्ञ होशील. तू **पराशरांच्या** पोटी **व्यास** होऊन अवतार घेशील. नंतर त्या ठिकाणी वेदांच्या शाखा तू करशील. तसाच तू वेदान्तसूत्रेही करशील. कौरव आणि पांडव यांच्या लढाईच्या मिषाने तू महाभारत निर्माण करशील. याप्रमाणे अगाध ज्ञानाचा सागर होशील. परंतु तुझी विषयवासना मात्र नष्ट होणार नाही. पण त्वत्पुत्र शुक्र वैराग्यशील होऊन मुक्त होईल." असा भगवान् नारायणांनी (य५-१३) त्याला वर दिला.

आता 'तू वेदान्त वगैरे करशील' असा नारायणाने वर दिला, यावरून तू जीवन्मुक्त राहशील, असा भाव समजावा. कारण, ज्ञान झाल्यावाचून वेदान्त करणे शक्य नाही व ज्ञान झाले असता जीवन्मुक्ती असलीच पाहिजे. आणखी नारायणांनी असा वर दिला की -

"कली प्राप्त होईल तेव्हा तुझे कृष्ण म्हणजे काळे रूप होईल व त्यावेळी तू **नाना देशात नाना कर्मांचा प्रवर्तक होशील व तू नाना देशात नाना कर्मे करशील; व त्या सर्व कर्मांनी लोकांना तू तारण्याचा यत्न करशील.**"

याप्रमाणे भगवान् अपांतरतम मुनी हे सत्यवतीसुत व्यास झाले व तेच कलीत नानाप्रकारच्या कर्मांचे व ज्ञानांचे प्रवर्तक होतात. ते ज्ञान गुह्य असते.

याप्रमाणे आजच्या व्याख्यानात मला सामान्य जे काही सांगावयाचे होते ते सांगितले. आतां मनुष्याला अलौकिक कांहीतरी मानलेच पाहिजे हे मनुष्याच्या प्रवृत्तिवरूनच कसे सिद्ध होते ते पुढल्या व्याख्यानात सांगेन. आता पुष्पकोलिका न्यायाने हे व्याख्यान श्रीनारद, व्यास, ज्ञानेश्वर, उमामहेश्वर, श्रीकृष्ण, राधिका, मद्भगिनी गोपिका, या सर्वांच्या चरणी समर्पण करून श्रीज्ञानेश्वरनामोःपारात मी आपल्या वाणीला विराम देतो. (य५-१४)

॥ हरिः ॐ तत्सत् श्रीज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु ॥

व्याख्यान २ रे विश्वप्रेम

॥ सर्वत्र यशस्वी श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

„चिद्वीणावाद्यं, चिदपि च हाहेतिरुदितम् ।, चिद्विद्वद्गोष्ठी, चिदपि सुरामक्तकलहः ।
„चिद्रम्या रामाः, चिदपि जराजर्जरतनुः । न जाने संसारः किममृतमयः किं विषमयः ॥१॥
विना यस्य ध्यानं व्रजति पशुतां सूकरमुखाम् । विना यस्य ज्ञानं जनिमृतिभयं याति जनता ॥
विना यस्य स्मृत्या कृमिशतिजनिं याति स विभुः। शरण्यो लोकेशो मम भवतु कृष्णोऽक्षिविषयः॥२॥
मंगलं भगवान् विष्णुर्मंगलं गरुडध्वजः । मंगलं पुंडरीकाक्षो मंगलायतनं हरिः ॥३॥

चित्ताच्या दोन बाजू

माझे कालचे व्याख्यान ज्यांच्या मनावर थोडे फार अवशिष्ट असेल, त्यांना हे पळे समजून चुकले असेल की, आपल्या चित्ताच्या दोन बाजू पैकी एक बाजू नेहमी हलकट आणि शरीराकडे राहणारी असते; आणखी दुसरी बाजू ही नेहमी कोणत्या तरी एका सूक्ष्म तत्त्वाच्या आधाराने असते, व ते सूक्ष्म तत्त्व आपले सर्वस्व आहे; ह्याचाहि विचार मी कालच्या व्याख्यानात केला आहे. परंतु हे सूक्ष्म तत्त्व आपले सर्वस्व आहे, ही गोष्ट कळण्याच्या पूर्वी आणखी एका दृष्टीने आपल्याला असा विचार करणे भाग आहे की, जो विचार केला असता- आपणां सर्वांमध्ये एक प्रकारची विलक्षण प्रेमाची साखळी होऊन राहणार आहे. (५५-१५)

अंतःस्फूर्ति

कालच्या व्याख्यानात शेवटली मनाची बाजू म्हणजे विचारात्मक मन. याला मी अंतःस्फूर्ति हे नांव दिले आहे; परंतु ती अंतःस्फूर्ति थोडीशी तरी तशी आंगी बाणण्याला कठीण आहे. म्हणजे ती कळण्याला मध्ये किंचित आढी आहे, व बऱ्याच लोकांना ती अंतःस्फूर्ति कळली नाही, हीही गोष्ट खरी आहे. आता ती जरी आंगी बाणली नसली व ती आंगी बाणण्याचा प्रश्न जरी काही वेळ बाजूला ठेवला, तरी देहाच्या पलीकडे काही सूक्ष्म तत्त्व आहे, म्हणजे देहाहून निराळे काही तरी तत्त्व आहे, हे ज्याच्यायोगाने आपणाला कळू शकेल असे काही साधन आपणाजवळ आहे किंवा नाही, हे आपण पाहू. या प्रश्नाला माझी वृत्ति 'होय' म्हणूनच उत्तर देते. जरी आपल्याला ती अंतःस्फूर्ति कळली नाही तरी मला वाटते, आपल्याजवळ असे एक साधन आहे की, त्याच्यायोगाने देहाहून रहित काही तरी सूक्ष्म तत्त्व आहे, असे आपल्याला कळू शकेल. तर त्याच दिशेने आता आपण विचार करू.

सुखाची इच्छा : जगापासून नाही

प्रत्येक मनुष्याचा हा अनुभव आहे व हे कोणीहि कबूल करील की, मनुष्याचे मन कितीहि घोटाल्यात पडलेले असो, त्याच्या शरीरावर व्याधीचा किंवा संकटाचा कितीहि पगडा बसला असो, कितीहि संकटात तो मनुष्य असला, तरी त्याची जी कांही इच्छा असेल ती पूर्ण व्हावी असे त्याला नेहमी वाटत असते. म्हणजे प्रत्येकाला आपली इच्छा पूर्ण झाली पाहिजे, असेंहि वाटत असते. आणखी ती इच्छा सुखाच्या योगानेच पूर्ण झाली पाहिजे असेही वाटत असते. मुंगीपासून ब्रह्मदेवापर्यंत जरी आपण शोध केला तरी दुःखाची इच्छा करणारा कोणीच आढळत नाही - ही गोष्ट सगळ्यांना संमत आहे. असे कोणी म्हणणार नाही की "आम्हाला सुखाची इच्छा नाही." परंतु ही सुखाची इच्छा पूर्ण करण्याविषयी मात्र लोकांच्या निरनिराळ्या समजुती आहेत.

सुखाच्या इच्छा जगापासून

१ - पुष्कळ लोकांना असे वाटत असते की आपल्या ज्या काही इच्छा आहेत त्या सर्व जगापासून निघाल्या आहेत, आणखी त्या जगातच पूर्ण होतील; म्हणजे ह्या जड जगापासून (५५-१६) ह्या सगळ्या इच्छा उत्पन्न झाल्या आहेत, आणि ह्या जड जगातच त्या पूर्ण झाल्या पाहिजेत आणि त्या पूर्ण होतीलहि असे त्यांस वाटत असते.

दुःखमय जग

२ - काही लोकांचे म्हणणे ह्या सिद्धांताहून निराळे आहे. म्हणजे ते दुसरेच काही म्हणतात. ते म्हणतात :- 'कोणतीही इच्छा करून तरी काय अर्थ आहे? हे सगळे जगच मुळी दुःखमय आहे, आणि ह्याच्यात इच्छा पूर्ण करून घेण्यात काही हांशील नाही. आहे त्या स्थितीत कसे तरी पोट भरावे, राहावे व एक वेळ देहयात्रा आटोपून टाकावी, म्हणजे झाले.'

उत्क्रांतिवादाची समीक्षा

या दोन मतांपैकी पहिल्या मताचे लोक बहुतेक उत्क्रांतिवादी असतात. ते म्हणतात की "जगापासूनच ह्या आपल्या सर्व इच्छा उत्पन्न होतात व ह्या जगातच त्या पूर्ण होतात." हे उत्क्रांतिवादीयांचे मत आहे.

आता हे जे उत्क्रांतिवादी लोक आहेत त्यांचे हे काही तरी विलक्षणच वेड आहे. कारण 'वानरापासून मनुष्य झाला व मनुष्यच सगळ्या सृष्टीत ज्ञा प्राणी आहे' अशी त्यांची समजूत असते. आपल्याकडे आस्तिक-नास्तिकांपैकी कोणीच हा वाद काढला नाही. कारण आपल्या लोकांना अशी खुळचट विचार करण्याची संवय नव्हती, हेच याला कारण म्हणावे लागते.

फक्त युरोपात मात्र **डार्विन**, **स्पेन्सर** वगैरे व्यक्ति या उत्क्रांतिमताचे धूरीण (पुढारी) आहेत. हे म्हणतात की जगातल्या इच्छा जगातच हळु हळु पूर्ण होतात. म्हणजे पर्यायाने हे म्हणतात की - "वानरापासून मनुष्याची उत्पत्ति झाली. म्हणजे वानराच्या ज्या इच्छा होत्या त्या मनुष्य शरीरात पूर्ण झाल्या." पण हे म्हणणे वेडगळपणाचे व बालिश आहे, असे मला वाटते. या उत्क्रांतिवादीयांच्या मताने पाहिले असता "जशी जशी उत्क्रांति होईल, म्हणजे जसजशी पुढील पायरी वस्तूला मिळत जाईल, तसतशी कोणतीच न्यूनता नसावी म्हणजे जसजसा पूर्णपणा येत जाईल तसतसा (५५-१७) त्यातला न्यूनपणा निघत जावा" अशी यांची उपपत्ति आहे. पण जरी ह्या कल्पना दिसावयास गोड आहेत, तरी त्या त्यांच्या मेंदूतच राहिल्या आहेत. कारण एक वस्तू पूर्ण होत गेली म्हणजे तिचा न्यूनपणा कमी व्हावा, अशा कल्पना व्यवहारांत येणे शक्य नाही. **जगात एकाद्या वस्तूला आपण पूर्ण म्हणू तरी त्या गोष्टीची दुसरी बाजू अगदीच न्यून असते**, अशी जगाची स्थिती आहे.

वानराच्या इच्छा मनुष्यशरीरात पूर्ण झाल्या याचा अर्थ तरी काय? याचा अर्थ कोणालाच काही कळणार नाही, असे माझे मत आहे. वानराच्या इच्छा मनुष्यशरीरात पूर्ण झाल्या म्हणजे त्याला खाता पिता चांगले आले की शास्त्रज्ञान आले? काय झाले तरी काय? *ज्ञान पूर्ण आले हा पूर्णपणा? की *खाता पिता चांगले आले हा पूर्णपणा?

"वानराचा मनुष्य झाला असता तो पूर्ण होतो," असे म्हणणे मला विलक्षणच वाटते. कारण - * शास्त्रावाचनाची इच्छा किंवा दुसऱ्या आणखी इच्छा, ज्या मनुष्यशरीरात अवश्य कामात पडणाऱ्या आहेत, अशा इच्छा वानरांत दिसतच नाहीत. त्यांची त्यांना कल्पनाच नसते. या बाजूने पाहिले असताना वानरांना त्या इच्छाच आधी नव्हत्या.

* दुसऱ्या बाजूने पाहिले तर पोपटालाहि आपण पिंजऱ्यांत घालून उत्तम प्रकारे बोलणे शिकवितो व उत्तम खारू पिऊ घालतो, आणि तो त्याप्रमाणे खातो, पितो व बोलतो. पण तो आपल्या ताब्यात- पिंजऱ्यात राहू इच्छित नाही. याचे कारण त्याला त्यावेळी आपल्या स्वातंत्र्यातच सुख वाटत असते. त्याप्रमाणे वानराचे जर खरोखर मनुष्य झाले असतील तर त्यांचा एका बाजूने तोटाच झाला असे माझे मत आहे.

हा वाद आमच्याकडे मुळीच नाही. परंतु **डार्विन** वगैरे जे म्हणतात ते त्यांचे मतच "तुष्यतु दुर्जनः" या न्यायाने किंवा "भीक नको पण कुत्रे आवर" या न्यायाने आपण घटकाभर घेऊन चाललो, म्हणजे वानरापासून मनुष्य झाले- म्हणजे त्यांच्या शरीराचे रूपांतर व बुद्धीची वाढ झाली. अशी एका बाजूने त्यांची वाढ झाली असे आपण कबूल केले; (५५-१८)

तरी दुसऱ्या बाजूने त्यांचा तोटाच झाला, असे म्हणावे लागेल. कारण वानर असताना त्यांना घराची जरूर नव्हती; बायका लेकरांचा मोह पडत नव्हता; कुटुंबभरणाची चिंता नव्हती; उन, वारा, पाऊस, तहान ह्या स्थिती सोसण्यास ते तयार होते; तसेच फळे, मुळे, पाला, खारून त्यांचे चालत होते. देशात दुष्काळ पडला तरी त्यांच्यावर मरणाची पाळी येत नसे. तो त्यांचा संतोष जास्त भंग होऊन मनुष्यशरीरांत आल्यामुळे त्यांची वृत्ति एक प्रकारे जखडली गेली, असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे होणार नाही.

सारांश, या जगापासूनच आपल्या इच्छा उत्पन्न होतात व जगातच त्या पूर्ण होतील, हे म्हणणे बालिशपणाचे आहे असे मला वाटते. याप्रमाणे एका मताचा आपण निकाल लावला. **आपण ह्याच्या फार पुढे गेलो तरी त्यांचे विचार तसेच राहणार.** म्हणून आता त्यांचे म्हणणे सोडून देऊ व दुसऱ्या लोकांच्या म्हणण्याकडे पाहू -

दुःखवादाचे समीक्षण

दुसरे लोक म्हणजे **पेसीमिस्ट्स**. हे, "दुःखमय जगत् आहे" असे म्हणणारे आहेत. आपल्याकडे बौद्धांत "सर्व दुःखं दुःखम्" असे म्हणणारे काही वादी लोक होऊन गेले आहेत. त्यांचे म्हणणे की हे सर्व जगत् दुःखमय आहे. त्याच्यात काही अर्थ नाही. युरोपमध्येही असा एक पंथ आहे. **शोपेनहावर** याच मताचा होता. त्याने **पेसीमिझम** म्हणून एक पुस्तक लिहिले आहे. 'पेसीमिझम म्हणजे जग दुःखमय आहे असे सांगणारे शास्त्र.'

१ - पेसिमिस्ट्स असतात ते देखील वासनेच्या तावडीतून सुटले असतात असे नाही. यांना देखील 'आपण मरू व सुखात जाऊ,' अशी इच्छा खात्रीने असते. दुःखमय जगत् आहे, म्हणून ते दुःख यांना पाहिजे आहे, अशी यांची इच्छा नसते; तर दुःखमय जगत् हे सुटावे हीच (य ५-१९) त्यांची इच्छा असते.

२ - या जगदुःखवादी लोकांमध्ये किंचित् उदात्त विचाराचे जे लोक आहेत त्यांना थोडा संतोष मात्र असतो आणि तो संतोष अशा प्रकारचा असतो की, - 'सगळेच दुःखमय आहे तर मग आपल्याला तरी काय करावयाचे आहे? कसे तरी आहे झाले!' - असे त्यांचे मत असते. हे लोक फार चिरडखोर व कधीही प्रेम न करणारे असे असतात. त्यांच्या मनाला समाधान कधीच नसते. तरीपण आपण जसे दुःखात आहो तसे दुसरेही दुःखात आहेत, असे त्यांना वाटून प्रेमाचा उमाळा कधीकधी येत असतो. परंतु आपण दुःखात असलो तरी दुःख दूर करण्याचे साधन आपल्याजवळ काही नाही त्यांना वाटून तो प्रेम जागच्या जागीच जिरून जातो. कारण त्यांची समजूतच अशी असते की, जगत् दुःखमय आहे, तर मग दुःख निवारण करावे तरी कोणी? ह्या लोकात देखील विलक्षण बालिश प्रकार आहेत. - युरोपात एक मनुष्य होता. तो जगत् दुःखमय समजत असे. त्याने शेवटी टबमध्ये (हौदात) बसून प्राण दिला.

सारांश, दोन्हीही प्रकारच्या लोकांचे म्हणणे असे बालिश असते. तरी पण इच्छा पूर्ण व्हावी, अशी सगळ्यांनाच आशा असते. ही त्यांची आशा मात्रा कमी होत नाही.

इच्छेची शरीराबाहेरील धांव

यावरून दुसरा एक सिद्धांत काढता येईल. तो सिद्धांत हा की, जर ही इच्छा आपण देहाबरोबरच घेऊन आलो असतो, म्हणजे शरीराबरोबरच ही इच्छा उत्पन्न झाली असती तर शरीरापुरतीच तिची धाव राहिली असती; शरीराबाहेर तिची धांव गेली नसती. परंतु एखाद्याला दुःख झाले तर आपल्याला सहज रडू येते, इत्यादि गोष्टींवरून पाहिले तर या इच्छेला शरीरापुरतेच ज्ञान नसून आपल्याप्रमाणे दुसराही असावा, असे ज्ञान या इच्छेला असते. पण ज्यांनी आपल्या इच्छेचे पृथक्करण करून पाहिले असेल किंवा नसेल, त्या सर्वांना देखील माझ्या म्हणण्याची साक्ष पटण्यासारखी आहे. (य५-२०)

ह्या ज्या आपल्या बालिश शरीराला चिकटून राहणाऱ्या दुष्ट अशा इच्छा आहेत, त्यात कमी जास्त प्रमाणाने सर्वांना साधारण एक इच्छा असते. ती ही की, "आपण जर सुखात असलो आणि दुसरा दुःखात असला, तरी दुसरा दुःखात असावा, असे वाटत नाही." आपण सुखात असलो तर दुसरा आपल्या बरोबरीचा असू नये, असे पुष्कळ बालिशांना (मूर्ख लोकांना) वाटते. तरी दुसरा सर्वस्वी दुःखात असावा, असे कोणालाच वाटत नाही. (अशी इच्छा कोणालाच स्वतःहून उत्पन्न होत नाही) परंतु येथे थोडेसे असे विचाराने पाहिले पाहिजे की आपली इच्छा 'दुसरे दुःखात असावे' असे सांगते काय? कितीहि दुष्ट मनुष्य असू द्या त्याला कोणा न कोणाची तर किंचित् दया येईलच.

व्याधाची कथा

आपल्या पुराणात अशी एक कथा आहे की - कोणी एक व्याध नित्य मनुष्यांना मारीत असे. एक वेळ अतिशय उन्हाळ्यामध्ये त्याने रस्त्यात एक तपस्वी पाहिला. त्याला तहान फार लागली होती. त्याला पाहून व्याधाने त्याचे सर्व हिरावून घेतले; परंतु तो मनुष्य तहानेला आहे असे पाहून त्याला त्याने मारिले नाही, तर बोटाने सावली व तळे त्याला

दाखवून दिले. नंतर तो तपस्वी पाणी वगैरे प्याला व व्याधाला पुण्य मिळाले. अशी एक कथा संकद किंवा **वायुपुराणांत वैशाखमहात्यांत** आहे. माझ्या पाहण्यात लहानपणाची अशी उदाहरणे पुष्कळ आहेत व इतरांनीहि अशी पुष्कळ उदाहरणे पाहिली असतील.

मारकी गाय

उदाहरण- आमच्या येथे 'पूनी' नावाची एक गाय होती व ती फार गरीब होती. पण मारक्या गाईचीहि उदाहरणे मला ठारूक आहेत की लहान लेकरे मारक्या गाईच्या पुढे गेली व त्या गाईला भिऊन ते लेकरू खाली पडले, तरी त्याला गाईने न मारता हुंगणे सुरु केले. अतिशय मारक्या गाईची अशा प्रकारची उदाहरणे पुष्कळांना ठारूक असतील. अर्थातच चित् प्रसंगी अशा गोष्टी घडल्या असतील; परंतु इतक्या मारक्या गाई असताना अशी गोष्ट कां व्हावी की, लेकरू वासरासारखे त्यांनी हुंगावे? हे सांगणे सामान्यप्रवृत्तीच्या मनुष्याला गूढ आहे. (य५-२१)

तात्पर्य हे की, आपण सुखात असलो तरी दुसरा दुःखात असावा असे कोणाला वाटत नसते व अशीच सर्व प्राण्यांचीहि इच्छा असते; व आपण दुःखात असलो तरी दुसरा दुःखात असावा असेहि वाटत नसते, कारण आपण दुःखात असलो व दुसरेही दुःखात असावे असे वाटले, तर तो दुसऱ्याच्या सुखाचा हेवा होईल व तो विकारात्मक मनानेच होईल. विचारात्मक मनाने असे होत नाही म्हणून आपण दुःखात असलो तर दुसराहि दुःखात असावा असे वाटत नाही.

प्रेमाचे मूळ कारण व स्वरूप

ही जी मनुष्याजवळ स्वाभाविक इच्छा आहे, हीच प्रेमाला उत्पन्न करणारी असते. परस्पर प्रेमाचे मूळ ही इच्छाच होय. आत्मप्रेम सर्वांना सारखे आहे ते पुढे सांगू पण या इच्छेचाच प्रेमाचा वृक्ष झाला आहे. ही इच्छा शरीरापासून उत्पन्न झाली असे आपणास बिलकूल म्हणता येणार नाही. शरीराला चिटकून ज्या इच्छा आहेत त्या आपल्यापुरतांच विचार करतात; दुसऱ्याचा करीत नाहीत, थोड्या बहुत प्रमाणाने ही इच्छा कोणाला कमी कोणाला जास्त राहत असेल, पण ही इच्छा शरीराहून निराळी आहे असे मात्र खास म्हणता येईल.

आता जर ही इच्छा शरीरापासून उत्पन्न झाली नाही, तर हिची पूर्णताहि या साडेतीन हात शरीरात होणार नाही. शरीर हा दरवाजा म्हणता येईल व शरीराला सोडून पुष्कळ जागा अशी आहे की ज्यांत ह्या इच्छेची पूर्णता होईल असे मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही.

सारंश, * ही इच्छा शरीरात पूर्ण होत नाही; व *ज्याअर्थी ही इच्छा शरीरापासून उत्पन्न झाली नाही, त्याअर्थी शरीराबरोबरच तिचा नाश होतो हेहि म्हणणे मूर्खपणाचे आहे. तर अशा प्रकारची जी ही एक इच्छा आहे, ही खरोखर कोठे तरी राहिली पाहिजे व शरीर सुटल्यावरही तिची वाढ होत असली पाहिजे. म्हणजे ही इच्छा पूर्ण होण्याच्या मार्गात असली पाहिजे अशी कल्पना होणे शक्य आहे. (असे मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही.) (य५-२२)

उदाहरणार्थ :- ढोलकीवर थाप मारली तर नाद उत्पन्न होतो. तो नाद पुष्कळ दूर वायूत मिसळतो. नंतर त्याचे प्रतिध्वनि (एकोज) होतात. आता आपण या प्रतिध्वनीचा सिद्धांत घेऊन चाललो तर या नादाचा जो प्रतिध्वनि होतो तो प्रतिध्वनि वायूच्या थरावर आदळल्यावर दुसरा प्रतिध्वनि झाला पाहिजे. तो पुनः पुढच्या वायूच्या थरावर आदळून तिसरा प्रतिध्वनि झाला पाहिजे. याप्रमाणे होता होता तो नाद आपल्याला ऐकू येणार नाही. तरी तो नाद नाही असे म्हणता येणार नाही. कानाची ऐकण्याची शक्ति नसली तरी तो नाद कोठे तरी वायूत मिसळून असला पाहिजे हे खास!

दुसरे उदाहरण :- पाण्याची वाफ झाल्यावर तें पाणी पिण्याच्या कामास पडत नाही. पण तेवढ्यावरून पाणी जगात कोठेहि नसेल असे म्हणणे मूर्खपणाचे आहे. त्याप्रमाणे ही इच्छा कोठेच पूर्ण होत नसेल- मेले की ती इच्छा गेली, असे म्हणणे शोभत नाही. तर मरणानंतर ही इच्छा रहातच असली पाहिजे.

दोन विरोधी इच्छा

या इच्छेचा हा वृक्ष बनला आहे, असे आता सांगितले. या प्रेमांमुळे आपली एक नैसर्गिक प्रवृत्तिच असते. या नैसर्गिक प्रेमांमुळेच आजमितीस मित्र, बंधु, आई, बाप, बायको, मुले, नौकर जे कोणी असतील ते जर आपणाला शाश्वत मिळतील, म्हणजे ते जर आपणाजवळ नित्य राहतील व आपणहि जर नित्य राहू, तर त्याशिवाय दुसरे काही नको असे

आपल्यास वाटत असते. ह्याप्रमाणे ज्या ज्या वस्तूवर आपला प्रेम आहे, ती आपल्यास शाश्वत असावी असे वाटत असते; – पण दुसरीकडून हेही ठाऊक असते की कितीही प्रेम केला तरी वियोग केव्हां ना केव्हां तरी होणारच! असा या दोन इच्छांचा झगडा चालू असतो.

एक इच्छा असे म्हणते की, ज्या ज्या म्हणून प्रेमाच्या वस्तू असतील, (य५-२३) त्या शाश्वत असाव्या. दुसरी इच्छा म्हणते की, 'आपण ज्या ज्या वस्तूवर प्रेम करतो व जिचा संयोग झाला आहे, तिचा खात्रीने वियोग होणारच' हे आपल्याला ठाऊक आहे. अशा प्रकारच्या इच्छांचा झगडा नेहमीच चालला असतो.

दुःखवादी (पेसिसिस्ट्स) म्हणतात त्याप्रमाणे खरोखर हे दुःखमय जगत असते तर प्रेमाची वृत्ति आपल्याला उत्पन्न झाली नसती. कारण भडकलेल्या अग्नीच्या तडाख्यात पाण्याचे तुषार उत्पन्न होणे केव्हाच शक्य नाही. तर हा जो परस्पर प्रेम असतो, त्याच्या योगाने –

१ - आपल्या प्रेमातले हे सर्व शाश्वत असावे असे वाटत असते; व

२ - प्रेमातील वस्तूंचा खात्रीने वियोग होणार, अशी दुसरी वृत्तिहि असते. तर ह्या दोन इच्छा होतात कशा? ह्याचा आपण विचार करू -

ज्यांच्या मतात "ही सृष्टि काही तरी यादृच्छिक उत्पन्न होते आणि मरते" त्यांची गोष्ट सोडून द्या. परंतु महासमर्थ परमेश्वरापासून ही सृष्टि उत्पन्न झाली असे ज्यांचे मत असेल, त्यांना त्या सर्वशक्तिमान् सृष्टि उत्पन्न करणाऱ्या परमेश्वराच्या राज्यात, आपल्या चांगल्या इच्छा पूर्ण झाल्या पाहिजेत, असे कबूल केले पाहिजे.

आणि * आपण ज्यावर प्रेम करतो ते सर्व शाश्वत असावे व नेहमी राहावे, असे जे आपल्याला वाटते ते खरे असेल व * जर तो ईश्वर दयाळू असेल व * त्याच्या राज्यांतली आपण लहान मुले 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 कोठे तरी पूर्ण झालीच पाहिजे, असे कबूल करणे भाग पडते.

पण त्याच्याबरोबर हीही इच्छा असते की आपण ज्याच्या ज्याच्यावर प्रेम करितो त्या गोष्टी खात्रीने लयास जाणार आहेत (असे वाटत असते) आपण आपले आई, बाप, भाऊ, मामे, चुलते मरताना पाहतो व त्यांच्याकरता वियोगात राहावे लागते असे आपण नेहमी पाहतो. असे आहे तर या दोन इच्छांची संगती कशी लावावयाची, असे कोडे येते. (य५-२४)

आतां ज्या योगाने या दोन इच्छांची संगति लागेल असा प्रथम एक दृष्टान्त देतो.

(१) एका गावास पाचशे मनुष्ये जावयास निघाली आहेत अशी कल्पना करा. सर्वांचे उद्देश्य ठिकाण एकच आहे. प्रथम ती पाचशे माणसे एकाच रस्त्याने जावयास निघाली, पण पुढे जाता जाता एक रस्ता असा मिळाला, की त्या रस्त्याने सर्व पाचशे माणसे जाऊ शकली नाही; तर मध्ये जे रस्ते मिळतील त्या रस्त्यांनी एकमेकाला सोडून आपण चालून जाऊ. जिकडे ज्याला रस्ता मिळेल त्या रस्त्याने तो जाईल. परंतु शेवटी सर्वजण एका ठिकाणी मिळालेच पाहिजेत.

(२) अजापशूंच्या उदाहरणावरून ही गोष्ट सहज कळून येईल. मेंढरांना जिकडून रस्ता मिळेल तिकडून ते जातात पण शेवटी सर्व मेंढरे एका ठिकाणी येतात.

त्याप्रमाणे आपल्या सर्व इच्छा सूक्ष्म तत्त्वात वाढत आहेत व तिकडे आपण जात आहोत, परंतु हे साडेतीन हात शरीर आपल्याला इतके लहान मिळाले आहे की आपल्या इच्छेचा हजारावा हिस्साहि त्यात पूर्ण होत नाही. तरी आपले हे शरीर सोडून कोठे तरी आपण प्रेमातले खात्रीने मिळवू. कारण मधल्या रस्त्याचाच काय तो वियोग आहे, शेवटी मिळणार एकाच ठिकाणी. असे आपणाला एखादे तत्त्व कळाले तर मग मरण्याची भीति मुळीच वाटणार नाही व परस्परांवर प्रेमहि अधिक वाढत जाईल.

“आपण सर्व एकाच ठिकाणचे आहो व एकाच ठिकाणी जाणार, असे आपणाला वाटले तर मग परस्परातील प्रेमाला पारावारच राहणार नाही.”

विचार करून पाहिले तर - 'प्रेम हाच आपल्याबरोबर अनादि आला आहे, परंतु द्वेष हा अनादि आला नाही'

असे स्पष्ट कळते. आता याचा आपण युक्तिदृष्टीने साजरा विचार करू.

प्रेम हाच आपला स्वभाव

मनाच्या दोन बाजू आहेत हे ज्यांना ठाऊक असेल त्यांना माझे पुढचे म्हणणे चांगले समजेल. (य५-२५) आपण असा विचार करू की "मनुष्याला नेहमी [कोणत्याहि वेळी] आपली प्रीति असतेच. परंतु त्याबरोबर दुसऱ्याचा द्वेष असतोच, असा नेम नाही." याला व्यभिचार व सहचार म्हणतात. या व्यभिचार व सहचारदृष्टीनेच आपण आता विचार करू. सहचार म्हणजे एक गोष्ट असली तर दुसरी असलीच पाहिजे; व व्यभिचार म्हणजे अशी गोष्ट आहे पण अमक्या ठिकाणी नाही, म्हणून ते त्याचे कारण नाही.

उदाहरणार्थ :- मनुष्याला दोन हात व दोन पाय असतात. या ठिकाणी सहचार आहे कारण सर्व मनुष्यांना हात पाय सारखे असतात. त्याचप्रमाणे बोलणे हेहि सर्व माणसांना सारखे असते, म्हणून हेहि "सहचारी" लक्षण म्हणावे. 'मोस आंगावर असणे म्हणजे मनुष्य', असे म्हटले तर हे सगळ्या मनुष्यांचे लक्षण होणार नाही; कारण सर्व माणसांच्या आंगावर मोस असतोच असा नेम नाही. पुष्कळ मनुष्यांच्या आंगावर मोस नसतोहि. ते व्यभिचारी उदाहरण समजावे.

न्यायाच्या दृष्टीने हा विचार केला आहे. 'व्यभिचारात खोटे असते; सहचारात खरे असते.' तर प्रत्येक मनुष्याला आपली प्रीति सर्वदा असते; 'आपण नको' हे कोणाला वाटत नाही. तसा प्रत्येक मनुष्य दुसऱ्याचा द्वेष करतोच असे म्हणता येत नाही; तर द्वेष असतो व नसतोहि. मुंग्या, मेंढरे, गाई, वगैरे हे कळपात असतात, यावरून त्यांच्यात प्रीति असते असे दिसून येते. मनुष्याचीहि गोष्ट तशीच. पैशाजवळ पैसा जातो.

प्रेम स्वाभाविक व द्वेष उपरा

यावरून प्रीति सर्वत्र आढळते. द्वेषाची गोष्ट कमी आढळते. हा तर्कदृष्टीने विचार झाला. अनुभवदृष्टीने विचार केला तरी सारखेच कळणार आहे. अनुभव असा आहे की, मनुष्याच्या मनाचा विचारात्मक स्वभाव फुकट द्वेष करण्याचा नाही. कोणी कोणाचा फुकट द्वेष करीत नाही. (य५-२६)

उदाहरणार्थ :- दोन मुलांचे वैर आहे. आपण जर एखाद्या तिसऱ्या मुलाला म्हटले की 'या मुलाला ठोक.'

तर तो असे म्हणेल की 'मी याला विनाकारण कां मारू? याने माझे काय केले?'

यावरून जीवाचा स्वभाव द्वेष करण्याचा नाही असे अनुभवावरूनही दिसते. परंतु शरीराच्या स्वाधीन होऊन व विकारात्मक मनाच्या संगतीस लागून द्वेष उत्पन्न होतो.

द्वेषरहित प्रेम विरळ

'अमुक गोष्ट आपल्याला असावी, दुसऱ्याला असू नये' असे जेव्हा हेतू तेव्हा द्वेषाला सुरुवात होते. तोपर्यंत द्वेष नसतो.

तर हा जो द्वेष आहे, तो आपल्या ठिकाणी असला तर समाधान राहू देत नाही व प्रेम हा आपले समाधान कधीच भंगू देत नाही.

श्रीज्ञानेश्वर महाराज म्हणतात की - ज्याचे मन इतके सरळ आहे - इतके आर्जवाचे ^(१) आहे की- आधी मन नंतर त्याचे करणे, इतके सरळ ज्याचे मन आहे त्यालाच ज्ञान झाले म्हणून समजावे. _____.

(१. तरी आर्जव तें ऐसें । प्राणाचें सौजन्य जैसें । आवडतयाही दोषें । एकचि पें गा ॥३५५॥ कां तोंड पाहुनि प्रकाशु। न करी जेविं चंडाशु। जगा एक अवकाशु। आकाश जैसे॥५६॥ तैसें जयाचें मना। माणुसाप्रति आन आना। नोहे आणि वर्तना। ऐसें पें तें ॥५७॥ . . . चोखाळपण रत्नाचें। रत्नावरी किरणाचें। तैसें पुढें मन जयाचें। करणें पाठी॥६३॥ आलोचु जो नेणें। अनुभवचि जोगावणें। धरी मॉकली अंतःकरणें। नोहे जया॥६४॥ दिठी नोहे मिणधी। बोलणें नाहीं संदिग्धीं। कवणेंसी हीनबुद्धि। रहाटों नेणे॥६५॥ दहाही इंद्रियें प्रांजळें। निःप्रपंचे निर्मळें। पांचही पालव मोकळे। आठही पाहरा॥६६॥ अमृताची धार। तैसें उजू अंतर। किंबहुना जो माहेर। या चिन्हांचें॥६७॥ तो पुरुष सुभटा। आर्जवाचा आंगवटा। जाण तेथेंचि घरटा। ज्ञानें केला ॥३६८॥ ज्ञाने. अ. १३. _____.

अशा प्रकारचा प्रेम मृत्युलोकात आपल्याला पूर्णपणे मिळविता येणे कठीण आहे. काही सत्पुरुषांनी अशा प्रकारचा प्रेम या आपल्या मृत्युलोकातच मिळविला ती गोष्टी निराळी. तर अशा प्रकारचा प्रेम मिळविण्याकरता आपण या लोकापासूनच खटपट सुरु केली पाहिजे.

लौकिक प्रेमात स्वार्थबुद्धि

मृत्युलोकात आपण परस्पर कितीही प्रेम केला तरी त्यात परस्परास मदत करण्याची बुद्धि असते. त्यात हा दोष असतो की, 'याने मला मदत करावी' (य५-२७) अशा प्रकारची थोडीशी तरी स्वार्थबुद्धि असतेच व ही जी थोडीशी स्वार्थबुद्धि आढळते ही शरीराला चिकटून असते.

असेही काही सत्पुरुष आहेत की, ज्यांना मदतीची इच्छा नसून जे स्वभावतःच प्रेम करतात. ते निराळे. त्यांच्याविषयी आपल्याला येथे विचार करावयाचा नाही.

शुद्ध प्रेमापासूनच खरे सुख

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 महाभारतात वचन आहे. अहिंसा, दया, शांति, ह्या वृत्ति 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 पाहवत नाही म्हणून दया करतो, असा दुसरा एक मनुष्य आहे. तर या दोन मनुष्यात दुसरा मनुष्य श्रेष्ठ आहे असे माझे मत आहे.

अलोट प्रेम मिळविणारे धन्य

आता प्रेमापासून शोक, मोह, हे बालिश व्यवहार फार होतात. परंतु कालच्या व्याख्यानातील उदाहरणावरून हे ध्यानात असेल की, अग्नि उत्पन्न होतो तेव्हा धुपट असते. त्याप्रमाणे किंचितसा प्रेम असला तर ह्या प्रेमाच्या गोष्टीने काय होते की, प्रेम जर खरोखर वाढला तर कोणत्याही स्थितीत आपण परस्पर साह्य करतो. तर ज्या मृत्युलोकात आपण आहो त्याच लोकात हा प्रेम आपण वाढविण्यास शिकलो पाहिजे; व असा प्रेम वाढवीत असताना शरीर गेले तरी प्रेमाच्या साठ्यात आपण जाऊन पडू !

ज्या महात्म्यांनी याच लोकात 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 जिंकला आहे. ही गोष्ट मोठ्या महात्म्यांची झाली. पण आपण देखील प्रेमात गुंतलो (य५-२८) म्हणजे अहिंसा, दया इत्यादि सद्गुण प्रेमापासूनच आपल्यात उत्पन्न होतात. साधारण मनुष्यहि प्रेमाच्या मार्गाने चालू लागला असता इष्टमित्र वगैरे शाश्वत मिळण्याचा संभव आहे.

महाभारतांत अशा दोन तीन कथा आहेत. * कर्णाने कृष्णाला असे म्हटले की 'देवा! आपली या मृत्युलोकी गांठ पडणे शक्य नाही. पण स्वर्गात मी तुला कडकडून भेटेन.'

* तसेच धर्म, भीम, अर्जुन, यांचा परस्पर प्रेम स्वर्गात देखील सारखाच कायम राहिला. इंद्राने धर्मादिकांना पांचाली दाखविली तेव्हा मोहवश होऊन भीम व अर्जुन नरकात पडले, पण धर्म प्रेमबद्ध होऊन तसे संकट सोसण्यास तयार झाला.

* आश्रमवासीपर्वात अशी एक कथा आहे की, व्यांसांनी सर्व मेलेले वीर पुरुष परत आणून दाखविले तेव्हा त्यांच्यात वैर मुळीच दिसेना.

* स्वर्गारोहणपर्वात अशी एक कथा आहे की, धर्म ज्यावेळी स्वर्गात गेला तेव्हा दुर्योधनाला गादीवर बसलेला पाहून त्याला वाईट वाटले व त्या ठिकाणी तो मागे फिरू लागला.

तेव्हा नारदांनी त्याला सांगितले की, 'हा स्वर्ग आहे, मृत्युलोक नाही. या ठिकाणी परस्पर प्रेमभावाने वागावे

लागते; वैर मुळीच नसते.'

तेव्हा इंद्राने धर्मास सांगितले की, 'तू या गंगेत स्नान कर म्हणजे तुझी ही मनुष्यतनु जाऊन देवशरीर तुला मिळेल व नंतर द्वेष वगैरे नष्ट होऊन शुद्ध प्रेमांत तू येशील.'

अभयदान सर्वश्रेष्ठ

यावरून मनुष्यलोकातून मेल्यावर जेव्हा देवलोकात हा मनुष्य जातो, तेव्हा द्वेष वगैरे काही विकार असले तर देव त्याला मदत करून त्या विकारापासून त्याला सोडवून घेतात; व त्याला प्रेमदान देत असतात.

श्रुतीत आणि **आत्मपुराणांत** अभयदान श्रेष्ठ सांगितले आहे व ते प्रेमांमुळेच होऊ शकते. संन्यासधर्मात देखील अभयदान सांगितले आहे.

भूतानाम् अभयदानोपक्रम । सर्वाभूती मी आत्माराम ।

संन्याशाचा मुख्यधर्म । तो पुरुषोत्तम मी स्वये म्हणे ॥ एक. भाग. अ. १६

ज्याचे आंगी दया शांति । त्याला न लगे ईश्वरभक्ति ॥ (य५-२९)

देव रागद्वेषाच्या रहित होऊन जगावर स्वामित्व मिळवीत असतात असे **महाभारतातील वनपर्वत** म्हटले आहे. सारांश,

उदात्त प्रेमापासून -

- * आपण प्रेम करावयास लागलो तर अवनतीची शंकाच नको.
- * प्रेमाने कपट करावे असे वाटत नाही.
- * कपट गेले म्हणजे असत्य जातेच व
- * सत्यही प्रेमाच्या योगाने सहज साधतेच.

अशा प्रकारचा हा उदात्त प्रेम आहे. परंतु कशाहि प्रकारचा प्रेम असला तरी ती गोष्ट मिळतेच. म्हणजे प्रेमाचे फळ मिळतेच असे पक्के समजा.

कथा : अहिल्या व ब्राह्मण

योगवासिष्ठांत एक कथा आहे. कोणा एका राजाच्या स्त्रीचे एका ब्राह्मणावर चित्त गेलें व परस्पर प्रेम जडला. ही गोष्ट राजास समजली तेव्हा राजाने त्या दोघांनाही अग्नीत टाकलें, पण ते जळाले नाहीत. तेव्हां राजाने त्यांना विचारलें की -

'तुम्ही अग्नीत जळत कां नाही?'

तेव्हा ते म्हणाले की, 'आमचे अग्नीकडे मुळीच लक्ष नाही. आम्हास एक प्रेम मात्र ठाऊक आहे.'

मग राजाने एका ऋषीला बोलावून आणून त्याला हें वर्तमान सांगून त्याजकडून त्या दोघांना शाप देवविला. ऋषीनें शाप दिला.

तेव्हां दोघे म्हणाले "महाराज, आपण आम्हाला शाप देऊन आपलें पुण्य उगीच खर्च केलें. कारण आमचीं शरीरे नष्ट झाली तरी अंतःकरणाने आमचा परस्पर प्रेम तसाच कायम राहणार."

याप्रमाणें ब्राह्मणाचा शाप सत्त्वगुणी असल्यामुळे त्यांची शरीरें पडली पण त्यांचें परस्पर प्रेम मुळीच नष्ट झालें नाही.

वसिष्ठ म्हणाले, "रामा! शापामुळे ते दोघेही मेले तरी प्रेमांमुळें प्रत्येक जन्मांत ते स्त्री-पुरुषच होत असत. याप्रमाणें त्यांना कृमी, कीटक, पशु, पक्षी, इत्यादि हजारो जन्म घ्यावे लागले. आतां ते दोघे ब्राह्मण व ब्राह्मणी होऊन माझ्या आश्रमांत तप करीत आहेत." (कृत्रिम अहिल्योपाख्यान)

याप्रमाणे त्यांनी अनेक जन्म कष्ट भोगले. पण प्रेमांमुळें त्यांचा वियोग झाला नाही. वाईट प्रेमाचें जर असें फळ मिळतें तर मग उत्तम प्रकारच्या प्रेमाचें फळ मिळणार नाही असें म्हणणे कसें बरें शक्य आहे? (य५-३०)

दुसरी गोष्ट अशी की, आपल्या अंतःकरणांत प्रेमानें एखादी इच्छा पूर्ण करून घ्यावी असा पक्का निश्चय झाला

आणि ती इच्छा जागृतीत पूर्ण झाली नाही तर स्वप्नांत ती आपण पूर्ण करून घेतो. इतकी आपल्या मनाची शक्ति मोठी आहे.

त्याचप्रमाणे या लोकांत जरी आपली प्रेमाची इच्छा पूर्ण झाली नाही तरी अन्य लोकांत ती खात्रीने पूर्ण झाल्याशिवाय राहणार नाही. या रीतीने जितका होईल तितका प्रेमच वाढविला पाहिजे. पहिले परस्परात हळू हळू प्रेम वाढला आणि आपण जीवित राहिलो तर जीवंतपणीच स्वर्गातील लोकांशी प्रेम जडविता येतो. या प्रेमाने समाधान वाढते.

प्रेमवृद्धीचे उपाय

योगसूत्रांत ^(१) प्रेम व समाधान वाढविण्याकरितां चार भावना सांगितल्या आहेत.

१. मैत्री, २. करुणा ३. मुदिता आणि ४. उपेक्षा.

मैत्री^(१) करुणा^(२) मुदिता^(३) उपेक्षाणां^(४) सुख-दुःख-पुण्यापुण्य-विषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनम् ॥

(योगसूत्र ३३, समाधिपाद)

१ - जे जन सुखी व धनवान आहेत त्यांचे ठिकाणी **मैत्री** असावी. चांगल्या पुरुषांचे ठिकाणी मैत्री असावी. म्हणजे आपल्या मित्रांचे बरे झाले असतां जसा आनंद वाटतो तसे जेवढे लोक सुखी आहेत त्यांच्या विषयी मैत्री असावी म्हणजे प्रेम वाढतो.

२ - दुःखी लोकांविषयी **करुणा** असावी; म्हणजे आपला अवयव तुटला किंवा आपल्याला दुखापत झाली तर जशी आपण काळजी घेतो तशी त्यांची आपण काळजी घ्यावी. दुःखी लोकांवर करुणेने प्रेम वाढतो.

३ - पुण्यवान लोकांविषयी **आनंद** मानावा. त्यांचा प्रेम कांही निमित्ताने वाढत नाही, तर आनंदानेच त्यांच्याशी प्रेम वाढतो.

४ - दुष्ट लोकांविषयी द्वेष करू नये, त्यांची **उपेक्षा** करावी. उपेक्षेने असें होते कीं, दुर्जनांना कदाचित् असें वाटते की आपण द्वेष करू नये, म्हणजे तेही प्रेमांत येतात. याप्रमाणे आपण वागलो असतां आपल्या चित्ताचे **समाधान** वाढते. (य५-३१) ही प्रेमाची स्थिती आपण या शरीरांतच साधित गेले पाहिजे; व हे शरीर सुटल्यावरही प्रेमाची वाढ होतच असते असें समजावे.

“मायबापाच्या विरुद्ध मुलाने जाऊं नये, स्त्री पुरुषांनी परस्पर विरुद्ध जाऊं नये.” असें प्रेमाकरितांच म्हटले आहे.

धर्म म्हणजे ईश्वरप्राप्तीचा मार्ग. **अर्थ** म्हणजे पैसा. **काम** म्हणजे संसारसुख भोगण्याचा मार्ग. हे तिन्ही एकमेकांच्या विरुद्ध आहेत; परंतु स्त्री पुरुष दोघेही एका प्रेमाने वागतात, तेथे धर्म, अर्थ, काम, प्रेमरूप होतात, असें महाभारतांत म्हटले आहे. यांच्या मुळांशी तरी प्रेमच आहे. **मित्रामित्रांनी, गुरुशिष्यांनी आपले विचार एका प्रेमाच्या आवरणांत येतील अशी खटपट नेहमी करावी.**

‘कोठेही स्नेहपाशांत बद्ध होऊं नये’ अशी आपल्या शास्त्रांत वचने आहेत, त्याचा अर्थ निराळा आहे. त्यांचा अर्थ असा आहे कीं,- आपल्या भोगासाठीं सर्व कांहीं या मृत्युलोकांत आहे म्हणून आपल्याला या मृत्युलोकांतील भोग असावे, असें वाटून शरीराच्या स्वाधीन होऊन आपण मरू नये, व अशा प्रकारचा शरीराच्या आश्रयाने राहणारा कुत्सित स्नेह आपण करू नये, असा त्या वचनांचा अर्थ आहे. यावरून ह्या प्रेमानेच आपले त्रिभुवनांशी ऐक्य होण्याचा संभव आहे.

