

# ज्ञानेश्वरांचें तत्वज्ञान

सौ. पद्मा कुलकर्णी



अॅकेडेमी ऑफ कॅंपॉरिटिव्ह फिलॉसॉफी  
अँड रिलिजन, बेळगांव.







# ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान

सौ. पद्मा कुलकर्णी

*With Best Compliments  
From:*



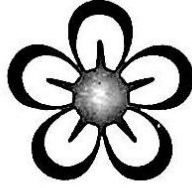
**SECRETARY**  
Society of Comparative  
Philosophy & Religion  
Hindwadi-Belagavi





# ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान

सौ. पद्मा कुलकर्णी



अॅकॅडेमी ऑफ कॅंपॅरिटिव्ह फिलॉसॉफी  
अँड रिलिजन, बेळगांव.

## ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान

लेखक : सौ. पद्मा कुलकर्णी

प्रकाशन : अॅकॅडेमी ऑफ कॅंपॅरिटिव्ह फिलॉसॉफी  
अँड रिलिजन, गुरुदेव मंदिर,  
हिंदवाडी, बेळगावी-५९० ०११  
कर्नाटक

संपर्क क्र. : ०८३१-२४६७२३१

ई-मेल : [info@acprbgm.org](mailto:info@acprbgm.org)

प्रती : १०००

पृष्ठे : २७२

मूल्य : २५०/-

© : प्रकाशक

मुद्रक : इम्प्रेसन्स  
गोंधळी गल्ली क्रॉस रोड, बेळगाव - ५९० ००२.  
दुरध्वनी : २४२१२३२



# ऋणनिर्देश

साधक बन्धू-भगिनिंना प्रणाम,

श्रीमती पद्माताई कुलकर्णी यांनी लिहिलेल्या 'ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' या ग्रंथाची द्वितीय आवृत्ती प्रकाशित झाली आहे. लवकरच हा ग्रंथ उत्सुक वाचकांना प्राप्त होईल. गेली अनेक वर्षे असंख्य वाचकांनी या ग्रंथासाठी - आपली तीव्र इच्छा प्रकट केली होती. वाचकांसाठी हा योग जुळून आला आहे. अर्थात श्री गुरुदेवांच्या इच्छेनेच हे साध्य झाले आहे.

आध्यात्माची ओढ आणि आध्यात्मिक ज्ञान-संपादन करून घेण्याची प्रबळ इच्छा असणे ही - एक दैवी कृपाच! या घोर कलियुगात अशी इच्छा मनी-मानसी जपणारे अनेक चेतन आत्मा आजही आपल्यामध्ये आहेत हा मोठा अभिमानाचा विषय आहे.

विशेषतः ग्रंथ मुद्रण आणि त्याचे प्रकाशन देखील आजकाल आव्हानात्मक झाले आहे. वाचन आणि मनन पुढे जाऊन चिंतन क्षीण होत जाणाऱ्या अशा काळात आध्यात्मिक वाचन तर दुर्मिळच झाले आहे. अशा परिस्थितीमध्ये प्रस्तूत 'ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' या ग्रंथाच्या पुनर्मुद्रणाच्या संपूर्ण खर्चाची जबाबदारी उचलण्यासाठी सोलापूरचे एक भक्त सद्गुरुंच्या प्रेरणेने पुढे झाले आहेत. त्यांना ही प्रेरणा सद्गुरुंनी दिली, असे म्हणण्याचे कारण असे की, ग्रंथ पुनर्मुद्रणाच्या कामात आपले नाव कोठेही प्रकट करावयाचे नाही अशी त्यांची विनंती आहे.

काहीही न करता केवळ प्रसिद्धीच्या मागे धावणाऱ्या लोकांच्या या काळात असे निःस्वार्थी साधक असतात. त्यांच्या निःस्वार्थ भावनेला प्रणाम!

अशा या दिव्य चेतनाचे आम्ही ACPR च्या वतीने हृत्पूर्वक आभार मानतो. त्यांचे जीवन मंगलमय होवो अशी ईश्वर आणि श्री गुरुदेवांच्या चरणी प्रार्थना.

'ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' या ग्रंथाच्या पुनर्मुद्रणासाठी श्री. माधव कुंटे यांनी 'प्रूफ रिडिंग' करून दिले. त्यांचे आभार. बेळगावच्या इम्प्रेसन्स यांनी योग्य वेळेत पुनर्मुद्रणाचे काम सुबक करून दिले. त्यांचे आभार. प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष हातभार लावलेल्या सर्वांचे आम्ही ऋणी आहोत.

प्रणाम

अॅड. एम्.बी. जिरली

मुख्यसंचालक,

ACPR

१०-७-२०१७





# पुरस्कार

“ज्ञानेश्वांचे तत्त्वज्ञान” हा ग्रंथ .“अॅकॅडेमी ऑफ कॅंपॅरेटिव्ह फिलॉसोफी अॅण्ड रिलीजन बेळगांव” या संस्थेतर्फे प्रसिद्ध करण्यास आम्हांला आनंद होत आहे. श्रीगुरुदेव रानडे यानीं ही संस्था स्थापन केली असून, त्याबाबत बेळगांव येथे १९५२ मध्ये एक पब्लिक ट्रस्ट त्यानीं नोंदविला. या संस्थेच्या ध्येय व उद्देश यामध्ये, धर्म व तत्त्वज्ञान या क्षेत्रांतील विविध विषयावर विद्वानांची व्याख्याने परिसंवाद वगैरे आयोजित करणे आणि या विषयावरील ग्रंथांचे प्रकाशन करणे याचा अंतर्भाव प्रामुख्याने होतो. या व यासारख्या इतर साधनांनीं अध्यात्मिक पातळीवर मानवतेचे ऐक्य साधण्याच्या दृष्टीने कार्य करणे हे या संस्थेचे मुख्य ध्येय आहे. त्यास अनुलक्षून या संस्थेतर्फे “गुरुदेव रानडे मेमोरियल लेक्चर्स” या नांवाने एक वार्षिक व्याख्यानमाला आयोजित करण्यांत आली आहे. तदनुसार संस्थेच्या ध्येयोद्देशाना अनुरूप अशा एका महत्त्वाच्या विषयावर त्यांतील तज्ञ अशा विद्वानांची व्याख्याने प्रतिवर्षी करविण्यांत येतात आणि नंतर ती व्याख्याने एका ग्रंथाच्या रूपाने प्रसिद्ध करण्यांत येतात. प्रस्तुत ग्रंथ हा या ग्रंथमालेपैकी एक आहे. दिल्ली येथे हल्ली वास्तव्य करून असलेल्या सुप्रसिद्ध विदुषी, श्रीमति पद्माताई कुलकर्णी एम.ए. यानी दिनांक ३०-१०-१९७६ ते ४-११-१९७६ पर्यंत “ज्ञानेश्वांचे तत्त्वज्ञान” या विषयावर पांच व्याख्याने येथील गुरुदेव मंदिरांत दिली. त्याच विषयाचे विस्तृत व विद्वत्ताप्रचुर विवरण या ग्रंथाच्या रूपाने आता प्रसिद्ध करण्यांत येत आहे.

श्रीमति पद्माताई कुलकर्णी यांचा तत्त्वज्ञान हा आवडीचा विषय. बी.ए. व एम्.ए. च्या परीक्षाकरतां तत्त्वज्ञान हा विषय घेऊन, त्यांत त्यानी प्राविण्य संपादन केले. दोन्ही परीक्षांमधून त्या प्रथम श्रेणींत उत्तीर्ण झाल्या. बी.ए. मध्ये त्यांना ‘प्राचार्य दांडेकर शिष्यवृत्ति’ मिळाली आणि एम्.ए. मध्ये त्यांनी “इंडियन फिलॉसोफिकल काँग्रेस पारितोषिक” मिळविले. त्यानंतर पुणे येथील फर्ग्युसन कॉलेज आणि यवतमाळ येथील अमोलकचंद कॉलेज या दोन शिक्षण संस्थामध्ये तत्त्वज्ञानाचे प्राचार्य म्हणून काम केले. “मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश” याच्या सहसंपादक मंडळांतील सदस्य या नात्याने त्यानीं दक्षतेने काम केले आणि त्या महाकोशामध्ये स्वतःच्या ४४ लेखांची मौलिक भर घातली. तत्त्वज्ञान या विषयांतील एम.ए. च्या अभ्यासक्रमाकरतां पाठ्यपुस्तके लिहिण्यासाठी युनिव्हर्सिटी ग्रॅंट्स कमिशनकडून रिसर्च फेलोशिपही त्यांना काही वर्षे मिळाली होती. अशा सुविद्य, सुसंस्कृत विदुषीने हा ग्रंथ लिहिला असल्यामुळे त्याला विशेष महत्त्व प्राप्त झाले आहे.

प्रस्तुत ग्रंथांत ज्ञानशास्त्र, सत्ताशास्त्र नीतिशास्त्र आणि साक्षात्कारशास्त्र या चार शास्त्रीय दृष्टिकोनांतून ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचें मर्मग्राही विवेचन आधुनिक मराठी परिभाषेतून केलें आहे. या चारही शास्त्रांतील सिद्धांताचा विचार करतांना, गौडपाद, शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, गुरुदेव रानडे आदिकरून भारतीय तत्त्वज्ञ व कांट, हेगेल, ओटो, विलियम जेम्स आदि पाश्चात्य तत्त्वज्ञ या सर्वांच्या तात्विक विचारांचा परामर्ष तौलनिक दृष्टीनें घेऊन, ज्ञानेश्वरांच्या साक्षात्काराच्या तत्त्वज्ञानाच्या विविध पैलूंचे दिव्य दर्शन वाचकांना येथे करविण्यात आलें आहे.

ज्ञानशास्त्रांत, अज्ञान, विज्ञान आणि ज्ञान या शब्दांचा अर्थ जो ज्ञानेश्वरांनीं विशिष्ट प्रकारे केला आहे, त्याचें सुस्पष्ट विवेचन येथे केलें असून, ज्ञान म्हणजे सम्यक्ज्ञान अथवा ईश्वराचा अपरोक्ष अनुभव, असा अर्थ येथे विशद केला आहे. ईश्वराचें सम्यक् ज्ञान नुसत्या बुद्धीच्या शक्तीनें मिळविणें शक्य नाही, त्याचेंसाठी ज्ञानेश्वरांनीं निर्दिष्ट केलेली 'ज्ञानाची दिठी' वा "आत्मप्रभा" हिची आवश्यकता आहे. या शास्त्रांतील आणखी एक महत्त्वाचा सिद्धांत असा की, 'ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान' या त्रिपुटीचें चित्रण केवळ अज्ञान पटलावरच होत असते; पण आत्मबोध होऊन ज्ञानदृष्टि उघडली म्हणजे, त्रिपुटीमधील ही भेदबुद्धि नाहीशी होते आणि साधक ज्ञानस्वरूप होतो.

सत्ताशास्त्रामध्ये, ब्रह्म, ईश्वर, जीव आणि विश्व यांच्या तात्विक स्वरूपाचे सखोल व विस्तृत विवरण आहे. यांत आत्मा किंवा ब्रह्म ही स्वयंसिद्ध एकमेव सद्दस्तु आणि अंतिम सत्ता ब्रह्म निर्गुण, तर ईश्वर सगुण, सच्चिदानंद स्वरूप, सर्व शक्तिमान्, सर्वांचे मूळ बीज. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांतील ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दलचे प्रमुख युक्तिवाद ज्ञानेश्वरी व अमृतानुभव यामध्ये अधिक निर्दोष स्वरूपांत कसे दिसून येतात हे साधार दाखविले आहे. जीव-स्वरूपाच्या विवेचनांत, जीव आणि ब्रह्म किंवा ईश्वर यांच्यामध्ये नाममात्र वेगळेपण; तत्त्वतः ते अभिन्नच. जीवाचें ब्रह्माशीं ऐक्य ही हळूहळू क्रमाक्रमानें होणारी प्रक्रिया असल्यानें. हिला ज्ञानेश्वरानी "क्रममुक्ति" म्हणून संबोधिले आहे. विश्वस्वरूपाच्या विवेचनांत, सृष्टि-निर्माण प्रक्रियेच्या भिन्न भिन्न कल्पनांचा विचार प्रामुख्याने केला असून, त्यांत मायावाद, चिद्विलासवाद, स्फूर्तिवाद यांची मर्मग्राही चर्चा केली आहे. चिद्वाद व वास्तववाद या दोन्हीतील तत्त्वे घेऊन "चिद्विलास किंवा आत्म्याची लीला," या सिद्धांतामध्ये त्यांचा समन्वय साधला, आणि मायावाद आणि चिद्विलासवाद या दोन्ही तत्त्वातूनच "स्वतंत्र असे जग निर्माण झाले नाही," असा गौडपादाचार्यासारखा 'अजातवाद' ज्ञानेश्वरांनीं स्वीकारला आहे, असा निष्कर्ष शेवटी काढला आहे.

यानंतर नीतीशास्त्राचा विचार केला आहे. मन हे स्वभावतः, चंचलपण, 'जिथे गोडी लागेल तिथे रमणें हा एक त्याचा विशेष गुणधर्म आहे. त्यामुळे अभ्यास, वैराग्याच्या मदतीने त्याला आत्मानुभव सुखाची गोडी लावली म्हणजे, ते तिथेंच स्थिरावतें. हा सिद्धांत येथे विशद केला आहे. कर्माकर्मविवेचन हे नीतीशास्त्राचें एक प्रमुख अंग आहे. कर्माची नैतिकता कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीवर अवलंबून असते. शुद्ध बुद्धीला परमात्म्याखेरीज अन्य कांहीं रुचत नाही. आणि बुद्धि शुद्ध झाल्यावर फलाशा राहात नाही. अशा आत्मौपम्य बुद्धीने प्रेरित होऊन केलेलें कर्म म्हणजेच निष्काम कर्म. सर्व कर्में ईश्वरासाठीच करावयाची म्हणून, तिची ईश्वरार्पण बुद्धींत परिणति होते.

नैतिक मानदंडाच्या निर्णयाचें कामीं, शास्त्रवचन, श्रेष्ठ जनांचें आचरण, आणि कर्त्याची स्वतःची बुद्धि या प्रत्येकाच्या प्रामाण्याविषयीं सखोल व तर्कबद्ध विवेचन या ग्रंथांत केलेलें आहे. ज्ञानेश्वरांनी या तीन्हीलाही यथायोग्य स्थान दिलें आहे. श्रुति किंवा शास्त्रवचन हे अहितापासून सोडवून हितकर मार्गाला लावते, ब्रह्माशी ऐक्य घडवून आणते, म्हणून त्यादृष्टीने ज्ञानेश्वर शास्त्रवचनाला प्रमाण मानतात. श्रेष्ठजन, म्हणजे स्थितप्रज्ञ, जीवन्मुक्त असे संत, त्यांच्या आचरणांत नैतिकता मूर्तरूप धारण करते, म्हणून संतांचें आचरण हे नैतिक दृष्ट्या प्रमाण मानले जाते. पण येथे संतांचे केवळ बाह्य वर्तन हे मुख्य कारण नसून त्यांना प्रेरित करणारी त्यांच्यातील विशुद्ध बुद्धि ही या प्रामाण्याचें मुख्य कारण होय, हे येथे विशद केले आहे. एवंच विशुद्ध बुद्धीलाच प्रामाण्य येत असल्याने मनुष्य स्वतःच संताप्रमाणे स्वतःची बुद्धि शुद्ध करून घेऊन, स्वतःचीच नैतिक पातळी उंचावल्यास. तो मनुष्य स्वतःच नैतिक मानदंड होऊ शकतो, असा सिद्धांत ओघानेंच निघतो. आणि अशा विशुद्ध बुद्धीचा परिपाक ईश्वरैक्यात होत असल्यामुळे, ईश्वरैक्यांत नैतिकता व स्वातंत्र्य यांची पराकाष्ठा असते, असा सिद्धांतही यातून काढला आहे.

आत्मानंदप्राप्ती हें नीतीचें अंतिम साध्य. त्याकरता दुर्गुणत्याग आणि सद्गुणसेवन हें दुहेरी साधन आहे. त्यांत ईश्वरभक्ति हा सर्व सद्गुणांचा मेरुमणि. या भक्तीच्या आश्रयानें हळुं हळुं वाटचाल करित जाऊन, साधक स्थितप्रज्ञाच्या अवस्थेस पोचतो. तेव्हां, त्याला आनंदमय परमात्मा सर्वत्र भरलेला दिसतो आणि शेवटीं त्या स्वानुभवरसानें तो ईश्वरांत मिसळून जातो.

साक्षात्कार शास्त्रामधे प्रथम साधन मार्गाचा विचार येतो. बुद्धि, इच्छाशक्ति आणि भावना या मनाच्या तीन अविभाज्य शक्ति आहेत. या शक्तींच्या आधारानुसार ज्ञानमार्ग, कर्ममार्ग आणि भक्तिमार्ग असे तीन साधनमार्ग अध्यात्म

शास्त्रांत मानले जातात. हे तीन्ही मार्ग अगदी तुटक तुटक नाहीत. त्यांच्यामध्ये परस्परावलंबित्व आहे. यापैकी कोणत्याही एका मार्गाने वाटचाल सुरू केली तरी, शेवटी साक्षात्कारासाठी ध्यानाच्या पंथराजालाच येऊन मिळावे लागते, हे येथे अगदी सुस्पष्ट केले आहे. कर्ममार्गाच्या दृष्टीने, कर्मसंन्यासावर भर न देता, विहित कर्मे करावीत असे ज्ञानेश्वरांनी सांगितले आहे. त्यांच्यामते साधनाने अज्ञानाचा निरास होऊन, स्वरूपज्ञान झाले म्हणजे कर्तेपणाची जाणीव जाते, फलाशा नाहीशी होते आणि मग आपोआप निष्काम कर्म घडू लागते हीच नैष्कर्म्यसिद्धि. ज्ञानमार्गात, खऱ्या ज्ञानाने परतत्त्व-निश्चय होतो, जीव आत्माच आहे ही ओळख पटते, सद्वस्तूचा लाभ होऊन, बुद्धि परिशुद्ध होते आणि शेवटी साधकाला आत्मानंदाची प्राप्ति होते.

परमार्थ साधनांत भक्तीला अत्यंत महत्वाचे स्थान आहे. भक्ति म्हणजे ईश्वरावरील परमप्रेम या अर्थी भक्ति हे साध्य होय. ईश्वराचे अनन्य भावाने अखंड अनुसंधान ठेवणे या अर्थी भक्ति हे साधन होते. नामस्मरणाने हे अनुसंधान टिकून राहते. ईश्वराचे अनुसंधान सतत टिकून राहण्यासाठी, ईश्वराच्या कृपेशिवाय मनुष्याला जगांत कांही स्थान नाही हे जाणून, त्यालाच शरण जावे. स्वतः वेगळे नसून ईश्वरच आहोत, असे अनुभवणे हीच शरणागति. ईश्वराचे नामस्मरण अनन्य भावाने, आनंदाने करित राहून, शेवटी आनंदघन ईश्वरांत समरस होऊन जाणे ही आत्यंतिक शरणागति, हीच पराभक्ति, हीच अद्वैत भक्ति.

याप्रमाणे ज्ञानेश्वरांच्या पंथराजाला अनुसरून वाटचाल करित असताना साधकाला अनेक पारमार्थिक अनुभव येतात. ते ऐंद्रिय अनुभवासारखेच वाटतात. पण ते अतींद्रिय व अंतःस्फूर्त असतात. या कार्मी बुद्धि अथवा तर्कशक्ति उपयोगी पडत नाही. "आत्मप्रभा" ही एक वेगळीच अंतःशक्ति असून, अतींद्रिय अनुभव देण्याचे कार्य ती करित असते. आत्मप्रभा ही उंबरठ्यावर ठेविलेल्या "ठाणदिवी" प्रमाणे दोन्हीकडे प्रकाश देते. या आत्मप्रभेच्या योगानेच तेज, रूप, नाद, रस इत्यादि पंच ज्ञानेन्द्रियामार्फत येणाऱ्या अनुभवासारखे पण अतींद्रिय असे पारमार्थिक अनुभव साधकाला येतात. अशा प्रकारचे कांही अनुभव ज्ञानेश्वरी, ज्ञानेश्वरांचे अभंग यांमधून येथे उद्धृत केले आहेत. तसेच, स्वस्वरूपदर्शन आणि त्या पाठीमागून येणाऱ्या ऐक्य व सामरस्य या अवस्था यांचे त्यांच्या वाङ्मयांतून आढळणारे काही उल्लेखही, येथे दिले आहेत. शेवटी अशा दिव्य, भव्य अनुभवाने जागृत होणाऱ्या अष्टसात्विक भावांचे हृद्य व मार्मिक विश्लेषणही सादर केले आहे.

श्रीगुरुदेव रानडे उपनिषदावरील आपल्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेमध्ये लिहितात-



"The veracity and virility of any metaphysical theory is to be gauged by its power of making life more divine and therefore worthwhile living." (Constructive survey - PP. 14-15)

तत्त्वज्ञानांतील एखाद्या सिद्धांताची सत्यता व जीवंतपणा त्या सिद्धांतामध्ये जीवनाला दिव्यत्व व कृतार्थता प्राप्त करून देण्याचें सामर्थ्य कितपत आहे, यावरून ठरवायचे असते. ईश्वरसाक्षात्काराच्या योगानें जीवनाला दिव्यत्व व कृतार्थता निश्चित प्राप्त होते, असे साक्षात्कारशास्त्र सांगतें. ईश्वराचा साक्षात्कार म्हणजे ईश्वराचें प्रत्यक्ष दर्शन-ईश्वराचा अपरोक्ष प्रातिभ अनुभव. या अनुभवामध्यें ईश्वराच्या सत्यस्वरूपाचें निःसंदिग्ध ज्ञान अंतर्भूत असते आणि त्यांत नित्य, निर्दोष अशा आत्मानंदाचीही प्रतीति सामावलेली असते. या अनुभवानें मानवाला दिव्यत्व प्राप्त होऊन, त्याला जीवनसाफल्य लाभते. असे या अनुभूतीच्या मार्गाने गेलेले प्राचीन ऋषि-मुनि आणि अर्वाचीन साधूसंत एक रवाने ग्वाही देत आहेत. "मन्मना भव मद्भक्तः" या गीतावचनावर भाष्य करतांना, ज्ञानेश्वर म्हणतात -

तूं मन हे मीचि करी । माझां भजनी प्रेम धरी ।  
 सर्वत्र नमस्कारी । मज एकार्ते ॥  
 माझेंनि अनुसंधानें देख । संकल्पु जाळणे निःशेख ।  
 मद्याजी चोख । याचि नांव ॥  
 ऐसा मियां आथिला होसी । तेथ माझियाचि स्वरूपा पावसी ।  
 हें अंतःकरणीचें तुजपासी । बोलिजत असे ॥  
 अगा आवधिया चोरिया आपुले । जे सर्वस्व आम्ही असे ठेविले ।  
 तें पावोनि सुख संचले । होऊनि ठासी ॥

(ज्ञानेश्वरी अ. ९-५१८-२०)

याप्रमाणें भक्तीला ईश्वराच्या अनुसंधानात्मक राजयोगाची जोड देऊन ज्ञानेश्वरांनीं ध्यानप्रधान भक्तियोगाचा पंथराज दाखविला आणि "भावेवीण देव न कळे निःसंदेह। गुरुविणे अनुभव कैसा मिळे।।" (हरिपाठ-५) म्हणून, आत्मानुभवी सद्गुरूंची कृपा संपादन करून, त्यांचेकडून मिळणाऱ्या नामाचे अखंड स्मरण करीत राहावे, असा साधकांना त्यांनीं उपदेश केला आहे. याप्रमाणे मनाला ईश्वराच्या चिंतनात गुंतवून ठेविले असतां, यथाकाल ईश्वरकृपेनें आत्मस्वरूपाचें दर्शन घडेल आणि आत्मानंदाची प्राप्ति होऊन जीवनसाफल्य लाभेल, असे साधकाना ज्ञानेश्वरांचें आश्वासन आहे.



आत्मानुभूति हे जसे मानवाचें एकमेव सत्य ध्येय, तसेंच ते मानवतेच्या ऐक्याचें मूळ सूत्रही पण होय. ईश्वर या एकाच सूत्रांमध्ये असंख्य मण्याप्रमाणें सर्व मानवसमाज ग्रथित झाला आहे. परंतु या सूत्राची प्रत्यक्ष जाणीव नसल्यामुळे, मानवसमाजाच्या ध्येयामध्ये एकसूत्रीपणा राहिलेला नाही. भिन्न भिन्न विचारसरणींच्या प्रभावामुळे, प्रत्येक विचारसरणीचा एक वेगळा संघ, असे अनेक संघ निर्माण होऊन, त्यांच्यामध्ये अनेक प्रकारचे संघर्ष उत्पन्न होतात. हल्ली मानवसमाजामध्ये दिसून येणारे विविध संघर्ष नाहीसे होऊन, सर्व मानवता एक कशी होईल, ही आज जगांतील विचारवंताना भेडसावणारी एक अति कठिण समस्या झाली आहे. याविषयी ठिकठिकाणी लौकिक दृष्ट्या कांही प्रयत्न होत आहेत. पण त्याला म्हणण्यासारखें यश कांही आल्यासारखे दिसून येत नाही. उलट संघर्ष मात्र दिवसे दिवस वाढतच चालल्याचे दिसून येत आहे. या कामी साक्षात्कारशास्त्र हे निश्चित उपयुक्त होण्यासारखे आहे. सर्व मानवसमाजाला आत्मानंदाच्या भूमिकेवर एकत्रित आणणारे हे शास्त्र वरील ध्येय साधण्याचे कामी एकमेव साधन आहे. यांत जाति-मत-पंथ-वंश इत्यादि भेदाना बिलकूल स्थान नाही. ज्ञानेश्वरांच्या पंथराजाला अनुसरून वाटचाल करित, कोणाही व्यक्तीला आत्मानंद प्राप्त करून घेणें शक्य आहे. आत्मानंदप्राप्तीच्या एकाच ध्येयानें प्रेरित झालेल्या मानव समाजांत, व्यक्ति-व्यक्तिमध्ये किंवा व्यक्ति आणि समाज यांच्यामध्ये कोणत्याही प्रकारच्या संघर्षाला जागाच राहत नाही. ज्ञानेश्वरांच्या प्रार्थनेनुसार, “खळांची व्यंकटी सांडून जाईल, सत्कर्मी मति वाढेल, आणि समाजामध्ये मैत्रीभाव वाढून जगांत आनंद व शांति यांचे साम्राज्य होईल”

श्रीगुरुदेव रानडे Mysticism in Maharashtra या ग्रंथामधून लिहितात :-

"The mystic may be a philosopher, but is not necessarily so. His mystical experience is sufficient for his own elevation into Divinity; but if he philosophises, he may raise the thinking humanity into Divine Kingdom of Ends." (M.M. Page 494)

“आत्मज्ञानाला शब्दज्ञानाची मदत होते, पण आवश्यकता नाही.” संताना आत्मानंदाच्या प्राप्तीमुळे “धन्योऽहं धन्योऽहं प्राप्यव्यं सर्वमत्र संपन्नम् ।” असा निश्चित अनुभव येऊन, जीवनसाफल्य लाभलेले असते, अन्य कसलीही वासना त्यांच्यांत उरलेली नसते. केवळ भूतदयेनें प्रेरित होऊन, दुःखपीडित मानवसमाजाला आत्मानंदप्राप्तीच्या मार्गावर प्रवृत्त करण्याचें महत्कार्य ते करित असतात. त्यांच्यामध्ये कर्तृत्वाचा अहंभाव बिलकूल नसतो. हे देवाचें कार्य,

आपण केवळ देवाचे प्रेषित सेवक, या विनम्र भावनेने ते अज्ञ जनाना मार्गदर्शन करीत असतात. त्यांच्यापैकी जे कोणी बुद्धिशक्तीने विशेष संपन्न असतात त्यांचा बुद्धिनिष्ठ व विचारप्रधान जनांना अत्यंत उपयोग होतो. “ईश्वरसाक्षात्कार हेंच मानवाचें सर्वश्रेष्ठ जीवनमूल्य, यानेंच जीवनाला दिव्यत्व प्राप्त होतें व जीवन-साफल्य लाभते,” हे सत्य तत्व साक्षात्काराच्या तत्त्वज्ञानाचे सांगोपांग विवेचन करून, बुद्धिप्रधान जनाना परमार्थाकडे प्रवृत्त करण्याचें महत्कार्य संत स्वाभाविकपणेंच करीत असतात. संतश्रेष्ठ ज्ञानेश्वर हे “शाद्रे परे च निष्णात” अशा महान् योग्यतेचे संत होते, म्हणून त्यांचे पारमार्थिक तत्त्वज्ञान आज सहाशें वर्षे लोटली तरी सर्व भगवद्भक्तांना प्रमाणभूत व मार्गदर्शक होत आहे आणि आजच्या नामवंत तत्त्वज्ञानाही तें उपयुक्त, उद्बोधक व विचारप्रवर्तक होऊन राहिले आहे.

अशा श्रेष्ठ आत्मज्ञानी संतांचे तेजस्वी विचार आधुनिक तत्त्वज्ञानाच्या चौकटींत बसवून पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत महत्त्वाचे व नाविन्यपूर्ण असे मानले जाणारे तात्विक विचार व सिद्धांत, सहा शतकापूर्वी ज्ञानेश्वरानीं सहजतः लिहिलेल्या वाङ्मयांत कसे चमकून दिसत आहेत हे अत्यंत कुशलतेने मार्मिकपणें या ग्रंथांत दाखविले आहे. साक्षात्काराच्या तत्त्वज्ञानावरील वाङ्मयांत व ज्ञानेश्वर-संबंधित ग्रंथसंपत्तींत या ग्रंथाने एक मौलिक भर सादर होत आहे यांत शंका नाही.

असा उत्कृष्ट ग्रंथ लिहून दिल्याबद्दल श्रीमति पद्माताई कुलकर्णी यांचे मी आमच्या अॅकॅडेमीतर्फे मनःपूर्वक आभार मानतो.

श्रीगुरुदेव मंदिर  
टिळकवाडी-बेळगांव  
दिनांक ३-७-१९७८

के.डी. संगोराम,  
चेअरमन  
बोर्ड ऑफ ट्रस्ट्रीज  
अॅकॅडेमी ऑफ कंपॅरेटिव्ह फिलॉसोफी  
अॅन्ड रिलिजन, बेळगांव



## प्रस्तावना

प्रा. रा. द. रानडे यांच्या ज्ञानेश्वरवचनामृत व Mysticism in Maharashtra या पुस्तकांच्या अध्ययनाने ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाशी माझा प्रथम परिचय झाला. तात्त्विक व पारमार्थिक विचारांचे सुसंबद्ध विवरण करून त्यांतील प्रमेये वाचकांना कळतील, पटतील व स्वतःच्या अनुभवांवरून पडताळून पहातां येतील अशा पद्धतीने कशी मांडावी याचा धडाहि त्यांतून शिकतां आला. बेळगांवहून अँकेडेमी ऑफ कॅंपॅरिटिव्ह फिलॉसॉफी अँड रिलिजन या संस्थेकडून गुरुदेव रानडे स्मारक व्याख्यानांसाठीं निमंत्रण आलें तेव्हां सर्वप्रथम असा विचार मनांत आला कीं ज्ञानेश्वरांवर अनेक अधिकारी मंडळींनी लिहिलेलें असतांना आतां लिहायचें काय उरलें आहे? परंतु ज्ञानेश्वरांचा अभ्यास सुरू केल्यावर समजू लागलें कीं त्यांचें वाङ्मय ही द्रौपदीची थाळी आहे. त्यांतील अमृतरस कितीहि सेवन करा, तें सदैव परिपूर्ण आहे.

द्वैताकडून क्रममार्गाने अद्वैताला पोचणें हें ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचें सार आहे. ज्ञानशास्त्र, सत्ताशास्त्र, नीतिशास्त्र व साक्षात्कारशास्त्र या सर्वांत हेंच मध्यवर्ति सूत्र आहे. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या पद्धतीने हा विषय मांडतां यावा म्हणून प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञ इमॅन्युएल कांट यानें मानलेलीं तर्कदृष्टि ज्ञानदृष्टि, व्यावहारिक सत्ता व पारमार्थिक सत्ता किंवा वासना व बुद्धि यांतील द्वैते व त्यांची हेगेलवादी तत्त्वज्ञ एडवर्ड केअर्ड यानें केलेली अद्वैतात्मक मीमांसा यांचा तात्त्विक पार्श्वभूमि म्हणून इथें उपयोग केला आहे.

ज्ञानेश्वरीमाउलीची व माझी फार दिवस ताटातूट झाली होती. या व्याख्यानमालेच्या निमित्तानें मायलेकरांची पुन्हां भेट घडवून आणल्याबद्दल श्री. गुरुदेव रानडे अँकेडेमीच्या विश्वस्तमंडळाची मी अत्यंत ऋणी आहे.

अँकेडेमीचे सेक्रेटरी श्री. जगन्नाथराव परुळेकर यांनी ३१ ऑक्टोबर १९७६ ते ४ नोव्हेंबर १९७६ असे पांच दिवस व्याख्यानांचें आयोजन करणें व नंतर पुस्तक प्रसिद्ध करण्याची व्यवस्था करणें ह्या दोन्ही गोष्टी अत्यंत आस्थेनें व निष्काम बुद्धीनें केल्या. श्री. ग.वि. (काकासाहेब) तुळपुळें यांनीं प्रकृतीची साथ नसतांनाहि व्याख्यानांचा सारांश वाचून मोलाच्या सूचना केल्या. ध्यानानेंच ईश्वराला हात घालतां येतो असें प्रा. रानडे एकदां म्हणाले होते असें श्री. काकासाहेबांनीं पत्र लिहून कळविलें. श्री. ग.गो. (काकासाहेब) कारखानीस व श्री. कृ.दा. (बाबासाहेब) संगोराम यांनीं प्रा. रानडे यांच्या प्रस्तुत विषयावर प्रकाश टाकणाऱ्या आठवणी सांगून व्याख्यानें व पुस्तक दोन्हीसाठीं प्रोत्साहन तर दिलेंच, शिवाय श्री. बाबासाहेबांनीं स्वतः पुरस्कारहि लिहून दिला. यांपैकीं कुणाचेच उत्तराई होणें शक्य नाहीं. डॉ.म.अ. करंदीकर व डॉ. सौ. शैलजा करंदीकर (दिल्ली), डॉ.वा.ना. पंडित (मुंबई) व श्री. श्यामबाबा गोस्वामी (मुंबई) यांचेबरोबर केलेली चर्चा उद्बोधक ठरली. डॉ. ग.बा. पळसुले (पुणे) हे माझे शिक्षक असल्यानें त्यांना हक्कानें अडचणी विचारल्या व त्यांनीं तत्काल त्यांचा खुलासा केला. या सर्वांनीं मला उपकृत केलें आहे. सौ. मंदाकिनी वेणेंकर (नवी दिल्ली) यांनीं हस्तलिखित तपासण्याचें जोखमीचें काम आनंदानें केलें व अनेक महत्त्वाच्या दुरुस्त्या सुचविल्या. श्री. श्री.ना. गोडबोले व सौ. शशिकला गोडबोले (अमरावती) यांच्याकडून जुन्या मैत्रीच्या भांडवलावर ज्ञानेश्वरसाहित्य मिळविण्याचें काम करून घेतलें. त्यांचे एक स्नेही श्री. पां.बा. गुल्हाने (अमरावती) यांचा कांहींहि पूर्वपरिचय नसतांना त्यांनीं इतरत्र अनुपलब्ध असणारें एक पुस्तक वाचण्यास तर पाठवलेंच, शिवाय आपल्या स्वतःच्या संग्रहांतील ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानावरील एक पुस्तक भेट म्हणून पाठविलें. मुद्रितें तपासण्याचें जबाबदारीचें व किचकट काम प्रा.सु.गु. देशपांडे (बेळगांव) यांनीं आपला अमूल्य वेळ खर्च करून बिनबोभाट पार पाडलें. व्यक्तिशः निर्देश करतां येणार नाहीं अशा कित्येकजणांची प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष मदत मिळाली. या स्नेहीमंडळींचे आभार मानणें औपचारिक ठरेल



(xvii)

म्हणून त्यांचा कृतज्ञतापूर्वक फक्त उल्लेख करित आहे. ज्ञानेश्वरांच्या अभ्यासाला भारताच्या विविध भागांतून मिळालेली ही उत्स्फूर्त साथ पाहून ज्ञानेश्वरांबद्दल लोकांच्या मनांत असलेल्या नितांत भक्तीचें हृद्य दर्शन झालें. स्वस्तिक मुद्रणालयाचे चालक श्री. राजाभाऊ देशपांडे व तेथील कर्मचारी मंडळ यांनी छपाईचें काम आपुलकीने केलें याबद्दल त्यांची मी आभारी आहे.

जगन्नाथाचा रथ, इतके हात लागले तेव्हां तो हलला.

नवी दिल्ली,  
रामनवमी, शके १९००  
१६ एप्रिल १९७८

सौ. पद्मा कुलकर्णी

# अनुक्रमणिका

प्रकरण पहिलें : विषयप्रवेश	१-३८
ज्ञानेश्वरांचें व्यक्तित्व -	
१. अलौकिक विभूति	१
२. ज्ञानेश्वरांची वाङ्मयी मूर्ति	२
३. तत्त्वज्ञान हेंच चरित्र	४
पूर्वसूरींचें ऋण -	
४. श्रौत परंपरा	५
तत्कालीन तत्त्वविचारांशीं साम्य -	
५. वीरशैव	७
६. हठयोगप्रदीपिका	९
७. महानुभाव	१३
ज्ञानेश्वरांचा प्रमुख ग्रंथ : ज्ञानेश्वरी -	
८. कीर्तनाचेनि नटनाचे । नाशिले व्यवहार प्रायश्चित्तांचे	१४
९. संततुल्य श्रोत्यांना अवधानाची विनंति	१५
१०. अध्यायांचा जन्यजनकभाव	१७
११. ब्रह्मरससुस्वादे अक्षरें गुंथिलीं	१९
तात्पर्यनिर्णय -	
१२. मीमांसाप्रणीत कसोट्या	२१
१३. उपक्रमोपसंहारौ	२१
१४. अभ्यास	२२
१५. अपूर्वता	२३
१६. फल	२३
१७. अर्थवादोपपत्ती	२४
ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाची रूपरेषा -	
१८. मूर्तविश्वाची कल्पना : हेगेल व ज्ञानेश्वर	२६
१९. कांटचीं द्वैतें, हेगेल-केअर्ड यांचें अद्वैत	२८

२०. क्रमयोगीं आहे महिमा	२९
२१. क्रमयोगिया निष्ठा । मी होउनि होय पैठा	३१
२२. सिद्धांताच्या मूल्यमापनाचा दुहेरी निकष	३३

## प्रकरण दुसरें : ज्ञानशास्त्र व सत्ताशास्त्र ३९-११०

### I ज्ञानशास्त्र ३९-५७

#### अज्ञान-विज्ञान-ज्ञान -

१. प्रास्ताविक	३९
----------------	----

#### अज्ञान -

२. अज्ञानलक्षण	४०
३. अज्ञानखंडन	४२

#### विज्ञान -

४. ज्ञातया ज्ञाना ज्ञेया रूप केलें	४५
५. चिद्वाद व वास्तवाद	४६
६. त्रिपुटीचें चित्रण अज्ञानपटावर होतें	४८

#### ज्ञान -

७. जयाची उदर्यीं ज्ञेय बुडे ज्ञातेसीचि	५१
८. तर्कु आयणी नेघे	५२
९. ज्ञानशास्त्राकडून सत्ताशास्त्राकडे	५५

### II सत्ताशास्त्र ५८-११०

#### ब्रह्मस्वरूप -

१०. जें कांहीं तें मी	५८
११. ब्रह्म अवर्णनीय, द्वंद्वातीत, अविकारी आहे	५९
१२. ब्रह्म देहातीत आहे	६१
१३. शून्यु मी संपूर्णु	६२

#### ईश्वरस्वरूप -

१४. शिवशक्ति	६४
१५. ईश्वराचे गुण	६६
१६. ईश्वरनियति	६८

#### ईश्वराच्या अस्तित्वाचे युक्तिवाद -

१७. कांट व केअर्ड यांच्या भूमिका	६९
----------------------------------	----

१८. सत्ताशास्त्रीय युक्तिवाद	७०
१९. विश्वशास्त्रीय युक्तिवाद	७२
२०. रचनावादी युक्तिवाद	७७
२१. नैतिक युक्तिवाद	७८
<b>जीवस्वरूप -</b>	
२२. नामीं रूपीं अद्वैत दुरावर्ते	८०
२३. जया देहसंबंधाआंतु । प्रतिपदीं आत्मघातु	८२
२४. तेंचि सात्त्विक ज्ञान । जें मोक्षलक्ष्मीचें भुवन	८४
२५. यया ब्रह्मत्वासीचि पार्था । सायुज्य ऐसी व्यवस्था	८७
२६. मुक्तिसंकल्पनांचा समन्वय	८९
<b>विश्वस्वरूप -</b>	
२७. प्रकृतिपुरुष	९१
२८. प्रकृतीचें लटिकेंपण	९३
२९. सृष्टिप्रक्रिया	९४
<b>चिद्विलासवाद -</b>	
३०. स्फूर्तिमात्र तो	९६
३१. अन्वयव्यतिरेक	९८
३२. मायावाद की स्फूर्तिवाद?	१०१
३३. चिद्विलासः एक समन्वय	१०४
३४. चिद्विलासाचा धांडोळा	१०५
३५. तैसें स्फुरतें त्रिभुवन वावो जालें	१०७
३६. अजातवाद	१०९
<b>प्रकरण तिसरें : नीतिशास्त्र</b>	<b>१११-१६८</b>
<b>मानसशास्त्रीय बैठक -</b>	
१. नैतिक प्रक्रिया व शास्त्रीय सिद्धांत	१११
२. वासनाचक्र	११५
३. मन मनपणाहि धरूं नेणें	११८
४. तूं मन हें मीचि करी	१२०
<b>नैतिकतेची कसोटी -</b>	
५. कर्माकर्मविवंचना	१२३
६. जळो वरील तें झळाळ	१२६

७. तया सर्वत्र मीवांचूनि नाही	१२८
८. चित्तशुद्धि-लोकसंग्रह-ईश्वरार्पण	१२९
<b>नैतिक मानदंड व नैतिक स्वातंत्र्य -</b>	
९. तेणें वेदांचिया निरोपा आन न कीजे	१३३
१०. वडील करतात तोच धर्म	१३५
११. स्वायत्तता	१३६
१२. ईश्वरायत्तता	१३९
१३. ईश्वरैक्य हेंच स्वातंत्र्य	१४१
<b>सद्गुण -</b>	
१४. ऐशिया अनादि या दोन्ही वाटा	१४३
१५. नाना संपत्ति हे दैवी	१४५
१६. आचार्योपासना	१४८
१७. पापाचे कीर्तिस्तंभ चालते ते	१५०
<b>स्थितप्रज्ञ -</b>	
१८. तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता	१५१
१९. चरणीं ठेविजे माथा हेंचि भलें	१५५
२०. भोग्य तें त्रिशुद्धि न चुके	१५८
<b>सामाजिक दृष्टिकोन -</b>	
२१. भूतां परस्परें पडो मैत्र जीवाचें	१६०
२२. पुढिलांचे सुखउन्नति	१६२
२३. स्वाधिकारानुरूपें अनुष्ठान करावें	१६४
<b>प्रकरण चवथें : साक्षात्कारशास्त्र</b>	<b>१६९-२२८</b>
<b>त्रिकांडात्मक साधनमार्ग -</b>	
१. देखें मनुष्यजात सकळ । हे स्वभावता भजनशीळ;	१६९
२. उपास्ति योग्यतेअधीन असे	१७०
३. ध्यान	१७२
४. योग	१७७
<b>कर्ममार्ग -</b>	
५. शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर	१८२
६. स्वधर्म कवणें न संडावा	१८८
७. फळ त्यागुनि कर्म तैसें त्यजिलें जेणें	१९१



**ज्ञानमार्ग -**

- |   |     |
|---|-----|
| ८. आदर्श तथा ज्ञानार्थे वोवाळिल्लें जीवें | १९४ |
| ९. तोचि तो ज्ञानसंपत्तिगोसावी गा          | १९६ |

**भक्तिमार्ग -**

- |                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| १०. आम्ही परमभक्ति आपुली म्हणो      | १९८ |
| ११. तैसा मी तो यजावा मीचि म्हणौनि   | २०१ |
| १२. त-ही अद्वैती भक्ति आहे          | २०२ |
| १३. ऐसें नामघोष गौरवें धवळलें विश्व | २०४ |

**अनुभव -**

- |  |     |
|--|-----|
| १४. तैसें अध्यात्मशास्त्रीं यिये। अंतरंगचि अधिकारिये                 | २०८ |
| १५. ऐशीं इंद्रियें आपुलालिया भावीं। झोंबतीं परितो सरिसेपणेंचि बुझावी | २१० |
| १६. ऐसें हळुवारपण जरी येईल। तरीच हें उपेगा जाईल                      | २१४ |
| १७. तेणें कारणें मी बोलेन। बोलीं अरूपाचें रूप दावीन                  | २१६ |
| १८. तुझे विश्वरूप आघवें। माझिया दिठीसि गोचर होआवें                   | २१८ |

**प्रकरण पांचवें : उपसंहार**

२२९-२३७

**अद्वैतभक्ति -**

- |  |     |
|--|-----|
| १. तैसें चतुर्भुजरूप तुझे। तो विसांवा आम्हां | २२९ |
| २. एथिचें भय नेघ नेघ                         | २३० |
| ३. तुवां प्रेम ठेवूनि यावें विश्वरूपी कीं    | २३३ |

संदर्भ ग्रंथ	...	...	२३९
वेचक शुद्धिपत्र	...	...	२४३
विषयसूचि	...	...	२४५

प्रकरण पहिलें

## विषयप्रवेश

तरी पहिला जो अध्यावो ! तो शास्त्रप्रवृत्तिप्रस्तावी (ज्ञा. १८.१४३५)

### ज्ञानेश्वरांचें व्यक्तित्व

#### १) अलौकिक विभूति

श्रीमद्भगवद्गीतेच्या श्लोकाश्लोकांतून कधीं उघडपणें तर कधीं अंधुकपणें दिसणारें ईश्वरदर्शनाचें रहस्य उकलून दाखवणारे साक्षात्कारी संत अशा भावनेनें प्रा.रा.द. रानडे ज्यांच्याकडे बघतात त्या ज्ञानेश्वरांचें जीवन सामान्य मानवाच्या वरच्या पातळीवरून घडत होतें. योगसूत्रांत वर्णन केलेली ऋतंभरा प्रज्ञा त्यांना लाभली होती (यो.सू. १.४८). पार्थिवतेचा जणुं त्यांना स्पर्श नव्हता. प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञ इमॅन्युएल कांट म्हणतो की मनुष्यांत वासनामय व दैवी असे दोन्ही अंश आहेत. मानवाला कधींकाळीं दैवी जगांत डोकावण्याची संधि मिळाली तर त्याचें चित्त अेका मिश्र भावनेनें भरून जातें. आपण वासनामय असल्याबद्दल त्याला स्वतःची घृणा येते; त्याची मान खाली जाते. स्वतःमधील दैवी अंशांचे ओझरतें का होईना दर्शन झालें कीं त्या जाणीवेनें पार्थिव किंवा वासनामय अंशाची नीच पातळी त्याला टाकाऊं वाटूं लागते व तो तिचा धिक्कार करतो. पण लागलीच हा दैवी अंश आपलाच आहे या प्रचीतीनें त्याला धन्यता वाटते, त्याची मान उंचावते व तो स्वतःचा गौरव करतो.\* परतत्त्वस्पर्शाची ही भावना सामान्य मनुष्याच्या वाट्याला क्वचितच येते. ही भावना ज्ञानेश्वरांचा स्थायीभाव होता म्हटलें तरी चालेल कारण वासनामय अंश त्यांच्यामध्ये नगण्य होता. ज्ञानेश्वर हे विनयाची मूर्ति होते. हा विनय ढोंगीपणाचा नसून 'वृक्ष थोर लवती फळभारें' या प्रकारचा होता. ग्रंथरचनेचे बाबतींत आपण कसे अपुरे आहोत हें ते वारंवार सांगतात.

\* C.D. Board : Five Types of Ethical Theory P. 139.

अनिर्वाच्या तत्त्व मज मुक्याकडून बोलवून घेतलें, संतकृपादीपानें मला वाट दिसते, कामधेनु माझी माय आहे म्हणून मी गीतार्थ सांगूं पहातो असा स्वतःच्या असमर्थतेचा पुन्हां पुन्हां उल्लेख केला आहे. या पार्श्वभूमीवर ग्रंथनिर्मितीस प्रेरणा झालेल्या श्रीनिवृत्तिनाथ यांच्या कृपेला चांगलाच उठावदारपणा आला आहे. ज्ञानेश्वर योगी होते पण ऋद्धिसिद्धीच्या जोरावर त्यांनी अंतराळांत गति प्राप्त करून घेतली नाही की वाघा-सापांना प्रांजळ केलें नाही. जगानें त्यांची अवहेलना केली पण जगासाठी त्यांनी भगवंताकडून प्रसाद मागून घेतला. मानवाच्या कल्याणासाठी कपिलमुनि हिमालयांत अजून समाधिस्थ बसलेले आहेत असें भागवतांत सांगितलें आहे (भागवत ३.३३.३४). ज्ञानेश्वरहि अजून समार्धीत आहेत अशी भविकांची श्रद्धा आहे. अशी ज्यांची श्रद्धा नसेल त्यांनाहि आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या रूपानें गेलीं सात शतकें लोककल्याणासाठी ते जगत आहेत यांत विरोध वाटण्याचें कारण नाही.

## २) ज्ञानेश्वरांची वाङ्मयी मूर्ति.

अ) गीतार्थ हा आला मन्हाटिये : ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयानें त्यांच्या अंतरंगाची अभिव्यक्ति करण्याचें काम समर्थपणे बजावलें आहे. सर्व महान् सिद्धांत जगांत पुन्हां पुन्हां येत असतात पण ते त्या त्या युगाचा वेष परिधान करून येतात. इतकेंच नव्हे तर ते ज्या मुखांतून वदले जातात त्याचाहि शिक्षा त्यावर उमटतो. अशा रीतीनें नवीन युगांतील लोकांना पटतील असेंच रूप धारण करून ते येतात. ‡ विवेकानंद जन्मलेच नसते तर त्यांनी ज्या आचारतत्त्वांचें दिग्दर्शन केलें तीं तत्त्वे सत्यच राहिलीं असतीं पण तीं सत्यशोधकाचे हातीं येण्यास कठिण पडलें असतें. त्यांनी स्वात्मानुभवानें या सत्यांची किंमत ओळखून सामान्यांतल्या सामान्य मनुष्याला तीं घरपोच आणून दिलीं, नुसता पंडिती थाटाचा वाद केला नाही हे त्यांचे जगावर उपकार आहेत असें भगिनी निवेदितांचें म्हणणें आहे. ज्ञानेश्वरींत गीतेनें आपला बाह्य वेष पुरापुरा बदलला व ती लोकाभिमुख झाली. संस्कृत भाषानभिज्ञ

‡ Roman Rolland : The Life of Vivekananda and the Universal Gospel, P.175.

बहुजनसमाजाला गीताधर्म समजावून देण्याच्या उद्देशाने ज्ञानेश्वरांनी लोकांच्या भाषेत ग्रंथरचना केली. समाजात भावनात्मक ऐक्य आणण्याचे दृष्टीने त्यांची भाषा वापरणे फार अगत्याचें होतें. त्यांचें वाङ्मय हें केवळ मराठी भाषेला नव्हे तर जगाला लाभलेलें लेणें आहे. संपूर्ण विश्वाला जो आपले मानतो तो एकाच भाषेला माझी म्हणून गौरवून इतर भाषांना कमी लेखील हें संभवतच नाही. मनाच्या अशा कोतेपणाची ज्ञानेश्वरांचे बाबतीत आठवण सुद्धां होतां कामा नये. मराठी भाषिकांनीं ज्ञानेश्वर-वाङ्मय मराठींत आहे म्हणून आनंद मानावा हें नैसर्गिक असलें तरी आपल्यावरील तें ऋण आहे हें विसरतां कामा नये. वारा फुलांतील पराग इतस्ततः विखरून ठिकठिकाणीं वनस्पतींची वंशवृद्धि करतो त्याप्रमाणें ज्ञानेश्वरांची शिकवण विस्तृत क्षेत्रांत अंकुरेल - फुलेल असें कांही केलें तरच त्या ऋणाची अंशतः तरी फेड होईल. लोकांना समजणाऱ्या भाषेत ज्ञानेश्वरांनीं जसें लिहिलें तसेंच लोकांना पटेल अशा पद्धतीनें लिहिलें. जास्त करून त्यांनीं भाववाची पद्धत स्वीकारली. अद्रोह असें अभाववाची रूप असणाऱ्या शब्दाचा अर्थ कल्याणकारी असा केला, अदंभ म्हणजे आत्मचर्चेत निपुण व समाधानी अशी भावात्मक खूण सांगितली. याचप्रमाणें अमूर्त कल्पना पुढें मांडण्याऐवजीं मूर्त गोष्टी डोळ्यासमोर येतील असें वर्णन ते देतात. ब्रह्म मनुष्यरूपानें अवतरलें किंवा धर्म व नीति यांचें मूर्त रूपच संत आहेत, रस अन्नरूपानें मूर्त झाला अशासारख्या वाक्यांनीं त्यांच्या शिकवणुकीची हातोहात प्राप्ति होते.

ब) ब्रह्मत्वाची पडली मिठी : इतर कुणींहि लावलेल्या अर्थाशीं सदृश नाही अशा स्वतंत्र प्रज्ञेनें केलेल्या कित्येक गीताश्लोकांवरील भाष्यांत ज्ञानेश्वरांच्या व्यक्तित्वाचें दर्शन होतें.

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनम्

आश्चर्यवद् वदति तथैव चान्यः ।

आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति

श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥ (गी. २.२९).



या ठिकाणी शंकराचार्य आणि रामानुजाचार्य हा दोघांनींही एकंदर श्लोकाचा अर्थ आत्मा दुर्बोध आहे असा केला आहे. उलट आत्म्याला ज्यांनीं जाणलें आहे अशा ज्ञान्यांचें हें वर्णन आहे असें समजून ज्ञानेश्वरांनीं अर्थ केला आहे. § कुणी ईश्वराला पाहून निश्चल होऊन गेले; कुणी त्याचें गुणगान करतांना चित्ताला उपरति होऊन तल्लीन झाले; कांहीं ऐकून अंतरांत निवून गेले व त्यांचा देहभाव सुटला तर कुणी अनुभवानें तद्रूप होऊन गेले. न वेद कश्चित् म्हणजे ऐक्यावस्थेंत जाणण्याची लौकिक क्रियाच संपून गेली. स्वतंत्र अर्थाचीं पुष्कळ उदाहरणें आहेत परंतु या उदाहरणाचें वैशिष्ट्य म्हणजे ईश्वर साक्षात्कारानें ज्यांना उच्च पारमार्थिक पदवी मिळाली आहे अशा संतांच्या वर्णनांतील ज्ञानेश्वरांची हातवटी. अशीं वर्णनें त्यांच्या लिखाणांत दाटीदाटीनें बसलेलीं दिसतात. ईश्वरानुभवानें तल्लीन होण्याची, देहभान विसरण्याची ही अवस्था ज्ञानेश्वरांच्या स्वतःच्या बाबतींत वरचेवर घडणारी असावी. एरवी संधि मिळाली कीं अशीं वर्णनें ते इतक्या सढळ हातानें करते ना. त्यांची तार्किकता धारदार असल्यानें उच्च कोटीच्या या पारमार्थिक अनुभवांचें तर्ककुशल विश्लेषणहि ते करूं शकले. अनुभवासारखा अमृतमय विषय असो किंवा अज्ञानखंडनासारखें तर्ककर्कश प्रमेय असो, जें जें त्यांनीं हाताळलें तें तें त्यांच्या हस्तस्पर्शानें तेजाळून गेलें.

### ३) तत्त्वज्ञान हेंच चरित्र

गीतेचा अर्थ सांगण्याचें काम ज्ञानेश्वरांनीं केलें तें अत्यंत यथार्थ आहे. त्यांनीं गीता सांगितली नाहीं, अनुभवली व अनुभवाचें वर्णन केलें. ह्या पैलूमुळें ज्ञानेश्वरी-रत्न अतुल तेजानें तळपतें. ज्ञानेश्वरीचें खरें महत्त्व हेंच. या दृष्टीनें खालील उद्गार अत्यंत समर्पक आहेत : 'गीतेतील ज्ञानलक्षणांचे व दैवीगुणांचे शब्दार्थ हवा तो करील. पण स्वतःच्या प्रत्यक्ष आचारानें त्याला वास्तवार्थ आणणारे किती निघूं शकतील? स्थितप्रज्ञ, सिद्ध किंवा गुणातीत होऊन आपल्या आचाराविषयीं बोलणारे

कुठें मिळणार आहेत? प्रामार्थ होऊन प्राप्त गोष्टींच्या कथा सांगणारे किती भेटतात?"\* अशा थोर व्यक्तींचे लेखणींतून बाहेर पडणाऱ्या शब्दांना आगळेंच श्रेष्ठत्व असतें. अधिकार अधिकार म्हणतात तो हाच. अधिकार म्हणजे पांडित्य नव्हे, अधिकार अनुभवानें येत असतो. महाराष्ट्रांतील ज्ञानेश्वरादि अधिकारी संतांनीं परमार्थाबद्दलच्या निरनिराळ्या भ्रामक कल्पनांचें निरसन करून शुद्ध परमार्थाचें स्वरूप समजावून दिलें हें त्यांचें फार मोठें कार्य आहे असें प्रा. रानडे यांनी आपल्या वचनामृतांच्या प्रस्तावनांच्या पुस्तकांत अध्यात्मग्रंथमालेची माहिती करून देतांना म्हटलें आहे. या दृष्टीनें प्रस्तुत पुस्तक म्हणजे ज्ञानेश्वरांचें चरित्र नाहीं व आहेहि. या प्रयत्नाचा उद्देश ज्ञानेश्वरांच्या जीवनांतील घटनांचें वर्णन हा नाहीं म्हणून त्याला चरित्र म्हणायचें नाहीं. परंतु संतांना लौकिक चरित्र कमीच असतें. त्यांचें पारमार्थिक जीवन हेंच खरें त्यांचें चरित्र, त्यांचें वर्तन म्हणजे सद्गुणांचें प्रात्यक्षिक, त्यांचें बोलणें सर्वांना मार्गदर्शक, इतर जनांशी व्यवहार हा लोकसेवेचा आदर्श तर त्यांचें वाङ्मय म्हणजे त्यांच्या पारमार्थिक अनुभवाची नोंद असते. ‡ या दृष्टीनें त्याला चरित्र म्हणण्यास हरकत नाही.

## पूर्वसूरींचें ऋण

### ४) श्रौतपरंपरा.

वेद व उपनिषदे, भगवद्गीता, भागवत, दर्शने, शास्त्रे, पुराणे, इतिहास, महाकाव्ये, यांत ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचीं मुळे खोलवर रुजलेलीं आहेत. याशिवाय योगवासिष्ठाचा त्यांच्यावर चांगला प्रभाव दिसतो. गौडपादाचार्य-शंकराचार्य या रेषेंत बसणारा अद्वैत वेदांत त्यांनी मांडला. सर्व द्वैताचे पलीकडील निष्प्रपंच ब्रह्मच सत्य आहे हा गौडपादाचार्यांचा अद्वयवाद म्हणजे ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्व ज्ञानाचें मध्यवर्ती

\* श्रीराम गोसावी : श्रीज्ञानेश्वरीचें विहंगम समालोचन - श्रीज्ञानेश्वर दर्शन, भाग २, शास्त्रीयादि विषय, पृ. १४८-१४९.

‡ A great man's work really constitutes his autobiography. (R.D. Rande : The Conception of Spiritual Life in Mahatma Gandhi and Hindi Saints, P. 162).

सूत्र आहे. मांडूक्यकारिकेचा ज्ञानेश्वरांवर परिणाम झालेला आहे हें वरवर पहाणाराला सुद्धां सहज कळून येण्यासारखें आहे. त्यांनीं अद्वैतपर लावलेल्या गीतार्थावर शंकराचार्यांच्या गीताभाष्याची छाप सरळसरळ दिसते. ज्या भाष्यकारातें वाट पुसत त्यांनीं ज्ञानेश्वरी लिहिली ते म्हणजे शंकराचार्यच होत असें जवळजवळ मान्य झालें आहे. या विषयाची विद्वत्तापूर्ण चर्चाहि झाली आहे. § गी.१३.१३ मधील 'सर्वतः .पाणिपादं तत्' .याचा अर्थ ज्ञानेश्वरांनीं आचार्यांसारखाच केला आहे. हातपाय सर्वत्र आहेत याचा अर्थ आपल्या कल्पनेप्रमाणें हातपाय नसून ब्रह्म खरोखरी अपाणिपाद आहे. हातपाय अशी भाषाहि तिथें संभवत नाही. पण केवळ समजण्यासाठीं असे शब्दप्रयोग वापरावे लागतात. गी. १५.१६ मधील अक्षर याचा अर्थ स्वरूपीं स्थित असा आत्मा हा रामानुजाचार्यांचा अर्थ ज्ञानेश्वरांनीं घेतलेला नाही. मायेपासून मुक्त असा अद्वैतपर अर्थच केला आहे. गी. २.१६ मध्ये 'नासतो विद्यते भावः' याच्या स्पष्टीकरणांत मध्वाचार्यांनीं प्रकृति व ब्रह्म यांचा अभाव नाही म्हणजे दोन्ही सत्य आहेत असें सांगून .त्याच्या पुष्ट्यर्थ 'प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्व्यनादी उभावपि' (गी.१३.१९), प्रकृति व पुरुष दोन्ही अनादि आहेत, हें वचन दिलें आहे. गीतेचा सांख्यमतानुरूप द्वैती अर्थ करण्यास प्रस्तुत श्लोक फारच सोयीचा आहे. पण इथेंहि ज्ञानेश्वर शंकराचार्यांप्रमाणे ईश्वराची माया असाच अर्थ घेतात. पुढें या प्रकृतीचें ईश्वरावलंबित्व आणखी स्पष्ट केलें आहे.

प्रकृति होय जाये । हा तो असतुचि आहे ।

म्हणौनि आब्रह्माचे होये । शासन हा ॥ (ज्ञा. १३.१०२३).

प्राकृतिक गोष्टी निर्माण होतात व नष्ट होतात. ईश्वर सनातन आहे व सर्वांचा शासनकर्ता आहे. पुरुषाला महद्ब्रह्मगोसावी म्हणजे प्रकृतीचा स्वामी म्हटलें आहे. प्रकृतीला पुरुषनिरपेक्ष स्वतंत्र अस्तित्व दिलेलें नाही. ज्ञानेश्वर हे महान् भक्त होते. या भक्तिमार्गामुळें वैष्णव संप्रदायांशीं त्यांचें अगदीं जवळचें नातें आहे. रामानुजाचार्यांचें

§ अ) ना.पै. पंडित : अमृतानुभवकीमुदी, (द्वितीयावृत्ति), पृ.२३-३१.

ब) शं.दा. पेंडसे : श्रीज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान, पृ. ३८.१७२.

विशिष्टाद्वैत व मध्वाचार्यांचें द्वैत त्यांनीं मानलें नसलें तरी त्यांचा ऐकांतिक भक्तिमार्ग मात्र अत्यंत आस्थेनें स्वीकारला आहे. पांचरात्रांतील भक्तीची थोरी मान्य केली तर त्यांत ज्ञानेश्वरांचा शंकराचार्यांशीं विरोध येण्याचें कांहीं कारण नाही. † नाथपंथ ही तर त्यांची गुरुपरंपरा. हा पंथ त्यांचे घराण्यांत कांहीं पिढ्या चालत आलेला असून त्यांचे गुरु निवृत्तिनाथ यांना प्रत्यक्ष गहिनीनाथांकडून उपदेश मिळालेला होता. श्री शंकराला ज्ञानेश्वरांनीं आदिगुरु म्हणून गौरविलें आहे व तेथपासून परंपराहि दिली आहे (१८.१७५१-५८). पूर्णत्व प्राप्त करून घेणें व त्यानंतरहि लोकांवर उपकार करण्याचें व्रत आजन्म चालूं ठेवणें हा नाथपंथाचा उपदेश ज्ञानेश्वरांत उठून दिसतो. गुरुभक्ति ही भारतीय परंपरेचें वैशिष्ट्य आहे हें कबूलच पण हा सद्गुण नाथपंथांत दुणावलेला दिसतो. अधिकारी गुरु व सच्छिष्य अशा जोड्या नाथपंथांत निवृत्ति-ज्ञानेश्वरांपर्यंत आहेत. नाथपंथ हा वैदिक संप्रदाय आहे. मोक्षाचा अधिकार यच्चयावत् सर्वांना आहे ही या पंथाची भूमिका असून योगसाधना तिथें प्रचलित आहे. भक्तिप्रधान अद्वैत व लोकसंग्रह शिकवणाऱ्या या पंथांतीलच एक दुवा ज्ञानेश्वर स्वतः असल्यामुळें तें तत्त्वज्ञान त्यांनीं उपदेशिलें हें वेगळें सांगण्याची आवश्यकता नाही.

## तत्कालीन तत्त्वविचारांशीं साम्य

### ५) वीरशैव

कर्नाटकांतील वीरशैव पंथांतील तत्त्वज्ञान व ज्ञानेश्वर यांत बरेंच साम्य आहे. वीरशैव तत्त्वज्ञानाच्या आकाशांत चमकणारा तेजस्वी तारा असें ज्यांचें वर्णन करतां येईल त्या अल्लमप्रभु किंवा प्रभुदेव यांच्या मातेचें नांव सुज्ञानी असून पित्याचें नांव निरहंकार होतें. या नांवांप्रमाणेंच निवृत्ति-ज्ञानदेव-सोपान-मुक्ताबाई हीं नांवेहि सार्थक होतीं. ज्ञानेश्वरांची धाकटी बहीण मुक्ताबाई, तर प्रभुदेवांचे संवाद ज्या शून्यसंपादनेमध्ये संकलित केलेले आहेत त्यांतहि एक मुक्तायक्ता आहे. आरोगणे हा वीरशैव

† डॉ. वा.ना. पंडित : शांकरतत्त्वज्ञानांतील भक्तीचें स्थान, पृ.१४७.

तत्त्वज्ञानांतील पारिभाषिक शब्द आहे. आरोगणे किंवा मेजवानी हा प्रभुदेवांचे जीवनांतील एक महत्त्वाचा प्रसंग आहे. बसवेश्वरांनीं प्रभुदेव आल्यावर त्यांचा सत्कार करून त्यांना उत्थापन दिलें व त्यांना भूक नसतानाहि त्यांचेपुढें खाद्यपदार्थ ठेवले. प्रभुदेवांनीं एकामागून एक असे ते खाण्याचा सपाटा चालविला तरी त्यांची भूक शमेना हें पाहून बसवेश्वर उद्गारले: 'देवाची भूक अद्भुत आहे!' ‡ अकराव्या अध्यायांत विश्वरूपाची सर्व गिळून टाकण्याची क्रिया पाहून अर्जुन उद्गारतो :

आणि येतुलाही आरोगण । करिता भुके नाहीं उणेंपण

कैसें दीपन असाधारण । उदयलें यया । (ज्ञा. ११.४२७).

हा इतकें जेवत असूनहि याची भूक कमी कशी ती होतच नाही. याची भूक किती प्रदीप्त झाली आहे! ज्ञानेश्वरींत इतरत्र एकदोन ठिकाणीं आरोगणे शब्द जिथें आहे तिथें भूक न शमण्याची कल्पना आहे.† वीरशैव तत्त्वज्ञानांतील एक अतिशय महत्त्वाची कल्पना लिंगांगसामरस्य ही ज्ञानेश्वरांत मिळते. लिंग म्हणजे परमात्मा. अंग म्हणजे जीवात्मा. या दोन्हींतील ऐक्य म्हणजे सामरस्य.

मग ब्रह्मरंध्रीं स्थिरावोनि । सोऽहंभावाचिया बाह्या पसरूनी

परमात्मलिंगा धावोनि । आंगा घडे ॥

तंव महाभूतांची .जवनिका फिटे । मग दोहोसी होय झटे ।

तेथ गगनासकट आटे । समरसीं तिये ॥ (ज्ञा ६. ३०५-३०६).

सायुज्याची किंवा शिवाद्वैताची कल्पना सर्व अद्वैती तत्त्वज्ञानांत असते म्हणून ती या दोन्ही ठिकाणीं आहे यांत आश्चर्य नाही. नवल हें कीं भाषाभिन्नत्व असूनहि ज्या शब्दांत ही कल्पना मांडलेली आहे ते शब्दहि दोन्हीकडे समान आहेत. समरस व सामरस्य हे शब्द ज्ञानेश्वरींत अगणित वेळां आलेले आहेत सामस्याची कल्पना उदाहरणें देऊन प्रभुदेवांचे वचनांत सांगितली आहे; तुपांत तूप मिसळावें, तेलांत तेल, पाण्यांत पाणी, तेजांत तेज व आकाशांत आकाश; समुद्रांत जशी गार

‡ S'unya Sampādane, Voll, (Ed.) Dr. S.C. Nandimath,  
Prof. L.M.A. Menezes & Dr. R.C. Hiremath, P.26

† ज्ञानेश्वरी : ४.१०७, ९.२३०



पडावी आणि विरघळून जावी अशी स्थिति म्हणजे सामरस्य.\* एक दुसऱ्याहून न ओळखतां येण्याइतका एकजिनसीपणा म्हणजे सामरस्य. त्रिविधमळापासून सुटलेला असें अर्जुनाचें वर्णन ज्ञानेश्वरांनीं केलें आहे (ज्ञा. १५.५८२). दोष या अर्थीं मळ हा पारिभाषिक शब्द इथें योजिला आहे. मनोमळ हा शब्दहि ते वापरतात. त्रिदोषांची कल्पना आयुर्वेदांतहि आहे पण ते दोष शारीरिक आहेत. त्रिक म्हणजे कश्मीर शैवमत व वीरशैव तत्त्वज्ञानांत आणवमळ, कर्ममळ व मायामळ असे तीन मळ असून त्यांचा व ज्ञानेश्वरांचा अर्थ एकच आहे. शून्याची कल्पना वीरशैव पंथांत मध्यवर्ति आहे. ऐक्यावस्थेला शून्यसिंहासनावर बसणें अशी संज्ञा आहे. शून्य म्हणजे द्वंद्वातीत ब्रह्म. याच अर्थीं शून्य शब्दाचा वापर ज्ञानेश्वरांनीं केला आहे.

#### ६) हठयोगप्रदीपिका

हठयोगांतील कुंडलिनीचा भाग ज्ञानेश्वरांनीं घेतला आहे हें गी. ६.१२-१४ या श्लोकांवरील भाष्यांत स्पष्ट आहे. कुंडलिनी जागृत होण्याची प्रक्रिया, तिचें शरीरांतील चलनवलन व तिच्या जागृतीनें अंगकांतीवर होणारे परिणाम सविस्तर वर्णिले आहेत. अशा तेजःपुंज शरीराचें वर्णनांत सुवर्णचंपक, लाल कमळें, कनक-वृक्षाची पालवी, रत्नाच्या कळ्या, सोन्याचा देह, हिऱ्याचे दांत, माणकासारखी लव, मोती असलेल्या शुक्तिपल्लवासारख्या पापण्या, स्फटिक, संध्यासमयींचे रंग किंवा अमृत यांची अक्षरशः उधळण केली आहे. योगानें मिळणाऱ्या सिद्धि, तसेंच मूलबंध किंवा वज्रासन, जालंधर बंध, वोढियाणा (उड्डियान) बंध यांचाहि निर्देश आहे. कुंडलिनी शक्तीचें रूप शक्तींतच मावळलें असें सांगून (ज्ञा. ६.२९१), पंचमहाभूतांची आटणी किंवा पिंडीं पिंडाचा ग्रास हें नाथपंथाचें वैशिष्ट्य असल्याचें नमूद केलें आहे. "देह असतांनाच त्याच्याच साहाय्यानें योगमार्गानें जाऊन देहांतील पंचमहाभूतांची देहांतच आटणी

\* S'unya Sampādane, Vol I, (Ed.) Dr. S.C. Nandimath,  
Prof. L.M.A. Menezes and Dr. R.C. Hiremath, P.12



करून म्हणजे देहाचें देहत्व नष्ट करून ब्रह्मरूप होणें असा याचा अर्थ केल्यास पिंड शब्दाच्या रूढार्थाला सोडावें लागणार नाही” ‡ पिंड म्हणजे कुंडलिनी शक्ति असा पारिभाषिक अर्थ लक्षांत घेतला तर त्यानुसार पिंडानें म्हणजे कुंडलिनीनें किंवा प्राणशक्तीनें पंचतत्त्वांचा नाश करणें असाहि याचा सुसंगत अर्थ होऊं शकतो असें पुढें श्री. पेंडसे म्हणतात. जिथें भिन्नत्व खरें नाहीं, एकत्वच सत्य आहे तिथें भिन्न गोष्टींची आटणी एका तत्त्वांत करण्याची कल्पना ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभवांत मांडली आहे. सत् आदि त्रयाची म्हणजे सत्, चित् व आनंद यांची आटणी करायची म्हणजेच हीं तीन वेगळीं तत्त्वे न मानतां ब्रह्माचें स्वरूप एकरस मानायचें. तेज, कठिणपणा व कनक हे सर्व एकच; द्रव्यत्व, गोडी आणि अमृत भिन्न नाहींत; स्वच्छपणा, सुवास आणि मऊपणा कापराहून वेगळे नाहींत, तसेंच सत्, चित् व आनंद यांची परब्रह्मांत एकरूपता पाहिली पाहिजे (अमृ.५.१-५). हरिपाठांत थोड्या वेगळ्या पद्धतीनें हेंच सांगितलें आहे. सद्गुरूंच्या उपदेशानें साधक जागच्या जागीं मुरतो, जागच्या जागीं म्हणजे स्वतःमध्ये किंवा आपलें मूळ रूप जें ब्रह्म त्यांत आटून जातो (हरिपाठाचे अभाग ६:१). हठयोगप्रक्रिया व ज्ञानेश्वर यांत ऐक्य होणें या कल्पनेबाबत साम्य स्पष्ट दिसतें. हठयोगप्रदीपिकेंतील एक श्लोक घेऊन त्यांच्याकडे व ज्ञानेश्वरीतील सहाव्या अध्यायांतील वर्णनाकडे पाहिलें तर त्यांतील शब्दसाम्य आणि अर्थसाम्य यांचें प्रत्यंतर येईल.

अर्धोन्मीलितलोचनः स्थिरमना नासाग्रदत्तेक्षणः

चंद्रार्कावपिलीनतामुपनयन्निष्पंदभावेन यः ।

ज्योतीरूपमशेषबीजमखिलं देदीप्यमानं परम्

तत्त्वं तत्पदमेति वस्तु परमं वाच्यं किमत्राधिकम् ॥

(हठयोगप्रदीपिका, ४.४१).

अर्धोन्मीलितलोचनः - (अर्धोन्मीलित दृष्टि ठेवलेला)

वरचिलें पातीं ढळती । तळींचीं तळीं पूजाळतीं

तेथ अर्धोन्मीलित स्थिति । उपजे तया ॥

(ज्ञा. ६.२०३).

वरची पापणी खाली येते व खालची पापणी पसरते म्हणून अर्धोन्मीलित दृष्टि येते.

स्थिरमनाः - (स्थिर मन झालेला)

ऐसी शरीराबाहेरलीकडे । अभ्यासाची पाखर पडे ।  
तंव आंतु त्राय मोडे । मनोधर्माचि ॥  
कल्पना निमे । प्रवृत्ति शमे ।  
आंग मन विरमे । सावियाची ॥ (ज्ञा. ६.२११-२१२).

शरीरानें अभ्यासास सुरुवात केली कीं आंत मनाच्या धर्माचा जोर कमी होतो (सुखदुःखादि धर्म कमी होतात), कल्पना नाहीशा होऊन कार्यप्रवणता विरून जाते, व शरीर आणि मन शांत होतें.

नासाग्रदत्तेक्षणः - (नासाग्रावर दृष्टि ठेवलेला)

दिठी राहोनि आंतुलीकडे । बाहेर पाऊल घाली कोडें  
ते ठायीं ठावो पडे । नासाग्रपीठीं ॥ (ज्ञा. ६.२०४).

दृष्टि आंतच रहाते. कौतुकानें बाहेर आलीच तर नासाग्रावरच पडते.

चंद्रार्कावपिलीनतामुपनयन्निष्पंदभावेन यः - (डाव्या व उजव्या नाकपुड्यांतील वायूंचें स्पंदन थांबवून त्यांचा जोर कमी करणारा)

मग शशी आणि भानु । ऐसा कल्पिजे जो अनुमानु ।  
तो वातीवरी पवनु । गिंवसितां न दिसे ॥ (ज्ञा. ६.२४५)

शशी आणि भानु म्हणजे इडा आणि पिंगळा किंवा डाव्या व उजव्या नाकपुड्या यांतून जो वायु येतो तो पुढें सूत धरलें तरी कळत नाही. म्हणजेच स्पंदन थांबतें किंवा निष्पंदता येते.

ज्योतीरूपमशेषबीजमखिलंदेदीप्यमानम् - (ज्योतीरूप किंवा तेजानें तळपणारें व सर्व जगाचें जें मूळ)

जें महाभूतांचें बीज । जें महातेजांचें तेज । (ज्ञा. ६.६२३). जें सर्व भूतांचें मूळ असून जें महातेजानें तळपतें.

परं तत्त्वम् (अंतिमतत्त्व)

अनादि जें अगण्य । परमतत्त्व । (ज्ञा. ६.३२०).

जें अनादि न मोजतां येणारें परमतत्त्व आहे.

तत्पद्मेति वस्तु परमं वाच्यं किमत्राधिकम् - (त्या निजपदाला तो पावतो. याहून जास्त त्याबद्दल काय सांगतां येणार?)

तेवीं पिंडाचेनि मिषे । पर्दी पद प्रवेशे ।

तें एकत्व होय तैसें । पंडुकुमरा ॥

आतां दुजे हन होते । कीं एकचि हें आइते

ऐशिये विवंचनेपुरते । उरेंचिना । (ज्ञा. ६.३०८-३०९).

जीव ब्रह्मांत प्रवेश करतो व एकत्वास पावतो. आतां हें स्वरूप द्वैत होते कीं आधींपासून एकच होते असा विचार करण्यापुरतेहि तें उरत नाही.

किंवा, तें अनिर्वाच्य महासुख । पै आपणचि जाहले जे पुरुष (ज्ञा ६.३२५). ते बोलता न येणारें महासुख स्वतःच झाले.

हें सर्व साम्य आश्चर्यकारक आहे यांत शंकाच नाही. हठयोगप्रदीपिकेत व ज्ञानेश्वरींत समरस होण्याची कल्पना आहे. आणि हठयोगाच्या या संदर्भातच ज्ञानेश्वरीमध्ये शून्यलिंगाची पिंडी, .नादबिंदुकळाज्योति, लिंग-अंग-समरस वगैरे वीरशैव तत्त्वज्ञानांतील महत्त्वाचे शब्द आहेत. वीरशैवपंथ व ज्ञानेश्वर दोघांचीहि परंपरा हठयोग प्रचलित असणाऱ्या नाथपंथाशीं जाऊन भिडते यांत तर या साम्याचें मूळ नसेल? साम्यांची ही साखळी इथें संपत नाही.

मनोदृश्यमिदं सर्व यत्किंचित्सचराचरम् ।

मनसो ह्युन्मनीभावात् द्वैतं नैवोपलभ्यते॥

(हठयोगप्रदीपिका ४.६१).

मनोदृश्यमिदं द्वैतं यत्किंचित्सचराचरम्।

मनसो ह्युन्मनीभावे द्वैतं नैवोपलभ्यते ॥ (गौडपादकारिका ३.३१)

ठळक अक्षरांत छापलेल्या शब्दांच्या फरकानें असणारी ही कारिका आणि अर्थसाम्य असणाऱ्या इतर कारिका पाहिल्या म्हणजे गौडपादकारिकेचा जसा ज्ञानेश्वरांवर प्रभाव आहे तसाच तो हठयोगप्रदीपिकेवरहि दिसतो. गौडपादकारिका, वीरशैव तत्त्वज्ञान, ज्ञानेश्वर व हठयोगप्रदीपिका या सर्वांमध्ये मनाच्या स्पंदनाच्या पलीकडे असणाऱ्या अवस्थेला पोंचणें महत्त्वाचें आहे. तुर्यावस्थेस सर्वच ठिकाणी ध्येय मानलें आहे.

## ७) महानुभाव.

कांहीं योगाचार चक्रधरप्रणीत महानुभाव पंथानें प्रचारांत आणलें होते. त्यांचाहि ज्ञानेश्वरांवर परिणाम होणें अशक्य नाहीं. स्त्रीशूद्रादिकांना मोक्षाधिकार आहे ही कल्पना महानुभाव व ज्ञानेश्वर दोन्ही ठिकाणीं आहे. वीरशैव तत्त्वज्ञानांत अनुभव शब्दाऐवजीं अनुभाव शब्द प्रचलित आहे. अनुभाव, अनुभावी हे सतत वापरले जाणारे शब्द असून स्वानुभावी हें षट्स्थल सिद्धांतांतील प्राणलिंगीस्थलाचें वैशिष्ट्य आहे. β चक्रधरांच्या पंथाचें नांवच महानुभाव आहे. ज्ञानेश्वर व वीरशैव तत्त्वज्ञान यांचेप्रमाणेंच आरोगणे शब्द महानुभाव वाङ्मयांत येतो.

वेगवेगळ्या पंथांतील तत्त्वज्ञानांमध्ये दिसणाऱ्या साम्याच्या या सिंहावलोकनानें एक गोष्ट स्पष्ट होते कीं कल्पनांची देवघेव या सर्वांतून मोठ्या प्रमाणांत झाली असावी. कदाचित् या कल्पना त्यावेळच्या तात्त्विक वातावरणांत प्रचलित असतील. हठयोगप्रदीपिका १.८ मध्ये अल्लमप्रभुदेवयोगी म्हणून प्रभुदेवांचा स्पष्ट उल्लेख आहे. म्हणजे योगी स्वात्मारामस्वामींची हठयोगप्रदीपिका प्रभुदेवांचे नंतरची किंवा त्याकाळची आहे, आधींची निश्चित नव्हे. हठयोगप्रदीपिका व ज्ञानेश्वर यांपैकीं कुणाचा कुणावर परिणाम झाला आहे हें सांगणें कठिण आहे. पूर्वीच्या ग्रंथांतील कारिका किंवा मंत्र पुन्हां पुन्हां नवीन ग्रंथांत येत असतात. तसें असेल तर अर्धोन्मीलितलोचनः यासारख्या श्लोकांवर योगी स्वात्मारामस्वामींचा शिक्का मारून व मग दोघांतील साम्यावरून ज्ञानेश्वरांचे आधींची हठयोगप्रदीपिका आहे असें म्हणणें योग्य होणार नाहीं. मूळ हठयोगाच्या परंपरेंत हा श्लोक कुठेंतरी असेल. तो तसाचा तसा योगी स्वात्मारामस्वामींनीं घेतला व ज्ञानेश्वरांनींहि पूर्वीच्या परंपरेंतील तो श्लोक घेऊन जणुं त्या श्लोकावरच भाष्य लिहिल्याप्रमाणें हठयोगप्रक्रियेचें वर्णन केलें. एकूण हीं सर्व तत्त्वज्ञानें आर्गेमार्गे झालेलीं दिसतात. प्रभुदेव ज्ञानेश्वरांपेक्षा वयानें वडील असून ते दोघे समकालीन असावेत. प्रभुदेव जंगम म्हणजे हिंडणारे साधु असून ज्ञानेश्वरांनीं

β S'unyasampādane, Vol I, (Ed.) Dr. S.C. Nandimath,  
Prof. L.M.A. Menezes and Dr. R.C. Hiremath, P.113.

तीर्थयात्रेच्या निमित्तानें बराच भारत हिंडून पाहिला होता. त्यांची प्रत्यक्ष भेट तर झाली नसेल? खरोखर गौडपादकारिका, घेरंडसंहिता (जिथें हठयोगाचें वर्णन आहे), नाथपंथ, वीरशैव तत्त्वज्ञान, ज्ञानेश्वर, हठयोगप्रदीपिका आणि महानुभाव या सर्वांचा ऐतिहासिक - तात्त्विक दृष्टीने तौलनिक अभ्यास करून त्यांतील सिद्धांतांची सुसूत्रपणें मांडणी करण्याचें काम होणें अत्यंत अगत्याचें आहे.

## ज्ञानेश्वरांचा प्रमुख ग्रंथ : ज्ञानेश्वरी

८) कीर्तनाचेनि नटनाचें । नाशिले व्यवहार प्रायाश्चित्तांचे

ज्ञानेश्वरीची रचना हा एक अद्भुतरम्य प्रसंग आहे. ज्ञानेश्वरी सांगणें हें धर्मकीर्तन झालें असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. अेकट्या साच्चिदानंदबाबांना पुढें बसवून ग्रंथ लिहिण्यास सांगितला असल्यापेक्षां तिथें कीर्तन झालें असावें हें मत जास्त सयुक्तिक वाटतें. श्रोत्यांचा ज्ञानेश्वरींत अनेक ठिकाणीं उल्लेख आहे. सद्गुरु निवृत्तिनाथ शेजारीं उच्चासनावर बसले आहेत, श्रोत्यांचीं सर्व इंद्रियें कानांच्या घरीं येवून गीतार्थ श्रवणासाठीं आसुसलीं आहेत आणि अशा संतसभेंत ज्ञानेश्वरांसारखा प्रगल्भ बुद्धीचा कीर्तनकार गीताश्लोकांवर कीर्तन करीत आहे अशा प्रसंगीं देवो नाचे सुखें भुलला असें झालें असेल तर नवल नाहीं. ज्या तत्कालीन श्रोत्यांचे कान हें अकून निवले त्यांच्या महाभाग्याचें वर्णन करणें कठिण. सगळीकडे आनंदसाम्राज्य पसरविणाऱ्या या गीताकीर्तनाची ज्ञानेश्वरांना अमाप प्रीति होती. गी. १८.६९ या श्लोकावरील त्यांचें भाष्य माधुर्याला माधुर्य आणणारें आहे. भगवंत म्हणतात कीं माझ्याविषयीं अत्यंत प्रीति मनांत धरून जो भक्तांच्या मेळाव्यांत गीता सांगतो तो संतसभेची शोभा होय. वृक्षांना नवपल्लवांनीं रोमांचित करीत व मंद वायूचे झुळकीनें त्यांना डोलवीत, फुलांचे डोळे सुगंधयुक्त रसानें ओले करीत, कोकिळेच्या पंचम रवानें बोल काढीत जसा वसंत ऋतु उद्यानांत प्रवेश करतो तसाच हा कीर्तनकार माझ्या भक्तमंडळरूपीं उद्यानांत येतो. जशी चंद्रानें चकोराला



साद द्यावी किंवा मेघांनीं मयूराला ओ द्यावी तशी माझ्या स्वरूपीं दृष्टि ठेवून गीतापद्मरत्नें तो सर्वावर उधळतो. अर्जुना, मार्गेपुढें न्याहाळून पाहिलें तर याच्याहून मला प्रिय दुसरा कुणीच नाही (ज्ञा. १८.१५१६-१५२२). परतत्त्व डोळ्यांना दाखवून सुखाचा सोहळा करणाऱ्या ज्ञानेश्वरांनाच हें वर्णन लागू पडतें.

### ९) संततुल्य श्रोत्यांना अवधानाची विनंति.

गीता श्रवण किंवा पठण करण्यास अधिकारी कोण? जो तपोहीन व गुरुभक्तिहीन आहे त्याला गीता सांगू नकोस बरें, असें अर्जुनास भगवंतांनीं बजावले आहे. गीताश्रवणांत त्याला भक्ति पाहिजे व तो देव आणि भक्त यांचा निंदक असतां कामां नये. तपाच्या पायावर जो गुरुभक्तीचा राजवाडाच आहे, ज्यानें श्रवणेच्छेचें दार सर्वदा उघडें ठेवले आहे, अनिंदारत्नांचा त्या प्रासादाला कळस केला आहे, ऐशा भक्तालागीं, हे अर्जुना, तूं गीतारत्नेश्वराची प्रतिष्ठा कर (ज्ञा. १८.१४८६-१५०९). जो न्याय गीतेला, तोच न्याय ज्ञानेश्वरीला. ज्ञानेश्वरांचे श्रोते प्राज्ञ व रसिक होते. ते समरस होणारे असल्यानें तान्प्रतिनैष यत्नः असें म्हणण्याची ज्ञानेश्वरांवर पाळी आली नाही. श्रीकृष्णार्जुनसंगमांत स्नान करण्यास ते सदैव उत्सुक असत आणि विषयांतर होत आहे असे दिसले तर ज्ञानेश्वरांना पुन्हां मूळपदावर आणून संवादवर्णन सुरू करण्यास सांगत. आत्मबोधाच्या आवडीनें स्वर्ग आणि प्रपंच यांची कुरवंडी केली आहे असे अधिकारी श्रोते ज्ञानेश्वरांना लाभले. नानातऱ्हांनी ज्ञानेश्वरांनी त्यांची स्तुति केली. त्यांना श्रीमंत माहेरें म्हटलें, महेशाच्या मूर्ति म्हटलें. त्यांची विनवणी केली, लडिवाळपणें त्यांच्याजवळ हट्ट केला व त्यांच्या सहवासानें आपले मनोरथ पूर्ण झाले असें सुद्धां म्हटलें. श्रोता अधिकारी पाहिजे हें तर खरेंच पण वक्ता व श्रोता यांत एकतानता (rapport) निर्माण झाल्याविना तें बोलणें सार्थ होत नाही हेंहि खरें. श्रीकृष्णार्जुनाप्रमाणें हृदया हृदय अेक झाले असेल तर व्याख्यानास बहार येतो, नाहीतर रंगाचा बेरंग होतो.



म्हणौनि संवादाचा सुवावो ढळे । तरी हृदयाकाश सारस्वते वोळे ।  
आणि श्रोता दुश्चिता तरी वितुळें । मांडिला रसु ॥

(ज्ञा. ९.२८).

एकतानता असेल तर हृदयाकाशांत सिद्धांतरूपी वारा वहातो आणि श्रोता अरसिक असेल तर सर्व उत्साह मावळून जातो, म्हणून वक्ता तो वक्ता नोहे श्रोतेनवीण हें अगदीं खरें आहे. वक्त्याची कळी खुलवण्याचें काम श्रोत्यांचेंच आहे. या हृदयांतील त्या हृदयांत घालण्यासाठीं जशी एकतानतेची जरूर आहे तसेंच अवधानहि आवश्यक आहे हें ज्ञानेश्वरांनीं ओळखलें होतें. आपल्या अंघ्रिभोंवती अनेक गोष्टी घडत असतात. त्या सर्वांना बाजूला सारून लक्ष एकाद्या गोष्टीवर पूर्णतया केंद्रित करणें म्हणजे अवधान. हें असलें तरच ग्रहण चांगलें होतें ‡ म्हणून अवधान द्या अशी श्रोत्यांना अनेक ठिकाणी विनंति केली आहे. ग्रंथाच्या सुरुवातीसच ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं अर्जुनाच्या जोडीनें बसण्यास योग्य अशा संतमंडळींनीं अवधान द्यावें (ज्ञा. १.६२). सज्जनहो अवधान द्या, सारस्वताचें जें गोड झाड तुम्हीं लावलेत त्याला अवधानाच्या अमृताचें सिंचन करून वाढवा. मग रसांचीं व भावांचीं फुलें त्याला लागतील, नाना अर्थांचीं फळें लागतील (ज्ञा. ११.१५-२०). अवधानाचा चारा मिळाला तर वक्त्याच्या बुद्धींत सिद्धांत पिकतील व अक्षरांत भरघोंस प्रमेयें सांपडतील. तोंडांतून शब्द केव्हां बाहेर पडतो त्याची अर्थ वाटच पहातो आणि तसा तो पडला कीं कविकुलगुरूनें वर्णिलेली वाक् आणि अर्थ यांची संपृक्ति सिद्ध होऊन उद्दिष्टांची सुलभ उकल होऊं लागते. शब्द व अर्थ हे नित्य परस्परसंबद्ध असल्यानें मुखांतून शब्द बाहेर आल्याबरोबर अर्थाची प्रतिपत्ति किंवा ज्ञान होऊन त्या अर्थांतून वाच्यार्थ, लक्ष्यार्थ असे नवनवीन अर्थ निघत जाऊन त्यांची साखळीच सुरू होते. हें सर्व अवधानाशिवाय होणें शक्य नाही. म्हणून श्रोते केव्हांहि दत्तचित्त असावे असा ज्ञानेश्वरांचा आग्रह आहे. या सर्व कार्यक्रमांत अत्यंत दुर्दैवी पात्र कुणी असेल तर ज्याच्यासाठी

‡ N.L. Munn : Introduction to Psychology, p. 392-393.

कुरुक्षेत्रावरील युद्धाचें जसेंच्या तसें तत्क्षणींच प्रसारण (live telecasting) चाललें होतें तो आंधळा धृतराष्ट्र. हा आपला दातारू (धनी) आहे हें मनांत ठेवूनहि संजयानें त्याचेबद्दल कडक शब्द वापरले आहेत. अमृताचा पाऊस पडत असतांना एखाद्या रेड्यासारखा हा इथें बसला आहे, इथें आहे कीं शेजारच्या गांवाला गेला माहीत नाही, म्हाताऱ्याचा मोहानें नाश केला आहे, जात्यंधच तो त्याला कसें दिसणार, असें संजय अनेकवार म्हणतो. पण पुत्रप्रेमानें व्याकुळ झालेला तो जीव मोहानें पुरा वेढला गेला होता. श्रीकृष्णार्जुनांनीं ब्रह्मरसाचें पारणें चालवलें असतांना आपण अचानक पाहुणे आलों व आपल्याला त्या ब्रह्मरसाचा अकल्पित लाभ झाला, अहो किती आपण भाग्याचे, असें संजय धृतराष्ट्राला सांगत असतांना तो म्हणतो, संजया, हें मीं तुला विचारलें होतें काय रे? तसेंच गीतेच्या अखेरीला श्रीकृष्णाच्या उपदेशानें सद्गदित झालेला संजय तोंडानें कृष्ण कृष्ण म्हणत असतांना पुन्हां धृतराष्ट्र विचारतो, तुला व्यासानें इथें कोणत्या कामासाठीं आणून बसविलें आणि तूं हें काय अप्रासंगिक चालविलें आहेस? यावरून कुरुक्षेत्रावर चालेल्या युद्धाकडेच त्याचें सर्व चित्त होतें आणि आत्मबोधाच्या सुरू असलेल्या गोष्टीची ना त्याला खबर होती, ना त्याला त्याची चव होती हें उघड आहे. परंतु असेंहि असलें तरी त्याला घडलेलें गीताश्रवण वायां गेलें नाहीं. कारण मृत्यूची वेळ त्याला अवघड गेली नाहीं. असें अवसरें त्या अंध धृतराष्ट्रालाहि सुख झालें. मूळ गीतेंत संजयाचा उल्लेख मधून मधून काहीं अभिप्राय देणारा पण मुख्यतः बातमीदार म्हणून आहे. ज्ञानेश्वरांनीं त्याला आत्मानुभवी म्हणून रंगविलें आहे.

### १०) अध्यायांचा जन्यजनकभाव.

गीतार्थाचा हा वाग्यज्ञ चालूं असताना श्रोत्यांना त्याचा प्रसाद पुरेपूर मिळावा व त्यांना गीता चांगली आत्मसात् व्हावी अशी ज्ञानेश्वरांची इच्छा होती. नवीन सिद्धांत सांगण्यापूर्वीं मागची अेकदा उजळणी घ्यावी लागते हें शिक्षणमानसशास्त्राचें तत्त्व त्यांना चांगलें

अवगत होतें. म्हणून मी सांगितलेलें हा विसरला नाहीं ना असें श्रीकृष्ण मधूनमधून चाचपून पहात असतात आणि घड्यांत घातलेलें पाणी गळत नाहीं अशी खात्री करून घेतात. पुढें पाठ मार्गें सपाट असें होऊं नये म्हणून मागचा विषय पुन्हां एकदां येतो. विषयांत पारंगतता येण्यासाठीं पुनरावृत्ति लागते. † म्हणून दहाव्या अध्यायापासून उत्तरखंडाला सुरुवात करण्याआधीं पूर्वखंडाचें त्यांनी एकदां सिंहावलोकन केलें आणि कुठेंकुठें कोणता विषय आहे याची अध्यायवारीहि करून दिली. पहिल्यांत अर्जुनाचा विषाद, दुसऱ्यांत सांख्ययोगाचें विवरण, तिसऱ्यांत कर्म. चौथ्यांत ज्ञान, पांच व सहा यांत योग, सातव्यांत मायेचा परिहार व भक्तांचे प्रकार, आठव्यांत मरणसमयीं बुद्धि कशी असावी याचा विचार केला. नवव्या अध्यायांत तर सगळ्या गीतेचें सारच आहे. विषय विसरूं नये म्हणून अठराव्या अध्यायांत विषयांतून विषय निघत जाऊन अर्थपोषण कसें झालें आहे याचा पुन्हां एकदां आढावा घेतला आहे इथें अध्यायांचें वर्गीकरण वेगळें आहे पण विवेचनाचा विकास कसा होत गेला आहे हें इथेंहि स्पष्ट आहे. गीता वेदांप्रमाणें कांडत्रयात्मक आहे असें म्हणून सर्व कांडांचा खुलासा केला आहे. पहिल्या अध्यायांत गीताशास्त्र कां सांगितलें गेलें आहे याची प्रस्तावना आहे. दुसरा अध्याय ज्ञानाचा असून गीता हें मोक्षदानी. स्वतंत्र. ज्ञानप्रधान शास्त्र आहे हें तिथें निरूपिलें आहे. अज्ञानानें बद्ध झालेल्यांना मोक्षप्राप्ति व्हावी म्हणून तिसऱ्या अध्यायापासून साधनमार्ग आहे. देहाभिमान सोडून सद्भावनेनें कर्म करावें असें सांगणारा तिसरा अध्याय कर्मकांड होय. चार ते अकरा या अध्यायांत उपासनाकांड असून कर्म ईशु भजावा हें त्यांतील प्रमुख सूत्र आहे. बाराव्यापासून ते पंधराव्याअखेर ज्ञानाच्या परिपाकाचें प्रतिपादन असून तें ज्ञानकांड होय. गीता म्हणजे श्रुतीचें कांडत्रयात्मक गोजिरवाणें रूपच आहे. सोळाव्या अध्यायांत

† R.S. Woodworth : Experimental Psychology, P. 156.