प्रेमाने मनाची शुद्धि

दुसरें असें कीं, “आपल्या आंगीं प्रेम असला म्हणजे दुसऱ्याचे वाईट गुण आपल्यास दिसत नाहीत, चांगले गुणच दिसतात; व **दुसऱ्याचे चांगले गुण दिसू लागले म्हणजे आपले अंतःकरण चांगले बनत जाते असे समजावे**” याप्रमाणे प्रेमाने त्रिभुवनांशी आपले ऐक्य होत जाते अशी एक स्मृतिही आहे.

* **यदीच्छसि वशीकर्तुं जगदेकेन कर्मणा ।**

परापवादसस्येषु चरन्तीं गां निवारय ॥

* **परस्वभावकर्माणि न प्रशंसेन्न गर्हयेत् ॥ भागवत ११-२८-१**

* **न म्हणे कोणासी उत्तम वाईट । महत्व वरिष्ठ नसे जेथें ॥ श्रीतुका.**

एका कर्मानेच जग वश व्हावें अशी इच्छा असेल तर दुसऱ्याच्या दोषांच्या ठिकाणी आपल्या वाणीला चालवू नको.
(य५-३२)

याप्रमाणे आपण शरीराच्या बाहेर गेलो, तरी प्रेम कसा कायम राहतो, हे आजच्या व्याख्यानात सांगितले आहे; व आपल्याला जे जे कोणी प्रेमळ मिळतात, ते शाश्वत मिळतात असे आपण मानले पाहिजे व द्वेष सोडून सर्वांवर प्रेमच केला पाहिजे, हा आजच्या व्याख्यानाचा मुद्दा आहे.

आता ही प्रेमाची वृद्धि कशी झाली हे पुढच्या व्याख्यानात सांगू. याप्रमाणे ही व्याख्यानरूपी पुष्पकोलिका श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वरचरणी समर्पण करून त्यांचे नामस्मरणात वाणीचा उपसंहार करतो. (य५-३३)

॥ हरिःॐ तत्सत् । श्रीज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु ॥

०००

व्याख्यान ३ रे

प्रेमोन्नति

॥ सर्वत्र यशस्वी श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

धर्मो विवर्धति युधिष्ठिरकीर्तनेन । पापं प्रणश्यति वृकोदरकीर्तनेन ॥

शत्रुर्विनश्यति धनंजयकीर्तनेन । माद्रीसुतौ कथयतां न भवन्ति रोगाः ॥१॥

यदीच्छसि वशीकर्तुम् जगदेकेन कर्मणा । परापवादसस्येषु चरन्तीं गां निवारय ॥२॥

माझे कालचे व्याख्यान ज्यांनी ऐकिले असेल, त्यांना आजच्या व्याख्यानाचे धोरण लौकरच कळून येणार आहे. आजच्या व्याख्यानात मी कांही नवीन सांगणार नसून, झालेल्या व्याख्यानाचीच उन्नत दशा वर्णन करणार आहे. ज्यांनी ज्यांनी म्हणून माझे कालचे व्याख्यान ऐकिले असेल, त्या सर्वांना प्रेम हे सर्वांचे जीवित आहे, असे अंशतः तरी वाटल्यावाचून राहिले नसेल.

व्यापक प्रेम कसा व्यक्त होतो ?

आपल्यामध्ये व आपल्यासभोवती असलेल्या विश्वामध्ये ढळढळीत प्रेमच भरून राहिला आहेसे दिसते. परंतु तो प्रेम अव्यक्त स्थितीत असल्यामुळे आपणास त्याची अभिव्यक्ति होण्याकरतां उपाधि घ्यावा लागतो. ज्याप्रमाणे अग्नि हा खरोखर कसा आणि केवढा आहे, हे आपणाला उपाधीवाचून सांगता येत नाही, म्हणजे अग्नीला निश्चित असा आकारच आपणाला देता येत नाही; परंतु इंधनाचा ज्याप्रमाणे आकार असतो त्याप्रमाणेच अग्नि व्यक्त होतो. आणि मग तो अग्नि एवढा आहे. म्हणजे घर भरून अग्नि आहे किंवा पर्वत भरून अग्नि आहे, किंवा वन भरून अग्नि आहे. अशा प्रकारची आपणाला अग्नीची इयत्ता करता येते.

(य५-३४) सारांश, अग्नि ज्याप्रमाणे काष्ठाचा उपाधि घेतल्यावाचून व्यक्त होत नाही, किंवा पृथ्वीमध्ये गुरुत्वाकर्षण आहे, हे आपणाला दगड खाली पडल्याशिवाय समजत नाही, म्हणजे दगडाचा उपाधि घेतल्याशिवाय गुरुत्वाकर्षण जसे व्यक्त होत नाही, किंवा एखाद्या पदार्थाची चवी ज्याप्रमाणे जिभेला त्या पदार्थाचा स्वाद घेतल्याशिवाय कळत नाही, त्याप्रमाणे अव्यक्त दशेत असणारा प्रेम उपाधीवाचून व्यक्त होत नाही. पैकी देह, इंद्रिये, मन, बुद्धि, इत्यादि प्रेम व्यक्त होण्याचे उपाधि आहेत.

१. नैसर्गिक प्रेम

सर्व पदार्थात प्रेम हे सारखे भरले आहे. प्रेमावाचून कोणताहि पदार्थ आपणास दिसत नाही. प्रेमाचे पुष्कळ प्रकार आहेत.

पहिले प्रेम म्हणजे नैसर्गिक आहे. त्याला (नॅचरल लव्ह) म्हणतात. हे प्रेम केवळ देहापुरतेच असते, म्हणजे अव्यक्त स्थितीत असून केवळ देहापुरतेच व्यक्त होते; किंवा देह-उपाधि लागून देहापुरतेच व्यक्त होते, असे म्हणणे अधिक सयुक्तिक होय.

आपणाला जड पदार्थातसुद्धा हे प्रेम दिसून येते. प्रत्येक सजीव व निर्जीव पदार्थात आवडी भरलेली आहे असा सर्वांचाच अनुभव आहे. पदार्थ सजीव असो किंवा निर्जीव असो, त्याला आपल्या आवडीप्रमाणे अनुकूल परिस्थिती मिळाली असता त्या पदार्थाची वाढ होते, आणि प्रतिकूल परिस्थिती मिळाली तर त्या पदार्थाचा क्षय होतो, ही गोष्ट अलीकडच्या जड शास्त्राने देखील सिद्ध झाली आहे.

जडातील सुप्त संवेदना

बाबू जगदीशचंद्र बसू या बंगाली पुरुषाने 'जड-चेतन-संवेदना' (रिस्पॉन्स इन लिक्वींग अण्ड नॉनलिक्वींग) या नांवाचा एक ग्रंथ केला आहे. ह्या ग्रंथात शास्त्रनियमाला अनुसरून सर्व पदार्थात आवडी-अनावडी भरली आहे हे दाखविले आहे. तेथे असे म्हटले आहे की, मनुष्याप्रमाणेच ह्या जड पदार्थातहि आपली इच्छा दर्शविण्याची शक्ति आहे.

मनुष्य ज्याप्रमाणे आपल्याला प्रतिकूल वस्तु पाहून त्या झुगारून देण्याचा यत्न करीत असतो, त्याप्रमाणेच एखादी मेलेली मेंडकी घेऊन तिच्या (य५-३५) पायाला गंधकाचे तेजाब लावले असता तो पाय ते तेजाब पुसून टाकण्याचा यत्न करीत असतो. म्हणजे 'हे तेजाब आपणाला प्रतिकूल आहे' असे जाणण्याची शक्ति त्या मेंडकीमध्ये मेल्यावरहि राहते, असे कबूल करणे भाग आहे. तद्वत् एक मुळा घेऊन तो **सददर्पण-तडित्-प्रवाह-मापक यंत्रांत** (मिरर ग्याल्वानोमीटर) घालून त्यातील संवेदना पाहता येते. तसेच झाडाला झोप, खुषी, नाखुषी, मृत्यु वगैरे येत असतात, हेहि आपणाला कळते. त्याप्रमाणेच धातूंनाहि श्रांति (फटिग्यु) वगैरे येते हेहि आपणाला कळते.

तात्पर्य, मनुष्याला ज्याप्रमाणे अनुकूल घेणे आणि प्रतिकूल सोडणे ही शक्ति आहे, तद्वत् ती वृक्ष, धातु इत्यादि जड पदार्थांनाहि आहे.

ही गोष्ट नवीन शास्त्राने जशी सिद्ध झाली आहे. तशीच ती महाभारतातही सिद्ध केली आहे. **महाभारतात शांतिपर्वातील मोक्षधर्मात** असे सांगितले आहे की, चांगले शब्द ऐकले असता झाडाला फळे, फुले येतात, त्याची पाने वगैरे टवटवीत दिसतात; भयंकर आणि वाईट असे शब्द ऐकून झाडे सुकून जातात. आणि शब्दाचे ज्ञान कानावाचून होत नाही. यावरून झाडे ऐकत असतात, म्हणजे त्यांना ऐकण्याचे ज्ञान आहे हे सिद्ध झाले.

ज्याप्रमाणे नवीन शास्त्रात त्र्यवयवतर्काने अन्वयव्यतिरेकपूर्वक (मेथड ऑफ डिफरंस अण्ड अॅग्रीमेंट) एखादी गोष्ट सिद्ध करतात, तद्वत् ह्या महाभारतवचनातहि केले आहे. कसे ते पहा :- पु षक ळ ठिकाणी कानाने शब्द ऐकू येत असतो हे आपण पाहतो. कानावाचून शब्द ऐकू येतो हे पाहत नाही. झाडे ही चांगल्या व वाईट शब्दांनी टवटवीत होतात व सुकतात, म्हणून आपणाप्रमाणेच झाडांना ऐकण्याचे ज्ञान आहे. याप्रमाणेच स्पर्श, रूप, इत्यादिकांची उदाहरणेहि त्याच अध्यायात दिली आहेत. ह्याच अध्यायाच्या **नीलकंठी टीकेत** 'अनुकूल प्रतिकूल जाणण्याची शक्ति पाषाणातहि आहे' हे मत्कुणरक्त(ढेकूण) लागलेल्या हिऱ्याच्या दृष्टांताने सिद्ध केले आहे. (य५-३६)

एक सुलभ युक्ति

परंतु याविषयी मी एक सुलभ युक्ति आपणाला सांगतो- ज्याप्रमाणे आपल्या शरीराला एखाद्या ठिकाणी दुःख झाले असता, अल्प शक्तीचा लेप लाविला तर दुःखाच्या जोराने तो लेप उडून जातो, आणि अधिक शक्तीचा लेप लावला तर तो दुःखाला नाहीसा करतो, तद्वत् एखाद्या पदार्थावर त्या पदार्थाच्या प्रतिकूल एखादे विषासारखे अल्प औषध लाविले तर ते त्या पदार्थाहून लौकरच उडून जाते, आणि अनुकूल किंचितही लावले तरी ते त्या पदार्थाला चिकटलेच राहते. ज्याप्रमाणे एखाद्या नदीला पूर येत असता एखादा अल्प पदार्थ त्या पुराच्या उलट जाण्याचा प्रयत्न करू लागला तर तो तेव्हाच प्रवाहांत जातो, परंतु त्या प्रवाहाला किंचित् अनुकूल होऊन प्रवाहातून सुटताहि येते.

तात्पर्य, **सर्व पदार्थात अनुकूल व प्रतिकूल जाणण्याची शक्ती आहे. अनुकूल वस्तु आपल्या आवडीने ग्रहण करणे हे प्रेमाचे लक्षणच आहे. कोणत्याहि वस्तूवर प्रेम असल्यावाचून आपणाला ती अनुकूल वाटतच नाही.** बहुतेक ज्या जातीची वस्तु असेल त्या जातीची वस्तु मिळाली असता त्या वस्तूची वाढ होते. जसे पाण्यात पाणी घातले असता त्याची वाढ होते परंतु पाण्याचा व अग्नीचा संयोग केला असता पाण्याची वाढ न होता उलट क्षय मात्र होतो.

जडपदार्थात प्रेमाचा संकोच-विकास

एवं जड पदार्थात देखील अनुकूल व प्रतिकूल ज्ञानावरून प्रेम असतो हे सिद्ध आहे. परंतु ते आपणास अनुमेयमात्र असते. प्रेम व्यक्त होण्याचे मागे जे उपाधी सांगितले आहेत त्या सर्वात मनाची अनुवृत्ति असल्यावाचून विशेषाभिव्यक्ति कळत नाही. जड पदार्थात अंतःकरण सामान्य असल्यामुळे प्रेमही त्याच मानाने अभिव्यक्त होतो. द्वेष म्हणून आम्ही जो म्हणतो, तो देखील 'आपल्या प्रेमास दुसऱ्या पदार्थाचा अडथळा होवू नये' इतक्याच पुरता आहे; म्हणजे प्रेममूलकच आहे. **विज्ञानभिक्षूनीही** आपल्या **सांख्यसारात** माझ्याप्रमाणेच म्हटले आहे. (य५.३७)

हे प्रेम जड पदार्थात देहापुरतेच असल्यामुळे व प्रत्येकाचे देह भिन्न असल्यामुळे चढाओढीच्या योगाने शक्तीचे नेहमी आघात प्रत्याघात होत असतात. परंतु पशुपक्ष्यांमध्ये ह्या प्रेमाचे संकुचित स्वरूप जाऊन त्याला किंचित् विस्तृतता येते. पशुपक्षी वगैरे प्राण्यातील प्रेम जड पदार्थाप्रमाणे देहापुरतेच नसून, पिलांना पोसणे वगैरे काही कौटुंबिकपणाहि त्यांत उत्पन्न होत असतो. परंतु पिली आपल्याप्रमाणे आमदानीत आली म्हणजे आईबापांचे प्रेम नष्ट होत असते.

कुटुंबप्रेम व त्यांचा विकास

याहून उंच जे मनुष्यप्राणी यांच्यामध्ये कौटुंबिक प्रेम (Family Love) हे कमी अधिक मानाने पूर्णतेला आले आहे. कौटुंबिक प्रेमांत देहापेक्षा उंच जी इंद्रिये ती प्रेम व्यक्त होण्याचे उपाधी असतात. इंद्रियांच्या योगानेच संबंधी मनुष्यांना कुटुंब म्हणून घेता येते. उपस्थेन्द्रियाची तृप्ति करण्याकरतां स्त्री, म्हातारपणी पोसण्याकरतां पुत्र, बाळपणाच्या जोपासनेकरता आईबाप, काम घेण्याकरता नोकर व पाठ राखण्याकरता बंधू; इत्यादि कौटुंबिक प्रेम इंद्रियांच्या चढाओढीनेच बहुतेक उत्पन्न होत असते. आपण कुटुंबाला चांगले वागविले तरच आपणाला कुटुंब चांगले वागविल. यामुळेच आपण कुटुंबावर प्रेम करीत असतो. मुलगा, बायको, नोकर, अतिथी, इत्यादिकांना अन्न न देवून. "जो स्वतःसाठीच अन्न शिजवितो तो नाश पावतो" अशी कौटुंबिक प्रेमाची उदाहरणे महाभारतात पुष्कळ ठिकाणी आहेत, युधिष्ठिराचेहि कौटुंबिक प्रेमाविषयी काही असे उद्गार आहेत.

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

म्हणजे 'आम्ही आपसात विरोध करीत असताना ते कौरव शंभर आहेत, व आम्ही पांच पांडव आहेत. परंतु दुसऱ्याशी जेव्हा विरोध प्राप्त होईल (य५.३८) तेव्हा आम्ही एकशेपांच आहेत, म्हणजे ते कौरव शंभर व आम्ही पांडव पांच मिळून एकशेपांच.' **एकनाथमहाराजही** हे तत्त्व पळे जाणून होते. -

पाडूनी कुटुंबास लंघन । समस्त द्रव्य वेंचूनि जाण । करूं नये यज्ञाचरण । अधर्मपण तेही एक ॥

कुटुंब प्रेमानंतर सामाजिक प्रेम

परंतु कौटुंबिक प्रेमात काही-अन्य व काही-आपण असा बराच भेद राहतो. ह्याहून पुढे मनुष्याचे ठिकाणी अधिक प्रेम व्यक्त होवू लागले म्हणजे, आपल्या कुटुंबाला पोसणे, आपले घर तेवढेच कुटुंब, हे चट सारे विसरून जाऊन किंचित् विचाराचा आश्रय करून कुटुंबासारखेच इतर मनुष्यांविषयीहि प्रेम व्यक्त होत असते. ह्यालाच 'सामाजिक प्रेम' (सोशल लव्ह) असे म्हणतात.

"बहूपयोगिता" तत्त्वाची मर्यादा

ह्या सामाजिक प्रेमातच प्रथम बहूपयोगितेचे तत्त्व (प्रिंसिपल ऑफ युटिलिटी) उदय पावत असते. "पुष्कळ समाजाला जिकडून उपयोग होईल व पुष्कळ मनुष्यांची ज्या रीतीने व्यवस्था चालेल तेच कर्तव्य" ह्यात वाटत असते.

परंतु कौटुंबिक प्रेमापेक्षा ह्यात थोडीशी परोपकारी मति असल्यामुळे हे उंच आहे. पुष्कळ लोकांचे कल्याण होत असेल तर एखादा मनुष्य मेल्यास काही हरकत नाही, इत्यादि आमच्याकडील सुभाषिते व परकीय स्पेन्सरादिक ह्याच मताचे आहेत.

ह्या प्रेमात सत्याकडे फारसे लक्ष्य नसते. "ज्या रीतीने बहुजनसमाज सुव्यवस्थित रीतीने चालेल तेच पुण्य" असे ह्या प्रेमात वाटत असते.

"जो ज्ञातीला सोडून कुटुंब भरण्याच्याच मागे लागतो, जो मित्राला सोडून आपल्याच घरामध्ये भक्षण करतो,

तो अधम होय'' - याप्रमाणे सामाजिक प्रेमापुढे कौटुंबिक प्रेमाचा निषेध पुष्कळ ठिकाणी केला आहे. ह्या प्रेमात इंद्रियापेक्षा मनाला घेवून अधिक व्यक्तता आहे. (य५-३९)

नैतिक प्रेम

परंतु 'एक धड ना भाराभर चिंध्या' अशा प्रकारचे प्राणी असून नसून काय उपयोग? एकच चांगला असला म्हणजे पुरे, त्याचेच रक्षण करणे इष्ट आहे. 'वरमेको गुणी पुत्रो, किमु मूर्खशतैरपि?' एवं चांगले मग ते थोडे कां असेना, तेथेच प्रेम ठेवून बहूपयोगितेचे देखील काय करावयाचे आहे?

अशा रीतीने चांगले पुष्कळ होईल तर सोन्याहून पिवळेच. अशा प्रकारची प्रीति उत्पन्न होऊन चांगले मग ते थोडे किंवा बहुत असो, त्याविषयी जे प्रेम उत्पन्न होते ते मनाच्या विकारात्मक बाजूतून होत नसून, विचारात्मक बाजूशी संबंध ठेवून व्यक्त होते. ह्यालाच नैतिक प्रेम (मॉरल लव्ह) म्हणतात.

'तुझी शंभर मुले पांच सिंहापुढे कोल्ही कुत्री होत.' असे विदुराने धृतराष्ट्रास महाभारतात म्हटले आहे.

'एक बिभीषण असला म्हणजे मग सर्व राक्षस खुशाल मरोत' इत्यादि रामायणांतील उदाहरणेहि नैतिक प्रेमाविषयीचीच आहेत.

लोकशाही : सत्याचा लोप

समाज सुव्यवस्थित चालवा म्हणून, किंवा नीति सुव्यवस्थित चालावी म्हणून एका जुटीने विचारात्मक बाजूतून जे प्रेम उत्पन्न होत असते, ते राष्ट्रीयप्रेम गणल्या जाते.

राष्ट्रीय प्रेम (नॅशनल लव्ह) जेव्हा सामाजिक प्रेमावर अवलंबून राहाते तेव्हा- अमुकांच्या स्वाधीन तरी आम्ही कां राहावे? अशा प्रकारची "व्यक्तिस्वातंत्र्याची हाव सुटून प्रजासत्तात्मक राज्याची प्रवृत्ति होते."

असे राज्य स्थापन झाले म्हणजे -

"बहूपयोगितेची भरभराट होवून सत्याचा चोहोकडून लोप होवू लागतो!"

अशा वेळी प्रजासत्ताक राष्ट्रांना -

"आपले कल्याण जर होत असेल, तर इतर दुर्बल राष्ट्रांला चोहोकडून तोडण्याला काही हरकत नाही" अशी बुद्धि उत्पन्न होणे साहजिक आहे.

राजसत्ता

परंतु - एक व्यक्ति जर नीतिमान असली तर त्याच्याच स्वाधीन आपण सर्वांनी राहावे, अशी जेव्हा बुद्धी उत्पन्न होते, तेव्हा राजसत्तात्मक राज्याची स्थापना होते.

अनीतिमान राजा असला तर प्रजा काढून टाकते, आणि नीतिमान राजा स्थापिते, यावरून -

अ-नीतिमत्तेत प्रजेच्या हाती व नीतिमत्तेत राजाच्या हाती राष्ट्र असते.

असा निष्कर्ष निघतो. (य५-४०)

धर्म, कायदा आणि पापपुण्य

परंतु कायदा मात्र कोणाच्याच हाती जात नाही. कायद्याच्या दृष्टीने पाहिले असता दुसरीच एक गोष्ट सिद्ध होते. अमुकाने अमुक प्रकारचे कां वागावे?

राजाने जर एखाद्या चोरास शिक्षा केली तर 'तू जसे पुष्कळ गांवे लुटून राज्य मिळविले, तसे मीही पुष्कळ घरे लुटून धन मिळविले; तू मोठा चोर व मी लहान चोर आहे,'

असे एखाद्या चोराने राजास अडविले असतां कायद्याप्रमाणे उत्तर देण्याला शक्तीच राहात नाही.

तात्पर्य, इहलोकापुरतीच सृष्टी धरली असतां राष्ट्रीय कायदाच होणे शक्य नाही. कारण जसा चोरमनुष्य उत्तर देतो, तसा खुनी मनुष्यही 'तू पुष्कळांचे खून केलेस व मी एकट्याचा केला, म्हणून तुझ्यापेक्षा मी कमी पापी आहे,'

असे राजाला बुद्धिमत्तेने अडवू शकतो. म्हणून शास्त्राच्या आधाराने परलोकी भोगल्या जाणाऱ्या पापपुण्याच्या

भीतिवाचून कायदा कोणालाच करता येत नाही.

सदाचरणाचे ढोंग

आतां ही पापपुण्याची भीति कल्पित आहे असे गृहीत धरलें, तर अज्ञानीच मात्र तिच्या योगाने फसतील; आणि शहाणे फसणार नाहीत. मग शहाणे पापपुण्याच्या भीतीला खोटे मानु लागले म्हणजे मग ते सहजच दुराचरण करणार; आणि तसे झाले म्हणजे त्यांचे पाहून अज्ञानीहि कमी करणार नाहीत.

अज्ञान्याकरिता शहाणे जरी वरवर पापपुण्याची भीति दाखवितील, तरी पण पापपुण्य त्यांना खरे न वाटले तर सर्वकाळ त्यांचे आचरण चोख राहणे शक्य नाही; व एकांतात केव्हा तरी ते बिघडलेच पाहिजे, व

“ज्याचे आचरण एकांतात बिघडले त्याच्याकडून लोकांत यथार्थ न्याय निःपक्षपात बुद्धीने देणे शक्यच नाही.”

म्हणून पापपुण्याची भीति शहाण्यांनाही खरी वाटली पाहिजे; आणि शहाण्यांना जे खरे वाटलें पाहिजे ते खोटे असून खरे वाटण्यात उपयोग नाही, तर खरे असूनच खरे वाटले पाहिजे. पापपुण्य, परलोक, इत्यादि धर्मावांचून खरे वाटणे शक्यच नाही. (य५-४१)

जेथे धर्म नाही अशा ठिकाणी राज्याची भरभराट झालेली दिसत नाही. जे जे म्हणून राष्ट्र आहे तेथे धर्माचे बंधन आहेच आहे. सर्व जगाच्या इतिहासात धर्मावांचून एखाद्या राष्ट्राची भरभराट झालेली आज तागायत ऐकू येत नाही.

नैतिक प्रेमाकडून धर्म-प्रेमाकडे

विकारातून विचाराकडे

नैतिक प्रेम दृढ होत गेले म्हणजे त्या नीति पाळण्याला विकारात्मक मनाच्या बाजूचा पुष्कळ अडथळा होऊ लागतो. तेव्हा मनुष्य आपले क्रोध, काम इत्यादि विकार आवरून चांगल्या गुणांच्या इच्छेने तो मनाच्या विचारात्मक बाजूत शिरतो.

येथपर्यंत प्रेमाची उत्क्रांति होत असता देहाचा संबंध हळू हळू कमी होत जातो, हें सज्जन श्रोतृसमूहाला कळून आलेच आहे.

गोडी जशी साखरेला सोडून राहत नाही तद्वत् आत्मा केवळ देहापुरताच असता किंवा देहनाशाबरोबरच त्याचा नाश झाला असता, तर त्याला देहाचा संबंध सोडून प्रेमाने कधीच राहता आले नसते. यावरून आत्मा हा देहाहून निराळा असून विकारात्मक मनाच्या स्वाधीन होऊन तो देहाशी अगदी जखडला आहे.

नैतिक प्रेमाच्या योगाने मनुष्य जेव्हां विचारात्मक मनाच्या बाजूस असतो, तेव्हां भोगापुरत्या विषयसुखात व मृत्युलोकात प्रत्यक्ष दोष दिसू लागून या देहादि विकारात्मक बंधनातून सुटण्याची तो इच्छा करतो; तेव्हा पापपुण्य, परलोक, अक्षय सुख व त्याची साधने आणि ती सांगणारी शास्त्रे यावर त्याचा प्रेम जडतो; व तत्संबंधी जनांवरही परस्पर प्रेम जडतो.

या प्रेमाच्या पूर्वीच्या प्रेमांत जसा खालच्या पायरीचा द्वेष उत्पन्न होत असतो, तसे या प्रेमांत होत नसून खालच्याला सुधारण्याची इच्छा किंवा उपेक्षा राहून पुढें उन्नति करण्याचा उल्हास येतो. ह्याला “**धार्मिक प्रेम**” (रिलिजिअस लव्ह) म्हणतात.

धार्मिक प्रेमाचे स्वरूप व श्रेष्ठत्व

ह्या प्रेमांत आम्हाला परलोकी कोठे जावयाचे आहे आणि कोणाच्या आश्रयाने राहावयाचे आहे, इत्यादि चिकित्सा मनुष्य करतो. ज्यांच्यावर आपले या लोकी प्रेम झाले आहे, ते पुरुष आपल्याला मेल्यावर कसे मिळणार? ह्या चिकित्सेचे उत्तरच **पितृविद्या** (स्पिरिटिच्युअलिझम) हे आहे. (य५-४२)

उदाहरण - मेलेल्या मनुष्याविषयी प्रेमाने झुरणाऱ्याच्या स्वप्नांत तो मृत मनुष्य जसा दिसतो, तो एकट्याच्याच वासनेने दिसत असतो; किंवा,

दुसरे 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 एकट्याच्याच प्रेमानें होते, तर परस्परांच्या सारख्या प्रेमाने मेलेल्या व जिवंतामध्येही परस्परांची भेट होणे

युक्ति व अनुभवसिद्ध आहे. बापावर पुत्राचा प्रेम व पुत्रावर बापाचा प्रेम असला, तर श्राद्धाच्या दिवशी खरी स्वप्ने झाल्याची किंवा बाप प्रत्यक्ष भेटल्याची उदाहरणे पुष्कळ आहेत.

जर कौटुंबिक प्रेमानेही मेलेल्या व जीवंतामध्ये परस्पर दळवळण होते, तर नैतिक मित्रप्रेम, किंवा धार्मिक गुरुशिष्य, पातिव्रत्य, किंवा मातृपितृभक्ति, इत्यादि प्रेमाच्या योगाने होत नाही, हे कसे म्हणता येईल? **कौटुंबिक प्रेमांत धनाकरिता व घराकरितां जितका क्षणक्षणी द्वेष उत्पन्न होण्याचा संभव आहे, तितका नैतिक मित्रप्रेमांत व धार्मिक गुरुशिष्यादि प्रेमांत होणे शक्य नाही.**

जे मनुष्य, 'तिळा एवढे नाते उपयोगांत पडते पण गगनाएवढी मित्रता उपयोगांत पडत नाही,' - असे म्हणतात, त्यांचे मन विकारात्मक बाजूच्या योगाने देहाशी जखडले गेले असून, खानपानापुरतीच ते प्रेमाची व्याख्या करतात असे दुःखाने म्हणावे लागते.

मित्रप्रेम व गुरुशिष्यप्रेम

नैतिक मित्रप्रेमबंधन व धार्मिक गुरुशिष्यादि प्रेमबंधन जसे इतिहासावरून पक्के दिसते, तसे एका रक्तमांसांचे बंधन पक्के दिसत नाही. नैतिक श्रीराम व नैतिक बिभीषण आणि नैतिक सुग्रीव ह्यांचे जसे रामायणांत पक्के प्रेमबंधन वर्णिले आहे, तसे रावण-बिभीषण, वाली-सुग्रीव हे एका रक्तमांसाचे असूनही त्यांचे प्रेमबंधन पक्के वर्णिले नाही. **महाभारतांत** - पांडव व कौरव एकाच रक्तमांसाचे असून, नैतिक मित्रप्रेमाने विराटद्रुपदादिकांशीच त्यांचे प्रेमबंधन अधिक पक्के वर्णिले आहे. **(य५-४३)**

गुरुशिष्यादि धार्मिक प्रेमाकरतां तर कौटुंबिक व सामाजिक क्षुल्लक बाबींवर कितीवेळ तडाखा बसला हे सर्व जगाच्या इतिहासांत वारंवार सापडते. **'शिवाजीचे रामदासस्वामींना सर्वस्व देणे'** हे आमच्या कडील ताजे उदाहरण म्हटले तरी चालेल.

श्राद्ध आणि परलोक

परस्पर प्रेमांत केव्हांच अंतर पडू नये असे वाटणे प्रेमवृत्तीचा धर्मच आहे; आणि त्याप्रमाणे मेल्याजित्यामध्ये जे दळणवळण होते, ते कायम राखण्याकरतांच आमच्याकडे **श्राद्ध** वगैरे सांगितले आहे.

आपल्या ओळखीचा मित्र एखाद्या मोठ्या गांवांत असला म्हणजे जितके काम होते, तितके ओळखीवांचून स्वतः लवकर करून घेतां येत नाही. त्याप्रमाणे देवलोकांत आमच्या या लोकांतील ओळखीचे मनुष्य सांपडल्याशिवाय तेथील लोकांशी प्रेम जडणे आम्हाला अशक्य आहे. म्हणून तेथील लोकांशी प्रेम जडवून देणारे पितर म्हटले पाहिजेत. पितर म्हणजे परलोकगतात्मे. ते ज्या मानाने जितके चांगले असतील, तितका तितका ते आमचा अधिक उत्तम लोकांशी संबंध जुळवून देतात. म्हणूनच देवपितरांचा संबंध **ब्रह्माण्डपुराणांत** परस्पर वर्णन केला आहे. **मनु** तर - **'देवकार्याद् द्विजातीनां पितृकार्य विशिष्यते'** असे स्पष्ट म्हणतात.

धार्मिक प्रेमातून दैविक प्रेमाकडे

परलोकांत आपल्याला पृथ्वीच्या लोकांसारखेच दुःख आहे की काय? मनुष्याच्या पापुण्याची जी फळे आहेत, ती देणार कोण? आणि परलोकांत आम्ही एकजुटीने वागू व आमचे सर्व विकार नष्ट होतील असे सत्त्व कोणाच्या सामर्थ्याने उत्पन्न होते? आमची इंद्रिये तेथे प्रकाशमय कां होतात? त्या कोणत्या शक्ती आहेत? त्या शक्तीचा अविर्भाव आपणाला कसा कळणार? इत्यादि चिकित्सायुक्त चिंत जेव्हां आधिक सत्त्वांत प्रवेश करते, तेव्हां **दैविक प्रेम** उत्पन्न (ऑक्युल्ट लव्ह) होते; आणि नंतर देवांत व मनुष्यांतही परस्पर प्रेम व दळणवळण सुरू होते. भगवंतांनी गीतेत एक कथा सांगितली आहे ती अशी -

यज्ञ धर्म

ब्रह्मदेवाने यज्ञासहित सर्व प्रजा उत्पन्न करून तो त्यांना म्हणाला, **(य५.४४)** 'हा यज्ञच तुमची आवडती इच्छा पूर्ण करणारा होवो. याच्या योगाने तुम्ही देवांची प्रीति संपादन करा व देव तुमची प्रीति संपादन करोत. असे परस्परांचे प्रेम जडले म्हणजे तुम्हां सर्वांचेच मोठे कल्याण होईल.'

याप्रमाणे सांगून अनेक प्रकारची यज्ञाची लक्षणे भगवंतांनी चवथ्या अध्यायामध्ये सांगितली आहेत. त्यांत **नियमित आहार करणे, प्राणायाम करणे, तीर्थाचे टिकाणीं द्रव्याचा उपयोग करणे, इत्यादिकांना यज्ञच म्हटले आहे; आणि हा यज्ञच धर्म होय.**

सारंश, ह्या धार्मिक प्रेमाच्या योगाने आपले चिरकाल जीवित आपल्याला मिळून मरणाचे भय नाहीसे होते. म्हणून होईल त्या रीतीने आपण या प्रेमांत येवून प्रेमाची उन्नति केली पाहिजे.

परम ध्येय : आध्यात्मिक प्रेम

शेवटीं **प्रेमाची अतिशय वृद्धि होतां होतां, अहंकार नाहीसा होवून प्रेम व प्रेमाला जाणणारा साक्षी जेव्हां एकच राहतो** व मग अमुक हा परलोक म्हणून प्रेम करावयाचा व अमुक हा लोक म्हणून प्रेम करावयाचा नाही, हे सर्व विसरून जाऊन सहज प्रेममयच होवून राहते. याला आध्यात्मिक प्रेम (फिलॉसॉफिकल लव्ह) म्हणतात.

याप्रमाणे हळू हळू आपण प्रेमाच्या शिखरावर पोहोचलो; तथापि सूर्याला डोळे जसे लौकर जाऊन पाहतात, तसे सूर्यावर स्वतः उडून जातां येत नाही, तद्वत् ज्ञानाने जरी आपणाला प्रेमाचे शिखर समजले, तरी आतांपर्यंत सांगितलेल्या पायऱ्यांवरून वृत्ति नेत्याशिवाय एकाएकी ह्या प्रेमसागरांत मग्न होण्याला कोणीच समर्थ नाही. परंतु वरच्या पायरीवर गेलेल्याने प्रथम खालच्या पायरीची उपेक्षा करीत असावे.

धार्मिक प्रेमापर्यंत पुरुष आला म्हणजे तो केव्हांना केव्हां तरी या आध्यात्मिक प्रेमसागरामध्ये मग्न होणार हें खास ! परंतु प्रेमाचे रक्षण ज्या रीतीने होईल असे इंद्रियांचे संयम वगैरे केले पाहिजेत. (य५-४५)

जसजसा प्रेम अधिक वाढतो तशा तशा कठोर वृत्ती मुरुन नम्र भाषणादि वृत्ती अधिक वाढतात.

प्रेमाच्या भरांत मग्न होत असतां देहाला सोडून मनुष्य हळू हळू सूक्ष्म आकाशांत प्रवेश करीत असतो. तेव्हां कांही कठोर कारणाने चित्तवृत्तीला धक्का बसला तर मनोवाहिनी नाडीचा छेद होवून मृत्यु होण्याचाही संभव असतो. **महाभारतांत व आल्काट** साहेबांनी केलेल्या ग्रंथांत अशी पुष्कळ उदाहरणे दिली आहेत.

धर्मव्यवस्था

आतां सांगावयाचे एवढेच कीं, ज्याप्रमाणे, आपण जरी मरण पावलों तरी आपल्या पुत्रादिकांना चिरकाल सुख व्हावे म्हणून आपण कौटुंबिक प्रेमाने धन मिळवून ठेवतो, तद्वत् आपणाला अक्षय सुख सर्व जगासह मिळावे म्हणून आपण चिरकाल धार्मिक प्रेम संपादन करून, धर्मव्यवस्था चिरकालची करून ठेविली पाहिजे.

आपणाला मेल्यावर कांहीं उपयोग नसून जर आपण कौटुंबिक प्रेमाने चिरकालची व्यवस्था करण्याचा यत्न करतो, तर आपणाला व सर्वांना ज्याचा शाश्वत उपयोग आहे अशा धार्मिक प्रेमाला आपण चिरकाल संपादन न करणे उचित होईल काय?

अस्तु. श्रोत्यांचा पुष्कळ वेळ घेतल्यामुळे क्षमा मागून व व्याख्यानरूप ह्या पुष्पकोलिका श्री सद्गुरु ज्ञानेश्वरचरणीं समर्पण करून त्यांच्या नामस्मरणांत वाणीला विश्रांति देतो.

॥ हरिः ॐ तत्सत् श्रीज्ञानेश्वरमहाराजर्पणमस्तु ॥

(य५-४६)

व्याख्यान ४ थे गुरु-शिष्य संबंध विचार

॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

यस्य देवे पराभक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ । तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥

(श्वेताश्वतर उपनिषद्)

ज्याची देवीं परा भक्ती । तेवीं गुरुपदीं तैशी । तो महात्मा अन्तरर्थ जाणे, येरांस बाह्यता ॥

मागील तीन व्याख्यानात आपला व देवतांचा काय संबंध आहे, हे प्रेमद्वाराने सिद्ध केले. आजच्या व्याख्यानांत उपदेश व उपदेशक यांचा पक्षपातरहित विचार करावयाचा आहे. आमची आर्यपद्धति गुरुशिष्यसंबंधावरच रचलेली आहे परंतु गुरुशिष्यपणाचा कोठेही आमच्या आर्यधर्मात उपदेश म्हणून सांगितलाच नाही. गुरुभक्ति आमच्या आर्यदेवापेक्षांहि अधिक वर्णिलेली आहे. ह्याचे कारण धर्मातील अतिशय गूढ तत्त्वे शिष्याला प्रकाश करावयाची असतात हेच आहे.

पूर्वी पारकीय देशात गावाच्या बाहेर पांगुळासारखे झाडावर बसून धर्मज्ञान मोठ्याने ओरडून डांगोरा पिटणारे कांही लोक होते परंतु त्या पद्धतीपासून अन्तर्ज्ञानाचा फायदा कोणालाहि झाला नाही.

आर्यपद्धतीत तर गुरुशिष्यभाव सनातन वर्णिला आहे. आर्यधर्मातील गुरुभक्ति अतिशय ज्ञा प्रतीची आहे हे मला मान्य आहे. तथापि पुष्कळ अलीकडील आर्यधर्मपंथांत ह्या गुरुभक्तीस कुत्तरविश्वासाची (डॉगमॅटिझम) जोड मिळाल्यामुळे तिजपासून अनर्थहि बरेच झाले आहेत. अलीकडे कोणच्या अपरिहार्य परिस्थितीमुळे आमच्या सनातन धर्मात देखील भलत्याच प्रकारचा गुरुशिष्यसंबंध प्रगट झाला आहे. (य५-४७)

हल्ली आमचेकडे पूर्ण झालेले व विदेही असे जे महात्मे आहेत, त्यांचे हातून साऱ्या जन्मात एखादा शिष्य देखील तयार होण्याची मारामार! कारण,

‘लोकहानौ चिन्ता न कार्या’

ह्या नारदभक्तिसूत्राचेच अवलंबन करून ते आपले आपण पूर्ण असतात. आतां त्यांचेपासून कोणालाहि लाभच होत नाही, असे मात्र माझे म्हणणे नाही. परंतु होत असला तर तो फारच थोड्यांना होतो.

दुसरे सामान्य साधू म्हणवून घेणारे जे कांही पुरुष आहेत, त्यांचे सर्वस्व पारडे व्यवहारधान्याने तुलित असल्यामुळे बिचाऱ्या मुमुक्षूला लाभ होण्याच्या ऐवजी जन्ममरणाची परंपरा भोगण्याचाच प्रसंग येतो.

अतिशय परमार्थाच्या टोकावर जाऊन बसलेले- किंवा केवळ व्यावहारिक- गुरुशिष्यसंबंध घेण्याला जर पात्र होत नाहीत तर मग व्यवहार आणि परमार्थ दोन्ही ज्यांना धड कळत नाहीं असे अर्धवट लोक तरी गुरुशिष्यसंबंधाची नौका निर्भयपणाने कशी चालवू शकतील? याप्रमाणे आर्यधर्मात गुरुशिष्यसंबंधस्थिति फारच शोचनीय दिसते. तथापि -

सद्गुरु-लक्षण

१) पूर्ण परमार्थाचा अनुभव, २) संसाराचा अविरोध आणि ३) दुसऱ्याला सुधारण्याची इच्छा.

ह्या तीन गोष्टी जर एखाद्या व्यक्तीत सांपडतील तर ती व्यक्ति गुरुशिष्यभार आपल्या शिरावर घेण्याला समर्थ आहे असे माझे स्पष्ट मत आहे.

आता असाच गुरु असावा, ही गोष्ट कोणत्याहि ग्रंथात जरी निरूपण केली नाही, तथापि कार्यकारणसंबंधाने (मेथड ऑफ कॉन्कोमिटन्ट व्हेरियेशन) सार्वत्रिक लक्षण होण्याला अशी एक व्यक्तीच परीक्षा आहे. आता वर केलेले गुरुलक्षण आपण न्यायाच्या पद्धतीने कसे जुळते हे पाहू.

१) पूर्ण परमार्थाचा अनुभव - पूर्ण परमार्थाच्या टोकावरच गेलेला केवळ गुरु असला तर त्याजकडे कोणी आपण होऊन गेलेला मुमुक्षुच लाभ करून घेऊ शकेल; स्वतः संसाराशी विरोध असल्यामुळे तो महात्मा सांसारिक जनांना मुमुक्षु करण्याची खटपट करणार नाही. (य५-४८)

२) संसाराशी अविरोध - बरे, परमार्थस्थिति आणि संसाराशी अविरोध हे दोन गुण कायम असून दुसऱ्याला

सुधारण्याची इच्छा हा तिसरा गुण नसला तर तो जीवनमुक्तिसुख भोगू लागेल परंतु औदार्याचे काम त्याचे हातून होणार नाही.

३) दुसऱ्याला सुधारण्याची इच्छा - तसेच, संसाराशी विरोध असून बाकीचे दोन गुण जर असले तर तोहि यथाधिकार उपदेश करण्याला समर्थ होत नाही;

४) आणि पूर्ण परमार्थाचा अनुभव नसला तर काहीच उपयोग नाही.

- म्हणून वर सांगितलेल्या तीन गोष्टी शिक्षकाच्या अंगात अवश्य असल्या पाहिजेत. परंतु संसाराशी अविरोध म्हणून जो सांगितला तो मात्र - 'मृगजल-उष्णतान्याये सत्यनिथ्यासंबंधी परस्पर-स्वस्मिन् विषमसत्ताक' असावा लागतो.

परंतु अलीकडे ही गोष्ट गुरुवर्गातून अगदी वगळल्या गेली आहे. शिष्यवर्गाला सांगितलेली गुरुभक्ति केवळ शिष्याच्याच माथ्यावर दडपून स्वतःची जबाबदारी न ओळखता, काही पारमार्थिक माहात्म्यावाचून चैन करणारा गुरुवर्ग कमी आढळत नाही. शिष्यावर जशी शिष्यधर्माची जबाबदारी आहे. तशी गुरुवरहि काही जबाबदारी आहे. हे तत्त्व न कळल्यामुळेच पुष्कळ पंथांचा धर्मनाशक व भयंकर परिणाम होत आहे.

उदाहरणार्थ - शिष्यदृष्टीने गुरुभक्तीचे आर्यग्रंथात ज्ञा प्रतीचे व मार्मिक वर्णन केले आहे; ते थोडेसे पाहून त्याच्या विपर्यासाने पुष्कळ पंथांचा अधर्मपर, भयंकर परिणाम कसा झाला हे आपण समजून घेऊ या.

निराकाराश्रित सद्गुरुभक्ति

गुरु हे एक परब्रह्म चैतन्य असून त्याची निराकाराश्रित व साकाराश्रित अशी दोन प्रकारची भक्ति आहे.

(१) पहिली म्हणजे गुरु जेव्हा अध्यारोप करतात तेव्हा ते ब्रह्मा.

(२) सर्व शंकांचे निराकरण करून व योग्य अपराध सहन करून शिष्यांचे रक्षण करतात तेव्हा विष्णु.

(३) बाध करतात तेव्हा शिव.

(४) व ऐक्य होते तेव्हा परब्रह्म.

अशी 'प्रीत्यात्मक वृत्ति होणे' होय. ही निराकाराश्रित सद्गुरुभक्ति केवळ परमात्मस्वरूपिणीच आहे. (५५-४९)

साकाराश्रित सद्गुरुभक्ति

परंतु गुरुशरीराचे ठिकाणी शिष्यदृष्टीने होत असलेला विकाराभास निराकाराश्रित सद्गुरुभक्तीतून पुनर्व्युत्थान करितो म्हणून त्या विकाराभासाला देखील पूर्वभक्त्यनुकूल करणे याला दुसऱ्या प्रकारची सद्गुरुभक्ति म्हणतात. - ज्या ज्या विकाराचा आभास होईल, "तत्तद्-विकारोपहित-साक्षीचैतन्य-व्यतिरिक्त ब्रह्मचैतन्य" गुरुला समजणे हे तिचे स्वरूप आहे. म्हणजे -

(१) पुत्रोत्पादनकाली प्रजापतित्व,

(२) कुटुंबपालनकाली विष्णुत्व,

(३) क्रोधारोहणकाली रुद्रत्व,

(४) वनिताभिलाषकाली कृष्णत्व,

इत्यादि गुरुचे ठायी समजून विकाराभासाने भक्तीत अंतर पडू न देणे, हाच ह्या द्वितीय भक्तीचा उद्देश आहे.

साकाराश्रित भक्तीचा विपर्यास

आर्यधर्मातील पोपसत्ता

परंतु पहिली गुरुभक्ति शुद्ध पारमार्थिक व अद्वैतमतातच होण्यासारखी असल्यामुळे ती सोडून देऊन पुष्कळ मतवाद्यांनी दुसऱ्या गुरुभक्तीचाच शिष्यांना उपदेश केला.

पहिल्या गुरुभक्तीचा उपदेश करण्यात गुरुवर जी जबाबदारी आहे, ती अर्थातच तिचा त्याग केल्यामुळे, वगळल्या गेली; व भोळेभाळे लोक दुसऱ्या गुरुभक्तीने प्रतिबद्ध झाल्यामुळे, गुरुंनी क्रोध केला असता त्याला रुद्र समजावे. अशा प्रकारची समजूत करून देऊन - "पुष्कळ साधू म्हणवून घेणारांनी गरीब लोकांवर इटालियन लोकांप्रमाणे आर्यधर्मातहि पोपरी स्थापिली."

त्या पोपसत्तेमुळे हल्लीचे सुशिक्षित लोक कंटाळून, होईल त्या रीतीने गुरुशिष्यपद्धतीला फाटा देण्याचा निश्चय करू लागले आहेत. गुरूंनी स्त्रीची इच्छा केली म्हणजे तो कृष्ण समजावा, या समजुतीच्या आश्रयानेच काही पंथात अश्लील प्रकार दृष्टीस पडतात.

पहिली गुरुभक्ती गुरु व शिष्य दोघांनाहि दुःसाध्य असल्यामुळे सामान्य अद्वैतवादी लोकांनीहि तिचा त्याग करून 'सांसारिक लाभाकरता' दुसरीचाच अवलंब केला आहे.

तांत्रिक लोकांनी तर ह्या दुसरीचे बंड इतके माजविले आहे की त्यातील गर्ह्य प्रकार मनात देखील आणताना लाज वाटते.

ही दुसरी गुरुभक्ति धेनूच्या दुधाप्रमाणे उत्तम असूनही हिजपासून विपर्यासामुळे कसे अनर्थ झाले हे आपणाला कळून आले असेल. (य ५-५०)

गुरुशिष्यांवर मोठी जबाबदारी

पहिल्या भक्तीची जोड असूनही दुसरी भक्ति करणारा शिष्यच धन्यतम आहे, असे मी म्हणतो. परंतु पहिली विशेषतः परमार्थाला व दुसरी किंचित् व्यवहाराला धरून असल्यामुळे, दुसऱ्या भक्तीत जशी शिष्याकडे जबाबदारी आहे तशी गुरुपणा आंगी न येऊ देण्याची गुरुकडेहि जबाबदारी आहे.

म्हणजे - शिष्याने साधूचे ठिकाणी क्रोधाभास पाहिला तर त्यावेळी शिष्याने त्याला रुद्र समजावे, परंतु साधूने क्रोधामुळे आपल्याला रुद्र समजू नये - तर होईल त्या रीतीने त्याचा त्यागच करण्याचा यत्न करावा. शिष्याला रुद्रदर्शनाची इच्छा झाली असतां गुरुस क्रोध केव्हा येईल, असे त्याचे ठिकाणी जसे आक्षिप्त आहे, तसेच क्रोधादिक विकार न येता शिष्यासुद्धा माझी ब्रह्मबुद्धि केव्हा होईल असे शिक्षकाचे ठिकाणीहि आक्षिप्त (अपेक्षित) आहे.

गुरु-शिष्य व्यवहारात समान

पुनः गुरूने व्यवहारांत तुळेसारखे व परमार्थांत गंगेसारखे असले पाहिजे म्हणजे तुळेची पारडी जशी एकीकडेच जाऊ देणे इष्ट नाही, तर आपल्या परस्पर वजनाने सारख्या मानांत ठेविली असताच व्यवहार करणे इष्ट आहे.

तद्वत् सर्वच व्यावहारिक (गोष्टी) गुरु आपणाकडे किंवा शिष्य आपणाकडे ओढून घेईल, तर सृष्टिनियमानेच गुरुशिष्यसंबंधात फूट पडण्याचा पुष्कळ संभव असतो. म्हणून व्यवहारात शिष्याने गुरुला व गुरुने शिष्याला, एका रेषेत येतील असा सल्ला व मदत वगैरे करून, हक्क दिले पाहिजेत. मग तो शिष्य अज्ञानी असो किंवा पूर्ण ज्ञानी असो !

भेद इतकाच की, ज्याप्रमाणे तुळेत एका पारड्यात सुवर्ण व एका पारड्यात दगड ठेविला तर सुवर्णाच्या मोलाइतके जरी त्या दगडाचे हक्क नसले, तरी सुवर्णाच्या वजनाइतके तरी दगडाचे हक्क असले पाहिजेत. त्याशिवाय सुवर्णाचे देखील वजन समजणे कठीण होऊन शेवटी (सुवर्णाच्या) मोलाविषयी देखील संशय राहिल. आता काही क्रियेने दगडाचे सुवर्ण झाले तर मग मोलांत व वजनात सारखेपणा साहजिकच आला. (य५-५१)

एवं बुद्धिमत्तेत व लोकांना ज्ञानाने थक्क करण्यात जरी एखादा शिष्य पूर्ण नसला तरी त्याच्याकडून होईल त्यात, व विशेषतः आपल्याला उपयोग असेल त्यात, व तसेच आपल्याप्रमाणे त्याला ज्या रीतीने शक्ति येईल त्यात, अपूर्ण शिष्यालाहि हक्क देण्याइतके औदार्य गुरूनी केले पाहिजे.

ज्याप्रमाणे दगडाचे सुवर्ण होणे हे क्रियेवर अवलंबून असून, मूळ सुवर्णाच्या वजनात येणे, हे त्या सुवर्णाच्या शक्तीवर अवलंबून आहे तद्वत् पूर्ण धार्मिकपणा हा स्वतःच्या क्रियेने संपादून गुरूच्या मापन अधिकारास पात्र होणे हे गुरुकृपेवर अवलंबून आहे.

परमार्थात एकतानता

याप्रमाणे गुरुशिष्यसंबंधी व्यावहारिक उत्क्रांति परमार्थाच्या पायथ्याशी जाऊन भिडली म्हणजे मग मात्र शिष्याला आपले सर्वस्व गुरुच्याच स्वाधीन करावे लागते.

ज्याप्रमाणे एखाद्या नदीला सागराला मिळावयाचे असल्यास गंगेला मिळाल्यावर गंगा नेईल तिकडे तिला जावे लागते, त्याप्रमाणेच परमार्थात सर्वस्व गुरूच्या हाती देऊन तद्वृत्तिप्रवाहानेच जावे लागते.

एवं 'परमार्थात एकतानता व व्यवहारांत समतोलता' जेव्हा गुरु व शिष्याचे ठिकाणी प्राप्त होते व दोघेही आपआपली जबाबदारी पूर्ण सांभाळतात, तेव्हा ते गुरुशिष्य पुष्कळ युगेपर्यंत जगाला सुधारणेचा मार्ग लावून देण्याला पात्र होतात.

श्रीगुरुची निरभिमानता

तथापि व्यवहारात देखील निरभिमान राहण्यासाठी गुरुने शिष्याचे शिक्षक देव आहेत, असे मानले पाहिजे. शिष्याला श्रवण करण्याची शक्ति अधिक असेल तर ती मजपासून नसून **श्रोत्रदेवता जी दिशा** तिजपासून आहे, तद्वत् गुरुनिर्मात्य सेवनाची इच्छा **अश्विनीकुमारा** पासून, दृष्टियोग किंवा आलोक योगात प्रगति **सूर्या** पासून, ग्रहण होणे **ब्रह्मदेवा** पासून, व हाताने कलादिक करणे **इंद्रा** पासून त्याला मिळाली आहे, असे निरभिमान रीतीने गुरुने समजले पाहिजे; व शिष्याने ह्याच्या उलट "**सर्व-देव-समन्वय श्रीगुरु आहेत**" असे समजले पाहिजे.

श्रवण व मनन

दुसरे, **गुरुंनी होईल तितक्या रीतीने श्रवण करविले पाहिजे** व शिष्याने त्याचे मननही केले पाहिजे, प्रति दिवशी "**शंभर भाग श्रवणामध्ये पांच भाग तरी मननाचे मिसळले पाहिजेत.**" मननावाचून श्रवण केले असता शतजन्महि ज्ञान होणे शक्य नाही. (य५-५२)
मननाविणे श्रवण करी । जेसे पालथिया घागरी । पर्जन्यांत ठेवितां जन्मवरी । परी अंतरी बिंदू न सांठवे ॥

श्रीधर.

पुनः, शिष्य पेटिकान्यायार्ह नसून भूमिकान्यायार्ह असला पाहिजे. म्हणजे पेटित ठेवलेले बीज जसे आपोआप कुजून जाते व भूमीत घातलेले वाढीस लागते, तद्वत् **श्रवणज्ञानाची त्याने आपल्या मननज्ञानाने चीज केली पाहिजे.**

समाधीत आणि व्युत्थानात

समाधीत पारमार्थिक संबंध व व्युत्थानकाली व्यावहारिक संबंध निबिडतर दृढ असला पाहिजे. तसेच **परमार्थात अखंडैकरस होऊन व्यवहारांत जगदुद्धरण करण्यासाठी अनंत जन्म घेण्याला दोघांनीहि तयार असले पाहिजे, असे मी स्पष्ट म्हणतो.**

गुरुंनी घातलेल्या परमबीजाचे अनंतपट करणे हे खरोखर देवतांच्या स्वाधीन असल्यामुळे देवपितरांचा व आपला शिक्षकशिष्य नात्यानेहि एक प्रकारचा मध्यम संबंध आहे. परंतु दोघांनीहि आपआपली जबाबदारी मात्र सांभाळली पाहिजे, व आपआपल्या जबाबदारीप्रमाणे दोघांनी आपली कामेहि केली पाहिजेत.

वेदांतातील दृष्टिसृष्टिवादात प्रत्येकाची सृष्टि निरनिराळी असल्यामुळे ब्रह्मदृष्टीने कल्पित व शिष्यदृष्टीने गुरु सत्य असतो.

त्याप्रमाणे गुरुच्या क्रोधारोणकाली रुद्रपणा व कामारोहणकाली कृष्णपणा, इत्यादिक द्वितीयभक्तिस्थ प्रकारहि शिष्यदृष्टीने सत्य जरी असले, तरी गुरुला त्याविषयी काहीच माहित नसले पाहिजे; म्हणजे गुरुदृष्टीने ते कल्पितच असले पाहिजे.

एवं आजच्या व्याख्यानात मी जो यथामति तत्त्वभाग गोविला आहे, त्यातील चुकांविषयी मी स्वतः जबाबदार आहे. परंतु ज्याला आमच्या ह्या अलोकसिद्धांताचा अवलंब करणे असेल, (य५-५३) त्याने **ही व्याख्याने ऐकून रोजच्या रोज कांही तरी आचरणात फरक दाखविला पाहिजे व सर्व जसे दाखवितील तसा मीहि दाखविण्यास तयार आहे.** म्हणूनच ही व्याख्यानमाला मी परमेश्वरकृपेने बाहेर आणली आहे.

शिक्षकाने सांगितलेल्या गोष्टीचे प्रथम बाह्य ज्ञान होऊन अधिकारानुरूप त्याचा आंतर अनुभव होत असतो. जसा 'मैथुन' शब्द कोणी ज्ञारला असता वयानुरूप त्याची अंतर्बाह्य ओळख पटत जाते, तद्वतच येथेहि समजावे.

अलोकदृष्टीने पाहिले असता ज्ञान मिळण्याच्या आठ सिद्धी सांगितल्या आहेत. पैकी दान व सुहृत्प्राप्ति ह्या दोनच सिद्धी गुरुशिष्यसंबंध दाखविणाऱ्या आहेत. या आठहि सिद्धीचे वर्णन दुसऱ्या एखाद्या व्याख्यानात येईल.

१. दान सिद्धि

*छांदोग्योपनिषदातील जानुश्रुति प्रमाणे कन्यादान करून किंवा *बृहदारण्यकातील जनकाप्रमाणे धनदान करून किंवा *परस्परविद्यादान करून अथवा *उत्तकाप्रमाणे शुश्रूषा मात्र करून दानसिद्धीने गुरुपासून ज्ञान मिळविता येते.

२. सुहृत्प्राप्ति सिद्धी

परंतु सुहृत्प्राप्ति ही सिद्धि एका जन्माची नसल्यामुळे हिच्यात, परमार्थात एकतानता व व्यवहारात समतोलता ही दोन्ही तत्त्वे सहज येतात. सद्गुरुस देव मानले तर शिष्यदृष्टीने दानसिद्धीचा दास्यभक्तीत समावेश होत असून सुहृत्प्राप्तीचा सख्यभक्तीत होतो. परंतु दानसिद्धीतही गुरुशिष्यांनी आपआपली जबाबदारी न ओळखल्यामुळे 'शिष्या जोडी व गुरु घोडी' अशा प्रकारचा प्रसंग पुष्कळ बिचाऱ्यांना येतो. सुहृत्प्राप्तिसिद्धीचे उदाहरण श्रीकृष्णार्जुन हे मुख्य आहेत. श्रीकृष्णार्जुनांचा पुष्कळ जन्मांचा संबंध होता हे,

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चाऽर्जुन । तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ गीता ४-५

या वाक्याने भगवंताने कबूल केले आहे, व म्हणूनच ते परस्पर सुहृदही झाले. (य५-५४) 'राज्य मिळवून देण्याच्या कामात श्रीकृष्णाने व भूभार उतरण्याच्या कामात अर्जुनाने, परस्पराना साह्य केले' ही व्यवहारात दोघांची समतोलता असून, 'गीतेच्या हाती अर्जुनाने आपल्या सर्व वृत्ती दिल्या', ही पारमार्थिक एकतानता समजावी. याप्रमाणे ही सुहृत्प्राप्ति भरंवशाची असून न डळमळणारी आहे.

सुहृत्प्राप्तील दोन अवगुण

१. अविश्वास

तथापि हिच्यामध्ये एक अवगुण उत्पन्न होण्याचा संभव असतो. काही बरोबरीच्या हक्कामुळे केव्हा केव्हा गुरुवचनावर अविश्वास होण्याचा मात्र प्रसंग येतो. परंतु तो प्रसंग गुरुच्या वाक्याने व त्यांच्या दिव्य सामर्थ्याने टाळण्याशिवाय दुसरा उपाय नाही. याविषयीहि अर्जुनाचे उदाहरणच स्पष्ट आहे. 'मी सूर्याला हा योग सांगितला' हे श्रीकृष्णाचे म्हणणे सौहार्दामुळे अर्जुनाला न पटून,

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः । कथमेतद्विजानीयात् त्वमादौ प्रोक्तावानिति ॥ गीता ४-४

या प्रकारचा त्याने आशंकून प्रश्न केला. तेव्हा -

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन । तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥४-५

अजोऽपि सन्नय्यात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् । प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥४-६

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥४-७

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् । धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥४-८

जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः । त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥४-९

या श्रीकृष्णवाक्यांनी, आपले अज्ञान कबूल करून, अर्जुनाला अविश्वासप्रसंग नाहीसा करावा लागला; व जेव्हा दिव्यदृष्टीने विश्वरूप पाहीले तेव्हा तो अविश्वास नाहीसा झाला. (य५-५५)

२. अनम्रता

तसेच मागच्या व्याख्यानात प्रेमाविषयी जी नम्रता सांगितली तीहि ह्या सुहृत्प्राप्तीत किंचित् कमी होण्याचा संभव आहे; व तसे झाले असता मागील व्याख्यानात सांगितल्याप्रमाणे प्रेम मिळविण्यास अडथळा येत असतो. म्हणून सुहृत्प्राप्तीतही माहात्म्यज्ञान ठेवून, क्षमा मागून, नम्रता मिळवून मागील व्याख्यानात सांगितलेला प्रेम वाढवीत गेले पाहिजे. अर्जुनानेहि असेच केले आहे.

सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अजानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वापि ॥ गीता ११-४२

ज्ञावहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।

एकोऽथवाप्यच्युत तत्समग्रं तत्क्षामयेत्वामहमप्रमेयम् ॥ ११-४३

याप्रमाणे आपल्या अविश्वासाची निंदा केली. परंतु क्षमा जी मागितली ती सुहृत्प्राप्तिसिद्धीच्या भरातच मागितली. सेवक जसा स्वामीला क्षमा मागतो तशी मागितली नाही. तो श्लोक येणे प्रमाणे:-

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कायं प्रसादये त्वामहमीशमीड्यम् ।

पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥ ११-४४

या श्लोकातील 'पिता इव पुत्रस्य,' 'सखा इव सख्युः' इत्यादि वचने सौहार्दपरच आहेत. तथापि **सिद्धदीपाच्या** प्रथम दीपवत् माहात्म्यज्ञान मात्र अर्जुनाचे कायमच होते. कारण जरी दोघेहि सुहृद् व्यवहारात समतोल होते, तथापि **'करिष्ये वचनं तव'** या वाक्यावरून सुहृत्प्राप्तिसिद्धीतही भक्तिमय सद्गुरुचे वर्चस्व कबूल करण्याची शिष्याकडे जबाबदारी आहे. उद्धव-गोपिकादिकांचा अविश्वास दिव्यसामर्थ्यावाचून श्रीकृष्णवाक्यानेच नष्ट झाला. (य५-५६)

तात्पर्य, मी तीन व्याख्यानात जे प्रेमाचे तत्त्व सांगितले, त्या प्रेमाने चांगल्या पुरुषांशी सौहार्द्र करून या लोकात व परलोकात व तसेच जन्मजन्म आपण सुहृत्प्राप्ति करून घेतली पाहिजे, हाच आजच्या व्याख्यानाचा मुख्य सिद्धांत आहे.

लेखनाच्या व विचाराच्या अनुरोधाने भाषेची काळजी घेतली गेली नसल्यामुळे, आपणाला जो ग्रहण करण्याचा त्रास पडला त्याविषयी क्षमा असावी.

पुष्पंकोलिकान्यायाने हे व्याख्यान आता श्रीज्ञानेश्वरचरणी समर्पण करून व सर्वांना प्रणाम करून मी आता श्रीज्ञानेश्वरनामोारात वाणीला विश्रांति देतो. (य ५-५७)

॥ हरिः ॐ तत्सत् श्रीज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु ॥

॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

व्याख्यान ५ वे

अलौकिकप्रमाणसिद्धि

अलोकाख्य-प्रमाणाय सर्व-वेदान्त-सिद्धये ।

नमस्तस्मै परेशाय दाक्षायणि-वराय च ॥

आजपर्यंत जी व्याख्याने झाली त्या सर्वात आपल्या अलोकवादाला एक प्रकारचे श्रृंखलाजन्म स्वरूप आले आहे. म्हणजे दुसऱ्या एका उपपत्तीत या वादाचा अन्तर्भाव होतो किंवा दुसऱ्या काही उपपत्तीपासून हा सिद्धांत निष्पन्न होतो, एवढेच काय ते आजपर्यंत सिद्ध झाले आहे. जसे मागील व्याख्यानात प्रेमाविषयी उपपत्ति दाखवून त्यातून हा सिद्धांत कसा निघतो हे सांगितलेले आहे.

परंतु इतक्यावरूनच इष्ट सिद्धांताला शास्त्रीय स्वरूप आले नाही. दुसऱ्या एखाद्या औपपत्तिक सिद्धांताच्या स्वाधीन असणे म्हणजे शास्त्रीयत्व नव्हे. एखाद्या सिद्धांताला शास्त्रीयत्व द्यावयाचे असल्यास त्याजविषयीचा औपपत्तिक पुरावा स्वतंत्र असावा लागतो. प्राचीन कालाकडे दृष्टि फेंकली असतां जेव्हा जेव्हा ज्या ज्या धर्मात कालमानानें अलोकसिद्धांताची भरभराट झाली तेव्हा तेव्हा त्या त्या धर्मातील पुरावे ह्या सिद्धांताचा ऐतिहासिकपणा मात्र सिद्ध करतात परंतु शास्त्रीयत्व आणून देण्याला ते पुरावे समर्थ होत नाहीत. कोणत्याही गोष्टीला शास्त्रीयत्व येण्याकरतां औपपत्तिक पुरावा स्वतंत्र पाहिजे, हे वर झालेच आहे. त्यांत काही गोष्टी कल्पित उपपत्तीच्या स्वाधीन असून काही गोष्टींना वास्तविक उपपत्ती हव्या असतात. (५५-५८)

उदाहरण :- आपल्याला एखादी गोष्ट ध्यानांत आणावयाची आहे, तर ती आपणाला पाहिजे त्या रीतीने आणता येईल. ही कल्पित उपपत्ति झाली. परंतु एखादी गोष्ट आपणाला ज्ञानात आणावयाची असल्यास जशाची तशीच आणता आली पाहिजे. स्तंभाच्या ऐवजी घट किंवा दुधाच्या ऐवजी वाळू ज्ञानात येणे, कधी शक्य नाही म्हणून ज्ञानात येणाऱ्या वस्तू वास्तविक उपपत्तिद्वाराच सिद्ध होत असतात.

काही वस्तू अशा आहेत की, त्या ज्ञानातही येतात व ध्यानही तदनुसार करता येते. अलौकिक ज्या गोष्टी आहेत त्या अशाच प्रकारच्या आहेत. परंतु त्या प्रथम ज्ञानात येऊन शास्त्रीय शब्दाने रुढ होण्याला त्यांच्याविषयी वस्तुतः औपपत्तिक स्वतंत्र पुरावा मिळविणे आवश्यक आहे. कोणत्याही गोष्टीच्या वास्तविक उपपत्तीची द्योतक 'प्रमाणे' असतात. म्हणून प्रमाणाने आलेली गोष्ट वस्तुतंत्र व ज्ञानसिद्ध असते. कर्तृतंत्र गोष्टी मात्र प्रमाणात येत नसून कर्त्याच्या भावनेवर अवलंबून असतात. म्हणून आपणाला जर अलोकसिद्धांत कल्पित ठरवावयाचा नसला तर त्याला आपण प्रमाणांनी वस्तुतंत्रत्व देऊन शास्त्रीयत्व आणले पाहिजे. दृश्य किंवा अदृश्य म्हणून जी शास्त्रे आहेत त्या सर्वात प्रमाणवादांनीच वस्तु सिद्ध केली आहे. परंतु आर्यशास्त्रात ही प्रमाणे जशी उत्क्रांत झाली आहेत तशी इतर शास्त्रात झाली नसल्यामुळे, आर्यशास्त्रान्तर्गत प्रमाणविचारानेच इतर शास्त्रातील प्रमाणविचारांचाहि अंतर्भाव होतो. म्हणून त्याचाच आपण विचार करू या. आर्यशास्त्रांतर्गत प्रमाणांचे मी चार भाग करतो. १) लौकिक २) वैदिक ३) अलौकिक व ४) स्वयम्. ह्या सर्वांचे निरूपण आता थोडक्यात सांगतो.

१. लौकिक प्रमाणे

पैकी देहालाच आत्मा मानणारे चार्वाक नांवाचे नास्तिक लोक ^(१)प्रत्यक्ष'च प्रमाण मानतात. इंद्रियगोचर तेवढेच काय ते सत्य असून, बाकी पलीकडे काही नाही असे त्यांचे म्हणणे असतें. परकीय लोकातही या प्रत्यक्ष प्रमाणावर भिस्त ठेवणारे नास्तिक लोक पुष्कळ आहेत. (५५-५९)

पण "प्रत्यक्षप्रमाण वर्तमान कालापुरते संकुचित" असल्यामुळे इतर कालातील वस्तू दाखवावयाच्या असल्यास अथवा पर्वतावरील वह्निप्रमाणे दूरदेशस्थ वस्तु दाखवावयाची असल्यास, प्रत्यक्ष प्रमाणाचा पुरा उपयोग होत नसल्यामुळे अनुमानाचा आश्रय करणे भाग पडते. म्हणून बौद्ध - प्रत्यक्ष व ^(२)अनुमान अशी दोनच प्रमाणे मानतात.

आणि **दृश्य-जड-शास्त्रवेत्तेहि** (फिजिकल सायन्टिस्ट अँड मटेरियालिस्टस्) ह्या दोन प्रमाणांवरच सर्व उभारणी करतात.

तथापि एखाद्याचा मुलगा देशांतरास गेला असता तदीय सुखदुःख- संबंधिनी वार्ता प्रत्यक्ष किंवा अनुमानाने कळणे अशक्य असल्यामुळे आणि आप्तवचनानेच ती कळत असल्यामुळे उपर्युक्त दोन आणि तिसरे ^(३)शाब्द अशी तीन प्रमाणे **सांख्यवादी** मानतात.

अमुक वस्तु अमक्या वस्तूप्रमाणे आहे असे साधर्म्यज्ञान होण्याकरता ^(४)**उपमान** मिळवून **नैय्यायिक** चार प्रमाणे मानतात;

आणि उपपाद्य ज्ञानावरून उपपादकाचे ज्ञान होण्याकरता ^(५)**अर्थापत्ति** सहित **पूर्वमीमांसक** पांच प्रमाणे मानतात. अभावाचे ज्ञान होणाऱ्या ^(६)**अनुपलब्धि** सहित **वेदान्ती** सहा प्रमाणे मानतात. ^(७)**ऐतिह्य** म्हणजे इतिहासात्मक, व **साक्षी** म्हणजे चिन्हात्मक या सात प्रमाणांचे निरूपण देवीभागवतात केले आहे ते असे:-

त्रीण्येव हि प्रमाणानि पटितानि सुपण्डितैः । प्रत्यक्षं चानुमानं च शाब्दं चैव तृतीयकम् ॥

चत्वारो वेतरे प्राहुरुपमानयुतानि 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॥ (५५-६०)

प्रत्यक्षतस्तु विज्ञानं चिन्त्यं मतिमता सदा । दृष्टान्तेनाऽपि सततं शिष्टमार्गानुसारिणा ॥

विद्वांसोऽपि वदन्त्येवं पुराणैः परिगीयते ॥ देवीभागवत

असो. ह्यातले फक्त साक्षी प्रमाण सोडून व अनुपलब्धि घेऊन बाकीची सर्व प्रमाणे मिळून असंभवा सहित आठ प्रमाणे विशिष्टाद्वैती मानतात. **असंभव** म्हणजे तोळ्यामध्ये मणाचा संभव नसणे इत्यादि. ह्या प्रमाणांचे निरूपण त्या त्या मतांच्या ग्रंथात संपूर्ण केले आहे. परंतु ही सर्व प्रमाणे लौकिकच आहेत असे मात्र मी स्पष्ट म्हणतो, - कारण **बाह्य सृष्टि सोडून अंतःसृष्टीत जी गूढ तत्त्वे आहेत त्यांचे ज्ञान करून देण्याविषयी ही प्रमाणे मुळीच उपयोगी पडत नाहीत.** यांतील प्रमाणांचे बहुतेक खंडण **श्रीहर्षाचार्यानी** चांगले केले आहे.

२. वैदिक प्रमाण

पूर्वी शब्द प्रमाण म्हणून जे सांगितले तेच जीवकृत नसले तर **वैदिक** म्हटल्या जाते. कारण **१. भ्रम** (अन्यथाज्ञान), **२. प्रमाद** (दुर्लक्ष), **३. विप्रलिप्सा** (फसविण्याची किंवा खंडण करण्याची इच्छा) व **४. करण-अपाटव** (ऐकण्यांत चुका होणे) इत्यादि दोष अल्पज्ञ अशा जीवाचे ठिकाणी असणे संभवनीय आहे. म्हणून **ईश्वरजन्य शाब्दप्रमाणाला वैदिक नांव देऊन निर्दोष मानले आहे.**

सर्व धर्मातच असे ईश्वरजन्यशब्द मुख्य मानले आहेत. ज्या धर्मात ईश्वर नाही अशा बौद्धादिकांत सुद्धा ज्ञानात्मक शब्दांचे कारण अलौकिक स्फूर्ति मानली आहे आणि ती अलौकिक म्हटली म्हणजे कोणत्या तरी एका मुख्य कारणातून आली असली पाहिजे. मग त्याला ईश्वर नांव देणे न देणे तुमच्या इच्छेवर अवलंबून आहे. आर्यधर्मात वैदिक प्रमाणाची मातब्बरी फारच आहे. किंतु त्या प्रमाणाने देखील अपरोक्ष ज्ञान होत नाही; तर परोक्षच होते.

ज्ञान : परोक्ष व अपरोक्ष

वस्तुतंत्र असूनहि वृत्ति तदाकार होण्याकरता ज्याला विश्वासाची अपेक्षा लागते त्याला **परोक्ष** म्हणतात. (५५-६१) जसे, स्वर्गात रंभा आहे, हे आपण आपल्या भावनेने कल्पिलेले नसून वेदांनी सांगितले आहे आणि वेद कधी खोटे बोलणारे नव्हेत; म्हणून ते रंभाज्ञान वस्तुतंत्र आहे.

दुसरे वस्तुतंत्र असून श्रद्धानपेक्षी वृत्ति तदाकार होते ते **अपरोक्ष** होय.

अलौकिक प्रमाणे

लौकिक गोष्टी अपरोक्ष करून देण्याकरता जशी लौकिक प्रमाणे उपयोगी पडतात, तसे अलौकिक गोष्टीचे ज्ञान अपरोक्ष करून देण्याकरता अलौकिक प्रमाणे उपयोगी पडतात. प्राचीन आर्यग्रंथात अलौकिक प्रमाणांविषयी, चिदुल्लेख

आहे. परंतु पुष्कळ मोठमोठ्या आचार्यांचाहि त्यांच्यावर जोर दिसत नाही. ह्याचे कारण स्व-मत-प्रतिष्ठापन व पर-मत-निराकरणपद्धति बलवती वाटणे हे होय.

परकीय लोक अलौकिक प्रमाणांचा आताशा आश्रय घेऊ लागले आहेत. तथापि आर्यशास्त्रात अलौकिक प्रमाणांचा उल्लेख थोडा असला तरी परकीयांनी गृहित केलेल्या प्रमाणांपेक्षा पद्धतवार आणि कधी न भंगणारा, असा आहे. भगवान् वसिष्ठाचार्यांनी सर्व लौकिक-वैदिकप्रमाणांपेक्षा अलौकिक प्रमाणांनाच वरिष्ठ म्हटले आहे. ते म्हणतात:-

स्वप्न^(१) संभ्रम^(२) संकल्प^(३) स्वानुभूतिपरंपरा^(४) ।

प्रमाणान्यत्र मुख्यानि संबोधाय प्रदीपवत् ॥ योगवासिष्ठ

हे रामा! (१) स्वप्न, (२) संभ्रम, (३) संकल्प आणि (४) स्वानुभूतीची परंपरा. ही प्रमाणे अलौकिक बोध करण्याला प्रकाशाप्रमाणे मुख्य आहेत.

१. स्वप्न प्रमाण

इंद्रियावाचून जागृति व सुषुप्तीच्या संधीत जे सृष्टिज्ञान होते त्याला स्वप्न म्हणतात. हे स्वप्न या लोकाची व परलोकाची संधि आहे. येथे उभा राहूनच पुरुष उभय लोकांना पाहतो. अशा प्रकारची स्वप्नप्रामाण्याची साक्ष श्रुति देते. (य५-६२)

तस्य ह वा एतस्य पुरुषस्य द्वे एव स्थान भवत इदं च परलोकस्थानं च सन्ध्यं तृतीय- स्वप्नस्थानं तस्मिन् संध्ये स्थाने तिष्ठन्नेते उभे स्थाने पश्यतीदं च परलोकस्थानं च ॥ (बृहदारण्यक ४-३-९)

ब्रह्मसूत्रात स्वप्नाला मिथ्या म्हटले आहे खरे, परंतु ते केवळ स्थूल दृष्टीने वादी(ला) कुंठित करण्याकरताच म्हटले असले पाहिजे. कारण **मांडुक्यकारिकेत** स्वप्नाची व जागृतीची तुलना करून ब्रह्मदृष्टीने दोन्ही मिथ्या सांगितले म्हणून **जोपर्यंत ब्रह्मज्ञान झाले नाही तोपर्यंत जागृत-सत्यत्वाप्रमाणे स्वप्नालाहि ब्रह्मसत्तेने सत्यता प्राप्त होते.**

कथासरित्सागरात *यथार्थक, *अन्यार्थक आणि *अपार्थक, अशी तीनप्रकारची स्वप्ने सांगितली आहेत

स्वप्नश्चानेकधाऽन्यार्थोऽपार्थो एव च । यः सद्यः सूचयत्यर्थमन्यार्थः सोऽभिधीयते ॥

प्रसन्नदेवतादेशरूपः स्वप्नो यथार्थकः । गाढानुभवचिन्तादिकृतमाहुरपार्थकम् ॥

(१) अन्यार्थक, (२) यथार्थक आणि (३) अपार्थक अशी तीन प्रकारची स्वप्ने आहेत.

१ - त्यांत स्वप्न एक प्रकारचे असून व त्याचा अर्थ दुसरा व्हावयाचा अशा प्रकारचे जे सूचक स्वप्न ते **अन्यार्थक** होय

२ - प्रसन्न देवतांचे दर्शन, गुरुचे आदेश, वगैरे ज्या स्वप्नात होतात ते **यथार्थ स्वप्न** होय; आणि

३ - उगीच काही तरी दिसते ते **अपार्थक स्वप्न** होय.

अपार्थक स्वप्नांचे प्रामाण्य

पैकी अपार्थक स्वप्ने प्रमाणात कशी आणावयाची असा कोणाचा प्रश्न आल्यास त्यावर आमचे उत्तर असे आहे की,
१. यथार्थ स्वप्नात आपला परलोकाशी जास्त संबंध घडत असल्यामुळे जागृतीत जशाच्या तशाच गोष्टी घडून येतात; आणि

२. अन्यार्थक स्वप्नात तितका संबंध होत नसल्यामुळे जागृतीत सूचनेने गोष्टी घडून येतात.

३. आता अपार्थक स्वप्ने म्हणून जी आहेत ती, जीवाचा निद्रेत या लोकाशी संबंध अधिक असल्यामुळे दिसत असतात. परंतु तेव्हा विकारात्मक मनाचे प्राबल्य होऊन, (य५-६३) बाहेर गेलेल्या कुत्र्याचे मन जसे घरातच खेळत असते, तद्वत् "निद्रेत आपण देहाहून भिन्न झालो असताही देहाकडेच लक्ष ठेऊन स्वप्न पाहतो." म्हणून जागृतीत ते तसेच तसेच घडत नाही.

याप्रमाणे यथार्थ स्वप्नात अलौकिक शक्तीचा लौकिक जगावर परिणाम कसा होतो हे कळते तसे अपार्थक स्वप्नात कळत नसले तरी पण अलौकिक शक्तीची सिद्धि करण्याकरता अपार्थक स्वप्ने देखील प्रमाणात येतात.

परलोकः प्रत्यक्ष-प्रमाण

यतीन्द्रमतदीपिकाकाराने स्वप्नाला प्रत्यक्ष प्रमाणात गोवले आहे. परंतु स्वप्न, इंद्रियाची शक्ति क्षीण असूनहि कसे घडते ह्याचे उत्तर ते बरोबर देऊ शकत नाहीत म्हणून त्यांचे स्वप्नाला लौकिक प्रमाणात गोवणे निराधार आहे.

यद्यपि **बृहदारण्यक** भाष्याच्या टीकेत **आनंदगिरीने** स्वप्नाला प्रत्यक्ष प्रमाणात गोवले आहे तथापि ते परलोकविषयी प्रत्यक्ष प्रमाण म्हटले आहे म्हणजे या लोकात जितकी प्रत्यक्ष प्रमाणाची खात्री आहे तितकीच परलोकाविषयी स्वप्नप्रमाणाचीहि खात्री आहे. म्हणून हे म्हणणे यतीन्द्रमतदीपिकाकारांच्या म्हणण्याप्रमाणे चुकीचे नाही.

अन्यार्थक स्वप्ने

* वासिष्ठातील **लवण राजाचे** यथार्थक स्वप्न आणि * रामायणातील **मंदोदरीचे** व * महाभारतातील **कर्णाचे** (धर्म हा कमलपत्रावर क्षीर खात आहे आणि दुर्योधनाचे आंग रक्ताने भरलेले असून तो कृष्णसर्पावर बसून दक्षिणेस चालला आहे असे) अन्यार्थक स्वप्न प्रमाणभूतच मानले पाहिजे, आणि सृष्टीची मायामयता सिद्ध करण्याकरता अपार्थक स्वप्न देखील पुष्कळ वेदांतग्रंथात प्रमाण मानले आहेत.

यथार्थक स्वप्ने

* **‘माई म्हाको सपनेमें परनी गोपाल’** ॥

इत्यादि मीराबाईचीहि स्वप्नविश्वासाबद्दलची उदाहरणे आहेत. तशीच-

* **‘नामदेवे केले स्वप्नामाजी जागे’** ॥

* **‘सत्य गुरुराये कृपा मज केली’** ॥

इत्यादि तुकाराम महाराजांचीहि उदाहरणे आहेत.

* **‘रूप कहै न सके श्रुति शेषा । सो जानें स्वप्नें हुं जिन देशा’** ॥

या वाक्यांत तुलसीदासांनी स्वप्नाला वेदापेक्षाहि अधिक मानले आहे. (य५-६४)

२ - संभ्रम हेही प्रमाण

दुसरे प्रमाण **संभ्रम** हे होय. संभ्रमाचे प्रकार अनंत आहेत. ते वेडेपणा, रोग, उन्माद, अपस्मार, किंवा सामान्य भ्रम इत्यादि अवस्थेत दृष्टीस पडतात. या अवस्थेतहि पाहिलेली किंवा सांगितलेली उदाहरणे जशीची तशीच वासिष्ठाकालापासून तो तहत आज तागायत पुष्कळ ठिकाणी घडत आली आहेत. या संभ्रमात निद्रेचा मात्र भाग नसतो. केव्हा केव्हा स्वप्नामध्येहि संभ्रम होत असतो, तेव्हा त्याला निद्राभ्रमण (सोमनॅमब्युलिझम) म्हणतात. या सर्व अवस्थांची माहिती प्रत्येक अवस्थेविषयीच्या व्याख्यानात देईन.

३ - संकल्प प्रमाण

तिसरे प्रमाण **संकल्प** हे होय. ईश्वराच्या व सत्पुरुषांच्या सत्य संकल्पाने जशा गोष्टी घडून येतात तशा अज्ञानी लोकांच्याहि संकल्पाने घडून येत असतात.

हे *वासिष्ठातील कृत्रिम अहल्योपाख्यानावरून व *श्रीमन्महाभारतातील मेलेला मनुष्य जिवंत झाला या गोष्टीवरून सिद्ध आहे. ***केरळकोकिल मासिक** पुस्तकांतहि एका मनुष्याची अशी गोष्ट प्रसिद्ध झालेली आहे. त्याला सर्पदंश होईल असे वाटत होते. एके दिवशी रात्री बारा वाजता तो ज्या खोलीत निजला होता त्या खोलीच्या बाहेरून त्याला कोणी हाक मारल्यावरून तो उठला व खोलीच्या दाराची आतली कडी काढून बाहेर आल्याबरोबर एक मोठा साप त्याला चावला.

४- स्वानुभूति प्रमाण

चवथे प्रमाणे **स्वानुभूतिपरंपरा** हे होय.त्याला स्वानुभूतिपरंपरा म्हणण्याचे कारण असे आहे की केवळ अनुभूतिपरंपराच म्हटले असते तर जातीचा समावेश होऊन सर्व सेंद्रिय जातीला स्तंभादिक प्रत्यक्ष ज्ञान अनुभूतिपरंपरा आहे म्हणून लौकिक अशा प्रत्यक्ष प्रमाणावर या चौथ्या अलौकिक प्रमाणाची अतिव्याप्ति झाली असती.

निरनिराळ्या व्यक्तींना जे काही अलौकिक अनुभव कोणत्याही कारणाने येतात ते अलौकिक शक्तीविषयी प्रमाण असल्यामुळे **'स्व'** शब्द (य५-६५) घातला आहे. आणि संशयात्मकता नसावी म्हणून **'अनुभूति'** शब्द घातला आहे आणि यादृच्छिकपणा न यावा म्हणून **'परंपरा'** शब्द घातला आहे. **यदृच्छा** म्हणजे एकवेळ घडलेली गोष्ट पुन्हा न घडणे.परंपरेने जर गोष्ट घडेल तर तिला कोणता तरी शास्त्रीय नियम अवश्य लागू पडतो.म्हणून स्वानुभूतिपरंपरा हेच या प्रमाणाला नांव देणे सयुक्तिक आहे.

ही चार प्रमाणेच मुख्य आहेत, असे म्हणण्याचे कारण इतर प्रमाणांची गौणता दाखविणे, हे होय. वैदिक प्रमाण जरी गौण नसले तरी ईश्वरी सत्यसंकल्पातून त्याचा उद्गम आहे, म्हणून ते अलौकिक प्रमाणातच समाविष्ट होते.

या प्रमाणांनी ज्ञात झालेल्या वस्तू अयथार्थ नसतात, म्हणून श्लोकात **'प्रदीपवत्'** असे म्हटले आहे.

एवं ही अलौकिक प्रमाणे जरी वस्तुतंत्रतादर्शक आहेत तरी लौकिकप्रत्यक्षप्रमाणरूपी डोळे जसे औषधाने स्वच्छ करून त्यांची शक्ति वाढविता येते. तशी या स्वप्नादि अलौकिक प्रमाणांची शक्ति ध्यानाने वाढविता येते. ही वाढविण्याची रीति 'ध्यान' विषयावरील व्याख्यानावरून कळेल. आतां राहिलेले शेवटचे स्वयंप्रमाण.

५ - स्वयं-प्रमाण

हे प्रमाण कोणत्या वस्तूला सिद्ध करीत नसून ह्याला प्रमाण म्हणणे देखील लाजिरवाणे आहे. हे कोणत्याच प्रमाणाने गोचर होत नसून सर्व 'प्रमाणे' ह्याच्याच प्रकाशाने प्रकाश पावतात. ब्रह्म, चैतन्य, आत्मा इत्यादि ह्याचीच नावे आहेत. सर्व प्रमाणे उपजीव्य असून हेच एक उपजीवक आहे. तात म्हणतात-

'प्रमेयपरिच्छेदे । प्रमाणत्व नांदे । ते कायि स्वतःसिद्धे । वस्तूच्या टायी ॥

एवं वस्तूसि जाणो जाता । ते जाणणेचि वस्तू तत्वता । मग जाणणे आणि जाणता । कैचा उरे'॥

हे तातांनी सिद्धांकरता म्हटले असून - (य५-६६)

'म्हणोनि शास्त्रे । अविद्या विनाशाची पात्रे' ॥

'अविद्येचे आडवे । भूजीत जीवपणाचे भवे । तया चैतन्याच्या धावे । धावेकारु जो'॥

असेहि पण साधकाकरिता म्हटले आहे; आणि

'कल्पितोऽप्युपदेष्टा स्यात् ॥'

असे **सिद्धांतमुक्तावलीकारांनी**हि म्हटले असल्यामुळे -

अलौकिक प्रमाणांच्या सहाय्याने सुखपूर्वक व्यतिरेक करून शेवटील स्वयं प्रमाणाने अन्वय साधून आपण, जगत् व ब्रह्म एकरूप होणेच प्रत्येकाचे कर्तव्य आहे. ह्याप्रमाणे यथामती केलेले भाषण पुष्पपंकोलिकान्यायाने श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वर महाराजांचे चरणी समर्पण करून त्यांच्या नामग्रहणातच वाणीला विश्रान्ति देतो ! (य५-६७)

॥ हरिः ॐ तत्सत् श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु ॥

A

॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

व्याख्यान ६ वे

वेदांत आणि अलोकवाद

(अन्तर्विज्ञानसंहिता या सूत्र ग्रंथातील तिसऱ्या सूत्राचे स्पष्टीकरण)

यं शैवाः समुपासते शिव इति, ब्रह्मेति वेदान्तिनो । बौद्धा बुद्ध इति, प्रमाणपटवः कर्तेति नैय्यायिकाः ।
अर्हन्नित्यथ जैनशासनरताः, कर्मेति मीमांसकाः । सोऽयं वो विदधातु वाञ्छितफलं त्रैलोक्यनाथो हरिः ॥

प्रिय बांधवहो ! काल दिलेल्या व्याख्यानात मी अन्तर्विज्ञानसंहितेतील तिसऱ्या सूत्राचे स्पष्टीकरण केले, हे सर्वांना कळून आले असेल. व्याख्यानावरून पुढे मी एकंदर उभारलेल्या इमारतीला भरभक्कमपणा कसा येतो किंवा शास्त्रीय भाषेत उपपत्तिपूर्वक अलोकवाद्याला शास्त्रीयत्व कसे येते, हे विद्वान मनुष्यांना सहजच समजून येण्यासारखे आहे. **लौकिक प्रमाणावरून ठरविलेल्या गोष्टी अलौकिक प्रमाणापेक्षा फारच खालच्या कोटीतील असतात**, हीहि गोष्ट कालच्या व्याख्यानावरूनच सर्वांना कळून आली असेल.

ईश्वरप्राप्तीसाठी देहबुद्धिनाश आवश्यक

आत्माकार बुद्धि करताना किंवा भक्तिवादाच्या दृष्टीने ईश्वराचा साक्षात्कार करून घेत असताना, आपण जितके जितके देहापासून सुटून वेगळे होत जाऊ, तितके तितके अपणाला अधिक यश येते.

भगवान् रामकृष्णपरमहंस म्हणत असत की - "बाजाराचा नुस्ता कल्लाच दुरुन लोकांना ऐकू येतो. परंतु जवळ जाऊन पाहिले तर 'गहूँ घ्या, तादूँ घ्या, भाजीपाला मीठमिरची घ्या,' हे शब्द स्पष्ट ऐकू येतात. त्याप्रमाणे जोपर्यंत मनुष्य ईश्वरापासून दूर असतो, तोपर्यंत तो प्रमाणे व युक्ति लढवित असतो; (य५.६८) पण एकवेळ ईश्वराचा साक्षात्कार झाला, म्हणजे ती प्रमाणे व त्या युक्त्या ही चट सारी विलयास जातात."

सारांश, आपण देहरहित झालो नाही व घडीभरहि हृदयाच्या आतल्या पोकळीत आपल्याला कोणत्याहि पदार्थाचा आश्रय न घेता स्थिर राहता आले नाही तर आपल्याला ईश्वराचा साक्षात्कार किंवा आत्माकारवृत्ति करणे अशक्यच आहे, असे मी स्पष्ट म्हणतो.

अलोकवाद न मानणारे वेदान्ती

परंतु अलीकडील वेदांती अलौकिक प्रमाणाविषयी विचारहि न करून केवळ अनुमानाच्याच जोरावर व दृष्टांताच्या पुष्कळशा पांडित्यावर विषयांची इच्छा जशीच्या तशीच कायम असून आम्हाला ब्रह्म समजले, असे मानून अलोकवादावरच धाड घालतात.

कित्येक वेदांती तर मी असे पाहिले आहेत की, स्वर्ग किंवा वैकुंठ ही गोष्ट काढली म्हणजे ते म्हणतात की, "स्वर्ग, वैकुंठ, कैलास ही काहीच नाहीत; जे काही आहे, ते या पृथ्वीतच आहे. परंतु अशा प्रकारचे वेदान्ती प्रपंच व परमार्थ दोहीकडे आंचवतात, हे खास.

वेदांताच्या दृष्टीने पाहिले असता स्वप्न वगैरे ही सर्व प्रमाणे आहेत, असे सिद्ध होते.

"वेदांत हा ईश्वरी साक्षात्कार करून देण्याला केव्हाहि अनुमानाचे साह्य घेत नाही."

स्वप्नादि दशतही देहातीतता

ह्या आजकालच्या वेदांती लोकांनी अलोकवादावर धाड घातल्यामुळे, चित्तशुद्धि असो किंवा नसो, एक ब्रह्म मात्र आहे, अशा समजुतीने पुष्कळ प्रेमळ भक्तांची उपासना देखील नाहीशी करून टाकली आहे. *वेदांती असूनहि पुनर्जन्मच नाही म्हणणारे नानकपंथीय लोक मी पुष्कळ पाहिले आहेत.

परंतु त्या सर्वांना माझे एकच उत्तर आहे की, - स्वप्न किंवा सुषुप्ति म्हणजे गाढ निद्रा, ह्या अज्ञानाच्या अवस्था

असतानाहि जर आपणाला देहातीत व्हावे लागते, म्हणजे ह्या अवस्थेत असताना आपल्याला देहाहून वेगळे व्हावे लागते, तर तिन्ही अवस्थांचे निराकरण करणारी- नव्हे तिन्ही अवस्था तिन्ही काली नाहीत; (य५-६९) असे आपल्या ज्ञानाने दाखवून देणारी भगवती तुर्या, देहासक्ति राहून कोणत्या प्रकाराने प्राप्त होऊ शकेल? ही तुर्या अवस्था प्राप्त होण्याकरिता सर्व आमच्या मोक्षशास्त्रांच्या खटपटी आहेत. तुर्येचे लक्षण समर्थानी सर्व ग्रंथांपेक्षाहि उत्तम सांगितले आहे. ते म्हणतात :-

जाणे ब्रह्म जाणे माया । जाणे अनुभवाच्या टाया । ती एक जाणावी तुर्या । सर्वसाक्षिणी ॥ दासबोध.