पारमार्थिक साधनाचे बाबतींतील आवृत्तीचें हें महत्त्व ब्रह्मसूत्र ४-१-१ मध्यें व योगसूत्र १.१४ मध्यें पहावयास मिळतें.

गीतातत्त्वाला विरोधी असणाऱ्या अज्ञानी जनांचें वर्णन करून शास्त्राच्या साहाय्यानें या अज्ञान-शत्रूंचें निर्दालन कसें करावें याचा निरोप सतराव्या अध्यायांत ऐकावयास सांपडतो. अठरावा कलशाध्याय असून तिथें सर्व तात्पर्यें दिसतात (ज्ञा. १८.१४३४-१४५५).

### ११) ब्रह्मरससुस्वादे अक्षरें गुंथिलीं

ज्ञानेश्वरींत शारदेचें लावण्यरत्नभांडार उघडलेलें आहे व त्यांतील तेजस्वी रत्नांची पखरण चौफेर झालेली आहे. वाग्विलासिनी शारदेचा वरदहस्त असलेल्या योगिराजाच्या प्रासादिक वाणींतून ही रसमयी भावार्थदीपिका प्रकट झाली आहे. पण ही केवळ रसमयी नाही तर ज्ञानमयी आहे. ब्रह्मविद्येचा सुकाळ करणारा हा ग्रंथ असला तरी सुद्धां त्यांत साहित्यसोनियाच्या खाणी उघडल्या आहेत. जशी अमृताला अमृताची, ज्ञानाला ज्ञानाची, तशी ज्ञानेश्वरांच्या काव्याला त्याचीच उपमा शोभेल. उत्तुंग कल्पना, मनोहर उपमा, सांग रूपकें, लुसलुशीत कोंवळे शुब्द, हृदयाला हलवणारे भावनांचे उद्रेक किंवा डौलदार शैली यांत वाचक वाहून जातो. सर्वसाधारणपणें ज्ञानेश्वर काव्याच्या आलंकारिक भाषेतच बोलतात म्हटलें तरी अतिशयोक्ति होणार नाही. त्यांच्या रमणीय काव्यानें प्लेटोचे ग्रंथ, गौडपादाचार्यांची मांडूक्यकारिका, नागार्जुनांची मूलमध्यमकारिका, व खुद्द भगवद्गीता यांच्या पावलावर पाउलें टाकून तत्त्वज्ञान व काव्य यांचें वावडें नाही हें पुन्हां एकदां सिद्ध केलें आहे. भाष्यग्रंथ म्हणून ज्ञानेश्वरीवर कांहीं बंधनें होतीं हें कबूल. परंतु कुणीहि भाष्यकार आपल्या स्वतंत्र प्रज्ञेला अनुसरून आपलें स्वतःचें तत्त्वज्ञानच मांडीत असतो. एरवी गीता किंवा ब्रह्मसूत्रें यांवरील टीकांत स्वभाववैचित्र्य कां यावें हें समजणें कठिण होईल. आपल्या मताला मान्य ग्रंथाचें पाठबळ आहे हें दाखवणें भाष्यकाराला जरूर पडतें कारण मूळग्रंथानें त्याच्या ग्रंथाचें प्रामाण्य व प्रतिष्ठा वाढत असते. सर्वसमन्वयी तत्त्वज्ञान म्हणून ज्ञानेश्वरांनीं गीता निवडली असण्याची दाट शक्यता आहे. पण म्हणून गीतेचीं अक्षरें त्यांनीं लक्ष्मणरेषा मानिलीं नाहीत. गीतेच्या आधारानें त्यांनीं स्वतःला

काय सांगायचें होतें तेंच सांगितलें. कांही कांहीं श्लोकांवर एकादीच ओवीतर कांहींवर शंभराचे आसपास ओव्या असण्याचें प्रयोजन हेंच. मतामतांच्या गलबल्यांत आपल्या तत्त्वज्ञानाचें सूत्र त्यांनीं घट्ट धरून ठेवलें होतें. ते प्रवाहपतित नव्हते कारण त्यांच्या लिखाणामागचें त्यांचें व्यक्तित्व कणखर होतें. त्यांचा ग्रंथ एक स्वतंत्र तत्त्वज्ञान-ग्रंथ झाला आहे त्याचें कारण हेंच आहे. कोणतीहि एकतर्फी शिकवण घेतली तर तिला चिरकालीन महत्त्व येऊं शकणार नाहीं. आज सातशें वर्षे ज्ञानेश्वरीचा मराठी मनावरील असलेला पगडा पाहिला म्हणजे जीवनाच्या विविध बाजूंना स्पर्श करून मूलभूत समस्या हाताळण्याचें त्यांचें कौशल्य दृग्गोचर होतें. आग्रही भूमिका मांडून आपल्याच पक्षाचा उदोउदो केला कीं ती शिकवण कालांतरानें शिळी होऊन इतिहासजमा होते कारण तिला फक्त प्रासंगिक महत्त्व येतें. सर्व मानवजात दृष्टिसमोर असेल तरच तत्त्वे ताजीतवानीं रहातात. म्हणून गीता व ज्ञानेश्वरी स्थलातीत, कालातीत, अतएव नित्यनूतनच रहाणार. अर्जुनाची मोहाविष्ट अवस्था हें तात्कालिक कारण सोडलें तर हा सर्वानाच केलेला उपदेश आहे\*. त्याचा टवटवीतपणा न कोमेजणारा आहे. गुरुकृपेनें माझे श्वासोच्छ्वासहि प्रबंध होतील; मराठींत सांगितलेला हा ग्रंथ मूळ गीतेहून बिलकूल फिका नाहीं; गीतेसह वाचला तर ठीकच. पण एकटा वाचला तरीहि त्यांत कांहीं उणेंपणा भासणार नाहीं; आबालवृद्धांना ग्रहण करण्यास सोपी जावी अशी अक्षरयोजना इथें केलेली आहे; या ग्रंथाच्या श्रवणानें समाधि अवस्थाहि येते; हा ग्रंथ म्हणजे दुजी सृष्टि असून ही पाहून आम्ही विश्वामित्राला हसतों असें ज्ञानेश्वरांनीं आपल्या ग्रंथाचें मूल्यमापन केलें आहे. खरोखर इहपरलोकीं कल्याण ज्यानें होईल तें तत्त्व जर इथें आहे तर आणखी काय हवें? या ग्रंथाच्या पुण्यानें सर्वभूतांना सर्वसुख मिळावें असें म्हणून ज्ञानेश्वरांनीं ग्रंथाची समाप्ति केली आहे. ज्ञानेश्वरीचें याहून सरस वर्णन करणें शक्य नाहीं.

\* अर्जुन म्हणजे अेक साधक असे समजलें तर त्याची मोहावस्था ही सर्वांच्या जीवनात हरघडी घडणारी गोष्ट आहे.



## तात्पर्यनिर्णय

### १२) मीमांसाप्रणीत कसोट्या

ज्ञानेश्वरीचें प्रयोजन काय हा एक महत्वाचा प्रश्न आहे. ग्रंथतात्पर्याचा निर्णय करण्यास उपक्रम. उपसंहार आणि अभ्यास, म्हणजे ग्रंथाची सुरुवात, शेवट व मध्ये पुन्हांपुन्हां आलेला विषय पहावा लागतो. तसेंच अपूर्वता म्हणजे ग्रंथांत नवीन काय आहे व फल म्हणजे ग्रंथापासून काय लाभ व्हावा अशी अपेक्षा आहे हेंहि लक्षांत घ्यावें लागतें. शेवटीं अर्थवाद किंवा विशेष मूल्य नसणारा पण प्रसंगोपात्त आलेला भाग व उपपत्ति म्हणजे ग्रंथकर्त्यानें केलेले युक्तिवाद हे तपासून पाहिले कीं या साधनसामुग्रीवर ग्रंथाचें तात्पर्य काढता येतें. ज्ञानेश्वरीचें तात्पर्य ह्या दृष्टीनें पहातां येईल.

### १३) उपक्रमोपसंहारौ

श्रेयस् काय आहे तें मला समजावून सांगा, मी तुमचा शिष्य आहे. मोहानें माझे चित्त व्याकुळ झालें आहे, मन भ्रंतीनें ग्रासलें आहे, हित कोणतें तें कळत नाही तेव्हां तें मला उलगडून दाखवा (ज्ञा. २.५५-५८), येथपासून म्हणजे मोहनाश झाल्यावर मिळणारें खरें ज्ञान व धर्माचें अविरुद्ध असणारें उचित कार्य हा काय आहेत याच्याबद्दलच्या जिज्ञासेपासून गीतेतील मुख्य विषय सुरू झाला आहे. अर्जुनाचा मोह नष्ट करून त्याचें हित त्याला पटवून देण्यासाठीं गीता (आणि ज्ञानेश्वरी) उद्युक्त झाली आहे. अर्जुनाचें श्रेयस हें इथें उद्दिष्ट आहे, प्रेयस् नव्हे. तात्पुरता दुःखनिवारण होण्याचा मार्ग त्यानें विचारला नाही, अंतिम कल्याणाबद्दल आस्था दाखविली. ज्ञानेश्वरीचा उपक्रम हा असा आहे. अविद्याकल्पित संसारांतून पार पडणें हें मनुष्यमात्राचें उद्दिष्ट असल्याचें ज्ञानेश्वरांनी त्याचेहि आधीं सुचविलें आहे. सुरुवातीसच श्रीगणेश व शारदा यांचें नमन झाल्यावर सद्गुरुस्तवन करतांना गुरूंना लावलेलें सर्वांत पहिलें विशेषण 'जेणें तारिलो हा संसारपूरु' असें आहे. हेंहि सूचक आहे. प्रास्ताविक संपल्यावर गीतेच्या पहिल्याच श्लोकावरील



भाष्यांत पुत्रस्नेहानें मोहित झालेला राजा विचारता झाला असें 'मोहित' हें विशेषण मूळ श्लोकांत नसतांना घातलें आहे. एकूण मोहग्रस्त अवस्था ही ज्ञानेश्वरीची सुरुवात आहे. हा मोह नाहीसा करण्याचा मार्ग शोधणें हा ग्रंथाचा मुख्य उद्देश असल्याचें अखेरीअखेरीस पुन्हां प्रत्ययास येतें. 'अर्जुना, मोह नष्ट झाला कीं नाही, ज्या हेतूनें तुला उपदेश केला तो सफल झाला किंवा कसें' याबद्दल श्रीकृष्णांनीं त्याच्याजवळ पृच्छा केली आहे व 'हो, मोह गेला व स्मृति परत आली' अशी त्याच्याकडून कबुली घेतली आहे. तेव्हां उपक्रम व उपसंहार यांत अज्ञाननाश करून ज्ञान संपादन करण्याचें प्रयोजन स्पष्ट आहे.

#### १४) अभ्यास

गीता मोक्षोपायपर आहे. इतर शास्त्रें फार तर अविद्यनाश करतील पण आत्मबोध करून देणें त्यांना स्वतंत्रपणें साधत नाहीं. ईश्वरप्राप्ति हा इथला विषय आहे हें अनेकवेळां सांगूनहि ग्रंथ संपायची वेळ आली तेव्हां ग्रंथाच्या आद्यंतांचें एकार्थत्व दाखवण्याच्या म्हणजे ग्रंथाची सुरुवात व शेवट यांत एकच विषय आहे हें सांगण्याच्या निमित्तानें या विषयाची पुन्हां एकदां उजळणी केली आहे. निरूपण चालूं असताना मध्यें जे सिद्धांत आले आहेत त्यामुळें मूळ विषयाचा धागा तुटण्याचा संभव आहे म्हणून ते सर्व मुख्य सिद्धांताचे उपसिद्धांत आहेत असा खुलासा केला आहे. अेकदा विषय शिकल्यावर मध्येंच दुसरें कांहीं शिकलें कीं प्रथम अभ्यास केलेल्या विषयावर विपरीत परिणाम होतो म्हणजे सुरुवातीचा विषय थोडा विसरतो हें पूर्वलक्षी निरोधनाचें (retroactive inhibition) तत्त्व ज्ञानेश्वरांचे नजरेंतून निसटलें नाहीं. म्हणून वाटेंत आलेल्या विषयांनीं मूळ विवेचन बाजूला पडूं नये यासाठीं तो विषय आणखी एकदां सांगितला आहे.

एथ अविद्यानाशु हें स्थळ । तेणें मोक्षोपादान फळ ।

या दोन्ही केवळ । साधन ज्ञान ॥

(ज्ञा. १८.१२४३)

अविद्यानाशाचें हें प्रमेय शिष्याचे मनांत अढळ रहावें म्हणून आनंदी मुद्रेनें श्रीकृष्ण सांगतात कीं नानाप्रसंगीं वेगवेगळ्या संदर्भांत मी हेंच तुला सांगत

आलो. अद्वैतज्ञान, स्वकर्मरति, ईश्वरभक्ति, ऐक्यावस्था, परमानंदप्राप्ति असे मोक्षाच्या अनुषंगानें येणारे विषय ठायीं ठायीं आहेत. शिवाय “इतुलेंचि नानापरी । निरूपिलें ग्रंथविस्तारी” असें म्हणून उपक्रम-उपसंहाराप्रमाणें मध्यंतरींही हाच विषय आहे असें ज्ञानेश्वर म्हणतात.

### १५) अपूर्वता.

क्रमयोग हें तत्त्व (Doctrine of continuous approximation) ज्ञानेश्वरांनीं विशेष डोळ्यांत भरण्याजोगें मांडलें आहे. कोणत्याही गोष्टीचें फळ मिळतें पण तें तात्काल नव्हें, त्याला वेळ लागतो. नैतिक तयारी होऊन सज्जनांचे संगतींत मार्ग चालायला लागलें तरी गांव गांठण्यास वेळ लागणारच. वैराग्यलाभ होऊन सद्गुरु भेटले, त्यांच्या उपदेशानें विवेकहि उत्पन्न झाला, आणि जगांत एक ब्रह्मच सद्वस्तु आहे अशी खात्री झाली तरी त्या वस्तूशी ऐक्य होऊन नंतर ‘अेक आहोंत’ असें म्हणण्याची स्थितीसुद्धां पार केली आहे ही दशा येण्यासाठीं क्रममार्गच आहे. औषध घेतल्यावर लागलींच गुण येत नाही. चांगल्या जमिनींत सकस बियाणें पेरलें कीं भरघोंस पीक येतें, पण त्यासाठीं काळ जावा लागतो. दिवस उगवल्याबरोबर मध्यान्ह होत नाही. तसा साक्षात्कारालाहि वेळ लागतो (ज्ञा. १८.९९६-१००६). प्रगति होऊन इच्छित टप्पा गांठता येतो, “परि वेळे कीं गा”. क्रममार्गानें जाण्याचा हा सिद्धांत गीतेंतहि अस्फुटपणें मांडला आहे पण त्याला इतकें महत्त्व देणें व क्रमयोग असें असंदिग्ध रीतीनें त्याचें नामकरण करून त्याला योगाच्या पंक्तीस बसवणें म्हणजेच जें नुसतें प्रक्रियेचें वर्णन आहे त्याला स्वतंत्र सिद्धांताचें स्थान व प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणें हें ज्ञानेश्वरांनींच केलें.\*

### १६) फल.

जेथें ईश्वराची वस्ति आहे व जेथें धनुर्धर अर्जुन म्हणजे स्वकर्म करणारा भक्तश्रेष्ठ अर्जुन आहे त्याच ठिकाणीं सर्व मंगल व नीति आहे.

\* R.D. Ranade : The Bhagavadgita as a Philosophy of God-realisation, P.56.

यांत कांहीं खोटे असेल तर मी स्वतःला व्यासांचा शिष्य म्हणवणार नाही, असे प्रतिज्ञेचे बोल जिथें आहेत त्या गीतेच्या अंतिम श्लोकाला ज्ञानेश्वरांनी संजयाचा पूर्णोद्गार म्हणून संबोधलें आहे. सर्व महाभारताचें सार गीतेंत व गीतेच्या सातशें श्लोकांचें सार या श्लोकांत आहे अशी ग्वाही ते देतात. गीतेच्या या साराचें फळ असें आहे कीं हा श्लोक जो मनांत ठेवतो, त्याची अविद्या जिंकली जाऊन गीतापठक हा स्वानंदसाम्राज्याचा चक्रवर्ति होतो. संसारांत दमल्या-भागलेल्यांना गीता ही विश्रांतिस्थान आहे. येंथें वाच्य व वाचक दोन्ही श्रीकृष्ण किंवा परब्रह्मच आहे व ब्रह्मानंदाची प्राप्ति सहज व्हावी म्हणून ही गीता अवतरली आहे. ही पठण केल्यानेंच नव्हे तर श्रवण केल्यानेंही ब्रह्मप्राप्ति होईल. थोडक्यांत गीता ही श्रीप्रभूची वाङ्मयी श्रीमूर्ति असून तिला व्यासांनीं पृथ्वीवर आणली आणि मी माझ्या अल्प कुवतीप्रमाणें देशिकार बंधें इथें सादर केली असें गीतेच्या शेवटच्या श्लोकावरील विस्तृत भाष्यांत सांगितलें आहे. गीता म्हणजे शब्दब्रह्माचें सार आहे व त्यांतून परमानंदरूप आत्म्याचा लाभ होतो (ज्ञा. १.५०-५४); देहात्मबुद्धि जाऊन आनंदभांडाराची प्राप्ति होते (ज्ञा. १०.२१); किंवा गीता जाणणारा समस्त मोहाला मुक्तो (ज्ञा. १५.५८३-५८५); अशी गीतेपासून मिळणाऱ्या फलाची महति वारंवार गाइली आहे.

### १७) अर्थवादोपपत्ति.

अर्थवाद हें मीमांसाशास्त्रानें तात्पर्यनिर्णयार्थ दिलेलें साधन उपयोगाचें खरें, परंतु त्याचा ज्याच्या त्याच्या सोयीनें उपयोग केला जातो हेंहि खरें आहे. अमकें एक ग्रंथतात्पर्य आहे असें मनाशीं आधींच ठरवून त्या मताला जो भाव पोषक नाही तो सर्व अर्थवादाचे गटांत ढकलून मोकळें होतां येतें. किंबहुना सांप्रदायिक अर्थ ग्रंथांतून काढण्यास त्यांतील वचनांची ओढाताण केली जाते ती याचमुळें. प्रसंगोपात्त सहजासहजीं आलेलें विवेचन अर्थवाद म्हणून मानून पुनरावृत्ति असलेल्या साहित्यानिशीं अर्थ लावण्याऐवजीं मनांतल्या अर्थाशीं न जुळणाऱ्या भागावर अर्थवाद असा शिक्कामोर्तब होतो.

कोणत्याहि विषयाचें विवेचन अनाठायीं न मानणाऱ्या ज्ञानेश्वरांच्या सर्वग्राही दृष्टीला अर्थवाद म्हणून कांहीं भाग त्याज्य ठरवावा अशी गरज भासत नाही. पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष करण्याची पद्धत ज्ञानेश्वरांनीं खास करून अंगीकारली नाही. स्वतःचें मत मांडतांना कधीं कधीं त्यांनीं 'आणिकांचें' मत दिलें आहे पण त्यांत आपली बाजू सिद्ध करण्याचा अभिनिवेश नाही. त्यामुळें खंडनमंडनात्मक उपपत्ति त्यांचेमध्ये जवळजवळ नाहीच म्हटलें तरी चालेल. बहुरत्ना वसुंधरेचे पाठीवर स्वतःच्या पक्षाचा जोर धरणारे व तदनुसार युक्तिवाद करणारे अनेक तत्त्वज्ञ भेटणार. अशा वेळेस वादाचा निकाल लागणें कठिण. कुठलाच तर्क निर्णायक नसतो. एका तर्कामागून दुसरा तर्क येतो व पहिल्याला रद्दबातल ठरवतो आणि लागलीच तिसरा येऊन दुसऱ्याला खोडून काढतो. ‡ किंबहुना पहिला तर्क आला की दुसरा त्याच्याविरुद्ध येऊन उभा ठाकणें, पाठोपाठ या दोन्हींचा समन्वय करून कुणीतरी तिसरी भूमिका मांडणें आणि .ही नवीन भूमिका प्रारंभबिंदु ठरून पुन्हां तिच्या विरुद्ध पक्ष येणें व पुन्हा नव्या समन्वयाची तयारी होणें असें एकामागोमाग प्रमेय-प्रतिप्रमेय-संश्लेषण हें द्वंद्वविकासाचें चक्र चालूं असतें असें हेगेलचें मत आहे.† एकूण तर्क हा अप्रतिष्ठित असल्यानें त्याच्या जोरावर आपापसांत लढत बसणें ज्ञानेश्वरांच्या वृत्तीला मानवण्यासारखें नव्हतें. तर्कवितर्काच्या अनुपस्थितींत अर्थवादाप्रमाणेंच उपपत्ति या कसोटीचाहि इथें फारसा उपयोग होण्यासारखा नाही. तेव्हां ज्या कसोट्या लावण्यासारख्या आहेत त्यावरून अज्ञाननाश व मोक्षप्राप्ति हें ज्ञानेश्वरीचें तात्पर्य काढता येतें हें निस्संशय. परंपरागत पद्धतीनें ज्ञानेश्वरी व अमृतानुभव या ज्ञानेश्वरांच्या प्रमुख ग्रंथांचा अनुबंधचतुष्टय बघितला तर असें आढळून येतें कीं, अज्ञानदशेकडून ज्ञानी दशेकडे कसें जावें हा विषय, मोक्षप्राप्ति हें प्रयोजन, आत्मबोधाची

‡ ब्रह्मसूत्र २.१.११ वरील शांकरभाष्य.

† Thesis, antithesis and synthesis हे विचाराची प्रगति ज्या प्रक्रियेनें होते तिचे तीन टप्पे आहेत असें हेगेल म्हणतो.

इच्छा करणारे जे असतील ते अधिकारी असून आरुरुक्षु अवस्थेपासून आरूढावस्थेला जाणें असा अधिकारी व प्रयोजन यामध्ये साधक-साध्य संबंध आहे.

## ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाची रूपरेखा

१८) मूर्तविश्वाची कल्पना : हेगेल व ज्ञानेश्वर.

चैतन्य हें वस्तुजाताहून वेगळें नसून तें वस्तूमध्येच असतें. यावर प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानांत अॅरिस्टॉटलनें व आधुनिक पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत हेगेलनें विशेष जोर दिला. त्यांचे मते मूर्त वस्तु व तिचें सारतत्त्व सांगणारी संकल्पना (concept of its essence) यांची फारकत करणें बरोबर नाहीं, दोन्ही एकत्रच राहिलीं पाहिजेत त्यांच्यामध्ये अद्वैत असल्यानें वस्तूचें जग व आयडियांचें ‡ जग (world of things and world of Ideas) यांसाठी प्लेटोनें कल्पिलेलीं दोन स्वतंत्र विश्वें अॅरिस्टॉटलला पसंत नव्हतीं आणि कांटनें आपल्या तत्त्वज्ञानांत मानलेल्या अनेक द्वैतांना हेगेलची संमति मिळाली नाहीं. हेगेलचे मते सत् व चित् (वस्तु व तिची संकल्पना) यांत द्वंद्व नाहीं. सत् हेंच चित् आणि चित् हेंच सत् \* अशा तऱ्हेचा चिद्वाद (idealism) कुठल्याच वस्तूला अचित् ठरवून सोडून देत नाहीं तर प्रत्येक वस्तू चिद्रूप आहे असें म्हणून विश्वाच्या प्रणालींत तिला स्थान देतो. सहाजिकच हेगेलची अंतिम सद्-वस्तू (किंवा तिला चिद्-वस्तु म्हटलें तरी चालेल, वास्तविक ती सत्-चित्-रूप आहे). म्हणजे मूर्त वस्तूंना गाळून टाकून बनवलेलें रिक्त तत्त्व न होतां सर्वांना सामावून घेणारें भरीव तत्त्व होतें. वस्तु सत्तेच्या (reality) वेगवेगळ्या पातळ्यांवर असतील पण त्या सर्व आपापल्या संकल्पनांसकट याच विश्वांत आहेत, व त्या सर्वांचें मिळून अेकच विश्व आहे अशी मूर्त विश्वाची (concrete universe) सर्वसंग्राहक

‡ प्लेटोने आयडिया (Idea) शब्द विशिष्ट अर्थानें वापरला आहे. म्हणून त्याच्या तत्त्वज्ञानांत या शब्दाचें कोणतेंच भाषांतर अर्थवाही ठरूं शकत नाहीं.

\* The real is the rational and the rational is the real.



कल्पना हेगेलने मांडली. व्यावहारिक सत्यांतून गाळून घेऊन पारमार्थिक सत्य कुठे दूर ठेवलेले नाही, व्यष्टि आणि समष्टि भिन्न नाहीत, अपूर्ण हे पूर्णाहून वेगळे नाही, जग सद्वस्तूपासून तुटून कुठेतरी जाऊन बसलेले नाही असे हेगेलच्या मताचे वेगवेगळे पैलू आहेत. उपनिषदे व वेदांत यांत ही सत्ये अगोदरच सांगितली आहेत. पिंडीं ते ब्रह्मांडीं हे एकच सूत्र सर्व प्रकारच्या द्वैतांचा निरास करण्यास समर्थ आहे. मानव अपूर्ण असला तरी तो ब्रह्मच आहे. ब्रह्म कुठे अंतराळांत नाही तर वस्तून् वस्तूंत आहे. ज्ञानेश्वरांची ब्रह्माची कल्पना यामुळेच हेगेलसारखी आहे. § जगांतील सर्व वस्तु काढून टाकून रिकामी राहिल ती चौकट म्हणजे ब्रह्म नव्हे. सर्वात्मकदेव, विश्वात्मकदेव किंवा विश्वैकधाम असे शब्द ज्ञानेश्वर ईश्वरासाठी योजतात. ईश्वरांत सर्व कांहीं अंतर्भूत आहे, कांहींच टाकाऊं नाही. अंतिम तत्त्व जगावरून वाटते तसे जड व विनाशी नाही म्हणून त्याला माया म्हणायचे पण त्यांत जगाला यःकश्चित् लेखण्याचा हेतु नाही. एरवी ब्रह्मालाच यःकश्चित् लेखले जाईल. श्रीकृष्ण सांगतात की, दिसते तें जग माझ्याहून वेगळे नाही. कापूस आणि कापड, माती आणि घट, वन्हि आणि ज्वाळा, माणिक आणि त्याचे तेज वेगळीं नाहीत. म्हणून अर्जुना, जग बाजूला सारून मला पाहूं म्हणशील तर तें शक्य नाही. मी आणि दृश्य जग एकच अशी मनाची खूणगांठ बांध (ज्ञा. १४.१२०-१२८). गीतेतील विश्वरूपाची कल्पना हेगेलच्या मूर्त विश्वाची प्रभावी पूर्वज आहे. विश्वरूपांत सर्व कांही आहे. त्याबाहेर कांहीं नाही. इतकेच नव्हे तर 'त्याबाहेर' या शब्दालाहि अर्थ नाही. त्या शब्दांतून दिक्वाचक गुण सुचवला जातो. पण अंतिम तत्त्वांत दिक् काय आणि काल काय सर्वच बुडी देऊन

---

§ हेगेलची कल्पना ज्ञानेश्वरांत आहे असे म्हणणे हा धडधडीत कालविपर्यास आहे. द्वैतातून अद्वैताकडे कसे जायचे हे ज्ञानेश्वरांनी सांगितल्यावर पांच शतके लोटली. त्यानंतर कांटने आपली प्रसिद्ध द्वैते मांडली व हेगेलने त्यांचा निरास केला. या ठिकाणी ज्ञानेश्वर प्रमुख अभ्यासविषय असल्याने इतरांच्या तत्त्वज्ञानांतून दिसणारी कोणती मते त्यांच्यात आहेत एवढेच पहावयाचे आहे. ही तुलना पूर्णपणे कालनिरपेक्ष आहे.



राहातात.

१९) कांटचीं द्वैते; हेगेल-केअर्ड यांचें अद्वैत.

कांटनें आपल्या तत्त्वज्ञानांत अनेक न मिटणारीं द्वैते मांडलीं. ज्ञानशास्त्रामध्ये तो वेदन (intuition) † व तर्क (understanding) यांत द्वैत आहे असें म्हणतो. तसेंच तर्क व ज्ञानदृष्टि (perceptive intelligence) यांतहि तो द्वैत मानतो. ज्ञानदृष्टीनेंच अंतिम वस्तूचा अपरोक्ष अनुभव घेतां येईल हें त्याला मान्य आहे परंतु ही ज्ञानदृष्टि मानवाला मिळणार नाही असा मात्र त्याचा आग्रह आहे. सत्ताशास्त्रांत व्यावहारिक सत्ता (Phenomenon) व पारमार्थिक सत्ता (nomenon) असें एक द्वैत असून या दोन सत्तांना कोणत्याच पुलांने साधता येणार नाही असें त्याचें मत आहे. नीतिशास्त्रांत वासना (sensibility) व बुद्धि (reason) यांत आणखी एक द्वैत असून मनुष्यांत ह्या दोन्ही रहाणारच, वासनारहित बुद्धीचा टप्पा त्याला कधींहि गांठतां येणार नाही असेंहि त्याचें म्हणणें आहे. पूर्णतेला पोचलेल्या मानवांचा समाज (Kingdom of Ends) हा कांटमध्ये केवळ आदर्शच राहतो. तो वस्तुस्थितींत कधीं येणार नाही. ‡ इतकें असलें तरी कांटमध्ये निदान नीतिशास्त्राच्या प्रांतांत वासनेच्या अंमलापासून बुद्धीच्या राज्याकडे मानवाची प्रगति होऊ शकते असें मानलेलें आहे. मात्र पूर्ण वासनारहितता येण्यास अनंत काळाची

† कांटने Intuition शब्द वापरला असला तरी त्यानें तो वेदन म्हणजे sensation किंवा तर्काचे अलीकडील शक्तीसाठी योजला आहे.

‡ हीं द्वैते कांटवर कायमचीं लादणें म्हणजे त्याच्या परिपक्व तत्त्वज्ञानाकडे डोळेझांक करणें आहे. हीं द्वैती मते त्याच्या तीन प्रसिद्ध ग्रंथांमधून मांडलेलीं आहेत पण मृत्यूनंतर प्रसिद्ध झालेल्या त्याच्या लिखाणांत ही भूमिका पूर्ण बदलली आहे. इथें ज्याचें दर्शन होतें तो कांट अद्वैती झाला आहे. आपलें आणि परमात्म्याचें ऐक्य आहे अशी भाषा तो आतां बोलतो. हें प्रा. रानडे यांनीं दाखवले आहे. (The Bhagavadgita as a Philosophy of God-realisation, Pp. 293-297) अशा तऱ्हेनें बदललेल्या कांटला हेगेल-केअर्ड प्रभूतीची ही टीका लागू पडणार नाही हें सूर्यप्रकाशाइतकें स्वच्छ आहे.

आवश्यकता आहे व म्हणून तशी ती येण्यासाठी आत्मा अमर असला पाहिजे असें त्यानें सांगून ठेवलें आहे. म्हणजे वासनेकडून बुद्धीकडे मानव क्रममार्गानें जात आहे. आतां तो अनंतकाळानें तिथें पोचणार असें म्हणणें आणि पोचणार नाहीच असें म्हणणें यांत वास्तविक फरक नाही आणि म्हणून कांटमध्ये वासना-बुद्धि हें द्वैत इतर द्वैतांप्रमाणें कायमचेंच आहे असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही. द्वैताऐवजी अद्वैत मानण्याच्या हेगेलच्या भूमिकेवरून एडवर्ड केअर्डनें कांटच्या सर्व द्वैतांवर सडकून टीका केली आहे. द्वैतच अद्वैताकडे अंगुलिनिर्देश करतें व एकदा वाट चालण्यास आरंभ केला कीं मजल दरमजल करीत का होईना त्या वाटेच्या शेवटाला पोचलेंच पाहिजे, प्रगति करीत रहाणें व शेवट न गांठणें हें म्हणणें तर्कदुष्ट आहे असा केअर्डचा दावा आहे. एकीकडे मनुष्याला सांगायचें की तुला वासनेवर विजय मिळवलाच पाहिजे व लगेच नरो वा कुंजरो वा अशा थाटांत तुला हा विजय मिळवतां येणें जवळजवळ अशक्यच आहे असें कुजबुजायचें हे पक्ष परस्परविरोधी आहेत. तसेंच 'जे करण्याची आपली नैतिक जबाबदारी आहे तें करण्याची समर्थता आपल्या अंगी असते'  $\beta$  या कांटच्या महावाक्याला त्यानें बाध येतो. तेव्हां द्वैताकडून निघून अद्वैतापर्यंत पोचता आलें पाहिजे अशी एकूण केअर्डच्या टीकेची मध्यवर्ति कल्पना आहे.

## २०) क्रमयोगी आहे महिमा.

वरवर पहातां जीं द्वैते दिसतात त्यांकडून अद्वैताकडे जाण्याची प्रक्रिया ज्ञानेश्वरांनीं अनेकवार वर्णिली असून ही प्रक्रिया सावकाश होणारी आहे असें त्यांचें मत आहे. यालाच ते क्रमयोग म्हणतात. हा अेक त्यांनीं खुलवून मांडलेला सिद्धांत आहे. साधन करायला लागल्यानंतर मला मोक्ष केव्हां मिळेल असें साधकाला वाटणें नैसर्गिक आहे आणि मोक्षाची गोष्ट घटकाभर बाजूला ठेवली तरी निदान मला पारमार्थिक अनुभव केव्हा येतील, ते केव्हां वाढतील हे प्रश्न प्रत्येकाला

सतावीत असतात हें कोणीहि साधक प्रांजळपणें कबूल करील. ज्ञानेश्वरांचें त्याला उत्तर आहे : हळूहळू, एकदम नाही, मानसशास्त्रांत प्रयत्नांनीं एखादी गोष्ट शिकणें (learning) आणि शरीराची किंवा मनाची विशिष्ट विकासावस्था आल्यावर म्हणजेच पक्कीकरणानंतर (maturation) ती गोष्ट विनायास करतां येणें यांत फरक केला जातो. तान्ह्या मुलाला उभें रहाता येण्याआधीं कांहीं दिवस त्याला धरून धरून पावलें टाकायला शिकवलें तर तें थोडेंसें शिकेल पण असा कांहींहि प्रयत्न केला नाही तरी त्याची वाढ झाल्यावर योग्य वयांत तें सहज पावलें टाकूं लागेल. शारीरिक वाढ अपुरी असतांना शिकवण्याचा व्हावा तसा उपयोग होत नाही. तसें शिकवणें म्हणजे अनाठायी घाई करणें आहे. खरी आवश्यकता पक्कीकरणाची आहे. त्याचप्रमाणें साधनास सुरुवात केल्याबरोबर तें पक्कें होत नाही. साधन होऊन तें पुरें अंगांत मुरावें लागतें आणि मुरणें ही गोष्ट तत्काल घडणारी नव्हे हें सर्वसंमत आहे. शास्त्रज्ञ व कवि यांच्या प्रतिभेची शास्त्रीय चिकित्सा केल्यावर हा मुरण्याचा टप्पा स्पष्ट झाला. शास्त्रीय शोध किंवा काव्यनिर्मिति या प्रक्रियेचे वेगवेगळे टप्पे पाडून जेव्हां मानसशास्त्रज्ञांनी अभ्यास केला तेव्हां त्यांत असा एक टप्पा आढळून आला कीं कांहीं तयारी झाल्यानंतर प्रगति बिलकूल दृष्टीस पडेना. आणि कांहीं कालानंतर अेकदम प्रतिभेचा अविष्कार झाला. सकृद्दर्शनीं प्रगति नसलेल्या या मधल्या काळाला ‡ पोषण (incubation) असें अभ्यासकांनीं नांव दिलें. हेच मुरणें. याची पुढील कालांत दिसणाऱ्या प्रतिभेच्या आविष्काराला अत्यंत जरूर असते. आपल्या क्रमयोगाच्या तत्त्वांत ज्ञानेश्वरांनीं हाच मुद्दा डोळ्यासमोर ठेवलेला आहे. क्रमयोगानें होणाऱ्या प्रगतीच्या बुडाशीं सत्ताशास्त्रांतील अखंडतेचा नियम आहे. (Law of continuity) हा नियम प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानांत अॅरिस्टॉटल व अर्वाचीन पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत लायबनिझनें वापरला. गणितांत या नियमाला मोठें स्थान

‡ Incubation is a period..... which intervenes after preparation and before illumination ..... It is a period of no apparent progress. (R.S. Woodworth 'Experimental Psychology'. P. 819).

आहे. दिक् व काल अखंड आहेत. अर्थातच दिक्कालांत वावरणाऱ्या सर्व गोष्टी या नियमाचे अधीन आहेत. त्यांच्यांत जेव्हां बदल होतो तेव्हां तो एकदम होत नाही, तो अतिसूक्ष्मपणे होतो; कणाकणाने, क्षणाक्षणाने होतो. इतकेंच नव्हे तर एक क्षण व दुसरा क्षण यांतहि अखंडता आहे. अेक क्षण संपणे व दुसरा क्षण सुरू होणे यांत फट नाही. ते अखंड आहेत.\* सद्गुण अंगांत आणण्यासाठी, ईश्वरभक्तींत पूर्णपणे मुरण्यासाठी अखंड प्रगति व्हायला लागते ती अशी. साक्षात्कार ही घटना नाही, ती एक प्रक्रिया आहे असें प्रा. रानडे म्हणतात तें याच अर्थाने. ‡ याच क्रमयोगाचा उल्लेख ज्ञानेश्वर करित असतात. मोक्ष हा क्रमयोगप्रासादाचा कळस आहे, आधी तो प्रासाद शिळा शिळा जमवून बांधावा लागतो. तसें सतत साधन करणे, नामस्मरण करणे हीच मोक्षाची वाट आहे. पक्षी एका उड्डाणासरसा फळाशी जाऊन पोंचत असला तरी माणसाला हळूहळू फाद्यांफाद्यांवरून जावें लागतें.

२१) क्रमयोगिया निष्ठा । मी होउनि होय पैठा ।

क्रमयोगाचें येतां जातां कौतुक केलेलें असलें तरी क्रमयोग हा ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा निष्कर्ष नाही. क्रमयोगाची प्रक्रिया अनंत काळपर्यंत चालू नसते. त्याला शेवट आहे कारण क्रमाक्रमाने कुठेंतरी जाऊन पोंचायचें असतें.

हे असो क्रमयोगवोर्धे । तेणे भक्तिचिद्गांगे ।

मी स्वानंदोदधि वेगे । ठाकिला कीं गा । (ज्ञा. १८.१२२२).

क्रमयोगाने जात जात संपूर्ण ऐक्याची अवस्था आलीच पाहिजे असें ज्ञानेश्वराचें मत आहे. त्यांनीं एके ठिकाणीं भौतिकशास्त्र, शरीरशास्त्र, मानसशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, सत्ताशास्त्र व नीतिशास्त्र अशा विविध शाखांतील उदाहरणे देऊन क्रमयोगाने पूर्ण एकत्व कसें येतें याचें सुरस वर्णन केले आहे. साक्षात्काराची परिणति जें सायुज्य त्याचेबद्दल तर अगणित वेळां भगवंतांचे मुखांतून ग्वाही दिली आहे. ज्ञानेश्वर म्हणतात

\* A.E. Taylor : Elements of Metaphysics, P. 244.

‡ R. D. Ranade : The Bhagavadgita as a Philosophy of Goa realisation, P. 207.

की चालतां चालतां पावलापावलानें वाट संपत संपत येअून इष्ट गांवाला पोंचले कीं बुडी देऊन ती निमून जाते. भोजन करीत असतांना घासाघासागणिक भूक शमत जाऊन तृप्ति झाली कीं नाहींशीच होते. अवस्थात्रयांचा विचार केला तर असें दिसतें कीं जशीजशी जागृति येऊं लागते तशीतशी निद्रा तरल होत जाऊन पूर्ण जाग आल्यावर ती पुरतेपर्णीं विरून जाते. ज्ञेय वेगळें असतें त्याला गिळलें जाऊन म्हणजे ज्ञाता व ज्ञेय यांतील अंतर तुटत तुटत जाऊन बोधाच्या किंवा सम्यक् ज्ञानाच्या योगें ईश्वरांत मिसळलें कीं अबोध किंवा अज्ञान साद्यंत जळून जातें. आत्मज्ञानाची प्रभा उजळली म्हणजे भूतांतील परस्परभेद मोडत मोडत जाऊन शेवटीं पूर्णपणें हरपून जातात. ममत्वभाव व वासना हे दुर्गुण जाऊन समदृष्टि येते व मग सगळीकडे ईश्वरच ईश्वर दिसतो, त्यावांचून दुसरें दृष्टीस कांहीं पडत नाहीं. नामरूपें जाऊन वेगळेपणा निःशेष आटून जातो (ज्ञा. १८.१०९६-१११३). साधक क्रमयोगाची वाट चालून संसाराच्या अरण्यांतून ईश्वरैक्याच्या गांवाला प्राप्त होतो (ज्ञा. १८.१२२१). देहाची गवसणी फिटली कीं तो ईश्वरांत मिळून जातो (ज्ञा. ८.१३५). असा क्रमयोगाचा देहांतीं ईश्वरांत सामरस्य पावण्याचा किंवा सुवर्णांत सुवर्ण आटण्याचा शेवट आहे. या क्रमयोगानें वाटचाल करण्याला मध्ययुगीन इंग्रजी साक्षात्कारवादी वॉल्टर हिल्टन यानें पूर्णतासोपान म्हटलें आहे. सोपान म्हणण्यांतच तो चढण्यासाठीं प्रयत्नांची जरूर आहे हें स्पष्ट होतें. या मार्गावरील प्रगतीला स्वप्रयत्नाबरोबरच ईश्वरकृपेचीहि जोड लागते हें हिल्टन नमूद करतो. शिडी चढून वर पोंचल्यावर येणाऱ्या अंतिम अवस्थेला हिल्टन शांतिनगर किंवा जेरुसलेम म्हणतो. † असें ऐक्य प्राप्त करून घेण्याची हातवटी म्हणजे ईश्वराचें ध्यान किंवा नामजपयज्ञ. या साधनाची दीर्घकाळपर्यंत आवश्यकता असते. सर्व किडाळ जाऊन सोळाकशी सोनें उरण्यास जशी लोखंडाची परिसार्शी अंगमिळणी व्हावी लागते तशीच साधकाला पूर्णता येण्यास ईश्वरदर्शनाची जरूर पडते असें

† Walter Hilton : The Scale of Perfection, Introduction by Evelyn Underhill, P. xxx



ज्ञानेश्वर सांगतात. या पैलूमुळें त्यांचें तत्त्वज्ञान म्हणजे नुसतें रुक्ष तर्कतांडव न होतां ईश्वरप्रेमानें ओथंबलेलें साक्षात्कारशास्त्र झालें आहे. थोडक्यांत, स्थूलदृष्टीकडून ज्ञानदृष्टीकडे, अपूर्णतेकडून पूर्णतेकडे, बद्धतेकडून स्वातंत्र्याकडे व जीवभावाकडून सायुज्याकडे जाण्याचा मार्ग दाखवणाऱ्या ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचें वर्णन द्वैताकडून अद्वैताला पोचण्याचा क्रममार्ग असें करतां येईल.

२२) सिद्धांताच्या मूल्यमापनाचा दुहेरी निकष.

अ) व्यापकता (comprehensiveness)

जितक्या जास्त गोष्टी अेकाद्या तत्त्वसिद्धांताच्या कक्षेंत येतील, जितक्या जास्त गोष्टींचें तो स्पष्टीकरण देईल तितका तो व्यापक. सिद्धांत जितका मूलग्राही तितका तो व्यापक असतो कारण विस्तृत क्षेत्रांतील तत्त्वांचीं पाळेंमुळें त्याच्यांत दाखवतां येतात. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानांत पुष्कळ तऱ्हेची व्यापकता दिसते. एकदर त्यांची बहुश्रुतता. वैदिक परंपरेंतील उपनिषदादि ग्रंथ व षड्दर्शनें, बौद्ध व जैन तत्त्वज्ञानग्रंथ, शास्त्रें-पुराणें, आचार्यांचीं भाष्यें व लोकप्रिय सुभाषितांचे पडसाद त्यांच्या लिखाणांत दिसतात. अर्थातच सर्व भारतीय तत्त्वज्ञानशाखांचे पारिभाषिक शब्दहि तिथें मिळतात. ज्ञानशास्त्र, सत्ताशास्त्र, नीतिशास्त्र, धर्मशास्त्र, साक्षात्कारशास्त्र या तत्त्वज्ञानशाखा त्यांच्या कवेंत येतातच; शिवाय चिद्वाद (idealism), वास्तववाद (realism), केवलवाद (absolutism), ईश्वरवाद (theism), स्वभाववाद (naturalism), सर्वेश्वरवाद (pantheism) यासारखे वाद कांहीं स्पष्ट पणें तर कांहीं अस्पष्टपणें मांडलेले दिसतात हें करीत असतांनाच अनेक तात्त्विक प्रमेयांवर त्यांनीं अभिप्राय व्यक्त केले आहेत. बाळलेणें घालून नटलेल्या अर्भकापासून ते खोकून खोकून शेजाऱ्यापाजाऱ्यांना त्राहि भगवान करणाऱ्या म्हाताऱ्यापर्यंत जीवनाच्या सर्व अवस्था; पतिव्रता व वेश्या अशा दोन टोकांना असणाऱ्या व्यक्तींच्या वैशिष्ट्यपूर्ण मनोवृत्ति; सोनारकाम,

व्यापारउदीम, शेती आदिकरून व्यवसाय; ज्योतिषशास्त्र, रसायनशास्त्र, वास्तुशास्त्र यांतील विषय; समाजांतील व्यक्तीव्यक्तींचे संबंध; भाव, रस, अलंकार वगैरे काव्यशास्त्रांतील बहुविध अंगें या सर्वांना त्यांच्या दृष्टांतांत स्थान आहे. कानडी, गुजराथी, कोंकणी किंवा सिंधीसारख्या दूरच्या भाषेंतीलहि शब्द ज्ञानेश्वरांनीं वापरले आहेत. या सर्वांबरोबर ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाच्या व्यापकतेला एक आणखी सर्वसाधारणपणें इतरत्र न सांपडणारी बाजू आहे. ती म्हणजे त्यांचा मानसशास्त्रीय दृष्टिकोन. ज्या मानवाला द्वैताकडून अद्वैताकडे वाटचाल करायची आहे तो मानव कसा आहे यांचें ज्ञान असल्याखेरीज या मोक्षमार्गाला लागण्याचे उपाय, त्यांतील अडचणी, त्यावर होणारी प्रगति व त्याच्या अंतीं प्राप्त होणारें पद यांचें यथार्थ आकलन होणें कठिण असतें. मनुष्याचें बरोबर चित्र ज्ञानेश्वरांच्या डोळ्यांपुढें सतत असल्यानें या सर्वांचें त्यांनीं सुरेख दर्शन घडवलें आहे. मानवी स्वभावाच्या खांचाखोचा कळल्यामुळेंच नीतिशास्त्र किंवा साक्षात्कारशास्त्र अशा शास्त्रांना त्यांनीं आत्मविश्वासानें हात घातला, आपल्या अद्भुत अवलोकनशक्तीनें मानवी अंतरंगाबद्दल अचूक निष्कर्ष काढले व या आणि इतरहि शास्त्रांतील सिद्धांत करतळावर वाटोळा आंवळा डोलतांना दिसावा तसे सर्वांच्या दृष्टीस पाडले. वेगवेगळ्या प्रसंगांना मानवी मनाचा कसा प्रतिसाद मिळतो याबद्दल त्यांनीं वेळोवेळीं काढलेले उद्गार लक्षांत घेतले तर आधुनिक मानसशास्त्रांत चर्चिले जाणारे कितीतरी मुद्दे त्यांनीं सहजगत्या टिपून त्यांचें सूक्ष्म चित्रण केलें असल्याचें दिसून येईल. ज्ञानेश्वरीच्या सुरुवातीस ज्ञानेश्वरांनीं म्हटलें आहे कीं व्यासोक्तीचा आश्रय केल्यानें अनेक कथा बरव्या झाल्या; ज्ञानेश्वरांच्या लेखणीचा आश्रय करून पुष्कळ विषय असेच बरवे झाले आहेत.

#### ब) आंतरिक सुव्यवस्था (internal systemation)

पुष्कळ विषय हाताळले तरी त्यांचें नुसतें कडबोळें वळून तत्त्वसिद्धांताचें मूल्य वाढत नाहीं. त्यांचे परस्परसंबंध ध्यानांत घेऊन त्यांची सुसुंगत मांडणी करावी लागते. हीच आंतरिक सुव्यवस्था. एका

अभिप्रायापासून दुसरा अभिप्राय, एका अध्यायांतून दुसरा अध्याय म्हणजे एका मुद्यांतून दुसरा मुद्दा तर्कशुद्धरीत्या निघणें या आंतरिक व्यवस्थेच्या सूत्राशीं ज्ञानेश्वरांची चांगली ओळख होती व त्याचें महत्त्वहि ते जाणून होते. गीताप्रासाद नीटनेटका बांधल्याबद्दल त्यांनीं व्यासांची स्तुति केली आहे. आपली सर्वतंत्रस्वतंत्र अशी एक विचारप्रणाली त्यांनीं रचली आहे. या त्यांच्या रचनेचें स्वरूप स्पिनोझाछापाचें निगामी आहे. निगामी तत्त्वप्रणालींत (deductive system) एका मूळ तत्त्वापासून इतर सर्व तत्त्वे तार्किक प्रक्रियेनें निघालेलीं असतात.\* हें मूळ तत्त्व सिद्ध करण्याची जरूर नसतें तर तें गृहीत धरूनच अशा तत्त्वज्ञानाला सुरुवात होते व वर मुळें असलेल्या अश्वत्थवृक्षाप्रमाणें त्या मूळ बिंदूपासून खालीं या तत्त्वज्ञानवृक्षाचा विस्तार होतो. सर्व फांद्यांचा हस्तेंपरहस्तें मुळाशीं संबंध असतो व एकमेकींशींहि असतो; त्याचप्रमाणें प्रत्येक शाखेची किंवापाना फुलांची जागा व कार्य ठरलेलें असतें. एकाद्या वर्गीकरणश्रेणीप्रमाणें (classificatory series) या तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप असतें. मूळ सिद्धांतापासून नियमबद्ध प्रकारानें उपसिद्धांत निघत असतात. अशा निगामी पद्धतीनें मूळ गृहीतापासून पुढचे पुढचे निष्कर्ष निघून आब्रह्मकीटकांत या तत्त्वज्ञानाची सिद्धता होत असते. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानांत सर्व वस्तुजात मूळ तत्व जें ब्रह्म त्यापासून सुरूं होऊन त्याचा विकास होत असतो. या विकासाच्या टप्प्यामध्ये कालवाचक संबंध (chronological order) नाही, तार्किक संबंध (logical order) आहे. 'ब्रह्म आधीं होतें मग जग झालें', असें नव्हे तर ब्रह्म हें जगाचें अधिष्ठान आहे. ब्रह्माला तार्किक पूर्वगामित्व (logical priority) आहे. म्हणून ब्रह्म गृहीत असल्याशिवाय पुढील वस्तूंची संगति लागत नाही. उलट इतर वस्तू गृहीत धरल्या नाहीत तरी ब्रह्माच्या केसालाहि धक्का लागत नाही. ब्रह्म नसेल तर त्याचें स्फुरण जें जग तें असणार नाही पण स्फुरण थांबल्यावरहि ब्रह्म असतेंच. स्पिनोझानें आपला

\* L.S. Stebbing : A Modern Introduction to Logic, Pp. 174-180.

एथिक्स § हा ग्रंथ भूमितीच्या पद्धतीने व भूमितीच्या परिभाषेत लिहिला. ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञानहि त्या साच्यांत घालतां येईल हें न्यायतः प्राप्त होतें. या निगामी स्वरूपामुळें ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानांत दिसणाऱ्या सर्व तत्त्वज्ञान-शाखांत दिशादर्शक सुईप्रमाणें अेक ब्रह्मानुसंधानात्मक दिशा दिसतें. उदाहरणार्थ ज्ञानशास्त्रांत ब्रह्मज्ञान हेंच श्रेष्ठतम ज्ञान, किंबहुना तेंच फक्त ज्ञान, बाकी सर्व कमीअधिक योग्यतेचीं अज्ञानें; ब्रह्म हीच अंतिम सत्ता, बाकी सर्व गोष्टी उण्याअधिक मिथ्या; ब्रह्मस्वरूप होणें हीच नीति, बाकी सर्वांना अनैतिक या सदरांत ढकलावें लागेल. ब्रह्माच्या जवळजवळ आलें तरी जोंवर पूर्ण ब्रह्म झालेलें नाहीं तोंवर तें अज्ञान, मिथ्यात्व किंवा अनैतिकता. याचा अर्थ हें टाकाऊं आहे असा नाहीं. फक्त केवळ ब्रह्माहून एका कलेनें कमी आहे एवढेंच दाखवण्याचा उद्देश आहे. पराकाष्ठेचें ज्ञान घ्या, सत्ता घ्या किंवा नीति घ्या, तें एकच एक असतें व ब्रह्मांत असतें. त्याला इयत्ता (degrees) लागत नाहींत; तशा त्या लावणें म्हणजे ब्रह्माच्या निरपेक्षतेला (absolute character) बाध आणणें आहे. म्हणून ज्ञान एक आणि अज्ञानाच्या अनंत इयत्ता. सत्ता एक व मिथ्यात्वाचे अगणित अंश किंवा नीति एक आणि नैतिकतेतील असंख्येय तरतमभाव अशी परिभाषा तात्त्विक कांटेकोरपणाचे दृष्टीनें अधिक योग्य मानली जाते. § ज्ञानेश्वरांनीं अधिकारभेदाचें हें तत्त्व मुक्तहस्तानें वापरलें आहे. सिद्धांतांचा अधिकार पाहून, त्यांची योग्यता ठरवून मूळ आराखड्यांत त्यांना चपखल बसविलें जातें. एकं सत् या पार्श्वभूमीवर नानात्वाची तपशीलवारी केली जाते या तत्त्वज्ञानांत ज्याप्रमाणें ब्रह्माव्यतिरिक्त कांहींच स्वयंपूर्ण नाहीं, त्याप्रमाणें निखालस

§ The Ethics : निगामी पद्धतीनें लिहिलेल्या स्पिनोझाच्या या ग्रंथाचें नांव एथिक्स (नीतिशास्त्र) असलें तरी ज्ञानशास्त्र, सत्ताशास्त्रादि सर्व शाखांची चर्चा करणारा असा तो लहान मूर्तीचा पण महान् कीर्तीचा ग्रंथ आहे.

¥ अॅरिस्टॉटलनें प्रोटॅगोरसवादावर टीका करतांना या मुद्यावर भर दिला आहे असें प्रा. रानडे यांनीं दाखविलें आहे. पहा : Philosophical and other Essays, Part I, Pp. 110-111.

अपूर्ण असेंहि कांही नाही, कारण सर्वांचेंच मूळघर ब्रह्म असतें. हें तत्त्वज्ञान पूर्णपणें मनांत बिंबण्याचा परिपाक म्हणजे सर्वच सिद्धांतांना त्यांच्या मूल्याप्रमाणें मान्यता देण्याची वृत्ति. तदनुसार कोणत्याहि मताला ज्ञानेश्वरांनीं एकदम झिडकारलें नाही. अेका लहानशा चौकटींत बसणारा तो आपला पक्ष अशा ताठर वृत्तीचा त्यांचे ठिकाणीं अभाव आहे म्हणून त्यांच्या गुणग्राहक मनानें सगळ्यांतले चांगले गुण उचलले. एखाद्या विसंगतीसाठीं संबंध सिद्धांताचा त्याग करूं नये अशी भूमिका त्यांनीं घेतली होती.

आवडतिये फळीं । असारें साली आंठोळी ।

त्यासाठीं अवगळी । फळातें कोणही ? ॥ (ज्ञा. १८.२०४).

सालकोय असतात म्हणून फळ टाकून थोडेंच द्यायचें आहे? या मर्मग्राहीपणामुळें त्यांना शैव आणि वैष्णव, ज्ञान आणि भक्ति, सगुण आणि निर्गुण, माया आणि चिद्विलास, द्वैत आणि अद्वैत, प्रवृत्ति आणि निवृत्ति, व्यक्ति आणि समाज, प्रेयस् आणि श्रेयस् यांना एकत्र आणण्यांत कांहींच अडचण आली नाही. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानांत कांट व भारतीय तत्त्वज्ञानांत बादरायणाचार्य यांची 'समन्वय - प्रवृत्ति' ही विशेषता असल्याचें प्रा. रानडे सांगतात.\* ज्ञानेश्वरांना त्याच पंक्तीस बसवणें योग्य आहे. इतर तत्त्वज्ञानांचा एकमेकांत लढा चालूं असला तरी त्यांनीं तो लक्षात घेतला नाही. गौडपादाचार्य जसें म्हणतात कीं स्वतःच्या सिद्धांताच्या प्रतिष्ठापनेसाठी द्वैती आपआपसांत तंडत असले तरी अद्वैत्यांचें कुणाशींच वैर नाही, § तसा ज्ञानेश्वरांचा कुणाशींच विरोध नाही. म्हणून आपलेंच तत्त्वज्ञान ते सांगत आहेत अशी जवळीक त्यांच्याबद्दल सर्वांनाच वाटली तर त्यांत कांहीं आश्चर्य नाही.

एवंच व्यापकता व आंतरिक सुव्यवस्था या दोन्ही निकाषांवर ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान घासून पाहिलें तर तें शुद्ध सोने ठरतें. व्यापकतेमध्ये सर्वकषत्वाची (width) कल्पना आहे. आंतरिक सुव्यवस्थेमध्ये गहनतेची

\* R.D. Ranade : Vedanta, the Culmination of Indian Thought, P.116.

§ स्वसिद्धांतव्यवस्थासु द्वैतिनो निश्चिता दृढम् ।

परस्पर विरुध्यन्ते तैरयं न विरुध्यते ॥

(गौडपादकारिका ३.१७).



(depth) कल्पना आहे. वरवर पहातां हे दोन्ही निकष परस्परविरोधी वाटतात कारण विस्ताराशीं विस्कळितपणाचें व गहनतेशीं संकुचिततेचें जवळचें नातें आहे. परंतु खोल विचारांतीं कळून चुकतें कीं भव्य सुरचना करण्यासाठीं जास्तीत जास्त वस्तु घेऊन अधिकांत अधिक सुसंगति आणावी लागते. अशा सुंदर रचनेंत कांहीं उणेपणा रहात नाही. विस्तृतता जितकी जास्त आणि मांडणी जितकी सुसूत्र तितकें अनेकत्वांत एकत्व हें तत्त्व उठावदारपणें प्रगट होतें. असें करतांकरतां शेवटीं एकच मध्यवर्ति तत्त्व व त्याभोंवती यच्चयावत् सर्वांची गुंफण होते व मग दोन्ही निकष एकच होतात. † सर्व सिद्धांत साक्षात्कारसूत्रांत आंवून ज्ञानेश्वरांनीं दोन निकषांमधील ही एकता दृढ केली आहे. प्राचीन किंवा अर्वाचीन, पौर्वात्य किंवा पाश्चिमात्य श्रेष्ठ तत्त्वज्ञांच्या मालिकेंत ज्ञानेश्वरांचें स्थान अढळ आहे.




---

† दोन निकषांनी सुंदर चर्चा ए.ई. टेलर यानें केली आहे. पहा : Elements of Metaphysics, Pp. 110-112.

प्रकरण दुसरें

## ज्ञानशास्त्र व सत्ताशास्त्र

I

### ज्ञानशास्त्र

तेवि द्रष्टा-दृश्य-दशे-। अतीत दृड्मात्र जें असें ।  
तेचि द्रष्टा-दृश्य मिसें । केवल होय ॥ (चां.पा. १०)

### अज्ञान-विज्ञान-ज्ञान

#### १) प्रास्ताविक

ज्ञानेश्वरांनीं अज्ञान, विज्ञान व ज्ञान अशा तीन प्रकारच्या ज्ञानांची चर्चा केली असून स्पिनोझाच्या ज्ञानप्रकारांशीं कमीअधिक प्रमाणांत हे प्रकार जुळतात. वेदनज्ञान (sensation किंवा first kind of knowledge), तार्किकज्ञान (reason किंवा second kind of knowledge) आणि अपरोक्ष ज्ञान (intuition किंवा third kind of knowledge) हे तीन प्रकार स्पिनोझानें मानले आहेत. वेदनांचे साहाय्यानें वस्तूबद्दल पुरतें ज्ञान मिळत नाहीं. हें ज्ञान कामचलाऊं असतें. याचें स्वरूप नीट ओळखलें व त्याला तितकीच किंमत दिली म्हणजे ठीक असतें. या प्रकारचें अपुरें ज्ञान म्हणजे चुकीचें ज्ञान नाहीं, मात्र त्याला पूर्ण ज्ञान समजणें चूक आहे. तार्किक ज्ञान म्हणजे अनुमानात्मक ज्ञान किंवा व्यावहारिक ज्ञान. इथें विश्लेषणाचें राज्य असतें. ज्ञानाचा तिसरा प्रकार म्हणजे अपरोक्ष ज्ञान किंवा सम्यक् ज्ञान. ईश्वराचें ज्ञान झाल्याशिवाय कोणत्याच वस्तूचें सम्यक् ज्ञान होत नाहीं. कारण वस्तूचें ज्ञान म्हणजे ईश्वराचा आविष्कार जें जग त्यामध्ये वस्तूंना ज्यांचें त्यांचें ठरलेलें स्थान आहे हें ओळखणें, थोडक्यांत वस्तूचें ईश्वरत्व ओळखणें. ज्ञानेश्वरांनीं सुद्धां ज्ञानाचे तीन प्रकार सांगितले आहेत. पहिल्याला ते अज्ञान म्हणतात.

अज्ञान त्याज्य ठरवलेलें नाहीं तर त्याला अंतिम मानणें हें चूक आहे इतकेंच म्हटलें. पुढच्या दोन्ही प्रकारांतहि दोघांच्या मतांत विशेष फरक नाहीं. दिसतें तें जग सत्यच आहे असें समजणें हें अज्ञान, त्या प्रपंचाचें तार्किक ज्ञान तें विज्ञान, आणि जाणीव-विचार-तर्क यांचेपलीकडील अवस्था तें ज्ञान.\* अज्ञान, विज्ञान व ज्ञान या संज्ञांचे ज्ञानेश्वरांचे अर्थ पारंपरिक अर्थाहून वेगळे आहेत. शंकराचार्य विज्ञान म्हणजे स्वानुभवयुक्तमिदं वक्ष्यामि म्हणजे (अपरोक्ष) अनुभवासकट हें ज्ञान म्हणजे काय तें सांगतो असें म्हणतात. इथें तर्क व तर्कापलीकडील अनुभव यांचें वर्णन आलें. उलट रामानुजाचार्य विज्ञान म्हणजे ईश्वराचें वेगळें असें ज्ञान म्हणजेच जग व जीव यांच्याहून वेगळेपणाचें ज्ञान असें सांगतात. या दोघांनाहि इथें ज्ञानेश्वरांनीं अनुसरलें नाहीं. वस्तुतः मूळ श्लोकांत अज्ञान शब्द नाहीं. पण ज्ञान किंवा अनुभव एकच काय तो खरा, इतर सारीं अज्ञानें किंवा विज्ञानें सापेक्ष व नाहींशीं होणारीं, हें ज्ञानेश्वरांना विशेषेकरून दाखवायचें आहे.

## अज्ञान

### २) अज्ञानलक्षण

जगाबद्दलची सत्यत्वबुद्धि किंवा ब्रह्माला जगावरून ओळखणें हें अज्ञान आहे. मनाला मोह पडल्यानें जड जग म्हणजेच मी असें अज्ञानी लोक मानतात. मला आकार नसतांना आकार देतात, वर्णहीन असतांना वर्ण लावतात, मी कशानेंच मोजला जात नाहीं पण माझेंहि मापन करूं

---

\* नामरूपें वस्तूवरच भासतात, त्यांना त्याज्य समजूं नये, म्हणून शहाणे लोक अलंकारांतील सद्वस्तु जें सोनें तेंहि पहातात, सद्वस्तूवरचा भास जो अलंकार तोहि सुवर्ण म्हणूनच पहातात व दोन्ही सत्यच आहेत असें मानतात, असें पूर्ण भावात्मक वर्णन वामनपंडितांनी केलें आहे. यांत माया म्हणून कांहींच सोडून देण्याची जरूर नाहीं. अलंकार नुसताच आकार म्हणून पहाणें हें अज्ञान, त्यांतील केवळ सुवर्ण पहाणें हें ज्ञान व सोन्यासकट व अलंकाराचे आकारासकट बघणें हें विज्ञान, हें विज्ञान सप्रपंच ब्रह्माचें वर्णन होतें.

पहातात. मी अव्यक्त पण ते मला व्यक्त समजतात. माझ्या ठिकाणीं अद्वैत असून ते द्वैत कल्पितात. एवढेच नव्हे तर मी एकाद्याची बाजू घेतो व दुसऱ्यावर कोपतो असेंहि समजतात. थोडक्यांत मला मनुष्य समजून चालतात आणि हे यांचे असले ज्ञान खऱ्या ज्ञानाला प्रतिबंध करते, असे श्रीकृष्णांनीं अज्ञानाचे लक्षण सांगितले आहे (ज्ञा. ९.१५७-१७१). जोंवर स्थूलदृष्टीच आहे तोंवर माझ्या शुद्ध स्वरूपाचे ठिकाणीं जीव, जग आदि दोष दिसतात. काविळीनें चांदणें पिवळें दिसावें त्यांतलेंच हे आहे. स्थूल दृष्टीनें मला बघणें म्हणजे स्वप्नांतील अमृतानें अमर होणें, नीलमण्यांचा दुपदरी हार आहे असें म्हणून सर्पाला हात घालणें आणि रत्नें म्हणून गारा वेचणें. हेच अज्ञान.

तैसें स्थूलाकारी नाशिवंतें । भरंवसा बांधोनि चित्तें ।

पाहती मज अविनाशातें । तरि कैचा दिसे ॥

स्थूल व नाशवंत वस्तूवर सत्यत्वबुद्धि ठेवली तर परमेश्वर त्यांत कसा मिळेल असेंहि अज्ञानाचे स्पष्टीकरण केले आहे (ज्ञा. ९.१४०-१५२). अज्ञानाची चर्चा ठिकठिकाणीं असूनहि ज्ञानेश्वरांनीं अज्ञान मानले आहे कीं नाही हा एक उगीचच वादग्रस्त झालेला प्रश्न आहे. त्यांनीं अज्ञान मानले असतें तर त्यांचे अज्ञानखंडन एक वायफळ गोष्ट ठरली असती. अतएव त्यांनीं मांडलेले तत्त्वज्ञान अज्ञानवाद किंवा मायावाद नाही; उलट अज्ञानखंडनांत ज्ञानेश्वरांनीं शंकराचार्यांचे विरुद्ध व रामानुजाचार्यांचे बाजूनीं युक्तिवाद केले आहेत अशी एक विचारधारा आहे. आपल्या श्रीभाष्याच्या सुरुवातीस महापूर्वपक्षाचे खंडन करणाऱ्या महासिद्धांतांत रामानुजाचार्यांनीं आश्रयानुपपत्ति आदिकरून अनुपपत्तीची म्हणजे सिद्ध न होणाऱ्या गोष्टींची मालिका देऊन माया असूं शकत नाही असा तात्त्विक ऊहापोह केला आहे. अशाच तऱ्हेच्या अनुपपत्ति ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभवांत दिल्या असून त्यांचा उद्देश मायावादखंडन आहे असा या पक्षाचा दावा आहे. आतां अज्ञान नाही म्हणजे “माया वगैरे कांही नसल्यानें जगाला माया अथवा आभास म्हणणें चुकीचें आहे व जग सत्यच आहे” असा अर्थ होतो कीं, “अज्ञान ही ब्रह्माच्या बरोबरीनें अस्तित्वांत असणारी एखादी स्वतंत्र वस्तु नाही” असा अर्थ

होतो हें बघणें जरूर पडतें पहिला पर्याय रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य किंवा वल्लभाचार्यांना संमत असून दुसरा पक्ष हें शंकराचार्यांचें मत आहे. अशा परिस्थितींत ज्ञानेश्वरांची अज्ञानाबद्दलची भूमिका समजावून घेणें अगत्याचें आहे.

### ३) अज्ञानखंडन

ज्ञानेश्वरांनीं अमृतानुभवांत हा विषय विवेचिला आहे. अज्ञान ही स्वतंत्र वस्तु नाही. अज्ञान आहे असें म्हटल्याबरोबर त्या अज्ञानाचें ज्ञानच झालें. मग तें अज्ञानरूपानें उरलें कुठें? अज्ञानाचा स्वभाव असा आहे कीं जिकडे तिकडे नेणीव करायची. म्हणून अज्ञानाचें ज्ञान झालें हा वदतोव्याघात आहे (अमृ. ७.८-९). अज्ञान आत्म्याचे ठिकाणीं आहे हें म्हणणें व्यर्थ आहे. कारण तें आत्म्याच्या संवितीला कांहीं बाध आणीत नाही. जागृति व निद्रा, स्मृति व विस्मृति, उष्णता व थंडी एकच आहेत असें म्हणणें आणि आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान आहे म्हणणें सारखेंच (अमृ. ७.२५-२८). प्रत्यक्षादिक प्रमाणें अज्ञानजन्य आहेत म्हणून अज्ञानापासूनच निर्माण झालेलीं हीं प्रमाणें अज्ञानाला जाणीत नाहीत (अमृ. ७.४७-४८). या खोट्या जगाचें कारण म्हणून अज्ञान असलेंच पाहिजे असें अनुमानानें अज्ञानाचें अस्तित्व कळतें असें म्हटलें तर ज्ञानेश्वर त्याला उत्तर देतात-

अगा ऐसिया ज्ञानाते । अज्ञान म्हणणें केउते ।

काय दिवो करी तयातें । अंधारु म्हणिजे?॥

जो प्रकाश देतो त्यालाच कसें अंधार म्हणणार? जगावरून अनुमानानें अज्ञान सिद्ध करणें हें त्याप्रकारचें आहे. जग ब्रह्मच आहे, वस्तुप्रभा आहे, त्याच्यावरून अज्ञानाचें अस्तित्व निघत नाही. तसें करणें म्हणजे ज्ञानाचे ठिकाणीं अज्ञान बघणें आहे (अमृ. ७.९५-१००).

विभाति यस्य भासा । सर्वमिदं ऐसा ।

श्रुति काय वायसा । ढेकरू देती? ॥

त्याच्या योगानें सर्व जग प्रकाशतें असें श्रुतीनें जे उद्गार काढले ते व्यर्थच आहेत काय? जग ब्रह्माचाच प्रकाश असून त्याला सुशोभित करतें.



अर्थात् जगाचें कारण ब्रह्म असून अज्ञान नाही. अज्ञान अशी भावरूप वस्तूहि कुठें सांपडत नाही. सूर्यानें रात्रीच्या घरीं जाऊन अंधार बघूं म्हटलें तरी त्याला अंधार भेटत नाही. तसें अज्ञान पाहूं गेले तर सांपडत नाही (अमृ. ७.२९०-२९४). ज्यांनीं विषयदुःख सुखबृद्धीनें जवळ केलें आहे त्यांनीं नसलेल्या अविद्येला जणुं सत्यत्व आणलें आहे असें अविद्येचें असत्यत्व इतरत्रहि दाखवलें आहे (ज्ञा. ५.१२६). अविद्या अस्तित्वांत नाहीच. ती वंध्येच्या पोराप्रमाणें आहे. जर इंद्रधनुष्याला दोरी चढवतां येईल, अगस्ति मृगजळाचा समुद्र पिऊन टाकील तर अविद्येचा तर्कानें नाश करता येईल. दिवस बघण्यास वात लावणें, सावली ही कांहीं वस्तु असेल असें मानणें हें जसें व्यर्थ, तसें अविद्या आहे हें म्हणणें व्यर्थ. स्वप्न बघत असतांनाहि तें सर्व खोटेच होतें हें स्वप्नांतून जागें झाल्यावर कळतें, तसें अविद्या अविद्या म्हणून जिला म्हणतात ती खोटीच होती, हें ज्ञान झाल्यावर कळतें, मृगजळाच्या पाण्यानें ओलावा येत नाही, चित्रांतल्या पाण्यानें कुणी भिजत नाही, अंधाराच्या शाईनें लिहितां येत नाही, तसा अविद्येचा सर्व संसार खोटाच खोटा आहे (अमृ. ६.२४-३६). अविद्येचें अस्तित्व खोडून काढण्यासाठीं ज्ञानेश्वरांनीं उदाहरणांची केवढी मालिका दिली आहे! आणखी ते म्हणतात: अविद्या व विद्या परस्परसापेक्ष आहेत. आत्मा या दोन्हीपलीकडे आहे. मला ज्ञान आहे असें म्हणणें म्हणजे मला ज्ञान नव्हतें तें आलें असा अर्थ होतो. पण आत्मा सदाच ज्ञानमात्र असल्यानें तो विद्या व अविद्या यांचेपासून दूर आहे. अविद्या व विद्या दोन्ही आत्म्याला बांधतात. कारण मी देह आहे या अविद्येनें जीव बांधला जातो, परंतु ही अविद्या गेली तरी विद्येच्या रूपानें उठून पुन्हां जीवाला बांधते. या बांधण्याचें स्वरूप वेगळें आहे. मी ब्रह्म आहे अशी विद्या त्याचे ठिकाणी येते खरी, पण 'मी' ब्रह्म आहे किंवा 'मी' मुक्त आहे असा मीपणा अजून त्याचे ठिकाणीं रहातोच. म्हणून द्वैत रहातेंच. बागुलबुवा आला म्हटलें की मुलाला खरें वाटतें व तें भितें, मेला म्हटले की तेंहि खरें वाटतें व तें आनंदतें. पण बागुलबुवा येणें व मरणें दोन्ही खोटे, तसेंच बंध व मोक्ष दोन्ही खोटे असून आत्मा हा अविद्या किंवा विद्या, बंध किंवा मोक्ष यांचे पलीकडे आहे असा

अमृतानुभवाच्या तिसऱ्या प्रकरणाचा सारांश आहे. अविद्या गेल्यावर विद्या रहाते खरी पण विज्ञतांना दिवा मोठा होतो तशी ती वाढत जाते व नाहीशी होते. तरंग उठला आणि निमाला, बीज चमकली आणि अस्ताला गेली, तशीच विद्या अविद्येपाठोपाठ जाते. आत्मवस्तु ज्ञानमात्र आहे. अज्ञान नाहीसे झाल्यावर ज्ञान होतें आणि ज्ञान हेंहि अज्ञानापेक्ष असल्याने ज्ञान आणि अज्ञान ही जोडीच आटून केवळ किंवा निरपेक्ष ज्ञान उरतें. हे तार्किक ज्ञान नसून ज्ञानमात्र आहे. ज्ञानाची जाणीव असते तोंवर अज्ञानच असतें. बुबुळ बुबुळाला पाहूं शकत नाहीं. स्वाद स्वतःला चाखत नाहीं, नाद स्वतःला ऐकत नाहीं. तसें ज्ञानमात्र स्वरूपांत ज्ञानाची जाणीव नसते, तें ज्ञान-अज्ञान यापलीकडे आहे. (अमृ. ४.७-२३).

एवं ज्ञानाज्ञाने दोन्ही । पोटी सूनि अहनी।

उदेला चिद्गर्नी । चिदादित्यु हा॥ (अमृ. ८.१९)

रात्र व दिवस यांना पोटांत सांठवून सूर्य आकाशांत उगवतो तसें अज्ञान व ज्ञान यांना गिळून चित्स्वरूप फक्त उरतें. थोडक्यांत ज्ञानेश्वरांचा अज्ञानाचा धांडोळा स्वतंत्र भावरूप वस्तु या अर्थी अज्ञान नाहीं हें सिद्ध करतो. अज्ञान स्वतंत्र असेल तर ब्रह्माच्या एकत्वाला व प्रकाशत्वाला बाध येतो, तेव्हां तसें अज्ञान अस्तित्वांत नाहीं. जीवदर्शेत अज्ञान असतें हें खरें, कारण या दर्शेत जड विनाशी जगाला स्वतंत्र समजलें जातें. पण ज्ञान आलें कीं जग अलीक आहे अशी प्रतीति येते. शंकराचार्यांच्या भाषेत बोलायचें झालें तर, ब्रह्मदृष्टीनें पाहिलें तर जग ब्रह्ममयच आहे, माया-रूप नाहीच याचें प्रत्यंतर येतें. अर्थातच अज्ञानखंडनांत आचार्यांना विरोध करण्याचा ज्ञानेश्वरांचा उद्देश असणें शक्य नाहीं. उलट शंकराचार्यांचेंच तत्त्वज्ञान इथें आणखी दृढ होतें. खुद्द अद्वैत संप्रदायांतील मधुसूदनसरस्वतींनीं हि मिथ्यात्वमिथ्यात्व प्रतिपादन केलें आहे. मिथ्यात्वाचें मिथ्यात्व म्हणजे अंतिम दृष्टीनें किंवा ब्रह्मात्मैक्यदृष्टीनें मिथ्यात्व वा माया किंवा अज्ञान हें स्वतःच मिथ्या किंवा खोटें असणें. सर्व जगाचें ईश्वरमयत्व प्रतीतीला आल्यावर त्याची जरूरच नाही. आब्रह्मकीटकांत ब्रह्मतत्त्व असल्यानें एकाद्या भागाला

मिथ्या म्हणणे हे मिथ्या आहे. शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर यांचे तत्त्वज्ञानांत अज्ञानखंडनाचा अर्थ एकच, आणि तो म्हणजे अज्ञान नांवाची अंतिम वस्तु नाही. स्पष्टीकरणार्थ आणलेली ती अेक संकल्पना आहे, याहून जास्त महत्त्व तिला नाही.

## विज्ञान

४) ज्ञातया ज्ञाना ज्ञेया रूप केलें।

व्यावहारिक ज्ञानाला सातव्या अध्यायांत ज्ञानेश्वरांनीं विज्ञान म्हटलें आहे. प्रपंचाचें तें विज्ञान. इथें तर्काला दाही दिशा मोकळ्या असतात. कधीकधी या तार्किक ज्ञानाला ज्ञानेश्वरांनीं नुसतें 'ज्ञान' अशीहि संज्ञा दिली आहे. परंतु अनेकदां ज्ञान शुद्ध अनुभव किंवा सम्यक् ज्ञान या अर्थीं वापरला आहे. म्हणून ज्ञान शब्दाचा अर्थ विज्ञान म्हणजे तर्कज्ञान आहे की अनुभव असा आहे हे संदर्भावरून नीट ठरवले पाहिजे. व्यावहारिक ज्ञानाचें अठराव्या अध्यायांत जें विवेचन आलेलें आहे तें जितकें तपशीलवार आहे तितकेंच तात्त्विक दृष्ट्या सखोल आहे. या विज्ञानामध्ये ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान अशी त्रिपुटि असते. यांतील तीनहि पदांचें विवरण करून हे सामान्य ज्ञान आहे (सम्यक् ज्ञान नाही) हे ज्ञानेश्वरांनीं लागलींच कानांवर घातलें आहे. इंद्रियांचे साहाय्यानें बाह्य वस्तूला जाणणारा व त्यांतून सुखदुःख अनुभवणारा तसेंच सुषुप्तिकालीं जाणीवरहित असणारा तो ज्ञाता होय. म्हणजे सुखदुःखांचा भोक्ता हा व्यावहारिक अर्थानें ज्ञाता म्हणून संबोधला जातो. शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध हा ज्ञेयाचा पांच प्रकारचा आभास आहे. म्हणजे या वैशिष्ट्यानुसार तें पांच प्रकारचें वाटतें. तें एकच असतें तरी इंद्रियें पांच असल्यानें तें पांच तऱ्हेचें भासतें. ज्ञात्याची धांव या ज्ञेयापाशीं येऊन थांबते. पंच ज्ञानेन्द्रियांच्या क्रिया होत असतांना जें ज्ञेय सुखकारक आहे त्याकडे ज्ञात्याची ओढ असते (approaching response), व जें ज्ञेय दुःखकारक आहे तें तो टाळूं पहातो (avoiding response), तसेंच सुखकारक विषय मिळाला कीं त्याचा उपभोग घेण्यास त्याला

क्षणाचाहि विलंब चालत नाही † मात्र दुःखकारक विषय असेल तर तो सोडून देईपर्यंत युगें उलटलीं असें त्याला होते (ज्ञा. १८-४६१-४८७). सामान्य ज्ञात्याचे दृष्टीने पाहिलें तर सुखाचा काल कसा गेला तें कळत नाही आणि दुःखाचा काल जातां जात नाही हें अनुभवास येतें. \* कंठला गेलेला काल झरकन गेला कीं सावकाश गेला हें मनुष्याच्या मनःस्थितीवर अवलंबून असतें या ज्ञानेश्वरांच्या उक्तीवरून त्यांचा मानवी मनाच्या कार्याबद्दलचा अभ्यास किती सखोल होता तें स्पष्ट दिसतें. इंद्रियांचे विषय व ज्ञाता यांतील, म्हणजे ज्ञेय व ज्ञाता यांतील संबंध म्हणजे सामान्य ज्ञान होय. अविद्येपोटीं निर्माण होणारें हें ज्ञान ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान या त्रिपुटींत स्वतःला वांटतें. आपल्यापुढें ज्ञेयाचा चेंडू फेकून मार्गें ज्ञात्याला उभें करतें. म्हणजे ज्ञाता व ज्ञेय असे आभास निर्माण करतें, आपण मध्यें राहून त्यांच्यांतील मार्ग खुला करतें व अशा तःहेनें स्वतःची वांटणी पुरी करतें. हें ज्ञानेश्वरांचें विवेचन विचार करण्यासारखें आहे. ज्ञानच मध्यें राहून ज्ञाता व ज्ञेय यांची नांदवणूक करतें म्हणजे ज्ञानच प्रधान आहे व ज्ञाता-ज्ञेय हीं दोन्हीं ज्ञानसापेक्ष आहेत. ज्ञान नाहीसें झालें तर यांचा पत्ताहि लागणार नाही असा याचा अर्थ होतो.

#### ५) चिद्वाद व वास्तववाद.

वस्तुप्रतीतीबद्दलचें ज्ञानेश्वरांचें हें मत पाहिलें कीं तदनुषंगानें पुढें

† विषय हातांत येतो आहे असें दिसलें कीं तो पुरा आत्मसात् करण्याची भोक्त्याला नेहमींच घाई होते. ध्येय नजीक आलें कीं तें हस्तगत करण्यासाठी फार जोराचा प्रयत्न केला जातो (Goal gradient behaviour). या टप्प्यामध्ये चुका झाल्या तर दुसऱ्यांदा प्रयत्न करतांना या चुका लवकर दुरुस्त होतात कारण ध्येय समोर दिसत असतें. हें सर्व प्राण्यांच्या अध्ययनप्रक्रियेच्या अभ्यासावरून कळून आलेलें आहे. (R.S. Woodworth : Experimental Psychology, P.138). शिजेपर्यंत दम निघतो पण निवेपर्यंत निघत नाही या म्हणींत हेंच सत्य सांगितलें आहे.

\* ..... a day full of waiting, of unsatisfied desire for change, will seem a small eternity (william James : Principles of Psychology, Vol. I, P. 626).

आलेल्या दोन सिद्धांतांवरहि प्रकाश पडतो. ‡ वस्तु जाणण्यामध्ये जाणणारा मुख्य कीं वस्तु मुख्य अशा तऱ्हेचे ज्ञानशास्त्रांत दोन वाद आहेत.\* पहिल्या वादान्वये, वस्तु जाणली गेली तरच ती आहे, नाहीतर नाही. जी वस्तु कुणाच्या तरी अनुभवाचा भाग आहे तिलाच सत्ता आहे. अनुभवाशी - मग तो कुणाचाहि असो - जिचा दूरान्वयेहि संबंध नाही ती गोष्ट 'आहे' हें म्हणणें निरर्थक आहे. अनुभवली जाणें हेंच वस्तूच्या सत्तेचें लक्षण. वस्तूला ज्ञातसत्ता आहे कारण तिचें अस्तित्व ज्ञात्यावर अवलंबून आहे. आधीं दृष्टि किंवा अनुभव व त्यावर अवलंबून वस्तूचें अस्तित्व. हाच दृष्टिसृष्टिवाद, आदौ दृष्टिः पश्चात् सृष्टिः। अनुभवापासून पूर्णपणें तुटलेला काल्पनिक वस्तु असल्या तर त्यांशीं काय काज आपणया? ज्ञातृसापेक्ष ज्ञेय आहे हा पाश्चात्य चिद्वादांतील केंद्रीय सिद्धांत आहे. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत अशा तऱ्हेचें तत्त्वज्ञान जॉर्ज बार्कलेनें मांडलें. एकादें फूल आहे म्हणजे तें कुणीतरी हुंगलें आहे, एरवीं तें नाहीच असें त्याचें म्हणणें आहे. ज्ञाता मौलिक मानलेल्या बार्कलेच्या तत्त्वज्ञानांत अडचणी आल्याच. जर जाणली जाणारी वस्तूच खरी तर ज्ञात्याला कोण जाणतो असा प्रश्न आला. ज्ञात्याला जाणलें जाण्याची आवश्यकता नाही, त्याला अस्तित्व असतेंच असें बार्कलेला म्हणावें लागलें. थोडक्यांत त्याला ज्ञात्याची अज्ञातसत्ता मानावी लागली. पण. यामुळे त्याच्या मूळच्या सिद्धांतांत डळमळीतपणा आला. बार्कलेच्या तत्त्वांतला हा दोष गाळून व त्याच्याहि पुढें जाऊन डेव्हिड ह्यूमनें म्हटलें

---

‡ या विषयाचें इथें फक्त दिग्दर्शन केलें आहे. भारतीय व पाश्चात्य दोन्हीं तत्त्वज्ञानाचे पार्श्वभूमीवर केलेल्या विस्तृत विवेचनासाठीं श्री. धुं.गो. विनोद यांचा "ज्ञानेश्वरदर्शन व आधुनिक पाश्चात्य तत्त्वविचार" हा लेख पहावा (श्री ज्ञानेश्वरदर्शन, भाग २, अध्यात्मखंड, पृ. ५६५-५८७).

\* या प्रश्नाच्या तात्त्विक ऊहापोहासाठीं जिज्ञासूंनी आर. बी. पेरी याच्या present Philosophical Tendencies या पुस्तकांतील The Cardinal Principle of Idealism हें वास्तववादाचे दृष्टिकोनांतून लिहिलेलें प्रकरण पहावें. चिद्वादाची तरफदारी ए.डी. टेलरनें केली आहे. त्यासाठी Element of Metaphysics, Pp.23-38 ही पहावीत.



कीं आपण खरोखरी ज्या वस्तु जाणतो त्या म्हणजे आपली वेदनेंच, म्हणून वेदनांची साखळी हीच फक्त सत्ता. चिद्वादाचें हें अतिरेकी रूप आहे. या पक्षाच्या प्रतिस्पर्ध्यांचें म्हणणें असें कीं वस्तू जगांत आहेतच. त्या तशा आहेत म्हणूनच आपण त्यांना जाणूं शकतो. ज्ञाता हा ज्ञेयसापेक्ष आहे. ज्ञेय नसेल तर त्याला ज्ञाता म्हणणें हा शब्दचल आहे. अशा या सृष्टिदृष्टिवादान्वयें सृष्टि असेल तर दृष्टि सुफल होईल. आदौ सृष्टिः पश्चात् दृष्टिः । एकूण ज्ञाता तो ज्ञाता नोहे ज्ञेयेनवीण असें म्हणावें लागेल. जाण् लोंक्ची भूमिका अशा प्रकारची आहे. त्याचे मते जगांत आत्मे आहेत, वस्तूहि आहेत. वस्तूंशीं आत्म्यांचा ज्ञानप्रक्रियेनें संबंध येतो. इथें आत्मा ज्ञाता बनतो, विषय किंवा वस्तु ज्ञेय बनते. म्हणजेच मुळांत वेगवेगळ्या असणाऱ्या आत्मा व वस्तु यांना जोडण्याच्या क्रियेला ज्ञान म्हणतात. ज्ञान हें एक संश्लेषण (synthesis) आहे; विषयांपासून येणारें एकेक वेदन (Sensation) जोडून तें तयार होतें. ज्ञानाचे घटक वेदनें आहेत, वेदनांचा संचय व मनानें केलेली त्यांची मांडणी म्हणजे ज्ञान. ज्ञात्याशीं कांहींहि व कसलाहि संबंध नसलेल्या म्हणजे कधीं कुणाच्या मनांतहि आलीं नसतील अशा निरपेक्ष विधानांची (absolute propositions) कल्पना बर्नार्ड बोलझेंनोनें मांडली आहे. ‡ या विधानांना वास्तविक सत्ता असते म्हणजे अशा विधानांनुरूप प्रत्यक्ष वस्तुस्थिति असूं शकते असेंहि तो म्हणतो. म्हणजेच मनाचा संदर्भ जिथें पूर्ण पुसलेला आहे अशी वस्तुस्थिति असायला हरकत नाही. ज्या फुलाची कधीं कुणी कल्पना केली नाही, जें कुणी पाहिलें नाही, हुंगलें नाही, तेंहि फूल अस्तित्वांत असूं शकेल. वास्तववादाचें हें अतिरेकी रूप आहे.

६) त्रिपुटीचें चित्रण अज्ञानपटावर होतें.

चिद्वाद व वास्तववाद या दोन्ही सिद्धांतांचे प्रारंभबिंदु दोन ध्रुवांप्रमाणें परस्परविरोधी आहेत. ज्ञान व ज्ञेय हीं वेगवेगळीं आहेत, तमःप्रकाशवत् विरुद्ध स्वभावाचीं आहेत व त्यांची गल्लत करणें अयोग्य

‡ Bernard Bolzano : Paradoxes of the Infinite, P. 46.

आहे; तसेंच ज्ञानामध्ये तीं एकत्र येतात, यांबद्दल मात्र दोघांचें एकमत आहे. समग्र ज्ञानप्रक्रियेची उपपत्ति यांपैकीं एकहि सिद्धांत लावूं शकत नाहीं. एकदां वेगळे समजलेले ज्ञाता व ज्ञेय जवळ कसे आणावे ही समस्या दोघांनाहि जाचते आणि त्यांचा कसाहि संबंध लावला तरी तो लंगडाच पडतो. ज्ञानेश्वरांनीं या दोन सत्ता स्वतंत्र न मानतां मध्यभागीं असणारें जें ज्ञान तिथूनच सुरुवात केली. ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय ही त्रिपुटीच त्यांचे मते अविद्येच्या पोटीं जन्मलेली आहे, खऱ्या ज्ञानांत तिचा लय झाला पाहिजे.

पै केशांचा गुंडाळा । वरि ठेविली स्फटिकशिळा।

ते वरि पाहिजे डोळां । तंव भेदली गमती।

पाठीं केश परींते नेले । आणि भेदलेपण काय नेणों जाहालें।

तरि डांक देउनि सांदिलें। शिळेतें काई ॥ (ज्ञा. ८.४२-४३).

स्फटिकाखालीं केशांची गुंतवळ ठेवली की त्याला चिरा पडल्यासारख्या दिसतात. केस बाजूला केले कीं मूळचा अखंडपणा प्रत्ययास येतो. ज्ञानाचें खरें स्वरूप आपल्याला कळत नाहीं म्हणून त्याला तीन तुकड्यांची बेरीज आपण समजतो, खरें स्वरूप कळल्यावर हें फोल असल्याचें उमगतें. ज्ञेय किंवा ज्ञाता यांपैकीं कुणीच मूलभूत नाहीं, ज्ञानप्रक्रियेचें विश्लेषण केल्यावर मिळणारे ते घटक आहेत. अनुभव घेतला जात असतांना त्याचें कधीं विश्लेषण होत नसतें. अनुभव अविच्छिन्न असतो, तो कुणाचा किंवा कशाचा हें प्रश्न तिथें उपस्थित होतच नाहीत. अनुभवोत्तर विच्छेदन सुरूं झालें कीं अनुभवाची ज्ञाता व ज्ञेय हीं दोन टोके कल्पिलीं जातात व त्यांना स्वतंत्र समजलें जातें, अनुभवाचें स्वरूप समजावें म्हणून व्यवसायात्मक बुद्धीनें मांडलेला हा खटाटोप आहे. ज्ञेयाचा 'आभास' होतो असे अर्थवाही शब्द ज्ञानेश्वरांनीं वापरले आहेत, कारण ज्ञेय अशी स्वतंत्र वस्तूच नाही, एकाद्या जमिनीच्या तुकड्याला पूर्वसीमा किंवा पश्चिमसीमा आहेत म्हटलें तर त्या सीमा जमिनीहून भिन्न वस्तु होत नाहीत; तीं फक्त नांवें असतात आणि ती सापेक्षहि असतात. एका बाजूनें पाहिली तर ती सीमा पूर्वेची

ती दुसरीकडून पाहिलें तर पश्चिमेची ठरते. तसें ज्ञानाची धांव पुढें खुंटतें तें ज्ञेय व मार्गें खुंटतें तो ज्ञाता असें ज्ञानेश्वरांनी म्हटल्यानें ते दोन्ही नाममात्र आहेत हें स्पष्ट होतें. ज्ञान ही ज्ञाता व ज्ञेय यांना जोडण्याची क्रिया नाहीच. वेदनांचें एकत्र गांठोडें बांधलें तर (bundle hypothesis) ज्ञान मिळणार नाही असें वर्दायमर या नांवाचा मानसशास्त्रज्ञ म्हणतो. शिवाय जोडण्याची क्रिया करावी म्हटलें तर केवल वेदनेंहि अस्तित्वांत नसतात. † ज्ञान ही एक स्वयंपूर्ण घटना आहे (समष्टि किंवा Gestalt) व केवळ सोयीसाठी आपण तिचें विघटन करतो०. कासवानें आपले पाय बाहेर काढले तर त्यांना स्वतंत्र अस्तित्त्व येत नाही तशांतलाच हा प्रकार आहे. जोंवर द्रष्टा दृश्य हा भेद खरा धरला गेला आहे तोंवर सृष्टिदृष्टिवाद किंवा दृष्टिसृष्टिवाद यांची चर्चा होणार. पण ज्ञान हा एक समग्र अनुभव (integral experience) आहे हें कळल्यावर व त्यापुढें जाऊन सर्व कांही ज्ञानस्वरूपच आहे हें कळल्यावर हे वाद अज्ञानमूलक आहेत असेंच म्हणावें लागतें, \* त्रिपुटीच जर सत्य नाही तर तिला सत्य समजून त्यावर रचलेले सिद्धांत लटक्या कारणानें लटकें कार्यच ठरणार. ज्ञान, ज्ञेय व परिज्ञाता ही क्रियाप्रवर्तक आहेत एवढेंच गीतेच्या मूळ ज्ञानशास्त्रीय सिद्धांताची उभारणी केली आहे. ज्ञानाची उत्पत्ति व त्याचें प्रामाण्य (origin and validity) यांबाबत कांटनें मांडलेल्या सिद्धांतांनीं पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत क्रांति घडवून आणली. अनुभववाद (empiricism) आणि बुद्धिवाद (rationalism) यामध्ये त्यानें घडवून आणलेला समन्वय त्या तत्त्वज्ञानाला ललामभूत झाला. त्याआधीं पांच शतके जातां जातां सहजपणें ज्ञानेश्वरांनी विवेचिलेलें ज्ञानाचें स्वानुभूतिमूलक स्वरूप तितकेच मर्मग्राही आहे. ज्ञानेश्वरांची तात्त्विक दृष्टि अतिशय तीक्ष्ण होती हें यावरून सहज सिद्ध होतें.

† Pure sensation is a psychological myth.

० Edna Heidbreder : Seven Psychologies, Pp. 339-340

\* श्री. ना. पै. पंडित : अमृतानुभवकौमुदी (दुसरी आवृत्ति), पृ. ३३२.