मी देह नाही

हे अलौ. प्रमाणानेच कळते

काल सांगितलेले स्वयंभु प्रमाण व ही तुर्या एकच आहेत. परंतु ही प्राप्त होण्याला कवेळ 'घटमठाकाश' इत्यादि शब्दगोचरवृत्ति उपयोगी पडत नाहीत, तर अलौकिक प्रमाणांवरून हळुहळु देहव्यतिरेक करीत करीत ह्या ठिकाणी जाऊन पोहचले पाहिजे. देहाहून निराळा आत्मा आहे, ही गोष्ट अलौकिक प्रमाणाने जितक्या जोराने सिद्ध होते, त्याच्या शतांशही न्यायघटित सत्य-मिथ्या अनुमान केल्याने होत नाही.

पैकी **संकल्प** हे अलौकिक प्रमाण प्रथम घेऊन आत्मसंकल्प करीत करीत शेवटी **स्वानुभूति** या अलौकिक प्रमाणात आत्मसाक्षात्कार होऊ लागतो. ही प्रमाणे जगाकडे लावून जशा सूक्ष्म शक्ती पटवून देतात, तशीच ती आत्मज्ञानालाहि उपयोगी पडतात.

प्रमाणाची गरज नाही

वस्तुतः पाहिले तर **"आत्मज्ञान हे स्वयंभु प्रमाण असल्यामुळे त्याला कोणत्याहि प्रमाणाची गरज नाही."**

परंतु अनादि अज्ञानाने आमचे आत्मस्वरूप झांकून गेले असल्यामुळे आम्हाला तात्पुरता तरी प्रमाणांचा आश्रय करावा लागतो. खऱ्या रीतीने पाहिले तर परमेश्वरावाचून ह्या जगांत दुसरे काहीच नाही. परंतु सर्प दिसत असतो, तोपर्यंत रज्जू दिसत नसते. तद्वत् आम्हालाही अनादि अविद्येने झांकलेले ब्रह्म दिसत नाही.

ह्या अविद्येला अनादि म्हणण्याचे कारण हे आहे की, आम्ही खरोखर ज्ञानमय चैतन्य असून व जड देह तसा नसून, आम्ही देहच आपल्याला मानून घेत आहो व ही गोष्ट केव्हापासून घडून आली ह्याचा (य५.७०) काल आम्हाला सांगता येत नाही. कारण "एकवेळ आम्ही देह नाही, असे आम्हाला समजले म्हणजे पुन्हा तो आम्ही आहो असे कोणत्याच रीतीने मानता येणे शक्य नाही" म्हणून जेव्हापासून आम्हाला हे ज्ञान समजले नसेल तेव्हापासून आमच्या अनुभवास अज्ञानच येत आहे हे खास.

तत्पद-अनुभवासाठी अलौ. प्रमाणांची गरज

हे अज्ञानच सर्व प्रपंचाला कारण असून व्यष्टि-समष्टिप्रपंच त्याचे कार्य आहे.

"व्यष्टि-प्रपंचाचा व्यतिरेक 'त्वंपद' शोधनाने होत असून

'तत्पद' शोधनाने समष्टि-व्यतिरेक होतो."

हे सांगण्याचे कारण असे आहे की, अनुमानाच्या योगाने जरी 'त्वंपदशोध' झाला तरी तत्पदशोधनपूर्वक समष्टिव्यतिरेक करण्याला अलौकिक प्रमाणावाचून कोणतेहि प्रमाण उपयोगी पडत नाही हे खास !

जे आपणाला वेदांती म्हणवून घेतात, त्यांना असे विचारावे की, - "व्यष्टिपिंडाचा व्यतिरेक करताना ज्याप्रमाणे उपाधिरहित त्वंपदार्थ जसा अपरोक्ष होतो, तसा ब्रह्मांडसमष्टिविवेक करताना ईश्वर मायेच्या योगाने सर्वज्ञ आहे वस्तुतः नाही, इत्यादि शब्दगोचर कल्पनेवाचून 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 वर्गात मोडणाऱ्या आमच्या वेदांती मंडळीकडून काहीच समाधानकारक उत्तर मिळत नाही.

अलौकिक प्रमाणांचा आश्रय केल्याशिवाय भूर्लोकापासून तो ब्रह्मलोकापर्यंत सर्व परलोकसमुाय आम्हाला गोचर मुळीच होत नाही; आणि तो कोणत्या तरी प्रमाणाने गोचर झाल्याशिवाय समष्टित्वामुळे ब्रह्माण्डविवेक करून तत्पदार्थ

अपरोक्ष होणे आम्हाला शक्यच नाही.

तैत्तिरीय श्रुतीत व तिच्या भाष्यात हा पुरुष प्रतिदिन ब्रह्मलोकी जात असतो असे म्हटले आहे. त्याचा गमनसमय निद्रादिकाल होय, (य५-७१) असे **आत्मपुराण**कार म्हणतात. सारांश, सर्व प्रमाणांच्या आश्रयाने तत्- त्वंपदांचा विवेक करणे हाच आमच्या कडील सर्व मोक्षशास्त्रांचा विषय आहे.

सांख्य योग वेदान्ताचे सार

आमच्या आर्यधर्मात जरी अनेक मोक्षशास्त्रे प्रसिद्ध आहेत, तरी त्यांत सांख्य, योग व वेदान्त ही तीनच मुख्य म्हणता येतील. त्यांचे विचारपद्धतिदृष्ट्या सारप्राधान्य काढले तर -

(१) सांख्याने 'त्वं पदार्थ शोधन'

(२) योगाने 'तत् पदार्थ शोधन' व

(३) वेदांताने दोहींचे 'ऐक्य' - असे निघूं शकते. तथापि आनुषंगिकरीत्या प्रत्येक शास्त्रांत ह्या तिन्ही पदांचा विचार आलाच आहे, असे म्हणणे चुकीचे होणार नाही.

अज्ञानाचे साह्य

आध्यात्मिक, आधिभौतिक व आधिदैविक अशी तीन प्रकारची सृष्टि सांख्य व वेदांत दोन्ही मानतात. पैकी

* **आध्यात्मिक सृष्टि साक्षीभार्य** असून

* **आधिभौतिक सृष्टि लौकिक-प्रमाण-गोचर** आहे.

ह्या तिन्ही सृष्टींचा विवेक करण्याकरता सर्व प्रमाणांचा आश्रय आपणाला घेतला पाहिजे.

परंतु ही सृष्टि कार्यरूप असल्यामुळे कारणगुण हीत सहजच आले आहेत. ते कारण अज्ञान आहे हे वर सांगितलेच आहे. त्या अज्ञानाचा स्वभाव जरी ब्रह्माला झाकून टाकण्याचा आहे, तरी पण यत्नाने अज्ञानाचेच साह्य घेऊन आपणाला ब्रह्मपदही मिळवून घेता येते.

जसे नदीच्या पाण्याला 'बुडविणे' हे स्वाभाविक आहे, तथापि पोहणारा आपल्या यत्नांनी त्या पाण्याच्या स्वभावाच्या उलट जाण्याचा यत्न करून पार निघून जातो, परंतु धारेत असताना एकाएकीच पोहणाऱ्याला पाण्याच्या उलट जाता येत नाही, तर आपली शक्ति ताब्यात ठेवून काही वेळपर्यंत पाण्याच्या ओघाला साह्य व्हावे लागते.

तद्वत् कर्तृत्वभाग अज्ञानमूलक असल्यामुळे मी अज्ञानावर टाकून देतो. **हा मीपणा अज्ञानाच्या उलट जाऊ देत नाही.** म्हणून आपली स्वतंत्रता कायम ठेवून साधक-अवस्थेत काही वेळपर्यंत एक प्रकारच्या अज्ञानाश्रितच आपल्याला राहावे लागते. सात्त्विक अज्ञानाचा आश्रय केला म्हणजे आपली स्वतंत्रता कायमहि राहू शकते, व पुढे ज्ञान झाले म्हणजे, सत्त्वहि निवृत्त होते. (य५-७२)

तात्पर्य, सर्व सृष्टि अज्ञानाचे कार्य असून अज्ञानरूपच आहे व ब्रह्म हे ज्ञानरूप आहे. पैकी अज्ञानाला सांख्यात प्रकृति व वेदांतात माया म्हणतात.

सत्त्व, रज, तम

ह्या अज्ञानाचे तीन गुण आहेत. सत्त्व, रज, तम हे तीन गुण परस्पर विरोधी आहेत. तथापि लाकडात अग्नि अप्रकट दशने जसा राहू शकतो, तद्वत् परस्परांचा अभिभव करून हे तीन गुण प्रकटत असल्यामुळे काष्ठातील अप्रकट अग्निवत् अभिभूत झालेल्या दोन गुणांच्या दौर्बल्यामुळे विरोधीपणा व्यक्त न करता येऊन अभिभावक गुणांचे प्राकट्य राहू शकते. ह्या तीन गुणांची लक्षणे परमेश्वरांनी उत्तम सांगितली आहेत.

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् । सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ ॥ १४-६

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम् । तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसंगेन देहिनम् ॥ १४-७

तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् । प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥ गीता १४-८

सुषुप्ति, स्वप्न व जागृति

कार्यकारणत्व मिळून समष्टिव्यष्टिरूप ह्या अज्ञानाच्या तारक तीन अवस्था राजयोगी मानतात. सुषुप्ति, स्वप्न व जागृति ह्यांतही पुष्कळ वाद आहेत. *कोणी म्हणतात, जागृति सत्त्वगुणात्मक आहे व स्वप्न हे रजोगुणात्मक आहे. *कोणी म्हणतात, स्वप्न हे सत्त्वगुणात्मक असून जागृति ही रजोगुणात्मक आहे. ह्या दोघांचेहि म्हणणे खरे आहे.

पहिला पक्ष - गुरुशास्त्रांच्या पुरवठ्यामुळे व स्वप्रापेक्षा जागृतीच्या स्थिरत्वप्रत्ययामुळे आधिभौतिक दृष्टीने, जागृति सत्त्वगुणात्मक म्हणतो. (य५-७३) स्वप्नाच्या चांचल्यादि धर्मांमुळे आधिभौतिक दृष्टीने तिला रजोगुणात्मक म्हणतो.

दुसरा पक्ष - जागृति स्थूल देहाची अवस्था असल्यामुळे तेथील दैवत रजोगुणाने उत्पत्तिकर्ता ब्रह्मा आहे व स्वप्न हे सूक्ष्मदेहाची अवस्था असल्यामुळे तेथील देवता सत्त्वगुणाने पालनकर्ता विष्णु आहे म्हणजे आधिदैविक दृष्टीने जागृति रजोगुणात्मक व स्वप्न सत्त्वगुणात्मक म्हणतो.

स्वप्न : शंका समाधान

आता स्वप्नांतहि स्थूल देहच प्रतीत होत असल्यामुळे स्वप्न ही सूक्ष्म देहाची अवस्था कशी? अशी शंका येणे साहजिक आहे. त्याचे उत्तर असे की,

* **जागृति ही इंद्रियांवर अवलंबून असून स्वप्नावस्था केवळ वासनेवर अवलंबून आहे.** यद्यपि स्वप्नावस्थेत इंद्रिय वगैरे असतात, तथापि ते चक्षुरादिगोलकांच्या आश्रित नसून वासनेने उत्पन्न केलेल्या गोलकांच्या आश्रित असतात. यातील भेद इतकाच की **जागृतीत गोलकावच्छिन्न इंद्रियांच्या स्वाधीन वासना असते व स्वप्नांत वासनेच्या स्वाधीन सूक्ष्म इंद्रिये राहतात,** असे वाटते.

असे आहे तर मग, स्वप्न इहपरलोकांची संधि कसे? तर वासनात्मक लिंगदेहच इहपरलोकांना गमन करणारा असल्यामुळे तदाश्रित अवस्था इहपरलोकांची संधि होणे शक्य आहे; आणि **'सूक्ष्मः स्याद् वासनामयः'** असे वाक्यवृत्तीत **आचार्यांनी** म्हटले आहे. पुनः स्वप्नाचे लक्षण सांगताना स्वामी **मुकुंदराज योगी परमामृतात** म्हणतात:-

विषय भोगोनि इंद्रियद्वारं । ते वासना अभ्यंतरीं निवरे ।

तै स्वप्नावस्था मांडी वा रे । दृष्टश्रुत-आभास ॥१॥ सूक्ष्मदेहनिरसन

यथार्थक स्वप्न : अलौ. प्रमाण

येथेच परलोकातील देवता जेव्हा वासनाकार्याशी संयोग करितात, तेव्हा यथार्थकच स्वप्ने होतात, व अशा स्वप्नांचे अलौकिक प्रमाणात ग्रहण केलेले आहे.

आपलेच ठिकाणी तत्पदाचे अपरोक्षत्व

ह्या सूक्ष्म देहाच्या दृष्टीने पाहिले तर, चित्त व्यापक असल्यामुळे जसे जसे त्याचे आवरण निघत जाते, तसा तसा पिंड-ब्रह्मांडाचा^(१) आपलेच ठिकाणी (य५-७४) प्रत्यय येऊन, **निदिध्यासनप्रकाशात जसे भक्तीने आपलेच ठिकाणी तत्पदार्थाचे अपरोक्षत्व सांगितले आहे, तसेच ज्ञानमार्गानेहि अलौकिक प्रमाणांचा आश्रय केला असता आपलेच ठिकाणी तत्पदार्थ अपरोक्ष होतो;** व त्याच्याच योगाने शास्त्रापेक्षा सद्गुरु अधिक ठरतात. याप्रमाणे दोन्ही वादांचा समन्वय झाला.

(टीप-*१. पिंड व ब्रह्मांड यापैकी पिंडदृष्टीने त्वंपदाचें व ब्रह्मांडदृष्टीने तत्पदाचें निराकरण करून पृथक् तत्त्वपदशोधन शास्त्र सांगतें, 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 अशी स्थिती कोणत्याही काळी आहे; व मनाचें अधिष्ठान तुम्ही- मन ब्रह्मांडाएवढे होते तेव्हा- ब्रह्मांडा एवढे, ईश्वररूपानें सर्व सृष्टीचे व्यवस्थापक, स्वप्नांत किंवा विश्वांत होतां.

वास्तविक मनाचेच साक्षी तुम्ही स्वतः असल्यामुळें एवढे किंवा तेवढे नसून सहजच ऐक्य आहे. म्हणून दोन उपाधी मानून दोन पदार्थांचे शोधन करण्याची मुळीच आवश्यकता नाही.

शास्त्र हें वाटेल तितक्या उपाधींचा विस्तार करित असून, सद्गुरु उपाधींचा संकोच करितात. म्हणून शिष्याला

कमी श्रम दिल्यामुळे खरा दयाळूपणा शास्त्रांपेक्षां सद्गुरुकडेच येतो. (पत्र) _____

चित्त विचार

सुषुप्ति तमोगुणात्मक आहे; याविषयी कोणाचाच वाद नाही. पैकी सुषुप्तीत घन अज्ञानामुळे कोणताच यत्न होऊ शकत नाही. म्हणून चित्तदशेला आलेल्या अज्ञानाचा आश्रय करूनच मुमुक्षूला विवेकादि आपली कार्ये करता येतात. ज्याच्यामध्ये ज्ञानाचे प्रतिबिंब पडते ते अधिक सत्त्वगुणात्मक असा वेदान्तात परिभाषिक अर्थ असल्यामुळे, चित्त हे सत्त्वगुणात्मक ठरून त्याचाच विचार करणे आवश्यक आहे. दृष्टिसृष्टिवादी तर देह वगैरे काहीच नसून आत्म्याच्या अज्ञानाने तीन गुण प्रगट झालेले चित्तच सर्वोकडे विलसत आहेसे म्हणतात. त्यांच्या सिद्धान्ताप्रमाणे अज्ञानाचे - 'दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया' ॥भगवद्गीता॥ या भगवद्वचनात सांगितलेले ते सहजच व्यक्तअज्ञानरूप अशा चित्ताचे ठिकाणी येतात.

न ह्यस्त्यविद्या मनसोऽतिरिक्ता । मनो ह्यविद्या भवबन्धहेतुः ॥

तस्मिन्चिन्ष्टे सकलं विनष्टम् । विजृम्भितेऽस्मिन्सकलं विजृम्भितम् ॥ (य५-७५)

या विवेकचूडामणीतील श्लोकात मनालाच अविद्या म्हटले आहे; व मन, बुद्धि, चित्त, अविद्या इत्यादि पर्याय शास्त्रकारांनी कल्पित केले आहेत, असे वासिष्ठांत म्हटलें असून 'सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः।' या भगवद्वचनाचा तीन गुण हे प्रकृतीपासून चित्तरूपाने उत्पन्न झाले असा अभिप्राय आहे; व 'सत्त्वं रजस्तम इति गुणा बुद्धेर्नचात्मनः।' या भागवतश्लोकातहि तीन गुण हे बुद्धीचे सांगितले आहेत. ह्या तीन गुणांपैकी 'सत्त्वेनान्यतमो हन्यात् सत्त्वं सत्त्वेन चैव हि' या वरील श्लोकाच्या उत्तरार्धात सांगितल्याप्रमाणे दोन गुणांचा सत्त्वगुणाने नाश करून आत्मज्ञानाने सत्त्वगुणाचाहि नाश करावा, असे मुमुक्षुकर्तव्य सांगितले आहे. कारण अज्ञानसहित या चित्तांतील त्रिगुणापासूनच आत्म्याचा विवेक करणें सर्व मोक्षशास्त्रे सांगतात. 'गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति' असे भगवद्वचनही आहे. हे तीन गुण सांख्याचे असून ह्यातच योगशास्त्रातील पांच भूमिका बसविल्या आहेत.

चित्ताच्या ५ भूमिका

- १ - अतिशय तमोगुणाने व्याप्त जे चित्त त्याला योगी मूढ भूमिका म्हणतात, ती निद्राकाली असते.
- २ - रजोगुणानें व्याप्त चित्ताला क्षिप्त भूमिका म्हणतात. असे चित्त मनुष्यादिकांचे असते.
- ३ - किंचित् सत्त्वगुणाने युक्त, रजस्तमोमय चित्ताला विक्षिप्त भूमिका म्हणतात. हिजवर यक्षराक्षसादि आरूढ असतात.
- ४ - सत्त्वप्राधान्य चित्ताला एकाग्र म्हणतात. हिजवर देव महर्षी आरूढ असतात.
- ५ - अत्यंत सत्त्वपरिणत संस्कारमात्रशेष चित्ताला निरुद्ध भूमिका म्हणतात. हिजवर योगी, महाज्ञानी वगैरे आरूढ राहतात.

अज्ञानाच्या ७ भूमिका

या योगशास्त्रातील तीन भूमिकांचे वसिष्ठाचार्यांनी अज्ञानभूमिका म्हणून सात भेद केले असून शेवटील (दोन) भूमिकांचे ज्ञानभूमिका म्हणून सात भेद केले आहेत.

म्हणजे सांख्याच्या दृष्टीने पाहिले तर रजस्तमोगुणात वसिष्ठाचार्यांचे अज्ञानभूमिकासप्तक असून एकट्या सत्त्वगुणात ज्ञानभूमिकासप्तक आहे. अज्ञानभूमिकांपैकी सुषुप्ति तमोगुणात्मक असून योगशास्त्रातील मूढ भूमिका आहे, व बीजजागृत् ही बिंदुमात्रक रजोगुणात्मक जरी असली, (य५-७६) तरी ती सुषुप्तीच्या तोडीची असल्यामुळे योगशास्त्राच्या दृष्टीने मूढावस्थेतच जाते. जागृति ही सत्त्वप्रधान रजोगुणात जात असून योगी तिला क्षिप्तावस्था म्हणतात; व बाकीच्या सर्व अज्ञानभूमिका त्रिगुणांच्या गौणप्राधान्याने योगियांच्या विक्षिप्तावस्थेतच अंतर्भूत होतात.

अज्ञान भूमिकेतहि अलौ. प्रमाण

तथापि विदेहप्रकृतिलयापर्यंत ह्या अज्ञानभूमिकांचेहि चमत्कार आहेत, म्हणून तेथेही अलौकिक प्रमाणांचा स्वीकार असून प्रत्येक भूमि अनंत प्रकारची असल्यामुळे अलौकिक प्रमाणातील स्वानुभूतिपरंपरेमध्ये कोणता तरी

चमत्कार येतो. या चमत्काराने देखील मेल्यानंतर काही तरी आहे, अशा प्रकारची नास्तिकांची खात्री होते.

ज्ञानाच्या ७ भूमिका

अवशिष्ट असलेल्या ज्ञानभूमिकासप्तकांतही प्रत्येक भूमि अनंत प्रकारची असून गुणत्रयाच्या व्यभिचाराने अज्ञानभूमिकांच्या व ज्ञानभूमिकांच्या मिश्रणा-पासूनही असंख्य भूमिका पुनः तयार होतात. *जसे स्वप्नातच आत्म्याचा विचार झाला असता स्वप्न ही अज्ञानभूमिका असून तेथे विचारणा या ज्ञानभूमीचा संयोग होऊन तिसरीच एक भूमिका तयार झाली. *जागृतीतील विचारणाभूमिका व स्वप्नातील विचारणाभूमिका यांच्यामध्ये जो भेद आहे, तद्वत् (तशा) 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 करीत करीत शेवटी, 'तत्त्वंपदार्थ' अपरोक्ष होऊन ऐक्य करितां येते. पण ह्या ऐक्याला वरील ज्ञानभूमिकांचे साह्य पाहिजे.

१) शुभेच्छा, २) विचारणा, ३) तनुमानसा, ह्या तीन साधनभूमिका असून,

४) सत्त्वापत्ति, ५) असंसक्ति, ६) पदार्थाभाविनी व ७) तूर्यगा ह्या चार फलभूमिका आहेत.

तीन साधनभूमिका व तीन फलभूमिका ह्या सांख्याच्या सत्त्वगुणात असून योगी यालाच **एकाग्रावस्था** व **संप्रज्ञात-समाधीही** म्हणतात. * सातवी तूर्यगाभूमी ही योगियांच्या निरुद्धावस्थेत आहे व वृत्तीच्या परिणामापुरतेच सांख्याचे तत्त्वहि तेथे आहे. (य५-७७)

परंतु "हा सर्व भूमिभेद सत्त्वापत्तीवर येऊन पोहचलेल्या व तिच्या पुढच्याहि भूमिकेवर आलेल्या ब्रह्मवेत्त्यांना वृत्तिदृष्टीने असून त्यांच्या कमी अधिक अभ्यासाने दृष्ट-सुखाचीच कमी-अधिकता मात्र आहे. मुक्तीची कमी-अधिकता नाही!" मुक्ति तर सत्त्वापत्तीपासून तूर्यगाभूमीवर आरूढ होणाऱ्यापर्यंत कोणालाही समानच आहे.

कपिलगीतोक्त ४ भूमिका

या ज्ञानभूमिकांचेच कपिलगीतेते चार भेद केले आहे.

१ - शुभेच्छा व विचारणा मिळून- **विक्षेपता**.

२ - तनुमानसा ही **गतायाता**.

३ - सत्त्वापत्ति, असंसक्ति व पदार्थाभाविनी ह्या तीन मिळून- **संश्लिष्टता**

४ - व तूर्यगा ही **सुलीनता**. याप्रमाणे समजाव्या.

या चार भूमिकेतच सर्व भूमिका येत असल्यामुळे त्यांच्याशी संबंध असलेल्या श्रवणादिसाधनातहि तितक्या भूमिका येतात, असे म्हटले पाहिजे. पैकी -

१. पहिली **विक्षेपता श्रवणात्मक** असून

२. दुसरी गतायाता **मननात्मक** आहे.

३. तिसरी संश्लिष्टता **निदिध्यासरूपिणी** असून,

४. चवथी सुलीनता ही **अनुभवात्मक** आहे.

वर तारक राजयोगी ज्या अज्ञानाच्या अवस्था मानतात त्याप्रमाणे ज्ञानाच्याही **तूर्या** आणि **उन्मनी** या दोन भूमी मानतात. पैकी - एकीचा वसिष्ठोक्त **सत्त्वापत्तींत** अंतर्भाव होत असून दुसरीचा **असंसक्त्यादि** तीन भूमीत अंतर्भाव होतो; व पौराणिक रीतीने **तूर्या** आणि **उन्मनी** ह्या दोहींचाहि अंतर्भाव **सुलीनतेत** होतो.

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

॥ हरिः ॐ तत्सत् श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु ॥

०००

(य५-७८)

॥ सर्वत्र यशस्वी श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

व्याख्यान ७ वे

अलौकिक भक्ति

कोण पुण्य फळा आले । आज देखिली पाऊले ॥१॥

ऐसे नेणू नारायणा । संतीं सांभाळिलें दीना ॥२॥

संतकृपेने तात्काळ । बहुतां भेटले गोपाळ ॥३॥

संतचरणरज लागता सहज । वासनेचे बीज जळूनि जाय ॥१॥

मग रामनामी उपजे आवडी । सुख घडोघडी वाढो लागे ॥२॥

कंठी प्रेम दाटे नयनी नीर लोटे । हृदयी प्रगटे रामरूप ॥३॥

भवापवर्गो भ्रमतो यदा भवेत् जनस्य तर्ह्यच्युत सत्समागमः ।

सत्संगमो यर्हि तदेव सद्गतौ परावरेशे त्वयि जायते मतिः ॥१॥ भागवत

प्रिय बांधवहो ! आजपर्यंत माझी जितकी व्याख्याने झाली, त्या सर्व व्याख्यानांचा झोक कोणीकडे आहे, हे सर्वांना आता कळून आले असेल. जोपर्यंत ह्या वाटेकडे आपले डोळे लागले आहेत, जोपर्यंत आपल्या मनावर दुष्कर्मांनी पगडा बसविला नाही, जोपर्यंत आपले आयुष्य जरंने घेरले नाही, जोपर्यंत काळाच्या मोहिमेची वार्ता आपल्याला ऐकू आली नाही आणि जोपर्यंत आपली इंद्रिये सावध आहेत - तोपर्यंत या रस्त्याने जाण्याला कोणीहि प्रतिबंध करू शकत नाही. (य५-७९)

मनुष्य मर्त्य पण वासना अमर

प्रत्येक मनुष्य प्राणी, जो म्हणून ह्या जगामध्ये आला आहे, तो आपल्या कोणत्याना कोणत्या तरी वासनेला अमरत्व देत असतो. आपला सर्वांचाच हा अनुभव आहे की, कोणतीना कोणती तरी वासना आपल्यात अमर असतेच. कोणतीही वासना अमर नाही, असा एखादा मनुष्य सापडणे दुर्घटच. कोणत्याहि वासनेला अमरत्व न देऊन कोणत्याही मनुष्याला कोणतेच कार्य करता येणार नाही. - असे जरी आहे, तरी दुसऱ्या बाजूने रोगाची व मृत्यूची भीति नसलेलाहि पण सापडणे दुर्घटच आहे. किंबहुना जितक्या रीतीने आमच्यामध्ये अमरत्वाची कल्पना खिळून गेली आहे, तितक्या रीतीनेच किंवा त्यापेक्षा अधिक रीतीने ही भीतीची कल्पना आमच्यामध्ये खिळून गेली आहे. 'पुढे आपणास म्हातारपण येईल, मृत्यू ग्रासून टाकील' इत्यादि कल्पना कोणाला अपरिचित असतील असे मला वाटत नाही.

तथापि आपण होईल तोपर्यंत व होईल त्या रीतीने अशा भीतिदायक कल्पनेवर, त्याचे परिणाम दूर आहेत, अशा समजूतीचे पांघरूण घालून, कोणत्या तरी वासनेला अमरत्व देऊन तिचा आश्रय करीत असतो; आणि असे करणे आपल्या जीविताला हितावहूही आहे. कोणत्या तरी वासनेला अमरत्व दिल्यावाचून, जीविताची घटना सध्या चालत आहे, इतके दिवस तरी सुयंत्रित चालणे अत्यंतच अशक्य आहे.

कल्पना करा की, आज आमच्या ओठावरील दूध देखील सुकले नाही. बालांधकाराची निशा जाऊन तारुण्यप्रभातीचा आरक्तपणा आमच्यावर किंचित् किंचित् चमकू लागला आहे, बालपणातील पारतंत्र्यरूपी पिंजऱ्यातून सुटून पंख फुटून मुखचंद्राने विकसित झालेल्या पीनस्तनकमलावर आम्ही भ्रमर नुकतेच उडून जाऊ लागलो आहोत, अशा वेळी नाकारतोडातून शेंबूड व लाळ जाणाऱ्या जरारूपी भयंकर डाकिणीचे चित्र आमच्या डोळ्यापुढे आम्ही आणणार कसे? आणि जबरदस्तीने आणलेच तर आमच्या जीविताची घटना लौकरच मोडकळीस येऊ लागणार नाही काय? मनुष्य प्राणी मग तो आस्तिक

असो किंवा नास्तिक असो, कोणती तरी एक कल्पना त्याच्या मनांत अमर असते.

सुखाची अमर वासना

आमच्या आर्यावर्तापैकी बुद्ध व पारकीय पॅसिमिस्ट्स हे लोक देखील कोणत्यातरी कल्पनेला अमरत्व देतातच. (य५-८०) पैकी पहिल्या प्रकारचे लोक जगाच्या पलीकडे दुःखरहित असे काही तरी स्थान आहे, ह्या आपल्यातील वासनेला अमरत्व देतात; व दुसऱ्या प्रकारचे लोक, 'सर्व जरी दुःखमय आहे तथापि आपण आहो त्या स्थितीतच समाधान मानले पाहिजे व असे समाधान मानणे म्हणजेच सुख. ही लोकयात्रा अटोपली की आपले दुःख संपलेच', या कल्पनेला बहुधा अमरत्व देतात. कोणत्याहि कल्पनेला अमरत्व दिल्यावाचून आपल्याला समाधानपूर्वक सुखच भोगता येणे शक्य नाही.

अतिशय नास्तिक असलेले आमच्याकडील चार्वाक वगैरे प्रत्यक्षावरच भिस्त ठेऊन अंगनालिंगनादिजन्य सुखालाच कैवल्य समजून 'ऋण काढून सण करावा' असे म्हणतात. कारण हा देह एकवेळ भस्म झाला म्हणजे पुन्हा येणे कशाचे?

'भूतपिशाचांचे खेळ व जगातील सुखदुःखे ह्यांची पुनर्जन्मावांचून उपपत्ति कशी जुळविता येते?' ह्या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर जरी चार्वाकाजवळ नसले तरी तादृश आपल्याला तिकडे लक्ष द्यावयाचे नाही. घ्यावयाचे एवढेच की पांचभौतिक देह वगैरे आहे हे जसे ते प्रत्यक्ष पाहतात, तसे 'पुनर्जन्म व ईश्वर नाही' हा अभाव त्यांना प्रत्यक्ष काही दिसत नाही. तथापि ते आपल्या ह्या नास्तिक वासनेलाच अमर समजून जीविताच्या अवधीत शक्य तेवढ्या सुखाचा उपभोग घेत असतात. आस्तिक लोक तर आचाराने बनलेल्या तात्त्विक कल्पनेला अमर मानून इष्ट साधण्याचा यत्न करितात.

आस्तिक व नास्तिकांची स्थिति

सारांश, प्रत्येक मनुष्यामध्ये कोणती तरी अमर वासना सुखाकरिताच असते. भेद इतकाच की, *नास्तिक लोक आपल्या अदूरदृष्टीमुळे क्षणिक सुखाच्या मागे लागून शेवटी आपला नाश करून घेतात; व

* आस्तिक लोक आपल्या जीविताचा उपयोग या दुःखाने गजबजलेल्या क्षणिक सुखासाठी न करून, अमरत्व दिलेल्या आपल्या धार्मिक किंवा तात्त्विक कल्पनेच्या आधाराने निराळेच सुख भोगत असतात. (य५-८१)

* नास्तिक लोक आपल्या क्षणिक सुखासाठी पुढच्या जरादि दुःखावर जसे पांघरूण घालतात, तसेच पांघरूण आपल्या तारुण्याचा उपयोग अक्षयसुखसाधनाकडे व्हावा एवढ्याकरिता आस्तिकहि घालतात.

परंतु 'जन्म-मृत्यु-जरा-व्याधि-दुःख-दोषानुदर्शनम्' ह्या उपदेशाचा उपयोग * नास्तिक हे आपल्या पाप-कर्माच्या पश्चात्तापाच्या वेळी करत असून * आस्तिक लोक क्षणिक सुखाच्या मागून वेळीच सावध राहण्याकडे करतात. असो.

अखंड सुखाची कल्पना

हे जे आस्तिकांचे अखंड सुख ते काय आहे याचा आता आपण विचार करू. यांची अखंड सुखाची कल्पना दोन प्रकारची आहे.

१. पहिली कल्पना - विषयच नित्य मिळावेत व त्यांचे सुखच नित्य मिळावे अशी व ह्याच कल्पनेने स्वर्गाच्या कल्पनेला अमरत्व दिले आहे.

२. दुसरी कल्पना - विषयांचे सुख कोठेहि आपातरमणीयच असल्यामुळे विषयरहित अशा समाधानात नित्य आपले प्रस्थान व्हावे अशी आहे व ह्याच कल्पनेने मोक्ष व ईश्वरसुखाच्या कल्पनेला अमरत्व दिले आहे. येथे हेहि एक ध्यानात ठेवले पाहिजे की प्रत्येक मनुष्य आपल्या अमरवासनेप्रमाणे सुख भोगण्याचा प्रयत्न करित असतो.

पैकी शेवटचे निस्पृह पुरुष! त्यांची समाधानात सुख मानण्याची कल्पनाही दोन प्रकारची आहे.

१. एक सर्व उपाधिरहित होणे; व

२. दुसरी आपल्या प्रीतीशीच ऐक्य होऊन राहणे.

पैकी पहिल्याप्रकारची दुःखाच्या तिरस्काराने उद्भूत झालेली असून दुसऱ्या प्रकारची स्वाभाविक आत्मप्रीतीमुळे

झाली आहे.

कल्पनेचे तीन संवेग

कोणत्याहि कल्पनेचे तीन संवेग असतात - मृदु, मध्य व तीव्र !

मृदुसंवेगात वासना ही कल्पनारूपानेच राहत असून, **मध्यसंवेगात** स्वप्नरूपाने व **तीव्रसंवेगात** ती जागृतिरूपाने प्रत्यक्ष होते. हिला भावना म्हणण्याचे कारण असे आहे की, कोणत्याहि वस्तुशक्तीला इच्छित रूप देण्याचे हिच्यामध्ये सामर्थ्य आहे. मग ती वस्तु मुंगीपासून तो तहत ईश्वरपर्यंत कोणतीहि असो. (य५-८२)

भावनेचे सामर्थ्य

ह्या भावनासामर्थ्याचा मासला कवीच्या काव्यात मधून मधून पुष्कळ ठिकाणी आढळतो. **विक्रमोर्वशीय** या नाटकात अशा प्रकारची पुष्कळ स्थळे असून, **मृच्छकटिकात**हि 'ती रात्र माझ्याशी सवतीमत्सराने भांडावयास येत आहे की काय,' असे वसंतसेनेने म्हटले आहे. वरील गोष्टीचाच उत्तम मासला म्हणजे '**मेघदूत**' होय. ह्या काव्यात कवीने आपले भावनासामर्थ्य शब्दांपर्यंत तरी तीव्र करून टाकले आहे यात संशय नाही. ह्या काव्यात आपल्या प्रिय पत्नीचा वियोग झाल्यामुळे एका तरुण पुरुषाने मेघाच्या हाती तिला संदेशा पाठविला आहे. त्या मेघाला दूताचे स्वरूप देऊन भावनासामर्थ्य कवीने चांगलेच दाखविले आहे.

तप्तानां त्वमसि शरणं तत्पयोद प्रियायाः । संदेशं मे हर धनपतिक्रोधविश्लेषितस्य ॥
गंतव्या ते वसतिरलका नाम यक्षेश्वरस्य । कामार्ता हि प्रकृतिकृपणा चेतनाऽचेतनेषु ।

(बाह्योद्यान स्थितहरशिरश्चन्द्रिका धौतहर्म्या ॥)

याहूनहि उत्तम प्रकारचा मासला गोपीनी तरुंना ऐच्छिक मनुष्यस्वरूप देऊन प्रिय श्रीकृष्णाविषयी माहिती विचारली हा होय. एका प्राकृत कवीने ह्या मासल्याचें दोन चरणातच बहारीचे वर्णन केले आहे. -

झाल्या पिशा भलतिशा, कळेना वदेल जड झाड का । पुसति त्या नंदजिचा लाडका ॥

हे सर्व भावनासामर्थ्यच होय. सारांश, भावनेला कोणत्याहि वस्तुशक्तीला ऐच्छिक स्वरूप देतां येते हे ठरले. मित्र हो! त्या भावनेची घटना 'इदमित्थम्' म्हणजे 'हे असे आहे,' इत्यादि संकल्पानेच बनली असल्यामुळे हे सामर्थ्य भावनेचे ठिकाणी सहजच आले आहे, ही अटकळ चुकीची होणार नाही. आपणाला हेही एक कबूल केले पाहिजे की, प्रत्येकजण आपले भावनासामर्थ्य आत्मप्रीतीला अनुसरूनच प्रकटवीत असतो; (य५-८३) व त्याला वर सांगितलेल्या अमरकल्पनेचा आधारही असतो. त्यातही कोणत्याही वस्तूला "सजातीय ऐच्छिक स्वरूप" देण्याचीच बहुतेकांची प्रवृत्ति असते. भगिनी गोपिकांनीहि भगवंताचा शोध विचारण्याकरता वृक्षांना स्त्री किंवा मनुष्याचीच ऐच्छिक स्वरूपे दिली, हे आपल्या सिद्धांताचेच मुख्य उदाहरण होय. उपरी बोलिल्याप्रमाणे संवेगावर या भावनासामर्थ्याचाही अनुभव अवलंबून आहे.

काव्यातील रस : मध्य संवेग

येथे आणखी एक रहस्य आहे. मृदु, मध्य, तीव्र संवेग आपसात जरी एकाएकी दिसत नसला, तथापि कोठे ना कोठे मनाच्या व्यापकत्वामुळे अनुकूल परिस्थित्यनुसार दिसून पडतोच.

उदाहरणार्थ :- वस्तुशक्तीला दिलेले ऐच्छिक स्वरूप **कवींच्या भावनेत बहुतेक मृदु संवेगाने** राहत असून, ते काव्य ज्यांना आवडून **रस उत्पन्न होतो त्यांच्या भावनेत मध्य संवेगाने** राहत असते. ज्यांना अतिशय काव्य वाचण्याचा ध्यास लागला आहे अशा पुरुषांना काव्यातील चित्रे स्वप्नामध्ये चेतन अशी प्रत्यक्ष दिसतात.

मी लहानपणी हरिविजयाची पोथी प्रथमच ऐकू लागलो. तेव्हा **पंडोबा मानभाव** वाचणारा होता. परंतु रात्री निजल्यावर ती पोथी व त्याचे वाचणे तसेच्या तसेच मला स्वप्नात दिसत असे. असो.

बाळांना ह्याच काव्यातील गोष्टी आईबापांनी सांगितल्या असता त्यांच्या भावनेत त्या ऐच्छिक स्वरूपाचा तीव्र संवेग होतो.

याहूनही ज्यांना रसांचा अतिरेक होऊन अष्टसात्त्विक भाव उत्पन्न होऊ लागले आहे, अशांना ऐच्छिक स्वरूपाचा तीव्र संवेग होऊन अनुभवहि येत असतो. झाड वगैरे काही दिसून * नुसत्या भूताच्या कल्पनेनेच भूत आंगात येऊन अमानुष

भाषणादि प्रकार पुष्कळ ठिकाणी घडून आले आहेत.

भयानक रसाचा अतिरेक होऊन नुस्त्या तुऱ्हाटीलाच सर्पाचे ऐच्छिक स्वरूप देऊन भावनासामर्थ्याने प्रत्यक्ष विषबाधा झाल्यावर मंत्राच्या प्रयोगाने सर्प 'हम तो तुऱ्हाटी है' (य५-८४) असे बोलला, ही गोष्ट माझ्या वडिलांनी प्रत्यक्ष पाहिली आहे व त्यांच्या सहीनेच माझ्या अदृश्यदीपिकेत लिहिलेलीही आहे. या गोष्टीत 'हम तो तुऱ्हाटी है' हे सांगणे कोणत्या तरी दिव्य सर्पदेवतेचे असून तुऱ्हाटीला सर्पाचे ऐच्छिक स्वरूप देऊन विषबाधा होणे हे मात्र भावनासामर्थ्याचेच कार्य होते. - **सुश्रुताच्या कल्पस्थानावरील उल्लनभाष्यात** जे 'शंकाविष' सांगितले त्याचे तरी मर्म आपल्या या सिद्धांतातच आहे.

पण आपसातच आपल्या कल्पनेचा तीव्र संवेग करून कोणत्याही वस्तुशक्तीला दिलेल्या ऐच्छिक स्वरूपाचा अनुभव आपणास घेता येतो. याविषयी योगवासिष्ठातहि प्रमाण सांपडते.

'मनोराज्यमपि प्राज्ञा लभन्ते व्यवसायिनः'

बुद्धिमान पुरुष आपले मनोराज्य देखील प्राप्त करून घेतात.

आधिदैविक सृष्टि : देवता

हे जसे आपल्या संकल्पाने होते, तसेच परमेश्वराच्या संकल्पानेही ज्या वस्तुशक्तीला उपासकाच्या फलप्राप्तीसाठी बोलल्या चालत्या पुतळ्यांची स्वरूपे दिली जातात, त्यांनाच देवता किंवा आधिदैविक सृष्टि म्हटले आहे. परमेश्वराचा संकल्प हा एकदम तीव्र असल्यामुळे उपासकांना फलप्राप्त्यर्थ प्रत्येक वस्तुशक्तीला अभिमानी देवता उत्पन्न झाली आहे. रामतापनीय उपनिषदात असे म्हटले आहे की -

चिन्मयस्याद्वितीयस्य निष्कलस्य अशरीरिणः ।

उपासकानां कार्यार्थं ब्रह्मणो रूपकल्पना ॥१॥ रामतापनीय.

तसेच **ऐतरेय उपनिषदात** - 'प्रथम वाचा उत्पन्न करून वाचेतून शब्द व शब्दातून अग्नि, तसेच प्रथम शिश्न उत्पन्न करून शिश्रातून रेत व रेटापासून आप,' इत्यादि प्रथम आध्यात्मिक, आधिभौतिक व नंतर आधिदैविक सृष्टि परमेश्वरांनी उत्पन्न केली, अशा अर्थाच्या पुष्कळ श्रुति आहेत. ज्यांचा ज्यांचा ज्या ज्या वस्तूशी अधिक संबंध असतो, त्यांच्या त्यांच्या भावनेप्रमाणे उपासनेसाठी बनलेल्या आधिदैविक सृष्टीतहि त्यांचेच साधर्म्य असते.

गायरूपाने पृथ्वी

जसे:- गाईपासून दूध निघते, पृथ्वीपासून अन्न निघते, दुधाने पोषण होते व अन्नानेही पोषण होते म्हणून पृथ्वीचा आकार गाईसारखा आहे, म्हणजे पृथ्वीशक्तीला परमेश्वराच्या संकेताने जे चेतन व्यक्त होऊन (य५-८५) उपासकाच्या कार्यासाठी देवतेचे स्वरूप आले आहे, तिलाच गाईसारखा आकार आहे.

* कदंबाच्या पुष्पासारखा पृथ्वीचा आकार आहे हे ज्योतिषातील म्हणणे जड पृथ्वीविषयी असून,

* पुराणातील म्हणणे देवताविषयीचे आहे.

इत्यादि आणखीहि उदाहरणे शास्त्रांतून समजून घ्यावीत.

भावनासामर्थ्य : संपद्रूप उपासना : भक्ती

तथापि भक्तांच्या इच्छित रसानुसार ऐच्छिक रूपे घेऊन भक्तांना सुख देण्याकरता **संपद्रूप उपासना** (किंचित् साधर्म्य ग्रहण करून जी उपासना ती) किंवा '**एकाकी न रमते**' या श्रुतीत म्हटल्याप्रमाणे आपलेच सुख आपण भोगण्याकरता परमेश्वराने ऐच्छिक अवताररूप ठेविलेच आहे. तरी अनुभवाने सिद्ध असलेल्या अविद्येच्या बंधनामुळे आपणाला आपल्या मूळ स्वरूपाशी प्रीतीने गांठ घालण्याकरता -

कोणत्याही वस्तुशक्तीला भोगण्याचे ऐच्छिक स्वरूप न देऊन,

ईश्वराचेच ऐच्छिक रूप दिले तर

आपला संकल्प जोराने तीव्र होऊन भावनासामर्थ्यानेच

**परमेश्वराच्या सत्य अमृतरसाचा अनुभव लवकरच चाखावयाला मिळेल;
व यातच भक्तीचे मूळहि आहे.**

मूर्तीची प्राणप्रतिष्ठा म्हणजे काय?

ईश्वराला भजणारे *सिद्धीचे भोक्ते व *भक्त असे दोन प्रकारचे पुरुष आहेत. पैकी -

*पहिले आपल्या भावनासामर्थ्याचा तमोगुणात परिणाम करून स्थूल लोकात ईश्वरीभक्तीची अभिव्यक्ति करीत असतात.

*परंतु भक्तपुरुष तसे करीत नाहीत. ते प्रथम आपल्या रमणीय प्रिय अवताराची मूर्ति घेऊन तीतील दगडपणा किंवा धातूपणा आपल्या भावनेनेच नाहीसा करून स्वसंकल्पाची दैवीसामर्थ्य असलेली स्वसजातीय म्हणजे मनुष्याप्रमाणे मूर्ति उत्पन्न करतात; व ज्याप्रमाणे 'प्राण-विनिमय-प्रयुक्ता' पुरुष प्रयुक्त-पुरुषाला (सब्जेक्ट Subject) आपल्या संकल्पाप्रमाणे वस्तु दाखवू शकतो त्याप्रमाणेच आपल्या आवडत्या देवाला, मूर्तीच्या सारभूत अंशाशी संयुक्त करतात.

प्राणविनिमयात जड वस्तूमध्ये प्राण घालण्याचा एक प्रकार आहे, त्याहीपेक्षा प्राणप्रतिष्ठेचा प्रकार ज्ञातर आहे. प्राणप्रतिष्ठा ही अशी आहे की, सात्त्विक वैदिक शब्दांनी व सात्त्विक देवतांचा आश्रय घेऊन आपल्या प्राणांचा व ज्यामध्ये शुद्धजीव प्रतिबिंब आहे अशा अंतःकरणाचा (य५-८६) व इंद्रियांचा शुद्धसात्त्विक अंश आपण मूर्तीचे ठिकाणी ठेवून मिश्रसत्त्वाने पूजक बनतो.

श्रद्धा व भक्ति ही **विवेकचूडामणिकारांनी** मिश्र सत्त्वांतच घातली आहे. ज्या ठिकाणी प्राण आहे त्या ठिकाणी चित्त स्फुरतेच, असे **योगवासिष्ठांत** सांगितले आहे. म्हणून प्राणप्रतिष्ठेच्या योगाने चित्ताची अभिव्यक्ति होऊन चैतन्याचीही अभिव्यक्ति होते. (प्रति=दुसरे, कम्=सदृशता, सादृश्य.) प्रतीकाचे ठिकाणी अनंत दैवी चमत्कार भक्ताला दिसू लागतात. **सामवेदातील प्रतिकोपासना व शांडिल्यविद्या** अशाच प्रकारची आहे. त्याला मग प्रतिमेचा पाषाणादि अंशच दिसत नाही. भगवान् **रामकृष्ण परमहंस** म्हणत असत,

'तुम्हाला आपल्या आईची मूर्ति मृण्मय कशी रे वाटते?'

याप्रमाणे मूर्तीचे ठिकाणी भक्तांच्या ऐच्छिक भगवद्रूपाचा मृदुसंवेग असून तिला कनिष्ठ भक्तीहि म्हटले आहे.