## ज्ञान

७) जयाच्या उदर्यां ज्ञेय बुडे ज्ञातेसीचि ।

व्याहारिक ज्ञानाच्या पलीकडे खरें ज्ञान आहे. हें ज्ञान म्हणजे सम्यक ज्ञान किंवा अपरोक्ष अनुभव. इथें सामान्य ज्ञान लोपतें. जाणिवेचे डोळे मिटतात, तर्काची मात्रा चालत नाही, विचार पाऊल मार्गें घेतो. अज्ञान व विज्ञान दोन्ही ज्ञानाचे वेळेस टिकत नाहीत. अज्ञान हरपून जातें तर विज्ञान करपून जातें. ज्ञानाची लहानथोर फरक उरत नाही. जिथें भेदबुद्धि लोप पावते तें खरें ज्ञान (ज्ञा. ७.४-श). शिवापासून तृणापर्यंत त्याला कशांतहि भेद दिसत नाही. खऱ्या ज्ञानांत ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय या त्रिपुटीचा पत्ता उरत नाही. आत्मबोध झाल्यावर साधक ज्ञातृज्ञेयाविहीन चिदाकाश म्हणजे ज्ञानस्वरूप होतो (ज्ञा. १८.९७५). शंकराचार्यांचे म्हणण्याप्रमाणें ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय या त्रिपुटीमधील ज्ञानावर भर दिला तर ज्ञाता व ज्ञेय नाहीशीच होतात. तीं ज्ञानांतच विरून जातात †. प्रत्यभिज्ञा संप्रदायांत शिवदृष्टि म्हणजे जीव व शिव यांतील ऐक्य ओळखणें किंवा आपण शिवच आहोत ही प्रत्यभिज्ञा (आठवण) येणें. शिव जगांत स्वतःला प्रकट पण तो ज्या पायऱ्यांनीं खालीं येतो त्या पायऱ्यांबरोबरच हळूहळू त्याची स्वसंवित् अस्पष्ट होत जाते. अगदीं शेवटीं जीव किंवा जग यांना वेगळेपणा किंवा विषयरूप येतें. म्हणजेच मूळ चैतन्य जिथें असतें तिथें जीव (अहं) हा ज्ञाता व जग (इदं) हें ज्ञेय असा आभास होऊं लागतो. हें अज्ञानजन्य आहे हें सरळच आहे कारण स्वसंवित् झांकोळली गेली म्हणजेच ही स्थिति येते. साधनानें विषयरूप जग व विषयरूप जीव हें अज्ञान जाऊन शिवत्वाची पुन्हा प्राप्ति होते. ही शिवदृष्टि म्हणजेच ज्ञानेश्वरांनीं वर्णिलेलें ज्ञान. जें ज्ञाता-ज्ञेय- किंवा द्रष्टा-दृश्य अशा दशेच्या पलीकडे असून दृड्मात्र आहे तेंच केवल तत्त्व आहे. या ठिकाणीं ज्ञानस्वरूप किंवा दृड्मात्र जें आहे (चित्) तेंच केवळ किंवा अंतिम तत्त्व (सत्)

† R.D. Ranade : Vedanta, the Culmination of Indian Thought P. 67.

आहे असें म्हणून सत् व चित् यांचे ऐक्य ज्ञानेश्वरांनीं दाखवलें. इतरत्र  
ज्ञातृज्ञेयाविहीन । नुसधेचि जें ज्ञान ।

सुखा भरलें गगन । गाळीं व जें ॥ (ज्ञा. १५.७७)

असें म्हणून हें ज्ञान सुखपूर्ण आहे असें सुचवलें आहे. सत् आणि चित्  
यांत अशी आनंदाची भर पडून ब्रह्माचें सच्चिदानंदस्वरूप पूर्ण होतें.  
प्राकृतिक जग अंतिम दृष्टिनें खरें नाहीं हें ज्याला समजलें तो ज्ञानी. जग  
हें जग म्हणून भासत असलें तरी खरोखर तें ब्रह्मच आहे असें जो  
समजतो तोच खरें तत्त्व समजतो. रुप्याची भ्रांति जाऊन शिंप आहे हें  
कळणें, साप भासत असला तरी खरी ती माळच आहे हें उलगडणें,  
महाभूतांचे दिसणारे वेगवेगळे प्रकार म्हणजे लटकी प्रकृति हें समजणें  
हेंच बुद्धि डोळस असण्याचें लक्षण आहे. (ज्ञा. १३.११२९-११३९).

८) तर्कु आयणी नेघे ।

विषयी-विषय (subject predicate) संबंध लावीत बसणारी व  
त्यालाच इतिकर्तव्यता मानणारी तार्किकता सत्-तत्त्वाचें पूर्ण आकलन  
करूं शकत नाहीं. सत्तत्त्व संबंधांचे (relations) पलीकडे असतें व  
नुसत्या संबंधांच्या आराखड्यांत सद्वस्तूच्या अनुभवाला कोंबू पाहिलें  
तर त्या अनुभवाचा फक्त सांपळाच हातीं येतो आणि आंतला प्राण  
निसटून जातो. अपरोक्ष अनुभवाचा गाभा जें ऐक्य तें तर्कशास्त्राच्या  
भाषेंत प्रकट करता येत नाहीं. † तिथें ज्ञानाची दिठी म्हणजे ज्ञानदृष्टीच  
हवी. रूपकाचिये कुसरी ज्ञानेश्वरांनीं हा विषय स्पष्ट केला आहे. परब्रह्म  
व श्रीगुरु यांत कांहींच फरक नाहीं अशा भावनेनें सदगुरूंच्या स्तवनाचे  
निमित्ताने परब्रह्मानें वर्णन ज्ञानेश्वरांनीं चित्सूर्य असें केलें आहे.  
अविद्यारात्रीचा नाश करून ज्ञान व अज्ञान अशा दोन्ही तऱ्हांच्या  
चांदण्यांना चित्सूर्य गिळून टाकतो. आत्मज्ञानरूपी डोळे मिळाल्यावर  
जीवरूपी पक्षी देहाहंकाराचीं घरटीं सोडून देतात..... चित्सूर्य

† संबंध अंतिम सत्य जाणण्यास कुचकामाचे आहेत हें एफ्.एच्. ब्रँडलेनें  
जोरदारपणें मांडलें आहे. (Appearance and Reality, प्रकरण ३).



उगवण्याचे वेळेस बुद्धि व बोध हे चक्रवाकाचे जोडपे सामरस्याचे समाधान पावते (ज्ञा. १६. १-५) बुद्धि म्हणजे तार्किकता व बोध म्हणजे अपरोक्ष अनुभव किंवा ज्ञानदृष्टीने पहाणे. बुद्धीची बोधाशी म्हणजे तर्काची ज्ञानदृष्टीशी गांठ पडल्यावरच सामरस्य येते म्हणजे ब्रह्माची प्राप्ति होते. म्हणून बुद्धि ही बोधासाठी आक्रोश करित रहाते. बुद्धि स्वतःच्या जिवावर ब्रह्मापर्यंत जाण्यास असमर्थ असते, तिला सम्यक् ज्ञानानेच पूर्णत्व येते आणि तिला स्वतःच्या अपुरेपणाची जाणीव असल्यामुळे स्वतः पलीकडे जाण्याची तिची धडपड चालू असते, ह्या सर्व गोष्टी चक्रवाकांच्या रूपकाने ज्ञानेश्वरांनी मोजक्या शब्दांत सांगितल्या आहेत. अप्रतिष्ठित किंवा शुष्क तर्काला आत्मलाभ होऊ शकत नाही, अनुभवपर्यवसायी तर्काचा आश्रय करावा लागतो. § श्रुति किंवा वेद यांना महत्त्व यासाठीच की त्यांत अपरोक्ष अनुभवांची नोंद असते. शंकराचार्य जसे श्रुत्यनुगृहीत तर्क पाहिजे म्हणतात तसेच वल्लभाचार्य वेदयुक्ति वापरा असे म्हणतात. केवल तर्क ब्रह्म जाणत नाही, ब्रह्माशिवाय इतर सर्व त्याने जाणले जाते.\* तर्काला सामावून घेऊन पुढे जाणारा अनुभव हेच ब्रह्मप्राप्तीचे खरे साधन. विचार ब्रह्मपर्यंत पोचू शकत नाही हे खरे असले तरी जितके जातां येईल तितके त्याच्याच मदतीने जावे लागते हे हि खरे आहे. ब्रह्मप्राप्तीचे वेळेस किंवा साधकाला येणाऱ्या पारमार्थिक अनुभवांचे वेळेस विचार विरून गेला तरी ही समाधि स्थिति कायम रहात नसल्यामुळे देह आहेतो त्यांतून पुन्हा व्यावहारिक पातळीवर यावेच लागते हिलाच व्युत्थानदशा म्हणतात. या स्थितीत अनुभवांची छाननी करण्यांत विचारच पुढाकार घेत असतो व आपल्या कुवतीप्रमाणे त्या अनुभवाचे स्वरूप विशद करित असतो. म्हणून जे.ई. मॅकटॅगार्ट याने म्हटल्याप्रमाणे विचाराला मार्गे टाकणे म्हणजे त्याला तुच्छ लेखणे नव्हे. † विचाराची किंमत ओळखलीच पाहिजे. सर्वसाधारणपणे ज्ञानाच्या तीन पातळ्या

§ हीं शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य : २.१.६

\* गो. श्याम : श्री वल्लभाचार्य के दर्शन का यथार्थ स्वरूप पृ. ५.

† Studies in Hegelian Cosmology. P. 292.

मानल्या जातात. वेदनज्ञान किंवा बुद्धिपूर्व ज्ञान. इथें अपरोक्षता (immediacy) असते पण बुद्धीचा वापर होण्याआधींची ही स्थिती असल्याने या ज्ञानाचा बुद्धीशीं विरोध येऊं शकतो. डोळ्यांना दिसणारा सूर्याचा आकार व बुद्धीनें निश्चित केलेला आकार यांत जमीनआसमानाचा फरक येतो हें सर्वश्रुत आहे. यावरूनच वेदनें आपल्याला फसवीत असतात असें देकार्त हा तत्त्वज्ञ म्हणे. साखर जिभेवर ठेवली कीं गोडपणाचा अनुभव येतो पण साखर, तिची गोडी वगैरे पृथक ज्ञान पहिल्या पातळीवर अजून झालेलें नाहीं. कारण विश्लेषण बुद्धीच्या पातळीचे आधीं होत नाहीं. इथली अपरोक्षता विश्लेषणपूर्व संश्लेषणाची (Preanalytical synthesis) असते. यानंतरची पातळी बुद्धीची. ही वस्तुनिष्ठ असून तिथें अनुभवाचें विश्लेषण चालतें. साखरेचे गुण, जिभेची रचना या सर्वांची तपशीलवारी इथें मिळते. पण ही पातळी परोक्षज्ञानाची आहे (mediate knowledge or analytical stage) नंतरची पातळी आत्मप्रभेची किंवा ज्ञानदृष्टीची असून इथें पुन्हां संश्लेषणाची स्थिति असते. साखर, गोडी, जीभ ही वेगवेगळीं रहात नाहींत. एकत्र येतात व विश्लेषण संपून पुन्हा अपरोक्ष ज्ञान होतें. हिला विश्लेषणोत्तर संश्लेषण म्हणता येईल (postanalytical synthesis) इथें बुद्धीच्या पातळीवरील विश्लेषण गृहीत आहे व वेदनाच्या पातळीवरील अपरोक्षता आहे. दुसऱ्या पातळीवरील कोरड्या विश्लेषणास प्रतीतीच्या योगानें भरीवपणा आलेला आहे. ‡ म्हणून खरोखरीचा ज्ञानदृष्टीचा अनुभव असेल तर त्याचा बुद्धीशीं विरोध येत नाहीं. अशा अनुभवाचें पर्यवसान स्वार्थात होत नसून सर्वभूतांच्या कल्याणांतच होतें असें स्वामी विवेकानंद म्हणत असत. याच ज्ञानदृष्टीला कांट अपरोक्ष बौद्धिकज्ञान (intuitive understanding) म्हणतो. हें ज्ञान त्यांनें मानवाला नाकारलें आहे. ज्ञानेश्वर द्वैतापार्शीं थांबत नसल्यानें ही शक्ति मानवाला मिळते एवढेंच नव्हे तर ईश्वराचा अनुभव तिनेंच येतो असे ते सांगतात. गीतेंतील दिव्यदृष्टि म्हणजेच ज्ञानेश्वरांची ही आत्मप्रभा किंवा

‡ A.E. Taylor : Elements of Metaphysics, Pp. 32-33

ज्ञानाची दिठी. शंकराचार्यांची ज्ञानमयी दृष्टि, शैवांची शिवदृष्टि, बौद्धाची प्रज्ञा, जैनांचे केवलज्ञान किंवा स्पिनोज्ञाची क्यारमार्थिक sub specie eternitatis) दृष्टि. ही ब्रह्मसाम्राज्यदीपिका असून तिच्यायोगे जगाकडे ब्रह्मदृष्टिने पहातां येते. अपरोक्षता व विश्लेषण एकत्र येणे ही प्रा. रानडे यांच्या बौद्धिक साक्षात्कारवादाची (rational mysticism) महत्त्वाची बाजू आहे. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानांत अपरोक्ष अनुभवाची तयारी करण्याचे तसेच अनुभवोत्तर स्थितीत त्याचे विश्लेषण करण्याचे बुद्धीचे दुहेरी कार्य ओळखले गेले आहे म्हणून प्रा. रानडे त्यांना बौद्धिक साक्षात्कारवादी म्हणतात.

## ९) ज्ञानशास्त्राकडून सत्ताशास्त्राकडे

ज्ञानेश्वरांनी गी. ८.४ यांतील अधिभूत, अधिदैव आणि अधियज्ञ यांचे स्वतंत्र रीतीने अर्थ केले आहेत. या अर्थाचे सहाय्याने जग व जीव यांत सतत वास करणारे एकच एक परमात्मतत्त्व, अविद्येने भासणारी नामरूपे, अस्तित्वाचा आधार व ज्ञानाची अंतिम सीमा यांचे ऐक्य व ज्ञानाने मिळणारा मोक्ष हे महत्त्वाचे सिद्धांत तिथे संक्षपाने मांडले आहेत. अधिभूतं क्षरः याचा अर्थ शंकराचार्यांनी विनाशी किंवा जिला जन्म आहे अशी वस्तु असा केला आहे. पण ज्ञानेश्वरांनी खास वेदांताची परिभाषा आणून त्याला नामरूपे म्हटले आहे. अधिदैव म्हणजे शंकराचार्यांचे मते हिरण्यगर्भ तर ज्ञानेश्वरांचे मते शरीराभिमानी जीव. अधियज्ञ म्हणजे यज्ञाभिमानी विष्णुदेवता हा आचार्यांचा अर्थ सोडून ज्ञानेश्वरांनी परमात्मा असा अर्थ केला. गी. ८.३ मधील अध्यात्म आणि गी. ८.४ मधील अधियज्ञ दोहोचा अर्थ ज्ञानेश्वरांचे मते परमात्माच आहे. परमसत्तेला ज्ञानेश्वर सूक्ष्माहून सूक्ष्म असे संबोधतात. पण अतिसूक्ष्म असूनहि प्रपंचरूपी वस्त्रांतून गाळली तरी ती गळत नाही म्हणजे कायमच रहाते, या नित्यतेला किंवा सहजस्थितीला अध्यात्म म्हणतात (ज्ञा. ८. १६-१९) अधिभूत म्हणजे पांचभौतिक जग किंवा नामरूपे. हे अंतिम सत्य नाही. नामरूपे भूतांच्या आश्रयाने असतात पण भूते विलग झालीं कीं तीं नाहीशी होतात. इंद्रियदर्शींचा

जो अध्यक्ष म्हणजे मुळांत परमात्माच असलेला व अज्ञानानें जीव या संज्ञेला पात्र झालेला तो अधिदैव पुरुष. हा शरीरभाव किंवा देहाहंकार नाहींसा करणारा तो परमात्मा किंवा अधियज्ञ. खरोखर अधिभूत आणि अधिदैव हे सुद्धां परमात्माच आहेत परंतु जे अविद्येचे पदरानां झांकले गेले आहेत. जर ही अविद्या नष्ट झाली तर सर्व भेदभाव नाहींसे होतात. अविद्याकालीन अहंकार गेला की जो आधीपासून सतत होताच तो अधियज्ञच उरतो (ज्ञा. ८. ३०-४५). सत्ताशास्त्राचे दृष्टीनें जीव जग हे भेद नाहींसे झाल्यावर परमात्मतत्त्व उरतें हा सिद्धांत यांत सांगितला, पण इतक्यावरच ज्ञानेश्वर थांबत नाहींत. ज्ञानशास्त्राचे दृष्टीनें लागलींच त्यांनी याची चर्चा केली आहे. वैराग्याच्या साहाय्यानें विषयांच्या आहुति देऊन संयमाग्नीच्या कुंडांत जे यजन करतात ते मनप्राणासकट सर्वच ज्ञानामध्यें समर्पण करतात. इतकें झाल्यावर ज्ञानहि रहात नाहीं. तें ज्ञानहि ज्ञेयामध्यें म्हणजे ज्ञेय जो परमात्मा त्यांत विरून जातें, आणि उरतें तें निखळ ज्ञेय. तया नांव गा अधियज्ञ (ज्ञा. ८. ४८-५३). या ठिकाणचा ज्ञेय शब्दाचा ज्ञानेश्वरांचा अर्थ ध्यानांत घेतला पाहिजे. सामान्य ज्ञानाचें विश्लेषण करतांना इंद्रियांच्या विषयांना त्यांनी ज्ञेय म्हटलें होतें. \* तो अर्थ इथें विवक्षित नाहीं. परमात्मा ज्ञानमात्र आहे म्हणून जसें त्याला ज्ञान म्हटलें तसेच ज्ञानाचा अंतिम विषय म्हणून इथें त्याला अत्युच्च ज्ञेय म्हटलें. ज्ञेय सर्वत्र भरलेलें आहे यासाठीं त्याला विश्वबाहु, विश्वांग्रि, विश्वतश्चक्षु, विश्वमूर्धा, विश्वतोमुख असें म्हटलें जातें. परंतु हात, पाय नाक, डोळे अशी भाषा तिथें योग्य नाहीं. (ज्ञा. १३. ८७४-८८५). खऱ्या अर्थीं ज्ञेय म्हणजे जिथें सर्व भाषा नाहींशीं झाली आहे ती स्थिति. या ज्ञेयाला जाणणें म्हणजे तन्मयतेच्या किंवा नित्यानंदाच्या अवस्थेला जाणें. त्याला रूप, वर्ण, व्यक्ति अथवा द्रष्टा-दृश्य स्थिती कांहींच नाहीं. किंबहुना

आथी नाथी हे बोली । जें देखोनि मुकी जाहली ।

विचारेसि मोडली । वाट जेथें ॥ (ज्ञा. १३.८६६-८७२).

\* वर पृ. ४५ पहा.

“आहे,” “नाहीं” ही भाषा जाऊन विचारहि खुंटला ती ही स्थिती. याच अर्थीं प्रा. रानडे यांनीं म्हटलें आहे कीं परमोच्च ज्ञेय म्हणून ईश्वराचें ध्यान करावें. तात्त्विक दृष्टीनें द्वंद्वांचे पलीकडे जें आहे तें ज्ञेय किंवा साक्षात्काराचे दृष्टीनें जें सर्वत्र भरलेलें आहे तें ज्ञेय. मात्र हें खरें कीं अजून ईश्वर ज्ञेय आहे हा विचार इथें शिल्लक आहे. त्याचा अपरोक्ष अनुभव आलेला नाही. तरीहि ईश्वर ज्ञेय आहे असें त्याचें ध्यान अपरोक्ष अनुभवाची पूर्वतयारी म्हणून उपयोगी पडतें. शेवटीं खरा हवा तो अपरोक्ष अनुभव. † अशा रीतीनें अंतिम तत्त्व या अर्थीं ज्ञेय शब्द वापरला जातो, आणि अधियज्ञाला अशा अर्थीं ज्ञेय म्हणतां येतें. सर्व ज्ञानांचें हें समाप्तिस्थान आहे. त्याला दृग्मात्र म्हणा वा ज्ञेय म्हणा. अधियज्ञांच्या कल्पनेंत (अंतिम ज्ञेय म्हणून) ज्ञानाची पराकाष्ठा व (दृश्य अस्तित्वाचें अधिष्ठात म्हणून) सत्तेची पराकाष्ठा एकत्र आणली आहे व हिला ज्ञानशास्त्रीय सत्ताशास्त्रीय (epistemologico-metaphysical) स्वरूप दिलें आहे. असेंहि म्हणतां येईल कीं अधियज्ञाची कल्पना ज्ञानेश्वरांनीं ठाणदिवी केली असून त्यादुव्याच्या मदतीनें ज्ञानशास्त्र व सत्ताशास्त्र यांतील वाट वाहती केली आहे.





## II सत्ताशास्त्र

येर तनुमनुप्राणी । जे अनुसरलें माझेयाचि वाहणी ।  
ते देहाच्या निर्वाणी । मीचि होती ॥ (ज्ञा. ७.१५०)

### ब्रह्मस्वरूप

१०) जें कांहीं तें मी ।

ब्रह्म हीच अंतिम सत्ता असून सामान्य ज्ञानाला तें अनाकलनीय आहे. ब्रह्माचें किंवा आत्म्याचें अस्तित्व नाकारणें शक्य नाहीं कारण तें सर्व अस्तित्वांचे बुडाशीं असतें. त्याचें अस्तित्व इतरांचे अस्तित्वावर अवलंबून नाहीं. ब्रह्माला खालीं, वर, मध्य असे कांहीं नाहीं. तें कानाला न ऐकतां येणारा नाद व नाकाला वास न येणारा सुगंध असून विषयाच्या अस्तित्वाची अपेक्षा नसणारा सबाह्यभ्यंतरीं आनंदच आनंद आहे. तें कारण नाहीं आणि कार्य नाहीं. तेथें ज्ञाता-ज्ञेय हा भेद नाहीं, तर तें केवल ज्ञानस्वरूप आहे. हें ब्रह्म जाणणेंहि लौकिक दृष्ट्या अशक्य आहे असे ज्ञानेश्वर सांगतात. सूर्य सर्व जग दाखवतो पण आत्म्याला दाखवत नाहीं. सर्वव्यापी आकाशहि त्याला व्यापू शकत नाहीं. हाडांची मोळी जो देह त्याला अहंकार माझा माझा म्हणतो पण आत्म्याला मात्र सोडून देतो. (अमृ. ७. १०८-१०९). शब्दज्ञान ब्रह्माला आकळूं शकत नाहीं. अविद्यानाश करून शब्द आत्म्याला आत्म्याचें दर्शन घडवतो हें म्हणणें मूर्खपणाचें आहे कारण अविद्या अस्तित्वांतर नाहीं. सूर्य रात्रीला मारुन उगवतो या म्हणण्याला अर्थ नाहीं, त्याच्या गांवाला रात्रच नसते (अमृ. ६.२०-२१). अविद्या नाहींच म्हणून तिचा नाश करण्याची जरूर नाहीं. आणि आत्मा तर स्वयंसिद्ध आहे. त्याला सिद्ध करण्याची आवश्यकताच नाहीं. अविद्यानाश व आत्मदर्शन दोन्ही शब्दाला साधत नाहींत (अमृ. ६. ९७-९८). बुद्धीचे कसरतीनें आत्म्याला जाणूं पहाणें हें

स्वतःची छाया उल्लंघण्यासारखे आहे. आत्मा हा द्रष्टा आहे, त्याला कोणी जाणू शकत नाही. तो जाणण्यास इतर प्रमाणांची आवश्यकता नाही. म्हणून इतरांच्या जाणण्यावर त्याचे अस्तित्व अवलंबून नाही, म्हणजेच त्याची अज्ञातसत्ता आहे. अज्ञातसत्ता फक्त ब्रह्माचीच असते. सर्वच जर ब्रह्म तर अशुभाचे स्पष्टीकरण कसे देणार हा प्रश्न अद्वैती तत्त्वज्ञानांत नेहमी उभा असतो. पण स्पिनोझा म्हणतो त्याप्रमाणे अशुभ सुद्धा ब्रह्मांतच विलीन झाले पाहिजे. तिथे द्वैत नसल्याने ते अशुभ राहात नाही. शुभाशुभ हे द्वैत नाममात्र आहे, ब्रह्मांत ते सामावले गेले की ही नामे नाहीशी होतात.

११) ब्रह्म अवर्णनीय, द्वंद्वतीत, अविकारी आहे.

ब्रह्मस्वरूप अवर्णनीय आहे. पाण्यावर मगरीचं चित्र काढतां आले तरच ब्रह्माचे वर्णन करतां येईल. म्हणून ब्रह्माचे आपण केलेले वर्णन हे मौनाचेच वर्णन आहे. (अमृ. १०.१७). न लावलेल्या उसाची गोडी, वीणा सज्ज न करतां व न छेडतां निघालेल्या नादाची सुश्राव्यता, स्वयंपाक होण्यापूर्वीच येणारा त्याचा स्वाद ही जशीं वर्णन करतां येत नाहीत, तसे ब्रह्म वर्णनापलीकडे आहे. अमृतानुभवाच्या पांचव्या अध्यायांत ज्ञानेश्वर म्हणतात, कीं सर्व सापेक्ष द्वंद्वत्मक वर्णने ब्रह्माचे दृष्टीने अपुरी आहेत. सापेक्ष जोडीतील दोन्ही शब्दांना एकमेकामुळेच अर्थ असतो. जिथे असत्ता नाहीच तिथे सत्ता तरी कुणाला देणार? जडच कांहीं नाही तर चिन्मात्राला तरी काय अर्थ? दुःखच नाही तर सुख हा शब्द तरी वापरतां येईल का? म्हणून इथे द्वैताची भाषाच जाते. एक म्हणूनहि ब्रह्माचे वर्णन करणे अशक्य, कारण त्या एकात्वालाहि कुणी साक्षी नाही. परब्रह्म द्वैतातीत आहे. वीरशैव तत्त्वज्ञानांत नादबिंदुकलातीत असे परब्रह्माचे किंवा परशिवाचे वर्णन आहे. नादबिंदुकला यांनीं शिवलिंगाचे वर्णन केले जाते. निजगुणशिव योगींच्या एका पदाचे विवरण करतांना प्रा. रानडे म्हणतात : बिंदु म्हणजे शाळुंका, नाद म्हणजे पिंडी व कला म्हणजे गोमुख, असे इष्टलिंगाचे तीन भाग वीरशैव तत्त्वज्ञानांत समजले जातात. थोडक्यांत

हे मूर्तलिंगाचे भाग आहेत. \* परब्रह्माला मात्र कोणतीच विभागणी लागू नाही. प्रभुदेव म्हणतात कीं परशिव या असल्याते विभागणीपलीकडे आहे. निःशब्दं ब्रह्ममुच्यते हेंच ब्रह्माचें स्वरूप आहे. † ब्रह्म अफूट आहे. त्यांत कसलेच भेद नाहीत. द्रष्टा-दृश्य, भोक्ता-भोग्य हेहि भेद नाहीत (अमृ. ९ ६). आत्मा अविकारी आहे. सर्व विकार मायाजन्य पदार्थांना आहेत.

नामरूपसंबंधु । जातिक्रियाभेदु ।

हा आकारासीच प्रवादु । वस्तूसि नाही ॥

नामरूपसंबंधादि परमतत्त्वाला लागत नाहीत. तें त्यापलीकडे आहे. दृश्याच्या गुणदोषानें आत्मा बांधला जात नाही. § सर्व आकार वस्तु (ब्रह्म) या अधिष्ठानावर भासतात. मूळ वस्तूला त्यांचा स्पर्शाहि नाही. गुण ब्रह्मच भोगतें असें म्हणणें हें दरिद्री माणसानें स्वप्नांत राज्य करण्यासारखें आहे.

म्हणौनि गुणाचा संगु । अथवा गुणभोगु ।

हा निर्गुणी लागू । बोलौ नये ॥

गुणांचा संबंधच निर्गुणाशीं लावूं नये (ज्ञा. १३-१०३-११२) अशा पूर्ण अद्वैताचें स्पष्टीकरण देण्याची मात्र द्वैताची कास धरावी लागते. सेंज शून्य म्हणजे कांहीहि नसलें तरी तें दाखवण्यास एक वेळ आल्यावर पोकळ बिंदु काढावा लागतो तसेंच हे आहे.

पै शून्य जें दावावें जाहलें । तें बिंदुलें एक केलें ।

तैसें अद्वैत सांगावें बोलें । तें द्वैत कीजे ॥

असा द्वैताचा आश्रय केला नसता तर स्पष्टीकरणाची वाटच रोधली गेली असती आणि अद्वैताची चर्चाच थांबली असती, कारण बोलणें नाही म्हणून गुरुशिष्यपरंपरा मोडली असती (ज्ञा. १३.८८८.८९०).

\* Pathway to God in Kannada Literature, P. 209

† Sunyasampadane, Vol. I, (Ed.) Dr. S.C. Nandimath, Prof. L.M.A. Menezes, Dr. R.C. Hiremath P. 334.

§ तत्रैवं सति यत्र यदध्यासः, तत्कृतेन दोषेण गुणेन वा अणुमात्रेणापि स न संबध्यते । शंकरब्रह्मसूत्रभाष्य उपोद्घात.

१२) ब्रह्म देहातीत आहे.

आत्मा हा देह नाही. जो देहालाच आत्मा मानतो तो अज्ञानी आहे. त्याच्या मनांत आत्मज्ञानाविषयी मध्यरात्र आहे. देहापलीकडे त्याने कधी पाहिले नाही. आत्मा कर्मातीत व साक्षीभूत आहे हे ऐकायला तो तयार नसतो. म्हणून आत्मा देहांतच मावतो अशी त्याची विपरीत कल्पना झालेली असते. घुबड दिवसालाच रात्र करते. ज्याने खरा सूर्य कधी बघितला नाही तो डबक्यांतल्या प्रतिबिंबालाच सूर्य समजतो. डबके साठले की सूर्य उत्पन्न झाला, डबके आटले की तो नाश पावला व डबके हलू लागले की सूर्य कांपत आहे असे त्याला वाटते. जाग येईपर्यंत स्वप्न खरेच असते. रज्जूत्वाची ओळख पटेपर्यंत साप सत्य असतो. असा तो मूढ देहात्मबुद्धीने आत्म्याला जणुं देहाचे जाळेंच घालतो (ज्ञा. १८.३८१-३९१). अज असा जो आत्मा तो जन्माला येतो असे वादपटु म्हणतात. जो न जन्मणारा व न मरणारा आहे तो मर्त्य होईल कसा असे गौडपादाचार्य विचारतात. ‡ परमात्मा अलिप्त आहे. जसे मुख आरशांत नसते तसा आत्मा देहांत नसतो. देहाची व आत्म्याची गांठ घालणे म्हणजे कापूस व अग्नि एका दोऱ्यांत ओवणे आहे.

एक निघे पूर्वेकडे । एक ते पश्चिमेकडे ।

तिथे भेटीचेनि पाडे । संबंधु हा ॥

एकजण पूर्वेकडे व दुसरा पश्चिमेकडे निघाला असतांना त्यांची गांठ घालणे आणि देव व आत्मा यांची गांठ घालणे एकच आहे. (ज्ञा. १३.१०९४-११००). गी. ४.६ वरील भाष्यांत आत्मा जगांत जन्म घेतो म्हणजे काय हे विशद करताना शंकराचार्य म्हणतात - संभवामि देहवान् इव भवामि जात इव आत्ममायया आत्मनो मायया न परमार्थतो लोकवत्। मी जणुं कांही जन्माला येतो व हे जन्मणे लोकव्यवहाराप्रमाणे आहे, म्हणजेच मायिक आहे, पारमार्थिक सत्य

‡ अजातस्यैव धर्मस्य जातिमिच्छन्ति वादिनः ।

अजातो ह्यमृतो धर्मो मर्त्यतां कथमेष्यति ॥ (गौडपादकारिका : ४.६)

नव्हे. आत्मा जगांत जन्मतो म्हणजे मायेनें जन्मल्यासारखा वाटतो, खराखूरा नव्हे. अव्यय जन्मविरहित आत्म्याचा जन्म होतो असें भ्रांतिबुद्धीनें वाटतें. आत्म्याचें एकपण मोडत नाही (ज्ञा. ४.४५-४७), असें म्हणून ज्ञानेश्वरांनीं शंकराचार्यांना दुजोरा दिला आहे. आत्मा अविकारी आहे हें जाणतो तो ज्ञानी. आत्म्याच्या एकत्वाला बाध आणणाऱ्या सर्व गोष्टी मायिक आहेत असा ज्ञानेश्वरांचा अथपासून इतिपर्यंत सूर आहे.

### १३) शून्य मी संपूर्ण ।

ब्रह्माचें वर्णन शून्य असें केलें असलें तरी रिक्तपणा सुचविणारें शून्य नव्हे. ब्रह्म शून्य असून सुद्धां संपूर्ण आहे. शून्यवादाविरुद्ध ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं शून्यावस्थाच खरी असेल तर ती जाणणारा कोण आहे? शून्याचें अस्तित्व कुणाला कळतें? शून्यता शून्यतेला जाणणार नाही म्हणून शून्यता जाणणारेंहि कुणीतरी असलेंच पाहिजे. सर्वच शून्य आहे हें सिद्ध होत नाही (अमृ. ४.२६-२७). मग ज्ञानेश्वरांनीं स्वतः ब्रह्माला अनेकवार शून्य किंवा महाशून्य म्हटलें आहे याचा अर्थ काय? आत्मा शून्य आहे म्हणजे त्याचा अभाव आहे असें नव्हे. माध्यमिक बौद्धांचें शून्य अभाववाची व वेदांत्यांचें शून्य भाववाची आहे असें म्हटलें जातें. पण बौद्धांचे शून्यहि पूर्णपणें अभाववाची म्हणता येत नाही. बौद्धधर्मासारख्या श्रेष्ठ धर्मांत अभाववाची निःश्रेयस् असूं शकत नाही. सत्ताशास्त्रीय दृष्ट्या निर्वाण किंवा शून्यता म्हणजे अस्तित्वाचा किंवा तथतेचा अनुभव. ‡ ब्रह्माचा किंवा वस्तूचें असणें म्हणजे शून्य. शून्यानें ब्रह्माचा 'आहेपणा' नुसता सूचित केला जातो. एरवी 'ब्रह्म आहे' असें म्हणून त्याचें ठिकाणी उद्देश्य विधेय (subject-predicate) संबंध लावणेंहि अप्रमाण आहे. ब्रह्माचा बाध होत नाही इतका ब्रह्म आहे म्हणण्याचा अर्थ. ब्रह्म शून्य आहे म्हणजे ब्रह्म ब्रह्मच आहे, घट नाही, रूप नाही, परिणाम नाही, 'आहे आणि नाही' या द्वंद्वांचे पार शांत,

‡ R.D. Ranade : Vedanta the Culmination of Indian Thought, P. 156.



समरस, सर्वदा नित्य आहे. ज्ञानेश्वरांचें भाषेंत इथें आथी नाथी बोली मुकी झाली आहे. प्रसन्नपदा १५.२ मध्ये चंद्रकीर्ति या बौद्ध तत्त्वज्ञानें शून्याचा अर्थ स्पष्ट केला आहे. अथ केयं धर्माणां धर्मता? धर्माणां स्वभावः। कोऽयं स्वभावः? प्रकृतिः। का चेयं प्रकृतिः? शून्यता। केयं शून्यता? नैस्स्वाभाव्यम् । किमिदं नैस्स्वाभाव्यम्? तथता । केयं तथता? तथाभावो अविकारित्वं सदैव स्थायिता। (धर्मांचे ठिकाणचें धर्मत्व म्हणजे त्यांचा स्वभाव किंवा प्रकृति, प्रकृति म्हणजे शून्यता किंवा निस्स्वाभावता आणि त्याचाच अर्थ तथता. तथता म्हणजे 'तसें असणें' किंवा अविकारी अशी नित्य स्थिति. यावरून शून्य हें अभाववाची नाही हें स्पष्ट होतें. नागार्जुन या माध्यमिक बौद्ध तत्त्वज्ञानें 'आहे' 'नाहीं' 'आहे व नाही' आहे असें नाही आणि नाही असें नाही,' म्हणजेच भावात्मक, अभावात्मक, उभयात्मक आणि अनुभयात्मक अशा चतुष्कोटींत जें बसत नाही त्याला शून्य म्हटलें आहे. ‡ अंतिम तत्त्व असेंच असून त्याचा अनुभव बुद्धीला येत नाही, ज्ञानदृष्टीला येतो. हा अनुभव म्हणजेच माध्यमिक बौद्धांची प्रज्ञापारमिता किंवा विज्ञानवादी बौद्धांची विज्ञापिमात्रता. चतुष्कोटीच्या साहाय्याने जे ब्रह्माचें आकलन करूं पहातात त्यांना गौडपादाचार्यांनी बालिश अशी पदवी दिली आहे. † शून्य म्हणजे वेदांत्यांचें नेति नेति, ज्याबद्दल वाचनें कांहीं बोलता येत नाही तें. कलेच्या क्षेत्रांत अंधःकार आणि निःशब्दता यांच्याप्रमाणेंच शून्यानें किंवा रिक्तपणानें सुद्धां अभाव सुचवल्यासारखा वाटला तरी त्यांचा खरा उद्देश अंतिम तत्त्वाचा यथाशक्ति आविष्कार करणें हाच असतो. \* शून्य म्हणजे चतुष्कोटिविनिर्मुक्त अशी सत्ता असतें

‡ या विषयावरील तपशीलवार चर्चेसाठी पहा :

गो. श्याम : श्री वल्लभाचार्य के दर्शन का यथार्थ स्वरूप, पृ. ६८-७२

† अस्ति नास्त्यस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुनः ।

चलस्थिरोभयाभावेरावृणोत्येव बालिश : ॥ गौडपादकारिका ४.८३).

\* For Void is, like Darkness and Silence, a negation, but a negation, that does away with every 'this' and 'here' in order that the 'wholly other' may become actual. (Rudolf Otto : The Idea of the Holy, P. 72)

हें ज्ञानेश्वरांनी गी. १३.३१ वरील भाष्यांत नमूद केलें आहे. आत्मा अनादि सिद्ध आहे. हा अक्रिय किंवा क्रियाशील, कृश किंवा स्थूल नाही, कारण तो निर्गुण आहे. हा दिसत नाही, अदृश्यहि नाही, प्रकाशमान नाही, अप्रकाशमान नाही, कारण तो अरूप आहे. रिता नाही, भरलेला नाही, मूर्त नाही, अमूर्त नाही, कारण शून्य आहे. आनंद किंवा निरानंद, एक किंवा विविध, मुक्त किंवा बद्ध याला म्हणतां येत नाही, हा फक्त आत्मा म्हणून आहे. हा इतका किंवा तितका, स्वयंभू किंवा रचलेला, बोलका किंवा मुका कांहींच नाही, कारण तो अलक्ष आहे. तो मापला जात नाही, वाढत नाही, कमी होत नाही, कारण तो अव्यय आहे. आत्म्याला देहाएवढाच आहे असें म्हणणें आणि घरासारखा आकार प्राप्त झाला म्हणून अनंत आकाशाला मठाकाश म्हणणें एकच (ज्ञा. १३.११०७-१११४). या वर्णनांत 'निर्गुण' किंवा 'अरूप' असे शब्द ज्ञानेश्वरांनी वापरले आहेत कारण मूळ श्लोकांत ते शब्द आहेत. परंतु हें वर्णन निर्गुणाचें किंवा अरूपाचे म्हणजे चतुष्कोटीपैकीं अभावात्मक किंवा नकारात्मक कोटीला अनुसरून केलेलें वर्णन नसून जिथें चतुष्कोटीनें वर्णन होत नाही त्याचें आहे. आणि हें निःसंदिग्धपणें ज्ञानेश्वर सांगतात. या ठिकाणीं आहे आणि नाही हीं दोन्हीं संपून जातात-आथी नाथी या दोन्हींचें तो पंचत्व आहे, असें ते म्हणतात. जिथें शब्द संपतात तें हें ब्रह्म, यालाच ब्रह्मसूत्रांत अतत् म्हटलें आहे. निर्गुण किंवा अरूप या वर्णनापलीकडील ही पायरी आहे. निर्गुण व अरूप हे चतुष्कोटींत बसतातच. इथें मात्र निर्गुणता अपेक्षित नाही, गुणातीतता आहे; अरूपता नाही, रूपातीतता किंवा अतिरूपता आहे.β

## ईश्वरस्वरूप

### १४) शिवशक्ति.

गुळांतील गोडी आणि कापरांतील सुगंध वेगळा काढूं पाहिला तर निवडणेंच व्यर्थ होतें, वायु आणि त्याची गति, सोनें आणि त्याची

कांति, कस्तुरी आणि तिचा परिमल, अग्नि आणि त्याची उष्णता यांचे प्रमाणेच शिव आणि शक्ति एकच आहेत असे ज्ञानेश्वरांनी अमृतानुभवाच्या पहिल्या प्रकरणांत म्हटले आहे. भूतेश व भवानी यांना वेगळे न समजतांच मी त्यांना वंदन करतो असेंहि ते सांगतात. शिव आणि शक्ति यांत फक्त नामभेद आहे. विचार (thought) आणि विस्तार (extension) हे स्पिनोझाच्या *natura naturans* सारखा आहे म्हणजे तो जगाचे अंतर्दामी वसणारे तत्त्व आहे. शिवाचा किंवा ब्रह्माचा देखावा म्हणजेच जग, ते वेगळे नाही. शिव-शक्ति मिळून स्पिनोझाचे *natura naturata* म्हणजे सर्व जग होते. जगांतली कोणतीच वस्तु अशी नाही की ज्यांत सब्स्टन्स नाही किंवा शिव नाही. वास्तविक *natura naturans* आणि *natura naturata* एकच, नावांपुरते किंवा विचारापुरते दोन वाटले तरी शिव-शक्ति, देवोदेवी किंवा प्रियु-प्राणेश्वरी, वास्तविक एकलेपणानेच नांदतात. वीरशैव तत्त्वज्ञानांतहि शक्ति ही शिवाच्या अंगभूत आहे. दोन गोष्टी एकत्र आणून हे अद्वैत साधले आहे असा याचा अर्थ नाही. शक्तिविशिष्टाद्वैत म्हणजे आपल्या अंगी असलेल्या शक्तीची जाणीव असणारा शिव म्हणजेच थोडक्यांत स्वसंवित् अथवा चित् व सत् यांचे ऐक्य. विमर्शशक्ति शिवाचे ठिकाणी सामरस्याने असते, वेगळी नसते, अग्नीत उष्णता किंवा सूर्यात प्रकाश असतो तशी. शिवत्व व शक्तित्व असे दोन पदार्थ विभाजन करून वेगळे काढतां येत नाहीत. हे फक्त एकाच वस्तूकडे दोन दृष्टींनी बघणे आहे. विचार व विस्तार या दोन गुणांना देकार्तने अगदी वेगळे मानले. दोन पदार्थच मानले. स्पिनोझाने ही चूक सुधारली. वस्तूला दोनच काय पण अनंत गुण असतात पण ते वेगळे काढतां येत नाहीत. समजून घेण्याच्या दृष्टीने दोन पण असण्याचे दृष्टीने एकच. देवराणा फुटत तुटत नाही. तो अनेक दिसतो तो प्रत्यक्षांत अनेक होऊन नाही, तर केवळ अनेक नामरूपांमुळे. सर्व तऱ्हेचे भेद केवळ आभास आहेत. भूते माझ्यांत आहेत किंवा मी भूतांत आहे अथवा मी भूतांचा आधार आहे हे सर्व खोटे असून मी व भूते एकच आहोत. जसे सूर्य व सूर्यप्रभा एक, तसा

मी भूतांहून अभिन्न आहे. हाच माझा ऐश्वर्ययोग. भूतें माझ्याहून निराळीं नाहीत की मी भूतांहून वेगळा नाही. (ज्ञा. ९.८२-८८). स्पिनोझाचा सर्वेश्वरवाद याहून दुसरें कांही सांगत नाही. हें सर्वहि सर्वेश्वरू (ज्ञा. ११-२९) इथें सर्वेश्वर शब्दहि ज्ञानेश्वरांनीं वापरला आहे. परंतु स्पिनोझाच्या सर्वेश्वरवादांत आणि जग म्हणजे ओतीव ईश्वरच अशा ज्ञानेश्वरांच्या सर्वेश्वरवादांत थोडा फरक आहे. जग म्हणजे ईश्वर हें दोघांतहि खरें असलें तरी ईश्वर म्हणजेच जग हा व्यत्यास स्पिनोझाचे दृष्टीनें खरा असून ज्ञानेश्वरांचे दृष्टीनें खरा नाही. निसर्ग-ईश्वर आणि ईश्वर निसर्ग असें स्पिनोझा म्हणतो. निसर्ग-ईश्वर हे ज्ञानेश्वर मानतातच पण ईश्वर-निसर्ग हें त्यांना मान्य होण्यासारखें नाही कारण इथें ईश्वराला निसर्गाची किंवा जगाची मर्यादा घातली जाते. म्यां धरिलें जग सबाह्याभ्यंतरीं अशी त्यांची भूमिका आहे. बाह्य असा शब्द इथें असूनहि आंत किंवा बाहेर असा दिशादर्शक अर्थ त्याला नाही. ईश्वर जगानें सीमित होत नाही एवढाच त्याचा मथितार्थ. सर्व विश्व अशेषतः मीच आहे. यांत जग पूर्णपणें ईश्वरमय आहे असें सांगून पुढें लागलीच ज्ञानेश्वर म्हणतात :

आतां पै माझेनि एके अंशें । हें जग व्यापिलें असें ॥

असें म्हणून ईश्वराचा एक अंश जगाला व्यापून टाकण्यास समर्थ असल्याचा निर्देश केला आहे. मज अपारानें मविसील किती, म्हणजे त्याला मोजणार तरी कोण व कसें असा प्रश्न उपस्थित केला आहे. ईश्वराला मोजायला साधन नाही कारण सर्व व्यापूनहि त्याचें अत्यतिष्ठत् दशांगुलत्व सिद्धच आहे. (ज्ञा. १०.३१२-३१७)

### १५) ईश्वराचे गुण

सर्व तऱ्हेच्या पूर्णता ईश्वरांत कल्पण्याची पौर्वात्य आणि पाश्चात्य दोन्हीकडील तत्त्वज्ञांची स्वाभाविक प्रवृत्ति आहे. ज्ञानबलैश्वर्यवीर्यशक्तितेजःप्रभृति असंख्येयकल्याणगुणमोदधिः असे उत्तम गुणयुक्त वर्णन रामानुजाचार्य करतात. पाश्चात्य तत्त्वज्ञांनीं ईश्वराला लावलेले बहुतेक सर्व गुण ज्ञानेश्वरांच्या ईश्वरांत दिसतात.

१) ज्ञानेश्वरांचा षडैश्वर्ययुक्त श्रीकृष्ण विजयस्वरूप आहे. सर्व पुरुषार्थाना सनाथ किंवा अर्थपूर्ण करणारा तो आहे.

तैसे सकळ पुरुषार्थ । जेणें स्वामी का सनाथ ॥ (ज्ञा. १८.१६३८).  
ईश्वर असा पूर्णपुरुष आहे. (ens perfecticimum or the most perfect Being). २) ईश्वराला स्वतःच्या अस्तित्वासाठी कुणावर अवलंबून रहावें लागत नाही. तो अनादि किंवा अनादिसिद्ध आहे, स्वयंसिद्ध आहे.

मग म्हणे सर्वत्र सच्चिदानंदु । मीचि एकु स्वतःसिद्धु ॥

(ज्ञा. १५-५६३)

(ens realissimum or unconditionally necessary Being). ३) जें जें आहे तें सर्व ईश्वरच आहे. त्याच्या खेरीज कशालाच सत्ता (reality) नाही. सर्व सत्ता त्याचीच आहे.

तरी मजमाजी भूतें हेंहि वावो । जें मी सर्व म्हणौनि ॥

(ज्ञा. ९-७१)

(omnitude realitatis or sumtotal of all reality) ४) सर्व जग ईश्वरांतून आलें आहे. तोच सर्वांचें मूळ आहे, बीजभूत आहे, त्याच्यापासून सर्व उत्पन्न होतें,

ऐसें अनादि जें सहज । तें मी गा विश्वबीज ॥ (ज्ञा. ७.४२).

(ens originarium or primordial Being) ५) ईश्वर सर्वश्रेष्ठ आहे. तो पूर्णतेची अंतिम सीमा आहे. त्याच्यापेक्षां वरचढ कांहींच नाही.

जो पूर्णतेचा परिणामु । पुरुषु गा पुरुषोत्तमु ॥ (ज्ञा. १५-५४८).

(ens summum or the highest Being) ६) सर्वकांहीं ईश्वरावर अवलंबून आहे. तो आधार असून सर्वांना त्याचेपासूनच सत्ता मिळते. विश्वकर्त्री जी प्रकृति तिचें तो अधिष्ठान असून ती त्याच्या आश्रयावर रहाते.

आणि जयाचेनि प्रकृति जिजे । जेणें अधिष्ठिली विश्व विये ॥

(९.२७९)

(ens entium or the Being of all beings) ७) व ८) तो सर्व रूपांना रूप देतो. तो सर्वांच्या दृष्टीला डोळस करतो म्हणजे दृष्टि देतो म्हणजेच तो सर्वद्रष्टा आहे. तसेंच तो सर्वत्र वसणार आहे, तो नाही अशी जागाच नाही. या ओवींत दोन गुणांचें वर्णन आहे.



ऐसें सर्व रूपरूपसें । सर्व दृष्टिडोळसें ।

संवदेशनिवासें । बोलिल्लें श्रीकृष्णें ॥ (ज्ञा. १८-१४१७).

(omniscient or all-seeing and omnipresent or residing everywhere)  
(९) ईश्वर सर्वशक्तिमान् आहे. तोच सर्वांचें नियंत्रण करतो. समर्थ असा तो जगन्नाथ आहे.

जो ऐसा समर्थु । तो मी जगाचा नाथु ॥ (ज्ञा. ८.२८५)

(omnipotent or all powerful) (१०) ईश्वर शरणागतला अभय देतो. सर्व अडचणींतून तारतो, आपल्या प्रसादानें संसारांतून मुक्त करतो,

म्हणौनि धनंजया । तूं संसारदुर्गती यया ।

तरसील माझिया । प्रसादास्तव ॥ (ज्ञा. १८-१२७३)

(benevolent God who showers Grace). §

### १६) ईश्वरनियति

सर्व सत्ता ईश्वराकडे आहे. सर्व सैनिकांचें बळ मीं पूर्वीच गिळून टाकलें आहे, आतां हे सगळे फक्त खेळण्यांतल्या चित्रासारखे आहेत दोरी तुटलेल्या कळसूत्र बाहुल्यासारखे आहेत, त्यांची शक्ति माझ्याच स्वाधीन आहे, ते कांहींच करूं शकत नाहींत.

हालविती दोरी तुटली । तरी तिये खांबावरील बाहुलीं।

भलतेणें लोटिलीं । उलथोनि पडतीं ॥ (ज्ञा. ११.४६६-४६७)

किंबहुना अर्जुनाला विश्वरूप दाखवण्याचा श्रीकृष्णाचा हेतु काय आहे याचें ज्ञानेश्वरांनीं विवेचन करून ईश्वरनियति शेवटीं कशी मानावी लागते हें दाखवलें आहे. विश्वरूपाचा पेटलेला झंझावत कसा आवराचा या दुःखानें अर्जुन शिणून गेला पण हें रूप दाखवण्यांत श्रीकृष्णाचा काय मानस होता तें तो समजावून घेईना. मी कौरवांना मारणारा आहे व माझ्या हातानें ते मरणारे आहेत अशा मोहानें अर्जुन वेढून गेला होता. त्याचा तो मोह दूर करण्याचा श्रीकृष्णाचा बेत होता. इथें कोण कुणाला मारणार, सर्वांचा संहारकर्ता ईश्वरच आहे हें अर्जुनाला

§ पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत लावल्या गेलेल्या कांहीं गुणांचा आढावा कांटनें घेतला आहे. पहा : Kant's Critique of Pure Reason (Tr. N.K. Smith), P. 490-492

विश्वरूपाचे निमित्तानें पटवून घावें म्हणून एवढा खटाटोप केला (ज्ञा. ११४०६-४०८). देवाच्या इच्छेनें वर्तावे, देव करील तें मानावें हें अर्जुनानें जाणलें नव्हतें. आपणच कर्ता आहोंत असें समजून अहंकारानें तो वागत होता म्हणून त्याला दुःख झालें होतें. ईश्वरी संकल्पानेंच घटना घडत असतात हें न उलगडल्यानें त्याला शोक झाला होता. अहंकार व भ्रांति दूर झाली की कर्तेपणाचा अभिमान सोडून तो स्वकर्म करील अशी श्रीकृष्णाची अपेक्षा होती. याच आशयाची अर्जुनाची कानउघाडणी अगदीं सुरवातीसहि केली आहे. अर्जुना, ईश्वरी सत्तेला तूं न जाणल्यानें तुला वाटतें कीं तूंच जन्ममृत्यु निर्माण केले आहेत आणि तूं मारलेस तर कौरव मरणार, नाहीतर तें चिरंजीव होणार असा तुला भ्रम झाला आहे. वेड्या सर्व कांहीं ईश्वरानें ठरवलेलें आहे, तूं फुकटच स्वतःकडे कर्तृत्व घेतो आहेस (ज्ञा. २.९७-१००). आपण शेवटी कळसूत्रीं बाहुलींच आहोत. चालविल्या जाणाऱ्या सूत्राच्या तालावर आपण नाचणार. ईश्वर प्रत्येकाचे हृदयांत आहे, तो प्रकृतीचें नियमन करतो व ती इंद्रियादिकांना कामाला लावीत असते. आपलें करणें न करणें त्या प्रकृतीचे आहे आणि ती ईश्वराच्या अंकित आहे म्हणून त्यालाच शरण गेलें पाहिजे (ज्ञा. १८.१३०३-१३१८). ईश्वराचें सर्वशक्तिमत्त्व इथें प्रकर्षानें प्रकट केलें आहे.

## ईश्वराच्या अस्तित्वाचे युक्तिवाद

१७) कांट व केअर्ड यांच्या भूमिका.

पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत सेंट अँनसेल्म किंवा देकार्त या तत्त्वज्ञांनीं मांडलेले ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करण्याचे युक्तिवाद बरेच गाजले हे मुख्यतः तीन आहेत: (१) सत्ताशास्त्रीय युक्तिवाद (ontological argument) सांगतो कीं ईश्वरांच्या कल्पनेंतच त्याचें अस्तित्व अंतर्भूत आहे. (२) विश्वशास्त्रीय युक्तिवादान्वयें (cosmological argument) ईश्वर हा जगाचें कारण म्हणून अस्तित्वांत आहे. (३) रचनात्मक युक्तिवादाप्रमाणें (physicotheological or design argument)

ईश्वर हा जगांतील सुव्यवस्थेचें कारण आहे. या तीनहि युक्तिवादांवर कडक टीका करून पुढें कांटनें त्यांत (४) ईश्वर हा जगाचा न्यायी शासक आहे अशा आपल्या नैतिक युक्तिवादाची (moral argument) भर टाकली. कांटची सर्व टीका द्वैतात्मक तत्त्वज्ञान स्वीकारल्यामुळे आहे, अद्वैतच अंतिम आहे हें पटल्यावर ही टीका व्यर्थ होतो असें एडवर्ड केअर्ड म्हणतो. ज्ञानेश्वरांनीं ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करण्याचें सव्यापसव्य जरी केलेलें नाहीं तरी त्या युक्तिवादांच्या चौकटींत बसतील अशीं ईश्वराचीं वर्णनें केलीं आहेत आणि त्यांचें तत्त्वज्ञान अद्वैती असल्यामुळें केअर्डनें दाखवून दिलेल्या पद्धतीप्रमाणें कांटच्या टीकेच्या मान्यांतून ते दूर रहातात.

### १८) सत्ताशास्त्रीय युक्तिवाद

ईश्वराची कल्पना अस्तित्वाच्या कल्पनेशिवाय असूंच शकत नाहीं. त्या कल्पनेंतच अस्तित्व अंतर्भूत आहे. इतर एखादी कल्पना अशी असूं शकेल की तिच्यामध्ये अस्तित्व नाहीं, परंतु अस्तित्वांत नसणारा ईश्वर हा वदतोव्याघात आहे. ईश्वर परिपूर्ण आहे आणि जर तो अस्तित्वांत नसेल तर त्याला कसें परिपूर्ण म्हणणार? म्हणून परिपूर्ण ईश्वर अशी जी आपली कल्पना आहे तिला सदृश परिपूर्ण ईश्वर अस्तित्वांत असला पाहिजे, अशा थाटाचा अॅनसेल्मनें आणि त्याच्यानंतर देकार्तनें युक्तिवाद केला. कांटची या युक्तिवादावर अशी टीका आहे कीं केवळ कल्पनेंतून अस्तित्व निघत नाहीं. अस्तित्व म्हणजे दिक्कालातीत सत्ता असल्यानें केवळ कल्पनेचें विश्लेषण करून त्यांतून अस्तित्व काढणें अप्रमाण आहे. आपण वाटेल त्या कल्पना काढूं म्हणून काय तत्सदृश वस्तु असल्या पाहिजेत असें थोडेंच आहे? म्हणून ईश्वराच्या नुसत्या कल्पनेनें त्याचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानामध्ये कल्पना व वस्तु यांत भिन्नताच नाहीं. चित् व सत् यांत ऐक्यच असल्यानें ईश्वराच्या कल्पनेकडून त्याच्या अस्तित्वाकडे म्हणजे चित् कडून सत्कडे जाण्याचा प्रश्न उपस्थित होत नाहीं. दोहोंत ऐक्य असल्यानें अशा अनुमानाच्या क्रियेबद्दल बोलणेंहि व्यर्थ आहे. कल्पनेवरून

अस्तित्व सिद्ध करूं पहाणाऱ्या सत्ताशास्त्रीय युक्तिवादाची ज्ञानेश्वरांना गरज नाही. म्हणून कांटची टीकाहि त्यांना लागू पडत नाही. सत्-चित् (आणि ब्रह्माचे बाबतीत आनंदहि) हीच ज्ञानाची सुरुवात व शेवट आणि तीच सत्ता. दोन्हींत अंतर नाही. ईश्वरवादाचे (theism) भाषेत सत्ताशास्त्रीय युक्तिवादाचा अर्थ एवढाच कीं ईश्वर जगांतून स्वतःला प्रकट करित असतो. † स्पिनोझा व ज्ञानेश्वर यांचे जे जे कांहीं आहे ते ईश्वरच आहे. या दोघांच्याहि निगामी तत्त्वज्ञानाचें प्रारंभीचें गृहीतत्त्वच ईश्वर असल्यानें ईश्वर वेगळा सिद्ध करायचाच नाही. स्पिनोझामध्यें सर्व अस्तित्व म्हणजेच जर सब्स्टन्स तर ईश्वर अस्तित्वांत आहे हें सांगणें किंवा सिद्ध करणें निरर्थक आहे. त्याच्या सर्वात्मकतेतूनच त्याचें अस्तित्व सिद्ध होतें. ‡ ज्ञानेश्वरहि म्हणतात : सूर्याचे वेषानें मी सर्व पाणी आटवून पावसाचे रूपानें तें परत पाडतो. मृत्यु पावणारें तें सर्व मी आणि न मृत्यु पावणारें तर मी आहेच, इतकेच नव्हे तर आहे तें आणि नाही तें सर्व मीच आहे.

तरी सतासतही जाणावें | मीचि पै गा ॥

मी नाही अशी जागाच नाही (ज्ञा. ९.२९६-२९९) आपण स्वतःच ईश्वर आहोंत. 'मी नाही' असें तर आपण म्हणूं शकत नाहीं. सर्वांनाच 'मी आहे' अशी आत्म्याची प्रतीति येत असते आणि हा आत्मा आणि ब्रह्म एकच आहे. \* ईश्वर साक्षात् आपल्यामध्येच असूनसुद्धां तो अस्तित्वांत नाही असें लोक म्हणतात हा केवढा विस्मय आहे! सगळें जग आंत बाहेर माझ्या अस्तित्वानें कोंदलें आहे. पण ते दुर्देवी बघ, त्यांचें कर्म आड येतें आणि मी नाहीच असें ते म्हणतात. आंधळ्यानें अन्नाच्या एका घांसासाठीं धांवावें आणि वाटेंत पायाला लागलेला चिंतामणि पायानें लोटून द्यावा तसें ज्ञान नसेल तर ईश्वराची ओळख पटत नाही (ज्ञा. ९.३०१-३०५). अतिप्रखर प्रकाशानें डोळे दिपून जाऊन कांहींच

† E. Caird : The Critical Philosophy of Kant, Vol. II, P. 114.

‡ The existence of substance in so far as Substance means the all-of-reality, follows, thus, from its utter completeness. (M.W. Calkins : The Persistent Problem of Philosophy, P. 285)

\* ज्ञान शांकरब्रह्मसूत्र भाष्य, १.१.१

दिसत नाही तसें ईश्वर रोमारोमांत असूनहि माणसांना दिसत नाहीं हें मनुष्याच्या मूढपणाचें लक्षण आहे असें जॉर्ज बार्कले यानें म्हटलें आहे.\*

### १९) विश्वशास्त्रीय युक्तिवाद

आगंतुक (contingent) वस्तु स्वयंभू असूं शकत नाहींत. त्यांना कांहींतरी कारण असतें. तसेंच अनुभवाला येणारें जग कुणीं निर्माण केलेलें असल्याविना त्याची उपपत्ति लागत नाही. अतएव जगाचें कारण म्हणून ईश्वर असलाच पाहिजे असें विश्वशास्त्रीय युक्तिवादाचें सामान्य स्वरूप आहे. आपलें स्वतःचें कारण म्हणून आपल्यापेक्षां जास्त सत्ता ज्याची आहे असा ईश्वर अस्तित्वांत आहे अशी देकार्तनें त्याला पुस्ती जोडली आहे. या युक्तिवादावर कांटचा आक्षेप असा आहे कीं ईश्वर व जग यांच्या अस्तित्वाच्या पातळ्या वेगळ्या आहेत. ईश्वराला पारमार्थिक किंवा अंतिम सत्ता असून जगाला केवळ व्यावहारिक सत्ता आहे; ईश्वर अविनाशी तर जग विनाशी; ईश्वर दिक्कालातीत तर जगांत दिक्कालाखेरीज भाषा नाही. खुद्द कारणतेचा सिद्धांत फक्त या विकारी जगापुरता सत्य आहे, अविकारी ईश्वराचे बाबतींत तो असून नसल्यासारखा आहे. म्हणून अशा भिन्नभिन्न स्तरांतील वस्तु जोडण्यास कारणतेचा पूल निरुपयोगी आहे. ईश्वर व जग याना कांहींच सांधूं शकत नाही. कांटच्या या आक्षेपाचें एडवर्ड केअर्डनें सुंदर विवेचन केलें आहे. † तो म्हणतो कीं विश्वशास्त्रीय युक्तिवाद दोन प्रकारचा आहे (अ) भाववाची आणि (ब) अभाववाची पहिल्या प्रकारांत जग आहे म्हणून त्याचें कारण असणारा ईश्वर आहे असें म्हटलें जातें. दुसऱ्या प्रकारात दिसतें हें जग (अंतिम) नाही म्हणून या भासमान जगाचें अधिष्ठान असणारा ईश्वर असला पाहिजे असा निष्कर्ष काढला जातो. तेव्हां

जग आहे ∴ ईश्वर आहे, हा भाववाची प्रकार आणि

जग नाही ∴ ईश्वर आहे हा अभाववाची प्रकार

या दोन ठिकाणीं दोन भिन्न रीतींनीं कांटची टीका गैरलागूं आहे.

\* Principles of Human Knowledge, Section 149.

† The Critical Philosophy of Kant, Vol. II, P. 110 ff.



(अ) भाववाची प्रकार :- केअर्डचें म्हणणें असें कीं कांटनें आपल्या तत्त्वज्ञानांत ईश्वर व जग यांत न सांधलें जाणारें द्वैत मानल्यानेंच हा आक्षेप त्यांने घेतला आहे. कांटचें हें गृहीतच मुळीं चुकीचें आहे. अपूर्णाला (finite) कदापि पूर्ण (infinite) होतां येणार नाहीं, तरीहि पूर्णासाठीं त्याची सगळी वेडी धडपड चालूं आहे हें म्हणणें पटण्यासारखें नाहीं. ज्यासाठी माणूस जिवापाड आटापिटा करतो तें केव्हांतरी कां होईना मिळण्याजोगें असलेंच पाहिजे. म्हणून अपूर्ण व पूर्ण किंवा जग व ईश्वर यांतील कांटनें मानलेलें द्वैत कृत्रिम आहे. अद्वैत तत्त्वज्ञानांत व्यवहार व परमार्थ म्हणजे जग व ईश्वर यांत न जोडलें जाणारें द्वैत मानलेलेंच नाहीं. द्वैत दिसतें तें वरवरचें असून अद्वैतच खरें आहे. जिथें एकच वस्तु आहे तिथें कुणाला कुणाशीं जोडण्यासाठीं पूल हवा आहे?

मग मार्गातें कासया शोधार्थे । कोणें कोठूनि के जावें ।

जरी देशकाळादि आघवे । आपणाचि असे ॥ (ज्ञा. ८-२५२).

तार्किक रीतीनें कदाचित ईश्वराला जगाचें कारण म्हणतां येत नसेल. पण तार्किक स्पष्टीकरण हें कांहीं एकमेव स्पष्टीकरण नव्हें. कारण तेच्या वरच्या पातळीवरून हा प्रश्न सोडवावा लागेल. कांटचें म्हणणें त्याच्यावरच उलटवून असें म्हणतां येईल कीं व्यवहारापलीकडील प्रश्नांची उत्तरे मिळण्यासारखीं नसतील तर ते प्रश्नहि विचारांत येणार नाहीत. तार्किक कारणतेची इथें जरूरच नाहीं आणि म्हणून त्या कारणतेवर आधारलेला कांटचा आक्षेप लटका पडतो. जगाचें कारण असें ज्ञानेश्वरांनीं ईश्वराचें वर्णन केलें आहे खरें, पण कारणता अद्वैत वेदांतांत मायिक आहे. म्हणून सगुण ईश्वर हा जगाचें कारण आहे असें म्हटलें तर त्यांत आक्षेपार्ह कांहीं नाहीं, कारण सगुण ईश्वर व जग दोन्ही मायिक आहेत, कुणीच अंतिम नाहीं. मीच सर्व विश्वाच्या सृष्टि-स्थिती-लयाला कारण आहे. जसें बीजांतून शाखापल्लव निघतात व नंतर त्याला बीं आलें म्हणजे वृक्षपण त्यांत लय पावतें (नवीन बीजामध्ये सुप्तपणें वृक्ष असतोच म्हणून पहिला वृक्ष नाहीसा झाला तरी नव्या बीजामध्ये तो हजर असतोच) तसें ईश्वरी संकल्पापासून सर्व

गोष्टी उत्पन्न होतात व त्यांतच मिळून जातात. हें संकल्परूप जगाचें बीज कल्पांताचे वेळेस माझ्यांत येऊन पडतें. वर्णव्यक्ति, नामरूपें, जातिआकार सर्व निराकारांत लय पावतात. पुन्हां जग रचण्यासाठीं लागणारे संकल्प, वासना व संस्कार माझ्यांत असतात (ज्ञा. ९.२९१-२९५) अशा मायिक पातळीवरच्या कारणेतला कांट दोषी ठरवूं शकत नाहीं.

ब) अभाववाची प्रकार :- या संदर्भांत केअर्डनें केलेली चर्चा म्हणजे धर्माच्या मानसशास्त्रांतील (psychology of Religion) एका मुद्याचें अतिशय मार्मिक विश्लेषण आहे. तर्कापलीकडे गेलें पाहिजे हें सांगतांना सुद्धां त्यानें तर्क पांगळा होईपर्यंत त्याचा उपयोग केला आहे व मगच त्याला सोडलें आहे. तर्कशास्त्रांतील संविधानाचे (syllogism) नियमाप्रमाणें आधारविधानांपेक्षा (premises) निष्कर्षामध्ये (conclusion) कांहीं अधिक असूं शकत नाहीं. कारण मग अशा निष्कर्षाला पुरावा उरत नाही. उदाहरणार्थ कांहीं फुलें पिवळीं आहेत, यावरून सर्वच फुलें पिवळीं असतात असा निष्कर्ष काढणें अप्रमाण आहे. आधारविधानांपेक्षां निष्कर्ष नेहमीं कमी व्यापक असावा लागतो. केअर्ड म्हणतो कीं, धर्माच्या मानसशास्त्रांतील संविधान मात्र यापेक्षां वेगळें आहे. तें कमी व्यापक गृहीताचे आधारावर जास्त व्यापक निष्कर्षाकडे जातें. तसें नसतें तर स्वतःमध्ये व जगामध्ये इतकी अपूर्णता भरलेली असतांना आपण पूर्णाबद्दल कांहीं विचार केलाच नसता. स्वप्नामधील सृष्टि मायिक कशावरून तर देश, काल आणि साधनें या कोणत्याच बाबतींत त्यांत पुरतेपणा नसतो आणि जागें झाल्यावर स्वप्नाचा बाध होतो म्हणजे त्याचा फोलपणा कळून येतो.\* त्याच धर्तीवर दिसतें हें जगहि अबाध्य नाही, यांतहि विसंगति किंवा असंबद्धता आहे. असार जीवित केवळ माया हें ज्यांना पटलें त्यांना परिपूर्णतेचें आकर्षण वाटतें यांत आश्चर्य नाही. माणसाच्या मनाचें पाखरूं क्षराची पातळी मागें टाकून अक्षराकडेच नेहमी झेप घेत असतें. असतो मा सद्गमय, तमसो

\* शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य ३.२.३

मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्मा अमृतं गमय अशा प्रार्थना मनुष्याच्या मनांतील ह्या ओढीच्या निदर्शक आहेत. केअर्ड म्हणतो कीं हे अपूर्ण जग तत्त्वतः असार, असत्य आणि नश्वर आहे या भूमिकेतूनच धर्माचा जन्म होतो. अपूर्णाच्या मार्गे लागले म्हणजे निराशाच पदरांत पडते आणि म्हणूनच पूर्णाबद्दची आकांक्षा बळावते. स्वप्न पडत असतांनाच हे स्वप्न आहे याची जाणीव होऊं लागली कीं जागे होण्याची वेळ आलेली असते. त्याचप्रमाणे एकाद्या सीमेची जाणीव झाली कीं त्यापलीकडे कांहींतरी बसल्याची जाणीव असते. अत्यंत गाढ निराशा व संशय हे दृढ विश्वासाची दुसरी बाजू असतात आणि म्हणून श्रद्धेला त्यांची जरूर आहे.† गाढ निराशेची रात्र (dark night of the soul) हा साक्षात्कारपथावरील एक जवळजवळ अटळ टप्पा आहे याचा इथे स्पष्ट उल्लेख आहे. एकाद्या अद्वैत वेदांत्याने लिहावे तसे केअर्ड पुढे म्हणतो कीं अपूर्णाकडून पूर्णाकडे जाणाऱ्या या प्रक्रियेत खालच्या पायरीवरून वरच्या पायरीवर जातांना पहिलीचा बाध होतो. ‡ हे जग नश्वर आहे आणि ईश्वरच फक्त अविनाशी आहे. जग ईश्वरांत विरून जाते. ईश्वर काय आहे ते सांगतां येत नाही. एकच सांगतां येते-ती सद्वस्तु आहे. जगापलीकडे पण जगापासून न तुटलेले कांहींतरी आहे इतके बुद्धि सांगेल पण सर्व वस्तु ब्रह्मावर आधारलेल्या आहेत हे समजल्यानेच वस्तूवस्तूमधील आंतरिक संबंध स्पष्ट होतो. § अमृतत्व देणाऱ्या या आनंदमय ज्ञानाला मधु असे नांव असून बृहदारण्यक उपनिषदांतील मधुब्राह्मणांत त्याचा उल्लेख आहे. मधुविद्या म्हणजे ब्रह्माच्या अनुभवांत पर्यवसान होणारी बौद्धिक पूर्वतयारी किंवा बुद्धीने हा संबंध जाणणे.\* प्रत्यक्ष अनुभवाला विद्या म्हणतां येणार नाही, युक्तिवाद इथे संपतो व

† The Critical Philosophy of Kant, Vol II, Pp. 115-116.

‡ The transition from the contingent to the necessary, from the finite to the infinite, however, is one which 'sublates', or forces us to give a new meaning to, the category by means of which the transition is made (Ibid, P. 116).

§ द्वयोर्द्वयोर्मधुज्ञाने परं ब्रह्म प्रकाशितम् । (गौडपादकारिका: ३.१२).

\* Madhuvidya is a theoretic training in reading the cypherscript of Being (S.S.Roy : The Heritage of S'amkara, P.98).

त्याची जागा प्रतीतीनें घेतली जाते. ईश्वराची प्रतीति येण्यासाठीं जगाचें अनित्यत्व पटावें लागतें. असताच्या विरुद्ध स्वभावाचें जें असतें तें सत् म्हणून असत् गेलें कीं सत् उरतें, जड गेलें कीं चिद्रूप उरतें.

तैसे असताचिया व्यावृत्ति । सत् म्हणो आलें श्रुती ।  
जडाचिया समाप्ति । चिद्रूप जैसे॥ (अमृ. ५-१०)

ईश्वराच्या शुद्ध स्वरूपाचे ठिकाणीं जो इतर गोष्टी आहेत अशी कल्पना करतो त्याला त्याच्या अज्ञानानें या कल्पनाजन्य वस्तु दिसतात. पण या भूतांना अज्ञानजन्य वास्तवताच फक्त आहे हें कळल्यावर माझें निखळ रूप उरतें.

तैसी इये निर्मळे माझ्या स्वरूपी । जो भूतभावना आरोपी ।  
तयासी तयाच्या संकल्पी । भूताभासु असे॥  
तेचि कल्पिती प्रकृति पुरे । तरि भूताभासु आधींचि सरे ।  
मग स्वरूप उरे एकसरें । निखळ माझें ॥ (ज्ञा. ९.७९-८०).

ज्ञानखड्गानें अश्वत्थाचा नाश झाल्यावर काय उरतें तर आत्मभ्रान्ति असतांना बारा वाटांनीं गेलेली सद्वस्तु ज्ञानदृष्टि आल्याबरोबर अखंड होते (ज्ञा. १५-२९८). जे लपल्यामुळें विश्वाभास होतो आणि विश्वाचा आभास जिथें नसतो तेंच माझें स्थान (ज्ञा. १५.३०९, ३१६). या व अशा अनेक जागीं ज्ञानेश्वरांनीं विश्व हा आभास आहे, तो गेल्यावर अंतिम तत्त्व प्रकट होतें म्हणजेच जग (अंतिम) नाहीं म्हणून ईश्वर आहे असा विश्वशास्त्रीय युक्तिवादाचा हा अभाववाची प्रकार वापरला आहे हें सरळ आहे. मायावाद जिथें स्वीकारलेला असतो, तिथें विश्वशास्त्रीय युक्तिवादाचा हा अभावात्मक प्रकार ओघानेंच येतो. इथें जगन्मिथ्या व ब्रह्म सत्य हाच केंद्रीभूत सिद्धांत आहे. दृश्य जग खोटे किंवा माया म्हणून त्याच्या मागचें अधिष्ठान जो ईश्वर तो खरा ही विचारधारा इथें आहे. β इथें कारणतेचा सिद्धांत वापरलेलाच नसल्यामुळें हा प्रकार कांटच्या टीकेपासून सर्वथा मुक्त आहे.

## २०) रचनावादी युक्तिवाद.

हा लोकप्रिय युक्तिवाद आहे. जगांत असलेली सुव्यवस्था आपोआप प्रकृतीकडून आलेली नाही. कुणीतरी योजना केल्याशिवाय सर्व गोष्टी सुसूत्रपणे चालू शकत नाहीत म्हणून जगरहाटीला कोणीतरी शहाणा योजक असला पाहिजे. शंकराचार्यांनी सांख्य तत्त्वज्ञानावर हाच आक्षेप घेतला आहे कीं केवळ प्रकृतीकडून हे व्यवस्थित मांडणीचे जग तयार केलें जाणें अशक्य आहे. ‡ ईश्वर प्रकृतीचे विश्रांतिस्थान आहे. तोच त्रैलोक्याचा नाथ असून आकाशानें सर्व जागीं असावें, वाऱ्यानें क्षणभर देखील स्वस्थ बसू नये, अग्नीनें जाळावें, पाण्यानें पाऊस पाडावा, ह्यांचें नियोजन तोच करतो. पर्वतांनीं आपली बैठक सोडूं नये, समुद्रानें किनारे उल्लंघू नयेत, पृथ्वीनें सर्व ओझें वहावें, ही त्याचीच आज्ञा आहे.

म्यां बोलविल्या वेदु बोले । म्यां चालविल्या सूर्यु चाले ।

म्यां हालविल्या प्राणु हाले । जो जगार्ते चाळिता।।

वेद, प्राण, सूर्य सर्वावरच ईश्वराचें नियंत्रण आहे. त्याच्याच नियमनाखालीं कालपुरुष सर्व भूतांचा ग्रास करतो. असा जगाचा तो सामर्थ्यवान धनी आहे (ज्ञा. ९.२७८-२८५). या ओव्यांवर बृहदारण्य कोपनिषदांतील एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गी, सूर्याचंद्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः..... (हे गार्गी, अक्षर ब्रह्माच्या शासनाखालीं सूर्यचंद्रादि आपापल्या जागीं रहातात) याची पूर्ण छाप आहे. ईश्वर जगन्नियंता आहे हे यांचें सार आहे. ज्या नियमानुसार ही यंत्रणा काम करते तिला वेदामध्ये ऋत असें म्हटलें आहे व ईश्वराला गोपा ऋतस्य म्हणजे ऋताचा पालनकर्ता असें संबोधलें आहे. या रचनावादी युक्तिवादावर कांटचा आक्षेप असा कीं यानें जास्तीत जास्त जगाचा शिल्पकार सिद्ध होईल पण उत्पत्ति करणारा ईश्वर सिद्ध होणार नाही. ईश्वरापुढें कांहींतरी सामान आणून टाकल्यावर त्यांतून तो सुंदर रचना करेल इतकेंच. पण मग ईश्वराखेरीज आणखी कांहीं साहित्य अस्तित्वांत



असलें पाहिजे हें न्यायतःच प्राप्त होतें आणि ईश्वरच सर्व कांहीं आहे असें म्हणणें वायफळ होतें. ज्ञानेश्वरांच्या वर्णनांत ही उणीव नाही. कारण ज्या प्रकृतीची सुंदर रचना होत आहे ती प्रकृति बाह्य अशी कांहीं नसून ईश्वराचीच माया आहे. प्रकृतीच्या टांकसाळींतून ठसे उमटवले जाऊन चौऱ्यांशी लक्ष नाणीं पडलीं खरीं पण ही प्रकृति स्वतःच ईश्वरावर नुसतें भासणारें रोहिणीचें जल किंवा मृगजल आहे. ती स्वतंत्र नाही. म्हणून ईश्वराशिवाय आणखी कांहीं आहे असें म्हणण्यास जागा नाही. सोन्याचे मणि सोन्याच्या सुतांत गुंफावे तसें हें आहे (ज्ञा. ७.१५-३२. किंवा

सुवर्णाचिया चंडिका । सुवर्णशूर्ळेंचि देखा ।

सुवर्णाचिया महिखा । नाशु केला ॥ (ज्ञा. १८.४४४),

असें सर्व एव सुवर्ण आहे. ईश्वरच फक्त आहे. अशा रीतीनें ज्ञानेश्वरांत मिळणारा रचनावादी युक्तिवादहि कांटच्या शरसंधानांतून सुटतो. ईश्वरच प्रकृति आहे म्हणजे साहित्य आहे व तोच रचनाकारहि आहे. ब्रह्मसूत्र १.४.२५ या सूत्रावरील भाष्यामध्ये रामानुजाचार्यांनीं तैत्तिरीय ब्राह्मणाचा संदर्भ देऊन म्हटलें आहे कीं, ब्रह्म वनं ब्रह्म तथा (ब्रह्म हेंच वन, ब्रह्म हाच सुतार) व स्वतःमधूनच तो रचना करतो, ‡ त्याच धर्तीचा हा युक्तिवाद आहे.

### २१) नैतिक युक्तिवाद

राहतां राहिला कांटचा स्वतःचा युक्तिवाद. बुद्धीच्या जोरावर ईश्वराच्या अस्तित्वाची सिद्धता जर देतां येत नाही तर मग त्यासाठीं इतर मार्ग आहेत का? बुद्धीला बाजूला सारून कांटनें दुसरा मार्ग इथें सुचवला आहे. निष्काम कर्म हेंच जरी कांटच्या मते अत्युच्च श्रेयस् (Summum Bonum) असलें तरी कांट त्याला परिपूर्ण श्रेयस् (Bonum Consummatum) मानत नाही. जरी सुख मिळवण्यासाठीं म्हणून कर्तव्य करायचें नाही तरी देखील कर्तव्याचे मागोमाग सुख आलें म्हणजे तें

‡ R.D. Ranade : Vedanta, The Culmination of Indian Thought, P.97.

परिपूर्ण श्रेयस् होतें. चित्रगुप्त पाप-पुण्याचा हिशोब ठेवेल पण ज्याच्या त्याच्या योग्यतेनुरूप ज्याचे त्याचे पदरांत सुखाचें माप टाकण्याचें काम करण्यास तोलामोलाचा अधिकारी पाहिजे. कांटच्या मते सदगुण व सुख यांचा हा मेळ ईश्वरच घालूं शकतो. म्हणून जगाचा न्यायी अध्यक्ष म्हणून ईश्वराला मानलें पाहिजे. कांटचा हा युक्तिवाद नैतिक युक्तिवाद म्हणून तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत ओळखला जातो. अशा ईश्वराचें ज्ञानेश्वरांनींही वर्णन केलें आहे. जे भक्त विषयप्रेम सोडून, सदासर्वदा ईश्वराला हृदयांत सांठवून त्याचें भजन करतात त्यांची काळजी ईश्वरालाच असते. मृत्यूचे वेळेस त्यांनीं देवाचा धांवा करावा व मग देवानें धांवावें अशी वेळ ईश्वर येऊंच देत नाही. असें झालें तर मग त्यांनीं तेवेळेपर्यंत उपासना करून पुण्य गांठी बांधलें त्याचा उपयोग काय? काकुळतीनें बोलावलें तर ईश्वर वाटेल त्याच्या मदतीला धांवतो मग त्याच्यात व भक्तांत फरक काय? भक्तांनीं आमरण स्वतःला ईश्वराच्या पायीं वाहिलेलें असतें त्याचें फळ त्यांना या क्षणीं मिळतें (ज्ञा. ८.१२४-१३०). चांगल्या गोष्टी होतां होईल तितक्या करीतच रहाव्या, जिथें सहजासहजीं करायला वाव नाही तिथें सुद्धां मुद्दाम शोधून काढून कराव्या. त्या तशा करतांना त्यांचा उपयोग कळत नाही पण विम्याची रक्कम जशी वेळेला कामीं येते तसें या चांगल्या गोष्टींचें फळ पदरांत पडतें आणि संकटकाळीं असा मनुष्य असामान्य धैर्य प्रदर्शित करतो असें विल्यम जेम्स म्हणतो. § सद्वर्तनानें साध्या संकटाचे वेळीं धीर येतो, भक्तीमुळें मृत्यूचें वेळेस ईश्वर हात देतो. ईश्वर स्वतः भक्ताची सेवा करतो. त्याच्या उपासनेचें ऋण जणुं कांहीं तो फेडतो, त्याला देहाच्या विकलतेच्या वाऱ्याचा त्रास होऊं नये म्हणून आत्मबोधाच्या पिंजऱ्यांत ठेवतो. ईश्वरस्मरणाची थंडगार सांवली त्याच्यावर करतो आणि त्याला आपल्या स्थितीस आणतो. देह सोडण्याचें त्याला कांहीं दुःख होऊं देत नाही. सुखानें त्याला स्वतःकडे घेऊन जातो (ज्ञा. ८.१३१-१३४). यापेक्षां हळूवार चित्र रेखाटण्यास

पुन्हें ज्ञानेश्वरांनाच लेखणी उचलावी लागेल! आपल्या सत्कर्माचें ओडें ईश्वरावर पडतें व म्हणून आपल्यासाठीं कांहींतरी करणें त्याला भाग पडतें ही कल्पना पुढें पुन्हें आली आहे (ज्ञा.१८.९१०). हाच तो नैतिक कर्माचें सुखरूपी फळ देणारा ईश्वर. पाप-पुण्य व त्यांचें फल यांची सांगड घालून देण्यामध्येहि कांहीं प्रमाणांत पुन्हें तर्काचीच कास धरावी लागते. पण या नैतिक ईश्वरशास्त्रापाशींच (moral theology) कांट थांबला नाहीं. त्याच्या मृत्यूनंतर प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकांत त्यानें या नैतिक युक्तिवादासहि झिडकारून टाकलें आहे \* आणि साक्षात्कारावादी तत्त्वज्ञान मांडलें आहे. यादृष्टीनें, कांटचें तत्त्वज्ञानहि साक्षात्कारात्मक ईश्वरशास्त्र (mystical theology) आहे. † ईश्वर नुसता तर्कांनै सिद्ध करायचा नाहीं. त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव घ्यायचा आहे. न्यायानें शासन करणारा ईश्वर सद्गुण व सुख यांचे कांटेकोर माप तोलेल कारण त्याला न्यायनिष्ठुर व्हावें लागतें. पण अनुभवाला येणारा ईश्वर फक्त न्यायी नाहीं, तर दयाळू आहे. अपारकारुण्यसौशील्यवात्सल्यौदार्यमहोदधि (अगाध करुणता सरळता, वात्सल्य आणि उदारता यांचा सागर), लोकांचें शरण, जाण्याचें एकमेव स्थान, प्रणतार्तिहर म्हणजे शरणागतांचें दुःख हरण करणार असा हा ईश्वर आहे. +

## जीवस्वरूप

### २२) नामीरूपी अद्वैत दुरावतें

ज्ञानेश्वरांचें ठाम अद्वैतमत जीवस्वरूपवर्णनांतहि स्पष्ट होतें. ज्या श्लोकांचा रामानुजाचार्याना सोयीचा अर्थ लावतां येतो अशा श्लोकांचाहि ज्ञानेश्वरांनीं अद्वैतपर अर्थ लावला आहे. गी. ८.८ मध्ये 'परमं पुरुषं दिव्यं याति' याचा 'तो परमपुरुषाप्रत प्राप्त होतो, म्हणजे

\* R.D. Rande : The Bhagavad-gita as a Philosophy of God realisation, P.295.

† ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचें वर्णन साक्षात्कारात्मक ईश्वरशास्त्र असें केलें आहे.  
पाहा : R.D. Rande : Mysticism in Maharashtra, P.62

+ रामानुजाचार्यांचें गीताभाष्य : ६.४७.

समानाकार होतो' असा सहाजिकपणेच रामानुजाचार्य अर्थ सांगतात. पण ज्ञानेश्वर 'चिंत्ताचें चैतन्य जहालें' म्हणजे पूर्ण एकरूप झालें असें म्हणतात. गी. १४.२ मध्ये मम साधर्म्यमागताः याठिकाणीं साधर्म्य हाच शब्द आल्यामुळे त्याचा साम्यपर अन्वय लावण्यांत रामानुजाचार्यांना बिलकूल अडचण नाही. तरी इथें सुद्धां साधर्म्य किंवा सरूपतेचे नादीं न लागतां ज्ञानेश्वर सायुज्य दाखवतात. भेद उरेंचिना हा त्यांचा पक्का निर्णय आहे.

अर्जुना तथापरी । सरली द्वैताची वारी ।

नांदे नामार्थ एकाहारीं । मीतूविण ॥ (ज्ञा. १४.५६).

केवळ नाममात्र वेगळे पण ते माझ्यांतच मिसळून जातात, असा भगवंतांचा निर्वाळा आहे. गी. ३.३० मध्ये 'मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्य' या श्लोकांवर भाष्य करतांना रामानुजाचार्यांनीं 'जीव नियाम्य आहे' असें दर्शविलें आहे, ज्ञानेश्वरांनीं 'आत्मरूपीं दृष्टि ठेव' इतकेंच सांगितलें आहे. गी. १५.७ येथें 'ममेवांशो जीवलोके' या उघड उघड अंशांशीवादाला पोषक असणाऱ्या श्लोकाचें सार शंकराचार्यांप्रमाणें अद्वैतपरच आहे असें ज्ञानेश्वर मानतात. मध्वाचार्यांना हा श्लोक अत्यंत उपयोगाचा असून अंश म्हणजे ब्रह्माचा भाग आहे असा अर्थ करण्यास अतिशय सोपें झालें आहे. त्यामुळे जीवांना स्वतंत्र सत्ता येते, अनेकत्व येतें आणि हेच मध्वाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे सिद्धांत आहेत. शंकराचार्यांचे मतें जीव हा तत्त्वतः ब्रह्मच असून तो अविद्येनें अंशासारखा भासतो; एरवीं निरवयव ब्रह्माला कुठला आला आहे भाग? ज्ञानेश्वरांनीं इथें समुद्राच्या तरंगांचा उल्लेख केला आहे.

समुद्र कां वायुवर्षे । तरंगाकार उल्लसे ।

तो समुद्रांशु ऐसा दिसे । सानिया जेवीं ॥ (ज्ञा. १५.३४४).

तरंग हा जसा समुद्राचा अंश दिसतो (असतो नव्हे) तसा जीव ब्रह्माचा अंश भासतो, कारण तो देहाएवढा लहान आहे अशी कल्पना होते म्हणून. वास्तविक असा भेद दोघांत नाहीच. जीव ईश्वराहून भिन्न की अभिन्न या प्रश्नालाहि अद्वैत वेदांताचें सांचेबंद उत्तर ज्ञानेश्वर देतात. जीव जर अनादिसिद्ध भिन्न असतील तर ईश्वरापर्यंत पोचून ते परत

येतच असले पाहिजेत. मध खाण्यास फुलावर गेलेले भुंगे फुलें होऊन जात नाहीत, लक्ष्यावर गेलेले बाण मार्गे पडतात तसे जीव परतले पाहिजेत. आतां जर ते अभिन्न असतील तर कुणी कुणाला पोंचायचें किंवा मिळायचें? मग जीव परमात्म्याला मिळतो हें चुकीचेंच आहे म्हणायचें. कोणताहि पर्याय घेतला तरी त्यांत अडचणी आहेतच. तर मग जीव हे 'देवेसी भिन्न आथी की अभिन्न जी?' असा प्रश्न करून 'हे विश्वतोमुखा, माझ्या शंकेचें निरसन कर' अशी अर्जुनानें विनंति केली. त्यावर श्रीकृष्णांचा जबाब असा कीं जीव भिन्न म्हणशील तर भिन्न आणि अभिन्न म्हणशील तर अभिन्न आहेत. सुवर्णालंकार वरवर पाहिले तर सोन्याहून वेगळे दिसतात पण नीट बघितलें तर सर्वच सोनें आहे याची प्रतीति येते. ओहोळ वाकडा असला कीं पाणी वाकडें वाटतें किंवा पाण्याचे योगानें सूर्याला प्रतिबिंबरूप दुसरेपणा प्राप्त होतो. मात्र यामुळें त्याचा मुळांतला एकपणा मोडत नाही. त्याचप्रमाणें जरा खोल विचार केला कीं जीव मीच आहेत हें पटेल, आणि वरवर पहाशील तर भिन्नत्व दिसेल.

तैसें ज्ञानाचिये दिठी। मजसीं अभिन्नचि ते किरीटी ।

येर भिन्नपण तें उठी । अज्ञानास्तव ॥

ज्ञानदृष्टीनें पाहिलें तर ते माझ्याहून वेगळे नाहीत पण केवळ अज्ञानानें तसे भासतात. (ज्ञा. १५.३२२.३३८)

२३) जया देहसंबंधाआंतु । प्रतिपर्दी आत्मघातु ।

अज्ञान आणि बद्धावस्था ज्ञानेश्वरांनीं एकच मानली आहे. देहाभिमान हें अज्ञानाचें लक्षण आहे. तो अभिमान आहे तोंपर्यंत मनुष्य बद्धच आहे. हा अहंकार सुटून मी आत्माच आहे अशी प्रतीति आली म्हणजेच स्वातंत्र्य मिळतें. भ्रमाच्या गाढ निद्रेंत जीवाला जन्ममृत्यूचें स्वप्न पडतें; जाग आल्यावर कळतें कीं अरे हें सगळें खोटेंच होतें. असाच देहाभिमानानें मनुष्य स्वतःच स्वतःचा घात करून घेत असतो. विचाराचा आश्रय घेऊन अहंकार सोडावा आणि आपलें कल्याण करून घ्यावें; शरीर म्हणजेच मी असें समजणें हें आपलें नुकसान करून घेणें



आहे. एखाद्या चांगल्या वस्तूच्या लाभाचे वेळीं दुर्दैवी माणसाला डोळे झांकून घेण्याची बुद्धि होते. किंवा भ्रमानें कुणी 'अहो मी चोरला गेलों' असा कांहींतरी ग्रह करून घेतो त्यांतलाच हा प्रकार. दांडीवर बसलेला पोपट दांडी फिरली कीं आपण आतां पडूं या भीतीनें ती अधिकच घट्ट धरतो. खरें तर त्यानें उडून जाणें योग्य आहे; पण मी बांधला गेलों आहे हें अज्ञान त्याला तसें करूं देत नाहीं. वेडा मानेला पीळ घालून चोंचीनें आणि नखांनीं दांडी आणखीनच घट्ट पकडतो. तद्वत् या देहाच्या दांडीला जोंवर धरलें आहे तोंवर जीव अज्ञानीच आहे, बद्ध आहे, इतकेंच नव्हे तर आपला स्वतःचा शत्रु सुद्धां आहे. देहात्मबुद्धीचा संकल्प सुटला कीं जीव स्वतंत्र झाला (ज्ञा. ६.६७-८०). इथें 'स्वतंत्र झाला' हें सांगण्यास 'स्वयंबुद्धि' हा अर्थपूर्ण शब्द ज्ञानेश्वर योजतात. आपली बुद्धि जागृत होणें, ज्ञान होणें हेंच स्वातंत्र्याचें लक्षण. आपलें नांवगांव सोडून आपण दुसरेच कुणी आहोंत अशा तऱ्हेची विकृति कित्येक मानसिक रोग्यांत उत्पन्न होते. या भ्रमानें सर्व गोष्टींकडे बघण्याची त्याची दृष्टि बदलते. हा भ्रम सोडला तर बहुतांश तो सामान्य माणसाप्रमाणें वागतो. आपण मुळांत कोण आहोंत याची त्याला नीट आठवण करून देणें एवढाच तसला रोग बरा करण्याचा उपाय असतो. अद्वैत वेदांताप्रमाणें देहात्मभ्रान्ति ही अशीच विकृति असून आपल्या मूळ चैतन्यस्वरूपाचा इथें पुरा विसर पडलेला असतो. ती स्मृति आली कीं ही देहबुद्धि आटते आणि आनंद दुणावतो. या देहांत असुनहि ज्यानें आपला देहात्मबुद्धीनें घात करून घेतलेला नाही तोच शेवटीं शाश्वत स्थितीला जातो (ज्ञा. १३.१०७२). यासाठीं देहाहंकारांतून स्वतःची सुटका करून घेण्याचें स्वातंत्र्य मनुष्याला हवें. या विषयाचें उत्कृष्ट विवेचन लोकमान्यांनी केलें आहे. जीव हा मूळ शुद्ध व मुक्तस्वभाव असून देखील देहाच्या कोंडींत सापडतो व त्यांतून सुटण्यासाठीं त्याची जी प्रवृत्ति होते तिलाच वेदांतांत आत्म्याचें व्यावहारिक दृष्ट्या स्वातंत्र्य म्हणतात. आत्म्याचें अडकणें व सुटणें अंतिम दृष्ट्या खरें नाही. याकरितां 'व्यावहारिक दृष्ट्या' असें शब्द वापरायचे. आत्म्याचें हें प्रेरकत्व आगंतुक असतें. आत्मा देहांत सांपडून सुद्धां देहेन्द्रियांचे प्रेरणांना

बळी न पडतां मूळ आत्म्याच्या प्रेरणेनें तो वागला तर तें वागणें मोक्षानुकूल होतें व मुळांतल्या स्वतंत्र आत्म्यांत तो मिसळून जातो. आगंतुक प्रेरणेनें तो 'स्वतंत्र इव' होता, आत्म्यांत मिसळला कीं खरा स्वतंत्र होतो. यालाच गीतेनें स्वतःचा स्वतः उद्धार करणें म्हटलें आहे असें लो. टिळक म्हणतात. § देहांत असतांना आगंतुक का होईना जें स्वातंत्र्य त्याला मिळालेलें असतें त्याचे योगानें तो कर्म करूं लागतो. आणि त्यानें केलेल्या या कर्मांचें फळ त्याला भोगावें लागतें. त्याचें दैव म्हणजे दुसरें तिसरें कांहीं नसून हें कर्मच होय.\* आपापल्या कर्माप्रमाणें मनुष्याला देह प्राप्त होतात. पूर्वकर्माच्या धाग्यांनी मनुष्यानें स्वतःच जी दोरी वळून ठेवलेली असते तीच हातीं धरून ईश्वर त्याला खेळवतो. कर्म करण्याचें स्वातंत्र्य असलें तरी कर्माध्यक्ष जो ईश्वर तोच कर्माचीं फळें देतो. मायेचें आडवस्त्र लावून तो एकटाच सर्व खेळ नियंत्रित करतो. याला ब्रह्मदेवापासून किडामुंगीपर्यंत कुणीहि अपवाद नाही (ज्ञा.१८.१३०४-१३०८). दोरी हातांत धरलेला ईश्वर जोंवर दूर आहे तोंवर व्यावहारिक स्वातंत्र्यावरच समाधान मानणें मनुष्याला भाग आहे. मीपणा पूर्ण सुटून ईश्वरक्याचा लाभ झाला कीं तें खरें स्वातंत्र्य होय. अहंकाररूपी अज्ञान सुटून ईश्वराच्या सर्वात्मकत्वाचें ज्ञान होणें हें ज्ञानशास्त्रातील स्वातंत्र्य; आपलें वेगळेंपण टाकून ईश्वर होणें हें सत्ता शास्त्रीय स्वातंत्र्य आणि आपली इच्छा सोडून देऊन ती देवाच्या इच्छेंत मिसळून देणें हे नैतिक स्वातंत्र्य होय.

२४) तेंचि सात्त्विक ज्ञान । जें मोक्षलक्ष्मीचें भुवन ।

ज्ञानेश्वर व स्पिनोझा या दोघांची स्वातंत्र्याची कल्पना ज्ञानाशीं निगडित आहे. अज्ञान म्हणजे स्पिनोझाचे मते भावनांचे आहारीं जाणें किंवा निष्क्रिय भावांच्या (passive emotions) अंमलाखालीं असणें. या भावांचें स्वरूप उत्तम समजलें कीं मनुष्यांत सक्रिय भावांचें (active

§ गीतारहस्य (७वी आवृत्ति), पृ. २६४-२६८.

\* दैव पुरुषकारे च कर्मसिद्धि व्यवस्थित ।

तत्र दैवमिभव्यक्तं पौरुषं पौर्वदेहिकम् ॥ (याज्ञवल्क्यस्मृति, १.३४९).

emotions) कार्य सुरू होते. भावांचे अंतरंग कळून चुकले की त्यांचे वर्चस्व राहू शकत नाही, ते दुबळे होतात. मनुष्याच्या अज्ञानांतच वासनांचे बळ साठवले आहे. ज्ञान झाले की बुद्धीचे वर्चस्व सुरू होते. मनुष्यामध्ये बुद्धि व वासना यांचे मिश्रण आहे. कधी कुणाचे तर कधी कुणाचे वर्चस्व असते. वासनांना कांबूत ठेवून बुद्धीचे राज्य स्थापन करण्यांत मानवाचे वैशिष्ट्य आहे असे स्पिनोझा मानतो. वासनांच्या अंमलाखालील स्थितीला तो बद्धावस्था (human bondage) म्हणतो कारण मनुष्याचे खरे स्वरूप बौद्धिकता (rationality) असल्याने वासना-तंत्र म्हणजेच पर-तंत्र. उलट ही बुद्धि जेव्हा वासनांचे इंगित पुरते ओळखते तेव्हा त्या निष्प्रभ होऊन बुद्धि वरचढ होते व असे बुद्धि-तंत्र असणे म्हणजेच स्वतंत्र असणे. बुद्धि-प्राधान्य हेच स्वातंत्र्य (human freedom). देहाभिमान म्हणजे बद्धता व आत्म्याची प्रेरणा म्हणजे स्वातंत्र्य हे जे ज्ञानेश्वरांचे मत वर बघितले त्याहून स्पिनोझाचे हे मत भिन्न नाही. बद्धावस्थेतून मुक्तावस्थेकडे जाण्यासाठी स्पिनोझाने कांहीं उपाय सुचवले आहेत. स्वतःच्या अज्ञानाचे स्वरूप समजावून घेणे; नित्य व अनित्य वस्तूपैकी नित्यापासून मिळणाऱ्या आनंदांत मन रमायला लागणे; ईश्वरी नियमाने सर्व घटना घडत असतात तेव्हा त्यांचा राग कुणावर काढून उपयोग नाही हे ध्यानांत ठेवणे किंवा शांत राहून मनाला सतत चांगले वळण लावीत रहाणे ही कांही उपाय आहेत.

§ हे वाचताना जणुं कांहीं भारतीय नैतिक तत्त्वज्ञानच आपण वाचत आहोत असे मनांत येते. याठिकाणी परंपरागत विवेकदृष्टि आत्मसात् केलेल्या ज्ञानेश्वरांशी स्पिनोझाचे साम्य ठळक असेल यांत नवल नाही. आत्मा हा देह आहे असले अज्ञान किंवा मोह घालवणे; मनाला अनित्य स्वर्गसुखापेक्षा नित्य अशा आत्मसुखाचे महत्त्व पटवून देणे; सर्व गोष्टी ईश्वराधीन असून कुणी श्रेष्ठ व कुणी कनिष्ठ अशा वेड्या समजुती सोडणे किंवा विवेकवैराग्याने मनाला इंद्रियांतून काढून आत्म्याचे बाजूला वळविणे हे ज्ञानाकडे किंवा मोक्षाकडे जाण्याचे ज्ञानेश्वरांचे मार्ग आहेत.

ईश्वराला प्रेमानें जाणणें ही अत्युच्च अवस्था आहे याबद्दल दोघांचेंहि एकमत आहे. स्पिनोझा परमगतीला ईश्वराचें बौद्धिक प्रेम (intellectual love of God) म्हणतो, तर ज्ञानेश्वर म्हणतात :

जे तथा ज्ञानाचेनि प्रकाशें । फिटलें भेदाभेदाचें कडवसें ।  
मग मीचि जाहला समरसें । आणि भक्तुहि तेबीचि ॥

(ज्ञा.७.११२).

ज्ञानाच्या प्रकाशानें त्याच्या मनांतील भेदबुद्धि नष्ट होते आणि तो माझ्याशीं एकरूप होतो, तसाच तो माझा भक्तुहि असतो. ज्ञानेश्वर व स्पिनोझा या दोघांमधील साम्य एवढ्यावरच संपत नाही. दोघेहि एकमुखानें सांगतात की बद्धतेकडून मुक्ततेकडे जाण्याची प्रक्रिया प्रयत्नसाध्य आहे; मुक्तीची अवस्था अंत्यंत सुखाची आहे परंतु वाट अवघड असल्यानें तिथपर्यंत पोचणारे हाताच्या बोटांवर मोजण्याइतके असतात. स्पिनोझा म्हणतो: अत्युच्च ध्येयाकडे जाणारा हा मार्ग दुष्प्राप्य दिसला तरी तो सांपडतो हें निश्चित. तो मार्ग चालणें कठिण आहे हें उघडच आहे, आणि याच कारणास्तव तो क्वचित् कुणाला तरी सांपडतो. मुक्ति शेजारघरीं असती आणि सहजसाध्य असती तर बहुतांश लोकांचें तिच्याकडे जें दुर्लक्ष होतें तसें झालें नसतें. परंतु सर्वच अमूल्य गोष्टी जशा बिकट असतात तशाच त्या विरळहि असतात. † दोन्ही विचारवंतांचें या विषयावर दृढ मतैक्य आहे.

जे वर्षशतांचिया कोडी । जन्मसहस्रांचिया आडी ।

लंघिता पावला थडी । आत्मसिद्धीची ॥ (ज्ञा. ६.४६५)

कोट्यवधि वर्षे व सहस्रवधि जन्म घालवून तो आत्मसिद्धि मिळवतो.

येथ आत्मा आत्मयाच्या ठायीं । देखिजे देहींचा धर्मु देहीं ।

ऐसे देखणे ते पाहीं । आन आहाती ॥ (ज्ञा. १५.३८१).

देहाचे धर्म देहाचे ठिकाणींच ठेवले पाहिजेत हें पूर्ण लक्षांत ठेवून आत्मा स्वस्वरूपींच स्थित आहे हें जाणणारे कमीच आहेत. म्हणजे आत्मा व देह यांचें विवेकज्ञान सहजसाध्य नाही.

† Ethics, Part V, Prop. XLII, note.

कीं तयाहीपाठीं । जे वेळी लोह मांसातें घांटी ।

ते वेळीं विजयश्रियेच्या पाटीं । एकुचि बैसे ॥

तैसे आस्थेच्या महापुरीं । रिघताती कोटीवरी ।

परी प्राप्तीच्या पैलतीरीं । विपाइला निगे ॥ (ज्ञा. ७.१२-१३).

शस्त्रांचे घांव सोसून विजयश्रीच्या सिंहासनावर बसणारा जसा एकादाच तसें भगवत्प्रेमाच्या पुरांत उड्या टाकणारे कोट्यवधि वीर असले तरी भगवत्प्रातीचें पैलतीर गांठणारा क्वचित् एकादा निघतो.

२५) यया ब्रह्मत्वासीचि पार्था । सायुज्य ऐसी व्यवस्था ।

अज्ञानाचा किंवा अहंभावाचा संपूर्ण लोप होणें, आत्मैक्याची प्रचीति येणें म्हणजे मुक्ति.

पैं ज्ञानाचिये प्रभेसवें । जयाची मति ज्ञेयीं पावे ।

तो हातधरणिया शिवे । परतत्त्वातें ॥ (ज्ञा. १३.६३२).

ज्ञानानें जो ज्ञेयवस्तूपाशीं येऊन ठाकतो, तो प्रत्यक्ष परमतत्त्वाला हस्त स्पर्श करतो. ही मुक्ति मिळण्यास दीर्घकाल साधनाची गरज असते. साधन जसें जसें वरच्या दर्जाचें होत जाईल तसतशीं देहभावाची जवनिका फिटत जाते. म्हणून मुक्ति ही एका क्षणीं घडणारी घटना नसून ती एक प्रक्रिया आहे. † बराच कालपर्यंत ती चालूं असते. जीव व परमात्मा यांत असलेलें अंतर साधनानें कमी कमी होत जातें या प्रगतीचें वर्णन प्रा. रानडे अखंड वाटचाल (asymptotic approximation) असें करतात. हें जवळ येणें म्हणजे हैपरबोलाची वक्र रेघ व पायाची सरळ रेघ यांच्या जवळ येण्यासारखें आहे. ‡ या दोन रेघा सतत जवळ येत रहातात व त्यांतील अंतर सारखें कमीकमी होत असतें. गणिताप्रमाणें या अनंताजवळ मिळत असल्यानें प्रत्यक्षांत त्यामध्ये थोडेंतरी अंतर रहातेंच. चतुर्दशीचा चंद्र व पौर्णिमेचा चंद्र किंवा पंधरा कसाचें सोनें व सोळा कसाचें सोनें यांत जसा किंचित् तरी फरक असतोच तसाच ब्रह्म आणि ब्रह्म होणारा यामध्ये फरक रहातो (ज्ञा. १८.१०८७-८९). देह

† R.D. Ranade : The Bhagavadgita as a Philosophy of God realisation, P.207.

‡ R.D. Ranade : Pathway to God in Kannada Literature, P.4.



असतांनासुद्धा भक्तांत व भगवंतांत फरक नाहीं असें जें म्हटलेलें आहे त्याचा अर्थ इतकाच कीं साधनानें जे कोणी ईश्वराला मिळण्याइतके त्याच्या जवळ आले आहेत ते मरणानंतर कुठें जातील? एकादी वस्तु अत्यंत झिरझिरीत कागदांत गुंडाळून ठेवलेली असली तर ती बाहेरून स्पष्ट दिसते. पण तरी बघणारा व वस्तु यामध्ये कित्ती का तलम असेना, एक पडदा असतो; तसा ब्रह्म व जीवन्मुक्त यांचेमध्ये देहाचा पडदा शिल्लक असतो. मृत्यूनंतर तो दूर होतो. पौर्णिमा झाली कीं चंद्राची वाढ खुंटते; प्रलयकालीं नदी, समुद्र हा फरक जाऊन आब्रह्म जल होतें; घट, मठ गेल्यावर सगळीकडे आकाशच आकाश होतें; लाकडें जळलीं कीं सकळा अग्नीच बनतो; मुशींत टाकलें कीं अलंकारांचे भिन्न नामरूप जाऊन सगळें सोनेच होतें. तसें भक्त व देव यांतील अंतर निःशेष आटून जातें व त्याला सहजस्थिति प्राप्त होते (ज्ञा. १८.११०५-१११०). संतांचे बाबतींत ईश्वराला साधून घेण्याची क्रिया सतत चालत असते व ते ऐक्याच्या अत्यंत समीप पोचलेले असतात. देहावरील ममत्व इतकें गेलेलें असतें कीं देह सोडतांना त्यांना कांहींच व्याकुळता येत नाहीं. जिवंतपणीं ब्रह्मस्थितींत असलेले ते साधक आणि फक्त तेच देहांती चिद्रूप होतात (ज्ञा. २.३६८-३६९). म्हणजे आत्मौपम्य आलेले साधूच देहाच्या निर्वाणानंतर चिन्मय होण्याच्या योग्यतेस चढलेले असतात. देह असेपर्यंत देहाच्या बंधनांत मनुष्य अडकलेलाच असतो. समदृष्टि आली तरी तो पूर्ण ब्रह्म झालेला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. पण मृत्यूनंतर त्याच्यांतील चैतन्य ब्रह्मचैतन्यांत मिसळून जाण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं या दृष्टीनें विदेहमुक्ति ही जीवन्मुक्तीपेक्षां जास्त शास्त्रीय कल्पना आहे असें प्रा. रानडे म्हणतात. \* ज्ञानेश्वरांमध्ये हेंच तत्त्व दिसतें. देहत्यागानंतर योगी जिथें येतात तें स्थान मी (ज्ञा. ८.२०४), किंवा देहधर्मांनीं, अर्जुना, तुझ्यामाझ्यांत फरक दिसतो खरा, पण हा देह विराम पावला कीं तूं ईश्वरच होऊन जाशील (ज्ञा. १८.१३६७) असे उद्गार त्यांनीं काढले आहेत. 'माझ्यासाठीं कर्म केल्यावर तुला सिद्धि मिळेल'

\* R.D. Ranade : Pathway to God in Hindi Literature, P.332.

(गी. १२.१०) या श्लोकांत मृत्यूचा उल्लेख नांवालाहि नसतांना आपल्या भाष्यांत ज्ञानेश्वर म्हणतात :-

ऐसिया मद्भावना । तनुत्यागीं अर्जुना ।

तूं सायुज्यसदना । माझिया येसी ॥ (ज्ञा. १२.१२४).

सतत माझ्याच अनुसंधानांत राहिलास तर हा देह पडल्यावर माझ्याच स्थानाला येशील. एवंच देह आहे तोंपर्यंत ईश्वराजवळ जाण्यासाठी अखंड वाटचाल करीत रहाणें क्रमप्राप्त आहे. या साधनानें साधकाला ब्रह्मभावयोग्यता येते व तशी ती आल्यावर मृत्युत्तर तो ईश्वरांत मिळून जातो. म्हणून जिवंतपणीं प्रगति आणि देहांती सायुज्य हाच ज्ञानेश्वरांचा पूर्णोद्गार आहे.

२६) मुक्तिसंकल्पनांचा समन्वय.

यानंतर असा प्रश्न येतो कीं मुक्तीच्या विविध संकल्पनांपैकीं ज्ञानेश्वरांनी कोणच्या संकल्पनांना संमति दिली आहे? ते क्रममुक्ति मानतात कीं यद्योमुक्ति ? जीवन्मुक्ति मानतात कीं विदेहमुक्ति? गी. ८.२४-२६ मध्ये ज्या अर्चिरादि व धूम्रादि मार्गांचें वर्णन आहे त्या मार्गांस उपनिषदांतील संदर्भावरून क्रममार्ग किंवा क्रममुक्ति असें म्हणण्याचा प्रघात आहे. ब्रह्मापर्यंत पोचण्यापूर्वी अर्चिरादि मार्गावरील टप्पे किंवा चंद्रलोकापर्यंत पोचून परत येण्याच्या धूम्रादि मार्गावरील टप्पे यांत येतात म्हणून ही टप्प्यांटाटप्प्यांची अथवा क्रमाची मुक्ति. परंतु क्रममार्ग म्हणजे हा मार्ग एवढा एकच अर्थ विवक्षित नाही. क्रमानें प्रगति होणें म्हणजे क्रममार्ग किंवा क्रममुक्ति. उपनिषदांत व गीतेत आलेले दोन मार्ग देवतावाचक आहेत कीं कालवाचक आहेत अशा शंका त्यांच्याशीं संलग्न आहेत. पण यांपैकीं कोणत्याच वादांत न शिरतां या दोनपैकीं एक मार्ग प्रकाशमय म्हणजे ज्ञान्याचा व दुसरा मार्ग अंधःकारमय म्हणजे अज्ञान्याचा आहे इतकेंच समजून चालणें पुरेसे आहे. † देह सोडण्याच्या वेळेस या दोघांची स्थिति कशी असते याचें

† लो. टिळक : गीतारहस्य (७ वी आवृत्ति), पृ. २८०-२८३.

वर्णन आठव्या अध्यायांत आलेलें आहे. ज्ञान्याला मृत्यूचें वेळेस ईश्वराचेंच स्मरण होतें. त्याची शुद्ध कायम असते. बुद्धि भ्रमांत ग्रासलेली नाही, स्मृति गेलील नाही, मन जागें आहे, अग्नीचें तेज गेलेलें नाही असा ज्ञानी दिवसां मृत्यु पावून अचिर्मार्गानें जाऊन सायुज्य मिळवतो (ज्ञा. ८.२०९-२२५). अशा पुरुषाची मन-बुद्धि जागीं असतात याचा अर्थ त्यांना ईश्वराची आठवण असते. हेराक्लायटस म्हणतो त्याप्रमाणें ही ईश्वरस्मरणाची जाग आहे. अशा ज्ञान्याला पुनरागमन नाही. दुसऱ्या मार्गानें जो जातो त्याचीं लक्षणें बरोबर विरुद्ध असतात. तो बेशुद्ध असतो म्हणजे ईश्वराकडें त्याची पाठ फिरलेली असते, वैश्याची रात्र असूनहि तो झोपलेलाच असतो. हा धूम्रमार्गानें जाऊन पुन्हां परत इथें येतो (ज्ञा. ८.२२६-२३५), आणि केव्हांना केव्हांतरी एखाद्या जन्मांत ज्ञान झाल्याशिवाय त्याच्या जन्ममरणाच्या फेऱ्या चुकत नाहीत. अशा 'एकी उजू एकी अव्हांटा' म्हणजे एक राजमार्ग व एक आडवाट आहे. अर्चिमार्ग किंवा धूम्रमार्ग यावरचे मधले टप्पे बाजूला ठेवले तर या वर्णनांतून एवढें निश्चित होतें कीं ज्ञानी सायुज्याला जाऊन पोंचतो व पुनरावृत्तींत अडकत नाही, उलट अज्ञानी परत येतो म्हणजेच पुनरपि जननं पुनरपि मरणं करीत रहातो. यावरून ज्ञानेश्वरांना मुक्तीचे कोणते प्रकार संमत होते हें सहज कळण्याजोगें आहे. साक्षात्कार हीच मुक्ति असल्यानें व ती जिवंत असतांना साध्य असल्यानें सद्योमुक्ति त्यांनीं मान्य केली आहे हें उघड आहे.

ते देह झोल ऐसें मानुनीं । ठेले अपणपें आपण होउनि ।

जैसा मठ गगना भरुनि । गगनींचि असे ॥ (ज्ञा. ८.६०).

मठ ज्याप्रमाणें आकाशाला स्वतःमध्ये ठेवून आपण स्वतः आकाशांत रहातो तसा तो देहाला खोळ समजून ब्रह्म स्वतःत भरून ब्रह्मांत रहातो. आतां साक्षात्कार ही हळूहळू होणारी प्रक्रिया असल्यानें मुक्तीच्या कोणत्याहि संकल्पनेंतून ती काढून टाकतां येणें कठिण आहे.

पै क्रमयोगिया किरीटी । चक्रवर्तीच्या मुकुटी

मी चिद्रत्न तें साटोवार्ती । होय तो माझा ॥ (ज्ञा. १८,१२१९).

क्रमयोगी चक्रवर्तीच्या मुकुटांतील मी चैतन्यरत्न होतो व त्याचे बदलीं

मी माझ्या हृदयांत त्याला स्थान देतो. अशी क्रममुक्ति ज्ञानेश्वर सांगतात. म्हणजे व सद्योमुक्ति व क्रममुक्ति या दोन्ही त्यांचे तत्त्वज्ञानांत खऱ्याच आहेत. दुसरा प्रश्न असा आहे कीं साक्षात्कार किंवा मुक्तीची अवस्था पुरीपुरी येणें हें जिवंतपणीं घडतें की मृत्यूनंतर? सद्योमुक्ति मानणें आणि जीवन्मुक्ति मानणें यांत फरक नाहीच. जिवंतपणीं सायुज्य जवळजवळ मिळाल्यासारखें होतें असें कितीदांतरी ज्ञानेश्वर सांगतात. या देहांत असतांनाच जे वस्तु झाले म्हणजे ब्रह्म झाले त्यांना ज्ञानेश्वर विदेही समजतात. देहभाव पूर्ण गेला, शरीराचें आडनांवहि उरलें नाहीं म्हणून देह असला काय आणि नसला काय एकच. यांना मुक्ति मिळवण्यास कुठें दूर जायचें नाहीं. ती त्यांच्या हातांतच आहे. देह पडल्यावर तिची पूर्तता आहे.

म्हणौनि यापरि मातें । अंतकालीं जाणवत सांते ।

जे मोकलिती देहातें । ते मीचि होती ॥ (ज्ञा. ८.६८।

माझें चिंतन करीत देह ठेवतात ते मीच होतात. या विवेचनावरून सरळच होतें कीं जीवन्मुक्ति व विदेहमुक्ति दोन्ही आपापल्यापरी खऱ्याच आहेत. मात्र ही विदेहमुक्ति ज्ञान्याचे बाबतींतच खरी आहे. इतरांना अधिकारभेदानें क्रममार्गानें ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास कमी अधिक वेळ लागेल. एवं च साधक क्रमानें प्रगति करतो म्हणून क्रममुक्ति खरी, या साधनानें आत्मबोध होतो व आत्मप्रचीति हीच मुक्ति आहे म्हणून सद्योमुक्ति व जीवनमुक्ति खऱ्या, आणि ईश्वरांत कालवून जाणें देहपातानंतर घडतें म्हणून विदेहमुक्तीहि खरी. अशा तऱ्हेनें या संकल्पनांत विरोध रहातच नाहीं आणि त्यांच्या त्यांच्या महत्त्वाप्रमाणें त्या साक्षात्काराच्या केंद्राभोंवतीं आपापल्या स्थानीं बसवितां येतात.

## विश्वस्वरूप

२७) प्रकृति-पुरुष.

भगवद्गीतेंत सांख्यदर्शनांतील प्रकृति-पुरुषाची कल्पना बव्हंशीं जशीच्या तशी घेतलेली आहे. त्याच थाटाचें वर्णन ज्ञानेश्वरांनींहि केलें

आहे. पुरुष हा तटस्थ, उदासीन, अकर्ता, अभोक्ता, एकटा, दरिद्री असा असून नामरूपवर्ण नसलेला आणि इंद्रियहीन आहे. हा काय आहे म्हणावें तर त्याचा निश्चय करता येत नाही. उलट प्रकृति रूपगुणांचा नित्य नवा साज लेवून त्या उदासीन पुरुषालाहि भोग घडवीत असते. ती सर्व भ्रमांचें वसतिस्थान असून सर्व विद्या व कला इथून सुरू होतात. चमत्कारांचें हें माहेरघर आहे, सर्व नादांची ही टांकसाळ आहे, थोडक्यांत सर्व खेळ हिचा आहे. ती म्हणजे निलेक्षणाचें लक्षण, अमनस्काचें मन, निराकाराचा आकार, अनाम्याचें नांव किंवा अजन्म्याचा जन्म आहे. ही पुरुषाला व्यापून त्याचें मूळ रूप आच्छादून टाकते व त्याला तेजोहीन करते. तापून लाल झालेल्या लोखंडावर घणाचे घांव घातल्यावर ते अग्नीवर घातले आहेत असें म्हणावें तसें प्रकृतीच्या संगाने पुरुषाला विकारी समजलें जातें. वास्तविक तो अलिप्त आहे प्रकृतीची ये-जा आणि बदल चालूं असतात, पुरुष सनातन असून प्रकृतीच्या पार पलीकडे आहे (ज्ञा. २३. ९८१-१०२९). पुरुष (शिव) झोपीं गेल्यावर प्रकृतीचा पिंगा सुरू होतो. पण शिव जागा झाला म्हणजे अथवा शक्ति जागी झाली म्हणजे सर्व विश्व गिळलें जातें (अमृ. १. १३-१४). शिव जागा होणें म्हणजे आत्मा प्रकट होणें किंवा सम्यक् ज्ञान होणें, शक्ति जागी होणें म्हणजे तिच्याबद्दलचें यथार्थज्ञान (शिवशक्ति एकरूपच आहेत असें ज्ञान) होणें. हें ज्ञान झालें कीं विश्वाभास मावळतो. पुरुषाला कांहीं रूप नाही याची लाज वाटून प्रकृति त्याला नामरूपाचें जगाएवढें लेणें घडवते. विश्वाचा पसारा तिच्याचमुळें असतो. जग नुसतें नामरूप किंवा आभास आहे, मूळ पुरुष निर्गुण किंवा बिनरूपाचा आहे (अमृ. १.३०). सर्व कार्य प्रकृतीचें आहे. बीज जलाचें जवळ आल्यावर शाखायुक्त वृक्ष पसरतो म्हणजे प्रकृतिगुणानेंच पसरतो तिथें कुणाला आणखी काय करावें लागतें ? तसेंच मी ही सृष्टि केली म्हणजे माझें नुसतें सान्निध्य आहे. प्रकृतीच सगळीकडे पसरते. अरे, राजानें नगर वसविलें म्हणतांना काय राजाचे हात शिणतात ? स्वप्नांतून जागृतावस्थेंत प्रवेश होतो म्हणतात, पण तिथें काय पाय दुखतात कीं प्रवास होतो ? या सर्वांचा अभिप्राय एकच



आहे, मज एकही करणे नाही. माझा केवळ आधार, जे कांहीं करायचें आहे तें ती करते. मीं केल्यासारखें भासलें तरी कर्त्री तीच, येर करणे तें इयेचें (ज्ञा. ९.१०९-११४).

### २८) प्रकृतिचें लटिकेंपण.

हा प्रकृतीच्या पसाऱ्याचा तपशील आणि गी. ७.४ वरील ज्ञानेश्वरांच्या भाष्यांतील अष्टधा प्रकृतीचें वर्णन लक्षांत घेतलें कीं जगाला सत्यता आल्यासारखी वाटते. पण प्रकृति ज्ञानेश्वरांचे मते स्वतंत्र नाही. तिचें अधिष्ठान ईश्वर आहे. सर्व भूतें मायामय आहेत; खरीं नाहीत. ज्ञानाचे डोळे किलकिले झाले कीं अज्ञानाचें साम्राज्य येतें व त्यांतून भूतें खरीं आहेत अशा कल्पनेचा जन्म होतो. जमिनींतून कांही गाडग्या-मडक्यांचे कोंब येत नाहीत, ते सर्व कुंभाराच्या बुद्धीचे खेळ आहेत. समुद्रात लाटांच्या खाणी नाहीत, ती वाऱ्याची करणी आहे.. कापसाच्या पोटांत कापडाची पेटी नसते, वापरणारा त्याला कापड म्हणतो. तसेंच भूतें माझ्या ठायीं आहेत असें म्हणणें हा बघणाऱ्यांच्या संकल्पातून निघालेला आभास आहे (ज्ञा. ९.७१-८०). स्वप्नामध्ये डोहांत बुडाला म्हणून जागें झालेला कुणी डोहात बुडालेला असत नाही (ज्ञा. ७.५४). जग हें अज्ञानानें भासणारें आहे, ज्ञान झालें कीं हा आभास जातो. गी. १५.३ वरील भाष्यांत शंकराचार्यांनीं अश्वत्थ वृक्षाला दृष्टनष्ट हा सुंदर शब्द वापरला आहे. अज्ञान आहेतों हा दृष्ट आहे, ज्ञान आलें कीं तो नष्ट होतो. आत्तां आहे कीं आत्ता जातो. हा मांडला जातो आणि मोडला जातो असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. अश्वथ्याचीं पानें-फुलें, त्याच्या शाखा-उपशाखा यांचें सांगोपांग वर्णन करून झाल्यावर ते उद्गारतात कीं अरे, हा वृक्ष खराच नाही तर याचें उन्मूलन करण्यासाठीं आटापिटा कशालां? अद्वैत वेदांतातील गंधर्वदुर्ग, शशविषाण, खपुष्प, वन्ध्यापुत्र, मृगजळ ही आभासाचीं तमाम उदाहरणें त्यांनीं सुसज्ज केलीं आहेत. गंधर्वदुर्ग पाडावे लागत नाहीत कारण ते नसतातच. सशाचें शिंग असले तर तें मोडणार, आकाशाला फूल लागलें तर तें तोडणार. अश्वथ्याचा अमाप पसारा म्हणजे वांझेचीं

घरभर खेळणारीं लेकरें आणि जग आहे असें म्हणणें हें मृगजळाच्या पाण्यावर साळीकेळीचीं पिकें काढणें आहे (१४.२१४-२२२). विश्वाचें असलेपण म्हणजे टवाळ आहे. व्यवहारांत अनुभवाला येतें म्हणून जगाला सत्य समजायचें, कारण तें स्वप्नासारखें असत्य नाहीं. न अभावः उपलब्धेः (ब्रह्मसूत्र २.२.२८), म्हणजे प्रत्यक्ष दिसतें म्हणून जगाचा अभाव मानतां येत नाहीं. परंतु हें जग अंतिम सत्य नाहीं. न भावः अनुपलब्धेः (ब्रह्मसूत्र २.२.३०) किंवा अनुभवास येत नाहीं (अपरोक्ष अनुभवाचे वेळेस रहात नाहीं) म्हणून तें नाहीं. म्हणजे तें इंद्रियांच्या अनुभवास येतें व त्याला तेवढीच सत्ता आहे. ज्ञानदृष्टीला तें दिसत नाहीं. तें जातें आणि अंतिम तत्त्व आपल्या तेजानें तळपूं लागतें.‡

### २९) सृष्टिप्रक्रिया.

सृष्टि निर्माण होण्याच्या वेगवेगळ्या कल्पनांचा आढावा प्रभावी रीतीनें गौडपादाचार्यांनीं मांडक्यकारिकेंत घेतला आहे. एकाद्या गोष्टीच्या भावरूपावरून म्हणजे ती आहे असें समजून तिच्या निर्मितीची चर्चा होत असते. कांहीं लोक समजतात कीं ईश्वराच्या विलक्षण शक्तीनें सृष्टि होते, इतर कुणी म्हणतात कीं जग हें स्वप्नासारखें आहे. ईश्वराच्या इच्छामात्रत्वानें सृष्टि रचली गेली असें कांहींचें मत आहे तर कालाला खरा मानणारे लोक कालापासूनच प्राण्यांची उत्पत्ति आहे असें धरून चालतात. कांहींना वाटतें कीं सृष्टि ईश्वराच्या भोगासाठीं आहे तर कांहीं ती क्रीडेसाठीं असल्याचा निर्वाळा देतात. यापैकीं कोणतेंच मत ग्राह्य नाहीं कारण देवाची कोणतीच इच्छा तृप्त व्हावयाची राहिलेली नाहीं. सृष्टि हा देवाचा सहजस्वभाव आहे.\* याबरहुकूमच ज्ञानेश्वरांचा आढावा आहे. क्षेत्र म्हणजे काय? कोण त्याला वाढवतें? तें सुपीक कीं नापीक? अशी क्षेत्रक्षेत्रज्ञ विचारांची चर्चा चाललेली आहे. कुणी या क्षेत्राला

‡ R.D. Ranade : Vedanta the Culmination of Indian Thought, Pp. 114-116.

\* गौडपादकारिका, १.७-९.

किंवा शरीराला जीवाचे मालकीचे समजतात (जीववाद). आणखी कांहीं मंडळी म्हणतात कीं अहो, हें खरें नाही, प्रकृतीच इथें मालकीण असून तिचाच हा सारा पसारा आहे (प्रकृतिवाद). कुणी असें मत मांडतात कीं शून्यांतून एक संकल्प येऊन हें क्षेत्र निर्माण झालें आहे आणि त्या संकल्पाप्रमाणेंच सर्व चालूं आहे (संकल्पवाद). आणखी कुणी विद्वान तिथें उपस्थित होऊन आपला अभिप्राय देतात कीं संकल्प काय आणि प्रकृति काय एकच, हीं दोन्हीं मते मानण्याजोगीं नाहीत, जें कांही आहे तें स्वभावसिद्ध आहे, हें कुणीं मुद्दाम केलेलें नाहीच (स्वभाववाद). इतकें होऊन चर्चा थांबत नाही. पुन्हां एकजण पुढें सरसाऊन बोलतात कीं अहो, इथें सर्व कालाची सत्ता आहे. काल सर्वांना ग्रासण्यास समर्थ आहे म्हणून तोच इथला अधिपति. अशा तऱ्हेचे वाद जिकडेंतिकडें होतच आहेच § (१३.२७-६९). गौडपादाचार्य व ज्ञानेश्वर यांचें हें विवेचन पाहिलें कीं एक गोष्ट चटकन् डोळ्यांत भरते. ज्ञानेश्वरांनीं स्वभाववादाला 'आणिकांचें मत' म्हटलें आहे. तें मत त्यांना मान्य नसल्याचें हें निदर्शक आहे. उलट गौडपादाचार्यांनीं अनेक पूर्वपक्ष मांडून स्वभाववाद हें उत्तरपक्षांचे किंवा सिद्धांतपक्षाचें म्हणजे मान्य असणारें मत म्हणून उल्लेखिलें आहे. पण ज्ञानेश्वरांनी नोंदलेला स्वभाववाद हा निसर्ग-स्वभाववाद (naturalism) आहे. त्यान्वयें जें आहे तें स्वभावतः असते, तिथें कुणाची नियंता म्हणून गरज नसते, उलट गौडपादाचार्यांनीं ईश्वरी स्वभाववाद (thesm) (मांडला) आहे. सृष्टि दिसणें याला ते नुसता स्वभाव म्हणत नाहीत, देवाच स्वभाव म्हणतात. तसें म्हणून त्यांनीं सगळ्याच पूर्वपक्षांना एकदम निरुत्तर करून टाकलें आहे. सृष्टिनिर्माता कोण हें पाहण्याची गरज नाही, सृष्टिरूपानें दिसणें हा देवाचा स्वभाव आहे. अशा ईश्वरी स्वभाववादाबद्दल ज्ञानेश्वरांचें दुमत असण्याचें कारण नाही.

---

§ ईश्वरकृष्णांच्या सांख्यकारिकेंतील हरवलेली व गौडपादाचार्यांच्या सांख्यकारिकेवरील भाष्याच्या मदतीनें लोकमान्यांनीं पुन्हा रचलेली कारिका काल, स्वभाव, किंवा ईश्वर अशी सृष्टिनिर्मितीचीं कारणें दाखवते. पहा: लोकमान्य टिळक : गीतारहस्य (ज्वी आवृत्ति), पृ. १५३-१५४, तळटीप.

## चिद्विलासवाद

३०) स्फूर्तिमात्र तो.

ज्ञानेश्वरांनीं चिद्विलासवाद मांडला आहे असें अनेक वेळां म्हटलें जातें. बऱ्याच वेळेला हा चिद्विलास किंवा स्फुरण मायावादाचे विरुद्ध आहे, असें भासविलें जातें. जग ब्रह्माचें स्फुरण आहे, चित्तत्त्वाचा विलास आहे, अर्थातच तें खरें आहे, माया नाही. अत एव ज्ञानेश्वर जगाला खोटे किंवा मायामय म्हणून मोकळे होत नाहीत, किंबहुना जगाला सत्सता देणें हा ज्ञानेश्वरांच्या अद्वैती तत्त्वज्ञानाचा एक विशेषच आगळा पैलू आहे असाहि कित्येकदां चिद्विलासावर भर देणाऱ्यांचा दावा असतो. ज्ञानेश्वरांनीं सृष्टीचें वर्णन ब्रह्माचें स्फुरण असें ज्ञानेश्वरींत कित्येकदां केलें आहे. अमृतानुभवांत तर स्फुरणाची कल्पना विस्तारानें मांडलेली आहे. स्फुरणांत ब्रह्माच्या ऐक्याचा भंग होत नाही. जगरूपानें स्फुरणें हा चित्तत्त्वाचा विलास आहे किंवा आनंद आहे.

ऐसा निरुपमा परी । आपुलिये विलासवरी ।

आत्मा राणीव करी । आपुला ठार्यी ॥ (अमृ. ७-२६८).

अशा रीतीनें तो स्वतःच्याच ठिकाणी विलास करून राज्य करतो. याला उपमा कशाची देणार? किंवा

म्हणोनि इये आत्मलीळे । नाही आन कांटाळें ।

आतां ययाचिये तुळे । हाचि यया ॥ (अमृ. ७.२६६).

म्हणून आत्म्याच्या लीलेला तुलना नाही. त्याला त्याचीच उपमा द्यावी लागेल. या ठिकाणीं जें स्फुरण चालूं आहे तें क्रीडार्थ चालूं आहे असें दिसतें.

अहो ऐक्याचें मुद्दल न ढळे । आणि साजिरेपणाचा लाभु मिळे ।

तरी स्वतरंगार्ची मुकुळें । तुरंबुं कां पाणी ॥ (अमृ. १-५९).

प्रत्यक्ष मुळांतलें ऐक्य कमी न होतां जर सौंदर्याचा आस्वाद घेतां येत असेल तर पाण्यानें आपल्या तरंगरूपी कळ्यांचा वास कां घेऊं नये?

या ठिकाणीं स्फुरण भोगार्थ झाल्याचें वाटतें. एकच ब्रह्म अनेकदा स्फुरत असतें हें अमृतानुभवांत सविस्तर वर्णिलें आहे नाग, मुदी किंवा कंकण असे पुल्लिंगी, स्त्रीलिंगी आणि नपुंसकलिंगी तीन पदार्थ घेतले तरी हातांत घेतल्यावर त्यांत प्रत्यक्ष सोन्याखेरीज कांहींच नसतें (अमृ. ९.१२). द्रष्टा. काय किंवा दृश्य काय दोन्ही आत्माच आहे (अमृ. ७.२४०). या दोन्ही दशा खोट्याच आहेत कारण दोन्हीकडे आत्माच फक्त स्फुरतो. तरंग पाण्यांत घातले, सोन्यानें सोनें पांघरलें, दृष्टि दृष्टींतच गुंतून पडली, ऐकण्यांत ऐकणें, वासांत वास, तृप्तींत तृप्ति घातली, गुळानें गूळ आच्छादिला, सुवर्णानें मेरू पर्वतास वेढून टाकलें किंवा ज्वालानें अग्नीस गुंडाळलें तर त्यांत काय फरक आहे (अमृ. ७.२४७-२४९)?

तिन्ही अवस्थांचेनि द्वारें । उपाध्युपहिताकारें ।

भावाभावरूप स्फुरें । दृश्य जे हें ॥ (ज्ञा. १८.११८६).

जाग्रत्, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीनहि अवस्थांमधून उपहित म्हणजे अधिष्ठान असणारी वस्तु व त्यावरील उपाधि जीं नामरूपें त्या रूपांनीं भाव व अभाव या प्रकारें स्फुरणारें तें दृश्य आहे. म्हणजे भासमात्र असणारें व अंतिम सत्य नसणारें जग किंवा नामरूपात्मक जग भावरूपानें दिसतें तेव्हां या जगाद्वारें ब्रह्मच स्फुरतें आणि जगाचा भास मावळला तरी उपहित चैतन्य स्वतःच स्फुरत असतें. जग असो वा नसो, अज्ञानदृष्टीनें जग दिसो कीं ज्ञानदृष्टीनें ब्रह्म दिसो, दृश्य वेगळें दिसो की द्रष्टा व दृश्य या दशा वांझोट्या होवोंत, ब्रह्माचें स्फुरण हें स्वतःचे ठिकाणीं चालूं आहे. ज्ञेयस्फूर्ति, स्फुरद्रूप अशासारखे कित्येक शब्द ज्ञानेश्वरी व अमृतानुभवांत विखुरले आहेत. एकूण स्फूर्ति, स्फुरण, विलास किंवा लीला सर्व कल्पना ज्ञानेश्वरांमध्ये आहेत आणि क्रीडार्थ आणि भोगार्थ सृष्टि उत्पन्न झाली आहे व ती सत्यच आहे असा निष्कर्ष कुणाला काढायचा असेल तर ज्ञानेश्वरांचें लिखाणांत त्याला आधार मिळेल खास.



## ३१) अन्वय-व्यतिरेक.

ब्रह्म व जग यांचा संबंध स्पष्ट करतांना शंकराचार्यांनीं जगाला माया म्हणून दिसतें तें सर्व खोटेंच आहे, ब्रह्मच खरें आहे असें सांगितलें. ब्रह्म व जग यांत फरक आहे, त्यापैकीं एक सत्य व दुसरा केवळ आभास असें हें व्यतिरेकी पद्धतीनें केलेलें विवरण आहे. उलट प्रत्यभिज्ञा संप्रदाय (कश्मीर शैवमत) अद्वैती असूनहि त्याचें अन्वयावर जास्त प्रेम आहे. ब्रह्म व जग यांत तिथें फरक केलेला नाही. अंतिम तत्त्व जगाच्या अंतर्गामीं भरलेलें असून विश्वातीतहि आहे. (विश्वानें त्याचें माप होणार नाही) या अर्थीं त्या तत्त्वाला शिव म्हणतात आणि जें दृश्य जग आहे तेंहि त्या तत्त्वाचाच आविष्कार आहे या अर्थीं त्या तत्त्वाला शक्ति म्हणतात. शक्ति म्हणजेच विमर्श, कंपन किंवा स्फुरण. हेंच छांदोग्य उपनिषदांत वर्णन केलेलें तदैक्षण. शिवाची शक्ति अथवा विमर्श म्हणजे या शक्तीची जाणीव होणें. याला वेदांतांत स्वसंवित् (self-consciousness) म्हणतात तर प्रत्यभिज्ञा संप्रदायांत अहंविमर्श म्हणतात. यांत शिवशक्तीचा कसलाहि वेगळेपणा अभिप्रेत नाही. परंतु या संप्रदायानें असें मात्र सांगून ठेवलें आहे कीं हा अहंविमर्श इदंविमर्शाशिवाय कळत नाही. याचाच अर्थ असा कीं अहं ही जाणीव होण्यास इदं (जग) असणें जरूर आहे. 'मी' खेरीज आणखी कांहीं असतें तेव्हांच 'मी' म्हणण्याला अर्थ असतो. मी हें सापेक्ष पद आहे. दुसरें कुणी नसेल तर तें निरर्थक आहे. तेव्हां अहंविमर्श व इदंविमर्श एकदमच असले पाहिजेत किंवा अहंविमर्शात इदंविमर्शाची कल्पना अंतर्भूत आहे. † ब्रह्मस्फुरण व जगाचा भास हे अशा रीतीनें एकच. सृष्टि म्हणजे अहंविमर्शाचा आविष्कार किंवा उन्मेष. अहं व इदं वेगळे नाहीत; एक स्फुरतें, दुसरें दिसतें अथवा एकच दुसऱ्याचे रूपानें स्फुरतें. अहं इदंच्या रूपानें किंवा ब्रह्म जगद्रूपानें स्फुरतें. जग शेवटीं आत्म्यांतच विलीन होतें किंवा आत्मसात् होतें. मग अहं नाही आणि इदं नाही, स्फुरण नाही आणि जग नाही. आणि जग असतांना सुद्धां तें वेगळें

---

† Cultural Heritage of India (Published by Ramakrishna Mission), Vol IV, P.84.)

कांहीं नाही, शिवच आहे, ब्रह्मच आहे असा या संप्रदायाचा आग्रह आहे. थोडक्यांत ब्रह्म व जग यांचा व्यतिरेकाने संबंध सांगणे म्हणजे जग नाही म्हणणे, त्याचा इन्कार करणे; अन्वयाने हा संबंध सांगणे म्हणजे जग आहे म्हणणे, त्याचे भाववाची स्पष्टीकरण देणे. ज्ञानेश्वरांनी ब्रह्म व जग यांच्या संबंधाचे विश्लेषण करतांना व्यतिरेक व अन्वय दोन्ही पद्धति वापरल्या आहेत. श्रीवटेश (शिव किंवा अंतिम तत्त्व) लपल्यावर जगाचा आभास होतो व तो प्रकटला कीं त्या आभासाचा ग्रास होतो (चां. पां. १). जगाचा पसारा किंवा विश्वाश्वत्य पुरा मायिक आहे व ज्ञानखड्गाने त्याचा नाश केला पाहिजे असे व्यतिरेकाने ते सांगतात. उलट त्यांनी अनेकवार दिलेले सुवर्ण व अलंकार हे उदाहरण अन्वयाचे आहे. जगाला परीते सारून देव दिसत नाही किंवा मीच सर्व कांहीं आहे म्हणून माझा व जगाचा संबंध काय हे विचारणेसुद्धा चुकीचे आहे (कारण संबधाला दोन वस्तु लागतात) (ज्ञा. १४.१२२) असे ब्रह्म व जग यांतील अद्वैत त्यांनी मांडले आहे. त्यांचे व्यतिरेकात्मक विवेचन शंकराचार्यसदृश असून अन्वयात्मक विवेचन प्रत्यभिज्ञा संप्रदाय किंवा वल्लभाचार्यसदृश आहे. व्यतिरेक आणि अन्वय या दोन पद्धतींचा वापर कांट व गौडपादाचार्य यांच्यासारख्या अव्वल दर्जाच्या तत्त्वज्ञांनी कसा केला आहे ते बघण्यासारखे आहे. कांटच्या मते अंतिम सत्तेचे खरे स्वरूप हा साध्या दृष्टीचा विषय नाही. ज्या द्वैतमय तार्किक दृष्टीने (sensible intuition) आपण इतर गोष्टींची चिकित्सा करतो त्या दृष्टीने पारमार्थिक सत्याचे आकलन होणार नाही. हा झाला व्यतिरेक. पण ज्ञानमयी दृष्टि (intellectual intuition) जर माणसाला कधीकाळी मिळाली (मात्र कांटचे मते ती माणसाला कधीच मिळणार नाही) तर अंतिम सत्य त्या दृष्टीचा विषय होईल. हा झाला अन्वय. हा ज्ञानदृष्टीने किंवा सम्यक् ज्ञानाने येणारा अनुभव आहे. वस्तु तीच पण तिला जाणून घेण्याच्या दृष्टीने व्यतिरेक व अन्वय दोन्ही रीतींनी तिचे वर्णन कसे करता येते हे इथे कळून येते. आपल्या एका शक्तीला तिचे आकलन होत नाही हा व्यतिरेक व दुसऱ्या शक्तीने तिचे आकलन होण्यासारखे आहे हा अन्वय दोन भिन्न गोष्टी सांगत नाहीत, त्या फक्त

दोन रीती आहेत. † जें तर्काला दिसत नाही त्याचा अनुभव घेता येतो हा कांटचा आशय आहे. ‡ जग म्हणजे ज्ञाता-ज्ञेय हा भेद जिथे आहे ती द्वैतयुक्त कल्पना. हिचा उगम विज्ञानाचें स्पंदनांत आहे असें गौडपादाचार्य म्हणतात. एका टोकाला पेटलेली काडी जोरांत गरगर फिरवली तर लाल वर्तुळ दिसतें (अलातचक्र), सरळ रेषेत हलवली तर रेघ दिसते. पेटलेला एकच बिंदु असूनहि हलवण्यानें हा आभास होतो. तसेंच विज्ञानाचे स्पंदनानें ग्रहण-ग्राहक किंवा ज्ञाता-ज्ञान असले भास होतात. § हें स्पंदन किंवा स्फुरण खरें नाही असें शंकराचार्यांनीं या कारिकेवरील आपल्या भाष्यांत म्हटलें आहे. जगाचा आभास विज्ञानस्पंदित आहे याचें स्पष्टीकरण स्पंदितमिव व स्पंदितमविद्यया म्हणजे हें अविद्येनें होणारें स्पंदन किंवा स्फुरण आहे अशी पुस्ती त्यांनीं जोडली आहे. हें स्पंदन अविद्येनें वाटतें, प्रत्यक्षांत तें नाही आणि स्फुरण नाही तर जगहि नाही. गौडपादाचार्य पुढील कारिकेंत म्हणतात 'फिरवणें थांबल्यावर जसें लाल वर्तुळ दिसेनासें होतें तसें विज्ञानाचें स्फुरण थांबलें कीं जगाचा भास जातो'. \* स्फुरण आहे म्हणून

† ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचें वर्णन साक्षात्कारात्मक ईश्वरशास्त्र असें केलें आहे.

पाहा : R.D. Rande : Mysticism in Maharashtra, P.62

† If by 'noumenon,' we mean a thing so far as it is not an object of our sensible intuition and so abstract from our mode of intuiting it, this is the 'noumenon' in the negative sense of the term. But if we understand by it an object of a non-sensible intuition, we thereby presuppose a special mode of intuition, namely the intellectual, which is not that which we possess, and of which we can not comprehend even the possibility. This would be 'noumenon' in the positive sense of the term. (Kant's Critique of Pure Reason, (Tr.) N. K. Smith, P. 268).

‡ Ibid, P. 273.

§ ऋजुवक्रादिकाभासमलातस्पंदितं यथा ।

ग्रहणग्राहकाभासं विज्ञानस्पंदितं तथा ॥ (गौडपादकारिका, ४.४७) अलातचक्राचें हें उदाहरण ज्ञानेश्वरांनीं सुद्धां दिलें आहे :-

हें बहु असो झडती । अंधारी भोवंडितां कोलती ।

ते दिसे जैसी आयती । चक्राकार ॥ (ज्ञा. १५.१३७)

अंधारांत जळतें कोलीत फिरवलें कीं चक्राकार दिसतें.

\* अस्पंदमानमलातमनाभासमजं यथा ।

अस्पंदमानं विज्ञानमनाभासमजं तथा ॥ (गौडपादकारिका, ४.४८).

अलातचक्र आहे हा अन्वय आणि स्फुरण थांबलें म्हणून अलातशांति होते हा व्यतिरेक. अशा रीतीनें अन्वयव्यतिरेकानें ब्रह्म-जग संबंध सांगतां येतो. विज्ञानांचें स्पंदन व विश्वाचा आभास हे समष्टीच्या पातळीवर असून व्यष्टीच्या पातळीवर मनाच्या स्पंदनांनं वेदन किंवा स्मृति हे व्यापार होतात. स्पंदन नसेल तर जीव प्रज्ञानघनांत एकरूप झालेला असतो. §

### ३२) मायावाद की स्फूर्तिवाद.

जग नाही आणि जग आहे असें व्यतिरेक-अन्वय दोन्ही पद्धति वापरून जर ज्ञानेश्वर सांगत असतील तर प्रश्न असा येतो कीं ते मायावाद स्वीकारतात कीं स्फुरणवाद? ज्ञानेश्वरांचें लिखाण पाहिलें की त्यांत हे दोन्ही वाद दिसतात आणि याचें कारण असें आहे कीं दोन्ही वाद ते स्वीकारतात. ते मायावादीहि आहेत आणि स्फूर्तिवादीहि आहेत. यांतील सत्य असें आहे कीं वरवर पहातां विरोधी दिसणारे हे दोन्ही वाद एकच आहेत. ब्रह्मच फक्त खरें आणि दृश्य जग नाहीच, तें खोटें आहे, माया आहे किंवा आभास आहे असें जेव्हां मायावाद म्हणतो तेव्हां सामान्य मनुष्याला त्याचा अर्थ कळत नाही. जें जग धडधडीत डोळ्यांना दिसतें आहे तें माया आहे म्हणजे काय हें कोडें त्याला उलगडत नाही. हें खरें नाही, तें खरें नाही असें नेति, नेति छापाचें मायावादाचें वर्णन असतें आणि तें सर्वसाधारण मनुष्याला संभ्रमांत टाकतें. \* स्फुरणवादांत मात्र हें ब्रह्माचें स्फुरण, तें ब्रह्माचें स्फुरण असें

§ स्मरणाख्य व्यापारोपरमे प्राज्ञ एकीभूतो घनप्रज्ञ एव भवति.... दर्शनस्मरणे एव हि मनःस्पंदिते । (गौडपादकारिका, १.२ वरील शांकरभाष्य).

\* एफ्. एच्. बेंडले यानें दिक्काल नाहीत, कारणता नाही, जडवस्तु नाही, नियम नाहीत, संबंध नाहीत अशा तऱ्हेनें ही 'नाहीं नाही' ची मालिका इतकी ताणली कीं हें तत्त्वज्ञान ज्या पुस्तकांत त्यानें मांडलें त्या Appearance and Reality या त्याच्या पुस्तकाची Disappearance of Reality अशी चेष्टा झाली. जगन्मिथ्यात्वाचा सिद्धांत आपल्या तत्त्वज्ञानाचा केंद्रबिंदु करणाऱ्या शंकराचार्यांना शून्यवादी बौद्ध म्हटलें आहेच.



सर्व खल्विदं ब्रह्म अशा थाटाचें वर्णन असतें. दिसणारें जगं खरें आहे, आणि तें ब्रह्म आहे असें म्हटलें तर सामान्य मनुष्याला समजतें, पटतें आणि आवडतें. म्हणून व्यतिरेकी पद्धतीच्या जग नसण्याच्या भाषेपेक्षां अन्वय पद्धतीची जग नसण्याची भाषा त्याच्या दृष्टीनें अधिक योग्य आहे. मायावादापेक्षां स्फुरणवादाला साधासुधा मनुष्य अधिक योग्य चिकटतो. मानसशास्त्र सांगतें कीं नकारात्मक रीतीनें एकादी गोष्ट सांगितली तर मनाचें समाधान होत नाहीं, पण होकारात्मक रीतीनें सांगितली तर होतें. आजारी मनुष्याला तूं अमुक खाऊं नको, तमुक खाऊं नको असें सांगण्यापेक्षां अमुक एक खा असें सांगणें जास्त समाधानकारक वाटतें. मानवी मनाची भावात्मक कथनपद्धतीची ही भूक जग म्हणजे ब्रह्माचें स्फुरण या सांगण्यानें लवकर भागते. जग काय आहे याचें जणुं कांहीं त्याला उत्तर मिळण्यासारखें वाटतें, ज्ञानेश्वर व नंतर वामनपंडित यांनीं हें बरोबर ओळखलें. वामनपंडित जगाला भगवंताचें रूप किंवा ऐश्वरयोग म्हणतात. खरी गोष्ट अशी आहे कीं मायावाद अनुभवाला येणारें जग नाकारतो व शेवटीं कांहींच उरूं देत नाहीं ही कल्पना मुळांतच चूक आहे. मायावादान्वये जग हें स्वतंत्र, जड, विनाशी अशी वस्तु नाहीं, अर्थातच ज्या स्वरूपांत तें अनुभवाला येतें त्या स्वरूपांत तें खरें नाहीं हें कबूल परंतु ब्रह्म म्हणून तें खरें आहेच. जगाला माया म्हणण्यांतच त्याच्या अधिष्ठानाची सिद्धता होते. कारण अधिष्ठानाशिवाय आभास किंवा माया असूं शकत नाहीं म्हणून जग खरें नाहीं व जग ब्रह्म आहे या एकाच ढालीच्या दोन बाजू आहेत. विद्यारण्य म्हणतात कीं मायावादांत नामरूपांचा बाध होतो म्हणजे त्यांची प्रतीति नाहींशी होत नाहीं. फक्त स्थूलदृष्टीनें बघत असतांना जिथें जग दिसत होतें तिथें ज्ञानदृष्टीनें पाहिल्यावर ब्रह्म दिसतें. न्यायातः प्राप्त होणारी मायावादाची ही भावात्मक बाजू लक्षांत घेतली तर या तत्त्वज्ञानाबद्दलचे गैरसमज दूर होतील. व्यतिरेकपद्धति अवलंबिणारा मायावाद ब्रह्मावर होणारे अध्यास वगळून निष्प्रपंच ब्रह्मावर जोर देईल तर अन्वयपद्धतीचा अंगीकार करणारा स्फुरणवाद किंवा चिद्विलासवाद अध्यासाकडे म्हणजे जगाकडे ब्रह्मदृष्टीनें बघा असें सप्रपंच ब्रह्म पुढें



करील. एकाच नाण्याच्या या दोन बाजू, त्यांत सारतः फरक नाही, म्हणून ज्ञानेश्वरांनी यांपैकी कोणता वाद स्वीकारला हा प्रश्न गैरवाजवी आहे. ज्ञानेश्वरांच्या स्फूर्तिवादाचा मुख्य आशय अद्वैत सिद्ध करण्याचा आहे. स्फुरणांत वस्तु दोन वाटल्या तरी मुळांत ती एकच असते हे त्यांनी नवीन नवीन (आणि पुष्कळदां तींच तींच) उदाहरणें देऊन ठसविलें आहे.

लेणें आणि भांगारें । भांगारचि एक स्फुरें ।

कां जे येथ दुसरें । नाहीचि म्हणुनि ॥ (अमृ. ७.२३६).

दोन्ही-सोने व अलंकार-एकच, दोन्ही ठिकाणीं एक सोनेच स्फुरतें, दुसरें तिथें कांहीं नाहीच. सर्वच एक आत्मतत्त्व भरलें आहे असें ब्रह्मार्चें भरीव वर्णन करणाऱ्या ज्ञानेश्वरांच्या अशा तत्त्वज्ञानाला प्रा. दांडेकर यांनी पूर्णाद्वैत हें नांव दिलें तें यथार्थच आहे. तसेंच केवलाद्वैताला भासते तशी पूर्णाद्वैताला मायेची आवश्यकता नाही हेंहि खरें.\* तरी देखील मायावादाशीं शुद्धाद्वैताचें जसें वाकडें आहे तसें मात्र पूर्णाद्वैताचें नाही. सर्व ब्रह्मच असल्यानें जगाचें स्पष्टीकरण करण्यासाठीं मायेची संकल्पना पूर्णाद्वैताला लागत नसली तरी वरवर दिसणारें द्वैत मायाजन्य आहे असें म्हटलें तर या मायेचें पूर्णाद्वैताला ओझें होत नाही. आणि व्यतिरेकानें जें केवलाद्वैत तेंच अन्वयानें पूर्णाद्वैत, दोन्ही एकच. जगाला स्फुरण म्हटल्यानें ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान शंकराचार्यांच्या विरोधी होत नाही. उलट कठोपनिषदाच्या † धर्तीवर स्वतः शंकराचार्यच म्हणतात कीं ज्या प्रकाशमय आत्म्यामुळें सर्व प्रकाशतें तो आत्मा स्वतःच सर्व अवस्थांतून स्फुरतो. ‡ हें हि लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर यांचें तत्त्वज्ञान एकच आहे असें म्हटल्यानें ज्ञानेश्वरांच्या स्वतंत्र प्रज्ञेला धक्का लागत नाही.

\* ज्ञानेश्वरदर्शन, भाग २, अध्यात्मखंड, पृ. १०.

† कठ, २.५.१५

‡ यं भांत एतम् अनुभाति जगत् समस्तम् ।

सोऽयं स्वयं स्फुरति सर्वदशासु आत्मा ॥

## ३३) चिद्विलास : एक समन्वय.

या विवेचनापाठोपाठ आणखी एक प्रश्न लागलीच उपस्थित होतो. ज्ञानेश्वर चिद्वाद स्वीकारतात कीं वास्तववाद? या दोन्ही वादांचा ज्ञानशास्त्राचे दृष्टीने पूर्वी विचार केला आहे. आतां सत्ताशास्त्राचे दृष्टिकोनांतून त्याचा विचार करायचा आहे. सत्ताशास्त्रीय दृष्ट्या चिद्वाद म्हणजे विश्वाचें चैतन्यमयत्व †. यान्वये जडवस्तु अस्तित्वांत नसते. उलट जडवस्तूला स्वतंत्र सत्ता देणें हा वास्तववाद. ऐंद्रिय अनुभवास येणारें व जड असा प्रत्यय येणारें जग खरेंच आहे असें म्हणणें हा वास्तववाद आणि जग जड नसून तें फक्त अज्ञानानें तसें वाटतें, मुळांत तें चैतन्यमयच आहे असें म्हणणें हा चिद्वाद. वर पाहिलेल्या पद्धतींपैकीं व्यतिरेकपद्धत चिद्वादाला व अन्वयपद्धत वास्तववादाला जवळची आहे. या बाबतींत ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान समन्वय घडवून आणतें. चिद्विलास किंवा आत्म्याची लीला या सिद्धांतांत चिद्वादांतील आणि वास्तववादांतील तत्त्वे उचलून त्यांनीं समन्वय केला आहे. जग (जडवस्तु म्हणून) सत्य नाही, माया आहे हें चिद्वादाचें म्हणणें मान्य करून जग (ब्रह्म म्हणून) सत्य आहे, स्फुरण आहे हें वास्तववादाचें म्हणणें मान्य केलें आहे. दोन्ही वादांना 'तुझेहि बरोबर' आणि 'तुझेहि बरोबर' असें चुचकारून चिद्वाद व वास्तववाद दोघांनाहि आपल्या विचारांत स्थान दिलें आहे. \* ज्या चिद्विलास या नांवानें ज्ञानेश्वरां चें तत्त्वज्ञान संबोधलें जातें त्या नांवांतहि हा समन्वय दिसतो. सत्तत्त्व किंवा ब्रह्म हें चिद्रूप, ज्ञानमात्र, किंवा दृड्मात्र आहे ही चिद्वादी कल्पना त्यांत आहे. क्रीडा, विलास अथवा लीला यांतून डोकावणारी जगाचे सत्यत्वाची कल्पनाहि तिथें आहे. चिद्विलास हा शब्द अशा रीतीनें समर्पक आहे कारण तिथें चिद् आहे आणि विलासहि आहे. हा समन्वय हुबेहूब बादरायणाचार्यांच्या समन्वयासारखा आहे. ‡

† R. B. Perry : Present Philosophical Tendencies, P. 113.

\* दोन परस्परविरुद्ध तत्त्वांमध्ये दोन्हीतील ग्राह्यांश उचलून 'तूंहि बरोबर,' 'तूंहि बरोबर' असा समन्वय कांट करतो.

पहा : Kant's Critique of Pure Reason, (Tr.) N. K. Smith, P. 464.

मुक्तात्म्यांचें स्वरूप चिन्मात्र असतें असें जैमिनींचें मत आहे. मुक्तात्मा चिदानंदस्वरूप असतो असें म्हणून बादरायणाचार्यांनी त्यांत मनोहर संगम घडवला आहे. †

### ३४) चिद्विलासाचा धांडोळा.

ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाला चिद्विलास म्हणायचें खरें पण समग्र ज्ञानेश्वर-वाङ्मयांत हा शब्द कुठेहि नाही. किंबहुना आतांपर्यंत उपलब्ध असलेल्या प्रमाणभूत संस्कृत कोषांत तो कुठेहि नोंदलेला दिसत नाही. त्याअर्थी तो कोणत्याहि नामवंत संस्कृत कवीने किंवा लेखकानें वापरला नसावा. चिद्विलास यांतील विलास हें उत्तरपदहि एकूण संस्कृतांत नवीनच आहे. वेदोपनिषदादि प्राचीन वाङ्मयांत तें आढळत नाही. रामायण-महाभारत तसेंच कालिदासादिकांचें काव्यनाटकादि वाङ्मयांत तें प्रथम आढळतें व पुढें तें लोकप्रिय झालेलें दिसतें. प्राचीन उपनिषदांत चिद्विलास शब्द नाही व नंतरच्या उपनिषदांत मिळाला तरी त्याचा काल व प्रामाण्य विवादास्पद आहेत म्हटलें तरी चालेल. त्रिपाट्टिभूतिमहानारायणोपनिषदांत § विलास शब्द इतक्या वेळां व इतक्या भिन्नभिन्न पदांचे जोडीने आला आहे कीं तें एक विलासोपनिषदच आहे कीं काय असें वाटतें. मायाविलास, विद्याविलास, परमविलास, विक्रमविलास, परब्रह्मविलास, परमकल्याण विलास, परमतत्त्वविलास असा इतर शब्दांबरोबर विलास शब्द आला आहे. तसेंच चिद्विलास हा शब्दहि अनंतचिद्विलास, परमचिद्विलास, नित्यानंदचिद्विलास असा वापरलेला आहे. या उपनिषदांतील एका जागेचा संदर्भ विशेष लक्षांत घेण्याजोगा आहे. या उपनिषदाच्या तृतीय अध्यायांत प्रपंचाचें विवरण आहे. \* प्रपंच द्विविधा असून एक विद्याप्रपंच व दुसरा अविद्याप्रपंच म्हणून ओळखला जातो. पहिला

‡ ब्रह्मसूत्र, ४.४.५-७.

† R. D. Ranade : Vedanta the Culmination of Indian Thought, Pp. 174-175.

§ ईशाद्यष्टोत्तरशतोपनिषदः (निर्णयसागर) पृ. ३०८-३३०.

\* तत्रैव, पृ. ३१२-३१३.

नित्य; कां तर तो नित्यानंदचिद्विलासात्मक आहे म्हणून, म्हणजे नित्य अशा चिदानंदरूपाचा विलास आहे. दुसरा नित्य कीं अनित्य असा प्रश्न आला तेव्हां दोन उत्तरे आलीं. या प्रपंचाचा (जगाचा) प्रवाह सारखा चालूं असल्यानें त्याला कोणी नित्य म्हणतात. तर प्रलयकाल होत असल्यानें त्याला इतर कोणी अनित्य म्हणतात. या उपनिषदांतील ऋषि भगवान् देशिक यावर निर्णय देतात कीं, हें दोन्ही खरें नाहीं कारण संकोचविकास होणारा व महामायेचा विलास असणारा हा प्रपंच केवळ अविद्येचा खेळ आहे. तो अस्तित्वांतच नाहीं, अतएव तो नित्य कीं अनित्य ही चर्चा ना शेंडा ना बुडखा अशी आहे. जें नाहींच त्याची वार्ता कशाला पुसावी अशा तऱ्हेचें भगवान् देशिकांचें हें उत्तर आहे. ते म्हणतात कीं पारमार्थिक किंवा अंतिम दृष्टीनें ब्रह्माव्यतिरिक्त जें जें कांहीं आहे तें तें बाधित आहे. § अविद्येनें निर्माण होणाऱ्या व नित्य बदलणाऱ्या प्रपंचाची आी वासलात लागली. पण ज्याला नित्य म्हटलें आहे त्या विद्याप्रपंचाचे काय, हा सवाल उरतोच. या विद्याप्रपंचाला सत्य म्हटलें आहे व चिद्विलास म्हटलें आहे, याचा अर्थ असा कीं विद्याप्रपंच म्हणजे जगाकडे ब्रह्माचें स्फुरण म्हणून पहाणें आहे. ब्रह्माचें तें स्फुरण असल्यानें जसें त्याला नित्य म्हटलें आहे तसेंच शुद्ध, बुद्ध, मुक्त असेंहि म्हटलें आहे. अर्थात् हें सप्रपंच ब्रह्माचें वर्णन आहे हें सरळ आहे. इतकें झालें तरी हा देखील शेवटी प्रपंचच. जर फक्त निष्प्रपंच ब्रह्म खरें आहे तर तिथें जसा अविद्याप्रपंचाला थारा नाहीं तसा विद्याप्रपंचालाहि नाहीं. प्रपंच असें त्याचें नामाभिधान करण्यांतच निष्प्रपंचब्रह्माहून त्याची पातळी कनिष्ठ आहे हें निर्दिष्ट झालें आहे. प्रपंच-तो अविद्येचा असो नाहींतर विद्येचा असो-अंतिम नाहीं. विलास-तो महामायेचा असो नाहींतर चित्तत्त्वाचा असो-अंतिम नाहीं. अविद्येनें जो वेढला गेला आहे त्याला जग आहे तसें खरें वाटेल (याला ज्ञानेश्वर अज्ञान म्हणतील). जो विद्येच्या बैठकीवरून जगाकडे बघेल त्याला तें चिद्विलास वाटेल (याला ज्ञानेश्वर विज्ञान म्हणतील; कारण विलास हें

दृश्य जगाचें एक तार्किक उपपादन आहे). परंतु शेवटीं या विलासांचे पलीकडे गेलें पाहिजे (याला ज्ञानेश्वर ज्ञान म्हणतील). अविद्या व विद्या या जोडीपलीकडे ब्रह्म आहे असा या उपनिषदांतील चर्चेचा निष्कर्ष आहे. अज्ञान व विज्ञान या जोडीपलीकडे ज्ञान किंवा अनुभव आहे ही ज्ञानेश्वरांची भूमिका या उपनिषदाच्या शिकवणीशी सुसंगत आहे. प्रस्तुत उपनिषदाच्या तिसऱ्या अध्यायाचें शेवटीं सविलास अविद्या ही अव्यक्तांत व हें अव्यक्त ब्रह्मांत विरून जातें आणि तसें झालें कीं मायोपाधिक ईश्वर व जीव सगळेच स्वस्वरूप होतात असें प्रतिपादन केलें आहे. इतकेंच नाही तर मायेनें ब्रह्माची सगुण अशी प्रतीति येत होती ती जाऊन निर्गुणच उरतें असें म्हटलें आहे. जिथें अविद्याविलास किंवा विद्याविलास दोन्ही नाहीत असें हें निष्प्रपंच ब्रह्मच होय. विद्या-अविद्या या जोडीपलीकडे ब्रह्म आहे असा ज्ञानेश्वरांचा निर्धार आहे हें पूर्वीं अज्ञानखंडनांत पाहिलें. म्हणजे चिद्विलास हा शब्द ज्ञानेश्वरांनीं योजिला नसला तरी या शब्दाचें मूळ जिथें सापडतें तिथलें तत्त्वज्ञान त्यांनीं अंगिकारलें आहे असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही.

३५) तैसें स्फुरतें त्रिभुवन वावो जालें..

दृष्टि ज्ञानमयी झाली, अज्ञान संपलें कीं जगाचे ठिकाणीं ब्रह्मच दिसतें असें शंकराचार्य म्हणतात. ‡ द्वैतभाव स्पंदनानें बाहेर येतो, स्पंदन संपल्यावर तो दुसरीकडे जातो किंवा विज्ञानांत प्रवेश करतो असें नव्हे तर तो खोटाच असतो असे गौडपादाचार्य सांगतात † जाणें-येणें कांही नाहीच, द्वैत खरें नाहीच, अद्वैतच खरें. जिथें स्पंदन नाही, स्फुरण नाही, आभास किंवा अध्यास नाही असें प्रपंचोपशम ब्रह्म हीच खरी खरी सता. ø स्फुरण, किंवा लीला ब्रह्माला कांहींतरी मिळविण्यासाठीं चालूं आहेत असें म्हणणें म्हणजे ब्रह्मांत कांहींतरी त्रुटि आहे असें

‡ दृष्टिं ज्ञानमयीं कृत्वा पश्येत् ब्रह्ममय जगत् । (अपरोक्षानुभूति, ११६).

† अलाते स्पंदमाने वं नाऽऽभासा अन्यतोभुवः ।

न ततोऽन्यत्र निस्पंदान्नालातं प्रविसति ते ॥ (गौडपादकारिका, ४.४९)

ø मांडूक्योपनिषत् : ७.



समजणें होय. हें निखालस चूक आहे. देव आमकाम आहे, त्याला स्पृहा नाही.\* सर्व सृष्टि अविद्याकल्पित आहे. भागवतांतील विदुरमैत्रेयसंवादांत विदुरानें पृच्छा केली आहे कीं निर्विकार ब्रह्माला सृष्टि उत्पन्न करण्याचें काय प्रयोजन होतें? ती त्यानें भोगासाठीं किंवा क्रीडेसाठीं केली आहे असें धरलें तर आपण मानुषी भावना त्याला लावतो असें होईल. आमकाम ईश्वराला अशी कोणती इच्छा आहे कीं जिच्यापोटीं तो सृष्टि निर्माण करेल? मैत्रेयांचे उत्तरांत सृष्टि मायाकल्पित आहे असा सूर आहे. चिद्विलासांत अंतर्भूत असणारी क्रीडेची कल्पना सुद्धां अशीच व्यवहारापुरती खरी आहे. लोकवत्तु लीलाकैवल्यम् (ब्र. सू. २.१.३३) यावरील भाष्यांत शंकराचार्य म्हणतात: न चेयं परमार्थविषया सृष्टि श्रुतिः, अविद्याकल्पितनामरूपव्यवहारगोचरत्वात् । (सृष्टि उत्पन्न होते असें जें श्रुतींत सांगितले आहे तें अविद्येनें होणाऱ्या नामरूपाच्या व्यवहाराला उद्देशून सांगितलें आहे). अतः हें स्पष्टीकरण अंतिम नाही. याहिपुढें जाऊन ते उद्गारतात कीं ज्यांचे सर्व लक्ष ब्रह्मावर केंद्रित झालें आहे ते विश्वाच्या उभारणीचा खल करण्याच्या भानगडींत पडत नाहीत. † सृष्टि हें स्वप्न आहे असें म्हणण्यासाठीं सुद्धां त्या निर्मितीबद्दल कांहीं जवळीक असावी लागते. जो अंतिम सत्तेचे मार्गें लागला आहे तो निर्मितीची चर्चा व्यर्थ आहे असें समजतो. ‡ निर्मितीस कोणताच उद्देश नाही. दिसणें हा केवळ देवाचा स्वभाव आहे. त्यामुळें त्याच्या एकत्वाला बाध येत नाही. हा स्वभाव म्हणजे ब्रह्माचें असणें. 'हा तो असतुचि आहे' असें या सनातन आहेपणाचें ज्ञानेश्वर वर्णन करतात. ‡

\* गौडपादकारिका : १.९.

† न तु परमार्थचित्तकानां सृष्टी आदरः इत्यर्थः ।  
(गौडपादकारिका, १.७ वरील शांकरभाष्य).

‡ असल्या प्रकारच्या वादांना 'कडबा चघळणें' असें प्रा. रानडे म्हणाले होते.

‡ खालील उद्गार ह्यासारखेच आहेत. "The foundations of the intelligible universe are the necessities of divine nature itself; and to separate God's Being, as Power or Will, from his Nature is the ultimate form of that apotheosis of the empty Ego....." (Pringle Pattison : The Idea of God, P. 404).

ब्रह्म म्हणजे जिथे द्वैताचा दुष्काळ होतो ती स्थिति (ज्ञा. १३.१७०) किंवा भेद अद्वैताचा ठाव घ्यायला जाऊन जिथे एकरसांत बुडी घेतो ती अवस्था (अमृ. १.९). थोडक्यांत लीला, स्फुरण, विलास किंवा भोग ही सर्व डोळ्यांना दिसणाऱ्या नानात्वाची स्पष्टीकरणे आहेत. अंतिम सत्याचे वर्णन करण्यांत तीं कुठे ना कुठे कमी पडणारच, स्फुरणरहित अवस्था हेंच खरें अद्वैत.

### ३६) अजातवाद.

स्फुरणाऱ्या जगाला अंतिम सत्ता न देणे हेंच अद्वैताचे आकलन झाल्याचे लक्षण आहे. जग स्वतंत्र असे निर्माण झालेलेच नाही. हाच गौडपादाचार्यांचा अजातवाद. जग ब्रह्मापासून निघते म्हणजे ते कोणत्या एका काळी, कोणत्या तरी वेळीं निघते असा त्याचा अर्थ नाही. हा संबंध कालवाचक नाही. तो तार्किक (logical) आहे. म्हणजे ब्रह्माच्या कल्पनेत जगाची कल्पना आहे, वेगळी नाही. त्रिकोण व त्याचे तीनही कोन १८० अंशांबरोबर असणे यांत हा संबंध आहे. या दोन गोष्टी अतूट आहेत. तीन कोनांची बेरीज १८० अंश असणे हे त्रिकोण काढल्यानंतर त्यांतून येत नाही. तो त्रिकोणाचा स्वभाव आहे. एकाद्या आकृतीला त्रिकोण म्हणण्यांतच हे वैशिष्ट्य अंतर्भूत आहे. तसेच संविधानाच्या आधारविधानांतून निष्कर्ष कालानुक्रमाने निघत नाही. ती विधाने आपल्या नांवाप्रमाणे निष्कर्षाचा आधार असतात. तसेच जग ब्रह्मांत असतेच म्हणून जग कसे आले असा प्रश्न विचारणे म्हणजे रिकामी उठाठेव आहे. जग आहेच. संसार अनादि आहे असे जे शंकराचार्य म्हणतात त्याचा अर्थ इतकाच.\* जग निर्माण झाले नाही. गौडपादाचार्य म्हणतात कीं या अजातीची भीति वाटल्यामुळे (प्रत्यक्ष अनुभवाला येणारे जग निर्माण झाले नाही असे कसे म्हणायचे?) लोक ते उत्पन्न झाले आहे असे म्हणतात परंतु मग त्या जगाचे कांहीं स्पष्टीकरण देतां येत नाही. † हाच अजातवाद ज्ञानेश्वरांनीं मांडला आहे. जग झाले नाही

\* शांकरब्रह्मसूत्र - भाष्य २.१.३५.

† R. D. Ranade : Vedanta the Culmination of Indian Thought, P. 99.

आणि गेलें नाहीं, जगाचें कारण अज्ञान आहे. कारण अज्ञानीच फक्त जगाचें ब्रह्मत्व बघूं शकत नाहीं. पणं हें अज्ञानहि सत्य नाहीं कारण जीवांचें सत्यस्वरूप ज्ञान आहे. म्हणून जग हें नसलेल्या कारणाचें नसलेलें कार्य अथवा नसलेल्या बीजाचें नसलेलें झाड आहे. जग कधीं उत्पन्न झालेंच नाहीं. जगाचें कारण जें अज्ञान तेंच जर खोटे तर जगाची सत्यता काय विचारावी? संसारवृक्ष मुळांत नाहींच. सगळी त्याच्या लाटिकेपणाची नवाई आहे. तो नाहींच तर त्याला सुरवात आहे असेहि म्हणता येत नाहीं, कारण जें काहीं असते त्याला सुरवात आहे हें म्हणणे शोभेल. या संसाराला जन्म नाहीं; यांचे असणे म्हणजे नसणेंच आहे (ज्ञा, १५.२३१-२३३). इतक्या निःसंदिग्ध भाषेंत ज्ञानेश्वरांनी अजातवाद मांडला आहे. एवंच जग हें जग म्हणून पहिलें तर खोटें हा मायावाद आणि ब्रह्मच जगरूपानें स्फुरतें हा चिद्विलासवाद या दोन्ही तत्त्वांतूनच स्वतंत्र असें जग निर्माण झालें नाहीं असा अजातवाद निघतो आणि तोच ज्ञानेश्वरांनी स्वीकारला आहे



प्रकरण तिसरें  
नीतिशास्त्र

की गुणकुसुमांची माळा । हे घेऊनि मुक्तिबाळा ।  
वैराग्यनिरपेक्षाचा गळा । गिवसित असे ॥ (ज्ञा. १६.२०९).

मानसशासस्त्रीय बैठक

१) नैतिक प्रक्रिया व शास्त्रीय सिद्धांत.

नीतिमान् होणें म्हणजे स्वतःत कांही इष्ट बदल घडवून आणणें. असे बदल घडून येतात का? याचे मागे असलेले भौतिकशास्त्र, शरीरविज्ञान किंवा मानसशास्त्र यांतील कांही सिद्धांत पाहिल्यास सदगुण आपल्याला अंगीं आणतां येतील का, अशा शंकेला जागा उरणार नाही.

(अ) भौतिक शास्त्रान्वये प्रत्येक वस्तूची घडण अशी असते की तिच्यावर दबावाचा परिणाम होतो. मात्र असा दबाव येऊनहि ती आपलें स्वत्व टिकवते. या गुणाला सुघट्यता (Plasticity) असें नांव आहे. ओल्या मातीच्या गोळ्याला कांहींहि आकार देता येतो. मातीच्या अंगच्या गुणांना त्यानें कांहीं बाध येत नाही पण नवीन आकार प्राप्त होतो. ओल्या मातीत कोरड्या मातीपेक्षां हा गुण जास्त प्रकर्षानें दिसत असल्यानें तिला आकार देणें किंवा तिच्यावर ठसे उमटविणें सोपें होतें. आपलें शरीर व मन हीं सुघट्यता असलेल्या वस्तूंच्या मालिकेंतच आहेत व त्यांत बदल करता येतो आणि म्हणूनच शिक्षणप्रक्रिया शक्य होते. नाहीतर शिक्षणाचा प्रभाव मनावर पडून मनांत योग्य परिवर्तन होण्याची आशाच नाही. माझे मन अति-चंचल आहे; त्याला स्थिर कसें करूं? माकड समाधि लावून बसेल का? महावात क्षणभर तरी चूप बसेल का? जें विवेकालाहि भुलवतें व संतोषाचा निचरा करतें, जें एका जागीं असलें तरी आपल्याला दाही दिशा हिंडवतें त्या मनाला निश्चल

केल्यावर साम्यदृष्टि येणार; तेव्हां तसा कांहींतरी उपाय सांगा अशी अर्जुनानें विनंति केली असतांना श्रीकृष्णांचें त्याला उत्तर आहे :

परि वैराग्याचेनि आधारे । जरी लाविलें अभ्यासाचिये मोहरे ।

तरी केतुलेनि एके अवसरें । स्थिरावेल ॥ (ज्ञा. ६४१९).

वैराग्य आणि अभ्यास यांच्या साहाय्याने मनावर दबाव आणून त्याला स्थिर करतां येईल. योग्य उपाय केले तर मनावर प्रभाव पडेल. यमनियमांचें पालन, वैराग्याच्या जोरावर विषयत्याग किंवा ईश्वराचें चिंतन अशा अभ्यासाला मनाला लावणें हाच त्याची चंचलता कमी करण्याचा मार्ग आहे. मन शिकत नाही अशी तक्रार करणें म्हणजे आपल्या हातून अभ्यास होत नाही अशी स्पष्ट कबूली देणें होय. योगसाधना शक्य होते तीदेखील शरीरामध्ये व मनामध्ये सुघट्यतेचा गुण असतो म्हणूनच. एरवीं शरीर व मन कडक असतें तर मोडेन पण वाकणार नाही अशी परिस्थिति आली असती आणि मग नैतिकतेच्या मार्गाला लागणेसुद्धां अशक्य झालें असतें.

(ब) सुघट्यता या गुणाबरोबरच जडत्व (inertia) हा भौतिकवस्तूमधला गुणहि मनांत आहे व याचीहि आपल्याला मदत घ्यावी लागते. या गुणामुळें भाग पडल्याशिवाय वस्तु आपली स्थिति बदलतनाहीं. एकाद्या मार्गाला लागल्यावर तो चांगला असो, वाईट असो मनुष्य पुढेंच जात राहतो व जो मार्ग धरला असेल त्याबरहुकूम भलीबुरी कृत्ये करीत रहातो. दुर्गुणांच्या वाटेला लागलें कीं उतरणीला लागलेल्या गाडीप्रमाणें तो घसरत असतो; सद्गुणांचे वाटेला लागलें कीं अवघड वाट असली तरी आधींच आत्मसात् केलेले सद्गुण त्याला पुढें ढकलीत असतात आणि चढ चढणें चालू रहातें. ज्ञानेश्वरांनी या सत्यावर नेमकें बोट ठेवलें आहे. ते सांगतात कीं मनाचा एक फार चांगला गुण आहे, त्याला जिथे गोडी लागेल तिथें तें रमतें (ज्ञा.६.४२०). ही गोडी लावण्याचें काम मात्र काळजीपूर्वक केलें गेलें पाहिजे. तसेंच जो निश्चय करायचा तो अंमलात आणण्याची सबळ इच्छाशक्ति माणसानें दाखवली पाहिजे. नामस्मरण करण्याचा निश्चय करणें आणि हातून कांहींच न होणें हें वर्तन एकादी चांगली संधि वायां दवडण्यापेक्षां वाईट



आहे. एकवेळ संधि पुन्हां येईल पण निश्चय डळमळू दिला तर निश्चय करणे आणि मोडणे असें करण्यास मन सवकतें व गाडी पुढें ढकलतच नाही. म्हणून केलेला निश्चय तंतोतंत पाळून धरलेला मार्ग न सोडणे फार अगत्याचें आहे.

तो हळू हळू ढाळें ढाळें । केऊतेनि एके वेळे ।

तया मार्गाचेनि बळें । निश्चित ठाकी ॥ (ज्ञा. ३.४२).

मार्गाच्या बळानेंच हळू हळू तो पुढें सरकतो, असा जडत्वाचा गुण आपलें कार्य करीतच असतो. कर्म करूं लागलें कीं तेंकर्म आपोआप मोक्षाला नेतें.

(क) अविनाशित्व (indestructibility) या गुणधर्माचा अर्थ म्हणजे जगांतील कोणतीहि गोष्ट नाश पावत नाही. वस्तु नाहीशी झालेली दिसते किंवा ती बदललेली दिसते म्हणजे तिथें असलेल्या द्रव्याची पुनर्रचना झालेली असते. कांहीं द्रव्यकण इकडून तिकडे जातात. एका वस्तूऐवजीं बदललेली वस्तु दिसते खरी, पण इथें नाश कशाचाच झालेला नाही. मनुष्यानें केलेलीं कर्मे अशीच फलरूपानें शिल्लक रहातात. भारतीय तत्त्वज्ञानांतील कर्मसिद्धांताचे मार्गें हेंच तत्त्व आहे. कुरुक्षेत्रावर माजलेली रणधुमाळी पुन्हां बघता येईल अशी भाषा शास्त्रज्ञ बोलूं लागले आहेत. त्यावेळेस घडत असलेल्या घटनांपासून जे प्रकाशकिरण निघाले त्यांचा विश्वांत प्रवास चालूं आहे. हे संचार करणारे किरण बरोबर पकडतां आले कीं भूतकालांतील प्रसंग चर्मचक्षूंसमोर पुन्हां घडण्यास काय हरकत आहे? सारांश, जी गोष्ट केली जाते तिचा कांहींना परिणाम रहातोच. नवनवीन कर्मे करून आपण आपलें शरीर व मन घडवीत असतो. त्या घालून दिलेल्या चाकोरीप्रमाणें व पुन्हां कर्म होतें. सद्गुणांच्या किंवा दुर्गुणांच्या वाटेला जाऊन आपण आपल्या हातानें प्रत्यक्ष पृथ्वीवरच स्वर्ग किंवा नरक निर्माण करीत असतो. आपल्या कर्मांचा इष्ट अथवा अनिष्ट परिणाम आपल्या शरीरावर होत असतो. मद्याचा एक प्याला घेतल्यावर हात नैसर्गिकपणें दुसऱ्या प्याल्याकडे व नंतर तिसऱ्याकडे वळतात. त्याला थांबवणें कठिण आहे. तो तसा जाऊं नये अशी इच्छा असली तर एकहि

प्याला न घेणें हा उपाय आहे. एक प्याला घेऊन एवढीच फक्त सूट असें समजून तो मोजायचा नाही आणि नंतर मात्र पुन्हां कधींहि हात लावायचा नाही असें ठरवलें तरी शरीराकडून तो प्याला मोजला गेला आहे असें खुशाल समजावें. कारण शरीरांतील पेशींवर त्याचा संस्कार झालेला असतो. मग हें शरीरच आपला पुढचा निश्चय ढांसळून पाडण्यास हातभार लावतें. † म्हणून सतत सद्गुणांच्या मार्गावरच राहिलें पाहिजे. पारमार्थिक जीवनांत शरीराला आपला मित्र करून घ्या, शत्रु म्हणून त्याला पीडा देऊं नका, त्याचेचकडून शेवटीं साधन करून घ्यायचें आहे असें जें म्हटलें जातें तें एवढ्याचकरितां. दृढनिश्चयानें सन्मार्गावर राहून पुण्य साठवलें तर तें कधींहि वायां जात नाही. तें थोडेंसें असलें तरीहि सतत उपयोगी पडतें. परब्रह्म प्राप्तीची वाट दूरची आहे. सद्गुण अंगीं बाणणें म्हणजे या वाटेला लागणें, सत्कर्मांच्या चाकोरींत रहाणें म्हणजे वाटेवर चालत रहाणें. वेळप्रसंगीं असेंहि होईल कीं कांहींएक टप्पा चालून गेल्यावर दिवस मावळेल (मृत्यु येईल). तरी देखील पुढील जन्मांत आदल्या जन्मींचें पुण्य गांठीं बांधूनच असा साधक श्रीमंताच्या ‡ घरांत जन्म घेतो. संतोषविवेकयुक्त योगीजनांच्या घरीं अवतरल्यावर पूर्वीं जेथपर्यंत प्रगति झाली होती तेथपासून पुन्हां साधन सुरू करतो, बाळपणांतच त्याला सर्वज्ञता आलेली असते. असें करीत कदाचित् जन्मानुजन्म घालवावे लागतील पण ज्याला मोक्षाची आस्था आहे त्याला मोक्षावांचून गति नाही (ज्ञा. ६.४३७-४७३). म्हणजे यत्किंचित् पुण्यसुद्धां नाश पावत नाही, तें आपलें काम करतेंच असें आविनाशित्वाचा गुण सुचवतो. भारतीय तत्त्वज्ञानांतील कर्मसिद्धांताचें आणखी शास्त्रीय विवेचन इथें करण्याचें कारण नाही. भारतीय नीतिशास्त्राचा तो एक अविभाज्य घटक आहे व त्याला शास्त्रीय आधार आहे एवढाच मुद्दा इथें विवक्षित आहे. कर्मसिद्धांतावर सगळीकडून फार

† William James : Principles of Psychology, Vol. I, P. 127.

‡ ही पारमार्थिक श्रीमंती आहे. संपत् शब्द आत्मिक श्रीमंती या अर्थी ब्रह्मसूत्र, ४.४.१ इथेंहि वापरला आहे. पहा : R. D. Ranade : Pathway to God in Hindi Literature, P. 397.

टीका होत असते. परंतु कर्म म्हणजे वर पाहिल्याप्रमाणे आपल्या हाताने आपणच आपले शरीर किंवा मन यांवर घडवलेले संस्कार आहेत, ही गोष्ट लक्षांत घेतली जात नाही. त्या दृष्टीने या शारीरिक-मानसिक (Physiologico - Psychological) सिद्धांताचा कर्मसिद्धांताला फार मोठा आधार आहे. तोहि पाश्चात्य देशांतून आणि शरीरशास्त्रनिपुण अशा जेम्ससारख्या मानसशास्त्रज्ञाकडून मिळाला असल्याने त्याचे मूल्य फार आहे.

(ड) ज्याला आस्था आहे तो मोक्षाला पोंचणारच असे जे ज्ञानेश्वरांनी इथे म्हटले आहे तेहि महत्त्वाचे आहे. जिथे जिव्हाळा आहे तिथेच धडपड व तिथेच फलनिष्पत्ति दिसते. गोडीशिवाय कशाकडे अवधान दिले जात नाही. किंबहुना आस्था म्हणजे अव्यक्त स्वरूपांतील अवधानच असते. \* आस्थेशिवाय हातून कांहीं होण्याची भूमिका तयार होत नाही हे मानसशास्त्रीय सत्य आहे. जिथे प्रेम उत्पन्न होते, जिथे रस घेतला जातो, तिथेच दीर्घकालपर्यंत मन रमतें, इतर ठिकाणी नाही.  $\beta$  हे नियम फक्त वानगीदाखल दिले आहेत. आणखीहि नियमांचा नीतिशास्त्राला आधार मिळत असतो.

## २) वासनाचक्र.

विषयांचा जोर इतका असतो की तो थोपवून धरण्यासाठी मनोनिग्रह फार दांडगा असावा लागतो. म्हणून नैतिक कर्म करण्यासाठी विषयाकडून होणारा प्रतिकार सहन करून व त्याला मारून काढून पुढे जावे लागते. जितकी विषयांची शक्ति जास्त तितका हा प्रतिकार जास्त असतो. म्हणून नैतिक क्रिया म्हणजे विषयांनी आपले सर्व बळ एकवटून केलेल्या प्रतिकाराविरुद्ध केलेली क्रियाच होय. यम-नियम आणि विवेक-वैराग्याचे साहाय्य आपल्याला हवे असते ते यासाठीच. प्रत्यक्षांत परमार्थप्रेमाचा जोर विषयांच्या जोरापेक्षा कमी पडतो. आणि नैतिक

\* Interest is latent attention.

$\beta$  N. L. Munn : Introduction to Psychology, Pp. 395-396.

बलाची त्याला जोड देऊन विषयांवर मात करावी लागते. \* कांटच्या मते क्रियांना दोन तऱ्हेचे हेतु असतात. एकतर सुख मिळवण्यास किंवा दुःख निवारण्यास केलेली क्रिया. विषयांचा इंद्रियावर जो परिणाम होतो त्यावर सुखदुःख अवलंबून असल्याने या क्रिया विषयापेक्ष होत. दुसऱ्या तऱ्हेच्या क्रिया म्हणजे बुद्धीच्या आधिपत्याखाली केलेल्या क्रिया. इथे बुद्धीचा हुकूम मानणे हाच मुख्य हेतु असतो. या क्रिया विषयांच्या मागणीकडे दुर्लक्ष करून पुढे जात असतात. म्हणजे इंद्रियांना दुःख झाले तरी त्याची पर्वा करित नाहीत. हाच इंद्रियनिग्रह किंवा मनाचा निश्चय. वासना आणि बुद्धि, विषय आणि आत्मबोध यांच्या कमीअधिक जोराप्रमाणे कुठली क्रिया होणार हें ठरत असते. दोघांचाहि जोर माणसावर लागत असतो व कधीं हें तर कधीं तें पारडें खाली झुकत असते. क्रिया करतांना कोणतें पारडें आहे यावर नैतिक क्रिया होणे अगर न होणे अवलंबून असते. वासनांच्या आधिपत्याखाली असलेला जीव इक्सिऑनच्या चक्रावर फिरत असतो. † डानायडिसच्या चाळणींत पाणी ओतत असतो. † आणि टॅटॅलसप्रमाणे कायम भुकेला रहातो § असें

- 
- \* It (a moral action) is action in the line of the greatest resistance :  
The facts may be most briefly symbolised thus, P standing for the propensity, I for the ideal impulse & E for the effort :  
I per se < P  
I+E > P  
In other words, if E adds itself to I, P immediately offers the least resistance and motion occurs in spite of it. (William James : Principles of Psychology, Vol II, P. 549).  
साधकाचे दृष्टीने P म्हणजे विषयांचा जोर, I म्हणजे आत्मज्ञानाची ओढ आणि E म्हणजे अभ्यासवैराग्याने जोडलेला मनोनिग्रह.
- † कांहीं अपराधासाठीं झ्यूसने इक्सिऑनचे हातपाय एका कायम फिरणाऱ्या चक्राला बांधून टाकले होते.
- † पतीचा खून करणाऱ्या डानायडिस या नांवाच्या मुलींना एका भोके असलेल्या चाळणीवजा भांड्यात पाणी घालून तें भरण्याची शिक्षा मिळाली होती.
- § टॅटॅलस या राजाला कायम तहानेला-भुकेला रहाण्याची शिक्षा मिळालेली असून तो हनुवटीपर्यंत पाण्यांत उभा असे, आणि समोर सुंदर फळेंहि असत, परंतु तो अन्नापाण्यापाशीं गेला कीं तीं मार्गे सरकत.

शॉपेनहॉयरनें म्हटले आहे. थोडक्यांत वासना निर्माण होणें, त्यांची पूर्ति करण्यासाठी मनुष्यानें धडपड करणें, त्या शमल्यासारख्या वाटणें व कांहीं कालानंतर त्यांनीं लगेंच डोकें वर काढणें हें चक्र सदोदित चालूं असतें. शॉपेनहॉयर अत्यंत निराशावादी होता. तो म्हणे कीं जग दुःखानें भरलेलें आहे. सूर्याला रोज उगवल्याबरोबर जगांत जितक्या दुःखाचें व हालअपेष्टांचें दर्शन होतें त्यांचा नुसता अंदाज करतां आला तरीसुद्धां आपली खात्री पटली असती कीं पृथ्वीहि चंद्राप्रमाणें निर्मनुष्य असती तर अगदीं छान झालें असतें. शॉपेनहॉयरची वासनांच्या चक्रावर आधारलेली दुःखाची मीमांसा मानसशास्त्रदृष्ट्या बिनतोड आहे. समूळ नाहीसें न होणें हा सर्वच गरजा किंवा इच्छा यांचा स्वभाव आहे. त्या पुन्हां पुन्हां येत रहातात, इतकेंच नव्हे तर वाढतात. एक इच्छा पूर्ण झाली कीं मनुष्याच्या मनाची धांव आणखी कशाकडे तरी जाते. आतां यापुढें जायचें नाही अशी त्यांना मर्यादा नसतें.

निःस्वो वष्टि दशं दशी दशशतं लक्षं सहस्राधिपः ।

लक्षेशः क्षितिराजतां क्षितिपतिः चक्रेशतां वांछति ॥

चक्रेशः सुरराजतां सुरपतिः ब्रह्मास्पदं वांछति ।

ब्रह्मा विष्णुपदं हरिः शिवपदं तृष्णावधिं को गतः ॥

यामध्ये सुभाषितकारानें इच्छांच्या स्वरूपाचें अगदीं यथार्थ वर्णन केलें आहे. अशा राजवटींत जो आशाआकांक्षांचे मार्गें लागेल त्याला तृप्ति कुठली आणि सुख कुठलें?