अर्चयामेव हरये पूजां यः श्रद्धयेह ते । न तद्भक्तेषु चान्येषु स भक्तः प्राकृतः स्मृतः ॥ भागवत ११. २. ४७

मानसपूजा : मध्यसंवेग : मध्यमा भक्ति

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 स्मृतीहि आहे.

'करावी ती पूजा मनेचि उत्तम' असे **तुकाराम महाराज**हि म्हणतात.

तेव्हा ऐच्छिक भगवद्रूप हे मध्यसंवेगात राहत असते. स्वप्नात प्रियकरावाचून त्या भक्तिमय कामिनीला एक रजनीहि सुनी जात नाही. त्यावेळी *ईश्वरावर प्रेम, *साधूंचे ठिकाणी मैत्री, *दीनावर दया व *दुष्टांची उपेक्षा असे वाटत असते. हिलाच मध्यमभक्ति म्हटले आहे. (य५-८७)

ईश्वरे^(१) तदधीनेषु^(२) बालिशेषु^(३) द्विषत्सु^(४) च । प्रेम^(१)मैत्री^(२)कृपा^(३)उपेक्षा^(४) यः करोति स मध्यमः ॥

समाधीतील भक्ति : तीव्र संवेग

पुढे पुढे पाषाणाचा कठिणपणा काढून मानुषदेहरूपी सुकुमारपणा जसा मध्यसंवेगात प्रियकराविषयीचा असतो, त्यांतीलहि अस्थिमांसादिवत् कठिणपणा काढून केवळ प्रेममय **आनंदेदंतरूप** खरा सुकुमार साकार प्राणप्रिय **अभिन्न** असूनहि **प्रेमजन्य संप्रज्ञात समाधीत** चुंबनालिंगनापुरता **भिन्न-इव** भासत असून **प्रेमज निर्विकल्प समाधीत** तर हास्यमुखातून आनंदात मिळून जावे लागते, व प्रेमहि कायमच राहतो.

हा भक्तियोगसमाधि **घेरण्डाचार्यांनी** उत्तम प्रकारचा सांगितला असून ह्याची निर्विकल्पता श्रीमद्भागवत स्कंध

११, अध्याय १४, श्लोक ४६ यात सांगितली आहे.

ध्यानेनेत्थं सुतीव्रेण युंजतो योगिनो मनः । संयास्यत्याशु निर्वाणं द्रव्य-ज्ञान-क्रिया-भ्रमः ॥

ह्याच ठिकाणी 'संयोग असूनहि वियोगोपलालन' असा खरा प्रेम उत्पन्न होत असून, त्या वियोगोपलालनातच *भगवान् ब्रह्मकुमार (नारद) ह्यांच्या 'परमव्याकुलते' चे तत्त्व आहे. *मधुसूदनांची 'प्रेमधारा' ह्याच ठिकाणी मिळत असून *ज्ञानेश्वर महाराजांचा 'पांचवा पुरुषार्थ' व *जेथे जाण्याकरिता ब्रह्माचे ठिकाणी पहिले 'प्रस्थान' ठेवितात असे श्रीतुकाराम महाराजांचे 'गम्य'ही हेच आहे. हृदयकमलावरील योगियांचे सुकुमार ध्यान देखील ह्यापेक्षा कोटीपटीने कठिणात्मक म्हणता येईल.

"स्थूल दृष्टीने पाहता हे रूप मृदूसंवेगासारखे दिसते" पण खरोखर ते तसे नसून त्यातील तमाचा तीव्र भाग नाहीसा होऊन सत्त्वतीव्रता झाल्यामुळे आणि सत्त्वाचा हलकेपणा, प्रकाशपणा व सुखपणा यांच्यायोगाने ते अत्यंत सुकुमार मात्र बनले असते. - म्हणूनच स्थूल दृष्टीवर प्रत्यक्ष चमत्कार दाखविणे म्हणजे सुकुमार सत्त्वाला तमाच्या योगाने घनरूपात आणावे लागत असल्यामुळे प्रेमळ पुरुष आपल्या प्रियकराला श्रम होतात असे समजून चमत्कार करीत नाहीत.

(य५-८८)

या आनंदामध्ये उपर्युक्त संप्रज्ञात समाधीत सत्त्वाने रजस्तम नाहीसे झालेले असतात; व निर्विकल्प समाधीत सत्त्वहि नाहीसे होऊन

"इदंता इव आनंदेदंतरूप अनध्यस्तविवर्त"

अशा भगवंताचाच प्रत्यय असतो व अलंकाराच्या ज्ञानाने जसा सुवर्णज्ञानाला प्रतिबंध होत नाही, त्याप्रमाणे ब्रह्मज्ञानही अप्रतिबद्ध असते. ह्यामुळे सर्व जगच त्याला प्रेममय वाटू लागते. हीच उत्तम भक्ति होय.

सर्वभूतेषु यः पश्येद्भगवद्भावमात्मनः । भूतानि भगवत्यात्मन्येष भागवतोत्तमः ॥ (श्रीमद्भागवत स्कंध ११)

देवभक्तीपेक्षा गुरुभक्तीचे महत्त्व

श्रीगुरुभक्ति येथेच आणून पोचविते. परंतु -

* देवभक्तीत प्रतिमेपासून आरंभ करावा लागत असल्यामुळे खालच्या पायरीचे श्रम अधिक असून,

* श्रीगुरुभक्तीत सचेतन मनुष्यपणापासूनच आरंभ करावा लागत असल्यामुळे कमी श्रम आहेत.

* सत्संग हा देवभक्तीतील प्रतिमेचा जडपणा काढून टाकणारा असून, गुरुभक्तीच्या समन्वयाने येथेच आणणारा असल्यामुळे कोणत्याही रीतीने तोच साधला पाहिजे. तो जरी दुर्लभ असला व अगम्य असला तरी व्यर्थ जाणार नाही. म्हणून तो सत्समागमच साधावा असे श्रीभगवान् नारदाचार्यांचे सूत्र आहे -

*** महत्संगस्तु दुर्लभोऽगम्यो अमोघश्च ॥३९॥**

*** तदेव साध्यतां तदेव साध्यताम् ॥४२॥**

व देव किंवा गुरुभक्ति शेवटी एकत्र मिळून सर्वप्रेममयत्व फल निष्पन्न होते. याविषयी श्रुतीहि प्रमाण आहे. -

यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ । तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥ (य५-८९)

सज्जनहो, अशा प्रकारचा परमेश्वरसाक्षात्कार करण्यात तरी संकल्पादि अलौकिक प्रमाणांची किती आवश्यकता आहे, हे आपणाला कळून आलेच असेल.

एवं, ज्याप्रमाणे पृथ्वीत घातलेले बीज पुन्हा बीजरूपाने बाहेर पडते, तद्वत् प्रतिमेपासून तो आत्म्यापर्यंत प्रेमरूपाने अंतराविष्ट भगवान् बाहेर जगालाहि प्रेमरूपच करून सोडतो.

याहून निरूपण करण्याला माझी वाणी व मति असमर्थ वाटत असल्यामुळे, आपण सर्व मिळून प्रेमरसोत्पत्तीचा आनंद चाखीत चाखीत ही व्याख्यान-कमलपुष्पमाला श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वराहाराज यांच्या चरणी समर्पण करून त्यांच्या नांवाचा जयघोष करीतच वाणी आनंद पावो. (य५-९०)

॥ हरिःॐ तत्सत् श्रीज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु ॥

व्याख्यान ८ वे

ध्यान

॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

उमा माता पिता शंभुर्गुरुर्ज्ञानेश्वरो महान् । पतिः कृष्णो राधिकाद्या भगिन्यो गोपिका मम ॥१॥

पंचायतनमित्येतत्सर्वरूपं प्रपूज्य च । हृदि स्थाप्य प्रवक्षेऽहं मधुरं ध्यानहेतुकम् ॥२॥

संचिन्तयेद्भगवतश्चरणारविन्दम् । वज्रांकुशध्वजसरोरुहलांछनाढ्यम् ।

उत्तुंगरक्तविलसन्नखचक्रवाकम् । ज्योत्स्नाभिराहतं मदहृदयांधकारम् ॥ (भाग.३.२८-२९)

प्रियबांधवहो ! आज आपली सर्वाची मने सुस्थितीत आली असतील असे ज्यांना वाटते, त्या प्रत्येकजणाने आपल्या मनाकडे पळे लक्ष दिले पाहिजे. ज्याला 'मनोनिरीक्षण' पद्धतीत क्षणभरहि स्थिर राहण्याचा अधिकार आला नसेल, अशा पुरुषाला माझ्या आजच्या व्याख्यानापासून तादृश काही उपयोग न होऊन उलटा संताप मात्र होईल.

ईश्वरप्राप्तीची इच्छा सर्वांना

आपल्या सर्वांच्या अनुभवातली एक गोष्ट आहे ती ही की, प्रत्येकाच्या मनात 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 त्रिभुवनातहि सांपडणे कठीण आहे असे मी म्हणतो. (५५-९१)

पण अशी ही इच्छा असण्याचे कारण काय? - तर प्रत्येकाला 'आपण अपूर्ण आहो असे वाटणे' हे होय.

अस्तिकांना जशी ईश्वरप्राप्तीची इच्छा आहे तशी ती नास्तिकांनाहि आहे; परंतु असे कोणी दाखवून देण्याला समर्थ नाही. ईश्वर नाही अशा समजुतीने ती अगदी दबलेली असते. एखाद्या गोष्टीमुळे एखादी दबलेली इच्छा व तृप्त होऊन निवृत्त झालेली इच्छा हिच्यात महदंतर आहे. दबलेली इच्छा आपल्यावर येणाऱ्या परिस्थितीची नेहमी वाट पाहत असते; परंतु निवृत्त झालेली इच्छा परिस्थितीची वाट पाहत नाही.

'नाश' मीमांसा

पुष्कळ लोकांचा असा समज आहे की, एखादी इच्छा निरुद्ध झाली असता तिचा आपोआपच नाश होतो. परंतु मी असे म्हणतो की, असे म्हणणाऱांना नाश म्हणजे काय व तो कोणत्या पदार्थांना लागू पडतो हे मुळीच कळत नसते. नाश म्हणून शब्द जरी पुष्कळ लोक ज्ञारीत असतात तरी त्याचा खरा अर्थ त्यांना ठाऊक नसतो. अमूक वस्तूचा नाश झाला म्हणजे त्याचे काय झाले? असे विचारले असता त्यांना सांगता येत नाही.

सामान्यतः जनसमाज नाश म्हणजे 'अमुक वस्तूचा भंग झाला, ती तुटली, मोडली, तिचे तुकडे तुकडे झाले' इत्यादि शब्दांनी सांगत असतात; पण हे म्हणणे परमाणुवाद्यांनी चांगले खोडून काढले आहे.

१. 'नाश' परमाणुवाद व रसायनशास्त्रानुसार

परमाणुवादी म्हणतात- कोणत्याहि पदार्थाचे कितीहि तुकडे केले तरी तो पदार्थ कोणत्याना कोणत्या तरी रूपाने हवेत, आकाशात राहिलाच पाहिजे. रसायनशास्त्राने जळलेल्या मेणबतीचे परमाणू पकडून ह्या गोष्टीची सिद्धीहि करून दाखविली आहे. सारांश, परमाणुवाद्यांच्या मतात व रसायनशास्त्रवाद्यांच्या मतात कोणत्याच पदार्थाचा नाश होत नाही.

पूर्वीच्या परमाणुवाद्यांच्या मतात व आताच्या रसायनशास्त्रवाद्यांच्या मतात इतकाच भेद आहे की, पूर्वीचे परमाणुवादी - पदार्थाचे परमाणू कायम राहून ते केव्हाना केव्हा तरी त्याच स्थितीत येतात, (५५-९२) असे म्हणतात; व तसेच रसायनवादीहि म्हणतात. परंतु दृष्ट प्रयोगाचे पुढे रसायनवाद्यांची दृष्टी जात नसून पूर्वीचे परमाणुवादी दृष्ट प्रयोगाप्रमाणेच वस्तु पूर्वस्थितीत येण्याला निसर्गाची अपेक्षा मानतात. तथापि 'नाश' शब्दाची कल्पना ह्या परमाणुवाद्यांच्या मतातून निखालस नाहीशी झाली नाही. त्यांना जर विचारले की नाश शब्दाला काही अर्थ आहे की नाही? तर त्यांच्याकडून असे उत्तर येत असते.

* प्राचीन परमाणुवादी **कणादादिक** एक प्रध्वंसाभाव मानीत असतात. ते म्हणतात- 'घट या व्यक्तीचा मुद्दलादिकांनी भंग झाला म्हणजे, घटाचे परमाणू कोणत्या तरी एका स्थितीत राहत असतील व निसर्गाने ते घटस्थितीलाहि पुन्हा येतील, तरी पण त्या पुन्हा निर्माण झालेल्या घटाला या पूर्वीच्या घटाच्या अपेक्षेने द्वितीय व्यक्तित्व आहे; म्हणून प्रथम व्यक्ति जी गेली ती गेली; ती काही पुन्हा उत्पन्न होत नाही.' हाच आमच्या नाश शब्दाचा अर्थ होय.

२. 'नाश' रसायनवादानुसार

अर्वाचीन रसायनवाद्याचे उत्तरहि जवळ जवळ असेच आहे. परंतु ते आपले उत्तरात **रूपांतर** शब्दाची योजना करीत असतात. ते म्हणतात:- 'नाश म्हणजे एखाद्या पदार्थाचे रूपांतर होणे. त्याचा निःशेष नाश काही होत नाही; परंतु रूपांतर झालेला पदार्थ पुन्हा पूर्वरूपात आणता येतो.

आता, काही पदार्थ असे आहेत की ते पूर्वरूपात आणता येत नाही. परंतु त्याची साधने आपल्याला सध्या उपलब्ध नाहीत, म्हणून तसे होत नाही, तथापि पुन्हा जरी साधने उपलब्ध होऊन रूपांतर झालेला पदार्थ प्रयोगाने पूर्वस्थितीत आणला, तरी त्याला प्रथम व्यक्तित्व कधीहि येणार नाही. पूर्वस्थितीत आणलेल्या पदार्थाविषयी आणणाऱ्याला विचारले की, 'हा कोणता पदार्थ आहे?' तर तो असे उत्तर देईल की 'ज्याचे पूर्वी रूपांतर झाले होते तो.' म्हणजे त्या उत्तरातच ह्या पूर्वस्थितीत आणलेल्या पदार्थाला द्वितीय व्यक्तित्व आले.

यावरून एक गोष्ट सिद्ध झाली ती ही की, अर्वाचीन रसायन-शास्त्रवादी (य५-९३) एखादी गोष्ट स्थापन करून तिला कोणी विरोध आणला असता आपली अपूर्णता कबूल करून, 'आम्हाला सध्या त्याची साधने उपलब्ध नाहीत, पुढे उपलब्ध झाल्यावर आमच्या म्हणण्याप्रमाणेच होईल किंवा कदाचित् होणारहि नाही,' असा प्रांजलपणा दाखवितात. परंतु त्याने पुष्कळांचा निश्चय मात्र ढासळत असतो. ह्यांना वरील उदाहरण अगदी निरुत्तर करणारे आहे.

ह्या खंडनमंडनाचे तात्पर्य येवढेच की, काही गोष्टी त्रिकालाबाधित असून साधनाने त्या बदलतील असे मनाने आकलन देखील होत नाही; इतकेच नाही तर ह्याच्या उलट मात्र मनाने सर्वदा आकलन होते. म्हणून सर्वच पदार्थ साधनांनी बदलणारे आहेत असा संशय काढण्यास देखील जागा नाही. पण ह्या गोष्टीचा ऊहापोह दुसऱ्या एखाद्या व्याख्यानावरून समजून घ्यावा.

३. 'नाश' सांख्यानुसार

सांख्यवादी ह्याच गोष्टीला अनुसरतात. त्यांचे मते पदार्थाचे ठिकाणी जी कार्य होण्याची शक्ति आहे ती सत् आहे; व म्हणूनच तिच्यापासून कार्य होते. भलत्या पदार्थापासून भलते कार्य होत नाही.

४. 'नाश' योगानुसार

योगी म्हणतात की, कार्य सूक्ष्म स्थितीत होत असते हे योगियांना दिसते म्हणून कार्य सत् आहे. सारांश कोणत्याहि पदार्थाचा नाश होत नाही.

५. 'नाश' बौद्धवादानुसार

आता राहिले बौद्ध. हे मात्र अभावापासून भाव उत्पन्न होतो असे म्हणतात. याचा अर्थ असा की अभावच सर्व भावांना कारण आहे; परंतु शेवटी सर्व भावांचा अभाव झाला म्हणजे पुन्हा पूर्वीप्रमाणे अभावातून भाव होणे शक्य आहे. म्हणून यांनाहि नाश शब्दाचा अर्थ चांगला समजत नाही.

६. 'नाश' न्यायादर्शनानुसार

नैयायिकांनी पदार्थापूर्वी प्राग् अभाव कारण मानला आहे. परंतु कार्य उत्पन्न झाल्याबरोबर तो अभावच नष्ट होतो असे म्हटले आहे. यांत कारणनाशापासून कार्यात्पत्ति होण्याचा प्रसंग येतो.

इतर मतांनुसार

परंतु ह्या **बौद्ध व नैयायिक** मतांचे खंडन अनेक आर्यग्रंथात केले आहे, असे समजून काही वाद्यांनी नाश ह्या शब्दाच्या अर्थाची (य५-९४) चुकवाचुकव करण्याचा यत्न करून जगत् हे नित्यच मानले आहे. **मीमांसक, जैन** वगैरे असे मानणारे पुष्कळ आहेत.

तात्पर्य, नाश म्हणजे काय? हा सर्वांना कोणत्याना कोणत्या तरी अपेक्षेने जरी इष्ट आहे तरी त्याचा बरोबर अर्थ यांना सांगता येत नाही.

उदाहरणार्थ - अर्वाचीन रसायनवाद्यांस सर्व पदार्थातील गुप्त शक्तीवर असणाऱ्या आवरणाचा नाश पाहिजे आहे. परंतु सर्व पदार्थातील गुप्त शक्तीच्या आवरणाचा नाश झाला असता, वासना स्थिर झाली नाही तर शांति कधीहि मिळणे शक्य नाही. कारण सर्व पदार्थातील गुप्त शक्तीच्या आवरणाचा नाश जगातील सुखे वाढविण्याकरता; आणि जगातील विषयसुखाची अशी गोष्ट आहे की, ते कितीहि पूर्णपणाने मिळाले तरीहि त्यांचा कोणत्याना कोणत्या काली वीट येवून पुन्हा नवीन रीतीने उद्भव व्हावा असे वाटत असते.

आता, असे वाटणारी बुद्धि केव्हा तरी नष्ट होईल असे कोणी म्हटले, तर त्याला असे विचारावे की- 'भोगाची प्रवृत्ति राहिल किंवा नाही?

*पहिल्या पक्षी, आमचे म्हणणे खोटे कधीहि ठरणार नाही; व *दुसऱ्या पक्षी, भोगावांचून दुसऱ्या कोणत्या तरी स्थितीत त्याला सुख कळल्याशिवाय तशी गोष्ट होणे शक्य नाही. हेहि कबूल केल्यास, जर ही स्थिति मिळवून घेण्याचा एखादा मार्ग असला तर आताच आपला जगाशी संबंध सुटला असे म्हटले पाहिजे. याउपरहि एखाद्याचा आग्रहच असेल तर ती गोष्ट निराळी.

सारांश, अध्यात्मिक ज्ञानाचा आश्रय घेतल्याशिवाय अर्वाचीन पदार्थवाद्यांना सर्व जगातील गुप्त शक्तीच्या आवरणांचा नाश म्हणजे काय, ही कल्पना देता येत नाही. नैय्यायिकांना व सांख्याना दुःखनाश पाहिजे आहे. परंतु दुःखाचे द्रव्य कायम असता तो कसा होतो याची कल्पना त्यांनाहि बरोबर देता येत नाही.

७. अवशिष्ट विज्ञानवादी

अवशिष्ट विज्ञानवादी हे म्हणतात (य५-९५) - सर्व जग बुद्धीच असून ती बुद्धि विज्ञानरूप व क्षणिक आहे. म्हणजे प्रथम विज्ञान प्रथम क्षणी उत्पन्न होऊन नष्ट होते. परंतु त्यांच्या मतात पूर्वस्मृति कां राहते, या प्रश्नाला उत्तर नाही.

८, पूर्वमीमांसक व ९, जैनादिकांनी नाश शब्दाच्या अर्थाचीच चुकवाचुकव केली आहे. तथापि पूर्वमीमांसकांना पापादि दुःखांचा व जैनादिकांना संसारादि दुःखांचा नाश पाहिजे आहे.

एकंदर विवेचनावरून नाश शब्दाचा अर्थ जरी पुष्कळांना इष्ट असला, तरी तो कोठे कसा लागू पडतो हे कोणास सांगता येत नाही व त्यामुळे त्या शब्दाच्या अर्थाचा खरा उपयोगही त्यांना होत नाही.

नाश : कल्पिताचाच

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 भासते. जसा रज्जुवर सर्प मूळचा नसून तो भ्रमाने भासतो, म्हणून रज्जूच्या ज्ञानाने तो नाहीसा झाला म्हणजे पुन्हा उत्पन्न होणार नाही अशी खात्री येते. कारण तो भ्रमानेच भासत होता. *आता, दुसऱ्या रज्जुवर कदाचित् सर्प भासेल तर तो देखील ज्ञान असताना भासणार नाही.

सारांश नाश झाल्यावर पुन्हा उत्पन्न होऊ नये हे इष्ट फल अधिष्ठान ज्ञानाने झालेल्या भ्रमजन्यपदार्थनाशाचे ठिकाणीच मिळणे शक्य आहे.

पूर्वी दाखविलेल्या मतांस देखील हेच लागू पडते. नुकतीच अर्वाचीन रसायनवाद्यांच्या गळी आलेली भोगावाचून तृप्ति, ती त्यांना भोग खोटे वाटल्यावाचून होणे शक्य नाही.

दुसरे, प्राचीन परमाणुवाद्यांचा प्रध्वंसाभाव. ते म्हणतात, 'घट जरी दुसरा उत्पन्न झाला, तरी प्रथम व्यक्ति उत्पन्न होत नाही' पण ह्यांना विचारावे की प्रथम व्यक्तित्व म्हणजे काय? कंबुग्रीवादिमत्व व माती वगैरे बरोबर असून मग प्रथम व्यक्तित्व आले कोठले? प्रथम व्यक्तित्व मातीचे ठिकाणीहि नाही व घटाचे ठिकाणीहि नाही, तर मग आहे कोठे? (य५-९६) बुद्धीत; असेच उत्तर दिले पाहिजे. पण बुद्धीत तरी ते प्रथमव्यक्तित्व नित्य आहे काय? जर नित्य असेल तर मग बुद्धि जोपर्यंत आहे, तोपर्यंत प्रथमव्यक्तित्वाचा नाश झाला कसा? ह्या प्रश्नाचे उत्तर त्यांना देताच येत नाही.

परंतु ह्या प्रश्नाचे खरे उत्तर असे आहे की, - घटाचे ठिकाणी घटाच्या अनुभवकाली प्रथमव्यक्तित्व हे बुद्धीने कल्पित केले होते व पुन्हा उत्पन्न झालेल्या घटाचे ठिकाणी बुद्धि प्रथमव्यक्तित्व स्थापित करित नाही. ह्याचे कारण तिला पूर्वीच्या व्यक्तीची स्मृति असते म्हणून. म्हणूनच प्रथमव्यक्तित्वाचा नाश झाला असे आपण म्हणतो.

सारांश, बुद्धीने ग्रहण केलेल्या सत् धर्माचा नाश होत नसून कल्पित धर्माचा नाश होत असतो; आणि हीच गोष्ट पुढील सर्व मतास लागू आहे. **ज्यांना ज्यांना म्हणून नाश शब्दाचा अर्थ इष्ट आहे, त्यांनी त्यांनी ज्याचा नाश करावयाचा असेल त्याला कल्पितच ठरविले पाहिजे.**

अर्वाचीन रसायनशास्त्रवेत्ते 'सर्व पदार्थातील गुप्त शक्तीवर मनुष्याचे अज्ञानच आवरण आहे' असे म्हणतात; व ते खोटे आहे म्हणून त्याचा नाश अपेक्षित आहे.

प्राचीन परमाणुवादी 'ईश्वर नाही, देहच आत्मा आहे,' इत्यादि मिथ्या ज्ञान आहे म्हणून त्याचा नाश होणे इष्ट आहे, असे म्हणतात.

पूर्वमीमांसक 'खोट्या बुद्धीने पाप घडून येते' म्हणून त्याचा नाश केला पाहिजे असे म्हणतात. व -

जैनादिक 'जगत् जरी खरे असले तरी संसार हा खोटा आहे' म्हणून त्याचा नाश होणे शक्य आहे, असे म्हणतात. आणि -

बौद्धातील शून्यवादी व विज्ञानवादी 'जगत् हे शून्यावर भ्रांति आहे किंवा बुद्धीमध्ये कल्पित आहे म्हणून त्याचा नाश झाला असता पुन्हा उत्पन्न होत नाही' असे म्हणतात. राहिलेले-

सांख्य व योगी पुरुषाचे ठिकाणी 'दुःखाचा भोग कल्पित नाही परंतु योग कल्पित आहे व तो अविवेकाने आहे, त्याचा विवेकाने नाश होतो. (य५-९७) असे म्हणतात.

तात्पर्य, 'कल्पित वस्तूचाच नाश होतो, सत्बुद्धीने ग्रहण केलेल्या वस्तूचा होत नाही,' हे सर्वानाच कबूल आहे.

वेदांती 'सर्व जगच मायाकल्पित असल्यामुळे त्याचा ब्रह्मज्ञानाने नाश होतो' असे म्हणतात.

बुद्धि : सत् व असत्

यावरून आपणाला हे दिसते की, सर्वाना सत् बुद्धि व असत् बुद्धि दोन्ही असतात. पैकी सत् बुद्धि स्थिर राहणारी असून असत् बुद्धि व्यभिचारी असते. सत् बुद्धीचा विषय सत् असतो; व असत् बुद्धीचा विषय असत् असतो. - यावरून आम्ही **स्थिर-विज्ञान-आत्मवादी** आहो, असे कोणी समजू नये. असे आहे तरी, सत् बुद्धि स्थापन करण्यातच मात्र पुष्कळ लोकांची चूक होत असते.

पदार्थविज्ञानवादी अज्ञानाने जगाचेच सत् बुद्धीने ग्रहण करतात; व जगाला जरी व्यभिचार आहे, तरी तिकडे ते लक्ष देत नाहीत.

नैय्यायिक, सांख्य, व इतरही परमाणु, प्रकृति वगैरे आपआपल्या वादाविषयी तसेच ग्रहण करतात. तथापि त्यांचा बुद्धीचा विषय व्यभिचारी असल्यामुळे भ्रमाने ते सर्व भलत्यालाच सत् बुद्धि म्हणतात. परंतु -

वेदांती मात्र एक ब्रह्म सत् बुद्धीचा विषय जाणून बाकी सर्व असत् बुद्धीचे विषय आहेत असे समजतात. कोणी ब्रह्माच्याहि पलीकडे दुसरे काही आहे अशी अनवस्था काढील म्हणून त्यांची अशी एक हातवटी आहे की **"आत्माच ब्रह्म असून तो सर्व साक्षी आहे. त्याचे ठिकाणी अनुभवाने जरी वृत्तीची व्याप्ति असली, तरी चैतन्याशी व वृत्तीशी भेद नाही.**

आता, चैतन्याच्या पलीकडे दुसरे शोधून काढावयाचे म्हणजे चैतन्य की जड? जड तर असत् बुद्धीमुळे व्यभिचारी आहे. चैतन्य शोधून काढावयाचे म्हटल्यास हजारो चैतन्य जरी शोधले, तरी फळ एकच. म्हणून वाद नाममात्रच राहतो. पण हे वेदांताचे ज्ञान फार उंच आहे.

शंकराचार्यांनी श्रीमद्भगवद्गीताभाष्यात सदसद्बुद्धीचा विभाग करून कल्पित (य५-९८) पदार्थाचाच नाश होतो, हे उत्तम प्रकाराने दाखविले आहे. संपूर्ण वेदांतनिरूपण करण्याचे हे स्थल नसून त्याचा दुसऱ्या एखाद्या व्याख्यानात परिस्फोट होईल.

वेदांताच्या मते ब्रह्मज्ञान झाले नाही तोपर्यंत जगावर सत् बुद्धी असते; व ती ब्रह्मज्ञानाशिवाय नाशहि पावत नाही. असत् बुद्धीने कल्पित केलेल्या पदार्थांचा जो नाश होतो, तो तरी कोणाला गोचर असतोच. असत् बुद्धीचा नाश गोचर नसल्यास अप्रमाणच होईल.

ह्याला उदाहरण - रज्जूचे ठिकाणी कल्पित असलेल्या सर्पाचा नाश आपल्यास कळतो हे आहे. कल्पित केलेली वस्तु खोटे आहे असे समजले की, त्याचा कोणत्याच रीतीने पुढे उपयोग करून घेता येत नाही; आणि ती जरी भासली तरी तिचा उपयोग काहीच होत नाही.

शिवाय, भ्रमनाशकाली भ्रमज्ञान मिथ्या आहे या अनुभवाविषयी काही आपली अपूर्णता नसते; तर पूर्णच निश्चय असतो; व त्यामुळेच ते भ्रमज्ञान आपल्याला कोणत्याच प्रकारचे सुखदुःख देऊ शकत नाही.

जी वस्तु आपल्याला सुखदुःख देते किंवा आपल्या उपयोगी पडते तिचे सद्बुद्धीनेच ग्रहण असल्याशिवाय कार्य घडत नाही.

वेदान्त्यांचा प्रारब्धभोग

आता, कोणी म्हणेल की, 'वेदान्त्यांचे प्रारब्ध हे सुखदुःख कसे देऊ शकते?' तर त्याचे उत्तर असे आहे की, 'ते (प्रारब्ध) परमार्थतः सुखदुःख देऊ शकत नाही; तर अमुख्य अहंकार जो रहात असतो, तो अमुख्य अहंकार सुखदुःखाचे सत् बुद्धीने ग्रहण करतो.' कारण तो व प्रारब्ध दोन्ही व्यावहारिक किंवा प्रातिभासिक नामक समान सत्तेतील आहेत; म्हणून भोग घडतो. आत्मा तर प्रारब्धभोगाचा व ग्रहण केलेल्या अमुख्य अहंकाराचाहि साक्षी असल्यामुळे त्याला भोग होत नाहीत, असे अनुभवाने ज्ञानी म्हणतात.

तो अनुभव तरी कोणास असतो? ब्रह्म तर अनुभवरूपच आहे. म्हणून कोणास असतो, हा प्रश्नच येत नाही. परंतु अमुख्य अहंकार ज्ञानाच्या विरोधी नसल्यामुळे शिष्याला उत्तर मात्र त्याच्या साह्याने गुरु देतात. पण ही ब्रह्मज्ञानानंतरची गोष्ट झाली. (य५-९९)

पूर्णतेमुळे पूर्णतेकडे धाव

आपल्यात दबून राहिलेली इच्छा तर ब्रह्मज्ञानापूर्वीची आहे व ती परिस्थिति आली म्हणजे वर डोके काढीत असल्यामुळे तिला कल्पित म्हणता येत नाही. म्हणून नास्तिकांच्याहि ठिकाणी असणारी ईश्वरप्राप्तीची इच्छा जरी काही कारणाने दबलेली असली तरी तिला कल्पित म्हणता येत नाही; आणि वर ठरविल्याप्रमाणे कल्पित नसल्यामुळे तिचा नाशहि होणे शक्य नाही. सारांश, देहाबरोबरच या इच्छेचा नाश होत नसून आपल्या पूर्णतेविषयी धडपड करीत ती मेल्यावरहि राहात असते, असे म्हणणे भाग आहे.

या इच्छाप्राप्त्यावरूनच आपणाला असे म्हणता येईल की, आपण पूर्ण व्हावे असे जे वाटत असते, ते करून देण्याचे साधन ही इच्छाच एक आहे. ही इच्छाच मुळी अपूर्ण पदार्थांपासून जर उद्भवली असती तर पूर्णतेपर्यंत तिची धाव कधीच गेली नसती. उदाहरणार्थ, थोडे पाणी टाकलेला ओघ थोड्यातच राहतो. परंतु नदीचा ओघ जो समुद्राला जावून मिळतो, तो तरी मूळात पाण्याचा साठा समुद्रासारखाच असतो म्हणून. सारांश, ही इच्छा पूर्ण वस्तूतून निघाली असल्यामुळेच पूर्णतेकडे धाव घेते.

वासना म्हणजे काय?

परंतु पूर्ण वस्तूतून निघून पूर्ण वस्तूकडे धाव घेण्याचे कारण काय? ह्याचे उत्तर असे आहे की, पाण्यावर दाब दिला असता जसे ते दुसरीकडे फुटण्याची इच्छा करते, त्याप्रमाणे अज्ञानाने चैतन्य आपल्याला अपूर्ण समजू लागत असल्यामुळे चैतन्यच वासनारूप होऊन आपल्या आत्मसमुद्राकडे त्याची धाव जाते. (ह्या अज्ञानाची वगैरे माहिती वेदांतसंबंधी व्याख्यानातच येईल.) ह्या वासनेलाच मन म्हणतात. दाबलेल्या पाण्याची जरी बाहेर निघण्याविषयीच गति असते, तरी दाब पडल्यामुळे कोणीकडून ना कोणीकडून तरी बाहेर निघावे अशी त्याची धडपड होऊन जाते. तद्वत् अज्ञानाने अपूर्ण मानलेल्या दाबाखाली मनाची विकीर्ण स्थिति होऊन (य५-१००) त्याला चंचलपणा आला आहे व त्यामुळेच ते विषयावर जाऊ लागले आहे. तथापि त्याचा खरा उद्देश सर्वज्ञ पूर्ण आत्मसुखातच मग्न होण्याचा आहे; तरी पण

अज्ञानामुळे याविषयीचा मार्ग त्याला सापडतच नाही. तो तेव्हाच सापडेल की जेव्हा आपली पूर्णतेची खात्री जशी जशी वाढत जाईल व मन जसे जसे आपणामध्येच स्थिर होत जाईल, तसे तसे ते पूर्ण होवून शेवटी ब्रह्मरूपच होऊन राहील. परंतु ज्याला आपली खात्री बिलकुल नसेल अशांना माझ्या आजच्या व्याख्यानापासून काहीच उपयोग होणार नाही.

चार मानसिक प्रवाह

आपले प्रत्येकाचे जीवित मानसिक क्रमाने बद्ध आहे. कोणता ना कोणता तरी मानसिक प्रवाह आपल्या जीविताने नेहमी चाललेला असतो. मानसिक प्रवाह जरी अनंत आहेत, तरी त्याचे आपल्याला ठोकळ चार भाग करता येतील; व त्या चार भागांप्रमाणे आपल्याला आपली भवितव्यताहि बनविता येईल. ते भाग म्हणजे संचयन, प्रणयन, शील म्हणजे संवय आणि अनुभव किंवा तदाकारता, हे होत.

१ - 'संचयन' म्हणजे मन अनेक ठिकाणी जे लागले असते त्याला एके ठिकाणी करणे.

२ - 'प्रणयन' म्हणजे आपल्याला इष्ट असलेल्या पदार्थाकडे त्याला नेहमी पाठविणे.

३ - 'संवय' किंवा 'शील' म्हणजे त्या पदार्थाकडे मन आपोआप जाणे किंवा तेथेच राहणे.

४ - शेवटली स्थिति 'तदाकारता' किंवा 'अनुभव' म्हणजे तो पदार्थ आपणाला मिळणे किंवा कार्य घडून येणे.

ह्या चार मनाच्या स्थितीनाच आमच्या योगशास्त्रात - १- प्रत्याहार, २- धारणा, ३- ध्यान व ४- समाधि असे पर्याय आहेत. ह्यांची साधनीभूत जी यमनियमादि बाह्यांगे त्यांची माहिती योगावरील व्याख्यानात येईल. बाह्य साधनांवाचून हे चारहि होणे फार कठीण जाते. गीतेत ह्या चहूंचीहि उत्तम प्रकाराने माहिती दिली आहे.

यतो यतो निश्चरति मनश्चंचलमस्थिरम् । ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥

ह्या श्लोकातील पहिल्या तीन चरणात मनाची प्रथम स्थिति सांगितली (य५-१०१) असून चौथ्या चरणात मनाची द्वितीय स्थिति सांगितली आहे व पुढील दोन स्थिती-

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः । शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥

या श्लोकात अनुक्रमे पूर्वार्ध व उत्तरार्ध यात सांगितल्या आहेत. या चारही स्थिती पहिल्या पहिल्यापेक्षा पुढच्या पुढच्या अनुक्रमाने सुकुमार अशा आहेत. यांना सुकुमार म्हणण्याचे कारण असे आहे की, ह्या स्थितीविषयी मनुष्याने फारच जपले पाहिजे; व ह्या चारही स्थितीत अनुक्रमे जे आपणास अनुभव येतात त्याविषयी पक्के लक्ष्य दिले पाहिजे. वर मी म्हटलेच आहे की ज्यांना मनोनिरीक्षण करण्याची क्षणभरहि संवय नसेल अशा मनुष्याला आजच्या व्याख्यानात टिकाव धरणे कठीण आहे.

एकाग्रतेतच सुखप्राप्ति

मनाच्या एकाग्रतेतच सुख आहे, हे मी आपल्या बऱ्याच ग्रंथात लिहून ठेवले आहे; व पुढेहि एखाद्या व्याख्यानात येईल. एका विषयावर मन एकाग्र झाले तरच 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.

(* 'नन कॅन सी लाइट अनलेस ही बिकम्स मॅड ऑन वन पॉइंट' - स्वामी विवेकानंद)

चंचल मनाला विषयापासून सुख होत नाही, हाही अनुभव बहुतेक सर्वांनाच आहे; व ही गोष्ट जरी सर्वांच्या अनुभवातली आहे, तरी पण "बलेकरून एखाद्या विषयावर मन एकाग्र करू गेले असतां मात्र अतिशय दुःख होते." पुष्कळ मनुष्य आपण असे पाहतो की, चव्हाट्यावर बसून एखाद्या मनुष्याच्या निंदेकडे त्यांचे लक्ष्य लागले म्हणजे त्यांचे दोनदोन तीनतीन तास जातात. परंतु त्यांना एकांती बसून एखादे पुस्तक (य५-१०२) वाचीत जा असे म्हटले तर मात्र फार कठीण जाते. असे होण्याचे कारण काय?

ह्या प्रश्नाला उत्तर असे आहे की, मन ज्या ठिकाणी आपल्या इच्छेने एकाग्र होते, म्हणजे त्याला ज्या गोष्टीवर एकाग्र होण्याची संवय असते, त्याच गोष्टीत एकाग्र होताना त्याला सुख वाटते; परंतु ज्या ठिकाणी बलाने एकाग्र करावे

लागते तेथे सुख वाटत नाही. परंतु संवय होण्याला केव्हा तरी बलाने मन एकाग्र करावे लागत असते.

जसे, व्यावहारिक ज्ञान शिकविण्याला तरी बालपणापासून बरीच खटपट घ्यावी लागते. यावरून ही गोष्ट सिद्ध झाली की, ज्या गोष्टीची मनाला संवय लावावयाची असेल ती लावण्याकरता बलाने मन एकाग्र करणे आवश्यक आहे.

संस्कार आणि विकार

तथापि ही गोष्ट संस्कारासच लागू आहे; विकारास लागू नाही. संस्कार व विकार ह्यातील भेद असा आहे -

* संस्कार म्हणजे एखाद्या गोष्टीचे ज्ञान करून घेऊन त्या गोष्टीविषयीच एकाग्रता करणे. व -

* विकार म्हणजे मनाच्या एखाद्या स्थितीच्या स्वाधीन होऊनच मनाने आपण होऊन एकाग्र होणे. पैकी संस्कारांना शिक्षणाची जरूर असून विकारांना शिक्षणाची विशेष जरूर पडत नाही.

उदाहरणार्थ :- व्यहारपटुत्व किंवा विद्या वगैरेच आपल्याला बालपणापासून शिकण्याची जरूर आहे. परंतु स्त्रीसंग करावा कसा? काम कसा उत्पन्न होतो? कोणावर रागवावे कसे? इत्यादि गोष्टी शिकण्याची आपणाला जरूर पडत नाही. म्हणून विकाराने मन एकाग्र करणे संस्कारापेक्षा बरेच सुलभ आहे असे दिसते. परंतु विकारांचा स्वभाव ताब्यात राहणारा नसून स्वतः उठणे व स्वतः लय पावणे असा आहे. म्हणून विकाराने तादृश जरी मन एकाग्र होत असले, तरी आपणाला मन ताब्यात ठेवण्याकरता विकार मुळीच उपयोगी पडत नाहीत.

१ - ह्याला दृष्टांत असा आहे की, आपणाला समुद्रातून लवकर स्नान करून जावयाचे आहे, तर बाहेर पाणी काढून आपण स्नान केले असता आपल्या इच्छेस वाटेल तेव्हा स्नान होवून आपल्याला निघून जाता येईल, (य५.१०३) परंतु तरंगांच्या स्वाधीन आपले स्नान ठेवले म्हणजे जेव्हा लाट आंगावर येईल त्या वेळेला स्नान व्हावयाचे; तरंग काही आपल्या ताब्यात राहू शकत नाहीत.

२ - किंवा दुसरे उदाहरण स्पष्ट द्यावयाचे म्हटले म्हणजे, कल्पना करा की, दोन मनुष्यांना छाया पाहिजे आहे. पैकी एक मनुष्य स्वतःचे घर करतो व दुसरा मनुष्य मेघाच्या छायेवरच आपले काम भागवितो. यापैकी खऱ्या छायेचे सुख कोणाला मिळते? समजा की, अतिशय कडक उन्हातून दोगेहि आले आहेत तर इच्छेस वाटेल तेव्हा तापाची शांति कोणास करून घेता येईल? अर्थातच ज्याच्या ताब्यात छाया नाही अशा मनुष्याला होरपळत पडल्याशिवाय दुसरा उपाय नाही. परंतु ज्याने पूर्वीच दगड, विटा, माती, वगैरे सामग्री मिळवून छाया करून ठेविली आहे त्याला केव्हाहि आपल्या तापाची शांति करून घेता येते.

त्याप्रमाणे संस्कारानेच ज्यांनी आपले मन ताब्यात आणले आहे, अशा मनुष्यांनाच पाहिजे तेव्हा पाहिजे त्या विषयावर मन एकाग्र करून त्या विषयीचे ज्ञान करून घेण्याची शक्ति येते. तशी शक्ति विकारावर मन एकाग्र करून कधीहि येत नाही; व तसा मन एकाग्र करण्याचा पूर्वसंप्रदायहि नाही; व तशी गोष्ट कोण्या धर्मात किंवा शास्त्रात सांगितलीहि नाही.

वेडे की साधू ?

तथापि विकारावर मन एकाग्र करणारेहि या जगात लोक नाहीत असे नाही. अशा लोकांच्या हातून केव्हा केव्हा चमत्कारहि होतात; केव्हा केव्हा त्यांच्या मुखातून आत्मोपदेशहि निघतो; व केव्हा केव्हा बालिशपणाचीहि कृत्ये होतात. अशा लोकात व वेड्यात फारसा फरक नसतो, असे माझे मत आहे.

फरक असेल तर तो इतकाच की, "वेड्यांची इच्छा नसून त्यांना वेड लागले आहे व यांनी आपल्या इच्छेने वेड लावून घेतले आहे." जगात बहुतेक अशा लोकानांच साधू म्हणण्याचा परिपाठ आहे.

आता, असे लोक निःशेषच साधू नसतात असे मात्र माझे म्हणणे नाही. (य५-१०४) कारण ज्ञान झाल्यावर मानापमानांचे ठिकाणी समता ठेवण्याकरता कदाचित् काही लोक असे वागतातहि.

'शिष्टः शिष्टवज्राचरेत् जडवत् चरेत्' शिष्टांनी शिष्टांप्रमाणे चालू नये, जडाप्रमाणे चालावे, अशी एक श्रुतिहि आहे. पण असे साधू असतात थोडेच !

ज्यांना जगदोद्धाराची इच्छा आहे त्यांना अशा प्रकारे राहून काही उपयोग नाही. लोकसंग्रह म्हणून जो भगवंताने सांगितला, त्यात अर्जुनाला काही असे सांगितले नाही की, 'तूं काही बाण मागेहि फेक, काही आपल्या आंगावरही टाक, व काही बाण लोकांच्या आंगावरही टाक.' असे करून खरे युद्ध झाले नसते.

तात्पर्य :- लोकसंग्रहार्थ जर कर्म करावयाचे असेल तर ते योग्य रीतीनेच केले पाहिजे. अशा प्रकारच्या साधूंपासून लोकांना फायदा बहुतेक कमीच होतो.

आता, कदाचित् कोणाची अशी शंका येईल की, मग कोणी कोण्याहि साधूला वंदनच करणार नाही. तर यावर आमचे उत्तर असे आहे की, नमस्कार करण्यात वेडा असो किंवा साधु असो काही हानि होत नाही. परंतु **ज्याच्या म्हणण्याप्रमाणे आपल्याला वागावयाचे आहे, तो असाच पाहिजे की जो आपल्याला बरोबर सांगेल.** आधी या तारंगस्थितीत (लहरीपणात) सत्पुरुषच मुळी थोडे सांपडतात व त्यांची जगदोद्धार करण्याची मुळी इच्छाहि नसते. अशा सत्पुरुषांचे ठिकाणी आपली श्रद्धा असल्यास वंदन, पूजन वगैरे करावे. परंतु **त्यांनी आपण होऊन कृपा केल्याशिवाय त्यांच्याशी गुरुत्वनाते लावण्याची खटपट करू नये - असे मी स्पष्ट म्हणतो.** कारण त्यापासून फायदा न होता तोटाच निश्चयाने होतो. कारण तारंगस्थितीत साधू व वेडे आधी ओळखता येणेच अत्यंत कठीण आहे.

दुसरे, गुरुच्या आचरणाप्रमाणे आपण आचरण करावे ही सहजच शिष्याला बुद्धि होत असते. बरे, तसे आचरण जर शिष्य करू लागला व तो बुडत असला, तर ते साधू त्यापासून त्याला निवृत्तिहि करीत नाहीत. (य५.१०५)

तारंग स्थिति

साधारणतः या तारंगस्थितीचे आपल्याला तीन भेद करता येतील.

१ - उन्मत्त (वेडे) २ - स्वकृतोन्मत्त आणि ३ - मिथ्योन्मादग्राही. पैकी

* पहिल्या प्रकारचे लोक कोणत्या तरी रोगाने वेडे झालेले असतात;

* दुसऱ्या प्रकारचे लोक जसा विकार होईल तशा प्रकारे मन एकाग्र करण्याच्या पद्धतीत असल्यामुळे ते आपल्या स्वतःलाच वेड लावून घेत असतात; व -

* तिसऱ्या प्रकारचे भगवद्भक्त व ब्रह्मज्ञानी असून अदंभित्व साधण्याकरता उगीच आपल्या आंगावर वेड घेत असतात. या तिसऱ्या प्रकारच्या लोकाविषयी तातांनी असे म्हटले आहे -

'वाचस्पतीचेनी पाडे । सर्वज्ञता तरी जोडे । परी वेडिवेमाजी दडे । महिमे भेणे ॥'

पूर्वीचे ऋषभदेव, जडभरतादिक व हल्लीचे खटेबुवा महाराज, शेगांवकर गणपतीबुवा महाराज व कादरभाई हे या तिसऱ्या प्रकारापैकीच आहेत असे माझे स्पष्ट मत आहे; व त्यांना मी नमस्कारहि करतो.