तेर्वी विषयांचें जें सुख । तें केवळ परमदुःख ।

परि काय कीजे मूर्ख । न सेवितां न सरे ॥

विषयांचें सुख खरें म्हटलें तर महादुःख आहे पण मूर्खाला तें चाखल्याशिवाय रहावतच नाही त्याला काय करावें? जो विषयांना डावलून आत्मसुखाचा मार्ग धरील त्यालाच खरें सुख प्राप्त होईल. मर्त्य-लोकांतील जीवन म्हणजे विषयांच्या खाईत जगणें. शतजर्जर नावेंत म्हणजे शेकडों भोकें पडलेल्या नावेंत बसून कसें निश्चिंत रहातां येईल? ज्या लोकींचा चंद्रच क्षयरोगी तिथें कुठलें सुख? इंगळाच्या अंथरूणावर काय गाढ झोप लागेल? कांहीं मंगल झालें की इथें



अमंगलाची छाया पडते. इथें निश्चित रहातात त्यांचें कौतुक वाटतें! रोग झाल्यावर औषधाकडें दुर्लक्ष करण्यांत कुणाचें भलें नाहीं, वणवा पेटल्यावर त्यांतच रहाणें म्हणजे होरपळून मरायचें, दुसरें काय? या मृत्युलोकाची रीतच उलटी आहे. साप बेडकाला गिळीत असतो, तरीहि तेवढ्यांत बेडूक आपली जीभ बाहेर काढून माश्या पकडूं पहातो. अर्जुना, अशी विपरीत रीत असलेल्या मृत्युलोकांत तूं जन्मला असलास तरी या वासनांतून आपला गाशा गुंडाळ, झडझडून इथून निघून चल आणि भक्तीच्या वाटेला लाग. मग तूं मलाच येऊन मिळशील (ज्ञा. ९.४९०-५१६). हें झडझडून निघणें म्हणजे गौतम बुद्धानें सांगितल्या प्रमाणें भवचक्राची साखळी तोडणें. तृष्णेचा दुवा तुटला कीं तें चक्र तुटलें.

### ३) मन मनपणाहि धरूं नेणें..

मनाला आत्म्याची, भक्तीची गोडी लावणें म्हणजे त्याचें स्वाभाविक चांचल्य घालवणें किंवा त्याचा मनपणा घालवणें. मनाची क्रिया थांबवण्याच्या साधनेला सर्वत्र महत्त्व दिलेलें आहे आणि या क्रियेला वेगवेगळीं नावें दिलेलीं असली तरी सगळीकडें एकच मुद्दा आहे. मनाच्या भिरभिरत्या पांखराला पंख तोडून पिंजऱ्यांत अडकवणें जरूर आहे असें यच्चयावत् उपदेशकांचें मत आहे. या प्रक्रियेच्या दोन बाजू आहेत. एक म्हणजे मनाचा मनपणा घालवणें व दुसरें त्याला आत्म्याचें ठिकाणीं स्थिर करणें, किंवा तें ईश्वरानें भरून टाकणें. चित्तवृत्तीना कांहींतरी विषय लागतो. बाह्यवस्तूंपासून वेदन आल्यावर चित्तावर उचंबळणाऱ्या लाटा म्हणजे वृत्ति. सहाजिकच वृत्ति विषयाभिमुख असते. विषय नाहीसे केले तरच वृत्ति नाहीशी होणार. पण बाह्य जगांतील व स्मृतींतील विषय नाहीसे करणें शक्य नाहीं म्हणून चित्ताला आणखी कशाची तरी गोडी लावावी लागते. जगांत कुठेंहि पोकळी राहूं शकत नाहीं म्हणून मन कधींच मोकळें सांपडणार नाहीं, कांहीं ना कांहीं तरी तें चघळतच असतें. त्याला कांहींतरी उत्तम विषय दिला तर मनोलय साधेल. योग तत्त्वज्ञानांत योग या शब्दाचा

अर्थ चित्तवृत्तिनिरोध असा सांगितला आहे म्हणजे चित्ताला वृत्तिरूप होऊं घायचें नाही, त्याला अडवायचें. मनच गेलें कीं अहंकार जातो व शरीर असतांनाच ब्रह्मत्व येतें (ज्ञा ५.१५७). चित्त लयाला जाऊन अवघें चैतन्यमय होतें. मनाचा मनपणा नाहीसा करणें, चित्तलय करणें किंवा मनोविलय साधणे म्हणजेच मनाला संकल्पविकल्पशून्य करणें. § संकल्प म्हणजे इच्छा करणें व विकल्प म्हणजे संशय घेणें. या उद्योगांत मन सदैव गढलेलें असतें. तें संकल्पानें सृष्टीची रचना करतें, विकल्पानें ती उधळून टाकतें, मनोरथांच्या उतरंडी रचतें आणि पुन्हां उतरवतें (ज्ञा. १३.११४). मनोरथ हा ज्ञानेश्वरांनी वापरलेला शब्द फार सूचक आहे. मनोरथाची गति रोधतां येत नाही. मनोरथ भरधांव सोडणें ही मनाची अतिशय स्वाभाविक व तितकीच घातक संवय आहे. ज्या गोष्टी आपल्याला मिळाव्यात अशी इच्छा असते पण ज्या मिळालेल्या नसतात, त्या गोष्टी आपल्याला मिळाल्याच आहेत अशा मनोराज्यांत तें रंगतें. याला मनोविश्लेषणशास्त्रांत (Psychoanalysis) वासनापूरण (wish fulfilment किंवा wishful thinking) म्हणतात. कधीं कधीं ही गोष्ट विकृत थरापर्यंत जाते. मनुष्य शेख महंमदासारखा स्वप्नांत रंगून जातो व वस्तुस्थितीपासून दूर जातो. \* त्याचें वस्तुस्थितीशी समायोजन (adjustment) किंवा जुळवून घेणें कमी होतें. सामान्यपणें ही संवय इतक्या धोक्याच्या थराला पोचत नसली तरी मनोराज्यें करण्याचा नाद मनुष्याला कर्तव्यच्युत करण्यास समर्थ असतो. म्हणून ज्ञानेश्वर सांगतात कीं संकल्पाला पुत्रशोक दाखवा म्हणजे मनोलय साधेल. कामक्रोधादि रिपु संकल्पाचीं अपत्यें आहेत. त्यांचाच नाश करावा, म्हणजे इंद्रियें नीट वागूं लागतील आणि मग हें पाहून संकल्प छाती फुटून प्राण सोडील (ज्ञा. ६.३७५-३७६). या मनपणा गेलेल्या स्थितीला अमनस्कस्थिति असें शंकराचार्य नांव देतात β सर्व द्वैत हा मनाचाच खेळ आहे. मनाचा चाळा थांबला कीं द्वैत विरून जाऊन अद्वैताची

§ शंकराचार्य : योगतारावली, १७.

\* Edna Heidbreder : Seven Psychologies, Pp. 393-394

β योगताराली, २१-२३.

प्रभा उजळते. गौडपादाचार्य या स्थितीचें वर्णन अमनीभाव असें करतात. ‡ या अमनीभावाची प्राप्ति हा एक महत्त्वाचा टप्पा आहे. हा कसा मिळेल असें विचारलें तर गौडपादाचार्य म्हणतात कीं मनाला आत्म्याचें ज्ञान झालें कीं त्याचे संकल्प लयाला जातात व तें अमनस्तेला प्राप्त होतें म्हणजेच त्याचा मूळचा स्वभाव जातो. आत्मा हाच फक्त ज्याला विषय आहे त्याला दुसरे विषयच नाहीत आणि विषयच जिथें नाहीसे झाले तिथें मनाची क्रिया थांबली. † सर्पण नसल्यावर अग्नि थंड होतो. तसें विषय मनांत नसले कीं त्याचा नाचरेपणा सुटतो. हें साधण्यासाठीं, विवेक, अभ्यास व वैराग्य यांची जरूर आहे. †

#### ४) तूं मनहें मीचि करी.

मनोलय किंवा अमनीभाव ही स्थिति अभावात्मक नसून भावात्मक आहे कारण इथें मन रिकामें करायचें नसून ईश्वरावर केंद्रित करायचें आहे. हें ज्ञानेश्वरांनी अगदीं स्पष्ट शब्दांत सांगितलें आहे.

तरी जयाचिया इंद्रियाचिया घरा । नाही विषयांचिया येरझारा ।

जो आत्मबोधाचिया वोवरां । पहुडला असे ॥ (ज्ञा. ६.६२).

आत्म्याचे ठिकाणीं त्याचें मन स्थिर असल्यानें त्याच्या घरीं विषयांची ये-जा नाही. मानसशास्त्र सांगतेंच कीं एक संवय घालवण्यासाठीं दुसरी लावावी लागते. बाहेर धांव घेण्याची मनाची वृत्ति घालवावयाची असेल तर आंत त्याला कांहींतरी आकर्षक देऊं केलें पाहिजे. मनाचें बाहेरचें भिरभिरणें जरा बंद होऊं दे, मग त्याला अंतर्मुख करून ईश्वरापाशीं स्थिर करूं म्हटलें तर जन्म संपेपर्यंत अशी संधि मिळणार नाही. शरीररूपी घर धड असून वृद्धापकाळ दूर आहे, इंद्रियांत शक्ति

‡ मनोदृश्यमिदं द्वैतं यत्किंचित्सचराचरम् ।

मनसोह्यमनीभावे द्वैतं नैवोपलभ्यते ॥ (गौडपादकारिका, ३.३१).

† आत्मसत्यानुबोधेन न संकल्पयते यदा ।

अमनस्तां तदा याति ग्राह्याभावे तदग्रहम् ॥ (तत्रैव, ३.३२).

† गौडपादकारिका, ३.३१ वरील शांकरभाष्य.

आहे, आयुष्याची दोरी बळकट आहे तोंवरच शहाण्याने आत्मश्रेयस् मिळवण्याची धडपड करावी, आग लागल्यावर विहीर खणण्याने काय फायदा होणार असें एक जुने सुभाषित सर्वविदित आहे. म्हणून मनाला परमेश्वराचे ठिकाणी क्षण दोन क्षण का होईना ठाणबंद करण्याची सतत संवय असणें हाच त्याला उपाय आहे. हा मनोलय अभ्यासानें साधतो. बाहेरच्या गोष्टींवरून त्याचें लक्ष उडणें व ईश्वराची गोडी लागणें एकदमच साधतील.

जैसा किडाळाचा दोषु जाये । तरी पंधरें तेंचि होये ।

तैसें जीवा ब्रह्मत्व आहे । संकल्पलोपीं ॥ (ज्ञा. ६.८२).

हिणकस जळून जाणें व शुद्ध सोने उरणें हें एकच.

बुद्धि अनन्य येणें योगे । मजमाजी जें रिगें ॥

तें चित्त चैत्यत्यागें । मातेंचि भजे ॥

ऐसें चैत्यजातें सांडिलें । चित्त माझांठार्यीं जडलें ।

ठाके तैसें वहिलें । सर्वदा करी ॥ (ज्ञा. १८.१२६७-१२६८)

बुद्धीला इतर विषय टाळून आत्म्याचे ठिकाणीं रत केली कीं चित्तहि आपले विषय टाकून ईश्वराला भजायला लागतें. आणि बाहेरचे विषय गेले कीं मन ईश्वराजवळ जखडूनच राहिल, तेव्हां हे अर्जुना, तसें तें राहिल असें कर. ज्ञेय विषय जाणें व मन परमेश्वरचरणीं लागणें या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत म्हणून विषय गेले कीं मनोलय झाला व मन विलयाला गेलें कीं कैवल्य उरलें. † मन सांगेल तें ऐकलें कीं मुक्ति अंतरते कारण मन नेहमी विषयाचा पाठलाग करित असतें.

मनोमार्गी गेला । तो येथें मुकला ।

हरिपाठीं स्थिरावला । तोचि धन्य ॥ (हरिपाठाचे अभंग, १८.३).

जो चंचल मनाला हरिपाठाचा खोडा घालतो तोच धन्य होय, त्यालाच हरि भेटतो. संसाराचें चित्र ज्यावर उमटतें तो मनोरूपी पडदाच फाडून टाकला तर चित्र उमटणार कुठें? मनाचा मनपणा विरघळवून टाकून

† ज्ञेयवस्तुपरित्यागात् विलयं याति मानसम् ।

मनसो विलये याते कैवल्यमवशिष्यते ॥ (हठयोगप्रदीपिका, ४.६२).१६

त्याला ब्रह्मांत रममाण करण्याच्या साधनेला वीरशैव तत्त्वज्ञानांत मनमग्नयोग असें म्हटलें आहे. मनमग्नयोगाची चर्चा शून्यसंपादनेमध्ये मिळते. \* ऐदक्कि मारय्यानें प्रभुदेवाचे कृपेनें मनाचा लिंगामध्यें म्हणजे परमेश्वरामध्यें लय केल्याचा उल्लेख आहे. तसेंच बसवेश्वरांनीं चन्नबसवेश्वरांना प्रश्न केला आहे कीं मला मनमग्नयोग केव्हां साधेल?β मी मनमुक्त झालों, मनाच्या पाशांतून सुटलों असें सिद्धरामांनीं जेव्हां म्हटलें तेव्हां प्रभुदेवांनीं मनमग्नयोगाचा खरा अर्थ सांगितला कीं मनाच्या बंधनांतून मोकळें होणें म्हणजे त्याची आठवण सुद्धां पुरी बुजली पाहिजे. एकदां लिंगाचे ठिकाणीं तें मग्न झालें कीं त्याचा विचारहि सुटला. शिवयोग्याला मनच नसतें. † परमात्मप्राप्तीसाठीं मन नाहीसेंच केलें पाहिजे. मनाला अंतिम सत्ता नसते तेव्हां त्याला नुसतें शुद्ध करणें ही पहिली पायरी झाली. शेवटीं तें विरून जाणें हाच मनोलय. अशा लयाबद्दल बोलणें हा विरोधाभास आहे कारण जोपर्यंत त्याच्याबद्दल कांहींतरी उल्लेख केला जात आहे तोंवर तें जागेंच आहे हें सरळ आहे. त्याची नांवनिशाणी न रहाणें हाच मनमग्नयोग, अमनीभाव, अमनस्कता किंवा चित्तलय आणि हाच मनाचा ईश्वरार्शी संयोग. मनमग्नयोगाच्या स्थितींतच, नादबिंदुकलातीत महाघनांत मी गेलों होतो असे सिद्धरामांचे उद्गार आहेत.† नादबिंदुकलातीत असें परशिवाचें वर्णन आहे. म्हणून पारमार्थिक अनुभवाची नादबिंदुकलातीत ही वस्तुनिष्ठ बाजू असून मनमग्न होणें ही व्यक्तिनिष्ठ बाजू आहे. या अवस्थेला पोंचल्यावर मनाला जिंक, कल्पना सांड वगैरे आदेशांची जरूर नाही. महाभूतांची चैतन्यांत जणुं आटणी होऊन जाते (ज्ञा. ६.२८८-२९०). हीच देह असतांना प्राप्त होणारी उच्चतम अवस्था. एकूण

\* Sunyasampadane, Vol IV, (Ed.) Prof. S. S. Bhoosnurmath, Prof. Armando Menezes, P. 21.

β Sunyasampadane, Vol II, (Ed.) Prof. S. S. Bhoosnurmath, Prof. Armando Menezes, P. 66.

† Sunyasampadane, Vol I, (Ed.) S. C. Nandimath, Prof. L. M. A. Menezes, Dr. R. C. Hiremath, Pp. 338-339.

† Ibid, P. 336.



मनाच्या स्वाभाविक गुणांचा विचार केला कीं नैतिक प्रगतीला ते गुण साहाय्यकारी होतील अशी खात्री पटते. मनाला वळण लावून, विषयांतून काढून त्याचा मनपणा नाहीसा करणें व त्याला ईश्वराशीं स्थिर करणें हें प्रयत्नानें साध्य आहे ही गोष्ट दिलासा देते. अशी स्थिति सौभाग्यवशात मिळाली तर ती मात्र मानसशास्त्राचे कक्षेपलीकडील आहे.

## नैतिकतेची कसोटी

### ५) कर्माकर्मविवंचना.

कर्माकर्मविवेचन हें नीतिशास्त्राचें एक प्रमुख अंग आहे. कोणतें कर्म नैतिक व कोणतें अनैतिक याबाबत निर्णय घेणें प्रथमदर्शनीं वाटतें तितकें सोपें नाही. किं कर्म किमकर्मैति कवयोऽप्यत्र मोहिताः म्हणजे कर्म नैतिक केव्हां व अनैतिक केव्हां हें ठरवण्याची वेळ आली कीं विद्वान देखील गांगरून जातात असें खुद्द गीतेनेंच सांगून ठेवले आहे (गी. ५.१६). कर्माची नैतिकता निश्चित करण्यासाठीं बऱ्याचशा उपपत्तीहि नीतिमीमांसेत दिसून येतात. कोणत्याहि कर्माचा विचार केला कीं त्या कर्माचा हेतु किंवा कर्माचें मूळ आणि त्या कर्माचा परिणाम किंवा त्याचें दृश्य फळ अशा दोन गोष्टी विचारांत घ्याव्या लागतात. पैकीं कर्माचें बरेवाईटपण ठरवण्यासाठीं कर्माचा हेतु व त्याचें फळ यापैकीं कोणतें निर्णायक आहे हा मुख्य प्रश्न आहे. या प्रश्नावरून पाश्चात्य तत्त्वचिंतकांमध्ये अंतःप्रज्ञावादी (Intuitionists) आणि उपयोगितावादी (utilitarians) असे दोन पक्ष पडले आहेत. यांतील दुसऱ्या गटांतील मंडळींचें म्हणणें असें कीं मनुष्याची सर्व प्रवृत्ति दुःख निवारण्यासाठीं व सुख मिळविण्यासाठीं असल्यामुळें सहाजिकपणें जें कर्म जास्तीत जास्त सुख निर्माण करतें त्याचेकडे नैतिकता गेली पाहिजे. त्यांतहि एकाद्या व्यक्तीच्या किंचित् सुखाहून बहुतांचें बहुत सुख एकाद्या कर्मानें साधलें जात असेल तर तें कर्म अधिक चांगले. अतः कर्माची नैतिकता ठरवण्यासाठीं कर्माचा बरावाईट परिणाम हाच

निर्णायक आहे. हा परिणाम कर्म ज्या हेतूनें केले त्वावर अवलंबून असण्याचें कांहींच कारण नसल्यामुळे तो हेतु कर्माची योग्यायोग्यता निश्चित करण्यासाठीं लक्षांत घेण्याची जरूरी नाही. एखाद्या गरीबानें आपलें सर्वस्व दान केले तरी त्याच्या गाडग्यामडक्यांच्या संसारांतून कितीशी प्राप्ति होणार? आणि या मालमत्तेतून मिळणाऱ्या पैशानें एकाद्या संस्थेला कितीसा लाभ होणार? हेंच कोणी गडगंज संपत्तीवाल्या धनिकानें आपल्या धनापैकीं कांहीं भाग दान दिला तर संस्थेचा कितीतरी पट फायदा होऊं शकेल, मग तें दान श्रीमंत मनुष्यानें कोणत्या का हेतूनें दिलेले असेना. फायदा जास्त तर कर्माची नैतिकता जास्त. यावर पहिल्या गटांतील लोकांचा आक्षेप असा कीं परिणामीं सुखकर दिसले तरी एकादें काम तें दान-धर्मासारखें किंवा अन्नसंतर्पणासारखें लोकोपयोगी असले तरीसुद्धां वाईट हेतूनें जर केलेले असले तर त्याला नैतिक म्हणण्यास कुणी तयार होत नाही. अनैतिक मार्गानें जमवलेला पैसा दान दिल्यानें बहुतांना तादृश लाभ होतोसा दिसला तरी त्याला नैतिक म्हणण्याचें धारिष्ट केवळ बाह्य सुखाचा आग्रह धारणाऱ्याखेरीज कुणी करणार नाही. आणि व्यवहारांत काय किंवा कायद्यांत काय अजाणतेपणें एकादें कृत्य होऊन त्याचा परिणाम वाईट झाला तरी तें क्षम्य समजले जातें. शिवाय पुष्कळांचें पुष्कळ सुख कुणी ठरवायचें व त्याहिपेक्षां मूलभूत प्रश्न म्हणजे मीं दुसऱ्यांचें सुख कां म्हणून बघावें यापैकीं कोणत्याच प्रश्नाला कर्माचा केवळ परिणाम लक्षांत घेणारांकडून उत्तर मिळत नाही; म्हणून परिणामावरून कर्माची नैतिकता अजमावणें हें एकदेशीयच गणले गेले आहे. यासाठीं कर्माचा बरेवाईटपणा निश्चित करण्यास कर्त्याच्या बुद्धीचाच प्राधान्येंकरून विचार केला पाहिजे. नीतिमत्ता नुसत्या जड कर्मांत नसून बुद्धीवर निर्भर आहे हीच गोष्ट भगवद्गीतेंत सांगितली आहे.

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद् धनंजय ।

बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ २.४९.

समबुद्धियोगापेक्षां नुसतें कर्म निकृष्ट होय. फलाकडे दृष्टि ठेवणारे लोक नैतिक दृष्ट्या कमी प्रतीचे आहेत म्हणून, अर्जुना, तूं शुद्धबुद्धीलाच

प्रमाण समज. कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ आहे. नीतिशास्त्रांत चांगलें वागण्यापेक्षां चांगलें होणें याला किंमत आहे. ही शुद्धबुद्धि म्हणजे जिला सर्वाभूतीं एकच परमात्मा दिसतो अशी बुद्धि होय. हीच नीतिनिर्णयाचें कार्मीं श्रेष्ठ आहे. सगळीकडे एकच आत्मा भरला आहे या श्रद्धेच्या पोटीच दुसऱ्यांचें कल्याण व आपलें कल्याण यांत कांहीं फरक रहात नाही व दुसऱ्यासाठीं आपण कां झिजावें याची उपपत्ति लागते. शुद्धबुद्धीची ही कसोटी कोण्या भुसभुशीत पायावर उभारलेली नसून अद्वैत तत्त्वज्ञानाचा भक्कम आधार तिला आहे. तेव्हां सर्वांचें कल्याण करावें अशा साम्यबुद्धीनें जें कर्म केलें जातें तेंच श्रेष्ठ. याचाच अर्थ असा कीं कर्माची योग्यता कर्त्याच्या बुद्धीवरून ठरवावी लागते. कर्मांमध्ये नैतिक दृष्ट्या जो भेद पडतो तो कर्त्याच्या हेतूमुळें पडत असतो म्हणून निस्सीम शुद्धबुद्धि हीच सदाचरणाची खरी कसोटी होय. अशी साम्यबुद्धि एकाद्याचें अंगीं बाणली असेल तर ती त्याच्या वर्तनावरून दिसून येते कारण खरोखर शुद्ध अशी बुद्धि लाभल्यावर मनुष्याचे हातून वाईट कर्म घडत नाही. अंतरीं शुद्धि असेल तर ती वेगळी सांगावी लागत नाही. शुद्धचित्तांतून उगम पावलेलें वर्तन चांगलेंच असलें तरी केवळ बाह्य वर्तन स्पृहणीय दिसतें म्हणून लगेच त्यामागची बुद्धि शुद्धच असेल असा ग्रह मात्र करून घेणें योग्य नाही. कारण तें सोंगाडेंहि असूं शकेल. म्हणून वर्तन चांगलें असेल तिथें त्यामागच्या हेतूचा मागोवा घेऊन तोहि शुद्ध आहे अशी खात्री झाली कीं तें कर्म नैतिक असें गणण्यास हरकत नाही. § बुद्धि व परिणाम ह्या दोन गोष्टींवरून ठरणाऱ्या कर्मांच्या बरेवाईटपणाबद्दल असेंहि म्हणतां येईल :

१) बुद्धि वाईट - परिणाम वाईट; कर्म अनैतिक, त्याज्य.

२) बुद्धि वाईट - परिणाम चांगला; कर्म अनैतिक, चांगला

परिणाम दुर्लक्ष्य

§ नैतिक कसोटी या विषयावर लोकमान्यांनीं जी उत्कृष्ट चर्चा केली आहे त्यानंतर नरोटी ठेवण्याची इच्छा नसल्यानें या मुद्यांत एथवर त्यांच्या चर्चेचा सारांश दिला आहे.

पहा: गीतारहस्य (७ वी आवृत्ति), पृ. ७३-७४, ८२-८५, ३६४-३६५, ४५२-४६०.

३) बुद्धि चांगली- परिणाम वाईट; कर्म नैतिक, अहितकर  
परिणाम क्षम्य.

४) बुद्धि चांगली- परिणाम चांगला; कर्म नैतिक, अनुकरणीय.  
बुद्धीच्या शुद्धतेवर कर्माची नैतिकता अवलंबून आहे हाच पक्ष कांटनें मांडला आहे. 'ग्राउंडवर्क ऑफ द मेटॅफिझिक ऑफ मॉरल्स' या आपल्या पुस्तकाचे प्रारंभीच तो म्हणतो कीं कोणत्याहि दृश्य फायद्याविना एखाद्या गोष्टीला इष्ट म्हणायचें असेल तर जगाच्या पाठीवर शुद्धबुद्धि हीच त्या योग्यतेला पोंचूं शकेल. शुद्धबुद्धि हेंच नैतिक कर्माचें सार आहे, तिच्या साहाय्यानेंच कर्माची योग्यायोग्यता ठरवली पाहिजे.

६) जळो वरील तें झळाळ.

नैतिक कसोटीबद्दल ज्ञानेश्वरांचें मत अणुमात्र वेगळें नाहीं. गीतेमध्येच तेराव्या अध्यायांत अठरा सदगुणांचें वर्णन देऊन एतत् ज्ञानं असें म्हटलें आहे. याचाच अर्थ नैतिकता आंतरिक आहे, ज्ञानावर आणि आंतल्या शुद्धतेवर अवलंबून आहे. सदगुण व ज्ञान यांचें हें समीकरण ज्ञानेश्वरांनीं पुढें चालवून अठरा सदगुणांची चर्चा करतांना मध्ये मध्ये हेंच ज्ञान, याहून ज्ञान वेगळें नाहीं, सदगुण ज्याच्या अंगी, तोच ज्ञानी असें भाष्य केलें. ज्यांच्या अंगीं ज्ञान आहे त्यांच्या वर्तनांत ज्ञानाचें प्रतिबिंब दिसतें, सद्वर्तन हा ज्ञानाचा परिणाम आहे. जरी आंतलें ज्ञान कळण्यास बाह्य वर्तनाच्या चिन्हांवरून जावें लागतें तरी प्रत्यक्षांत वर्तन हें ज्ञानाचें परिणत स्वरूप असतें. अस्तित्वाचे दृष्टीनें (ratio essendi) ज्ञान आधीं किंवा पायाभूत आहे, पण दुसऱ्यांच्या अंतरंगांतील ज्ञान आपल्याला कळणें शक्य नसल्यानें आपण सद्वर्तन आधीं पाहून मग त्यामागची बुद्धि तपासून पहातो. म्हणून कळण्याचें दृष्टीनें (ratio cognoscendi) वर्तन आधीं येतें; मग आंतल्या ज्ञानाचें ठावठिकाण लागतें. कुपीत मुळांत अत्तर असेल तरच तें दरवळे. आपण मात्र आधीं दरवळ हुंगतो व मग अत्तर असलें पाहिजे असें अनुमान काढतो. वर पाहिल्याप्रमाणें शुद्ध हेतु व चांगला परिणाम म्हणजेच आंतला सद्भाव व त्याचा परिपाक बाह्य सदाचरण हीच खरी नैतिक क्रिया.

अंतर्बाह्य जें उत्तम तेंच नैतिक कर्म यावर ज्ञानेश्वरांचा विश्वास आहे. सबाह्य जें चोखडेंपण तेंच नैतिकतेचें लक्षण.

किंबहुना यियापरी । बाह्य चोख अवधारी ।

आणि ज्ञानदीपु अंतरीं । म्हणौनि शुद्ध ॥

एहवी तरी पंडुसुता । आंत शुद्ध नसतां ।

बाहेरि कर्म तो तत्त्वतां । विटंबु गा ॥

बाह्य वर्तन चांगलें आणि मनामध्ये शुचिता म्हणून त्याला शुद्ध म्हणायचें. नाहीतर स्वच्छ अंतरंग नसेल तर वरलिया अंगा भुलल्यासारखें होईल. अंतरंग शुद्ध नसेल तर वरवर चांगलें वर्तन करणें ही विटंबना आहे. अतःप्रज्ञावादी सिद्धांताचें जें म्हणणें कीं कर्माची नैतिकता सर्वस्वी कर्त्याच्या हेतूवर अवलंबून आहे तेंच ज्ञानेश्वरांनीं प्रकट केलें आहे.

तैसें कर्म वरिचिलेकडा । न सरे थोर मोले कुडा ।

नव्हे मदिरेचा घडा । पवित्र गंगें ॥

केवळ बाह्य चांगुलपणाचा उपयोग नाही. हिणकस वस्तूला अधिक मोल नसतें. मद्याचा घट नुसतें गंगाजळ शिंपडून पवित्र कसा होईल? मृताला शृंगार चढवले, गाढवाला तीर्थांत स्नान घातलें, कडू भोपळ्याला गुळानें माखलें, ओसाड घराला बाहेरून तोरण बांधलें तर काय फायदा? अरे, धिक् असो या वरच्या झगमगीला. तिला कवडीची किंमत नाही. बाह्यात्कारी शुचिता दाखवून काय अंतर शुद्ध होतें? उलट आंत निर्मळपणा असेल तर बाह्य वर्तनांत आपोआप ऋजुता येईल.

म्हणौनि अंतरीं ज्ञान व्हावें । मग बाह्य लाभेल स्वभावे ।

वरी ज्ञान कर्म संभवे । ऐसें के जोडे ?

केवळ सत्कर्माचा देखावा करून अंतःकरण प्रक्षाळलें जाणार नाही. म्हणून अंतर्बाह्य शुचिता हीच नैतिकता आणि अंतःशुद्धि हीच नैतिकतेची कसोटी. स्फटिकगृहाच्या दीपाप्रमाणें ती बाहेर प्रकाशझोत टाकते (ज्ञा. १३.४६३-४७६). अज्ञानं यदतोऽन्यथा या चरणावर ज्ञानेश्वरांचें विस्तृत भाष्य असून आधीं मोजलेल्या अठरा सदगुणांचे ऐवजी दुर्गुण (म्हणजे अज्ञान) अंगांत असतील तर त्यामुळें दुर्वर्तन



घडतें अशी त्यांची भूमिका आहे. चुकून माकून वाईट हेतूंमधून चांगलें वर्तन जन्म पावलें तरी तें नैतिक दृष्ट्या निंद्य असल्यानें त्याला चांगलें म्हणण्यास ज्ञानेश्वर तयारच नाहीत. त्यांचे दृष्टीनें नैतिकतेची कसोटी दुहेरी आहे. जें अंतर्बाह्य शुद्ध तेंच फक्त नैतिक, आंतबाहेर सूर्यासारखें तेजस्वी तेंच ग्राह्य, बाकी ढोंग.

### ७) तथा सर्वत्र मीवांचूनि नाहीं.

कर्माची नैतिकता बुद्धीच्या शुद्धतेनें ठरवली जाते तर बुद्धीची शुद्धता ईश्वराला तिच्यामध्ये किती प्राधान्य आहे त्यावरून ठरवली जाते. जी सर्वत्र ईश्वराला पहाते तोच साम्यबुद्धि; ईश्वर ही जिच्यापुढें एकमेव प्राप्तव्य वस्तु तीच शुद्धबुद्धि. ज्ञानेश्वरांनी पुण्य व पाप कोणतें तें याच कसोटीनें दाखवलें आहे. जें ईश्वराकडे नेतें तें शुद्ध पुण्य, ज्यायोगें ईश्वर दुरावतो तें पाप. स्वर्गादि सुखाचे मार्गें लागल्यानें पुण्य व पाप यांतील फरक अज्ञान्यांना कळत नाहीं. ईश्वराची वाट सोडून स्वर्गाला नेणारी वाट देखील नरकाला नेणाऱ्या वाटेप्रमाणे चोरवाटच आहे. या दोन्हीमध्ये ज्ञानेश्वरांनी इतकाच फरक केला आहे कीं स्वर्गाला नेतें तें पुण्यात्मक पाप व नरकाला नेतें तें पापात्मक पाप (ज्ञा. ९.३१२-३१७). शुद्धबुद्धीला ईश्वरावांचून कुठें कांहीं दृष्टीसच पडत नाहीं. सदबुद्धि, किंवा साम्यबुद्धि ही अत्यंत मोलाची असून थोड्या प्रमाणांत ती साध्य झाली तरी फायद्याची आहे. हिनें सर्व संसारभय नाश पावतें. दिव्याची ज्योत लहान असली तरी जसा बहुत प्रकाश देते तसा सदबुद्धीचा एकादा अंशहि कार्मी येतो. बुद्धि समत्वाला चढणें हा दैवगुण आहे कारण हिचा शेवट परमात्म्यांत होतो. शुद्ध बुद्धीला परमेश्वराखेरीज कांहींहि दुसरें सुचत अथवा रुचत नाहीं (ज्ञा.२.२३७-२४२). अशी समबुद्धि असेल तर केलेल्या कर्माच्या फळाची आशा रहात नाहीं. कर्म कांहींतरी फळ मिळावें म्हणून केलेलें नसून आत्मौपम्यबुद्धीनें प्रेरित झाल्यानें केलेलें असतें, हेंच तें अति मोलाचें निष्कामकर्म. समत्वबुद्धि ठेवून कर्म केलें कीं तें सिद्धीला जाईल अगर न जाईल याची चिंता नसते. तें सिद्धीला गेलें तरी त्यापासून संतोष किंवा सिद्धीला न गेलें तरी त्यापासून विषाद

निर्माण होत नाहीत. त्याचा परिणाम चांगला झाला तर उत्तम, नाही झाला. तरीहि कर्म सफलच झालें आहे अशी बुद्धि येते कारण अमुक एक फळ यावें अशी अपेक्षा सुरवातीपासून कधी नसतेच (ज्ञा. २.२६६-२७०). निष्काम कर्माचीं हीं वैशिष्ट्यें लक्षांत घेतलीं तर हें सिद्ध होतें की फळाचा संग टाकून, ईश्वरचरणीं चित्त ठेवून समभावानें केलेलें जें कर्म तेंच नैतिक होय.

### ८) चित्तशुद्धि-लोकसंग्रह-ईश्वरार्पण.

कजाणूनबुजून केलेलें कोणतेंच कर्म संपूर्णतया अहेतुक असूं शकत नाही असें मानसशास्त्र सांगतें. गीतेंत कर्माचे तीन हेतु दिसतात. १) चित्तशुद्धि, २) लोकसंग्रह व ३) ईश्वरार्पण. शुद्धबुद्धीचें या हेतूंचीं कांहीं वाकडें नसल्यामुळें या हेतूंनीं केलेलीं कर्में अनैतिक होण्याचें कारण नाही. चित्तशुद्धींत व्यक्तीचें कल्याण व लोकसंग्रहांत समाज-कल्याण अपेक्षित आहे. ईश्वरार्पणानें असें सुचविलें जातें कीं नीतिशास्त्र साक्षात्काराशिवाय अपुरें आहे. लोकांसाठीं कर्में करण्यांतहि कदाचित् अहंकार येऊं शकेल पण ईश्वरार्पणबुद्धि ठेवली तर तो प्रश्न येत नाही. सत्कर्म करायचें, त्याचें फळ काय येतें, तें कोणाला मिळतें याकडे डोळेझांक करायची; कारण कांहींहि फल मिळालें तरी सारखेंच असल्यानें त्याबद्दल जास्त चिकित्सावृत्ति असण्याचें कारण नाही. असे हे तीन वेगळाले हेतु दिलेले असले तरी त्यांत फार जवळचा संबंध आहे. चित्तशुद्धि झाल्यावर म्हणजे सर्वत्र ईश्वर भरलेला आहे. अशी समबुद्धि आल्यावरच संग टाकून लोकांसाठीं कर्में करणें किंवा कर्मफल ईश्वराला अर्पण करणें शक्य होईल. आतां लोकसंग्रहासाठीं निहेतुक मनानें जो कर्में करतो त्याचें चित्त अधिकाधिक शुद्ध होत जातें आणि कर्में सहजासहजीं ईश्वरार्पण होतात. बाहेरीं कर्में क्षाळला अंतरीं ज्ञानें उजळला असें ज्ञानेश्वरांनीं केलेलें वर्णन इथें आठवावें. शेवटीं, धुरेची चित्तशुद्धि आणि लोकसेवेची वृत्ति येण्यासाठीं ईश्वरार्पणबुद्धि जरूरच आहे कारण सर्वत्र ईश्वर बघणें हा तर या दोन्हींचा पाया आहे. म्हणून विश्वात्मक देवाच्या पूजेंत या तीन्ही गोष्टी गुंफलेल्या आहेत.

अ) चित्तशुद्धि :- चित्तशुद्धि म्हणजे बुद्धि जास्त जास्त सम होत जाणें; निस्संगमनानें कर्म केलीं म्हणजे बुद्धि सम होते म्हणून अशी कर्म करीत राहिलें पाहिजे. जगाला एक प्रशिक्षण-क्षेत्र (training ground) समजलें गेलें आहे तें उगीच नव्हें. जग ही आत्मे तयार करण्याची जागा आहे ‡ असें कीट्स या कवीनें म्हटलें आहे. अद्वैत तत्त्वज्ञानान्वये जीव हा आत्मा आहेच त्याला आत्मा करायचें नाहीं. परंतु त्यावर आलेली अज्ञानाची काजळी धुवून काढण्याचें काम इथें होतें म्हटलें तरी चालेल. कांट व लेसिंग यांच्या तत्त्वज्ञानांतून असाच निष्कर्ष निघतो असें प्रिंगल पॅटिसन या तत्त्वज्ञाला वाटतें. † कारण कांटच्या मते जग ही पारमार्थिक प्रगतीची व लेसिंगच्या मते ती दैवी शिक्षणाची जागा आहे. एरवीं निसर्गाला कुणी खुशाल एकादें यंत्र समजावें. मानवाच्या प्रगतीच्या दृष्टीनें मात्र त्याला एक शाळाच म्हटलें पाहिजे. जगांतील टक्केटोणपे खाऊन मानव तयार होत असतो. स्वामी विवेकानंदांनीं मठाचीं कामें विशद करतांना हेंच म्हटलें आहे. “मठाचें उद्दिष्ट म्हणजे मानव तयार करणें होय. हा मानव परिपूर्ण असला पाहिजे, म्हणजेच त्याच्यामध्ये उच्च ध्येयवाद व परखड व्यवहार यांची सांगड पाहिजे.”\* म्हणजे ‘मानव’ हाहि एका अर्थानें तयार करावा लागतो, त्याला वळण लावावें लागतें, त्याचें कच्चें मडकें भाजून पक्कें करावें लागतें. हीच चित्तशुद्धि. निष्काम कर्म करणें साधलें तर ही चित्तशुद्धिअधिक येऊं लागते. आत्मौपम्यबुद्धीपेक्षां नुसतें कर्म कमी प्रतीचें असलें तरी कर्मानें समत्व येतें. असें समत्व ज्याला आलें त्याच्या यातायाती चुकतात म्हणजे जन्ममृत्यूचे फेऱ्यांतून तो मुक्त होतो. अशा चित्तशुद्धीसाठीं कमीं वर्तत रहावें (ज्ञा. २.२७५-२७८).

ब) लोकसंग्रह :- लोकांसाठीं कर्म केलें तर त्याचें फल भोगावें लागत नाहीं. मात्र तें निष्काम बुद्धीनें केलेलें पाहिजे.

तया लोकसंग्रहालार्गी | वर्ततां कर्मसंगी |

तो कर्मबंधु अंगी | वाजैलना || (ज्ञा. ३.१७५).

‡ Vale of Soul-making.

† A. Seth Pringle-Pattison : The Idea of God, P. 29.

\* Romain Rolland : The Life of Vivekananda and the Universal Gospel, P. 322.

जो पूर्णकाम झाला आहे त्यालाहि दुसऱ्यांसाठी कर्म करावें लागतें कारण ज्ञानी मनुष्य आत्मचिंतनांत गढून गेला तर लोकस्थिति नासून जाते व लोकांना मार्गदर्शन रहात नाही. म्हणून सकळ भूतजाताला वाट दाखवण्यासाठी जो समर्थ आहे त्यानें कर्म करीत राहिलें पाहिजे. आणि लोकसंस्थांचें रक्षण केलें पाहिजे. स्वकर्मरत राहून लोकांची सेवा करावी, सामान्य मनुष्याप्रमाणें राहून तनमनधनानें ईश्वरासाठी व त्याच्या लेकरांसाठी झिजावें असा साम्यवाद ज्ञानेश्वरांनीं सांगितला. कसलाहि हेतु न ठेवतां काम करावें आणि लोकसंपादणी करावी. असें केल्यास देहांत असून सुद्धा त्याला कर्म बंधनकारक होत नाहीत. स्वतःसाठी फलांची अपेक्षा नसल्यानें लोकसंग्रहाचा हेतु असून नसल्यासारखाच आहे.

(क) ईश्वरार्पण :- हें प्रयोजन सर्वांत श्रेष्ठ होय. चित्तशुद्धींत व्यष्टीची पातळी आहे, लोकसंग्रहांत समष्टीची पातळी आहे. ईश्वरार्पणांत कुठल्याच पातळीचा विचार नाही. कर्तव्ये केवळ इश्वराची सेवा म्हणून करायची आहेत. हें विश्वचि माझे घर अशी मनोवृत्ति लोकसंग्रह करीत असतांना सुद्धां सर्वांचीच होत नसल्यानें ज्यांना मदत करायची ते लोकहि 'माझे' अशी किंचित् तरी भावना आहेच. म्हणून चित्तशुद्धीत 'मी' आणि लोकसंग्रहांत 'माझे' असें ममत्व अवशिष्ट आहे. मी हें भाष नेणें, माझे कांहींच न म्हणे या अवस्थेला जायचें असेल तर कर्माचा हेतु आणखी उच्च पाहिजे. कर्मफल ईश्वराला अर्पण करणें म्हणजे कर्म करीत असतांना ईश्वराकडचें लक्ष यत्किंचित् सुद्धां कमी होऊं न देणें व सतत भक्तियुक्त अंतःकरणानें सर्वत्र त्याचें रूप पहात कर्म करणें. लोकसंग्रह करतांना ईश्वरैक्याचा त्याला पाया असेल तर 'माझे' लोक असा संकुचित दृष्टिकोन रहाणार नाही. कुणाचीहि सेवा करायची ती ईशसेवेची संधि म्हणून करायची.\* याठिकाणीं विश्व माझे म्हणजे ईश्वराचेंच असा 'माझे' चा अर्थहि बदलेल. सेवा शेजाऱ्याची केली तरी देवाचीच, दूरस्थाची केली तरी देवाचीच म्हणून जें जें कांहीं

\* D.S. Sharma : Renascent Hinduism, P.114.

करणें शक्य आहे तें तें सेवाबुद्धीनें करायचें. अशा या ईश्वरार्पणांत चित्तशुद्धि व लोकसंग्रह दोन्ही अंतर्भूत आहेत. अशी वृत्ति आली म्हणजे या सेवेनेंच ज्ञान भेटतें. कर्मफळ ईश्वरीं अर्पें। तत्प्रसादें बोधु उद्दीपे, अशा न्यायानें आपोआप ईश्वराचा प्रसाद मिळतो. फक्त मी कर्ता आहे, मी कर्म करत आहे व त्याचें फल स्वतःकडे न राखून ठेवतां मी तें ईश्वराला, देत आहे असा अभिमान चित्ताला शिवूं द्यायचा नाही. यांतच कर्माची खरी पूर्ति होते.

देखै जेतुलालें कर्म निपजें । तेतुलें आदिपुरुषीं अर्पिजे ।

तरी परिपूर्ण सहजे । जहालें जाणें ॥ (ज्ञा. २.२७१).

म्हणून सर्व उचित कर्में करून ईश्वराला अर्पण करावीं हाच खरा कर्तव्याचा अर्थ. स्वामी विवेकानंदांचे मतें अनासक्त कर्म हेंच कर्तव्य. एरवीं अमक्याचे बाबतींतलें हें माझें कर्तव्य, तमक्याच्या बाबतींतलें तें माझें कर्तव्य असें जोखड मनुष्य मानेवर घेतो व त्यांत अडकून पडतो. हें कर्तव्यच त्याच्यावर बंधन घालतें व इतर कांहीं करण्यास त्याला स्वातंत्र्य रहात नाही. गाडीला जुंपलेल्या घोड्यासारखा तो कर्तव्य करीत मरून जातो. हें कर्तव्य नव्हें. मुक्त मनानें, फलाशा न ठेवतां ईश्वरासाठीं काम करणें हें कर्तव्य. सर्व कर्तव्यें परमेश्वराचे नांवानें करायचीं व तीं करण्यास आपण इथें आलों हें आपलें भाग्य समजायचें. याच अर्थीं डॉ. डी. एस्. शर्मा यांनी म्हटलें आहे कीं गीता म्हणजे कर्तव्यासाठीं कर्तव्य करण्याचा उदासीन उपदेश नसून ईश्वरासाठीं कर्तव्यें करण्याचा भक्तियुक्त आदेश आहे. प्रयोजनाची जाणीव सुध्दां उरली नाही अशी स्थिति देखील ज्ञानेश्वरांनीं सुचवली आहे. अर्पण करण्याची भाषाहि हळूं हळूं जाते. कर्ता नाहीसा होऊन कर्म ब्रह्मरूप होणें ही कर्मयोगांतील अंतिम पायरी आहे. घरावर मालकी नसतांना तें दान देणें जसें आपल्या अधिकारांत नाही तसें कर्ता आपण नसतांना कर्मफल ईश्वराला अर्पण करणारे तरी आपण कोण? फल अर्पण करण्याइतकीहि आपली मालकी समजूं नये§. माळ्यानें घातलेलें पाणी मुकाट्यानें वाफ्यांतून जातें तसें



फल जिकडे जातें तिकडे जाऊं घावें. म्हणजे समत्वबुद्धीनें आपैसैं कर्म होत राहिल. देह आहे तोंवर ही स्थिति. प्रारब्ध कर्माचा परिणाम म्हणून प्राप्त झालेला हा देहहि एक दिवस अप्पा गुरुराया निन्नदु निनगे ओप्पितु (हे गुरुराया तुझा तुला देऊन टाकला) म्हणून ईश्वराला अर्पण होतो.

## नैतिक मानदंड व नैतिक स्वातंत्र्य

९) तेणें वेदांचिया निरोपा आन न कीजे.

नीतीचा मानदंड कोणता? पाश्चात्य नीतिशास्त्रांत हा मानदंड कायदा असावा कीं सुख असावें, सुख असल्यास तें स्वतःचें की दुसऱ्याचें या विषयांचा पुष्कळच ऊहापोह झाला आहे. तसेंच परायत्तता (heteronomy) म्हणजे स्वतःखेरीज आणखी कुणाचा नैतिक अधिकार प्रमाण मानावा की स्वायत्तता (autonomy) म्हणजे स्वतःचा अधिकारच प्रमाण धरावा हेहि प्रश्न ओळीनें येतात. तस्मात् शास्त्रं प्रमाणं ते (गी. १६.२४) यांत शास्त्रांना नीतीचा मानदंड ठरवलें आहे. ज्ञानेश्वरांनीं आपल्या भाष्यांत शास्त्रांना अतिशय महत्त्व दिलें आहे. शास्त्रानें एखादी गोष्ट सोडून देण्यास सांगितलें असतां तें राज्य असलें तरी तृणवत् मानून त्यजावें. उलट जें घ्यावें म्हणून सांगितलें असेल तें विषहि मारक आहे असें म्हणूं नये. जिथें कार्या-कार्यविवेक करायचा असेल तिथें शास्त्रांनाच परीक्षक नेमलें पाहिजे म्हणजे शास्त्रांना अनुसरून निर्णय घेतला पाहिजे असा त्यांचा उपदेश आहे. या सर्वांमध्ये शास्त्रांचा योग्य अर्थ लावणें अगत्याचें आहे ही गोष्ट निर्विवाद आहे. तसें न झालें तर ज्ञानेश्वरांचे वडील विठ्ठलपंत आरूढपतित (संन्यासाश्रमांतून पुन्हा गृहस्थाश्रमांत आलेले) होते म्हणून 'शास्त्री' मंडळी शास्त्राज्ञेचें मारक विष देहांतप्रायश्चित्ताचे रूपानें त्यांना घ्यावयास लावतात व निवृत्तिनाथादि भावंडांना मुंजीचा अधिकार नाहीं असें ठरवतात.‡

‡ पहा : १) म. म. श्रीधरशास्त्री पाठक : श्री. ज्ञानेश्वरांची पितृतःशुद्धि व धर्मशास्त्र. ज्ञानेश्वरदर्शन, भाग १, पृ. २०-२४.

२) रा. ना. सराफ : श्री ज्ञानेश्वरचरित्र, पृ. ९५-१०३.

शास्त्राज्ञेच्या या दुरुपयोगाचा कष्टप्रद अनुभव घेऊनहि शास्त्रांचे ठिकाणीं ज्ञानेश्वरांनीं जी भक्ति दाखविली आहे त्यामुळें त्यांच्या तितीक्षेबद्दल जसें कौतुक वाटतें तसेंच समाजहितासाठीं शास्त्रांमधील मूलभूत तत्त्वे जोपासण्याच्या त्यांच्या वृत्तीबद्दल अतिशय आदर वाटतो. शास्त्रें घ्या, नीतिनियम घ्या किंवा कायदे घ्या, त्यांतील शद्धापेक्षां त्यामध्ये कांही महत्त्वाचीं तत्त्वे पायाभूत असतात व त्यांनाच खरें महत्त्व असतें. मनुष्याच्या आचारामध्ये देशकालपरिस्थितिनुरूप फरक होत असतो याबद्दल दुमत नाही. आणि म्हणूनच वेळोवेळीं ज्ञानेश्वरांनीं वेदांबद्दल थोडासा अनादरच दर्शवणारे उद्गार काढले आहेत. त्यांच्या कालांत वेदांनीं आंखून दिलेले सगळे आदेश पाळणें योग्य नव्हतें, त्यांत बदल करणें जरूर होतें. परंतु याचा अर्थ असा नव्हें कीं ज्यानें त्यानें आपापल्या सोयीप्रमाणें वर्तन करून शास्त्रांना किंवा कायद्याला धाव्यावर बसवावें. व्यक्तिगत स्वार्थ साधण्यासाठीं कायद्याला ठुकरून देणें गैरवाजवी आहे कारण सामाजिक सुव्यवस्थेसाठीं कायद्याची किंवा नीतिनियमांची अत्यंत जरूरी असते. व्यक्ति व समाज यांत इतका घनिष्ठ संबंध आहे कीं व्यक्तीनें-वेळप्रसंगी स्वतः गैरसोय पत्करूनहि-कायदा पाळला कीं कायद्याचे हात बळकट होत असतात\* व या सामर्थ्यानें कायदा समाजाचें व पर्यायानें व्यक्तीचें रक्षण करीत असतो. यासाठीं आपल्या वागणुकीनें अर्जुनानें शास्त्रांना सार्थ करावें असें श्रीकृष्णांचें सांगणें आहे. जो कायदा सतत मोडला जातो त्याच्यामध्ये बळ नसतें, तो असून आणि नसून एकच. कायद्याला कायदा म्हणून महत्त्व दिलें पाहिजे व त्याचा अधिकार मानला पाहिजे (Supremacy of Law) कारण खरा कायदा नैतिक व आध्यात्मिक मूल्यांवर आधारित असतो (moral and spiritual sanctions). कायदा पाळणें म्हणजे पर्यायानें त्या मूल्यांची बूज राखणेंच होय. कायद्यांचा हा आध्यात्मिक

\* क्रिटो या नांवाचे संवादांत सॉक्रेटिसानें हेंच विशद केलें आहे. कायद्याच्या आज्ञा उल्लंघून त्याला पायतळीं तुडवलें कीं राज्यें उलथून पडण्यास अवकाश नाही असें त्यानें सांगितलें आहे.

आधार नाकारला तर त्याचा अंतिम परिणाम समाजाच्या नाशांत होईल.† श्रुतीवांचून आम्हाला दुसरी माउली नाही, ती अहितापासून सोडवून हितकर मार्गाला लावते आणि ब्रह्मार्शी मिळवते म्हणून तिला सांडूं नये असें ज्ञानेश्वर म्हणतात त्याचा अर्थ दुसरा कांहीं नाही.

१०) वडील जें करतात तोच धर्म.

स्थितप्रज्ञ किंवा जीवन्मुक्त हा सामान्यजनांना नैतिक मानदंड आहे अशी कल्पना गीतेंत आहे (गी. ३.२१). श्रेष्ठ जें करतात तेच नीतीचे धडे, तोच धर्म. तो आपण आचरणांत आणावा. महात्म्यांच्या वर्तनावरून सामान्यांना धर्माची वाट कळते (ज्ञा. ३.१६७) जीवन्मुक्तांची वागणूक आपल्याला कित्याप्रमाणे होय. नीतितत्त्वे हीं संतांच्या माध्यमांतून जगत असतात.

जया भक्तीची येतुली प्राप्ति । जे कैवल्यानें परीते सर म्हणती ।

जयाचेनि लीलेमाजी नीति । जियाली दिसे ॥ (ज्ञा. ९.१९२).

भक्तीपुढें मुक्तीचीहि ज्यांना आस्था नाही अशा अनन्य भक्तांच्या वर्तणुकींतून नीतीला जीवन मिळतें. केवढा मोठा अर्थ ज्ञानेश्वरांनीं या ओवींत भरला आहे ! नीतितत्त्वे अमूर्त असतात, तीं सामान्य जनांना काय उपयोगाचीं? तीं मूर्त स्वरूपांत दिसलीं तर त्यांचा जनमानसावर कांहीं परिणाम होणार. म्हणून ज्ञानेश्वर सांगतात कीं संत किंवा उच्च पदवीला पोंचलेले भक्त हे नीतितत्त्वांचें मूर्त रूप होत. ते नीतितत्त्वांचा अविष्कार करतात. हीच कल्पना सदानंदांनीं सुद्धां आपल्या वेदांतसारामध्यें जीवन्मुक्ताबद्दल बोलतांना मांडली आहे. आपल्या वर्तनानें संत नीतितत्त्वांना जिवंत ठेवतात. कोणी अनुसरणारा भेटला नाही म्हणून कित्येक कला किंवा विद्या काळाच्या ओघांत मृतप्राय होतात. श्रेष्ठांच्या अनुपस्थितींत नीतीवरहि तीच आपत्ति कोसळली असती. परंतु त्यांच्या सदाचरणानें नीतितत्त्वे आकार व रूप घेऊन

† म. धों. विद्वांस : 'विधितत्त्वज्ञान' हा लेख. मराठी तत्त्वज्ञान-महाकोश, तृतीय खंड, पृ. ५६.

समोर उर्भी रहातात. म्हणून 'हीच नीति' असें संतांचेकडे बिनदिक्कत बोट दाखवता येतें; ते नैतिकतेचे पुतळे आहेत.

जाली स्वेच्छाचि विधि । स्वैर जाला समाधि ।

दशे इये मोक्षसिद्धि । बैसो घापे ॥ (अमृ. ९.३३).

परिपूर्ण साधु स्वेच्छेनें वागला तरी त्याचे हातून कुकर्म घडणार नाही म्हणून त्याचें सर्व आचरण विधिवत् आहे. तो स्वैरपणें वागला तरी तें वागणें समाधिदर्शेंत परिणत होतें कारण लौकिकार्थानें तो स्वैर वागत नाही. स्वैर वागणें म्हणजे विधिनिषेधांचे पलीकडे जाणें. त्याला विधीचें बंधन नसतें कारण त्याचें वर्तन विधीच्या विरुद्ध होऊंच शकत नाही. शुद्ध बुद्धीतून ज्याचा झरा निघतो तें आचरण निर्मळच असणार. अशा ठिकाणीं मोक्षाची राणीव असेल यांत काय नवल? हाच सामान्य मनुष्याचा नैतिक आदर्श. अरिस्टॉटलचा धीरगंभीर पुरुष (magnanimous man), स्टोइक पंथानें वर्णिलेला शहाणा मनुष्य (wise man) किंवा समर्थाचा सिद्धपुरुष हे सगळे त्या सदरांत येतात.

### ११) स्वायत्तता.

संतांना आदर्श ठेवायचें म्हणजे काय आणि असा बाह्य आदर्श असेल तर ती खरी नीति होते काय? नीतीला जर स्वतः चांगलें होऊन स्वतःच्या प्रेरणनें चांगलें वागण्याची अपेक्षा आहे तर असला बाह्य मानदंड काय कामाचा? स्थितप्रज्ञांना आदर्श मानतांना दोन बाजू लक्षांत घ्याव्या लागतील; एक त्यांचा हेतु व दुसरी त्यांच्या हातून होणारी प्रत्यक्ष क्रिया. संतांना आदर्श ठेवणें म्हणजे त्यांच्याप्रमाणें शुद्धबुद्धिनें, आत्मौपम्यबुद्धीनें वागण्याचा आटोकाट प्रयत्न करणें; म्हणजेच स्वतः नैतिकतेच्या वरच्या थरावर जाणें. केवळ त्यांच्या बाह्य वर्तनाप्रमाणें आपणहि व्यवहार करणें असा त्याचा अर्थ नाही. कांटचें म्हणणें असें कीं नीतीमध्ये नकलेला स्थान नाही. एरवीं एखाद्या गाढवाला गंगाजळ पाजून कुणालाहि एकनाथ होतां येईल. तेंहि हातून होणें कठिण आहे ही गोष्ट अलाहिदा. परंतु घडलें तरी ती नैतिकता नव्हे

कारण नीतिमत्ता बाह्य व्यापारांत नसून अंतरंगशुद्धीवर अवलंबून आहे हे वर पाहिलेंच आहे. म्हणून स्थितप्रज्ञ हे शुद्ध हेतूबाबत आदर्श आहेत. बाह्य वर्तनाची नक्कल करून आपण नीतिमान् आहोंत अशी आपण स्वतःची फसवणूक करून घेतो व तशाच गैरसमजुतीने जगांत मिरवतो. समत्वबुद्धि हाच परमेश्वराचा आपल्या हृदयांतील अविष्कार व तोच आपला आदर्श. श्रुति, स्मृति व सदाचार यांच्या जोडीला मनूने शुद्ध बुद्धीलाहि नैतिक आदर्शांत स्थान दिलें आहे. योग्य कर्मे करण्यासाठी आवश्यक असणारी व ईश्वराचे ठिकाणी स्थिर झालेली प्रज्ञा स्वतः मिळवायची आहे म्हणून स्थितप्रज्ञांचा आदर्श प्रथमतः बाह्य दिसला तरी प्रत्यक्षांत तो तसा रहात नाही. शुद्धबुद्धि आपलीच म्हणून इथें स्वायत्तताच आहे. कांट म्हणतो त्याप्रमाणें कायदा करणारे आपण व पाळणारे आपणच. ‡ म्हणून अशा पातळीला चढल्यावर परायत्तता व स्वायत्तता यांतील फरक नाहीसा होतो. "अंतस्थ परमेश्वराखेरीज आपल्या वर्तनाला दुसरा मानदंड नाही. त्यानें आखून दिलेली पूर्णता जरी आपल्या वर्तनांत कधींच आणतां येणार नाही तरी त्याच्याशी तुलना करूनच आपण आपली किंमत करतो आणि आपणांत सुधारणा करतो." † कांटनें इथें आपला नन्नाचा पाढा पुन्हां एकदां वाचला आहे. आपण कधींहि पूर्णतेला जाणार नाहीं असें कांटचें म्हणणें. केअर्डला तें मान्य नाही. बौद्धिक अंश व वासना दोन्ही आपलेच असले तर ते एक होण्यासाठीं अनंत काळाची मागणी करणें तर्काला धरून नाही. यांत समझोता होईल हें मान्य करावेंच लागेल. यांतील सुरवातीचें द्वैत हा आपल्या नैतिक प्रगतींतील एक टप्पा आहे.\* वासना केव्हां ना केव्हां तरी ईश्वराभिमुख होतीलच. वासना जाळोनि शुद्ध करा असें तुकोबा म्हणतात. शिलरनें सुद्धां वासना-बुद्धि यांतील ऐक्य मान्य करून त्याला

‡ In the moral kingdom we ourselves are sovereigns and subjects. We obey the law enacted by ourselves.

† Kant's Critique of Pure Reason, (Tr.) N. K. Smith, P. 486.

\* E. Caird : The Critical Philosophy of Kant, Vol II, P.262.



सुंदर आत्मा (beautiful soul) म्हटलें आहे. β इथें बुद्धि जें सांगणार आहे ते वासना मनोमन जाणून आधींच करून टाकते. गी. २.४१ वरील भाष्यांत ज्ञानेश्वरांनीं सद्वासना व सद्बुद्धि यांना एकत्र आणलें आहे. सद्वासनेची विचारशूर इच्छा करतात कारण ती दुर्लभ असते. दैवगतीनेंच अशी सद्वासना किंवा सद्बुद्धि मिळते कीं जिचा शेवट परमात्म्यांतच होतो. याचा मतलब असा कीं वासनांच्या बुडाशीं जी शक्ति असते ती देवाकडे लावलेली असते. † वासनांचा नेहमींचा विषयांचे बाजूचा ओढा कमी होतो. मानस विटे विषयांसी अशी स्थिति येऊन मन-वासना ईश्वराला शोधीत असतात. हें मानसशास्त्रांतील उन्नयनप्रक्रियेचें (sublimation) उदाहरण आहे. वासनांचे, भावनांचे नेहमींचे विषय जाऊन अधिक उदात्त गोष्टींची तिथें स्थापना होते. इंद्रियांचें इंद्रियपण जातें. त्यांच्या आवडीनिवडी आमूलाग्र बदलतात. संसारपाटण मार्गें टाकून तीं आत्मग्रामाला निघालेलीं असतात. साधकाचा देह जणुं आत्ममय होऊन जातो. यालाच श्री. अरविंदांनीं प्रकृतीचें दिव्यीकरण (divinisation of matter) म्हटलें आहे. साधना म्हणजे आजच्या स्तरावरून जीवात्म्याला पूर्णावस्थेपर्यंत उंच उठवणें आणि म्हणूनच साधनेची प्रगति सदासर्वदा ध्येयोन्मुखच असली पाहिजे. साधकाला जी निम्नस्तरावर ढकलते ती मुळीं साधनाच नव्हे.‡ प्रगत साधकाचे बाबतींत असें अवस्थांतर (metamorphosis) होत असल्याचा निर्वाळा ज्ञानेश्वरांनीं स्वतः दिला आहे. सत्त्ववृद्धीनें सर्व इंद्रियांच्या अंगणांत विवेक चाकरी करूं लागतो. अशा साधकाच्या हातापायांना जणुं डोळे येतात. पाणी व दूध वेगवेगळे निवडणाऱ्या राजहंसाप्रमाणें दोषादोषविवेकीं इंद्रियें पारखीं होतात किंवा व्यवसायात्मिक बुद्धीचें चांगलें-वाईट निवडण्याचें कौशल्य त्यांचें

β The highest ideal is the beautiful soul, in which inclination not only obeys the command of duty but anticipates it. (R. Falckenberg : History of Modern Philosophy, P. 418).

† R. D. Ranade : Pathway to God in Hindi Literature, P. 233.

‡ रं. रा. दिवाकर : महायोगी अरविंद, पृ. १९६-१९७.

ठिकाणीं येतें. जें ऐकू नये तें त्याचे कान ऐकत नाहीत, पाहूं नये तें दृष्टि गाळते, अर्वाच्य तें जीभच टाळते. दिव्यापुढें अंधार उभा रहात नाही. मन-वासना यांची बाह्य विषयांकडची ओढ पूर्णपणें ओसरून जाते \* (ज्ञा.१४.२०४.२१३). अशी योग्यता प्राप्त झाल्यावर स्वतःच स्वतःचा नैतिक मानदंड कां होऊं नये?

### १२) ईश्वरायत्तता.

हृदयस्थ परमेश्वर सर्वांना आपल्या सूत्राच्या जोरावर नाचवीत आहे असें गी. १८.६२ मध्ये सांगून झाल्यावर पुढील श्लोकांत भगवान् अर्जुनाला सांगतात कीं आतापर्यंत तुला केलेल्या उपदेशाचा विचार कर आणि तुला जें बरें दिसतें त्याप्रमाणें खुशाल वाग. अर्जुनाला त्याच्या मनाप्रमाणें करण्याची मुभा दिली आहे. त्यानें हवें तर युद्ध करावें नाहीतर रणांगण सोडून निघून जावें. ही पूर्ण स्वायत्तता आहे. पण हें सांगतांना श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाला आणखी एका गोष्टीची आठवण करून दिली आहे. मज गौप्याचेंहि गुप्तधन जें आत्मज्ञान, त्याचा ठेवा मीं तुला दिला आहे. तें सर्व ज्ञान नुसतेंच तुझ्या कानावरून न जातां आणि वाटेंत त्याची सांडलवंड न होतां तुझ्या हृदयांत जाऊन बिंबलें आहे ना? तसें असेल तर मग

आता तूं ययावरी । निकें हें निर्धारी ।

निर्धाहनी करी । आवड तैसें ॥ (ज्ञा. १८.१३३२).

सर्व विचार करून तुला हवें तें कर. म्हणजे जो निर्णय घ्यायचा आहे तो आतांपर्यंत दिलेल्या ज्ञानाला सुसंगत पाहिजे हें उघडच आहे. ज्ञान सांगण्यापूर्वीं अर्जुनानें कदाचित् वेगळा निर्णय घेतला असता पण ज्ञानी झालेल्या अर्जुनानें स्वायत्ततेला तिलांजलि देऊन भगवंतांचें ऐकणें हेंच हिताचें आहे असें आडून सूचित केलें आहे. म्हणून वरवर स्वातंत्र्य किंवा स्वायत्तता दिलेली दिसली तरी अर्जुनाला ईश्वराची आज्ञा

\* या स्थितीच्या उत्तम वर्णनासाठीं पहा :

Vedāntasāra : (Ed.) M. Hiriyanna, Introduction, P. XIX.

पाळण्याचें बंधन रहातेंच. ७३ व्या श्लोकांत हें बंधन अर्जुनानें स्वतःच अधिक दृढ करून घेतल्यासारखें दिसतें. त्यानें विचार करून ईश्वराजवळ अशी कबुली दिली कीं मी तुझ्या सांगण्याप्रमाणेंच वागेन, तूं भलतियेविषयीं आज्ञा दिलीस तरी हे देवाधिदेवा, मी तसेंच करीन. म्हणजे श्रीकृष्ण म्हणतात यथेच्छहि तथा कुरु (तुला योग्य दिसतें तें कर) आणि अर्जुन म्हणतो करिष्ये वचनं तव (तूं म्हणतोस तेंच करीन). गंमत म्हणजे कोणत्याहि मार्गाचा अवलंब केला तरी निर्णय तोच येतो! जरा खोल विचार केला कीं यांतील विरोधाभास नाहींसा होईल. ७३ व्या श्लोकावरील भाष्यांत ज्ञानेश्वरांनीं एक अत्यंत समर्पक ओवी घातली आहे आणि अर्जुनाचा निर्णय व देवाचा निर्णय एकच कां होतो याचें स्पष्टीकरण दिलें आहे.

मग अर्जुन म्हणे काय देवो । पुसताति आवडे मोहो ।

तरी तो सकुटुंब गेला जी ठावो । घेऊनि आपुला ॥

(ज्ञा. १८.१५५८).

श्रीकृष्णराया, माझा मोह गेला इतकेंच नव्हे तर तो आपलें बिऱ्हाडाच हलवून गेला. मोहाच्या कुटुंबांत आगेंमार्गें कोणकोण मंडळी आहेत तें गी. २.६२-६३ मध्यें आलें आहे. विषयचिंतन, त्यापासून विषयांवर जडणारें प्रेम, त्या प्रेमापासून उत्पन्न होणारी वासना, नंतर क्रोध हे मोहाचे पूर्वज व मोहापासून येणारे स्मृतिभ्रंश, बुद्धिनाश व पाठोपाठ होणारा सर्वनाश हा त्याचा परिवार या सर्वासकट मोह निघून गेला आहे. † आतां हें भलें मोठें कुटुंब मनांतून उठून गेल्यावर सर्वत्र ईश्वर भरून जातो. एक कुटुंब हलेपर्यंत मनाच्या जागेंत लागलीच दुसरें बिऱ्हाड येतें, जागा मोकळी राहूं शकत नाहीं. एका दारानें मोह अहंकारादि भाडोत्री जातात न जातात तो ईश्वरप्रेम तिथें हजर होतें. बिहुना ईश्वरप्रेम येतेंसें दिसल्यावर मोहाचे साथीदार तिथून काढतें पाऊल घेतात असें म्हणणें जास्त सयुक्तिक आहे. आतां अर्जुनाचा कर्तेपणाचा अहंकार कुठें आहे? त्याची स्वतःची वेगळी इच्छा राहिली कुठें? मी कर्ता आहे असें त्याचें

† हा क्रम लक्षांत घेतला तर गी. १८.७३ मधील 'माझा मोह गेला व स्मृति जिवंत झाली' या अर्जुनाच्या उद्गारांचें सार्थकत्व पटेल.

कर्तृत्वसंधान होते तेंच सुटलें आणि तो स्वानंदरसांत विरून चालला. सहाजिकच आपल्या मनाप्रमाणें करणें आणि ईश्वराच्या सांगण्याप्रमाणें करणें यांतलें अंतर संपुष्टांत आलें. कांट जिला सदिच्छा म्हणतो (goodwill) तीच जर ईश्वरी संकल्प (holy will) होऊन गेली तर स्वतंत्र आणि ईश्वर-तंत्र एकच होणार. भगवद्गीता म्हणजे श्रीकृष्ण व अर्जुन यांचा संवाद आहे. अर्जुनाची इच्छा व श्रीकृष्णाची इच्छा जेव्हां एक झाली तेव्हांच त्यांच्यामध्ये संवाद निर्माण झाला सुरुवातीस दोघांचीं मते भिन्न असल्याने त्यांत विसंवाद होता, शेवटीं तो सुसंवाद झाला. श्रीकृष्णार्जुनसंवादाची खरी सांगता इथें झाली.

### १३) ईश्वरैक्य हेंच स्वातंत्र्य.

मी कर्ता आहे, मला वाटेल तें करण्याची मुभा आहे, म्हणून दुसऱ्या कुणाच्या-ईश्वराच्याहि-इच्छेपुढें मान न तुकवितां मी हवें तसें करीन ही बुद्धि म्हणजे वस्तुतः पारतंत्र्य आहे. कारण सर्वात्मक ईश्वराहून आपण कोणी वेगळे आहोंत, स्वतंत्रपणें, मन मानेल तसें वागण्याचें आपल्याला मोकळेंपण आहे असें ती समजते. पण विश्वाशीं दोन हात करूं पहाणारा हा अहंकार किंवा स्वतंत्र व्यक्तित्वाची कल्पना हें आपल्या मूळ ईश्वरी स्वरूपाविषयीचें अज्ञान आहे. अद्वैतबोध उदयाला आल्यावर व ईश्वराचे कृपेनें आपण आपल्याला जाणल्यावर कळतें कीं ईश्वरेच्छेशीं जुळतें रहाणें हा स्वातंत्र्याचा मार्ग असून ईश्वरैक्यांतच पूर्ण स्वातंत्र्य मिळतें. जर आपण वेगळे नाहीच तर ईश्वरायत्तता हीच स्वायत्तता, तेंच नैतिक स्वातंत्र्य. स्पिनोझानें हाच विचार सुचवला आहे; ईश्वराचें खरें ज्ञान होऊन त्याच्याशीं समरस झाल्यावर खरें स्वातंत्र्य मिळतें कारण ईश्वरच फक्त खरा स्वतंत्र आहे. उलट अहंकारानें आपलें वेगळेंपण ठेवून वागण्यांत पारतंत्र्य आहे.\* गी.१८.६३ मध्ये अर्जुनाला देवानें देऊं केलेलें स्वातंत्र्य टिकवण्यासाठीं ७३ व्या श्लोकांत अर्जुनानें ईश्वराची आज्ञा पाळण्याचें ठरवलें. अर्जुनाची इच्छा

\* Ethics : Part V, prop. XLI, note.

व देवाची इच्छा एकच असल्याने आपल्या स्वातंत्र्याचा उपभोग आणि श्रीकृष्णाच्या आज्ञेचें पालन वेगळें नाहीं हें तर्कप्राप्त आहे. ईश्वरैक्यांत स्वातंत्र्याची पराकाष्ठा आहे. हा समग्र विचार फक्त एका लहानशा ओवीच्या साहाय्यानें ज्ञानेश्वरांनीं मांडला आहे.

गुंतलों होतो अर्जुनगुणें । तो मुक्त झालों तुझेपणें ।

आतां पुसणें सांगणें । दोन्ही नाहीं ॥ (ज्ञा. १८.१५६३).

मी अर्जुन होतो तोंवर बद्ध होतो, गुंतलों होतो. आतां मी देवच झालों आणि मुक्त झालों, स्वतंत्र झालो, आतां विचारणें-सांगणें राहिलें नाहीं, कारण विचारणारा आणि सांगणारा दोन राहिलेच नाहींत, एकच झाले आहेत. हें सर्व समजण्याची पात्रता आल्यावरच श्रीकृष्णांनी अर्जुनाला मनाप्रमाणें करण्याची परवानगी दिली. अर्जुनगुण कायम असतांना म्हणजे अर्जुनाची बुद्धि कृष्णानुसारिणी होण्याचे आधीं मोकळीक दिली नाहीं. एरवीं सुरुवातीसच 'माझ्यानें हें युद्ध होणार नाहीं' म्हणून अर्जुनानें हातपाय गाळले असतांना 'ठीक आहे, जशी तुझी मर्जी' असें बोलून श्रीकृष्णांनीं त्याच्या रथाचे घोडे शिबिराचे दिशेनें वळवले असते. एवंच, वासनेचें वासनामयत्व जाऊन मनुष्य परमेश्वरी बुद्धि मिळवू शकेल असा ज्ञानेश्वरांचा निष्कर्ष आहे. याचाच अर्थ क्रमयोगाला शेवट आहे. असें असलें तरी कांटनें जें म्हटलें की नीतीसाठीं वासना-बुद्धि हें द्वैत शिल्लक राहिलें पाहिजे त्यांतील सत्य दुर्लक्षून चालगार नाहीं. नितांत आदर (Supreme reverence) म्हणजे आपल्याच हृदयांतील दैवी अंशापुढें आपल्या मानवी अंशानें मान लववणें. हा आदर नीतीचें एक आवश्यक अंग आहे असें कांटचें म्हणणें आहे. कारण असें द्वैतच नसेल तर 'तूं बुद्धीच्या अनुसार चालणें तुझे कर्तव्य आहे' असा वासनेला नैतिक आदेश देण्यास जागाच उरली नसती. कारण तिनें आपलें कर्तव्य आपसूक पाळलेंच असतें. म्हणून जोपर्यंत वासना ही बुद्धि झाली नाहीं तोवरच नीति. दोन्हींत ऐक्य झालें की नीति संपली. मग नैतिक सीमेच्या पलीकडील म्हणजे अतिनैतिक स्थिति येईल. इथें दुसरेंच राज्य सुरू होतें. इथें न कांहीं चांगलें, न कांहीं वाईट. नैतिक व अनैतिक हा भेद देखील पुसला गेला आहे. इथें कृत्याकृत्यांचें काम संपलें एकादें



काम नैतिक आहे म्हणून तें करण्याचें बंधन गेलें. नीति आत्मसात् झाल्यानें ती वेगळी शिकवण्याची गरज उरली नाही. अशा अतिनीतीच्या किंवा नैष्कर्म्याच्या प्रांतांत अर्जुन डोकावला होता हें ज्ञानेश्वरांनीं स्पष्ट केलें आहे. मला कर्तव्यच उरलें नाही अशी भाषा तो बोलतो.

तुझेनि मज मी पावोनी । कर्तव्य गेलें निपटूनी ।

परी आज्ञा तुझी वांचोनी । आन नाही प्रभो ॥ (ज्ञा. १८.१५६७).

माझें कर्तव्य संपलें. आतां फक्त तुझी आज्ञा प्रमाण. संपूर्ण ऐक्याची स्थिति येऊन हा अर्जुन समाधींत विरला तर युद्ध करण्याचें काम तसेंच राहिल म्हणून श्रीकृष्णानें त्याला मार्गें खेचलें. म्हणजे द्वैत शिल्लक आहे अशा नीतीच्या राज्याच्या सीमेंतच राहूं दिले.

पूर्ण ब्रह्म झाला पार्थु । तरी पुढील साधावया कार्यार्थु ।

मर्यादा श्रीकृष्णनाथु । उल्लंघों नेदी ॥ (ज्ञा. १८.१५४७).

असा हा अर्जुन आतां जें करेल तें कर्तव्याचें बंधन म्हणून नव्हे तर ईश्वराची सेवा म्हणून. तोच ब्रह्मरूप झाल्यानें कर्तव्याकर्तव्य उरलें नाही. जें कांहीं उरलें तें म्हणजे ईश्वराची सेवा.

जें मज तुम्हां आड । होतें भेदांचे कवाड ।

तें फेडोनि केलें गोड । सेवा सुख ॥ (ज्ञा. १८.१५७४).

तुमच्यामाझ्यांमधील भेदाचा पडदा फाडून मला सेवासुख गोड करून दिलें. नीतीच्या पलीकडे जाऊन सामरस्याच्या अवस्थेंतील अद्वैतभक्ति हेंच उच्चतम ध्येय होय हें आणखी कोणत्या शब्दांत सांगितले पाहिजे ?

## सद्गुण

१४) ऐशिया अनादि या दोन्ही वाटा.

सद्गुण व ज्ञान यांचें समीकरण ज्ञानेश्वरांप्रमाणें सॉक्रेटिस व स्पिनोझा यांच्यामध्ये आहे. सॉक्रेटिसच्या मते मनुष्य वाईट वागतो याचें कारण त्याला बरोबर रस्ता माहीत नसतो. अचूक मार्ग माहीत आहे तरीहि मनुष्य भलत्या रस्त्याला लागतो हें सॉक्रेटिसला पटणार नाही. जानामि धर्म नच मे प्रवृत्तिः । जानामि अधर्म नच मे निवृत्तिः । म्हणजे

योग्य काय तें कळूनहि माझीं पावलें तिकडे वळत नाहीत, अयोग्य काय हें ध्यानांत येऊनहि तिथून पाय निघत नाही हे दुर्योधनाचे बोल वास्तविक सत्याला धरून आहेत असें मानायला साक्रीटिस तयार होणार नाही. तो म्हणतो कीं जें बरोबर आहे तें माणसाला शिकवा आणि डोळे झांकून तो तिकडेच जाईल. म्हणून तर नीति शिकवतां येतें असें त्याचें मत आहे. नैतिक काय तें समजूनहि जर कुणी अनैतिक कृत्यें सोडलीं नाहीत तर नीतीवरील सर्व प्रवचनें व्यर्थच म्हणायचीं! स्पिनोझाचे मते आपल्या भावनांचें आपल्याला जितकें अधिकच स्पष्ट ज्ञान होईल तितका आपण त्यांच्यावर ताबा ठेवूं शकतो व योग्य मार्गानें जाऊं शकतो. म्हणजेच सद्गुण व ज्ञान एकच. ज्ञानेश्वरांचें याबद्दलचें मत वर पाहिलेंच आहे.\* अत्यंत दुःखनिवृत्ति व परमानंदप्राप्ति ही नीतीची दोन अंगें आहेत व ही साधण्यास दुर्गुणत्याग व सद्गुणसेवन हें दुहेरी साधन आहे. दुर्गुण गेले कीं दुःख जातें कारण दुर्गुणांत दुःखांचें मूळ आहे. तसेंच सद्गुण आले कीं परमानंद मिळतो. किंबहुना या दोन्हींत फरक नाही. सद्गुण अंगांत मुरणें, त्यांतहि सद्गुणांचा मेरूमणि जी ईश्वरभक्ति तिची हृदयांत प्राणप्रतिष्ठा होणें हाच परमानंद. परमभक्तीमुळें आनंद मिळतो असें म्हणण्यापेक्षां परमभक्ति हाच आनंद हें म्हणणें अधिक योग्य ठरेल. कारण ईश्वराचे प्रेमाखेरीज आणखी कोणता आनंद वरचढ आहे? ‡ ज्ञानेश्वरांचे मते देवाकडे घेऊन जातो तो सद्गुण, देव ज्याने दुरावतो तो दुर्गुण.

तेथ सर्वबंधलक्षणें । पापें उरावें दुजेपणें ।

तें माझ्या बोधीं वायाणें । होऊनि जाईल ॥ (ज्ञा. १८.१४१३).

सर्व बंधनांत पाडणें हेंच ज्याचें लक्षण तें पाप. यानें दुजेपण किंवा ईश्वरापासून दुरावा राहतो. ईश्वरबोधानें तें जातें. मोहाच्या रात्रींतून प्रवास करित असतांना जी संपत्ति दिवटी होऊन मोक्षमार्गावर सोबत करते ती दैवी संपत्ति. उलट आसुरी संपत्ति म्हणजे मोहरूपी लोहशृंखला

\* नैतिक कसोटी हा मुद्दा पहा

‡ स्पिनोझा बरोबर हेंच सांगतो : Blessedness is not the reward of virtue but ritue itself.

आहे. आपल्या अंगांत जो दुर्गुण राहू देतो तो असल्या संपत्तीचा धनी होतो. पुण्याकडे त्याची प्रवृत्ति होत नाही, पापापासून निवृत्ति होत नाही. उंटाचें सर्वांग जसें वाकडें तसें आसुरी संपत्तीच्या माणसाचें आहे, त्याला कुठेंच दिलासा नाही. दुसऱ्या अध्यायांत गीतेनें विषयध्यानानें ओढवणारी अनर्थपरंपरा दिली आहे.‡ विषयप्रेम, काम, क्रोध, संमोह, स्मृतिविभ्रम, बुद्धिनाश व सर्वनाश हा अवरोह किंवा उतरता सोपान आहे. अशाच तऱ्हेची कामक्रोधापासून सुरू होणारी संकटांची सांखळी ज्ञानेश्वरांनीं इतरत्र दिली आहे. कामक्रोध आपले साथीदार जे प्रमाद-मोह त्यांचेसकट येतात. आशा यांचें घर सांभाळते, तिची वाल्हीदुल्ही म्हणजे प्रियतम अशी धाकटी बहीण भ्रांति ही देखील सोबत येते. अहंकार, दंभ हे सर्व गण तिथें जमतात आणि सर्व मिळून सत्य, शांति, विवेक, वैराग्य, ऊपशम, संतोष, धैर्य, आनंद अशासारख्या सज्जनांचा विध्वंस करून तापत्रय मार्गें लावतात. यांची शक्ति अशी आहे कीं ज्ञान्यांना सुद्धां ते पैज मारून जिंकतात (ज्ञा. ३.२४०-२४८). अशीच दुसरी एक विरुद्ध स्वभावाची संविधानमाला (sorites) बाराव्या अध्यायांत असून ती आरोही किंवा चढता सोपान सांगणारी आहे. अभ्यासाच्या पायरीनें ज्ञान, ज्ञानानें ध्यानाची भेट, त्यांतून सकाम कर्म दुरावणें, मग सहज फलत्याग व तदनंतर शांति, असा हा मार्ग ब्रह्माकडे नेतो (ज्ञा.१२.१४१-१४३). उतरण्याचे व चढण्याचे हे दोन मार्ग जणुं कांहीं नीतीच्या क्षेत्रांतले धूम्रमार्ग व अर्चिमार्गच आहेत. एक आव्हांटा म्हणजे आडवाट आहे, ती ईश्वरापासून दूर नेते. दुसरी उजू म्हणजे सरळ किंवा राजमार्ग आहे, ती संसारांतून ईश्वराकडे नेते.

### १५) नाना हे संपत्ति दैवी.

ज्ञान हें नुसतें असण्यापेक्षां तें आचरणांत आणण्यावर ज्ञानेश्वरांचा फार भर आहे. म्हणून अमानित्वादि सदगुणांत ज्याचें पर्यवसान होतें तेंच खरें ज्ञान. ईशकृपा व गुरुप्रसादानें मिळालेलें कोंवळें ज्ञान सदगुणांनीं दृढ करावें लागतें (ज्ञा. १८. १४४६-१४४७). सदगुणांचें वर्णन

‡ रा. द. रानडे : ध्यानगीता, पृ. ३८.

ज्ञानेश्वरींत वारंवार येतें. त्यापैकीं काय वेचारें व काय सोडारें असा संभ्रम पडतो कारण सगळीच अमृतवाणी आहे. इथें कांहीं थोड्याच सदगुणांचा निर्देश करणें शक्य आहे. ज्ञानाचें मुख्य लक्षण म्हणजे साम्यबुद्धि किंवा समचित्तत्व. आकाशाशीं तुलना केली तरी ज्याचें समत्व तसूभरहि कमी पडत नाहीं, सकाळ-दुपार-संध्याकाळ सूर्य एकच, त्यांत भेद शिरत नाहीं, तसा सुखदुःखानें ज्याचा बुद्धिभेद होत नाहीं, किंवा उन्हाळा-पावसाळा सर्व काळीं महासिंधु जसा सदा समान तसा जो सोय-गैरसोय यांचे बाबतींत असतो त्यालाच समत्व लाभलें आहे असें समजावें (ज्ञा.१३. ६०१-६०३). अभय हा धुरेचा सदगुण आहे. महापुरांत जो उडी घेत नाहीं त्याला बुडण्याचें भय नसतें, ज्यानें दुसरें असें कांहीं शिल्लकच ठेवलें नाहीं, सर्वच आत्मरूप असें जो समजतो, त्याला कुणापासून भय असणार? आत्मौपम्य ज्याचेकडे आहे त्यालाच खरें अभय मिळतें. वृक्ष आपल्या जवळ आलेल्या पांथस्थांना आपली सावली, कंदमुळें यांचा मनसोक्त उपयोग करूं देतो तसेंच दान हा गुण अंगीं असणारा मनुष्य थकल्या-भागल्या अतिथींना आपल्या धनधान्यानें संतुष्ट करतो. दम म्हणजे विषय व इंद्रियें यांची ताटातूट करणें. आपल्या अधिकाराप्रमाणें विहित कर्म करणें हा यज्ञ असून तो मोक्षाच्या वाटेवर सोबत करतो. ईश्वरप्राप्तीसाठीं साध्या नाममंत्राचा जप करीत रहाणें हा स्वाध्याय आणि त्यासाठीं देह व आत्मा यांचें वेगळेपण विवेकानें ओळखून बुद्धीला आत्म्याकडे लावणें हें तप आहे. सूर्य उगवल्यावर कमळ फुललें तरी तो त्याच्या सुगंधाची अपेक्षा करीत नाहीं. वसंताच्या स्पर्शानें उद्यानें फुललीं तरी त्यांचा स्वीकार न करतांच तो जातो; असे अलोलुपत्व अंगीं आणावें. आईच्या अंतःकरणाचें मार्दव, घृणा आणणारें शरीर धारण करावें लागलें त्याची लज्जा, मनोजयानें येणारें अचापत्य किंवा स्थैर्य हे गुण मिळवण्याचा सतत प्रयत्न करावा. स्वतः सहनशील असून त्याचें भानहि नसावें अशी क्षमा किंवा चित्तक्षोभाचे प्रसंगींहि न ढळणारें धैर्य माणसाला अलंकृत करतात. एकादा वाटसरू वस्तीस उतरतो त्या धर्मशाळेबद्दल जसें त्याचे मनांत प्रेम नसतें तसें स्त्रीपुत्रांमध्ये सदगुणी माणसाचें मन बद्ध होऊन रहात नाहीं. झाडाखालीं

गुरे येऊन बसलीं आणि गेलीं अशी मुलाबाळांबद्दल अलिप्तता असते. जणुं कांहीं कुणा प्रवाश्याचें धनच आपण सांभाळीत आहों असा आपल्या संपत्तीबद्दल तो उदास असतो. ईश्वरावांचून त्याला कांहीं इतर चांगलें दिसत नाही. कायावाचामनानें तो परमेश्वराशीं एकनिष्ठ असतो. गंगाजळ समुद्राचे ठिकाणीं व सूर्यकिरणें सूर्याचे ठिकाणीं जशीं अनन्य तसा तो देवाचे ठिकाणीं अनन्य असतो. असा हा गुणी मनुष्य म्हणजे मूर्तिमंत ज्ञानच असें समजावें. ज्ञानेश्वरांचीं अहिंसेचीं लक्षणें पहा; जगाला सुख होणारें कर्म म्हणजे अहिंसा. इथें आधीं प्रेम पाझरतें, मागून अक्षरें येतात. शब्दाचे आधीं कृपा पुढें येते. कुणाला कांहीं खुपेल, लागेल कुणाची भुवई उंचावेल असे बोल त्याचे तोंडून येत नाहीत. त्याच्या वाणींतून अमृतधारा स्रवते. दुसऱ्यांचें कल्याण म्हणजे अद्रोह. जगाचें आंधळेंपण नाहीसें करीत सूर्य जात असतो, सर्वांचें पालन पोषण करीत गंगा समुद्राकडे मार्गक्रमण करीत असते, तसा तो परहितदक्ष असतो. दुसऱ्यांच्या अकल्याणाचा विचारहि त्याच्या मनाला शिवत नाही. ज्ञानेश्वरांचें आर्जवाचें लक्षण म्हणजे प्राणिमात्रांचे ठिकाणीं सौजन्य. दुसऱ्यांना न फसवणारे, त्यांच्या कानाला गोड वाटणारे, व परिणामीं हितकर असणारे शब्द उच्चारणारा मनुष्य सत्याचें पालन करतो, कुणीहि त्याला डिवचलें तरी तो शांत असतो, कारण त्याचे ठिकाणीं अक्रोध आहे. अहंकाराचा त्याग हाच खरा त्याग कारण जो कोणी अहंकार सोडतो त्याचें ममत्व कुठेंच रहात नसल्यामुळें त्यानें जगाचा त्याग केल्याप्रमाणें आहे. चिखलांत रुतलेली गाय दुभती आहे की भाकड आहे याचा विचार न करतां जो तिला काढतो त्याचें ठिकाणीं अपैशुन्य आहे. असा मनुष्य दुसऱ्यांचे दोष विसरतो, त्यांच्या मर्मावर कधींहि घाव घालीत नाही. चंद्र जसा लहान-थोर हा भेद करीत नाही, पाण्याजवळच्या तृणालाहि जसें जीवन मिळतें, पुढीलांना असंतुष्ट ठेवून तें जातच नाही, तसें दुसऱ्यांच्या दुःखानें दुखी व त्यांच्या सुखानें सुखी होणें म्हणजे दया. करुणेमध्ये आपलीं पावलें लपवून तो चालतो कारण कुणा सानुल्या जीवाला धक्का लागेल अशी त्याला भीति वाटते. सर्व दिशा प्रेमानें भरून टाकत जीवातळीं आपला जीव आंथरीत तो जातो.



ज्ञानेश्वरांचें सदगुणांचें वर्णन नुसतें वाचून देखील मन प्रसन्नतेनें भरून जातें. त्याबद्दल किती म्हणून लिहिणार?

### १६) आचार्योपासना.

सद्गुरूंचें प्रेम हें ज्ञानेश्वरांचें अगदीं ठळक वैशिष्ट्य आहे. या विषयावर लिहितांना त्यांचा उत्साह आणि कवित्वशक्ति ओसंडून जातात व त्यांची फिरती अंगुलि लिहीलिहीतच रहाते. हें असो सांगावें किती, नाही पार गुरुभक्ति, गुरुंबद्दल किती सांगूं आणि किती नको असें त्यांना होऊन जातें. अनेक अध्यायांच्या मंगलाचरणांतून त्यांनीं श्रीगुरूंची स्तुति केली आहे. आचार्योपासना या एका ज्ञानलक्षणाबद्दलबोलतांना त्यांनी उण्यापुऱ्या नव्वद ओव्या लिहिल्या आहेत. सद्गुरु आणि परमेश्वर यांत त्यांनीं भेदच मानलेला नाही. कधीं श्रीगुरु आणि गणपति यांना एकच समजून त्यांची ते स्तुति करतात तर कधीं प्रज्ञा प्रभासूर्य असें म्हणून करतात. अमृतानुभवाचें संबंध दुसरें प्रकरण ज्ञानेश्वरांनीं गुरुस्तुतीला वाहिलें आहे. शिव हा निरुपाधिक व मुक्त असला तरी जीवदर्शेंत उपाधीमध्ये असल्यानें तो त्या अवस्थेला त्रासून गेलेला असतो. त्यांतून सुटून पुन्हां आपलें मूळ शिवरूप मिळण्यास त्याला गुरुरूपीं जोश्याला मुहूर्त विचारावा लागतो. श्रीगुरु अनुमानादि सर्व प्रमाणांपलीकडे आहेत, प्रमाणें त्यांच्यापार्शीं कांहींच करूं शकत नाहीत. तिथें द्वैताचा रंगच नाही म्हणून त्यांचें वर्णन करणारे शब्द पुसले जातात म्हणजे मौन धारण करतात (अमृ. २.२४-२८). निवृत्तिनाथांना अमृतानुभवाच्या मंगलाचरणांत ज्ञानेश्वरांनीं अक्षर, अनाख्येय (शब्दांचे वर्णनापलीकडे), आनंदमय व केवल (द्वैतातीत) हीं विशेषणें लावलीं आहेत. सद्गुरु भेटण्याचीहि वेळ यावी लागते. आपण मुकाट्यानें साधन करीत राहिलें पाहिजे. अनेक जन्मांची साधना फळास येऊन वैराग्य व ज्ञानाचा उदय होतो व सद्गुरुहि भेटतात. किंवा कर्मसाम्यदशा आली म्हणजे सद्गुरु आपैसे भेटतात असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. सद्गुरु भेटल्याविना खरा आत्मबोध नाही आणि वैराग्य-ज्ञान या पूर्वतयारीशिवाय गुरुभेट नाही असें हें कोडें आहे. यांत कोणीच कोणाचें कारण नाही पण दोन्हीहि

परस्परावलंबी आहेत. इथे परस्पर-उपकारिता दिसते कारण दोन्ही एकमेकाला साहाय्य करतात. ज्ञानेश्वरांनी निवृत्तिनाथांच्या कृपेला ईश्वरकृपाच समजून त्या कृपेचा प्रसाद मागितला आहे. माझ्या या ग्रंथात साहित्यसोनियाच्या खाणी उघडा. विवेकवेलीची लावणी करा, संवाद आणि सिद्धांत एवढे ठेवून पाखंड, वितंडवाद व कुतर्क यांना हाकलून द्या, श्रीकृष्णगुणगानांत मला निमग्न करून श्रोत्यांना श्रवणसुखाच्या साम्राज्यावर बसवा, थोडक्यांत इथे मराठीचिथे नगरी ब्रह्मविद्येचा सुकाळ करून सुखाच्या देवघेवीचा व्यापार शिल्लक ठेवा अशी त्यांची प्रार्थना केली आहे (ज्ञा. १२.१२-१६). आपल्या सद्गुरूंची सेवा कशी करावी हे आदर्श गुरुभक्तांचीं लक्षणे देऊन ते सांगतात: त्यांचे मन पूर्णपणे गुरूंच्या विचारानेच भरलेले असते. त्यांच्या स्थानाकडून आलेल्या वाऱ्याला सुद्धा तो सामोरा जाऊन साष्टांग नमस्कार करतो आणि म्हणतो कीं 'माझ्या घरी वस्तीस चलावे'. गुरुगृहीचे कुणी आले कीं सुकलेल्या अंकुरावर अमृताचा वर्षाव व्हावा तसे त्याला होतें. अंतःकरणांत तो सदैव गुरूंचे ध्यान करित असतो. गुरु ही आई समजून आपण तिचे बालक आहोत अशी कल्पना करतो. गुरूंचा सर्व परिवार, त्यांच्या कामाला उपयोगी पडणारी सर्व उपकरणे आपणच व्हावे अशी तो मनीषा बाळगतो. माझे सद्गुरु जे उंबरे ओलांडतात ते मीच होईन; मीच द्वारे आणि द्वारपाल होईन; मीच पादुका होईन; छत्रहि होईन; चोपदार, मशालजी, शागीर्द सर्व मीच होईन; गुरूंचे आसन, वस्त्र, चंदन सर्वहि मीच; त्यांना उपहार मीच देईन आणि सिंहासनहि मीच बनेन. अहो, या स्थूल देहाचा प्रतिपाळच मी गुरुसेवेसाठी केला आहे. जिवंत असतांना तर अशी सेवा करीनच पण मृत झाल्यावर माझ्या शरीराचे भस्म अशा मार्गांत मिसळवे कीं तिथे गुरुचरण लागतील; गुरूंचा स्पर्श होईल अशा उदकांत माझ्या शरीरांतील उदकांश मिसळावा; त्यांची आरती चालली असेल त्या तेजांत माझ्यामधील तेजाचा अंश, त्यांना वारा घातला जात असेल त्यांत माझा प्राणवायु आणि ते जिथे असतील त्या आकाशांत माझ्यांतील आकाशाचा अंश मिसळून जावा. अशी सेवा मी कल्पानुकल्प करीन (ज्ञा. १३.३६९.४५९). सद्गुरूंची मानसपूजा

करणारा शिष्य म्हणतो : हृदयरूप चौरंगावर श्रीगुरूंची पावलें बसवूं. ऐक्यभावाच्या ओंजळींत इंद्रियांच्या कळ्या भरून गुरुचरणांवर वाहूं. अनन्यभावाचें जल, गुरूंचे ठिकाणची निष्ठा हेंच चंदन, प्रेमरूप सोन्याचीं नूपुरें, आनंदाचा परिमल येणारें अष्टसात्त्विकभावाचें कमल, अहंकाराचा धूप, सोऽहंबोधरूपी तेज, शरीर व मन या खडावा असें पूजासाहित्य आणून गुरुचरणसेवा करूं. या पूजेनें असें भाग्य जोडलें जातें कीं मन आणि वाचा जिथून मुरडून येतात असें तें ब्रह्म या गुरूंच्या शब्दांनीं आकळलें जातें. हा काय चमत्कार आहे! (ज्ञा. १५.१-१६). या सेवाभावाला अंत नाही. गुरूंच्या उपासनेचें वर्णन फार लांबलें हें ज्ञानेश्वरांच्या ध्यानांत आहे पण तरी त्यांना रहावत नाही, कारण त्यांचें गुरुप्रेम तसेंच जाज्वल्य आहे.