या शेवटच्या लोकांची तारंगस्थिति म्हणणे औपाचारिकच आहे व ते म्हणण्याचे कारण एवढेच की त्यांनी आपण होऊन कृपा केल्यावाचून साधु आहे किंवा वेडा आहे हे मुळीच ओळखता येत नाही. म्हणून नमनपूजन श्रद्धा असेल त्याचे करावे; परंतु **तारंगस्थितीच्या भरंवशावर जाऊन गुरुत्वाचे नाते लावून कोणाच्याहि बरोबर आपण त्यांचे प्रमाणे आचरण करू नये. ह्यापासून खरोखरच तोटे होतात;** आणि ते मोठमोठ्यांचे झालेले आहेत. हे म्हणणे काही माझ्या पदरचे नाही तर शास्त्रप्रसिद्ध आहे. ह्याविषयी भागवतात अशी एक कथा आहे.

जैन पंथाची उत्पत्ति

ऋषभदेव व आर्हत राजा

“महाराज ऋषभदेव (हे तिसऱ्या कोटीतले आहेत हे वर सांगितलेच आहे) फिरत असता, कोणी **आर्हत** नांवाचा एक राजा होता त्याने महाराजांना पाहिले. त्याचीहि साधूचे ठिकाणी फार श्रद्धा होती. परंतु त्यांना पाहिल्याबरोबर त्याला अशी बुद्धि झाली की, 'अशा प्रकारचे आचरण असणे म्हणजेच साधूचे लक्षण आहे.' असे समजून त्याने घरदार, राज्य वगैरे सर्व सोडून दिले, विरक्तीची दीक्षा घेतली व तसाच वागूही लागला. (य५-१०६)

ऋषभदेव जसे मुंगी, किडे वगैरेवर पाय पडून हिंसा होऊन नये म्हणून उडून चालत असत तसा तोहि चालू

लागला. परंतु भगवान् ऋषभदेव हे आपल्या आत्मस्थितीतच निमग्न असल्यामुळे, लोक बुडतो काय व तरतो काय, याचे त्यांना काहीच करावयाचे नसल्यामुळे त्यांनी त्या राजाला 'तू असे काय करतोस?' असे सुद्धा विचारले नाही.

भगवान् ऋषभदेव हे आपल्या आत्मस्थितीतच निमग्न असल्यामुळे शीतोष्ण सहन करीत असत; व आर्हत राजा मी साधु आहे असे जाणून शीतोष्ण सहन करीत असे.

भगवान् ऋषभदेव कोणाला होय किंवा नाही असे म्हणावयाचे नाही म्हणून कोणी काही विचारले असता, 'होय, असेहि आहे, तसेहि आहे' असे आपल्या ब्रह्मनिष्ठत्वामुळे म्हणत असत; व राजाला कशाचाहि निश्चय नसल्यामुळे 'घट असेल कदाचित्, पटहि असेल, घट नसेलहि पट नसेलहि' अशा प्रकारचे 'स्यादस्ति स्यान्नस्ति' असे बोलत असे.

शेवटी परिणाम असा झाला की, ऋषभदेव यांची वासना क्षीण झाल्यामुळे त्यांना काहीच कर्तव्य उरले नव्हते; परंतु राजाची वासना क्षीण झाली नसल्यामुळे त्याने दुसऱ्या प्रकारचा एक पंथ स्थापन केला. या पंथालाच **आर्हत किंवा जैनपंथ** असे म्हणतात.

या पंथात * अंतर्ज्ञान सर्व संशयाचे आहे, म्हणजे 'ईश्वर आहेहि व ईश्वर नाहीहि, ईश्वर अशा प्रकारचा असेल व नसेलहि,' अशा प्रकारचे आहे, (*आर्हतपंथांतील सप्तभंग*) व बाह्य विरक्तीहि बरीच वेडेपणाने भरलेली आहे.

* कोठे कोठे हिंसा होऊ नये म्हणून दिवा न लावता तोंडाला पांघरून गुंडाळूनच रात्री बसतात.

* कोठे कोठे जेवावयाचे वेळेला कुत्र्याचे किंवा कोणाचे नांवच ऐकिले तर स्नान करतात. त्याचे कारण कुत्रे मांस भक्षक आहेत म्हणून ! (य५-१०७)

* काही म्हणतात की, 'पहिले सर्वच अल्पज्ञ होते, नंतर आता पुढे सर्व सर्वज्ञ होतील.'

* काहीचे म्हणणे असे आहे की, वस्तु ही नेहमी एक धर्माचीच राहत नसते;

* आणि पुन्हा म्हणतात की, वस्तूचे ठिकाणी वस्तुतः एकच धर्म असतो.'

* कित्येकांचे म्हणणे असे आहे की, 'बारा वर्ष ज्याने तोंड धुतले नाही तो मोठा संन्यासी.

* कित्येक तर दुःख सहन करावे म्हणून गुरुचे केस चिमट्याने उमटून **'गुरु सुखं?'** असे विचारतात व गुरुहि त्यांना **'गुरु परं सुखम्'** असे म्हणतात.

निथ्योन्मादग्राहीकडून लोकशिक्षण ?

तात्पर्य, जेथे अशा प्रकारचे साधू उपदेश करीत असतात, तेथे त्यांचा तो उपदेश मात्र अत्यंत ग्रहण करण्यासारखा असतो. उदाहरणार्थ, भागवतातील भगवान् ऋषभदेव महाराजांचा उपदेश व **रहूगणाला** केलेला **जडभरताचा** उपदेश. ऐकणाराचे परम कल्याणच झाले. परंतु असा त्यांचा उपदेश, अकस्मात् आळशावर आलेली गंगा किंवा मृतावर अमृतवृष्टी- सारखा फारच थोडा असतो; सर्वदा नसतो. म्हणून खरोखरच उपदेश आहे की काय हे समजून घेण्याचीहि आपल्यात आधी अतिशय शक्ति पाहजे; नाही तर **'अल्लगदं मल्लखंबा'** असे शब्द निघाले तर तेहि उपदेशपरच समजण्याची पाळी येते. किंवा मी असाहि प्रकार पुष्कळ पाहिला आहे की, काही सत्पुरुष आपल्या गुरुला शिष्या देत असल्यामुळे त्यांचे शिष्यहि त्यांना शिष्या देण्याला कमी करीत नाहीत.

गुरु कोणाला करावे ?

तात्पर्य, या तारंगास्थितीत साधु कोण व वेडा कोण? हे ओळखू येत नसल्यामुळे, ज्ञानी असून जो राजरोस लोकसंग्रह करतो अशापासूनच शिक्षण घेऊन, विकाराला दाबून टाकून मनावर संस्कार करून घेऊन, एकाग्र मन करण्याची पद्धति आपण घेतली पाहिजे. नाही तर -

यस्य मोक्षाभिमनोऽस्ति देहेऽपि ममता तथा । न स योगी न वा भोगी केवलं दुःखभागसौ ॥ (य५.१०८)

म्हणजे 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 परं च नोपलभ्यते'** या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणे अथवा **'हेहि गेले तेहि गेले, हाती धुपाटणे आले'** या म्हणीप्रमाणे ऐहिक व पारलौकिक सुखापासून पुष्कळ लोक मुक्ततात.

म्हणून

१ - संस्कार चांगल्या रीतीने ज्याला करून देता येत नाहीत व जो विकारांच्या स्वाधीनच आपली एकाग्रता ठेवतो अशापासून, किंवा -

२ - उत्तम जरी आहे परंतु आपल्याला संस्कार करून देत नाही अशापासून देखील आपल्या बुद्धीप्रमाणे बाह्य एकदेशीय शिक्षण घेवून "विकारपद्धतीने एकाग्रता शिकू नये."

आपल्यामध्ये 'न देवचरितं चरेत्' म्हणून जी एक स्मृति आहे, ती ह्याच अर्थाची द्योतक आहे. सत्पुरुष वेड्यासारखे वागले असता त्यांना पाप होत नाही हे खरे आहे; परंतु त्यांचे आचरण पाहून दुसरे जर त्याप्रमाणे वागले तर ते नरकातच पडतात, यात संशय नाही. म्हणूनच भगवान् ऋषभदेव मुक्त झाले व आर्हत राजा पाखंडी निघाला, असे श्रीमद्भागवतात म्हटले आहे.

पुष्कळ अडाणी लोकात लहरी पुरुषांना साधू समजण्याचा प्रघात आहे व त्यापासून झालेले व होत असलेले पुष्कळ तोटे दिसत आहेत. तेव्हा आपण संस्कार करून घेताना मोठीच खबरदारी ठेवली पाहिजे. तरी पण आपल्या धर्मात जे प्रख्यात धर्मवेत्ते व लोकसंग्रह करणारे आहेत त्यांच्यापासून लोकांना पुष्कळ उपयोग झाला आहे, अशाच प्रकारच्या कथा आहेत.

आता, आमच्यावर दुसरा एक आक्षेप येण्यासारखा आहे तो असा की, अशा योगाने आम्हाला पुष्कळ लोक म्हणतील की तुमची कोण्याच साधूवर श्रद्धा नाही. तर ह्याचे उत्तर आम्ही पूर्वीच दिले आहे. आमची जर कोणत्याच साधूवर श्रद्धा नसती तर आम्ही तारंगस्थितीतल्या तिसऱ्या कोटीमध्ये ऋषदेवादिकांना घातलेच नसते. परंतु आमचे म्हणणे एवढेच आहे की, (य५-१०९)

"बहुतेक वेळी सगळींवर धावताना अर्धी सुटण्याचाच प्रसंग येतो व मग परमार्थ तर नाहीच पण संसारातहि थट्टा होते."

असा प्रसंग मला स्वतःलाच नाशिकला आला होता; व त्यावरूनच मला तशी भीति पडली आहे. म्हणून मनाच्या पहिल्या स्थितीत ज्याच्यापासून संस्कार करून घ्यावयाचे, तो वरील प्रमाणे पाहिजे असून एकाग्रतापद्धति त्यापासूनच शिकावी. मग अकरमात् द्रव्याचा हंडा सापडल्याप्रमाणे विदेही साधूपासूनहि जर एखाद्याला उपयोग होईल तर ती गोष्ट निराळी. परंतु सर्वाकरता मार्ग तो नव्हे, एवढेच माझे म्हणणे आहे. एखाद्याला हंडा सापडला म्हणजे सर्वांनी हंड्याची वाट पाहून आपले कामधंदे सोडून देणे श्रेयस्कर होत नाही, असो.

१ - संचयन : प्रत्याहार

मनाच्या प्रथम स्थितीत स्वतःच्या बळापेक्षा गुरुबलाचाच आश्रय आपण अधिक केला पाहिजे. कारण- स्वतःच्या बलाने प्रथम स्थितीत इंद्रिये आकळतच नाहीत. स्वतःच्या बलाने प्रथम स्थितीत इंद्रिये आकळणाऱ्या लोकांचा पुराणात, शास्त्रात व लोकात नाश किती तरी झाला, हे विदितच आहे. म्हणून **गुरुच्या अवकृपेची भीति व आज्ञेचे पालन हे मनाच्या संचयनावस्थेत परम हितकर आहे.** अनेक ठिकाणाहून मनाचे संचयन करीत असतांना ते लावावे कोटे, हे गुरुने सांगितल्यावाचून युक्तीने किंवा शास्त्राने कधीहि कळत नाही. कारण शास्त्रात-

'यतो यतो निश्चरति मनश्चंचलमस्थिरम् । ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥'

असे जरी सांगितले आहे, तरी वस्तुतः पाहिले असता, ज्या ज्या ठिकाणी मन जाईल त्या त्या ठिकाणावरून आपण आत्म्यावर लावावयाचे, हे अतितर कठीण आहे; किंवा शक्यच नाही असे म्हणता येते. कारण एकाग्र होऊन समाधीत गेलेलेच मन आत्म्याच्या ठिकाणी सारखे लागत नाही (य५-११०) पुन्हा पुन्हा त्याचे व्युत्थान होते. तर मग चंचल मन सांवरून सांवरून आत्म्याच्या ठिकाणी लावावे, ह्याची कल्पना मला सुलभ रीतीने येत नाही.

तर मग गीतेत हे काय सांगितले आहे? असे कोणी म्हणेल तर, त्याला आमचे सांगणे हे आहे की, गुरुला मध्यस्थी घेऊनच गीतेत असे सांगितले आहे. **नुकारामबुवांच्या नावांनी गीतेवर जी अभंगबद्ध टीका प्रसिद्ध आहे, तीत या व वरच्या**

श्लोकांचा अर्थ करताना -

‘धारणायुक्ति ही गुरुमुखे साधी’

इत्यादि म्हटले आहे. बरे, युक्तीने मन गोळा करून एके ठिकाणी लावावे, तर ते लावावे कोठे? कारण युक्तीने व आपल्या बलाने मनाचे संचयन जर केले, तर ज्या ज्या विषयापासून मन काढले असेल ते ते विषयच मनात सूक्ष्मरूपाने राहतात.

उदाहरणार्थ - तुम्ही आपल्याकडे पहा. तुम्ही मनोनिरीक्षणाकडे दृष्टी घाला व काय मजा होते ती लक्षात आणा.

*शब्दापासून मन काढले म्हणजे जसा काही तो नाद माझ्या कानात भरला आहे अशीच एक वृत्ति राहते.

*‘मी देह नव्हे’ अशा प्रकारचा विवेक करावयाला लागले, म्हणजे मन हे देहापासून निराळे निघण्याऐवजी ‘मी देह नव्हे, मी देह नव्हे’ असा शब्दघोकच चालतो किंवा दुसरा एक मानसिक देह तयार करून नंतर आपण ह्या देहापासून मोकळे होतो.

*जो जो विषय मजजवळ नाही म्हणावा तो तो विषय मानसिक रूपाने जवळ असतोच; कारण मानसिक रूपाने आहे असे वाटल्यावाचून ‘नाही’ असे सुद्धा म्हणता येणार नाही. म्हणून बाह्येंद्रिये एकवेळ विषयापासून रोधणे थोडेसे सुलभ असेल, परंतु मन रोधणे अत्यंतच कठीण आहे.

एवढ्याकरता युक्तीने व शास्त्राने हे कार्य होत नसून संस्कर्ता जो असेल त्याच्या आज्ञेने व आपल्या बळाचे साह्य घेऊनच हे कार्य केले पाहिजे.

माझे पहिले व्याख्यान मनोनिरीक्षण ज्याने वाचले असेल, त्याला या मनाच्या **संचयन** स्थितीची काही तरी कल्पना येईल. ह्यालाच आमचे योगशास्त्रात **‘प्रत्याहार’** असे म्हणतात. (५५-१११)

२ - प्रणयन : धारणा

दुसरी स्थिति प्रणयन. हिला आमचे योगशास्त्रात धारणा म्हटले आहे. **देशबंधश्चितस्य धारणा** (पातंजलयोगसूत्र) कोणत्या तरी देशावर चित्ताला स्थिर करणे याला धारणा म्हणतात.

योगकल्पद्रुमकार - “हृदादिदेशेषु विकृष्य सर्वतो विधारणं यन्मनसः स्थिरात्मनः” सर्वोकडून मन एका ठिकाणी आणून नंतर हृदय आदिकरून देशाचे ठिकाणी ठेवणे, याला धारणा म्हणतात.

परंतु ती कोणाला होते? तर **‘स्थिरात्मनः’** म्हणजे ज्याची श्रद्धा वेदशास्त्रे व गुरु यांचे ठिकाणी पूर्ण आहे त्याला. व असेच मला करावयाचे असा निश्चय करतो त्याला. नाही तर, **‘आज असे झाले बुवा, उद्या कोणास ठारक?’** अशा मनुष्याची तर लघ्वी शौचहि हातची नसते; मग मन ताब्यात येणार कोठले? ह्या स्थितीत मन जात असताना गुरुची पूर्णच आवश्यकता आहे म्हणून सांगितलेच आहे.

देश, प्रकार, परिणाम आणि विघ्ने

देशहि तीन प्रकारचे आहेत.

१ - **आध्यात्मिक** म्हणजे हृदय, कंठ, मस्तक इत्यादिक.

२ - **आधिभौतिक** म्हणजे मणि, दगड, पर्वत, झाडे इत्यादिक.

३ - **आधिदैविक** म्हणजे सूर्य, चंद्र, तारा, विष्णु, शिव इत्यादिक. पैकी कोणता देश कोणाला हितकर होतो हे त्यांच्या अनुभवावरून सद्गुरुसच कल्पिता येते.

* ज्या मनुष्याला **निद्रा** जास्त येते अशा मनुष्याने हृदयाचे ठिकाणी धारण केली असताना तो उलटा निद्रेतच जोराने जातो.

* परंतु ज्याला **निद्रा** अतिशय येत असून हृद्रोग (heart disease) आहे, त्याला जर ‘सुखाने’ धारणा करून हृदयाचे ठिकाणी प्रणयन करता आले तर फायदा होतो. परंतु ‘दुःखाने’ केले असता रोग वाढतो. अशा वेळी प्रथम गुरुंनी त्याला एखादा विकार उत्पन्न करून त्याच्या साह्याने हृदयाचे ठिकाणी मन नेऊन हितकर परिणाम करवून नंतर संस्काराने नेववावे.

* **शिरोरोगी** कोणत्याहि ठिकाणी धारणा करीत असता त्याला स्वप्ने अति दिसतात; व त्या स्वप्नांनी त्याच्या धारणेचा विक्षेप होऊन काही तम व काही सत्त्व अशा स्थितीत तो बरेच दिवस राहतो. अशा मनुष्याने *आध्यात्मिक धारणा केली असता बहुतेक अपस्मार होतो; (य५-११२) *आधिभौतिक धारणा केली असता उन्माद होतो; व *आधिदैविक धारणा केली असता ब्रह्मराक्षस, भूत, ग्रह यापैकी कोणाच्या तरी ताब्यात सापडतो.

*उन्मत्त ग्रहांचे रिपोर्ट्स ज्यांनी आजपर्यंत पाहिले असतील, त्या सर्वांची खात्री अशीच असली पाहिजे की, ज्यांना ज्यांना म्हणून वेड लागले, त्यांना पुष्कळ दिवसापूर्वी, शिरोरोग, झोप न येणे, नेहमी स्वप्ने दिसणे, किंवा एकदम झोप येणे इत्यादि विकार बऱ्याच अंशी होत होते.

* **उदररोगी** पुरुषांनी आध्यात्मिक धारणा केली असता, अपचन अधिक वाढून तो मरतो; परंतु श्रद्धेने आधिदैविक धारणा केली असता श्रद्धेने अग्नि वाढून पचन होऊन रोग नाहीसा होतो.

* **अतिसाररोगी** पुरुषांना सावध आहे तोपर्यंत धारणा फारच हितकर आहे. परंतु ह्या सर्व रोगांची चिकित्सा 'मनोजन्यारोग्य' या नांवाच्या व्याख्यानात येईल. (उपलब्ध नाही)

* **मेदोरोगी** पुरुषाने धारणा केली असता, आंगात शक्ति असली तर भूक अधिक लागते व शक्ति नसली तर निद्रा व आळस अधिक वाढतो; नाही तर विक्षेप होऊन धारणाच होत नाही.

महाराज स्वयं :

दुसऱ्याच्या मनामध्ये प्रवेश

दुसऱ्याच्या मनामध्ये प्रवेश करून ही रोगांची चिकित्सा जी मी लिहिली आहे, ती कोण्या ग्रंथाप्रमाणे नसून मी आपल्या जवळच्या मनुष्यांच्या मनामध्ये प्रवेश करून, त्यांच्या त्यांच्या मनाचे आकर्षण करून धारणा करविली असता जे जे परिणाम झाले त्यावरून लिहिली आहे. हा प्रवेश काही लोकांना मी आपल्या जवळ निजवून झोपेत केला, कित्येकांना मस्तकावर हात ठेवून, व कित्येकांना गोड भाषणाने वश करून, केला आहे; व असे अनुभव मला पुष्कळ आले असल्यामुळे त्यांच्याविषयी वर नाम निर्दिष्ट केलेले असे एक स्वतंत्र व्याख्यानच मी देणार आहे. परंतु ह्या माझ्या चिकित्सेत एखाद्याने चुकी दाखविली तर योग्य असल्यास आनंदाने ती सुधारून घेण्याला मी तयार आहे. परंतु तो मनुष्य तार्किक, योगी, ज्ञानी, वैद्य, प्रेम करणारा व दुसऱ्याचे अपराध सहन करणारा व दुसऱ्याला सुधारण्यात त्रास न मानणारा, इतक्या गुणांचा असला पाहिजे. (य५.११३)

ईश्वरप्राणिधान - सारांश, धारणा करावयास सांगण्यामध्ये गुरुचे चातुर्य फारच प्रगट होते. पहिले व्याधि असलेल्या मनुष्यास धारणा करावयास लावताना फारच खबरदारी घेतली पाहिजे. परंतु धारणा केल्यानंतर जर व्याधि उत्पन्न झाली, तर ईश्वरप्राणिधानाच्या साहाय्याने ती धारणा वाढविली असता ती व्याधि नाहीशी होते. याविषयी निरूपण **प्राणिधान** नांवाच्या व्याख्यानात येईल.* (अनुपलब्ध)

ज्याच्या मतात ईश्वर नाही व त्याचे प्राणिधान नाही अशांना धारणाच होणे अशक्य आहे. म्हणून-

बौद्धासारख्या नास्तिक धर्मात ईश्वर जरी न घेतला, तरी कोणाचे तरी प्राणिधान ठेवले आहे; आणि त्यामुळेच त्यात थोडे थोडे चमत्कारी पुरुष सापडतात.

चार्वाकमतात हे काहीच ठेविले नसल्यामुळे व खाणे-पिणेच पुरुषार्थ मानल्यामुळे त्या मतात कोणीच चमत्कारी किंवा साधु असा पुरुष सापडत नाही.

'दुसरी खबरदारी'

धारणेत आणखी एक दुसरी खबरदारी ठेवावी लागते ती ही की, ज्या पदार्थावर आपण धारणा करतो, तो पदार्थच आपल्याला अतिशय वाटला पाहिजे. नाही तर, धारणा करावयाची नृसिंहाची व दर्शनाला जावयाचे श्रीकृष्णाच्या; आणि आवडले श्रीकृष्णाचे रूप की मोडली धारणा. म्हणून -

धारणा करताना श्रीगुरुकडून किंवा आधीच, आपण सौंदर्याची सीमा करून ठेविली पाहिजे. ही सौंदर्याची सीमा आपल्या मताने केली असताना दुसऱ्या धर्माशी द्वेष वाढतो व दुसऱ्या देवाशीही द्वेष वाढतो; एवढ्याकरता गुरुशास्त्रांच्या

साह्याने द्वेष टाळून जशी करता येईल तशी करावी.

औदासीन्य

कोणत्याही विकाराच्या स्वाधीन झालेल्या पुरुषाला धारणा होतच नाही. अतिशय प्रेम असलेल्या मनुष्याला प्रेमाचा जो पदार्थ असेल तोच पुढे येतो; किंवा अतिशय द्वेष असलेल्या पुरुषाला द्वेष पदार्थच पुढे येतो. भिऱ्याचीही अशीच स्थिति होते. म्हणून साधता येईल तितके औदासिन्य आपण धारणाकाली साधले पाहिजे. (य५-११४)

विश्वास ठेवू नये

एकाच तडाख्याने विकाराचे स्वाधीन होणारे पुरुष हजारो वर्षे जरी गुरुच्या म्हणण्याप्रमाणे वागले व तितकी वर्षे जरी त्यांनी धारणा साधली, तरी गुरुनी त्यांच्यावर आत्मज्ञान होईपर्यंत विश्वास ठेवू नये. कारण त्यांचा विकार एकाच तडाख्याने प्रबल होऊन गुरुचा नाश करण्याला ते उद्युक्त होतात.

गोरक्षनाथांची कथा

भक्तितत्त्वामृतात अशी एक कथा आहे की, गोरक्षनाथांनी छत्तीस शिष्य केले होते; व त्यांना तंत्रज्ञान शिकविले. त्यापासून त्यांना सिद्धिही प्राप्त झाल्या व ते गुरुच्या आज्ञेतहि अति तत्पर असत. परंतु श्रीदत्तात्रय यांनी निषेध केल्यावरून ते गोरक्षाला मारावयास धावले. परंतु गोरक्ष आकाशात उडून जाऊन निघून गेले व तंत्रमार्गास शाप दिला. एक कनफट्टा मात्र बरोबर जाऊन मुक्त झाला.

चांगदेवांचीहि स्थिती अशीच झाली. हे तंत्रातले तरी होते; परंतु चांगदेवाने सर्वांना योग शिकविला होता. परंतु **मुक्ताबाईने** शिष्य बळी मागण्याचे वेळी सर्वच निघून गेले. निघून गेलेल्या शिष्यांना योगाच्या सिद्धिहि, आकाशात उडणे वगैरे, योगाच्या बलानेच मिळाल्या होत्या.

विरोचन तर प्रत्यक्ष ब्रह्मदेवाने सांगूनहि बहकला, अशी कथा वेदात आहे. असो.

विघ्ननिवारण

धारणा करीत असता प्रथम मनातच नाना प्रकारचे पदार्थ तयार होतात. पुढे पुढे ते पदार्थ तयार होत नसून त्यांची नांवेच ऐकू येऊ लागतात; किंवा पहिले नावे उठू लागून नंतर पदार्थ होऊ लागतात. पैकी नांवे उठू लागली असताना **डोळ्याच्या नील बिंदूवर** चित्ताची एकाग्रता करावयाला सांगून नंतर **इष्ट ठिकाणी** धारणा करावयास सांगावी; व पदार्थ उठले असता **अनाहत नादाचे** ठिकाणी धारणा करावयास सांगून नंतर **इष्ट ठिकाणी** करावयास सांगावी.

पदार्थाची नावे जर मनात उठली असतील आणि अनाहत नादावर धारणा केली, तर तेच शब्द दृढ होऊन त्यांचा कल्लोळ ऐकू येतो; आणि पदार्थ उठून जर डोळ्याच्या नील बिंदूवर धारणा करावयास सांगितले तर तेच पदार्थ डोळ्यापुढे दिसतात.. (य५-११५)

श्वासावर धारणा करीत असताना अनेक प्रकारचे शब्द ऐकू येऊ लागले असता नील बिंदूसहित श्वासावर धारणा स्थिर करावी व श्वासाचा शब्द कल्लोळामध्ये लुप्त होऊ न देता स्पष्ट ओळखून काढून धारणेत आणावा.

अनेक प्रकारच्या बाहेरच्या विजातीय वृत्तींचा निरोध करणे म्हणजे **संचयन**. व मनातल्या मनातच उठणाऱ्या निरनिराळ्या वृत्तींचा निरोध करणे म्हणजे **प्रणयन**.

तात्पर्य, धारणा करीत असताना विजातीय वृत्ती उठत असतात. नंतर पुढे वृत्तीला संवय होऊन वारंवार तोच पदार्थ वृत्तीत येतो. म्हणजे, दुसरा विजातीय पदार्थ येतच नाही. यालाच **ध्यान** म्हणतात. या धारणेचा व माझ्या भूमिकात (वेदांत आणि अलोकवाद) व्याख्यानाचा बराच संबंध आहे.

धारणेपेक्षा ध्यानात बाह्य क्रियेविषयीहि बरेच जपले पाहिजे. ध्यानाची पुष्टि एकवेळ येऊ लागली म्हणजे धारणेसंबंधी भीति राहत नाही. **धारणेमध्ये जो अनेक रोगांचा उद्भव सांगितला, तो विजातीय वृत्ती उठतात म्हणून;**

सजातीय वृत्ती उठताना तितकी रोगांची भीति नसते.

ध्यानाचे प्रकार

विकारजन्य ध्याने

आता असे ध्यानापर्यंत केव्हा केव्हा पूर्वी सांगितलेले विकारी पुरुषहि चढून जातात. जशी एखाद्या मनुष्याला संवय लागून ध्यान होते, तशी एखाद्या विकाराची संवय लागूनहि मनुष्य ध्यानापर्यंत जाऊन पोहचतो. परंतु ह्या विकाराने होणारे ध्यान आर्त किंवा रौद्र म्हटल्या जाते.

१ - मानसिक विकारामध्ये दुःख मानून चिंतन होणे त्याचे नांव **आर्तध्यान**; व २ - घोरकर्मांमध्ये आनंद मानून चिंतन होणे **रौद्रध्यान** आहे. ह्यांच्या संयोगानेहि अनेक प्रकारची ध्याने उत्पन्न होतात.

आर्त-ध्यानाचे ४ प्रकार

पैकी आर्तध्यान चार प्रकारचे आहे -

(१) एक **अनिष्टसंयोगज**

(२) दुसरे **इष्टवियोगज**

(३) तिसरे **स्वीयरोगादिज** आणि

(४) चवथे **भोगेच्छाजनित**. पैकी पहिले द्वेषविकारापासून उत्पन्न होत असून त्यापासून द्वेषच वाढतो; व दुसरे लोभविकारापासून उत्पन्न होत असून, तिसरे भयविकारापासून उत्पन्न होते; व चवथे वासना किंवा काम ह्यापासून उत्पन्न होणारे आहे. (य५-११६)

रौद्र ध्यानाचे ४ प्रकार

ही सर्व ध्याने मनातल्या मनातच असून ही जेव्हा तीव्र होतात, तेव्हा प्रतिकार करण्याकरता घोर कर्मांमध्ये मनुष्य आनंद मानू लागतो. तेव्हा या आर्तध्यानांनाच रौद्रध्यानाचे स्वरूप येते.

हे रौद्रध्यानहि (१) **हिंसांनंद**, (२) **असत्यांनंद**, (३) **चौर्यांनंद** व (४) **संरक्षणानंद** या भेदाने चार प्रकारचे आहे. यांच्या नांवावरूनच ह्यांचे भेद स्पष्ट समजत असल्यामुळे विशेष विस्तार करण्याची आवश्यकता नाही. तात्पर्य, ही ध्याने विकारापासूनच होतात.

परंतु ह्या ध्यानात देखील संस्कार नाहीत असे नाही. कारण अमुक वस्तु अनिष्ट आहे अमुक वस्तु इष्ट आहे, इत्यादि गोष्टी संस्कारात आल्यावाचून सिद्ध होणे शक्य नाही. तथापि त्यात विकार प्रधान आहे; एवढेच मात्र समजावयाचे!

* **विकार** म्हणजे संस्कारासरसे मन चंचल होऊन अति व्याकुल होणे व काही विचार न राहता शरीराला चिकटून असेच पशूप्रमाणे आचरण करणे.

* **विचार** म्हणजे ह्याच्या उलट असणे.

तथापि दोन्ही एकाग्रतेत आनंद हा आत्म्याचाच असतो.

ह्यांना विकार म्हणण्याचे कारण असे आहे की, अंतःकरण हे सत्त्वापासून उत्पन्न झाले असल्यामुळे त्याचा प्रकाशाशी अधिक संबंध असून कामक्रोधादिवृत्ति कशाचाच प्रकाश करीत नाहीत. म्हणून त्या आपल्या मूळच्या प्रकृत मनःस्वभावाला विसरून विकृत होतात. संस्कारामध्ये मनाचा प्रकाशस्वभाव कायम असतो. म्हणून -

* विकारात्मक ध्यानाच्या योगाने मनुष्य जडाशी व

* संस्कारात्मक ध्यानाच्या योगाने चेतनाशी अधिक संलग्न होत जातो.

रसोत्पत्ति

ज्या संस्कारावर चित्ताची संवय होऊन ध्यान होऊ लागते, त्या संस्कारात आत्म्याच्या आनंदाचे प्रतिबिंब पडू लागले म्हणजे रस उत्पन्न होऊ लागतो. ह्या ठिकाणी जितके जपून चालता येईल तितके जपून चालले पाहिजे. (य५-

११७) अलंकारशास्त्रामध्ये परम वरिष्ठ असे **भगवान् शुक्रमुनी** त्यांनाच हे ध्यान ठाऊक आहे. - कवी लोक जेव्हा आपल्या कवितेचा आनंद दुसऱ्यास देतात, तेव्हा ते याच ध्यानामध्ये असतात.

रसातील विघ्ने

हा रस उत्पन्न झाल्यावर मनुष्याचे चित्त जर विजातीय वृत्तिमध्ये गेले, तर ते लवकरच कामक्रोधादिविकारांच्या तडाक्यात सापडून विषयासक्त होते; व मग अंतःकरणातल्या रसाच्या ऐवजी बाहेरच्या शृंगारादि रसावर चित्त आसक्त होऊन मनुष्य योगापासून खाली पडतो.

बरे, रस उत्पन्न झाला आहे, अशा प्रकारचे मनुष्याला ज्ञान होऊन चित्त बाहेर येणार नाही, तर -

(१) 'मी धन्य आहे' अशा प्रकारचे **रसास्वाद विघ्न** उत्पन्न होते. याविषयी काही उपाय केला पाहिजे. * भगवद्भक्त पुरुषांना विषय परमेश्वराला अर्पण करावयाचे असल्यामुळे विघ्न उत्पन्न होत नाही; व * तसाच जो गुरुचे ठिकाणी अत्यंत लीन आहे, अशा पुरुषालाहि रसास्वाद विघ्न उत्पन्न होत नाही.

(२) अशा वेळी कदाचित् रस उत्पन्न न होऊन एखादा खुंट जसा डोळ्यापुढे दिसतो, तसा संस्कारच नुसता मनामध्ये राहतो. परंतु त्या एकाग्रतेत आत्मप्रतिबिंब **तमोगुणाने अभिभूत** झाले असता ध्यानाचा काहीच उपयोग होत नाही.

(३) असे विघ्न प्राप्त झाले म्हणजे मनुष्य पुन्हा ध्यानापासून च्युत होऊन धारणेच्या पायरीवर लवकर येतो म्हणजे त्याला **विजातीय वृत्ती** होऊ लागतात किंवा-

(४) **निद्रा** नावाचे एक **लय** म्हणून विघ्न आहे ते होऊ लागते; व

(५) धारणेच्या पायरीवर आला म्हणजे ध्यानाच्या श्रमाने थकून जाऊन अनेक प्रकारच्या चंचलतेमुळे मनाला **विक्षेप विघ्न** प्राप्त होते.

विघ्ननिवारण

ही वर सांगितलेली विघ्ने ध्यानात व समाधीतहि उत्पन्न होतात. परंतु त्यांचे त्यांचे दूर करण्याचे उपाय दोन्ही ठिकाणी निरनिराळे आहेत. पैकी -

(६) **कषायविघ्न** - ध्यानामध्ये क्रियेनेच त्यांना दूर करावे लागते. हे कषायविघ्न ध्यानात उत्पन्न झाले असता संस्काराचे ठिकाणी जो आनंदाचा हेतु असेल त्या अंशाचे अधिक चिंतन करावे. म्हणूनच जे आपल्या (५५-११८) आनंदाला उपयोगी नसेल अशा उपेक्ष्य वस्तू संस्कारात घेऊन त्याचे ध्यान प्रथम करू नये व ध्यानात निद्रा उत्पन्न झाली असता ती समयानुरूपिणी आहे किंवा विघ्नरूपिणी आहे याचा चांगला विचार करावा. पैकी पहिल्या प्रकारची असेल तर, थोडीशी निद्रा घ्यावी; व दुसऱ्या प्रकारची असेल तर, ध्यानाचा व अनाहत नादाचा ज्याच्याशी संबंध राहिल अशा गोष्टीकडे लक्ष द्यावे. श्रीकृष्णमूर्त्यादिकांचे ध्यान करताना अनाहत नादात उत्पन्न होणारा पैजणांचा झणत्कार निद्रेला दूर करतो.

काय करू नये ?

परंतु - अशा वेळी पुरुषांनी देवीचे व स्त्रियांनी श्रीकृष्णाचे मात्र ध्यान करू नये. कारण पुरुषांना स्त्री-पैजणाचा झणत्कार व स्त्रियांना पुरुषपैजणाचा झणत्कार उत्पन्न होत असतांना रसप्रवाहहि तितक्यात उत्पन्न होऊ लागेल; आणि तो ध्याता साधारण वैराग्ययुक्त असून अभ्यास अधिक करणारा असेल तर, त्याचे चित्त कोणत्या तरी विकाराचे तडाक्यात सापडून लवकर विषयासक्त होते. - असे योगी पुरुष आपल्याला स्त्री धुंडण्याकरता व योगिनी स्त्रिया आपल्याला पति धुंडण्याकरता खटपट करू लागल्या, अशी उदाहरणे जगाच्या इतिहासात पुष्कळ आहेत.

हे ध्यानातील '**निद्रा**' विघ्न श्रीकृष्णाचे ध्यान करणाऱ्याला बहुतेक उत्पन्न होत नाही; परंतु त्याबरोबर शिवध्यान असले तर मुळीच उत्पन्न होत नाही. येथे काही रहस्य आहे ते ध्यानात ठेविले पाहिजे.

ध्येयाचे प्रकार

मन जेव्हा ध्यान करू लागते, तेव्हा त्या ध्येयाचे चार प्रकार आपोआपच होऊ लागतात. **पिंडसंयोग, पदसंयोग, रूपसंयोग आणि रूपातीतसंयोग**. ह्या चारही संयोगाला अंतःकरण एकसारखे धरून ठेवीत असते. यावरूनच अंतःकरण

अणु नसून व्यापक आहे असे सिद्ध होते पैकी-

१ - **पिंड संयोग** म्हणजे ध्येयाचा आकार हा मनाशी हृदयाच्या पोकळीत संयुक्त होणे. (य५-११९)

२ - **पद संयोग** म्हणजे ध्येयासंबंधी ठरणारा नाद. जसा श्रीकृष्णाच्या पैजणाचा, मुरलीचा, गाण्याचा; किंवा शिवाच्या पिनाकीचा, तांडवनृत्याचा वगैरे. तो कानामध्ये उठणाऱ्या अनाहत नादाच्या पोकळीत मनाशी संयुक्त होत असतो.

३ - **रूप संयोग** : रूप म्हणजे ध्येयाचा जो वर्ण तो डोळ्याच्या पोकळीत संयुक्त होणे आणि -

४ - **रूपातीत संयोग** : रूपातीत म्हणजे ध्येयातील चैतन्य होय. ते व आपले स्वतःचे चैतन्य एकच असल्यामुळे ध्यानात रस मात्र त्याच्या आनंदाने उत्पन्न होत असतो; व ध्याता, ध्यान आणि ध्येय त्या चैतन्याच्या प्रकाशानेच प्रकाशित असते. असे ज्ञान कायम असले म्हणजे निद्रा सर्वथा येत नाही. वर सांगितलेली विघ्नरूपी निद्रा जास्त आली असता श्रीकृष्णाबरोबर शिवध्यान असेल तर एक विलक्षण स्वप्न पडून जोराने आपल्या कानावर तांडवनृत्याचा झणत्कार येऊ लागतो; व पुन्हा त्या नादाने सावध होऊन ध्यानाचे ठिकाणी चित्त स्थिर होते. एवढ्याकरता -

“मूर्तीचे ध्यान करणे जितके श्रेयस्कर आहे, तितके इतर ध्यान करणे श्रेयस्कर नाही.”

माझा अनुभव

माझा अनुभव असा आहे की, श्रीकृष्ण, शिव आणि देवी ह्यांच्यावाचून इतर ध्याने निद्रा-विघ्नातून लवकर सोडवीत नाहीत. पैकी पुरुषांना होईल तोपर्यंत कृष्ण व शिवाचे व स्त्रियांना देवीचे ध्यान हितावह आहे.

ज्यांच्या मतात वस्त्रभूषणरहित नग्न देव राहतात, अशांनी ध्यान केले असता निद्रा विघ्नातून ते सुटत नाहीत, असे माझे निश्चयात्मक मत आहे. कारण **ध्येय वस्तु जरी वीतराग असली तरी ध्यात्याचा तिचे ठिकाणी राग पाहिजे; आणि हेच भक्तीचे तत्त्वहि आहे.**

संसार, संगति, उपासना व ज्ञान

१ - ध्येय आणि ध्याता दोन्ही रागद्वेषादिसंपन्न म्हणजे **‘संसार’**.

२ - व द्वेषादिरहित ध्येय आणि ध्याता रागसंपन्न असणे याला **‘संगति’** म्हणतात.

३ - ध्येय वीतराग व ध्यात्याचा त्याचे ठिकाणी द्वेषादिरहित राग. ह्यालाच **‘उपासना’** म्हणत असून,

४ - ध्येय व ध्याता दोन्ही वीतराग होणे हेच खऱ्या **ज्ञानाचे तत्त्व** आहे.

पैकी ध्येय वीतराग असताना ध्यात्याचा जर राग नसेल तर त्याचे (य५.१२०) ठिकाणी ध्यान उत्पन्न न होऊन, उपेक्षेमुळे **कषायविघ्नाचा** प्रादुर्भाव झाल्यामुळे विजातीय वृत्ति जोराने उठून मनुष्य धारणेच्या पायरीवर येतो.

दुसरे, नग्नध्यान करीत असता स्त्रियांना उपरथादिकांच्या दर्शनाने कामोत्पत्ति किंवा बिभत्सरसंप्राप्ति होऊन **वृत्तिपराड्मुखता** होणे शक्य आहे. यावरून ध्यानामध्ये बिभत्स रस उत्पन्न होऊ नये हेहि सहजच सिद्ध झाले.

तसेच, **रसप्राप्ति** होत असताना काही रस ध्येयाच्या दृष्टीने व काही रस ध्यात्याच्या दृष्टीने उत्पन्न झाले तर फायदा होतो. ध्येयाच्या विभावानुभाव-व्यभिचारीभावाने ध्यात्याचा रतिस्थायीभाव पुष्ट होऊन श्रृंगाररस उत्पन्न होणे सर्वदा हितावह आहे.

वियोग / रसास्वाद

परंतु ‘विप्रलंभ’ मात्र उत्पन्न होणे हितावह नाही. कारण विप्रलम्भ म्हणजे ध्येयाचा व आपला वियोग होणे. ध्येयाचा व ध्यात्याचा ध्यानकाली वियोग होणे, हे उलटून धारणेच्या पायरीवर येण्याला कारण होते. - तथापि ‘रसास्वादविघ्न’ प्राप्त झाले असता, ध्येयाचा वियोग होणे हे हितावह आहे. गोपीना ‘आम्ही धन्य झालो’ असे रसास्वाद विघ्न उत्पन्न झाल्यावरच परमेश्वराचा रासक्रीडेत वियोग झाला.

ह्या ठिकाणी वृत्ति गोपिका व आत्मा कृष्ण असे घटकाभर रूपक केले असता सर्व योगियांवर लागू पडते. किंवा रमणीय ध्येयमूर्ति स्वप्नामध्ये मध्यम संवेगाने प्राप्त होऊन, योगी जागृतीत आला असता, उठल्याबरोबर जर ध्यानावर

त्याचे चित्त जाणार नाही, तर **‘विप्रलंभ म्हणजे वियोगरस’** उत्पन्न होणे, त्यास हितावह आहे. कारण वियोगाच्या योगाने अविशिष्ट चित्त पुन्हा ध्यानाच्या ठिकाणी स्थिर होते.

१. संबंध-वृत्ति विघ्न

ह्या ध्यानात आणखी एक लहानसे विघ्न आहे. ते विघ्न म्हणजे ‘संबंधवृत्ति’ होय. ही स्थिति साधारण धारणेसारखीच आहे. भेद इतकाच की, धारणेमध्ये “असंबंधी विजातीय वृत्ती” उठतात व या विघ्नात “संबंधी विजातीय वृत्ती” उठतात. (य ५-१२१)

उदाहरणार्थ - “ही येथे आपल्या मनात मी कृष्णमूर्ति धरिली आहे. आता हिच्याकडे मी पाहत आहे. माझी इच्छा आहे की मूर्तीच्या पायाकडे पहावे, तर पैंजणाकडेच दृष्टि जाते. मग वाटते की, देवाचे आसन बरोबर आहे की नाही? मग काय म्हणे, देवाचे तोंड दक्षिणेस आहे की उत्तरेस? इत्यादि वृत्ती मनामध्ये येतात. - जैनधर्मातील ध्यान या विघ्नाला लवकर सोडविते. कारण त्यांच्यामध्ये पैंजण, भूषण इत्यादि उपाधी फार नसतात तरी एक विघ्न निराकरण करून दुसरे विघ्न उत्पन्न करणे हे काही कौशल्य नव्हे. या विघ्नातून जरी जैनधर्मातील ध्यान सोडवीत असले, तरी वर सांगितलेले विघ्न लवकर उत्पन्न करते. महामारीत रेच व वांति बंद होण्याकरता औषध दिले, तर पोट फुगून मेला अशी स्थिति होणे हे योगपटुत्वच नव्हे. म्हणून -

उपाय - या विघ्नातून सुटण्याचा दुसरा एक सुलभ उपाय आहे, तो उपाय असा की, ज्या रीतीने मूर्तीचे ध्यान आपल्याला करावयाचे असेल, तोच भाग मुख्य ठेवून बाकीचे वस्त्रभूषणादि भाग उपेक्ष्य किंवा गौण ठेवावेत. जसे जेवणामध्ये भोजन करणे हा भाग मुख्य असून पाट, पेला वगैरे उपाधी गौण आहेत. सारांश, ध्यानावाचून इतर उपाधीकडे फारसे लक्ष देऊं नये.

आता, निरुपाधिक ध्यान करणे सोपाधिक ध्यानापेक्षा वरिष्ठ खरे, परंतु ते निराकाराचे होय. आकाराचे ध्यान उपाधिरहित केले म्हणजे आकाररहित, वस्त्ररहित, भीषण, भयानक असेच दिसावयाचे. म्हणून आकाराचे ध्यान वस्त्रालंकारादि प्रपूरित करणे इष्ट आहे.

२. वृत्तिसंस्कार विघ्न

सर्वांचा जो एक अनुभव आहे त्याचीहि येथे बरीच आवश्यकता आहे. मनुष्याला एखाद्या मनाच्या वृत्तीची संवय लागली म्हणजे, लोकांना न भासून त्यालाच भासणारे असे त्याच्या शरीरावर काही परिणाम होतात.

उदाहरण - ज्याला पुष्कळ कलकलाट्यात राहण्याची संवय आहे तो मनुष्य एकांतात बसला असता, काहीचे काहीच त्याला वाटते. (य५-१२२) कोण काय म्हणाले? कोण हसते? वाजंत्री कोठचे वाजतात? अशा प्रकारचे त्याच्या कानावर उगीच काही काही आवाज ऐकू येतात.

तद्वत् जी मूर्ति आपण ध्यानात धरली आहे, तिच्याविषयी आपल्या शरीरावर काय परिणाम होतात हे पाहिले पाहिजे. आपण चालत असता ती मूर्ति आपल्याबरोबर पायी चालत आहे, म्हणून आपण तिला कडेवर घ्यावे. अशावेळी आपल्या कडेला ती जड वाटेल, तर आपल्या मनात गुप्त रूपाने तरी मूर्तीविषयी पाषाणसंस्कार किंवा कोणता तरी बाह्य संस्कार आहे असे समजावे; व नंतर तो संस्कार ध्यानातून यत्न करून काढून टाकावा.

३. मानुषधर्म व दैवीधर्म विघ्न

तसेच ध्यान करताना बाह्य पूजेतले काही प्रकार विघातक आहेत. उदाहरणार्थ, परमेश्वराला क्षुधा लागली असेल, तृषा लागली असेल, इत्यादि **मनुष्यधर्म** परमेश्वराचे ठिकाणी स्थापन करणे हे देवबुद्धीला विघातक असून, किंचित् मांसमयसंस्कार उरत असल्यामुळे तो विजातीय संस्कार पुन्हा ध्यानातून धारणेवर आणण्याला कारण होतो. म्हणून परमेश्वराचे ठिकाणी मानुषधर्म मुळीच स्थापन करू नयेत. - परंतु सर्वथा **दैवी धर्म** परमेश्वराचे ठिकाणी स्थापन केले असता, सजातीयाच्या अभावामुळे ‘ईश्वर वरिष्ठ व मी लहान’ अशा प्रकारचे **नित्य द्वैत** राहण्याचा प्रसंग येतो.