जिथे गुरुसेवेविर्खीं । माझा जीव अभिलाखी ।

म्हणौनि सोयचुकी । बोली केली ॥ (ज्ञा. १३.४५६).

असें स्वतःला त्यांनीं सांवरून घेतलें आहे. ज्ञानेश्वरांचे श्रोतेहि गुरुभक्तीचे गोडवे ऐकण्यांत रंगले होते हें उघड आहे. एरवीं जरा इकडेतिकडे जास्त वर्णन झालें कीं त्यांना जाग्यावर आणणारे श्रोते निःशब्द होऊन सर्व मनांत सांठवीत होते !

१७) पापाचे कीर्तिस्तंभ चालते ते.

सद्गुणांचें वर्णन करतांना दुर्गुणांचेहि वर्णन ओळीनें येतें. सात्त्विक गुणयुक्त गोष्टी पुढें मांडतांना राजस व तामस याहि दाखवाव्या लागतात, कां तर त्यांची चांगली ओळख झाल्यावर त्यांना टाळण्याची सोय होते. गुन्हेगारांची तोंडओळख हवी कारण त्यांचेपासून सावध रहावें लागतें. आसुरी संपत्तीमध्ये सहाच दुर्गुण आहेत पण ती विषवल्ली आहे आणि अतूट आहे. अग्नि लहान असला तरी जगाचा संहार करण्याची त्याच्याकडे ताकद असते. तसे हे दुर्गुण आहेत. दंभ म्हणजे ढोंग. बडेजाव मिरवण्यासाठीं केलेलें सत्कृत्यहि वाईटच. अन्न अतिसेवन केलें तर विष होतें. नाव डोक्यावर घेऊन गेलें तर ती बुडविते. कोणत्याहि गोष्टीचा गर्व होणें म्हणजे दर्प. कुंपणावरचा सरडा मान अशी

ताठ ठेवतो की जणुं आकाशहि ठेंगणें आहे. विद्या, धन, स्तुति, मान, यामुळें मनुष्याचें मन भ्रमून जातें. अभिमान अहंतेमधून जन्माला येतो. वेदांचा मोठेपणा अशा माणसाला सहन होत नाही. सकलकल्याणकारी सूर्याचाहि त्याला मत्सर वाटतो. क्रोधानें माणसाचें मन त्याच्या ताब्यांत रहात नाही; सूर्य उगवला कीं घुबडांचे डोळे फुटतात, उकळत्या तेलावर पाणी टाकलें तरी भडकाच उडतो, दूध पाजलें तरी सापाचें तोंडात त्याचें विष होतें. पारुष्य म्हणजे कडकपणा. अशा माणसाचें मन म्हणजे सापांचें वारूळ. त्याच्या डोळ्यांतून बाणांचा वर्षाव होतो, बोलणें अग्निसारखें दाहक असतें आणि त्याच्या क्रिया करवतीसारख्या कांपत जातात. अज्ञानाचें वर्णन किती करणार? जसें आंधळ्याला दिवस व रात्र एकच, दगडाला शीत आणि उष्ण समान, तसा कर्माकर्मांतील भेद अज्ञान्याला कळत नाही (ज्ञा. १६.२१३-२४६). सद्गुणांची वाट म्हणजे मोक्षसूर्य उगवण्याची पहाट. जो सद्गुणी आहे त्याला मुक्तिबाळा शोधित येते कारण तिला तोच योग्य वर आहे. म्हणून दुर्गुणांचें सर्पसत्र करावें आणि नीतीचा कळस गांठावा. दुर्गुणांनीं मनुष्य स्वतः तर दुःखी होतोच पण समाजालाहि दुःखी करतो. तो समाजकंटक आहे. षड्रिपूंचें वर्णन ते हानिकारक आहेत असें ज्ञानेश्वरांनीं केलें आहे. मनुष्याच्या अंगचे सद्गुण लोकालागीं वापरावे, इतरांची हानि होते म्हणून दुर्गुण टाळावे ही उदार सामाजिक दृष्टि इतक्या कोंवळ्या वयांत ज्ञानेश्वरांनी दाखवलेली पाहून मन थक्क होऊन जातें.

## स्थितप्रज्ञ

१८) तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता.

बाहेर कर्मांनी क्षाळलेला व अंतरीं ज्ञानानें उजळलेला ज्ञानी; ईश्वर सर्वव्यापी व सर्वातर्यामी आहे ही आत्मैक्याची प्रतीति आल्यानें आत्मौपम्य आलेला व विश्व होऊन विश्वांत रहाणार जीव; अविद्येचा नाश झाल्यानें क्रियाजातच नासलेलें आहे असें नैष्कर्म्य मिळवलेला, तरीहि परोपकारार्थ कर्म करीतच असतो म्हणून ज्याला योगी म्हणतां येईल आणि फलाशा संपूर्ण सोडल्यानें ज्याचें वर्णन संन्यासी असेंहि

करतां येईल असा तो नीतीचा देहधारी अवतार; त्रिगुणांनीं ज्यांच्या मनांत गजबज होत नाहीं असें निस्त्रैगुण्य लाभलेला व करतळीं आंवळा तैसा हरि घेऊन अद्वैत भक्तींत रंगलेला हा जीवन्मुक्त प्राचीनसंस्कारवश एका किंवा अनेक जन्मांच्या साधनानें उच्च पदवीस प्राप्त होतो. जोंवर नैतिकतेच्या सीमेंत आपण आहोंत तोंवर एका तीरावर आपण व दुसऱ्या तीरावर ईश्वर असतो. पण ही परिस्थिति कायम टिकत नाहीं. हें अंतर तोडण्याची जी खटपट तिलाच नैतिकता म्हणतात आणि तिला शेवट असतो. † मायानदी तरून जाण्यास आत्मनिवेदनरूपी नाव व सदगुरु नावाडी पाहिजे. आत्मानुभवाचा घट्ट काचा आवळून, अहंभावाचें ओझें फेकून, विकल्पाच्या वाऱ्याला चुकवून, संसारांतील प्रेमाचा प्रवाह टाळून, जीव व शिव यांच्या ऐक्याचा उतार पाहून, बोधाच्या ताऱ्याचें मार्गदर्शन घेत घेत आणि उपरतीच्या मदतीनें पाणी तोडीत, सोऽहंभावाच्या सामर्थ्यानें तोल सांभाळीत निवृत्तितटाकडे जे निघाले आहेत ते सर्वभावानें मला शरण येणारे भक्त नदीच्या ऐलतीरावर असतांनाच जणुं पैलतीराला पोचले. कारण त्यांच्या बाबतींत मायाजळच नाहीसें झालें ! (ज्ञा. ७. ९७-१०१).

माझें पैलपण जाये । भक्त हें ऐलपण ठाये ।

अनादि ऐक्य जें आहे । तेंचि निवडे ॥ (ज्ञा. १४.३९५).

मी पलीकडे आणि भक्त अलीकडे ही अवस्था नाहींशी होऊन दोघांत असणारें अनादि ऐक्य स्पष्ट होतें. द्वैत गेल्यानें देव कोण व भक्त कोण याचाही उलगडा होत नाहीं.

भलउतेनि देवे । भलतेन भक्त होवावे ।

बैसला तेथें राणिवे । अकर्मु हा ॥ (अमृ. ९.३५).

कुणीहि देव व कुणीहि भक्त व्हावें, तिथें राज्य आहे अकर्माचें, द्वैतहि नाहीं, कर्महि नाहीं.

देवाचिया दाटणी । देउळा झाली आटणी ।

देशकाळादि वाहणी । येतीचिना । (अमृ. ९.३६).

† E. Caird: The Critical Philosophy of Kant, Vol II, P. 262.



देव इतका घनदाट भरलेला असतो कीं देऊळच नाहीसैं होतें. दिक्काल विरून जातात असें ऐक्य प्रत्ययास येतें. नारायणानें सर्व विश्व कोंदून जातें. ब्रह्मज्ञानासरसैं द्रष्टा-दृष्य हे एकदम सामरस्य पावतात. तिथें ज्ञाता-ज्ञेय-ज्ञान हा भेद नाही. ही त्रिपुटी नाहीशी होऊन जी शांतीची अवस्था उरते तीच स्थितप्रज्ञाची स्थिति (ज्ञा. १६.१३६-१४०). स्वर्ग किंवा संसार यांना कंटाळून पुन्हां येथें येणारच नाही अशा पैजेनें तो योगमार्गाकडे वळतो. अहंकाराचा त्याग करून तें त्यागपत्र बरोबर घेऊन तो आपल्या मूळ घराला निघतो. ज्याला स्वतःची ओळख पटली आहे त्याचें ज्ञान सर्वत्र सम असतें आणि त्याला पुन्हां जन्ममृत्यूच्या फेऱ्या कराव्या लागत नाहीत (ज्ञा. १५.२७७-२८४). आग लागलेल्या वृक्षावरून जशीं पाखरें उडून जातात तसे त्याचे मनांतील विकल्प गळून जातात. आत्मानात्मव्यवस्था जाणणारा हा राजहंस परमतत्त्व होऊन जातो (ज्ञा. १३.११४२-११४३). जिथें इंद्रियांना मान नाही व मनाची कदर नाही त्यालाच शांतियुक्त ज्ञान शोधित येतें. या ठिकाणीं ज्ञान व शांति एकत्र आलीं आहेत. ही अवस्था आनंदाचीही आहे हें ज्ञानेश्वरांचें पालुपद आहे. अद्वयानंदवैभव, महानंदाची दिवाळी, परमानंदावर होणारें पोषण, स्वानंदसाम्राज्य, स्वानंदैकरस अशीं पदें ते योजतात. मनाच्या कानांनीं ऐकल्या जाणाऱ्या व बुद्धीच्या डोळ्यांनी बघितल्या गेलेल्या ईश्वरी साक्षात्कारानें चित्त संतोष पावतें, स्वहित साधतें, नाश टळतो व जीवावर सुखाचा वर्षाव होतो असे सम्यक् ज्ञानाचे परिणाम आहेत. अहंकार, बल, दर्प, हे सर्व दुर्गुण टाकून योगारूढ झालेला वीर प्रवृत्तीच्या राजमार्गावरून विजयपताका झळकवीत जात असतो. ब्रह्मैक्यासारखें स्वराज्य हाताशीं आल्यावर त्रिभुवनें आनंदानें भरून जातात. कुणाला शत्रु किंवा मित्र म्हणण्याइतकें द्वैत त्याचेकडे उरत नाही. योगभूमिका त्याची आरती करतात. अमानित्वादी सद्गुण हे मांडलिक राजे त्याचेजवळ येऊन त्याची सेवा करतात. ऋद्धि-सिद्धीचे समुदाय पुष्पवृष्टि करतात. जागृति-स्वप्न-सुषुप्ति या तीन अवस्था त्याचेवरून लिंबलोण उतरतात. योगतुरंगावर आरूढ झालेला तो वीर ब्रह्मसामीप्याशीं येऊन पोंचतो. त्याचें अंगीं संपूर्ण

शांति नांदते. असा हा ब्रह्मभावयोग्यता आलेला वीर आत्मबोधप्रसन्नतेचे पदावर विराजमान होतो (ज्ञा.१८.१०५०-१०९१). ही अशी पदवी मिळण्यास ईश्वराचा अनुभव हवा.

ज्ञानदेव म्हणे श्रीमंत । हे अनुभवामृत ।

सेवुनी जीवन्मुक्त । हेचि होतु ॥ (अमृ. १०.१९).

त्या अनुभवाच्या योगानेंच जीवन्मुक्ति मिळते. वेगवेगळ्या संकल्पनांचें ऐक्य दाखवण्यास ज्ञानेश्वर म्हणतात: ज्ञानी ज्याला स्वसंविति म्हणतात, त्यालाच शैव शक्ति म्हणतात व आम्ही परमभक्ति म्हणतो. या तीनही ठिकाणीं सायुज्य गृहीत आहे. ही स्वसंवित् म्हणजे अंतिम तत्त्व. इथें स्वतःचें ज्ञान व स्वतःचें अस्तित्व एकच. कारण हें ज्ञान म्हणजे तार्किक ज्ञान नसून अपरोक्ष अनुभव आहे. क्रमयोगानें साधक जेव्हां ईश्वराला मिळतो तेव्हां सर्वत्र ईश्वरच भरलेला दिसतो. देव होऊनच तें ज्ञान किंवा तो आनंद मिळवावा लागतो. 'मी जालाचि मातें भोगी' हें त्याचें वर्णन आहे. राजेपण अंगीं आल्याशिवाय राजभोग कसे भोगतां येतील? तसें मी झाल्यावरच माझी खरी भक्ति निपजते असें भगवंत म्हणतात. साधक स्वकर्मानें ईश्वराची पूजा बांधतो. या कर्माचा प्रसाद म्हणून ज्ञाननिष्ठा प्राप्त होते. ज्ञाननिष्ठेनें भक्तीचा लाभ होतो व तींत भक्त समरस होतो. पहारणें व न पहारणें जिथें एक होतें तेंच खरें ईश्वराचें दर्शन. अद्वैतस्थितींत भक्ति असते हें फक्त अनुभवानें कळतें. अशा भक्ताचें सर्व कर्म गळून गेल्यानें त्यानें कांहींहि केलें तरी ती भगवंताची महापूजा होते.

एवं तो बोले तें स्तवन । तो देखे तें दर्शन ।

अद्वया मज गमन । तो बोले तेंचि ॥

तो करी तेतुली पूजा । तो कल्पी तो जपु माझा ।

तो असे तेंचि कपिध्वजा । समाधि माझी ॥

तो जें बोलेल ती माझी स्तुति, तो बघतो तें माझें दर्शन आणि तो चालेल तें माझ्याप्रति येणेंच आहे. तो जें कांहीं करतो ती पूजा, मनांत कांहींहि आणलें तरी तो जप आणि नुसतां स्वस्थ बसलेला असला तरी ती माझी समाधीच त्यानें लावलेली असते. तो ईश्वराशीं अनन्य असतो

आणि स्वानंदानुभवरसानें ईश्वरांत कालवून जातो. असा सायुज्याच्या पदावर येऊन बसलेला भक्त देशें काळें स्वभावे त्या अविनाशपदावरून वंचित होत नाही. माझा प्रसाद मिळाल्यावर त्याला आणखी काय प्राप्तव्य राहिलें? (ज्ञा. १८.११३०-१२५९).

१९) चरणीं ठेविजे माथा हेंचि भलें.

या पाठोपाठ प्रश्न येतो कीं ही स्थिति प्राप्त करून घ्यायची कशी? ईश्वराचें ध्यान करित सदगुणांच्या पायऱ्यावरून वर चढत जाणें हा मार्ग झाला खरा, पण या मार्गानें जाऊन स्वतःचे जोरावर जीवन्मुक्ताची पदवी मिळते कां? अधिकारी संत सांगतात कीं नाही, केवळ स्वप्रयत्न इथें पुरा पडत नाही. हा प्रयत्न करित रहाणें म्हणजे मानेवर जूं घेऊन धावणें. ही सदैव आणीबाणीची परिस्थिति आहे आणि नैतिक मार्गावरून काटेकोरपणें जाण्याचें ओझें डोक्यावर आहे. इतकें करूनही नीतीच्या क्षेत्रांतून अतिनीतीच्या प्रांतांत प्रवेश करण्याचे दृष्टीनें हें सगळें कमीच पडतें. आणीबाणी नष्ट व्हायची असेल आणि सहजस्थितीला प्राप्त व्हायचें असेल तर ईश्वरकृपेची जरूर लागते.† स्वप्रयत्नानें जें कधींहि मिळालें नसतें तें ईश्वराच्या प्रसादानें क्षणभरांत त्याच्या हातांत येतें. ब्रह्मसंस्पर्शानें त्याचें जीवन लख्कन् उजळून निघतें. ईश्वराची कृपा होणें म्हणजे ईश्वर भक्ताच्या स्वाधीन होणें. 'देवाला काय अर्जुनाचें वेड लागलें होतें नकळे, तूं मला फार प्रिय आहेस म्हणून मी तुला हें सर्व सांगत आहे, असें म्हणून तो गुह्यांतलें गुह्य अर्जुनाला सांगतो'. असें ईश्वर स्वाधीन होण्याचें वर्णन ज्ञानेश्वरींत आलें आहे. यासाठीं एकच हवें अनन्य शरणागति, सर्व भार ईश्वरावर घालणें, म्हणजेच आत्मनिवेदन भक्ति. अशी शंभर नंबरी भक्ति संपादन झाली कीं दुराचाऱ्याला सुद्धां उत्तम गति आहे. किंबहुना ज्याला अशा भक्तीची प्राप्ति झाली तो दुराचारी राहिलाच नाही, कारण एरवी ती भक्ति मिळालीच नसती. आपल्या सर्वस्वासकट जर कुणी ईश्वराला शरण गेला तर त्याच्या पूर्वयुष्यांतील पाप धुवून जातें.

† William James : The Varieties of Religious Experience, Pp. 53-54.

यालार्गी दृष्कृती जन्ही जाहाला । तरी अनुतापतीर्थी न्हाला।

न्हाऊनि मजआंतु आला । सर्वभावें ॥

पापी असूं दे, खराखरा पश्चात्ताप झाला तर तो त्या तीर्थांत स्नान करून ईश्वराकडे जाईलच, महापुरांत बुडाल्यावर जो बुडालाच असें इतरें जनाना वाटते. तो जर कांठाला लागला तर तें बुडणें व्यर्थ जातें. तसेंच पापामध्यें बुडालेला कां असेना, जो भक्तीच्या कांठाला लागला त्याचें बुडणें पुसून गेलें (ज्ञा. ९.४१८-४२०) तात्त्विक दृष्ट्या, केलेलें पाप धुवून जाणें म्हणजे काय हा एक प्रश्नच आहे. नैतिक पातळीवर डाचत रहातें, हा मनुष्यस्वभावाचा विशेष आहे. चुकीबद्दल तो शरमतो आणि हा कायमचा आपल्याला लागला असें त्याला वाटूं लागतें. आयुष्यभर त्याचें मन त्याला खात रहावें. आपल्या पापापासून त्याला पळून जातां येत नाही \* ही अपराधाची भावना जनावरांत दिसत नाही. मनुष्याची नैतिक पातळी जितकी उच्च तितकी ही ओशाळगत होण्याची भावना जास्त तीव्र. मनुष्य जन्माला आल्यावर तरी आपण ही गोष्ट करायला नको होती अशी ही भावना असते. जनावरासारखें वागणें याचा अर्थ हाच कीं मनुष्याची बौद्धिक-नैतिक पातळी सोडून वागणें. विषारी वायु व बाँबगोळे यांनीं लढणें याचा आपल्याला संताप येतो याचें कारण असली लढाई मनुष्यमात्राला लाजिरवाणी वाटते असें टेलर म्हणतो. अणुबाँबनें हिरोशिमाचा केलेला विध्वंस बघायला टेलर जिवंत असता तर मानवावरील हा काळिमा पाहून त्यानें कायम खालीं मान घातली असती. मानवी मनांमधील ही भावना म्हणजे बुद्धीला वासनेबद्दल वाटणारी लज्जा आहे. वासना - बुद्धि (sensibility and reason) मानवी अंश व दैवी अंश (human and Divine elements); जैविक मानसिक पातळी व नैतिक - आध्यात्मिक पातळी (biopsychical and ethico religious levels); निष्क्रिय भाव व सक्रिय भाव (passive and active emotions) अनित्य तत्त्व व नित्य तत्त्व (temporal and eternal elements); विषयांचें राज्य व विषयातीतता (Sensuous

\* A.E. Taylor : The Faith of a Moralist, Series I, P. 174.

and super sensuous spheres) वगैरे अनेक संज्ञांनी हा झगडा सुचवला जातो. नांवे भिन्न असलीं तरी या सर्वांना एक गोष्ट मान्य आहे कीं यांतील पहिला अंश मानवाला अवमानवाच्या पातळीकडे (Sub-human level) आणि दुसरा अंश त्याला अतिमानवाच्या पातळीकडे (Superhuman level) खेचत असतो. दुसरा अंश जोंवर झांकोळलेला आहे तोंवर मानव हा खालच्या पातळीवरच आहे आणि त्याच्या मनांतील द्वंद्व चालूच आहे. मृत्युंजय या कर्णाच्या जीवनावरील कांदबरीमध्ये श्री. सावंत यांनी कर्णाचे मनांतील सुसंस्कृत सदगुणांकित बाजू व असंस्कारित विषयासक्त बाजू यांतील युद्धाचें, सूर्यपुत्र व सूतपुत्र यांतील काल्पनिक संवादाचे रूपानें अत्यंत मार्मिकतेनें वर्णन केलें आहे. मानवाच्या मनांत रात्रंदिवस हा युद्धाचा प्रसंग आहेच. यावर आणखी एक समस्या अशी येते कीं केवळ अपराधाची भावना मनांत येऊन किंवा अपराध सिद्ध झाला तर त्यानुरूप शिक्षा भोगून नीतीच्या शुभ्र वस्त्रावर अनैतिक कृत्यानें पडलेला डाग जातो कीं कायम रहातो? नीतिपूर्व पातळीवर हा डाग पडतच नाही, नीतीच्या पातळीवर पडतो आणि जात नाही हेंही कबूल करण्यास हरकत नाही. परंतु मानवी नीतीचा शेवट अतिनीतीत व्हावयास पाहिजे असें वर पाहिलें आहे. म्हणजेच नीतीची परिणति आत्मानंदांत किंवा साक्षात्कारांत झाली पाहिजे. † हीच नीतीची खरी गति हे लक्षांत आणलें तर हा प्रश्न सुटण्यास हरकत नाही. अपराधाचा डाग धुवून काढणें हें मानवाच्या हातांत नाही. हें टेलरनेंही सुचवलें आहे. ‡ त्याला ईश्वराचीच मदत हवी असें त्याचें म्हणणें आहे. ज्ञानेश्वरही तेंच सांगतात. कितीहि पाप असो, एकनिष्ठ भक्तीनें तो तरून जातो. नैतिक पातळीवरील पाप त्या पातळीवर नाहीसें न झालें तरी ईशकृपेनें त्याचा नाश होतो. पश्चात्तापानें व अव्यभिचारी भक्तीनें जो ईश्वराआंतु गेला, ज्यानें आपली योग्यता इतकी वाढवून घेतली.

† Morality must end in mysticism असें प्रा. रानडे म्हणतात त्याचा अर्थ हाच. नीतीमधील कित्येक प्रश्न सोडवण्यासाठी नीतीच्या वक्राच्या बाहेर पडावें लागतें.

‡ The Faith of a Moralist, Series I, P. 182.



तो सकळही पढिन्नला । तपें तोचि तपिन्नला ।

अष्टांग अभ्यासिला । योगु तेणें ॥ (ज्ञा. ९.४२२).

त्याला सारें अध्ययन, तपाचरण, अष्टांगयोग केल्याची योग्यता येते. अनन्य शरणागतीनें त्याच्या जीवनांतील किडाळ जळून शुद्ध सोनें उरतें.

हरि उच्चारणीं अनंत पापराशी । जातील लयासी क्षणमात्रे ॥

तृण अग्निमेळें समरस झालें । तैसे नामें केलें जपतां हरि ॥

(हरिपाठाचे अभंग (११.१-२)

नाममहिम्याला अंत नाही. जर तें नाम हृदयाचें आंतून येत असेल तर सर्व देहाला पवित्र करेल; म्हणून खऱ्या भावानें संदेह सोडून रामकृष्ण असा सतत टाहो फोडला पाहिजे. नाम दृढपणें धरलें तर देवाला जरूर करूणा येते. अशा या ईश्वराच्या कृपेच्या परिसानें मानवी मनाला स्पर्श केला कीं त्याचें सोनें होतें; म्हणजेच जीवन्मुक्तावस्था प्राप्त होते.

## २०) भोग्य तें त्रिशुद्धि न चुके

या भक्तीचा आणि शरणागतीचा जोर इतका आहे की सर्व धर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज (गी. १८.६६) या श्लोकावरील भाष्यांत ज्ञानेश्वर म्हणतात. कीं अर्जुनाला संपूर्ण शरण येण्यास श्रीकृष्णांनीं सांगितलें आणि त्याला आश्वासन दिलें की असा तूं मला शरण आलास कीं तुझें पाप-पुण्य सर्व मीच होईन. जोंवर मी मी असा अहंकार आहे तोंवर पुण्य-पाप, शुभ-अशुभ असा भेद आणि कर्तृत्व संधान असतें. ईश्वरमय झाल्यावर पाप हा शब्द उच्चारणें ही वाया जातें. शरण आलास तर तूं आपैसया सुटलाच आहेत (ज्ञा. १८-१४११-१४१५). सहाजिकच या सर्व पाप-पुण्याच्या नाशांत प्रारब्ध कर्माचा नाश होतो का, हा प्रश्न लागलीच मान वर काढतो. प्रारब्ध कर्माचा नाश एकनाथांनीं स्पष्ट सांगितला आहे. हरिकृपें त्याचा नाश आहे असें ते म्हणतात. प्रारब्ध भोगून सरेल यांत आश्चर्य नाही, पण न भोगतांही देवाच्या प्रसादानें तें संपू शकतें \* ज्ञानेश्वरांचें मत असें असेल हें

\* R.D. Ranade : Vedanta, the Culmination of Indian Thought, P. 129.

संभवत नाही. संचिताचा आत्मबोधाने नाश होतो, प्रारब्ध भोगाने सरते व क्रियमाण ज्ञानानंतर फल देईनासें होतें हें परंपरागत मत त्यांनी मांडलें आहे. (ज्ञा. १८.९६५) प्राचीने इष्टानिष्टे भोगेसी येऊनि भेदे (ज्ञा. १८.१०१९) किंवा, का ललाटीचें लिहिलें । न मोडे गा कांहीं केलें ॥ अशा प्रकारचा प्रारब्धाचा उल्लेख पुष्कळ ठिकाणीं आहे. यावरून प्रारब्ध हें भोगानेच संपवावें लागतें असें बादरायणाचार्याप्रमाणे + ज्ञानेश्वरांचें मत दिसतें. देहच जर प्राचीनानें आलेला तर तो असेपर्यंत प्रारब्ध संपत नाही यांत आश्चर्य नाही. नैष्कर्म्यप्राप्ति झाली तरी देह पूर्वसंस्कारावशें हलत असतो. किंबहुना उलट असें म्हणतां येईल कीं, प्रारब्ध आहे तोंवर देह रहातो. ईश्वरकृपेने संचित व क्रियमाण यांची व्यवस्था लागलीच आहे. क्रमाक्रमानें प्रारब्ध संपल्यावर देह रहाण्याचें कारण रहात नाही. देह असणें ही प्रारब्ध अजून शिल्लक असल्याची दृश्य खूण आहे. जीवनमूल्य झाला तरी त्याचेकडूनहि कर्में होतच असतात. संचित-क्रियमाण यांचा हत्ती गेला तरी प्रारब्धाचें शोपूट भोगून नाहीसें होण्यासाठी त्याच्याकडून अहेतुक कर्में घडत असतात. वाहता वारा गेला तरी वृक्ष डोलत असतो, कापूर संपला तरी सुवास रेंगाळत असतो, गायनाची मैफल सरली तरी लागलेली तंद्री उतरत नाही, पाणी वाहून गेलें तरी जमिनीला ओल रहाते, सूर्य मावळल्यावरही संध्यासमयीची दीप्ती शिल्लक असते, लक्ष्यभेदन झालें तरी बाणाची गति एकदम ओसरत नाही, चाकावरून मडकें काढलें तरी कुंभाराचें चाक थांबत नाही तसा देहाभिमान गेला तरी देखील ज्या प्रारब्धानें ह्या देहाची प्राप्ति झाली होती त्या प्रारब्धाचा जोर सरेपर्यंत कर्में होत रहातात (ज्ञा. १८.४२२-४३१). म्हणजेच प्रारब्ध व देह एकदम संपतात. ज्या शरणागतीनें ईश्वर मनुष्याचें पाप-पुण्य घेतो ती शरणागति सामरस्यानी आहे. तरंगानें पाण्यांत मिसळावें, सुवर्ण मण्यानें सोन्यांत आटून जावें अशी निःशेष विरून जाण्याची, पूर्ण सायुज्याची ही शरणागति आहे. देह असतांना ही येण्याची शक्यता नाही, म्हणून

कर्मफलें आपला प्रभाव दाखवतात आणि प्रारब्ध भोगावें लागतें. देह असेपर्यंत क्रममार्गानें प्रगति व देहांती सायुज्य या ज्ञानेश्वरांच्या मताशीं हें पूर्ण सुसंगत आहे.

## सामाजिक दृष्टिकोन

### २१) भूतां परस्परें पडो मैत्र जीवाचें

मनुष्य हा एक सामाजिक प्राणी आहे. त्याला एकाकी रहायला आवडत नाही. आपण समाजाचे घटक आहोत या विचारानें मनुष्याला धैर्य येत असतें. एकट्याला खोलींत कोंडण्याची शिक्षा देणें ही फार कठोर शिक्षा समजली जाते. आपलें कुणीतरी आहे व आपण कुणाचे तरी आहोत ही भावना त्याला सुखाची वाटते. § सद्गुणांचा उपयोग सामाजिक जीवन सुस्थिर करण्याकडे केला पाहिजे असा ज्ञानेश्वरांचा आदेश आहे. आनुवंशिकता व वातावरण यांची व्यक्तीच्या घडणींतील स्थाने पाहिलीं म्हणजे वातावरणाचें म्हणजेच समाजाचें अनन्यसाधारण महत्त्व लक्षांत येतें. व्यक्ति ज्या समाजांत रहाते त्यापासून तिला वेगळी काढून तिचा विचार केव्हांहि करतां येणार नाही, कारण समाजनिरपेक्ष व्यक्ति अशी कांहीं चीज नसतेच. ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान सामाजिक कीं धार्मिक, म्हणजे त्यांना समाजसुधारणा करायची होती की व्यक्तीला मोक्षप्राप्तीची शिकवण द्यायची होती हा प्रश्न वृथा आहे, कारण व्यक्ति व समाज वेगवेगळे असूं शकतात असें या प्रश्नांत धरून चाललेलें असतें आणि तें सपशेल चूक आहे. दोन्ही एकमेकांत गुंतलेले आहेत आणि व्यक्त्याचा विचार करतांना समाजाचा विचार त्यांत येतोच. केवळ व्यक्त्यामात्राचा मोक्ष ही एकांगी कल्पना आहे. वस्तुस्थितीला धरून नाही. समाजांत राहून परमेश्वरप्राप्ति कशी करून घ्यावयाची हें ज्या

§ हिलाच मानसशास्त्रांत sense of belongingness म्हणतात. लांडग्यांनीं पळवून नेलेल्या व आपल्या वस्तींत वाढवलेल्या मुलांचा (wolf boys) माणूसपणा नष्ट होतो हे अशा कित्येक सत्यघटनावरून स्पष्ट झालें आहे.

तत्त्वज्ञानांत सांगितलें असेल तेंच खरें जीवनाचें सर्वस्पर्शी तत्त्वज्ञान होऊं शकेल. असेंच तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरांचें आहे. समाजानें व्यक्तीला मोक्षानुकूल वर्तन करण्यास वाव दिला पाहिजे. परंतु ज्ञानी व्यक्तीनें तसा समाज बनवण्यास हातभार लावला पाहिजे. ही देवघेव सुलभ व्हावी म्हणून व्यक्तीचा व समाजाचा विकास एकमेकांच्या तंत्रानें व्हावा लागतो. मनुष्याचा मूळचा स्वभाव व त्याची योग्यता बघावी लागते. मनुष्याच्या धार्मिक भावना न दुखवतां त्याच्या कर्तव्याला धार्मिक पाया दिला तर तें सामान्य मनुष्याला अधिक पटतें हें ज्ञानेश्वरांनीं ओळखलें होतें. म्हणून स्वकर्मानेंहि ईश्वराची पूजा होते असें सांगून त्यांनीं भोळ्याभाबड्यांना दिलासा दिला. प्रवृत्तिनिवृत्तीचा समन्वय हें मध्यवर्ती सूत्र असलेल्या तत्त्वज्ञानाचा म्हणजेच संन्यास न घेतां प्रपंचांत राहून मोक्षसाधन करायला शिकवणाऱ्या भागवतधर्माचा त्यांनीं झेंडा फडकवला. बहुजनसुख व बहुजनहित सांगणाऱ्या या धर्मानें जनमानसाची पकड घेतली यांत आश्चर्य नाही. शब्दार्थ समजून ज्ञानेश्वरी समजत नाही. ती समजावून घेतांना तो एक भागवतधर्माचा प्रधान ग्रंथ आहे हें ध्यानांत असावें लागतें. भक्तीला इथें जें अनन्यसाधारण महत्त्व आहे त्याला तात्त्विक कारणें असतील. पण त्याबरोबरच ब्रह्मात्मैक्याच्या इतर साधनांपेक्षा भक्ति सोपी व म्हणून सहजसुलभ आहे या कारणाला मोठें स्थान आहे. नाम फुकाचें आहे, त्याचा आनंद कुणीही लुटावा, त्यांत भेदभाव नाही, हीं भक्तिमार्गातील रहस्ये कुणाच्याही हृदयाला स्पर्श करतात. तत्कालीन परिस्थिति पाहून शुद्ध वैदिक धर्मावर बसलेली अंधश्रद्धेची काजळी ज्ञानेश्वरांनीं दूर केली. कडकडीत व्रतवैकल्ये, कष्टदायक तीर्थयात्रा, अव्यवहार्य प्रायश्चित्तें हा खरा वैदिक धर्मच नव्हे व म्हणून कर्मकांडामार्गे व देवदेवतांचें मार्गे धांवणें योग्य नाही. ज्ञानेश्वरांचे काळीं कर्मठपणानें वैदिक धर्मातील एकसूत्रीपणा जाऊन मनुष्य आपली माणुसकी विसरला होता. ती परत आणण्यासाठी ज्ञानेश्वरांची धडपड होती. ते म्हणतात कीं स्वतःला मनोहर स्वर्गसुख कसें भोगतां येईल या चिंतेंत जो गढून जातो, तो दुर्बुद्धीच होय, कारण तो इतरांचें हित विसरतो. लोकद्वेषाच्या आहारीं न

जातां आत्मतुष्ट असावें व जें जें भूत भेटेल तें तें भगवंत असें मानून सर्वभूतहित साधावें हें मानवाचें आद्य कर्तव्य आहे. या भूमिकेला ईश्वराच्या सर्वात्मकत्वाचा पाया आहे, आणि या आध्यात्मिक पायावर ज्ञानेश्वरांचें सामाजिक नीतिशास्त्र आधारलेलें आहे. कोणताहि धर्म आचरणांत आणतां आला तरच तो धर्म, राव असो किंवा रंक असो त्याच्यांत शिवाचें रूप पहणें म्हणजे धर्म, असें स्वामी विवेकानंद म्हणतात त्यांत तरी हेंच तत्त्व गृहीत आहे. आत्मज्ञान नाही तो वाया गेला, नुतसें बौद्धिक ज्ञान असून उपयोग नाही असें सांगून परंपरागत आचारांच्या अवडंबरांतून समाजाला सोडवण्याचा ज्ञानेश्वरांनीं चंग बांधला. पण सुधारकाची भूमिका जाहीर करून त्यांनीं सामाजिक क्रांतीची तुतारी फुंकली नाही. मन पालटवण्याच्या कामासाठींही धार्मिक प्रवृत्तीचाच उपयोग करून आपण फक्त गीतार्थ सांगतो आहोंत ही भूमिका घेतली. यामुळें त्यांची शिकवण जास्त यशस्वी झाली व समाजाची वृत्ति न सांगतां पालटली.

## २२) पुढिलांचे सुखउन्नति

ज्ञानेश्वरीचा उगमच लोकांवर उपकार करण्याच्या कल्पनेंतून झाला आहे.

मग आर्ताचेनि वोरसें । गीतार्थग्रंथनमिसें ।

वर्षला शांतरसें । तो हा ग्रंथु ॥ (ज्ञा. १८.१६६१)

दुःखीकष्टी जीवांचा कळवळा येऊन गीतेचा अर्थ सांगण्याच्या निमित्तानें ज्ञानेश्वरी या ग्रंथानें त्याच्यावर शांतरसाचा पाऊस पाडला आहे. इतरांनीं स्वतःचा अर्थ गीतेंतून काढण्यासाठी भाष्ये लिहिलीं. ज्ञानेश्वरांनीं आपला ग्रंथ लोकालागीं लिहिला. संस्कृताचीं दाट अरण्ये तोडून निवृत्तिनाथांनीं गीतागंगेला घाट बांधून सर्वांची सोय केली. सध्याचे काळांत प्रचलित असणाऱ्या कल्पना ज्ञानेश्वरांनीं सातशें वर्षांपूर्वी मांडल्या आहेत. मनुष्याच्या प्राथमिक कर्तव्याबद्दल (fundamental duties) आज आपण बोलतो. अधिकार गाजवण्यापेक्षां कर्तव्यनिष्ठेला प्राधान्य देणाऱ्या



भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेला † अनुसरून ज्ञानेश्वरांनी आपल्या ग्रंथभर कर्तव्येच कर्तव्ये सांगितली आहेत. हक्कांची भाषाही काढली नाही. ज्ञानी पुरुष स्वतःत गुंतून राहू शकत नाही. सूर्याचा प्रकाश, चंद्राचे चांदणे, मेघांचे पाणी, वसंताने फुलणारी व फळणारी झाडे ही जगासाठी असतात, स्वतःसाठी नाही. (अमृ. १०.१-६). प्लेटो व अरिस्टॉटल दोघांच्याहि मते ज्ञानी लोकांनी समाजसेवेचे कार्य केले पाहिजे. आपल्या प्रसिद्ध गुहेच्या रूपककथेत (Allegory of the Cave) प्लेटोने हेच सांगितले आहे. अरिस्टॉटलचा प्लेटोशी अनेक बाबतीत विरोध असला तरी याबाबत तो प्लेटोला पाठिंबा देतो. ज्ञानी व्यक्तीला स्वतःचे ज्ञानांत बडून रहाणे कितीहि प्रिय असले तरी त्याने तसे करतां कामा नये असे दोघेहि म्हणतात. ज्ञानेश्वरांचे सांगणेहि याच थाटाचे. ज्ञान झाल्यावर लोकसेवा केली पाहिजे, कर्मत्याग करतां कामा नये. लोक ही ज्ञानेश्वरांची कल्पना विश्वव्यापक आहे. जाणत्याचे पाहून लोक वागतात म्हणून कर्म सांडू नये. संतांना कर्म विशेषच आचारावे लागते जनकादिकांचे व नंतर स्वतःचेहि उदाहरण देऊन भगवंत सांगतात की इतरांना मार्गदर्शन करणे हे शहाण्याचे कामच आहे.

मार्गी अंधासरिसा । पुढे देखणाही चाले जैसा ।

अज्ञाना प्रकटावा धर्मु तैसा । आचरोनि ॥ (ज्ञा. ३.१५६)

आंधळ्याला रस्ता दाखवायला जसा पुढे एकादा डोळस चालत असतो तसे समज नसणाऱ्या सामान्य जनांसाठी बोध झालेल्यांनी स्वतः तसे वागून धडा घालावा. नुसते दुसऱ्यांना तुम्ही असे करा, तुम्ही तसे करा, म्हणून उपदेशांचे घुटके देऊन उपयोगी नाही हे ज्ञानेश्वर जाणून आहेत. म्हणून श्रेष्ठांनी धर्म आचरून दाखवला पाहिजे यावर त्यांचा भर आहे. प्रत्यक्ष कृति मूक खरी पण तीच जास्त बोलकी असते. लोकसंस्थेतून काम करणाऱ्या लोकांना ज्ञानेश्वरांनी हा मोठाच दंडक घालून दिला आहे. इतके बजावून ते थांबत नाहीत. ज्ञान्यांनी लोकांना मार्गदर्शन करावे हे ठीकच. तरीहि आपण कोणी अलौकिक आहोत, मोठे

† M. Hiriyanna : Outlines of Indian Philosophy, P. 23

आहोंत, असें चुकून सुद्धां भासू घायचें नाहीं. एरवीं समाजकार्यहि अहंकार वाढवेल. कुणीही आपल्या तोऱ्यांत असलेले समाजाला आवडत नाहीं. अहंमन्य व्यक्ति आदर्श होऊ शकत नाहीं, म्हणून नमुनेदार व्हायचें असेल तर सामान्याहून सामान्य झालें पाहिजे. संसर्गमाजि असे, सकळासारखा दिसे, ही त्याच्याकडून अपेक्षा आहे. अंतरीं परमात्मज्ञान खोल झालें असलें तरी आचरण सामान्यासारखें हवें. त्यानें आपलें चातुर्य लपवावें, महत्त्व हरवावें.

मार्गाधारें वर्तावें । विश्व हें मोहरें लावावें ।

अलौकिक नोहावें । लोकांप्रति ॥ (ज्ञा. ३. १७१)

खरा साधु सन्मार्गानें जाऊन इतरांना सरळ मार्गाला लावतो, पण आपलें मोठेपणा जगापासून चोरूनच ठेवतो. गर्वतुष्टिगंडु (Superiority Complex) हा उत्तम शब्द वापरून ज्ञानेश्वर सांगतात कीं अशा तऱ्हेनें गर्वानें स्वतःवरच खूष होऊन रहाणें योग्य नव्हे. कारण असा माणूस दुसऱ्यांना तुच्छ लेखतो समाजांत असा माणूस खपत नाहीं. म्हणून लहानपण आपल्याकडे घ्यावें.

म्हणोनि थोरपण पऱ्हांचि सांडिजे । एथ व्युत्पत्ति

आघवी विसरिजे ।

जें जगा धाकुटें होइजे । तें जवळीक माझी ॥ (ज्ञा. ९. ३७८)

आपली विद्वत्ता व इतर सर्व मोठेपणा विसरून नम्र व्हावें. अशानेंच देव जवळ रहातो.

२३) स्वाधिकारानुरूपें अनुष्ठान करावें

परंपरेला किती महत्त्व आहे हें सामाजिक मानवशास्त्र व समाजशास्त्र दोन्ही सांगतात. परंपरांतून संस्कृति टिकवली जाते. समाजधारणेंसाठीं परंपरा फार जरूर आहेत. त्या म्हणजे मार्गदर्शक दीप आहेत. त्यांना दवडून टाकलें कीं अंधारांत रहावें लागतें व सरळ मार्गांतून जातानाही ठेचा लागतात. कुटुंबव्यवस्थेसारख्या पद्धतींचें ज्ञानेश्वरांनीं अतिशय जोरदारपणें समर्थन केलें आहे. कुटुंबव्यवस्था मोडकळीस आली कीं समाजाची घडी विस्कटते हें पाश्चात्य देशांतून

आज दिसणारें विदारक सत्य आहे. सुसंघटित समाजाचें महत्त्वहि ज्ञानेश्वरांनीं ओळखलें आणि, हे सकळ लोकसंस्था, रक्षणीय सर्वथा, असें म्हणून जगरहाटी न बिघडूं देण्यावर त्यांनी भर दिला. अधर्माचा उच्छेद करून जगांत धर्म व नीति यांची नांदवणूक करण्यासाठी परमेश्वर युगीं युगीं अवरतो. हें सांगण्यांतील मतितार्थ हाच कीं दृष्टांचें निर्दालन आणि सज्जनांचा प्रतिपाळ समाजस्वास्थाचें दृष्टीनें अत्यावश्यक आहेत. वर्णव्यवस्थेचे आजचें रूप कांटेरी झालें असलें तरी समाजामध्ये कामांची वाटणी करणारी कसली ना कसली व्यवस्था लागतेंच. वर्गरहित समाज अजून तरी कल्पनेंतच आहे. व्यक्ती-व्यक्तींच्या घडणींत फरक असतो. कोणीही दोन माणसें एकसारखीं नसतात; म्हणून हें ओळीनेंच आलें कीं त्यांच्या कामांतही फरक असणारच. शिवाय समाजांत जरूर असणारीं कामेंहि इतक्या प्रकारचीं आहेत कीं तिथेंहि भेद येतोच. तथाकथित हलकीं कामें व उच्च कामें यांतील कृत्रिम फरक नष्ट करणें हा वर्गकलह टाळण्याचा खरा उपाय आहे. खुद्द भगवंतांनी सारथ्य करून हा आदर्श घालून दिला आहेच. सर्वच कामें सारखीं असतात. ज्याला जें जमेल तें काम त्यानें प्रामाणिकपणें केल्यास व तें करतांना आपलें व समाजाचें कल्याण त्यांतच आहे अशी भावना ठेवल्यास वर्ग असून सुद्धा तो समाज टाकावू ठरणार नाही. वर्णव्यवस्था गुणकर्मविभागशः केलेली आहे, या उद्गारांत वर्गभेद हे प्रकृतिभेदावर अवलंबून आहेत हें तत्त्व घटविलें आहे. वर्ण व्यक्तीच्या गुणावर ठरत असतो, जन्मावर नव्हे. या वर्णानुसार आलेला तो स्वधर्म. आपल्या वाटणीचें काम करण्यांत सर्वांचें भलें आहे. स्वतःच्या वाट्याला आलेली कामें करण्यांत कष्ट असतील तर दुसऱ्यांची स्वतःवर ओढून घेण्यांत ते काय कमी आहेत? पायांचें चालणें डोक्याला देण्याप्रमाणें तें आहे. आडवाटेनें गेलें तरी पाय शिणतात, राजमार्गाने गेलें तरी शिणतात, मग स्वधर्मरूपी राजमार्ग का सोडावा? ओझेंच घ्यायचें तर दगडांचें घेण्यापेक्षा शिदोरी घेतलेली काय वाईट? (ज्ञा. १८.९३२-९३८) यालाच एफ्.एच. ब्रॅड्लेनें माझे स्थान व त्याचीं कर्तव्यें (my station and its duties) हें नांव दिलें आहे. आपल्या योग्यतेवर आपलीं कर्तव्यें ठरतात.

यंत्रांमधील लहानातल्या लहान खिळ्यानें स्वतःचें काम नीट केलें तरच यंत्र सुरळीत चालतें.

तैसा स्वधर्मरूपमखु । हाचि सेव्यु तुम्हां एकु ।

ऐसा सत्यलोकनायकु । बोलता जहाला ॥ (ज्ञा. ३.९३)

स्वधर्मरूपी यज्ञ तुम्हाला आचरणीय आहे असा ब्रह्मदेवाचा आदेश आहे. स्वधर्मपालनानेंच पुरुषार्थाचीहि प्राप्ति होते (ज्ञा. १८.९४९). असेंहि ज्ञानेश्वर सांगतात. कारण त्यांचे मते व्यक्ति व समाज यांचें कल्याणांत फरक नाहीं. या सर्व व्यवस्थेच्या बुडाशीं आधिकारभेदाचें तत्त्व आहे. या तत्त्वाला मानसशास्त्रीय व समाजशास्त्रीय (psychological and sociological) दोन्ही बाजू आहेत. व्यक्तिच्या अंगच्या गुणांचा विकास व्हावा व त्याला पेलेल असें काम त्याला मिळावें; त्याच्याचबरोबर समाजालाहि त्याचा जितका जास्तीत जास्त उपयोग होण्यासारखा आहे तितका व्हावा, यासाठीं व्यक्तित्वमापनाच्या कसोट्या (personality tests) वापरून व्यक्तीची आवड, तिचें कौशल्य वगैरे गोष्टी पाहून तिला योग्य काम कोणतें याचा अंदाज घेतां येतो. ही पद्धति पाश्चात्य देशांतून सर्राहा वापरली जाते. हिच्या मार्गे अधिकारभेदाचेंच तत्त्व आहे. व्यक्तिव्यक्तींत भेद आहे, त्यांची वृत्तीहि वेगळी आहे, हें व्यावहारिक जगाच्या बाबतींत सत्य आहे. सर्वत्र एकच परमेश्वर असला तरी दृश्य जगांत हे भेद आहेतच हें स्पष्ट आहे.

अथवा अनादि हें अनेक । जें आनासारिखें एका एक ।

आणि नामरूपादिक । तेंही विषम ॥ (ज्ञा. ९.२४९)

सर्वत्र विषमता भरलेली दिसते आणि एक दुसऱ्यासारखें दिसत नाहीं. म्हणून ज्याला जें योग्य त्याला तें काम मिळावें हा आधुनिक जगानें मान्य केलेला विचार ज्ञानेश्वरांनीं स्वच्छ भाषेत मांडला आहे. जें सायासें स्तन्य सेवी तें पक्वान्नें कशी जेवी, ज्या बाळाला आईचें दूध पितांना अजून कष्ट होत आहेत तें पक्वान्नें कशी बरें खाईल. असें ते विचारतात. सर्व लोकांना नैष्कर्म्य जमण्यासारखें नसतें म्हणून त्यांचा बुद्धिभेद होऊं नये यासाठीं त्यांना सत्क्रिया करण्यास शिकवावें.

तेथ सत्क्रियाचि लावावी । तेचि एक प्रशंसावी ।

नैष्कर्मिही दावावी । आचरोनि ॥ (ज्ञा. ३. १७४)

ज्याला निष्काम कर्म जमतें त्याचा प्रश्नच नाही, पण ज्यांना तें जमत नाही त्यांना करण्यास सांगू नये. उलट नैष्कर्म्य साधणाराने देखील त्यांच्यासमोर सत्कर्माची स्तुति करून आपणही तें करून दाखवावें. म्हणजे दुसऱ्याला स्वतःच्या योग्यतेप्रमाणें काम तर करतां येईलच, शिवाय आपल्याला निष्काम कर्म जमत नाही वगैरे विकल्पहि त्याच्या मनांत येणार नाहीत. ज्याला निर्गुण उपासनेची किंवा अद्वैत भक्तीची योग्यता आलेली नाही त्यानें सगुणभक्ति करावी किंवा सत्कर्म करित रहावें. ज्ञानेश्वरांनीं स्वतःच्या लिखाणांत सर्व तत्त्वांचा संग्रह केला आहे. मालाची देवघेव गिऱ्हाइकाच्या ऐपतीवर अवलंबून राहिल हें विधान अत्यंत सार्थ आहे. † ही ऐपत म्हणजे माणसाचा अधिकार हें स्पष्टच आहे. खरोखर या सर्व गोष्टी पाहिल्या कीं ज्ञानेश्वरांच्या सखोल दृष्टीची साक्ष पटतें व ते एक युगपुरुष होते याबद्दल कांहीहि संदेह राहात नाही. जातिधर्माप्रमाणें समाजांत आपलीं कामें करावीत आणि आपले काम वर्णव्यवस्थेवर अवलंबून आहे असा दृष्टिकोन इथें दिसला तरी सर्व रूढ मते ज्ञानेश्वरांनीं मान्य केलीं नाहीत. वेदांनीं त्रैवर्णिकांनाच ज्ञानाधिकार दिला म्हणून त्यांनी वेदांची कानउघाडणी केली आहे. जातिकुलवर्णांना पुढें करून माणसामाणसामध्यें केलेल्या या दुजाभावासाठीं वेदांना पुन्हां गीतेच्या रूपानें जन्म घ्यावा लागला. हे भेद लोकसंस्थेचा गाडा सुरळीत चालावा म्हणून आहेत, अर्थातच वरवरचे आहेत. लौकिक व्यवहारासाठीं कामाची वाटणी जरूर असते; पण माणसाची पारमार्थिक योग्यता या व्यवस्थेशीं संबद्ध नाही. ईश्वराशीं तादात्म्य पावल्यावर कांहींच भेद उरत नाही. अग्नींत गेल्यावर खैराचें लाकूड व चंदनाचें लाकूड एकच. म्हणून सर्वांना समान लेखणाऱ्या गीतेला ज्ञानेश्वरांनीं सर्वाधिकारैकपवित्र म्हणून गौरविलें आहे. गीतागंगेंत भलतेणें नहावें व

† रामकृष्ण गुंडो फणशीकर : ज्ञानेश्वरदर्शन म्हणजे शास्त्र, श्री ज्ञानेश्वरदर्शन भाग २, शास्त्रीयादि विषय, पृ. १७८



विश्वरूपदर्शन असें म्हणण्यांत फार उदार सामाजिक दृष्टि व मानव जातीबद्दल आत्यंतिक कणव दिसून येते. व्यक्तिच्याच नव्हे तर विश्वाचे बाबतींत सुद्धा शुद्ध सोनें होण्याची स्थिती यावी अशी ज्ञानेश्वरांची मनीषा आहे. सर्व जग सुखी व्हावें, विश्वाची स्थिति अकलंकित व्हावी आणि सगळीकडे संतांचे मेळावे भरावेत म्हणून त्यांनीं भगवंताकडे पसायदान मागितलें, एवढेंच नाहीं तर परिपूर्णतेची ही स्थिति जगाला प्राप्त होईल असा दुर्दम्य आशावाद 'हा होईल दानपसावो' या ईश्वराच्या आश्वासनांतून प्रकट केला. ब्रह्मानंदाचें साम्राज्य होईल अशा आशीर्वादाचें हें दान पदरांत पडल्यावर ज्ञानदेव सुखिया झाले आहेत.



प्रकरण चवथें

## साक्षात्कारशास्त्र

देव देऊळ परिवारू । कीजे कोरुनि डोंगरू ।  
तैसा भक्तीचा व्यवहारू । कां न व्हावा ॥ (अमृ. ९.४१)

### त्रिकांडात्मक साधनमार्ग

१) देखें मनुष्यजात सकळ । हे स्वभावता भजनशीळ ।

धार्मिक प्रवृत्ती मनुष्यांत जात्याच आहे असें धर्माचें मानसशास्त्र सांगतें. हे सत्य ज्ञानेश्वरांनी ओळखलेलें होतें. श्रद्धा ठेवण्यास मनुष्याला एकादें स्थान लागतें. धार्मिक भावना म्हणजे सर्वतोपरी श्रेष्ठ अशा शक्तीशीं प्रत्यक्ष संबंध. आपल्या श्रेयस्बद्दलच्या (The Good) कल्पना या शक्तींत पूर्णरूपानें आविष्कृत झालेल्या दिसतात. ‡ धार्मिक भावना मनुष्याचें जीवन सुसह्यच काय पण आनंदी करते. जगामध्यें कित्येक आवडत्या, नावडत्या गोष्टी मनुष्याला कराव्याच लागतात. मनुष्य व त्याच्या भोवतालचें जग यांच्यामध्ये सतत देवघेव चालू असते आणि मनुष्याचा व्यवहार चालूच असतो. ज्या गोष्टी करणें अटळ आहे त्या धार्मिक भावनेनें केल्या तर त्या सुखाच्या होतात.\* धर्माचें आयुष्यातील स्थान दुसरी कोणतीहि गोष्ट घेऊं शकत नाहीं. डॉक्टरांनीं करण्यास सांगितलेला सक्तीचा उपवास व आजीबाई आनंदानें करित असलेली एकादशी पाहिली म्हणजे श्रद्धेची किमया आपोआप कळून येते. धर्म म्हणजे नुसते नीतिनियम नव्हेत. एखाद्या धर्माचा स्वीकार केला म्हणजे त्याच्या साहाय्यानें जीवनांतील सुखदुःखांच्या प्रसंगांना स्थिर चित्तानें

‡ A.E. Taylor : Elements of Metaphysics, P. 390.

\* Religion makes easy and felicitous what is in any case necessary. (William James : The Varieties of Religious Experience, P. 56.)

तोंड देण्याचे सामर्थ्य आलें पाहिजे. † परमश्रेयस् हातीं आल्यावर कोणत्याहि दुःखाचा मनुष्याला विषाद वाटत नाही. मेरूएवढें दुःख त्याच्या वाट्याला आलें तरी तो खचत नाही. शस्त्र किंवा अग्नि यांचा देहावर आघात झाला तरी महासुखाचें ठिकाणीं लागलेलें त्याचें चित्त विचलित होत नाही (ज्ञा. ६.३६९-३७०)

नानादुःखीं प्रार्थीं। जयासि उद्वेगु नाही चित्तीं।

आणि सुखाचिया आर्तीं । अडपैजेना ॥ (ज्ञा. २.२९४)

सुखदुःखांत तो गुंतून पडत नाही. ज्याचें मन ईश्वराजवळ स्थिर झालें आहे, तो देहपुरांत नसतोच म्हटलें तरी चालेल. आत्म्याकडे चित्त लागल्यानें संसारातील चढउतारांची त्याला अडचण होत नाही. ज्याला एकहि श्रद्धेचें स्थान नाही तो शिडाविण नाव असावी तसा भरकटत असतो. बौद्धिक ज्ञान फलद्रूप होण्यास विश्वास किंवा श्रद्धा यांची आवश्यकता असते हें रोजच्या व्यवहारांतच खरें आहे असें नाही, वैज्ञानिकाचें ज्ञानसंपादनही कांहीं मूलगामी श्रद्धांपासून सुरूं होतें हें शास्त्राभ्यासी कबूल करतात. β लहान व्यवहारांत वडिलीं आचरिलें तें करणें आणि विज्ञानांत श्रेष्ठ वैज्ञानिकांनीं शिकवलेलें मानणें ह्या दोन्ही श्रद्धाच. जीवनांतील अंतिम कल्याणासाठीं हीच श्रद्धा ईश्वरावर ठेवावी लागते; तिलाच भक्ति म्हणतात. “मनुष्याचें या जगांतील परमसाध्य जी ब्राह्मी स्थिति किंवा सिद्धावस्था ती प्राप्त होण्यास ब्रह्म निर्गुण आहे असें कोरडें ज्ञान आकलन करून मन तदाकार करणें हाच काय तो एक मार्ग आहे. हा मार्ग किंवा साधन आमच्याकडे प्राचीन काळापासून चालत आलेलें असून यासच उपासना किंवा भक्ति असें म्हणतात.”‡

२) उपास्ति योग्यतेअधीन असे.

अधिकारभेदाचें तत्व डोळ्यासमोर ठेवून ज्याला जो साधेल तो मार्ग त्यानें धरावा अशी सवलतीची योजना ज्ञानेश्वरांनीं साधन-

† A. E. Taylor : The Faith of a Moralist, series I. P. 10.

β L. S. Stebbing : A Modern Introduction to Logic, Pp. 400-401.

‡ लो. टिळक : गीतारहस्य (७ वी आवृत्ति), पृ. ३९२.

मार्गाबाबत आखली आहे. विहंगममार्गाने-ज्ञानाने-तातडीने मुक्ति मिळवणाऱ्या व पिपीलिकामार्गाने-कर्माने-सावकाश जाणाऱ्या साधकांबद्दल त्यांना सारखीच आस्था आहे. योगाबद्दल त्यांना विशेष प्रेम होते तरीहि योग आपल्या पायांनी आपल्या पाठीवर चालण्याइतका अवघड आहे अशी त्यांची कबुली आहे. कर्म आपैसे मोचक असले तरी विधिनिषेधांचे वळणांत ते अडकविते अशी धोकादर्शक सूचना लावलेली आहे. ज्ञानाच्या पातका ठायीं ठायीं लावल्या असल्या तरी केवळ बौद्धिक ज्ञान मायानदीचे पार घेऊन जाणार नाही याची स्पष्ट कल्पना दिलेली आहे. भक्तिमार्ग साधा, सरळ व ईश्वराला प्रिय असला तरी आर्ती, जिज्ञासु व अर्थार्थी यांची भक्ति उणी असून साधकाने ज्ञानी भक्त व्हायला पाहिजे अशी अटही घातली आहे. म्हणून कोणता तरी एकच मार्ग श्रेष्ठ व दुसरे सगळे अंतर्बाह्य निरूपयोगी असे एकदेशीय मत मांडलेले त्यांनी नसून प्रत्येक मार्गातलीं रहस्ये व खांचखळगे यांचे यथार्थ दर्शन घडवले आहे. बुद्धि, इच्छाशक्ति व भावना या मनाच्या तीन अविभाज्य शक्ति मानसशास्त्रांत धरून चालतात. या शक्तींच्या कमीअधिक प्राबल्यावर अंतिम तत्त्वाचा ठाव घेण्याच्या मार्गावरील त्यांचे प्राधान्य अवलंबून असते. बुद्धिशक्ति प्रखर असेल तर ज्ञानमार्ग, इच्छाशक्ति तीव्र असेल तर कर्ममार्ग व भावनाशक्ति बलशाली असेल तर भक्तिमार्ग निवडला जातो असे ढोबळमानाने म्हणतां येते. मनाच्या शक्तींना आधारभूत समजून ईश्वरप्राप्तीचे तीन मार्ग जसे सांगतां येतात, तशीच अंतिम वस्तूचा शोध घेणारी तीन शास्त्रेहि सांगतां येतात. सत्ताशास्त्र ज्ञानाचे बाजूने, नीतिशास्त्र कर्माचे वाटेने व साक्षात्कारशास्त्र भक्तीच्या मार्गाने सद्वस्तूकडे जाते. या शास्त्रांतहि मनाच्या शक्तींप्रमाणे अविभाज्य संबंध आहे. ‡ कोणता रस्ता धरायचा हे साधकाच्या मनोवृत्तीवर अवलंबून आहे. परंतु प्रत्यक्ष मार्ग मात्र संपूर्ण वेगळे किंवा स्वतंत्र मुळीच नाहीत. कोणत्याहि एका मार्गाने गेले तरी इतरांचा त्याच्याशी घनिष्ठ संबंध येतो. समजून घेण्यापुरते वेगळे पण

‡ AR. D. Ranade : A Constructive Survey of Upanisadic Philosophy, (2 nd Edition). P.211.

तोडून अलग करतां येत नाहींत असें यांचें स्वरूप आहे. त्यांच्यामध्ये परस्परावलंबित्व आहे. कर्माबद्दल बोलायचें झालें तर, स्वकर्मकुसुमांची पूजा बांधल्यानें ज्ञाननिष्ठा येते तसेंच निष्काम कर्मानें सर्व कर्म आदिपुरुषाला अर्पण करण्याइतकी भक्ति दृढावते. ज्ञानाची गोष्ट करायची झाली तर आत्मैक्याचें ज्ञान झाल्यावर खरें निष्काम कर्म होतें कारण कर्माचे डोळे ज्ञान आहेत त्याचप्रमाणें ज्ञानी भक्तालाच परमसुखनिधान परमेश्वराचा लाभ होतो. भक्तीचें महत्त्व बघायचें झालें तर कायावाचामनानें ज्यानें ईश्वराचा आश्रय घेतला आहे त्या भक्ताचें कर्म शुभाशुभाचे पलीकडे जातें तद्वत् ज्याची ईश्वराचे ठिकाणीं श्रद्धा आहे त्याला ज्ञान गवसतें. थोडक्यांत ज्ञान व नाम यांची कर्माला जोड देण्यांत परमार्थमार्गाचें रहस्य आहे. गीते मध्यें कर्म, ज्ञान व उपासना (भक्ति) हे तीन श्रौत मार्ग आहेत, हें ज्ञानेश्वरांनीं गीतेला 'कांडत्रयनिरुपिणी कोडिसवाणी श्रुति' म्हणून स्पष्ट केले आहे. आणि कर्मकांड, ज्ञानकांड व देवताकांड (उपासना किंवा भक्ति) कुठें कुठें आली आहेत त्यांची अध्यायवारीहि करून दिली आहे (ज्ञा. १८.१४३१-१४५०). गीतेत जे मार्ग तेच ज्ञानेश्वरीत, हें सूर्यप्रकाशाइतकें स्वच्छ आहे. मात्र हे तीनच मार्ग मानले म्हणजे ध्यानमार्ग आणि योगमार्ग असे आणखीही स्वतंत्र मार्ग समजले जातात त्यांचे काय हा प्रश्न येतो. म्हणून त्या दोघांची व्यवस्था लावावी लागेल.

### ३) ध्यान.

(अ) मग ध्यानासि खेंव । देती आघवेचि भाव ।

ध्यानाचें आत्मप्राप्तीच्या मार्गावरील स्थान निश्चित करण्यासाठी प्रि. डी. एस्. शर्मा यांची बुद्धियोगाची चर्चा लक्षांत घेणें फायद्याचें ठरेल. गीतेतील बुद्धियोग (Buddhiyoga in the Gita) \* या निबंधांत केलेल्या विद्वत्तापूर्ण आणि गीताप्रेमानें ओथंबलेल्या विवेचनाचें सार असें आहे कीं, ज्याअर्थी गीतेनें इंद्रियें, मन, बुद्धि व आत्मा असा क्रम लावला आहे,

\* D. S. Sharma : Lectures and Essays on the Bhagavad-gita Pp. 107-113.



म्हणजे बुद्धीला आत्मप्राप्तीच्या प्रक्रियेत यथा योग्य स्थान मिळाले पाहिजे. बुद्धियोग हीच आत्मबोधाची प्राथमिक तयारी आहे असे त्यांचे म्हणणे असून बुद्धीला प्राधान्य दिले पाहिजे हे त्यांचे मत यावरून स्पष्ट होते. बुद्धियोगाचा अर्थ प्रि. शर्मा असा करतात की तिथे समत्व, असंग, द्वंद्वातीतता, निर्मोहता, कोणत्याहि तत्वाच्या शब्दजालांत न गुंततां सद्वस्तूचे ठिकाणीं रममाण होणे हे सर्व अंतर्भूत आहे. म्हणून कर्म-भक्ति-ध्यान-ज्ञान या सर्व मार्गांना बुद्धियोगाची बैठक देणे जरूर आहे असा ते निष्कर्ष काढतात.

कर्मयोग = बुद्धियोग + निष्काम कर्म,

भक्तियोग = बुद्धियोग + ईश्वरभक्ति,

ध्यानयोग = बुद्धियोग + अनन्य ईश्वरचिंतन आणि

ज्ञानयोग = बुद्धियोग + आत्मैक्याची प्रचीति

असे त्यांचे म्हणणे आहे. प्रि. शर्मांचे हे विश्लेषण अत्यंत उद्बोधक आहे; आणि त्यांत कांहींच आक्षेपार्ह नाही. पण बुद्धियोग संपादन करून मग आत्मप्राप्ति करून ध्यावयाची आहे असा त्याचा अर्थ समजतां कामा नये. बुद्धीकडे दुर्लक्ष न करतां तिचा वापर करूनच चैतन्याच्या पातळीपर्यंत चढले पाहिजे असे ते म्हणतात † तेव्हां मात्र चैतन्याच्या पातळीवर जाण्यापूर्वी बुद्धियोग आत्मसात् करतां येतो असे ते सांगतात कीं काय असे वाटल्यावाचून रहात नाही; तसे असेल तर मात्र ज्या चैतन्यतत्वाच्या लाभासाठीं हा बुद्धियोग साधतच नाही या विरोधाभासात्मक सत्याकडे त्यांचे कांहींसे दुर्लक्ष झाल्यासारखे वाटते. बुद्धि आत्म्याचे अगदीं जवळ बसवली गेली आहे हे कबूल; पूण बुद्धियोगांत मनोनिग्रहादि सदगुण अंतर्भूत केल्यामुळे तो मिळवण्यासाठी आत्मध्यानाखेरीज दुसरा उपाय नाही हे लक्षांत ठेवले पाहिजे. बुद्धियोगाला इंद्रिये व मन यांची शुद्धि अपेक्षित आहे. ती शुद्धि आत्म्याच्या ध्यानाशिवाय किंबहुना आत्मदर्शनाच्या पायरीशीं गेल्याशिवाय थोडीच होणार आहे?

† Therefore it is not by suspending reason but by fully exercising it that we can rise to the highest level of the Spirit, (तत्रैव, पृ. १०८).

तै शरीरभाव नासती । इंद्रिये विषय विसरती ।

जै सोहंभाव प्रतीति । प्रगट होय ॥ (ज्ञा. २.३०९).

आत्मप्राप्तीनेच इंद्रियांचा विषयांमधील रस जातो; तसा तो जाणें म्हणजेच शुद्धि. स्थितप्रज्ञ कोण तर जयाचें आत्मतोषी मन राहे. मन ईश्वराशीं स्थिर झाल्यावरच बुद्धियोग साधतो. अहंकारादि सर्व शत्रूंचा ध्यानखड्गानें नाश करतां येतो (ज्ञा. १८.१०५४). ज्ञानेश्वरांनी ठिकठिकाणीं ध्यान हें सर्वप्रथम असल्याचें सांगितलें आहे. गुणांबद्दल आत्यंतिक अनिच्छा ईश्वरस्वरूप समजल्यानेच होतें असें योगसूत्रें सांगतात. † एवंच इंद्रिये-मन शुद्ध होऊन बुद्धियोगाचा पाया तयार होण्यास ईश्वराच्या ध्यानाची नितांत आवश्यकता आहे. प्रि. शर्मा यांचा बुद्धियोग नुसत्या तार्किक बुद्धीचा नसून समबुद्धीचा आहे, म्हणजे बऱ्याच वरच्या पातळीचा आहे, तो साधकाची बरीच प्रगति गृहीत धरतो. असा बुद्धियोग व ध्यान यांची प्राथमिक साधनमार्ग म्हणून तुलना केली तर इंद्रिये-यांची शुद्धि धरून चालणारा बुद्धियोग शाखाग्राही असून परमेश्वराचें ध्यान हें मूलग्राही आहे हें निश्चित होतें. प्रि. शर्माचें विवेचन उत्तम असूनहि बुद्धियोगाऐवजीं ध्यान हाच परमार्थमार्गाचा पाया घेणें जरूर वाटतें. तसें केल्यानें दोन गोष्टी साधतात - १) ध्यान सर्वच ठिकाणीं आवश्यक आहे असें म्हटल्यानें त्याला स्वतंत्र चवथा मार्ग समजण्याची आवश्यकता रहात नाही व त्रिकांडात्मक श्रौत साधनमार्ग गीतेंत आहे असें ज्ञानेश्वरांनीं म्हटलें आहे त्याची नीट उपपत्ति लागते. २) ध्यानानें इंद्रिये-मन-बुद्धि या सर्वांचीच शुद्धि होत असल्यानें व या शुद्धीची सर्व मार्गांना आवश्यकता असल्यानें मनाच्या सर्व शक्तींना स्वतःमध्ये गोंवून, कर्म, ज्ञान अगर भक्ति या सर्वच मार्गांची पूर्वतयारी होण्यासाठीं ध्यान हाच उपाय असल्याचें स्पष्ट होतें. ध्यानाबद्दल आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे ध्यानानें इंद्रिये-मन-बुद्धि यांची जशी शुद्धि होतें तसेंच या शुद्धिनें ध्यान अधिक तीव्र होतें.

तोचि तूं जाण । योगनिष्ठेसि कारण ।

जयाचें विषयसुखें अंतःकरण । झकवेना ॥ (ज्ञा. २.३१६).

† तत्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम् (यो. सू. १.१६).

ज्याचें अंतःकरण विषयांनी भुलत नाही तोच योगनिष्ठेला लायक आहे. ही परस्परउपकारिता पाहिली कीं मनाच्या शक्तींशीं ध्यानाचा असलेला अत्यंत जवळचा संबंध स्पष्ट होतो. कर्म, ज्ञान व भक्ति ह्यांना एकामेकापासून संपूर्ण अलग जसें करतां येत नाही तसेंच त्यांना ध्यानापासून देखील वेगळे करतां येत नाही. उदाहरणार्थ, कर्मानें मोक्ष मिळतो याचा अर्थ असा कीं कर्मप्रधान (आणि ज्या त्या मनुष्याच्या मनोवृत्तीप्रमाणें ज्ञानयुक्त किंवा भक्तियुक्त) ध्यानानें मोक्ष मिळतो. श्रौत त्रिकांडात्मक साधनमार्ग घटकाभर बाजूला ठेवला तर ध्यान हा एकच मार्ग आहे असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही. † ध्यान करणें हाच पंथराज. कर्म, ज्ञान, भक्ति कोणत्याहि रस्त्यानें येऊन या राजमार्गाला मिळावें. प्रसंगवशात् गीतेला अनुसरून ज्ञानेश्वरांनीं ध्यान, ज्ञान, कर्म व उपासना हे चार मार्ग वर्णिले आहेत (ज्ञा. १३.१०३७.१०४७) व तिथें तें स्वतंत्र वाटतात ; पण सामान्यपणें ध्यानाला दिलेलें महत्त्व बघितलें तर तोच पंथराज या नांवाला योग्य ठरतो. कारण तो इतर सर्व मार्गांचा समन्वय करूं शकतो. म्हणून प्रि. शर्मा यांचें निष्कर्षांत थोडा बदल करून म्हणतां येईल कीं :

कर्ममार्ग = ध्यान + चैतन्यैकरस परमेश्वराला कर्मफलार्पण,

ज्ञानमार्ग = ध्यान + अखंडैकरस परमेश्वराचें दर्शन, आणि

भक्तिमार्ग = ध्यान + आनंदैकरस परमेश्वराचें प्रेम..

(ब) म्हणौनि अभ्यासासी कांही । सर्वथा दुष्कर नाही ।

कोणताही मार्ग घेतला तरी त्याबद्दल सदैव जागरूकता व त्याचा सतत राबता पाहिजे. अभ्यासयोग म्हणजे कोणत्याहि साधनाचा अभ्यास, सातत्यानें पाठलाग किंवा आपल्या योग्यतेनुरूप अंगिकारलेल्या मार्गांत सतत राहाटणें. कर्म असो, ज्ञान असो वा भक्ति असो, त्याचा अभ्यास हवा, म्हणजेच तो मार्ग आजन्म आचरीत राहिलें पाहिजे. अभ्यासानें पंगु सुद्धां पर्वत ओलांडतो. मनाला निरंतर ईश्वराच्या मार्गाला लावलें म्हणजे देह राहिला कीं गेला पत्ता नसतो. नदीचें जल

† कर्म हें मंदिराचें प्रांगण, ज्ञान सभामंटप, भक्ति (नामस्मरणाव्यतिरिक्त) गाभाऱ्यापर्यंत जाते. देवाला हात ध्यान व (नामस्मरण, पुढें यथाकाल रूप, नाद यांचें अनुसंधान हेंच ध्यान) लावूं शकतें असें प्रा. रानडे यांचें मत होतें.

समुद्राला मिळण्यास जात असतांना मार्गे काय चाललें आहे हें बघण्यास थोडेंच थांबतें? तसें चित्त परमेश्वरांत जाऊन मिळालें कीं येणें-जाणें खुंटतें, म्हणजे जन्म-मृत्यु रहात नाही (ज्ञा. ८.८२-८५). मनबुद्धि तूं मला पूर्णपणें देऊं शकला नाहीस तर निदान आठ प्रहरांपैकीं निमिषभर तरी मला दे. माझ्या सुखाचा जसजसा प्रत्यय येईल तसतसे विषय मनाला अरोचक वाटूं लागतील. पौर्णिमेनंतर लहानलहान होत होत चंद्रकोर जशी एक दिवस नाहीशीं होते तसें विषयांतून निघालेलें मन हळूहळू - एकदम नाही हो - मदाकार होईल. हाच अभ्यासयोग. यानें कांहीं साध्य होत नाही असें नाहीच. याच्याच योगानें तूं मला येऊन मीळ (ज्ञा. १२.१०४-११३), असें अभ्यासाबद्दल श्रीकृष्ण सांगतात. मन निश्चल राहिलें तरच ना मला साम्यदशा प्राप्त होणार? अशी शंका अर्जुनानें काढल्याबरोबर श्रीकृष्णानीं अभ्यासांचें सामर्थ्य वर्णन केलें आहे. योगसाधन निरर्थक आहे असें तुला वाटतें काय? ज्यांना विरक्ति नाही व जे अभ्यासहि करत नाहीत त्यांना मन आवरणें कठिण आहे हें मी जाणतो. पण जे कृतनिश्चयानें योगाचा पाठपुरावा करीत आहेत त्यांना मन निश्चल करणें अशक्य नाही. तुझ्याच्यानें अभ्यास होत नाही असें म्हण हवें तर. (एरवीं अभ्यास करूनहि मनाला ताब्यांत आणतां येत नाही हें वस्तुस्थितीला धरून नाही). इंद्रियांची विषयाकडची ओढ अभ्यासांत व्यत्यय आणते.

तिये संधीं मन जाये । मग अभ्यासीं ठोठावलें ठाये ।

एसें बळकटपण आहे । इंद्रियांचें ॥ (ज्ञा. २.३१४).

म्हणून इंद्रियांच्या वाईट संवरींना निर्दाळून टाकलें तरच अभ्यासाची जपणूक होते. आत्मसुखाची गोडी अभ्यासानें चाखावी लागते. योगाचें जें सौभाग्य, ज्यासाठीं ज्ञान मिळवणें भाग पडतें, जिथें संतोषाचें राज्य आहे असें तें सुख सतत निदिध्यास असेल तरच हातीं येतें आत्मबोधासाठीं सतत ईश्वराची आठवण ठेवावी लागते. प्राप्तव्य गांठण्यासाठीं सतत त्याचा पाठलाग करावा लागतो, आळस सांडून फळकाम दवडून आंगें जीवें त्याच्या मार्गे लागावें लागतें (ज्ञा. १८ ८९४). देशें, काळें, पदार्थें ईश्वराला साधून घेणें म्हणजे अभ्यास. क्रमयोगांत राहाटणें यांचा अर्थ

सांधन उदंड झालें पाहिजे. ईश्वर सतत मनांत पाहिजे. मृत्यूचे वेळेस ईश्वराची आठवण झाली तर ईश्वरांत मिसळून जातां येतें हें ठीक झालें. पण प्राण सोडतांना कासाविशी होत असते तेव्हां देवाची आठवण होणार कुणाला? यासाठीं सतत त्याला आठवण्याचा अभ्यास करण्याची जरूर आहे.

आणि मरणीं जया जें आठवें । तो तेचि गतीतें पावें ।

म्हणौनि सदा स्मरावें । मातेंची तुवां ॥

जें डोळ्यांनीं पहायचें, कानांनीं ऐकायचें, मनानें चिंतायचें, वाचेनें बोलायचें तें अंतर्बाह्य परमेश्वरच करून टाकावें, सतत त्यालाच आठवावें. असा अभ्यास केलास तर, अर्जुना, मी शपथपूर्वक सांगतो कीं सर्व काळीं सर्व स्थितींत परमेश्वर पाठीराखा आहे.

तूं मन बुद्धि सांचेसी । जरी माझिया स्वरूपीं अर्पिंसी ।

तरी मातेंचि गा पावसी । हे माझी भाक ॥

अजून तुला संदेह असेल तर अभ्यास करून पहा आणि माझें बोलणें खोटें ठरलें तर खुशाल रागाव (ज्ञा. ८.७४-८०). ईश्वराच्या ध्यानानें त्याचें अनुसंधान लागतें. तें असेल तर अभ्यास सुटत नाही व ईश्वरप्राप्तीच्या मार्गावर भराभर यश येतें. यालाच ज्ञानेश्वर ईश्वराचा वेध लागणें असें म्हणतात. यामुळें इतर सर्व गोष्टी वांतीप्रमाणें त्याज्य वाटू लागतात.

जियें वैराग्यदर्शें । ईश्वराचेनि वेधदर्शें ।

हें सर्वही नावडे जैसे । वांत होय ॥ (ज्ञा. १८.९१९)

प्रपंचाबद्दल थोडें जरी औदासीन्य आलें तरी असा ईश्वराचा छंद लागतो व मग अभ्यासपूर्वक ध्यान केलें जातें.

#### ४) योग.

(अ) तेविं नानाविधा व्यक्ति । आनानें नामें आनानी वृत्ति ।

योग म्हणजे प्रथमदर्शनीं पातंजलयोग असें मनांत येतें व त्या अर्थानें योग शब्द वापरला जातोहि. पातंजलयोगांत कर्म, ज्ञान व भक्ति या सर्वांच्या खुणा असल्यानें योगाला स्वतंत्र मार्ग समजण्याचें कारण नाही. योग दर्शनांत ज्ञानाचा मूळ पाया गृहीत आहे. या दर्शनानें सांख्यदर्शनाचें



सत्ताशास्त्र मान्य केलें असल्यानें प्रकृतिपुरुषांचें भिन्नत्व जाणणें-विवेकज्ञान-ही कैवल्याची पहिली पायरी आहे. कर्ममार्गातील स्वप्रयत्न हा पैलू पातंजलयोगांत स्पष्ट असल्यानें मुख्यतः ज्ञान व कर्म यांची इर्थें युति दिसते. योगानें अष्टांगामध्ये ईश्वराच्या स्मरणाला स्थान दिलें नसलें तरी ईश्वरप्रणिधानानें समाधि साध्य होतें असें कबूल केलें आहे (यो. सू. २.८४). म्हणून भक्तीला जरीं कांहीसैं उणें मानलें असलें तरी पूर्ण डावललेलें नाहीं. म्हणजेच योगांत ज्ञान, कर्म व भक्ति सर्वांचाच समावेश होतो. स्थूल मानानें पाहिलें तर ध्यानाचा कल चित्तशुद्धीच्या बाजूला दिसेल तर योगाचा झोक शरीरशुद्धीच्या बाजूला राहिल. पण ह्या दोन्ही प्रक्रिया एकमेकांत इतक्या विणलेल्या आहेत कीं ध्यान व योग यांना वेगळें काढणें शक्य नाहीं. योग हें पद अनेक शब्दांच्या जोडीनें वापरलेलें असतें. नामयोग, जपयोग, मंत्रयोग, ध्यानयोग, पातंजलयोग, अष्टांगयोग, राजयोग, समाधियोग, हठयोग, कुंडलिनीयोग, क्रियायोग, कर्मयोग, ज्ञानयोग, भक्तियोग, अभ्यासयोग, वैराग्य योग, अनासक्तियोग, बुद्धियोग, समबुद्धियोग, साम्ययोग, मनमग्नयोग, अमनस्कयोग, अस्पर्शयोग, आत्मयोग, विश्वात्मकयोग, चित्तचैतन्ययोग, पूर्णयोग, सर्वांगयोग, ब्रह्मयोग, लययोग, महायोग अशा कितीतरी रुपांत तें पद दिसतें. या योगांचें संतोषकारक वर्गीकरण करणें सोपें नाहीं. हे सर्व योग एका मोठ्या योगवृक्षाच्या फांद्या आहेत म्हणावें तर तसें नाहीं. बरें, हारीनें लावलेल्या वृक्षाप्रमाणें ते स्वतंत्र आहेत म्हणावें तर तसेंही नाहीं. वेगळलीं नांवां असलीं तरी त्यांतले बरेचसे योग एकमेकापासून अतूट आहेत. कांही समानार्थक आहेत, कांहीमध्ये अंशतः साम्य आहे. कुणी विशिष्ट प्रक्रियांची मीमांसा करतो तर कुणी विशिष्ट अवस्थांचें वर्णन करतो. त्यांतील कांही साध्यरूप तर कांही साधनरूप. प्रत्येकांत 'योग' हें पद असल्याने त्यांना एकत्र गोवायचें, इतकेंच. या योगांचें तुलनात्मक व सांगोपांग विवरण करण्याचें हें स्थळ नव्हे. दोनचार ठळक गोष्टी फक्त बघता येतील नामाचा किंवा मंत्राचा जप सांगणारे योग ध्यानाच्या सदरांत येतात. चित्तवृत्तिनिरोध सांगणारे व आठ पायऱ्यांनी समाधीपर्यंत नेणारे पातंजलयोग किंवा राजयोग आणि प्राणनिरोधावर भर देणारे हठयोगादि

योग संपूर्ण वेगळे नाहीत. किंबहुना हठयोगप्रदीपिकेत, स्वात्मारामस्वामींनी असेंच म्हटलें आहे कीं हठयोग हा राजयोगाकडे जाण्याचा जिना आहे. कर्मयोगादि योग सनातन साधनमार्ग आहेत. अभ्यासयोग म्हणजे जो मार्ग स्वीकारला आहे त्या प्रक्रियेची पुनरावृत्ति, तर क्रमयोग म्हणजे ईप्सित गांठण्यामधील सावकाश प्रगति. हे दोन्ही योग प्रत्येक साधनमार्गाची आवश्यक अंगे आहेत. अमनस्कयोगासारखे किंवा बुद्धियोगासारखे योग साधकाची मानसिक - नैतिक तयारी दाखवतात तर आत्मयोगादि योग ध्येय सूचित करतात. एकाद्या ध्येयरूप योगाचें एकादेंच ठराविक साधन आहे असें म्हणावें तर तसेंही नाही. हठयोग किंवा राजयोगानें कशानें समाधि येते. महायोग ही अंतिम अवस्था धरली तर साधनरूप असणाऱ्या कांहीं योगांशी महायोगाचा साधन-साध्य असा संबंध येतो. ज्ञान व भक्ति हे दोन्ही अनुक्रमें अपरोक्ष ज्ञान व पराभक्ति या अर्थीं घेतले तर दोन्ही एकच असून स्वतःच साधन-साध्य स्वरूपाचे आहेत. एकूण या वेगवेगळ्या योगांतून वेगवेगळे परस्परसंबंधहि आहेत.

(ब) हे मार्गु तरी दोनी । परी एकवटती निदानीं ।

आत्मसाक्षात्काराचा मार्ग अशाहि अर्थानें योग शब्द वापरला जातो. † सर्वसाधारणपणें योग या शब्दासरसा पातंजलयोग सुचवला जातो. पण अशा संकुचित अर्थीं योग शब्द योजला गेला असता तर कर्मयोग, भक्तियोग वगैरे प्रचलित योग मिश्र साधन सुचवणारे, अत-एव संदिग्ध झाले असते. योग शब्दानें अमकाच एक मार्ग असें निश्चित कळत नाही. तरीहि इतकें खात्रीनें म्हणतां येतें कीं जीवात्मा व परमात्मा यांचा योग किंवा त्यांना जोडणें अशा त्या शब्दाच्या व्युत्पत्तीला धरून असणाऱ्या अर्थानें तो बहुतांशी वापरला गेला आहे. ‡ योगी किंवा योगाभ्यासी म्हणजे साधक या अर्थीं ज्ञानेश्वर हा शब्द वापरतात. योगाचें वर्म कशांत आहे. हेहि त्यांनी सांगितलें आहे. सुखदुःख हे मनाचे धर्म आहेत; म्हणून चांगल्या-वाईट म्हणजे सुखदायक वा दुःखदायक कर्मांचे ठिकाणी मनाला

† The Manudkyopanisad, with Sankara's Commentary. Tr. and annotated by Swami Nikhilanand, P.216, note 1.

‡ पहा : लो. टिळक : गीतारहस्य (७ वी आवृत्ति), पृ. ५४.५६.

समतोल राहूं द्यावें असा त्यांचा आदेश आहे. योगयुक्त होणें म्हणजे फलाचा संग टाकून कर्म सफल झालें तरी फार संतोष न वाटून घेणें आणि विफल झालें तरी क्षुब्ध न होणें. योगाचें आणखी एक महत्वाचें लक्षण- त्याला ज्ञानेश्वरांनी योगाचें सारच म्हटलें आहे - म्हणजे तिथें असणारें मन व बुद्धि यांचें ऐक्य.

अर्जुना, समत्व चित्ताचें । तेचि सार जाण योगाचें ।

जेथ मन आणि बुद्धीचें । ऐक्य आथी ॥ (ज्ञा. २.२७३).

अभ्यास व वैराग्यानें मनाला त्याच्या सुखदुःखादि धर्मापासून मुक्त केलें कीं तें आपली नैसर्गिक विषयाभिमुखता टाकून निमूटपणें, किंबहुना हलकें हलकें साधकाची प्रगति होईल तसतसें स्वाभाविकपणेंच बुद्धीचें मार्गें जाईल. तें ईश्वरपराङ्मुख न रहाता विषयपराङ्मुख होईल. सदबुद्धि ईश्वराकडेच लागलेली असते, तसें मनहि लागेल. मनबुद्धीचें ऐक्य या शब्दांनीं ज्ञानेश्वरांनीं या सर्व गोष्टी सुचवल्या आहेत. तेव्हां योग म्हणजे मन-बुद्धि ही विरुद्ध स्वभावाची जोडी एकत्र येणें. \* बुद्धि ईश्वराकडे वाटचाल करीत असते म्हणून या योगांत जीव व शिव यांचेंहि ऐक्य होणार असतें. योग अवघड कां तर त्यासाठी अत्यंत प्रयत्न करावे लागतात. सांख्य व योग यापैकी सांख्य म्हणजे कर्म सोडणें आणि योग म्हणजे फलाशा टाकून कर्म करणें हा अर्थहि इथे सुसंगत आहे. वामनपंडितांनी ज्ञानाला चित्तचैतन्ययोग किंवा मन व ईश्वर यांचा संयोग म्हटलें आहे. चित्तवृत्तिनिरोध म्हणजे चित्त जडार्शी संयोग पावलें होतें त्या वृत्तीचा निरोध. § म्हणजेच चित्तचैतन्ययोगांत चित्त ईश्वराजवळ आणलें जाते. कश्मीर प्रत्यभिज्ञा संप्रदायांत जीव शिव यांचें जोडणें असाच योगाचा अर्थ असून या स्थितीला शिवत्वयोजन म्हणतात. अद्वैती मतप्रणालीतूनच हा शब्द वापरला जातो असें नव्हे, तर द्वैत मानणाऱ्या सिद्धांतांतही योगाची कल्पना स्वीकारली गेली आहे. या ठिकाणीं योगाचा अर्थ जीव व परब्रह्म यांचा संयोग असा नसून जीव व प्रकृति यांचा वियोग असा आहे. योगसूत्रांवरील एक जुना भाष्यकार हा अर्थ स्पष्ट

\* वर नैतिक मानदंड हा विभाग पहा.

§ वि. रा. करंदीकर : भगवद्गीतेचे तीन टीकाकार, पृ. २१०-२११

करतो :- पुंप्रकृत्योः वियोगोऽपि योग इत्युदितः । (पुरुष व प्रकृति यांचा वियोग म्हणजे योग हें म्हणणें शास्त्रसंमत आहे). ‡ गीता (आणि ज्ञानेश्वरी) सर्वसंग्राहक आणि सर्वसमन्वयात्मक आहे. तिथें एकाद्या शब्दाचे भिन्नभिन्न छटा असणारे सगळे अर्थ मान्य केले असल्यास नवल नाही. आणि अमका एक योगच चांगला, बाकीचे त्याच्य असा आग्रह असण्याचें कारण नाही. पातंजल योगांबद्दल ज्ञानेश्वरांना प्रेम होतें म्हणून गीतेंत त्याचा ओझरता उल्लेख असला (आणि कधीं कधीं नसलाहि) तरी ते लागलीच त्या मार्गाचें वर्णन करतात हें सर्वश्रुत आहे. राजयोगांतील आठी पायऱ्यांचे वर्णन सहाव्या अध्यायांत केलें आहे (ज्ञा. ६.५४-६०). इतरत्र केव्हां कोणत्या तर केव्हां कोणत्या अशा पायाऱ्यांचा उल्लेख आहे. ध्यानाचा व यमनियमांचा अगणित वेळां उल्लेख आहे. खरें म्हणजे यमनियम अष्टांगयोगांत योगाचीं अंगें म्हणून गणले गेले असले तरी साधनमार्गाची ती बैठकच असल्यानें सर्व दर्शनांत त्यांना महत्त्व आहे. योगमार्गातील अणिमादिक सिद्धींशीं आपल्याला कर्तव्य नाही म्हणून ज्ञानेश्वरांनीं सिद्धींना बाजूला सारून दिलें आहे. हठयोगातील अडचणींचा त्यांनी निर्देश केला आहे. प्रत्याहाराचे कड्यावरून योगी पडण्याची भीति असते. हठयोगी ईश्वरालाच मिळत असले (मातेचि पावती), तरी भक्तिविना या योगाचा आश्रय करणाऱ्याच्या वाट्याला दुःखच दुःख आहे. कामक्रोध त्यांना उपद्रव देतात. थंडी नसून, उष्णता पाघरून, पावसाच्या घरांत ते रहातात; हा भ्रताराविना रोजचा अग्निप्रवेश आहे. सतीला अग्निप्रवेशांत सहगमन केल्याचें तरी समाधान आहे, इथें तेंहि नाही, फुकट रोज मृत्यूशीं झुंज. मृत्यूपेक्षां तीव्र विषगिळणें अवघड, डोंगर गिळूं पहावा तर तोंड फाटणारच (ज्ञा. १२.६० ६८). एकूण योग म्हणजे पातंजलयोगच असा ज्ञानेश्वरांचा अट्टाहास नाही. ज्ञानेश्वरांचे मते योगी व संन्यासी एकच. संन्यासांत फलसंन्यास मुख्य आहे आणि योगांत फलसंन्यासयुक्त कर्म आवश्यक आहे. आरुरुक्षु व योगारूढ (गी. ६.३) मध्ये योगाचा अर्थ ज्ञानेश्वरांनीं पातंजलयोग घेतला आहे हें कबूल; पण

पुढील श्लोकावरील भाष्यांत जीं आत्मप्राप्ति झालेल्या सिद्धांचीं लक्षणें आहेत, (तो विषय, सुख-दुःख यांनीं विचलित होत नाहीं किंवा इंद्रियें कर्म करीत असलीं तरी अंतःकरणांत फलाची आशा नसते), तीं लक्षणें पातंजलयोग करणाऱ्यालाच फक्त लाभतात असें मुळींच नाहीं. उलट आत्मप्राप्ति झालेल्या पुरुषांचीं हीं लक्षणें असून इतर अनेक दर्शनांनीं तीं मान्य केलेलीं आहेत. मुख्य उद्देश ईश्वराचे ठिकाणीं बुद्धि स्थिर करणें हाच दिसतो म्हणून हा 'योगी' म्हणजे ज्ञानी आहे, नुसता अष्टांगयोग आचरणारा नव्हे. तो वेदांतीहि असेल. शेवटीं शेवटीं गी. १८.५२-५४ वरील भाष्यांत आत्मज्ञानदक्ष साधूंचें साधन वर्णन करतांना मूलबंध व कुंडलिनी यांचे वर्णन असले तरी आत्मलाभ हें ध्येय समोर असल्याची ज्ञानेश्वर आठवण देतात. हा केवळ शारीरिक योग नाहीं. या वर्णनांत हठयोग व राजयोग यांना एकत्र आणून ज्ञानाभ्यासाचें वार्धक्य अथवा योगफळाचा परिपाक अशी जी दशा आहे ती आत्मबोधाची व साम्यदशेची आहे हें स्पष्ट केलें आहे. अद्वैत वेदांताचें ध्येय याहून वेगळें नाहीं. राजयोगाचें प्राप्तव्य तदा द्रष्टुः स्वरूपे अवस्थानम् (यो. सू. १.३) म्हणजे स्वस्वरूपीं स्थित असणाऱ्या आत्म्याचें दर्शन तर हठयोगाचें प्राप्तव्य तत्समंच द्वयोरैक्यं जीवात्मपरमात्मयोः (हठयोगप्रदीपिका ४.७) किंवा जीव-शिवाचें ऐक्य. संपद्याविभविः स्वेन शद्धात् (ब्र.सू. ४.४.१) इथेंही मुक्तीमध्ये आत्मा स्वस्वरूपानें व्यक्त होतो असें श्रुतिवचनाचें (छां. ८.१२.३) सार आहे. म्हणून निष्कर्ष असा कीं परमेश्वराप्राप्ति हें जें परमार्थमार्गाचें शिखर त्याकडे जें साधन घेऊन जाईल तो 'योग'. अशा रीतीनें साध्यामध्ये सर्वच मार्ग एकवटतात.