एवढ्याकरता, क्षुधादिवृत्तीच्या योगाने परमेश्वर व्याकुल होत नसून भक्ताने दिलेले उपचार भावाने (प्रेमाने) ग्रहण

करतो व दैवित्वामुळे अजीर्णादि रोग होत नाहीत, अशा प्रकारची वृत्ति धारण करणे बऱ्याच विघ्ननाशाला कारणीभूत आहे व एथूनच 'ममैवासौ' ह्या भक्तीचा प्रारंभ होतो.

४. पांडित्य विघ्न

ह्या काली आणखी एक विघ्न होते, पण ते पंडितानाच होते; अशास्त्रीयांना होत नाही. एक प्रकारचा विचार उत्पन्न होऊन त्या विचारावर (य५-१२३) अहंकार उत्पन्न होतो आणि तो अहंकार ध्यानाविषयी रसाचा विघात करितो. तात म्हणतात -

**नवल अहंकाराची गोठी । विशेषे नलगे अज्ञान्या पाठी ।
सज्ञान्याचे झोंबे कंठी । नाना संकटी नाचवी ॥ ज्ञानेश्वरी.**

५. सर्वात भयंकर विघ्न

हा अहंकार उत्पन्न झाल्यावर 'माझे ध्यान कल्पित आहे' याप्रमाणे ध्यानाचे ठिकाणी 'तुच्छभाव' उत्पन्न होतो. सर्व विघ्नमध्ये हे विघ्न फारच भयंकर आहे. पण याला दुसरा उपाय नाही. - अलोकज्ञानच ह्याला विशेष उपाय आहे. त्या ज्ञानातील येथे उपयोगी पडणारा भाग थोडका सांगतो.

स्वप्न

बृहदारण्यकोपनिषदांत स्वप्न हे या लोकाची व परलोकाची संधि आहे असे सांगितले आहे; आणि स्वप्न हे मनाचा मध्यम संवेग आहे, असे योगवासिष्ठात सांगितले आहे; तात्पर्य, बीजात वृक्ष जरी प्रत्यक्ष न दिसला, तरी तो बीजात आपोआप तयार होतच असतो; तद्वत् मनात आलेली गोष्ट कोठे तरी परलोकामध्ये असते, व तेथून तिला आपण आपल्या हृदयात चित्ताकाशमार्गाने ओढून आणतो. हे लोक अनेक प्रकारचे आहेत. त्याविषयी माहिती 'अलोकालोक' व्याख्यानात येईल.

१ - संस्थानविचय ध्यान

त्या सर्व लोकांना जाणून अमुक लोकांशी आपला इष्ट संबंध आहे हे समजून घेणे याला 'संस्थानविचयध्यान' म्हणतात.

२ - विपाकविचय ध्यान

तथापि कोणत्याही लोकात सारखी स्थिति आहे अशी समजूत जर उत्पन्न झाली, तर ती ध्यानाला पुन्हा विघ्न उत्पन्न करते. एवढ्याकरता 'वैकुंठादिलोकात सुख असून नरकादिलोकात दुःख आहे' असे शास्त्राने जाणून, त्यातील सुखात्मक लोकांशी आपला ध्यानसंबंध ठेवणे याला 'विपाकविचयध्यान' म्हणतात.

३ - अपाय-विचय ध्यान

पुन्हाहि, 'सुखात्मक लोक आहेत म्हणून, आपण तेथले सुख भोगले पाहिजे,' अशा प्रकारची रागवृत्ती उत्पन्न होऊ नये, एवढ्याकरता 'ते सुख सर्व परमेश्वराला असो,' अशा रीतीने वैराग्य धारण करण्याला 'अपायविचयध्यान' म्हणतात.

४ - आज्ञाविचय ध्यान

परंतु 'सर्व सुख जर परमेश्वरालाच आहे, तर मग त्याचे दास्य करून काय करावयाचे आहे,' अशा प्रकारची समजूत उत्पन्न होऊ नये (य५-१२४) म्हणून 'श्रुति व गुरुची आज्ञा पाळिली पाहिजे. कारण सर्व दुःख निवारण करण्याला श्रुतिमाता व श्रीगुरुच उपकारी आहेत; आणि "त्यांची आज्ञा न पाळणे, हे शरीराला विशेष चिकटून राहण्याचा धर्म आहे.'" म्हणून शरीरापासून मन वेगळे होण्याचे धैर्य यावे एवढ्याकरता 'दास्यत्व' केले पाहिजे, असे चिंतन करण्याला 'आज्ञा-विचय-ध्यान' म्हणतात.

ह्या वर सांगितलेल्या चारही ध्यानाने अहंकार क्षीण झाला म्हणजे, पुन्हा मुख्य ध्यानाचे ठिकाणी स्थिति होऊ लागते. मुख्य ध्यान म्हणण्याचे 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 समजल्यावरहि ह्यात दोन मार्ग निघतात.

*काही ध्यान करणारे परलोकातील देवतेजवळ आपण स्वतः जातात व

*काही परलोकातील देवतेला आणून आपल्या हृदयात स्थापन करतात.

पैकी पहिल्या प्रकारचे लोक **कर्मयोगी** असून दुसऱ्या प्रकारचे लोक **भक्तियोगी** असतात. ह्याचे कारण असे आहे की, **पूज्यतेचे पर-स्थान व प्रेमाचे स्व-स्थान** प्रतीत होते. प्रेमाच्या योगाने आत्मा आपल्या हृदयातच आविर्भाव पावतो व पूज्यतेच्या योगाने आपणास तेथे जावे लागते. प्रेम व पूज्यता दोन्ही असल्यास दोन्हीकडे येणेजाणे सुलभ होते.

असे ध्यान चालले असता चित्त शरीरापासून निघून, ध्यानामध्ये भगवत्स्तुति करावीशी वाटते. अशा वेळी चार प्रकारचे ध्यान मनुष्याला करणे भाग पडते.

पांच प्रकारची ध्याने

१. **पिंडस्थध्यान** - मन कोठे लावावे, असा विक्षेप प्राप्त होऊ नये म्हणून हृदयचक्रावर आसन देणे, हे पिंडस्थध्यान होय.

२. **पदस्थध्यान** - तत्संबंधी पुण्यप्रणवादि नांवाचे चिंतन करणे हे पदस्थध्यान होय.

३. **रूपस्थध्यान** - ह्या पदस्थध्यानाने स्तुति होऊन, अशा वेळी परमेश्वर दिसावा, ही इच्छा होत असते. तेव्हा नीलबिंदूशी चित्ताचा संयोग करून स्वाप्निक-संधिगत नेत्राने परलोकातील भगवद्रूपाचे सूक्ष्म रूपाने तेथे स्थापन करावे. याला रूपस्थध्यान म्हणतात. (य५-१२५)

४. **रूपातीत ध्यान** - मग, मी तिन्ही ध्यानाहून निराळा कोण आहे, अशा प्रकारची स्थिति प्राप्त होत असतांना 'मी चैतन्य असून देव जड आहे' असा प्रमाद प्राप्त होऊ नये म्हणून, रसाविष्करणाने देवाचे ठिकाणी जो चैतन्याचा साक्षात्कार होतो, त्यालाच रूपातीत ध्यान म्हणतात.

इतर ध्याने मनोराज्यप्रधान असून हे ध्यान **ज्ञानप्रधान** आहे.

या चान्ही ध्यानांशी वर सांगितल्याप्रमाणे परमेश्वराचा संयोग होऊन खऱ्या भक्तीचा उदय होतो.

५. **शुक्लध्यान** - सांख्यशास्त्राप्रमाणे पाहिले असता चित्ताच्या तीन गुणांपैकी तमाचा रोध केला असताना अधिक तमच वाढतो. कारण गतिमान् पदार्थच रोधाने क्षीण होतो. स्थिर पदार्थाला रोध अनुकूल असल्यामुळे त्याचा क्षय होत नाही. पैकी तमोगुण हा रोधाने क्षीण होणारा नसून, रजोगुण गतिमान् असल्यामुळे तोच रोधाने क्षय होणारा आहे; आणि तमोगुण हा अज्ञानरूप असल्यामुळे सत्त्वाने क्षय होणारा आहे. म्हणून प्रथम रजोगुणात्मक चित्ताचा ध्यानाने रोध करून उदय झालेल्या सत्त्वाच्या योगाने व सत्त्वाचीच संवय पडल्यामुळे तमाचा निःशेष नाश होतो. मग चित्त नेहमीच अंतर्मुख राहते. ह्यालाच शुक्लध्यान म्हणतात.

ह्या **शुक्लध्यानाच्याच योगाने समाधि होत असतो.**

शुक्लध्यान होण्यापूर्वी जशा प्रकारची आपली वृत्ति करावी, तशा प्रकारचा ध्यानातहि बदल पडतो. म्हणून ह्यावेळी फारच सावध असावे.

कुंडलिनीने शरीर चैतन्यरूप

शरीरातील सर्व नाडींचे तेज एकत्र होऊन सर्व शरीरात सात्त्विक प्रकाश भरू लागतो. हेच कुंडलिनीचे मुख्य स्वरूप असून तिच्या योगाने "शरीराचाहि जड भाग हळू हळू नाहीसा होत जातो." हिची माहिती 'रहस्य'* व्याख्यानात येईल. (*अनुपलब्ध)

वृत्तिविषयी सावधानता

शत्रूची भीति असलेल्या पुरुषाला स्वप्नात शत्रु दिसतो व त्याच्या हाती शस्त्रहि दिसते व तो आपल्याला मारण्याविषयी उपाय करतो हेहि दिसते. (य५-१२६) मनुष्याने केवळ शत्रुच कल्पिलेला असतो. त्याचे शस्त्रादिक काही कल्पिलेले नसतात तथापि ते दिसतात.

यावरून एक वृत्ति मुख्य उठली असता अनेक वृत्ती तिला गौण व आनुषंगिक उठत असतात, हे सिद्ध होते. जसा, एक मोठा पाण्याचा तरंग उठला असता लहान लहान तरंग त्याच्या सभोवती उठत असतात, तद्वत् ध्यानातहि गुप्त

प्रकारची अनेक ध्याने एका ध्यानाच्या अनुषंगाने होत असतात.

म्हणून नम्रभाषणादि वृत्तीच्या योगाने ध्यान हे विष्णुरूपासारखे बनत असून, क्रौर्यादिकांच्या योगाने ध्यान यमासारखे बनून ध्यात्याचाच नाश होतो. म्हणून ध्यात्याने वरशापाविषयीच्या वृत्तीलाहि फार जपावे. विकारी मनुष्याचे ध्यानच यम देवतेला उत्पन्न करून नरकादिक उत्पन्न करीत असते. म्हणून ध्यात्या मनुष्याने आधी आपली खात्री करूनच ध्यानमार्गात शिरावे. हरिविजयात असे म्हटले आहे की,

आपले जे कां दुष्कर्म । ह्यासचि नांव काळ यम ।

आपुले जे कां सत्कर्म । त्यासचि देव म्हणताती ॥अ.१२

हा ध्यानमार्ग प्राणायामादिकांवाचून महाभारतात स्वतंत्र सांगितला असल्यामुळे ह्याला स्वतंत्र योगत्वहि आहे. (महाभारत मोक्षधर्म शांतिपर्व)

हठयोग आणि राजयोग

योगाचे हठयोग आणि राजयोग असे दोन भाग केले असता मानसिकप्रधान भाग राजयोगात जात असून, शारीरिकप्रधान भाग हठयोगात जातो. म्हणजे (१) यम, (२) प्रत्याहार, (३) धारणा, (४) ध्यान, (५) समाधि, ही अंगे राजयोगात येत असून, (६) नियम, (७) आसन, (८) प्राणायाम ही अंगे हठयोगात जातात. - परंतु ह्यातील काही अंगे हठयोगातहि आहेत व राजयोगातहि आहेत तरी **हठयोगाचा अंत मात्र राजयोगातच होतो.** *ज्याला वैराग्यादिक कडकडीत असून इंद्रियच्युति होण्याची भीति नाही, अशाने राजयोगापासूनच आरंभ केला असता चालतो. (य५-१२७)

योगवासिष्ठात "ज्ञानवृत्ति राजयोगे, प्रणायामासने हटे" राजयोग करणारांनी किंचित् हठयोग केला पाहिजे व हठयोग करणाऱ्याला राजयोग करावाच लागतो असे म्हटले आहे.

द्वौ क्रमौ चित्तनाशाय योगो ज्ञानं च राघव । योगस्तद्धृत्तिरोधो हि ज्ञानं सम्यगवेक्षणम् ॥७२॥

योगवासिष्ठ उपशम प्रकरण सर्ग २७

समाधि

तात्पर्य, ध्यान हे कल्पित नसून ईश्वराला आपल्या हृदयात अविर्भाव करणारे आहे. ते ध्यान जेव्हा शुक्लरूप होते, म्हणजे सत्त्वात्मक असते तेव्हा '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 जसे सर्वात्मक होत जाते, तशी तशी वृत्ति आपोआप स्थिर होत असल्यामुळे निरोध करण्याची आवश्यकताहि कमी लागत जाते. ह्याचा परिणाम सर्व चित्त सत्त्वात्मक झाले म्हणजे 'मी ध्यान धरले आहे' अशा प्रकारची बुद्धि देखील रहात नाही, परंतु ध्येयाचे मात्र सारखे भान होत असते, ह्यालाच समाधि म्हणतात. म्हणजे-

* ध्यानामध्ये ध्येय, ध्याता व ध्यान असा भेद भासत असून,

* समाधीत फक्त ध्येयाचेच मात्र भान होते.

* परमेश्वराच्या मूर्तरूपावर ध्यान करीत असता आपलेपणा न भासून केवळ परमेश्वराचे मूर्तरूपच भासणे ह्यालाही समाधि म्हणता येतो.

समाधीतील साक्षी-स्वरूप

शंका - आता, 'ध्यात्याचा प्रत्यय झाल्यावाचून ध्येय भासणे शक्य नाही. कारण ध्येय भासते ते कोणाला? ध्येयाला की ध्यात्याला? पहिल्या पक्षी, कर्मकर्तृविरोध येतो; व दुसऱ्या पक्षी भेद मानावा लागतो?' (य५-१२८)

समाधान - ही शंका येणे सहाजिक आहे. परंतु हिचे निवारण वार्तिककारांनी चांगले केले आहे. ते म्हणतात - 'समाधिरूप ध्येय साक्षीचे ठिकाणी भासत असते. मी चिंतन करतो, अशी कर्तृवृत्ति मात्र तेथे राहत नाही. ज्याप्रमाणे शोकादि एखाद्या विकाराच्या स्वाधीन झालेला मनुष्य आपलेपणाला स्मरत नाही, तद्वत् ध्येयस्वरूपाच्या आवेशामुळे ध्येयाकार झालेले चित्त ध्यातृस्वरूप शून्यासारखे भासते.' परंतु त्या ठिकाणी आपलेपणा नसतो असे मात्र कोणी समजू नये. कारण समाधीतून

व्युत्थान पावले असता ते व्युत्थान आपल्याला बरे वाटत नाही म्हणून समाधीचा अनुभव आपल्याला आहे असे आपण कबूल केले पाहिजे.

समाधीत अहंकाराच्या वृत्ती एकामागून एक अशा मृदू रूपाने उठत असतात, असे स्वामी विद्यारण्य पंचदशीत म्हणतात. ह्यावरून व वरील युक्तीवरून समाधीचे ठिकाणी आपलेपणा निशेष नसतो असे नाही; तर तो नसण्यासारखा असतो. म्हणजे ध्येयाचे आवेशाने त्याचे भान होत नाही व त्यामुळेच ध्यानरूप क्रियेचेहि भान होत नाही.

अशा वेळी 'मी साक्षी आहे' हे ज्ञान झाले असता समाधि ढांसळून पडेल,' अशी कोणी शंका करीत तर सम्यक् नाही, कारण ब्रह्माकार वृत्ति करताना निदिध्यासाच्या पुढे समाधि होतच असतो, असे वेदांती म्हणतात.

ब्रह्मावाचून एखाद्या वस्तूवर समाधि केला असता तो समाधि प्रकृत्यात्मकच होतो असे मी स्पष्ट म्हणतो.

कारण ध्येय हे साक्षीच्या प्रकाशामध्येच प्रतीत होत असते; म्हणून ध्येय व साक्षी हे दोन वेगळे असतात. तथापि अज्ञानी समाधि करीत असता ध्येयाच्या प्रत्ययात त्याला साक्षीचे भान होत नाही.

ज्या प्रकाशाने वस्तु दिसते, त्या प्रकाशाचे ज्याप्रमाणे भान होत असते, तद्वत् साक्षीप्रकाशानेच ध्येयाचे भान होत असल्यामुळे साक्षीचेहि भान झाले पाहिजे असे कोणी म्हणेल तर त्यास आमचे हे उत्तर आहे की,

ज्याप्रमाणे एखादा कामी पुरुष आपल्या प्रियेची मूर्ति दृष्टीला पडावी म्हणून पाहत असता, तिच्याकडेच चित्त असल्यामुळे ज्या प्रकाशाने ती दिसते त्या प्रकाशाचा तो विशेष विचार करीत नाही, (य५-१२९) तद्वत् ध्येयाकडेच लागलेले चित्त साक्षीच्या प्रकाशानेच ध्येयाकडे लागले असूनहि साक्षीचे प्रकाशाचा विशेष विचार करीत नाही; आणि त्याचा विशेष विचार न करणे हेच साक्षीचे ज्ञानाला प्रतिबंधक आहे.

१- ह्या ठिकाणी 'अहं' अगदी मूकड्व असून ध्येयमात्राचे भान होत असते; किंवा -

२- विचारानेच ह्याचा छडा काढावयास गेले असतां 'ते ध्येयच मी आहे' असे वाटत असते म्हटले तरी शोभेल. यावरून-

“समाधि हा विक्षेपाचा निवर्तक आहे; ज्ञानोत्पादक नाही.”

योग-समाधि / वेदांत-समाधि : भेद

आता निदिध्यासाच्या पुढची दशा जो समाधि सांगितला आहे, तो देखील श्रवणाने ज्ञान झाल्यानंतर त्याच्या दृढीकरणरूपानेच असतो.

परंतु योगाच्या समाधीत व वेदांताच्या समाधीत थोडासा भेद आहे. तो असा की, वर सांगितलेला योगाचा समाधि एकाग्रतेची सीमा असून संप्रज्ञात योगाचे एक अंग आहे.

ह्याचा अंगी, जो संप्रज्ञात योग, तो उत्पन्न झाला असता, व्यापक चित्तातील मुख्य प्रज्ञा उचडी होऊन, धारणा न केलेल्या विषयांचाहि साक्षात्कार होतो.

ह्याचा स्पष्टार्थ म्हणजे धारणेपासून ह्या साधारण समाधीपर्यंत कल्पनेच्या पायावर बांधलेले मंदिर शेवटी ह्या व्यापक प्रज्ञा-प्रमाण-सौंदर्य-कीर्तीस प्राप्त होते.

जरी प्रमाणवृत्तीचा रोध करावयास सांगितला आहे तथापि तो इंद्रिय सहकारी प्रमाणवृत्तीचा सांगितला असून प्रज्ञोत्थ प्रमाणवृत्तीचा सांगितला नाही. तात्पर्य -

(१) अंगरूप समाधि - इतर कशाचे भान न होऊन कर्तृबुद्धिरहित चित्तवृत्तिमात्र भान होणे हा अंगरूप समाधि असून,

(२) अंगीरूप संप्रज्ञात योग - ज्या आकाराचे चित्त असेल त्याचे स्वरूपेकरून भान होणे ह्याला 'अंगीरूप संप्रज्ञात योग' म्हणतात. हा संप्रज्ञात योगहि एकाग्रतेचे सहाय्य घेऊन साक्षात्काराच्या स्थूलसूक्ष्मभेदाने चार प्रकारचा आहे.

१. वितर्क संप्रज्ञात

पैकी एकाग्रतेच्या सहाय्याने जेव्हा स्थूल विषयांचा साक्षात्कार होतो, त्यावेळी एकाग्र झालेले मन इंद्रियाच्या

शक्तीचे साहाय्य घेऊन, तीव्रसंवेगापन्न होऊन, स्थूल विषयांच्या स्वरूपेकरून, साक्षात्कार करून देते. याला 'वितर्कसंप्रज्ञात' योग म्हणतात. (य५-१३०)

२. विचार संप्रज्ञात

ह्यावेळी एकाग्र मनाची दृष्टी इंद्रियशक्तीला साहाय्य घेऊन चित्ताकाशापेक्षेने बहिर्वर्ती असते. पण तीच जेव्हा अंतर्वर्ती म्हणजे चित्ताकाशात येते, तेव्हा इंद्रियशक्तीला साहाय्य घेऊनच पुन्हा एकाग्र झालेले मन तीव्रसंवेगात्मक होऊन, तमोगुणाने परिच्छिन्न झालेल्या चित्ताला उघडे करून, त्याच्या व्यापकत्वबलाने तन्मात्रारूप सूक्ष्मविषयांचा साक्षात्कार करून देते. तेव्हा त्याला 'विचारसंप्रज्ञात' योग म्हणतात.

३. आनंद संप्रज्ञात

इंद्रियशक्तीचे साहाय्य न घेता, अंतर्वर्ती मन एकाग्रतापूर्वक जेव्हा तीव्रसंवेगी होते, तेव्हा सुखैकगोचरपूर्वक आनंदसंप्रज्ञात योग होतो. व

४. अस्मिता संप्रज्ञात

आपल्याच ठिकाणी जेव्हा स्थिर चित्त अंतर्बहिर्भाव सांडून तीव्र संवेगाने चिदात्म्यास विषय करते, तेव्हा 'अस्मिता' नावाचा संप्रज्ञात योग होतो. हा अस्मिता नांवाचा संप्रज्ञात योग व वर सांगितलेला वेदांताचा समाधि सारग्राही दृष्टीने एक म्हणता येतील. तथापि हा 'वेदांताचा सविकल्पसमाधि' च समजावा.

असंप्रज्ञात : निर्विकल्पसमाधि

योगामध्ये जो असंप्रज्ञातसमाधि सांगितला आहे तो सर्वनिरोध-संस्कारशेष असल्यामुळे, परवैराग्याने सर्वांचाहि निरोध झाल्यामुळे उत्पन्न होतो व हाच तूर्यगाभूमिकेवर वेदांतानेहि निर्विकल्पसमाधि म्हणून सांगितला आहे.

जागृति, निद्रा आणि समाधि

वेदांतवाक्याने ज्ञान न झालेल्या योगियांना 'हा समाधि सुषुप्तीसारखाच असावा,' अशी बहुतेक समज आहे. परंतु ती बरोबर नाही. कारण सुषुप्तीमध्ये विवेकख्यातीची योग्यता नसून ह्या समाधीमध्ये ती असते. शिवाय, तमोगुणाने असलेले अज्ञान जे आपल्या अनुभवास झांकून टाकते ते समाधीत नसते; आणि विषयज्ञानाचा अभाव तर सुषुप्तीत व समाधीत सारखाच असतो. ह्याचे विवेचन गौडपादाचार्यांनी मांडुव्यकारिकेत चांगले केले आहे. ते म्हणतात -

द्वैतस्याग्रहणं तुल्यमुभयोः प्राज्ञ-तूर्ययोः । बीजनिद्रायुतः प्राज्ञो सा च तूर्यं न सिध्यति ॥

शंका - तर मग सुषुप्तीचे आत्म्याच्या अनुभवाविषयी वेदांती उत्तर देत असतात ते कसे? (य५-१३१) असे कोणी विचारल्यास आम्ही उत्तर देतो की, तो अनुभव -

१. जागृतीत अनुमानगम्य असून,
२. सुषुप्तीत सावरण अपरोक्ष होतो; व
३. समाधीत निरावरण अपरोक्ष होतो.

एवं वेदांती व योगी यांना समानच सुख आहे.

आता, लघुवाक्यवृत्ती च्या टीकेत 'हा असंप्रज्ञातसमाधि सारखा लय होणे शक्यच नाही' असे जे हंसराजस्वामी म्हणतात ते बरोबर नाही, कारण त्यांनी 'लय-साक्षीचे ग्रहण करून लय होत नाही' म्हणण्यापेक्षा 'वृत्ति-साक्षीचेच ग्रहण करणे' बरे होते; आणि लय-साक्षीचे ग्रहण केले तर, तो लय-साक्षीहून भिन्न आहे की अभिन्न आहे?

*पहिला पक्ष स्वीकारला असता, तो लय अज्ञानरूप असला पाहिजे आणि तसे मानले म्हणजे सुषुप्तीत साक्षीचेच ग्रहण केल्यासारखे झाले; व *दुसऱ्या पक्षी तर आमचेच म्हणणे बरोबर ठरते.

तथापि जगत्सत्यतासंस्कार नाहीसा करण्याला वेदांतवाक्यावाचून हा समाधि उपयोगी नाही. म्हणून मोक्षातूनहि पुन्हा व्युत्थान होण्याचा संभव अशा समाधिस्थांना विद्यारण्यास्वामी कबूल करतात. ते म्हणतात -

योगशास्त्राने चित्तवृत्तीचा निरोध होतो खरा, परंतु तो तेवढ्यापुरताच होतो. जर सर्वथा सर्वकालच संसाराची

निवृत्ति पाहिजे असेल, तर त्याला ज्ञानच झाले पाहिजे; जसा स्वप्नाचा आत्यंतिक नाश करण्याला जागृतिच एक हेतु आहे. तात्पर्य, वेदांतज्ञानपूर्वक समाधि असला म्हणजे - वेदांताचा व योगाचा विरोध राहत नाही.

संयम : धारणा + ध्यान + समाधि

परंतु हा समाधि प्राप्त होण्याच्या पूर्वी उपर्युक्त अंगरूप समाधीचा अंगी जो संप्रज्ञात योग, तो होताना साक्षात्कारास्तव संयमाची आवश्यकता लागते. संयम म्हणजे धारणा, ध्यान व अंगरूप समाधि हे तिन्ही एका विषयावर होणे. पैकी

१. विरुद्ध वृत्तीने जेथे वृत्ति खंडित हाते ती धारणा; व
२. जेथे विरुद्ध वृत्तीने वृत्ति खंडित होत नाही ते ध्यान; व
३. ध्याता, ध्यान, आणि ध्येय या त्रिपुटीचे भान न होऊन केवळ ध्येयाचेच भान होणे हा अंगरूप समाधि होय.

(य५-१३२)

एक रहस्य : वेदांतसिद्धांत

या स्थानी हे रहस्य आहे की, -

“विरोधी वृत्ति जोपर्यंत उत्पन्न होत नाही, तोपर्यंत एकाकार वृत्ति एक आहे.”

हा वेदांतसिद्धांत असल्यामुळे, जेथे द्विकोटिक किंवा त्रिकोटिक ध्यान असते, तेथे अर्थातच वृत्तीचा अनुमितपणा डळमळीत असतो.

तद्वत् ध्यातृ-ध्यान-ध्येय त्रिपुटी एका वृत्तीत भासतात, असे दुर्ग्राह्य असल्यामुळे अतिसूक्ष्मकालावसानाने तीन वृत्ती पृथक् होत असल्या पाहिजेत असे अनुमान करणे भाग आहे; आणि तसे होणे म्हणजे वृत्तीचा डळमळीतपणा, एकाग्रतेचे श्रम व विषयांची अस्पष्टता ह्या गोष्टी ध्यानात राहणे अगदी साहजिक आहे.

परंतु “अंगरूप समाधीत विरोधी वृत्ति उत्पन्न होत नसल्यामुळे एकधियाकारच वृत्ति होते.” हे तिन्ही निरनिराळे विषयाचे ठिकाणी केले असता, साक्षात्काराला बरीच अडचण पडते; तेच एका विषयाचे ठिकाणी केले असता, साक्षात्काराला अडचण पडत नाही.

ह्याला एक दृष्टांत देतो :- कल्पना करा की, एका सभेत काही चर्चा चालली आहे. त्या चर्चेचा विषय समजून घेण्याकरता आपण तेथे गेलो व एका वक्त्याचे भाषण ऐकू लागलो. पण दुसरा त्याच्यापेक्षा अधिक सभ्य दिसल्यामुळे त्याच्या भाषणाकडे आपण जास्त लक्ष देऊ लागलो. नंतर तिसरा वक्ता पहिल्या दोघांपेक्षाहि सभ्य होता, म्हणून दोघांचे भाषण ऐकणे सोडून तिसऱ्याचेच भाषण सर्व लक्ष लाऊन आपण ऐकू लागलो. आता यात काय प्रकार झाला की, पहिल्या व दुसऱ्या गृहस्थाच्या बोलण्याकडे प्रथम लक्ष दिल्यामुळे तिसरा गृहस्थ जे बोलत होता तिकडे आपले लक्ष पहिलेपासून राहिले नाही. त्यामुळे ते त्याचे भाषण तसेच निघून गेले. नंतर जेव्हापासून आपण या तिसऱ्या गृहस्थाच्या बोलण्याकडे लक्ष देऊ लागलो, तेव्हापासूनच त्याच्या बोलण्याचा अर्थ आपल्यास चांगला समजू लागला. तथापि पूर्वापर अर्थाची जुळणी करण्याकरता, त्या दोघांच्या भाषणावरून तिसऱ्याच्या भाषणापासून निघणाऱ्या अर्थाचे अनुमान आपल्यास करावे लागते.

साक्षात्काराचे विश्लेषण

तद्वत् धारणा, ध्यान व समाधि हे निरनिराळ्या विषयांवर (य५-१३३) केले असता, कोठे मनाला तीव्र होण्याची संवय, तर कोठे मध्य होण्याची संवय व कोठे मृदु होण्याची संवय पडणे संभवनीय आहे; व तसे झाले म्हणजे केव्हा तीव्रावरही प्रमादाने मन मृदु होण्याचा संभव आहे; आणि दृष्टांताप्रमाणे संस्कारानुमानाची आवश्यकताहि चुकत नाही. मग अर्थातच प्रमाणवृत्तीच्या रोधापैकी अनुमानवृत्तीचा रोध बरोबर होत नाही. म्हणून

एकाच विषयावर

धारणा, ध्यान व समाधि होणे,

साक्षात्कारास हेतुभूत आहे.

तो साक्षात्कार व एकाग्रता अशा स्थितीत चित्त कायम असले म्हणजे **संप्रज्ञात** योग होतो. म्हणून **संयम** हा साक्षात्कारसाधक आहे. ज्याप्रमाणे घटविरोधी वृत्ति उत्पन्न न होता घटाकारवृत्ति झाली असताहि घटभावाचा नाश न होऊन विषयचैतन्याश्रित रूपाने तो प्रतीत होत असतो, तद्वतच -

एकाकारवृत्तिएकाग्रता होऊन

विषयचैतन्याश्रित साक्षात्कार

प्रतीत होत असतो.

यद्यपि दृष्टिसृष्टिवादात मनस्तीव्रसंवेगरूपच सर्व विषय असल्यामुळे विषयवृत्तीचा भेद घटित नाही, तथापि आवर्तधारेपासून पृथक् झाल्याप्रमाणे विषयाच्या स्थिरताभासास्तव मानस व भौतिक असा भेद झाला आहे. स्वप्नातहि आपण तेथील विषय व मन हे पृथक् पाहत असतोच. तो झालेला भेद यावज्रगत् सत्यबुद्धि ग्रहण करून,

एकाग्रता व साक्षात्कार - असा अंगसमाधीत व अंगीसंप्रज्ञातयोगांत भेद करता येतो.

हा जो वर संयम सांगितला, तो ज्या ज्या विषयांच्या ठिकाणी होतो, त्या त्या विषयांशी असलेल्या दिव्य संबंधाचा साक्षात्कार करून देतो. उदाहरणार्थ- सूर्याचे ठिकाणी संयम केला असताना सर्व लोकालोकांचे ज्ञान होते. ह्या अशा संयमजन्य सिद्धी विभूतिपादात पतंजल्याचार्यांनी सांगितल्या आहेत. त्याचे स्पष्टीकरण दुसऱ्या एखाद्या व्याख्यानात होईल.

परंतु ह्या संयमाला देखील विषयसाक्षात्कारसाधकत्वास्तव बहिरंगत्व आहे. (य५-१३४) त्याहून अंतरंग अस्मितापर्यंत संप्रज्ञातयोग असून असंप्रज्ञात सर्वात अंतरंग आहे, आणि जगत्सत्यत्वसंस्कार नाशसामर्थ्यास्तव अब्युत्थानहेतु वेदांतज्ञान अंतरंगतम आहे. म्हणजे -

“असंप्रज्ञातसमाधि-सहकारि-महावाक्यार्थ-ज्ञान मुक्तिसाधक आहे.”

सारांश, आतापर्यंत सांगितलेल्या ह्या मनाच्या चारहि अवस्थांचे हेच मुख्य फल होय. श्रोतुंवृंदानीहि इकडे दृष्टि देऊन जाववेल तेथवर निरीक्षणाने आपल्या वृत्तीच्या मागे जात जात - येथेच येण्याचा यत्न करावा.

श्री ज्ञानेश्वर महाराज यांच्या कृपेनेच हा विषय पूर्ण झाला असल्यामुळे त्यांचेच चरणी समर्पण करून त्यांच्या नांवाचा घोष करीत वाणी आनंद पावो.

॥ हरिः ॐ तत्सत् श्रीमत्सद्गुरु ज्ञानेश्वरामहाजार्पणमस्तु ॥

०००

(य५-१३५)

॥ श्रीज्ञानेश्वरमाउली समर्थ ॥

व्याख्यान ९ वे

अमरत्व शोध

(इदम् वृत्तिपासून अहम् वृत्तिपर्यंतचा प्रवास)

प्रिय बांधवहो ! आतापर्यंतच्या आपल्या विवेचनात जे मनाचे पडदे उघडले, ते इदमाकार वृत्तीचे होते. आता त्यात अहमाकार वृत्तीचा काही अंशच नव्हता, असे मात्र माझे म्हणणे नाही. परंतु तो असला तरी तादृश त्याच्याकडे दृष्टि देऊन आपण विचार केला नव्हता. परंतु आजच्या विवेचनात इदमाकार वृत्तीला न सोडता अहमाकार वृत्तीला धरून आपल्याला काही विवेचन करावयाचे आहे.

संशय वादाची समीक्षा

आपल्या सर्व जीवितात खात्रीची गोष्ट आपल्याला पाहिजे आहे. याविषयी आपली वृत्ति धडपड करित असते. या वृत्तीच्या उलट 'संशयवादी' म्हणून पारकीय लोकात एक वर्ग आहे. परंतु 'हा संशयच खात्रीचा आहे' असे ते आपला संशय व्यक्त करताना व बोलताना दिसतात. संशयाच्या वृत्तीला खात्रीचे पाठबळ नसले, तर तोंडातून शब्दच काढणे कठिण आहे. 'मला अशा प्रकारचा संशय आहे' म्हणजे -

'संशयाला ओळखणारी वृत्ति ही काही संशय नव्हे' - हे त्या बोलण्यातच सिद्ध होते.

तात्पर्य, वृत्तीसमोर 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 हे अशा प्रकारचे आहे, असा मनातून निश्चय होणार नाही. (य५-१३६) आणि निश्चय न झाल्यामुळे वाचेतून शब्दच काढता येणार नाही, कारण जेव्हा जेव्हा आपण वाचेतून शब्द झारतो, तेव्हा तेव्हा आपल्या मनात त्या शब्दाच्या अर्थाविषयी निश्चय झालेला असतो. संशय म्हटला तथापि संशय शब्दाच्या अर्थाचा निश्चयच असतो. कोणत्याच शब्दाच्या अर्थाचा निश्चय नसून शब्द काढता येणे दुस्तर आहे असे मी म्हणतो व आपणा सर्वांचा अनुभव असाच आहे, असे मला वाटते.

खात्रीचे ज्ञान व त्याचे मार्ग

सारांश, आपल्याला खात्रीचे ज्ञान खरोखर पाहिजे आहे. ज्याप्रमाणे खाणेपिणे इत्यादि सामग्री आपल्या जीविताला उत्तेजक आहे, त्याचपैकी खात्रीचे ज्ञान हेहि एक आहे; किंबहुना खात्रीचे ज्ञान हा जीविताचा एक घटकच आहे, असे म्हटले तरी चालेल.

कोणत्याच गोष्टीचा निश्चय नाही, अशा ठिकाणी प्रवृत्तिच होणे शक्य नाही. पंचतंत्रकारांनी हा संशयवाद सयुक्तिक खोडून काढला आहे.

सर्व शंकाभिराक्रान्तम् अन्नं पानं च भूतले । प्रवृत्तिः कुत्र कर्तव्या जीवितव्यं कथं नु वा ॥ पंचतंत्र

अतः, आपले निश्चयज्ञानावाचून काहीच चालत नाही. हे खात्रीचे ज्ञान करून घेण्याला आपल्याजवळ दोन प्रकारचे मार्ग आहेत.

१. प्रत्यक्ष ज्ञान

पैकी पहिला मार्ग म्हणजे प्रत्यक्षज्ञान होय. आपल्याला एखाद्या पदार्थाचे एक वेळ प्रत्यक्षज्ञान झाले असता मग त्याच्या विरुद्ध आपल्याला कितीहि पुरावे आले तरी ते आपण सोडण्याला तयार नसतो. इतकेचसे काय, पण 'प्रत्यक्षविरुद्ध काही गोष्टी आहेत याविषयी आपली खात्री कधीही होणे नाही' असे आपण केव्हा केव्हा जोराने प्रतिपादन

करीत असतो.

* हल्ली दिसत असलेले प्रत्यक्षच खात्रीचे आहे, असे नास्तिक लोक मानीत असून; (य५-१३८)

* जन्मभर ज्यावर आपण भरंवसा ठेविला आहे असा परमात्मा आपल्याला एकवेळ प्रत्यक्ष व्हावा, असे आस्तिकांच्याहि मनात आल्यावाचून राहत नाही.

जसे काय आपल्याला प्रत्यक्ष प्रमाणावाचून खरी गोष्ट सांगणारी ईश्वरशक्ति ही जगात अस्तित्वात नाही, अशा प्रकारच्या प्रत्यक्षप्रमाणानेच आपली खात्री होत असते. हा पहिला मार्ग झाला.

२. स्वयंसिद्ध ज्ञान

परंतु दुसरा मार्ग ह्याच्या अगदी उलट आहे. ह्या मार्गाने सिद्ध होणाऱ्या गोष्टीची खात्री प्रत्यक्ष प्रमाणाने होणाऱ्या खात्रीपेक्षा लक्षावधि पटीने दृढ आहे, व तिजविषयी आपण प्रत्यक्ष प्रमाणाची कधीहि अपेक्षा करीत नाही. किंबहुना तिच्यावरच आपले प्रत्यक्ष प्रमाण अवलंबून आहे, असे विचारांती समजून येते. "अनुमान, शाब्द" इत्यादि प्रमाणादिकांनी सिद्ध झालेल्या गोष्टीविषयी प्रत्यक्ष करण्याची जशी जिज्ञासा होते तशी त्या गोष्टी प्रत्यक्ष करण्याची जिज्ञासा कधीहि होत नाही. ती गोष्ट म्हणजे आपल्यातील "अहंवृत्ति" ही होय.

कितीहि वाद करणारा असो, त्याला जर विचारले की, "तू आहेस, या विषयी प्रमाण काय आहे?"

तर तो प्रथम 'देह' म्हणून कदाचित् उत्तर देतो.

परंतु त्याला पुनः विचारले की, "देह जो तू - तो तू प्रेतकाली नसतोस, आणि आज मी देह आहे असे म्हणतोस; तर ह्या देहाला तू आपल्याहून निराळ्या रीतीने ओळखतोस की नाही? आणि 'नाही' म्हणशील, तर देहावर जी केव्हा केव्हा ममत्वबुद्धि ठेवीत असतोस ती तू पृथक् असल्याशिवाय कशी ठेविली जाईल?"

'मी व माझे हे दोन प्रत्यय एक नव्हेत', हे कोणालाही कबूल नाही असे नाही. ("आय थिंक देअरफोर आय अॅम" (कोगिटो एरगो सम - डेकार्ट्स) "विचार जर माझा आहे तर मी म्हणून काही असलेच पाहिजे" हे एका पारकीय तत्त्ववेत्त्याने देखील कबूल केले आहे; व आमच्याकडे अभूतपूर्व तत्त्ववेत्ते भगवान् कपिलमुनि ह्यांनी हजारो वर्षापूर्वी हीच गोष्ट आमच्या सांख्य दर्शनात लिहून ठेविली आहे. ते म्हणतात :- (य५-१३९)

सूत्र - 'अस्त्यात्मा नास्तित्वसाधनाभावात्' (अ. ६, सूत्र १)

सूत्रार्थ - "आत्मा आहे; कारण, तो नाही असे म्हणण्याला आपल्याजवळ साधन काहीच नाही." - 'मी नाही' असे सिद्ध करून देण्याला आपल्या ह्यातीत आपल्याजवळ काय पुरावा आहे? बरे, आपण मेल्यावर तरी आपला अभाव आपल्याला कसा सांगता येतो? आता,

(१) दुसऱ्याच्या प्रेतात अहं दिसत नाही, तेवढ्यावरूनच तो नाही असे म्हणावे, तर आपला अहं तरी आपण जीवंत आहो तेव्हा आपणाला कोठे दिसतो?

(२) बरे, काही बोलण्याचालण्यादि विशेष क्रियेच्या अनुमानावरूनहि त्याचा प्रत्यय येत नाही असे म्हटले तर, निद्रेत किंवा मूर्च्छेत जीवंत असतानाहि आपल्याला अहंच्या अनुमानाचा काय प्रत्यय येतो?

(३) निद्रा व मूर्च्छापेक्षी मरणात श्वास बंद पडण्यापेक्षा अधिक काही विशेष नाही. निद्रेत व मूर्च्छेत श्वास चालत असताना जर अहंचा प्रत्यय होत नाही, तर मग श्वासाचा व त्याचा काही संबंध नाही हे उघड उघड आपल्याला कबूल केले पाहिजे!

(४) आणि हेच जर खरे असेल, तर मग श्वास बंद पडला असताना 'अहं' हि बंद पडतो हे म्हणणे कसे शोभेल? तर मग तो दिसत नाही हे काय?

ते काहीही असो, तेवढ्यावरून आपल्याला आपला अभाव कल्पणे शक्य नाही हे सिद्ध झाले. (य५.१४०) पुढील सूत्रात भगवान् म्हणतात:-

'देहादिव्यतिरिक्तोऽसौ वैचित्र्यात्' (सांख्यदर्शन अ६, सूत्र२)

सूत्रार्थ - तो आत्मा देहप्राणादिकांहून निराळा आहे. कारण विषय व विषयी केव्हाही एक होत नाहीत. असे वर उल्लेख केलेल्या पारकीय तत्त्ववेत्त्यांनीही कबूल केले आहे; आणि सूत्रभाष्याच्या आरंभी **श्रीमच्छंकराचार्यानीहि** हे कबूल केले आहे. ते म्हणतात :-

युष्मदस्मत्प्रत्ययः लोकव्यवहारः ।

‘युष्मत्’ ह्या प्रत्ययाला गोचर जो ‘विषय’ आणि ‘अस्मत्’ ह्या प्रत्ययाला गोचर जो ‘विषयी’ हे परस्पर अंधार-उजेडाप्रमाणे विरुद्ध असल्यामुळे परस्परांचे परस्पररूपाने असणे संभवतच नाही. त्यामुळे इतरांच्या धर्माचे इतर धर्मांही असणे संभवत नाही. म्हणून विषयीचे ठिकाणी विषयाचा व त्याच्या धर्माचा किंवा विषयाचे ठिकाणी विषयीचा व त्याच्या धर्माचा भास देखील होणे संभवनीय नाही.

आता अज्ञानामुळे जरी देहाचे धर्म आत्म्यावर व आत्म्याचे धर्म देहावर मानले जातात, तथापि विवेकाने त्या अज्ञानाचा नाश झाल्यावर पूर्वीची आपली आत्मताच कायम राहते. **अपरोक्षानुभूतीत** ह्याच प्रभूंनी असे म्हटले आहे की,

आत्मा ज्ञानमयः पुण्यो देहो मांसमयोऽशुचिः । तयोरैक्यं प्रपश्यन्ति किम् अज्ञानम् अतः परम् ॥१॥

घटदृष्टा घटाद् भिन्नः सर्वथा न घटो यथा । देहदृष्टा तथा देहो नाहमित्युच्यते बुधैः ॥२॥

आता या आमच्या आचार्ययुक्तिपेक्षा मोठमोठ्या पारकीय तत्त्ववेत्त्यांनी दुसरी याहून निर्दोष युक्ति शोधून काढिली नाही, किंबहुना यापेक्षा सदोषच युक्ती काढल्या आहेत, असे विचारांती दिसून येते. पुढील सूत्रात **कपिल** म्हणतात :-
“षष्टिव्यपदेशादपि” (सांख्यदर्शन, अ. ६, सूत्र ३) (य५-१४१) षष्टि’ म्हणजे मी शब्दाची - माझा देह, माझे मन, माझा श्वास इत्यादिकांवरूनही आत्मा देहादिकांहून भिन्न आहे.

कोणत्याही दृष्टीने पाहिले, तरी ही आपली असलेली आत्मता नाहीशी करून तिला एका संग्रहाचे स्वरूप देणे अत्यंत कठीण आहे. कारण एका संग्रहाला ती आपली आत्मता अधिष्ठान झाली आहे. हे आपणाला केव्हांना केव्हां तरी कबूल करावेच लागते.

मेंदूवरील ठसे म्हणजे आत्मता नव्हे

आपली आत्मता म्हणजे आहे काय? याविषयी विचार करताना पारकीय तत्त्ववेत्त्यांची बरीच गाळण उडाली आहे. जुने व नवे पारकीय मानसशास्त्री ह्याविषयी विचार करून अजून एकाही गोष्टीवर स्थिर झाल्यासारखे दिसत नाहीत.

(संयोगी स्वरूप) - काहींचे म्हणणे असे आहे की, ‘आपली आत्मता म्हणून आपणास काही घेण्याची जरूर नाही; जे आपल्या मेंदूवर अनेक प्रकारचे ठसे येतात त्यांचे ते एक **संयोगी-स्वरूप** आहे.’

(अहं निराळा) - ह्या सर्व मानसशास्त्रांचा विचार करून एका मानसशास्त्रपंडिताने असे सिद्ध केले आहे की, ‘स्त्रीपुत्रादिकांचे ठिकाणी असणारे ममत्व आणि आपल्या शरीरादिकांचे ठिकाणी असणारे ममत्व ह्यांमध्ये वैजात्य नसल्यामुळे ‘अहं’ म्हणून कोणी एक निराळा असलाच पाहिजे.’ आता ही दोन्ही मते आपल्यापुढे ठेवून काय निष्कर्ष निघतो तो पाहू या.

“अन्योन्य-आश्रय” दोष

पहिल्याचे म्हणण्याप्रमाणे **आम्ही म्हणजे टशांचे संयोगी** असे बनले असून तर त्या संयोगाचे नियम आम्ही कोणत्या तरी शास्त्रातून घेतले आहेत, हे आम्हाला कबूल केले पाहिजे. **दृश्यप्रयोगपद्धतीने** (दृश्याचे पृथक्करण) जसे होते तसे आमचे पृथक्करणही आम्हाला मानसिक पद्धतीनेच केले पाहिजे; नाही तर दृश्यशास्त्र (फिजिक्स) आणि मानसशास्त्र (सायकॉलॉजी) ह्या दोन शास्त्रांमध्ये प्रकार काढण्याचे कारणच नाहीसे होईल.

* आज रासायनिक दृश्य प्रयोगपद्धतीनेच आम्ही आपल्या मनाचे पृथक्करण केले, तर आम्हाला एक प्रकारच्या अन्योन्याश्रयपद्धतीत जाऊन पडावे लागते. **(य५-१४२)** कारण दृश्य प्रयोगपद्धतीत लागणारे साहित्य नळ्या वगैरे, श्रीज्ञानेश्वरमहाराज व तुळसीदास ह्यांनी म्हटल्याप्रमाणे, आम्हाला प्रथम आपल्या मनातच तयार करावे लागते.

काय भूमि आंतूनि स्वयंभ । निघती घडिया गाडगियांचे कोंभ । परि ते कुलाल मतीचे गर्भ । उमटले की ॥ज्ञाने.