### कर्ममार्ग.

#### ५) शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर.

ज्ञानेश्वरांनी कर्मसंन्यास शिकवला आहे काय हा प्रश्न सैद्धांतिक व व्यावहारिक दोन्ही दृष्टींनीं महत्त्वाचा आहे. (१) त्याचें सैद्धांतिक महत्त्व अशाकरितां कीं ज्ञानेश्वरांनी शंकराचार्यांचा अद्वैत वेदांत मान्य केला असून सर्व ठिकाणीं तोच शिकवला आहे तेव्हां अद्वैतवादाच्या स्वीकृतीबरोबर



आचार्यांचा कर्मसंन्यास घेतला आहे काय? याचें उत्तर नकारार्थी द्यावें लागेल. आणि यांत तार्किक विसंगति नाही. “अद्वैत ब्रह्माज्ञानाबरोबरच संन्यासधर्माचेंहि उपनिषदांतून जरी प्रतिपादन केलेलें असलें, तरी दोहोंमधला हा संबंध नित्य नसल्यामुळें अद्वैतवेदांतमत पत्करिलें म्हणजे संन्यासमार्गाहि पत्करिलाच पाहिजे असें होत नाही.” † ब्रह्मसत्यत्व, जगन्मिथ्यात्व, जीवब्रह्मैक्य या सत्ताशास्त्रीय सिद्धांतांचे बाबतींत व साक्षात्कारमीमांसेतील सायुज्याचे बाबातीत ज्ञानेश्वरांनी शंकराचार्यांचें तत्त्वज्ञान स्वीकारलें आहे. साधनमार्गांत मात्र आचार्य ज्ञानमार्ग व कर्मसंन्यास उपदेशितात तर ज्ञानेश्वर सर्वच मार्गांना आपल्या सर्वस्पर्शी तत्त्वज्ञानांत सामावून घेऊन, विहितकर्म, ज्ञान व भक्ति असा मार्ग सांगतात. संन्यास या चतुर्थाश्रमाबद्दल त्यांनी फारशी आस्था दाखवलेली नाही. (२) व्यावहारिक दृष्टीने पहातां प्रपंचांत राहून मुक्ति मिळवण्याचा व सर्वभूतहित करण्याचा भागवतधर्म ज्ञानेश्वरांनी प्रतिपादन केला असल्याने त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत कर्मे निखालस सोडून देण्याचा उद्देश असणें संभवनीय नाही. ज्या ठिकाणी आचार्यांनी संन्यासावर भर दिला आहे त्यापैकी कांहीं स्थळें पाहूं. आपल्या गीताभाष्याच्या दुसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभी ते म्हणतात :- तस्मात् गीताशास्त्रे केवलादेव तत्त्वज्ञानान्मोक्षप्राप्तिः न कर्मसमुच्चितात् इति निश्चितोऽर्थः । (गीतेचें मतें केवळ तत्त्वज्ञानानें मोक्ष मिळतो. ज्ञानकर्म अशा समुच्चयानें नाही). तिसऱ्या अध्यायांत गीतेचेंच काय, पण उपनिषदांचें तात्पर्यहि संन्यासपरच आहे अशी त्यांनी ग्वाही दिली आहे. आणि नंतर गी. ३.३ वरील भाष्यांत ज्ञान व कर्म यांना एकत्र आणतां येणार नाही असें सांगितलें आहे. तस्मात्कयापि युक्त्या न समुच्चयो ज्ञानकर्मणोः (कोणत्याच युक्तीनें ज्ञानकर्माची युति साधतां येणार नाही). या श्लोकावरील भाष्यांत ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं दोन्ही मार्ग एकच असून दोन्हीनीं परमेश्वरप्राप्ति होते. तयार असलेल्या किंवा तयार करवून घेतलेल्या भोजनांत एकच समाधान असतें (ज्ञा. ३.३८). पांचव्या अध्यायाचे सुरवातीस शंकराचार्य पुन्हां म्हणतात कीं आत्मज्ञान्याला

† लो. टिळक : गीतारहस्य (७वी आवृत्ति), पृ. ४७६.

कर्मयोगाशीं कांहींहि कर्तव्य नाही - स्वप्नांतसुद्धां नाही - कारण कर्मयोग ज्ञानाशीं पूर्णपणें विरुद्ध असून मिथ्याज्ञानावर आधारित आहे. कर्मसंन्यासापेक्षां कर्मयोग चांगला आहे असें जें गीताकारांनीं तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते (गी.५ २) या ठिकाणीं सांगितलें तें अज्ञान्याचें बाबतींतच खरें धरलें पाहिजे. असें कोणत्याहि प्रसंगीं संन्यासाचें महत्त्व आचार्यांनीं घोळून घोळून सांगितलें आहे. ज्ञान व कर्म यांची सांगड घालणें अशक्य तर नाहीच, उलट आवश्यक आहे असें ज्ञानेश्वरांचें मत आहे. अहंकारयुक्त कर्म मिथ्याज्ञानावर आधारित असेल- नव्हे आहेच - कारण मी कर्ता आहे असें ममत्व जिथवर आहे तिथवर खऱ्या ज्ञानाचा उदय झालेला नाही हें स्पष्ट आहे. परंतु आत्मैक्याची प्रतीति ज्याला आली त्याला मी हा वेगळा राहिलाच नाही.

आणि मी माझें ऐसी आठवण | विसरलें जयाचें अंतःकरण |

पार्था तो संन्यासी जाण | निरंतर || (ज्ञ. ५.२०)

हाच संन्यासीहि आहे आणि हाच ज्ञानीहि आहे. याचें कर्म मिथ्या ज्ञानावर नाही तर समदृष्टीवर आधारलेलें आहे आणि अशा वेळेस ज्ञान व कर्म यांत कांहींच विरोध नाही.

म्हणौनि कल्पना जें सांडे | तैचि गा संन्यासु घडे |

इये कारणें दोनी सांगडे | संन्यासयोगु || (ज्ञा. ५.२५).

ममत्वयुक्त कल्पना सांडल्या कीं ज्ञानकर्माची सांगड घालतां येते. म्हणजे ज्ञान झाल्यावर ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय करतां येतो. ज्ञानेश्वरांनीं जणुं कांहीं आचार्यांनाच इथें उत्तर दिलें आहे. सम्यक् ज्ञान होईपर्यंत म्हणजे अनात्मविद् व्यक्तीसाठीं कर्मयोगाची प्रशंसा गीतेंत केलेली आहे असें आचार्यांचें म्हणणें तर जाणां-नेणां-सकळां, सर्वांनाच म्हणजे कर्ममार्ग प्रांजळ किंवा सोहपा आहे अशी ज्ञानेश्वरांची खात्री. गी. २-२१ वरील भाष्यांत आचार्य म्हणतात:- हेत्वर्थस्य अविक्रियत्वस्य च तुल्यत्वाद्विदुषः; सर्वकर्मप्रतिषेत्र एव प्रकरणार्थोऽभिप्रेतो भगवतः | एकादी क्रिया सोडायची असें म्हटलें असलें तरी त्याचा खरा अर्थ सर्वच क्रिया सोडायच्या असाच होतो हें विद्वान जाणतो. खोटें बोलूं नको म्हटलें तर चोरी करूं नको हें अभिप्रेत आहेच. तसें 'तो कुणाला मारीत नाही'. हें

सर्वच बाबतींत खरें आहे. मारीत नाहीं हें फक्त एक उदाहरण आहे. ज्ञान्यानें सर्वच कर्मांचा त्याग करायला पाहिजे. याच भाष्याच्या शेवटीं आणखी एकदां तस्मात् गीताशास्त्रे आत्मज्ञानवतः संन्यास एव अधिकारो न कर्मणि इति (म्हणून गीताशास्त्राप्रमाणें ज्ञान्यानें संन्यासच घेतला पाहिजे, त्याचा कर्मांचें ठिकाणीं अधिकार नाहीं) असें निर्णायक मत देऊन टाकलें आहे. ज्ञानेश्वरांनी या श्लोकावरील भाष्यांत कर्मसंन्यासाचा उल्लेखहि केला नाहीं. ते म्हणतात :- सर्वच क्रिया मायिक आहेत. जसें सावलीवर शस्त्र चालविलें तर अंगाला लागत नाहीं तसें क्रियांचा आत्म्यावर परिणाम होत नाहीं. गी. २.४५-४६ वरील आचार्यांचें भाष्य या संदर्भांत पाहण्यासारखें आहे. जसें सर्वच पसरलेल्या पाण्यांत विहिरी, तळीं वगैरेंमधील पाण्याची उपयोगिता सामावलेली आहे. तसेंच खऱ्या ज्ञानांत वैदिक कर्माची उपयुक्तता आलेली असते. परंतु अर्जुना, तुझ्या ठिकाणीं अजून तशी ज्ञाननिष्ठा न आल्यानें तुझा कर्मांचे ठिकाणीं अजून अधिकार आहे, असा भगवंतांचा उद्देश असल्याचें आचार्यांचें मत आहे. गी. ३.१८-१९ यावरील भाष्यांत पुन्हां एकदां या खऱ्या ज्ञानाची आठवण करू दिली आहे. न त्वं एतस्मिन् सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीये सम्यक् दर्शने वर्तसे (सर्वतः संप्लुतोदके या श्लोकांत उल्लेखलेलें खरें ज्ञान तुझ्या अंगीं नाहीं) म्हणजे विहिरी, तळीं वगैरे उदाहरणें असलेल्या ज्ञानाची मघा जी चर्चा झाली ना, त्या ठिकाणीं सांगितलेलें ज्ञान तुला मिळालेलें नाहीं, असें अर्जुनाचें अज्ञान उघडें करून, भगवंतांच्या मुखानें अर्जुन अजून अज्ञानी आहे म्हणून त्याचा कर्मांचे ठिकाणीं अधिकार आहे असें वदविलें आहे. बिचारा अर्जुन ! अर्जुनाचें चित्त सुरवातीस अज्ञानानें झांकळून गेलें होतें व त्याला गीतारूपी उपदेशाची जरूर होती हें खरें असेल पण गीता कांहीं एकट्या अर्जुनासाठीं सांगितलेली नाहीं असें खुद्द आचार्यांहि मान्य करतात. सर्वलोकानुग्रहार्थमर्जुनं निमित्तीकृत्य आह भगवान् वासुदेवः असें दुसऱ्या अध्यायाच्या आरंभालाच त्यांनीं म्हटलें आहे. गीता सर्वांसाठीं आहे.

कैसा विश्वाचिया कृपा । करूनि महानंद सोपा।

अर्जुनव्याजें रूपा । अणिला देवें ॥ (ज्ञा. १८.१६८६).

विश्वावर कृपा करण्यासाठी अर्जुनाला पुढें करून देवानें आनंदीआनंद केला असें शंकराचार्यांचे थाटांत ज्ञानेश्वर म्हणतात. बद्ध, मुमुक्षु, मुक्त या सर्वांसाठी हा आदेश आहे; केवळ अज्ञान्यांसाठी नाही. शिवाय नष्टो मोहः म्हणून अर्जुन ज्ञानी झाल्यावर तरी त्याचें युद्धकर्म कुठें टळलें? ज्ञानेश्वरांनी अर्जुनाला अज्ञानी बनवलें नाही. उलट गीतेचें श्रवण करण्यास अधिकार हवा असेल तर अर्जुनाची योग्यता आणावी लागेल असें त्यांचें म्हणणें आहे (ज्ञा. १.६२). अर्जुनाला शद्धतत्त्वसारज्ञ (ज्ञा. १३.११२९), त्रिविध दोषांपासून सुटलेला (ज्ञा. १५.५८२), सद्गुण घेऊनच जन्मलेला (ज्ञा. १६.२६९), अशीं विशेषणें लावलीं तीं काय तो अज्ञानी म्हणून? पार्थ गीताज्ञानाला पात्र आहेच (ज्ञा. १८ १४-७२) उपरिनिर्दिष्ट ज्या श्लोकांवरील भाष्यांत (गी. २.४५-४६) अर्जुनाच्या अज्ञानाचा उल्लेख आहे त्या श्लोकांवरील आणखी कांहीं भाष्यें पाहिलीं कीं प्रत्येक भाष्यकाराचें वेगळें वैशिष्ट्य कळतें. ज्ञानेश्वरांनी आचार्यांप्रमाणें ज्ञानांत वैदिक कर्माची उपयुक्तता येते असें म्हटलें नाही. ज्ञानी हे वैदिक धर्माचा धांडोळा घेऊन त्यांतील योग्य व शाश्वत तेंच निवडतात. वेद हे त्रिगुणांनी भरलेले आहेत पण तू गुणत्रयांना अव्हेरून एक आत्मसुख मनांत ठेव. हा अर्थ रामानुजाचार्यांच्या अर्थासारखा आहे. रामानुजाचार्य म्हणतात कीं पाण्यानें भरलेल्या जलाशयांतून जरूर तितकें पाणी जसें घ्यावें तसें वेदांतील सगळ्या गोष्टी करण्याची गरज नाही, मोक्षदायक गोष्टी तिथून घ्याव्या व इतर सोडून घ्याव्या. शंकराचार्यांचे अर्थानें ज्ञानाला प्राधान्य व वैदिक कर्मांना गौणत्व येतें. रामानुजाचार्य व ज्ञानेश्वर वैदिक कर्मांतील उपयुक्त भाग घेण्यास सांगतात. पण ज्ञानेश्वरांचा ज्ञानाचा अर्थ आत्मलाभ असल्यानें वेदांतील उपयुक्त म्हणजे आत्मबोधाला अनुकूल भाग निवडला पाहिजे. जो भाग स्वर्गफलसूचक व म्हणून सुखदुःखाला कारण आहे तो सोडून तूं आत्मलाभाचाच भाग घे (ज्ञा. २.२५७-२६३). लो. टिळक म्हणतात कीं ज्ञान प्राप्त झालेल्या पुरुषाला कर्मकांडात्मक वेदांचें प्रयोजन नसतें. त्यांनींही ज्ञान शद्ध साक्षात्कार या अर्थीच इर्थें योजलेला आहे व कर्मकांडाचें गौणत्व



सुचवले आहे.† या श्लोकांवर लिहितांना प्रा. रानडे यांनी म्हटले आहे कीं आत्मसुख म्हणजे साक्षात्कार जास्त महत्त्वाचा आहे कारण आत्मा त्रिगुणातीत आहे. उलट वेद तीनगुणांनी भरलेले असल्याने त्यापलीकडे गेले पाहिजे.\* एवंच लोकमान्य म्हणतात तसें या श्लोकांचा फलितार्थ सर्वांचे मते एकच आहे. रामानुजाचार्य व ज्ञानेश्वर यांच्या शब्दार्थात साम्य आहे. शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, लोकमान्य आणि प्रा. रानडे यांनी कर्मकांडात्मक वेदांपेक्षां ज्ञान श्रेष्ठ आहे असें म्हटले आणि त्यांतल्यात्यांतहि ज्ञानेश्वर व प्रा. रानडे यांनी ज्ञान हे आत्मसाक्षात्कारच आहे याचा निःसंदिग्ध उल्लेख केला आहे. या श्लोकांवरील भाष्यांचा तो तपशील पाहिला, त्याची फलनिष्पत्ति अशी कीं एकतर आत्मसुख शोधणे हेंच प्रथम कर्तव्य आहे ही ज्ञानेश्वरांची दृष्टि इथे पुन्हां एकदां स्पष्ट होते आणि दुसरे तर त्यांच्या मते अर्जुन ज्ञानी होता कीं नाही हेहि कळते. ज्याअर्थी वेदार्थाची निवड करून शाश्वत तेच वेंच असें अर्जुनास सांगितले त्याअर्थी नित्यानित्यविवेक त्याचे ठायी असला पाहिजे. कारण हें काम अडाणी माणसाचें नाही हें निस्संशय. पुढील श्लोकांत जो निष्काम कर्माचा उपदेश आहे तो अर्जुन अज्ञानी असल्याने त्यानें कर्मे केली पाहिजेत असें गृहीत धरून केलेला नाही. गी. १२.१९ वरील भाष्यांत शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर यांच्या दृष्टिकोनांतील अंतर उठून दिसणारें आहे. अनिकेत म्हणजे ज्याला कांहीं निकेत किंवा घरदार नाही अर्थातच संन्यासी असा आचार्यांचा अर्थ आहे. फलाशा सोडून कर्म करित रहावें असा कर्मयोगपर अर्थ मनांत असल्याने लोकमान्यांनी अनिकेत म्हणजे घर सोडणारा असा अर्थ न करतां 'गृहादिकांचे ठिकाणी ज्याच्या मनाचें बिऱ्हाड गुंतून राहिलेले नाही' असा केला आहे.† ज्ञानेश्वरांचें विवरण वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. जो एका जागी स्थिर नाही असा अभावात्मक आशय न घेतां ते भावात्मक पद्धतीनें बोलतात. अनिकेत

† ला. टिळक : गीतारहस्य (७ वा आवृत्ति), पृ. ६०९-६१०

\* PR. D. Ranade : The Bhagvadgita as a Philosophy of God-realisation, Pp. 216-218

† गीतारहस्य (७ वी आवृत्ति), पृ. ७६१-७६२.



या पदाबरोबर पुढचें स्थिरमति हें पद घेऊन अत्यंत व्यापक कल्पना त्यांनीं आपल्या डोळ्यासमोर उभी केली आहे.

हें विश्वचि माझें घर । ऐशी जयाची मति स्थिर।

किंबहुना चराचर। आपण जाहला (ज्ञा. १२.२१३)

अनिकेत म्हणजे घरदारविरहित मनुष्य नसून सगळें विश्वच ज्याचें घर, सगळ्या जगाला जो आपलें समजतो, जो सर्व चराचरच बनला आहे असा स्थिरबुद्धीचा किंवा समबुद्धीचा मनुष्य. ज्ञानेश्वरांच्या या अर्थांमुळे त्यांची जगाबद्दलची आत्मीयता आणि आत्मैक्याची दृढ भावना लागलीच कळते. हा 'अनिकेत' कर्म सोडणें शक्य नाहीं, लोककल्याण त्याच्या मनांत सतत असणारच. शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर यांच्यामधील मतभेद इथें अगदी उघड आहे.

६) स्वधर्म कवणें न संडावा.

कर्तव्य हाच स्वधर्म. तो सोडून अर्जुना, तुझें चित्त जर करूणेंनें द्रवत असलें तर युद्धप्रसंगी तें सगळें अनाठायीं आहे असें खुशाल समज. दया चांगली म्हणून काय ती भलत्या जागींही चालेल? गाईचें दूध उत्तम खरें पण नवज्वराच्या पथ्यांत तें बसत नसल्यानें तें विषवत् आहे. स्वतःचा धर्म आचरल्यानें कधींही दोष येत नाहीं. दिवा घेऊन चालल्यावर अडखळण्याचें कारण काय? क्षत्रियांना युद्ध हाच स्वधर्म. स्वधर्माचरण हा आपल्या पायांनीं चालून आलेला चिंतामणि आहे. आपलें काम करणें हा राजमार्ग, तोच सरळ आपल्याला ध्येयापर्यंत घेऊन जातो. स्वधर्म सोडला तर प्रेतांवर गिधाडें झेंपावतात तशीं पापें तुला ग्रासून टाकतील, कर्म टाळणें म्हणजे जी गोष्ट तारक आहे ती सोडणें (ज्ञा. २.१८०-२००). याठिकाणीं कर्म करण्यास अर्जुनाला उद्युक्त करण्यासाठीं भगवंतांनीं कर्म तारक म्हणजे परलोकहित साधणारें आहे आणि तें सोडलें तर पाप पदरांत येतें असें अर्जुनाचे मनावर बिंबवण्याचा प्रयत्न केला आहे. हें झालें पारलौकिक कल्याणाबद्दल. काम सोडलें तर इथें काय होईल याचेंहि दारुण चित्र रंगवलें आहे. भगवंत म्हणतात, 'अर्जुना, तूं रणभूमि सोडून गेलास तर तुझी अपकीर्ति होईल आणि कशानेंच हें तुझें अपयश धुवून

जाणार नाही. आणि तूं दयार्द्र अंतःकरणानें युद्धापासून परावृत्त होत आहेस हें कुणाला पटणार आहे रे ? शत्रु तुझी अवकळा करतील आणि त्यानें तुझें हृदय फुटून जाईल. त्यापेक्षां आतांच कर्तव्याचरणाला तयार कां न व्हावें? (ज्ञा. २.२०१-२१९). एकूण कर्म सोडणें म्हणजे इहपरलोकीं फजितीच आहे. वर्णविहित कर्म सोडणारास ज्ञानेश्वर पापराशि, भूमीला भार असणारा आणि अजागलस्तनासारखा किंवा अकालीं येणाऱ्या मेघासारखा निरुपयोगी अशी विशेषणें लावतात (ज्ञा. ३.१४०-१४२). जो कर्म सोडतो त्याला काळच शिक्षा करील. चोर त्याचें द्रव्य हरण करतील, रात्रीं स्मशानांत भुतें येतात तसे सगळे दोष त्याचे भोंवतीं घोंघावतील, त्रिभुवनांतलीं दैन्यदुःखें त्याचे मागें लागतील आणि मग नुसतें रडून त्याची कल्पांतींही सुटका होणार नाही. जळाबाहेर काढलेल्या जळचराला जसें लागलीच मरण येतें तसेंच स्वधर्म सोडणाऱ्याचें होतें म्हणून तो कुणीं सोडूं नये (ज्ञा. ३.११२-११७). बरें, एकाद्यानें कर्म सोडायचें ठरवलें तर तें शक्य आहे का याचाहि विचार अगोदरच करणें भाग आहे. प्रकृतीचें अधिष्ठान आहे तोंवर कर्म सुटणारच नाही. विहितकर्म सोडलें तरी इंद्रियांचे स्वभाव जाणार नाहीत. डोळे बघणार, कान ऐकणार, भूक-तहान, जन्म-मृत्यु सर्व अटळ आहे. कर्म प्रकृतीमुळें येत असतें म्हणून जोंवर देह आहे तोंवर प्रकृतीचे अधीन आपण रहाणार आणि म्हणून कर्माचे अधीन असणार हें काय तुम्हांला वेगळें सांगायला पाहिजे? वाळलेलें पान वाऱ्याच्या जोरानें आकाशांत भ्रमण करतें तसे आपण आहोंत. कर्म सोडण्याचें स्वातंत्र्य आपल्याला नाही. कर्म सोडतो म्हणणें हा केवळ दुराग्रह आहे (ज्ञा. ३ ५३-६३).

तरी कर्म म्हणजे स्वभावे । जेणें विश्वाकारु संभवे ।

तें सम्यक आधीं जाणावें । लागें एथ ॥ (ज्ञा. ४.८९).

विश्वरचना ज्यामुळें होते त्यालाच कर्म असें म्हणून प्राकृतिक जगांतून कर्म कधींही नष्ट होणार नाही, याचा खुलासा ज्ञानेश्वरांनीं केला आहे. देह असतांना ओघानेंच येणारें कर्म न करतां तें सोडण्याची अनैसर्गिक इच्छा दाखवणाऱ्यांना गांवढळ हें विशेषण लावलें आहे.

परिस पां सव्यसाची । मूर्ति लाहोनि देहाची ।

खंती करिती कर्माची । ते गांवढे गा ॥ (ज्ञा. ३.१४५).

देह असून कर्म सोडतो म्हणणें वेडगळपणा आहे. आपण झोपल्यावरहि श्वास चालूच असतो. कर्मांत गुंतलेलें असणें हाच देहाचा स्वभाव. पाणी द्रवपण सोडूं शकत नाही. घराला मातीचा आणि कपड्याला धाग्यांचा कंटाळा आला तर काय करावें? म्हणून कर्म सोडणें मनांतहि आणूं नये. संन्यास घेतला कीं कर्म सुटतात अशी समजूत असेल तर तीहि चुकीची आहे. संन्यास घेणाऱ्याच्या डोक्यावरचें गृहस्थाश्रमाचें ओझें उतरतें न उतरतें तोंच संन्यासाचें ओझें तो घेतो. हा संन्यास म्हणजे औषधाचा एक लेप धुवून काढून लागलीच दुसरा लेप लावणें आहे, एक कर्म सोडून दुसरें आरंभणें आहे. म्हणून कर्मरेखा न ओलांडतां आणि अग्निसेवा न सांडतां म्हणजे विनाकारण चतुर्थाश्रम न घेतां कर्म करीत रहावें (ज्ञा. ६ ४८-५१). भगवीं वस्त्रें परिधान केलीं म्हणजे सगळीं कर्म सुटलीं ही कल्पनाच चुकीची आहे. स्वकर्म करणाऱ्यांना सारें कांहीं मिळतें अशी कर्माची ज्ञानेश्वर तरफदारी करतात.

तैसे सर्व सुखेंसहित । दैवचि मूर्तिमंत ।

येईल देखा काढत । तुह्यापाठीं ॥ (ज्ञा. ३.१०१).

जें काहीं करायला सुरुवात कराल तें सर्व सिद्धीस जाईल. स्वधर्म हा कामधेनु होऊन सर्व इच्छा पुरवील. व्रतनियम पाळण्याची आवश्यकता नाही, शरीराला पीडा देण्याचें कारण नाही, एवढेंच नव्हें तर योगादिक साधनें, देवतापूजन किंवा तीर्थयात्रा या सर्वांची फळें स्वकर्म करण्यांत आहेत (ज्ञा. ३ ८७-९०). कर्मानें इहलोकीं सुख मिळतें इतकेंच नाही, तर

स्वधर्मु जो बापा । तोचि नित्ययज्ञु जाण पां ।

म्हणीनि वर्ततां तेथ पापा । संचारू नाही ॥ (ज्ञा. ३ ८१)

स्वधर्मानुष्ठान करणाऱ्यांस पाप लागत नाही. कर्म न सांडतांच जनकादिकांना मोक्षसुख मिळालें. म्हणून कर्मांत रहाणाऱ्यांना परलोकींहिं उत्तम गति आहे.

तैसे ऐहिक तरी न नशे । आणि मोक्षु तो उरला असे ।

जेंथ पूर्वानुक्रमु दिसे । चोखाळत ॥ (ज्ञा. २. २३३)

कर्म आपलें फळ देत रहातें; हा त्याचा स्वभावधर्म असल्याने स्वधर्म करीत राहिलें कीं इथें तर सुख मिळतेंच पण पारलौकिक कल्याणहि होतें. एकूण कर्म सोडलीं तर दोन्ही लोकीं फजिती व धरिलीं तर प्रेयस् व श्रेयस्ची प्राप्ति असा कर्म सोडण्याचा दुहेरी तोटा व तीं करण्याचा दुहेरी फायदा आहे. मग तीं कशाला सोडावीं ? आणि सोडतां थोडींच येणार आहेत ?

७) फळ त्यागुनि कर्म तैसें । त्यजिलें जेणें ।

कर्मापासून मिळणाऱ्या लाभांच्या आणि कर्माच्या अटळपणाच्या या चक्रव्यूहांत कर्मसंन्यासाला कुठें शिरकाव आहे कीं नाही हा एक प्रश्नच पुढें उभा रहातो. कर्मसंन्यासावर इतकी टीकेची झोड उठवूनहि ज्ञानेश्वरांनीं कर्मसंन्यास किंवा कर्मत्याग केला पाहिजे असें म्हटलें आहे! या कर्मसंन्यासाचा व कर्मत्यागाचा अर्थ नीट बघितला पाहिजे. त्याग आणि संन्यास यांत थोडासा फरक करून ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं नित्य, नैमित्तिक व काम्य या तीन प्रकारच्या कर्मांपैकीं काम्य कर्म त्यजिलें पाहिजे. काम्य कर्म म्हणजे कांहीं विशिष्ट हेतूनें केलेलें यज्ञयागासारखें कर्म मनांत इच्छा धरूनच केलेले असते. या कर्मांना दवडून टाकावें. यालाच संन्यास असें म्हणतात. म्हणजे काम्य कर्मांचा संन्यास सांगितला आहे. आतां जीं विहित कर्मे आहेत तीं केलींच पाहिजेत. यापैकीं कांहीं न चुकतां नित्य करावयाचीं असतात व कांहीं प्रसंगविशेषीं करावयाचीं असतात. या दोन्हीपासून फलांची निष्पत्ति होते. मात्र कर्मांनीं चित्तशुद्धि होणें, मनुष्याचे दोष जाऊन त्याचा अधिकार वाढणें व सद्गतीहि मिळणें इतकीं चांगलीं फळे या नित्यनैमित्तिक कर्मांनीं मिळतात तरी तीहि सोडायचीं आहेत. मात्र जशीं काम्य कर्मे संपूर्ण सोडलीं पाहिजेत तशीं हीं सोडायचीं नाहीत.

तैसी नोलांडितां कर्मरिखा । चित्त दीजे नित्यनैमित्तिका।

पाठीं फळां कीजे अशेखा । वांताचे वानी ॥

यया कर्मफळ त्यागार्ते । त्यागु म्हणती पै जाणते।

एवं त्याग संन्यास तूतें । परिसविले ॥ (ज्ञा. १८.१२५-१२६).

कर्म लक्ष देऊन करायचीं, फक्त त्यांच्या फळांचा वांतीप्रमाणें त्याग करायचा. अशा कर्मफळत्यागाला त्याग म्हणतात. ज्ञानेश्वरांनीं संन्यास व त्याग यांत असा फरक केला आहे तरी दोन्हींमध्ये एकच मुद्दा मुख्य आहे, तो म्हणजे फलें सोडणें. काम्य कर्माची फलें सोडतां येत नाहीत-एरवीं तें 'काम्य' रहाणारच नाही - म्हणून तीं कर्मच सोडायचीं, निषिद्ध सोडायचीं हें सांगण्याची गरज नाही आणि नित्य-नैमित्तिकांचें फल सोडायचें. ही फलाशा सोडणें म्हणजे कर्माचा त्यागच आहे असें ज्ञानेश्वरांचें म्हणणें आहे. म्हणून कर्मत्याग व कर्मसंन्यास यांत सूक्ष्म भेद न करतां हि फलाशेचा संन्यास म्हणजे कर्मसंन्यास किंवा कर्मत्याग असें म्हटलें तरी कांहीं गैर नाही. संन्याशाचें लक्षण ज्ञानेश्वरांनीं सांगितलें आहे. मी आणि माझें अशी स्वार्थ-बुद्धि ज्याची सुटली आहे तोच संन्यासी. त्याला गृहत्यागाची आवश्यकता नाही (ज्ञा. ५ २०-२२). सामान्य मनुष्याप्रमाणें तो व्यवहार करतो पण त्याचें मन कशांत गुंतलेलें नसतें. दिव्याच्या साहाय्यानें सर्व कामें होतात, पण दिवा कांहीं कर्ता नसतो. तसाच आशा सोडणाऱ्याला कर्मबंध नाही. तो कर्म करीत असला तरी मनानें अनासक्त असल्यानें संन्यासीहि असतो. कर्मयोगी व संन्यासी यांचीं लक्षणें एकच आहेत. फलाचा संग टाकून कर्म कर, फलावर आसक्ति ठेवूं नको व हेतुविण सत्कर्म कर, आशा ओवाळून टाक, कामरहित होऊन स्वधर्मांत रहाटणेंच योग्य आहे, विधिनिषेध पाळून कर्मफलें ईश्वराला देऊन टाकलीं कीं तीं जाळल्यासारखेंच आहे, हे व असे कित्येक फलाशा सोडण्याचे उल्लेख आहेत. ज्यांच्या हातून कर्मफळें सोडलीं जात नाहीत तेच कर्मांना बंधक म्हणतात.

तैसे फळकामदुर्बळ। म्हणति कर्मचि किडाळ।

मग निर्णयो देती केवळ। त्यजावें ऐसा ॥ (ज्ञा. १८.१३७).

स्वतःला कर्माचें फळ सोडतां येत नाही तेव्हां कर्मच सोडा असा दुसऱ्यांना ते उपदेश करतात. ज्ञानेश्वरांचे मते संन्यास अज्ञानाचा हवा (१८.१७३). मूळ अज्ञानाचाच संन्यास केला कीं त्या अज्ञानाच्या पोटांत असलेली कर्ता-कर्म-कार्य ही त्रिपुटि नाहीशी होते. जोंपर्यंत आत्मबोध



नाहीं तोंवर ज्ञाता-ज्ञेय ही जोडी जशी आहे तशीच कर्ता-कर्म ही जोडी आहे. स्वस्वरूपज्ञानाने जाणणे-नेणणे दोन्ही नाहीसें होते व कर्तेपणाची जाणीव जाते. मी कर्ता ही अज्ञानाचे पार्यी आलेली अहंकारबुद्धि गेली कीं फलाशा रहातच नाही आणि निष्काम कर्म आपसूकच घडूं लागतें. हीच नैष्कर्म्यसिद्धि. या स्थितीहून आणखी श्रेष्ठ कांहीं नाही. कर्माचा संग सुटला कीं कर्मत्याग झालाच. गी. ३.१७ मध्ये तस्य कार्यं न विद्यते म्हणजे आत्मतुष्ट माणसाला कर्तव्य उरत नाही यावर भाष्य करतांना ज्ञानेश्वर आत्मसंतुष्टाचें कर्म सुटतें असें म्हणत नाहीत तर त्याचा कर्मसंग सहजासहजी सुटतो असें म्हणतात. असें निष्काम कर्म ही ज्ञानेश्वरांची धुरेची शिकवण असल्यानें तऱ्हेतऱ्हेनें त्यांनी ती पुढे मांडली असल्यास आश्चर्य नाही. जोंवर फळाची आशा आहे, मीं हें केलें, मीं तें केलें, त्याचीं फळें मला भोगायला मिळावीत अशी आस्था असते, तोंवर कर्मबंधन आलें. हेंच बंधन अडकवतें.

तैसा कर्तृत्वाचा मधु । आणि कर्मफळाचा आस्वादु।

या दोन्हीचे नांव बंधु । कर्माचा की ॥ (ज्ञा. १८.२०५)

कर्तेपणाचा अहंकार आणि फळाची गोडी हेंच बंधन. या दोन्ही गोष्टी ज्याचे ठिकाणी नाहीत तो कर्म करूनहि कर्मरहित आहे. त्यानें कर्म केलीं तरी तीं बाधत नाहीत.

आतां जाळूनि बीज जैसें । झाडा कीजे निर्वशे।

फळ त्यागुनि कर्म तैसें । त्यजिलें जेणें ॥ (ज्ञा. १८.२०८)

दग्ध बीजापासून जसें रोपटें निघत नाही तसें फलाशा गेली कीं कर्म फळ देईनासें होतें. इतकेंच नव्हे तर फलाची अभिलाषा जो बाळगत नाही त्याची यातायात चुकते म्हणजे जन्ममृत्युची फेरी चुकते असेंहि ज्ञानेश्वर म्हणतात (ज्ञा. २.२७८). म्हणून कर्म करूनहि तीं बाधक होऊं न देण्याची हातवटी म्हणजे कर्तेपणाचा अभिमान सुटणें. दुसऱ्यांच्या मुलाबद्दल दाईला ममत्वबुद्धि नसते, गुराख्याला इतरांच्या गाईच्या दुधाची आशा नसतांना तो गुरें वळतो (ज्ञा. १८ १७१-१७५). देहसंग सुटणें व आत्मबोध होणें हे परस्परावलंबी असल्यानें जसजसा देहभाव सुटेल तसतसा आत्मबोध होत जाईल आणि हा बोध वाढेल तसा

अहंकार आणखी कमी होईल. विश्वात्मैक्यभाव खरा प्रकट झाला कीं आपण वेगळे आहोंत ही भावना जाते व मग कर्मबंध रहात नाही. कर्म व आत्मा मुळांत भिन्न आहेत (ज्ञा. १८.२७५). म्हणून जो आत्म्याचें निखळ असें रूप स्वतःच झाला आहे त्याला कर्माची बंदिशाळा कोटून रहाणार (ज्ञा. १८.४५९)? केलेल्या कर्माचे फल भोगलेंच पाहिजे हा कर्मसिद्धांत खरा, पण हा तार्किक सिद्धांत नीतिशास्त्राच्या सीमेच्या आंत प्रमाण ठरतो. त्यापलीकडे गेल्यावर त्या सिद्धांतात जरूर तो फरक केला पाहिजे. जर इंद्रियांचे पाठोपाठ सैरावैरा धांवणारें मन मुरडून बुद्धीच्या सोबतीनें आत्म्याकडे जाऊं शकतें तर प्राकृतिक व्यवस्थेंत सत्य ठरणारा कर्मबंधनाचा सिद्धांत इथें लंगडा पडेल यांत नवल काय? अर्जुनाला भगवंत म्हणतात कीं या कर्ममार्गाचें आणखी एक कौतुक तुला माहीत नाही. निष्काम कर्म हें मुक्तिदायक आहे. जो स्वधर्म आचरीत राहतो, तो त्या व्यापारानेंच निश्चित मोक्षाला पावतो (ज्ञा. ३.८०). ज्यांनीं स्वधर्मानें निष्कामता प्राप्त करून घेतली त्यांना परमकैवल्याचा लाभ होतो (ज्ञा. ३.१५१). म्हणून निष्काम कर्म करीत रहावें हा माझा निरोप आहे.

म्हणौनि फळीं लागु । सांडौनि देहसंगु ।

कर्में करावीं हा चांगु । निरोप माझा ॥ (ज्ञा. १८. १७६)

## ज्ञानमार्ग.

८) आदर्शें तया ज्ञानार्ते वोवाळिलें जीवें.

ज्ञान हें आत्मलाभाचें दृढ साधन आहे. खऱ्या ज्ञानानें परतत्त्व निश्चय होतो. हें ज्ञान म्हणजे तार्किक ज्ञान नाही, ती तर्कापलीकडील ज्ञानदृष्टि आहे.

हा तर्काचिये दिठी । गोचर नोहे किरीटी ।

ध्यान याचियें भेटी । उत्कंठा वाहे ॥ (ज्ञा. २.१४८)

तर्कानें आत्मा सापडत नाही. त्याच्या ध्यानानेंच त्याचा अनुभव येतो किंवा सम्यक् ज्ञान येतें. या ज्ञानानें लहान मोठा हा भेद उरत नाही. हे

ज्ञान सांगतांना बोलणाराचें बोलणें खुंटतें आणि ऐकणाराची आर्तता जाते (ज्ञा. ७.८-९). सर्व पुराणें मुखोद्गत असलीं, शास्त्रांचा अभ्यास अतिगाढा असला तरी अध्यात्मज्ञानाविना सर्व फिकें आहे. सर्व शास्त्रें या ज्ञानाविना आंधळीं होतात. मोराच्या अंगभर डोळे असतात. पण एकालाहि दृष्टि नाही, मग त्यांचा काय उपयोग (ज्ञा. १३.८२९-८३६)? असें ज्ञान किंवा आत्मबोध नसल्यामुळेंच योग किंवा तप यांची साधना असूनहि चांगदेव कोरे राहिले. ईश्वराला सोडून स्वर्गसुखाकडे धांवणें हें अज्ञान आहे. हे अज्ञानी लोक कल्पतरूच्या बुंध्याशीं बसून आपल्या फाटक्या झोळीला गांठी मारतात. (ज्ञा. ९.३१०-३११). खरे ज्ञानी ईश्वराची इच्छा करतात. अज्ञान्याचें चित्त स्थिर नसतें म्हणून त्याचें कर्म व्यर्थ जातें. ज्ञानेश्वर सांगतात कीं ईश्वर म्हणूनच ईश्वराची पूजा करावी, देवाचें सर्वात्मकत्व जाणावें व त्याला न जाणतां केलेलें भजन व्यर्थ समजावें. कर्माचे डोळे ज्ञान आहेत व ते निर्दोष असले पाहिजेत (ज्ञा. ९.३४९-३५०). ज्याला ज्ञान आहे तोच डोळसांतला डोळस आहे. ही उगीच केलेली स्तुति नाही, असा मनुष्य खरोखर भाग्याचा आहे. ज्याचे ठिकाणीं अशा ज्ञानाची आवड नाही, त्याचें जगणें कसलें, त्यापेक्षां मरण बरें, मोकळें घर किंवा चैतन्यहीन देहासारखा तो आहे. ज्ञान प्राप्त व्हावें अशी ज्याचे ठिकाणीं इच्छासुद्धां नाही, तो संशयानें पछाडलेला आहे. त्याचें ऐहिक व परत्र नासून जातें, त्याला योग्य अयोग्य कांहीं कळत नाही. म्हणून संशय हें नाशाला कारणीभूत होणारें जाळेंच आहे. संशय बळावल्यावर त्यांतून सुटका करून घेण्याचा एकच उपाय आहे. ज्ञानखड्ग घेऊन त्याला पुरा छेदून टाकणें. म्हणून अर्जुना, हृदयांत घर केलेल्या संशयाला समूळ नाहीसें कर (ज्ञा. ४.१९२-२०८). स्वप्नांत जखम झाली तर ती बरी करण्यास मलमपट्टी उपयोगी पडत नाही, जाग आली कीं जखम खोटीच होती हें कळतें (ज्ञा. १५.२५४). ज्ञानाच्या मोलाची पवित्र वस्तु दुसरी कोणतीच नाही. सूर्याइतकें तेज प्रतिबिंबाला येईल, आकाश बाहूंच्या मिठींत मावेल किंवा पृथ्वीचें वजन करण्यास भारीभार वस्तु सांपडेल तरच ज्ञानासारखी आणखी कांहीं चीज सांपडेल. जशी अमृताची चव अमृतासारखी तशी ज्ञानाला उपमा

ज्ञानाचीच (ज्ञा. ४.१७७-१८२). सर्व कर्मांचा शेवट ज्ञानांत होतो. स्वर्गादि फलें देणारे यज्ञ सूर्यापुढें तारका लोपाव्यात तसे ज्ञानापुढें निस्तेज होतात. परमात्म्याचें खरें सुख मिळवण्यास योगीजन या ज्ञानाची कास धरतात. हें ज्ञान म्हणजे ब्रह्मबोधाची खाण. इंद्रियें व मन आपापला स्वभाव इथें विसरतात, कर्म लुळें होतें व स्वतःतर्क आंधळा होतो, विवेकवैराग्यांना धन्यता वाटते आणि सहजासहर्जी आत्म्याची गांठ पडते. असें हें ज्ञान मिळवण्यासाठीं संतांची सेवा करावी लागते. तनमनजीवसकट त्यांच्या चरणाला लागून अगर्वतेनें दास्य करावें लागतें. मग अंतःकरणाला बोध होऊन संकल्प-विकल्प लोपून जातात (ज्ञा. ४.१५७-१६७). असा मनुष्य म्हणजे मनुष्यवेषानें आलेलें ब्रह्मच समजावें.

### ९) तोचि तो ज्ञानसंपत्तिगोसावी गा

ज्ञानेश्वरांचे ज्ञानयज्ञाचें वर्णन म्हणजे सांगरूपक वापरण्याचा आणखी एक सुंदर नमुना आहे. ज्ञानयज्ञांत आदिसंकल्प स्तंभ आहे. महाभूतांचा मांडव घातला असून भेद हा बली ठेवला आहे. इंद्रियें व प्राण हीं इतर उपकरणें आहेत. हवनासाठीं लागणारें तूप म्हणून अज्ञानाची योजना झाली आहे. साम्याच्या वेदीवर मनबुद्धीचें कुंड असून त्यांत ज्ञानाग्नि प्रदीप्त झाला आहे. नित्यानित्यभेद करणारा विवेक हाच मंत्र, विद्या व शांति हीं यज्ञपात्रें असून जीव यजमान आहे. तो प्रतीतीच्या पात्रानें, विवेकाच्या मंत्रानें, अज्ञानाचे ज्ञानाग्नींत हवन करतो. अज्ञान जळून गेल्यावर आत्मसमरतेचें अवभृथस्नान होतें. भेदबुद्धि संपूर्ण नष्ट होऊन त्याला आत्मबोध भेटतो (ज्ञा. ९.२३९-२४८). ज्ञानाचे विविध परिणाम ज्ञानेश्वरांच्या लिखाणांत वारंवार वाचावयास सांपडतात. ज्ञानानें अविद्याविरहित जीव आत्माच आहे याची ओळख पटते, विषयाकडील मनाची धांव खुंटते, मनाचें दैन्य फिटतें, द्वैतभाव, गर्व, मोह पळून जातात. सद्द्वस्तूचा लाभ होऊन बुद्धि स्वच्छ होते व आनंदप्राप्ति होते. आपल्या पावित्र्यानें ज्ञान अशुद्ध मनाला पावन करतें. देहात्मभाव नष्ट झालेल्या या स्थितीचें वर्णन काय करणार?

ज्ञानाचा प्रभाव ज्ञान्याच्या व्यक्तित्वावर झालेला स्पष्ट दिसतो. वसंत आलेला आहे हे झाडे नवपल्लवानीं नटल्यावर कळतेंच. झाडाला जमिनीतून पाणी मिळतें आहे हे त्याच्या विस्तारावरून उलगडतें, भूमीचा मृदुपणा त्यांतून निघालेल्या नाजूक कोंभाची लवलव सांगते, सौजन्यशील वागण्यानें मनुष्याचें कुलीनत्व प्रकट होतें. भिंगाच्या आंत ठेवलेल्या दिव्याचा प्रकाश जसा सर्वत्र पसरतो, तसें ज्ञानी माणसाचें ज्ञान त्याच्या अंगीं बाणलेल्या सद्गुणांवरून लागलीच ओळखूं येतें, (ज्ञा. १३.१६८-१८४). विषय, काम, क्रोध यांचा त्याग, सद्भावनेची व सत्संगाची जोड, विधिनिषेधांचें पालन, फलहेतूचे बाबतींत निष्कामत्व यांच्या सोबतीनें प्रवास चालूं असतांना त्याचीं कर्मे गळून जातात, गुरुकृपेचा लाभ होतो आणि ज्ञानाचा उदय होऊन. साम्यदृष्टि येते. मग सर्वत्र ईश्वरच दिसतो. आर्त, जिज्ञासु, अर्थार्थी व ज्ञानी या सर्व भक्तांमध्ये ज्ञानी-भक्तच ईश्वराला प्रिय आहे. हे ज्ञान म्हणजे आत्मैक्य-ज्ञान आहे. जगांत सगळीकडे वासुदेवच भरला आहे असा हा अनुभव आहे.

हे समस्तही श्रीवासुदेवो । ऐसा प्रतीतिरसाचा वोतला भावो ।

म्हणौनि भक्तामाजी रावो । आणि ज्ञानिया तोचि ॥

भक्त व ज्ञानी यांत फरक नाही (ज्ञा, ७.१२७-१३६). आपल्या कामासाठीं भक्त देवाचें भजन करतात. पण देव आपणहून ज्यांचें भजन करतो ते ज्ञानी-भक्त. अशा भक्तीचा लाभ ही दैवी संपत्तीच होय. दैवी प्रकृतीचे लोक ज्ञानामुळें शांति मिळवतात. जे ज्ञानगंगेत न्हाऊन पूर्णतेचें भोजन घेऊन येतात, ते जणुं कांहीं शांतिवेलीचीं कोंवळीं पानेंच होत. हे जणुं ब्रह्माचे अंकुर, धैर्याचे स्तंभ किंवा आनंदसमुद्रांत भरलेले कुंभ आहेत. भक्तीवरील प्रेमानें ते मोक्षालाहि पलीकडे सर म्हणतात! भजनानंदाचा आनंद त्यांना सोडवत नाही. वागणूक कशी म्हणावी तर साक्षात् नीतीच. हे ज्ञानी-भक्त वाढत्या प्रेमानें ईश्वराचें भजन करतात, ईश्वर होऊन ते ईश्वराची सेवा करतात (ज्ञा. ९.१९०-१९६).



## भक्तिमार्ग.

१०) आम्ही परमभक्ति आपुली म्हणों.

भक्ति हें साध्य असल्यामुळें कर्मादि साधनांप्रमाणें तिच्या पलीकडे जाण्याचा प्रश्न येत नाही. कर्मातीत अवस्था म्हणजे जिथें कर्म नाही त्या अवस्थेबद्दल बोलतां येईल. पण भक्तीचे पलीकडील अवस्था ही पुन्हां भक्तीचीच आहे. केवळ भक्तीच नव्हे तर योग, कर्म, ज्ञान, या सर्वांचा शेवट ज्या अवस्थेंत होतो तिला ज्ञानेश्वरांनीं सायुज्य किंवा अद्वैतभक्ति म्हटलें आहे. ज्ञान किंवा कर्म याप्रमाणें भक्ति ही शेवटची निष्ठा होऊं शकत नाही असें लो. टिळक म्हणतात‡ अतएव लोकमान्यांनीं भक्तीला गौणत्व दिलें आहे असें मत श्री. करंदीकर यांनी व्यक्त केलें आहे.§ याबाबत दोन मुद्यांचा विचार करणें जरूर आहे. (१) लोकमान्यांचें हें विधान वरवर घेऊन चालणार नाही. 'ज्ञान' शब्द त्यांनीं अपरोक्ष-ज्ञान या अर्थीं वापरला असल्यानें \* ज्ञान ही शेवटची निष्ठा आहे असें त्यांनीं म्हटलें यांत आश्चर्य नाही. पण या ठिकाणीं लोकमान्यांनीं ज्या भक्तीची चर्चा केली आहे ती मात्र उपास्य-उपासक अशा द्वैत-भावाची आहे. परमात्मा जर अव्यक्त व एक, त्याचें ज्ञान जर अद्वैतमूलक तर हें द्वैत कुठून आलें हा प्रश्न येईलच. याचें कारण असें आहे कीं द्वैतावर आधारलेल्या भक्तीचा मार्ग सोपा असल्यानें तो अनुसरला जातो. ‡ याचा अर्थ भक्ति घेतली कीं अद्वैत व अव्यक्त तत्त्वांचा विसर पडला असें मात्र मुळींच नाही. अव्यक्त परमात्माच इथें

‡ गीतारहस्य (७ वी आवृत्ति), पृ. ३९५-३९६.

§ वि.रा.करंदीकर : भगवद्गीतेचे तीन टीकाकार, पृ. २५८ पासून पुढें. जिज्ञासूंनीं ही चर्चा अवश्य पहावी.

\* या ठिकाणीं 'ज्ञान' म्हणजे नुसतें शाब्दिक ज्ञान किंवा नुसती मानसिक क्रिया असा अर्थ नसून वेदांतसूत्रांवरील शांकर भाष्यांत आरंभींच सांगितल्याप्रमाणें 'ज्ञान' म्हणजे 'मानसिक ज्ञान प्रथम होऊन इंद्रियांचा जय केल्यावर ब्रह्मीभूत होण्याची अवस्था किंवा ब्राह्मी स्थिति' एवढा अर्थ दर वेळीं विवक्षित आहे हें विसरतां कामा नये (गीतारहस्य, ७ वी आवृत्ति, पृ. २६३).

‡ गीतारहस्य (७ वी आवृत्ति), पृ. ३९४.

व्यक्त परमेश्वर होतो आणि उपासनेसाठी व्यक्त परमेश्वर मानला तरी व्यक्त ते सर्व माया असून खरा परमेश्वर त्यापलीकडे आहे हे अध्यात्मशास्त्रांतील तत्त्व आमच्याकडील भक्ति-मार्ग सोडीत नाही,† त्या तत्त्वांत फक्त शब्दभेद केला जातो. तसेच ज्ञान व भक्ति यांत आमच्या शास्त्रकारांनी अपूर्व एक-वाक्यता दाखवून दिली आहे असा लोकमान्यांनी सविस्तर व निःसंदिग्ध खुलासा केलेला आहे.‡ जोपर्यंत हे द्वैत मानलेले आहे तोंवर अंतिम पायरी येत नसल्याने या अर्थी - व फक्त याच अर्थी-भक्ति ही निष्ठा नाही असे म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही. (२) हे सर्व मान्य करूनहि पुढे म्हणावेसे वाटते की द्वैतमूलक भक्ति अंतिम होऊं शकत नाही अशी अडचण लोकमान्यांना येण्याचे कारण नव्हते. कारण अद्वैत भक्तीची संकल्पना मानली की भक्ति ही सदासर्वदा द्वैत-मूलकच हवी असा आग्रह धरण्याचे प्रयोजन उरत नाही. पराभक्ति किंवा अद्वैतभक्ति ही निष्ठा होऊं शकते इतकेच नव्हे तर तीच खरी निष्ठा आहे. व्यवसायात्मिक बुद्धीचे ज्ञान किंवा देव-भक्त हा भेद करणारी गौणी भक्ति या निष्ठा आहेत. साधनरूप कर्म आणि कर्मनिष्ठा तसेच साधनरूप ज्ञान आणि ज्ञाननिष्ठा हा फरक लोकमान्यांनी जसा केला आहे तसाच साधनरूप भक्ति व भक्तिनिष्ठा यांतहि स्पष्ट फरक केला असता, आणि साधनरूपांत असतांना कर्म, ज्ञान किंवा भक्ति या तिन्हींपैकी कोणतीच अंतिम निष्ठा नाही पण साध्यरूपांत असतांना त्या निष्ठा असतात असे त्यांनी म्हटले असते, तर अधिक बरे झाले असते हे कबूल केले पाहिजे. शक्ति, स्वसंविति व परमभक्ति या तिन्हींना ज्ञानेश्वरांनी एकत्र आणले आहे (ज्ञा. १८-११३). याचा अर्थ साध्यरूपांत त्या निष्ठाच आहेत. ही शेवटची स्थिति साध्यसाधनातील शुद्ध आहे असे ते म्हणतात (ज्ञा. १८.११३७). ज्ञान व भक्ति यांत मधुसूदन सरस्वतींनी स्वरूप, साधन, फल व अधिकारी या चारहि दृष्टींनी फरक केला आहे. \* ज्ञान हा शब्द तार्किक ज्ञान या अर्थी घेतला तरच हा फरक होतो. ज्ञान

† तत्रैव, पृ. ४१४-४१५.

‡ तत्रैव पृ. ४११.

\* वा. ना. पंडित : शांकरतत्त्वज्ञानांत भक्तीचे स्थान, पृ. ३११.

म्हणजे ईश्वराचा साक्षात्कार असें समजलें तर ज्ञान व भक्ति यांत फरक नाही, ज्ञाता-ज्ञेय असा फरक नाही आणि देव, भक्ति हाहि फरक नाही. वल्लभाचार्यांचे मतें “शुद्धा स्वतंत्रा भक्ति” ही फलरूपा भक्ति आहे. ही विहित साधनाविना मिळणारी भक्ति असून ती साध्य आहे. तिचें साधन भगवत्कृपा आहे. हिलाच प्रमेयबलानें मिळणारी भक्ति किंवा पुष्टिभक्ति असेंहि म्हटलें आहे. शुद्ध भक्ति अत्यंत दुर्लभ असून ती वज्रभक्तांना मिळाली होती, तिच्यामध्ये ईश्वराला संपूर्ण शरण जाणें अंतर्भूत आहे. उलट प्रमाणबलानें येणारी भक्ति किंवा मर्यादाभक्ति म्हणजे विहित साधनानें येणारी भक्ति. या भक्तीला शास्त्रीय ज्ञानाची जोड मिळाली तर ती भक्ति मध्यम व ज्ञान नसेल तर ती कनिष्ठ असें वल्लभाचार्य मानतात. ज्ञानेश्वरहि ज्ञानी भक्तांनाच श्रेष्ठ समजतात. नारदांनीं असें म्हटलें आहे कीं भक्ति ही कर्म, ज्ञान व योग यांचेपेक्षां श्रेष्ठ आहे. भक्ति हेंच साधन व भक्ति हेंच साध्य, कारण भक्ति फलरूपा आहे. ‡ ही भक्ति उदयास आली म्हणजे कांहीं प्राप्तव्य रहात नाही.

मूळ गीताश्लोकांत कर्म, ज्ञान किंवा भक्ति यांपैकीं ज्याची तरफदारी असेल तोच मार्ग ज्ञानेश्वर अवास्तव वाखाणतात आणि तोच सर्वश्रेष्ठ वाटू लागतो आणि अशानें विसंगति येते असें प्रथम-दर्शनीं वाटण्यासारखें आहे हें खरं. उदाहरणार्थ, कर्माची अत्यधिक प्रशंसा करून तें मोचक कसें आहे, हें ते सविस्तर सांगतात. नंतर ज्ञान किंवा भक्ति यांचा विषय आल्यावर ज्ञानेश्वर तितक्याच तल्लीनतेनें त्याहि मार्गाचें वर्णन करतात. त्यामुळें नक्की कोणता मार्ग परमश्रेयस्कर हें कळत नाही. आणि अर्जुनाप्रमाणें आपल्यालाहि म्हणावेंसें वाटतें कीं

देवा तुवाचि ऐसें बोलावें । तरी आम्ही नेणती काय करावें।

आतां संपलें म्हण पां आघवे । विवेकाचें ॥ (ज्ञा. ३.६).

देवा तूंच असें म्हणूं लागलास तर आम्हीं अज्ञान्यांनीं योग्य रस्ता धरणें दूरच राहिलें म्हणायचें ! परंतु सर्व मार्गांचें एकार्थत्व मानणें आणि कोणत्याच मार्गाला त्याज्य न समजणें हें ज्ञानेश्वरांचें वैशिष्ट्य लक्षांत घेईपर्यंतच अशी शंका राहिल, पुढें रहाणार नाही.

‡ सा तु कर्मज्ञानयोगेभ्योऽप्यधिकतरा । नारदभक्तिसूत्र, २५.

११) तैसा मी तो यजावा मीचि म्हणौनि.

ईश्वरावर खरी श्रद्धा असेल, तर अहंममताभ्रांति जाईल. एरवीं त्या भ्रांतीचें झांपड आल्यानें देव दूर रहातो. कमलांतील पराग भुंगे नेतात पण त्याच घरांत रहाणारे बेडूक चिखल खातात. दुर्देवी जीव घरामध्ये मोहरा पुरलेल्या असतात त्यावर बसून उपास काढतो (ज्ञा. ९.५८-६२). भक्तीविना जीवन केवळ पाल्हाळ आहे. भक्ति नसेल तर कुलाचा अभिमान, विद्वत्तेची घमेंड, रूपाची मस्ती, संपत्तीचा गाजावाजा हें सर्व ओसाड पडलेल्या गांवासारखें, घनदाट लागलेल्या पण बिनदाण्याच्या कणसासारखें, जीव नसलेल्या शरीरासारखें, वांझ फुलांनी भरलेल्या झाडांसारखें, आटलेल्या सरोवरासारखें किंवा रानांत एका दुःखितानें दुसऱ्या दुःखिताला भेटण्यासारखें आहे.

तैसे माझिये भक्तीविण। जळो तें जियालेपण ।

अगा पृथ्वीवरी पाषाण । नसती काई? ॥

भक्तीविना जीवन व्यर्थ आहे. पृथ्वीवर पाषाण आहेत. त्यांतच भक्ति नसलेला मनुष्य शोभेल. धिक् त्या जिण्याला (ज्ञा. ९.४३१-४३६). कर्माचा नव्हे तर भक्तीलाहि ज्ञानेश्वरांनीं ज्ञानाचा डोळा दिला आहे. त्यांची भक्ति नुसती भावनेंवर आधारलेली अंधश्रद्धा नाही. ती डोळस आहे. परमेश्वरकृपेशिवाय जगांत मनुष्याला स्थान नाही, त्याच्या भक्तीशिवाय दुसरें प्राप्तव्य नाही आणि विश्वांत सगळीकडे तोच भरलेला आहे या ज्ञानाचें भक्तीला पाठबळ आहे. ईश्वराच्या कृपेला मुकण्याचा प्रसंग आला तर अर्जुन कचरतो. मी युद्ध करून आमेष्ट मारले तर कुणाच्या मनांत आम्हांला स्थान राहिल व कृष्णा, तुझे मुख कसें दृष्टीस पडेल? तुझ्याशीं अंतराय आला तर आमची हृदये दुःखानें फुटून जातील, असें तो म्हणतो. देव जवळून गेला म्हणजे सर्वस्व गेलें. भगवंताचें विस्मरण भक्ताला परमव्याकुल करते.\* व्यक्ताची किंवा अव्यक्ताची कोणतीच उपासना ज्ञानेश्वरांनीं त्याज्य ठरविली नाही. अव्यक्ताची उपासना कठीण असल्यानें सगुणस्वरूपाची उपासना सामान्य मनुष्याला योग्य असते असें ते म्हणतात.

\* नारदभक्तिसूत्र, १९.

म्हणोनि येर ते पार्था । नेणतीचि ते व्यथा।

जे का भक्तिपंथा । वोटंगले ॥ (ज्ञा. १२.७५).

जे भक्तिमार्गानें जातात त्यांना निराकाराच्या उपासनेचे कष्ट पडत नाहीत. अनेक देवतांची उपासना करण्यावर सुद्धां ज्ञानेश्वरांचा कटाक्ष नाही. परंतु ही उपासना करतांना त्या सर्व देवतांचे मार्गें एकच परमेश्वर आहे हें पक्कें ध्यानांत असलें पाहिजे. तें न ओळखतां जे नुसत्या उपचारांच्या भरीला पडतात व सर्व देवतांना स्वतंत्र समजून त्या कर्मफल देण्यास समर्थ आहेत असें मानतात, त्यांचें वर्तन अयोग्य होय. ते देवाच्या मूर्ति करून त्यांना घराचे कोनाड्यांत बसवून आपण यात्रेला निघून जातात. भिन्न भिन्न देव मांडून पहिल्यांची परवड करतात. नाग, गणेश, दुर्गा, नवचंडी, बहिरोबा, विष्णु, शिवलिंग, किती म्हणून सांगावे? याप्रमाणें सैरावैरा धांवणें हें अज्ञान मूलक वागणें आहे (ज्ञा. १३.८१५.८२३). इंद्र, सूर्य, सोम कुणाचीहि उपासना केली तरी ती मलाच येऊन मिळते. कारण सर्वत्र मीच आहे. म्हणून मज परमेश्वराची भक्ति करावी. शाखापल्लव वृक्षाचे आहेत हें खरें, पण पाणी मुळापाशींच घालावें लागतें. इंद्रियें एकाच देहाची असली तरी सुंदर स्वयंपाक कानाला भरवितां येत नाही किंवा फुलें डोळ्यांवर माळलीं जात नाहीत. यास्तव मी म्हणूनच माझें पूजन करावें. मीच सर्व यज्ञांचा भोक्ता आहे (ज्ञा. ९.३४४-३५१). जे कानानें मलाच ऐकतात, मनांत मलाच ठेवतात, डोळ्यांनीं मलाच पहातात, सर्वठायी मलाच नमस्कार करतात, माझेंच अध्ययन करतात, ज्यांच्या आंतबाहेर मीच भरलों आहे, दानपुण्य माझ्यासाठीं असतें, ते शरीर जातांक्षणीं मीच होतात (ज्ञा. ९.३५५-३६५).

१२) तऱ्ही अद्वैती भक्ति आहे.

भक्तींत प्रेमाचा अंतर्भाव असतो. नारदभक्तिसूत्रांत व शांडिल्य-भक्तिसूत्रांत प्रेमाचा स्पष्ट उल्लेख आहे. असें परम प्रेम ऐक्याशिवाय निर्माण होणें कठिण. जड देहावर अध्यासमूलक तादात्म्य ठेवल्यानें देहावर इतकें प्रेम बसतें. देह म्हणजे मी नव्हे अशी जाणीव झाली तर हें



प्रेम ओसरते. ज्याला आपण माझें म्हणतो त्याच्याबद्दल (मायेची) ऊब व जवळीक वाटते\*. हें “माझेंपण” आसपासच्या व्यक्ति, घरदार, संपत्ति, मित्रमंडळी, समाज, देश अशा अनेक गोष्टीपर्यंत वाढत जाते. ज्याच्याबद्दल जितकें ममत्व त्याच्याबद्दल तितकी माया किंवा प्रेम. † अद्वैत भक्तीचे बाबतींत श्री. बाबाजीमहाराज पंडित यांनी समर्थपणें मांडलेला मुद्दा लक्षणीय आहे. † भक्ति म्हणजे जर ईश्वरविषयक प्रेम, तर हें आत्यंतिक प्रेम अद्वैतानुभव असेल तरच संभवेल. स्वतःचें स्वतःवर जितकें प्रेम असतें तितकें कशावरहि असूं शकत नसल्यानें, ईश्वर माझा -किंबहुना मीच- आहे अशा स्थितींतच खरें प्रेम किंवा भक्ति उत्पन्न होईल. अर्थातच भक्तीला द्वैत लागते हा मुद्दा अगदींच अप्रस्तुत झाला. भक्तीला द्वैत नकोच आहे, अद्वैतच पाहिजे. अशा या प्रेमांत किंवा भक्तींत कांही हेतु नसतो. ज्ञानापूर्वीची भक्ति मोक्षासाठी असते. नंतरची हेतूशिवाय होते. हिलाच भागवतांत शुकांनीं अहैतुकी भक्ति म्हटलें आहे. ईश्वर ‘दुसरा’ असेल तर ही जवळीक येणार नाही. आत्यंतिक प्रेमाशिवाय त्याग, अर्पण किंवा भक्ति शक्य नाही. म्हणून खऱ्या भक्तीला अद्वैत-ज्ञान किंवा अद्वैतानुभव याचाच पाया लागतो. खरें ज्ञान ज्याला झालें त्याची भक्ति आगळीच असते. श्रीकृष्ण म्हणतात, ज्ञानसूर्याचे साहाय्यानें भक्त मला पाहूं शकतो. जाग आल्यावर स्वप्न खोटेच होतें हें जसें कळतें तसें आत्मज्ञान झाल्यावर त्रिभुवन मिथ्या आहे याचा प्रत्यय येतो, सर्व द्वैत मावळतें व सगळ्या ठिकाणीं सच्चिदानंद दिसूं लागतो. अमृतांत मिसळण्यास अमृत व्हावें लागतें, क्षीरसागराला मेजवानी देण्यास क्षीरसागर व्हावें लागतें, तशी माझी भक्ति करण्यास, अर्जुना, मीच व्हावें लागतें बरें. जो माझ्या ठिकाणीं अनन्य होतो त्यालाच ही भक्ति लाभते (ज्ञा. १५.५५९-५६९). अनन्यता हें भक्ताचें व्यवच्छेदक लक्षण आहे असें म्हणतां येईल. जिथें

\* Warmth and intimacy. (William James, Principles of Psychology, Vol. I, P. 331).

† Ibid, P. 291.

† ना. पै. पंडित, अमृतानुभवकीमुदी (द्वितीयावृत्ति), पृ. ८९.९०.

सर्वत्र देव भरला आहे तिथें भक्तीसाठी तरी द्वैत कुठून आणणार? दगडाच्या डोंगरांत दगडाचें देऊळ, दगडाचा भक्त जसें कोरतां येतात, तसेंच भक्त व देव यांत अद्वैत असूनहि भक्ति कां होऊं नये असें ज्ञानेश्वर विचारतात (अमृ. ९.४१). जर भक्त मी झालेला नाही, तर त्याला मी मिळणार कुठें ? तरंग व पाणी, तेज आणि सूर्यबिंब, चांदणें आणि चंद्र, सुवास आणि चंदन, अलंकार व सोनें यांत जसें अद्वैत, तसेंच भक्त व मी यांत पाहिजे. इथें क्रिया होत नसेल पण भक्ति आहेच आहे. हे अनुभवाची जोगें, नव्हे बोला ऐसें-हें अनुभवलेंच पाहिजे, बोलण्याजोगें तें नाही (ज्ञा. १८.११४६-११५१)

ऐसें आत्मत्वे मज एकातें । इया अद्वयभक्ती जाणोनि निरुतें।

आणि याही बोधा जाणतें । तेंही मीचि जाणें ॥ (ज्ञा. १८.१२००).

अद्वयभक्तीनें भक्त मला जाणतो व हें जाणणें किंवा बोध याचें अधिष्ठान मी असतो हेंहि तो जाणतो, म्हणजेच ईश्वराचें विश्वात्मकत्व जाणतो. या भक्तीला परा, अव्यभिचारिणी, अनन्या, गुरवी, शुद्धा कांहींहि नांव द्यावें, सारतत्त्व एकच आहे- देवभक्तांमधील अद्वैत. या भक्तीमध्ये अज्ञानाची तर नाहीच पण तल्लीनतेचीहि जाणीव रहात नाही. केवळ एकरस अनुभव किंवा सामरस्य राहतें.

आमुतें करुनि विखो । भोगूं शके पारखो ।

तै आमुतें न देखो । आम्हीपण ॥ (अमृ. ८६)

आपण आपल्या स्वतःलाच विषयरूप करून भोगूं लागतो, तिथें विषयविषयी अशी द्वैती भावना आणली, तर अद्वैत अनुभवतां येत नाही.

१३) ऐसें नामघोषबरवें धवळलें विश्व.

भक्त देश काल हें सर्व विसरून कीर्तनानें सुखी होतो. कीर्तनानें जगांतील पापच नाहीसें होतें. आणि परिणामतः प्रायश्चित्तादि सर्व व्यवसाय बंद पडतात. कुणाला तीर्थयात्रेला जाण्याची आवश्यकता भासत नाही, कुणाला यमनियमांचा मार्ग धरण्याची गरज पडत नाही.

यमलोकाला जाणाऱ्यांची संख्याहि आटून जाते. भक्त आपल्या भक्तीने जगाला आनंदाचे घर करून टाकतात. ते महात्मे सूर्यासारखे सोज्वळ असतात. पण सूर्यापेक्षां त्यांना श्रेष्ठच म्हटलें पाहिजे. कारण सूर्य अस्ताला जातो हा त्याचे ठिकाणीं दोष आहेच. चंद्र एकादे वेळीं पूर्ण होतो; हे सदा पुरते असतात. एरवीं कधीं काळीं कुणी वैकुंठाला जायचा पण या माझ्या भक्तांनीं सगळीकडे वैकुंठच करून टाकलें. म्हणून मी कदाचित् वैकुंठांत सांपडणार नाहीं, सूर्यबिंबांत देखील दिसणार नाहीं, योगीजनांच्या मनांतून उल्लंघन करीन, परंतु जिथें माझ्या नामाचा घोष चालूं आहे तिथें मी नेमका ठेवलेला आहे.

परि तयांपार्शीं पांडवा । मी हरपला गिंवसावा।

जेथ नामघोषु बरवा। करिती माझा ॥ (ज्ञा. ९.१९७-२०१)

भक्ति वाढत जाते. पावसाळ्यांत नदीचें पाणी वाढत्या प्रमाणावर असतें तशी भक्ति नित्य नवी दिसते. गंगा समुद्राला मिळते पण मागून लोटांवर लोट येतच असतात. तसें रात्र असो, दिवस असो, चित्त माझे ठिकाणीं ठेवून भक्त मलाच भजतात (ज्ञा. १२.३६-३८). कुळजातिवर्ण हें निरर्थक आहे, सर्व सार्थकता भक्तींत आहे. सर्व ओहोळ गंगेला मिळून गंगाच होतात. कोणत्या का होईना एखाद्या निमित्तानें चित्त एकदां का माझ्या ठिकाणीं जडलें कीं तो माझ्यापर्यंत आलाच.

हेचि कवणें एके मिसें । चित्त माझे ठायीं प्रवेशें।

येतुलें हो मग आपैसे। मीचि होणें असे ॥

माझा दुष्टावा करून सतत माझा विचार केला, तरी कंसशिशुपालादि माझ्या ठिकाणीं येऊन पोंचले (ज्ञा. ९.४५६-४७३). प्रेमच नव्हे तर अतितीव्र द्वेषहि ईश्वरापर्यंत नेतो हा आगळा मुद्दा ज्ञानेश्वरांनीं मांडला आहे.† वीर केल्यानें का होईना देव जळीं, स्थळीं, काष्ठीं, पाषाणीं दिसूं लागला, त्याचें अनुसंधान लागलें, म्हणजे मुख्य काम झालें. सुरुंगाला बत्ती लागणें हें महत्त्वाचें, स्फोट केव्हांतरी होईलच. ईश्वराला भेटण्याचें

† R. D. Ranade : Mysticism in Maharashtra, P. 109.

सोपें साधन म्हणजे नामस्मरण आहे हें ज्ञानेश्वरांनीं ठिक-ठिकाणीं मांडलें आहे. नामानें अनुसंधान रहातें.

ज्ञानदेव म्हणे नाम हें सुलभ । सर्वत्र दुर्लभ विरळा जाणे॥

(हरिपाठाचे अभंग, ८.६)

अशा नामस्मरणांत ज्याला गोडी नाही तीर्थानें तीर्थाटनें केलीं तरी तीं उपयोगी पडत नाहीत.

त्रिवेणी संगमीं नाना तीर्थें भ्रमी । चित्त नाही नामीं तरी तें व्यर्थ॥

(हरिपाठाचे अभंग, १०.१).

ईश्वरप्राप्तीसाठीं नामाला दृढ धरावें लागतें. भक्तांच्या सर्व क्रिया ईश्वरासाठीं चालतात. उपासनें ते देवाचें विश्रांतिस्थान बनतात. जीवें, मनें, अंगें ज्यांनीं ईश्वराला विकून घेतलें आहे त्यांचेसाठीं देव कांहींहि करतो (ज्ञा. १२.७९-८२). कारण आपल्याला शरण आलेला भक्त त्याला अत्यंत प्रिय असतो. स्वतः वेगळे नसून ईश्वरच आहोंत असें अनुभवणें म्हणजे ईश्वराला शरण जाणें. घट फुटून गेल्यावर गगनांत गगन मिसळतें तसें ईश्वरांत मिसळून जाणें ही आत्यंतिक शरणागति होय. कल्लोळानें पाण्यांत किंवा सुवर्णमण्यानें सुवर्णांत आटून जाणें म्हणजे शरण जाणें. यासाठीं आपलें सर्वस्व सोडून ईश्वरांत बुडी देऊन रहाण्याची ओढ लागली पाहिजे. जिथें ज्ञानेश्वरांनीं शरणागतीचें वर्णन केलें आहे तिथें ज्याला शरण जायचें आहे, त्याची भव्यता व दिव्यता सुचविली आहे. ज्या ठिकाणीं शरणागति किंवा प्रार्थना (self submission) अपेक्षित आहे तिथें, जिचेपुढें नतमस्तक व्हायचें त्या व्यक्तीचें मोठेंपण स्पष्ट दिसावें लागतें. शारीरिक बळ, बुद्धिमत्ता, समाजांतील उच्च स्थान, बहुमानाच्या पदव्या, अंगावर लटकविलेलीं पदकें, विद्वता, धन, सत्ता, कर्तृत्व, अनन्य-साधारण सद्गुण असें भारून टाकणारें व्यक्तिमत्व ज्याचे ठिकाणीं असेल तिथें सूचनाची क्रिया (suggestion) आपोआप होते, दुसऱ्या व्यक्तीच्या मनावर एकदम छाप पडते\* असें मानसशास्त्र सांगतें.

\* F.H. Allport : Social Psychology Pp. 249-251.

दिव्यत्वाची जिथें प्रचीति येते तिथें आपोआप कर जुळतात. अर्जुनानें ज्या श्रीकृष्णांना सर्वभावे शरण जायचें होतें ते श्रीकृष्ण कसे होते तर सर्वरूपरूपस, सर्वदृष्टिडोळस, सर्वदेशनिवासी होते. सर्व रूपांना रूप देणारे, सर्वांची दृष्टि डोळस करणारे व सर्वव्यापक असे होते. या सर्वशक्तिमान परमेश्वरापुढें कुणीहि नम्र होईल. विश्वरूप-दर्शनाचे वेळेस भगवंताचा अलौकिक व अवर्णनीय महिमा पाहून अर्जुनानें त्यांना दंडवत घातलें, त्यांची अद्भुत शक्ति पाहून नमस्ते नमस्ते म्हणूं लागला. ज्ञानेश्वरींतून सूक्ष्म मानसशास्त्रीय तत्त्वे किती म्हणून शोधावीत ! शरण आलेल्या भक्ताचें विश्वरूप दाखवण्यापर्यंत देव कोडकौतुक पुरवतो. भक्ताच्या प्रेमाखातर अजन्मा असून जन्म घेतो. भक्ताची कीर्ति ऐकून कानांची तृप्ति करावी व त्याला पाहून दृष्टि निववावी असें त्याला वाटतें. भक्ताला तो नमस्कार करतो, त्याला मुकुटाप्रमाणें शिरीं धरतो किंवा त्याच्या पावलाची खूण वक्षःस्थलीं बाळगतो. भक्त देवाला प्राणाहून प्रिय असतो (ज्ञा. १२.२२१-२२७). देव भावाचा भुकेला आहे.

भावेविण भक्ति भक्तिविणें मुक्ति । बळेविण शक्ति बोलूं नये॥

(हरिपाठाचे अभंग ४.१)

भक्ताची शरणागति पाहिल्यावर देव त्याच्या अधीन होतो. श्रीकृष्ण म्हणतात कीं खऱ्या अर्पणबुद्धीनें वाहिलेलें फळ, देठ न तोडतां मी तोंडांत घालतो. फुलाचा खरें म्हणजे वास घ्यायचा पण तेंही खाऊं लागतो. भुकेलेला जीव अमृतानें संतुष्ट व्हावा तसें वाळलेलें का असेना, भक्तिभावानें भरलेलें पानहि सेवन करतो. सार्धें पाणी, पण तें भक्तीनें दिलें असेल तर मला वाटतें कीं अरे, माझ्या भक्तानें मला वैकुंठाहून मोठीं देवळें बांधून दिलीं; कौस्तुभाहून मौल्यवान् दागिन्यांनीं सजवलें; क्षीरसागरासारखीं शय्यागृहे निर्मिलीं; कापूर, चंदन, अगरु अशा सुगंधी द्रव्यांचा पर्वत भेट दिला; सूर्याच्या मशालीनें माझी दीपमाळ उजळली; गरूडासारखीं वहानें, कल्पतरूंचीं उद्यानें, कामधेनू सारखें गोधन माझ्यापुढें आणलें, किंवा अमृताहून सुरस पक्वान्नें खाऊं घातलीं. सुदाम्याच्या पुरचुंडीच्या गांठीं आंतल्या पोह्यांच्या आशेनें मी सोडल्या



नाहींत काय? फळें, फुलें, पानें हें पूजेचें निमित्त आहे. खरी किंमत त्यामागच्या भावाला आहे. आम्ही भावाचे पाहुणे भलतेया (ज्ञा. ९.३८२-३९६). भक्ताच्या प्रेमासाठी वेड्या झालेल्या देवाचें याहून सरस चित्र कुठें मिळेल? भक्तीचीं अशीं वर्णनें वाचलीं कीं भक्ति हा सद्गुणांतील मेरूमणि आहे याची खात्री पटते.\*

### अनुभवः

१४) तैसें अध्यात्मशास्त्रीं यिये। अंतरंगचि अधिकारिये।

साक्षात्कारचा साकल्यानें विचार करायचा असेल तर अशा अभ्यासाला स्थलकालादिकांचें बंधन असून चालणार नाही. साक्षात्कारी संत कोणत्या कालांत जन्मला, कोणत्या देशांत त्यानें वास्तव्य केलें, कोणतें कुल भूषविलें, कोणती भाषा तो बोलत होता, स्त्री होता कीं पुरुष होता, कोणत्या धर्माचा अनुयायी होता किंवा कुठल्या विशिष्ट देवतेची आराधना करीत होता हे सर्व प्रश्न गौण आहेत. मानवी मनाची अनंताबद्दलची ओढ फलद्रूप झालेली दिसणें म्हणजे साक्षात्कार. हें मानवी मन कोणत्या शरीरांत आहे हा मुद्दा सोन्याचा दागिना कसल्या पेटित ठेवला आहे या पृच्छेइतकाच दुय्यम आहे. आंतील सोनें किडाळ जाऊन शुद्ध झालेलें असेल तर जुनीपुराणी, मोडकीतोडकी, रंगविहीन कशीहि पेटि असली तरी तिचा त्या सोन्यावर परिणाम होत नाही आणि तें सोनें बाहेरील अस्सल सोन्यापेक्षां एका कसानेंहि कमी प्रतीचें ठरत नाही. जिथें मन शुद्ध आहे तिथें तें इतर कोणत्याहि शुद्ध मनासारखें असतें आणि इतकेंच नव्हे तर शुद्ध परमात्मतत्त्वापेक्षां वेगळें नसतें. हें ऐक्य ज्यांनीं ओळखलें ते धन्य. ह्या तत्त्वाचा अनुभव ज्यांनीं ज्यांनीं घेतला त्यांच्या त्यांच्या अनुभवांत सारखेपणा असणारच. 'मानवतेच्या सनातन वृक्षाला शतकानुशतकांतील वसंत ऋतूंत आलेलीं सुमधुर फळे असें साक्षात्काराच्या सार्वत्रिक स्वरूपाबद्दल म्हणतां येतें\* रूडॉल्फ

\* R.D. Ranade : The Bhagavadgita as a Philosophy of God-realisation Pp. 212.

\* Romain Rolland : The Life of Vivekananda and the Universal Gospel, P. 348.

ऑटो यानेहि मानवी मनाच्या ऐकात्म्यावर भर दिला आहे. संतांच्या अनुभवांत एकसारखेपणाबरोबर भिन्नभिन्न व्यक्तींनी तो अनुभव घेतला असल्याने विविधता असते. प्रत्येकाचे व्यक्तिमत्त्व वेगळे असते, म्हणून त्यांच्या अनुभवाच्या तौलनिक अभ्यासांतून त्या अनुभवाच्या निरनिराळ्या पैलूंचे दर्शन होते.‡ अनुभवाबद्दल एक गोष्ट प्रामुख्याने लक्षांत ठेवली पाहिजे. ज्ञानेश्वरांनी आपल्या ग्रंथांत स्वतःच्या पारमार्थिक अनुभवांची नोंद केली आहे हे उघड सत्य आहे. हे अनुभव सर्व प्रकारच्या इंद्रियज्ञानासारखे असतात असे साक्षात्काराचे बाबतींत कोरडा असलेला जीवहि परमार्थपर वाङ्मयाच्या परिशीलनाने सांगू शकेल, परंतु विविध रूपे, तेज, गंध, नाद, रंग यांच्या ज्या वर्णनांनी ज्ञानेश्वर-साहित्य कांठोकांठ भरले आहे, त्यापैकी नेमकीं कोणतीं पारमार्थिक अनुभवांचीं वर्णने आहेत व कोणतीं त्यांच्या रसिकतेचा आविष्कार अगर आलंकारिक शैलीचा परिणाम आहेत हे मात्र कुणी अनभिज्ञ व्यक्ति सांगू शकणार नाही.

सेवंतीये अरिसिकांहीं । आंग पाहाता विशेषु नाही ।

परि सौरभ्य नेले तिहीं । भ्रमरीं जाणजे ॥ (ज्ञा. २५.५९५).

अरिसिकांना शेवंतीच्या झाडांत कांहीं विशेष दिसले नाही तरी त्यांतल्या सुगंधाचे सेवन करणारे जे भ्रमर तेच या बाबतींत प्रमाण. तसेच अनुभवांची वर्णने नेमकीं ओळखण्यास अधिकारी पुरुषच पाहिजेत.\* अनुभव नसणारांनी ह्या वर्णनावर भाष्य करणे म्हणजे तुकोबांच्या शब्दांत 'अमृताची गोडी पुढिलां सांगसी, आपण उपवासी मरोनिया' अशासारखे आहे. म्हणून इथे सुरवातीस विनंति केली पाहिजे: तैसें घडते प्रमेय घेइजे । उणे तें मज देइजे । योग्य सांगितले गेले असेल तें आपण घ्यावे, ज्यांत उणेपणा असेल तें माझ्या पदरांत घालावे.

‡ प्रा. रा. द. रानडे यांच्या ग्रंथांतून हा तौलनिक अभ्यास दिसतो.

\* आत्मानुभवांतून आलेल्या अशा अधिकाराचे एक स्पष्ट उदाहरण देण्याजोगे आहे.:

It is not a metaphorical darkness that these mystics are speaking of but a veritable, mystical, real darkness. (R. D. Ranade, *Mysticism in Maharashtra*, Preface, P.14.)

पारमार्थिक अनुभव किंवा ईश्वरी साक्षात्कार साधकांच्या पारमार्थिक प्रगतीचे गमक आहेत खास; † पण हे अनुभव न आले तर ईश्वरप्रेम नाहीच असें वाटून घेण्याचें कारण नाही. साक्षात्कार म्हणजे ईश्वराबद्दल न चळणारें, न मुरडणारें, न ओसरणारें आत्यंतिक प्रेम. ‡ साक्षात्काराचें सत्यत्व पारखून पहाण्यास इतर निकष कांहींहि असोत, अनुभवांच्या सत्यत्वाची साधकानें दिलेली ग्वाही हीच खरी. हिला कोणत्याच निकषाची जरूर नाही. पारमार्थिक अनुभवांची त्याला मनोमन पटलेली खूण हीच प्रमाणभूत मानली पाहिजे. \* ज्ञानेश्वरांना इश्वरप्राप्तीसाठी फार तळमळ सोसण्याचा प्रसंग आला नसावा. † देवाचा धांवा करून आपल्याला थंडीपासून रक्षण म्हणून घोंगडें द्यावें अशी त्यांनी देवापार्शी प्रार्थना केली आहे. पण अशीं स्थळें क्वचित् सांपडतात.

१५) ऐशीं इंद्रियें आपुलालिया भार्वी ।

झोंबतीं परि तो सरिसेपर्णेचि बुझावी ।

सहाव्या अध्यायाच्या श्रेष्ठतेचें वर्णन करून ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं मीं वापरलेले शब्द इतके मृदु व रसाळ आहेत कीं प्रत्येक इंद्रिय त्यांच्या अनुभवासाठी उत्सुक होईल.

एका रसाळपणाचिया लोभा । की श्रवणींचि होति जिभा ।

बोलें इंद्रियां लागे कळंभा । एकमेकां ॥

जणुं कानाला शब्दांची चव घेण्यासाठी जीभच फुटेल आणि सर्व इंद्रियांत त्यांच्यासाठी कलह उत्पन्न होईल. शब्द आपणच मिळवावा म्हणून त्यांच्यांत स्पर्धा लागेल व प्रत्येकजण त्याचा ताबा घेण्यासाठी त्याला झटूं लागेल. कान त्याला ऐकूं पहाणार, डोळे त्यांचे रूप पाहूं इच्छिणार,

† R. D. Ranade, Pathway to God in Hindi Literature, P. 246.

† But what constitutes the essence of mystic realisation is not these mystical phenomena themselves but an unfaltering unbending, unending love of God. (R. D. Ranade : Mysticism in Maharashtra, Preface P.21 )

\* R. D. Ranade, Mysticism in Maharashtra, Preface Pp. 29-30.

† Ibid., Preface, P.17.

जिभेला त्याची चव घ्यावीशी वाटणार, तर नाकाला वास पहावासा वाटणार आणि मन बाहेर धांवत येऊन त्याला आलिंगन देण्यास बाहू पसरणार. गंमत अशी कीं इंद्रियांमध्ये आपापसांत इतकें जोराचें भांडण लागलेलें असूनहि हा शब्द ज्याला जें हवें त्याला तें देतो व सर्वांचे समाधान करतो (ज्ञा. ६.२५-२०). अमृताला पैजेंत जिंकणाऱ्या या शब्दांत रसाळपणा नक्की आहे. परंतु या ठिकाणीं शब्दरचनेचें महत्त्व व सौंदर्य वर्णन करतांना ज्ञानेश्वर बाह्य शब्दाचा उंबरा ओलांडून पुढें गेले आहेत. मनासकट सर्व इंद्रियांची तृप्ति करणारा हा शब्द साधीसुधी वैखरी नव्हे. हा असाधारण व्यापकपणा असलेला व चिंतामणीचे गुण जाणत्यांना दाखवणारा शब्द आहे. एरवीं सर्व इंद्रियांना. पुरें सामर्थ्य त्याच्यामध्ये दिसलें नसतें. ऐंद्रिय अनुभवांत ज्या इंद्रियाचा विषय त्या इंद्रियालाच ग्रहण करतां येतो. मानसशास्त्राच्या संशोधनाबरहुकूम वेदनाचें (sensation) स्वरूप ज्या नसेकडून (nerve) तें वेदन घेतलें जातें तिच्या बनावटीवर अंशतः अवलंबून असतें. कोणतीहि नस विशिष्ट प्रकारचें वेदन मेंदूपर्यंत पोचवते (specificity of nerve). नसेच्या टोकावर कोणताहि आघात झाला कीं नस उद्दीपित होते व वैद्युत्-रासायनिक (electro - chemical) असा प्रवाह तिच्यामधून अंतर्भागाकडे वाहूं लागतो. हा मेंदूच्या वेदनें स्वीकारण्याच्या विभागापर्यंत (sensory areas) गेला कीं वेदन होतें. बाह्य आघात करणारी वस्तु कांहीं का असेना प्रत्येक नसेचें स्वतःचें काम ठरलेलें आहे व एकादी नस एका ठराविक स्वरूपाचें वेदनच वरपर्यंत पोचवते. याचा अर्थ असा कीं बाह्य आघात कोणत्या वस्तूनें झाला आहे हें पहाणें जितकें जरूर आहे. तितकेंच कोणती नस उद्दीपित झाली आहे हेंहि पहाणें जरूर आहे. प्रत्येक इंद्रियांत अशा ठरलेलें काम करणाऱ्या नसा असल्यानें जें तें इंद्रिय ठरलेलें काम करतें. इतकें असूनहि एका इंद्रियाचे वेदन-अनुभव दुसऱ्या इंद्रियाच्या वेदनाला साहाय्य करतात. दुरून एकाद्या पदार्थाचा रंग नीट दिसत नसला व कानापाशी किंचित् आवाज केला तर तो रंग ओळखूं येतो. आणखी मजेशीर अनुभव असा आहे कीं एका इंद्रियाच्या अनुभवांत कधींकधीं दुसऱ्या इंद्रियाचा अनुभव गोंवलेला असतो. रंगीत

श्रवण (coloured hearing) पुष्कळांचे बाबतींत घडतें म्हणजे कानाला जे नाद ऐकूं येतात त्यांना रंगहि असतो. पंचमालापु सुगंधु; मलयानिलु मंदु सुगंधु । तथा अमृताचा होय स्वादु । आणि तेथेंचि जोडे नादु असे आवाज-वास किंवा वास-चव-आवाज एकत्र असणारे मिश्र अनुभव ज्ञानेश्वरांनीं वर्णिले आहेत. एकमेकां साहाय्य करण्याचा इंद्रियांचा हा स्वभाव मानसशास्त्रज्ञांनीं नोंदला आहे. \* या घटना इंद्रियांच्या अनुभवांना केंद्रीय शक्तीची जरूरी असल्याच्या निदर्शक आहेत. ○ अतींद्रिय अनुभवांत केंद्रीय शक्तीचें हें कार्य विशेषच दिसून येतें. इथें एक इंद्रिय दुसऱ्याला केवळ साहाय्य करीत नाही; दुसऱ्याच्या विषयांचा अनुभव घेतें. मेंदूचा एकादा भाग नाश पावला तर त्या भागाचें काम अंशतः इतर भाग सांभाळूं लागतात असें सिद्ध झाले आहे. पण एक इंद्रिय पूर्ण कार्यक्षम असूनहि दुसऱ्यानें त्याचा अनुभव घेणें मात्र अतींद्रिय अनुभवांत घडलेलें आढळतें. म्हणून शब्दाच्या ग्रहणासाठीं निःशेष इंद्रिये कशीं आसुसलीं होतीं याचें ज्ञानेश्वरांचें वर्णन केवळ अतिशयोक्तिपूर्ण रीतीने शब्दाचे साहित्यिक गुण वाखाणण्यास केलेलें आहे असें मानण्याचें कारण नाही. सर्व इंद्रिये शब्दाचा अनुभव घेतात व तृप्त होतात असा त्यांनीं स्पष्ट उल्लेख केला आहे. हा शब्दाचा अतींद्रिय अनुभव आहे आणि ज्ञानेश्वरांचें वर्णन यथार्थ आहे. एका इंद्रियाचे अनुभव दुसऱ्या इंद्रियानें घेतल्याचीं उदाहरणें सर्व संतांच्या पारमार्थिक अनुभवांतून आलेलीं आहेत. यानंतर ज्ञानेश्वर सांगतात की शब्दांच्या ताटांत भरून कैवल्यरसाचें भोजन निष्कामजनांना वाढलें जातें (ज्ञा. ६.२२). अनुभव शब्द न वापरतां ज्ञानेश्वर इथें भोजन शब्द वापरतात या कैवल्यरसावर साधकाचें पोषण होत असतें. ‡ निष्काम साधकांना

\* William James : Principles of Psychology, Vol II, P.29..

○ It is because there is that self, that supreme spiritual entity at the back of all experience, sensuous or supersensuous, that all these interchanges can and do take place. (R. D. Ranade: Pathway to God in Kannada Literature, p 221).

‡ R. D. Ranade : Pathway to God in kannada Literature, P. 109, 132.

परमानंदावर स्थितप्रज्ञाचें पोषण होतें (परमानंदें पोखला) असें ज्ञानेश्वरांनीं दुसऱ्या अध्यायात म्हटलें आहे (ओवी ३६६).



लागलेली भूक पक्कान्नांची नसून ब्रह्मरसाची आहे. इंद्रियांना भूक लागते ती सामान्य पदार्थांची, आत्म्याला ओढ लागते ती कैवल्याची. भोजन करणारे लोक सामान्य क्षुधित नसल्याने त्यांना इंद्रियांच्या मदतीने क्षुधाशमन करायचे नाही तर दिठीविण बघायचे आहे, श्रवणेंद्रियाविण ऐकायचे आहे, मनाच्या अंगांनी अनुभव घ्यायचा आहे. म्हणजेच अपरोक्ष अनुभव घ्यायचा आहे. हे सर्व साधण्यासाठी तर्क हे साधन चालणार नाही. नित्य नवी आत्मप्रभा किवा ज्ञानदृष्टि असणे जरूर आहे हिला ठाणदिवी करायची आहे असे ज्ञानेश्वर सांगतात. ठाणदिवीची कल्पना मध्यस्थाची आहे. उंबऱ्यावर ठेवलेली ठाणवाई जसा दोन्हीकडे प्रकाश टाकते तसेच आत्मप्रभा जे अनुभव देते ते अतींद्रिय असून इंद्रियांच्या अनुभवासारखे असतात. इंद्रियांना चोरून जेवले तरी इंद्रियांचे समाधान होते. हे पोषण होण्यासाठी शब्दांचे अनभिज्ञरीतीने ग्रहण करून चालणार नाही. शब्द नुसता ऐकला तर श्रवणेंद्रियांचे समाधान होईल पण सर्व इंद्रियांना बुझावणाऱ्या शब्दांचे यथायोग्य ग्रहण वेगळ्या प्रकारचे आहे. त्यासाठी शब्दांचे वरचे कवच फोडून आंत काय ते पहाणे अगत्याचे आहे.

आहाच बोलाची वालीफ फेडिजे । आणि ब्रह्माचियाचि आंगा घडिजे ।

मग सुखेंचि सुरवाडिजे । सुखाचिमार्जी ॥ (ज्ञा. ६.२५).

शब्दांचे वरचे साल काढले कीं आंतला ब्रह्मरस दृष्टीस पडतो. केवळ सकृद्दर्शनी पुढे येणारा वाच्यार्थ सोडून खोल शिरले कीं लक्ष्यार्थ जे ब्रह्म त्याची गांठ पडते व सुखच सुख होते. थोडक्यांत, शब्दहि आत्मप्रभेसारखे ठाणवाईचे कार्य करतात. शब्द या सहाव्या अध्यायाला 'साहित्याचिया बरवा' तर करणारच आहेत, शिवाय त्या शब्दांतून ज्ञानेश्वर निष्काम साधकांप्रीत्यर्थ ईश्वरी अनुभवाची रससोय करणार आहेत. षष्ठीचा प्रसंगु आयणीचा आहे म्हणजे सहावा अध्याय चतुराईचा आहे असे उगीचच म्हटलेले नाही. ‡

‡ सहाव्या अध्यायाला गीतार्थाचे सार म्हटले आहे. शिवाय योगप्रेमी ज्ञानेश्वरांनी या अध्यायांत नानायोगविभवभांडार उघडले असेहि त्यांचे महत्त्व विशद केले आहे (ज्ञा. ६.११-१२).

१६) ऐसें हळुवारपण जरी येईल । तरीच हे उपेगा जाईल ॥

अतींद्रिय अनुभवाबद्दल इतकें व बोलून ज्ञानेश्वर थांबत नाहींत. श्रीरंगाचा जो निरोप ते आपल्या गीताभक्त सज्जन श्रेत्यांना सांगणार आहेत तो निरोप बुद्धीला कळण्यासारखा नाहीं आणि शब्दांत व्यक्त करणें कठिण आहे (ज्ञा.६.३१-३२). तरीहि असला संदेश पोंचविण्याचें जोखमीचें काम त्यांनी अंगावर घेतलं आहे व श्रोतेही तो अचूकपणें ग्रहण करतील याची त्यांना खात्री आहे. हा उपक्रम यशस्वी होण्यासाठीं दोन गोष्टींची आवश्यकता आहे, एक श्रोत्यांचे बाजूनें, दुसरी वक्त्याच्या बाजूनें. या दोन्हीबद्दल बोलतांना ज्ञानेश्वरांनीं दोन मौलिक तत्त्वे सांगितलीं आहेत. प्रथम श्रोत्यांची बाजू, गीतार्थ ग्रहणासाठीं श्रोत्यांनीं मनाला हळुवारपणा आणावा अशी ज्ञानेश्वरांची त्यांना विनंति आहे. ज्ञानेश्वरीच्या सुरवातीसच ते म्हणतात :

तियापरी श्रोतां । अनुभवावी हे कथा ।

अति हळुवारपण चित्ता । आणूनिया ॥ (ज्ञा. १.५७).

गीतेची कथा ग्रहण करण्यासाठीं मनाची विशेष हळुवार अवस्था प्राप्त करून घ्यावी लागेल. तशी योग्यता प्रथम आणली पाहिजे. ज्ञानेश्वरांनीं अपेक्षिलेला हा हळुवारपणा म्हणजे काय हें समजून घेणें जरूर आहे पारमार्थिक अनुभवांचा ज्यांना स्पर्शहि नाहीं अशांना गीता आकलन होणें कठिण. ही कथा 'ऐकायची' नाहीं. 'अनुभवायची' आहे. शब्दाविण इथें संवाद करायचा आहे, इंद्रियांना नकळत अनुभव घ्यायचा आहे, शब्दाआधीं त्यांतील सिद्धांताला हात घालायचा आहे (ज्ञा.१.५८). श्रीकृष्णार्जुनांचा संवाद जीं रहस्यें सांगेल तीं आत्मसात् करायचीं असतील तर अतींद्रिय ज्ञानबळाचें साहाय्य हवें आहे, दिव्यदृष्टि हवी आहे. दिव्यत्वार्शीं प्रत्यक्ष संपर्क असेल तरच या अटी पुऱ्या होतील. 'माझें पुस्तक वाचतांना आपला एखादा पारमार्थिक अनुभव मनांत आणावा. ज्यांना हें करतां येत नाहीं किंवा ज्यांची अशा अनुभवांशीं तोंड ओळख सुद्धां नाहीं, त्यांनीं हें पुस्तक पुढें वाचूं नये' असा निर्भीड इषारा रूडॉल्फ ऑटोनें आपल्या ग्रंथाचे आरंभी दिला आहे.\* गीता

ऐकतांना चित्तवृत्ति ब्रह्माकार केली पाहिजे. बाह्य शब्दांचें अवडंबर बाजूला सारून मनाच्या अंगांनीं ब्रह्माचा अनुभव घेतला पाहिजे. अपरोक्ष अनुभव घेण्याची साधकानें प्राप्त करून घेतलेली क्षमता म्हणजेच हा हळुवारपणा. आपली जागा न सोडतां कुमुदिनी चंद्रकिरणांचा आनंद भोगते किंवा शरद् ऋतूमधील चांदण्यांतले कोंवळे कोंवळे अमृतकण चकोरांची छकूलीं-मोठे चकोर नव्हेत-अत्यंत मृदु मनानें वेंचतात. (हो, वेंचतात, टचाटच चोंची मारून टिपत नाहीत), तसा हळुवारपणा, तशी अनुभूति घेण्याची शक्ति या ग्रंथसेवनास हवी (ज्ञा. १.६०,५६). शरदांतलें चांदणें, छोटे चकोर, अमृताचे सुद्धां लहान कण आणि ते मृदुतेनें वेंचायचे ! इंद्रियांचे कामच इथें नाही हें दाखवण्यासाठीं ज्ञानेश्वरांनीं योजलेले शब्द आणि कल्पना अतिशय प्रभावी आहेत हें सांगण्याची जरूर नाही. हळुवारपणा प्राप्त झालेला श्रोता म्हणजे चित्ताचा गंभीरपणा व स्थिरता असलेला साधक आहे. व्याधि, संशय, भ्रान्ति, प्रमाद, आळस अशा कितीतरी गोष्टी चित्ताच्या स्थिरतेत अंतराय आणतात. परंतु प्रवेशपरीक्षेत हातपाय गाळून चालणार नाही. एकाच विषयाच्या अभ्यासानें, मैत्री, करुणा, आदि सद्गुणांच्या राबत्यानें व इतर उपायांनीं स्थिरता आणतां येते असें योगसूत्रांत आहे. † एकाग्रतेच्या अभ्यासानें साधकाला अतींद्रिय अनुभव घेण्याचें सामर्थ्य येण्यास मदत होते. साधकाची अशी उन्नत स्थिति होऊं शकते हें पूर्वीं अनेक संदर्भांत बघितलें आहे. मानसशास्त्रांचे चर्चेत उल्लेखिलेला अमनीभाव, नैतिकतेची कसोटी असणारी आणि नैतिकतेचा मानदंड होणारी शुद्ध बुद्धि किंवा वासनेचा धसाळपणा घालवून तिचें व बुद्धीचें साधलेलें ऐक्य अशी मानसिक - नैतिक तयारी म्हणजेच अधिकारी श्रोत्यांचे ठिकाणीं असलेला हळुवारपणा. हा असेल तर अतींद्रिय अनुभव घेतां येतील. हा नसेल तर दिव्यदृष्टि मिळण्याचे आधीं अर्जुनाची जी स्थिति झाली ती होते.

\* Rudolf Otto : The Idea of the Holy, P.8.

† योगसूत्र : ३०.३४.

एथ का पां हा उगला । म्हणौनि श्रीकृष्णें जवं पाहिला ।

तंव आर्तीचें लेणें लेइला । तैसाचि आहे ॥ (ज्ञा.११.१५३).

विश्वरूप दाखवून सुद्धां हा कां बरें गप्पच आहे असें वाटून श्रीकृष्ण जेव्हां बघूं लागले तेव्हां अर्जुनाचे चर्येवरून त्याच्या अनुभवाला कांहीं आलें आहे असें दिसेना. चेहऱ्यावर इच्छा व उत्सुकता कायम होती. दिव्यदृष्टि अजून मिळाली नव्हती, हळुवारपणा आला नव्हता.

१७) तेणें कारणें मी बोलेन । बोलीं अरूपाचें रूप दावीन ।

ग्रंथसिद्धीच्या सोहळ्याची परिपूर्ति होण्यासाठीं वक्त्याचे बाजूनें कोणती सामुग्री सज्ज आहे हें ज्ञानेश्वर आतां विशद करतात. इथें ज्ञानेश्वरांनी दृढ आत्मविश्वास प्रकट केला आहे. कोणत्याहि किमयागाराला जें साधत नाही, तें लोखंडाचें सोनें करण्याचें काम परिस दैवयोगानें हातांत आला तर क्षणार्धांत होतें, त्याचप्रमाणें सहजासहर्जी कुणाला न आढळणारी वस्तु श्रीनिवृत्तिकृपादीप उजळला असल्यामुळें माझ्या दृष्टिपथांत आली आहे. अहो, गुरूकृपेला काय असाध्य आहे? सहसा दुर्लभ असा तो अद्वैतानुभव गुरूकृपेनें मला लाभला आहे या कारणास्तव मी आतां बोलणार आहे आणि त्या बोलांच्या साहाय्यानें तुमच्यापुढें अरूपाचें (परमेश्वर) रूप आणून उभें करणार आहे (ज्ञा. ६.३१-३६). ज्ञानेश्वरांचे तोंडून जे शब्द निघतील ते शक्तिशाली असतील, हे अनुभवाचे बोल आहेत आणि अनुभव गच्च भरलेले शब्द पुढें आले तर त्यांचा स्फोट होउन बघणाऱ्याला परमेश्वर दिसेलच असा त्यांचा विश्वास आहे. सद्गुरूंनी दिलेल्या सबीज नामाचें बळ यांतच असतें. ज्यांना साक्षात्कार झालेला आहे त्यांनी दिलेला नाममंत्र अंकुरतो व त्यांतून अनुभवाचा वृक्ष फुलतो, याचें कारण त्यांत आध्यात्मिक सामर्थ्य असतें. “ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोऽनुधावति” असें जें भवभूतीनें म्हटलें त्यांत शब्दाचा हाच प्रभाव दाखवायचा आहे. मंत्रद्रष्ट्या ऋषींच्या शब्दांत त्यांच्या ईश्वरी साक्षात्कारानें जें तेज आलेलें असतें त्याप्रमाणें अर्थाला वागावें लागतें; ते शब्द सार्थ व्हावेच लागतात, वस्तुस्थिति ऋषि बोलतील तशी घडतच जाते. ज्ञानेश्वरांचे

शब्द अमृताला पैजेंत जिंकतील यांत कांहीं नवल नाही कारण ते शब्द अनुभवामृत प्रत्यक्ष पुढें आणून ठेवणार आहेत. एवंगुणविशिष्ट शब्दांचें अलौकिक माहात्म्य इतरत्रहि बघायला मिळतें.

तरी ऐकें ऐकें गा सुवर्म । वाक्य माझें परम ।

जें अक्षरें लेऊनी परब्रह्म । तुज खेंवासि आलें (ज्ञा.१०.६२).

श्रीकृष्णाचें परमपवित्र वाक्य श्रवण केलें पाहिजे, कारण त्या अक्षरांतून अर्जुनाभेटीं परब्रह्म आलें आहे. किंवा गीतेच्या शब्दांचें सामर्थ्य ज्ञानेश्वर सांगतात:

साचचि बोलाचें नव्हे हें शास्त्र । पै संसारू जिणतें हें शस्त्र ।

आत्मा अवतरविते मंत्र । अक्षरें इयें ॥ (ज्ञा.२५.५७७).

अर्जुना, गीतेचीं हीं अक्षरे म्हणजे नुसतें वाक्जाल नाही, संसाराला जिंकणारें हें शस्त्र आहे आणि आत्म्याला समोर आणून उभें करणारे हे मंत्र आहेत. शब्दाच्या अधिकाराबद्दल आणखी काय सांगण्याची आवश्यकता आहे? आत्मानुभवी ज्ञानेश्वरांनीं जर म्हटलें कीं माझ्या शब्दांतून निर्गुण-निराकार परमेश्वराला, सगुण-साकार व्हावयास लावीन (श्रोत्यांना परमेश्वरप्राप्ति करून देईन) तर त्यांत जसा विरोध नाही तसें आश्चर्यहि नाही. अरूपाचें रूप दाखवणें किंवा इंद्रियांनीं अतींद्रिय भोगणें ही ज्ञानेश्वरांची शब्दरचना केवळ अलंकार-विलास किंवा भाषा-वैभव नाही, पारमार्थिक शक्तीचें तें वस्तुस्थितिनिदर्शक चित्रण आहे. अविद्यातिमिर नाहीसा करणारे व आत्मबोध करून देणारे शब्द वक्ता उच्चारेल; श्रोत्यांनीं कायावाचामनें त्याचें सेवक झालें पाहिजे. हळुवार झालें पाहिजे. असें झालें तरच दोन्ही बाजूच्या शर्ती पुऱ्या होतील आणि गीतार्थाचें वर्म निवडलें जाईल.\* ढलपा बोलका पाहिजे, वाचणाराला डोळे पाहिजेत, एरवीं वांझोटे शब्द आणि स्थूलदृष्टि म्हणजे मुक्याबहिऱ्यांचा संवाद !

\* सौंदर्यास्वादासाठी देखील कलाकाराची प्रतिभा व अभिरूचि या दोन गोष्टी आवश्यक अल्याचें कांट सांगतो . (T. E. Uehling : The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment, P. 112)



१८) तुझे विश्वरूप आघर्वें । माझिया दिठीसि गोचर होआर्वें ।

पारमार्थिक अनुभव ऐंद्रिय अनुभवसदृश असल्यानें ते शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध, अशा पंचज्ञानेंद्रियांच्या अनुभवांसारखे असतात हें स्पष्ट आहे. रूपांत तेज, रंग, आकारादि पोटभेद करतां येतात. हे अनुभव एकएकटे येतात असें नाही. ज्ञानेश्वरांच्या अनेक अनुभवांतून तेज, नाद, रंग यांचें जिवंत वर्णन आहे. स्वस्वरूपाच्या साक्षात्काराचे उल्लेख त्यांनीं पुष्कळ ठिकाणीं केले आहेत. आपण आपल्याला पहावें या अनुभवाचा जातां-येतां निर्देश सांपडतो. या सर्वापलीकडील, जिथे वर्णन शक्य नाही, असा ऐक्याचा किंवा सामरस्याचा अनुभव अनेक ठिकाणीं दृष्टीस पडतो.

१) नाद. कोणत्याहि बाह्य पदार्थाच्या कंपनाशिवाय उत्पन्न झालेले नाद साधकाला ऐकूं येतात. यालाच अनाहत नाद म्हणतात.

तया अनाहताचेनि मेघें । आकाश दुमदुमों लागें ।

तंव ब्रह्मस्थानीचें बेगें । सहज फिटे ॥ (ज्ञा.६.२७९).

अनाहताच्या नादानें आकाश दुमदुमूं लागतें व ब्रह्मरंघ्र सहजच उघडतें. अनुहताची बोली (ज्ञा. ६.२७४), अंतःकरणांत दुमदुमणारा अनाहत नाद (अभंग ७४) ‡ असे अनाहताचे स्पष्ट उल्लेख आहेत. सत्यलोकाहून सुटलेल्या गंगेचा खळखळणारा ध्वनि (ज्ञा.११.४८३) किंवा श्रीकृष्णाच्या बोलण्याचा गंभीर महानाद (ज्ञा.११.४८४-४८५) हींहि नादाच्या अनुभवांचीं उदाहरणें आहेत. नादचित्रांचीं रूपडीं (ज्ञा.६.२७६) यामध्यें नाद आणि रूप यांचा मिश्र अनुभव आहे.

२) स्पर्श. देवाला आलिंगन दिल्याचा अनुभव ज्ञानेश्वर सांगतात.

कैसें चहूं भुजांचें सांवळें । पाहतां वोल्हावती मन डोळे।

खेंव देऊं जाइजे तरी आकळे । दोहीचि बाहीं ॥ (ज्ञा. ११.२९०).

देवाच्या चतुर्भुज सांवळ्या रूपाला आलिंगन देण्यास जावें तर तें दोन्ही हातांच्या मिठींत सहज येतें; देहावांचून देवाला आलिंगन देतां येतें (अभंग १०१). याउलट देवानें भक्ताला आलिंगन दिल्याचें उदाहरण मिळतें.

‡ अभंगांचे क्रमांक प्रा. रा. द. रानडे यांच्या संतवचनामृत या पुस्तकांतील आहेत.

मग सावळा सकंकणु । बाहू पसरोनि दक्षिणु ।

आलिंगिला स्वशरणु । भक्तराजु तो ॥ (ज्ञा.१८.१४१८).

आपला कंकणयुक्त उजवा हात पसरून कृष्णानें आपल्या शरणागत भक्ताला आलिंगन दिलें.

३) रूप. दर्शनाच्या अनुभवांत रूपाबरोबर तेज व रंग यांचेहि अनुभव अंतर्भूत आहेत. चंद्रकोर, चंद्रिका, सूर्य, काजवे, नक्षत्रें हीं केवळ निसर्गवर्णनें नसून अनुभवांची नोंद आहे. अनुपम तेजें धवळलें ब्रह्मांड (अभंग ७३), सहस्रदळ बिंदु त्यांत तेज दिसें (अभंग ६८); रात्रीं सूर्य वाहे दिनु चंद्र जाये । विपरीत गे माये देखेयेलें (अभंग ७२) असे तेजाचे उल्लेख खूपच आहेत. तेजाचे बाबतींत आणखी एक गोष्ट म्हणजे जिथें जिथें विभूतिमत्त्व आहे, उत्तमगुण आहेत, तें तें सर्व माझ्याच तेजापासून उत्पन्न झालें आहे या भगवंताचे उक्तीला अनुसरून तेज व दिव्यत्व यांची सांगड घातली गेली आहे. दिव्यत्वाचा साक्षात्कार जिथें होईल अशा वस्तूंना तेजस्वी म्हटलें आहे. तेज म्हणजे ईश्वर म्हणून श्रीगुरूंचे तेज लौकिक तेजाहून श्रेष्ठ. कारण श्रीगुरू हे ईश्वरच आहेत.

रविचंद्रादि शुक्ती । उदय करितो त्रिजगतीं ।

तें तुझिया दीप्ती । तेज तेजां ॥ (ज्ञा. १४.८)

श्रीगुरो, तुझ्या तेजापुढें सूर्यचंद्र शिंपल्यासारखे आहेत. ते तुझ्या तेजानें प्रकाशतात. दिव्य तेजाचे अनुभव विश्वरूपाचे वर्णनांत वारंवार येतात. ईश्वराच्या सर्वांगीचें तेज व्यासांचे कृपेनें मला दिसलें (ज्ञा. ११.२४१) असें संजय म्हणतो. विश्वरूपाच्या तेजाला महातेज किंवा दिव्यतेज असें संबोधलें आहे. तेजाप्रमाणेच वेगवेगळ्या रंगांचे अनुभव ज्ञानेश्वर नमूद करतात. झळकणार पीतांबर (ज्ञा.११ २२१); कृष्णमेघांची दाटी (ज्ञा. ११.२०४); संध्यारात्रींचे रंग (ज्ञा.६.२५४); विठ्ठलाचें काळें रूपडें (अभंग ४९) ; नीळवर्ण ब्रह्म (अभंग ५२); काळ्या, निळ्या, पारव्या रंगांचा अखंड तमाशा (अभंग ४६) हीं व अशीं कित्येक रंगाच्या अनुभवाचीं उदाहरणें सांपडतात. रूपामध्यें ज्ञानेश्वरांचे विविध तऱ्हांचे अनुभव आहेत. शून्याच्या अनुभवाचें वर्णन करतांना त्यांतील शुभ्रवर्ण,

ताम्रवर्ण किंवा नीलवर्णाचा उल्लेख आहे. या शून्याच्या भुवनांत अविनाशी ईश्वरस्वरूप असतें. शून्य, निःशून्य याचे पलीकडे निजवस्तु आहे असें ज्ञानेश्वर म्हणतात (अभंग ५९,६०,६१). मोत्यांच्या लेण्यांचे अनुभव मोजणेंच कठिण. त्रिभुवनाला आधार असलेलें व त्रिभुवन व्यापणारें लिंग बघितल्याचें ज्ञानेश्वर सांगतात (अभंग ६६). विश्वरूपाचा अनुभव तर खास रूपांचा. त्याला अनंतरूप म्हणूनच संज्ञा दिली आहे. इथें रूपांची मोजदाद काय करणार? मार्गें-पुढें, डाव्या-उजव्या बाजूस, खालीं-वर सगळें अवकाशच ईश्वराच्या अनंत व अद्भुत रूपांनीं कोंदून गेलें. भयानक दाढांनी युक्त, आकाशाला ठंगणें करणारीं, जिभल्या चाटून प्रज्वलित भूक दाखवणारीं विश्वेशाचीं अगणित मुखें अर्जुनानें पाहिलीं. नाना रंग, तेजें, रूपें त्याला बघावयास सांपडलीं; कांहीं लहान, कांहीं मोठीं, कांहीं तीव्र तर कांहीं स्नेहाळ; अशस्त्र आणि सशस्त्र; जागीं आणि निद्रित; शेंदरीं, माणकासारखीं, अरूणोदयाच्या रंगाचीं, शुद्ध स्फटिका सारखीं, इंद्रनीळासारखीं, कुंकुमवर्णीं, कांहीं मेघश्यामल तर कांहीं चाफेगौर अशीं रंगीबेरंगी; लठ्ठ आणि शुष्क; कांहीं सुबक, कांहीं सौम्य; कांहीं विक्राळ, कांहीं लावण्ययुक्त असे वैचित्र्यापूर्ण आकार असणारीं तीं रूपें होतीं.

४) रस. पुरुषोत्तम म्हणजे स्वादाला चाखता येणारा स्वाद. हा स्वाद इंद्रियगम्य नाही, तो अतींद्रिय अनुभवानेंच कळणार (ज्ञा. १५.५४८) असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. ईश्वरी अनुभवाला त्यांनीं अनुभवामृतच म्हटलें आहे,

ययालार्गी हें बोलणें । अनुभवामृतपर्णें ।

स्वानुभूती परिगुणें । वोगरिले ॥ (अमृ.१०.२४).

म्हणोनि ज्ञानदेवो म्हणे । अनुभवामृते येणें ।

सणु भोगिजे सणे । विश्वाचेनि ॥ (अमृ.१०.३१).

माझें अनुभवाचें हें बोलणें संतांचे पुढें पक्कान्न म्हणून वाढलें आहे. तें सेवन करून विश्वामध्यें परमानंदाचा सण साजरा व्हावा. अमृतरसाच्या अनुभवाचा अत्यंत स्पष्ट उल्लेख ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायांत कुंडलिनीच्या संदर्भांत आहे. कुंडलिनी संतोषानें जें गरळ ओकतें त्यायोगें

प्राण जिवंत राहतो. हें अमृत अग्नीसारखें दाहक असलें तरी सर्व अंगाला निववितें व त्याचेमुळे शरीरांत शक्ति येऊं लागते (ज्ञा.६.२४१-२४२). चंद्रामृताचें तळें वाकडें होऊन त्यांतलें अमृत कुंडलिनीच्या मुखांत पडूं लागतें. कुंडलिनीच्या नलिकेंत रस भरून तो सर्व शरीरांत संचारतो (ज्ञा.६.२४८-२४८). या अमृतरससेवनानें शरीरावर चढणाऱ्या असाधारण कांतीवर ज्ञानेश्वरांचे सविस्तर व्याख्यान आहे.

५) गंध. मोगरा फुलला या ज्ञानेश्वरांच्या प्रसिद्ध अभंगांत सुवासाचा अनुभव आहे. ईश्वराच्या साक्षात्कारांत सुगंधाला स्थान आहे हें अकराव्या अध्यायावरून सहज कळतें. विश्वरूपाच्या अंगावर असलेली चंदनाची उटी आपल्या सौरभ्यानें गंधवती पृथ्वीलाहि जीवन देत होती. परमात्मा जी सुगंधयुक्त उटी लावून घेतो, त्या सुगंधाची थोरी कवण वानी (ज्ञा. ११.२२३-२२५) ?

६) चलनवलन. चलनवलन किंवा हालचाल हा सहजासहर्जी येणारा अनुभव नाही. नाद-रूप या मानानें हा कमी प्रमाणांत आढळतो. तरीहि बऱ्याच संतांनीं याचा उल्लेख केलेला आहे † तुकारामांचा हरि त्यांच्याभोंवतीं रहातो, कबीरांचा हरि त्यांच्या मार्गे 'कबीर, कबीर' अशा हांका मारीत फिरतो, तर ज्ञानेश्वरांचा श्रीकृष्ण हातांत मशाल घेऊन भक्ताच्या पुढें पुढें चालतो व त्याला मार्गदर्शन करतो.

तया तत्त्वज्ञां चोखटां । दिवी पोतासाचि सुभटा ।

मग मीचि होंउनि दिवटा । पुढां पुढां चाले ॥ (ज्ञा. १०.१४२).

पुरंदरदास या कानडी संतकवींच्या एका पदाचें विवरण करीत असतांना प्रा. रानडे यांनीं एक महत्त्वाचा मुद्दा मांडला आहे. "पुरंदरदास म्हणतात कीं नवविधा भक्तीच्या प्रभावामुळें साधक डोलूं लागतो. ज्ञानेश्वरांनीं लिहिलें आहे: कृष्णा हालकारे कृष्णा डोलकारे. ही डोलण्याची क्रिया समजून उमजून केलेली क्रिया किंवा ऐच्छिक क्रिया नाही. नवविधा भक्तीमुळें ज्या आध्यात्मिक व शारीरिकहि शक्तीचा प्रादुर्भाव होतो त्या शक्तीचें पर्यवसान डोलण्यांत होतें. या डोलण्याचें स्वरूप प्रतिक्षिप्त

† R.D.Ranade : a) Pathway to God in Hindi Literature, Pp. 388-389. b) Pathway to God in Kannada Literature, Pp. 267-268.

क्रियात्मक आहे (reflex nodding)''\* भक्तीच्या ऊर्मींत भक्त डोलत असतो या विषयाची चर्चा चालूं असतांना प्रा. रानडे यांनीं ज्ञानेश्वरांच्या या अभंगाचा उल्लेख केला आहे यावरून असें वाटतें कीं ज्ञानेश्वरांच्या या अभंगांत देव व भक्त दोघांचें डोलणें अंतर्भूत असावें. भक्ताचा भाव पाहून देवानें डोलावें व त्या डोलण्यानें उद्दीपित (stimulated) होऊन भक्ताकडून प्रतिक्षिप्त पद्धतीनें म्हणजे बिनाविचारानेंच आपोआप डोलण्याची क्रिया होत असावी. ज्ञानेश्वरांचे भक्तीमुळें विठोबा डोलला असेल; त्याला प्रतिसाद म्हणून ज्ञानेश्वर डोलले असतील.

७) स्वस्वरूपदर्शन. ज्ञानेश्वरांनी स्वस्वरूपदर्शनाचा अनुभव पुष्कळ ठिकाणीं नोंदला आहे. प्रपंचाचा घास करून टाकल्यावर भक्ताला स्वस्वरूपदर्शन होतें व परमानंदाचा लाभ होतो (ज्ञा.१६.५०). तिसऱ्याची अडगळ होते म्हणून तिसरेपणा (मी व तूं सोडून असणारी तिसरी वस्तु) नाहीसा झाला कीं शेवटीं मी म्हणूनच तूं माझ्याप्रत येतोस (ज्ञा. १८.१३६४).

सुखाची अतिप्रीति जाहली गे ब्रह्मी ।

श्रीगुरु निवृत्तिमुनि मी जाहलो गे माये ॥ (अभंग ९७).

मीपण माझें । नुरेचि कांहीं दुजे ।

ऐसे केलें निवृत्तिराजें । म्हणे ज्ञानदेवो ॥ (अभंग ९५)

आपण श्रीगुरुच झालों असून ती अतिसुखाची स्थिति आहे, तसेंच माझें मीपण कांहीं उरलेंच नाही अशीं आत्मसुखाचीं वर्णनें आहेत. 'हें' 'तें' 'मी' अंगुलिनिर्देश करतां येत नाही असें आपलें रूप आपण पहावें. आरसा घेऊन एकामध्येच दुजाभाव उत्पन्न करून रूप पहातात तसें हें पहाणें नाही. जिभेनें आपली चव घ्यावी, डोळ्यानें आपलें बुबुळ पहावें तसें आपण आपल्याला अद्वैतानें पाहिलें पाहिजे. द्रष्टेपणावांचून केवल दृष्टमात्र स्वरूपाची ओळख पटणें, किंबहुना, कांहीं जाणीव नसणें हेंच जाणणें आहे (ज्ञा. १५.२६७-२७५).

\* R.D.Ranade : Pathway to God in Kannada Literature, P.203.



पै दर्पणाहून चोखें । दोन्ही सन्मुखें ।

तेथ येरीं येर देखे । आपणपें जैसें ॥ (ज्ञा. १८१५९०).

आरशाहून स्वच्छ दोन पदार्थ एकामेकांसमोर आले तर त्यांत त्यांना स्वतःचेंच दर्शन होते. हीं दोन्ही स्वस्वरूपाचीं सुंदर उदाहरणें आहेत. यत्र पश्यति चात्मानं नित्यानंदं निरंजनं मय्यैक्यं स महायोगः । अशी महेश्वरकथित महायोगाची व्याख्या आहे. ‡ नित्यआनंदयुक्त निष्कलंक अशा आत्म्याशीं ऐक्य पावतो व त्यांत स्वतःलाच पहातो तो महायोगी. गी. ६.२०-२१ वरील आपल्या भाष्यांत ज्ञानेश्वरांनीं हें सार सांगितलें आहे.

परतोनि पाठिमोरें ठाके । आणि आपणियांतें आपण देखे ।

देखतखेंवो वोळखे । म्हणे तत्त्व हें मी ॥

तिये ओळखीचिसरिसें । सुखाचिया साम्राज्यीं बैसे ।

मग आपणपां समरसें । विरोनि जाय ॥ (ज्ञा. ६.३६६-३६७).

चित्ताची बाहेरची धांव जाऊन जेव्हां तें अंतर्मुख होते तेव्हां आत्मदर्शन होऊन आपलें व आत्म्याचें ऐक्य त्याला उमजतें. त्याबरोबर सुख साम्राज्य त्याच्या हातीं येतें. चित्ताचा चित्तपणा नाहीसा होऊन आत्म्याशीं त्याचें सामरस्य होतें.

८) भव्योदात्ताचा अनुभव (Experience of the Sublime). कांटची भव्योदात्ताची कल्पना लक्षांत घेतली तर असें म्हणता येतें कीं आपल्या मोजमापाच्या शक्तीचे पलीकडे असणाऱ्या किंवा आपल्या प्रतिकारशक्तीचे पलीकडील वस्तूचा किंवा घटनेचा अनुभव मनांत एक वैशिष्ट्यपूर्ण भावना निर्माण करतो. प्रथम बाह्य वस्तूच्या अपरिमेय स्वभावानें आणि सामर्थ्यानें मनुष्य भेदरून जातो. त्याच्या कल्पनाशक्तीचा किंबहुना प्राणशक्तीचा लगाम एकदम खेंचला जातो. पण क्षणमात्रच; कारण तत्क्षणींच आपल्या चित्शक्तीच्या बलाढ्यतेची त्याला जाणीव होते. प्राणशक्तीला अंकुश टोचल्याप्रमाणें ती तरारून उठते. म्हणून बाह्य जगांतील महान शक्तीपुढें एकदम नमणें व तत्क्षणींच

‡ श.वा.दांडेकर : सार्थ ज्ञानेश्वरी, प्रस्तावना, पृ ५९-६०.

अंतरात्म्याच्या मोठेपणानें मान ताठ होणें अशी ही मिश्रभावना आहे. ईश्वराच्या अनुभवांतून अशीच मिश्र भावना येते. भय आणि हर्ष अशी ही मिश्र भावना आहे. खरोखर भव्योदात्त वस्तु कांहीं असेल तर ती परमेश्वरच आहे. त्याच्या दर्शनानें आत्यंतिक संतोष आणि पूर्णपणें गांगरून गेल्यामुळे भय या भावना एकसमयावच्छेदेकरून येतात.

जी लोचनां भाग्य उदेलें । मना सुखाचें सुयाणें पाहलें

जें अगाध तुझे देखिलें । विश्वरूप इहीं । (ज्ञा. ११.३३८).

विश्वरूप दृष्टीस पडल्यावर रूद्रादित्यांचे मेळावेसुद्धां तें पाहून सुखी झाले. जणु सुदिनच त्यांना उगवला. त्या आनंदाच्या भरांत मधुर शब्दांत देवाचा ते जयजयकार करूं लागले. यांत अर्जुन सहभागी असणारच. पण ही भावना केवळ आनंदाची नव्हती. देवाचें उग्र व अतिभिंगुळवाणें रूप पाहून सर्वत्र भीतीचे साम्राज्य पसरलें आणि बापुडी लोकसृष्टि दुःखांत बुडून गेली. अर्जुन भगवंतांना म्हणतो कीं देवा, लोकांची शोकग्रस्त अवस्था सांगण्याचें नुसतें निमित्त, खरें तर माझेच प्राण कांपायला लागले आहेत (ज्ञा. ११.३५०). या अनुभवानें अर्जुनाला स्वतःच्या क्षुद्रपणाची जाणीव झाली. त्या शक्तीपुढे झांझावातांत उडणाऱ्या वाळक्या पाचोळ्याप्रमाणें तो कःपदार्थ झाला रूडॉल्फ ऑटोनें या जाणीवेचें वर्णन किडामुंगीइतक्या क्षुल्लकपणाची अनुभूति (creature-consciousness) असें केलें आहे. † असेंच भय-आनंद मिश्रित भावनेचें वर्णन ज्ञानेश्वरांनी पुढेंहि केलें आहे. श्रीकृष्ण बोलायला लागल्यावर अर्जुनाचे मनांत एक विलक्षण भावना आली.

तें अर्जुनें मोटके ऐकिलें । आणि सुख कीं भय दुणावलें ।

हें नेणों परि कांपिल्लें । सर्वांग त्याचें ॥

तेवींचि कांहीं बोलों जाये । तंव गळा बुजालाचि ठार्ये ।

हें सुख कीं भय होये । हें विचारा तुम्ही ॥ (ज्ञा. ११.४८६.४८८).

देवाचे शब्द ऐकल्यावर सुख कीं भय मनांत भरून गेलें माहीत नाहीं, पण त्याचें अंग कांपू लागलें, बोलायला लागला तर कंठ रुद्ध झाला होता, तो

† Rudolf Otto : The Idea of the Holy, P.10.

सुखानें कीं भीतीनें तुम्हीच विचार करा. या भावनेचें स्वरूप असें संमिश्र असून देखील अर्जुनाच्या मनावर भीतीचा पगडा जास्त बसला होता असें दिसतें. कारण तो वरचेवर विश्वरूप आवरा म्हणून देवाला सांगूं लागला. देवा, विश्वरूप पाहून मी अतिहृष्ट झालों आहे पण याची भीति वाटते, तरी हें पुरें. मनाला हेलकावे देणाऱ्या अद्भुताच्या जगांतून परत येऊन शांत वातावरणांत रमावें असें त्याला वाटले. कांट म्हणतो त्याप्रमाणें भव्योदात्ताचा अनुभव अंतःकरणाला ढवळून टाकतो, सौंदर्याचा अनुभव मनांतील कल्लोळ शांत करतो म्हणून कासाविसी थंड करून विसावा देणाऱ्या सौम्य रूपासाठी अर्जुनाने देवाला विनविलें.

९) समानुरूपता (correspondence) पारमार्थिक अनुभवाचें एक वैशिष्ट्य प्रा. रानडे यांनी असें सांगितलें आहे कीं साधकाला डोळे उघडे असतांना जें रूप दिसतें तेंच डोळें मिटल्यावरसुद्धां दिसतच रहातें. \* ज्ञानेंद्रियाचा उपयोग करा किंवा न करा, अनुभवांत फरक पडत नाही. दोन्ही अनुभवांत समानुरूपता असते. पारमार्थिक अनुभव कोणत्याहि बाह्य उद्दीपकानें निर्माण झालेले (peripherally Stimulated) नसतात तर अंतःस्फूर्त (centrally initiated) असतात. त्यामुळें ज्ञानेंद्रिय काम करते किंवा नाही हा प्रश्नच नसतो. † तसें नसतें तर डोळे मिटल्याबरोबर रूप किंवा कान झांकल्याबरोबर नाद नाहीसा झाला असता. अर्जुनाच्या अनुभवांत हें वैशिष्ट्य हजर असल्याचें ज्ञानेश्वरांच्या ओव्यांतून दिसतें. विश्वरूप बघतां बघतां क्षणार्ध डोळे मिटले तरी रूप डोळ्यापुढून हललें नाही.

बाहेर दिठी उघडोनि पाहे। तंव आघर्वें मूर्तिमय देखते आहे ।

मग आतां न पाहे म्हणौनि उगा राहे । तरी आंतुही तैसेचि ॥

दुष्टीसमोर सर्व अवकाश मूर्तिमय होऊन गेलें होतें. आतां हें बघुं नये म्हणून डोळे मिटले तरी आंत रूप होतेंच. समोर विक्राळ मुखे दिसत होतीं. त्यांच्या भीतीनें पाठमोरा झाला तरी पुन्हां हात, पाय, मुखे सर्व हजर आहेतच. ज्ञानेश्वर म्हणतात, अहो, दृष्टी उघडी असल्यावर देवांचे

\* R.D. Ranade : Pathway to God in kannada Literature, P.203.

† R.D. Ranade : The The Bhagavad - Gita as Philosophy of God -realisation, Pp. 232-233.

रूप दिसेल यांत नवल नाहीं पण डोळे मिटूनहि तें दिसतें ही भगवंताची लीला ! (ज्ञा.११०२२).

१०) ऐसा सात्त्विकांहि आठां भावां । परस्परें वर्ततसे हेवा ।

ईश्वराच्या अनुभवानें साधकाचे अष्टसात्त्विक भाव जागृत होतात. † मानसशास्त्राच्या दृष्टीनें भावांचा (Emotion) अनुभव म्हणजे मनुष्याची क्षुब्धतेची किंवा खळबळीची स्थिति. मानसशास्त्रज्ञ जेव्हां भावाबद्दल बोलतो त्यावेळेस तो भाववश अवस्थेंत दोन वेगवेगळ्या गोष्टी असल्याचें दाखवतो - एक शारीरिक व दुसरी मानसिक. शारीरिक घटक सुद्धां आंतर व बाह्य असे प्रकारचे असतात. आंतर घटक म्हणजे अंतरिंद्रियांतून वेदनें निर्माण होतात व त्यांचा मज्जा संस्थेवर परिणाम होतो. ह्यांपैकीं कांहीं बाहेरून कळत नाहीं. बाह्य घटक म्हणजे आपल्या किंवा दुसऱ्यांच्या नजरेला पडतील असे शारीरिक परिणाम. मानसिक घटकांत मुख्यतः भावांचा सुखात्मक किंवा दुःखात्मक स्वभाव येतो. बहुतेक मानसशास्त्रज्ञ भावांचें या दोन गटांत वर्गीकरण करतात. सुखदायक भाव ज्या उद्दीपकामुळें (stimuli) उत्पन्न होतात त्याकडे आपण आकृष्ट होतो. दुःखदायक भाव निर्माण करणाऱ्या उद्दीपकांना आपण टाळूं पहातो. सुखदायक भावांची शारीरिक बाजू पाहिली तर सर्वसाधारणपणें असें दिसून येतें कीं त्यांत आपल्या स्वायत्त मज्जासंस्थेच्या (autonomic nervous system) वरच्या टोकाचें आणि खालच्या टोकाचें (cranio-sacral division) कार्य उपस्थित आहे. दुःखदायक भावांच्या अनुभवांत याच स्वायत्त मज्जासंस्थेचा मध्यभाग (sympathetic division) कार्यान्वित असतो. \* ज्ञानेश्वरांनीं सुखमूलक व दुःखमूलक दोन्ही भावाविष्ट अवस्थांची वर्णनें दिलीं आहेत. गीता १.२८-३० या श्लोकांवरील भाष्यांत दुःखाच्या प्रतिक्रियांचें वर्णन असून इतरत्र सुखदायक भावांचे वर्णन आहे. अतीव करूणा उत्पन्न झाल्यामुळें अर्जुनाचें मन भ्रमण करूं लागलें, तोंडाला कोरड पडली, अंगावर कांटा

† पारमार्थिक अनुभवांमुळें साधकाचीं इंद्रियें, मन, बुद्धि यांवर होणारे परिणाम वेळोवेळीं बघितलेच आहेत.

\* F.H.Allport : Social Psychology. P.89.

उभा राहिला, कंप सुटला आणि हातांतलें धनुष्यहि गळून पडलें. ही अवस्था त्याला नकोशी झाली. आनंदाच्या अवस्थेचें वर्णन करतांना ज्ञानेश्वरांनी अष्टसात्त्विक भावांचा उल्लेख केला आहे. भरतानें नाट्यशास्त्रांत स्तंभ, स्वेद, रोमांच, स्वरभेद, वेपथु, वैवर्ण्य, अश्रु व प्रलय हे अष्टसात्त्विक भाव सांगितले आहेत. अर्जुनाला व संजयाला दोघांनाहि ज्ञानेश्वरांनी पारमार्थिक अनुभवाचे वांटेकरी करून त्यांच्या भावाविष्ट अवस्थांची जी तपशीलवारी दिली आहे त्यावरून ज्ञानेश्वरांना भरतानें वर्णिलेल्या भावांची ओळख होती हें उघड होतें. मानसशास्त्रीय दृष्टीने ज्यांना शारीरिक घटक म्हटलें त्यांचीच भरतानें बव्हंशी गणती केली आहे. म्हणजे भावांपेक्षा भावांचे आविष्कार कोणत्या रूपानें होतात ह्यावर भर आहे. ज्ञानेश्वरांनी अर्जुन व संजय दोघांच्या बाबतींत त्यांच्या आत्यंतिक सुखाची किंवा आनंदाची आवर्जून नोंद केली आहे. म्हणजे ज्ञानेश्वरांनी शारीरिक आविष्काराबरोबर मानसिक बाजूहि लक्षांत घेतली आहे. रोमांचासारखे आविष्कार सुखदायक आणि दुःखदायक दोन्ही प्रकारच्या भावांचे असूं शकतात हेंहि त्यांच्या नजरेंतून सुटलेलें नाहीं ज्ञानेश्वर हे श्रेष्ठदर्जाचे मानसशास्त्रज्ञ होते यांची ही आणखी उदाहरणें. अकराव्या अध्यायांतील अर्जुनाची भावाविष्ट अवस्था पाहिली तर तिथें सात भाव दिसतात. अर्जुनाचें अंतःकरण आतून व विरून गेलें (प्रलय), आंत आनंद फुलला (आनंद) आणि अवयवांची शक्ति गेली (स्तंभ). पहिल्या पावसाच्या सरीनंतर पर्वताचें अंग कोमल अंकुरांनी भरून जातें तसें अर्जुनाच्या अंगावर रोमांच उभे राहिले (रोमांच). चंद्रकांतमणि चंद्रकरांच्या स्पर्शानें द्रवतो तसे त्याच्या शरीरावर घर्मबिंदु उभे राहिले (स्वेद). आंत भ्रमर सांपडल्यामुळें कमलकलिका जशी जळावर डोलते तसा तो आंतल्या सुखाच्या ऊर्मीमुळें बाहेर कांपत होता (कंप). कर्पूरकर्दळीच्या आंतून जसें कापराचे दाणे गळतात तसे त्याच्या डोळ्यांतून टपाटप अश्रु पडत होते (अश्रु) (ज्ञा.११.२४५-२५१). पुढें ज्ञानेश्वरांनी 'अशा प्रकारें आठ भाव जागृत झाल्यानें त्याला ब्रह्मानंद झाला' असे उद्गार काढले आहेत, म्हणजे आठवा भाव हजर असला पाहिजे. या ठिकाणीं मौन हा आठवा भाव घेतां येईल. स्थंभ या शारीरिक



आविष्काराची मीन ही मानसिक बाजू आहे असें प्रा.रानडे म्हणतात. \* स्तंभाचा उल्लेख ज्ञानेश्वरांच्या वर्णनांत आहे. मीन ही त्याचीच दुसरी बाजू म्हणुन तो भाव मोजला तरच आठ भाव होतात. ज्ञानेश्वरांनीं दुसऱ्या ठिकाणीं केलेल्या भावांच्या यादी मधून याला दुजोरा मिळतो. संजयाची संजयपणाची आठवण गेली (प्रलय), अंगावर रोमांच उभे राहिले (रोमांच) व अंग संकुचित झालें एकट्या कंपनानें (कंप) स्तंभ व स्वेद (स्तंभ, स्वेद) यांना जिंकलें, अद्वयानंदस्पर्शानें (आनंद) डोळे अश्रूंनीं भरले (अश्रु). पोटांत काय मावेना आणि कंठांत काय अडकलें न कळे; पण वाणी रुद्ध झाली (मीन)(ज्ञा.१८.१६०२-१६०६). या ठिकाणीं वागर्था पडत मिठी असा मीनाचा (याला स्वरभंगाचाच पर्याय म्हणतां येईल) स्पष्ट उल्लेख आहे. या आठ भावांत भरतानें मोजलेला वैवर्ण्य हा शारीरिक आविष्कार नसून त्याऐवजीं आनंद या मानसिक क्रियेचा अंतर्भाव आहे. यापूर्वीं ज्ञा.१८.१५५९-१५५७ मध्यें देखील आठ भाव सांगितले असून तिथेंहि वैवर्ण्य गाळलेलें आहे व आनंद हजर आहे. ज्ञा.९.५२६-५२९ या ठिकाणीं मात्र आठांपैकी सातच भाव दिसतात, स्तंभाचा निर्देश नाही. परमेश्वराच्या अनुभवानें जे भाव जागृत होतात त्यांत आठच भाव कां असावेत, ते कितीहि असूं शकतील आणि अमकेच आठ भाव असेंहि विद्वानांत एकमत नाही. † अष्टसात्त्विक भाव म्हणजे ईश्वरी अनुभवाचा तात्कालिक परिणाम आहे. अनुभवाचा स्थायी व चिरकाल टिकणारा परिणाम म्हणजे साधकाची पारमार्थिक पातळी उंचावणें. अशी ही पातळी उंचावली कीं ध्यान आणखी तीव्रतेनें होऊन अनुभवांत वाढ होते आणि पुन्हां अनुभवांत वाढ झाल्यामुळें त्याला आणखी श्रेष्ठ पदवी प्राप्त होते. शेवटीं कल्पांतीं सगळीकडे पाणीच पाणी झाल्यानें तें कुठें वाहूं शकत नाही तसा आत्माच सर्वत्र भरून राहिला आहे ही प्रचीति कायम रहाते.

कल्पांतीं उदक उदकें । रूंधिलियां वाहों ठाके ।

तैसा आत्मेनि मियां येकें । कोंदला तो ॥ (ज्ञा. १८-११६६).

\* The Bhagavad-gita as a Philosophy of God-realisation, P.65.

† Ibid, P.65.

प्रकरण पांचवें

उपसंहार

अद्वैतभक्ति

१) तैसें चतुर्भुजरूप तुझे तो विसांवा आम्हां.

निरतिशयऔज्ज्वल्यसौंदर्यसौगंध्यसौकुमार्यलावण्ययौवनादि अनंत-गुणनिधिदिव्यरूप § अशा ईश्वराच्या सगुण साक्षात्काराबद्दल भक्ताला जें अपरंपार प्रेम वाटतें त्याचें वर्णन ज्ञानेश्वरीच्या अकराव्या अध्यायांत वारंवार आलेलें आहे. सगुण रूपच मला पुन्हा दाखवा अशी अर्जुन श्रीकृष्णाची विनवणी करित आहे.

यालार्गी जी देवा । एथिंचें भय उपजतसे जीवा ।

म्हणौनि येतुला लळा पाळावा । जे पुरे हें आतां ॥

विश्वरूपाचें मला भय वाटतें; आतां हें रूप पुरें. माझा एवढा एक लळा पुरवाच आणि मला जवळीक वाटेल असें रूप घ्या. मनसोक्त हिंडून आल्यावर आपल्या घरीं विसांवा घ्यावा त्याप्रमाणें हें सर्वव्यापी रूप बधितल्यावर तुझ्या सगुणरूपांतच खरा विसांवा मिळेल. सर्व योगांचा अभ्यास केल्यानंतर आणि सर्व शास्त्रें आत्मसात् केल्यावर हाच सिद्धांत स्पष्ट होतो. कितीहि यज्ञ केले तरी त्यांचें फळ हेंच आहे. आणखी कांहीं दान-पुण्य केलें असेल त्याची फलश्रुति चतुर्भुज रूपाचें दर्शन हीच आहे. म्हणून हे देवाधिदेवा, आतां प्रसन्न हो आणि विश्वरूप आवरून साकार हो (ज्ञा. ११.५९३-५९९). हीच भावना मधुसूदन सरस्वतींनीं व्यक्त केली आहे.

ध्यानाभ्यासवशीकृतेन मनसा यन्निर्गुणं निष्क्रियं ।

ज्योतिः किंचन योगिनो यदि परं पश्यंति पश्यंतु ते॥

अस्माकं तु तदेव लोचनचमत्काराय भूयाच्चिरम् ।

कालिंदीपुलिनेषु यत्किमपि तन्नीलमहो धावति ॥

ध्यानाचे बळानें मनावर विजय मिळवणारे योगी तुझे निर्गुण, निष्क्रिय, तेजोरूप खुशाल पाहोत. कालिंदीच्या वाळवंटावर खेळणारें नीलवर्ण नयनाभिराम रूपच मला सदैव परमानंद देत राहो. सगुण रूप हें अर्जुनाचें प्राणधन होतें. त्याच्या दर्शनासाठीं आंसुसलेल्या अर्जुनाने मग देवाच्या त्या आल्हाददायक रूपाचें वर्णन केलें. तुझ्या नीलवर्णाचें तेज नीलकमल, निळें आकाश किंवा इंद्रनीळ मणि याहूनहि जास्त असतें. तें स्वरूप पाहून असें वाटतें कीं जणुं पाचूला सुवास आला, आनंदाला बाहू फुटलें आणि मदनाला याचेचपासून सौंदर्याचा लाभ झाला. मुकुटानें मस्तकाला शोभा येण्याऐवजीं मस्तकानेंच मुकुट शोभिवंत झाला. इंद्रधनुष्यानें मेघ वेढला जावा तसें वैजयंतीनें तुला वेढून टाकलेलें असतें. हें विश्वरूप पाहून माझे डोळे निवले, त्याचे सोहळे आता पुरे कर. उदार गदा आणि सौम्यतेजानें मिरवणारें सुदर्शन चक्र \* ल्यालेल्या प्रसन्न रूपासाठीं माझा जीव कासावीस झाला आहे. साकार कृष्णरूपडें मला दृष्टीसमोर हवें आहे, भोगमोक्षासाठीं श्रीमूर्तीच पाहिजे. म्हणून देवा, पुन्हां एकदां तसाच हो (ज्ञा.११.६००-६०८).

२) एर्थिचें भय नेघ नेघ.

उघडें परब्रह्म ‡ बघितल्यावर पुन्हां साकार रूप दाखविण्याची अर्जुनाची विनंति ऐकून श्रीकृष्णांना परमविस्मय झाला व ते म्हणाले, अरे तुझ्यासारखा मूर्ख कुणी पाहिला नाही. तुला जें मिळालें आहे त्याचा तूं

\* वरिष्ठां कडून काहीं लभ्यांश अपेक्षित असेल तर त्याची स्तुति करतांना मनुष्याचें तारतम्य सुटतें हें मनुष्यस्वभावाचें वैशिष्ट्य ज्ञानेश्वरांनीं अचूक टिपलें आहे. असुरांचे मृत्यूला कारण होऊन ती त्यांना कैवल्य देते असें कारण पुढें करून अर्जुन श्रीकृष्णाच्या गदेली सुद्धां उदार म्हणतो ! सुदर्शन सौम्य तेजानें मिरवतें असें म्हणतो !

‡ रा. पां कुलकर्णी : श्री अंबूरावमहाराज यांचें जीवन-दर्शन, पृ.१५७ येथें अशाच एका प्रसांगाचें वर्णन आहे.

लाभ घ्यावास कीं नाही ? तुझ्या प्रेमासाठी माझे सर्वस्व मी तुला दिले आणि ही रे काय तुझी विपरीत आवड? तुझ्या खेरीज पूर्वी कुर्णी हे विश्वरूप पाहिले नाही, ऐकले नाही, हे कसल्याच साधनांनी प्राप्त होणारे नाही. वेद, यज्ञ, योग, अध्ययन किंवा सक्तर्म यापैकीं कशानेच याचा लाभ होत नाही. मनुष्यलोकांत हे आतांपर्यंत कुणाच्या दृष्टीस पडले नाही. इतकेच काय ब्रह्मदेवाहि हे दिसले नाही. यासाठी इतरजन जीवाचे रान करतात, आणि तूं तें मिळूनहि डोक्यांत भलतेच कांहीं घेतले आहेस. सोन्याचा डोंगर नेतां येत नाही म्हणून टाकावा, अमृताच्या समुद्रांत मी बुडेन म्हणून तो त्यजावा, चिंतामणीचे ओझे होईल म्हणून त्याला दवडून टाकावा, कामधेनूला पोसतां येत नाही म्हणून सोडून द्यावी, चंद्र उगवल्यावर उकडते म्हणून त्याला हाकलावे, किंवा सूर्य प्रकाशू लागला कीं तूं सांवली पाडतोस असें म्हणून त्याला पलीकडे सर म्हणावे, तसें तूं करीत आहेस गांवढळा, तूं मुद्दल सोडून छायेला कवटाळीत आहेस.

येरे वरिचिलेनि चितें । बाह्य सख्य सुखापुरतें ।

भोगिजो का श्रीमूर्तीतें । चतुर्भुज ॥

सख्यभक्तीपुरतें सगुण रूपाला चिकटून राहिलास तरी चालेल पण हे सुख बाह्यात्कारचें आहे हे विसरूं नको. पंख न फुटलेल्या पिल्लाजवळ आपला जीव ठेवून पक्षिणी आकाशांत उडते, वत्साजवळ मन ठेवून गाय डोंगरावर चरायला जाते तसें हे विश्वरूप तूं कृतनिश्चयाचें घर कर (ज्ञ. ११.६०९-६३६). अर्जुनाची भयचकित अवस्था पाहून श्रीकृष्णांना आश्चर्य वाटले आणि विश्वरूप पाहून याच्या मनांत भीतीनें ठाण मांडले हेहि जाणले. मग भीति अस्थानीं आहे अशी त्यांनीं समजूत घातली. ज्ञानेश्वरांचें गी. ११.४९ वरील भाष्य विशेष लक्षांत घेण्यासारखें आहे. डॉ. शं. दा. पेंडसे याबद्दल म्हणतात. 'मा ते व्यथा' याचें स्पष्टीकरण शंकराचार्य किंवा रामानुजाचार्य यांपैकीं कुर्णीच केलेले नाही विश्वरूपाची तुला भीति वाटते ना, थांब, भिऊं नको, बघ विश्वरूप आवरून तुला चतुर्भुज रूप दाखवितो असा 'मा ते व्यथा' याचा संबंध असावा असें दोन्ही आचार्यांच्या भाष्यांवरून वाटते ज्ञानेश्वरांनीं असा

अर्थ केलेला नाही. तूं या विश्ववरूपाला भिऊं नको; यांत भिण्यासारखें कांहीं नाही असें त्यांचें सांगणें आहे. 'चतुर्भुज रूप खरें नाही' असें दोन्ही आचार्यांनीं म्हटलेलें नाही. ज्ञानेश्वरांची टीका स्वतंत्र व निर्भीड बाण्याची आहे. \* भिण्याचें कारण नाही, चतुर्भुज रूप पाठोपाठ येतेंच आहे असा दोघांचाहि अर्थ आहे. असा अर्थ रामानुजाचार्यांनीं केला तर आश्चर्य वाटण्याचें कारण नाही. कारण त्यांना निराकाराहून सगुण रूपच प्रिय आहे. पण शंकराचार्यांनींही तसें सूचवावें हें आश्चर्याचें आहे. ज्ञानेश्वर हे अद्वैत्याहून अद्वैती आहेत ! निर्गुण निराकारापासून ते आपली दृष्टि कधींही चळूं देत नाहीत. गौडपादाचार्यांनीं बरोबर हेंच सांगितलें आहे.

अस्पर्शयोगो वै नाम दुर्दर्शः सर्वयोगिभिः ।

योगिनो बिभ्यति ह्यस्मादभये भयर्दीशनः ॥ (गौडपादकारिका, ३.३९).

सर्व द्वैतांपासून दूर असणारा हा अस्पर्शयोग (वेदांताचा अभ्यास न केलेल्या) योग्यांना दुर्लभ आहे. वास्तविक भयरहित असून त्यांना याचें भय वाटतें. असें भय कां वाटतें याचें स्पष्टीकरण शंकराचार्यांनीं दिलें आहे. § ज्यांना आत्मैक्याची प्रचीति आली त्यांना अस्पर्शयोग म्हणजे पूर्ण अद्वैत भयविवर्जितच वाटत असतें आणि तिथेंच त्यांना अक्षय शांति मिळते. पण परब्रह्मांत विलीन झाल्यावर आपलें नांवगांवसुद्धां पुसून जाणार याची ज्यांना धास्ती वाटते त्यांना हा योग भीतिदायक वाटतो यांत नवल नाही; कारण हा योग म्हणजे आत्मनाश असें ते समजतात. एकूण ब्रह्मांत विरघळून जाणें म्हणजे मी व माझें ही आठवण विसरणें आहे. याची खंत वाटून जीव थरारतो. ज्ञानेश्वरांचे श्रीकृष्ण भीतिग्रस्त अर्जुनाला धीर देऊन म्हणतात कीं अरे, या रूपाची भीति धरूं नको; याहून श्रेष्ठ कांहींही नाही. सगुणावर मन खिळलें असलें तर हळूहळू तें काढून घे. पुन्हा पुन्हा तुला सांगतो, हें चतुर्भुज रूप अंतिम नाही. अवगणियेच्या म्हणजे थोड्या खालच्या पायरीवरच्या

\* श्री. ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान, पृ.१०७.

§ गौडपादकारिका, ३.३९ व ३.४० वरील भाष्य.



या रूपाला चरमपद मानूं नको. अर्जुना, विश्वरूप हेंच खरें प्रेमाचें निधान, एथ संचलें असूं दे प्रेम. विश्वरूप अभय देणारें आहे असें आश्वासन देऊन झाल्यावर श्रीकृष्णांनीं आणखी एक प्रयत्न करावा म्हणून म्हटलें: बघ, पुन्हां एकदां हें विश्वरूप बघ. विचार कर. तेंच आणखी एकदां बघं बरें. विश्वरूप आतां तरी अर्जुनांला आवडेल अशा आशेनें श्रीकृष्णांनीं तें क्षणभर तसेंच ठेवलें. पण अर्जुनाचे मनांत बदल झालेला दिसला नाहीं. विधातां त्याला बुझावूं शकला नाहीं. मग श्रीकृष्णांनी पुन्हां सौम्य मनुष्यरूप घेतलें. विश्वरूपाचा पडदा गेल्यावर अर्जुनाला असा कांहीं आनंद झाला कीं जणुं तो काळालाच जिंकून आला आहे, महावायूला बाजूला सारून अथवा सात समुद्र आपल्या बाहुबलावर पोहून आला आहे. विश्वरूपाच्या जागीं कृष्णरूप पाहून त्याला अत्यंत संतोष झाला. आतां आपण जिवंत आहोंत असें त्याला वाटलें आणि परोपरीनें त्यानें आपला आनंद व्यक्त केला. या सर्व घटनांचें वर्णन म्हणजे ज्ञानेश्वरींतील नाट्याचा कळस आहे.

### ३) तुवां प्रेम ठेवूनि यावें विश्वरूपीं कीं.

सगुण साक्षात्काराची मनावर अशी पकड बसली तरी जिचें वर्णन करण्यास मौनच धरावें लागतें, त्या अंतिम स्थितीहून रूप एका कलेनें कमीच आहे. चांगदेवपासर्णीत ज्ञानेश्वरांनीं सांगितल्या प्रमाणें नामरूपविवर्जित हेंच खरें आपले रूप आहे. गुण-आकाररहित ईश्वरानें विश्वाला कोंदून रहाणें हा अनुभवच श्रेष्ठ. त्यांत न कसलें द्वैत, न कसली त्रिपुटि. चित्त विरणें, अहंकार निमणें, आनंदैकरसांत बुडणें, ईश्वरांत कालवणें अशी पूर्ण सायुज्याची स्थिति हवी असेल तर सगुणाचे पलीकडे दृष्टि असली पाहिजे. सगुणापर्यंत पोचलें तरी अजून थोडी वाट चालायची शिल्लक आहेच, ती निर्गुणाशीं संपते. म्हणून डोळ्यासमोर हेंच ध्येय असलें पाहिजे असें ज्ञानेश्वर सांगतात. निष्प्रपंच ब्रह्म हीच सद्द्वस्तु, त्याची प्राप्ति हेंच अंतिम सुख, तीच अद्वैतभक्ति. हें काय आहे म्हटलें तर,

नभाचें शून्यत्व गिळून । गुणत्रयातें नुरऊन ।

तें शून्य तें महाशून्य । श्रुतिवचनसंमत ॥ (ज्ञा. १३.९२६).

नभाचें शून्यत्वहि पोटांत घालून, गुणत्रयांना नाहीसे करणारें जें शून्य त्याहिपलीकडील श्रुतींनी मानलेलें हें महाशून्य आहे, म्हणजे हें परब्रह्म आहे. भगवद्गीता हा साक्षात्कारवादी तत्त्वज्ञान सांगणारा ग्रंथ आहे असें प्रा. रानडे यांचें मत आहे. त्यांनी आपल्या ध्यानगीतेच्या प्रकरणांच्या मांडणींत सुचवल्याप्रमाणे विश्वरूपाचें दर्शन हीच जीवनाची इतिकर्तव्यता आहे. विश्वरूपांत संपूर्ण नाहीसें होणें हीच खरी मुक्ति. परंतु सर्वसाधारण साधकाचे दृष्टिकोनातून पाहिलें तर ही गोष्ट मनाला किती कठिण वाटते हें समजण्यास वेळ लागणार नाही. 'मी' जर रहाणार नाही तर त्या 'मी' नें काय मिळविलें याला काय महत्त्व रहाणार? मनुष्य जगाकडे स्वतःच्या डोळ्यांनी पहातो, आपल्या भूमिकेंतून पहातो. कांहांहि घटना घडली कीं तिचा स्वतःवर काय बरा-वाईट परिणाम होणार आहे त्याचा अंदाज घेतो. म्हणून सूक्ष्मांतला सूक्ष्म आधार आहे तोपर्यंत 'मी' ला चिकटून रहाणें हा मनुष्याचा स्वभावधर्म आहे. अर्थातच विश्वरूपापेक्षां सगुण रूपाचा साक्षात्कार त्याला प्रिय वाटेल यांत काय नवल? भोगमोक्ष असें ज्ञानेश्वर वर्णन करतात, ती स्थिति मोक्षाची खरी, कारण तिथें ईश्वराचें दर्शन अभिप्रेत आहे, तरीहि हा भोगाचा मोक्ष आहे. अजून ईश्वरी आनंदाचा का होईना इथें भोग घेतां येत आहे. त्यासाठी थोडें द्वैत पाहिजेच. ईश्वरांत आटणी होण्यापेक्षां त्याच्या उपासनेचा आनंद अधिक आहे. म्हणून सामान्यतः सगुणाची स्थिति म्हणजे किंचित् द्वैताची अवस्था हातून सुटूं देण्यास मनुष्य तयार होत नाही. विश्वरूपाची इतकी प्रशंसा ऐकून देखील सगुणरूपाबद्दल अर्जुनानें आवड दाखविली. अकराव्या अध्यायाच्या शेवटच्या भागांत ज्ञानेश्वरांनी अत्यंत कुशल अशामानसशास्त्रज्ञाच्या कुंचल्यानें अर्जुनाचें चित्र रंगविलें आहे. मानुष रूप दाखवून झाल्यावर श्रीकृष्णांनी निर्गुण ब्रह्माच्या श्रेष्ठतेवर आणखी भाष्य करूनहि अर्जुनावर त्याचा परिणाम झाला नाही. श्रीकृष्णांना अर्जुनाची विश्वरूपाबद्दलची अनास्था पसंत न पडून त्यांनी अर्जुनाची जराशा कडक शब्दांत निर्भर्त्सना केली.

अगा आंधाळिया अर्जुना । हार्ती आलिया मेरूही होय साना ।

ऐसा आथी मना । चुकीचा भावो ॥ (ज्ञा. ११.६७५).

अरे आंधळ्या, वेडगळ समजुती मनाशीं धरल्यामुळें सोन्याचा मेरू हातांत येऊनहि तो तुला लहान वाटत आहे. भगीरथ प्रयत्नांनीं सुद्धां थोरामोठ्यांना जें दिसलें नाहीं ते केवळ तुला तुझ्या अनन्य भक्तीनें मिळालें आहे, अशी ही परम दुष्प्राप्य वस्तु आहे. परंतु अर्जुन जसा कांहीं त्या गांवचा नव्हताच. एकच हट्ट धरून बसणाऱ्या नादिष्ट मुलाप्रमाणें आपली चतूर्भुज रूपाची मनीषा त्यानें बाळगून ठेवली होती इतकेंच नव्हे तर आणखी मनांत म्हणत होत कीं मला तर सगुण रूप आवडतें, देव तर निर्गुणाची स्तुति करीत आहेत. पुन्हां एकदां त्यांना विचारून बघूं बरें कीं कोणतें श्रेष्ठ आहे. पुन्हा विचारलें तर देवही सगुणाच्या बाजूनें निर्णय देतील असें त्याला मनोमन वाटत होतें कीं काय नकळें ! सूक्ष्म अहंकाराला धरून रहाणाऱ्या मानवी मनाच्या चिवटपणाचें हें जिवंत चित्रण आहे. विश्वरूपी वस्त्राची घडी उलगडून पुढें आंथरली गेली होती. त्याची लांबी, रुंदी, रंग सगळें पाहून अर्जुनानें आपली नापसंती दर्शवली. सौदा झाला नाही. गिऱ्हाइकी होत नाहीं म्हणून त्या महावस्त्राची कृष्णरूपांत घडी घातली गेली. प्रत्यक्ष विश्वात्मैक्याचा अनुभव येऊनहि सगुणांत रंगणाऱ्या मनाचें हें यथार्थ वर्णन आहे. पण या मानवी स्वभावाला मुरड घालून, स्वत्व व अहंकार सोडून ऐक्याच्या मार्गाला लागणें हेंच ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीनें योग्य आहे.

सांडूनि आपला आडळ । लवण आश्रयी जळ ।

का हिंडोनि राहे निश्चळ । वायु व्योमीं ॥ (ज्ञा. १८.१२५०).

मीठ पाण्यांत आणि वारा आकाशांत विरून जातो तसें ब्रह्मांत विरलें पाहिजे. अहंभाव न सुटेल तर आत्मा खरोखर नित्य, मुक्त, अव्यय असा असूनहि दारूण दुःखें वांट्यास येतात (ज्ञा. १८.१२७४-१२७७).

मजही शरण रिधिजे । आणि जीवत्वेचि असिजे ।

धिग् बोली यिया न लजे । प्रज्ञा केर्वी ॥ (ज्ञा. १८.१४०२).

मा मी विश्वेश्वरू भेटें । आणि जीवग्रंथी न सुटे ।

हे बोल नको वोखटें । कार्नी लावूं ॥ (ज्ञा. १८.१४०४).

अरे, ईश्वराला शरण जाऊनहि पुन्हां स्वतः शिल्लक रहाण्याची इच्छा केली तर धिक् त्याला. देव भेटून सुद्धां जीवत्वाची बेडी सुटली नाही अशी भाषा कानावर येऊंच नये. मनुष्याचा अहंकार पूर्ण सुटला तर त्याला देह सोडण्याचें सुद्धां दुःख होत नाही. साँक्रिटिसचा मृत्यु व खुद्द ज्ञानेश्वरांची समाधि यांची वर्णनें वाचलीं म्हणजे संतांचे बाबतींत देहविसर्जन ही दुःखदायक घटना ठरत नाहीं हें उघड होतें.

मातर्जाह्वि शंभुसंगवलिते मौली निधायांजलिम् ।

त्वत्तीरे वपुषावसानसमये नारायणांघ्रिद्वयम् ॥

सानंदं स्मरतो भविष्यति मम प्राणप्रयाणोत्सवे ।

भूयात् भक्तिरविच्युता हरिहराद्वैतात्मिका शाश्वती ॥

शंकराचार्य गंगेची प्रार्थना करतातः हे जाहवी माते ! तुझ्या तीरावर शंभुस्पर्शासाठीं वाकविलेल्या (माझ्या) मस्तकावर हात जोडून व मनानें मोठ्या आनंदानें नारायणाच्या चरणकमलांचें ध्यान करीत असतां जेव्हां माझे देहावसान होईल, तेव्हां त्या प्राणप्रयाणाच्या मंगलसमयीं हरि व हर यांच्या अद्वैतांत समरस झालेली माझी भक्ति अढळपणें टिको. † देहावसानाच्या समयाला शंकराचार्यनीं इथें उत्सव म्हटलें आहे ! हीच

† व्याकरणदृष्ट्या शंभुसंगवलित हें विशेषण मातर्जान्ह्वि किंवा मौली यांपैकीं कोणत्याहि पदाला लावतां येते. सर्वसाधारणपणें मातर्जान्ह्वि या पदाला तें लावून 'शिवाच्या सहवासाची इच्छा करणारी गंगामाता' असा अर्थ केला जातो. पण तसें न करतां मौली या पदाकडे तें विशेषण घ्यावें असें डॉ.ग.बा.पळसुले (पुणें) यांनीं सुचवलें. त्यांनीं दिलेलें कारण उद्बोधक आहे:- श्लोकाचें अद्वैतात्मक तात्पर्य लक्षांत ठेवलें पाहिजे. विष्णूच्या चरणापासून निघणारी व शंकरानें मस्तकावर धारण केलेली गंगा त्या दोघांचे मधील दुवा आहे हें उघड आहे. तिच्या तीरावर वास्तव्य करणाऱ्या भक्ताची दोघांचे ठिकाणीं सारखीच भक्ति आहे. मरणकाली त्याच्या मनांत विष्णूची स्मरणभक्ति रहाणार आहे. श्लोक समतोल रहाण्यास शिवाबद्दल कोणती भक्ति आहे याचा श्लोकांतील उल्लेख लक्षांत घेतला पाहिजे. म्हणून भक्त शंभुस्पर्शासाठी मस्तक टेकवून शिवाची पादवंदन भक्ति करतो असा अर्थ जास्त सयुक्तिक आहे. यासाठीं शंभुसंगवलिते हें पद मौलीकडे घ्यावें.

खऱ्या घरीं जाण्याची वेळ आहे आणि याच कारणास्तव संतांची पुण्यतिथि नेहमीं साजरी केली जाते. देह सोडण्याची वेळ ही ईश्वरांत समरस होण्याची मंगलवेला असून तो एक आनंदाचा सोहळा आहे असें समजणें ही संतांनीं जगाच्या तत्त्वविचारांत टाकलेली मोलाची भर आहे. जीवन्मुक्ताला देहांतीं सायुज्यपद मिळतें ही ज्ञानेश्वरांची शिकवण याच सत्याचा पुनरुच्चार करते. ज्ञानेश्वरांची शिकवण याच सत्याचा पुनरुच्चार करते. ज्ञानेश्वरांचें मन कसल्याच द्वैतांत कधीं रमलें नाहीं; अर्ध्या वाटेवर ते कधीं थांबले नाहींत. अद्वैताची असाधारण ओढ असणाऱ्या त्यांच्या अंतरंगाचें दिव्य दर्शन अकराव्या अध्यायांतील विश्वरूपाची पूजा बांधणाऱ्या समाप्तीच्या ओवींत होते.

भरोनि सद्भावाची अंजुळी । मिया वोंवियाफुलें मोकळीं ।  
अर्पिलीं अंघ्रियुगलीं । विश्वरूपाच्या ॥ (ज्ञा. ११-७०८).







## संदर्भग्रंथ

- |  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| १. सार्थ ज्ञानेश्वरी                   | श्री. बा. अ. भिडे                 |
| २. सार्थ ज्ञानेश्वरी                   | श्री. साखरे महाराज                |
| ३. सार्थ ज्ञानेश्वरी                   | श्री. शं.वा.दांडेकर               |
| ४. गूढार्थदीपिका खंड १ ते ५            | श्री. बाबाजी महाराज पंडित         |
| ५. ज्ञानेश्वरवचानामृत                  | प्रा. रा.द.रानडे                  |
| ६. संतवचानामृत                         | प्रा. रा.द.रानडे                  |
| ७. ज्ञानेश्वरांची प्रभावळ              | श्री. ल. रा. पांगारकर             |
| ८. ध्यानगीता                           | प्रा. रा.द.रानडे                  |
| ९. अमृतानुभवकौमुदी                     | श्री. बाबाजी महाराज पंडित         |
| १०. हरिपाठरहस्य                        | श्री. बाबाजी महाराज पंडित         |
| ११. श्री. ज्ञानेश्वरदर्शन, २ भाग       | ज्ञानेश्वरअभ्यासीमंडळ,<br>अहमदनगर |
| १२. श्री.ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान   | डॉ. शं.दा.पेंडसे                  |
| १३. ज्ञानदेव व नामदेव                  | डॉ. शं.दा.पेंडसे                  |
| १४. गीतारहस्य                          | लोकमान्य बा.गं.टिळक               |
| १५. ज्ञानेश्वरींतील आत्मानंदवाद        | श्री.ग.तुळपुळे                    |
| १६. ज्ञानेश्वरीसर्वस्व                 | श्री. न.चि.केळकर                  |
| १७. भगवद्गीतेचे तीन टीकाकार            | डॉ. वि.रा.करंदीकर                 |
| १८. भावार्थ ज्ञानेश्वरी                | श्री. गो.नी.दांडेकर               |
| १९. शांकरतत्त्वज्ञानांत भक्तिचें स्थान | डॉ. वा.ना.पंडित                   |
| २०. ज्ञानेश्वरींतील शिकवण              | श्री. श्री.मा.कुलकर्णी            |
| २१. श्रीज्ञानदेववाग्यज्ञदर्शन          | डॉ म.प.पेठे                       |
| २२. महायोगी अरविंद                     | डॉ रं.रा.दिवाकर                   |
| २३. श्री. ज्ञानेश्वर चरित्र            | श्री. रा.ना.सराफ                  |

- |     |   |                               |
|-----|---|-------------------------------|
| २४. | श्री. वल्लभदर्शनिका यथार्थ स्वरूप   | श्री. गोस्वामी श्याम          |
| २५. | गीताभाष्य   | शंकराचार्य                    |
| २६. | शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य, ३ भाग.   | म.म.वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर   |
| २७. | त्रिपाद्विभूतिमहानारायणोपनिषत्  |                               |
| २८. | अपरोक्षानुभूति  | शंकराचार्य                    |
| २९. | योगतारावली  | शंकराचार्य                    |
| ३०. | नारदभक्तिसूत्रें  |                               |
| 31. | The Mandukyopanisad with.<br>Gaudapada's Karikas<br>and S'ankara's Commentary | Tr. Swami<br>Nikhilananda     |
| 32. | Rajayoga  | Swami Vivekananda             |
| 33. | Hathayogapradipika of<br>Swatmarama Swami                                     | Tr. Yogi<br>Shrinivas Iyengar |
| 34. | S'unyasampadane, Vols.1to4<br>Karnatak University                             | Published by                  |
| 35. | Ramanuja on the<br>Bhagavad-gita  | J.A.B. Van Buitenen           |
| 36. | Mysticism in Maharashtra  | Prof. R.D.Ranade              |
| 37. | The Bhagavad-gita as a<br>Philosophy of God - realisation                     | Prof. R.D.Ranade              |
| 38. | A Constructive Survey of<br>Upanisadic Philosophy                             | Prof. R.D.Ranade              |
| 39. | Pathway to God in Hindi<br>Literature   | Prof.R.D.Ranade               |
| 40. | Pathway to God in Kannada<br>Literature                                       | Prof. R.D.Ranade              |
| 41. | Vedanta, Culmination of<br>Indian Thought                                     | Prof. R.D.Ranade              |
| 42. | Philosophical and Other Essays  | Prof. R.D.Ranade              |
| 43. | Essays on the Bhagavad-Gita   | Dr. D.S.Sharma                |
| 44. | Immanuel Kant's Critique<br>of Pure Reason                                    | Tr. N.K.<br>Smith             |
| 45. | The Moral Law   | H.J.Paton                     |

- |     |   |                      |
|-----|---|----------------------|
| 46. | Kant's Critique of Practical Reason             | Tr. T.K.Abbott       |
| 47. | Phenomenology                                   | Hegel                |
| 48. | The Critical Philosophy of Kant, Vols. I and II | Edward Caird         |
| 49. | Ethics  | Spinoza              |
| 50. | Outlines of the History of Greek Philosophy     | Eduard Zeller        |
| 51. | Modern Classical Philosophers                   | Benjamin Rand        |
| 52. | Locke Berkeley Hume                             | C.R.Morris           |
| 53. | Five Types of Ethical Theory                    | C.D.Broad            |
| 54. | Elements of Metaphysics                         | A.E.Taylor           |
| 55. | The Faith of a Moralist, Series I and II        | A.E.Taylor           |
| 56. | The Idea of the Holy                            | Rudolf Otto          |
| 57. | Present Philosophical Tendencies                | R.B.Perry            |
| 58. | The Idea of God                                 | A.S.Pringle-Pattison |
| 59. | Swami Vivekananda and the Universal Gospel      | Romain Rolland       |
| 60. | The Varieties of Religious Experience           | William James        |
| 61. | The Principles of Psychology, Vols. I and II    | William James        |
| 62. | Seven Psychologies                              | Edna Heidbreder      |







## वेंचक शुद्धिपत्र

पृ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
५	१३	मार्गदर्शक	मार्गदर्शन
१२	२३	ह्युन्मनाभावात	ह्युन्मनीभावात्
२४	२३	अर्थवादोपपत्ति	अर्थवादोपपत्ती
२४	२७	भाव	भाग
६०	१७	देण्याची मात्र	देण्याची वेळ आल्यावर मात्र
६०	१८-१९	एक वेळ आल्यावर पोकळ	एक पोकळ
६३	१५-१६	विज्ञाप्तिमात्रता	विज्ञप्तिमात्रता
८०	१९	वात्सलौदार्य	वात्सल्यौदार्य
९३	शेवटची	अश्वथ्याची	अश्वत्थाची
९७	७	अश्वथ्याचा	अश्वत्थाचा
१०७	पहिली तळटीप	ब्रह्ममय	ब्रह्ममयं
११९	५	योग तत्त्वज्ञानांत	योगसूत्रांत
१४९	७	अनारव्यय	अनाख्येय
१६०	६	जीवन्मुक्त्य	जीवन्मुक्त
२०५	१५	नामघोषबरवे	नामघोषगौरवे
२०७	१३	प्रार्थना	प्रार्थन



## विषयसूचि

अजातवाद, गौडपादाचार्य व ज्ञानेश्वर पृ.१०९-११०.	अमृतानुभव, अद्वैतमत पृ.१०; प्रयोजन पृ.२६, ब्रह्मवर्णन पृ.५९; शिवशक्ति पृ.९२-९३; चिद्विलास पृ.९६-९७, पृ.१०३.
अज्ञात, व ज्ञान आणि विज्ञान पृ.३९-४०, पृ.५१, पृ.१०७; - लक्षण पृ. ४०-४२; - व ज्ञानेश्वर आणि वेदांत आचार्य पृ.४१-४२, पृ.४४-४५; - खंडन पृ.४२-४५; व मधुसूदन सरस्वती पृ.४४-४५; - व बद्धावस्था पृ.८२-८७; विश्वाचें कारण पृ.९३ - ९४, पृ. ११०.	अवधान, महत्त्व पृ.१५-१७. अविद्या, अज्ञान पहा. अस्पर्शयोग, गौडपादाचार्य पृ.२३३. आत्मस्वातंत्र्य, व ईश्वरनियति पृ.६८-६९; ज्ञानेश्वर, टिळक व स्पिनोझा पृ.८२-८७; स्वायत्तता व ईश्वरायत्तता पृ.१३६-१४३.
अद्वैतभक्ति, व स्थितप्रज्ञ पृ.१५३- १५५; अंतिम निष्ठा पृ.१९८-२०१; सर्वश्रेष्ठता पृ.२०३-२०५; अंतिम प्राप्तव्य पृ.२३४ पासून पुढें; शंकराचार्यांची - पृ.२३७.	ईश्वर, गुण पृ.६६-६८; -नियति पृ.६८-६९; अस्तित्वाचे युक्तिवाद पृ.६९-८०; प्रसाद पृ.१५५-१५९. ईश्वरार्पण, कर्माचा हेतु पृ.१२९, पृ.१३१-१३३.
अधिकारभेद, ज्ञानेश्वरांचा उपयोग पृ.३६-३७; - व सामाजिक दृष्टि पृ.१६५-१६८; - व साधनमार्ग पृ.१७१-१७२.	कर्म, सिद्धांताला शास्त्रीय आधार पृ.११३-११५; निष्काम पृ.१२९, पृ.१३२-१३३, पृ.१९३-१९५; मार्ग पृ.१७१-१७२, पृ.१८३ पासून पुढें; - व ध्यान पृ.१७४-१७५; -संन्यास पृ.१८३.१८८; -योग पृ.१८७, पृ.१८८, - त्याग अशक्य व अयोग्य पृ.१८८-१९१; -संन्यास आणि - त्याग पृ.१९१-१९५ हेतु व फल, नैतिकतेची कसोटी पहा.
अनुभव, निकष पृ.२१०-२११; अतींद्रियत्व पृ.२११-२१६; प्रकार पृ.२१८ पासून पुढें; नाद पृ.२१९; स्पर्श पृ.२१९; रूप पृ.२१९-२२१; रस पृ.२२१; गंध पृ.२२२; चलनवलन पृ.२२२, स्वस्वरूपदर्शन पृ.२२३-२२४; भव्योदात्त पृ.२२४- २२६; समानुरूपता पृ.२२६; अष्टसात्त्विकभावांची जागृति पृ.२२७-२२९.	कश्मीर शैवमत ज्ञानेश्वर आणि वीरशैव पृ.९; शिवदृष्टि पृ.५१- ५२; जगाचें स्पष्टीकरण पृ.९८- ९९; शिवत्वयोजन पृ.१८१. कांट, इमॅन्मुएल, मनुष्यांतील वासना-
अन्वयव्यतिरेक, ज्ञानेश्वर, कांट व गौडपादाचार्य पृ.९८=१०१.	

मय व दैवी अंश पृ.११, पृ.१३७-१३८; द्वैती तत्त्वज्ञान पृ.२८-२९; ज्ञानशास्त्रीय समन्वय पृ.५०-५१; ईश्वराच्या अस्तित्वाचे युक्तिवाद पृ.६९-८०; अन्वयव्यतिरेक पद्धति पृ.९९-१००; नैतिकतेची कसोटी पृ.१२६; नैतिक मानदंड पृ.१३७-१३८, पृ.१४२-१४३; भव्योदात्ताचा अनुभव पृ.२२४.

केअर्ड, एडवर्ड, अद्वैती तत्त्वज्ञान पृ.२९; ईश्वराच्या अस्तित्वाचे युक्तिवाद पृ.६९-८०; नैतिक मानदंड पृ.१३७-१३८.

क्रमयोग, व ज्ञानेश्वर पृ.२३, पृ.३१-३३, प्रगतीची प्रक्रिया पृ.२९-३१ पृ.१७६-१७७; - व मुक्ति पृ.८७-९२, पृ.१६०.

गौडपादाचार्य, व अद्वैती तत्त्वज्ञान पृ.५-६, पृ.१०७-१०८; शून्य पृ.६३; सृष्टि प्रक्रिया पृ.९४-९६; अन्वयव्यतिरेक पद्धति पृ.१००-१०१; अजातवाद पृ.१०९-११०; अमनीभाव पृ.१२०; अस्पर्शयोग पृ.२३३. चित्तशुद्धि, कर्माचा हेतु पृ.१२९-१३०; आणखी पहा :-शुद्धबुद्धि. चिद्वाद, ज्ञानशास्त्रीय पृ.४७-५१; सत्ताशास्त्रीय पृ.१०४-१०५.

चिद्विलास, अमृतानुभव व ज्ञानेश्वरी पृ.९६-९८; - व मायावाद पृ.९८-१०५, पृ.१०७-११०; - व त्रिपाद्विभूतिमहानारायणो - पनिषत् पृ.१०५-१०७.

जीव, व ब्रह्म यांत अद्वैत पृ.८०-८४; स्वातंत्र्य पृ.८२-८७; मुक्ति पृ.८७-९२.

जेम्स, विल्यम, व कर्मसिद्धांत पृ.११३-११५; नैतिक क्रिया पृ.११६ (तळटीप).

ज्ञान, व अज्ञान आणि विज्ञान पृ.३९-४०; तीन प्रकार पृ.३९; - म्हणजे अनुभव पृ.५१-५२, पृ.१८७; तर्कातीत पृ.५२-५५, पृ.१९५-१९६; - व सद्गुण पृ.१२६-१२८; परिणाम पृ.१५४-१५५, पृ.१९७-१९८; -मार्ग पृ.१७१-१७२, पृ.१९५-१९८; - व ध्यान पृ.१७४-१७५; - यज्ञ पृ.१९७.

ज्ञानदृष्टि, ब्रह्मानुभवाचें साधन पृ.५२-५५ पृ.१९५-१९६, पृ.२१४; - व टेलर पृ.५४. ज्ञानेश्वर, व्यक्तित्व पृ.१-५; क्रमयोग पृ.२३, पृ.१९-३३, पृ.१७६-१७७; मूर्तविश्वाची कल्पना पृ.२६-२८; तत्त्वज्ञानाचें मूल्यमापन पृ.३३-३८; मानस-शास्त्रीय दृष्टि पृ.३४; समन्वय-दृष्टि पृ.३७; ज्ञानशास्त्रीय समन्वय पृ.५०-५१; शून्यकल्पना पृ.६२-६४; शिवशक्ति पृ.६४-६६; सर्वेश्वरवाद पृ.६५-६६; आत्मस्वातंत्र्य पृ.६८-६९, पृ.८२-८७, पृ.१३६-१४३; ईश्वराच्या अस्तित्वाचे युक्तिवाद पृ.६९-८०; जीवब्रह्मैक्य पृ.८०-८२; नैतिक

- ध्येय पृ.८६-८७; मुक्ति पृ.८७-९२, पृ.१६०; प्रकृति-पुरुष पृ.९२-९३; सृष्टि - प्रक्रिया पृ.९४-९६; चिद्विलास-वाद व मायावाद पृ.९६-११०; अन्वयव्यतिरेक पद्धति पृ.९९, पृ.१०१-१०४; नैतिकतेची कसोटी पृ.१२५-१३९; सामाजिक तत्त्वज्ञान पृ.१३४-१३५, पृ. १६० पासून पुढें; सद्गुण पृ.१४४ पासून पुढें; अद्वैतभक्ति पृ.१५३-१५५, पृ.२००, पृ.२०३-२०५, पृ.२३४ पासून पुढें; योग पृ.१८०-१८३; कर्मसंन्यास पृ. १८३-१८८; कर्मत्याग अशक्य व अयोग्य पृ.१८८-१९१; कर्मसंन्यास व कर्मत्याग पृ.१९१-१९५; निष्काम कर्म पृ.१९३-१९५; भक्तीचें स्थान पृ.२०१-२०२, पृ.२०५-२०८; अनुभवाचें अतीन्द्रियत्व पृ.२११-२१६; ईश्वराचे अनुभव पृ.२१८ पासून पुढें; सगुणभक्ति पृ.२३०-२३१; विश्वरूपदर्शनाचें महत्त्व पृ.२३१-२३२, पृ.२३३ पासून पुढें; विश्वरूपाची भीति पृ. २३२-२३३.
- ज्ञानेश्वरी, कीर्तनरूपानें कथन पृ.१४-१५; कथनविषयांची अध्यायवारी पृ.१८-१९; वाङ्मयीन महत्त्व पृ.१९-२१; तात्पर्यनिर्णय पृ.२१-२६. टिळक, बा.गं.; आत्मस्वातंत्र्य पृ.८३-८४; क्रममुक्ति पृ.८९-९०; नैतिकतेची कसोटी पृ.१२३-१२५; भक्तिनिष्ठा पृ. १९८-२००.
- टेलर, ए.ई., ज्ञानदृष्टि पृ.५४; पापाचरण पृ. १५६-१५७; ईश्वरकृपा पृ. १५८.
- त्रिपाद्विभुतिमहानारायणोपनिषत्, चिद्विलास पृ.१०५-१०७.
- दुर्गुण, पृ.१५१-१५२.
- ध्यान, व बुद्धियोग पृ.१७२-१७५; - व अभ्यास पृ.१७५-१७७.
- नाथपंत, ज्ञानेश्वरांची गुरुपरंपरा पृ.७; - व कुंडलिनीशक्ति पृ.९-१०.
- निवृत्तिनाथ, ग्रंथनिर्मितीस प्रेरणा पृ.२; कृपेची मागणी पृ.१४९; कृपेचें फल पृ.२१७.
- नैतिकतेची कसोटी, शुद्धबुद्धि पृ.१२३-१३९; - व टिळक पृ.१२३-१२५; - व ज्ञानेश्वर पृ.१२५-१३९.
- नैतिक ध्येय, स्पिनोझा व ज्ञानेश्वर पृ.८६-८७.
- नैतिक मानदंड, शास्त्रें पृ.१३३-१३५; स्थितप्रज्ञ पृ. १३५-१३६; स्वायत्तता पृ.१३६-१३९; कांट व केअर्ड पृ.१३७-१३८, पृ.१३९-१४३.
- नैतिक युक्तिवाद, पृ.७०, पृ.७८-८०.
- पुरुष व प्रकृति पृ.९२-९३.
- प्रकृति व पुरुष, पृ. ९२.९३; - व तिचें लटिकेंपण पृ. ९३-९४.
- प्रत्यभिज्ञा, कश्मीर शैवमत पहा.
- प्रभुदेव व ज्ञानेश्वर पृ.७-९, पृ.१३-१४, बह्याची द्वैतातीतता पृ.६०; मनमग्नयोग पृ.१२२.



प्रारब्ध व स्वातंत्र्य पृ.८४; भोगानें क्षय  
पृ.१५९-१६०.

बुद्धियोग, ध्यान पहा.

ब्रह्म, स्वरूप पृ.५८ ६४.

भक्ति व श्रद्धा पृ.१७०;

- मार्ग पृ.१७१-१७२, पृ.१९८ पासून  
पुढें; - व ध्यान पृ.१७४-१७५;  
अद्वैत - पृ.१९८-२०१, पृ.२०३-  
२०५, पृ.२३४-२३८; वल्लभाचार्य  
पृ.२००-२०१; जीवनांतील स्थान  
पृ.२०१-२०२, पृ.२०५-२०८; सगुण  
पृ.२३०-२३१; मधुसूदन सरस्वती  
पृ.२३०-२३१.

भगवद्गीता, विषयानुरूप अध्यायवारी  
पृ.१८-१९; - व ज्ञानेश्वरी पृ.१९-  
२०; पठनाचें फल पृ.२४;  
प्रकृतिपुरुष पृ. ९२-९३;  
सर्वसंग्राहक पृ.१८१.

मधुसूदन सरस्वती, सगुणभक्ति  
पृ.२३०-२३१.

मध्वाचार्य, द्वैत तत्त्वज्ञान पृ.६-७;  
जीवस्वरूप पृ.८१;

मन, बदलण्याची प्रक्रिया पृ.१११  
पासून पुढें; अमनीभाव पृ.११८-  
१२०; ईश्वरार्शी सयोग पृ. १२०-  
१२३; - व बुद्धि यांचें ऐक्य  
पृ.१३८, पृ.१४२-१४३, पृ.१८०.

महानुभाव, व ज्ञानेश्वर पृ.१३-१४.

मानसशास्त्र , दृष्टिकोन पृ.३४;

नीतिशास्त्राचा पाया पृ.१११ पासून  
पुढें.

मुक्ति आत्मैक्याची प्रचीति पृ.८७;

प्रकार पृ.८८-८९; - संकल्पनाचा  
समन्वय पृ.८९-९२; - व  
अद्वैतभक्ति पृ. २३४ पासून पुढें.

योग, विविध प्रकार पृ.१७८-१७९;  
परमेश्वरप्राप्तीचें साधन पृ.१७९-  
१८३.

रचनावादी युक्तिवाद, पृ.७०, पृ.७७-  
७८.

रानडे, रा.द., साक्षात्कार ही प्रक्रिया  
पृ.३१; बौद्धिक साक्षात्कारवाद पृ.५५;  
नादबिंदुक्ला पृ.५९-६०; अखंड  
वाटचाल पृ.८७-८८; विदेहमुक्ति व  
जीवन्मुक्ति पृ.८९; ज्ञान म्हणजे  
साक्षात्कार पृ.१८७; चलनवलनाचा  
अनुभव पृ. २२२-२२३.

रामानुजाचार्य, विशिष्टाद्वैत पृ.६-७;  
जीवस्वरूप पृ.८१; सगुण-प्रेम  
पृ.२३०; विश्वरूपाची भीति पृ.  
२३२-२३३

लोकसंग्रह, कर्माचा हेतु पृ.१२९,  
पृ.१३१; आवश्यकता पृ.१६०  
पासून पुढें.

वल्लभाचार्य, भक्ति पृ.२००-२०१.

वास्तववाद, ज्ञानशास्त्रीय पृ.४७-५१;  
सत्ताशास्त्रीय पृ.१०४-१०५.

विज्ञान, व अज्ञान आणि ज्ञान  
पृ.३९-४०, पृ.५१; म्हणजे  
प्रपंचज्ञान पृ.४५-४६; त्याचें  
विश्लेषण पृ.४७-५१.

विश्व, अज्ञानजन्य पृ.९३-९४;  
उत्पत्ति पृ.९४-९६; सत्यता, पहा  
चिद्विलास.

विश्वरूपदर्शन, रूप-तेज पृ.२२०-२२१; गंध पृ.२२२; हर्ष व भय यांचें मिश्रण पृ.२२४-२२६; महत्त्व पृ.२३१-२३२, पृ.२३३ पासून पुढें; भीति पृ.२३२-२३३.

विश्वशास्त्रीय युक्तिवाद, पृ.७०, पृ.७२-७७.

वीरशैव, व ज्ञानेश्वर पृ.७-९, पृ.१३-१४; - व ब्रह्माची द्वैतातीतता पृ.५९-६०.

शंकराचार्य, अद्वैतमत पृ.५-६; जीवस्वरूप पृ.८१; कर्मसंन्यास पृ. १८३-१८८; विश्वरूपाची भीति पृ.२३२-२३३; अद्वैतभक्ति पृ.२३७; मायावाद, पहा चिद्विलास.

शब्द, अतीन्द्रिय अनुभव पृ.२११-२१४; सामर्थ्य पृ.२१७-२१८.

शरणागति, आवश्यकता पृ.१५५-१५९; म्हणजे ईश्वरैक्य पृ.२०७.

शर्मा, डी.एस्; निष्कामकर्म पृ.१३२-१३३; बुद्धियोग पृ.१७२-१७५.

शास्त्रें, नैतिक मानदंड पृ.१३३-१३५.

शिवशक्ति, ज्ञानेश्वर व स्पिनोझा पृ.६४-६६; अमृतानुभव पृ.९२-९३.

शुद्धबुद्धि, नैतिकतेची कसोटी पृ.१२३-१३९; नैतिक मानदंड पृ.१३६-१३९; व ध्यान पृ. १७४-१७५.

शून्य, व अभाववाद पृ.६२-६४.

सत्ताशास्त्रीय युक्तिवाद, पृ.७०-७२

सद्गुण, व ज्ञान पृ.१२६-१२८, पृ.१४४-१४६; ज्ञानेश्वरांचें वर्णन १४६-१४८; आचार्योपासना पृ.१४८-१५१; - व दुर्गुण १५१-१५२.

सद्बुद्धि समबुद्धि, समत्त्वे, साम्यबुद्धि यांसाठी पहा : शुद्धबुद्धि.

सॉक्रेटिस, कायद्याचें महत्त्व पृ.१३४ (तळटीप); सद्गुण व ज्ञान पृ.१४४.

स्थितप्रज्ञ, नैतिक मानदंड पृ.१३५-१३६; लक्षणें पृ.१५२-१५५.

स्पिनोझा, निगामी तत्त्वज्ञान पृ.३५-३६; ज्ञानाचे प्रकार पृ. ३९-४०; सर्वेश्वरवाद पृ.६५-६६; सत्ता-शास्त्रीय युक्तिवाद पृ.७१; आत्मस्वातंत्र्य पृ. ८४-८६; नैतिक ध्येय पृ.८६-८७; सद्गुण व ज्ञान पृ.१४४.

स्फूर्तिवाद, पहा चिद्विलास.

स्वायत्तता, नैतिक मानदंड पृ.१३६-१३९.

हठयोगप्रदीपिका, व ज्ञानेश्वर पृ.९-१४.

हेगेल, व ज्ञानेश्वर, मूर्तविश्वाची कल्पना पृ.२६-२८; - व केअर्ड यांचें अद्वैत पृ.२८-२९.

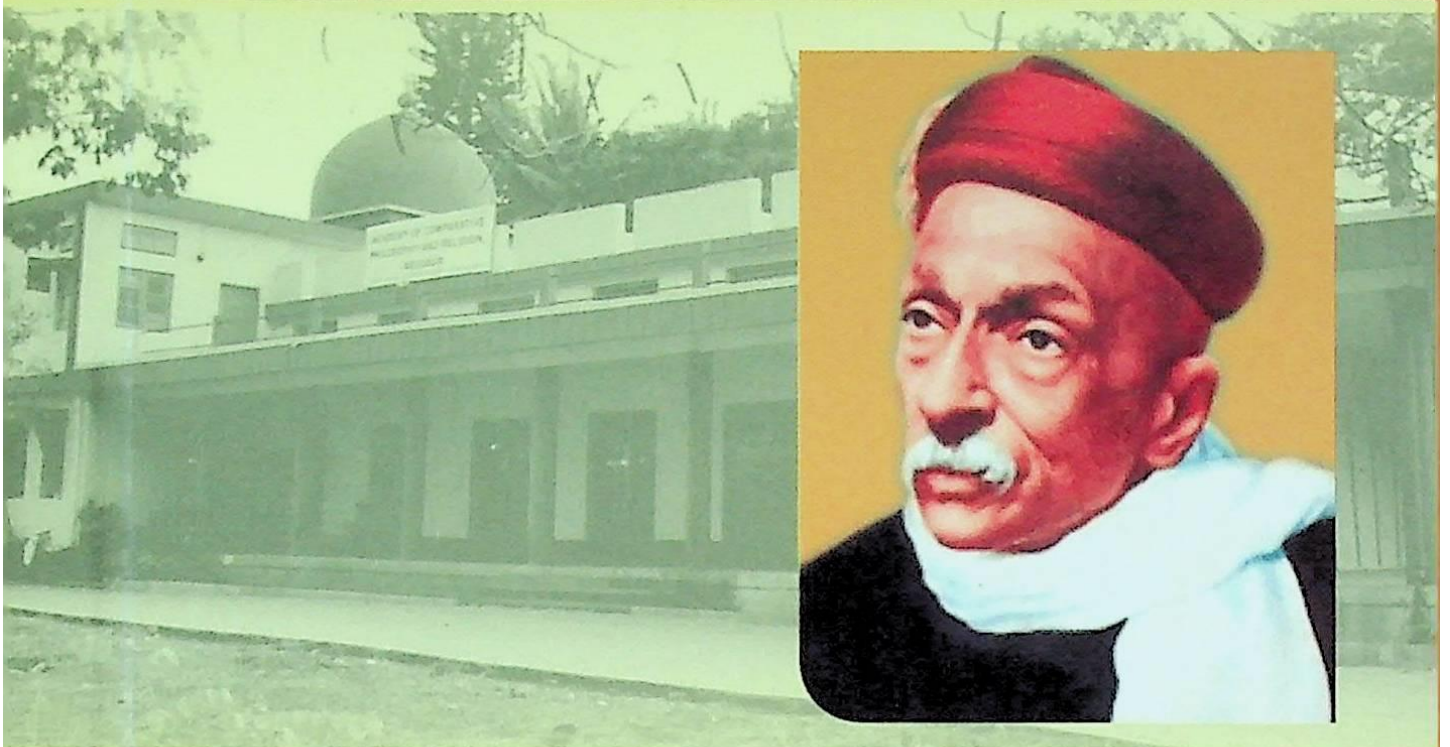








# About the ACPR



The International Institution, ACADEMY OF COMPARATIVE PHILOSOPHY AND RELIGION(ACPR), BELGAUM is founded by Dr. R.D. Ranade. ACPR is the global call for "Awareness of Unity" given by the modern Prophet, Gurudev Dr.Ramachandra Dattatreya Ranade. Having conceived the ACPR in 1924 at Pune, he worked and processed on his mission to deliver the ACPR Belgaum, in 1952. ACPR Belgaum is his immortal heritage to the world at large. ACPR's Head Quarters is in Hindwadi, Belgaum, and its Branches are running all over the world spreading message of Dr.R.D.Ranade. As a fitting tribute to the great founder and his vision in the ACPR, Belgaum King-Philosopher-Spokesman of India, President Dr.S.Radhakrishnan took pride in volunteering to inaugurate the Head Quarters of ACPR building at Belgaum in 1965. ACPR is a global gallery where eternity will keep on whispering.

ACPR is a historical, philosophical and spiritual place. National and International personalities in the field of Philosophy, Spirituality and Politics have paid visit and sensed inspiration and peace and prosperity in their life. "Pathway to God" Quarterly Journal published by this esteem Institution in English language is reaching to every corner of the planet spreading the message of peace and harmony.