अशन वसन पशु वस्तु विविधि विधी सब महिमह रह जैसे ।

स्वर्ग नरक चर अचर लोक बहु बसत मध्य मन तैसे ॥

विटप मध्य पुतरिको तंतुमह कंचुकी बिनही बनाये ।

मन मह लीन तथा नाना तनु प्रकटत अवसर पाये ॥पद१२६॥ तुलसीदास विनयपत्रिका.

असेच दुसऱ्या एका पारकीय पंडितानेही (कार्लाईलने) म्हटले आहे.

वेडेचार : मनाचेच मनावर परिणाम पाहणे

तात्पर्य, प्रथम आम्ही दृश्य प्रयोग करण्याचे साहित्य आपल्या मनानेच जुळवावयाचे व नंतर पुनः त्याचा पृथक्करण पद्धतीने मनावर काय परिणाम होतो हेही आपल्या मनानेच पहावयाचे; म्हणजे स्थूलपक्षी अगदी वेडेचार करण्यासारखे असून सूक्ष्मपक्षी - 'मनाचेच मनावर काय परिणाम होतात' हे पाहण्यासारखे नाही काय?

प्रयोगशास्त्रातील जेमतेम पोहचलेली मदत आम्हाला बाहेरून इंद्रियज्ञान कसे होते हे दाखविण्यापर्यंत गेली आहे, असे वरवर अवलोकन करणाऱ्या लोकांस आज मितीला वाटत आहे खरे, तथापि तेवढ्यावरून कोणत्याच मानसिक विकारांचा शोध लागत नाही, हेही उघड होते.

ठसे आणि प्रतिक्रिया

एखाद्या इंद्रियस्पर्शाह संवेदनाचा (सेन्सेशन) एखादा विकार संवेदन-प्रतिक्रियात्मक (रिफ्लेक्स अॅक्शन) असेल, तथापि ही प्रतिक्रिया आपल्याला कोण शिकवितो?

सर्व कांही इंद्रियस्पर्शाह ठसेच (सेन्सेशनल इम्प्रेशन) जर शिकवीत असतील, तर त्यात प्रतिक्रियात्मक परिणामच मानसशास्त्राच्या नियमाने होणे शक्य नाही. (य५-१४३)

*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' म्हटल्याशिवाय दुसरे उत्तर नाही. कारण जितक्या प्रमाणाने तो ठसा आपल्याला 'मानसिक-सविकल्पक-प्रत्यक्ष' (कन्सेप्शनल) होतो, त्यापेक्षा प्रतिक्रियासमयी तो ठसा स्मृतीत (मेमरी) आणला असताना काही निराळ्या प्रकाराने मुळीच येत नाही. मानसिक सविकल्पक प्रत्यक्ष होतांना आपणामध्ये व त्या ठशामध्ये जितके म्हणून मानसिक अंतर होते, त्यापेक्षा स्मृतीत तो ठसा येताना मानसिक अंतर काहीच कमी राहत नाही. त्या ठस्यातून कोणताही भाग आपल्यामध्ये शिरला असेल तो देखील स्मृतीनेच तो ठसा आणताना आपणाला कल्पना करिता येत नाही.

जरी एखाद्या वेळी तो ठसा पूर्णपणे आपल्या स्मृतीत येत नाही, व त्या वेळी त्यातील बाकीचा भाग अहं बनविण्यात खर्च झाला असे म्हणता येते. तथापि गणिताचे सिद्धांत सोडविताना कोणताही ठसा पूर्णपणे स्मृतीत आल्याशिवाय आपले कार्य होत नाही. कारण -

उदा. - एखादा पूल बांधावायाचा असल्यास तो बांधण्याचे पूर्वीच आपल्याला त्या पुलाचा मध्यबिंदु मानसिक कल्पावा लागतो; व ज्याचा तो मध्यबिंदु आहे तो पूल संपूर्ण आपल्या मनात आल्याशिवाय मध्यच साधता येत नाही. इतकेच नाही, तर मध्यबिंदु हा आपणाला कधीच इंद्रियप्रत्यक्ष होत नसून तो नेहमी मानसिकच असतो.

दुसरे, हे गणितसिद्धांत सोडविण्याचे वेळी आपणाला ते ठसे बराच वेळपर्यंत मनात धरून ठेवावे लागतात. त्याशिवाय आपल्याला सिद्धांतच सोडविता येत नाही. ह्यावरूनही त्या ठस्यांचा अहम् बनला नसून तो त्याहून भिन्न आहे असे मानणे भाग पडते.

* **बोस** : जरी स्मृति ही बाहेरून आलेल्या ठस्यांच्या उत्तेजक आघातांची (स्टिम्युलस) प्रतिक्रियात्मक संवेदना (आफ्टर इफेक्ट) होय असे (य५.१४४)

(जगदीशचंद्र) बोस म्हणतो तथापि असे मानल्यास ती संवेदना हळुहळू कमीच होत गेली पाहिजे. पण काही स्मृति अशा आहेत की त्या कमी न होता उलट म्हातारपणी अधिकच वाढतात.

* ह्यावर कदाचित् कोणी असे म्हणेल की, बरेचदा तेच ठसे आल्यामुळे असे होते; पण असे म्हणता येत नाही. कारण म्हातारपणी त्या ठस्याचे आश्रयस्थान जे शरीर, ते फारच क्षीण झालेले असते, तेव्हा त्यांना शरीराहून भिन्नच काही असा आश्रय मानला पाहिजे.

बोसही आपल्या शेवटी प्रसिद्ध झालेल्या (कॉम्प्रेटिव्ह इलेक्ट्रो फिजीओलॉजी) 'तुलनात्मक वैद्युतिक इंद्रियविज्ञान' नामक ग्रंथात अज्ञेय अशा इच्छाशक्तीचा स्वीकार करतोच.

हा सर्वांचा अनुभव घेऊन चाललो असता आपलेपणा बनविण्याला आपल्याला हा ठसा कोणत्याच प्रकाराने मदत करू शकत नाही.

एखाद्या कागदावर जसे एखादे चित्र काढावे त्याप्रमाणे हेहि चित्र आपल्यावर जसेच्या तसेच राहते, तर हा ठसा आपल्याला प्रतिक्रिया करण्याची बुद्धि शिकवितो, हे आपण मनात आणावे कसे?

हे ठसे आपण एक नाही हजारो किंवा एका क्षणापासून अनंत कालापर्यंत जरी घेतले तरी त्यांच्या संग्रहापासून आपल्याला मदत होते ह्या म्हणण्यात श्रद्धेशिवाय दुसरे काही तथ्य राहिल असे वाटत नाही.

.....
 (* हा उत्क्रांतिवादाचे खंडन श्री महाराजांच्या एका पत्रात आहे. रा.कृ. जठार स्वानंदसाम्राज्यग्रंथकर्ते ग्वालेर यांच्या पत्राला उत्तर म्हणून दिनांक १६ जून १९०२ ला पाठविले होते. त्यात डार्विनमतसमीक्षा व स्पेन्सरमनसमीक्षा आलेली आहे. या दोन्ही समीक्षा (सूक्तिरत्नावली यष्टी १२ मध्ये पहाव्या - प्रकाशक)

अणु ज्ञानरूप आहे काय?

उत्क्रांतिवादाच्या म्हणण्याप्रमाणे एक मानसपंडित (**विलियम जेम्स**) ह्याच प्रश्नाने सर्व उत्क्रांतिवाद्यांना अडवीत आला आहे.

कितीहि बुद्धिबळ खर्चले तरी उत्क्रांतीचा पहिला दुवा अणुच मानावा लागतो. * तो अणु ज्ञानरूप आहे किंवा अज्ञानरूप आहे? असा प्रश्न उत्पन्न होतो.

* पहिल्यापक्षी जड अणुसंयोगी अणूचा अद्यापि स्वीकार नसल्यामुळे जड-चैतन्य दोन मानणे गळीं येते. नाहीपेक्षा चेतन अणु स्वीकरणे लागत असून परस्पराभिप्राय त्यांचा भिन्न झाल्यामुळे, पुढील उत्क्रांतीचा पाया- अणुसंयोगच ढासळून पडावयाला पाहतो. (५५-१४५)

चेतन अणु मानूनहि समानाभिप्रायवत्ता त्यांचे ठिकाणी स्थापिली तर कोणत्यातरी शक्तीचे अधीन होऊन ते चेतन अणु समानाभिप्रायवंत आहेत? किंवा उत्क्रांतीचे प्रयोजन त्यांच्या ध्यानात असल्यामुळे संघशक्तीच्या उद्देशाने समानाभिप्रायवंत आहेत? असे दोन प्रश्न उत्पन्न होतात.

* पहिल्यापक्षी जड व चैतन्य निरनिराळे मानणे भाग पडते.

* दुसऱ्यापक्षी अपूर्ण दशेतच ह्या अणूंना आपले उत्क्रांतीचे शेवटले प्रयोजन कळत असेल तर त्यांचे ज्ञान आतांच पूर्ण झाल्यामुळे उत्क्रांतीची आवश्यकताच राहत नाही. ज्ञान पूर्ण असले तरी शेवटचे प्रयोजन मिळविण्याकरता उत्क्रांति मानणेहि सयुक्तिक होत नाही. कारण -

१. ज्ञान जर पूर्ण आहे तर त्याची उत्क्रांतीच होणे संभवनीय नाही.

२. आता उत्क्रांति शब्दाचा '**परिणाम**' असा अर्थ करून निर्वाह होतो म्हणावे, तर जे दोनच पदार्थ असतात व त्यातूनहि ज्या पदार्थात नानात्वाचा अनुभव नसतो त्या पदार्थाचे कार्य त्यांच्या भेदरूपाने स्वीकारले म्हणजे त्याचा विरोधी पदार्थ त्या स्थानी येऊन आदळतो. याविषयी आपल्या सिद्धांताचेच उदाहरण घेणे बरे!

३. ज्ञान हे जर काही असेल तर ते अज्ञानाच्या विरोधी आहे, असे आपणास म्हणावे लागते आणि ज्ञान व अज्ञान यातून तिसरा पदार्थ कोणताहि आढळत नाही. म्हणून ज्ञानाचा परिणाम ज्ञानाहून भिन्न मानल्यास अज्ञानरूपच मानावा लागतो व ज्ञानाशी अभिन्न मानल्यास कार्य पृथक् सिद्ध होत नसल्यामुळे ज्ञानाचा परिणाम स्वीकारणे वेडेपणाचे वाटते.

अणु अज्ञानरूप आहे काय?

४. आता अवशिष्ट जो द्वितीयपक्ष 'अणु जडरूप आहेत.' तोही जडरूप अज्ञानात व ज्ञानात शृंखला नसल्यामुळे 'जडापासून ज्ञान कसे उत्क्रांत होते?' या प्रश्नाने अभिहत होतो.

५. म्हणून प्रत्येक 'जडअणु-सहवासी एक ज्ञान-अणु' मानून जड अणूंच्या संयोगीउत्क्रांतिबरोबर ज्ञानअणूंचीहि संयोगीउत्क्रांति होते, (य५-१४६) असे घेऊन चालले तरी समाधान मुळीच होत नाही कारण दोन जड अणूंच्या मध्ये जसे एक जड आकाश आहे तसे दोन ज्ञान अणूंच्यामध्येहि एक आकाश मानले पाहिजे.

* आता ते आकाश ज्ञानमय असे घेऊन चालले तर एक जे ज्ञानरूप आकाश त्याहून दुसरे ज्ञानरूप अणु हे भिन्न करता येणे शक्य नसल्यामुळे आकाश व अणु मिळून एकच ज्ञान मानावे लागेल. मग त्या 'एक ज्ञानाची उत्क्रांति होते' असे म्हटले म्हणजे ते उत्क्रांतिकारण पूर्ण आहे किंवा अपूर्ण आहे असा तर्कशास्त्रीय प्रश्न उत्पन्न होतो.

१ - पहिल्यापक्षी उत्क्रांति होण्याची आवश्यकताच राहत नाही व

२ - दुसऱ्यापक्षी जे समर्याद अपूर्ण आहे त्याला अनंत पूर्णता कशी येते? या प्रश्नाचे उत्तर मिळत नाही.

तथापि जड आकाश जड-अणुसजातीय असूनहि दोन दोन अणुंमध्ये राहू शकते तसे ज्ञानमय आकाशहि ज्ञान-अणुसजातीय असून दोन दोन अणुंमध्ये राहू शकते असे म्हणता येत नाही. कारण -

* जडामध्ये जसे नानात्व ज्ञानाने सिद्ध होते तसे ज्ञानामध्ये नानात्व सिद्ध करण्याला ज्ञानाचीच आवश्यकता घ्यावी लागेल. म्हणजे -

* एका ज्ञानाचे नानात्व दुसऱ्या ज्ञानाने व दुसऱ्या ज्ञानाचे नानात्व तिसऱ्या ज्ञानाने सिद्ध करण्याच्या प्रसंगामुळे अनवस्था येते.

परंतु याहि ठिकाणी सर्व उगेच बसतात असे नाही. कित्येकांचे म्हणणे येथे असे येते की एकाची बुद्धि जेथे खुंटते तेथे त्याला अनवस्था वाटत असली तरी दुसऱ्याची बुद्धि त्याच्यापलीकडे जाणार नाही असे थोडेच आहे !

परंतु - * आपण हे ध्यानात ठेविले पाहिजे की असे म्हणणाऱ्यांनी काही गोष्टी सर्वांच्या बुद्धीला सारख्या मानाव्या लागतात, हा जो नेहमीचा अनुभव त्याचा अपलाप केला आहे. गणितशास्त्रात व तर्कशास्त्रात या अनुभवाची उदाहरणे पुष्कळ सापडतात.

१ - अंकगणितातील दोन आणि दोन मिळून चार होणे व रेषागणितातील वर्तुळाचा मध्यबिंदु एकाच ठिकाणी घेणे, हे सर्व बुद्धीला (य५-१४७) सारखेच कबूल करावे लागते. याच्या उलट, दोन आणि दोन मिळून पाच किंवा कोनावर मध्यबिंदु कोणाचीहि बुद्धि गृहित करीत नाही.

२ - तसेच तर्कशास्त्रात अभावापासून भाव उत्पन्न होणे शक्य नाही, लाखो शून्य मिळून अंक होणे संभवनीय नाही, इत्यादि गोष्टी सर्व बुद्धीला समानच कबूल कराव्या लागतात.

३ - याप्रमाणे तत्त्वशास्त्रातहि उदाहरणे आहेत. जसे, अमर्याद जे हे आकाश ते आपणाला केव्हा तरी समर्याद करता येईल किंवा नाही?

* करता येईल असे म्हटले तर अर्थातच ज्याच्या योगाने आपण आकाशाची मर्यादा करू तो पदार्थ पोकळ मानल्यास एका पोकळीने दुसरी पोकळी समर्यादित होते असे, पोकळीच्या मध्ये पोकळीरूपच संधि राहत असल्यामुळे तीनही पोकळ्यांच्या एकजतीयतस्तव, मानता येत नाही.

* तो मर्यादा करणारा पदार्थ अविभाज्य भरीव मानला तर त्याचे अनंतत्व आपल्याला कबूलच करावे लागते.

* तोहि समर्याद मानला तर विभाज्यत्वास्तव अणुसंघटित मानावा लागतो व त्याच्या अन्तर्बाह्य पोकळी मानावी लागत असल्यामुळे आकाश समर्याद सिद्ध करता येत नाही.

तात्पर्य, कोणते ना कोणते तरी अनंतत्व बुद्धीच्या गळी येते, तशातलीच निषेद्धमयोग्य ही एक अनवस्था आहे. तात्पर्य, या दृष्टीने ज्ञानाच्या अणूंची सिद्धीच होत नाही.

ज्ञानाचे अणु असंभव

दुसरे, ज्ञानाचे अणु घेण्याविषयी तादृश आपल्याला प्रमाण कांहीच नाही. तरी जर्मन मानसशास्त्री, एका पातीला छिद्र पाडून त्यातून स्पर्शज्ञान व औष्ण्यज्ञान करून दिले असता दोघांचा भेद स्पष्ट कळत नाही, त्याला कारण ज्ञानाणूंचा यथायोग्य संयोग नसणे हे आहे, असे म्हणतो.

* परंतु तिकडे एकाग्र चित्त नाही म्हणून असे होत असून ज्ञेयाचे अणू सूक्ष्म असल्यामुळे तिकडे सहज एकाग्रता होत नाही.

* पुनः ह्या मानसपंडिताच्या म्हणण्याप्रमाणे ज्ञेयाच्या अणूला ज्ञान म्हणावे लागते. (५५-१४८) कारण पदार्थाचे ज्ञान जे होते ते वेगळे केले तर त्यांत दुसरा काही जडभाग आहे, हे आपल्याला ज्ञानावाचून कोणत्याहि रीतीने सिद्ध करता येत नसल्यामुळे 'ज्ञानाच्या अणूंच्या बरोबर जड अणू असतील' असे म्हणताच येत नाही व ज्ञानाचे अणू मानले की वरील दोष प्राप्त होतात. आणि पातीच्या छिद्रातून जाणारे अणु ज्ञानाचे नसून खरोखर ज्ञेयाचे अणु आहेत.

* या बरोबर ज्ञानाचे अणू आहेत असेच घेऊन चालून दुसरी उपपत्ति एका मानसशास्त्र्याने (स्पेन्सरने) काढली आहे. ती घेऊनहि समाधान होत नाही ते नाहीच. ती उपपत्ति अशी की -

'काही कल्लोळ मिळून त्याचा परिणाम ज्याप्रमाणे नाद होतो त्याप्रमाणे काही ज्ञानाचे अणू मिळून उष्णाताज्ञानादिरूप परिणाम होतो.'

* ह्या उपपत्तीत ज्ञान ही 'दृश्यवस्तु' किंवा 'शक्ति' आहे काय? असा प्रश्न उत्पन्न होतो. (मॅटर अँड फोर्स) पैकी * त्याचे दृश्य वस्तुत्व मनात देखील आणता येत नसल्यामुळे * दुसरा पक्ष घेऊन चाललो तर दहा शक्ती एकत्र होऊन कार्य दिसण्याकरता कोणत्या तरी आधाराची आवश्यकता लागते. अन्यथा त्या शक्तीचे कार्य दृष्टीसच पडत नाही.

मेंदू आधार आहे काय?

आतां तो आधार मेंदू आहे असे मुळीच म्हणता येणार नाही. कारण 'मेंदू हा एक जड अणूंचा संयोगी असून ज्ञानाणूंचा संयोगी होऊ शकतो' असे मानल्यास जडाची व ज्ञानाची सहजच एकता होते. "मग जडात ज्ञान आहे किंवा ज्ञानात जड आहे,"- म्हणण्यात काही अर्थच नाही व 'हे दोन्ही निराळे ठेविले' तर दोहोंमध्ये शृंखळा नसल्यामुळे ज्ञानशक्तीच्या अणूंना एकत्र करणारा आधार कोणता? हे या मानसशास्त्र्याला सांगता येत नाही. (स्पेन्सर मत समीक्षा यष्टि १२ ग्रंथात पहावी)

जडाशी ज्ञानाचा सांधा ?

हा जडाचा व ज्ञानाचा सांधा जुळविण्याकरता पारकीय लोकात वेदांती म्हणून घेणाऱ्या आमच्या कडील एका अर्वाचीन पंडिताने थोडीशी खटपट केली आहे. (५५-१४९) त्याने परमाणूंच्या *द्रव्यात्मक, *गुणात्मक व *संस्कारात्मक अशा तीन अवस्था कल्पून शेवटची अवस्था चैतन्याचा सांधा आहे, असे पर्यायाने कबूल केले आहे. पण -

१ - ही शेवटची अवस्था फार तर मानसिक असेल. २ - या अवस्थेतील दोन अणुमध्ये ज्ञानाकाशाची जरूर लागणार नाही असे थोडेच आहे. ३ - ही अवस्था मिथ्या मानली तर वेदांताप्रमाणे विवर्त होते. पण तिचा व चैतन्याचा सांधा जुळू शकत नाही. ४ - या पंडिताच्या मीमांसेचा अर्थ 'ज्ञानावर मिथ्या विवर्तभूत मनःपरमाणूंचा तीव्रसंवेग जगत आहे,' असा अर्थ केल्यास वेदांताशी जुळतो. पण तेवढ्याने जडचैतन्याचा सांधा जुळत नसल्यामुळे "आम्ही ठर्याचे बनलो आहो हे सिद्ध होत नाही."

शिवाय, "संयोग हा परार्थ असतो, स्वघटकभूत एखाद्या पदार्थाच्या उपयोगाकरता नसतो." पण असे मानले तर

* चेतनस्वातंत्र्यशक्तीमुळे आम्हास मनाचे शास्त्रच बांधता येत नाही असे काही म्हणतात.

* किंतु चेतनपारतंत्र्यशक्तीमुळे आमचा आचरणावर ताबाच चालू शकत नाही, म्हणून नीतिशास्त्र बांधता येत नाही; असेहि काही लोक म्हणण्याला तयार आहेतच.

नीतिशास्त्राची जितकी जगात आवश्यकता आहे, तितकी मानस-शास्त्राची नसून, ज्याच्याविषयी एवढा तार्किकवाद उपस्थित झाला आहे. तो मानसप्रतिक्रियात्मक भाग चेतनस्वातंत्र्यावरच अवलंबून असल्यामुळे, नीतिवेत्त्यांचे म्हणण्याला अधिक जोम येतो.

बरे, ही संवदेनप्रतिक्रिया आपण अबुद्धिपूर्वक घेऊन चाललो तर तेवढ्याने आपला निभाव लागतो, असे मुळीच नाही कारण 'इंद्रिय-स्पर्शाई ज्ञान होण्यापेक्षा प्रतिक्रिया होण्यातच आपल्याला अधिक ज्ञान पाहिजे,' हे दृष्टीस पडते.

एखाद्या ठिकाणी पीडिले असताना आपल्याला जे दुःख होते, त्यामध्ये आपल्याला बुद्धीची जरूर जशी दिसत नाही त्यापेक्षा एखाद्या दुःखाचा प्रतिकार करण्यामध्ये आपल्याला अधिक बुद्धीची जरूर पडते असे दिसून येते. (य५.१५०)

इंद्रियविज्ञानशास्त्र-प्रयोगाने बाहेरची स्पर्शाहता जरी जाऊ दिली नाही तरी आंतरिक प्रतिक्रिया-प्रकार बंद पडत नाही. केव्हा केव्हा विषाचा परिणाम होत असताना त्या विषाचा प्रतिकार करण्याविषयी प्रतिक्रियात्मक शक्तीचा जोर प्रथम प्रथम चालला राहून, शेवटी विषाचा जोर अधिक झाल्यामुळे म्हणा, किंवा ज्या साधनांनी प्रतिक्रिया करावयाची, ती साधने शिथिल झाल्यामुळे म्हणा, प्रतिक्रियाशक्ति व्यक्त होत नाही, हे खरे आहे; तथापि 'एखादी वस्तु एखाद्या वस्तूच्या खाली जोराने दडपली गेल्याने तिचा अभाव होतो,' हे आमच्याकडील सनातनवादी व नूतन जडशास्त्रवादी ह्यापैकी कोणालाच कबूल नाही.

एखाद्या पदार्थाचा अभिभव करण्यामध्ये दुसऱ्या पदार्थाचा जितका जोर लागतो, तितका तो जोर काढून घेतल्यावर त्या पदार्थाची स्थिति कायम असते. आता तो विषाचा जोर आम्हाला काही कारणाने काढून घेता येतो. परंतु मूर्च्छा व मरणापर्यंत तो जोर वाढत गेला म्हणजे तो जोर काढून घेण्याचे जरी आम्हाजवळ आज एखादे साधन नसले, तरी तो पदार्थ नष्ट होत नाही. हे जडशास्त्रवेत्त्यांप्रमाणेच म्हणण्याला आम्हाला काही प्रत्यवाय नाही.

दृश्य व मानस पद्धति

बरे, साधन सापडले तरीहि दृश्य साधनाने आम्हाला शरीरात मन व्यक्त करून दाखविता येण्यापेक्षा, मनाचे मनातील पृथक्करण या दृश्य प्रयोगाने केव्हा तरी होईल, हे कल्पिण्याची आशाच नको; म्हणून दृश्य शास्त्रातील 'योगीकरण व पृथक्करण' जसे दृश्यप्रयोग- पद्धतीने करावे लागते - तसे 'मानस-योगीकरण व मानस-पृथक्करण' आम्हाला मानसपद्धतीने केल्याशिवाय इलाज नाही.

तथापि दृष्टांतात व सिद्धांतात असणारे लक्षणसाम्य घेऊन चालल्याशिवाय एखाद्या दृष्टांतावरून एखाद्या सिद्धांताची इमारत बांधणे आपणास शक्यच नसल्यामुळे योगीकरण व पृथक्करण यांचे नियमसाम्य दृश्यपद्धतीत व मानसपद्धतीत आपणाला स्वीकारले पाहिजे, अन्यथा शास्त्रीयत्व देण्याऐवजी आपण नुसती बडबड करितो असे होईल. (य५-१५१) ते नियम आपल्या मनास कितपत लागू पडतात हेच आपण पाहू.

'वस्तुवाद'

प्रमाणपुरःसर योगीकरणाने बनलेला दृश्य पदार्थ त्यातील एक अंशहि कमी केला असता आपले योगगृहित (कम्पाऊंड) स्वरूप सोडून देतो.

दुसऱ्यावाचून परस्परात एखादा अंश त्यांना पृथक्कहि करता येत नाही. कारण त्यांच्यामध्ये असणारे परस्पर रासायनिक प्रेम (केमिकल अफिनिटी) प्रमाण फुटण्याला प्रतिबंधक होते. आणि -

दुसऱ्या एखाद्या जोराने ते प्रेम नाहीसे केले तर त्याचे योगीकरण सुटून दुसऱ्याच एकादा योगगृहित पदार्थ बनतो. हे नियम दृश्यशास्त्रात 'वस्तुवाद' आहे तोपर्यंत अबाधित राहतात.

बरे, एखादी शक्त्युपपत्ति निघून विवक्षित शक्तिचालनाने पदार्थ उत्पन्न होऊ लागले म्हणजे या नियमांचा कदाचित बाध होईल तर ते विवक्षित चालन देखील गणिताच्या अधीन व गणित ज्ञानाच्या अधीन असल्यामुळे त्या शक्तीपासून ज्ञान उत्पन्न होते असे तेव्हाही आपल्याला म्हणता येणार नाही.

आत्मता : विविध वाद

पण ही गोष्ट पुढे घडेल तेव्हा घडो, आपण आजचेच अबाधित नियम घेऊन चाललो व ते मानसशास्त्रात लागू केले तरी, जी गोष्ट दृश्यशास्त्रात या नियमाने सिद्ध होते तसली एकादी गोष्ट, हे नियम मानसशास्त्रात सिद्ध करीत नाहीत, किंबहुना तसल्या एखाद्या गोष्टीपेक्षा उलट गोष्ट मात्र सिद्ध करतात. ती एखादी गोष्ट म्हणजे आपली आत्मता ही होय.

ही आपली आत्मता वरील नियमाप्रमाणेच जर या **ठस्यांच्या संयोगानेच** बनली असेल तर ह्या ठस्यांमध्ये परस्पर रासायनिक प्रेम आहे काय? हे पहिले आपल्याला सिद्ध केले पाहिजे. दृश्य प्रयोगामध्ये जशी दृश्य सामग्री घ्यावी लागते, तशी मानस प्रयोगामध्ये आपल्याला मानस सामग्री घेतल्यावाचून उपाय नाही, हे वर सांगितलेच आहे.

विकारांचा संयोग म्हणजे अहंता ?

ज्या दोन विकारांचा परस्पर आघात होतो व जे विकार एकमेकांचा (य५-१५२) मेळ झाला असताना दूर दूर पळावयास पाहतात, त्या विकारांचा अहं बनण्यामध्ये परस्परप्रेम कबूल 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 आपणास सिद्ध करता येत नाही, म्हणून 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 रसायनशास्त्रदृष्टीनेच त्याचा विचार करावयाचा असल्यास - ज्याप्रमाणे कोणत्याही दोन पदार्थांचा संयोग होताना तिसरा पदार्थ अवश्य लागतो, म्हणजे ज्याप्रमाणे ऑक्सिजन व हॅड्रोजन ह्यांच्या संयोगापासून पाणी बनविण्यास जशी विद्युत्ची आवश्यकता आहे, तसे ह्याहि ठिकाणी तिसरे काही असले पाहिजे -

पण त्या दोन विकारांहून अहंवाचून तिसरे काहीच आपणास प्रतीत होत नसल्यामुळे त्या दोन विकारांचा अहं बनला आहे असे म्हणता येत नाही.

बरे, काही दुसऱ्या विकारांशी मेळ पावून 'परंपरा-संयोग' होऊन अहं बनत असावा असे म्हटले तर * या सर्व मानसिक विकारांच्या अभावाने अहं बनतो की ह्यांच्या भावाने अहं बनतो? हा एक तर्कशास्त्रीय प्रश्न या ठिकाणी येतो. कारण - जेव्हा हे विकार नसतात तेव्हा अहं जरी मूकइव असला तरी जेव्हा हे विकार उत्पन्न होतात, तेव्हा अहंनून अगदि पृथक् होतात. या विकारांच्या भावकाली अहंपेक्षा हे विकार पृथक् असतात व त्यामध्ये काही 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 उलट गोष्ट आहे.

१ - विकार जसजसे आपल्यापासून पृथक् होऊ लागतात तशी तशी आपली प्रतीति आपल्याला जास्त होऊ लागते. जेव्हा क्रोध येतो तेव्हा 'मला क्रोध आला' या मानस अनुभवात्मक माझेपणापासून चट्दिशी (य५-१५३) आपण क्रोधाहून वेगळे होतो.

२ - ही गोष्ट जशी विकारांना लागू आहे तशीच ती संस्कारांनाहि (इंप्रेशन्स) लागू आहे. लाल, पांढरे, काळे, इत्यादि रंगाचे व मृदु, कठिण इत्यादि स्पर्शाचे जे संस्कार आहेत ते मानसप्रत्यक्षभवनात (कन्सेप्शन) किंवा स्मृतीत जेव्हा पृथक् होतात तेव्हा त्या सर्व संस्कारांहून आपली आत्मता निराळी असते.

३ - तसेच एखादी इच्छा आपणाला उत्पन्न झाली म्हणजे ती तरी आपल्याला मिळून असते असे मुळीच नाही. कारण जर ती इच्छा व आपण एकच असतो तर त्या इच्छेवर आपला ताबा कधीच चालला नसता.

उदा.- दूध खाण्याची इच्छा व मी हे दोन्ही जर एकच आहेत, तर मग आम्हाला ती इच्छा नाहीशी करावी असे वाटले तर मी मलाच नाहीसे करतो की काय? आणि तसेच जर होत असेल तर मी आपल्याला नाहीसा करतो तो कोण - मी? एकाग्रता वगैरे विषयीहि हाच सिद्धांत लागू आहे.

बरे, इतकेहि करून संयोगनियम येथे आपण लागू केले तरी ते लागू होण्याचीच मुळी मारामार पडते. यांचा परंपरा-संबंध जरी घेतला तरी पण यांचा संयोग होतो की नाही, हे सिद्ध करणे जड आहे, म्हणण्यापेक्षा होतच नाही असे म्हणावे लागते. कारण परंपरायोगीकरणात तरी सर्व पदार्थ एकाचकाली असावे लागतात. पण प्रेम व क्रोध, निर्वेद व काम हे विकार मुळी एक काली राहतच नाहीत. त्यामुळे ह्यांचा परंपरासंबंध घडतो, ही कल्पना येणेच दुर्घट आहे. पुनः जितक्या गणितसिद्धांशाने ह्या विकारांचा मेळ होऊन अहं तयार होत असेल त्यांतून एक जरी अंश पृथक् झाला तरी त्या अहंवा

नाश व्हावा. पण तसे ज्याअर्थी अनुभवास येत नाही, त्याअर्थी -

‘आपली आत्मता ही टशांच्या किंवा विकारांच्या संयोगाने बनलेली आहे, हे म्हणणे रसायनशास्त्रास अनुसरून नाही.’ हे थोडक्याच विचाराने अनाग्रही पुरुषांना कळून येण्यासारखे आहे. (य५-१५४)

२. शक्तिवाद - स्पंदस्फुरण प्रक्रिया

बरे, रसायनशास्त्रातील व दृश्यशास्त्रातील वस्तुवाद सोडून देऊन केवळ शक्युपपत्तिवादात (आयोनिक थिअरी) आपण शिरलो तरी शक्तीचे नियम आपली आत्मता बनविण्याला बरोबर लागू पडतात, असे मुळीच नाही.

आधी शक्तीचे नियम म्हणजे काय, तर ‘निरनिराळ्या दिशेने होणारे स्पंदन!’ **उत्पलाचार्यांनी** ह्या स्पंदनपद्धतीचा **स्पंदप्रदीपिकेत** चांगला विचार केला आहे, परंतु -

१. हे स्पंदन म्हणजे केवळ शक्तीचेच होते की,

२. शक्त्याश्रित द्रव्याणूंचे होते?

ह्यापैकी दुसरा पक्ष आपण घेऊन चाललो तर वस्तुवादातील नियमांच्या अडचणी, मानसिक रासायनिक पद्धतीत (सायको केमिकल सिस्टिमधे) काही कमी येत नाहीत.

* बरे, पहिला पक्ष म्हणजे केवळ शक्तीचेच स्पंदन होते त्या शक्तीला द्रव्याणू मुळीच नाहीत, असे घेऊन चाललो तर आपणाला येथे एक तर्कशास्त्रीय प्रश्न उत्पन्न होतो. तो हा की,

१ - या शक्तीला स्वतंत्र ज्ञान आहे? किंवा

२ - या शक्तीवर कोणत्या तरी ज्ञानशक्तीचा ताबा आहे? किंवा

३ - ही शक्ति वाटेल त्या रीतीने स्पंदन पावत आहे?

* पैकी तिसरा प्रश्न स्वीकारला असता “ज्ञान नसून ह्या शक्तीचा परिणाम स्पंदनाने ज्ञानरूप कां व्हावा?”

* बरे, आता या शक्तीचा विशेष परिणामच जर ज्ञान असेल तर त्या शक्ती निरनिराळ्या आहेत किंवा एक आहेत?

* त्या शक्ती निरनिराळ्या आहेत, असे म्हटले तर ज्याप्रमाणे वस्तुवादात निरनिराळ्या पदार्थांच्या आघातप्रत्याघाताने, त्या पदार्थांचेच, त्या आघातप्रत्याघातांचे ठिकाणी एखादे विवक्षित स्वरूप अभिव्यक्त होते, त्याप्रमाणेच ह्या शक्तीविषयीही मानावे लागेल किंवा त्याचा उपयोगही होणार नाही. आणि

* एकाच शक्तीचे परिणाम मानले तर, होणाऱ्या ज्ञानपरिणामांची योग्यता जितक्या तिच्या भागात असेल तितका भाग- न होणाऱ्या ज्ञानपरिणामांपेक्षा- निराळाच असला पाहिजे, अथवा -

* निरनिराळ्या शक्ती मानूनही एखादी शक्ति ज्ञान मानली तर आमचा काही विरोध नाही. परंतु इतकी शाहनिशा करण्यापर्यंत आमचे (य५-१५५) शक्तिवादी आजतागाईत पोहचले नाहीत.

वैद्युतिक स्पंद

आमच्या शक्तिवाद्यांची उडी सर्वस्वी वैद्युतिक स्पंदावर आहे. परंतु हा वैद्युतिक स्पंदहि उपचय आणि अपचय अशा दोन बिंदूंचा बनला आहे. पैकी उपचय बिंदू धनांश असून अपचय बिंदू ऋणांश असतो.

ज्याप्रमाणे सजातीय सबल दोन पुरुष एका ठिकाणी आले असता एकमेकांशी झगडून शेवटी धक्के पावून दूर उभे राहतात, व एक दुर्बल आणि एक सबल आला तर दुसरा एकाच्या कवेत सांपडतो, किंवा तो त्याला साह्य होतो.

तद्वत् उपचय-अपचय दोन बिंदू एके ठिकाणी आले असता वैद्युतिक स्पंद दूर जातात, व उपचय-अपचय समोर आले असताना उपचयाला अपचय धरून ठेऊन आपल्याकडे ओढतो.

तथापि हे उपचय व अपचय अंश तेव्हा घटतात की जेव्हा द्रव्याश्रित दोन टोके आपल्याला कल्पिता येतात. परंतु जेथे सर्वच शक्तिवाद आहे तेथे, द्रव्य नसल्यामुळे म्हणा, किंवा त्याचा संशय असल्यामुळे म्हणा, दोन टोकेच कल्पिता येणे शक्य नसल्यामुळे उपचय-अपचय घटत नाहीत.

पण असो. आतां कार्यानुमेयावरून हा वैद्युतिक स्पंद घेऊन चाललो तरी मानस पद्धतीत त्याचा कसा मेळ होतो

हे आपणास सांगता येत नाही. कारण उपचय-अपचय दोहींची मिळून जर ही आत्मता बनली असेल, तर (१) हिच्यात एकमेकांच्या विरोधामुळेच एकाकाली नसणारे असे जे मनांत विकार होतात, ते न झाले पाहिजेत. (२) किंवा ते जर झाले, तर त्यांची उपचय-अपचयता तरी तुटली पाहिजे.

* आता, एक विकार दुर्बल होत असून दुसरा एक सबल विकार भासत असल्यामुळे तो पहिला भासत नसेल, असे म्हटले तर आज जो विकार अपचयस्थानी आहे तो उद्या उपचयस्थानी होईल. असे मानले म्हणजे

१ - मूळ उपचय-अपचय भेदच ठरविता येणार नाही, आणि

२ - आपली आत्मताहि योगीकरणाच्या ऐवजी एकाच विकाराची बनून विकार निरनिराळे मानणाऱ्यांच्या मतात ती निरनिराळी होईल. (य५-१५६)

३ - आणि मग दोन विकारांची स्मृति आपणाला जी दिसते तिचे उत्तर कसे द्यावे?

म्हणून शरीरातच हा वैद्युतिक शक्तीचा परिणाम आत्मतारूप होत असून इतर ठिकाणी तिची सामग्री समान असताहि त्याचा उपचय-अपचय परिणाम आत्मतारूप होऊ नये, याला हेतु आपणास मुळीच सापडत नाही.

ज्ञानरूप स्पंद

एवढ्याचकरता आपण उपचयापचय अंश सोडून देऊन विवक्षित दिशेत असलेला शक्तिस्पंदच जर ज्ञानरूप मानला (Ionic movements in a particular direction - आयोनिक मूव्हमेंट इन पपरटिक्च्यूलर डायरेक्शन) तरी काही काळपर्यंत तो स्पंद तसाच रहावा व त्याचा ज्ञानच परिणाम राहावा, ही जी स्थिरता, ही त्या स्पंदाला आणतो कोण?

आतां *स्थिरता येणे हा जर स्पंदाचाच धर्म असेल तर मग *गतीचा धर्म स्थिति म्हणण्याप्रमाणेच झाले, व *गतीचा धर्म जर स्थिति म्हणावयाचा आहे तर मग गति-स्थिति असा भेद तरी करावयाचा कशाला?

*कोणत्या गोष्टीचाच जर आम्हाला विरोध स्वीकारावयाचा नाही, तर मग आत्मा बनलेला आहे व आत्मा बनलेला नाही, ह्या गोष्टीची आम्हाला शाहानिशा करावयाचे कारण काय?

ज्ञानशक्तीचा ताबा

सारांश, *गति ही स्थितीच्या विरोधी असल्यामुळे गतीला एका विवक्षित दिशेत स्थिति देण्याकरता, इतक्या प्रमाणाने ती दिली पाहिजे, अशा एका बुद्धिरूप शक्तीचा तिच्यावर ताबा मानणे भाग आहे. हाच आपला दुसरा पक्ष आहे. तर त्या स्पंदनशक्तीला तरी स्थिर राहण्याचे ज्ञान मानले पाहिजे. तसे म्हणणे म्हणजे *वैदान्तिक चैतन्याचा जवळ जवळ स्वीकार करण्यासारखेच आहे.

तात्पर्य, ह्या शक्तिवादाचे नियम ही आत्मता बनण्यामध्ये मानस पद्धतीने मुळीच उपयोगी पडत नाही.

तर्कशास्त्राचा फोलपणा

ह्याप्रमाणे दृश्य शास्त्राचे व रासायनिक शास्त्राचे नियम मानसिक प्रयोगपद्धतीत आत्मता बनण्याला जसे उपयोगी पडत नाहीत, तसे तर्कशास्त्राचे नियमहि आत्मता बनण्याला उपयोगी पडत नाहीत. (य५-१५७) कारण तर्कशास्त्राचा मुख्य नियम म्हणजे अन्वय-व्यतिरेक (मेथड ऑफ अॅग्रीमेंट अॅण्ड मेथड ऑफ डिफरंस) हा होय.

(१) विकार असतात तेव्हाच आत्मता असते व विकार नसतात तेव्हा ती नसते, अशी काही स्थिति आपल्याला येत नाही. कारण विकारांच्या भावकाली आपण त्याहून मानस पद्धतीने पृथक् राहत असून विकारांच्या अभावकालीहि आपण अभावाला जाणत असतो.

(२) बरे, काही विकारांचा भाव व काही विकारांचा अभाव अशी जरी आपली आत्मता घेतली, तर ज्या विकारांचा आज भाव आहे, त्या विकारांचा उद्या अभाव होऊन आज ज्यांचा अभाव आहे, त्यांचा उद्या भावहि होण्याचा संभव असल्यामुळे निश्चित विकारांची आपली आत्मता बनली आहे असे म्हणता येत नाही.

तात्पर्य, समंजसपणाने पाहिले असता आपली आत्मता एकंदरीत ठशांची किंवा विकारांची बनली नसून, त्या ठशांवर व विकारांवर ज्याचा ताबा आहे असे काही तरी ते सत्त्व आहे व मानसिक संयोग व पृथक्करण हे त्या सत्त्वाच्या

स्वाधीन आहेत.

योगीकरणाचे व पृथक्करणाचे नियम त्या सत्त्वास लागू नसल्यामुळे ते सत्त्व केव्हाहि रूपांतर करीत असेल किंवा त्याचा विनाश होत असेल, असे कल्पणे आपणास केव्हाहि शक्य नाही.

मानस पद्धति : एकाग्रता

तर मग विषयान्य मूर्च्छा व मरणादिकाली ते (सत्त्व) कां दिसत नाहीत?

या प्रश्नाचे उत्तर आता आपणाला मानसशास्त्राने देणे फारच सोपे होईल.जे नियम ज्या वस्तूला बनविण्याविषयी किंवा मोडण्याविषयी समर्थ होत नाहीत, त्या नियमांवर ह्या वस्तूंचे असणे-नसणेपणाची भिस्त तरी काय राहणार?

वस्तुवादातील, शक्तिवादातील व तर्कवादातील (मटेरियल, आयोनिक अँड लॉजिकल रूल्स) नियम जर आमची आत्मता बनविण्यास किंवा मोडण्यास समर्थ नाहीत, तर आमची आत्मता दिसत नाही किंवा असते तरी कोठे? किंवा नसते? हे सिद्ध करण्यास आमच्या जवळ पुरावा असणार कोठला? म्हणून आम्ही ज्या मानस पद्धतीवर भिस्त ठेवून (५५-१५८) ह्या सर्व नियमांत अडचणी दाखविल्या, त्याच पद्धतीने विषयान्य मूर्च्छा व मरणादिकाली आम्ही असतो कोठे, हे शोधून काढणे अगदी सोपे आहे.

एकाग्रता व तीवर अहंका ताबा

परंतु ही पद्धति ज्या एका मानसिक अंशावर अवलंबून आहे तो अंशच आपल्या मानसशास्त्रातून अलीकडच्या व बऱ्याच पारकीय लोकांनी गाळून टाकला आहे.तो अंश म्हणजे एकाग्रता होय (अटेंशन) आपला परिचित मानसशास्त्री (विलियम जेम्स) म्हणतो, "बऱ्याच लोकांनी (मिल, स्पेन्सर, लॉक, इत्यादिनी) एकाग्रतेकडे लक्षच दिले नाही.परंतु ही एकाग्रता आपल्या जड शरीराहून काही तरी निराळी असली पाहिजे."

असो. इंद्रियविज्ञानवादी (फिजीऑलॉजिस्ट्स) आपली सर्वस्वी उडी जेव्हा मेंदूवर घालून उत्तर देण्याचा प्रयत्न करतात, तेव्हा "जीवनाण्डके (सेल्स) कायम असल्यावर ही एकाग्रता नसली तर ज्ञान कां होत नाही" असे त्यांना विचारले असता ते मूक राहतात.

सारांश, ही एकाग्रता आपल्या शरीराहून निराळी आहे, व तिजवर अहंका ताबा आहे असे कबूल केल्याशिवाय आपणाला गत्यंतर नाही.

या एकाग्रतेतहि काही सूक्ष्म नियम आहेत.त्यापैकी एक नियम आपली इष्ट गोष्ट सिद्ध करण्याला उपयोगी पडतो तो नियम हा होय -

'जेव्हा एक प्रकारचे आपल्याला दुःख होते व ते दूर करण्याची बाह्य साधने नाहीशी होतात तेव्हा निराश होऊन त्या दुःखाकडील एकाग्रता काढून घेऊन आपण समाधान मानीत असतो.' हा सर्वांचाच अनुभव आहे.

जितके जितके दुःख अधिक व ते दूर करण्याची बाह्य साधने कमी, तितकी तितकी आपली एकाग्रता कूर्मसंकोचाप्रमाणे आपण आपल्यात ओढून घेत असतो.

मृत्यू : शरीरावरील एकाग्रता काढणे

याचप्रमाणे विषाचा व दुःखाचा अतिशय जोर झाला म्हणजे शरीरादिकाहून आपण आपली एकाग्रता काढून घेतो; व श्वासादिक बंद पडले असताहि आपण शरीरावर एकाग्रता आणीत नाही.त्यावेळी **विद्यारण्यस्वामींनी** म्हटल्याप्रमाणे "आपल्या टिकाणी विषयांचा जरी अभाव असला तरी ज्ञानाचा अभाव नसतोच." (५५-१५९)

"ही एकाग्रता काढून घेण्यानेच मरण होते" असे "मानुषरत्न" नामक ग्रंथात एका पारकीय तत्त्ववेत्त्याने (मायरचा ग्रंथ - ह्युमन पर्सनॅलिटी यात) म्हटले आहे.(श्रीमहाराजांनी काढलेल्या 'मायर्सवरील नोट्स' यष्टी १८ मध्ये मुद्रित आहेत)

सूक्ष्म वासनामय लिंगशरीर

ह्यावेळी आपला अहंपणा व त्याला चिकटून राहिलेले संस्कार व प्राणादि हालविण्याच्या शक्ति जेव्हा एकत्र संकोचित असतात, तेव्हा त्या स्थितीलाच, आमच्याकडील वेदांती **सूक्ष्म शरीर** म्हणतात.इदमाकार मनोवृत्ती व अहंकार मिळूनच हे वासनामय लिंगशरीर होते. ते ह्या मांसमय स्थूल देहाहून अर्थातच निराळे आहे.

"स्थूलो मांसमयो देहो सूक्ष्मः स्याद्वासनामयः"

हे लघुवाक्यवृत्ती तील आचार्यांचे म्हणणे याविषयी प्रमाण आहे.

झाला तितक्या रीतीने सर्व पारकीय दृश्य अदृश्य शास्त्रांचा विचार करून, प्रियबांधवहो! आपण जसे लिंग शरीरापर्यंत येऊन पोहचलो आहो तसे त्या शास्त्रांचे निर्माणकर्तेहि पोहचले नाहीत.म्हणून असाच विचार कितीहि चालू ठेविला तरी ह्याच्यापुढे आपल्याला वैद्वान्तिक पद्धतीवाचून जाणे शक्य नाही. (५५-१६०)

॥ श्रीज्ञानेश्वरमहाराजार्पणमस्तु ॥

॥ पंचम यष्टी समाप्त ॥